

TVE-4U[®]
Teach
Yourself

101 TRIẾT GIA

Mai Sơn



Nhà xuất bản Tri Thức

Table of Contents

<u>THÔNG TIN EBOOK</u>
<u>THỬ THÁCH MỘT SÁCH - 2015</u>
<u>GIỚI THIỆU</u>
<u>NHÂN ĐỊNH CÁC CHUYÊN GIA</u>
<u>1. THALES</u>
<u>2. ANAXIMANDER</u>
<u>3. PYTHAGORAS</u>
<u>4. ANAXIMENES</u>
<u>5. HERACLITUS</u>
<u>6. XENOPHANE</u>
<u>7. PARMENIDES</u>
<u>8. ANAXAGORAS</u>
<u>9. EMPIEDOCLES</u>
<u>10. GORGIAS</u>
<u>11. PROTAGORAS</u>
<u>12. SOCRATES</u>
<u>13. ZENO XỨ ELEA</u>
<u>14. DEMOCRITUS</u>
<u>15. PLATO</u>
<u>16. DIOGENES</u>
<u>17. ARISTOTLE</u>
<u>18. EPICURUS</u>
<u>19. MARCUS TULLIUS CICERO</u>
<u>20. LUCIUS ANNAEUS SENECA</u>
<u>21. PLOTINUS</u>
<u>22. SAINT AUGUSTINE</u>
<u>23. BOETHIUS</u>
<u>24. ANSELM XỨ CANTERBURY</u>
<u>25. PIÈRRE ABELARD</u>
<u>26. AVERROËS</u>
<u>27. MAIMONIDES</u>
<u>28. SAINT THOMAS AQUINAS</u>
<u>29. DUNS SCOTUS</u>
<u>30. WILLIAM XỨ OCKHAM</u>
<u>31. NICHOLAS XỨ CUSA</u>
<u>32. NICCOLÒ MACHIAVELLI</u>
<u>33. FRANCIS BACON</u>
<u>34. THOMAS HOBBS</u>
<u>35. RENÉ DESCARTES</u>
<u>36. PIERRE GASSENDI</u>
<u>37. BLAISE PASCAL</u>
<u>38. BARUCH SPINOZA</u>
<u>39. JOHN LOCKE</u>
<u>40. NICOLAS MALEBRANCHE</u>
<u>41. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ</u>
<u>42. GEORGE BERKELEY</u>
<u>43. BARON DE MONTESQUIEU</u>
<u>44. VOLTAIRE</u>
<u>45. THOMAS REID</u>
<u>46. DAVID HUME</u>
<u>47. JEAN-JACQUES ROUSSEAU</u>

48. DENIS DIDEROT
49. ADAM SMITH
50. IMMANUEL KANT
51. EDMUND BURKE
52. GOTTLIEB FREGE
53. JEREMY BENTHAM
54. JOHANN GOTTLIEB FICHTE
55. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
56. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING
57. ARTHUR SCHOPENHAUER
58. AUGUSTE COMTE
59. LUDWIG ANDREAS FEUERBACK
60. JOHN STUART MILL
61. SØREN KIERKEGAARD
62. KARL MARX
63. FRIEDRICH ENGELS
64. WILHELM DILTHEY
65. FRANZ BRENTANO
66. CHARLES SANDERS PEIRCE
67. WILLIAM JAMES
68. FRIEDRICH NIETZSCHE
69. FRANCIS HERBERT BRADLEY
70. SIGMUND FREUD
71. JOHN DEWEY
72. EDMUND HUSSERL
73. HENRI BERGSON
74. ALFRED NORTH WHITEHEAD
75. BERTRAND RUSSELL
76. G.E.MORE
77. CARL JUNG
78. MARTIN BUBER
79. KARL JASPERS
80. GEORG LUKÁCS
81. LUDWIG WITTGENSTEIN
82. MARTIN HEIDEGGER
83. GABRIEL MARCEL
84. ERICH FROMM
85. KARL POPPER
86. THEODOR ADORNO
87. RUDOLF CARNAP
88. JEAN-PAUL SARTRE
89. MAURICE MERLEAU-PONTY
90. SIMONE DE BEAUVOIR
91. W(ILLARD) V(AN) O(RMAN) QUINE
92. ISAIAH BERLIN
93. ALFRED AYER
94. ALBERT CAMUS
95. DONALD DAVIDSON
96. JOHN RAWLS
97. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD
98. MICHEL FOUCAULT
99. JÜRGEN HABERMAS
100. JACQUES DERRIDA
101. MARTHA C. NUSSBAUM

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>

GIỚI THIỆU

Khác với nhiều ngành khoa học khác, triết học (có lẽ Đông Tây đều giống nhau?) không phải là một "kho" tri thức có sẵn, hoàn chỉnh để ta có thể "dùng theo nhu cầu"! Một kiến thức đơn thuần có tính lịch sử về triết học quá khứ quả chẳng giúp được gì mấy cho người đến sau. Nhưng, nó sẽ rất bổ ích khi góp phần soi sáng chính cái "không gian" ta đang sống thực, vì, bất cứ ai trong chúng ta, với tư cách người học, người đọc, người yêu triết học, đều có quyền "gặp gỡ" những triết gia trong quá khứ, tìm được nơi họ sự giải đáp, lời gợi mở hay niềm an ủi, nếu ta biết lắng nghe và nhất là, biết cách đặt câu hỏi đúng. Jaspers viết thêm: "Họ khích lệ ta và họ luôn khiêm tốn. Bản tính của các triết gia lớn là không muốn có những môn đệ mà muốn có được những người đồng đẳng. Vì thế, dù với tất cả lòng kính mộ, ta chỉ có thể đến được gần họ khi bản thân ta cũng biết "triết lý"".

Trong tinh thần đó, các sách công cụ (hay cả người thầy giáo, nói như Jaspers) thật ra chỉ làm nhiệm vụ của kẻ tự giới thiệu. Người giới thiệu biết lánh mặt đi khi cuộc đối thoại bắt đầu. Không một bộ sách công cụ nào có thể bao quát hết mọi thứ, có thể giới thiệu với độ sâu như nhau đối với mọi triết gia, và nhất là, từ khuôn khổ giới hạn của nỗ lực ấy, càng phải tránh làm cho người đọc ngộ nhận về tầm cỡ và nội dung phong phú của từng triết gia. Người đọc, sau bước làm quen sơ bộ, rút cuộc đều phải tự mình làm việc với bản thân triết học, thông qua việc nghiên cứu nguyên tác và đối diện với chính mình. Mặt khác, khi đọc sách công cụ, ta thường có cảm tưởng rằng người trình bày hay giới thiệu nhất thiết phải đứng trên một "vị trí cao hơn" để "nhìn xuống" đối tượng được trình bày. Cảm tưởng - hay đúng hơn, ảo tưởng ấy - càng dễ xảy ra trong việc giới thiệu triết học. Thật ra, ta dễ đồng ý với nhau rằng, thật khó có thể "đứng trên nhìn xuống" các triết gia, nhất là các triết gia lớn, và càng không thể nhìn "thấu suốt" được họ. May ra, ta chọn được đúng vị trí để có thể "ngược lên" nhìn họ. Ta học cách tìm hiểu họ, để họ hy vọng họ có thể đối thoại với ta đúng theo cách mà ta đã đi đến với họ: "Cổ đạo chiếu nhan sắc". Nhưng, kỳ cùng, chỉ có sự phê phán ở bên trong hành vi nội tâm của ta mới giúp ta biết phân biệt giữa sự bắt chước bề phu, hời hợt bên ngoài với sự "trùng phục" hay "lặp lại" nhưng một cách căn nguyên từ nền tảng; nói khác đi, biết phân biệt giữa "con vẹt" và "sự tiếp bước". Ta chỉ dần dần thu hoạch được điều này sau khi ta đã nỗ lực tìm hiểu những gì các bậc triết gia đi trước đã làm.

Tóm lại, thật ảo tưởng khi chờ đợi hay đòi hỏi quá nhiều ở các bộ sách công cụ, nhưng cũng thật ngây thơ khi không thấy hết sự cần thiết của chúng. Một "hành trang" - kể cả "hành trang tinh thần" - không thể có được từ hư vô. Sách công cụ là người trợ thủ đắc lực giúp ta chuẩn bị hành trang ấy bước và ngay trong khi ta..... tự mình dần bước lên đường.

Dịch giả Mai Sơn

NHẬN ĐỊNH CÁC CHUYÊN GIA

Bùi Văn Nam Sơn

Trong điều kiện còn quá ít các loại sách công cụ trong lãnh vực triết học ở nước ta hiện nay, 101 triết gia (Tây phương) của soạn giả Mai Sơn - dịch giả của một số sách triết học - là một đóng góp kịp thời và bổ ích. Thật hoan hỉ khi được giới thiệu quyển sách quý này đến đông đảo bạn đọc yêu triết học.

Mai Sơn

Trên thế giới đang có hiện tượng con gái nhà giàu xinh đẹp đua nhau học triết, học nghệ thuật. Nhìn các cô ngồi trên băng ghế đá trầm tư, có lúc nhăn trán nhíu mày, thấy đẹp mê hồn. Không như các cô gái Việt, trăm cô chụp hình thì gần trăm cô đưa hai ngón tay làm hình chữ V lên, ngoài ra chẳng biết "triết lý" gì với người nhìn mình.

Hiền Hòa - Thanh Niên

Người viết bài này đã quá hân hoan, và không kém phần hổ thẹn khi đọc cuốn 101 triết gia do nhà văn Mai Sơn biên soạn. Hổ thẹn vì mới kể ra có 11 triết gia thì mình đã rối tung rối mù; đằng này lại là 101 triết gia Tây phương, biết sắp xếp như thế nào đây. Phải nói ngay rằng, trên 70% tên tuổi trong cuốn sách này, nếu bất ngờ được hỏi thì tôi cũng không biết là ai, đơn giản

là mình chưa đủ thông tin để biết, dù họ là những người sừng sững như núi Thái Sơn. Vậy trên thế giới có bao nhiêu triết gia? Một câu hỏi thật khó trả lời, ngay với những nhà nghiên cứu triết học. Bằng đam mê, vốn hiểu biết và sự nhẫn nại, tác giả Mai Sơn đã dựa vào những cuốn sách tham khảo uy tín để chọn ra 101 triết gia quan trọng, xếp theo thứ tự thời gian, từ Thales (625? - 546? TCN) với chủ trương "nguyên chất của vạn vật là nước" đến nữ triết gia - nhà nữ quyền thời danh Martha Craven Nussbaum, sinh năm 1947 tại Pennsylvania, Mỹ. Sách dày 840 trang, kèm hình chân dung các triết gia. Người đọc có thể tìm thấy các tên tuổi lừng lẫy và quen thuộc như Socrates, Plato, Aristote, Descartes, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Russell, Wittgenstein, Heidegger, Sartre...

Tuyền Lâm - Người lao động

Ngay ở phần đầu cuốn sách, với sự hiện diện của các triết gia Hy- La cổ đại, ngoài những tên tuổi "nghe rất nhiều nhưng hiểu chẳng bao nhiêu" như Socrates, Plato, Aristotle... người đọc còn có thể lần đầu chạm mặt với những Anaximander, Xenophane, Gorgias... Với những động thái đầu tiên ngẩng mặt nhìn vũ trụ, đặt những câu hỏi và tìm cách lý giải về thế giới xung quanh của loài người. Trải dài hàng ngàn năm, cho đến giữa thế kỷ 20, là các triết thuyết liên quan đến chính trị, kinh tế, nữ quyền... Triết học không còn gói gọn trong những phạm trù đơn giản được học ở trường phổ thông, như duy tâm- duy vật, hay duy tâm chủ quan- duy tâm khách quan... Mà còn rất nhiều lĩnh vực hay phạm trù khác, tri thức luận, duy nghiệm thuyết, logic học... thậm chí rất lạ lẫm với khí hậu thuyết, vị lợi thuyết... Hơn hết, thật thú vị khi những tên tuổi lừng lẫy và cực kỳ khó lĩnh hội như Kant, Hegel, Heidegger, Sartre... được gói gọn trong "lòng bàn tay", như một "món khai vị" trước khi nhập bữa tiệc triết học, có thể với nhiều người là trải dài cả cuộc đời...

S.p. - Sài Gòn Giải Phóng

Thuộc thể loại sách công cụ, giới thiệu 101 vị triết gia hàng đầu thế giới, có tiểu sử, hình ảnh minh họa, các học thuyết chủ yếu được dày công sưu tầm, nghiên cứu, tìm hiểu, dịch thuật công phu... Sách rất cần thiết cho độc giả là sinh viên hoặc những người đang tìm hiểu bộ môn triết học.

Lê Minh Thảo - Khoa Giáo dục Chính trị, trường Đại học Sư phạm Đà Nẵng

Không giống như những cuốn sách về triết học mang nặng tính hàn lâm, "101 triết gia" với lối viết giản dị mà lôi cuốn, người đọc không chỉ thấy được cuộc đời và sự nghiệp cũng như những tác phẩm, những luận thuyết tiêu biểu của từng triết gia mà còn thấy được những mối liên hệ giữa các nhà triết học. Điều đó cho thấy sự am hiểu và lòng say mê mà soạn giả gửi gắm trong tác phẩm của mình. Với cách trình bày theo trình tự thời gian, người đọc như đang được dẫn dắt trên một hành trình kỳ diệu của sự phát triển tư duy triết học nhân loại. Qua "câu chuyện nhỏ" về các triết gia, cứ tưởng rời rạc, nhưng xâu chuỗi lại, thì cuốn sách đã kể được "một câu chuyện lớn" về tiến trình của triết học Tây phương. Cách giới thiệu ngắn gọn, chọn lọc nhưng hấp dẫn đã khơi dậy trong người đọc niềm thích thú, đam mê tìm hiểu sâu sắc hơn nữa về thân thế sự nghiệp của các triết gia. Đây thực sự là một cuốn sách công cụ, một người dẫn đường lý tưởng không chỉ cho những người đã có kiến thức về triết học mà dành cho cả những người đang bước những bước đầu tiên trên con đường khám phá bộ môn khoa học này

1. THALES



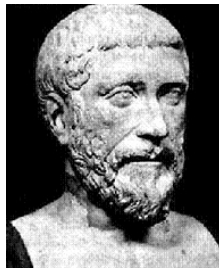
THALES (625?- 546? tCN), triết gia Hy Lạp, sinh tại Miletus, Tiểu Á. Ông là người sáng lập triết học Hy Lạp và được xem là một trong bảy nhà hiền triết ở Hy Lạp. Cùng với Anaximander và Anaximene, Thales được coi là triết gia của những phái Miletus, một trường phái triết học cho rằng, nguyên lý nền tảng của vũ trụ là những nguyên chất. Thales nổi danh vì kiến thức thiên văn học, khi tiên đoán chính xác nhật thực xảy ra vào ngày 28/5/585 tCN. Ông cũng được nhìn nhận là đã mở ra môn hình học ở Hy Lạp. Theo Thales, nguyên chất của vạn vật là nước, mà từ nó vạn vật xuất phát và trong nó vạn vật bị tiêu tán. Trước Thales, những giải thích về vũ trụ đều mang tính thần thoại, nên sự tập trung của ông vào bản thể có tính vật chất của vũ trụ đánh dấu sự khai sinh của tư duy khoa học. Thales không để lại trước tác nào; những hiểu biết về ông được rút ra từ tác phẩm *Siêu hình học* (Metaphysics) của Aristotle.

2. ANAXIMANDER



ANAXIMANDER (~ 611- ~547 tCN), triết gia thuộc trường phái Miletus, nhà toán học, nhà thiên văn Hy Lạp, sinh ở Miletus, tại một địa phận nay thuộc Thổ Nhĩ Kỳ. Ông là đồ đệ và là bạn của triết gia Hy Lạp Thales. Ông được coi là người sáng chế ra đồng hồ mặt trời (thường được gọi là gnomon). Người ta còn cho rằng, ông đã khám phá thấy đường hoàng đạo zodiacque) là một đường xiên và sáng tạo ra khoa nghiên cứu bản đồ. Đóng góp đáng chú ý của ông là những đoạn văn đầu tiên viết về vũ trụ và nguồn gốc của sự sống. Ông hình dung vũ trụ là một số trụ đồng tâm tâm, theo đó, phía ngoài cùng là Mặt Trời, ở giữa là Mặt Trăng, ở trong cùng là các ngôi sao. Bên trong những cái trụ này là Trái Đất, không được nâng đỡ, có hình dạng cái trống. Anaximander mặc nhận rằng, nguồn gốc của vũ trụ là kết quả của sự tách rời những cái đối lập từ vật chất nguyên thủy. Cái nóng di chuyển ra bên ngoài, tách khỏi cái lạnh, và cũng như thế là cái khô ráo thoát khỏi cái ẩm ướt. Thêm nữa, Anaximander cho rằng, mọi vật cuối cùng sẽ trở về với nguyên chất mà từ đó nó xuất phát. Ý tưởng đơn giản của ông về vũ trụ luôn được nhắc đến là: *tất cả là bất định*. Đây là chủ trương của Anaximander nhằm tìm một nguyên chất cho sự biến hóa của vũ trụ. Nhưng nguyên chất sơ bản này lại có vẻ bao rộng hơn nguyên chất của Thales, vì nó không bị hạn hẹp vào một hành chất cố định nào như nước của Thales. Vì vậy người ta thường cho rằng: về phương diện vũ trụ luận, Anaximander đã bước một bước xa hơn Thales.

3. PYTHAGORAS



PYTHAGORAS (582? - 500? tCN), triết gia và nhà toán học Hy Lạp, những học thuyết của ông ảnh hưởng mạnh mẽ đến Plato.

Sinh tại đảo Sámos, Pythagoras được tiếp thu triết học của các triết gia trường phái Miletus như Thales, Anaximander, Anaximenes. Pythagoras bị đuổi khỏi đảo Sámos vì thái độ căm phẫn của ông trước chế độ bạo ngược của Polycrates. Vào khoảng năm 530 tCN, Pythagoras định cư tại Crotona, một thuộc địa Hy Lạp ở miền Nam Ý, tại đây ông xây dựng một cộng đồng với những khuynh hướng tôn giáo, chính trị, triết học, thường gọi là trường phái Pythagoras. Triết học của Pythagoras chỉ được đời sau biết tới thông qua trước tác của các đồ đệ.

NHỮNG HỌC THUYẾT NỀN TẢNG

Những người theo trường phái Pythagoras tham dự vào một số nghi thức thần bí, mà trên nhiều phương diện với những nghi thức thần bí của cộng đồng Olphic [1]. phục tùng và im lặng, ăn uống kiêng khem, giản dị trong ăn mặc và sở hữu, và thói quen thường xuyên tự vấn được yêu cầu tuân thủ. Những người theo trường phái Pythagoras tin vào sự bất tử và sự đầu thai của linh hồn. Người ta cho rằng, chính Pythagoras từng tuyên bố mình là Euphrosbus, một chiến binh trong cuộc chiến tranh thành Troia, và rằng, ông đã được phép mang vào cuộc sống trần tục của mình kỷ ức về tất cả những kiếp trước của ông.

LÝ THUYẾT VỀ NHỮNG CON SỐ

Trong số những nghiên cứu toán học rộng lớn của trường phái Pythagoras có lý thuyết về số lẻ và số chẵn, lý thuyết về số nguyên tố và số bình phương. Từ quan niệm số học này, họ đã mở rộng khái niệm về con số, mà đối với họ nó trở thành nguyên lý tối hậu của mọi sự cân xứng, trật tự và hài hòa trong hoàn vũ. Thông qua những nghiên cứu như thế, họ thiết lập nền tảng khoa học cho toán học. Trong hình học, khám phá vĩ đại của trường phái này là định lý cạnh huyền, hay còn gọi là định lý Pythagoras. Định lý đó nêu rằng: bình phương cạnh huyền của một tam giác vuông bằng tổng bình phương hai cạnh góc vuông.

THIÊN VĂN HỌC

Thiên văn học của trường phái Pythagoras đánh dấu một bước tiến quan trọng trong tư duy khoa học thời cổ đại, vì họ là những người đầu tiên cho rằng, Trái Đất là một quả cầu, cùng với các hành tinh khác, quay xung quanh một khối lửa trung tâm. Họ diễn giải sự sắp xếp hài hoà của mọi vật như sự sắp xếp hài hoà của các vật thể trong một khối cầu chứa đựng thực tại duy nhất, toàn diện, chuyển động theo một hệ thống các con số. Bởi vì những người theo trường phái Pythagoras nghĩ rằng, các thiên thể cách xa nhau bởi những khoảng cách tương ứng với trường độ hòa điệu của những sợi dây đàn, nên họ cho rằng, sự chuyển động của các khối tròn tạo nên âm thanh - "sự hoà điệu của các khối cầu".

[1] Nguyên thủy phối thai ở Attique, rồi được truyền bá rất mau lẹ nhất là ở miền Nam Ý. Trước hết, những cộng đồng này được lập ra để thờ thần Dionysios, nhưng với người Hy Lạp, các cộng đồng này còn mang thêm hai đặc tính: một là họ tin tưởng rằng, trong tôn giáo, thế giá đáng tin tưởng trên hết chính là sự *mặc khải* của thần minh: hai là các cộng đồng được tổ chức thành *những tổ chức giả tạo*, không thực sự có tính cách tôn giáo.

4. ANAXIMENES



ANAXIMENES (~ 570 - 500 tCN), triết gia về tự nhiên người Hy Lạp, là nhân vật thứ ba trong

trường phái Miletus (hai người kia là Thales và Anaximander), sinh tại Miletus, Ionia, Tiểu Á. Ông cho rằng, khí là nguyên chất mà với nó mọi vật khác có thể được giản lược. Để giải thích các vật rắn hình thành từ khí như thế nào, ông đưa ra hai ý niệm về thể tụ (condensation = lượng nhiều hơn) và thể tán (rarefaction – lượng ít hơn). Những tiến trình này tạo thành khí, vô hình trong chính nó, nhưng hữu hình như nước, lửa và chất rắn. Ông nghĩ rằng, khí trở nên ấm hơn rồi biến thành lửa khi nó tán loãng, và trở nên lạnh hơn rồi biến thành chất rắn khi nó ngưng tụ. Tầm vóc triết học của ông không nằm ở vũ trụ luận của ông mà ở những nỗ lực khám phá bản chất tối hậu của thực tại.

5. HERACLITUS

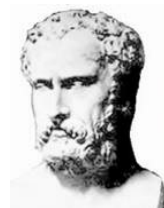


ERACLITUS (570? - 475? TCN), triết gia Hy Lạp, người cho rằng, lửa là nguồn gốc nguyên thủy của vật chất và rằng, toàn thể vũ trụ ở trong tình trạng biến dịch không ngừng. Ông sinh ra ở Ephesus, một thành phố thuộc Hy Lạp ở Tiểu Á, nay là phần đất thuộc Thổ Nhĩ Kỳ. Vì sống trong đơn độc và vì sự khó hiểu và thù ghét con người trong triết học của ông mà ông còn được gọi là triết gia tối tăm hay triết gia than khóc.

Có thể nói Heraclitus là một trong những người khai sinh ra siêu hình học Hy Lạp, mặc dù những ý tưởng của ông xuất phát từ trường phái Meletus của triết học Hy Lạp. Ông cho rằng, lửa là bản thể hoặc nguyên lý, thông qua sự phân tán và cô tụ, tạo nên những hiện tượng của thế giới cảm giác. Heraclitus thêm vào "hữu thể" của những người đi trước ý niệm "biến dịch" hay "lưu chảy" mà ông cho là thực tại tối hậu làm nền tảng cho vạn vật, thậm chí dễ nhận thấy là thực tại vững chắc nhất. Về phương diện đạo đức, ông đưa ra một ý nghĩa xã hội mới, việc giữ gìn đức hạnh cốt ở sự lệ thuộc của cá nhân vào các luật lệ của sự hài hòa phổ quát hợp lý. Mặc dù tư tưởng của ông chịu ảnh hưởng sâu đậm của thần học thời bấy giờ, nhưng Heraclitus vẫn công kích những ý niệm và nghi thức của tôn giáo đại chúng thời ông sống.

Tác phẩm duy nhất "*Bàn về tự nhiên*" chắc chắn có thể được cho là của Heraclitus. Một số đoạn văn của tác phẩm này được các tác giả hậu thế lưu giữ. Và những ấn bản thu thập được của những bản văn còn sót lại đã có thể tìm thấy trong nhiều ấn bản hiện đại.

6. XENOPHANE



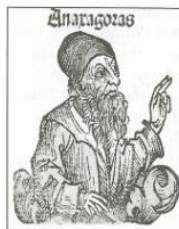
XENOPHANE (570? - 475? tCN), nhà thơ, triết gia, nhà cải cách tôn giáo Hy Lạp, sinh tại Colophon, Tiểu Á. Năm 545 TCN, ông rời Colophon, trở thành nhà thơ lang thang và người hát rong ở Hy Lạp và Sicily. Tương truyền năm 536 tCN, ông định cư tại thuộc địa của Elea, ở Nam Ý. Tại đây ông nổi danh là người lập ra trường phái Elea mà những khái niệm triết học của nó sau này được đào sâu, mở rộng và hệ thống hóa bởi đồ đệ của ông là triết gia Hy Lạp Parmenides. Trong các trước tác của mình, Xenophane chế nhạo một cách ý nhị những tín ngưỡng đa thần giáo của các thi sĩ Hy Lạp cổ đại và của những người đồng thời với ông. Ông giễu cợt những vị thần của họ là những Thượng Đế được tạo ra theo hình ảnh của những phạm nhân. Trong một đoạn văn trứ danh ông khẳng định rằng, nếu các loài thú có sừng có thể vẽ và điêu khắc, chúng sẽ miêu tả các vị thần của chúng giống như loài thú có sừng. Ông nhận thấy con người nên từ bỏ thuyết nhân hình đa thần và thay vào đó thừa nhận một vị thần phi nhân bản duy nhất làm nền tảng và thống nhất mọi hiện tượng trong vũ trụ. Trong nhiều đoạn văn khác, ông chế giễu học thuyết linh hồn luân hồi và phản nản về sự bận tâm của người Hy Lạp đối với các hoạt động thể thao và lối sống xa hoa làm tổn hại đến sự minh triết. Chỉ một số ít các thi phẩm của ông còn lưu lại.

7. PARMENIDES



PARMENIDES (~515tCN - ?), triết gia Hy Lạp, được nhiều nhà nghiên cứu cho là nhân vật vĩ đại nhất của trường phái Elea. Truyền thuyết cho rằng ở tuổi 65, ông đến Athens thuyết trình, và trong số những người nghe lúc đó có Socrates. Parmenides trình bày triết học của ông dưới hình thức thơ. Tác phẩm duy nhất còn lưu lại của ông - *Bàn về tự nhiên* - bao gồm những bài thơ có tính giáo huấn. Tác phẩm này biện luận cho hữu thể tuyệt đối sự không hiện hữu của nó theo Parmenides là không thể nhận thức được, và ngay cả bản chất của nó, ông thừa nhận, cũng không thể nhận thức được bởi vì bản chất của nó bị tách ra khỏi mọi giới hạn tư duy của con người. Parmenides cho rằng, hiện tượng thiên nhiên chỉ là biểu kiến và do lầm lẫn của con người mà có; chúng có vẻ như tồn tại nhưng không tồn tại thực sự. Ông cũng cho rằng, thực tại, hữu thể đích thực, không được nhận biết đối với cảm giác, nhưng sẽ chỉ được tìm thấy trong lý trí. Triết tín này làm cho ông trở thành người tiên khởi ủng hộ học thuyết lý tưởng của Plato. Học thuyết của Parmenides - cho rằng, hữu thể không thể đến từ phi hữu thể, và rằng, hữu thể không sinh không diệt - được áp dụng vào vật chất bởi hai triết gia hậu sinh của ông là Empedocles và Democritus, và họ sẽ làm cho nó trở thành nền tảng của chủ thuyết duy vật về vũ trụ của họ.

8. ANAXAGORAS



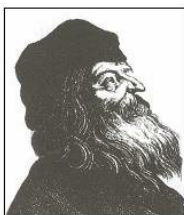
ANAXAGORAS (500? - 428 tCN), triết gia Hy Lạp, người đưa ý niệm *nous* (tiếng Hy Lạp có nghĩa là tinh thần" hoặc "trí tuệ") vào triết học về những căn nguyên; các triết gia trước đó đã nghiên cứu các nguyên chất (đất, khí, lửa, nước) như thực tại tối hậu.

Sinh tại Clazomenae (gần thành phố Izmir, Thổ Nhĩ Kỳ ngày nay), Anaxagoras là triết gia đầu tiên định cư (khoảng năm 480 tCN) tại Athens, về sau là trung tâm hưng thịnh của triết học. Học trò của ông có thể kể đến chính khách Hy Lạp Pericles, nhà soạn kịch Hy Lạp Euripides và có lẽ cả Socrates. Anaxagoras dạy học tại Athens được khoảng 30 năm thì bị tổng giam vì có hành động bất kính khi cho rằng, Mặt Trời là một khối đá nóng và Mặt Trăng do đất tạo nên. Về sau ông đến Ionia (Tiểu Á) và định cư tại Lampsacus, thuộc địa của Miletus, và chết tại đây.

Anaxagoras trình bày triết học của ông trong Peri Physeos (Về tự nhiên, nhưng chỉ những đoạn văn của tác phẩm này còn lưu lại. Ông cho rằng, tất cả vật chất từ khởi thủy tồn tại như những nguyên tử, hay những phân tử; rằng, những phân tử này, có vô hạn và vô cùng nhỏ, đã tồn tại từ vĩnh cửu; và rằng, trật tự được tạo ra đầu tiên từ sự hỗn mang của những nguyên tử lộn xộn nhờ ảnh hưởng và hoạt động của trí thông minh vĩnh cửu (*nous*). Ông cũng cho rằng, mọi thiên thể chỉ là sự kết tập của những nguyên tử, chẳng hạn, một thỏi vàng, sắt, hay đồng được tạo bởi những mảnh nhỏ không hình dung được của cùng thứ vật chất đó.

Anaxagoras đánh dấu một bước ngoặt vĩ đại trong lịch sử triết học Hy Lạp: học thuyết về *nous* của ông được Aristotle tiếp thu và học thuyết nguyên tử của ông mở đường cho thuyết nguyên tử của Democritus.

9. EMPIEDOCLES



EMPIEDOCLES (490? - 430 tCN), triết gia, chính khách, thi sĩ Hy Lạp, sinh tại Agrigentum (nay là Agrigento), Sicily. Ông là học trò của hai triết gia Hy Lạp Pythagoras và Parmenides. Tương truyền, ông đã từ chối vương miện do nhân dân Agrigentum trao cho sau khi ông đã giúp sức lật đổ tập đoàn cai trị đầu sỏ. Thay vào đó, ông thiết lập chế độ dân chủ.

Những hiểu biết thời nay về triết học của ông dựa trên những bài thơ rải rác còn lưu lại viết về tự nhiên và sự thanh tẩy. Ông khẳng định rằng, vạn vật được tạo thành bởi bốn nguyên chất sơ bản: đất, khí, lửa và nước. Hai sức mạnh năng động và đối nghịch nhau, tình yêu và hận thù, hay thiện cảm và ác cảm, dựa trên bốn nguyên chất kia; kết hợp và chia rẽ chúng thành những hình thể thiên sai vạn biệt. Theo Empedocles, thực tại tuần hoàn theo chu kỳ. Ở đầu chu kỳ, bốn nguyên chất hòa hợp với nhau bằng nguyên lý tình yêu. Khi hận thù thâm nhập vào chu kỳ, bốn nguyên chất bắt đầu chia rẽ. Tình yêu lại thống nhất vạn hữu; rồi hận thù bắt đầu tiến trình một lần nữa. Thế giới như chúng ta biết đang ở nửa đường giữa khối cầu nguyên thủy và giai đoạn chia rẽ hoàn toàn của các nguyên chất. Empedocles cũng cho rằng, không thể có sự biến đổi nào khác đáng kể đến sự tạo lập vật chất mới; chỉ có thể có những biến đổi trong những kết hợp của bốn nguyên chất hiện hữu. Ông cũng diễn giải học thuyết thô sơ về sự tiến hóa qua đó ông tuyên bố rằng, loài người và loài vật tiến hóa từ những hình mẫu có trước.

10. GORGIAS



GORGIAS (~ 485 - 380 tCN), nhà tu từ học và triết gia nguy biến Hy Lạp. Gorgias sinh tại Leontini, Sicily. Ông làm đại sứ tại Athens năm 427 tCN và về sau định cư tại đây để thực hành và giảng dạy nghệ thuật tu từ học. Với tư cách là nhà tu từ học, Gorgias là người đầu tiên đưa ngữ điệu vào văn xuôi và sử dụng những lời nói thông tục trong khi tranh luận. Ông là nhân vật chính trong đối thoại Gorgias của Plato, trong đó Socrates bàn luận về tu từ học thực và giả và tu từ học như là nghệ thuật của sự xu nịnh.

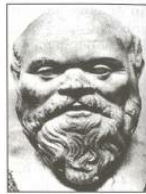
Triết học của Gorgias là triết học hư vô, được diễn đạt trong ba mệnh đề: không có gì tồn tại; nếu có cái gì đó tồn tại, không thể nào nhận biết được nó; nếu có cái gì đó tồn tại và có thể nhận biết được, cũng không thể diễn tả cho người khác biết được. Các tác phẩm hiện còn của Gorgias là *Lời tán tụng dành cho Helen* và *Sự biện giải của Palamedes*. Ông mất ở Thessaly (Thessalia) ở tuổi 105.

11. PROTAGORAS



PROTAGORAS (480? - 411? TCN), triết gia Hy Lạp, sinh tại Abdera, Thrace. Khoảng năm 445 TCN, ông đến Athens, tại đây ông trở thành bạn của nhà chính khách Pericles và giành được danh tiếng với tư cách thầy giáo và triết gia. Protagoras là nhà tư tưởng đầu tiên tự nhận mình là nhà ngụ biện, và dạy học được trả lương, nhận được rất nhiều tiền từ học trò của mình. Ông dạy ngữ pháp, tu từ học và cách diễn giải thi ca. Các tác phẩm chính của ông chỉ là những đoạn văn rời rạc còn lưu lại, có tên là *Chân lý* và *Về những vị thần*. Nền tảng những suy luận của ông là học thuyết theo đó không có gì tuyệt đối tốt hay xấu, thật hay giả, và rằng, do đó mỗi cá nhân là thẩm quyền tối hậu của chính mình; triết tín này được tóm tắt trong câu nói: "Con người là thước đo vạn vật". Bị buộc tội bất kính, ông phải đi lưu đày và bị chết đuối trên đường đến Sicily. Hai đối thoại thời danh của Plato, *Theatetus* và *Protagoras*, bác bỏ học thuyết của Protagoras.

12. SOCRATES



SOCRATES (469 - 369 TCN), triết gia Hy Lạp, người đã gieo ảnh hưởng mạnh mẽ lên triết học Tây phương thông qua ảnh hưởng của ông đối với Plato. Sinh tại Athens, con của ông Sophroniscus, điêu khắc gia, và bà Phaenarete, người đỡ đẻ. Ông được giáo dục cơ bản về âm nhạc, văn chương, thể dục. Sau đó ông tự tìm hiểu về tu từ học và pháp biện chứng của các nhà ngụ biện, những luận thuyết của các triết gia trường phái Ionian, và nền văn hóa phổ quát của Athens dưới thời Pericles. Ban đầu, Socrates theo nghề nghiệp của cha; tương truyền ông đã sáng tác một nhóm tượng ba nữ thần Hân hoan, Duyên dáng, Xinh đẹp đặt tại lối vào cổ thành Acropolis còn tồn tại cho đến thế kỷ II. Trong cuộc chiến tranh của Athens chống lại Sparta, ông phục vụ với tư cách một người lính bộ binh. Ông chiến đấu dũng cảm trong các trận đánh Pontideia năm 432 - 430 tCN, trận Delium năm 424 tCN và trận Amphipolis năm 422 tCN. Socrates cho rằng, tranh luận quan trọng hơn trước tác nên đã dành hết cuộc đời mình giữa những đám đông và những nơi công cộng ở Athens, tham gia vào các cuộc đối thoại và tranh cãi với bất kỳ người nào lắng nghe hay chất vấn. Tương truyền Socrates có vẻ ngoài không mấy hấp dẫn; ông nhỏ con nhưng lại cực kỳ gan dạ và tự chủ. Ông đam mê cuộc sống và giành được danh tiếng trong xã hội nhờ trí thông minh nhạy bén và tính hài hước sắc sảo mà hoàn toàn không mĩ mai hay nhạo báng.

Socrates rất tuân thủ luật lệ của Athens, nhưng ông thường tránh xa chính trị mà theo ông đã bị hạn chế bởi những răn dạy thần thánh. Ông tin rằng, ông đã nhận được lời kêu gọi theo đuổi triết học và có thể phụng sự tổ quốc một cách tốt nhất bằng cách dành hết thời gian cho việc giáo huấn, và bằng cách thuyết phục người dân thành Athens tham gia vào cuộc tự vấn và chăm sóc tâm hồn của họ. Ông không viết sách và cũng không mở trường chính quy dạy triết học. Tất cả những gì tin cậy mà hậu thế biết được về con người và phương pháp tư duy của ông đều xuất phát từ các tác phẩm của hai nhân vật đáng chú ý: triết gia vĩ đại Plato, người thỉnh thoảng đặt vào miệng người thầy (Socrates) những quan điểm của riêng mình; và sử gia Xenophon, người có lẽ đã không hiểu được nhiều học thuyết của Socrates. Plato mô tả Socrates như người ẩn giấu đằng sau lời tuyên bố có tính mỉa mai rằng ông không biết gì và

như người sắc sảo và thông minh về trí tuệ cho phép ông hiểu thấu các lý lẽ một cách dễ dàng đáng kinh ngạc.

Đóng góp của Socrates vào triết học chủ yếu là đạo đức trong cá tính. Niềm tin vào trí thức thuần túy khách quan về những khái niệm như công bằng, tình yêu, đức hạnh và sự tự biết mình mà ông khắc sâu là cơ sở những lời dạy của ông. Ông cho rằng, mọi tội ác đều là hệ quả của sự ngu dốt, và rằng, không ai cố ý làm điều ác; do đó, đức hạnh là tri thức, và những ai biết lẽ phải sẽ hành động đúng đắn. Logic của ông đặc biệt nhấn mạnh đến luận cứ thuần lý và sự truy tìm những định nghĩa tổng quát. Được chứng tỏ trong các trước tác của Plato - người học trò cùng thời trẻ tuổi hơn ông - và học trò của Plato là Aristotle. Thông qua các trước tác của hai triết gia này, Socrates đã ảnh hưởng sâu sắc lên toàn bộ tiến trình theo sau đó của tư duy biện luận Tây phương.

Một nhà tư tưởng khác được Socrates kết bạn và chịu ảnh hưởng của ông là Antisthenes, một nhà triết học Khuyến nhô. Socrates cũng là thầy dạy của Aristippus, người sáng lập triết học về kinh nghiệm và khoái lạc (Cyrenaism), từ đó phát triển thành triết học kiêu kỳ hơn của Epicurus. Đối với các nhà khắc kỷ (Stoics) như triết gia Hy Lạp Epictetus, triết gia La Mã Seneca Già, và hoàng đế La Mã Marcus Aurelius, Socrates được xem như hiện thân và người chỉ đường đích thực của đời sống cao thượng.

Dù là người yêu nước và là người có niềm tin tôn giáo sâu sắc, Socrates vẫn bị nghi ngờ bởi nhiều người cùng thời với ông, những người bất bình về thái độ của ông đối với nhà nước Athens và tôn giáo chính thống. Năm 339 tCN, ông bị buộc tội đã không tôn thờ các vị thần của nhà nước Athens và quảng bá những thần thánh mới, ám chỉ đến *daemonten*, hay tiếng nói thần bí bên trong, mà Socrates thường nhắc tới. Ông cũng bị buộc tội làm suy đồi đạo đức của giới trẻ, lôi kéo họ từ bỏ những nguyên tắc dân chủ; và ông bị đồng nhất một cách sai trái với những nhà ngụy biện, có lẽ vì ông đã bị nhà viết hài kịch Aristophanes giễu cợt trong vở kịch "*Những đám mây*" như ông chủ của "cửa hiệu suy tư" mà tại đó, những người trẻ được dạy làm sao cho những lý lẽ tệ hại có vẻ như những lý lẽ thuyết phục hơn.

Trong tác phẩm *Apology* của Plato nêu lên nội dung biện hộ do Socrates trình bày tại phiên tòa xử ông; đó là lời bào chữa hùng hồn cho toàn bộ cuộc đời ông. Ông bị kết án tử hình, mặc dù chỉ có một đa số không nhiều biểu quyết. Theo sử sách ghi lại, khi Socrates đưa ra lời phản đối mỉa mai bản án tử hình của tòa án, ông đề nghị chỉ trả một án phí nhỏ bởi vì lực quyền uy của ông đối với nhà nước với tư cách là người có sứ mệnh triết học, bồi thẩm đoàn tức giận trước đề nghị này đến mức biểu quyết bản án tử hình bằng đa số áp đảo.

Bạn bè Socrates lập kế hoạch cho ông trốn khỏi nhà tù, nhưng ông muốn tuân thủ pháp luật và chết cho chính nghĩa của ông hơn. Ông trải qua ngày cuối đời bên cạnh bạn bè và người hâm mộ, và buổi chiều tối đó ông bình thản thi hành bản án tử hình bằng cách uống cạn chén thuốc độc theo đúng thủ tục hiện hành. Plato mô tả phiên tòa và cái chết của Socrates trong *Apology*, *Crito* và *Phaedo*.

QUAN ĐIỂM ĐẠO ĐỨC VÀ CHÍNH TRỊ CỦA SOCRATES

Với Socrates, vấn đề trọng tâm của triết học chuyển từ vũ trụ luận đến sự trình bày luật lệ cuộc sống, đến việc "sử dụng lý trí một cách thiết thực". Như trong *Apology* thuật lại, thông điệp cụ thể từ Thượng Đế mà Socrates mang đến cho đồng loại của ông là thông điệp về sự chăm sóc linh hồn mình, làm cho linh hồn mình hoàn thiện đến mức tối đa - thực vậy, "làm cho nó giống như Thượng Đế" và đừng làm hỏng linh hồn mình, như hầu hết con người thường làm bằng cách tập trung chăm lo cho thân xác và "của cải" trước khi chăm lo cho linh hồn; vì *linh hồn* hay *tinh thần* chính là bản ngã chân thực nhất của con người.

Quan điểm của Socrates về linh hồn trái ngược hẳn với quan điểm của Homer và trường phái Miletus coi tinh thần như "hơi thở của cuộc sống", nó sẽ thôi hoạt động khi thân xác tan rã, và cũng tương phản với quan điểm thịnh hành lúc bấy giờ trong các giới chịu ảnh hưởng tôn giáo, theo đó linh hồn là một kẻ xa lạ tạm trú trong thân xác, "nó ngủ trong khi thân xác hoạt động, và thức dậy khi thân xác ngủ"; thay vào đó, ở thế kỷ IV, linh hồn được quan niệm như một cá nhân bình thường đi dạo, là chỗ ở của cá tính và trí thông minh, "linh hồn" như Socrates nói trong tác phẩm của Plato "vì vậy mà được chúng ta gọi là khôn ngoan hay xuẩn ngốc, tốt hay xấu". Và khi từ ngữ này lần đầu tiên được các tác giả chịu ảnh hưởng của Socrates (Isoerates, Plato và Xenophon) sử dụng, cách dùng đó hoàn toàn được quy cho ảnh hưởng của

ông. Theo đó linh hồn là con người.

Theo Socrates, hạnh phúc của con người, tùy thuộc trực tiếp vào tình trạng tốt hay xấu của linh hồn người đó. Không ai từng mong ước điều gì khác điều thiện thực sự, tức là hạnh phúc thực sự. Nhưng con người bỏ lỡ hạnh phúc của mình vì họ không biết nó là gì. Họ nhầm tưởng những thứ không thực sự tốt (như của cải hay quyền lực vô hạn) là điều thiện đích thực. Trong ý nghĩa này, mọi hành vi xấu đều là không chủ tâm". Con người cần biết điều thiện đích thực và không nên lẫn lộn nó với cái gì khác, để tránh dùng quyền lực, sức khỏe, của cải, hay cơ hội một cách sai trái. Nếu một người có sự hiểu biết này, anh ta sẽ luôn luôn hành động theo nó. Ví dụ, nếu một người thực sự hiểu rằng, phạm tội ác là tệ hại hơn là chịu đựng tổn hại hoặc đau khổ hoặc chết chóc, thì không nỗi sợ hãi nào dẫn anh ta đến chỗ phạm tội ác. Đối với nhà ngụ biện chuyên nghiệp, "thiện hảo" là "thành quả" trung tính luôn được giải thích theo hai cách, tốt hay xấu. Đối với Socrates, trái lại, tri thức về thiện hảo là tri thức duy nhất mà với nó người ta không thể sử dụng một cách sai trái; sở hữu nó là bảo đảm rằng, nó sẽ luôn luôn được sử dụng một cách đúng đắn. Do vậy, Socrates trở thành - ngược với triết học tương đối của Protagoras - người đề xướng ra học thuyết về đạo đức tuyệt đối dựa trên ý niệm chân hạnh phúc là thiện hảo không phải của người Athens hay Sparta hay thậm chí của người Hy Lạp mà là của con người với tư cách là một phần của nhân loại phổ quát.

Từ quan niệm này, nhiệm vụ của nhà trị nước là chăm sóc" linh hồn đồng bào mình và giúp họ ngày càng thiện hảo - và đó đích thực là chính trị. Tri thức về điều thiện cũng là cơ sở của thuật trị nước. Thiếu sót căn bản của chế độ dân chủ cổ đại theo Socrates, là đã đặt xã hội vào tay những người không sáng suốt và không có hiểu biết chuyên môn tương xứng.

13. ZENO XỨ ELEA



ENO XỨ ELEA (495 - 430 tCN), nhà toán học và triết gia của trường phái Elea Hy Lạp, nổi tiếng vì những nghịch biện triết học.

Zeno sinh tại Elea, miền Tây Nam nước Ý. Ông trở thành học trò yêu của triết gia Hy Lạp Parmenides và theo ông đến Athens ở tuổi khoảng 40. Tại Athens, Zeno giảng dạy triết học trong vài năm, tập trung vào hệ thống siêu hình học của trường phái Elea. Hai chính khách Athens là Pericles và Callias (nổi lên ở thế kỷ V tCN) theo học ông. Sau đó Zeno lại trở về Elea, và theo truyền thuyết, ông tham gia vào một âm mưu giải thoát quê hương ông khỏi tay bạo chúa Nearchus; âm mưu thất bại và Zeno bị tra tấn dã man, nhưng ông không khai báo những người đồng phạm. Những sự kiện khác trong đời ông không ai biết được.

Chỉ một phần nhỏ các tác phẩm của Zeno còn lưu lại nhưng sách vở của Plato và Aristotle đã cung cấp nhiều tham khảo nguyên văn những gì Zeno viết ra. Về mặt triết học, Zeno tiếp nhận triết tin của Parmenides theo đó vũ trụ, hay hữu thể, là một bản thể đơn nhất, bất phân, một nhất thể, mặc dù có thể nó hiện ra đa dạng đối với cảm giác. Ý định của Zeno là phản bác các giác quan, một việc ông đã theo đuổi qua một loạt những luận chứng, hoặc những nghịch lý về thời gian và không gian vẫn còn là vấn đề tri thức phức tạp cho tới ngày nay. Một nghịch lý quả quyết rằng, người chạy không thể nào chạy tới đích được bởi vì để làm được điều đó, anh ta phải vượt qua một khoảng cách, nhưng anh ta không thể vượt qua khoảng cách đó mà trước tiên không vượt qua một nửa khoảng cách đó, và cứ như thế đến vô hạn. Bởi vì với một số lượng vô hạn những cái phân đôi hiện hữu trong một khoảng cách có trong không gian, người ta không thể vượt qua bất kỳ khoảng cách nào trong một thời gian hạn hữu, dù khoảng cách ngắn thế nào hoặc tốc độ nhanh thế nào. Luận chứng này, cũng như nhiều luận chứng khác của Zeno, được đưa ra nhằm chứng minh rằng, không thể lý luận gì về sự vận động. Zeno nổi danh

không chỉ vì những nghịch lý của ông mà còn vì đã sáng tạo ra kiểu chứng lý triết học được thể hiện trong cái nghịch lý đó. Vì thế mà Anstotle gọi ông là người đề xướng ra phép biện chứng.

14. DEMOCRITUS

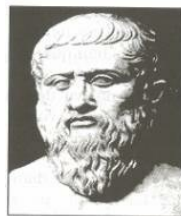


DEMOCRITUS (460? - 370? tCN), triết gia Hy Lạp, người phát triển học thuyết nguyên tử về vũ trụ do thầy ông là triết gia Hy Lạp Leucippus đề xướng ra.

Democritus sinh tại Abdera, Thrace. Ông viết rất nhiều, nhưng chỉ còn lưu lại được những đoạn văn rời rạc. Theo thuyết nguyên tử về vật chất của ông, vạn vật được tạo thành bởi những mảnh nhỏ, vô hình, không phân chia của vật chất tinh thuần (atoma, nguyên tử, nghĩa là không thể chia được). Nguyên tử chuyển động gần như từ vĩnh viễn trong khoảng trống vô hạn (*kenon*. "chân không"). Mặc dù các nguyên tử được cấu tạo từ cùng một thứ vật chất, nhưng chúng khác nhau về hình dạng, kích thước, trọng lượng, sự liên tục và vị trí. Sự khác biệt định tính mà các giác quan nhận biết được và sự sinh, hoại, diệt của vạn vật là kết quả không phải của những đặc điểm vốn có của các nguyên tử mà là của những sự xếp đặt định lượng của các nguyên tử. Democritus quan niệm sự tạo thành của thế giới như là hệ quả tự nhiên của sự vận động quay cuồng không ngừng của các nguyên tử trong không gian. Các nguyên tử va chạm và quay tròn, tạo nên những sự kết tập lớn hơn của vật chất.

Democritus cũng viết về đạo đức, cho rằng, hạnh phúc hay "hân hoan" là điều thiện tối cao - trạng thái đó chỉ đạt được bằng sự điều độ, yên tĩnh và không sợ hãi. Trong những pho sử triết học về sau này, Democritus được coi là triết gia vui cười, ngược với Heraclitus u ám và bi quan hơn, là triết gia than khóc. Thuyết nguyên tử của ông thấy trước sự bảo toàn năng lượng và tính bất khả giản lược của vật chất.

15. PLATO



CUỘC ĐỜI

PLÁTÔ (~428 - ~347 tCN), triết gia Hy Lạp, một trong những nhà tư tưởng sáng tạo nhất và có ảnh hưởng nhất trong triết học Tây phương.

Plato sinh ra trong một gia đình quý tộc ở Athens. Cha ông, Ariston, tương truyền xuất thân từ dòng dõi vua chúa. Perictione, mẹ ông, là bà con xa của nhà lập pháp Solon ở thế kỷ VI tCN. Cha ông qua đời khi ông còn nhỏ, mẹ ông tái giá với Pyrilampes, một chính khách nổi tiếng, cộng sự của Pericles.

Platô đã tỏ ra có tham vọng chính trị từ khi còn là một thanh niên, nhưng ông sớm bị vỡ mộng trước đường lối lãnh đạo ở Athens. Khi Plato mới chào đời thì Athens vươn tới trình độ văn minh cao nhất với một lực lượng hàng hải hùng hậu vô song. Nhưng đến khi plato trưởng thành thì những cuộc chiến tranh Péloponèse bùng nổ và kéo dài trên một phần tư thế kỷ mới chấm dứt và chấm dứt một cách thảm hại bằng sự sụp đổ hoàn toàn của quyền lực chính trị Athens. Lực lượng hàng hải hoàn toàn bị tiêu diệt, hậu quả của chiến tranh đẫm máu là mất mùa, đói khát và dịch bệnh. Mọi công việc trong nước từ nội vụ đến ngoại giao đều bị sa lầy trong một tình trạng vô cùng rối ren và đen tối. Thế rồi ngay khi chiến tranh chấm dứt, đảng

phái quý tộc lại lên nắm chính quyền với *ba mươi bạo chúa*. Nhưng thay vì cải thiện đường lối cai trị, đảng phái quý tộc này lại lập tức mở đầu cuộc cai trị bằng áp bức, khủng bố và đổ máu. Đó là những biến cố đã tác động mạnh mẽ lên tâm trí Plato. Hoàn toàn thất vọng với những mưu đồ chính trị tàn ác của ba mươi bạo chúa, Plato đã quyết định rời xa chính trường và trở thành môn đệ của Socrates, tiếp thu triết thuyết căn bản và phương cách tranh luận biện chứng của ông: theo đuổi chân lý thông qua những nghi vấn, những lời giải đáp, và những nghi vấn khác tiếp theo. Plato chứng kiến Socrates chết dưới tay chế độ dân chủ Athens vào năm 399 tCN. Có lẽ lo sợ cho sự an toàn của mình, ông tạm rời Athens, đến sống ở Ý, Sicily và Ai Cập.

Năm 387 tCN, Plato sáng lập Viện Hàn lâm ở Athens, một cơ sở giáo dục được coi là trường đại học đầu tiên ở châu Âu. Nó cung cấp một chương trình giảng dạy toàn diện, trong đó có những môn như thiên văn học, sinh học, toán học, chính trị học và triết học. Aristotle là sinh viên ưu tú nhất của Viện này.

Để theo đuổi cơ hội kết hợp triết học với chính trị học thực hành, Plato đến Sicily năm 367 tCN để làm gia sư cho nhà vua mới của xứ Syracuse - Dionysius - về nghệ thuật cai trị theo triết học. Cuộc thử nghiệm thất bại. Plato đến Syracuse một lần nữa vào năm 361 tCN, nhưng lần này công việc của ông cũng không mấy thành công. Vào những năm cuối đời ông về lại Viện Hàn lâm giảng dạy và viết các tác phẩm sau cùng. Ông từ trần vào năm 80 tuổi, không vợ không con.

TÁC PHẨM

Các trước tác của Plato đều được viết dưới hình thức đối thoại; những ý tưởng triết học được đề xuất, bàn luận và phán xét trong văn mạch của một cuộc trò chuyện hoặc tranh cãi giữa hai người trở lên. Tập hợp đầu tiên công trình của Plato bao gồm 25 đối thoại và 13 bức thư. Tính xác thực của một số đối thoại và hầu hết các bức thư vẫn còn tồn nghi.

A) NHỮNG ĐỐI THOẠI THỜI TRẺ

Những đối thoại của Plato có thể chia thành ba thời kỳ khác nhau: thời trẻ, trung niên và tuổi già. Đối thoại thời trẻ tiêu biểu cho nỗ lực của Plato muốn truyền đạt triết học và phương pháp biện chứng của Socrates. Nhiều đối thoại của thời kỳ này có chung một khuôn thức. Socrates, chạm trán với một người tự cho rằng, mình hiểu biết sâu rộng, thú nhận mình dốt nát và tìm sự giúp đỡ từ người hiểu biết đó. Tuy nhiên, khi Socrates khởi sự nêu câu hỏi, thì mới vỡ lẽ rằng, con người được coi là thông thái kia thực sự không biết những điều anh ta cho rằng, mình biết, và Socrates hiện ra như một người thông thái hơn vì ít nhất ông cũng biết rằng, ông không biết. Tất nhiên, sự hiểu biết ít ỏi đó là khởi đầu của mình triết. Những đối thoại trong thời kỳ này có thể kể: *Charmides* (một nỗ lực định nghĩa sự ôn hòa); *Lysis* (tranh luận về tình bằng hữu); *Laches* (đi tìm ý nghĩa của đức can đảm); *Protagoras* (đây là đối thoại dài nhất và phức tạp nhất về mặt tư tưởng và cũng là đối thoại được triển khai rộng rãi nhất, biện minh cho luận điểm đức hạnh là tri thức và có thể học được); *Euthyphro* (nghiên cứu về bản chất của sự sùng tín); quyển I *Republic* (tranh luận về lẽ công bằng).

B) NHỮNG ĐỐI THOẠI TRUNG NIÊN VÀ TUỔI GIÀ

Những đối thoại thời trung niên và tuổi già của Plato phản ánh sự phát triển triết học của ông. Những ý tưởng trong các tác phẩm này được hầu hết học giả gán cho chính Plato mặc dù Socrates tiếp tục là nhân vật chính trong đa số các đối thoại này. Những trước tác thời trung niên bao gồm: *Gorgias* (khảo cứu nhiều câu hỏi đạo đức); *Meno* (tranh luận về bản chất của tri thức); *Apology* (Socrates tự biện hộ tại tòa chống lại bản án buộc tội ông vô thần và làm suy đồi giới trẻ Athens); *Crito* (Socrates biện hộ cho sự tuân thủ luật pháp của nhà nước); *Phaedo* (mô tả cảnh tượng Socrates bị buộc uống thuốc độc chết, qua đó ông trình bày học thuyết các mô thức, bản chất của linh hồn và vấn đề bất tử); *Symposium* (một kiệt tác của Plato gồm nhiều phát biểu về cái đẹp và tình yêu); *Republic* (một tuyệt phẩm trình bày chi tiết về bản chất của sự công bằng).

Những tác phẩm cuối đời có thể kể: *Theaetetus* (sự bác bỏ lý thuyết cho rằng, tri thức đồng nhất với tri giác); *Parmenides* (sự định giá học thuyết các mô thức); *Sophist* (nghiên cứu sâu hơn về học thuyết lý tưởng, hay mô thức); *Timaeus* (những quan niệm của Plato về khoa học tự nhiên và vũ trụ luận); *Laws* (những phân tích thiết thực hơn về các vấn đề chính trị và xã hội).

HỌC THUYẾT CÁC MÔ THỨC

Trọng tâm triết học của Plato là hệ thống triết lý của ông về mô thức, hay lý tưởng. Xét một

cách tối hậu, quan niệm của ông về tri thức, học thuyết đạo đức của ông, tâm lý học của ông, ý niệm nhà nước của ông, và thái độ của ông về nghệ thuật phải được tìm hiểu trong hệ quy chiếu của học thuyết này.

A. HỌC THUYẾT TRI THỨC

Học thuyết mô thức và học thuyết tri thức của Plato liên hệ mật thiết với nhau đến mức chúng phải được thảo luận cùng một lúc. Chịu ảnh hưởng của Socrates, Plato tin chắc rằng, tri thức có thể tiếp nhận được. Ông cũng cho rằng, có hai đặc trưng căn bản của tri thức. Thứ nhất, tri thức phải chắc chắn và không thể sai lầm được. Thứ hai, tri thức phải có đối tượng của nó vừa thực hữu vừa trái ngược với đối tượng chỉ có bề ngoài. Bởi vì cái hoàn toàn thực hữu, theo Plato, phải cố định, thường hằng, và bất biến, nên ông đồng nhất cái thực hữu với vương quốc lý tưởng của hữu thể đối lập hẳn với thế giới vật chất của biến thể. Một hệ quả của quan niệm này là sự bác bỏ của Plato đối với chủ nghĩa kinh nghiệm, theo đó nó khẳng định rằng, tri thức bắt nguồn từ kinh nghiệm giác quan. Ông nghĩ rằng, những phán đoán bắt nguồn từ kinh nghiệm giác quan chỉ có tối đa một mức độ khả thể thôi. Chúng không chắc chắn. Hơn nữa, những đối tượng của kinh nghiệm giác quan là những hiện tượng khả biến của thế giới vật chất. Do đó, những đối tượng của kinh nghiệm giác quan không phải là những đối tượng chính đáng của tri thức.

Học thuyết tri thức của Plato được trình bày trong *Republic*, đặc biệt trong hình ảnh con đường chia đôi và huyền thoại cái hang. Về con đường chia đôi, Plato phân biệt giữa hai cấp độ nhận biết: thường kiến và tri thức. Nhưng quả quyết và khẳng định về thế giới vật chất hay khả giác, bao gồm những quan sát thường tình và những phán đoán khoa học, chỉ là những thường kiến. Một số thường kiến có cơ sở tin cậy; một số khác không có; nhưng cả hai đều không đáng kể so với tri thức thực sự. Cấp độ cao hơn của nhận biết là tri thức, bởi vì ở đó, lý trí thay vì kinh nghiệm giác quan, tham dự vào sự nhận biết. Lý trí, nếu sử dụng thích hợp, sẽ dẫn đến những hiểu biết tinh thần chắc chắn, và những đối tượng của những hiểu biết thuần lý này là những phổ hữu (universal) vĩnh cửu, nhưng mô thức thường hằng hoặc những bản thể tạo dựng nên thế giới thực.

Huyền thoại cái hang mô tả những tù nhân bị xiềng xích trong một cái hang. Bên trong hang, đằng sau đám tù nhân là một đồng lửa cháy sáng. Họ hoàn toàn không hay biết là có một thành lũy cao ngang tầm đầu người ngăn giữa họ và đồng lửa; phía bên kia thành lũy thường xuyên có người đi qua đi lại, đội trên đầu đủ thứ đồ vật. Cái bóng của những đồ vật này chiếu lên bức vách trước mặt đám tù nhân nhờ ánh sáng của đồng lửa. Và tiếng nói của những người mang đồ vật vọng lại từ bức vách này đến tai người tù. Plato viết, thế đấy, những thực thể duy nhất mà đám tù nhân nhận biết và cảm nghiệm trong toàn bộ cuộc tồn sinh của họ chỉ là những cái bóng và những tiếng vọng đó. Trong hoàn cảnh như vậy lẽ tự nhiên họ cho rằng, những cái bóng và những tiếng vọng cấu thành toàn thể thực tại có trên đời này; và lẽ tự nhiên là tất cả những gì họ nói đều liên quan đến thực tại" này và kinh nghiệm của họ về nó. Được cởi bỏ xiềng xích, một trong những tù nhân đó thoát khỏi cái hang, bước ra thế giới của ánh sáng mặt trời. Và lần đầu tiên anh ta trông thấy thế giới thực. Anh ta quay lại hang thông báo với những tù nhân kia rằng, những gì họ nhìn thấy từ trước đến giờ chỉ là những cái bóng và chỉ là những vẻ bề ngoài; rằng, thế giới thực đang chờ họ ngoài kia nếu họ dám đấu tranh thoát khỏi xiềng xích. Quang cảnh mờ ảo của cái hang, theo Plato, biểu tượng cho thế giới vật chất bề ngoài. Trốn thoát ra khỏi hang để đứng vào quang cảnh đầy ánh sáng mặt trời là động thái biểu tượng cho sự chuyển tiếp vào thế giới thực, thế giới của hữu thể tròn đầy và hoàn hảo, thế giới của những mô thức, đối tượng đích thực của tri thức.

B. BẢN CHẤT CỦA CÁC MÔ THỨC

Học thuyết các mô thức có thể dễ dàng hiểu được bằng ngôn ngữ toán học. Chẳng hạn, vòng tròn được định nghĩa là một hình phẳng bao gồm một chuỗi điểm, mỗi điểm trong chuỗi cách đều một điểm đã cho. Tuy nhiên không ai thực sự từng thấy một hình như vậy.

Cái mọi người thực sự từng thấy là những hình vẽ ít nhiều là những cái gần đúng với vòng tròn lý tưởng. Thực vậy, khi các nhà toán học định nghĩa vòng tròn, những điểm được nói tới không phải là những điểm có trong không gian; chúng là những điểm lôgic. Chúng không chiếm chỗ trong không gian. Tuy nhiên, cho dù mô thức của vòng tròn chưa bao giờ được nhìn thấy - quả thực, có thể sẽ không bao giờ được nhìn thấy - các nhà toán học và những người khác thực

sự biết vòng tròn là gì. Việc họ có thể định nghĩa vòng tròn là bằng chứng cho thấy họ biết nó là gì. Do vậy, đối với Plato, mô thức "tròn" hiện hữu, nhưng không phải trong thế giới vật chất của không gian và thời gian. Nó hiện hữu như một đối tượng bất biến trong thế giới của các mô thức hay các lý tưởng, chúng chỉ có thể nhận biết bằng lý trí. Các mô thức có thực tại lớn hơn các đối tượng trong thế giới vật chất vì sự hoàn hảo và ổn định của chúng và vì chúng là những kiểu mẫu, chúng trao cho những đối tượng vật chất thông thường bất cứ thực tại nào chúng có. Cho nên, thể tròn, thể vuông, thể tam giác là những ví dụ hoàn hảo về những gì Plato muốn nói của các mô thức. Một đối tượng tồn tại trong thế giới vật chất có thể được gọi là vòng tròn hay hình vuông chỉ trong chừng mực nó giống với ("tham dự vào" theo cách nói của Plato) mô thức "tròn" hay "vuông" hay "tam giác".

Plato mở rộng học thuyết của ông vượt quá phạm vi toán học. Thật vậy, ông quan tâm nhiều nhất đến việc áp dụng nó vào lĩnh vực đạo đức xã hội. Học thuyết này là cách thức ông giải thích vì sao cũng một thuật ngữ phổ quát có thể liên hệ tới quá nhiều sự việc hay biến cố cụ thể. Từ *công bằng* chẳng hạn, có thể áp dụng cho hàng trăm hành vi riêng biệt bởi vì những hành vi này có chung với nhau điều gì đó, tức là, sự giống nhau của chúng, hoặc sự tham dự vào đối với mô thức "công bằng". Một cá nhân là con người vì rằng, người ấy giống với hay tham dự vào mô thức "nhân thể". Nếu nhân thể" được định nghĩa như một con vật có lý trí, thì một cá nhân là con người vì rằng, người ấy có lý trí. Một hành vi nào đó là can đảm hay hèn nhát vì rằng, nó tham dự vào mô thức của nó. Một vật là đẹp vì rằng, nó tham dự vào lý tưởng, hay mô thức, của cái đẹp. Mọi vật trong thế giới của không gian và thời gian được nhận diện thông qua sự giống với, hay tham dự vào của nó, đối với mô thức phổ quát của nó. Khả năng định nghĩa thuật ngữ phổ quát là bằng chứng cho thấy con người đã thấu hiểu được mô thức mà với nó cái phổ quát liên hệ tới.

Plato quan niệm các mô thức được sắp xếp theo trật tự; mô thức cao nhất là mô thức của thiện hảo, nó giống như Mặt Trời trong huyền thoại cái hang, rọi sáng mọi lý tưởng khác. Có một ý nghĩa theo đó mô thức thiện hảo tiêu biểu cho sự vận động của Plato theo chiều hướng của một nguyên lý tối hậu về sự diễn giải. Một cách sâu xa, học thuyết các mô thức nhằm diễn giải bằng cách nào người ta hiểu biết và đồng thời bằng cách nào các sự vật xuất hiện như chúng vốn là. Trong ngôn ngữ triết học, học thuyết các mô thức của Plato vừa là trí thức luận vừa là bản thể luận.

HỌC THUYẾT CHÍNH TRỊ

Republic, tác phẩm về chính trị chủ yếu của Plato, quan tâm đến vấn đề công bằng và từ đó quan tâm đến những vấn đề "công bằng là gì?" và ai là người công bằng?".

Nhà nước lý tưởng, theo Plato, bao gồm ba giai cấp. Cấu trúc kinh tế của nhà nước do giai cấp thương gia gìn giữ. Nhu cầu an ninh do giai cấp quân đội đáp ứng, khả năng lãnh đạo chính trị do giai cấp triết gia - vua chịu trách nhiệm. Giai cấp của một cá nhân cụ thể được xác định bởi một tiến trình giáo dục bắt đầu từ lúc còn trong bụng mẹ và tiếp diễn cho tới khi con người đó đạt đến trình độ giáo dục tối đa tương thích với sự quan tâm và khả năng. Những người hoàn thành toàn bộ tiến trình giáo dục sẽ trở thành những triết gia - vua. Họ là những người mà tâm trí đã phát triển cao đến mức có thể nhận hiểu được các mô thức và do đó có thể đưa ra những quyết định khôn ngoan nhất. Thật vậy, hệ thống giáo dục lý tưởng của Plato được xây dựng chủ yếu nhằm tạo ra những triết gia - vua.

Plato liên tưởng những đức hạnh truyền thống của Hy Lạp với cấu trúc giai cấp của nhà nước lý tưởng. Điều độ là đức hạnh duy nhất của giai cấp thợ thủ công; can đảm là đức hạnh chỉ giai cấp quân đội mới có; và minh triết đặc trưng cho những kẻ cai trị. Công bằng là đức hạnh thứ tư, tiêu biểu cho xã hội nói chung. Nhà nước công bằng là nhà nước mà ở đó mỗi giai cấp thể hiện đầy đủ chức năng riêng của mình mà không phương hại đến những hoạt động của các giai cấp khác.

Plato chia linh hồn con người thành ba phần: lý trí, ý chí và dục vọng. Con người công bằng là người mà trong anh ta yếu tố lý trí, nhờ ý chí hỗ trợ, kiểm soát được dục vọng. Tương tự như vậy là một nhà nước có cấu trúc ba giai cấp, trong đó những triết gia - vua được quân đội hỗ trợ, điều hành toàn bộ xã hội.

ĐẠO ĐỨC HỌC

Học thuyết đạo đức của Plato dựa trên sự nhìn nhận đức hạnh là tri thức và có thể truyền

dạy được, điều đó phải được hiểu trong quy chiếu của học thuyết mô thức của ông. Như đã trình bày trên đây, mô thức tối cao đối với Plato là mô thức của thiện hảo, và tri thức về mô thức này là nguồn gốc hướng dẫn mọi quyết danh đạo đức. Plato cũng biện luận rằng, biết điều tốt là làm điều tốt. Hệ luận của điều này là bất kỳ ai cư xử vô đạo đức đều làm vậy vì không hiểu biết. Kết luận này đến sau xác tín của Plato rằng, con người đạo đức là con người hạnh phúc thực sự, và bởi vì nhưng cá nhân luôn luôn khát khao hạnh phúc cho riêng mình, nên họ luôn luôn khát khao làm điều đạo đức.

NGHỆ THUẬT

Plato đưa ra một quan điểm hết sức thù nghịch về nghệ thuật và nghệ sĩ, mặc dù ông thừa nhận một số loại hình nghệ thuật mang tính tôn giáo và đạo đức. Một lần nữa, cách tiếp cận của ông liên quan đến học thuyết mô thức của ông. Ví dụ một bông hoa đẹp là bản sao hoặc mô phỏng của những mô thức phổ quát "hoa" và "đẹp". Đóa hoa hữu hình kia bị tách một bước khỏi thực tại, tức là những mô thức. Bức tranh vẽ đóa hoa, do vậy bị tách hai bước khỏi thực tại. Có nghĩa là người nghệ sĩ bị tách hai bước khỏi tri thức, và, thực vậy, sự chỉ trích thường xuyên của Plato đối với các nghệ sĩ là họ thiếu tri thức xác thực về những gì họ đang làm. Plato nhận xét, sự sáng tạo nghệ thuật hình như bắt nguồn từ tình trạng điên loạn đầy phần khích nào đó.

ẢNH HƯỞNG

Ảnh hưởng của Plato đối với lịch sử triết học là rất quan trọng. Sau khi ông qua đời, Speusippus lên điều hành Viện Hàn lâm. Ngôi trường này tiếp tục tồn tại cho đến năm 529 sau Công nguyên, thời điểm nó bị vua xứ Byzantine Justinian I, người phản đối những giáo thuyết vô thần của Plato, đóng cửa. Tác động của Plato đối với tư tưởng Do Thái không thể chối cãi được trong tác phẩm của triết gia xứ Alexandria Philo Judaeus ở thế kỷ I. Học thuyết Tân - Plato, do triết gia Plotinus xây dựng ở thế kỷ III tCN, là sự triển khai quan trọng của thuyết Plato về sau này. Các nhà thần học Clement xứ Alexandria, Origen, và St. Augustine là những người truyền bá Ki-tô giáo sơ kỳ theo viễn quan Plato. Tư tưởng Plato đóng vai trò cốt yếu trong sự phát triển của thần học Ki-tô giáo và cả trong sự phát triển của tư tưởng đạo Islam thời trung cổ.

Trong suốt thời kỳ Phục hưng, trọng tâm của ảnh hưởng Plato là Viện Hàn lâm Florence, được thành lập vào thế kỷ XV gần thành phố Florence. Dưới sự điều hành của Marsilio Ficino, các học viên của Viện Hàn lâm nghiên cứu Plato qua tiếng Hy Lạp gốc. Tại Anh, học thuyết Plato được Ralph Cudworth và những người khác hồi sinh vào thế kỷ XVII, họ được biết đến dưới tên gọi trường phái Plato Cambridge. Ảnh hưởng của Plato kéo dài đến thế kỷ XX thông qua các nhà tư tưởng như Alfred North Whitehead, người từng bày tỏ lòng kính trọng Plato bằng cách mô tả lịch sử triết học chỉ là "một loạt những cước chú về Plato". (Theo một tài liệu khác thì Karl Jaspers, triết gia Đức, cũng phát biểu một điều tương tự.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Republic,
Phaedo,
Symposium
Timaeus
Philebus
Apology
Crito
Parmenides
Memo

16. DIOGENES



DIOGENES (412? - 323 tCN), triết gia Hy Lạp, thường được xem là người sáng lập trường phái Khuyển nho (Cynicism), một trường phái triết học cổ đại.

Sinh tại Sinope (ngày nay thuộc Thổ Nhĩ Kỳ, Diogenes học hành ở Athens, nơi ông là đồ đệ của triết gia Hy Lạp Antisthenes người tuyên bố rằng, nên coi thường những quy ước xã hội và tránh xa khoái lạc. Diogenes chọn sống một cuộc sống khổ hạnh và tự hành xác. Ông mặc quần áo tồi tàn, ăn uống giản dị và ngủ dưới đất, trên đường phố, hay dưới vòm cổng của các tòa nhà. Một hôm, ông trông thấy một em bé uống nước bằng cách bụm hai tay lại và hứng nước, triết gia tự nhủ: "Thằng bé này cho mình biết rằng, mình vẫn còn một vật thừa!". Nói xong, triết gia đập bể cái chén uống nước mà ông vẫn dùng hàng ngày. Tuy nhiên, cuộc sống lập dị của ông không làm mất đi sự kính trọng dành cho ông của người dân thành Athens, những người ca ngợi thái độ coi thường tiện nghi của ông.

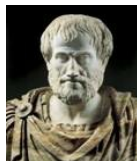
Sự thiện hảo thực hành là mục đích chính của triết lý Diogenes, và ông không giấu sự khinh miệt đối với văn chương và nghệ thuật. Ông cười nhạo những kẻ trí thức đọc những đau khổ của Odysseus trong khi bỏ quên những vấn đề của chính mình, và những kẻ hùng biện biết cách ép uống chân lý nhưng không biết cách thực hành nó. Trong một chuyến đi đến Aegina, Diogenes bị bọn ướp biển bắt và mang đến Crete, nơi ông bị bán như một nô lệ. Khi được hỏi ông thành thạo việc gì, ông trả lời "ra lệnh". Một người quý tộc nhận thấy giá trị của ông, bèn mua ông, cho ông tự do và bắt ông làm gia sư cho các con mình.

Tương truyền, Diogenes hay đi lang thang qua các đường phố Athens giữa ban ngày, tay cầm một cái đèn thấp sáng, nói rằng, ông đang đi tìm một người công chính. Thờ danh nhất là câu chuyện đối đáp giữa ông và Alexander đại đế. Trong một lần đến thăm Diogenes, Alexander đại đế mở lời: "Ta là Alexander đại đế". Triết gia trả lời: "Còn tôi là Diogenes Khuyển nho" ("khuyển nho" từ chữ Hy Lạp kynikos có nghĩa là "giống như chó"). Sau đó Alexander hỏi: "Có việc gì mà người cai trị toàn thế giới này có thể làm cho ông không?". Diogenes trả lời: "Vâng, xin ông đứng tránh qua một bên, để ánh mặt trời không bị che khuất!". Nghe nói rằng, Alexander đã bị ấn tượng mạnh với sự điềm tĩnh của triết gia Khuyển nho đến mức ông quay ra và nhận xét: nếu ta không là Alexander, ta ước gì mình là Diogenes!".

Có thể tóm tắt những nguyên tắc của trường phái Khuyển nho của Diogenes như sau: 1) Phải coi thường sự học vấn, danh vọng, tiền tài; 2) Thoát khỏi mọi dục vọng; 3) Hạn chế đến cùng những nhu cầu của mình; Sống thuận theo tự nhiên.

Cũng theo truyền thuyết, Diogenes chết ở Corinth cùng ngày với Alexander. Diogenes hoàn toàn quan tâm đến mình triết thực hành và không xây dựng một hệ thống triết học nào. Một số trước tác được gán cho Diogenes, nhưng ngay ở thời cổ đại, chúng cũng bị coi là giả mạo.

17. ARISTOTLE



ARISTOTLE (384 - 322 tCN), triết gia và nhà khoa học Hy Lạp, người chia sẻ với Plato và Socrates danh hiệu các triết gia cổ đại nổi danh nhất.

Aristotle sinh tại Stagira, Macedonia, con trai của một lương y triều đình. Ở tuổi 18, ông đến Athens học tại Viện Hàn lâm của Plato. Ông lưu lại đây trong khoảng 20 năm, vừa với tư cách

một sinh viên vừa với tư cách giáo sư.

Khi Plato mất năm 347 tCN, Aristotle chuyển đến Assos, một thành phố ở Tiểu Á, nơi bạn ông, Herminas, cai trị. Tại đây ông cố vấn cho Herminas rồi cưới Pythias, cháu gái và là con nuôi của ông ta. Sau khi Herminas bị bắt và bị người Ba Tư hành quyết vào năm 345 tCN, Aristotle đến Pella, thủ đô Macedonia, làm gia sư cho hoàng tử Alexander, người sau này được cả thế giới biết tới là Alexander đại đế. Năm 335 tCN, khi Alexander lên làm vua, Aristotle trở lại Athens và lập ra ngôi trường của riêng mình mang tên Lyceum. Bởi vì trong ngôi trường của Aristotle nhiều cuộc tranh luận diễn ra trong lúc thầy và trò đang đi dạo trong sân, nên ngôi trường được mọi người gọi là trường Peripatetic ("tiêu dao" hay "tản bộ"). Sau khi Alexander mất năm 323 tCN, lòng thù ghét Macedonia lan rộng ở Athens, nên Aristotle buộc phải về sống ẩn dật tại lãnh địa của ông ở Euboea (Evvoia) và mất ở đó vào năm sau.

TÁC PHẨM

Cũng như Plato, Aristotle thường sử dụng hình thức đối thoại trong những năm đầu tiên ở Viện Hàn lâm (Academy), nhưng thiếu tài năng sáng tạo của Plato, nên có lẽ ông không bao giờ thấy hình thức đó phù hợp với ông. Ngoài một ít còn lưu giữ được trong tác phẩm của các tác gia hậu thế, những đối thoại của ông bị thất lạc hoàn toàn. Aristotle cũng viết một số ghi chép ngắn về kỹ thuật, như từ điển thuật ngữ triết học và bản toát yếu những lý thuyết của Pythagoras. Chỉ có một số ít trích dẫn của những trước tác này còn tồn tại. Tuy nhiên, những ghi chép thuyết trình của Aristotle đề cập đến hầu như mọi lĩnh vực của tri thức và nghệ thuật vẫn còn được lưu giữ. Những văn bản đem lại tên tuổi cho Aristotle phần lớn dựa trên những ghi chép thuyết trình này và chúng được người đời sau thu thập và sắp xếp lại. Trong số đó có chuyên luận về logic, nhan đề *Organum* ("dụng cụ"), bởi vì chúng cung cấp những phương tiện mà nhờ đó có được tri thức xác thực. Những công trình về khoa học tự nhiên của ông bao gồm *Vật lý học*, đưa ra một khối lượng thông tin khổng lồ về thiên văn học, khí tượng học, thực vật và động vật. Những trước tác của ông về bản chất, phạm vi và những thuộc tính của hiện thể, mà Aristotle gọi là "Đệ nhất Triết học" (Protè philosophia), được đặt tên là *Siêu hình học* (Metaphysics) trong lần in đầu tiên các tác phẩm của ông (60 tCN?), vì trong lần in đó chúng đi sau *Vật lý học*. Sự luận giải của ông về đệ nhất động cơ, hay nguyên nhân đầu tiên, cho nó là cái gì thuần túy tinh thần, toàn hảo trong đơn nhất tính, là bất biến, và, như ông nói, là "tư duy của tư duy", được trình bày trong Siêu hình học. Ông tặng cho con trai *Nicomachus* tác phẩm về đạo đức học, nhan đề *Đạo đức học của Nicomachus*. Các tác phẩm chủ yếu khác của ông bao gồm *Tu từ học*, *Thi pháp* và *Chính trị học*. Hai tác phẩm sau không còn nguyên vẹn.

NHỮNG PHƯƠNG PHÁP

Có lẽ vì chịu ảnh hưởng nghề nghiệp của người cha mà triết học của Aristotle rất nhấn mạnh đến sinh học, trái với Plato nhấn mạnh đến toán học. Aristotle cho rằng, thế giới được tạo thành từ những cá thể (bản thể) xuất hiện trong các loại (loài tự nhiên cố định. Mỗi cá thể có mô hình phát triển loài nội tại của mình và lớn dần hướng đến sự tự thực hiện thích hợp thành một mẫu chủng loại của nó. Sự sinh trưởng, mục đích, và phương hướng do vậy là một phần cố hữu trong tự nhiên. Theo Aristotle, mặc dù khoa học nguyên cứu các loại phổ quát, nhưng các loại này tìm thấy sự tồn tại của chúng trong các cá thể riêng biệt. Khoa học và triết học do đó phải làm cho cân bằng, không đơn giản là chọn lựa, giữa những đòi hỏi của chủ nghĩa kinh nghiệm (quan sát và kinh nghiệm giác quan) và chủ nghĩa hình thức (diễn dịch dựa trên lý trí).

Một trong những đóng góp triết lý đặc sắc nhất của Aristotle là ý niệm mới về quan hệ nhân quả. Ông cho rằng, mỗi sự việc hay biến cố đều có hơn một "lý do" giúp giải thích nó là gì, tại sao là nó và nó ở đâu ra. Các nhà tư tưởng cổ đại Hy Lạp từng có khuynh hướng mặc nhận rằng, chỉ có một loại nguyên nhân thực sự có thể lý giải được; Aristotle đề xuất bốn nguyên nhân (từ Aristotle dùng, *aition*, "một nhân tố nguyên ủy, giải thích" không đồng nghĩa với từ *cause* theo nghĩa hiện đại).

Bốn nguyên nhân này gồm: nguyên nhân chất thể, tức là vật chất mà nhờ đó một vật được tạo thành; nguyên nhân tác thành, tức nguồn vận động, phát sinh, hay biến đổi; nguyên nhân mô thể, tức là loài, loại, hay kiểu; và nguyên nhân cứu cánh, tức là mục đích, hay sự phát triển toàn vẹn của một cá thể, hoặc chức năng định sẵn của một cơ cấu hay một cái gì được tạo ra. Cho nên, một con sư tử nhỏ được tạo thành bởi các mô và các cơ quan, nguyên nhân chất thể của nó; nguyên nhân tác thành là cha mẹ của nó, những người sinh ra nó; nguyên nhân mô thể

là loài của nó, sự tử; và nguyên nhân cứu cánh là xung năng nội tại của nó hướng đến sự biến thể thành một mẫu loài hoàn thiện. Trong những phạm vi khác, bởi vì các nguyên nhân cũng là bốn nguyên nhân đó, nên có thể hiểu theo loại suy. Chẳng hạn, nguyên nhân chất thể của một pho tượng là cẩm thạch mà từ đó nó được tạc thành; nguyên nhân tác thành là nhà điêu khắc; nguyên nhân mô thể là hình dạng mà nhà điêu khắc thể hiện - có thể là Hermes, hoặc Aphrodite; và nguyên nhân cứu cánh là chức năng của nó, trở thành một tác phẩm nghệ thuật.

Trong mỗi phạm vi, Aristotle khẳng định rằng, một cái gì đó có thể dễ hiểu hơn khi các nguyên nhân của nó được nêu lên bằng những thuật ngữ chuyên biệt so với những thuật ngữ phổ quát. Do vậy, biết rằng, nhà điêu khắc tạc nên pho tượng thì hữu ích hơn là biết rằng, một nghệ sĩ tạo ra nó; và biết rằng, Polycleitus chạm trở nên nó thì thậm chí còn hữu ích hơn thay vì chỉ biết một nhà điêu khắc làm ra nó.

Aristotle nghĩ rằng, mô hình nguyên nhân là chìa khóa lý tưởng để tổ chức nên tri thức. Những ghi chép thuyết trình của ông trình bày bằng chứng ấn tượng về sức mạnh của giản đồ này.

NHỮNG LÝ THUYẾT

Một số phương diện chính của tư tưởng Aristotle có thể tìm thấy trong lược thuật các học thuyết hay lý thuyết dưới đây của ông.

A. VẬT LÝ HỌC HAY TRIẾT HỌC TỰ NHIÊN

Trong thiên văn học, Aristotle đề xuất một vũ trụ hữu hạn, có hình cầu, với Trái Đất là trung tâm. Vùng trung tâm được tạo bởi bốn nguyên tố là đất nước, lửa và khí. Trong vật lý học của Aristotle, mỗi một nguyên tố có vị trí thích hợp, được xác định bởi tính nặng tương đối của nó, trong lượng riêng của nó". Mỗi nguyên tố chuyển động một cách tự nhiên theo đường thẳng - đất rơi xuống, lửa bốc lên - hướng tới vị trí thích hợp của nó, nơi nó sẽ ngưng nghỉ. Do vậy, chuyển động của Trái Đất luôn luôn là tuyến tính và luôn luôn đi đến chỗ tạm dừng. Tuy nhiên, bầu trời chuyển động một cách tự nhiên và không ngừng nghỉ theo một quỹ đạo hình tròn phức tạp. Vì thế, bầu trời phải được tạo thành bởi một nguyên tố thứ năm, khác hẳn, được gọi là *aither*. Là một nguyên tố siêu việt, *aither* không thể có biến đổi gì khác ngoài sự biến đổi vị trí theo chuyển động tròn. Lý thuyết của Aristotle theo đó chuyển động tuyến tính luôn luôn diễn ra thông qua một trung gian cưỡng lại nó thực sự có giá trị đối với mọi chuyển động có thể quan sát được của Trái Đất. Ông cũng cho rằng, những thiên thể nặng hơn của cùng một vật liệu rơi nhanh hơn những thiên thể nhẹ hơn khi chúng có cùng hình dạng, một quan niệm sai lầm được thừa nhận cho đến khi nhà vật lý và thiên văn Ý Galileo tiến hành thực nghiệm cho các vật nặng rơi từ Tháp nghiêng Pisa.

B. SINH HỌC

Trong động vật học, Aristotle đề xuất một tập hợp cố định các loại ("loài") tự nhiên, mỗi loại sinh sản đúng kiểu. Aristotle nghĩ, một ngoại lệ xảy ra, khi một vài con sâu và con ruồi "rất hạ cấp" ra đời từ sự thối rữa hay phân bón bởi "sự sinh sản tự nhiên". Những vòng đời tiêu biểu là vòng tròn ngoại luân: mẫu hình tương tự lặp lại, nhưng thông qua sự nối tiếp tuyến tính. Những tiến trình này, do vậy, là trung gian giữa những vòng tròn bất biến của bầu trời và những chuyển động tuyến tính đơn giản của các nguyên tố thuộc Trái Đất. Loài tạo thành thang độ từ đơn giản (côn trùng và sâu bọ ở dưới cùng) đến phức tạp (con người ở trên cùng), nhưng sự tiến hóa không thể xảy ra.

C. TÂM LÝ HỌC ARISTOTLE

Đối với Aristotle, tâm lý học là khoa học nghiên cứu về linh hồn. Nhấn mạnh rằng, mô thức (yếu tính, hay yếu tố đặc sắc không thay đổi trong một đối tượng và vật chất (nền tảng vô định chung của mọi vật luôn luôn gắn bó với nhau, Aristotle định nghĩa linh hồn là "một loại chức năng của cơ thể được tổ chức sao cho nó có thể hỗ trợ những chức năng sống". Xem linh hồn thiết yếu gắn với cơ thể, ông đã thách thức lý thuyết của Pythagoras theo đó linh hồn là một thực thể tinh thần bị cầm tù trong cơ thể. Lý thuyết của Aristotle là sự tổng hợp giữa ý niệm thời cổ đại cho rằng, linh hồn không tồn tại ngoài cơ thể và ý niệm của Plato xem linh hồn như một thực thể riêng biệt, phi vật chất. Có thành phần nào của linh hồn con người bất tử hay không, và nếu có, sự bất tử của nó có mang tính cá nhân hay không, hoàn toàn không rõ ràng trong chuyên luận *Về linh hồn* của ông.

Thông qua chức năng của linh hồn, những phương diện luân lý và trí tuệ của con người được

phát triển. Aristotle biện luận rằng, trực giác con người trong hình thức cao nhất của nó (*nous poetikos*, "năng trí") không bị giản lược thành một tiến trình vật chất cơ học. Tuy nhiên, trực giác đó giả thiết một "thụ trí" cá lẻ, nó không có vẻ gì vượt hơn bản tính vật chất. Aristotle nêu rõ sự liên hệ giữa trực giác con người và những giác quan mà vai trò của chúng đã được chủ nghĩa kinh nghiệm nêu thành khẩu hiệu - tri thức dựa vào kinh nghiệm giác quan. Ông viết: "Không có gì có trong trí tuệ mà không có trước hết trong các giác quan".

D. ĐẠO ĐỨC HỌC

Theo Aristotle, đường như tự do lựa chọn của cá nhân khiến cho sự phân tích tuyệt đối chính xác về những vấn đề con người trở nên bất khả. Do vậy, "khoa học thực hành", như chính trị học hay đạo đức học, được gọi là khoa học chỉ vì lịch sự và loại suy. Những giới hạn cố hữu đối với khoa học thực hành được nêu rõ trong các khái niệm của Aristotle về bản chất con người và sự tự thực hiện. Bản chất con người, đối với mọi người, chắc chắn liên quan đến khả năng hình thành những thói quen; nhưng những thói quen mà một cá nhân cụ thể tạo ra tùy thuộc vào sự giáo hóa và những lựa chọn riêng tư lập đi lập lại của người đó. Mọi người đều muốn "hạnh phúc", muốn những năng lực bẩm sinh của mình được hiện thực hóa một cách tích cực và năng động, nhưng mục tiêu này có thể đạt được bằng vô số cách.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Organum (Dụng cụ)

Physics (Vật lý học)

Metaphysics (Siêu hình học)

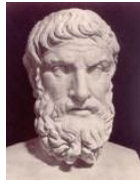
De Anima (Về Linh hồn)

Nicomachean Ethics (Đạo đức học của Nicomachus)

De Poetica (Thi pháp)

Rhetoric (Tu từ học)

18. EPICURUS



EPICURUS (341 - 270 tCN) triết gia Hy Lạp, sinh tại đảo Sámos, được cha ông - một giáo viên trung học - và nhiều nhà triết học khác trực tiếp dạy học. Lên 18 tuổi, ông đi Athens để thi hành quân dịch. Sau đó ông theo gia đình sang Colophon, nơi ông bắt đầu theo học triết lý với Nausiphanes, môn sinh của Democritus. Vào khoảng năm 311 tCN, Epicurus sáng lập một trường phái triết học (gọi là trường phái khoái lạc) ở Mytilini, trong quần đảo Lesbos. Hai hoặc ba năm sau, ông trở thành người đứng đầu một trường phái ở Lampsacus (nay là Lapseki thuộc Thổ Nhĩ Kỳ). Trở lại Athens năm 306 tCN với rất nhiều môn đệ từ Lampsacus, Epicurus tạo một hoa viên làm nơi tập trung trường phái của ông. Do đó, trường phái của ông thường được gọi là trường phái của những triết gia hoa viên". Những người hưởng ứng khuynh hướng của trường phái khoái cảm ngày càng gia tăng; tất cả tập hợp thành một cộng đồng duy nhất như những bạn bè thân tín nhằm mục đích mưu tìm *sự yên ổn* và *im lặng* hơn là những cuộc tranh luận biện chứng lý thuyết suông.

"Sống ẩn dật!" là châm ngôn của cộng đồng ấy, và tất cả mọi người đều sống trong tình thân hữu đầy ngưỡng vọng đối với bậc thầy của họ, người tiêu biểu cho sự tự chủ và quân bình. Ngoài ra, sống một đời sống tiết thực và hoàn toàn đứng vững với của cải trần thế này còn là những đặc tính của trường phái khoái cảm.

Epicurus lập luận, (a) Vũ trụ bao gồm vật chất và chân không. Luận điểm căn bản này tạo ra một vực thẳm giữa trường phái khoái cảm của Epicurus và thuyết Plato, Cơ Đốc giáo, thuyết Descartes, hay bất kỳ thuyết nhị nguyên vật chất - tinh thần nào. (b) Vật chất bao gồm những phần tử bất khả hủy diệt và bất khả phân chia (nguyên tử) có nhiều hình dạng và kích thước mà, từng chùm, tạo nên mọi sự vật hiện hữu. (c) Các nguyên tử và *chuyển động của chúng* là sự kiện nền tảng đơn nhất về phương cách các sự vật hiện hữu, nhưng mỗi nguyên tử dễ đổi hướng bất ngờ gây nên những chuyển động ngẫu nhiên toàn bộ. (d) Không nguyên tử nào được dựa vào hiện hữu hay bị loại khỏi hiện hữu bằng thần linh hay bất kỳ sức mạnh nào. (e) Vũ trụ là vĩnh cửu và mở rộng ra vô tận. f) Tất cả khối kết tụ của nguyên tử đều ngẫu nhiên và hữu hạn về thời gian. g) Do đó, từ (e) và (f), có nhiều thế giới hơn thế giới này và thế giới này cuối cùng sẽ phân tán. (h) Cuộc sống là một phức hợp của những nguyên tử đặc biệt tốt tạo nên cả thân xác lẫn tinh thần trong một thực thể tự nhiên riêng lẻ mà cái chết của nó là sự phân tán không thể tránh khỏi của con người. (i) Các thần linh thụ động và xa xôi, may phúc và trường tồn, nhưng chúng ta "không có gì để hy vọng và sợ hãi" từ thần linh. j) Trong một vũ trụ như thế con người được thoát khỏi nỗi sợ hãi mê tín: cái chết thực sự chẳng là gì đối với hắn. (k) Cuộc sống tốt đẹp được bảo đảm bằng lòng tốt và tình bạn với những người xung quanh anh, và bằng sự điều độ trong ăn uống sao cho, mặc dù không có gì bị cấm đoán, kẻ nào ít có nhu cầu nhất sẽ nắm chắc trong tay hạnh phúc.

Tiến trình logic của những luận điểm từ (a) đến (k) không chỉ được những người theo trường phái khoái cảm khẳng định như tín điều nâng cao cuộc sống. Đi cùng tín điều đó là triết học ngôn ngữ và tri thức luận khẳng định bản chất trung thực của tri giác và nó được tán dương bằng những luận chứng cụ thể. Ví dụ. (e) được ủng hộ bởi thủ nghiệm "luận chứng cây lao": hãy đi tới nơi bạn cho là giới hạn của không gian và ném cây lao theo một đường thẳng hình học. Nếu nó không đụng cái gì, không gian vẫn tiếp tục. Nếu nó đụng cái gì đó, không gian (bị chiếm) tiếp tục. Do đó vũ trụ không, hữu hạn ở bất kỳ hướng nào. Tương tự. (h) được ủng hộ bằng một loạt chứng cứ khả tín và vẫn khả dụng về sự đồng nhất hồn - xác và cái chết cho cả hai.

Trường phái khoái lạc bị Cơ Đốc giáo nguyên rủa, vì nó phủ nhận một Thượng Đế phù hộ, che chở. Khẳng định giá trị của cuộc sống và những giá trị của thế giới này, phủ nhận sự bất tử, và biện giải chomột vũ trụ hoàn toàn trái ngược với vũ trụ của Cơ Đốc giáo. Vũ trụ luận đó

được làm sống lại trong thế kỷ 17 để trở thành nền tảng của khoa học hiện đại.

Epicurus viết rất nhiều. Theo sử gia và nhà viết tiểu sử Diogenes Laërtius thế kỷ thứ III, Epicurus để lại 300 bản thảo, trong đó có 37 tiểu luận về vật lý học, nhiều tác phẩm viết về tình yêu, thần thánh và các chủ đề khác. Trong số trước tác của ông, chỉ có ba bức thư và một số đoạn văn ngắn còn tồn tại. Những nguồn tài liệu bổ sung quan trọng về học thuyết của Epicurus là những tác phẩm của các tác gia La Mã Cicero, Seneca, Plutarch, và Lucretius mà bài thơ dài của ông *De Rerum Natura* (Về Bản chất của Vạn vật) mô tả triết học Epicurus.

19. MARCUS TULLIUS CICERO



MARCUS TULLIUS CICERO (106 – 43tCN), chính khách La Mã, nhà hùng biện, luật gia, người đã nỗ lực biện hộ (nhưng đã thất bại) cho những nguyên tắc cộng hòa trong các cuộc nội chiến cuối cùng tàn phá La Mã. Trước tác của ông bao gồm các tác phẩm hùng biện, diễn văn, khảo luận triết học và chính trị, và thư từ. Ngày nay, người ta nhớ đến ông như một nhà hùng biện La Mã vĩ đại nhất và là người sáng tạo nên khoa tu từ học Cicero.

Nét đặc sắc nhất trong tư tưởng Cicero là sự nỗ lực thống nhất triết học và tu từ học. Bộ ba tác phẩm chính đầu tiên của ông - *Nhà hùng biện*, *Cộng hòa*, *Luật lệ* - đưa ra một cái nhìn về những triết gia chính khách mà thành tựu lớn nhất của họ là giải quyết các vấn đề chính trị bằng sự thuyết phục hùng biện chứ không phải bằng bạo lực. Cicero lập luận, triết học cần tu từ để hiện thực hóa những mục tiêu thực tế quan trọng nhất của nó, trong khi đó tu từ học sẽ vô dụng nếu không có những lý lẽ thuyết phục về tâm lý học, đạo đức học, và logic học do triết học cung cấp. Sự phối hợp giữa tu từ học và triết học này tạo nên cái mà ông gọi là *humanitas* (nhân đạo) - một từ mà ảnh hưởng lâu dài của nó được chứng thực bởi sự phục hưng sau này của chủ nghĩa nhân đạo - và chỉ mình nó cung cấp nền tảng cho các chính thể lập hiến; hơn nữa, nó có được chỉ qua đào tạo chính quy về những môn học xứng đáng với những công dân tự do. Trong triết lý về giáo dục, khái niệm giáo dục nhân bản của Cicero bao quát cả thi pháp, tu từ học, đức hạnh, và chính trị xét như một lý tưởng, đặc biệt đối với những người tin rằng, sự truyền dạy những môn học khai phóng là thiết yếu cho các công dân nếu sự tự tin về lý trí của họ được thể hiện bằng những cách thức hữu ích về mặt văn hóa và chính trị.

Mục đích chính của những tác phẩm đầu tiên của Cicero là đem về cho nền văn hóa cao đẳng của La Mã một trong những sản phẩm đặc sắc nhất của Hy Lạp, tức là triết lý, và chứng minh sự ưu việt của người La Mã. Từ chỗ đó ông đòi hỏi luật lệ và những thiết chế chính trị của La Mã phải thể hiện thành công những gì tinh túy nhất trong học thuyết chính trị Hy Lạp, trong khi chính người Hy Lạp lại không xứng đáng với nhiệm vụ chủ yếu là đưa những lý thuyết của họ vào thực tế. Tiếp tục ý tưởng của các nhà Khắc kỷ coi vũ trụ như một toàn thể thuần lý, được trí tuệ thần thánh điều khiển, ông cho rằng, các xã hội loài người phải xây dựng trên quy luật của tự nhiên. Theo Cicero, quy luật của tự nhiên có những đặc tính của luật pháp con người. Thật vậy, bởi vì chúng phản chiếu rất chính xác những yêu sách của tự nhiên, luật lệ và các thiết chế La Mã cung cấp một mô hình gần như toàn vẹn cho các xã hội loài người. Nếu không tính đến những chi tiết cụ thể, học thuyết tổng quát của Cicero thiết lập một khuôn khổ lâu dài cho các lý thuyết phản thực chứng về luật pháp và đạo đức, trong đó có lý thuyết của Thomas Aquinas, Hugo Grotius, Francisco Suárez và John Locke.

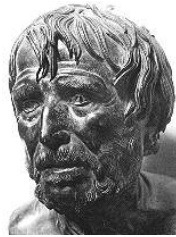
Hai năm cuối đời, ông cho ra đời một loạt những khảo luận - đối thoại nhằm đưa ra một tổng quan có tính bách khoa về triết học cổ Hy Lạp. Ông tán thành thái độ hoài nghi có hệ thống khi cho rằng, triết học là một phương pháp chứ không phải là một tập hợp những giáo điều. Tuy nhiên, khác với tinh thần hoài nghi của Descartes, sự hoài nghi của Cicero không mở rộng tới thế giới thực hữu đằng sau các hiện tượng, bởi vì ông hình dung được sự khả hữu của chủ nghĩa hiện tượng nghiêm ngặt. Ông cũng không tin rằng, sự hoài nghi hệ thống sẽ dẫn tới chủ nghĩa hoài nghi cực đoan về tri thức. Mặc dù không có sẵn chuẩn mực tuyệt đối để phân

biệt ẩn tượng đúng với ẩn tượng sai, ông biện luận, một vài ẩn tượng thì "thuyết phục" hơn và có thể dựa vào đó để hướng dẫn hành động.

Trong *Academics*, ông trình bày chi tiết những cuộc tranh cãi về tri thức luận thời cổ Hy Lạp, vạch một lối đi giữa chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa hoài nghi cực đoan. Một phương pháp luận tương tự đã chi phối tất cả trước tác sau cũng trong đời ông. Cicero trình bày những quan điểm của các trường phái chính, phê bình chúng và ủng hộ một cách lưỡng lự bất kỳ lập trường nào mà ông thấy là "thuyết phục". Bộ ba tác phẩm - *Về tiên đoán*, *Về định mệnh* và *Về bản chất của các Thần* - xem xét tổng quan các luận thuyết của Epicurus, trường phái Khắc kỷ và của trường phái Plato về thần học và triết học tự nhiên. Đa số những nghiên cứu về tư tưởng và nghi thức tôn giáo đều điềm tĩnh, dí dỏm và khách quan một cách hoài nghi - đa số theo phong cách của các nhà bách khoa thế kỷ XVIII, những người cùng với Hume, tìm thấy nhiều điều nơi Cicero để tranh đua.

Tuy nhiên, ông thừa nhận rằng, những luận thuyết của trường phái Khắc kỷ biện hộ cho Thượng Đế là "thuyết phục". Tương tự, về đạo đức học, ông phê phán các học thuyết của Epicurus, trường phái Khắc kỷ và trường phái Aristotle trong tác phẩm *Về Cứu cánh*, và những quan điểm của họ về sự chết, khổ đau, những cảm xúc ngoại lý và hạnh phúc trong tác phẩm *Những cuộc tranh luận ở thành Tusculan*. Tuy nhiên, tác phẩm cuối cùng - *Về nghĩa vụ* - lại đề xuất một hệ thống đạo đức thực hành dựa trên những nguyên tắc của trường phái Khắc kỷ. Mặc dù đôi lúc bị bác bỏ như thuyết chiết trung của một người ngoại đạo, phương pháp của Cicero - tuyển lựa từ những cái đã trở thành những hệ thống chuyên nghiệp đầy thế lực - thường cho thấy những suy tư thâm trầm và sự độc đáo.

20. LUCIUS ANNAEUS SENECA



LUCIUS ANNAEUS SENECA (thường được gọi đơn giản là Seneca, hay Seneca Trẻ; ~3 tCN - ~65 sCN), triết gia, chính khách, kịch tác gia La Mã.

Seneca sinh tại Cordoba, Tây Ban Nha, con trai thứ hai của Helvia và Marcus (Lucius) Annaeus Seneca, nhà tu từ học, thường được gọi là Seneca Già. Ông là chú của nhà thơ Lucan. Tương truyền rằng, ông là một đứa trẻ ốm yếu, được người dì đưa lên Rome học hành. Ông được học về tu từ học, nghiên cứu triết học tân - Pythagoras và chủ yếu là triết học Khắc kỷ. Sức khỏe suy sụp, ông phải đi chữa trị ở Ai Cập. Trở lại Rome năm 31 tuổi, ông bắt đầu sự nghiệp trong chính trị và luật. Không lâu sau ông va chạm với hoàng đế Caligula, người đã toan giết ông.

Năm 41, hoàng đế Claudius đày ông ra đảo Corsica vì tội ngoại tình với công chúa Julia Livilla, cháu của hoàng đế. Trong hoàn cảnh khắc nghiệt đó, ông vẫn tập trung nghiên cứu khoa học tự nhiên và triết học đồng thời viết ba khảo luận với tựa đề *Nguồn an ủi*. Năm 49, nhờ hoàng hậu Agrippina, Seneca được tự do, trở về Rome. Một năm sau ông trở thành pháp quan, cưới Pompela Paulina - một phụ nữ giàu có, tạo dựng một nhóm bạn hữu đầy quyền lực. Sau đó ông trở thành gia sư cho Lucius Domitius, con trai của hoàng hậu Agrippina, người sẽ trở thành hoàng đế tương lai Nero.

Vụ ám sát hoàng đế Claudius đưa ông lên đỉnh cao quyền lực. Ban đầu ông nắm giữ nhiều quyền hành ở biên giới Đức và Parthia (một vùng bây giờ là Iran và Afghanistan). Bài diễn văn đầu tiên của Nero, do Seneca soạn, hứa đem lại tự do cho Quốc hội và chấm dứt ảnh hưởng của người nô lệ được giải phóng và phụ nữ. Trong năm năm đầu tiên, Nero cai trị một cách khôn ngoan dưới ảnh hưởng của Seneca và bạn thân của ông, quan thái thú Sextus Afranius Burrus. Nhưng chẳng bao lâu sau, Seneca và Burrus mất ảnh hưởng đối với Nero và ông ta ngày càng độc tài. Năm 62, Burrus chết và Seneca dành hết thời gian để đọc và sáng tác.

Năm 65, Seneca bị buộc tội dính líu đến một âm mưu ám sát Nero. Không có phiên tòa nào,

Nero ra lệnh cho Seneca tự tử. Cũng có sách nói Nero hạ lệnh cắt mạch máu Seneca. Và ông điềm tĩnh đón nhận cái chết. Vợ ông quyết định chết theo chồng.

Tác phẩm *Apocolocyntosis divi Claudii* đứng tách riêng khỏi những tác phẩm còn tồn tại của Seneca. Nó là một bản văn châm biếm chính trị dí dỏm, chủ đề của nó là sự tôn sùng - apocolocyntosis - Cladius. Phần còn lại chia thành các tác phẩm triết lý và bi kịch. Các tác phẩm triết lý trình bày một quan điểm chiết trung về chủ nghĩa Khắc kỷ, gồm những điểm chính sau đây:

- Trước hết, chúng ta phải tìm cho ra đạo lý.
- Đời sống phải là một đời đáng sống và sống cho có ích.
- Tri thức chỉ là phương tiện để tìm ra đạo lý, chứ không phải là cứu cánh của con người.
- Phải có can đảm để chống lại mọi sự cám dỗ xấu xa; can đảm chịu đựng mọi sự khắt khe của số phận.
- Chỉ có ta mới có thể giải thoát được cho ta mà thôi.

Việc phổ biến chủ nghĩa Khắc kỷ làm cho triết học của ông trở nên sinh động: nó mở ra những chân trời mới khi người ta tìm thấy nó có những điểm tương đồng với Cơ Đốc giáo.

Trong tác phẩm *Thư gửi Lucilius*, Seneca viết: "Chỉ có triết học mới cho chúng ta đạt được sự thẳng băng, sáng suốt, vì nó sẽ giúp chúng ta thắng vượt những dục vọng và đưa chúng ta đến với đạo đức, thứ quý giá nhất trên đời... Người có nội tâm mạnh mẽ không bao giờ chịu khuất phục trước sự gian khổ, không sợ chết, vì chết là luật của tạo hóa để chấm dứt mọi đau khổ. Người có tinh thần mạnh mẽ luôn luôn và tận lực chống lại cái xấu..."

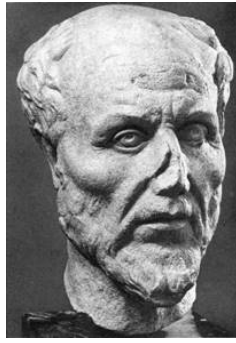
Tư tưởng của Seneca là một thành phần của văn hoá La tinh thời Trung cổ. Năm 1614, toàn tập khảo luận triết học của ông được dịch sang tiếng Anh. Trong hai thế kỷ XVI và XVIII, văn xuôi Seneca được coi là khuôn mẫu về nội dung và bút pháp cho các khảo luận, bài thuyết pháp và răn dạy đạo đức mà tác phẩm của John Calvin, Michel Eyquem de Montaigne và Jean-Jacques Rousseau là những ví dụ. Với tư cách là nhà tư tưởng đầu tiên của Tây Ban Nha, ảnh hưởng của ông ở Tây Ban Nha luôn luôn mạnh mẽ. Trong 40 tác phẩm còn tồn tại của ông, những tư tưởng của một khối óc đa tài nhưng không độc đáo được thể hiện và mở rộng bằng những phẩm chất của phong cách cá nhân.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

On Peace of Mind (Sự thanh thản của tâm hồn)

Moral Epistles to Lucilius (Thư gửi Lucilius)

21. PLOTINUS



TIỂU SỬ

PLOTINUS (205 - 270), triết gia cổ đại La Mã, là hạt nhân của giới tri thức và văn chương thành Rome thế kỷ III. Ông được các học giả hiện đại coi là người sáng lập trường phái triết học Plato mới.

Nguồn tư liệu quan trọng duy nhất về thân thế của Plotinus là tiểu sử của ông do đồ đệ của ông là triết gia Porphyry viết như lời mở đầu ấn bản các trước tác của Plotinus, tập *Enneads* (tiếng Hy Lạp có nghĩa là sáu loại) mỗi loại gồm chín tiểu luận. Từ những nguồn tư liệu khác hầu như không thêm được thông tin nào đáng tin cậy vào những gì Porphyry đã kể. Plotinus sinh trưởng ở Lycopolis thuộc miền Thượng Ai Cập. Năm 28 tuổi, ông qua Alexandria để học triết lý với triết gia Ammonius Saccas. Lần đầu tiên nghe Ammonius giảng bài, Plotinus nói đây là người mà tôi đang tìm kiếm" và theo học ông trong hơn mười năm.

Năm 244, ông trở lại Rome và gia nhập đạo quân viễn chinh của Đại đế Gordian III đi chinh phạt Ba Tư, với hy vọng tiếp thu trực tiếp tri thức Ba Tư và minh triết Ấn Độ mà Ammonius thường nhắc tới. Sống sót sau cuộc chinh phạt, năm 245 Plotinus trở về Rome và khai trương một trường phái triết học. Tư tưởng của Plotinus có nhiều điểm giống một cách kỳ lạ với triết lý tôn giáo Ấn Độ, nhưng thực sự ông chưa bao giờ trực tiếp tiếp xúc với các vị hiền triết Đông phương do cuộc chinh phạt bị thất bại. Mặc dù việc tiếp xúc trực tiếp hay gián tiếp với những người Ấn Độ được giáo dục trong các truyền thống tôn giáo - triết học của riêng họ là không thể xảy ra trong thế kỷ III ở Alexandria, nhưng sự tương đồng giữa triết học Plotinus và tư tưởng Ấn Độ chắc là sự phát triển tự nhiên của truyền thống Hy Lạp mà ông thừa hưởng. Việc ông có thể gia nhập đạo quân viễn chinh, việc ông trở về Rome (thường không phải là nơi dành cho một triết gia an cư), và việc 19 năm sau, Porphyry phát hiện thấy ông hiện diện giữa bạn bè và đồ đệ - nhiều người là quý tộc - đã được lý giải (có lẽ không đúng) rằng, ông và gia đình ông có những mối quan hệ thân mật với các vị nguyên lão thành Rome.

Theo truyền thuyết, mỗi khi Plotinus giảng thuyết, người ta thấy trí thông minh của ông biểu lộ trên vẻ mặt của ông: những giọt mồ hôi óng ánh chảy trên vầng trán ông... Rất xa với thái độ kiêu ngạo của các ngụy luận gia, buổi thuyết giảng của ông giống như cuộc đàm đạo thân tình.

Danh tiếng của Plotinus lừng lẫy đến nỗi nhiều bạn bè quý tộc của ông khi sắp chết đã phó thác con cái họ cho ông giáo hóa. Vì thế mà, theo Porphyry, "nhà ông đầy những thanh niên nam nữ". Như những nhà trầm tư vĩ đại khác, ông dành nhiều thời gian cho mọi người, tham gia vào các cuộc tranh luận của họ (đôi khi rất tầm phào nhưng không đánh mất sự tập trung nội tại của mình. Ông là người tạo ấn tượng đang tiếp cận với vĩnh cửu mà không quên những nhu cầu thường nhật của bạn bè ông.

THUYẾT PLATO MỚI, ĐƠN NHẤT VÀ LINH HỒN

Thuyết Plato mới (Neoplatonism) là tên gọi hiện đại chỉ một hình thức thuyết Plato được Plotinus phát triển trong thế kỷ III và được những người kế tục ông sửa đổi. Nó chi phối các trường phái triết học Hy Lạp và giữ địa vị thống trị cho đến khi việc giảng dạy triết học của những người ngoại giao chấm dứt vào nửa cuối thế kỷ VI. Nó đại diện cho hình thức chung thẩm của triết học Hy Lạp ngoại giáo. Nó không đơn thuần là sự hỗn hợp các triết thuyết và tôn giáo nhưng là sự triển khai đích thực, mặc dù có hơi phiến diện, các ý tưởng sẽ được tìm thấy trong Plato - mặc dù nó cũng sát nhập những yếu tố quan trọng của tư tưởng Aristotle và

trường phái Khắc kỷ. Không có bằng chứng rõ rệt về ảnh hưởng Đông phương.

Thuyết Plato mới khởi đầu như một triết thuyết phức tạp (và trên vài phương diện còn nhập nhằng nữa) và lớn mạnh trong nhiều hình thức suốt một thời kỳ dài; do vậy không dễ khái quát về nó. Nhưng những ý tưởng chủ đạo trong tư tưởng của các triết gia có thể được xem như những nhà Plato mới dường như luôn bao gồm những điểm sau:

1/ Có nhiều cấp độ hiện hữu, được sắp đặt theo trật tự có thứ bậc đi xuống, thấp nhất là vũ trụ vật chất, nó tồn tại trong không gian và thời gian, và khả giác.

2/ Mỗi cấp độ hiện hữu bắt nguồn từ cấp độ cao hơn của nó, sự bắt nguồn này không phải là tiến trình không gian và thời gian.

3/ Mỗi hiện hữu được xác lập trong thực tại riêng của nó bằng cách quay lại với cấp độ cao hơn của nó trong một động thái trầm mặc.

4/ Mỗi cấp độ hiện hữu là một hình ảnh hay biểu hiện về cấp độ thấp hơn của cấp độ trên nó. Tương quan giữa nguyên mẫu và hình ảnh xuyên suốt mọi hệ thống Plato mới.

5/ Cấp độ của hiện hữu cũng là cấp độ của nhất trí.

6/ Cấp độ cao nhất của hiện hữu và xuyên qua nó tất cả những gì hiện hữu theo cách nào đấy, đều bắt nguồn từ nguyên lý tối hậu, nguyên lý đó tuyệt đối thoát khỏi những tất định và hạn định và siêu vượt tuyệt đối khỏi bất kỳ thực tại khả tri nào, sao cho có thể nói rằng, nó "vượt trên hiện hữu".

7/ Bởi vì nguyên lý cao siêu này tuyệt đối đơn giản và không bị tất định (hay không có những đặc điểm cụ thể), tri thức của con người về nó phải khác hoàn toàn với bất kỳ loại tri thức nào khác. Nó không phải là một đối tượng (một vật tách biệt, bị tất định, bị hạn chế) và không có thuộc tính nào áp dụng được cho nó; vì vậy chỉ có thể nhận thức được nó khi nó nâng tinh thần lên hợp nhất trực tiếp với chính nó, mà điều đó không thể tưởng tượng hay diễn tả được.

Như hầu hết các triết gia cổ đại từ Socrates trở đi, Plotinus là người truyền dạy tôn giáo và đạo đức đồng thời là triết gia chuyên nghiệp tham gia lý giải có phê phán truyền thống kinh viện kéo dài và phức tạp. Ông là nhà phê bình và nhà biện giải sắc bén. Triết học đối với ông không chỉ là vấn đề tư biện trừu tượng mà còn là cách sống.

Căn cứ trên những hàm ý hoàn hảo nhất của Platon, Plotinus đã triển khai một lý thuyết rất đầy đủ về *Đơn nhất* như là *nguyên tắc cao siêu nhất* hay là *nguyên nhân tối cao*.

Theo lý thuyết, Plotinus tỏ ra tin tưởng mạnh mẽ rằng: nguyên lý tối hậu của vạn vật thiết yếu phải là một sự Đơn nhất hoàn hảo. Kinh nghiệm hằng ngày cũng cho thấy rằng, bất cứ sự vật gì cũng hiện hữu nhờ ở sự nhất trí đơn thuần của chúng mà thôi. Nói cách khác, mỗi sự vật chỉ tồn tại thực sự với điều kiện là chúng không bị tản mát, đa tạp mà phải đơn thuần, nhất trí.

Plotinus viết: "Chỉ nhờ sự nhất trí mà vạn vật mới thực sự là vạn vật. Điều đó vừa đúng với những sự vật mà hiện hữu của nó nguyên khởi mà còn đúng với những sự vật một cách nào đó được kể vào số những hiện hữu. Vì có gì hiện hữu được nếu nó không là một sự vật đơn nhất? Mất đi sự nhất trí, một sự vật không còn là sự vật. Ngay cả ngôi nhà, con tàu cũng đòi hỏi sự nhất trí, tức là một ngôi nhà, một con tàu. Một khi sự nhất trí tan biến thì sẽ không còn gì tồn tại; ngay cả những thành phần liên tục của nó cũng không thể tồn tại nếu không có một sự nhất trí tiềm ẩn trong đó".

Như thế, chỉ duy một mình cái đơn nhất mới là nguyên lý thu nạp được mọi đa tạp. Vì theo kinh nghiệm, ngoài cái Đơn nhất ra, cái gì cũng đa tạp và do đó cần đến một cái gì ngoài chúng, không thể tự túc để tồn tại được; tất cả những gì đa tạp đều không có khả năng tự túc; hơn nữa, nhưng gì đa tạp đều cần tới những thành tố tạo nên chúng, vì mỗi thành tố ấy chỉ hiện hữu được nhờ ở sự hòa hợp của nó với những cái khác và cảm thấy cần tới những cái khác.

Vậy nguyên lý tuyệt đối tự túc sẽ phải là sự Nhất trí tuyệt đối, vì chỉ trong sự nhất trí đó mới có một bản tính mà mọi sự đều cần tới hoặc là tự trong chính mình hoặc là đối với mọi sự vật khác.

Nói tóm lại, những sự vật đa tạp thì cần tới cái Đơn nhất nên không tự túc, tự tại được. Trái lại, chỉ duy có Đơn nhất không cần tới một cái gì ngoài nó, nên mới tự túc, tự tại.

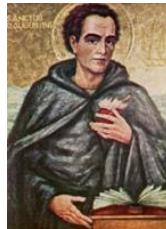
Cái Đơn nhất, vì thế, là tuyệt đối vô song, và do đó mới siêu việt trên mọi hữu thể (và tuyệt đối siêu nghiệm).

Linh hồn đối với Plotinus rất gần với quan niệm của Plato, là trung gian giữa thế giới trí

năng và thể giới cảm giác; một mặt Linh hồn liên hệ với thể giới trí năng vì từ đó mà diễn xuất, và Linh hồn phải quy hồi về thể giới ấy để chiêm nghiệm đời đời; mặt khác Linh hồn liên hệ với thể giới cảm giác vì Linh hồn xây lập trật tự và tổ chức cho nó. Linh hồn được sinh ra bởi Trí năng, cũng như Trí năng được sinh ra bởi Đơn nhất. Đối với Plotinus, cũng như đối với Plato, tính chất sinh hoạt Linh hồn là chuyển động mà đó là nguyên nhân của mọi chuyển động khác. Sinh hoạt Linh hồn trong chuyển động này là thời gian, và mọi chuyển động vật chất đều tùy thuộc vào nó. Linh hồn vừa hình thành vừa chi phối vũ trụ vật chất từ trên cao; và trong giai đoạn thấp hơn, ở khắp nơi của nó, mà Plotinus thường gọi là tự nhiên, nó hành động như nguyên lý nội tại của đời sống sinh sôi và tạo ra những hình thức thấp nhất, những hình thức cơ thể. Ở dưới những cơ thể này là bóng tối của vật chất, sự vắng mặt chung thẩm của hiện hữu, sự giới hạn tuyệt đối mà ở đó sự giãn nở của vũ trụ - từ cái Đơn nhất đến những cấp độ thu nhỏ của thực tại và những cấp độ tăng lên của vô số - chấm dứt. Vì tính tiêu cực toàn triệt của nó, vật chất đối với Plotinus là nguyên lý của cái ác; và mặc dù ông không thực sự tin nó là nguyên lý độc lập tạo dựng nên, với sự Thiên hảo, một thuyết nhị nguyên, ngôn ngữ ông dùng để nói về nó thường mang màu sắc nhị nguyên rõ rệt.

Tuy nhiên, ông thực sự không phải là người theo thuyết nhị nguyên đối với vũ trụ vật chất. Ông khẳng định mạnh mẽ rằng, cái thiện và cái đẹp là hoạt động khả hữu tốt nhất của Linh hồn. Trong Linh hồn thấy hiện diện mọi sự: trong tri giác của nó thì thấy vũ trụ Tự nhiên; trong tư tưởng của nó thì thấy có Tinh thần, và trong sự thăng tiến biện chứng của mọi tư tưởng và xuất thần thì có Đơn nhất.

22. SAINT AUGUSTINE



TIỂU SỬ

SAINT AUGUSTINE (354 - 430), triết gia giáo phụ La Mã vĩ đại nhất và là một trong những học giả Tây phương nổi trội nhất của Ki-tô giáo.

Augustine sinh tại Tagaste, Numidia (nay là Souk - Ahras, Algerial). Cha ông, Patricius (mất năm 371) là một người ngoại giao (về sau cải sang đạo Kitô), trong khi mẹ ông, Monica, là một tín hữu Kito giáo thuần thành; bà đã dốc sức không mệt mỏi trong việc cải đạo của con trai và bà đã được giáo hội Kitô giáo La Mã phong thánh. Ngay từ thừa thiếu thời Augustine chỉ say mê những thú vui và thành công vật chất, trần tục. Đã có lúc ông mơ ước sau này trở thành luật sư, một nghề nghiệp mà ông nhận định rằng, *càng nói dối nhiều càng thành công nhiều*. Từ năm 15 đến 30 tuổi, Augustine sống với một người đàn bà rất phóng túng và năm 372, hai người sinh được một con trai đặt tên là Adcodatus (tiếng La tinh có nghĩa là tặng vật của Thiên Chúa). Về sau, trong *Thú Nhân*, cuốn tự truyện đầu tiên theo đúng nghĩa hiện đại, ông kể lại chi tiết câu chuyện lỗi cuốn về thời thơ ấu của ông, chân dung cảm động về mẹ ông và những lời bộc bạch về những mối quan hệ tình dục bừa bãi khi ông còn trẻ. Ông viết: "Tôi đã làm tình trước khi biết yêu đương" và "Lạy Chúa, xin cho con được trong sạch, nhưng không phải lúc này?".

TRUY HỎI TRIẾT HỌC

Bị lôi cuốn bởi chuyên luận triết học *Hortensius* của nhà hùng biện kiêm chính khách La Mã Marcus Tullius Cicero, Augustine trở thành người tìm kiếm chân lý một cách say sưa. Ông, từ bỏ Kitô giáo ở tuổi thiếu niên, đi vào cuộc truy hỏi triết học qua nhiều hệ thống triết học khác nhau. Trong 9 năm, từ năm 373 đến năm 382, ông theo đạo Mani, một giáo thuyết của tiên tri người Ba Tư Mani, theo đó *sự ác* được coi như một *nguyên lý hữu thể luận* đồng giá trị với sự thiện. Chính lý thuyết ấy đã làm ông hiểu được vì sao những đam mê xác thịt của ông lại có được sức mạnh bất khuất đến như thế. Nhưng nhờ việc nghiên cứu lý thuyết của Plotinus và các triết gia Plato mới, ông đã sớm từ bỏ được ảnh hưởng nhị nguyên của Mani giáo, vì theo

Plotinus: chỉ có *Đơn Nhất* tức sự thiện nguyên thủy mới là nguồn suối và nguyên lý cho vạn hữu; trái lại *sự ác* chỉ là một khiếm khuyết sự thiện, không phải và không thể là một nguyên lý hữu thể luận đồng giá trị với sự thiện được. Rốt cuộc ông trở thành nhà hoài nghi toàn triệt về mặt triết học.

Vào khoảng năm 383, Augustine rời Carthage đến Rome, nhưng một năm sau ông chuyển đến Milan dạy thuật hùng biện. Tại đây, ông gặp giám mục St Ambrose lúc bấy giờ là gương mặt ưu tú nhất trong hàng giáo sĩ của nước Ý. Và một biến cố quyết liệt, được các triết sử gia gọi là sự quy hồi (conversion) đã xảy đến với Augustine. Chính ông đã tường thuật lại câu chuyện ấy. Một ngày kia, trong khi đang bị vật vờ, lạc lõng và đau thương dần vật, bỗng nhiên ông cảm thấy không sao cầm được nước mắt, lập tức ông ra vườn đi dạo và chợt nghe vắng vắng bên tai tiếng nói lặp đi lặp lại của một đứa trẻ: "Hãy cầm lấy quyển sách và đọc đi!". Ông cảm nhận đây là một thánh lệnh, và ông lập tức mở kinh thánh và gặp ngay câu sau đây: "... không phải trong truy hoan và say sưa, không phải trong căm dỗ và dâm dăng, không phải trong tranh chấp và ghen tị. Nhưng hãy tham dự sự sống của Chúa Jesus Christ và đừng tìm cách thỏa mãn xác thịt nữa!". Ông quyết định quy hồi Kitô giáo. Cùng với đứa con trai ngoài giá thú của mình, Augustine chịu phép rửa tội từ giám mục Ambrose ngay trước lễ Phục Sinh năm 387. Mẹ ông, lúc ấy đang sống cùng ông ở Ý, rất vui mừng, trước biến cố này và mãn nguyện vì những lời cầu nguyện và hy vọng của bà đã được đền đáp. Không lâu sau đó bà qua đời đúng vào lúc Augustine chuẩn bị xuống tàu trở lại Algeria.

GIÁM MỤC VÀ NHÀ THẦN HỌC

Augustine trở lại Bắc Phi và được thụ phong linh mục năm 391. Ông trở thành giám mục giáo phận Hippo (nay là Annaba, Algérie) năm 395, và giữ trọng trách này cho đến khi chết. Đây là giai đoạn đầy xáo động về chính trị và thần học, vì trong lúc những kẻ man rợ gây sức ép, thậm chí đánh bại cả đế quốc La Mã vào năm 410, thì phái ly giáo và dị giáo cũng đe dọa giáo hội. Augustine một lòng một dạ dấn thân vào cuộc tranh đấu về thần học. Bên cạnh việc chiến đấu với phái dị giáo Mani, Augustine còn tham gia tranh luận trong hai cuộc xung đột thần học trọng yếu. Một là với giáo phái Donatus, một giáo phái cho rằng, các phép bí tích là vô giá trị trừ phi chúng được ban hành bởi những tu sĩ vô tội. Cuộc xung đột thứ hai là với giáo phái Pelagius, được sáng lập bởi một thầy tu người Anh đương thời, kẻ phủ nhận học thuyết tội tổ tông. Trong suốt cuộc xung đột dài dòng và quyết liệt này, Augustine diễn giải các lý thuyết của ông về tội tổ tông và thiên sủng, thần quyền và tiền định. Giáo hội Thiên Chúa giáo La Mã tìm thấy sự thỏa mãn đặc biệt trong những khía cạnh mang tính thiết chế hoặc giáo hội của những học thuyết của St. Augustine; thần học Kitô giáo La Mã lẫn Tin Lành đều dựa phần lớn vào những phương diện thuần túy thần học hơn của chúng. John Calvin và Martin Luther, hai nhà lãnh đạo phong trào Cải cách tôn giáo ở châu Âu thế kỷ XVI, đều là những người nghiên cứu sâu sắc tư tưởng của Augustine.

Học thuyết Augustine đứng giữa hai cực đoan của giáo phái Pelagius và giáo phái Mani. Chống lại học thuyết Pelagius, ông chủ trương rằng, sự bất phục tùng về tinh thần của con người dẫn đến tình trạng tội lỗi là bản tính con người bất lực không thay đổi được. Trong thần học của ông, đàn ông và đàn bà được cứu rỗi bởi ân sủng của thánh thần; chống lại giáo phái Mani, ông ra sức bảo vệ vai trò của sự tự nguyện trong mối hợp tác với ân sủng. Augustine mất tại Hippo; ngày 28/8/430.

TÁC PHẨM

Chỗ đứng xuất chúng của Augustin trong hàng ngũ các giáo phụ và học giả của Giáo hội có thể sánh với chỗ đứng của St. Paul trong hàng ngũ các thánh tông đồ của Jesus. Với tư cách là tác gia, Augustin trước tác rất phong phú, thuyết phục và là người có phong cách trác tuyệt. Tác phẩm trứ danh nhất của ông là *Confessions* (Thú Nhận) mang tính chất tự truyện (khoảng năm 400), kể về cuộc sống thời trẻ và sự cải đạo của ông. Trong tác phẩm biên giải Ki-tô giáo vĩ đại *The City of God* (Vương quốc của Chúa; 413 - 426), Augustine diễn giải một triết học về lịch sử mang tính thần học. Mười trong 22 tập của tác phẩm này tập trung vào cuộc luận chiến chống lại thuyết phiếm thần; 12 cuốn còn lại truy tầm nguồn gốc, sự tiến triển và vận mệnh của giáo hội và chính thức hóa nó như là người kế tục thích đáng của chủ nghĩa ngoại giáo. Năm 428, Augustine viết *Retractions* (Hủy bỏ), trong đó ông đưa ra những nhận định chung thẩm về những tác phẩm trước đây của ông, chỉnh lý tất cả những gì mà trí phán xét chín chắn hơn của

ông nhận thấy là lầm lạc hoặc sai. Những trước tác khác của ông bao gồm: *Thư từ*, trong đó có 270 bức thư do tu viện Benedict xuất bản, ghi ngày tháng, khác nhau từ năm 386 đến năm 429; những chuyên luận của ông *Về tự nguyện* (388 - 95), *Về giáo lý Thiên Chúa giáo* (397), *Về Phép rửa tội* (Chống lại Giáo phái Donatism; 400), *Về Chúa Ba ngôi* (400 - 416), *Về bản tính và ân sủng* (415); *Những bài thuyết giảng* dựa trên kinh thánh.

23. BOETHIUS



TIỂU SỬ

Anicius Manlius Severinus Boethius (~480 - 524), triết gia Kitô giáo người La Mã, một nhà nhân bản chủ nghĩa danh tiếng. Ông sinh trong một gia đình quý tộc ở Rome, cha ông từng làm lãnh sự một lần vào năm 487 và hai lần làm đô trưởng kinh thành Rome. Được giáo dục kỹ về văn chương và triết học và sớm tỏ ra là một thiên tài, Boethius tham gia hoạt động chính trị ngay từ thuở thiếu thời dưới triều vua Theodoric người Ostrogoth. Boethius là chính khách La Mã cuối cùng, giữ chức lãnh sự năm 510 và nhiều năm giữ chức quan cận thần trong Hoàng cung. Năm 522, hai con trai ông cũng được mời giữ chức lãnh sự. Năm 524, Boethius bị Đại đế Theodoric hành quyết vì tội phản quốc, dù ông cho rằng, mình vô tội và bị vu khống. Thần học mang tính logic và triết lý của ông chứa đựng những đóng góp quan trọng vào triết học thời kỳ cuối Hy Lạp và đầu trung cổ; những bản dịch và chú giải các tác phẩm của Aristotle ảnh hưởng sâu sắc đến lịch sử triết học, đặc biệt ở Tây La Mã thời trung cổ.

TRIẾT HỌC

Thực ra, Boethius đã không hoạch định một đường hướng hay lý thuyết triết lý nào rõ rệt tuy nhiên bằng những công trình dịch thuật, ông đã góp công không ít vào việc thiết định ngôn ngữ triết lý cho những thế kỷ tiếp sau. Ông nghiên cứu Plotinus, Proclus và Jamblique là những nhà thần bí, nhưng ông đã muốn sửa đổi các triết gia ấy cũng như đã muốn sửa đổi Plato và Aristotle theo tinh thần Ki-tô giáo. Ông còn sử dụng thuyết "Con số" của Pythagoras. Sau cùng, với Augustine, ông cũng đã học hỏi được rất nhiều, nhưng với một con người suy tư độc đáo. Thần học - một vấn đề thuộc tín ngưỡng - còn được ông trình bày theo cách của một triết gia, do đó ông đã mở đường cho những tổng hợp vĩ đại trong tương lai. Hơn nữa, ông đã cố gắng phân biệt rõ rệt những ranh giới giữa một bên là thần học (theo đức tin) và một bên là triết học (theo lý trí). Bằng chứng là trong quyển *Sự an ủi của triết học*, ông đã không đề cập gì đến Ki-tô giáo như một tôn giáo.

Tác phẩm quan trọng nhất của ông - *Sự an ủi của triết học* - được viết trong thời gian ông bị cầm tù là những suy tư xúc động về bản chất của hạnh phúc con người và vấn nạn tội ác, những tranh luận kinh điển về ý trời, số phận, cơ may và sự không tương thích rõ rệt giữa sự biết trước thần thánh và sự lựa chọn tự do của con người. Karl Jasper đã ca tụng *Sự an ủi của triết học* là một quyển sách thuộc loại sách thiết yếu của nhân loại, vì cảm hứng cao siêu, vì vẻ đẹp và sự chính đáng của nó". Tuy nhiên, suốt đời ông được biết tới như một học giả lỗi lạc mà tri thức của ông về ngôn ngữ Hy Lạp và Triết học cổ Hy Lạp tạo cho ông một chỗ đứng riêng so với những người cùng thời chuyên chú về La Mã. Cả sự nghiệp học thuật của ông là nỗ lực không mệt mỏi giúp cho Tây La Mã tiếp xúc với những thành tựu triết học vĩ đại của Hy Lạp cổ đại. Nhằm tới mục tiêu đó, ông tuyên bố một dự án đầy tham vọng là dịch sang tiếng Latin và viết chú giải toàn bộ tác phẩm của Plato và Aristotle, nhưng dường như ông chỉ đạt được một phần dự án này với tác phẩm *Organum* của Aristotle. Những bản dịch của ông hiện còn bao gồm *Eisagoge* của Porphyry (dẫn nhập vào tác phẩm *Categorioe* của Aristotle), và các tác phẩm của Aristotle: *Categorioe*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topica*, *De Sophisticis Argumentis*. Ông viết hai cuốn sách chú giải về *Isagoge* và *On Interpretation* và một cuốn chú giải về *Categories*, và có thể chúng ta có những ghi chú cho cuốn sách chú giải của ông về *Prior*

Analytics. Bản dịch cuốn *Posterior Analytics* và cuốn sách chú giải tác phẩm *Topics* đã thất lạc. Ông còn chú giải tác phẩm *Topica* của Cicero và viết những khảo luận về logic học bao gồm *De Syllogismis hypotheticis; De syllogismis categoricis; Introductio in categoricos syllogismos; De divisione* và *De topicis differentiis*, trong đó ông diễn giải và bổ sung logic học Aristotle.

Boethius có chung, quan điểm với những nhà Plato mới khi cho rằng, các hệ thống của Plato và Aristotic có thể hòa hợp được bằng cách tiếp nhận Aristotic về logic và triết học tự nhiên và Plato về siêu hình học và thần học. Dự án hòa hợp này dựa vào sự phân biệt hai loại mô thức: Những mô thức được liên kết với vật chất để hình thành những cơ thể - những mô thức này, mà ông gọi là "những ảnh tượng" (imagines, tương ứng với những mô thức trong mô tả của Aristotle về những bản thể hữu hình; Những mô thức thuần túy và hoàn toàn tách biệt với vật chất, tương ứng với những mô thức riêng biệt mang tính bản thể luận của Plato. Ông gọi những mô thức này là những mô thức đích thực" và "những mô thức tự thân". Ông cho rằng, cái trước - những mô thức "hữu chất" phải dựa vào cái sau - những mô thức thuần túy để tồn tại. Boethius lấy ba loại thực thể là cơ thể, những mô thức "hữu chất" và những mô thức riêng biệt làm đối tượng tương ứng của ba hoạt động nhận thức khác nhau, chúng tạo thành ba ngành của triết học tự nhiên. Triết học tự nhiên bàn về những mô thức hữu chất như chúng là vật chất. Toán học bàn về những mô thức hữu chất, được coi như ở ngoài vật chất của chúng (mặc dù chúng không thể tách rời khỏi vật chất trong thực tế). Thần học bàn về những mô thức thuần túy và riêng biệt. Ông nghĩ rằng, tính chất suy tư trừu tượng hóa của toán học là cần yếu để hiểu những mô tả về các ý niệm phổ biến theo trường phái "tiêu dao" (peripatetic) của Aristotle: những mô thức hữu chất, đặc thù tìm thấy trong các sự vật khả giác có thể coi như ý niệm phổ biến (universall) khi chúng được xem xét tách rời với vật chất mà nó vốn gắn liền (mặc dù thực sự chúng không thể tồn tại tách rời khỏi vật chất). Nhưng ông đã bỏ dở việc truyền bá những mô tả ý niệm phổ biến theo quan điểm duy thực dung hòa của Aristotle. Ông vẫn trung thành với bản thể luận, theo đó, không chỉ có những mô thức tự nhiên của Aristotle mà còn có những mô thức của Plato tồn tại bên ngoài vật chất, nghĩa là ông theo đuổi quan điểm duy thực mạnh mẽ về các ý niệm phổ biến.

Ngoại trừ *De fide catholica*, một tuyên ngôn tín điều thẳng thắn, các chuyên luận thần học của Boethius (*De Trinitate; Utrum Pater et Filius; Quomodo substantiae; Contra Euthychen et Nestorium*) đều cho thấy ông theo đuổi việc sử dụng logic học và siêu hình học, nhất là các học thuyết về phạm trù và thuộc tính của Aristotle, để làm sáng tỏ và giải quyết những vấn đề thần học Ki-tô giáo. Chẳng hạn, *De trinitate* chứa đựng những tranh luận tâm cỡ lịch sử về những phạm trù của Aristotle và khả năng áp dụng những loại thuộc tính khác nhau cho Thượng Đế. Xuyên suốt các tác phẩm này là quan điểm của ông, theo đó, các thuộc tính trong phạm trù tương quan là độc nhất vì chúng không thường xuyên đòi hỏi một cơ sở bản thể luận trong những vấn đề mà chúng áp dụng, một học thuyết đã làm dấy lên sự phân biệt thường thấy ở thời trung cổ giữa cái gọi là những tương quan thực và không thực.

Bất kể ý nghĩa thực chất của những ý tưởng triết lý của Boethius như thế nào đi nữa, ông vẫn là một gương mặt kiệt xuất trong lịch sử triết học trung cổ mà vai trò quan trọng có thể sánh với Aristotle và Augustin. Cho tới trước khi các tác phẩm của Aristotle được phục hồi hoàn toàn vào giữa thế kỷ XII, các triết gia trung cổ đều phải dựa gần như hoàn toàn vào các bản dịch và sách chú giải của Boethius để có thể hiểu được triết học ngoại giáo cổ đại. Và những khảo luận về logic học của Boethius không ngừng ảnh hưởng suốt thời Trung cổ. Sự bận tâm của các triết gia đầu trung cổ đối với logic học và vấn đề ý niệm phổ biến nói riêng phần lớn là do họ được Boethius và Aristotle (của Boethius) truyền dạy. Những khảo luận thần học của Boethius cũng nhận được sự chú ý rộng rãi ở thời Trung Cổ, làm nảy sinh truyền thống bình luận trải dài từ thế kỷ IX đến thời kỳ Phục Hưng và định hình những cuộc tranh luận về các vấn đề thần học trọng tâm như Chúa Ba ngôi và Nhập thể.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

De Trinitate (Luận về Thiên Chúa Tam vị Nhất thể)

De Consolatione philosophiae (Sự an ủi của triết học)

24. ANSELM XỨ CANTERBURY



TIỂU SỬ

SAINT ANSELM XỨ CANTERBURY (1033/1034 – 21/4/1109), triết gia và nhà thần học trung cổ có ảnh hưởng rộng rãi, làm tu viện trưởng (1078) rồi tổng giám mục Canterbury từ 1093 đến 1109. Trong thời gian làm tổng giám mục, ông đã bênh vực quyền lợi giáo hội, chống lại nhà vua. Được coi là người sáng lập chủ nghĩa kinh viện, ông nổi tiếng với chứng lý hữu thể luận về sự hiện hữu của Thượng Đế.

Anselm ra đời tại thành phố Aosta, vương quốc Burgundy. Ở tuổi 20, ông rời gia đình đến Pháp. Năm 1059, ông đến Normandy vì bị thu hút bởi danh tiếng của Lanfranc, lúc bấy giờ là phó bề trên của Tu viện Benedict ở Bec. Năm sau ông vào tu viện làm tu sĩ.

Năm 1063, khi Lanfranc được phong làm cha bề trên Tu viện Caen, Anselm được chọn làm phó bề trên. Năm 1078, khi Herluin, người sáng lập và là cha bề trên đầu tiên của Tu viện Bec qua đời, Anselm được chọn làm tu viện trưởng. Dưới quyền điều hành của ông, Bec tiếp tục là một trung tâm học tập nổi tiếng, mặc dù Anselm tỏ ra ít quan tâm đến việc thu hút sinh viên bên ngoài vào. Chính tại đây, Anselm viết những tác phẩm triết học đầu tiên của mình, *Độc thoại* và *Phi lộ*.

Ông được nhiều người tin tưởng sẽ kế tục Lanfranc làm tổng giám mục Canterbury. Nhưng khi Lanfranc qua đời năm 1089, vua William I vẫn không bổ nhiệm người thay thế, mà mãi đến năm 1093 khi bị bệnh nặng và nghĩ mình sắp qua đời, nhà vua mới chọn Anselm làm tổng giám mục Cantetbury. Trong bốn năm sau đó, giữa vua và Anselm luôn xảy ra tranh cãi xoay quanh việc xử lý quyền hạn và đặc ân của nhà thờ. Anselm muốn La Mã giúp ông trong cuộc tranh cãi này; năm 1097 ông được vua William cho phép đến La Mã, nhưng ông nhận được rất ít sự giúp đỡ thiết thực từ La Mã. Khi ông tìm cách trở lại Anh, William không cho phép ông nhập cảnh.

William qua đời năm 1100 và người kế vị ông - Henry I - mời Anselm trở lại Anh. Nhưng năm 1103, Henry lại trục xuất Anselm. Sau khi đạt được thỏa hiệp với Henry vào năm 1107, Anselm được phép về nước, và ông qua đời hai năm sau. Năm 1494, ông được phong thánh.

CHỨNG LÝ HỮU THỂ LUẬN

Có lẽ các triết gia nghĩ về Anselm chủ yếu như tác giả của luận cứ hữu thể luận (ontological argument) về sự hiện hữu của Thượng Đế. Đây là nhận thức trực giác xuất phát từ kinh nghiệm tôn giáo của riêng ông, theo đó một hữu thể được nhận là toàn hảo thì nhất thiết phải hiện hữu, vì nếu không hiện hữu, Ngài sẽ thiếu một trong những tính thiết yếu của sự toàn hảo. Sự toàn hảo của Thượng Đế đòi hỏi sự hiện hữu của Ngài. Ông viết trong *Độc thoại*: "Có một hữu thể là nguyên nhân cho mọi hiện hữu, mà không bị bất cứ cái gì khác làm nguyên nhân cho nó, và chính vì vậy hữu thể ấy phải có tính cách hoàn hảo vô hạn hơn tất cả mọi sự khác, nghĩa là hữu thể ấy phải thực sự thực tại, thực sự quyền năng và thực sự tốt lành. Rồi một khi không lệ thuộc một hữu thể nào cả hay một điều kiện hiện hữu nào cả ngoài chính mình ra, thì hữu thể ấy phải là "tự tại, và tự mình mà hiện hữu"; hữu thể ấy hiện hữu không phải vì có cái khác hiện hữu, mà là vì nó hiện hữu nghĩa là nó hiện hữu một cách thiết yếu, nó là hữu thể tất yếu".

Trong *Phi lộ*, ông viết: "Chúng con tin rằng, Ngài hiện hữu như một cái gì mà không có một cái gì lớn hơn có thể quan niệm được... Một khi nghe con nói 'Một cái gì mà không thể quan niệm cái gì lớn hơn nó' thì một người điên rồ tới đâu cũng hiểu được; và điều họ am hiểu thì ở trong trí khôn họ, mặc dù họ không hiểu rằng, điều đó hiện hữu; vì có một đối tượng trong đầu là một việc, mà am hiểu rằng, đối tượng ấy hiện hữu lại là một việc khác. Cũng giống như một họa sĩ khi còn ấp ủ sáng tác của mình thì họ mang nó trong đầu óc nhưng họ chưa am hiểu được sự hiện hữu của sáng tác mà họ chưa thực hiện ra, nhưng một khi đã hoàn thành họa phẩm thì họ vừa có bức họa ấy trong đầu óc vừa nhận thấy được sự hiện hữu của sáng tác mà họ vừa thực hiện xong.

Người điên rồ cũng thế, họ phải chấp nhận rằng: ít ra trong trí óc cũng có một cái gì mà

người ta không thể quan niệm được một cái gì lớn hơn nó, vì một khi nghe được điều đó lập tức họ am hiểu, mà bất cứ những gì am hiểu được đều ở trong trí óc. Nhưng chắc chắn rằng, cái gì mà không có cái gì lớn hơn nó có thể quan niệm được thì không chỉ hiện hữu trong trí khôn. Thực vậy, nếu cái đó không chỉ hiện hữu trong trí khôn mà thôi thì người ta có thể quan niệm nó cũng hiện hữu trong thực tại nữa. Cái gì mà không thể quan niệm cái gì lớn hơn nó chỉ hiện hữu trong trí khôn là điều không thể. Nói tóm lại, một cách bất khả nghi, phải có một cái gì mà người ta không thể quan niệm được một cái gì lớn hơn nó; nó phải vừa hiện hữu trong trí khôn, vừa hiện hữu trong thực tại".

Tất cả trọng tâm của luận cứ nằm gọn trong câu: "không thể quan niệm một cái gì lớn hơn nó được". Theo đó, phải hiểu rằng: Thượng Đế là một ý niệm vĩ đại vô cùng mà trí khôn của ta không thể quan niệm một ý niệm nào vĩ đại hơn nữa; một ý niệm như thế không thể chỉ có trong trí óc mà phải có cả trong thực tại nữa.

Theo quan niệm của các triết gia và triết sử gia thì đây cũng là một kết luận về hiện hữu (existence) rút từ yếu tính (essence) của chính sự vật ấy. Nói cách khác, nếu trí khôn chúng ta có thể quan niệm được yếu tính của Thượng Đế toàn hảo vĩ đại đến như thế thì không thể nào một Thượng Đế như vậy lại không hiện hữu trong thực tại.

Một lập trường như vậy không những đã khai sinh trong lòng tư tưởng Kitô giáo một mầm mống duy lý mà còn mở đường cho một nguy cơ trầm trọng đối với đức tin vào mặc khải, vì rằng, từ ngàn xưa và trong căn bản lý thuyết kinh thánh, Thiên Chúa hiện hữu là một chân lý đã được mặc khải như một sự kiện phải tin, chứ không cần và không được chứng minh bằng lý lẽ của trí khôn. Vì thế ngay lúc Anselm còn sống, trong Giáo hội cũng đã có người đứng lên chống đối ông. Có người đặt câu hỏi: chẳng lẽ hễ ta quan niệm ra được một quần đảo diễm phúc lý tưởng mà ở đó có khí hậu tuyệt vời và tài nguyên vô cùng phong phú hơn tất cả mọi nơi trên trần gian này thì tất nhiên một quần đảo như vậy phải có trong thực tế hay sao?"

Một vài triết gia duy tâm đã khái quát luận cứ này để chứng thực cho chủ nghĩa duy tâm. Họ phân biệt những bản thể khái niệm chỉ tồn tại trong trí khôn với những bản thể phạm trù tồn tại thực sự trong sự vật, trong thực tại. Mỗi thực tại, do đó, là sự hợp nhất của một hay nhiều bản thể phạm trù và hiện hữu.

Anselm cũng là tác giả của chứng lý vũ trụ luận và cứu cánh luận về sự hiện hữu của Thượng Đế.

THẦN HỌC

Tư tưởng Anselm trực tiếp chịu ảnh hưởng tư tưởng của Augustine và từ Augustine, tư tưởng ấy đã rút tỉa được nhiều yếu tố quan trọng trong triết học Plato và Plato mới. Do đó, người ta thường gọi ông là "Augustine thứ hai" (second Augustine). Thực vậy, cũng như Augustine, ông tin tưởng vào sự hiện hữu của những lý tưởng biệt lập của Plato, từ đó ông rút ra được luận chứng thời danh nói trên. Hơn nữa, xét về mặt phương pháp luận, Anselm còn xây dựng khởi điểm tư tưởng của ông trên cùng một nguyên tắc như Augustine: "Tôi tin để cho được am hiểu". Nghĩa là đối với những tín lý Cơ Đốc giáo, thì trước hết chúng ta phải tin đã, rồi mới suy nghĩ và tranh luận sau. Vì vậy có thể nói rằng, không khác gì các vị tiền bối trong Cơ Đốc giáo, tư tưởng của Anselm mang màu sắc Plato hơn màu sắc Aristotle. Vậy mượn tư tưởng của Augustin, nhưng hình như phép biện chứng sắc bén và tinh thần đạo đức, sùng tín đặc biệt của Anselm đã tô điểm cho tư tưởng ấy ("tôi tin để cho được am hiểu") những nét triết lý đặc biệt.

Những cố gắng tinh thần của Anselm là những cố gắng thiết yếu có tính cách thần học, và suy tư triết lý của ông là nỗ lực của một tín đồ, nhưng không phải một tín đồ tầm thường mê muội, cuồng tín, mà là một tín đồ trí thức muốn dùng lý trí của mình để tìm hiểu thêm những điều mình đã tin, để rồi chứng minh những điều mình tin bằng những lý lẽ của trí khôn tự nhiên cho những ai chưa tin.

Các nhà thần học phương Tây đánh giá cao Anselm vì ông đề xuất ý tưởng sự đền tội thay thế trong tác phẩm *Tại sao Thượng Đế Làm Người?* Anselm biện luận rằng, tội lỗi của con người đã xúc phạm sự công chính của Thượng Đế, và Thượng Đế không thể cứu con người chừng nào sự công chính của Ngài chưa được khôi phục. Vì rằng, cả loài người đều phạm tội, không ai có thể làm thỏa lòng Thượng Đế; do đó, Thượng Đế phái Jesus xuống trần gian, và cái chết cùng sự sống lại của Jesus đã mang lại sự công chính cho Thượng Đế và nhờ đó loài người

được cứu chuộc. Bằng cách này Anselm đã xây dựng một trong những lý thuyết về sự đền tội đáng chú ý nhất trong lịch sử thần học Tây phương. Lý thuyết của ông thường bị phản bác bởi Giáo hội Chính thống giáo Đông phương và đôi khi được trích dẫn như là sự khác biệt chính yếu giữa Kitô giáo phương Đông và phương Tây.

Nguyên tắc nền tảng trong thần học Anselm là lý thuyết về Thượng Đế như một sự thiện cao cả tuyệt đối và là chân lý nguyên thủy, tự hữu và đời đời. Toàn thể vạn vật hoàn toàn lệ thuộc vào quyền năng sáng tạo của Thượng Đế, và bản tính cũng như cứu cánh của chúng đều do bản tính và lý tính của Ngài chi phối. Thực tại thiết yếu của mỗi tạo vật đều được đánh giá bằng sự phù hợp của chúng với thực tại của Thượng Đế, chân lý tối cao và sáng tạo. Các tạo vật chỉ là tạo vật với điều kiện chúng phản ánh lý tính và ý muốn của Thượng Đế, và chỉ bằng cách phản ánh chúng mới thực hiện được tư thế và giá trị đích thực của chúng.

Có thể nói rằng, thần học của Anselm là một công cuộc suy tư lại truyền thống tư tưởng của Augustine theo đường hướng sinh hoạt tôn giáo của dòng tu Benedict và mục tiêu giáo hội đương thời.

Tuy nhiên, dù công trình soạn tác của ông hiển nhiên lấy cảm hứng từ tổng hợp giữa đức tin của kinh thánh và triết lý Plotinus, nhưng nó vẫn mang ấn tích thiên tài độc đáo của ông.

Mục tiêu tinh thần chủ yếu của Anselm có tính cách thần học và quá trình suy tư triết lý của ông là công việc của một tín hữu đi tìm hiểu đức tin của mình.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Dialogus de Grammatico (Người đối thoại về văn phạm)

De Veritate (Về Chân lý)

Cur Deus homo? (Tại sao Thượng Đế làm Người?)

De fide Trinitatis (Về Đức tin đối với Thiên Chúa Tam vị)

Proslogium sive Fides Quaerens Intellectum (Phi lộ hay Đức tin tìm kiếm lý trí)

25. PIÈRRE ABELARD



TIỂU SỬ

Pièrre Abelard (1079 – 21/4/1142), triết gia và nhà thần học kinh viện người Pháp, nổi tiếng vì đưa ra giải pháp cho vấn đề phổ biến niệm (universall) và việc sử dụng phép biện chứng rất độc đáo. Ông còn thường xuyên được nhắc đến trong bối cảnh chuyện tình giữa ông và Heloise, một trong những chuyện tình đẹp và bi thảm nhất thế giới, có thể sánh với Tritan và Isolde, hoặc Romeo và Juliet.

Abelard ra đời tại một làng nhỏ ở Pallet, cách Nantes khoảng 10 dặm về phía tây, là con trai trưởng trong một gia đình quý tộc xứ Bretagne. Lớn lên, ông theo học phép biện chứng trước hết với Roscelin rồi sau đó với William of Champeaux, hai người chủ trương hai lập trường đối nghịch nhau trong vấn đề phổ biến niệm. Nhưng Abelard sớm bất mãn với những chủ trương của hai bậc thầy, nhất là với William of Champeaux. Vì thế, lúc 22 tuổi, ông đã mở một trường riêng ở Melun, rồi ở Corbeil. Abelard trở về Paris học thần học một thời gian với Anselm of Laon (không phải St. Anselm), rồi vào năm 1113 ông bắt đầu giảng dạy tại Paris như một giáo sư xuất sắc và danh tiếng phi thường. Trong thời gian ấy, Abelard si mê một người con gái xinh đẹp, có học thức, tên là Heloise, cháu của giáo chủ Fulbert. Ông và Heloise lén lút yêu nhau và có một đứa con. Rồi hai người bí mật cưới nhau. Giáo chủ Fulbert đã âm mưu chia cách hai người: một đêm, mấy người anh của nàng Heloise xông vào phòng Abelard và thiến ông. Chuyện tình kết thúc. Chàng vào tu tại tu viện Saint Denis, còn nàng vào tu viện Argenteuil và sau trở thành tu viện trưởng. Hai người viết cho nhau rất nhiều thư từ. Những lá thư ấy hiện

là một phần đáng kể trong văn chương thế giới.

Chính trong tu viện Saint Denis, Abelard – lúc này đã 40 tuổi - tìm cách chôn vùi đời mình như một tu sĩ cũng những nỗi thống khổ riêng tư. Nhưng không tìm thấy chút yên tĩnh trong tu viện, dần dần Abelard quay trở lại với việc nghiên cứu, rồi nghe theo những lời nài nỉ, ông mở lại trường học tại tu viện Maisoncelle (1120). Những bài giảng của ông - bây giờ nằm trong khuôn khổ của tinh thần tận hiến - một lần nữa lại thu hút đông đảo người nghe và những ảnh hưởng ngày nào của ông dường như đã trở lại, nhưng ông vẫn còn nhiều kẻ thù. Ông vừa công bố các bài giảng thần học của ông dưới tựa đề *Dẫn nhập vào Thần học*, thì các đối thủ của ông nhận ra ngay sự lý giải duy lý chủ nghĩa về học thuyết Thiên Chúa Tam vị. Ông bị kết tội dị giáo và buộc phải đốt cuốn sách đó trước khi bị quản thúc trong tu viện Saint Medard ở Soissons. Sau đó ông bị đày sang Anh làm tu viện trưởng tại Saint Gildas, ở đây ông gặp toàn những thầy tu man rợ. Đây là những ngày đen tối nhất của ông. Sau bốn năm lưu đày, ông mới trở lại Paris để giảng dạy tại Saint Geneviève. Ở đây từ phong cách đến nội dung những giảng trình cũng không có ai duy lý hơn ông và ông trở thành con chàm ung mạnh mẽ của thần học. Nhiều người đã xuyên tạc tinh thần duy lý của ông thành một tà thuyết đối nghịch với đức tin chính thống. Lần này ông lại bị lên án, nhưng với hình phạt bị xiềng xích (1140) tại Cộng đồng Sen.

Kiệt sức vì những cuộc tranh đấu, Abelard từ trần vào năm 1142.

Ngoài yếu luận đầu lên *Dẫn nhập vào Thần học* bị Công đồng Soissons lên án, Abelard trước tác khá phong phú. Về phương diện logic, Abelard bình luận tác phẩm *Isagoge* của triết gia Plato mới là porphyry. *Các Phạm trù* của Aristotle và *Bàn về phân loại* của Boethius. Cuốn *Phép biện chứng* của ông, một tác phẩm về logic học được hiệu đính nhiều lần cho tới tận trước khi ông qua đời vài năm. Cuốn *Hãy tự biết mình* là một triển khai đạo đức học về ý định. *Tán thành và Phản đối* gây nên nhiều tranh cãi bằng cách liệt kê, đối với tổng số 158 vấn đề bị nghi ngờ, những điểm mà các văn bản thần học chính thống có vẻ không hòa hợp (ví dụ đức tin có nên được lý trí hỗ trợ hay không).

TRI THỨC LUẬN

Trong cuộc tranh luận dài dòng về phổ biến niệm, lập trường của Abelard là lập trường dung hòa và tế nhị, đúng như Carl Jung đã nhận định: tuy tâm hồn ông bị xâu xé bởi rất nhiều sức mạnh đối nghịch, nhưng triết lý của ông lại là triết lý dung hòa nhất. Ông có thể đủ suy lý để chấp nhận những ý tưởng duy danh của Roscelin (theo đó, những ý niệm phổ biến như "con người", "con vật" không là gì khác ngoài là từ ngữ, hay danh xưng), đồng thời ông cũng đủ thực nghiệm để có thể chấp nhận lý thuyết duy thực cực đoan của William of Champeaux (theo đó, những ý niệm phổ biến là những thực tại ở bên ngoài trí tuệ, vì theo ông ý niệm phổ biến không phải là những thực tại hiện hữu biệt lập với các cá vật như duy thực (theo đó Abelard không duy thực), nhưng ý niệm phổ biến lại hiện hữu trong cá vật thực sự, còn nếu nó hiện hữu ở ngoài cá vật được thì chỉ hiện hữu như một khái niệm thôi).

Nhưng phải nói rằng, trong trường hợp ý niệm phổ biến hiện hữu trong cá vật thực sự thì cũng phải phân biệt: nó hiện hữu như thể không phải như yếu tính trọn vẹn chung cho mọi cá thể (chẳng hạn "nhân loại tính" mà mọi người đều có) mà là như cá tính, vì nếu nó hiện hữu một cách yếu tính trọn vẹn thì đương nhiên nó mức cạn hết yếu tính của cá thể rồi. Nếu thể cái gì sẽ phân biệt được sự khác biệt giữa cá thể này với cá thể khác.

Theo lập trường trên, Abelard cố gắng chống đối duy danh (theo đó ông không duy danh) nhưng tựu trung ông vẫn còn duy danh theo một cách nào đó, vì nếu ý niệm phổ biến hiện hữu thực sự trong mỗi cá thể đủ bằng khái niệm, thì cá thể vẫn được coi là thực tại, ít ra một cách gián tiếp. Một cách đơn giản hơn, có thể trình bày lập trường dung hoà của Abelard như sau: những ý niệm phổ biến hiện hữu trong trí khôn trước mọi tri thức, nhưng chúng chỉ xuất hiện "nhờ cơ hội" của một tri thức cụ thể nào đó. Đó là tổng hợp giữa "duy danh" và "duy thực" thành "duy khái niệm" của Kant.

Nói tóm lại, lý thuyết dung hoà của Abelard giữa duy danh và duy thực đã được công thức hóa như sau: ý niệm phổ biến không có trước cũng không có sau thực tại, không có giá trị hơn hay kém thực tại, mà là trong thực tại và nơi thực tại, nhưng là thực tại được chỉ thị như ý nghĩa do từ ngữ logic gán cho.

THẦN HỌC TỰ NHIÊN

Là một nhà tư tưởng kinh viện tuy tôn kính Giáo hội, nhưng lại rất độc lập, táo bạo, Abelard

đôi khi không sợ bị Giáo hội kết án.

Với Abelard, đức tin là một khởi điểm và tuy không do lý trí mà có được, nó cũng không thể có tính cách bó buộc hay mù quáng. Vì vậy, đức tin phải am tường (intelligere) những gì nó không thể hiểu (comprehendere); nghĩa là những chân lý của mặc khải phải được lý luận.

Với tính cách lý luận, biện chứng hơn là trầm mặc, Abelard chấp thuận đức tin theo quan điểm duy lý (intellectualist) hơn là theo quan điểm duy chí (voluntarist).

Theo lời thú nhận của ông, tuy chỉ biết các triết gia thượng cổ ngoại giao Hy Lạp qua sách vở của Augustine, nhưng Abelard đã nói về họ một cách hùng hồn say mê. Ở đây, ông ca tụng họ là những nhân vật sống theo quy luật tự nhiên nhưng đã hé nhìn thấy những huyền bí của Kitô giáo như Thiên Chúa, Tam vị, Nhập thể, và theo ông, sự xa cách giữa thượng cổ ngoại giao và Phúc âm có lẽ còn ngắn hơn sự xa cách giữa Cựu ước và Tân ước.

Theo Abelard, vũ trụ này đã được tạo dựng theo những mô phạm sẵn có, nghĩa là cũng như lý thuyết "theo mô phạm" (exemplarism) của Saint Augustine. Abelard cho rằng, vũ trụ này đã được Thượng Đế sáng tạo theo những mô thức lý tưởng của Plato.

ĐẠO ĐỨC

Vào những thời kỳ tôn giáo sùng tín thì người ta thường lẫn lộn đạo đức với sùng tín, đạo đức với thần học, nhưng vào những giai đoạn minh mẫn duy lý và hoài nghi, sự phân biệt rất rõ ràng.

Lý thuyết đạo đức của Abelard bắt nguồn từ những Phúc âm và được tăng cường thêm với Augustine, theo đó đạo đức không hệ tại những hình thức bó buộc và giữ gìn ngoại tại mà hệ tại ở chủ hướng và còn tim. Nói cách khác, khuynh hướng về điều ác không phải tội lỗi, mà là điều kiện cho nhân đức, vì nhân đức là một cuộc tranh đấu và bất cứ cuộc tranh đấu nào cũng đều giả thiết một kẻ thù. Cũng không phải hành động tự nó là tội lỗi; tội lỗi là ở mô thức của hành động tức là trong ý muốn ra chỉ thị cho hành động.

Tóm lại, không phải khuynh hướng về sự ác cũng không phải hành động tự nó là tội lỗi, mà là chủ hướng rõ rệt muốn thỏa mãn một ước vọng xấu, muốn thụ hưởng một đam mê. Theo đó, một khi đã đồng ý làm một điều ác, cho dù người ấy có bị cản trở bởi một hoàn cảnh nào bất kỳ đến không thực hiện được, thì người ấy cũng đã có tội như thể đã làm điều ác vậy. Chủ hướng ác cũng đáng tội và bị trừng phạt như là hành động ác và kẻ nào có ý phạm tội thì đã phạm tội rồi. Thượng Đế thẩm phán tối cao không xét vẻ bề ngoài hay những gì ngoại tại mà chỉ xét tới tinh thần.

Với Abelard, đã xuất hiện ở thời kỳ phôi thai kinh viện học "một lối suy tư mạnh mẽ, những phương cách tư biện sử dụng những mâu thuẫn biện chứng để làm phương tiện tiếp cận các vấn đề triết lý. Nhờ việc đối chiếu các hạn từ mâu thuẫn với nhau, ông đã có thể đẩy những câu hỏi đến kỳ cùng. Vì vậy ông đã được coi là người sáng lập phương pháp kinh viện học. Sau này, với Saint Thomas, phương pháp ấy đã tiến triển đến độ cao nhất của nó. Đồng thời, tuy được tư tưởng Kitô giáo cứu mang, nhưng Abelard đã mở màn cho một nguy cơ trầm trọng đe dọa những gì tinh túy nhất trong Kitô giáo mà xưa nay chưa ai chú ý tới".

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Lettres (Thư từ giữa Abelard và Heloise)

Sic et Non (trước 1125; Tán thành và Phản đối)

Dialectica (trước 1125; Phép biện chứng)

Scito Teipsum (trước 1140; Hãy tự biết mình)

Introductio ad Theologiam (1136 – 1140; Dẫn nhập vào Thần học)

26. AVERROËS



AVERROËS (Ibn Rushd) (1126 – 10/12/1198), triết gia và nhà vật lý học người Andalus, giáo sư triết học và luật đạo Islam, toán học và y khoa. Ông sinh tại Córdoba, Tây Ban Nha, mất tại Marrakech, Morocco.

Averroës ra đời trong một gia đình nhiều đời là học giả về luật; ông nội là chánh thẩm phán xử Córdoba dưới thời vua Almoravids; cha ông tiếp tục giữ chức vụ này cho đến triều Almohad năm 1146.

Chính Ibn Tufail, tể tướng xứ Yusef al-mansur, tiến cử Averroës vào tòa án và giới thiệu ông với Avenzoar (Ibn Zuhr), nhà vật lý đạo Islam vĩ đại; và hai người trở thành bạn thân. Năm 1160, Averroës được phong chức pháp quan xứ Seville và ông đảm nhận nhiều trách nhiệm luật pháp ở các tòa án xứ Seville và Cordoba.

Khi làn sóng cuồng tín tràn qua Andalus vào cuối thế kỷ 12, Averroës bị đày tới một vùng hẻo lánh gần Cordoba và bị theo dõi sát sao cho đến tận trước khi ông qua đời. Nhiều tác phẩm của ông về logic học và siêu hình học đã bị thất lạc mãi mãi vì những thủ tục kiểm duyệt quan liêu.

Từ 1169 đến 1195, Averroës viết một loạt sách chú giải hầu hết tác phẩm của Aristotle (chẳng hạn, *De anima*, *Physica*, *Metaphysica*, *De partibus animalium*, *Parva naturalia*, *Meteorologica*, *Rhetorica*, *Poetica*, *Nicomachean Ethics*). Vì không có trong tay tác phẩm *Politica* của Aristotle, nên ông chú giải cuốn *Republica* của Plato. Tất cả những chú giải của Avenroës đều gộp chung với bản tiếng Latinh các tác phẩm của Aristotle. Hiện nay các sách chú giải của Averroës còn lưu hành bản gốc tiếng Ả Rập hay bản dịch sang tiếng Do Thái cổ, hoặc cả hai.

Những chú giải của Averroës gây ảnh hưởng đáng kể đến người Do Thái và tín đồ Kitô giáo trong nhiều thế kỷ sau đó. Trí tuệ sáng rõ, sắc sảo của ông cho phép ông trình bày thành thạo tư tưởng của Aristotle và góp phần đáng kể vào việc hiểu nó. Ông tiếp thu có chọn lọc và phê phán các luận gia cổ điển Themistius và Alexander of Aphrodisias và các triết gia đạo Islam là al-Farabi, Avicenna. Khi bình luận và chú giải các khảo luận của Aristotle về khoa học tự nhiên, Averroës cho thấy năng lực quan sát mạnh mẽ của mình.

Averroës cố gắng hoà giải hệ thống tư tưởng của Aristotle với đạo Islam. Theo ông, không có xung đột giữa tôn giáo và triết học. Ông cho rằng, các chân lý siêu hình có thể được biểu hiện bằng hai cách: qua triết học, như được đại diện bởi các quan điểm của Aristotle, và qua tôn giáo, đó là chân lý được trình bày dưới hình thức mà người bình thường có thể nhận thức được. Mặc dù ông không thực sự đề xuất ý tưởng về sự tồn tại của hai loại chân lý, triết học và tôn giáo, nhưng quan điểm của ông được lý giải theo đường hướng đó bởi các tư tưởng gia Kitô giáo - họ gọi nó là lý thuyết "chân lý kép". Ông phản đối khái niệm về sự sáng tạo một thế giới trong lịch sử thời gian; ông khẳng định thế giới không có khởi đầu. Thượng Đế là "nguyên nhân đầu tiên", một lực tự động kích hoạt mọi chuyển động, ngài chuyển tiềm năng thành thực hữu. Linh hồn mỗi cá thể người bắt nguồn từ một linh hồn phổ quát. Và ông tin vào sự vĩnh cửu của vũ trụ và sự tồn tại của những mô thức tiên thiên.

Các nhà kinh viện nổi tiếng như Thomas Aquinas gọi ông là nhà chú giải.

Tác phẩm đầu tiên của riêng Averroës là *Y khoa tổng quát*, viết từ 1162 đến 1169. Chỉ một ít trước tác về luật pháp và không có trước tác thần học nào của ông được lưu giữ. Chắc chắn những trước tác quan trọng nhất của ông là ba khảo luận tôn giáo - triết học liên hệ với nhau chặt chẽ, được biên soạn từ năm 1179 đến 1180. Trong hai cuốn đầu, ông tuyên bố: chỉ có nhà siêu hình học sử dụng chứng cứ (phép tam đoạn luận) nào đó mới có khả năng, và thẩm quyền (lẫn nghĩa vụ) lý giải những học thuyết có trong luật lệ tiên khai, chứ không phải các nhà thần học biện chứng đạo Is-lam, những người dựa vào những lập luận biện chứng. Tạo dựng ý nghĩa

đích thực, sâu xa của những niềm tin và sự kết tội tôn giáo là mục đích của triết học trên con đường truy tìm chân lý của nó. Ý nghĩa sâu xa này không được tiết lộ cho đám đông, những kẻ phải chấp nhận ý nghĩa đơn sơ, bên ngoài của kinh văn chứa đựng trong các câu chuyện, những ví von và ẩn dụ. Averroës áp dụng ba lập luận của Aristotle (chứng minh, biện chứng và thuyết phục - tức là tu từ và thi pháp) đối với các triết gia, các nhà thần học và đám đông. Cuốn thứ ba tập trung biện hộ cho triết học của Aristotle chống lại những luận điểm của al-Ghazali cho rằng, triết học Aristotle là mâu thuẫn và là sự lãng mạ đối với những giáo điều của đạo Islam. Nhưng công cuộc biện hộ cho triết học của Averroës tiếp tục diễn ra trong tình hình bất lợi, vì giới pháp quan và các nhà thần học lúc bấy giờ nằm trong tay rất nhiều quyền lực và có ảnh hưởng mạnh mẽ đến quần chúng. Đó là lý do giải thích vì sao ông đột ngột bị thất sủng khi vua Abu Yusuf - nhân cuộc thánh chiến chống lại nước Tây Ban Nha Kitô giáo - bãi chức ông và bắt ông đi đày. Nhưng sự thất sủng của ông không kéo dài, mặc dù cũng đủ để khiến ông mắc bệnh cấp tính, vì vua Hồi gọi ông về trình diện. Sau khi mất, Averroës được chôn cất, ban đầu ở Marrakech, về sau thi hài ông được chuyển về khu mộ gia đình ở Córdoba.

27. MAIMONIDES



TIỂU SỬ

MAIMONIDES (30/3/1135 – 13/12/1204), giáo sĩ, thầy thuốc, triết gia Do Thái. Ông sinh tại Córdoba, Tây Ban Nha - lúc bấy giờ dưới quyền cai trị của người Hồi giáo - và nghiên cứu luật Torah (ngũ thư của Chúa Trời trao cho Moses làm thành lễ luật của đạo Do Thái) từ nhỏ dưới sự hướng dẫn của cha. Năm 1148, phong trào cải cách đạo Islam Almohades xâm lăng Córdoba và dành cho cộng đồng Do Thái ở đây ba chọn lựa: cải sang đạo Islam, chết, hay bị trục xuất. Gia đình Maimonides (cùng với hầu hết người Do Thái) chọn cuộc sống lưu đày. Trong mười năm, họ lang thang khắp miền Nam Tây Ban Nha, tránh sự truy đuổi của chế độ Almohades, và sau cũng định cư ở Fes, Morocco, nơi Maimonides tiếp nhận được phần lớn tri thức thế tục khi theo học tại đại học Fes. Trong thời gian này, ông viết tác phẩm luận giải thời danh về Mishna (phần cơ bản của Talmud - tuyển tập những trước tác cũ về luật lệ và truyền thống Do Thái).

Sau thời kỳ tạm trú ở Morocco, ông đến sống một giai đoạn ngắn ở Thánh Địa (nước Palestine cổ), dành nhiều thời gian đến Jerusalem cầu nguyện và cuối cùng định cư ở Fostat, Ai Cập. Đa số trước tác của ông ra đời tại đây, trong đó có *Mishneh Torah Torah*.

TRIẾT HỌC

Maimonides gieo ảnh hưởng quan trọng lên các triết gia kinh viện, đặc biệt là Albert the Great, Thomas Aquinas và Duns Scotus. Bản thân ông cũng là một nhà kinh viện Do Thái. Được giáo dục bằng việc đọc tác phẩm của các triết gia đạo Islam Ả Rập hơn là tiếp xúc trực tiếp với các thầy giáo Ả Rập, Maimonides không chỉ làm quen với triết học đạo Islam Ả Rập mà còn với các học thuyết của Aristotle. Maimonides nỗ lực hòa giải triết học Aristotle và khoa học với những giáo điều của Kinh thánh.

THẦN HỌC TIỂU CỰC

Nguyên tắc truyền cảm hứng cho hoạt động triết lý của ông đồng nhất với giáo điều căn bản của chủ nghĩa kinh viện: không thể có mâu thuẫn giữa những chân lý mà Thượng Đế mặc khải và những khám phá của trí tuệ con người trong khoa học và triết học. Maimonides chủ yếu dựa vào khoa học của Aristotle và các triết thuyết của Talmud và Aristotle. Tuy nhiên, trong một số điểm quan trọng, ông thoát ly khỏi những lời dạy của Aristotle; ví dụ, ông phản đối học thuyết của Aristotle cho rằng, sự phù hợp, che chở của Thượng Đế chỉ trải rộng trong con người nói

chung, chứ không đến từng cá thể.

Sự khâm phục các nhà luận giải Plato mới khiến Maimonides bảo lưu nhiều học thuyết mà các nhà kinh viện không thể chấp nhận. Chẳng hạn, Maimonides là người ủng hộ thần học tiêu cực (còn gọi là thần học huyền bí, thần học Apophatic). Trong thần học này, con người không nên phát biểu rằng, Thượng Đế hiện hữu trong ý nghĩa thông thường của từ ngữ; tất cả những gì chung ta có thể phát biểu một cách an toàn là Thượng Đế không thể không hiện hữu. Chúng ta không nên nói rằng, Thượng Đế khôn ngoan, nhưng chúng ta có thể phát biểu rằng, Thượng Đế không ngu dốt, nghĩa là có thể nói Thượng Đế có một số đặc tính tri thức. Chúng ta không nên nói rằng, Thượng Đế là đơn nhất, nhưng chúng ta có thể phát biểu rằng, không có bội số trong hiện hữu của Thượng Đế. Tóm lại, nỗ lực là để có được và diễn tả tri thức về Thượng Đế bằng cách mô tả cái Thượng Đế không là, chứ không phải bằng cách mô tả cái Thượng Đế là.

Các nhà kinh viện nhất trí với ông rằng, không có tính chất nào đủ để diễn tả bản chất của Thượng Đế, nhưng họ không đi xa đến mức nói rằng, không có từ ngữ nào có thể áp dụng cho Thượng Đế theo nghĩa khẳng định. Họ thừa nhận rằng, mặc dù "vĩnh hằng", "toàn năng", v.v... như chúng ta áp dụng chúng cho Thượng Đế, là không đầy đủ, nhưng đồng thời chúng ta có thể nói "Thượng Đế vĩnh hằng", v.v..., và cần phải ngừng, như Moses đã làm, cách nói tiêu cực Thượng Đế không thể không vĩnh hằng", v.v...

13 NGUYÊN TẮC TÍN NGƯỠNG

Trong tác phẩm luận giải về Mishna, Maimonides đưa ra 13 nguyên tắc tín ngưỡng:

- 1/ Sự hiện hữu của Thượng Đế
- 2/ Sự đơn nhất của Thượng Đế
- 3/ Tinh thần linh và tính vô thể của Thượng Đế
- 4/ Sự vĩnh hằng của Thượng Đế
- 5/ Chỉ một mình Thượng Đế là đối tượng thờ phụng
- 6/ Mặc khải thông qua các tiên tri của Thượng Đế
- 7/ Moses lỗi lạc nhất trong số các nhà tiên tri
- 8/ Lễ luật của Thượng Đế được ban ra trên Núi Sinai
- 9/ Sự bất biến của Torah với tư cách là Luật Thượng Đế
- 10/ Thượng Đế biết trước mọi hành động của con người
- 11/ Thượng đế điều thiện, phạt điều ác công bằng, nghiêm minh
- 12/ Đấng Thiên sai (Messiah) của người Do Thái sẽ tới
- 13/ Người chết sống lại (Phục sinh)

Những nguyên tắc tín ngưỡng này gây nhiều tranh cãi khi mới đưa ra, bị các học giả phê phán và hầu hết cộng đồng Do Thái không biết tới trong vài thế kỷ sau đó. Tuy nhiên, ngày nay, những nguyên tắc tín ngưỡng này đã trở nên phổ biến và đạo Do thái Chính thống coi những tín ngưỡng này là bắt buộc.

PHỤC SINH, BẤT TỬ VÀ KIẾP SAU

Maimonides phân biệt hai loại tuệ giác nơi con người, một loại là vật chất, theo nghĩa là hiện hữu tùy thuộc vào và chịu ảnh hưởng của thân xác, một loại là vô chất, tức là độc lập với cơ thể. Loại tuệ giác sau phát xuất trực tiếp từ trí tuệ năng động của vũ trụ; đây là cách diễn giải triết học Aristotle của ông. Nó là kết quả của những nỗ lực linh hồn để có được một tri thức chính xác về trí tuệ giác tuyệt đối, thuần khiết của Thượng Đế.

Tri thức về Thượng Đế là một hình thức tri thức phát triển tuệ giác vô chất trong chúng ta và từ đó nó ban cho con người bản tính vô chất, tinh thần. Nó ban cho linh hồn sự toàn hảo mà hạnh phúc con người hệ tại vào và phú cho linh hồn sự bất tử. Người nào có được tri thức chính xác về Thượng Đế thì vươn tới được một cuộc sống thoát khỏi mọi tai nạn của số mệnh, mọi lời cuốn của tội lỗi và thậm chí thoát khỏi chính cái chết.

Sự tương đồng giữa học thuyết này và học thuyết của Spinoza về sự bất tử rõ ràng đến độ có thể đưa ra giả thuyết rằng, có một sự tùy thuộc nhân quả của học thuyết sau với học thuyết trước. Tuy nhiên, sự khác biệt của hai nhà tư tưởng Do Thái này cũng nổi bật như sự tương đồng. Trong khi Spinoza cho rằng, phương pháp đạt tới tri thức mang lại sự bất tử là sự tiếp diễn từ tri thức giác quan qua tri thức khoa học đến trực giác triết học về vạn hữu *sub specie aeternitatis* (dựa vào khía cạnh vĩnh cửu; xem xét các sự vật trong mối tương quan của chúng với sự hoàn mỹ của Thượng Đế thì Maimonides cho rằng, còn đường đi đến toàn hảo và bất tử

là con đường của bốn phận như được trình bày trong Torah.

Những người Do Thái mộ đạo không chỉ tin vào sự bất tử trong ý nghĩa tinh thần, mà hầu hết đều tin rằng, đến một thời điểm nào đó trong tương lai sẽ là kỷ nguyên của Đấng Thiên Sai và sự phục sinh. Đây là đề tài của mạt thế luận (eschatology) Do Thái. Maimonides viết nhiều về vấn đề này, nhưng trong hầu hết trường hợp ông viết về sự bất tử của linh hồn đối với những người có tuệ giác toàn hảo; các trước tác của ông thường không nói về việc người chết sống lại (phục sinh). Điều này gây nên sự phê phán thù hằn từ giới giáo sĩ thời ông sống, và làm bùng lên cuộc tranh cãi về những quan điểm đích thực của ông.

Các tác phẩm của giới giáo sĩ thường gọi kiếp sau là "Olam Haba" (thế giới bên kia). Một số tác phẩm của giới giáo sĩ dùng từ ngữ này để nói tới một kỷ nguyên thiên sai, kỷ nguyên lịch sử ngay ở đây, trên trần gian này; còn trong các tác phẩm khác của giới giáo sĩ, từ ngữ này ám chỉ một vương quốc tinh thần thuần túy. Sinh thời, Maimonides chứng kiến sự thiếu nhất trí này làm rộ lên nhiều tranh cãi, bản thân ông bị các lãnh tụ Do Thái kết tội theo dị giáo.

Lúc bấy giờ một số người Do Thái cho rằng, đạo Do Thái không đòi hỏi phải tin vào việc người chết sống lại về mặt thể chất, vì thế giới bên kia là vương quốc tinh thần thuần túy. Họ dùng tác phẩm của Maimonides về đề tài này để biện hộ cho lập trường của mình. Ngược lại, các đối thủ của họ tuyên bố rằng, đây rõ ràng là dị giáo; đối với họ kiếp sau có ngay trên trần gian này, nơi Thượng Đế sẽ đưa những người chết từ mồ dậy để họ có thể sống đời đời. Maimonides bị lôi cuốn vào cuộc tranh luận này bởi hai phía, nhóm thứ nhất cho rằng, các trước tác của ông nhất trí với họ, và nhóm thứ hai thì hình dung ông như một người dị giáo vì ông viết rằng, kiếp sau chỉ dành cho tinh thần vô thể thôi. Rốt cuộc, Maimonides cảm thấy áp lực phải viết một chuyên luận về đề tài đó, *Khảo luận về Phục sinh*.

ẢNH HƯỞNG

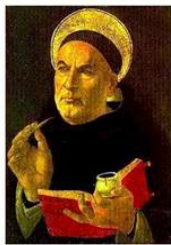
Maimonides là một trong số ít triết gia trung cổ gây ảnh hưởng đến thế giới phi Do Thái. Thậm chí cho đến ngày nay, ông vẫn nằm trong số những triết gia Do Thái được kính trọng nhất. Các học giả Do Thái cấp tiến trong nhiều thế kỷ sau ông có thể được phân biệt như là những người theo triết học Maimonides và những người chống lại triết học Maimonides. Các học giả ôn hoà là những người theo quan niệm chiết trung phần lớn chấp nhận thế giới quan theo kiểu Aristotle của Maimonides, nhưng phản đối những thành phần của nó mà họ cho là mâu thuẫn với truyền thống tôn giáo. Một thuyết chiết trung như thế lên đến đỉnh cao trong hai thế kỷ XIV và XV.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Mihneh Torah (1170 – 80)

The Guide for the Perplexed (1190; Cẩm nang cho người bối rối)

28. SAINT THOMAS AQUINAS



TIỂU DẪN

SAINT THOMAS AQUINAS (1225 - 1274), triết gia và nhà thần học người Ý vĩ đại nhất, tác phẩm của ông đã khiến ông trở thành khuôn mặt quan trọng hàng đầu của triết học kinh viện (Scholasticism) và là một trong những nhà thần học Thiên Chúa giáo La Mã thượng thặng.

Aquinas sinh trong một gia đình quý tộc ở Roccasecca, gần Aquino, và được giáo dục tại tu viện Benedict ở Monte Cassino, sau đó theo học văn khoa tại đại học Frédéric II ở Naples. Ông vào tu trong Dòng các giáo sĩ Dominic trong khi chưa tốt nghiệp đại học vào năm 1243, năm cha ông qua đời. Mẹ ông phản đối ông gia nhập dòng tu khất thực này nên đã giam giữ ông trong tòa lâu đài của gia đình trong hơn một năm, nhưng không thể ngăn được ông đi theo con đường đã chọn. Bà thả ông ra vào năm 1245, và Aquinas liền đi bộ trở lại Paris tiếp tục việc tu

hoc. Ông học triết lý và thần học với triết gia kinh viện Đức Albertus Magnus, rồi theo ông ta đến Cologne (Đức) năm 1248. Vì Aquinas to lớn và lảm lì, ít nói nên bạn đồng môn gọi ông là Con Bò Cầm, nhưng nghe nói Albertus Magnus đã tiên báo rằng, "con bò này một ngày kia sẽ làm đầy thế giới này bằng những tiếng rống của mình".

NHỮNG NĂM ĐẦU

Aquinas được thụ phong linh mục có lẽ vào năm 1250, và ông bắt đầu giảng dạy tại đại học Paris năm 1252. Những trước tác đầu tiên của ông, chủ yếu là những giản lược và những bài diễn giảng của ông xuất hiện hai năm sau đó. Tác phẩm quan trọng đầu tiên của ông là *Scripta Super Libros Sententiarum* (Những trước tác về các Sách An, 1256?), bao gồm những bình luận về một công trình rất có ảnh hưởng bàn về các phép bí tích của giáo hội của nhà thần học Ý Peter Lombard.

Năm 1256, Aquinas được nhận bằng tiến sĩ thần học và được bổ nhiệm làm giáo sư triết học tại đại học Paris. Giáo hoàng Alexander IV (trị vì từ năm 1254 đến 1261) triệu hồi ông về lại La Mã năm 1259, tại đây ông hoạt động như nhà cố vấn và thuyết trình cho triều đình của giáo hoàng. Trở lại Paris năm 1268, Aquinas lập tức tham gia vào cuộc tranh luận với triết gia Pháp Siger de Brabant và các môn đồ của triết gia Hồi giáo Averroës.

NGHIÊN CỨU ARISTOTLE VÀ AVERROËS

Để hiểu tầm quan trọng ghê gớm của cuộc tranh luận này đối với tư tưởng Tây phương, cần thiết phải xem xét văn mạch trong đó nó xuất hiện. Trước thời Aquinas, tư tưởng Tây phương bị thống trị bởi triết học của Saint Augustine, giáo phụ và tiến sĩ vĩ đại của giáo hội Tây phương ở thế kỷ IV và thế kỷ V, cho rằng, trong khi truy tầm chân lý người ta phải dựa vào kinh nghiệm cảm giác. Đầu thế kỷ XIII, những tác phẩm trọng yếu của Aristotle đã được dịch sang tiếng Latinh, kèm theo những lời bình giải của Averroës và các học giả Hồi giáo khác. Sức sống, sự trong sáng và thể giá của những giáo huấn của Aristotle đã khôi phục sự tin tưởng vào tri thức thực nghiệm và tạo nên một trường phái gồm các triết gia được biết đến như trường phái Averroës. Dưới sự lãnh đạo của Siger de Brabant, trường phái Averroës quả quyết rằng, triết học độc lập với sự thiên khai.

Thuyết Averroës đe dọa tính toàn vẹn và quyền uy tối cao của giáo lý Kitô giáo La Mã và khiến các nhà tư tưởng chính thống sợ hãi. Theo giải thích của những người theo thuyết Averroës, phốt lò Aristotle là bất khả, lên án những lời dạy của ông là vô ích. Phải xem xét đến ông ta. Albertus Magnus và các học giả khác đã thử xử lý vấn đề của thuyết Averroës, nhưng không mấy thành công. Aquinas đã thành công một cách sáng chói.

Để dung hòa Augustine - người đề cao nội tâm, thần bí và Averroës - người đề cao cảm giác, suy nghĩ độc lập của lý trí, Aquinas chủ trương những chân lý của niềm tin và những chân lý của kinh nghiệm giác quan, như Aristotle trình bày, hoàn toàn tương hợp và bổ túc cho nhau. Một vài chân lý - như chân lý về huyền nhiệm xuống thế làm người của Chúa - có thể nhận biết được chỉ nhờ thiên khai; những chân lý khác - như sự cấu thành của vật chất - có thể nhận biết được chỉ nhờ kinh nghiệm; lại có những chân lý khác - chẳng hạn chân lý về sự hiện hữu của Chúa - được nhận biết nhờ cả kinh nghiệm lẫn thiên khai. Aquinas khẳng định mọi tri thức khởi nguồn từ cảm giác, nhưng dĩ nhiên cảm giác có thể làm cho khả tri chỉ bằng động thái của trí năng, nó sẽ nâng tư duy hướng đến việc lĩnh hội những thực tại phi vật chất như linh hồn con người, thiên thần và Chúa. Để đạt đến sự nhận hiểu những chân lý cao cấp nhất, những chân lý mà với chúng tôn giáo luôn quan tâm, thì sự trợ giúp của thiên khai là cần thiết. Thuyết duy thực dung hoà của Aquinas đặt các phổ biến niệm một cách vững chắc trong tâm trí, ngược với thuyết duy thực cực đoan, thừa nhận sự độc lập của các phổ biến niệm đối với tư duy con người. Tuy nhiên, ông thừa nhận có một nền tảng cho các phổ biến niệm trong vạn vật đang tồn tại, trái ngược với thuyết duy danh và thuyết duy khái niệm.

NHỮNG NĂM CUỐI ĐỜI

Aquinas lần đầu tiên cho thấy lập trường chín chắn của mình trong chuyên luận *De Unitate Intellectus Contra Averroistas* (Về Nhất tính của Lý trí chống lại các ông Averroës; 1270), được dịch sang tiếng Anh là *The Trinity and the Unicity of the Intellect* (1946). Tác phẩm này chuyển hướng chống lại các đối thủ của ông, những người bị giáo hội lên án.

Aquinas rời Paris năm 1272 và đi Naples, nơi đây ông tổ chức một trường phái Dominic mới. Tháng 3/1274, trên đường đến Hội đồng Thành phố Lyon theo lệnh của Giáo hoàng

Gregory X, Aquinas lâm bệnh. Ông mất ngày 7/3 năm đó tại tu viện Cistencian ở Fossanova. Aquinas được Giáo hoàng John XXII phong thánh vào năm 1323 và được Giáo hoàng Pius V tuyên bố là tiến sĩ giáo hội vào năm 1567.

ĐÁNH GIÁ

Thành công hơn bất kỳ nhà thần học và triết gia nào khác, Aquinas tổ chức tri thức của thời đại ông thành công việc của đức tin. Trong nỗ lực hòa giải đức tin và lý trí, ông tạo ra một tổng hợp mang tính triết học những công trình và giáo huấn của Aristotle và các bậc hiền triết cổ điển khác; của Augustine và các giáo phụ khác; của Avicenna, Avicenna và các học giả Hồi giáo khác; của các tư tưởng gia Do Thái như Maimonides và Solomon Ben Yehuda Ibn Gabirol; và của các bậc tiên khu trong truyền thống kinh viện.

Thành quả của Aquinas rất to lớn; công trình của ông là một trong số ít những đỉnh cao vĩ đại của lịch sử triết học. Sau Aquinas, các triết gia Tây phương chỉ có thể chọn lựa hoặc là theo ông một cách khiêm tốn hoặc bác bỏ bằng một phương hướng hoàn toàn khác. Trong những thập kỷ ngay sau khi ông mất, ngay giữa các tư tưởng gia Thiên Chúa giáo La Mã, xu hướng ưu thế là chấp nhận sự lựa chọn thứ hai. Tuy nhiên, sự quan tâm đến triết học Thomas bắt đầu khôi phục cho đến cuối thế kỷ XIX. Trong thông tri *Aeternt Patri* (Về các giáo phụ bất tử, 1879), Giáo hoàng Leo XIII chính thức tuyên bố triết học của St. Thomas là nền tảng giáo huấn trong tất cả các trường học của Kitô giáo La Mã. Trong thông tri *Humani Generis* (Về Nhân loại, 1950), Giáo hoàng Pius XII khẳng định rằng, triết học Thomas là người chỉ đường tin cậy nhất đến học thuyết Kitô giáo La Mã và ngăn cản mọi sự chệch hướng khỏi nó. Thuyết Thomas vẫn là một trường phái tư tưởng đương đại hàng đầu. Trong số các tư tưởng gia, theo và không theo Kitô giáo La Mã, hoạt động triết học trong hệ thống Thomas có hai triết gia người Pháp là Jacques Maritain và Etienne Gilson.

St. Thomas là một tác gia biên soạn cực kỳ phong phú và có khoảng 80 tác phẩm được cho là của ông. Hai tác phẩm quan trọng nhất là *Summa Contra Gentiles* (Về Chân Lý của Niềm Tin Thiên Chúa giáo chống lại Những Người Ngoại Đạo; 1261 - 1264) và *Summa Theologiae* (Tổng luận Thần học; 1265 - 1273). *Summa Contra Gentiles*, được dịch ra tiếng Anh năm 1956, là chuyên luận chặt chẽ về lý tính nhằm thuyết phục những người theo đạo Islam trí thức tin vào chân lý của Cơ Đốc giáo. *Summa Theologiae*, thường xuyên tái bản bằng tiếng Latinh và những ấn bản bằng tiếng mẹ đẻ dưới cái tựa gốc tiếng Latinh, gồm ba phần (về Thiên Chúa, về đời sống đạo đức và về Chúa Jesus) nhằm diễn giảng giáo thuyết Kitô giáo cho những người tập sự. Đến ngày ông qua đời, phần cuối cùng vẫn còn dở dang.

TRI THỨC LUẬN CỦA THOMAS AQUINAS

Trong lúc tri thức luận của Plato và Augustine chi phối thời Trung cổ sơ kỳ, thì việc dịch tác phẩm *Về Linh hồn* của Aristotle vào đầu thế kỷ XIII đã gây một tác động sâu sắc. Theo bước Aristotle, Thomas Aquinas nhận rằng, có những loại tri thức khác nhau. Tri thức giác quan là những gì có được từ sự tri giác các sự vật riêng lẻ, theo đó, người ta nhìn thấy một cái cây, nghe tiếng hót của chim vàng anh, nếm hay ngửi quả đào. Thomas đánh giá thấp tri thức giác quan bởi vì nó lấy những sự vật riêng lẻ làm đối tượng của nó và súc vật cũng có tri thức giác quan này. Bản thân cảm giác không đáng gì đến trí năng và nói cho đúng nó không phải là tri thức.

Đặc điểm của tri thức khoa học là phổ biến; một tri thức càng tổng quát về phạm vi càng tốt. Điều này không làm giảm thiểu tầm quan trọng của sự cá biệt. Tri thức khoa học cũng có thể phong phú trong chi tiết, và tri thức của Thiên Chúa là tri thức nhiều chi tiết nhất. Tuy nhiên, chi tiết phải thiết yếu đối với sự vật đang được chú ý và không khác lạ với chỉ một vài trường hợp cá biệt của loại đó. Mặc dù Thomas nghĩ rằng, tri thức cao cấp nhất mà con người có được là tri thức về Thiên Chúa, nhưng tri thức về những đối tượng vật chất mới quen thuộc hơn với khả năng của con người và chỉ có loại tri thức đó mới được bàn luận ở đây.

Bàn về tri thức trong *Summa Theologiae*, Thomas biện luận rằng, con người không trực tiếp nhận biết những đối tượng vật chất, cũng không phải những sự vật như thế là đối tượng chính của tri thức. Tri thức nhằm tới những gì phổ quát, trong khi sự vật vật chất thì riêng biệt và chỉ có thể nhận biết một cách gián tiếp. Diễn giải cận kề tư tưởng Aristotle, Thomas tuyên bố rằng, tiến trình tư duy kèm theo tri thức bao gồm **trí tuệ năng động** rút ra một **khái niệm** từ một hình ảnh được các giác quan tiếp nhận.

Mô tả tiến trình đó, Thomas nói rằng, sự trừu tượng hóa là tiến trình tách những yếu tố phổ biến của một hình ảnh của một đối tượng riêng lẻ ra khỏi những yếu tố khác lạ với đối tượng đó. Chẳng hạn, từ hình ảnh một con chó trí tuệ rút ra những ý niệm sống động, có khả năng sinh sản, di chuyển, và bất kỳ ý niệm gì khác có thể thiết yếu để là con chó. Tất cả những ý niệm này có thể trái ngược với những ý niệm như nặng 10kg, tên là Mực, có lông vàng, tức là những đặc tính tạo ra sự khác biệt từ con chó này đến con chó khác.

Như đã nêu trên, Aristotle luôn nói về hình thức như một hiện thể trong trí tuệ của chủ tri, trong khi đó vật chất của đối tượng không thể tri nhận được và vẫn còn ở ngoài tâm trí. Mặc dù Aristotle thấy cần thiết nói về một điều gì như thế để thành sự ngó ngàng trong việc quả quyết rằng, đối tượng vật chất tồn tại trong tâm trí đúng y cách mà nó tồn tại trong thế giới vật chất, vẫn có cái gì đó không thỏa đáng về nó. Những sự vật vật chất chứa chất thể như một thành phần thiết yếu, và nếu chất thể của chúng không phải là phần được lĩnh hội, thì có vẻ như tri thức con người đang thiếu vắng. Để giải quyết tình trạng rắc rối, Thomas đã hiệu đính lý thuyết của Aristotle. Ông nói rằng, không phải chỉ hình thức mà loại của đối tượng cũng nằm trong trí tuệ. Loại thể là sự kết hợp giữa hình thức và "chất thể chung", ở đó chất thể chung tương phản với chất thể cá biệt là cái thực sự mang đến trưng độ của đối tượng. Chất thể chung là cái gì đó tương tự như ý niệm tổng quát về chất thể. Bởi vì mỗi con vật đều phải có một cơ thể, nên sẽ không đủ nếu nhận thức về một con vật chỉ như một cái gì sống. Có thịt và xương, tức là tình trạng vật chất, là một phần yếu tính của con vật. Dĩ nhiên, tình trạng vật chất này mọi con vật đều có, không phải là thịt và xương trong thực tế làm nên con chó Mực - và do đó tạo lên sự khác biệt giữa chất thể chung và chất thể riêng.

Sự phản bác mà Thomas tiên đoán sẽ nổi lên chống lại lý thuyết của ông là sự phản bác cho rằng, nó gây cảm giác những ý tưởng, chứ không phải sự vật, là những gì được lĩnh hội. Nếu tri thức là cái gì con người có và nếu cái gì con người có trong trí tuệ của mình là loại của sự vật, thì chính là loại là cái được lĩnh hội chứ không phải sự vật. Do đó hầu như có thể nói quan niệm của Thomas là một kiểu tri thức luận duy tâm.

Thomas đã chuẩn bị trả lời sự phản bác này bằng nhiều cách. Ông quả quyết rằng, cái mà chủ tri có trong trí tuệ mình là một loại thể, bao gồm chất thể, nó có thể làm cho những gì nằm trong trí tuệ trở nên giống với đối tượng của tri thức hơn là một kiểu hình thức phi vật chất theo Aristotle. Tương tự, tri thức khoa học không nhằm đến sự lĩnh hội một đối tượng riêng lẻ bất kỳ nhưng nhằm đến cái gì chung cho mọi sự vật của một loại nào đó. Về điểm này những quan niệm của Thomas giống với những quan điểm của khoa học thế kỷ XX. Trái bi-da mà John Jones đánh rơi từ sảnh nhà mình không liên hệ trực tiếp đến vật lý học. Ngay cả khi những quy luật của nó áp dụng vào trái bi-da của John Jones, vật lý học cũng chỉ quan tâm đến những gì xảy ra đối với bất kỳ vật thể gì rơi từ bất kỳ độ cao nào, giống như điều Thomas phát biểu về những trái táo nói chung cũng áp dụng cho mỗi trái táo riêng lẻ.

Mặc dù những lý lẽ này có thể làm giảm bớt sự khó chịu, nhưng chúng không làm suy yếu lực lượng chính yếu của sự phản bác. Vì mục đích này Thomas Aquinas đề xuất ra sự khác biệt giữa cái gì được nhận biết và cái gì nhờ đó nó được nhận biết. Nêu rõ cái được nhận biết, ví dụ, một con chó nào đó, là nêu rõ đối tượng của tri thức; nêu rõ rằng, nhờ đó nó được nhận biết, chẳng hạn, một vật tượng tượng hay loại của con chó, là nêu rõ cấu trúc của tri thức. Loại của một cái gì là cái mà nhờ đó một vật được nhận biết; nhưng nó không phải là đối tượng của tri thức đó, mặc dù nó có thể trở thành đối tượng của tri thức nhờ được phản ánh.

Chủ nghĩa lạc quan triết học ở thế kỷ XIII biến mất như là hệ quả của những kết án của thế tục lẫn Giáo hội vào năm 1270 và 1277 về một số phương diện của triết học Aristotle, và những lo âu về sự phát sinh chủ nghĩa hoài nghi bắt đầu nổi lên. Mặc dù triết học của Thomas Aquinas là một trong những mục tiêu của những lời kết án này, John Duns Scotus cũng lo lắng về những hệ quả hoài nghi có thể khởi phát từ đối thủ chính của triết học Aristotle, thuyết Augustine của Henry xứ Ghent (1217 - 93). Theo Henry, Thượng Đế phải soi sáng trí tuệ con người bất cứ khi nào nó lĩnh hội. Không chỉ không đem lại một nghĩa đen rõ ràng nào cho ý nghĩa của sự soi sáng này, mà ngay cả quan niệm đó cũng nghe như mọi tri thức con người đều là siêu nhiên. Sự quả quyết của Henry cho rằng, sự soi sáng của Thượng Đế là sự soi sáng tự nhiên thần thánh không thuyết phục được nhiều người.

29. DUNS SCOTUS



TIỂU SỬ

JOHN DUNS SCOTUS (~1266 – 8/11/1308) là nhà thần học, triết gia người Scotland.

Ông ra đời tại Duns, Scotland. Sau khi thụ phong linh mục tại Northampton, Anh, ông bắt đầu nghiên cứu và giảng dạy tại Oxford và Paris và hình như tại Cambridge nữa. Cuối cùng, ông đến Cologne năm 1307.

Ông là một trong những nhà thần học quan trọng nhất của dòng Francisc và là người sáng lập chủ nghĩa Scotus (Scotism), một hình thức đặc biệt của chủ nghĩa kinh viện. Ông được gọi là Doctor Subtills (Tiên sĩ sâu sắc, tế nhị) - có lẽ đúng theo nhìn nhận của Pascal, ông là "một trí óc tế nhị" (spirit of fineness) đối lập với Thomas "duy trí", "một trí óc hình học" (spirit of geometry) - vì sự hoà trộn tinh tế những quan điểm khác biệt.

Tuy nhiên các triết gia sau này không quá rộng rãi lời khen như thế đối với công trình của ông và nhiều người đem pha gán chữ *dunce* (người đần độn) xuất phát từ tên ông (Duns) cho các đồ đệ của ông.

Ông mất ở Cologne và được chôn cất trong giáo đường Minorite ở Cologne. Trên quan tài ông có khắc dòng chữ Latin: "*Scotia me genuit. Anglia me suscepit. Gallia me docuit. Colonia me tenet*". (Nước Scotland sinh ra tôi. Nước Anh nâng đỡ tôi. Nước Pháp dạy dỗ tôi. Cologne gìn giữ tôi). Ông được Giáo hoàng John Paul II phong thánh năm 1993.

TRI THỨC LUẬN

Mặc dù thừa nhận một vài khía cạnh trong triết học trù tượng của Aristotle và cho rằng, cần phải có một vài nguyên lý tiên thiên của khái niệm, những nguyên lý mà ông gán cho Augustine, Duns Scotus cho rằng, không ai trong hai người có thể đem đến sự chắc chắn cho tri thức con người. Ông phân biệt bốn cấp độ khác nhau về những sự vật chắc chắn: thứ nhất, có những sự vật chỉ khả tri, bao gồm những phát biểu nhận dạng sự thật như "Cicero là Tully" và những mệnh đề, sau này được gọi là mệnh đề phân tích, như "Con người thì có lí trí". Theo Duns Scotus, những chân lý như thế trùng hợp với những gì làm cho chúng đúng sự thật. Hệ quả là sự phủ định một chân lý đơn giản là bất nhất ngay dù nó có thể không mâu thuẫn rõ rệt. Ví dụ, phủ định mệnh đề "toàn thể lớn hơn bất kỳ thành phần nào của nó" thì không mâu thuẫn rõ rệt như câu "Tuyệt trắng và tuyệt không trắng" mâu thuẫn; mặc dù vậy, "Toàn thể không lớn hơn bất kỳ thành phần nào của nó" không thể đúng và do đó mâu thuẫn.

Cấp độ thứ hai của sự chắc chắn là những mệnh đề bao gồm những sự vật khả tri thông qua kinh nghiệm, ở đây "kinh nghiệm" theo nghĩa của Aristotle là cái gì bắt gặp nhiều lần. Tri thức được cung cấp bởi kinh nghiệm dựa trên nguyên lý tri thức luận tiên thiên cho rằng, "bất kỳ cái gì xảy ra nhiều lần bởi một nguyên nhân không khác thì nó là kết quả tự nhiên của nguyên nhân đó". Cần phải nói rằng, sự tin chắc kiểu tiền Hume của Duns Scotus vào phép quy nạp không còn tồn tại dưới thời trung cổ. Triết gia thế kỷ XIV Nicholas xứ Autrecourt - người được gọi là "Hume thời trung cổ" - nói đi nói lại rằng, không có sự kết nối tất yếu giữa bất cứ hai biến cố nào và rằng, không có sự xác nhận thuần lý cho niềm tin vào những tương quan nhân quả.

Cấp độ thứ ba về sự chắc chắn là những mệnh đề bao gồm những sự vật khả tri liên quan đến những hành động của con người. Con người biết khi nào họ thức ngay lập tức và không cần suy luận; họ biết chắc chắn rằng, họ suy tư và rằng, họ nghe và có những kinh nghiệm giác quan khác. Ngay cả khi một kinh nghiệm giác quan được gây nên bởi một cơ quan cảm giác có khiếm khuyết, vẫn đúng là người ta biết được nội dung của cảm giác; ví dụ, người ta thấy màu trắng ngay cả khi người ta lầm tưởng rằng, sự nhìn thấy đó do tuyết gây nên.

Cấp độ thứ tư của sự chắc chắn là những đối tượng bao gồm các sự vật khả tri thông qua giác quan con người. Duns Scotus nói rằng, con người có tri thức về trời, đất, biển và mọi thứ ở

trong mình. Cấp độ cuối cùng của những đối tượng là những sự vật được nhận biết chắc chắn này có vẻ như sẽ được thừa nhận mà không để ý chút gì đến sự đe dọa của chủ nghĩa hoài nghi...

Tuy nhiên, sự diễn giải của Duns Scotus về tri thức trực giác nhằm mục đích ngăn chặn một động thái của chủ nghĩa hoài nghi chen giữa chủ tri và khách tri có thể làm cho niềm tin xa rời với đối tượng của nó. Tri thức trực giác là tri thức bất khả nghi rằng, một cái gì đó hiện hữu. Nó là tri thức "chính xác về một đối tượng đang hiện diện (được nhận biết) như đang hiện diện và về một đối tượng hiện hữu (được nhận biết) như hiện hữu". Hơn nữa, đối tượng của tri thức phải là nguyên nhân của tri thức. Nếu một người nhìn thấy Socrates trước mặt mình, thì, theo Duns Scotus, anh ta có tri thức trực giác rằng, Socrates có nước da trắng và rằng, Socrates và nước da trắng của ông ta tạo nên tri thức kia. Tri thức trực giác tương phản với tri thức trừu tượng, như tri thức về những phổ biến niệm (universal), vì đối với tri thức, đối tượng không cần hiện diện hay thậm chí hiện hữu. Ví dụ, vì mọi người ai cũng biết thông qua suy xét bản tính của những con chó hay những con kỳ nhông, nên cả hai đều có thể hoặc không thể hiện hữu.

Có vẻ như tri thức trực giác là tuyệt đối; hoặc người ta có nó hoặc người ta không có nó. Nhưng đó không phải là học thuyết của Duns Scotus. Ông cho rằng, có tri thức trực giác bất toàn về quá khứ, nó chắc chắn hơn tri thức trừu tượng nhưng ít chắc chắn hơn tri thức trực giác hiện tại. Dù vấn đề này đáng tin hay không đáng tin, nhưng cần nhớ rằng, Russell cũng có cùng quan điểm như vậy như ông diễn đạt bằng thuật ngữ "tri thức bằng sự quen biết" (nhận thức trực giác) và "tri thức bằng sự mô tả" (nhận thức trừu tượng).

Duns Scotus phản đối luận điểm của các nhà duy lý cho rằng, triết học tự nó đầy đủ và độc lập để thỏa mãn khao khát hiểu biết của con người. Trong thực tế, ông tuyên bố, một triết gia thuần túy như Aristotle không thể hiểu đầy đủ thân phận con người bởi vì ông không biết đến sự sa ngã của con người và nhu cầu được ân sủng và cứu chuộc của nó. Không nhận được sự mặc khải Công Giáo, Aristotle hiểu sai tình trạng sa ngã của con người, trong đó tất cả tri thức của ông đến từ các giác quan: đối tượng của tri thức sẽ cùng tồn tại với mọi hiện hữu, trong đó có sự hiện hữu của Thượng Đế. Đối với Duns Scotus, hạn chế của triết học Aristotle là không chối cãi được trong chứng cứ của Aristotle coi sự hiện hữu của Thượng Đế như nguyên nhân đệ nhất của vũ trụ. Thỏa đáng hơn chứng cứ vật lý này, theo ông, là sự chứng minh siêu hình rất khó hiểu của riêng ông về sự hiện hữu của Thượng Đế như hữu thể tối cao, độc nhất và vô cùng. Ông đưa luận cứ của Anselm vào chứng minh này. Đối với Duns Scotus, ý niệm về hữu thể vô cùng, chứ không phải nguyên nhân đệ nhất hay hữu thể tự thân, là ý niệm toàn hảo nhất về Thượng Đế.

Trái với cái nhìn Hy Lạp - Ả Rập về sự thống trị vũ trụ từ những nguyên nhân tất yếu, Duns Scotus nhấn mạnh đến sự bất tất của vũ trụ và sự tùy thuộc hoàn toàn của nó vào ý chí sáng tạo vô biên của Thượng Đế. Ông tiếp nhận ý chí luận truyền thống của dòng Francisc, đề cao ý chí trên trí tuệ trong con người.

Các phổ biến niệm, theo Duns Scotus, chỉ tồn tại như những khái niệm trừu tượng, nhưng chúng dựa trên những bản tính chung, như nhân loại, nó tồn tại, hay có thể tồn tại, trong nhiều cá thể. Những bản tính chung là có thực, và chúng có sự thống nhất thực của riêng chúng khác với sự thống nhất của những cá thể trong đó chúng tồn tại. Cá thể tính của mỗi cá thể là do thực tại tích cực gia tăng khiến cho bản tính chung trở thành cá thể này; ví dụ, nhân loại tính là Socrates. Duns Scotus gọi một thực tại như thế là "sự khác biệt cá thể" hay "cái này". Đây là sự phát triển độc đáo chủ nghĩa duy thực trung cổ về các phổ biến niệm.

ƯU THẾ CỦA Ý CHÍ

Là chủ trương nổi bật nhất của Duns Scotus trong thế chống đối với St. Thomas. Trong viễn tượng của khuynh hướng duy trí (intellectualism) nói chung, vai trò của ý chí bao giờ cũng bị khinh thị và bị liệt ngang hàng với những quan năng hạ đẳng như cảm giác, tình cảm và óc tưởng tượng. St Thomas thường gọi ý chí là một "quan năng mù quáng", do đó, theo Thomas, ý chí phải được lý trí hướng dẫn theo sự thiện: theo bản tính, lý trí có nhiệm vụ lĩnh hội hữu thể và chân lý trong phổ biến tính của chúng; thì cũng theo bản tính, ý chí là ước vọng sự thiện nói chung. Nếu so sánh hai quan năng này theo quan điểm đó thì lý trí xuất hiện như cao siêu và hoàn hảo hơn ý chí, vì đối tượng của ý chí bị hãm chứa trong đối tượng của lý trí.

Scotus quan niệm duy trí của St.Thomas là một tất định thuyết (determinism), nghĩa là nếu coi lý trí là quan năng cao siêu nhất thì đương nhiên duy trí đã đóng khung, cố định hóa mọi khả năng và sáng kiến *cá nhân* của mọi người rồi. Chủ trương ấy chỉ có những vẻ hào nhoáng của một triết lý công giáo đích thực, vì một khi bắt ý chí phục tùng áp lực của một nguyên tắc tuyệt đối (của lý trí) như vậy, duy trí của St Thomas đã hạ nhục con người cá nhân, tiêu diệt sự tự tin vào chính những tiềm lực của mình và phanh phui cho họ thấy hư vô của mình, từ đó mà họ thấy thất vọng rồi sa đọa xuống tình trạng thờ ơ, lãnh đạm, nhu nhược về luân lý.

Nếu giáo hội chấp nhận hệ thống duy trí này thì đương nhiên và lập tức Giáo hội không còn là cung thánh của nhân đức nữa. Vì vậy, thay vì ưu thế của lý trí, phải đặt vào đó ưu thế của ý chí. Và thay vì tất định thuyết duy tân, cần phải đặt vào đó triết lý đích thực và tư tưởng chính thống của Aristotle, tức là lý thuyết về ý chí tự do của cả Thượng Đế và con người.

Như thế, với quan niệm về ý chí của con người, Duns Scotus đã vượt xa khỏi những lập trường đương thời, vì theo ông ý chí không phải chỉ là một ước muốn theo lý trí suông hay một sức mạnh hay khuynh hướng bị chi phối bởi lý trí. Nói cách khác, sự tự do của ý chí không chỉ là một hệ quả hợp lý của lý trí mà thôi, nó còn là một tác động duy nhất trong số các tác động nằm trong bản tính tự nhiên của con người.

30. WILLIAM XỨ OCKHAM



TIỂU SỬ

WILLIAM XỨ OCKHAM (còn đọc là Occam) (khoảng 1285 – 1349) là một học giả quan trọng người Anh và là một triết gia ảnh hưởng nhất thế kỷ XIV. Vào tu dòng Francisc lúc còn nhỏ tuổi, ông khởi sự học thần học tại Oxford năm 1309 hoặc 1310 và đã thỏa mãn những điều kiện để được theo học cao học thần học. Ông là nhà thần học và triết gia đi tiên phong phản bác những lập trường siêu hình và tri thức luận của *Duy thực trung cổ*, để thay thế vào đó lập trường duy danh (nominalism). Ông còn được coi là cha đẻ của tri thức luận hiện đại và triết học hiện đại nói chung. Theo ông, chỉ có những cá thể hiện hữu thay vì những phổ biến niệm (universal), những yếu tính (essence), hay những hình thái siêu cá thể, và rằng, những phổ biến niệm là những sản phẩm của sự trừu tượng hóa từ các cá thể bởi trí tuệ con người và không hề hiện hữu ngoài tinh thần. Ockham cũng được coi là một trong những nhà logic vĩ đại nhất mọi thời đại.

William bị Giáo hoàng John XXII gọi về Avignon năm 1324 để khiển trách vì tội dị giáo, và ông bị quản thúc ở đó suốt bốn năm để chờ phiên tòa xét xử. Một ủy ban gồm nhiều nhà thần học được Giáo hoàng triệu tập để điều tra những giáo điều và trước tác của Ockham. Trong thời gian này, theo yêu cầu của dòng tu Francisc, Ockham tìm hiểu cuộc tranh luận giữa những người theo dòng tu Francisc và Giáo hoàng về vấn đề thanh bần, nó là trọng tâm của giáo thuyết Francisc nhưng lại bị Giáo hoàng chối bỏ. Ockham kết luận Giáo hoàng XXII là dị giáo, một lập trường mà về sau ông sẽ nói rõ trong trước tác của mình. Sau đó ông phải trốn khỏi Avignon, tìm sang nương náu ở triều đình vua Louis de Baviere. Tương truyền Ockham đã thốt ra với vua Louis câu nói thời danh sau đây. "Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo." (Xin đức Vua hãy che chở tôi bằng lưỡi gươm, còn tôi, tôi sẽ bênh vực Vua bằng ngòi bút). Sau khi chỉ trích Giáo hoàng, Ockham bị rút phép thông công (excommunication). Ockham dành phần lớn quãng đời còn lại để viết về những vấn đề chính trị. Ông mất trong tu viện ở Munich, Bavaria (nay là nước Đức).

TRI THỨC LUẬN

Cuộc tranh luận về những phổ biến niệm, một lần chót, đã được Ockham khơi động lại vào lúc kinh viện học sắp suy tàn.

Vào những thế kỷ trước, từ Abélard đến Scotus qua St.Thomas Aquinas, đã nhiều lần các nhà

kinh viện suy diễn ra nhiều hình thức trung hoà, nhất là duy thực trung hoà giữa duy danh và duy thực, theo đó giữa những cá vật khác nhau vẫn có những bản tính chung, khác biệt với những nguyên tắc cá tính hóa mặc dù không tách biệt nhau, ngoại trừ trong trí óc.

Về mặt tâm lý, những lý thuyết ấy chủ trương rằng: trí năng của con người, trừu tượng hoá được từ những ấn ảnh đặc thù của kinh nghiệm cảm giác, một ý niệm khả tri; nhờ ý niệm khả tri ấy, trí năng mới lĩnh hội được *một bản tính chung* tách biệt với những điều kiện cá tính hoá.

Đó là căn bản chung cho nhiều hình thức duy thực trung hoà khác nhau, nhằm giải đáp thắc mắc sau đây: trong mỗi cá vật, *bản tính chung* ấy có khác biệt với các cá vật không và khác biệt như thế nào?

Tất cả các hình thức duy thực trung hoà đều trả lời rằng, bản tính chung ấy có khác biệt với mỗi cá vật, nhưng khác biệt như thế nào thì mỗi lập trường chủ trương hơi khác nhau: một là chủ trương rằng, bản tính chung ấy *thực sự khác biệt* với nguyên tắc cá vật hóa; hai là chủ trương rằng, bản tính chung ấy chỉ *khác biệt một cách mô thức* với nguyên tắc cá vật hóa - đó là lập trường của Duns Scotus; ba là chủ trương rằng, bản tính chung ấy chỉ khác biệt theo cách thái nhìn mặc dù nó vẫn bao hàm một "nền tảng trong thực tại" cho một sự khả dĩ phân biệt như thế. Đó là lập trường của Thomas Aquinas.

Nói cách khác, theo lập trường duy thực, phổ biến là một bản tính chung hiện hữu trong khắp các sự vật đồng thời, nhưng theo Ockham, cùng một sự vật không thể đồng thời hiện hữu trong nhiều sự vật khác nhau được, vì vậy, phổ biến không phải là một sự vật, một thực tại (res) được. Đối với ông, phổ biến niệm chỉ là *một thực tại của* trí khôn, và không có một độ lớn hữu thể nào cả. Nó chỉ hiện hữu trong linh hồn và do đó không hiện hữu trong sự vật.

Trong trí thức luận của Ockham, cá vật là cái gì có thể tri thức được trước hết và chính xác nhất. Không có những ý tưởng phổ biến trong Thiên Chúa được, trái lại, Thiên Chúa chỉ tạo dựng duy những cá vật. Điều ấy Duns Scotus đã nói và Ockham nói lại một cách triệt để hơn.

Hậu quả tất nhiên của chủ trương duy danh triệt để này là thái độ hoài nghi đối với mọi khoa học và tri thức tổng quát nếu chúng chỉ chú trọng những gì phổ biến và tất yếu, vì theo nguyên tắc cốt yếu nhất của duy danh, một cách tự nhiên, đối với chúng ta chỉ có cá vật và cái ngẫu nhiên mới là thực tại có thể tri giác và tri thức được. Như thế, rõ ràng Ockham đã mở đường cho khuynh hướng duy nghiệm, vì với ông, chỉ có kinh nghiệm giác quan mới là chính xác nhất: chúng ta không cần gì ngoài lối nhìn cảm giác, trực giác đối với những đối tượng ở ngoại tại và cả những gì xảy ra trong trí óc ta. Và nếu có thể biết được bằng những gì trực tiếp và đơn giản như kinh nghiệm cảm giác đối với những cá vật và ngẫu nhiên thì đừng nói đến những phổ biến niệm là những cái gián tiếp và phức tạp làm gì.

Nói tóm lại, đối với Ockham, nếu chỉ có cá vật là thực tại, còn phổ biến niệm là hư danh thì không thể có một tri thức nào vững chắc và chính xác ở phía các phổ biến niệm.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Inter Maggistrum et Discipulum (1334; Giữa Thầy và Trò)

Tractatus de Imperatorum et Pontificum Potestate (1347; Khái luận về quyền bính của các Vua và của các Giáo hoàng).

Summa Totius Logicae (trong khoảng 1317 đến 1328; Logic học Toàn thư)

Philosophia naturalis (trong khoảng từ 1317 đến 1328; Triết lý Tự nhiên)

31. NICHOLAS XỨ CUSA



TIỂU SỬ

NICHOLAS XỨ CUSA (1401 – 11/8/1464), triết gia, nhà toán học, nhà thiên văn Đức, người nhấn mạnh đến bản tính bất toàn của tri thức con người về Thượng Đế và vũ trụ. Sinh tại Kues trong thung lũng Moselle, con trai của một người trồng nho nấu rượu vang giàu có. Ông là một trong ít các triết gia vĩ đại sống một cuộc đời đầy bận rộn từ thiếu thời đến khi qua đời. Ông phụng sự Giáo hội với tư cách là giám mục, hồng y, giám mục tổng đại diện ở Rome.

Mặc dù rất sùng tín, Cusa đồng thời biết vui hưởng niềm vui bầu bạn với các tu sĩ. Khi ông về già, người ta thu xếp cho ông một căn phòng nhỏ yên tĩnh, để khi cần, ông đến đó một mình trầm tư. Mặc dù những hoạt động chính trị đầy sóng gió và những hành trình gian khổ tiêu hao nhiều năng lực của ông, nhưng ông vẫn để lại nhiều trước tác triết học mà tầm quan trọng của chúng ngày nay được thừa nhận rộng rãi.

Công việc trước tác nay không phải là thú vui hay sự tiêu khiển trong lúc rảnh rỗi: nó bắt nguồn từ những hoạt động thực tiễn. Nhưng việc tìm kiếm sự thống nhất giữa lý thuyết và thực hành của ông càng ngày càng gây thất vọng khi ông lớn tuổi. Ông mong muốn những việc làm của ông là một phần gắn kết của tầng lớp trí thức đón nhận Thượng Đế và thế giới, con người và giáo hội. Hẳn ông đã được thúc đẩy bởi một sức mạnh nền tảng có thể siêu việt cả tư tưởng và hành động của ông. Không đạt được ý định thứ nhất (hành động), ông phải dùng đến suy luận triết học, nhưng triết học của ông không phải là thứ triết học có thể đem đến cho ông sự yên tĩnh và thư thái thường xuyên khi đối diện với vạn hữu trong thế giới.

Tính khiêm tốn, sự xa lánh lối sống xa hoa, và sinh hoạt giản dị mà không rơi vào chủ nghĩa khổ hạnh khắc nghiệt khiến ông được mọi người kính trọng. Chúng ta không thể nghi ngờ ý thức trách nhiệm hay sự thành thực trong sự tận hiến của ông. Nhưng thực tại mà ông đối mặt không như ông hình dung, và đúng là ông không biết đến sự thực này cùng những hệ quả của nó. "Thực tại" là gì? Câu hỏi trở nên đặc biệt cấp bách khi chúng ta nghiên cứu con người với những hoạt động trần thế của ông hướng về Thượng Đế và sự vĩnh cửu này, tuy rằng, cuối cùng vẫn không trả lời được.

Cusa xa gia đình ở tuổi mười hai: Người ta đồn rằng, ông bị cha ông ghẻ lạnh và ngược đãi. Nhưng dù gì đi nữa thì rõ ràng ông đã sống độc lập từ rất sớm. Vẫn theo lời truyền miệng, năm 1413 một người tên là Count von Manderscheid gọi ông đến tu viện Huynh Đệ Sống Chung ở Deventer để được học hành. Tại đây có lẽ ông đã được học tiểu học và sống trong bầu không khí mộ đạo thần bí. Năm 1416, Ông vào đại học Heidelberg (đây là sự kiện đầu tiên mà chúng ta có bằng chứng tư liệu); năm 1417, ông đến Padua học trong sáu năm. Tại Padua, ông bắt đầu làm quen với thế giới trí thức của thời kỳ đó. Ít nhất có hai người thầy trở thành bạn ông - Toscanelli, bác sĩ, nhà địa lý và nhà vật lý, người có mặt bên cạnh Cusa khi ông lìa đời, và Giuliano Cesanni, hồng y giáo chủ và là chủ tịch Hội đồng Thành phố Basel, người bảo trợ cho sự nghiệp phụng sự giáo hội của Cusa vào thời gian đầu ở Basel. Cusa nghiên cứu với niềm say mê của một thanh niên quyết tâm tinh thông mọi kiến thức. Ông khởi sự học toán học và thiên văn học, vật lý và y học, văn học cổ và chủ nghĩa nhân đạo mới. Nhưng lĩnh vực nghiên cứu chính của ông là luật học; năm 1423, ông lấy bằng Tiến sĩ luật giáo hội tại đại học Padua.

Chỉ đến lúc đó ông mới tiếp tục nghiên cứu thần học tại đại học Cologne, nơi ông được đăng ký với chức danh tiến sĩ luật giáo hội (doctor in iure canonico) (1425). Năm 1427, ông được bổ nhiệm làm tu viện trưởng St. Florin Foundation ở Coblenz, và năm 1430, được các linh mục địa phận Trier chọn làm tổng giám mục.

Năm 1451 và 1452, Cusa đi khắp nước Đức với tư cách là đại sứ của Giáo hoàng, lo việc cải cách nhà thờ và tu viện. Nhìn chung sứ mệnh này của ông là một thất bại lớn.

Từ đó cho tới khi chết, ông tiếp tục làm việc dưới quyền Giáo hoàng, sáu năm cuối đời ông làm tổng đại diện tòa thánh La Mã. Trong thời gian này, ông hoạt động như nhà cổ vấn tin cậy nhất của Giáo hoàng Pius II, người đã là bạn ông trong mấy chục năm. Cusa chết trong khi đang thực hiện sứ mệnh cuối cùng, ngày 11 tháng 8 năm 1464, tại Todi ở Umbrica. Ba ngày sau, Pius II cũng qua đời tại Ancona và cuộc thập tự chinh thần thánh chống lại người Thổ, do Giáo hoàng cương quyết tiến hành mặc lời khuyên của Cusa, đã kết thúc trong nhục nhã.

TRIẾT HỌC

Cusa đưa ra khái niệm sự ngu dốt trí thức (*docta ignorantia*) và sự trùng hợp ngẫu nhiên của những cái đối lập (*coincidentia oppositorum*), và ông cho rằng, ông là người đầu tiên trình bày hai khái niệm này. Lời tuyên bố này có vẻ không có cơ sở. Sự trùng hợp ngẫu nhiên của những cái đối lập, hay ít ra là ý tưởng cho rằng, mọi cái đối lập đều được siêu vượt có từ rất lâu trong các trước tác của trường phái Plato mới. Còn thuật ngữ *docta ignorantia* (ngu dốt trí thức) từng được St. Augustine đặt ra. Vì không có gì thường khi đưa ra những khám phá như vậy trong các bản văn triết học có từ thời Plato trở đi, chúng ta dễ bị quyến rũ đặt câu hỏi cũ: Vậy thì, cái gì thực sự mới? Nếu chúng ta xem xét kỹ lưỡng, chúng ta sẽ thấy rằng, mọi thứ đều đã được nói hết. Và điều này đúng cho những cách diễn đạt ngôn ngữ đơn thuần. Nhưng nó không đúng về chính phương diện tư tưởng. Sự độc đáo của một ý tưởng nằm trong nhận thức thấu suốt đột xuất của nhà tư tưởng, có lẽ nó được bật lên bởi điều mà ông ta đang nghiên cứu hoặc có lẽ bởi điều gì ông ta đã từng đọc và đã quên. Cái mới khách quan của một ý tưởng có thể được nhìn nhận bằng sự kiện, khi liên hệ đến những ý tưởng khác trong một tác phẩm, nó bộc lộ một tính chất độc đáo, không thể thay thế, một đặc điểm nền tảng, có thể nói như vậy, chi phối sự phát triển của tác phẩm nói chung. Những điểm nền tảng trong nghiên cứu triết học của Nicholas là:

A. Suy tư lan man và cái hữu hạn. Khi tôi suy tư, tôi suy tư một cái gì rõ rệt và tách biệt với những cái khác. Đồng thời những cái mà tôi nghĩ về theo cách này liên quan đến nhau. Tôi so sánh chung với nhau. Tôi áp dụng một tiêu chuẩn thẩm định nào đó cho bất cứ cái gì có, để có thể định nghĩa nó. Suy tư là phán đoán. Trong những mệnh đề có sự phán đoán, chủ ngữ có tương quan đến vị ngữ. Nhưng cái được suy tư hay được phán đoán đối diện với chủ thể suy tư như đối tượng của tư duy.

Do vậy chúng ta luôn suy tư trong thể lưỡng phân (*dichotomy*): lưỡng phân giữa cái tôi suy tư và đối tượng tư duy, sự lưỡng phân do chúng ta gây nên trong đối tượng bằng cách rút ra những khác biệt, bằng cách nhận ra những cái tương phản hay nghịch lý.

Giữa tiêu chuẩn thẩm định và cái được thẩm định luôn luôn có sự khác biệt. Luôn luôn có thêm những khác biệt, và khi chúng ta tiến tới chúng ta phát hiện vô số sự khác biệt. Đây là lĩnh vực của cái thêm và cái bớt, cái lớn hơn và cái nhỏ hơn, lĩnh vực của câu tương đối, không phải của cái tuyệt đối.

B. Vượt qua lĩnh vực của cái hữu hạn: Một thế giới như thế hiện ra trong trí tuệ rời rạc của chúng ta. Nhưng nó làm chúng ta không thỏa mãn. Chúng ta muốn vượt quá thế giới này nơi luôn có một cái lớn hơn và cái nhỏ hơn, để bước vào một thế giới của cái lớn nhất một cách tuyệt đối và cái nhỏ nhất một cách tuyệt đối, tức là, chúng ta muốn đi từ lĩnh vực của những giới hạn đến cái không giới hạn, từ lĩnh vực của cái hữu hạn đến vô tận.

C. Giữa cái hữu hạn và cái vô hạn không có hạn từ chung: Chúng ta chỉ có tri thức về những cái hữu hạn, không có tri thức về những cái vô tận. Chúng ta không thể đạt tới cái vô tận, dù chúng ta tiến lên rất xa và thường xuyên như thế nào trong cái hữu hạn: công việc so sánh và thẩm định của chúng ta không bao giờ dừng. Dù cái hữu hạn mà chúng ta nhận ra to lớn như thế nào hay nhỏ nhoi ra sao, nó vẫn là hữu hạn. Có một khoảng trống, một sự gián đoạn giữa cái hữu hạn và cái vô tận. Nếu hạn từ "thế giới" chỉ định cái hữu hạn và vũ trụ của cái hữu hạn và "Thượng Đế" vô cùng, thì khoảng trống này, sự gián đoạn này, vực thẳm không thể vượt qua này nằm giữa thế giới và Thượng Đế.

D. Ngu dốt trí thức và sự trùng hợp ngẫu nhiên của những cái đối lập. Mặc dù cái vô tận "tránh né" mọi tương quan với cái hữu hạn, nó vẫn hiện diện trong sự nhận thức của chúng ta: nó bộc lộ chính nó trong sự nhận thức của người suy tư; khi lý trí của anh ta vỡ ra, anh ta khám phá trong bản thân mình một năng lực bút phá những ràng buộc của lý trí rời rạc, mà logic của nó chỉ vững chắc trong phạm vi của riêng nó. Năng lực này là trí tuệ, hay lý trí tư biện, nó sử

dụng lý trí rời rạc nhưng có thể thấu suốt vào những gì là lý trí rời rạc không thể tới được. Cái vô tận của thánh thần là bất khả tiếp cận đối với trí thức rời rạc, nhưng trí tuệ có thể chạm đến nó miễn là lý trí rời rạc còn ở trong tình trạng ngu dốt trí thức. Lúc này sự ngu dốt không phải là sự ngu dốt trống rỗng của người không biết về sự không biết, hay thờ ơ với những gì anh ta không thể biết. Đúng hơn, nó là sự ngu dốt trí thức, nó được phát triển trong tư duy và có thể được lấp đầy bằng nội dung.

Sự trùng hợp ngẫu nhiên của những cái đối lập là một hình thức mà sự ngu dốt này khoắc lấy. Nó bất chấp lý trí rời rạc. Nó đưa ra một giải pháp bắt nguồn từ kinh nghiệm khác hoàn toàn với kinh nghiệm giác quan và thuần lý - để làm sáng tỏ kinh nghiệm mới này theo thể thức logic - ngoại lý, và nhờ đó phơi bày nó, sinh ra nó bằng tư tưởng, trong sự dỗi dằn hơn nhiều.

E. "Bức tường". Cusa có cách riêng để mô tả ranh giới giữa những sự vật hữu hạn của lý trí rời rạc và lĩnh vực của cái vô tận mà trí tuệ muốn đạt tới. Có một bức tường rất cao bao quanh lãnh địa của thánh thần, chúng ta không thể trèo qua. Nhưng những gì nằm đằng sau bức tường đó là tích cực hiện hữu, rất cơ bản. Chúng ta thất bại khi tìm cách vượt qua bức tường, nhưng trong tiến trình "trèo tường" để đến gần nó, chúng ta nhận thấy nó như dấu chỉ của thánh thần.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

De Concordantia Catholica (1435; Về Sự hài hòa Công giáo)

De Docta Ignorantia (1440; Sự Ngu dốt Trí thức)

De Visione Dei (1453; Tầm nhìn Thượng Đế)

32. NICCOLÒ MACHIAVELLI



TIỂU SỬ

NICCOLÒ MACHIAVELLI (3/5/1469 – 21/6/1527), triết gia chính trị, sử gia, chính khách người Ý mà những trước tác phi luân lý, nhưng rất ảnh hưởng của ông về thuật trị nước đã biến tên ông trở thành đồng nghĩa với sự xảo quyết cơ hội và vô luân.

Sinh ra tại Florence trong một gia đình quyền quý, Machiavelli tham gia chính trường với tư cách một viên lục sự và sau trở nên xuất chúng khi Cộng hòa Florence được chính thức công bố năm 1498. Ông là bí thư của một hội đồng mười người điều hành những cuộc thảo luận ngoại giao và giám sát các hoạt động quân sự của nước cộng hòa, từng đi sứ thăm hoàng đế nước Pháp (1504, 1510, 1511), Tòa thánh Vatican La Mã, và hoàng đế nước Đức (1507 - 1508). Trong tiến trình các sứ mệnh ngoại giao, ông quen biết với nhiều nhà lãnh đạo Ý và được học hỏi những sách lược chính trị của họ, đặc biệt là những sách lược của giáo sĩ và chiến binh Cesare Borgia, một con người khôn ngoan và vô đạo. Từ 1503 đến 1506, Machiavelli tái cấu trúc lại nền quốc phòng của Cộng hòa Florence. Mặc dù trong thời kỳ đó đầy rẫy những đội quân vụ lợi, nhưng ông thích dựa vào chế độ cường bách nhập ngũ tại chỗ để đảm bảo một nền quốc phòng thường trực và ái quốc cho khối thịnh vượng chung. Năm 1512, khi gia đình Medici dành lại chính quyền ở Florence và nước cộng hòa bị giải thể, ông mất chức và bị giam giữ mấy ngày vì bị tình nghi làm gián điệp chống lại họ. Sau khi được trả tự do với điều kiện trong vòng một năm không được rời khỏi Florence và không được tham gia bất kỳ chức vụ chính quyền nào, ông về hưu tại điền trang của mình gần Florence. Ở đây ông viết những tác phẩm quan trọng nhất, *Quân vương* (1513) và *Những bài giảng thuyết về Titus Livy* (1513). Những năm sau đó, Machiavelli trước tác nhiều thể loại, trong đó có *Mandragola* (1518) - có lúc được cho là hài kịch hay nhất viết bằng tiếng Ý; *Binh pháp* (1521) - một cuộc đối thoại về chiến lược quân sự kết hợp những phương thức hành binh xưa cũ và những kinh nghiệm của riêng ông; và *Lịch sử Florence* (1525), là câu chuyện về thành phố nơi ông sinh ra. Bất chấp những nỗ

lực trở lại chính trường, ông không bao giờ thành công. Ông mất ngay sau khi chế độ Medici bị lật đổ và nước cộng hòa được phục hồi.

TƯ TƯỞNG

Mặc dù Machiavelli thường được cho là người sáng lập học thuyết chính trị hiện đại, có nhiều tranh cãi về ý định và lý luận của ông. *Quân vương* - tác phẩm nổi tiếng nhất của ông - chỉ được lưu hành dưới dạng bản thảo lúc ông còn sống và được xuất bản sau khi ông qua đời vào năm 1532. Với lời đề tặng Lorenzo de Medici, kẻ cai trị Florence từ năm 1516 đến năm 1519, và dường như tán thành những phương pháp vô đạo của các lãnh tụ đầy tham vọng như Cesare Borgia. Tác phẩm *Những bài giảng thuyết về Titus Livy*, cũng được in sau khi ông mất (1531), sử dụng lịch sử chính trị La Mã làm nền tảng cho những nguyên tắc chính trị của nước cộng hòa. Những mâu thuẫn hiển nhiên giữa hai tác phẩm này đã khiến nhiều người cho rằng, Machiavelli là bậc thầy về thủ đoạn chính trị và sự vô đạo. Tuy nhiên, đối với một số người, ông là người cổ vũ cho chủ nghĩa cộng hòa Hy - La và ngoại giao, đối lập với Cơ Đốc giáo và chế độ quân chủ phong kiến. Và số khác nhìn thấy ông như người đầu tiên chọn lựa một quan điểm khách quan hay "khoa học" về chính trị.

Hiểu được Machiavelli không dễ. Lý do chính có thể là sự khẳng định của Machiavelli trong cả hai cuốn *Quân vương* và *Những bài giảng thuyết*, rằng, nhận thức chính trị của ông dựa trên sự kết hợp giữa "kinh nghiệm lâu dài" về những chuyện hiện đại (những trách nhiệm của ông đối với Cộng hòa Florence) và không ngừng học hỏi thời kỳ cổ đại Hy Lạp - La Mã" (đặc biệt là các tác gia ngoại giáo như Xenophon và Polybius, kể cả Livy). Theo phát hiện của những người tìm hiểu những thông báo ngoại giao và thư từ riêng của Machiavelli thì ông thường viết bằng mật mã và sử dụng lối viết khó hiểu để bảo đảm rằng, những thông điệp của ông chỉ có người nhận mới lĩnh hội được quan trọng hơn, các công văn ngoại giao của Machiavelli cho thấy rằng, sự ngợi ca Cesare Borgia trong *Quân vương* không được thừa nhận theo giá trị bề ngoài. Rousseau kết luận: "*Quân vương* của Machiavelli là cuốn sách của những người cộng hòa (bởi vì) chỉ duy sự chọn lựa người anh hùng bỉ ổi của ông đã chứng minh đầy đủ ý định thâm kín của ông; và sự chống đối các châm ngôn trong các cuốn sách của ông, *Quân vương*, *Những bài giảng thuyết*, và *Lịch sử Florence*, cho thấy rằng, lý thuyết gia chính trị sâu sắc này cho tới tận bây giờ chỉ có được những độc giả nông cạn và đồi bại".

Ngay cả những người bất đồng với lối giải thích cộng hòa của Rousseau cũng thường nhất trí rằng, Machiavelli đã ra sức giới thiệu một tín lý thế tục, duy vật khác hẳn với Cơ Đốc giáo truyền thống. Machiavelli tìm cách cho thấy các nhà lãnh đạo tham vọng có thể "thay đổi" vận mệnh thông qua "các dê đập" của luật lệ hữu hiệu và quân đội hùng mạnh. Nhưng có lẽ bị nhụt chí vì sự thất bại của những công trình kỹ thuật và quân sự, Machiavelli vẫn còn nghi ngại về ý tưởng, sau này được Bacon triển khai, theo đó con người chắc chắn hay thường xuyên có thể "chinh phục tự nhiên". Như Machiavelli diễn đạt trong chương 25 của *Quân vương*, con người có thể kiểm soát "khoảng một nửa" vận mệnh hay cơ hội bằng sự kết hợp sức mạnh, trí thông minh và sự bốc đồng.

Có thể hoà giải những diễn dịch khác nhau về các tác phẩm của Machiavelli bằng cách nhìn nhà lãnh đạo tham vọng trong *quân vương* như một nhà lập pháp hay người sáng lập ra chế độ cộng hòa trong *Những bài giảng thuyết*. Một cách đọc như thế gọi lên một Machiavelli tìm cách tạo ra "những phương thức và trật tự mới" có khả năng củng cố những nhà nước trường tồn. Để đạt mục đích đó, luật pháp phải điều chỉnh những dục vọng và xung đột ích kỷ vốn có trong sinh hoạt chính trị, trong khi đó sự sợ hãi đưa đến phục tùng luật pháp và những người nắm quyền. Phản đối "những công quốc tưởng tượng", dù dưới hình thức Cộng hòa của Plato hay *Vương quốc của Chúa* của Augustine, Machiavelli tìm cách hướng dẫn những nhà lãnh đạo tham vọng vào nhiệm vụ xây dựng và duy trì "quân đội hùng mạnh và luật pháp hữu hiệu" (*Quân Vương*, chương 12). Trong cách diễn giải này, Machiavelli kết hợp những quan điểm về bản chất và sự thận trọng của con người có từ thời cổ đại ngoại giáo với quan niệm về quyền lực và kỹ thuật thế tục đã trở thành đặc trưng của tính hiện đại. Vì vậy có lý do xác đáng để lan truyền ý kiến cho rằng, Machiavelli khởi xướng tư tưởng chính trị "hiện đại". Trong lời giới thiệu cho quyển I *Những bài giảng thuyết*, Machiavelli nói ông tìm cách mở một "đường đi mới" và so sánh mục tiêu này với việc Columbus khám phá ra châu Mỹ. Trong chương 15 của *Quân vương*, Machiavelli khẳng định dứt khoát rằng, quan điểm của ông khác hẳn với "mọi người" -

có thể ông muốn nói *tất cả* tác giả đi trước về lý thuyết chính trị - về mối quan hệ giữa nhà cai trị và những người bị trị. Thậm chí vở kịch *Mandragola* mở đầu một cách mới lạ: nhân vật của tác giả bước ra sân khấu nói trực tiếp với khán giả rằng, họ sẽ được thấy "một tình cảnh mới".

Nhưng Machiavelli muốn nói gì qua cái mới lạ trong giáo thuyết của ông? Nhiều nhà bình luận tập trung vào việc ông nhấn mạnh một cách trần tục đối với "chân lý thực tế" thay vì "những công quốc tưởng tượng" của truyền thống Plato và Cơ Đốc giáo, trong chương 15 của *Quân vương*. Nhưng cũng tại chương đó cho thấy ý định của Machiavelli hoàn toàn là lý thuyết chứ không phải thực hành: "Ý định (của tôi) là viết một cái gì đó hữu ích cho *bất kỳ ai hiểu được nó*".

Khi được đọc cẩn thận, các tác phẩm của Machiavelli hiện ra một triết thuyết chính trị mạch lạc. Được khuyến khích bởi việc nghiên cứu triết học cổ đại, Machiavelli cố ý thách thức truyền thống triết học Tây phương. Tuy nhiên, ông không nói có gì mới lạ khác thường trong quan điểm hoài nghi của ông về bản chất con người ("con người là vô ơn, giả đạo đức, lẩn tránh hiểm nguy, hám lợi,...", *Quân vương*, chương 17). Trái lại, Machiavelli thẳng thắn tuyên bố rằng, "tất cả tác gia về chính trị đều đã chỉ ra... cần phải coi là đương nhiên rằng, mọi người đều xấu xa." (*Những bài giảng thuyết*). Không hề có gì mới lạ, lý thuyết của Machiavelli về bản chất con người chỉ đơn thuần ủng hộ quan điểm truyền thống, như những giáo huấn của Xenophon (một tác giả Hy Lạp được yêu cầu phải đọc trong cả hai tác phẩm *quân vương* và *Những bài giảng thuyết*).

Đúng ra, cái mới lạ trong học thuyết của Machiavelli là việc sử dụng khoa học và kỹ thuật để chế ngự tự nhiên và giành được bằng mưu đồ những kết quả mà cho tới lúc đó chỉ có được bằng vận may (vận mệnh). Trong thời cổ đại Hy Lạp và La Mã, khoa học và triết học bị giới hạn vào việc nhận thức tự nhiên hơn là làm ra những kỹ thuật để kiểm soát nó. Tính hiện đại, trái lại, được đặc trưng bằng sự phát triển không ngừng khoa học và công nghệ nhằm tập trung cho công cuộc chinh phục tự nhiên theo kiểu Bacon. Machiavelli đánh dấu sự chuyển tiếp bằng ý tưởng đề xuất rằng, con người có thể làm chủ được khoảng một nửa lịch sử hay vận mệnh của mình.

Các tác phẩm của Machiavelli có được tầm quan trọng mới như một triết lý chính trị phức tạp và đầy quyền lực với sự quan tâm không ngừng đến sự hiểu biết bản chất con người.

QUÂN VƯƠNG

Gồm 26 chương, nghiên cứu lần lượt những vấn đề sau:

- Có bao nhiêu loại vương quốc lúc bấy giờ? (chương 1 đến chương 9)
- Chống ngoại xâm (chương 10)
- Những vương quốc thuộc Giáo hội (chương 11)
- Nội trị mà căn bản là tổ chức quân đội. Quân đội phải là quân đội quốc gia (*armie proprie*), tuyệt đối không dùng lính đánh thuê (chương 12, 13, 14).
- Vai trò nhà vua, quốc trưởng, trong một quốc gia (chương 15 đến 23).
- Chính trị cho nước Ý hiện tại và tương lai (chương 24 đến chương 26).

Trong chương 15 đến chương 17, Machiavelli dạy người làm vua cách thu phục lòng dân, giành và giữ được quyền lực; bằng cách nào một ông vua đánh mất lòng dân, giữ không được quyền hành và đi đến chỗ mất luôn quyền hành ấy.

Trong ba chương này chứa đựng những lời dạy đáng chú ý:

- Thà để dân sợ mình còn hơn là được dân thương mà không tôn trọng mình.
- Nếu cần thì cứ tàn bạo, còn hơn là nhân ái, rộng lượng một cách vô dụng.

Từ chương 18 đến chương 23 dạy nhà vua rằng, phép trị dân phải dùng thủ đoạn mà thủ đoạn nào cũng tốt cả, miễn sao ích nước lợi dân:

- Nhà vua phải vừa là chồn cáo vừa là sư tử.
- Nếu cần cứ phản bội lại lời hứa của mình một khi sự trung thành với lời hứa không lợi cho quốc dân.
- Nhà vua phải đặt cứu cánh, thành tựu của công việc lên trước hết, trên hết, và như vậy thì phương tiện nào cũng tốt cả. Cứu cánh biện minh cho phương tiện.

Sáu chương này tóm tắt tất cả thuyết chính trị do Machiavelli đề xướng, gọi là chính trị gian hùng, hay chính trị quyền thuật (Machiavellism).

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Il Principe (1513; quân vương)

Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1513; Những bài giảng thuyết về Titus Livy).

Mandragola (1518)

Dell'arte della guerra (1521; Binh pháp)

Istorie forentine (1525; 8 quyển; Lịch sử Florence)

33. FRANCIS BACON



Tiểu sử

FRANCIS BACON, 1st Viscount St Albans (22/1/1561 – 9/4/1626) là triết gia, chính khách người Anh. Ông được phong hiệp sĩ năm 1593, được phong nam tước năm 1618, và từ tước năm 1621.

Ông khởi đầu sự nghiệp với tư cách một luật gia, nhưng ông nổi tiếng với tư cách người biện hộ về mặt triết học cho cuộc cách mạng khoa học. Các tác phẩm của ông thiết lập và truyền bá phương pháp luận quy nạp cho nghiên cứu khoa học, thường được gọi là *phương pháp Bacon*. Quy nạp nghĩa là rút ra tri thức từ thể giới tự nhiên thông qua thực nghiệm, quan sát và kiểm định các giả thuyết. Trong bối cảnh của thời đại ông, những phương pháp như thế được liên kết với những khuynh hướng thần bí.

Francis Bacon sinh tại York House Strand, London, là con út trong gia đình có năm người con trai của Sir Nicholas Bacon, quan đại thủ ấn của nữ hoàng Elizabeth I. Mẹ ông, Ann Cooke Bacon là vợ thứ hai của Sir Nicholas, một tín đồ của Giáo hội thanh giáo (hay còn gọi là Giáo hội cải cách), con gái của Sir Anthony Cooke.

Các nhà viết tiểu sử cho rằng, Bacon được giáo dục tại nhà từ rất sớm, và sức khỏe của ông trong thời gian ấy, cũng như sau này, không tốt. Ông vào Học viện Chúa Ba ngôi, Cambridge, năm 1573 ở tuổi 12, ở đó ba năm với người anh trai Anthony Bacon.

Tại Cambridge, lần đầu tiên ông được gặp nữ hoàng, người bị ấn tượng mạnh vì trí tuệ thần đồng của ông, và quen gọi ông là "quan thủ ấn trẻ". Cũng tại đây, việc nghiên cứu khoa học của ông đã đưa ông đến kết luận rằng, các phương pháp hiện hành (và từ đó các kết quả) là sai lầm. Ông càng tôn kính cá nhân Aristotle bao nhiêu thì càng coi thường triết học Aristotle bấy nhiêu, vì cho rằng, nó vô ích, gây tranh cãi và sai lầm trong những mục tiêu của nó.

Cái chết đột ngột của cha ông vào tháng 2 năm 1579 ảnh hưởng nghiêm trọng đến cuộc đời ông. Sir Nicholas đã dành dụm một số tiền lớn để mua một điền trang cho người con trai út, nhưng ông qua đời trước khi thực hiện chuyện đó, nên Francis chỉ còn được một phần năm số tiền ấy. Vào đời trong tình trạng thiếu thốn, ông phải vay mượn tiền bạc thường xuyên.

Ông trở thành nghị viên ở tuổi 23, và lần lượt là phó chương lý, tổng chương lý, quan đại thủ ấn (như cha ông), đại pháp quan (tức chủ tịch Nghị viện). Tháng 3 năm 1626, Bacon đến London. Một hôm, đang đi trên đường đầy tuyết, ông nảy ra ý tưởng dùng tuyết để bảo quản thịt. Bacon mua một con gà để thử nghiệm, nhưng trong khi cố gắng nhồi tuyết vào con gà, ông bị nhiễm trùng. Sau đó, ông bị sưng phổi và qua đời ngày 9 tháng 4 năm 1626 tại Highgate, để lại món nợ 22 ngàn bảng.

Bối cảnh tri thức

Bacon có vẻ như một nhà tư tưởng độc đáo khác thường vì nhiều lý do. Trước hết, ông viết vào đầu thế kỷ XVII về khoảng trống triết học ở nước Anh. Triết gia người Anh vĩ đại cuối cùng William xứ Ockham đã qua đời năm 1347, gần hai thế kỷ trước khi tác phẩm *Sự Thăng tiến của Kiến thức* của Bacon ra đời. Triết gia thực sự quan trọng cuối cùng – John Wycliffe đã mất không lâu sau đó, năm 1384.

Tại Anh vào cuối thế kỷ XVI có ba hệ thống tư tưởng thịnh hành: chủ nghĩa kinh viện Aristotle, chủ nghĩa nhân đạo kinh viện và thẩm mỹ, thuyết huyền bí. Tính chất chính thống

của triết học Aristotle đã được tiếp thêm sức sống ở Châu Âu Cơ Đốc giáo La Mã. Nhìn chung tri thức ở nước Anh vẫn là tri thức từ triết học chính truyền của Aristotle, mặc dù đã có ít nhiều phê phán logic học của Aristotle nổi lên ở Cambridge khoảng giữa thập niên 1570 vào thời Bacon là sinh viên. Nhưng những phê bình như vậy chỉ tìm kiếm sự đơn giản nhân danh tính hiệu quả tu từ học chứ không - như cách Bacon phê bình - quan tâm đến tri thức trọng yếu, hữu ích về mặt thực hành về tự nhiên.

Truyền thống nhân văn Cơ Đốc giáo của Petrarch, Lorenzo Valla, và gần hơn cả, của Erasmus là lực lượng tích cực. Tương phản với chủ nghĩa khổ hạnh chính thống, truyền thống này, trong một số phương diện, có khuynh hướng ngợi ca thế giới và những niềm vui của nó và ủng hộ cái đẹp của nghệ thuật, ngôn ngữ, và tự nhiên, mặc dù vẫn còn khá thờ ơ với những suy tư tôn giáo.

Dòng chảy tư tưởng quan trọng thứ ba trong thế giới mà Bacon được sinh ra là dòng chảy của những nghiên cứu huyền bí, hay chủ nghĩa bí truyền, nghĩa là, theo đuổi những cái tương tự thần bí giữa con người và vũ trụ, hoặc nghiên cứu những lực lượng siêu nhiên chi phối các tiến trình tự nhiên.

NHỮNG NGẪU TƯỢNG

Trong tác phẩm đầu tiên *Công cụ mới* (1620), Bacon bàn về những nguyên nhân sai lầm của con người trong khi truy tìm tri thức. Aristotle đã nói về những ảo tưởng logic, thường thấy trong suy luận của con người, nhưng Bacon độc đáo ở chỗ tìm thấy những nguyên nhân tâm lý đằng sau những hình thức suy luận. Ông sáng tạo ẩn dụ "ngẫu tượng" để nói tới những nguyên nhân sai lầm như thế của con người.

Bacon phân biệt bốn loại ngẫu tượng, hoặc những xu hướng sai lầm chính. Những ngẫu tượng của bộ lạc là những khiếm khuyết trong trí tuệ, nhân loại nói chung thường mắc phải. Ví dụ, một là khuynh hướng đơn giản hóa quá mức, tức là khuynh hướng nhân danh sự gọn gàng, cho rằng, có một trật tự trong lĩnh vực tìm kiếm ưu việt hơn trật tự hiện có. Và một là xu hướng chịu ảnh hưởng quá mức bởi những biến cố kích động hay quá đột ngột mà thực ra chúng không nói lên cái gì hết.

Những ngẫu tượng hang động là những kiểu lập dị về trí tuệ của các cá nhân. Người này có thể tập trung vào sự tương đồng, người kia tập trung vào những dị biệt, giữa các sự vật. Người này bám chặt vào chi tiết, người nọ ôm cứng cái tổng thể.

Những ngẫu tượng chợ búa là những kiểu sai lầm thông qua ngôn ngữ. Luôn có một nét đặc trưng của triết học Anh là nhấn mạnh cái bản chất bất khả tin cậy của ngôn ngữ, mà nhìn theo lối duy danh, là sự ứng biến của con người. Các nhà duy danh cho rằng, ngay dù sức mạnh của diễn ngôn đến từ Thượng Đế, nhưng chính Adam là người đặt tên cho các con vật và từ đó trao cho sức mạnh của ngôn ngữ sự hiện thực hóa cụ thể của nó. Bacon đặc biệt quan tâm đến sự hời hợt của những dị biệt rút ra từ ngôn ngữ thường ngày, qua đó những sự vật khác biệt về căn bản được xếp chung với nhau (ví dụ, cá voi và cá như là cá) và những sự vật giống nhau về căn bản thì lại phân biệt (băng, nước, hơi nước). Nhưng ông còn quan tâm, như các nhà phê bình ngôn ngữ sau này, đến khả năng của từ ngữ lôi kéo con người vào những tranh luận vô nghĩa (ví dụ, những cuộc tranh cãi về số phận của Chúa Trời). Về mặt này, tư tưởng của Bacon đã gần như có tầm ảnh hưởng không thua gì những công bố của ông về tri thức tự nhiên, cổ vũ cho một truyền thống dài lâu của chủ nghĩa duy lý hoài nghi, từ Thời kỳ Ánh sáng đến thuyết thực chứng của Auguste Comte của thế kỷ 19 và thuyết thực chứng logic của thế kỷ 20.

Nhóm ngẫu tượng thứ tư và cuối cùng là những ngẫu tượng sân khấu: Ông muốn nói tới những hệ thống triết học sai lầm theo thuật ngữ của ông, trong đó nó thừa nhận tất cả tín điều của bất kỳ cấp độ khái quát nào. Luận diêm phê phán của Bacon, trong khi bàn về các ngẫu tượng sân khấu rất sống động nhưng không thật sâu sắc về mặt triết học. Ví dụ, ông nói về những điệu bộ vô ích của các nhà nhân văn, nhưng đó không phải là đề tài thích đáng để ông phê phán. Các nhà nhân văn thực sự là những phản - triết gia, họ không phải là vô lý khi chuyển sự chú tâm của mình sang những vấn đề phi triết lý bởi vì rõ ràng các triết gia không thể đi đến những kết luận hoặc được số đông nhất trí hoặc hữu ích. Bacon thực sự có điều muốn nói về triết lý hoài nghi mà các nhà nhân văn viện tới khi họ cảm thấy cần đến nó. Về vấn đề chủ nghĩa hoài nghi dính dáng đến những ngò vực đối với suy luận diễn dịch, ông không tranh cãi. Về vấn đề chủ nghĩa hoài nghi được áp dụng không phải cho suy luận nhưng cho khả năng của

các giác quan để hỗ trợ suy luận với những tiền đề khả tín khởi đầu, ông loại bỏ nó qua một bên quá dễ dàng.

Một khi những ngẫu tượng đã bị xóa bỏ rồi, trí tuệ tự do tìm kiếm tri thức về những quy luật tự nhiên dựa trên thực nghiệm. Bacon cho rằng, không có gì tồn tại trong tự nhiên ngoại trừ các cơ thể (các sự vật) hoạt động tuân theo những quy luật cố định. Những quy luật này là "những hình thái". Ví dụ, Bacon nghĩ rằng, hình thái hoặc nguyên nhân của nhiệt là sự chuyển động của những phân tử rất nhỏ tạo nên một cơ thể. Hình thái này là cái mà sự tồn tại của nhiệt dựa vào. Cái mà phép quy nạp tìm cách chứng tỏ là một vài quy luật thì hoàn toàn thông thường, phổ quát trong ứng dụng. Trong mọi trường hợp của nhiệt, có một thay đổi có thể đo lường được trong sự chuyển động của các phân tử tạo nên cơ thể chuyển động.

Bacon nghĩ rằng, phép quy nạp khoa học diễn tiến như sau. Thứ nhất, chúng ta tìm những trường hợp mà ở đó, với một vài thay đổi nào đó, thì một vài thay đổi khác nhất định phải xảy ra. Ông ví dụ, nếu một vài thay đổi trong hình thái (chuyển động của các phân tử) xảy ra, nhiệt luôn luôn sinh ra. Chúng ta tìm ra tất cả "những bằng chứng tích cực" của hình thái đưa đến kết quả của hình thái đó. Kế đến, chúng ta xem xét những bằng chứng tiêu cực, những trường hợp mà khi vắng mặt hình thái, sự thay đổi về chất không xảy ra. Trong khi tiến hành các phương pháp này, điều quan trọng là tìm cách tạo ra "những bằng chứng đặc quyền" về mặt thực nghiệm, những ví dụ đặc biệt nổi bật và tiêu biểu của hiện tượng đang được nghiên cứu. Sau cùng, trong những trường hợp mà đối tượng đang được nghiên cứu hiện diện "lúc đậm lúc nhạt", chúng ta phải xem xét lý do tại sao những thay đổi này xảy ra. Trong ví dụ kể trên, những thay đổi về lượng theo nhiệt độ sẽ khớp với những thay đổi về lượng theo tốc độ chuyển động của các phân tử. Phương pháp này ngụ ý rằng, trong nhiều trường hợp chúng ta có thể sáng tạo ra những công cụ để đo lường những thay đổi về trình độ. Dĩ nhiên, những sáng tạo như thế là kết quả khả hữu và cần thiết của công tác nghiên cứu khoa học.

Phương pháp luận thực nghiệm hiện đại (nhưng không hoàn toàn mới) gây chú ý của Bacon đã ảnh hưởng đến những khuôn mặt kiệt liệt như Sir John Herschel và John Stuart Mill, những người sẽ khái quát hóa những kết quả của ông và sử dụng chúng như là nền tảng để đưa ra những thấu thị mới về phương pháp luận khoa học.

Thật ngạc nhiên, cuộc luận chiến của Bacon nhắm thẳng vào tính chất chính thống của chủ nghĩa kinh viện đầy những phép tu từ. Có thể ông cho rằng, chủ nghĩa kinh viện vì tính chất sinh sự và gây hoài nghi dai dẳng của nó đã đủ mất uy tín rồi. Trong cái nhìn của ông, nó chủ yếu là một kỹ thuật ngôn từ cho sự kéo dài vô hạn những lý lẽ lừng lờ bằng cách rút ra những dị biệt giả tạo. Ông nhận thấy sự yếu ớt của khoa học Aristotle, tức là nỗ lực của nó muốn rút ra những kết luận căn bản từ những tiền đề hiển nhiên trong trực giác, và biện luận rằng, những chân lý có vẻ hiển nhiên vừa không sáng sủa vừa không bất khả tranh cãi. Có lẽ sự bất đồng thành công nhất của Bacon đối với chủ nghĩa kinh viện là ở chỗ ông tin rằng, tri thức tự nhiên là tích lũy, một quá trình khám phá, chứ không phải quá trình lưu giữ. Sống trong một thời đại mà những thế giới mới đang được khám phá trên Trái Đất, ông có thể tự do thoát khỏi quan điểm cho rằng, mọi thứ mà con người cần biết đã được nói ra hết rồi trong Kinh Thánh hoặc bởi Aristotle.

Chống lại sự học tập kỳ quái của những nhà nghiên cứu huyền bí, Bacon cho rằng, những tường trình cá nhân là không đầy đủ, đặc biệt vì con người dễ bị kích động tin vào những điều kỳ lạ hấp dẫn. Những quan sát giá trị có thể củng cố cho các lý thuyết phải lặp đi lặp lại được. Bacon ủng hộ việc nghiên cứu tự nhiên chống lại những kẻ coi đó là thấp hèn hay nguy hiểm. Ông cho rằng, cần một trình tự hợp tác và có phương pháp đồng thời ông bài bác chủ nghĩa cá nhân và trực giác.

Mặc dù, như đã nêu trên, sự tường trình có hệ thống của Bacon về triết lý nhân văn và công dân" (tức là khoa học nhân văn và xã hội) chỉ là một công việc nghệ thuật thực hành, hay kỹ thuật, nhưng những nghiên cứu về lịch sử và luật học, dù gì đi nữa, cũng rất mạnh mẽ về mặt lý thuyết. Trong *Sự Thăng Tiến của tri thức* (1605) và *Những cách ngôn của luật* (1630), những suy tư của ông về luật thực chất là những nghiên cứu khoa học về luật, không phải kiểu chú giải ra vẻ am hiểu như xưa nay mà hầu hết các nhà luật học của thời ông hài lòng. Về chính trị, Bacon khắc khoải ý muốn tách nhà nước khỏi tôn giáo như ông sẽ giải phóng khoa học khỏi tôn giáo - cả hai mối quan tâm này đều cho thấy ông không sứt sảng mấy với tôn giáo. Ông ủng

hộ chế độ quân chủ của vua Tudor và chống lại những ngăn trở pháp lý vì nó hợp lý và hiệu quả. Ông không đủ kiên nhẫn chịu đựng những điều ngớ ngẩn trong quyền hành thần thánh mà vua James I say mê. Bacon viết rất ít về giáo dục, nhưng sự công kích đáng ghi nhớ của ông vào căn bệnh ám ảnh với từ ngữ của chủ nghĩa kinh viện - căn bệnh ám ảnh từ ngữ này được lây sang các nhà nhân văn - đã mang lại những thành công trong lý thuyết giáo dục của Comenius, người thừa nhận ảnh hưởng của Bacon trong luận điểm của ông, theo đó, trẻ em nên học những điều thực tế và những cuốn sách thực tế.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Essays (1597; Những khảo luận)

Novum Organum (1620; Công cụ mới)

De Augmentis Scientiarum (1623; đây là bản tiếng Latinh có bổ sung mở rộng của cuốn *The Advancement of Learning* – Sự thăng tiến của tri thức).

34. THOMAS HOBBS



TIỂU SỬ

THOMAS HOBBS (5/4/1588 – 4/12/1679) là triết gia chính trị lỗi lạc người Anh, lừng danh với tác phẩm *Leviathan* (1660).

Hobbes ra đời tại Malmesbury, Wiltshire, Anh. Tương truyền ông bị đẻ non vì mẹ ông kinh động khi hay tin đại hạm đội Armada của Tây Ban Nha đang tiến vào lãnh thổ nước Anh. "Mẹ tôi sinh ra tôi và sự hãi sợ cùng lúc", ông thường nói vậy để ám chỉ tính cách hay băn khoăn, lo lắng của ông. Cha ông - một mục sư quản xứ Charlton và Wesport của Giáo hội Anh - bị buộc phải rời bỏ quê nhà để lại ba người con cho anh trai Francis chăm sóc. Hobbes được giáo dục trong nhà thờ Westport khi lên bốn tuổi, rồi vào học một trường tự do một thanh niên tên là Robert Latimer, tốt nghiệp đại học Oxford làm hiệu trưởng. Hobbes là học trò xuất sắc. Năm 1603, ông được gửi đến Oxford. Tại đây, Hobbes dường như chỉ tuân theo chương trình học tập do mình đề ra, vì ông không mấy thích thú trước lối học kinh viện của nhà trường. Và do đó không hoàn thành chương trình đại học cho đến năm 1608, nhưng ông được tiến cử làm gia sư cho William, con trai của William Cavendish, nam tước xứ Hardwick (và sau này là bá tước xứ Devonshire), khởi đầu một mối quan hệ suốt đời với gia đình đó. Ông trở thành bầu bạn của chàng trai William và hai người cùng tham gia một chuyến du lịch lớn vào năm 1610. Hobbes được tiếp xúc với các phương pháp khoa học và phê phán của châu Âu trong chuyến đi này, chúng trái ngược với triết học kinh viện mà ông đã học tại Oxford. Những nỗ lực học hành kinh viện của ông lúc bấy giờ là nhằm nghiên cứu kỹ lưỡng các tác gia văn chương Hy Lạp và La Mã cổ đại. Kết quả là vào năm 1628, ông cho ra đời bản dịch xuất sắc tác phẩm *Peloponnesian War* của sử gia Hy Lạp Thucydides (mất khoảng năm 401 tCN). Hobbes nghĩ rằng, Thucydides đã cho thấy chính quyền dân chủ không thể tồn tại sau chiến tranh hay mang lại ổn định và do đó không đáng ao ước.

Mặc dù ông kết thân với những khuôn mặt văn chương như Ben Jonson và các tư tưởng gia như Francis Bacon nhưng ông không tận tâm đi vào triết học cho đến sau năm 1629. Ông chủ Cavendish lúc ấy là bá tước xứ Devonshire - chết vì bệnh dịch năm 1628. Bà bá tước góa chồng liền sa thải Hobbes, nhưng ông sớm tìm được việc làm, lại là nghề gia sư, lần này cho con trai của Sir Gervase Clifton ở Paris. Năm 1631, ông lại được gia đình Cavendish gọi trở lại. Ông đi thăm Florence năm 1636 và sau đó trở thành một người tham gia tranh luận thường xuyên trong các nhóm triết học ở Paris, do Marin Mersenne tổ chức. Từ năm 1637, ông tự nhận mình là triết gia.

Theo bạn bè của Hobbes và nhà viết tiểu sử John Aubrey, những mối quan tâm triết lý của ông phần lớn xuất phát từ nhà hình học Euclid. Hobbes yêu thích những chứng minh của ông

ta vì phương cách mà chúng dựa vào là suy luận logic để rút ra những kết luận kỳ lạ và đôi khi có vẻ như bất hợp lý từ những tiền đề rất hợp lý và có vẻ như vô hại. Tuy nhiên, bản thảo triết lý toàn diện lần đầu tiên của ông mãi đến năm 1640 mới được phổ biến. Tác phẩm này - nhan đề *Những thành tố của luật, tự nhiên, và chính trị* - ủng hộ sự ra đời của một quốc chủ quyền lực tuyệt đối để bảo vệ hòa bình và ổn định của cộng đồng. Vì cảm thức phản quân chủ lúc ấy (mà sau cùng đưa đến cuộc nội chiến toàn diện và Vua Charles I bị chém đầu), nhiều người, trong đó có các nghị viên, rất giận dữ trước nội dung của bản thảo, và Hobbes buộc phải trốn khỏi nước Anh sang châu Âu để bảo toàn mạng sống (ông từng khoe ông là "một trong những người đầu tiên trốn khỏi nước Anh"). Như đa số những người lỗi lạc tán thành chế độ quân chủ, ông trải qua phần còn lại cuộc nội chiến ở Paris, nơi ông vui hưởng những cuộc đàm đạo triết học với các nhà trí thức Pháp (như Gassendi và Mersenne) và các nhà tư tưởng Anh bị lưu đày. Trong thời gian này, ông viết tác phẩm *Công dân* (1642), một phiên bản bổ sung cho luận chứng của ông trong *Những thành tố của luật* (được viết bằng tiếng La tinh nhưng về sau, năm 1651, xuất bản bằng tiếng Anh dưới nhan đề *Những sơ luận triết lý về chính quyền*). Năm 1651, ông cho ra đời kiệt tác của mình - *Leviathan* - chứa đựng luận chứng chín muồi của ông về quốc vương quyền lực tuyệt đối.

LEVIATHAN

Cuốn *Leviathan* ra đời được quan nhiếp chính Oliver Cromwell lúc bấy giờ hoan nghênh vì phương cách mà luận chứng của nó sử dụng để biện minh cho bất kỳ quyền hành chính trị trong thực tế ngay cả khi quyền hành đó có được bằng sự phản loạn. Do đó, Hobbes được trở về tổ quốc, không như những nhà lưu vong bảo hoàng khác (họ phẫn nộ trước việc Hobbes hồi hương và coi như ông đã bán linh hồn cho chế độ thanh giáo mới). Trở về, ông tiếp tục triết lý trên những lãnh vực khác bên cạnh triết học chính trị, viết các tác phẩm triết học về luật, lịch sử, siêu hình học và tri thức luận (bao gồm bản thể luận, phương pháp khoa học và sự tự ý), và những đề tài trong khoa học và toán học (bao gồm quang học, hình học và sinh lý học con người. Sau khi Vua Charles II trở lại nắm quyền, Hobbes được đặc ân tiếp cận nhà vua thường xuyên vì sự thông minh tài tình của ông. Tuy nhiên, ông vẫn là một nhân vật gây nhiều tranh cãi trên khắp đất nước, một mặt vì chủ nghĩa chuyên chế chính trị và siêu hình học duy vật của ông, mặt khác vì những quan điểm về ý chí tự do và tôn giáo của ông, mà nhiều người cho là có tính "duy mỹ" và dị giáo.

Luận chứng của Hobbes về quốc vương quyền lực tuyệt đối trong mọi trước tác chính trị đều sử dụng ý tưởng của một "khế ước xã hội", một ý tưởng cũng được các tư tưởng gia khác cùng thời với ông sử dụng nhưng Hobbes đã thay đổi hoàn toàn theo những đường hướng gây ảnh hưởng mạnh mẽ lên tư tưởng chính trị của những triết gia đến sau như Locke, Rousseau và Kant. Theo Hobbes, hãy tưởng tượng một "nhà nước tự nhiên" hiện hữu trước khi hình thành tất cả hình thái chính quyền. Trong nhà nước này, hành vi con người sẽ không bị kiểm chế bởi luật lệ, và bởi vì Hobbes tin rằng, loài người phần lớn đều có tính tư lợi (quan tâm đến sự bảo toàn của riêng mình hơn mọi thứ khác), ông biện luận rằng, con người tất yếu sẽ đi đến chỗ xung đột nhau. Cho nên, ông nói, chẳng bao lâu sau, sẽ xảy ra một cuộc "chiến tranh của tất cả chống lại tất cả, cho nên cuộc sống của mỗi người trong nhà nước tự nhiên này sẽ cô đơn, nghèo nàn, dơ dáy, vũ phu và thiếu thốn". Để loại bỏ một cuộc chiến tranh như thế và thỏa mãn ước vọng bảo toàn của mình, Hobbes nói, con người sẽ phải dựa trên lý trí để giao ước với nhau tạo dựng một chính quyền do quốc vương nắm quyền lực tuyệt đối điều hành, bởi vì chỉ có quyền lực tuyệt đối mới đủ khả năng giải quyết những tranh chấp, mà nếu không sẽ dẫn đến xung đột làm tan rã khối thịnh vượng chung và đe dọa mạng sống của tất cả mọi người. Một luận chứng như thế phải cho thấy kiểu chính quyền mà con người đương thời chúng ta sẽ dựa trên lý trí để tạo ra và giữ gìn, để phòng chúng ta rơi vào tình trạng chiến tranh tương tự như cuộc chiến tranh từng xảy ra trong nhà nước tự nhiên. Lưu ý là Hobbes không đòi hỏi quyền hành tối cao chỉ có dưới chế độ quân chủ chuyên chế: ông còn công nhận rằng, quyền hành tối cao có thể được trao cho một thiểu số người, tạo nên chế độ quả đầu hay tập đoàn trị, hoặc trao cho mọi người, để xây dựng chế độ dân chủ. Hobbes dứt khoát ủng hộ chế độ quân chủ chuyên chế, nhưng ông cho rằng, hai hình thái chính quyền kia cũng có thể thành công. Theo ông, cái không thiết tồn tại là một hình thái chính quyền "hỗn hợp" nào đó với những phân nhánh chính quyền khác nhau nắm giữ những quyền hành chính trị khác nhau,

hoặc những chính quyền mà quyền lực phải bị giới hạn bởi hiến pháp hay bởi một kế ước giữa chính quyền và nhân dân. Nhưng giới hạn và phân quyền như thế - Hobbes nói - sẽ chỉ dẫn tới xung đột không thể giải quyết được bởi quần chúng tự lợi, những người cho rằng, để có hoà bình phải có một chủ quyền tối cao thống nhất có khả năng quyết định mọi vấn đề có thể dẫn đến xung đột trong thể chế.

Cách sử dụng luận chứng kế ước xã hội này của Hobbes phần lớn là do sự phản đối của ông đối với kiểu triết lý kinh viện của nhiều người đương thời và các vị tiền bối của ông, những người mà ông nghĩ rằng, quá thiên về đòi hỏi uy quyền hơn là lý trí, quá thiên về sử dụng các thuật ngữ vô nghĩa và trống rỗng (như "bản thể vô chất" hay "thuyết đồng thể chất" [cho rằng, máu và thịt Chúa Jesus có trong bánh mì và rượu thánh]). Do đó, Hobbes chuyển sang khoa học, đặc biệt là hình học, như người chỉ dẫn việc xây dựng một lý thuyết về cuộc sống đạo đức và chính trị của chúng ta. Xuất phát từ điều mà ông cho là những tiền đề vững chắc, Hobbes tìm cách thiết lập một luận chứng kế ước xã hội để rút ra, theo thể thức hình học, những kết luận vững chắc về đạo đức và chính trị theo cách bắt phải tán thành ngay cả đối với những kẻ lưỡng lự trước những kết luận như thế. Sự xác tín của Hobbes vào sức mạnh lý trí đưa chân lý vào những vấn đề đạo đức và chính trị đã biến ông thành một nhà tư tưởng của Thời kỳ ánh sáng, mặc dù, thật nực cười khi ông từng nghĩ rằng, chính vì lý tính trong bất kỳ cộng đồng người nào sẽ thất bại triền miên nên hoà bình phải được đảm bảo bằng cách trao cho nhà cai trị quyền lực tuyệt đối.

Luận chứng của Hobbes có thể chấp nhận không? Để tạo ra một quốc vương chuyên chế, Hobbes nói rằng, mọi người phải đồng ý với nhau "chuyển nhượng" "quyền hạn đối với mọi thứ" của mình cho quốc vương, bằng cách ấy, họ "giao quyền" cho quốc vương cai trị cộng đồng này. Nhưng liệu những con người vốn hết sức bảo vệ quyền tự tôn của mình trên hết mọi thứ có thể tình nguyện giao nộp mọi quyền hạn của mình cho người khác không? Không chút ngần ngại, Hobbes so sánh thần dân với nô lệ và quốc vương với chủ. Nhưng một "tình trạng nô dịch" chính trị tự nguyện như thế có hiện hữu thậm chí trong tâm lý đối với mọi người như Hobbes mô tả không?

Tóm lại, đối với Hobbes, con người, về mặt lý trí, muốn được sống cuộc sống tự nhiên của mình trong hoà bình và an ninh. Để đạt được điều đó, họ phải cùng nhau đến những thành phố hay quốc gia có quy mô khả dĩ ngăn chặn được những cuộc tấn công của các cộng đồng người khác. Nhưng khi mọi người tụ họp với nhau trong một cộng đồng lớn như thế luôn luôn sẽ có một số người không thể tin cậy được, do đó cần phải thành lập một chính quyền có quyền lập pháp và thúc đẩy thi hành luật. Chính quyền này vừa có quyền hạn điều hành vừa có sức mạnh để thực thi việc đó từ sự đồng thuận của những người bị trị, phải coi sự an toàn là nhiệm vụ chủ yếu của mình. Chừng nào chính quyền còn đem lại sự an toàn này, các công dân buộc phải tuân thủ luật pháp của nhà nước trong mọi phương diện của đời sống. Như thế, lý tính của việc tìm kiếm sự an toàn lâu dài đòi hỏi tìm kiếm hoà bình; và đến lượt mình, nó đòi hỏi thiết lập một nhà nước có đủ sức mạnh để giữ gìn hoà bình. Bất kỳ điều gì đe dọa sự ổn định của nhà nước đều phải được ngăn chặn.

Trong vấn đề thực hành, Hobbes rất coi trọng vấn đề Thượng Đế và tôn giáo, vì ông nghĩ rằng, Thượng Đế và tôn giáo đem đến những động cơ mạnh mẽ nhất cho hành động. Phần nửa cuốn *Leviathan* được dành để cố gắng chỉ ra rằng, những quan điểm đạo đức và chính trị của ông được *Kinh thánh* hỗ trợ, và để lật đổ những quan điểm tôn giáo có thể đưa đến nội chiến. Nhưng chấp nhận sự trung thực của những quan điểm tôn giáo của Hobbes không đòi hỏi phải nghĩ rằng, Hobbes coi Thượng Đế là nền tảng của đạo đức. Ông dứt khoát phủ nhận rằng, những người theo thuyết vô thần và các nhà hữu thần đều tuân theo những mệnh lệnh của Thượng Đế, nhưng ông không bao giờ phủ nhận rằng, họ đều tuân theo những luật lệ của tự nhiên hay của nhà nước dân sự. Một khi người ta công nhận rằng, đối với Hobbes, bản thân lý trí là người dẫn đường đến hạnh phúc mà mọi người đều theo, thì tuyệt đối không cần có Thượng Đế. Vì trong lý thuyết đạo đức và chính trị của ông, không có gì Thượng Đế có thể làm mà lý trí không làm trước rồi.

TÁC PHẨM CHÍNH

De Cive (1642; Công dân)

The Philosophical Rudiments of Government (1651; Những sơ luận triết lý về chính quyền).

35. RENÉ DESCARTES



TIỂU SỬ

RENÉ DESCARTES (1596 - 1650) triết gia, nhà khoa học, nhà toán học Pháp? thường được gọi là cha đẻ của triết học hiện đại.

Sinh tại La Haye, Touraine (trước đây là một tỉnh của Pháp), Descartes là con trai của một nhà tiểu quý tộc và thuộc về một gia đình từng sản sinh ra nhiều trí thức. Lên tám tuổi, ông vào trường Dòng Tên tại La Flèche, và ông lưu lại đây học tập trong tám năm. Bên cạnh những môn học cổ điển thông thường, Descartes còn được học toán và triết học kinh viện, một loại triết học tìm cách sử dụng lý trí con người để hiểu giáo lý Ki-tô giáo. Ki-tô giáo La Mã đã gieo ảnh hưởng lớn đối với Descartes trong suốt cuộc đời ông. Học xong trường dòng, ông tiếp tục học luật tại đại học Poitiers và tốt nghiệp năm 1616. Tuy nhiên, ông không bao giờ hành nghề luật sư; năm 1618, ông gia nhập quân đội với ý định theo đuổi binh nghiệp. Trong những năm tiếp theo, ông phục vụ trong những đơn vị quân đội khác nhau, nhưng giờ đây ông đã hoàn toàn chú tâm vào những vấn đề toán học và triết học mà với chúng ông sẽ theo đuổi đến trọn đời. Ông đến thăm và nghiên cứu ở Ý từ năm 1623 đến 1624, và trở về Pháp sống từ năm 1624 đến 1628. Trong thời gian ở Pháp, Descartes tận tụy nghiên cứu triết học đồng thời làm nhiều thí nghiệm về quang học. Năm 1628, sau khi bán hết tài sản, ông đến Hà Lan và định cư tại đây đến hết đời. Descartes sống qua nhiều thành phố khác nhau ở Hà Lan, như Amsterdam, Deventer, Utrecht và Leiden.

Có lẽ trong năm năm đầu tiên sống tại Hà Lan, Descartes đã soạn công trình chính yếu đầu tiên của mình, *Những yếu luận triết học*, xuất bản năm 1637. Công trình này gồm bốn phần: tiểu luận về số học, tiểu luận về quang học, tiểu luận thứ ba về sao băng, và *Phương pháp luật*, trình bày những suy luận triết học. Tiếp sau đó là những công trình triết học khác, có thể kể *Các suy niệm về đệ nhất triết học* (1641; hiệu đính 1642) và *Những nguyên lý triết học* (1644). Cuốn sau cùng ông đề tặng Công chúa Elizabeth Stuart xứ Bohemia, sống ở Hà Lan và là bạn thân của Descartes. Năm 1649, Descartes được mời đến triều đình của hoàng hậu Thụy Điển Christina ở Stockholm để dạy triết cho hoàng hậu. Sự khắc nghiệt của mùa đông phương bắc khiến ông mắc bệnh sưng phổi và chết tại đây năm 1650.

TRIẾT HỌC

Descartes nỗ lực áp dụng phương pháp suy luận quy nạp của khoa học và đặc biệt là của toán học vào triết học. Trước ông, triết học bị chi phối bởi phương pháp của trường phái kinh viện, nó hoàn toàn dựa trên việc so sánh và đối chiếu những quan điểm của những thế giá đã được thừa nhận. Phản bác phương pháp này, Descartes nêu rõ: "Trong khi tìm kiếm con đường trực tiếp dẫn đến chân lý, chúng ta cần tập trung không phải vào đối tượng mà chúng ta không thể có được một cảm thức chắc chắn nào về nó tương tự như cảm thức chắc chắn của chúng mình số học và hình học". Do vậy ông kiên quyết không nhận cái gì là chân lý cho đến khi ông thiết lập được những chứng lý để nghĩ rằng, nó là chân lý. Sự kiên chắc duy nhất mà từ đó sự tra vấn của ông bắt đầu được ông diễn tả trong câu nói thời danh Cogito, *ergo sum*, "Tôi tư duy, vậy tôi hiện hữu". Từ tiên đề này, một ý thức minh bạch trong tư duy của ông chứng thực sự hiện hữu của riêng ông, ông biện minh cho sự hiện hữu của Thượng Đế. Thượng Đế, theo triết học của Descartes, tạo ra hai loại bản thể làm nên toàn thể thực tại. Một loại là những bản thể tư duy hoặc trí tuệ, và loại kia là những bản thể trương độ hay những cơ thể.

KHOA HỌC

Triết học của Descartes, đôi khi được gọi là thuyết Descartes, đã đưa ông đến những giải nghĩa phức tạp và sai lầm về nhiều hiện tượng vật lý. Tuy nhiên, những giải nghĩa này vẫn có giá trị bởi vì ông đã đưa ra một hệ thống những giải thích cơ học về các hiện tượng vật lý thay cho những ý niệm mơ hồ của hầu hết các tác gia trước đây. Mặc dù mới đầu Descartes có khuynh hướng thừa nhận luận thuyết của Copernicus về vũ trụ với ý tưởng về một hệ thống các hành tinh quay vòng xung quanh Mặt Trời, nhưng ông đã từ bỏ luận thuyết này khi nó bị giáo hội Thiên Chúa giáo La Mã kết án là dị giáo. Thay vào đó, ông đưa ra lý thuyết các vòng xoáy theo đó không gian hoàn toàn được lấp đầy bởi vật chất, trong những trạng thái khác nhau, và quay tít quanh Mặt Trời.

Trong lĩnh vực sinh lý học, Descartes lập luận rằng, một phần trong máu là lưu chất tinh vi, mà ông gọi là sinh khí. Ông cho rằng, sinh khí tiếp xúc với các bản thể tư duy trong óc và chảy dọc theo những đường dây thần kinh để kích hoạt các cơ và những phần thân thể khác.

Nghiên cứu của Descartes về quang học dẫn ông đến khám phá độc lập quy luật cơ bản về sự phản xạ: theo đó góc tới (angle of incidence) bằng góc phản xạ (angle of reflection). Luận văn của ông về quang học là phát biểu đầu tiên được xuất bản về quy luật này. Khảo sát của ông về ánh sáng như là một thứ áp lực trên môi trường đặc mở đường cho lý thuyết sóng về ánh sáng (undulatory theory of light).

TOÁN HỌC

Sự đóng góp danh giá nhất mà Descartes dành cho toán học là hệ thống hóa hình học giải tích. Ông là nhà toán học đầu tiên nỗ lực sắp xếp những đường cong theo loại phương trình tạo ra chúng. Ông cũng có nhiều đóng góp vào lý thuyết các phương trình. Descartes là người đầu tiên dùng những mẫu tự cuối cùng của bảng chữ cái để chỉ định những lượng chưa xác định và những mẫu tự đầu tiên được chỉ định những lượng đã xác định. Ông sáng tạo ra phương pháp số mũ để diễn tả lũy thừa của số học. Ngoài ra ông còn trình bày quy tắc, được biết như quy tắc ký hiệu của Descartes, phát hiện một số nghiệm dương và âm cho bất kỳ phương trình đại số nào.

TRI THỨC LUÂN

Cả cao trào của khoa học hiện đại lẫn sự phục hồi của chủ nghĩa hoài nghi đều gieo ảnh hưởng to lớn lên tư tưởng của Descartes. Mặc dù ông cho rằng, con người có năng lực về tri thức và sự chắc chắn và rằng, khoa học hiện đại đang phát triển thượng tầng cấu trúc của tri thức, nhưng ông vẫn nghĩ rằng, chủ nghĩa hoài nghi đưa ra một thách thức chính đáng cần có câu trả lời, và câu trả lời đó chỉ mình ông mới có thể cung cấp.

Thách thức của chủ nghĩa hoài nghi, như Descartes nhận thấy được mô tả sống động trong tác phẩm *Các suy niệm siêu hình học* của ông. Ông xem xét giả định rằng, mọi tin tưởng của con người đều sai lầm, vì đó là những ảo tưởng của một ác thần có quyền lực áp đặt những tin tưởng lên con người mà họ không hay biết. Nhưng Descartes quả quyết rằng, không thể có chuyện mọi tin tưởng của con người đều sai lầm, vì kẻ có những tin tưởng sai lầm đang suy nghĩ và biết rằng, mình đang suy tư, vậy nếu một người đang suy tư, thì người đó hiện hữu. Những sự vật không hiện hữu không thể suy tư. Phương cách lập luận này được tóm lược trong công thức của Descartes, "Cogito, ergo sum" ("Tôi tư duy, vậy tôi hiện hữu").

Descartes phân biệt hai nguồn tri thức: trực giác và diễn dịch. Trực giác là sự lĩnh hội về mặt tinh thần không qua trung gian hoặc sự nắm bắt trực tiếp một điều trải nghiệm. Chân lý của mệnh đề "Tôi suy tư" được đảm bảo bằng trực giác mà con người có về kinh nghiệm suy tư của riêng mình. Người ta có thể nghĩ rằng, mệnh đề "Tôi hiện hữu" được đảm bảo bằng lý luận diễn dịch, do chữ "ergo" gợi lên. Tuy nhiên, trong *Phản đối và trả lời* (1642; phần phụ lục của quyển *Các suy niệm...*), Descartes dứt khoát nói rằng, sự chắc chắn của mệnh đề "Tôi hiện hữu" cũng dựa trên trực giác.

Nếu người ta chỉ có thể biết rằng, người ta suy tư và hiện hữu, thì tri thức con người hạn hẹp một cách đáng buồn. Nên Descartes tiếp tục nói rộng những ranh giới của tri thức. Sau khi chỉ ra mọi tri thức đều tùy thuộc vào tư duy hay lý tin, không phải vào giác quan hay tưởng tượng, ông tiếp tục chứng minh để tự thỏa mãn rằng, Thượng Đế hiện hữu; rằng, tiêu chuẩn dành cho tri thức là rõ ràng và rành mạch; rằng, tinh thần dễ nhận biết hơn thể xác; rằng, yếu tính của vật chất là trương độ; và rằng, hầu hết những tin tưởng trước đây của ông đều đúng.

Một số những chứng lý này thuyết phục được nhiều người bằng hình thức mà Descartes

trình bày chúng. Rắc rối chính là điều người ta thường nói tới: sự lẩn quẩn kiểu Descartes. Để thoát khỏi khả năng một ác thần lừa dối về mọi thứ mình tin tưởng, Descartes chứng minh rằng, Thượng Đế hiện hữu. Thế rồi ông lập luận rằng, sự rõ ràng và rành mạch là tiêu chuẩn của mọi tri thức bởi vì Thượng Đế không lừa dối con người. Nhưng, bởi vì tiêu chuẩn này có được chỉ sau khi sự hiện hữu của Thượng Đế đã được chứng minh, nên ông không thể viện đến tiêu chuẩn này khi ông trình bày bằng chứng của ông về sự hiện hữu của Thượng Đế; vì lý do đó ông không thể biết rằng, chứng cứ của ông là vững chắc.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Essais philosophiques (1637; Những tiểu luận triết học)

Discours de la méthode (1637; Phương pháp luận)

Meditationes de Prima Philosophia (1641; hiệu đính 1642; Các suy niệm về đệ nhất triết học).

Principia Philosophiae (1644; Những nguyên lý triết học)

36. PIERRE GASSENDI



PIERRE GASSENDI (1592 - 1655), triết gia Pháp, sinh tại Champtercier, gần Digne, theo học các trường đại học ở Aix-en-provence và Avignon. Năm 1617, ông được phong làm giáo sư triết học tại đại học Aix-en-Provence. Năm 1634, ông được bổ nhiệm làm linh mục chánh xứ Digne, và năm 1645, ông trở thành giáo sư toán học tại Học viện Hoàng gia ở Paris. Ông về hưu năm 1648. Với tư cách một triết gia ông nổi tiếng trước hết với những nỗ lực công kích triết học Aristotle; ông cũng tham gia tranh luận với triết gia Pháp René Descartes về bản tính của vật chất. Những học thuyết của Gassendi được coi là mở đường cho các phương pháp thường nghiệm hiện đại, đi trước triết học của triết gia Anh John Lock và triết gia Pháp Bonnot de Condillac, ông là người đi đầu trong việc phục hồi sự quan tâm đối với triết học của Epicurus trong thời hiện đại. Về khoa học, ông chủ yếu đi sâu vào lĩnh vực thiên văn và nghiên cứu bản đồ. Năm 1631, Gassendi trở thành nhà thiên văn đầu tiên quan sát sao Thủy đi qua Mặt Trời đúng như dự đoán của Kepler. Câu nói thời danh của ông là: "Thế giới là một cỗ máy, và chúng ta phải tìm hiểu nó bằng cách nhìn kỹ nó."

TRIẾT HỌC

Đối với nhiều nhà bình luận, học thuyết tri thức thực nghiệm và những công trình phản bác tác phẩm *Các suy niệm siêu hình học* của Descartes được coi như những đóng góp quan trọng nhất của Gassendi vào triết học. Trong tri thức luận của mình, ông đưa ra hình mẫu hiện đại đầu tiên về tri thức có từ các giác quan để được hòa nhập với sự lý giải mang tính sinh lý học về tri giác. Trong khi phản bác Descartes, ông phủ nhận tiêu chí rõ ràng và minh bạch, tìm cách phá hủy những suy luận đằng sau *cogito* (bản ngã tư duy), và công kích chứng cứ hữu thể luận.

Nền tảng của học thuyết chống lại Aristotle của Gassendi là không có gì nhất thiết về phương cách thế giới tồn tại. Ông cho rằng Thượng Đế có thể đã làm cho thế giới hoạt động theo một vài phương cách, và lịch sử bất tất cùng đặc tính của sự sáng thế cho ta biết rằng không có ai bất biến về yếu tính của vật chất. (Chuyện một "bản thể", trong ý nghĩa của trường phái Aristotle hay Descartes, có thể có một yếu tính bất biến, là một chuyện khác, còn trong chứng mực Gassendi có một ý tưởng như thế (ví dụ, liên quan đến không gian, thời gian, vật chất và chân không) là ông nhất trí rằng nhưng sự vật ấy đều có những đặc tính thiết yếu - sine qua none - bất biến). Hơn nữa, Gassendi khẳng định rằng, bất chấp việc có các yếu tính hay không và chúng có khả biến hay không, chúng ta không thể lĩnh hội yếu tính nào cả. Nguồn gốc duy nhất của tri thức chúng ta là thông tin do giác quan cung cấp, vì vậy những gì chúng ta biết gắn chặt với những gì chúng ta tri giác. Tuy nhiên, như Descartes lưu ý, chúng ta chỉ tri giác được cái bề ngoài. Ở luận điểm này, Gassendi rút ra được một bài học phi Descartes rằng những cái bề ngoài cũng là tất cả những gì chúng ta có thể biết được - từ đó ông loại trừ tri thức về những yếu tính không thể tri giác. Cách suy luận này có thể tìm thấy ở những chỗ ông tranh luận về tính tương đối của giác quan và kinh nghiệm cá nhân - rằng mật thì ngọt đối với tôi, mặc dù đắng đối với anh; và rằng lửa hình như nóng đối với chúng ta, mặc dù không như vậy đối với sâu bọ sống gần lửa. Bởi vì những con người khác nhau có những kinh nghiệm khác nhau, cho nên tri thức chúng ta về vị mật hay sức nóng của lửa khác nhau từ người này đến người kia và vì vậy không phải là người hướng dẫn tin cậy đến với những tính chất khả biến của, chẳng hạn, mật hay lửa. Trong những trường hợp như thế này, chúng ta biết những phẩm chất của một vật chỉ như chúng ta ghi nhận về chúng trên cơ sở chủ quan. Những thông tin giác quan như thế, dựa trên kinh nghiệm biến đổi theo từng cá nhân, không thể mang lại những phán đoán về phẩm chất của một vật mà không biến đổi theo cách này (hay cách khác). Vì lẽ đó, chúng ta thiếu tri thức về yếu tính của sự vật, nếu thực sự có yếu tính. Suy rộng hơn, từ nguồn ý tưởng chủ yếu của chúng ta - các giác quan - chúng ta chỉ có thể biết các sự vật xuất

hiện trước chúng ta.

Gassendi cũng phản đối quan điểm Aristotle cho rằng chúng ta có thể biết những khái niệm phổ biến, viên lẽ rằng chúng ta không thể tri giác được cái gì khác ngoài những cái cá biệt trong thế giới này. Từ đó suy ra, không có bất kỳ khái niệm phổ biến nào để chúng ta nhận biết. Một số nhà bình luận (như Bloch, Rochot và Olser) cho rằng thuyết duy danh (nominalism) là quan điểm chính yếu của Gassendi, căn cứ vào sự phản bác yếu tính và khái niệm phổ biến và tri thức luận dựa hẳn vào cái bề ngoài của ông. Nhưng thuyết duy danh của Gassendi - nếu có như thế, trong nghĩa chính thống - không nhằm đưa ra một đánh giá bản thể luận mà là một phát biểu về những giới hạn của năng lực tinh thần con người.

Đi xa hơn trong sự khẳng định mọi tri thức đều xuất phát từ giác quan, Gassendi tranh cãi về một quan điểm (được cả Desèartes và trường phái Aristotle chia sẻ) cho rằng có những mệnh đề chúng ta có thể biết chắc chắn. Bởi vì mọi mệnh đề được đánh giá là đúng hay sai trên cơ sở kinh nghiệm, không có mệnh đề nào được coi là không thể nghi ngờ, ngoại trừ những mệnh đề của thần học và vũ trụ luận xuất phát từ thần học. Trong chứng minh logic, dù là quy nạp hay diễn dịch, cũng thiếu chắc chắn. Gassendi nói, không có gì chắc chắn về các chứng minh như thế, ngoại trừ những giới hạn do sự yếu kém của năng lực trí tuệ con người in dấu lên chúng.

Điều mà Gassendi nghĩ cần có những hiệu chỉnh về thông tin giác quan làm rõ thêm chiều sâu những phản bác của ông đối với thuyết nền tảng tri thức luận trong tư tưởng của trường phái Aristotle và Descartes: chúng ta không thể tin cậy ngay cả thông tin từ các giác quan đem đến cho chúng ta một bức tranh không sai sót về thế giới. Ông nhất trí với trường phái hoài nghi rằng không có nguồn tin tưởng nào có thể bảo đảm cho sự chắc chắn. Tuy nhiên ông không thể chấp nhận việc họ gạt bỏ toàn bộ bằng chứng xuất phát từ giác quan đối với sự tin tưởng. Tri thức từ giác quan chỉ khả hữu trong trường hợp chúng ta đảm bảo cho những phán đoán về những cái bề ngoài, mặc dù chúng ta thiếu đảm bảo cho sự chắc chắn về những phán đoán đó.

Chúng ta thấy ở đây một lời đáp "hoài nghi xây dựng" cho trường phái hoài nghi, những người nói rằng không tri thức nào khả hữu và cho các nhà tư tưởng giáo điều cổ đại (trong đó, theo Gassendi, có cả những người theo triết học Aristotle và triết học Descartes), những người nói tri thức đòi hỏi phải có được sự tin tưởng chắc chắn - và có thể đạt được dễ dàng. Mặc dù không thể có những tin tưởng chắc chắn, hoàn toàn có thể có tri thức nếu như chúng ta hiểu nó như sự tin tưởng được biện minh nhưng thiếu chắc chắn.

Gassendi còn phản đối những tiêu chí của Descartes về sự rõ ràng và minh bạch, hoặc như một tiêu chí được đánh giá những ý tưởng hoặc như nguồn đảm bảo tri thức luận. Về tiêu chí đánh giá những ý tưởng, Gassendi chỉ rõ rằng lý trí, bao gồm những phán đoán trí tuệ và sự phân tích thông tin giác quan, tự nó dễ dẫn tới sai lầm. Ông viết: "mặc dù sự lừa gạt, hay giả dối, không tìm thấy ngay trong bản thân các giác quan, vốn chỉ thụ động thuật lại những sự vật đúng như chúng hiện ra và đúng như chúng phải hiện ra xét theo nguyên nhân của chúng, nhưng sự lừa gạt được tìm thấy trong phán đoán, hay trí tuệ, khi nó không làm việc với đủ thận trọng và không lĩnh hội được rằng những sự vật ở xa... hiện ra mơ hồ hơn và nhỏ hơn khi chúng hiện ra ở cận cảnh.

Gassendi cho rằng những quả quyết dựa trên thông tin giác quan đáng tin cậy hơn những quả quyết dựa trên suy luận, lý do là các giác quan thụ động (do đó ổn định) thu thập thông tin, trái ngược với phán đoán trí tuệ của chúng ta chủ động (do đó thất thường) tổ chức và liên kết thông tin. Điều này không có nghĩa là chúng ta sẽ không có vấn đề gì rắc rối khi đánh giá sự đảm bảo những quả quyết dựa trên thông tin giác quan khi chúng ta thu thập nó.

Hơn nữa, tiêu chí của triết học Descartes không liên quan gì tới việc đánh giá những trùng hợp của tri thức kinh nghiệm, Gassendi nhận xét - và ngay cả nếu như tiêu chí này có liên quan, thì dù vậy những quả quyết của Descartes về tri thức cũng sẽ không giá trị. Thứ nhất, trong trường hợp của tri thức kinh nghiệm, Gassendi cho rằng tiêu chí của triết học Descartes không có giá tin vì những lý lẽ của phái hoài nghi cổ điển: có thể chúng ta có những ý tưởng từ các giác quan mà chúng ta cho là rõ ràng và minh bạch, mặc dù vậy chúng không phải là cơ sở cho những quả quyết được đảm bảo đối với tri thức kinh nghiệm. Cho dù chúng ta có những ý tưởng rõ ràng và minh bạch về những cái bề ngoài của những hạn, màu sắc bầu trời, chúng ta không thể suy ra từ sự rõ ràng và minh bạch đó rằng chúng ta biết màu của bầu trời là gì. Như

các nhà hoài nghi báo trước, bầu trời có thể hiện ra cho những con người khác nhau với những màu sắc khác nhau. Thứ hai, những quả quyết tri thức của Descartes chỉ được chứng minh bằng lý trí và bị Gassendi gạt bỏ vì cho là phiến diện và lộn xộn do thiếu tính chất tức thì của phán đoán mà chúng ta đạt được bằng những phương tiện thực nghiệm nghiêm ngặt. Trong khi những ý tưởng chúng ta có được từ các giác quan trực tiếp trình hiện những sự vật và biến cố của thế gian, thì những ý tưởng chúng ta có được bằng chứng cứ diễn dịch chỉ là những loại suy có tính giả thuyết so với những ý tưởng xuất phát từ giác quan.

Tóm lại, những quả quyết có biện luận của chúng ta không hoàn toàn rõ ràng và minh bạch bởi vì chúng ta đạt tới chúng thông qua trung gian của những ý tưởng về tri thức kinh nghiệm của chúng ta. Do đó những quả quyết được áp dụng nhất của Descartes về những thuộc tính cơ bản của tinh thần, Thượng đế, và vật chất không nói lên được tiêu chí riêng của ông vì thiếu nền tảng trực tiếp trong những ý tưởng của chúng ta từ giác quan.

Không phải tất cả những phê phán của Oassendi đối với tiêu chí Descartes đều có nguồn gốc sâu xa từ sự ủng hộ của ông đối với tri thức đến từ giác quan. Do đó, ông cho rằng, một vấn đề khác đối với tiêu chí đó là nó không thực hiện được dự phóng về thuyết nền tảng (foundationalist) của nó. Phòng khi một vài ý tưởng rõ ràng và minh bạch của chúng ta hóa ra sai lầm, chúng ta sẽ đòi hỏi thêm một tiêu chí nữa để phân biệt chúng với những ý tưởng chính xác. Và nếu tiêu chí mới này chỉ là một cái gì "rõ ràng và minh bạch hơn", thì chúng ta đang ở trên đường đến với vô tận những tiêu chí cao cấp hơn, và như vậy những mục tiêu của dự phóng thuyết nền tảng một thuyết về tri thức luận cho rằng tri thức phải được coi như một cấu trúc xây dựng trên những nền tảng vững chắc. Những nền tảng này được tìm thấy trong sự kết hợp giữa kinh nghiệm và lý trí, với những trường phái khác nhau (kinh nghiệm luận, chủ nghĩa duy lý) nhấn mạnh vai trò của cái này đối với cái kia. Thuyết nền tảng liên quan đến trường phái khác kỷ thời cổ đại và Descartes, người khám phá những nền tảng của mình trong các ý tưởng "rõ ràng và minh bạch" của lý trí bị phá hủy hoàn toàn. Sau cùng, Gassendi đề xuất điều mà chính Descartes gọi là sự phản bác những phản bác". Những ý tưởng rõ ràng và minh bạch của chúng ta hoàn toàn phù hợp với quan điểm duy ngã, nhưng rồi cái duy nhất chúng ta có thể biết với sự chắc chắn là những tư tưởng của riêng chúng ta. Tuy nhiên tiêu chí khả thi phải (a) phân biệt những quả quyết tri thức của chúng ta về thế giới bên ngoài, và (b) chứng tỏ những quả quyết duy ngã là tiền đề khả nghi. Bao trùm lên những phản bác này, Gassendi cho rằng Descartes đã đặt cỗ xe trước con ngựa bằng cách gọi ý rằng chúng ta có thể sẵn sàng thừa nhận cái gì rõ ràng và minh bạch và dùng nó như người hướng dẫn đến với cái bất khả nghi trong khi cái chúng ta cần trước hết là một người hướng dẫn nào đó đến với những gì rõ ràng và minh bạch.

Dường như vấn đề không phải là để biết con người có phải lĩnh hội sự vật một cách rõ ràng và minh bạch để không bị sai lầm hay không, mà là để biết bằng cách nào hoặc phương pháp gì để có thể nhận rằng con người có một khái niệm rõ ràng và minh bạch đến mức nó là sự thực và chúng ta không thể sai lầm.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Fifth Set of Objections to Descartes's Meditations (1642; Tập hợp thứ năm những phản bác chống lại Những suy tưởng của Descartes).

Exercitationes Paradoxiae adversus Aristotelicos (1624; Những nỗ lực chống lại trường phái Aristotle).

Disquisito Metaphysica (1646)

De vita et Moribus Epicuri (1647; Cuộc đời và tính cách của Epicurus)

Syntagma Philosophicum (1658)

37. BLAISE PASCAL



TIỂU SỬ

BLAISE PASCAL (19/6/1623 – 19/8/1662), triết gia, nhà toán học, nhà vật lý người Pháp, được coi là một trong những bộ óc vĩ đại nhất trong lịch sử trí thức Tây phương.

Pascal ra đời tại Clermont-Ferrand, sau đó gia đình chuyển đến định cư tại Paris vào năm 1629. Dưới sự dạy dỗ của cha ông, Pascal sớm chứng tỏ mình là một thần đồng toán học, và ở tuổi 16 ông đã trình bày có hệ thống một trong những định lý của hình học xạ ảnh, còn gọi là định lý Pascal và được diễn tả trong tác phẩm *Khảo về hình nón* (1639). Năm 1642, ông sáng tạo ra chiếc máy tính cơ khí đầu tiên. Năm 1648, Pascal chứng minh bằng thực nghiệm rằng, độ thủy ngân trong phong vũ biểu được xác định bởi sự tăng hay giảm của áp suất không khí xung quanh thay vì bởi chân không, như thước dây mọi người thường nghĩ: Khám phá này xác minh cho giả thuyết của nhà vật lý người Ý Evangelista Torricelli về tác động của áp suất không khí lên sự cân bằng của chất lỏng. Sáu năm sau, cộng tác với nhà toán học Pháp Pierre de Fermat, Pascal diễn giải lý thuyết toán xác suất, sau trở nên quan trọng trong các lĩnh vực như thống kê bảo hiểm rủi ro, toán học, xã hội và trở thành yếu tố cơ bản trong các phép tính toán của vật lý lý thuyết hiện đại. Những đóng góp quan trọng khác của Pascal bao gồm phép đạo hàm của luật hay nguyên lý Pascal, theo đó chất lỏng truyền áp lực đều cho mọi hướng, và những nghiên cứu trong hình học vi phân. Phương pháp luận của ông nhấn mạnh đến thực nghiệm khoa học và chống lại các phương pháp phân tích, tiên thiên; ông tin rằng, sự tiến bộ của con người sẽ diễn ra không ngừng bởi sự tích lũy những khám phá khoa học xuất phát từ những thực nghiệm như thế.

Ông tán thành thần học Jansen (Jansenism: một phong trào cải cách tôn giáo trong lịch sử Kitô giáo La Mã diễn ra vào thế kỷ 17 và 18 dựa trên những quan điểm thần học của Cornelius Jansen, người cho rằng, không thể có hành vi thiện hảo nếu không có ân sủng của Chúa) và vào năm 1654, ông gia nhập cộng đồng Jansen tại tu viện Port Royal, nơi ông trải qua những năm tháng hết sức khắc kỷ cho đến khi qua đời tám năm sau đó. Năm 1656 và 1657, ông viết *18 Lá thư tỉnh lẻ* nổi tiếng để công kích các thầy tu Dòng Tên vì những nỗ lực của họ hoà giải thuyết chân lý tôn giáo tự nhiên (naturalism) với Kitô giáo La Mã. Những phát biểu tích cực nhất của ông về tôn giáo xuất hiện sau khi ông qua đời dưới hình thức tản văn vào năm 1670 với nhan đề *Sự hối cải của Đạo Cơ Đốc*. Trong những tản văn này, ông cho rằng, chỉ có cải sang đạo Jansen mới có thể được cứu rỗi. Ông khẳng định rằng, dù có được cứu rỗi hay không, số phận tối hậu của con người là kiếp sau thuộc về một vương quốc siêu nhiên chỉ có thể nhận biết được bằng trực giác. Tác phẩm quan trọng cuối cùng của Pascal là *Những suy tưởng về tôn giáo và những vấn đề khác* được xuất bản năm 1670. Trong *Những suy tưởng*, Pascal nỗ lực lý giải và biện minh cho những khó khăn của cuộc sống con người bằng học thuyết tội nguyên thủy, và ông khẳng định rằng, người ta chỉ có thể lĩnh hội được sự mặc khải bằng niềm tin, mà đến lượt nó, niềm tin được biện minh bằng sự mặc khải. Các trước tác của Pascal cổ vũ cho sự đón nhận cuộc sống Kitô giáo thường có những ứng dụng của các phép tính xác suất; ông suy luận rằng, giá trị của hạnh phúc vĩnh cửu là vô hạn và rằng, mặc dù xác suất dành được một hạnh phúc như vậy bằng tôn giáo có thể nhỏ nhoi nhưng nó vẫn lớn hơn rất nhiều so với bất luận tiến trình cư xử hay tin tưởng nào. Sự phân loại lại *Những suy tưởng*, một công việc cần trọng bắt đầu vào năm 1935 và được tiếp tục bởi nhiều học giả cho phép người đọc theo đuổi kế hoạch mà bản thân Pascal lẽ ra đã theo đuổi.

NHỮNG SUY TƯỞNG

Sự hối cải của đạo Cơ Đốc là những trầm tư về những huyền nhiệm và những bằng chứng khác của đạo Công giáo. Khi ông chết, tác phẩm này vẫn chưa hoàn thành. Giữa hai mùa hè của năm 1657 và 1658, ông tập hợp tất cả những ghi chép và tản văn đã xuất bản dưới một cái tên không thích hợp *Những suy tưởng*. Trong *Sự hối cải*, Pascal cho rằng, con người không có ân sủng là sự hòa trộn khó hiểu giữa cao cả và thấp hèn, không thể biết chân lý hoặc vươn tới sự

thiên hảo tối cao mà với chúng bản tính con người dù vậy vẫn rất khát khao vươn tới. Tôn giáo giải thích được những mâu thuẫn này, mà ông tin rằng, triết học và trần tục không làm được, chính vì lí do đó, là để được sùng kính và yêu thương". Pascal viết rằng, sự thờ ơ của người theo chủ nghĩa hoài nghi sẽ được khắc phục bằng "sự đánh cược"; nếu Thượng Đế không hiện hữu, kẻ hoài nghi không mất gì cả vì tin vào ngài; nhưng nếu ngài hiện hữu, kẻ hoài nghi đặt được cuộc sống vĩnh cửu nhờ tin vào ngài. Pascal nhấn mạnh rằng, con người phải được đưa đến Thượng Đế thông qua một mình Jesus Christ, bởi vì một tạo vật không bao giờ có thể biết được sự vô cùng nếu Jesus không xuống thế để khoác vào mình chiều kích của một con người sa ngã.

Phần hai của tác phẩm này áp dụng học thuyết của Augustine về sự lý giải mang tính ẩn dụ đối với các loại kinh thánh; xét lại những bản văn Do Thái giáo, sự tồn tại lâu dài của tôn giáo đích thực, công trình của tiên tri Moses, và những bằng chứng liên quan đến vai trò giống như Chúa Trời của Jesus Christ; và, cuối cùng, vẽ ra một bức tranh về giáo hội sơ khai và việc hoàn thành sứ mệnh của các tiên tri: *Những suy tưởng* là khảo luận về tinh thần.

Mặc dù đứng vững trước thử thách của thời gian, sự biện giải cho tôn giáo của Pascal chủ yếu hướng trực tiếp đến những cá nhân quen biết của ông. Để thuyết phục những người bạn tự do của ông cải đạo, ông tìm những luận cứ trong các tác giả ưa thích của họ: trong Michel de Montaigne, trong nhà hoài nghi Pierre Charron, trong nhà hưởng lạc chủ nghĩa Pierre Gassendi, và trong Thomas Hobbes, triết gia chính trị Pháp. Theo Pascal, chủ nghĩa hoài nghi chỉ là một giai đoạn. Các nhà thần học hiện đại đã tìm cách khai thác luận điểm chính của ông, rằng, "con người siêu vượt lên con người," tách biệt hẳn với luận điểm khác của ông, rằng, tình trạng cùng cực của con người chỉ có thể giải thích như là hậu quả của sự sa ngã, mà về nó một người có thể học được những gì mình cần biết từ lịch sử. Trong khi làm thế, các nhà thần học hy sinh phần hai của *Sự hối cải* cho phần một, giữ phần triết lý trong khi bỏ mất phần bình luận Kinh thánh. Đối với Pascal cũng như đối với Thánh Paul, Jesus Christ là Adam thứ hai, không thể quan niệm được mà không có người thứ nhất.

Sau cùng, Pascal cũng công khai thừa nhận rằng, những phân tích tâm lý tự chúng không đủ để ngăn chặn "triết lý ngớ ngẩn"; để làm điều đó, cần trồng cây vào sự hội tụ của những phân tích này cùng với những dòng sự kiện" liên quan tới sự mặc khải, sự hội tụ này quá lạ thường đến nỗi không thể không hiện ra như công trình của thiên hựu đối với kẻ đau khổ đi tìm chân lý.

Pascal mất năm 1662 sau cơn bạo bệnh, có lẽ là ung thư màng não, trước đó ông bị loét bao tử ác tính.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Essai pour les coniques (1639; Luận về hình nón)

Lettres provinciales (1656- 1657; 18 Lá thư tỉnh lẻ)

Pensées (1670; Những suy tưởng)

38. BARUCH SPINOZA



BARUCH, hoặc BENEDICT, SPINOZA (1632 - 1677), triết gia duy lý và nhà tư tưởng tôn giáo gốc Do Thái, sinh ra và làm việc suốt đời tại Hà Lan. Gia đình ông rời khỏi Bồ Đào Nha để tránh bị bức hại của đạo Thiên Chúa, nhưng ngay tại một quốc gia tương đối khoan hoà như Hà Lan thì những quan điểm của ông cũng gây nên sự thù hằn. Ông bị trục xuất khỏi cộng đồng Do Thái năm 1656 vì những tư tưởng dị giáo; sau đó, tác phẩm *Luận về thần học và chính trị* (1670; nhan đề tiếng Latinh: *Tractatus Theologico-Politicus*) bị các nhà thần học Cơ Đốc giáo công kích vì những quan điểm cực đoan về thánh kinh, và bị cấm lưu hành năm 1674. Do sự bài

xích đó mà tác phẩm quan trọng nhất của Spinoza là *Đạo đức học* (nhan đề tiếng Latinh: *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*) chỉ được xuất bản sau khi ông mất.

Triết học của Spinoza cực kỳ khó hiểu vì nó được diễn đạt bằng một thứ ngữ vựng phức tạp và đầy cảm tính. Tuy nhiên, mọi sự trở nên sáng tỏ khi người ta nhìn nó như sự thể hiện một quan niệm nào đó về bản chất và phạm vi của sự minh giải. Cũng như Descartes (mà những quan điểm của ông ta được Spinoza nghiên cứu một cách phê phán, Spinoza cho rằng, bản chất của sự minh giải là diễn dịch (deductive). Quan điểm này có thể liên hệ với điều được gọi là khoa học mới ở thế kỷ 17 - khoa vật lý toán học. Các nhà khoa học như Descartes và Galileo giải thích tự nhiên và hoạt động của các vật thể bằng cách tập trung vào những phương diện khả trắc của chúng. Các luật phổ quát được phát biểu bằng những thuật ngữ chỉ số lượng (quantitative terms, và động thái của các cá thể hay các hàng vật thể được thể hiện theo đúng logic của những luật này. Cũng như Descartes, Spinoza thấy điều này chỉ như sự áp dụng một phương pháp khả thủ với mọi sự vật mà con người có khả năng nhận biết. Mọi sự giải thích, về bản chất, đều là diễn dịch; mọi sự vật mà chúng ta thực sự nhận hiểu đều có thể được trình bày theo tất yếu logic từ một số ít chân lý nền tảng hay những công lý rất chung chung. Những công lý này không phải là những ước đoán, nhưng được coi là đúng, vì rằng, chúng không thể bị phủ định về mặt logic. Công việc của triết gia là nêu lên những công lý này và phát triển những hệ quả logic của chúng trong các lĩnh vực liên quan đến ông ta. Những mối quan tâm chính yếu của Spinoza nằm trong lĩnh vực của triết học đạo đức và trong tác phẩm *Đạo đức học* của mình, ông đã trình bày những quan điểm về bản chất của sự thiện hảo dưới dạng hình học Euclid, là hệ thống suy luận diễn dịch hoàn hảo nhất đối với ông.

Để đưa ra một chứng cứ diễn dịch của những mệnh đề về cái gì là thiện hảo đối với con người, Spinoza đã thiết danh những chân lý về bản chất của những hữu thể như vậy, và đến lượt mình những chân lý này phải được rút ra từ những chân lý khác thậm chí còn căn bản hơn. Do đó, Spinoza mở đầu tác phẩm *Đạo đức học* của mình bằng cách giải thích cái gì, theo ông, là hữu thể nền tảng nhất - một hữu thể tuyệt đối vô hạn mà sự hiện hữu của nó không thể bị phủ định về mặt logic. Spinoza gọi tên hữu thể vô hạn này là "Thượng Đế", nhưng Thượng Đế này khác hẳn Thượng Đế của thuyết hữu thần. Vì Thượng Đế của Spinoza không phải là tác nhân có ngôi vị, sáng tạo, tách rời khỏi Vũ trụ mà ngài tạo ra. Những gì Spinoza nghĩ về bản chất của Thượng Đế, và những mối liên hệ giữa Thượng Đế và vạn vật, sẽ được tìm thấy trong lý thuyết của ông về bản thể, thuộc tính, và những dạng thức hữu hạn. Trong *Đạo đức học*, Spinoza bắt đầu bằng bản thể và tiến đến những dạng thức hữu hạn qua con đường của các thuộc tính, nhưng đối với những mục đích mang tính giải thích thì lại thuận tiện khi đảo ngược trật tự này. Những dạng thức hữu hạn là những sự vật đặc thù, trong đó "sự vật" có nghĩa rộng, để nó có thể bao trùm không chỉ thế giới vật chất mà cả thế giới tinh thần của các cá nhân. Việc Spinoza sử dụng chữ "dạng thức" để nói tới những sự vật đặc thù là một ví dụ về điều mà bây giờ sẽ được gọi là "sự hiệu đính ý niệm". Descartes đã nói rằng, tinh thần và thể xác là những bản thể. Spinoza lại cho rằng, cách nói này dễ gây nhầm lẫn, ở chỗ nó gợi lên rằng, những sự vật đặc thù có sự tự lập mà thực ra chúng không có. Hãy lấy một sự vật như thân xác của Descartes làm ví dụ. Đây thực sự là một thực thể phức tạp (trong ngôn ngữ của Spinoza, đây là một "cá thể") bao gồm những huyết cầu nào đó trong những mối liên kết nào đó, và nó kéo dài chừng nào những huyết cầu này duy trì được những mối liên kết này. Tuy nhiên, những huyết cầu này không phải là những nguyên tử. Mặc dù đánh giá cao những người Hy Lạp theo thuyết nguyên tử, Spinoza có lẽ đã nói rằng, họ sai lầm trong khi giả định sự hiện hữu của một lượng lớn các bản thể vật chất. Những đơn vị tối cao của vật lý học thực sự là những dạng thức vật chất, chỉ phân biệt được chúng qua sự chuyển động và ngừng nghỉ. Gọi chúng là "những dạng thức" là nói rằng, chúng thực sự không thể tách rời khỏi vật chất, ví dụ, chẳng khác gì hình khối của một thể xác không thể tách biệt với chính thể xác vậy. Tương tự, những thực thể tối cao mà triết học tinh thần xem xét - Spinoza gọi chúng là "ý tưởng" - là những dạng thức; cụ thể hơn, chúng là những dạng thức tư duy.

Thay cho từ "vật chất", Spinoza thường dùng từ "trương độ", nhưng điều quan trọng cần phải nhận thấy là, đối với Spinoza, trương độ không phải là cái gì trừu tượng. Nó là cái được trương rộng, cũng như "tư duy" đối với Spinoza là cái gì suy nghĩ. Vậy là mặc dù tư duy và trương độ có những dạng thức, chúng không phải là những bản thể tự thân. Nếu chúng là

những bản thể, chúng sẽ hoàn toàn độc lập với nhau, và sẽ không thể giải thích tại sao, căn cứ vào tình trạng như thế như thế của thể xác X, sẽ có (và thật sự phải có) tình trạng như thế như thế của tinh thần X. Đây là điều mà Descartes đã không giải thích được; nhưng, Spinoza còn nói thêm, sự khẳng khẳng của Descartes về sự khác biệt tuyệt đối giữa tinh thần và thân xác không hoàn toàn sai lầm. Tinh thần không phải là thân xác, cũng như thân xác không phải là tinh thần. Hơn nữa, trong khi giải thích nguyên nhân của những hiện tượng vật lý, chúng ta phải dùng những từ ngữ vật lý thuần túy; một hiện tượng vật lý không bao giờ do một sự kiện tinh thần gây nên. Tương tự, một sự kiện tinh thần không bao giờ do một hiện tượng vật lý gây nên. Thế thì có vẻ như tinh thần và vật chất là tách biệt, dù rằng, có quan hệ mật thiết. Spinoza biện luận rằng, vấn đề sẽ được giải quyết bằng cách nhìn tinh thần và vật chất, không như những bản thể tách biệt, mà như "những thuộc tính" khác nhau của cùng một bản thể vô hạn. Một hiện tượng vật lý và sự kiện tinh thần tương ứng - chẳng hạn, sự chích vào da của X và cảm giác đau đớn của X - là những dạng thức của cùng một bản thể, được thể hiện thông qua những thuộc tính khác nhau của trường độ và tư duy. Bản thể vô hạn, mà với nó những thuộc tính phải được quy gán cho, là Thượng Đế. Do vậy, theo nghĩa nào đó, vạn vật đều "ở trong" Thượng Đế, và vì lý do này, triết học của Spinoza được gọi là thuyết phiếm thần. Sinh thời, Spinoza thường được gọi là "người vô thần"; và thực vậy, nếu với "thuyết vô thần" người ta muốn nói đến sự phủ định hiện hữu của một Thượng Đế có ngôi vị, thì Spinoza là một nhà vô thần. Tuy nhiên, ông có thể ủng hộ việc sử dụng chữ "Thượng Đế" để ám chỉ một hữu thể không ngôi vị. Ông có thể chỉ ra rằng, chữ "Thượng Đế" thường được dùng trong triết học để ám chỉ đến nền tảng hay sự giải thích tối hậu của vạn vật; và (ông có thể nói) Thượng Đế của ông chỉ là thể.

Thực chất của sự liên hệ bản thể - tùy thể (thuộc tính) trong triết học Spinoza là đề tài của nhiều tranh cãi. Hình như ông không muốn nói rằng, thuộc tính là những cách thể trong đó một bản thể vừa không được mở rộng vừa không phải là tư tưởng xuất hiện cho chúng ta; bản thể thực sự được mở rộng và thực sự tư duy. Lại nữa, "bản thể" cũng không phải chỉ là một cái tên chung cho tinh thần và vật chất. Nếu nó là như thế, sự liên kết cần thiết giữa các sự kiện tinh thần và vật chất sẽ vẫn không giải thích được. Tuy nhiên, cả hai đều không giải thích được mối liên hệ bản thể - tùy thể là gì. Bị thúc ép phải giải thích mối liên hệ này, có lần Spinoza so sánh cách thể trong đó cùng một cá thể đôi khi được nói tới bằng những cái tên khác nhau. Điều gì đúng với Jacob thì, và nhất thiết phải, cũng đúng với Israel; không chỉ vì có sự tương ứng không giải thích được gì đó giữa hai bản thể riêng lẻ nhưng vì "Jacob" và "Israel" là những cái tên khác nhau cho cùng một cá thể. Điều này ít nhiều tương ứng với quan điểm hiện đại, theo đó người ta sẽ nói, không phải về "tinh thần" và "vật chất" như những thực thể tách biệt, nhưng về "ngôn ngữ tinh thần" và "ngôn ngữ vật chất" cung cấp những cách thể khác biệt và độc lập trong việc diễn tả những hiện tượng giống nhau.

Đến đây những gì được đề cập tới đều liên quan đến những quan điểm của Spinoza về bản chất của sự giải minh. Để đưa ra một mô tả đầy đủ về triết học của ông, cần phải phác ra những quan niệm của ông về phạm vi của sự giải minh và phương cách trong đó ông ta giáp mặt với những hệ quả của những quan niệm này. Spinoza cho rằng, mọi vật đều có thể giải minh được; về sự vật hiện hữu hay xảy ra, thì về nguyên tắc chúng ta có thể nói tại sao nó hiện hữu hay xảy ra. Căn cứ vào những quan điểm của Spinoza về bản chất của sự minh giải mà suy ra thì mọi vật phải hiện hữu hoặc xảy ra như bản chất của nó. Trong ngôn ngữ của Spinoza, "Mọi vật đều bị định đoạt bởi tính tất yếu của bản chất Thượng Đế" (Đạo đức học). Hay trong những từ ngữ ít siêu hình hơn: "Mọi vật đều bị những quy luật phổ quát của tự nhiên định đoạt phải hiện hữu và hành động theo một cách thể chắc chắn và nhất định" (*Lược về thần học và chính trị*). Chủ trương này dẫn Spinoza đến chỗ phủ nhận sự hiện hữu của ý chí tự do. Bất kỳ khi nào con người quyết định, quyết định của hắn ta được định đoạt, nghĩa là nó bị bó buộc.

Dường như từ chỗ này mà triết học của Spinoza có thể không có chỗ cho ý niệm tự do, nhưng không phải vậy. Spinoza nói rằng, con người hành động có tự do, không phải ở chỗ những hành vi của hắn còn bất quyết - không có những hành vi như vậy - nhưng ở chỗ những hành vi đó là tự quyết. Chính trong ý nghĩa này mà Thượng Đế là tự do. Thượng Đế của Spinoza không có tự do như được gán cho Thượng Đế của thuyết hữu thần. Thượng Đế của Spinoza không có ngôi vị như Thượng Đế của Descartes. Thượng Đế của Spinoza không sáng tạo ra vũ trụ mà thể hiện ra nơi vũ trụ. Ngài vừa là nhất thể vừa là đa thể. Thượng Đế thể hiện ra là tự

nhiên sáng tạo (nature naturante) và tự nhiên thụ tạo (nature naturée). Bất cứ cái gì Thượng Đế của Spinoza làm điều nhất thiết sinh ra từ bản chất của Thượng Đế. Nói cách khác, nó sinh ra từ bản chất của mình Thượng Đế thôi - có thể nói, không có cái gì bên ngoài Thượng Đế chi phối được ngài - và vì thế Spinoza có thể gán tự do cho Thượng Đế. Có thể nói rằng, *chỉ có* Thượng Đế mới có thể có tự do, ở chỗ chỉ có hữu thể vô hạn mới có thể tự quyết. Tuy nhiên, Spinoza cũng gán tự do cho một số người không phải tất cả). Trong mỗi cá nhân, Spinoza tuyên bố, có một nỗ lực (*conatus*) chống lại những sức mạnh ngoại tại và thù nghịch với nó, chẳng hạn những cảm xúc mà Spinoza gọi là "đam mê". Chỉ khi nào con người chiến thắng được đam mê và theo đuổi cuộc sống lý trí, hắn mới giữ được hiện hữu đích thực của mình và vì vậy có thể được gọi là "tự do". Ý tưởng cho rằng, tự do hệ tại ở sự làm chủ niềm đam mê thông qua một đời sống lý trí là ý tưởng quan trọng trong lịch sử đạo đức học, và đôi khi được gọi là *ý niệm tự do tích cực*. Một chủ đề quan trọng khác trong tư tưởng đạo đức của Spinoza được tìm thấy trong tư tưởng về tự do của ông. Khi gọi con người lý trí là con người tự do, Spinoza không ngụ ý nói rằng, lý tưởng con người của ông là "người trí thức vô cảm". Con người tự do cũng có cảm xúc, nhưng do là những cảm xúc bắt nguồn từ con người toàn diện chứ không (như những đam mê có) chỉ từ một thành phần nào của con người. Lý tưởng con người của Spinoza, do đó, không phải là một cá nhân rời rạc và còi cọc: hắn là con người trọn vẹn, con người toàn diện.

TÁC PHẨM CHÍNH

Tractatus Theologico-Politicus (1670; Luận về thần học và chính trị)

Ethica Ordine Geometrico Demonstrata (hoàn thành 1665, xuất bản 1677; Đạo đức học)

39. JOHN LOCKE



TIỂU SỬ

JOHN LOCKE (1632 - 1704), triết gia Anh, Người sáng lập ra trường phái duy nghiệm. Locke sinh tại làng Wrington, Somerset, ngày 29 tháng tám, năm 1632. Ông học tại đại học Oxford và giảng dạy tiếng Hy Lạp, tu từ học và triết học đạo đức tại Oxford từ năm 1661 đến 1664. Năm 1667, Locke bắt đầu quan hệ với đệ nhất bá tước thành phố Shaftesbury - nhà chính khách Anthony Ashley Cooper, dần dần trở thành bạn thân, cố vấn, rồi bác sĩ riêng của ông ta. Shaftesbury đem đến cho Locke nhiều chức vụ nhỏ trong chính quyền. Năm 1669, với tư cách một quan chức, Locke soạn hiến pháp cho những người chủ sở hữu của Khu thuộc địa Carolina tại Bắc Mỹ, nhưng nó không bao giờ được đưa ra thi hành. Năm 1675, ông đến Pháp. Năm 1679, ông quay lại Anh, nhưng vì phản đối đạo Công giáo La Mã do chế độ quân chủ Anh ủng hộ lúc bấy giờ, ông sớm thấy tốt nhất là quay lại châu Âu lục địa. Từ 1683 đến 1688, ông sống tại Hà Lan, và sau cái gọi là Cách mạng về vang năm 1688 và sự phục hồi của đạo Tin Lành, Locke quay lại Anh một lần nữa. Vị vua mới William III bổ nhiệm Locke vào Hội đồng thương mại năm 1696, một chức vụ mà ông sẽ từ bỏ vì bệnh nặng vào năm 1700. Ông mất tại Oates vào ngày 28, tháng mười năm 1704.

THUYẾT DUY NGHIỆM

Thuyết duy nghiệm của Locke nhấn mạnh tầm quan trọng của kinh nghiệm giác quan trong việc truy tìm tri thức thay vì suy đoán trực giác hay diễn dịch. Học thuyết duy nghiệm được trình bày lần đầu tiên bởi triết gia kiêm chính khách người Anh Francis Bacon vào thế kỷ 17, nhưng Locke là người hệ thống hóa nó trong tác phẩm *Luận về nhận thức của con người* (1690; *Essay Concerning Human Understanding*), thường được coi là tác phẩm quan trọng đầu tiên của trường phái duy nghiệm. Quyển I bàn về những ý tưởng bẩm sinh để phủ nhận không có bất kỳ ý tưởng bẩm sinh nào; quyển II bàn về những loại ý tưởng đích thực khác nhau; quyển III bàn về ngôn ngữ trong đó nhấn mạnh về ngữ nghĩa; và quyển IV bàn về tri thức và những trạng

thái và tiến trình nhận thức liên quan.

Những ý tưởng bẩm sinh là những ý tưởng mà con người có ngay từ lúc mới chào đời. Các triết gia duy lý, như Descartes và Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), nghĩ rằng, phải có những ý tưởng như vậy để giải thích sự tồn tại của một số ý tưởng mà con người có. Luận chứng cho những ý tưởng bẩm sinh là: chẳng hạn trong khi những ý tưởng xanh, chó, và lớn có thể được giải thích như kết quả của một vài ấn tượng giác quan nào đó, thì những ý tưởng khác dường như không thể quy cho giác quan. Ví dụ, những con số dường như ở ngoài lĩnh vực của giác quan. Một luận chứng khác thì cho rằng, một số nguyên lý được loài người chấp nhận, chẳng hạn, nguyên lý từ hư vô không có cái gì xảy ra cả. Locke cho rằng, cả hai luận chứng đều không thuyết phục. Ông cho rằng, mọi ý tưởng đều có thể giải thích liên quan đến giác quan, và ông tự đặt cho mình nhiệm vụ cung cấp một giải thích như thế. Thay vì trực tiếp công kích giả thuyết về các ý tưởng bẩm sinh, chiến lược của Locke là phản bác giả thuyết đó bằng cách chỉ cho thấy nó vô dụng và do đó không thiết yếu.

Trong quyển I của *Luận về nhận thức của con người*, Locke cho rằng, trí tuệ của con người lúc mới sinh ra giống như một tấm giấy trắng (tabula rasa) sẽ được lấp đầy bởi chữ viết. Tấm giấy trắng được lấp đầy bởi chữ viết như thế nào? Locke nói: "Để trả lời câu hỏi này, chỉ có một chữ: kinh nghiệm. Không gì có trong trí tuệ mà không có trước trong giác quan (Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu)". Ông chia kinh nghiệm thành hai loại: quan sát những đối tượng ngoại tại và quan sát những hoạt động trong tâm trí.

Quan sát những đối tượng ngoại tại là sự diễn tả khác về giác quan. Quan sát những hoạt động trong tâm trí không có cách diễn tả riêng của nó theo ngôn ngữ thông thường, và Locke dùng chữ "hồi niệm", vì mọi người đạt được những ý tưởng bằng cách nghĩ lại những hoạt động trong tâm trí. Những ví dụ về hồi niệm là lĩnh hội, suy tư, nghi ngờ, tin tưởng, suy luận, nhận biết, tỏ ý chí.

Ý tưởng là cái gì đó mà trí tuệ "lĩnh hội ngay trong bản thân nó, hoặc là đối tượng trực tiếp của sự lĩnh hội". Những thuộc tính là những nội lực mà cái đối tượng có để gây ra những ý tưởng. Nhiều từ ngữ có nghĩa kép. Chẳng hạn, từ *đỏ* có thể mang nghĩa hoặc là ý tưởng đỏ trong trí tuệ hoặc là phẩm tính trong một vật gây nên ý tưởng đỏ trong trí tuệ. Một số thuộc tính là bậc nhất trong giác quan mà mọi vật thể đều có. Trương độ, cường độ, hình dáng, chuyển động là những thuộc tính bậc nhất. Những thuộc tính bậc hai là những nội lực mà thông qua những thuộc tính bậc nhất, chúng gây ra những cảm giác về âm thanh, màu sắc, mùi và vị. Quan niệm của Locke là màu đỏ thật ấn tượng của xe cứu hỏa không phải ở trong bản thân cái xe cứu hỏa, mùi thơm dịu dàng thật ấn tượng của một đóa hồng cũng không phải ở trong chính đóa hồng. Thật ra, một vài cấu thể của những thuộc tính bậc nhất gây ra những hiện tượng như màu đỏ hay vị ngọt, và nhờ những cấu thể này mà đối tượng tự nó được cho là có thuộc tính đỏ hay ngọt. Nhưng không có sự tương đồng giữa ý tưởng trong trí tuệ và thuộc tính thứ hai gây ra nó. Tuy nhiên, Locke quả quyết, mà không biện minh được, nên sau này George Berkeley sẽ biện bác lại, rằng, có sự tương đồng giữa những thuộc tính bậc nhất và những ý tưởng về chúng.

Mặc dù Locke cùng với hầu hết những triết gia hiện đại kiệt xuất phản bác triết học Aristotle và hệ quả của nó là triết học kinh viện, nhưng một học thuyết trừu tượng hóa vẫn tồn tại trong triết học của ông. Sự trừu tượng hóa diễn ra khi "các ý tưởng có được từ những hữu thể riêng biệt trở thành những đại diện chung cho mọi thứ cùng loại". Nghĩa là, trừu tượng hóa là không chú ý tới những trường hợp cụ thể về thời gian và không gian và dùng một ý tưởng để đại diện cho tất cả những sự vật của một loại nào đó.

Trong quyển IV, Locke rút cuộc cũng định nghĩa tri thức là "ý niệm về kết nối, về sự tán đồng, hay bất đồng hay xung đột đối với bất kỳ ý tưởng nào của chúng ta". Ông cũng phân biệt nhiều cấp độ tri thức. Thứ nhất là tri thức trong đó trí tuệ "nhận thấy được sự nhất trí hay bất đồng của hai ý tưởng ngay tức thì mà không cần sự can dự của bất kỳ ý tưởng nào khác", ông gọi đó là "tri thức trực giác". (Chỗ này ông giống với Descartes). Những ví dụ đầu tiên của ông là những định đề phân tích như "trắng không phải là đen", "hình tròn không phải là hình tam giác" và "ba lớn hơn hai". Nhưng về sau ông nói: "Tri thức về hiện hữu của bản thân chúng ta có được bằng trực giác". Dựa vào hình tượng ánh sáng mà Augustine và những người khác đã nói tới, Locke cho rằng, "trí tuệ lúc này được lấp đầy bằng ánh sáng rõ ràng của trực giác. Mọi sự chắc chắn và bằng chứng tri thức của chúng ta tùy thuộc vào trực giác này".

Cấp độ thứ hai của tri thức diễn ra khi "trí tuệ nhận thấy được sự nhất trí hay bất đồng của các ý tưởng, nhưng không ngay tức thì". Một ý tưởng trung gian nào đó có thể thấy được sự kết nối giữa hai ý tưởng khác. Bằng chứng là những sự vật cho thấy sự kết nối qua trung gian giữa các ý tưởng, và bằng chứng rõ ràng, đơn giản là một chứng minh. Tri thức chứng minh thì chắc chắn nhưng không hiển nhiên như tri thức trực giác, Locke nói, bởi vì nó đòi hỏi sự nỗ lực và chú ý đi qua những bước cần thiết để thừa nhận sự chắc chắn của kết luận.

Cấp độ thứ ba của tri thức, "tri thức cảm giác", tương tự như "tri thức trực giác" (intuitive cognition) của Duns Scotus và Ockham, tức là khái niệm về "sự tồn tại cụ thể của những vật thể hữu hạn bên ngoài chúng ta". Không giống với tri thức trực giác thời trung cổ, tri thức cảm giác của Locke ít chắc chắn hơn tri thức trực giác và tri thức chứng minh của ông.

Bên dưới tri thức là khả thể, tức là cái bề ngoài nhất trí hay bất đồng giữa các ý tưởng với nhau. Theo từ nguyên, khả thể là rất có thể đúng. Locke muốn nói rằng, khả thể tùy thuộc vào bằng chứng của những khả thể khác và, giống như tri thức, nó cũng có các cấp độ, mà mỗi cấp độ lại tùy thuộc vào sự chính xác có thể có của những nguồn gốc của định đề. Cấp độ cao nhất của khả thể gắn với những định đề được ủng hộ bởi mọi người qua mọi thời kỳ. Locke có thể có trong đầu sự tán đồng gần như phổ quát của những người cùng thời với ông qua định đề rằng, Thượng Đế hiện hữu. Nhưng ông công khai nêu lên những tín lý về các mối quan hệ nhân quả, là những cái không được lĩnh hội trực tiếp mà được suy luận ra. Cấp độ tiếp theo của khả thể hay sự chắc chắn trong những định đề khả thể gắn với những vấn đề không có giá trị phổ quát nhưng có giá trị hầu hết, chẳng hạn con người thích có lợi thế riêng cho mình hơn là lợi ích công cộng. Kiểu định đề này thường được rút ra từ lịch sử. Cấp độ thứ ba của khả thể hay sự chắc chắn gắn với những tuyên bố về những sự kiện cụ thể, ví dụ, một người tên là Julius Caesar sống cách đây đã lâu. Rắc rối xảy ra khi có những bằng chứng chống lại nhau, như thường vẫn vậy, nhưng không có một quy tắc đơn giản hay một loạt những quy tắc hướng dẫn người ta cách giải quyết những bất đồng.

Ngoài những khả thể liên quan đến những sự kiện cụ thể này, còn có những khả thể về những sự vật không thuộc phạm vi năng lực giác quan. Sự tồn tại, bản chất, và hoạt động của thần thánh, ma quỷ vi trùng, nam châm, và phần tử nói chung thuộc loại này.

Tác phẩm *Luận về nhận thức của con người* sớm trở thành đối tượng chỉ trích từ phía các triết gia, đặc biệt là Berkeley và Leibniz, nhưng mặc dù vậy nó vẫn là tác phẩm gây ảnh hưởng nhất trong triết học châu Âu ít nhất là một trăm năm.

CHÍNH TRỊ HỌC

Những quan điểm của Locke, trong quyển *Hai khảo luận về chính quyền* (1690) của ông, công kích lý thuyết về quyền thần thánh của các vua chúa và bản chất của nhà nước theo quan niệm của triết gia kiêm lý thuyết gia chính trị người Anh Thomas Hobbes. Đại để Locke biện luận rằng, chủ quyền không nằm trong tay nhà nước nhưng trong tay quần chúng, và rằng; nhà nước là tối cao, nhưng chỉ khi nó bị bó buộc bởi luật dân sự hoặc cái mà ông gọi là luật "tự nhiên". Nhiều ý tưởng chính trị của Locke, như những ý tưởng về quyền tự nhiên, quyền sở hữu, trách nhiệm của chính quyền bảo vệ những quyền này, và nguyên tắc đa số, sau này được thể hiện trong Hiến pháp của nước Mỹ.

Locke còn đi xa hơn khi cho rằng, cách mạng không chỉ là quyền mà thường là bốn phận, và ông ủng hộ một hệ thống đối trọng trong chính quyền. Ông cũng tin vào tự do tôn giáo và sự tách bạch giữa giáo hội và nhà nước.

Nhiều người cho rằng, Locke viết *Hai khảo luận về chính quyền* là để biện minh cho cuộc cách mạng 1688, nhưng trên thực tế nó được hoàn thành phần lớn bảy năm trước. Tuy nhiên, tác phẩm này đúng là sản phẩm của thời ông sống và là sự phản ánh mối quan tâm to lớn của Locke trong việc biện hộ cho hiến pháp và tự do cá nhân mà lúc bấy giờ cả hai đang bị đe dọa.

Khảo luận đầu tiên, nhằm công kích tác phẩm *Patriarcha* của Filmer, biện luận rằng, không có cơ sở để quan niệm rằng, Thượng Đế đặt một số người cao hơn những người khác, và rằng, do đó con người tự bản chất không được tự do. Vua chúa không có quyền cai trị thiêng liêng, và Thượng Đế không chọn Adam và hậu duệ của ông ta cai quản trần gian này.

Khảo luận thứ hai trình bày một triết lý chính trị rất tích cực. Trong tình trạng tự nhiên, con người tự do, và do đó mọi người đều bình đẳng. Tuy nhiên, tự do con người không phải là tình trạng phóng túng, vì có một luật tự nhiên do Thượng Đế thiết lập buộc con người phải điều

chính hành vi của mình. Luật tự nhiên ban cho mỗi người những quyền tự nhiên. Mỗi người chúng ta có quyền sống, và quyền tự do miễn là những hành vi của chúng ta không xâm phạm những quyền tự nhiên của người khác, và chúng ta có quyền sở hữu thân xác của chúng ta lẫn sản phẩm của lao động chúng ta. Trước khi xã hội dân sự hình thành con người có quyền tích lũy của cải riêng đến mức cần dùng. Ví dụ, một người có quyền đối với lượng ngũ cốc tối đa mà anh ta và gia đình cần dùng, nhưng anh ta không có quyền đối với số lượng thặng dư có thể sẽ hư hỏng thối.

Rất tiếc tình trạng tự nhiên trong thực tế không bền vững, bởi vì con người, trừ phi bị ép buộc, thường xâm phạm quyền tự nhiên của người khác. Một sự thực sớm trở nên rõ ràng là, để có thể hưởng những quyền tự nhiên của mình, con người phải liên kết với nhau thông qua khế ước xã hội. Chức năng của khế ước là hình thành một xã hội dân sự trong đó mọi người có thể hưởng những quyền tự nhiên của mình trong khuôn khổ của một chính quyền được thiết lập để thi hành những luật lệ nhằm bảo vệ những quyền tự nhiên đó và để phân xử những tranh chấp. Nhà cai trị, nhà vua, có chức năng quan trọng nhất là cung cấp những điều kiện qua đó các công dân có thể thể hiện quyền của mình. Nếu ông ta hoặc vi phạm quyền của mỗi công dân hoặc không thể cung cấp điều kiện nhờ đó các công dân có thể thể hiện quyền của mình, thì dân chúng có quyền phế truất ông ta. Để không bất kỳ quyền tự nhiên nào bị đe dọa, Locke cho rằng, ý kiến đa số phải thắng thế. Cam kết với các quyền tự nhiên, sự thống trị của luật pháp (pháp trị), chức năng của nhà nước là người bảo đảm cho những điều kiện này, và sự thống trị của đa số là những ý tưởng mạnh mẽ góp phần tạo dựng nên hai cuộc cách mạng Mỹ và Pháp và đưa ra những khái niệm cơ bản cho sự phát triển nền dân chủ tự do.

Mỗi quan tâm đến việc tạo ra sự cân bằng giữa tự do cá nhân và luật pháp được trình bày trong *Thư viết về khoan dung* (1689) mà đề tài chính là sự khoan dung tôn giáo. Khoan dung là đức hạnh hàng đầu của Giáo hội đích thực và bức hại là hoàn toàn trái ngược với lòng nhân từ. Tự do cá nhân trong việc thờ phụng chỉ phải bị hạn chế bằng cách giảm thiểu sự hành đạo trong các hoạt động không xâm phạm quyền của người khác.

Ảnh hưởng của Locke đối với triết học hiện đại rất sâu xa và, với việc áp dụng sự phân tích duy nghiệm của ông vào đạo đức học, chính trị, và tôn giáo, ông luôn là một trong những triết gia quan trọng và gây nhiều tranh cãi nhất mọi thời đại.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Essay Concerning Human Understanding (1690; Luận về nhận thức của con người)

Two Treatises of Government (1680; Hai khảo luận về chính quyền)

Letter Concerning Toleration (1689; Thư viết về khoan dung)

40. NICOLAS MALEBRANCHE



TIỂU SỬ

NICOLAS MALEBRANCHE (6/8/1638 – 13/10/1715), triết gia Pháp theo trường phái Descartes. Triết học của ông tìm cách tổng hợp thuyết Descartes với tư tưởng của Saint Augustine và thuyết Plato mới.

Malebranche sinh tại Paris, là con trai út trong gia đình cha là bí thư của Hoàng đế Louis XIII nước Pháp, và mẹ là chị của phó vương Canada. Bị dị dạng và yếu đuối, ông học tiểu học với gia sư, và chỉ rời gia đình khi chuẩn bị vào học triết tại Trường cao đẳng Marche, và sau đó nghiên cứu thần học tại Sorbonne. Ông đã quyết định nhận các chức vụ tôn giáo, nhưng rồi khuynh hướng học thuật của ông đã khiến ông từ chối một chức vị trong nhà thờ Đức Bà ở Paris, và năm 1660 ông gia nhập giáo đoàn Oratoire de France (dòng giảng thuyết do Thánh Philip Neri thành lập ở Rome năm 1575). Lần đầu tiên ông được khuyến hiến dâng cuộc đời cho lịch sử giáo hội Ki-tô giáo, và dốc sức nghiên cứu Eusebius xứ Caesarea, Socrates, Sozomen và

Theodoret, nhưng "mọi thứ không chịu tự sắp xếp trong đầu ông, và chúng tự xóa bỏ lẫn nhau". Richard Simon nỗ lực một cách vô vọng dạy ông tiếng Do Thái cổ và phê bình Kinh thánh.

Cuối cùng vào năm 1664, ông tình cờ đọc *Khảo luận về con người* (1664) của Descartes và bị chấn động sâu sắc đến mức ông cho rằng, ông không ngừng bị cưỡng bách với từng hồi trống ngực phải từ bỏ việc đọc sách hiện tại của mình. Từ giờ phút đó, Malebranche hiến dâng cho triết học, và sau mười năm nghiên cứu các tác phẩm của Descartes, ông viết tác phẩm nổi tiếng *Đi tìm chân lý* (1674). Như hầu hết các nhà siêu hình học vĩ đại của thế kỷ 17, Malebranche cũng quan tâm đến những vấn đề toán học và triết học tự nhiên, và năm 1699, ông được phong làm thành viên danh dự của Viện Hàn lâm Khoa học Pháp.

Ảnh hưởng của Descartes rất rõ ràng trong đoạn văn sau trích từ *Đối thoại về siêu hình học* (1688): "Chúng ta phải tuân theo lý trí bất chấp những vuốt ve, đe dọa và lăng mạ của thân xác mà chúng ta kết hợp, bất chấp hoạt động của những sự vật xung quanh chúng ta... Tôi muốn bạn nhận thấy sự khác biệt giữa hiểu biết và cảm tính, giữa những ý tưởng rõ ràng của chúng ta, và những cảm giác luôn luôn mơ hồ và lộn xộn".

Về sau, nhiều học giả bất đồng với ông nhận thấy sự tương đồng giữa những quan niệm của ông với những quan niệm của Baruch Spinoza và lên án ông, như Spinoza, là người phiếm thần. Ông phần nộ phủ nhận lời buộc tội đó và bảo lưu tính chính thống Cơ Đốc giáo La Mã trong những ý kiến riêng của ông.

Trong những năm cuối đời, nhiều nhân vật xuất chúng ở nước ngoài đến thăm ông. Nghe nói cái chết của ông bị đẩy tới nhanh hơn vì ông bị lôi cuốn vào một cuộc tranh luận siêu hình học căng thẳng với triết gia, giám mục người Ailen - George Berkeley.

TRIẾT HỌC

Tác phẩm triết học quan trọng nhất của Malebranche là *Đi tìm chân lý*, trong đó ông trình bày hai học thuyết thời danh của mình: thấu thị nơi Thượng Đế và thuyết ngẫu nhiên. Ông nhất trí với Descartes và nhiều triết gia khác rằng, những ý tưởng, hay những biểu tượng vô hình hiện ra trong trí tuệ, đóng một vai trò thiết yếu trong nhận thức và tri giác. Nhưng trong khi những ý tưởng của Descartes là những thực thể tinh thần, hay những biến đổi của linh hồn, Malebranche biện luận rằng, những ý tưởng có chức năng nhận thức của con người hiện hữu nơi Thượng Đế - chúng là những yếu tính và những nguyên mẫu lý tưởng hiện hữu trong tri thức của thần thánh. Theo đó, chúng là vĩnh cửu và độc lập với những trí tuệ hữu hạn, và tạo điều kiện cho sự nhận thức sáng tỏ và rõ ràng chân lý khách quan tất yếu. Malebranche trình bày sự thấu thị nơi Thượng Đế như quan niệm của Augustine, mặc dù được sửa đổi ít nhiều dưới ánh sáng của sự phân biệt tri thức luận theo Descartes giữa tri thức và cảm giác. Lý thuyết này giải thích cả sự nhận thức của chúng ta về các ý niệm phổ biến và những nguyên lý toán học và đạo đức, lẫn yếu tố khái niệm mà theo ông, nhất thiết tác động đến sự linh hội có tính tri giác của chúng ta về thế giới. Tương tự như lý thuyết các ý tưởng của Descartes, học thuyết của Malebranche ít nhiều cũng bị thúc đẩy bởi thuyết chống hoài nghi, bởi vì những ý tưởng của Thượng Đế không thể không tiết lộ hoặc những chân lý đời đời hoặc những yếu tính của sự vật trong thế giới do Thượng Đế sáng tạo ra. Tuy nhiên, sự thấu thị nơi Thượng Đế nhanh chóng trở thành đối tượng phê phán của Locke, Arnauld, Foucher, và nhiều triết gia khác, những người nghi rằng, cái nhìn đó dẫn đến chủ nghĩa duy tâm ảo tưởng và hoài nghi, với tri tuệ mãi mãi bị bao quanh bởi bức màn những ý tưởng thần thánh.

Malebranche cũng là người biện hộ nổi tiếng nhất của thuyết cơ hội, theo đó những hữu thể thụ tạo hữu hạn không có năng lực tạo ra nguyên nhân và rằng, chỉ một mình Thượng Đế là tác nhân đích thực. Thuyết cơ hội phủ nhận khả năng bất kỳ một hành vi nào của vật chất tác động lên tinh thần. Ông cho rằng, "chúng ta nhìn thấy mọi sự nơi Thượng Đế". Bởi vì tri thức con người chỉ khả hữu khi thông qua sự tương tác giữa con người và Thượng Đế, những thay đổi trong sự vật hay tư tưởng là do Thượng Đế tạo ra, không phải do các sự vật hay các cá thể.

Xuất phát từ những tiền đề của Descartes về vật chất, chuyển động, và quan hệ nhân quả - theo đó yếu tính của thân xác chỉ bao gồm có một mình trương độ, chuyển động là một kiểu thức của thân xác, và quan hệ nhân quả là quan hệ tất yếu về mặt logic giữa nguyên nhân và hậu quả - Malebranche biện luận rằng, thân xác và tinh thần không thể là những nguyên nhân thực sự của các biến cố vật chất hay những trạng thái tinh thần. Những thân xác mở rộng, ông

tuyên bố, thực chất là trơ ì và thụ động, và do vậy không thể mang trong mình bất kỳ động lực hay sức mạnh để gây ra và duy trì sự chuyển động. Hơn nữa, không có sự liên kết tất yếu giữa bất kỳ trạng thái tinh thần nào (chẳng hạn, ý muốn) hay sự kiện vật lý và những chuyển động thể xác thường đi theo nó. Một sự tất yếu như thế chỉ tìm thấy giữa ý chí của một hữu thể toàn năng và những hệ quả của nó. Từ đó, mọi hiện tượng đều do Thượng Đế tạo ra trực tiếp và ngay tức thì, mặc dù ngài luôn luôn hành động như thể tuân theo quy luật và vào dịp đặc biệt.

Lý thuyết về các ý tưởng và thuyết cơ hội của Malebranche, như được trình bày trong *Đi tìm chân lý* và sau này trong *Đối thoại về siêu hình học*, rất có ảnh hưởng đối với sự phát triển của tư tưởng của Berkeley; và những luận chứng của ông ủng hộ thuyết nhân quả báo hiệu sau này sẽ có nhiều suy tư về tiến trình nhân quả và phép quy nạp được Hume trình bày. Ngoài những đổi mới trong siêu hình học và tri thức luận Descartes này, Malebranche còn sửa đổi những yếu tố trong vật lý học Descartes, đáng kể nhất là sự mô tả tính trơ cứng của các cơ thể và của các quy luật chuyển động.

Trong một tác phẩm quan trọng khác của ông, *Khảo luận về tự nhiên và ân sủng* (1680), Malebranche trình bày một thần lý học, giải thích sự khôn ngoan, thiện hảo và sức mạnh của Thượng Đế sẽ được hoà giải với những bất toàn và tội ác trong thế giới như thế nào. Trong sự mô tả của mình, mà những yếu tố của nó được Leibniz vay mượn, Malebranche tuyên bố rằng, Thượng Đế lẽ ra đã sáng tạo một thế giới hoàn thiện hơn, một thế giới không có khuyết điểm, nhưng điều này sẽ dấn dấp đến sự phức tạp kỹ vĩ hơn trong những cách thức thần thánh. Thượng Đế luôn hành động theo cách đơn giản nhất có thể, và chỉ bằng phương tiện của những ý muốn chung giống như luật lệ. Nhưng điều này có nghĩa là mặc dù vào bất cứ dịp đặc biệt nào Thượng Đế cũng có thể can thiệp và ngăn chặn một điều ác rõ ràng sắp xảy ra bởi những diễn tiến bình thường của các quy luật tự nhiên (ví dụ, hạn hán), Thượng Đế sẽ không làm thế vì như vậy sẽ làm tổn hại sự đơn giản của phương tiện của Thượng Đế. Vì thế, sự toàn vẹn hay thiện hảo của thế giới tự nó được tương đối hóa đến mức đơn giản của các quy luật của thế giới đó (hoặc, cũng vậy, đến mức tổng quát của những ý muốn thần thánh mà trên quan điểm ngẫu nhiên, điều khiển nó). Kết hợp lại, những quy luật và những hiện tượng của thế giới tạo nên một toàn thể xứng đáng nhất với bản chất của Thượng Đế - thực vậy, một sự phối hợp tốt nhất có thể có. Sau đó, Malebranche mở rộng sự phân tích này để giải thích sự bất công rõ ràng trong việc phân chia ân sủng cho nhân loại. Chính việc mở rộng này đã khởi động sự công kích của Arnauld và lôi kéo Malebranche vào một cuộc tranh luận triết học và thần học dai dẳng kéo dài đến cuối thế kỷ.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

De la recherche De la vérité (1674 - 1677; 3 quyển; *Đi tìm chân lý*)

Entretiens sur la métaphysique (1688; *Đối thoại về siêu hình học*)

41. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Mục này từ wikipedia do sách giấy thiếu



Gottfried Wilhelm Leibniz (cũng là Leibnitz hay là von Leibniz (1646 – 1716) là một nhà bác học người Đức với các tác phẩm chủ yếu viết bằng tiếng Latin và tiếng Pháp.

Ông được giáo dục về luật và triết học, và phục vụ như là factotum cho hai gia đình quý tộc lớn người Đức, Leibniz đã đóng một vai trò quan trọng trong chính trị của châu Âu và các vấn đề ngoại giao trong thời đại của ông. Ông chiếm vị trí quan trọng ngang nhau trong cả lịch sử triết học và lịch sử toán học. Ông khám phá ra vi tích phân độc lập với Isaac Newton, và kí hiệu của ông được sử dụng rộng rãi từ đó. Ông cũng khám phá ra hệ thống số nhị phân, nền tảng của hầu hết các cấu trúc máy tính hiện đại. Trong triết học, ông được nhớ đến nhiều nhất với chủ nghĩa lạc quan, i.e., kết luận của ông là vũ trụ của chúng ta là, trong một nghĩa giới hạn, là một vũ trụ tốt nhất mà God có thể tạo ra. Ông, cùng với René Descartes và Baruch Spinoza, là một trong ba nhà lý luận (rationalist) nổi tiếng của thế kỉ 17, nhưng triết học của ông cũng nhìn ngược về truyền thống Scholastic và dự đoán trước logic hiện đại và triết học phân tích. Leibniz cũng có nhiều đóng góp lớn vào vật lý và kỹ thuật, và dự đoán những khái niệm sau này nổi lên trong sinh học, y học, địa chất, lý thuyết xác suất, tâm lý học, ngôn ngữ học và công nghệ thông tin. Ông cũng viết về chính trị, luật, đạo đức học, thần học, lịch sử và ngữ văn, đôi khi làm cả vài câu thơ. Đóng góp của ông trong nhiều lĩnh vực khác nhau xuất hiện rải rác trong các tạp chí và trong trên mười ngàn lá thư và những bản thảo chưa xuất bản. Nhiều bản thảo của ông được viết bằng tốc kí sử dụng sáng chế của riêng ông sử dụng số nhị phân để mã hóa các chuỗi kí tự. Cho đến nay, không có sưu tập đầy đủ về những tác phẩm và bản thảo của Leibniz, và do đó khó thống kê hết những thành tựu ông đạt được.

Leibniz chủ yếu viết bằng ba thứ tiếng: Latin bác học (hơn 40%), Pháp (hơn 35%) và Đức (dưới 25%). Xuyên suốt cuộc đời mình, ông đã xuất bản nhiều cuốn sách nhỏ cũng như các bài viết học thuật, nhưng chỉ có hai cuốn sách tương đối triết lý là Combinatorial Art (Nghệ thuật kết hợp) và Théodicée. (Ông xuất bản rất nhiều sách nhỏ, chủ yếu dưới dạng vô danh, trên danh nghĩa Quốc hội của Brunswick-Lüneburg, đáng chú ý nhất là cuốn "De jure suprematum" (tạm dịch là Tối cao pháp quyền), một tư tưởng về bản chất của tự trị).

42. GEORGE BERKELEY



GEORGE BERKELEY (1685 – 1753), triết gia Ailen gốc Anh, nổi tiếng với chủ thuyết cho rằng, vật chất không thực hữu và rằng, các sự vật như những hòn đá, những cái bàn, là những tập hợp của các ý tưởng" hay cảm giác, chúng chỉ tồn tại trong trí tuệ tồn tại và chỉ tồn tại chừng nào chúng còn được lĩnh hội.

Berkeley sinh tại Kilkenny, Ailen, được đào tạo tại đại học Kilkenny và Học viện Chúa Ba

Ngôi, ở Dublin. Ông trở thành linh mục địa phận Derry năm 1724, nhưng ông bắt đầu bị ám ảnh với ý tưởng xây dựng một trường cao đẳng ở Bermuda. Năm 1728, ông giông bão đến Mỹ và chờ đợi ba năm để xin giấy phép nhưng không bao giờ có được. Năm 1731, ông trở lại Anh. Ba năm sau ông trở thành giám mục.

Các tác phẩm quan trọng nhất (của Berkeley đều được xuất bản khi ông còn rất trẻ, (chưa tới ba mươi tuổi, đầu tiên là tác phẩm (1709; *A New Theory of Vision*), trong đó ông biện luận rằng, cái nhìn không cho chúng ta biết trực tiếp các đối tượng chúng ta đụng chạm và cảm thấy, mà đúng hơn cái nhìn cho chúng ta biết những bề ngoài làm nên sự khác biệt của chúng, không có khoảng cách với chúng ta, và thực ra là ở trong tâm trí chúng ta. Chính xác hơn, bề ngoài nhìn thấy được chỉ là "những dấu hiệu" mang đến cho chúng ta những manh mối để, bằng sự đụng chạm, chúng ta có thể biết được đó là những đối tượng gì, mặc dù chúng ta biết cách giải thích những manh mối tự nhiên và dễ dàng quá nên thường lẫn lộn đối tượng được nhìn thấy với chính sự vật khả xúc. Ngay cả ý tưởng cho rằng, cái chúng ta nhìn thấy, về một vài khía cạnh, có thể *giống như* cái chúng ta cảm thấy là một ảo tưởng. Một người mù bẩm sinh thì khi lần đầu có thể nhìn anh ta sẽ không phân biệt được giữa hai vật cái nào hình cầu cái nào hình trụ; và anh ta sẽ phải học cách liên kết những bề ngoài thị giác với chúng hình dạng khả xúc mà anh ta đã nhận ra được bằng xúc giác.

Nói chung, Berkeley cho rằng, "chính những đối tượng thị giác tạo nên ngôn ngữ phổ quát của Đấng sáng tạo tự nhiên: nhờ đó chúng ta được hướng dẫn cách điều chỉnh hành vi của chúng ta để đạt tới những sự vật cần thiết cho sự duy trì và lành mạnh của thân xác chúng ta, cũng như để tránh bất cứ cái gì có thể gây tổn thương và hủy hoại chúng". (*Lý thuyết mới về cái nhìn*).

Bất kỳ cái gì chúng ta lĩnh hội được bằng giác quan, chẳng hạn màu sắc, độ cứng, mùi thơm, v.v... được coi là ý niệm" hoặc cảm giác không thể tồn tại mà không được lĩnh hội. Các sự vật như cây tre và cuốn sách chỉ là tập hợp của những "ý niệm". Nếu theo Locke, nơi các sự vật, thuộc tính bậc nhất (trương độ, hình thể, chuyển động) có tính khách quan và thuộc tính bậc hai (màu sắc, mùi vị, nóng lạnh) có tính chủ quan; thuộc tính bậc nhất quy định thuộc tính bậc hai nhưng thuộc tính bậc hai cũng ảnh hưởng ngược trở lại, góp phần quy định cách tiếp nhận, cách xuất hiện của thuộc tính bậc nhất, tuy nhiên Locke không nói rõ thuộc tính bậc hai, chủ quan do đâu mà ra; thì theo Berkeley mỗi vật là tập hợp những cảm giác (package of sensations) của ta về vật đó; ví dụ trái cam màu vàng, tròn, vừa rơi từ trên cây xuống. Cố gắng để mô tả thuộc tính bậc nhất thì cũng phải dùng tới thuộc tính bậc hai và ngược lại, thành ra, theo Berkeley, cả hai loại thuộc tính đều thuộc cảm giác, tư tưởng chủ quan cả. Như vậy, sự vật không tồn tại khách quan, độc lập với tư tưởng, cũng không tác động lên tư tưởng; chính cảm giác, tư tưởng đã góp phần tạo ra chúng: vật chất là cái được cảm giác, tinh thần là cái được ý thức tới, do đó câu nói nổi tiếng của Berkeley: "Tồn tại là tri giác hoặc được tri giác" (*Esse est percipere aut percipi*) có nghĩa là tư tưởng tồn tại nhờ tri giác vạn vật, vạn vật tồn tại nhờ được tri giác, được ý thức bởi con người. Như vậy, vật chất không thể tồn tại bên ngoài trí tuệ, tương tự "những ý niệm" kiến tạo cũng không thể tồn tại bên ngoài trí tuệ. Berkeley tuyên bố "Mọi vật thể tạo thành cấu trúc đồ sộ của thế giới, không có bất cứ sự tồn tại nào bên ngoài trí tuệ, rằng, sự hiện hữu của chúng được ý thức hay được biết tới; rằng, do vậy chừng nào chúng chưa được tôi ý thức, hay không có trong trí tuệ tôi, thì hoặc là chúng phải không tồn tại chút nào cả, hoặc tồn tại trong trí tuệ của một thần linh vĩnh cửu nào đó". Không có gì ngạc nhiên khi những người cùng thời với Berkeley thấy lý thuyết này của ông kỳ quặc và khó có thể chấp nhận được. Do vậy vào năm 1713, ông xuất bản *Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous* (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*) để trình bày chi tiết về những khái niệm đó và để đặt chúng dưới một luồng sáng mới".

Những người đọc Berkeley thường cho rằng, chủ thuyết của ông hoàn toàn sai lầm, những thật lạ lùng khi ông nghĩ rằng, chân lý của nó hiển nhiên đến độ "chỉ cần mở mắt ra" là thấy. Lời giải thích cho lập trường của ông nằm tại những lý thuyết mà ông phản đối. Berkeley cho rằng, một chủ trương được chấp nhận rộng rãi bởi các triết gia là chúng ta biết được những đối tượng bên ngoài" thông qua "ý niệm" hay cảm giác được sản sinh trong trí tuệ chúng ta. Ví dụ, ở Locke chúng ta có thể tìm thấy lời tuyên bố rằng, trí tuệ "không lĩnh hội được cái gì ngoài những ý tưởng của chính nó", cũng với quan niệm nói rằng: chính nhờ cấu trúc hạt hay nguyên

tử mà các sự vật có thể tương tác với nhau và tác động lên chúng ta để sản sinh ra "những ý niệm" đại diện cho chúng. Nhưng dường như đối với Berkeley, cách nói của Locke gây ra những nan giải. Nếu chúng ta chỉ lĩnh hội được "những ý niệm" thì có vẻ như chúng ta sẽ không thể biết gì về "các sự vật" bên ngoài, mặc dù chúng tồn tại; và thêm một vấn đề nữa về nhận thức là một thể vật chất tác động lên một thể vô chất (hoặc trí tuệ) như thế nào để sản sinh cảm giác trong đó. Thật vậy, càng phân tích cặn kẽ quan điểm này, dường như Berkeley càng bối rối, và ông tuyên bố rằng, điều đó là vô nghĩa hoặc nghịch lý. Ông cho rằng, quan niệm của mình mới là khả hữu. Cái bản và những vật tượng tự không phải là những vật thể "bên ngoài" ẩn trốn đằng sau bức màn "các ý niệm", mà đúng hơn chúng là "những ý niệm", chính là những cái mà chúng ta lĩnh hội.

Berkeley thường được xem là đối lập với Locke, và đúng là như vậy. Ông có thể nhận Locke là người ủng hộ kiệt xuất quan niệm nguyên tử luận về tự nhiên, và quan niệm gần với nó, theo đó vật thể thực sự có những thuộc tính bậc nhất, như hình dạng và độ cứng, nhưng các thuộc tính khác, như màu sắc và hương vị, thì độc lập với trí tuệ. Ông cũng nhận thấy ở Locke quan điểm cho rằng, những thuộc tính của vật chất đòi hỏi phải đặt trên một "nền tảng" mà chúng ta không có ý niệm rõ rệt gì về nó. Ông còn có thể tìm thấy ở Locke lý thuyết những ý niệm trừu tượng mà ông đã công kích mạnh mẽ trong Phần dẫn nhập của tác phẩm *Những nguyên tắc của giác tính con người* (1710; *Principles of Human Knowledge*) và ông đã phát biểu trong *Lý thuyết mới về cái nhìn* rằng, lý thuyết đó là nguồn gốc của vô số sai lầm và cản trở trong mọi mặt của triết học và trong tất cả các khoa học". Một khi sự bất khả của "trừu tượng" được tôn trọng, Berkeley nói, chúng ta có thể thấy sự xuẩn ngốc trong ý tưởng cho rằng một vật thể *chỉ* có thể có những thuộc tính mà Locke gọi là "bậc nhất", hoặc sự xuẩn ngốc trong việc đặt một nền tảng vật chất dưới những thuộc tính đó. Ngay cả ý tưởng cho rằng, "những ngôi nhà, những ngọn núi, những con sông, và tóm lại tất cả những sự vật khả giác, đều có sự tồn tại tự nhiên hoặc thực tế, khác với tình trạng được ý thức của chúng". theo Berkeley, về thực chất, cũng sẽ tùy thuộc vào học thuyết *những ý niệm trừu tượng*.

Tuy nhiên cần phải nói rõ rằng, Berkeley không chỉ công kích Locke và Locke không phải là ảnh hưởng quan trọng duy nhất của ông. Ví dụ, trong truyền thống gần với Descartes ông có thể tìm thấy sự nhận thức sắc sảo về những khó khăn trong việc giải thích sự tương tác giữa vật chất và tinh thần, và trong thần học Malebranche nói riêng ông có thể tìm thấy quan niệm cho rằng, không có sự tương tác đó và rằng, Thượng Đế tạo ra những cảm giác thích hợp trong chúng ta khi có sự hiện diện của các đối tượng vật chất. Ý tưởng này hấp dẫn ở chỗ nó đem Thượng Đế vào trung tâm vạn vật trong khi hệ thống duy vật chính thống hơn có khuynh hướng đẩy ngài vào hậu cảnh. Trong hệ thống của Berkeley một ý nghĩa mới được đưa vào học thuyết khá khó hiểu của Malebranche, đó là chúng ta nhìn thấy mọi thứ nơi Thượng Đế, Thượng Đế vừa nổi lên như nguyên nhân khả hữu duy nhất của mọi kinh nghiệm giác quan của chúng ta vừa như đáng thông hiểu có mặt khắp mọi nơi, trong trí tuệ của ngài, những đối tượng khả giác có thể được coi là hiện hữu ngay cả khi không có một tinh thần hữu hạn nào nhận ra chúng.

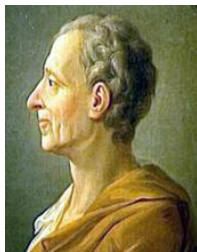
Trong số những luận điểm nêu trong *Những nguyên tắc* và *Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous*, cần phải đề cập đến lời tuyên bố lặp đi lặp lại rằng, đánh đồng những đối tượng khả giác với "những ý niệm" phụ thuộc trí tuệ không thể làm cho chúng bớt "thực" hơn; về quan niệm cho rằng, con người là một tinh thần không pha trộn và năng động "lúc nào cũng suy tư"; và về quan niệm cho rằng, các khoa học tự nhiên không quan tâm đến sự khám phá những mối quan hệ thuần túy nhân quả mà chỉ quan tâm đến các hiện tượng đứng trong mối quan hệ của "dấu hiệu" với "vật được biểu hiện". Ở cấp độ đơn giản, "ngọn lửa mà tôi nhìn thấy không phải là nguyên nhân gây ra sự đau đớn của tôi ... nhưng là chỉ dấu báo trước điều đó"; những cái cân đối mà chúng ta quan sát biểu thị sự thiện hảo và minh triết của tinh thần cai quản mà ý chí của nó sẽ kiến tạo nên các luật tự nhiên". Tuy nhiên cần lưu ý rằng, tác phẩm *Những nguyên tắc* đã được xuất bản chỉ mới là phần thứ nhất của một công trình gồm bốn phần. Phần thứ hai, lẽ ra sẽ mở rộng quan niệm về tinh thần của Berkeley cũng như những vấn đề đạo đức, đã không bao giờ hoàn thành.

Có thể nói trong suốt cuộc đời mình, mối quan tâm chủ yếu của Berkeley là hướng sự chú ý của người đọc vào "sự hiện diện thân tình của tinh thần thông suốt, người tạo ra, điều chỉnh,

và duy trì toàn bộ hệ thống hữu thể". Trong khi theo đuổi mục đích này, ông chống lại "vật chất vô tri trơ lì", chống lại ý niệm về một thế giới khác với các hiện tượng và chống lại ý niệm phổ biến cho rằng, sự giải thích hiện tượng phải nằm trong cấu trúc nguyên tử của các vật thể và trong những nguyên lý như trọng lực. Tuy nhiên, các tác phẩm của ông thu hút sự chú ý của nhiều người không quan tâm đến thuyết hữu thân của ông. Dù ông viết về quang học hình học, các khoa học tự nhiên, số học, hay tri giác, sự nắm bắt vấn đề chính của ông luôn luôn gây ấn tượng và sự phê phán của ông đối với những người cùng thời thường rất sắc bén. Tác phẩm *Lý thuyết mới về cái nhìn* của ông được nhìn nhận rộng rãi như công trình tiên phong trong tâm lý học về cái nhìn ngay cả bởi những người thường phản đối những tuyên bố của ông về tình trạng của những gì được lĩnh hội bằng thị năng; trong khi đó những phương diện trong triết học về khoa học của ông, bao gồm những chỉ trích của ông đối với những ý tưởng về thời gian, không gian, và chuyển động tuyệt đối, và sự phản bác của ông đối với những gì từng được gọi là những giải thích "thiết yếu", được coi là hiện đại một cách kinh ngạc. Chắc chắn thuyết phi vật chất toàn triệt trong *Những nguyên tắc* và *Ba đối thoại* được các triết gia nhìn nhận là một thách thức và đôi khi truyền cảm hứng, mặc dù rất ít người thừa nhận những lý thuyết chính yếu của ông.

Có thể tìm thấy nơi Berkeley sự tiên báo cho một lý thuyết đáng kính, dù có thể gây tranh cãi, có tên là thuyết hiện tượng (phenomenalism; không phải hiện tượng luận - phenomenology của Husserl). Thực vậy thuyết hiện tượng được gọi là "Berkeley không có Thượng Đế).

43. BARON DE MONTESQUIEU



TIỂU SỬ

CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, BARON DE MONTESQUIEU (1689 - 1755), triết gia chính trị, nhà văn triết học Pháp, sinh tại lâu đài Brède ở Bordeaux, tốt nghiệp luật tại đại học Bordeaux. Năm 1716, ông thừa hưởng của người chú gianh hiệu nam tước Montesquieu. Ông hoạt động chính trị rất tích cực, là chủ tịch hội đồng dân biểu Bordeaux từ 1716 đến 1728. Ông đi du lịch lên nhiều quốc gia, riêng tại Anh, ông trải qua một thời gian nghiên cứu các thiết chế chính trị, tham gia các cuộc họp nghị viện, gặp gỡ và trao đổi với những gương mặt kiệt xuất như David Hume và Lord Chesterfield. Ông cũng nổi tiếng vì tài năng văn chương, được bầu vào Viện Hàn lâm Pháp năm 1728, và Hội Hoàng gia năm 1730, phần lớn là do tiếng vang rộng rãi của cuốn sách *Những lá thư Ba Tư* (1721), một tác phẩm châm biếm gần như toàn diện đời sống nước Pháp, từ chính trị đến văn hóa, từ văn chương đến tôn giáo.

Và mặc dù tác phẩm lịch sử *Bàn về những nguyên nhân hưng thịnh và suy vong của người Rome* (1734) cũng được nhiều người đánh giá cao, nhưng chắc chắn một điều *Tinh thần pháp luật* (1748) mới thực sự là tuyệt tác triết học của ông. Trong lời nói đầu, Montesquieu đã nói rõ những mục đích của cuốn sách: a/ trình bày những nguyên nhân quyết định quyết định nền pháp lý cho mỗi quốc gia; b/ Trình bày sự phù hợp cần thiết giữa luật lệ và chế độ cai trị của một nước; c/ trình bày những quan hệ giữa những luật lệ với nhau. Ông đã phải mất gần 20 năm cho tác phẩm này và khi viết xong sách thì ông gần như mù mắt hẳn.

Tuy nhiên, bất chấp thành công vang dội, *Tinh thần pháp luật* vẫn vấp phải nhiều chỉ trích, thậm chí còn bị cấm phổ biến ở thành phố Sorbonne. Montesquieu viết bài biện hộ cho tác phẩm của mình vào năm 1750, và tiếp tục viết một số tác phẩm ngắn hơn (không xuất bản lúc ông còn sống), và khai triển thêm cuốn *Những lá thư Ba Tư*. Ông mất năm 66 tuổi tại Paris vì bệnh sốt.

NỀN TẢNG CỦA NHÀ NƯỚC

Tinh thần pháp luật là một trong những tác phẩm vĩ đại trong lịch sử triết học chính trị và trong lịch sử luật học. Trong tác phẩm này, Montesquieu cho thấy ông chịu ảnh hưởng các học thuyết chính trị của John Lock (và Machiavelli), và chịu ảnh hưởng phương pháp luận của Descartes. Mục tiêu của *Tinh thần pháp luật* là giải thích luật pháp con người và các thiết chế xã hội. Đây dường như là một dự án vô vọng: vì khác với các quy luật vật lý, theo Montesquieu, được Thượng đế xây dựng và duy trì, những luật lệ nhân loại và các thiết chế xã hội được tạo ra bởi những con người có thể sai lầm và thường khi bị lôi cuốn bởi những đam mê mãnh liệt. Tuy nhiên, theo ông, điểm chính yếu để hiểu những luật lệ khác nhau và các hệ thống xã hội là công nhận rằng chúng phải được thích ứng với nhau yếu tố khác nhau, và chúng không thể được hiểu một cách đúng đắn trừ phi người ta xem xét chúng dưới ánh sáng này. Cụ thể, các luật lệ phải được thích ứng với "những người mà vì họ luật lệ được tạo ra... , với bản chất và nguyên tắc của mỗi chính quyền,... với khí hậu của mỗi quốc gia, với đặc tính đất đai của nó, với tôn giáo của cư dân, với khuynh hướng của họ, của cải, việc buôn bán, phong tục tập quán. Khi chúng ta xem xét các hệ thống luật pháp và xã hội trong tương quan với những yếu tố khác biệt này, chúng ta sẽ thấy rằng nhiều luật lệ và thiết chế có vẻ như khó hiểu hay thậm chí ngược đời thực ra là hoàn toàn có thể hiểu được.

Montesquieu cho rằng có ba loại chính quyền: cộng hòa, dưới hình thức dân chủ hay quý tộc; quân chủ và độc tài. Khác với Aristote Montesquieu không phân biệt các hình thái chính quyền dựa trên đức hạnh của người cầm quyền. Chẳng hạn, sự khác biệt giữa chế độ quân chủ và chế độ chuyên chế không tùy thuộc vào đức hạnh của quốc chủ, nhưng tùy thuộc vào việc ông ta có cai trị "bằng những luật lệ cố định và đã được chính thức hóa" hay không. Mỗi hình thái chính quyền có một nguyên tắc cấu thành: đối với nhà nước cộng hòa dân chủ, nó là đức hạnh; đối với nhà nước cộng hòa quý tộc, đó là sự điều độ; đối với nhà nước quân chủ, đó là danh dự, và đối với nhà nước độc tài, đó là sự sợ hãi. Và mỗi chính quyền có thể bị sụp đổ nếu nguyên tắc của nó bị xói mòn hay bị hủy hoại.

Các chế độ dân chủ, có thể bị sụp đổ theo hai cách: "tinh thần bất bình đẳng" và "tinh thần bình đẳng cực đoan". Tinh thần bất bình đẳng nổi lên khi các công dân không còn đồng nhất quyền lợi của họ với quyền lợi của quốc gia, và do đó cả hai bên tìm cách gia tăng quyền lợi của riêng mình bằng cái giá quyền lợi của đồng bào mình, và nhờ đó có được quyền lực chính trị. Tinh thần bình đẳng, cực đoan nổi lên khi dân chúng không còn bằng lòng được bình đẳng như những công dân, mà muốn được bình đẳng trên mọi phương diện.

Trong chế độ quý tộc, một nhóm người nắm quyền cai trị tất cả dân chúng còn lại. Nguyên tắc điều độ buộc những người cầm quyền trong chế độ quý tộc tự hạn chế việc áp bức dân chúng và tự hạn chế việc sở hữu quyền lực quá độ. Trong chế độ quý tộc, luật pháp nhằm làm thấm nhuần và bảo vệ tinh thần điều độ này. Để làm được điều đó, họ phải thực hành ba nhiệm vụ. Thứ nhất, luật dân chúng. Thứ hai, luật pháp phải được che đậy càng nhiều càng tốt sự khác biệt giữa giới quý tộc và dân chúng, sao cho dân chúng cảm thấy họ không thiếu quyền lực. Cuối cùng, pháp luật phải tìm cách bảo đảm sự bình đẳng ngay trong tầng lớp quý tộc. Không làm được như vậy, giới quý tộc sẽ mất tinh thần điều độ của mình, và chính quyền sẽ sụp đổ.

Trong chế độ quân chủ, một người cai trị "bằng những luật lệ cố định và đã được chính thức hóa". Nhiệm vụ chính của luật pháp trong chế độ quân chủ là bảo vệ các thiết chế phụ thuộc vốn phân biệt chế độ quân chủ với chế độ chuyên chế. Để đạt được mục đích này, họ phải bảo đảm gìn giữ nguyên vẹn những điền trang rộng lớn, bảo vệ những quyền hạn và đặc ân của tầng lớp quý tộc, và thúc đẩy nền pháp trị. Một chế độ quân chủ sẽ sụp đổ khi người cầm quyền phá hủy các thiết chế phụ thuộc vốn chế ngự ý chí của mình, hoặc quyết định cai trị một cách độc đoán, bất chấp luật pháp cơ bản của quốc gia mình.

Trong các chế độ độc tài, chỉ một người điều hành mọi việc bằng ý chí riêng của mình. Không có luật pháp kiểm soát và không cần quan tâm đến sự bất đồng, chính kiến, nhà độc tài có thể làm bất cứ điều gì mình thích. Thần dân của ông ta không khác gì những tên nô lệ và ông ta có thể loại bỏ họ khi cần. Nguyên tắc của chế độ độc tài là sợ hãi. Và thần dân của nhà độc tài luôn bị đe dọa. Giáo dục không cần thiết; nếu nó có tồn tại cũng chỉ nhằm vào việc hạ thấp tâm hồn và phá nát trí tuệ. Những ý tưởng như danh dự và đức hạnh không hiện hữu đối với thần dân của nhà độc tài, bởi vì những người có khả năng thiết lập giá trị cho chính mình chắc chắn sẽ gây ra sự nhiễu loạn. Sự sợ hãi, do đó, phải đè nén tinh thần của họ, và dập tắt thậm chí một

tham vọng tối thiểu". Vì những lý do này, chế độ độc tài liên quan với sự sụp đổ khác với các hình thái chính quyền kia: trong khi các chế độ kia có nguy cơ sụp đổ thì chế độ độc tài là hiện thân của sự sụp đổ.

SỰ PHÂN QUYỀN

Đây là học thuyết bàn về ba chức năng của quyền lực nhà nước: lập pháp, hành pháp và tư pháp. Ba chức năng này phải tách rời nhau hoàn toàn, mỗi chức năng kiểm soát hai chức năng kia. Chúng phải được tách rời, không chỉ vì về mặt pháp lý và trong các tổ chức của chúng mà còn trong xã hội; tức là, mỗi quyền lực liên kết với một tầng lớp xã hội khác nhau: hành pháp là quân chủ; lập pháp, ở hai viện, đại diện cho tầng lớp quý tộc và tư sản; và tư pháp đại diện cho mọi tầng lớp và không cho ai cả. Theo đó, các quyền lực được cân bằng một cách tự nhiên, mỗi quyền lực được kiểm soát bằng một đối quyền. Phân chia quyền hành chính trị thành quyền lập pháp, quyền hành pháp và quyền tư pháp, Montesquieu khẳng định rằng, trong nhà nước xức tiến một cách hiệu quả nhất sự tự do, ba quyền lực này phải được giao cho các cá nhân và tổ chức khác nhau, hành động một cách độc lập.

Mô hình của ông được thực hiện phần nào trong cấu trúc lập hiến của nước Anh thế kỷ XIX, tuy nhiều người cho rằng nhận thức của ông về cấu trúc đó có hơi bị lý tưởng hóa.

Học thuyết của ông ảnh hưởng đến những người soạn thảo Hiến Pháp Mỹ và các triết gia chính trị như Burke và Rousseau. . .

HỌC THUYẾT KHÍ HẬU

Dựa trên những học thuyết mà ông nghiên cứu qua sách vở, dựa vào kinh nghiệm của những chuyến đi, và dựa vào thực nghiệm - phải thừa nhận rằng có phần nào chất phác - được tiến hành ở Boldeaux, ông nhấn mạnh tác động của khí hậu đối với thể chất của cá nhân và như một hệ quả đối với quan điểm xã hội của họ. Bốn phần của nhà lập pháp là trung hòa ảnh hưởng đó. Montesquieu cho rằng khí hậu chỉ là một trong nhiều yếu tố trong tập hợp những nguyên nhân thứ yếu mà ông gọi là tinh thần tổng quát". Những yếu tố khác (luật pháp, tôn giáo, và những châm ngôn chính quyền là quan trọng nhất) có bản chất phi vật chất, và ảnh hưởng của của chúng, so với ảnh hưởng của khí hậu, tăng lên khi có sự tiến bộ của văn minh.

Theo Montesquieu, những người sống trong khí hậu lạnh đầy sinh lực và dũng cảm, thẳng thắn, thẳng thắn, thường đáng ngờ và gian xảo. Họ khá vô tình với niềm vui thú và nỗi khổ đau. Những người sống trong khí hậu ẩm áp có những cảm giác mạnh mẽ hơn nhưng ít bền bỉ hơn. Họ sợ hãi hơn, say đắm hơn, và dễ bị ảnh hưởng bởi những cảm dỗ khoái lạc và sự đau đớn có thực hay tưởng tượng nhưng họ ít kiên quyết hơn, và ít có khả năng hành động liên tục hay dứt khoát.

Montesquieu cho rằng khí hậu và địa lý của châu Á giải thích tại sao chế độ độc tài phát triển ở đó. Ông nghĩ rằng, châu Á có hai đặc điểm phân biệt nó với châu Âu. Thứ nhất, châu Á gần như không có vùng ôn đới. Trong khi núi non vùng Scandinavia che chở châu Âu khỏi những đợt gió rét, thì châu Á không có những tầng đệm như thế; vì lẽ đó, khác với châu Âu, vùng giá lạnh phương bắc của châu Á trải dài về phương nam nhiều hơn, và có sự chuyển tiếp khá nhanh từ đó đến phương nam nhiệt đới. Do vậy, "những con người hiếu chiến, dũng cảm và năng động tiếp xúc ngay lập tức với những người lười biếng, ẻo lả, nhút nhát; cho nên, người này phải chinh phục, và người kia chịu khuất phục". Ở châu Âu, trái lại, khí hậu thay đổi dần dần từ lạnh sang nóng; do đó những quốc gia hùng mạnh chống lại những người mạnh mẽ; và những người tập hợp lại với nhau gần như có chung sự can đảm". Thứ hai, châu Á có những bình nguyên rộng lớn hơn châu Âu. Các dãy núi ở châu Á nằm rời xa nhau, và các con sông của nó không phải là những chướng ngại vật gì ghê gớm trước các cuộc xâm lăng. Trong khi đó châu Âu, về mặt tự nhiên, được chia thành những vùng nhỏ, nên rất khó cho một thế lực nào muốn chinh phục nó toàn bộ; nghĩa là châu Âu có xu hướng có thêm nhiều quốc gia nhỏ. Châu Á, trái lại, có xu hướng có nhiều Đế quốc rộng lớn hơn, điều đó dẫn đến sự ra đời các nhà nước độc tài.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Lettres Persanes (1721; những lá thư Ba Tư)

Causes de la grandeur et de la décadence des Romains (1734; Bàn về những nguyên nhân hưng thịnh và suy vong của người Rome).

L'Esprit des Lois (1748; Tinh thần pháp luật)

44. VOLTAIRE



TIỂU SỬ

VOLTAIRE, tên thật là Francois-Marie Arouet (21/9/1694 – 30/5/1778), triết gia, văn hào Pháp, một trong những lãnh tụ của Thời kỳ ánh sáng. Voltaire sinh tại Paris, con trai thứ năm trong gia đình có năm anh em. Mẹ ông mất khi ông mới bảy tuổi. Cha ông tỏ ra rất nghiêm khắc trong nuôi dạy con cái, do đó ông sớm nhận được sự giáo dục hạng nhất từ các thầy tu Dòng Tên tại trường cao đẳng Louis-le-Grand.

Ông nhanh chóng chọn văn chương làm sự nghiệp, bắt đầu giao du với giới quý tộc và sớm nổi tiếng tại các phòng khách sang trọng ở Paris như một người thông minh sáng láng và đầy châm biếm. Một số trước tác của ông, đặc biệt là bài văn đả kích quan nhiếp chính Pháp Philippe II, ra đời trong thời gian ông bị giam trong nhà ngục Bastille. Trong 11 tháng bị giam cầm, Voltaire đã hoàn tất vở bi kịch đầu tiên của ông, *OEdipe*, dựa trên tác phẩm của kịch tác gia cổ Hy Lạp Sophocles, và khởi sự viết một thiên sử thi về vua Henry IV của Pháp. *OEdipe* được công diễn lần đầu tiên năm 1718. Tác phẩm về Henry IV được xuất bản không có tên tác giả tại Geneva với nhan đề *Bài thơ liên minh* (1723). Trong bài thơ triết lý đầu tiên, *Tán thành và chống đối*, Voltaire trình bày một cách lôi cuốn và thuyết phục những quan điểm chống Kitô giáo và lập trường duy lý, thần luận của mình.

Sau cuộc tranh cãi với thành viên của một gia đình người Pháp danh giá, hiệp sĩ Rohan, Voltaire bị tống giam vào ngục Bastille lần thứ hai, nhưng chỉ hai tuần sau ông được thả ra vì cam kết rời nước Pháp đến Anh. Ông sống tại Anh khoảng hai năm. Voltaire nhanh chóng thông thạo tiếng Anh, và để chuẩn bị cho công chúng Anh đọc ấn bản bổ sung tác phẩm *Bài thơ liên minh*, ông viết bằng tiếng Anh hai bài tiểu luận đặc sắc, một về thơ anh hùng ca và một về lịch sử các cuộc nội chiến ở Pháp. Liên tiếp mấy năm, chính quyền Công giáo độc đoán của Pháp tìm cách ngăn cản việc công bố tác phẩm *Bài thơ liên minh*, đã được đổi nhan đề thành *Henriad*, và cuối cùng đến năm 1728, nó mới được Pháp xuất bản. Tác phẩm này là một biện giải hùng hồn cho sự khoan dung tôn giáo, giành được thành công gần như chưa từng có, không chỉ tại nước Pháp quê nhà của Voltaire mà còn trên khắp châu Âu lục địa.

Năm 1728, Voltaire trở về Pháp trong bốn năm sau đó, ông sống tại Paris và dành hầu hết thời gian cho sáng tác. Tác phẩm quan trọng trong giai đoạn này là *Những lá thư triết học* (1734). Ngấm ngấm công kích những thiết chế chính trị và Kitô giáo, tác phẩm này khiến Voltaire xung đột với nhiều quyền uy, và một lần nữa ông bị trục xuất khỏi Paris. Ông tìm cách trú ẩn ở lâu đài Cirey trong lãnh địa của công tước Lorraine. Ở đây, ông quen thân với nhà học giả quý tộc Gabrielle Emilie Le Tonnelier de Breteuil, hầu tước Châtelet, người gây ảnh hưởng mạnh mẽ lên cuộc sống và trí tuệ ông.

Chuỗi ngày lưu trú và bầu bạn với hầu tước Châtelet ở Cirey là giai đoạn hoạt động văn học say mê nhất của Voltaire. Cũng trong thời gian này ông thường đến Paris và Versailles, nơi, nhờ ảnh hưởng của hầu tước Pompadour, người tình nổi tiếng của Louis XV, ông trở thành một sủng thần. Đầu tiên ông được bổ nhiệm làm sử quan của triều đình, tiếp đó trở thành bạn quý của vua, và sau cùng được bầu vào Viện Hàn lâm Pháp.

Sau khi bà Châtelet qua đời năm 1749, Voltaire nhận lời mời từ lâu của vua Frederick II nước Phổ đến làm việc thường xuyên tại toà án nước Phổ. Ông đến Berlin năm 1750 nhưng không ở đó quá hai năm, bởi vì lối châm biếm sâu cay của ông va chạm với tính khí độc đoán của nhà vua và dẫn đến tranh cãi thường xuyên. Trong thời gian ở Berlin, ông hoàn thành cuốn *Thế kỷ của Louis XIV* một khảo cứu lịch sử về giai đoạn của Louis XIV (1638 - 1715).

CÔNG KÍCH TÔN GIÁO

Sau vài năm sống lưu vong, cuối cùng, vào năm 1758, Voltaire định cư tại Ferney, nơi ông

sống 20 năm cuối đời. Trước đó, ông đã hoàn thành công trình tham vọng nhất, *Luận về tục lệ và tính cách của các dân tộc* (1756). Trong tác phẩm này, một khảo cứu về sự tiến bộ của con người, Voltaire lên án chủ nghĩa siêu tự nhiên và chỉ tích mạnh mẽ tôn giáo và quyền lực của hàng giáo sĩ, mặc dù ông cho thấy rõ ràng ông tin vào sự hiện hữu của Thượng Đế.

Sau khi ổn định ở Ferney, Voltaire viết những bài thơ đầy tính triết lý, như *Thảm họa Lisbon* (1756); một số tiểu thuyết châm biếm và triết học, trong đó xuất sắc nhất là *Candide* (1759); bi kịch *Tancredè* (1760); và *Từ điển triết học* (1764). Được sống trong cảnh tĩnh lặng và an toàn, ông tung ra hàng trăm bài viết châm biếm ngắn và những lời lăng mạ dồn dập. Những người bị bách hại vì tín ngưỡng của họ tìm thấy nơi Voltaire một người biện hộ thuyết phục và mạnh mẽ. Những hoạt động của Voltaire có thể tóm tắt trong câu nói mà ông thường dùng: *chúng ta hãy đề bẹp kẻ bĩ ối*. Bằng câu nói này, ông muốn liên hệ tới bất kỳ hình thức tín giáo nào bách hại những người không trung thành hay gây nên sự cuồng tín. Đối với Ki-tô giáo ông sẽ thay thế bằng thần luận (deism), một tôn giáo thuần túy dựa vào lý trí. *Candide* - mà trong đó Voltaire phân tích vấn đề cái ác - mô tả những tai ương thống khổ chồng chất trong thế giới vì lý do tôn giáo.

TRIẾT HỌC

Triết gia Whitehead cho rằng, "Voltaire là nhà văn triết học (như Rousseau, Condillac, và các nhà bách khoa khác của Phong trào Ánh sáng) hơn là triết gia". Ông vay mượn hầu hết những quan điểm về siêu hình học và tri thức luận từ Locke, mà tác phẩm của ông ta, cùng với tác phẩm của Newton, ông bắt đầu làm quen và hết lời ca ngợi trong thời gian ông ở Anh (1726 - 28). Chỗ đứng vinh quang nhất của ông là bên cạnh các nhà văn đạo đức bao gồm Montaigne, Pascal, Diderot và Camus.

Lập trường triết học của Voltaire là hoài nghi, kinh nghiệm và nhân đạo chủ nghĩa. Thuyết hoài nghi của ông không phải là loại hoài nghi nền tảng mà Descartes quan tâm. Nhưng ông không cho rằng, chúng ta có thể tìm thấy sự ủng hộ đầy đủ cho những tuyên bố siêu hình vĩ đại của các triết gia hệ thống, như Leibniz, hay cho thần học giáo điều của những tôn giáo nặng tình thiết chế. Chủ nghĩa kinh nghiệm của Voltaire cổ thuyết phục chúng ta bằng lòng với tri thức giới hạn và có thể sai lầm của chúng ta về kinh nghiệm hằng ngày và những diễn biến của nó thông qua các phương pháp của khoa học thực nghiệm. Chủ nghĩa nhân đạo của ông đưa ra lời yêu cầu khẩn thiết, dựa trên chủ nghĩa kinh nghiệm hoài nghi của ông, đòi sự khoan dung tôn giáo và tôn giáo: không ai trong chúng ta có thể hiểu biết đầy đủ để được bào chữa trong việc bách hại những người bất đồng với chúng ta về những vấn đề triết học và thần học cơ bản. Quan điểm tích cực của Voltaire là thân phận con người chúng ta, vì mọi thiếu sót và hiểm họa của nó, là đầy ý nghĩa và có thể chịu đựng được, hoàn toàn ở ngoài bất kỳ sự liên kết nào với những mối đe dọa hay hứa hẹn của những vương quốc siêu việt mơ hồ.

Lập trường của Voltaire được minh họa rõ nhất rằng những quan điểm của ông về tôn giáo. Mặc dù những học thuyết phức tạp về "Chúa Ba ngôi" và "Chúa xuống thế làm người" gây cho ông ấn tượng là những thứ vô nghĩa, nhưng ông vẫn tin chắc vào sự hiện hữu của một Thượng Đế thiện hảo ra lệnh cho chúng ta, thông qua cảm thức đạo đức của chúng ta, phải thương yêu nhau như anh chị em. Thật vậy, chính vì cảm thức đạo đức này mà ông cảm thấy giận dữ trước sự bất khoan dung của Ki-tô giáo. Suy tư tôn giáo sâu sắc nhất của ông liên quan tới vấn đề cái ác, mà ông đề cập tới trong *Thảm họa Lisbon* và trong hai câu chuyện thời danh *Zadig* (1747) và *Candide* (1759). Ông bác bỏ quan điểm của Pangloss (bác sĩ Pangloss trong *Candide*, một biếm họa về triết gia Leibniz) cho rằng, chúng ta có thể nhìn thấy bàn tay của thiên hựu trong đời sống hàng ngày của chúng ta nhưng chúng ta vui lòng chấp nhận rằng, một Thượng Đế toàn thiện không (theo thần luận cực đoan) để cho vũ trụ của ngài chuyển dòng một cách mù quáng. Bất kể chân lý siêu hình nào có thể có trong tư tưởng cho rằng, cuối cùng mọi thứ rồi sẽ tốt đẹp trong thế giới tốt đẹp nhất của mọi thế giới khả hữu", Voltaire khẳng định rằng, ý tưởng này là ngớ ngẩn. Ông nói, "Chúng ta phải vun xới khu vườn của chúng ta đã".

Voltaire đã và vẫn còn là gương mặt gây nhiều tranh cãi nhất. Triết sử gia Will Durant xem ông là con người vĩ đại nhất từng hiện hữu", trong khi Joseph de Maistre thì cho rằng, "Sự ngưỡng mộ dành cho Voltaire là dấu hiệu chắc chắn của một tâm hồn đồi bại". Có lẽ cũng đủ để nói rằng, ông sáng tác với sự hấp dẫn và thông minh vô song và ủng hộ những giá trị thiết yếu đối với nhân loại.

NHỮNG TÁC PHẨM (TRIẾT HỌC) CHÍNH

Lettres philosophiques (1734; Những lá thư triết học)

Discours sur l'homme (1738; Luận về con người)

Candide (1759)

Dictionnaire philosophique (1764; Từ điển triết học)

Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (1756; Luận về tục lệ và tính cách của các dân tộc).

45. THOMAS REID



TIỂU SỬ

THOMAS REID (26/4/1710 – 7/10/1796), triết gia Scotland, sống cùng thời với David Hume, là người sáng lập trường phái triết học lý thường tình (Common Sense), người đóng vai trò thiết yếu trong Thời kỳ ánh sáng của Scotland. Reid nổi tiếng nhất vì tri thức luận, các cảm giác - ông tin rằng, cái cảm giác giúp chúng ta lĩnh hội trực tiếp các vật có thực mà không cần sự trợ giúp của bất kỳ phương tiện trung gian nào - và vì quan điểm của ông về ý chí tự nguyện. Ông phê phán triết học của Locke, Berkeley và đặc biệt là Hume. Reid còn viết về đạo đức học, mỹ học và nhiều chủ đề trong triết học tinh thần.

Ông ủng hộ chủ nghĩa duy thực trực tiếp, hay chủ nghĩa duy thực lý thường tình, và phản bác mạnh mẽ học thuyết ý tưởng được biện hộ bởi John Locke, René Descartes, và (bằng nhiều hình thức) gần như tất cả các triết gia đầu thời hiện đại đến sau họ.

Học thuyết tri thức của ông có ảnh hưởng to lớn đến học thuyết về đạo lý của ông. Ông nghĩ rằng, tri thức luận là phần nhập môn vào đạo đức học thực hành. Triết học đạo đức của ông gọi nhớ lại chủ nghĩa khắc kỷ cổ đại. Danh tiếng của ông phai nhạt dần sau những công kích vào trường phái lý thường tình của Immanuel Kant và John Stuart Mill.

LÝ THƯỜNG TÌNH VÀ NGÔN NGỮ HÀNG NGÀY

Reid là người biện hộ trung thành của "lý thường tình", hay như ông nói, nhưng ý kiến của "thường dân". Thực vậy, trong gần như hầu hết mọi lĩnh vực nghiên cứu triết học, những lập trường của Reid, bằng nhiều cách khác nhau, cột chặt với dự phóng tổng thể biện hộ lý thường tình. Theo Reid, lý thường tình là những nguyên lý mà chúng ta không thể không tin. Điều đó không có ý muốn nói không ai không tin vào những lệnh truyền của lý thường tình. Mọi người thường có những niềm tin xung đột hiển nhiên với lý thường tình, nhưng có những niềm tin như thế, Reid nghĩ, là mâu thuẫn sâu sắc với bản tính của mình với tư cách con người.

Phần lớn triết học của Reid đi từ giả định rằng, những mệnh lệnh của lý thường tình không thể mâu thuẫn lẫn nhau. Bản tính con người không thể dẫn chúng ta đến những niềm tin nghịch lý. Ông nhìn thấy sự liên hệ gần gũi giữa những mệnh lệnh của lý thường tình và những đặc trưng và ý kiến có thể tìm thấy ẩn dưới cấu trúc của ngôn ngữ thông thường. Theo Reid, ngôn ngữ thông thường là tấm gương của tư tưởng bình thường, hàng ngày của chúng ta. (Sự liên hệ giữa ngôn ngữ thông thường và lý thường tình mà Reid tán thành có ảnh hưởng to lớn đến các triết gia sau này như G.E. Moore và J. L. Austin). Tuy nhiên, Reid không tin rằng, mỗi đặc tính của ngôn ngữ thông thường đều cho thấy một nguyên lý quan trọng nào đó của lý thường tình. Reid thường đề xuất ý tưởng rằng, những đặc tính thích đáng là những đặc tính có thể tìm thấy trong "cấu trúc của mọi ngôn ngữ", và những đặc tính ngôn ngữ học của sự thích đáng là những đặc tính của cấu trúc cú pháp có trong các ngôn ngữ. Ví dụ, Reid nói đi nói lại rằng, chính vì mệnh lệnh của lý thường tình mà có sự khác biệt quan trọng giữa người chủ động và người thụ động, bởi vì "mọi ngôn ngữ" đều có thể thụ động và thể chủ động. Do vậy, sự thực đơn giản là chúng ta nói điều gì đó bằng ngôn ngữ thông thường không hàm ý rằng,

theo Reid, nó được lấy làm nguyên lý của lý thường tình. Đúng hơn, những cấu trúc cú pháp có trong các ngôn ngữ thường cho thấy, Reid nghĩ, những đặc tính trong khái niệm lý thường tình của chúng ta về thế giới.

Sự trung thành của Reid đối với lý thường tình như được tìm thấy trong ngôn ngữ thông thường dễ bị châm biếm một cách bất công. Reid không cho rằng, mỗi ý kiến có thể diễn dịch từ đặc tính ngôn ngữ học có trong mọi ngôn ngữ là mệnh lệnh của lý thường tình, một cái gì mà chúng ta không thể không tin nếu chúng ta trung thực với bản tính của chúng ta. Ví dụ, ông nói: "Không nghi ngờ gì, một triết gia có quyền thẩm tra những khác biệt được tìm thấy trong cấu trúc của mọi ngôn ngữ; và, nếu ông ta chỉ ra được rằng, không có cơ sở cho những khác biệt như vậy được tìm thấy trong bản tính của các sự vật được phân biệt; nếu ông ta có thể chỉ ra rằng, thành kiến thường có đối với con người khiến họ phân biệt các sự vật không thực sự khác nhau; trong trường hợp đó, một sự phân biệt như thế có thể cho rằng, do lỗi lầm thường tình, mà điều đó phải được hiệu chỉnh trong triết học. Nhưng, trong lần đầu tiên trình bày, ông mặc nhiên cho rằng, những khác biệt tìm thấy trong cấu trúc của mọi ngôn ngữ, không có cơ sở trong tự nhiên; chắc chắn đây là một cách xử lý vấn đề lý thường tình quá kỹ càng" (*Khảo luận về những khả năng trí tuệ của con người*, trang 26 - 27).

Tuy nhiên, ông cho rằng, gánh nặng bằng chứng dứt khoát phải đặt trên vai những người phủ nhận một cái gì đó được gợi ý bởi cấu trúc cú pháp có trong các ngôn ngữ. Nếu có thể tìm thấy lời tuyên bố trong luận chứng của một triết gia nào khác đừng ngồi không yên với những sự kiện về ngôn ngữ thông thường, và triết gia đó không cho thấy rằng, lời tuyên bố được gợi lên bởi ngôn ngữ thông thường dựa trên lỗi lầm sâu xa, thì, theo Reid, chúng ta đã tìm đủ lý do để phản bác luận chứng của triết gia.

TRI THỨC LUẬN

Cốt lõi quan trọng nhất của Reid là công kích mô hình trí năng của triết học Locke, mặc dù Locke chịu ảnh hưởng rất nhiều từ Descartes. Theo Locke, nghĩ về một trái táo là có một ý tưởng về trái táo; chính là thông qua việc có một ý tưởng - trong nghĩa kỹ thuật của "tri nhận" - mà chúng ta tri giác - trong nghĩa thông thường hơn của từ này - các đối tượng tương ứng với các ý tưởng đó. Chúng ta lĩnh hội trái táo nhờ tri nhận một ý tưởng về nó.

Reid cho rằng, lịch sử triết học từ thời cổ đại đến thời ông sống được đánh dấu bằng một loạt nỗ lực thất bại nhằm giải thích bằng cách nào mà tri giác một vật gì trong tinh thần có thể rốt cuộc là, một cách tự động, tri giác một đối tượng ngoại tại nào đó. Tất cả những nỗ lực đó tạo ra sai lầm là đưa ra những khả năng không được giải thích và không thể giải thích đối với những đối tượng tinh thần nội tại: làm thế nào chúng có thể gắn trí tuệ chúng ta với những đối tượng bất cứ khi nào chúng được tri nhận?

Reid nghĩ rằng, không ai thẩm thấu những bài giảng của Hume liên quan đến luật nhân quả mà lại nghĩ rằng, chúng ta có thể tránh được chủ nghĩa hoài nghi về thế giới ngoại tại trong khi vẫn khẳng định rằng, chúng ta suy ra được bản chất của nó từ những đặc tính của những ý tưởng được lĩnh hội trực tiếp. Nói gì thì nói, về hình mẫu trí năng của Locke, những vật ngoại tại là những nguyên nhân của những ý tưởng của chúng ta. Nhưng nếu Hume đúng về nguyên lý nhân quả, thì chúng ta chỉ có thể suy ra bản chất của một nguyên nhân không được quan sát cụ thể của một hậu quả được quan sát cụ thể khi chúng ta có những kinh nghiệm lặp đi lặp lại về sự nối kết của những nguyên nhân giống nhau với những hậu quả giống nhau. Do đó, chúng ta không thể suy ra được gì về các vật ngoại tại bằng cách thẩm xét những ý tưởng mà chúng gây ra trong chúng ta: chúng ta chưa bao giờ có bất kỳ kinh nghiệm gì về những nguyên nhân có liên quan, mà chỉ có những kinh nghiệm của những hậu quả có liên quan. Từ đó, Reid nghĩ, những người theo triết học Locke về trí năng cam kết hoặc hết mình với chủ nghĩa hoài nghi triệt để hoặc hết mình với chủ nghĩa Duy tâm của Berkeley.

Mặc dù ý muốn lật đổ chủ nghĩa hoài nghi và chủ nghĩa duy tâm của ông - cả hai, theo ông, đều vi phạm lý thường tình - là một phần động cơ để ông công kích hình mẫu trí năng của Locke, ông vẫn thận trọng không công kích hình mẫu chỉ với lý lẽ rằng, nó vi phạm lý thường tình. Trong thực tế, những phê phán của ông có thể được chấp nhận một cách vui vẻ ngay cả bởi những người không nhận rằng, những luận đề triết học phải bị hạn chế bởi lý thường tình. Chẳng hạn, ông nói. "Do vậy, khi, trong ngôn ngữ thông thường, chúng ta nói có ý tưởng về một cái gì bất kỳ, chúng ta không muốn nói gì thêm qua sự diễn đạt đó, nhưng chúng ta nghĩ về nó.

Người bình thường nhận rằng, sự diễn đạt này bao hàm một trí tuệ suy tư, một tác động của trí tuệ đó mà chúng ta gọi là tư duy, và một vật mà chúng ta nghĩ tới. Nhưng, ngoài ba điểm này ra, triết gia quan niệm rằng, có một cái thứ tư - biết, *ý tưởng*, nó là đối tượng ngay tức thì, *ý tưởng* đó ở trong bản thân trí tuệ, và nó không thể có hiện hữu nào khác ở trong trí tuệ suy tư; nhưng vật ở xa và gián tiếp có thể là cái gì đó ở bên ngoài, như mặt trời hay mặt trăng; nó có thể là cái gì của quá khứ hay tương lai; nó có thể là cái gì chưa bao giờ hiện hữu. Đây là ý nghĩa triết học của từ *ý tưởng* và chúng ta có thể quan sát thấy rằng, ý nghĩa của từ này được xây dựng trên quan niệm triết lý: vì, nếu các triết gia không rằng, có những vật trực tiếp của mọi tư tưởng chúng ta trong trí tuệ, họ sẽ không bao giờ dùng từ *ý tưởng* để thể hiện chúng". (*Khảo luận về những khả năng trí tuệ của con người*, trang 31).

Ở đây có vẻ như Reid đang tưởng tượng ra một cuộc đối thoại giữa người bình thường một bên và triết gia một bên. Người bình thường nói: "Khi tôi nghĩ đến trái táo trước mặt tôi, chẳng hạn, đối tượng ngay tức thì của tri giác tôi là trái táo thực". Triết gia đáp lại: "Không, đối tượng ngay tức thì của tri giác ông là một đối tượng thuộc về trí năng, một ý tưởng về trái táo". Nhưng, Reid chỉ ra, lời đáp của triết gia, có vẻ như đang chỉ cho người bình thường thấy ông ta đang mắc sai lầm, thực sự dựa vào lời phản bác tiên thiên ý niệm mà người bình thường có trong tư tưởng hàng ngày về các sự vật. Tuyên bố của Locke cho rằng, có một nhân tố "thứ tư" trong mỗi tư tưởng - ý tưởng - được "xây trên cái nhìn triết học", đó là hình mẫu trí năng này xuất phát từ sự phản bác quan điểm lý thường tình và như vậy không thể được coi như một lý lẽ để phản bác lập trường của người bình thường. Điều Reid đang làm ở đây là chuyển gánh nặng chứng cứ sang những người theo lập trường của Locke; không có gì vốn có trước về ý tưởng của Locke, và vì vậy ý tưởng lý thường tình - nhờ đó chúng ta lĩnh hội các đối tượng thực một cách trực tiếp và không qua trung gian - cho tới bây giờ, vẫn được biện hộ tốt.

Không có luận chứng nào của Reid chống lại "con đường của những ý tưởng" - như hình mẫu trí năng kiểu Locke đôi khi được gọi - là dứt khoát. Nhưng tất cả đều nhằm mục đích chuyển gánh nặng chứng cứ trở lại cho những người tán thành hình mẫu Locke. Bởi vì Reid nhận thấy hình mẫu Locke hiển nhiên vi phạm lý thường tình, và bởi vì ông cho rằng, nó vi phạm phương pháp luận triết học chính xác, ông cảm thấy rằng, chuyển gánh nặng chứng cứ trở lại cho những người tán thành hình mẫu Locke là phản bác hình mẫu đó.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of common Sense (1764; Nghiên cứu trí tuệ con người dựa trên những nguyên tắc của lý thường tình).

Essays on the Intellectual Power of Man (1785; Khảo luận về những khả năng trí tuệ của con người).

Essays on the Active Powers of Man (1788; Khảo luận về những năng lực tác động của con người).

46. DAVID HUME



TIỂU SỬ

DAVID HUME (1711 - 1776), sử gia kiêm triết gia Xcôtlen, người gieo ảnh hưởng đến sự phát triển của hai trường phái triết học hoài nghi và kinh nghiệm.

David Hume được xem là một trong số những nhà hoài nghi vĩ đại nhất trong lịch sử triết học. Ông cho rằng, người ta không thể biết gì bên ngoài kinh nghiệm, và kinh nghiệm - dựa trên những ý niệm chủ quan của con người - không bao giờ cung cấp tri thức đích thực về thực tại. Đối với Hume, ngay cả luật nhân quả cũng là một niềm tin không được lý giải. Nếu một người đánh rơi một quả bóng, người ta không thể chắc chắn nó sẽ rơi xuống đất. Đúng hơn, chỉ có thể công nhận thông qua kinh nghiệm quá khứ rằng, chắc chắn một vài cặp biến cố (chẳng hạn, làm rơi một quả bóng, quả bóng chạm đất) luôn luôn đi đôi với nhau.

Sinh tại Edinburgh ngày 7 tháng 5 năm 1711, Hume được giáo dục tại gia đình và năm 12 tuổi ông trúng tuyển vào đại học Edinburgh. Từ năm 1734 đến 1737, Hume tập trung hết sức vào những vấn đề của triết học tư biện và trong thời gian này ông viết tác phẩm triết học quan trọng nhất của mình, *Luận về nhân tính* (3 tập, 1739 - 1740), thể hiện tinh túy tư tưởng của ông. Nhưng bất chấp tầm quan trọng của nó, tác phẩm này gần như bị bỏ quên và, như chính Hume nói, bị chết trong trứng nước", có lẽ vì bút pháp thâm thúy của nó. Các tác phẩm sau này của Hume được viết dưới hình thức tiểu luận nhẹ nhàng hơn hoặc bằng những song thoại phổ thông thời bấy giờ.

Sau khi công bố tác phẩm *Luận về nhân tính*, Hume quay về điền trang của gia đình ở Bewichshire; lúc này ông chuyển sự chú ý sang những vấn đề đạo đức và kinh tế chính trị và viết tác phẩm *Những tiểu luận về đạo đức và chính trị* (2 tập, 1741 - 1742). Tác phẩm này mang đến thành công cho ông ngay lập tức. Nhưng ông không được bổ nhiệm vào giảng dạy ở đại học Edinburgh, có lẽ vì, ngay từ thời sinh viên ông đã bị coi là một kẻ hoài nghi tôn giáo. Lần lượt, Hume làm gia sư cho hầu tước mắc bệnh điên xứ Annandale và làm cố vấn luật cho phái đoàn quân sự Anh sang làm việc ở Pháp. Về *giác tính con người* ra mắt năm 1748 có lẽ là tác phẩm được biết đến nhiều nhất của ông; nó là sự cô đọng và rút gọn của *Luận về nhân tính*.

Năm 1752, tác phẩm *Luận về chính trị* được xuất bản, và năm sau, một lần nữa ông không được bổ nhiệm làm giáo sư đại học. Ông nhận làm quản thủ thư viện Luật ở Edinburgh. Trong 12 năm ở Edinburgh, Hume tập trung viết tác phẩm 6 tập *Lịch sử Nước Anh* ra mắt gián đoạn từ năm 1754 đến năm 1762. Trong những năm 1762 đến 1765, Hume làm bí thư của Đại sứ quán Anh tại Paris. Tại đây, ông được giới trí thừa Pháp tiếp đón trọng thị và ông kết thân với nhà văn kiêm triết gia pháp Jean Jacques Rousseau. Hume đưa Rousseau về Anh, tuy nhiên Rousseau trong một lần nổi cơn hoang tưởng nghĩ mình bị khủng bố bèn tố cáo Hume âm mưu hãm hại ông, và tình bạn giữa hai người tiêu tan với những lời lăng mạ nhau công khai. Sau hai năm quan chức cao cấp ở London (1767 - 1768), Hume về Edinburgh nghỉ hưu và sống hết cuộc đời tại đây. Ông mất ngày 25 tháng 8 năm 1776. Năm 1777, tự truyện của ông được xuất bản, và hai năm sau - năm 1779 - là *Những đối thoại về tôn giáo tự nhiên*. Hume viết tác phẩm *Những đối thoại* này vào những năm đầu thập niên 1750 nhưng trì hoãn việc xuất bản vì tư tưởng hoài nghi của nó.

Lập trường triết học của Hume chịu ảnh hưởng bởi những ý tưởng của các triết gia Anh quốc John Locke và George Berkeley. Cả Hume và Berkeley đều cho thấy sự khác nhau giữa lý trí và cảm giác. Tuy nhiên, Hume đi xa hơn khi nỗ lực chứng minh rằng, lý trí và những phán đoán thuần lý chỉ đơn thuần là những liên tưởng theo tập quán của những cảm giác hay kinh nghiệm rõ rệt.

SIÊU HÌNH HỌC VÀ TRI THỨC LUẬN

Mục đích chính yếu của *Luận về nhân tính* là khám phá, bằng ngôn ngữ của Locke, "những đối tượng nào mà trí năng chúng ta có, hoặc không có khả năng xử lý được". Về phương diện này, nó là tác phẩm vĩ đại nối tiếp từ *Tiểu luận* của Locke và sẽ tiếp tục với *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant. Giống như Kant, Hume tự thấy mình đang thực hiện một cuộc phản cách mạng chống Copernic. Chẳng hạn, ông cho rằng, chúng ta không thể tìm thấy bất kỳ tri thức gì về thế giới ngoại tại dựa trên kinh nghiệm giác quan, chúng ta chỉ có thể thăm tra tâm thế những niềm tin của chúng ta về thế giới đó, mặc dù thật không cưỡng được và cũng là may mắn bản tính chúng ta có được những niềm tin như thế.

Hume phản đối ý tưởng về luật nhân quả, và trước sau nói rằng, "lý trí không bao giờ có thể cho chúng ta thấy sự liên kết giữa vật này với vật kia mặc dù có sự trợ giúp của kinh nghiệm, và sự quan sát sự liên kết của chúng trong rất nhiều trường hợp ở quá khứ. Do vậy, khi tâm trí đi từ ý tưởng hay ấn tượng về một vật đến ý tưởng hay niềm tin về một vật khác, việc đó không được quyết định bởi lý trí, mà bởi một số nguyên lý, chúng kết hợp các ý tưởng của những vật này và thống nhất chúng trong tưởng tượng". Ông nêu rõ mặc dù chúng ta nhận thấy hai biến cố, chúng ta không lĩnh hội bất kỳ sự liên kết tất yếu giữa chúng. Khi một biến cố gây ra một biến cố khác, chúng ta nghĩ rằng, chúng ta biết được sự liên kết giữa hai biến cố, nó *khiến* cho biến cố thứ hai theo sau biến cố thứ nhất. Khi chúng ta thấy hai biến cố luôn luôn xảy ra lần lượt, chúng ta có khuynh hướng hình thành sự chờ đợi rằng, khi cái thứ nhất xảy ra, cái thứ hai sẽ sớm xảy ra. Sự liên kết thường xuyên và sự chờ đợi đó là tất cả những gì chúng ta biết được về luật nhân quả, và là tất cả những gì mà ý tưởng về luật nhân quả của chúng ta có thể có được. (Về sau Bertrand Russell, một nhà tư tưởng theo thuyết hoài nghi của Hume, còn cho rằng, phải gạt bỏ ý niệm về luật nhân quả như một cái gì gần với mê tín). Hume nghi ngờ niềm tin này. Dường như ông giữ quan điểm cho rằng, chúng ta (cũng như các động vật khác) có một niềm tin gần như bản năng vào luật nhân quả dựa trên sự phát triển của tập quán trong hệ thần kinh chúng ta, một niềm tin mà chúng ta không thể xóa bỏ nhưng cũng không thể chứng thực bằng bất kỳ luận cứ nào, diễn dịch hay quy nạp, giống như chúng ta tin vào thực tại của thế giới bên ngoài vậy. Ông giải thích rõ thêm: "Để cho X là nguyên nhân của Y, thì X và Y phải tồn tại gần kề nhau trong không gian và thời gian, X phải trước Y, đồng thời X và Y lúc nào cũng phải tồn tại với nhau. Ý tưởng về luật nhân quả không có gì khác hơn nữa; cụ thể, người ta không kinh nghiệm và không biết đến bất cứ quyền lực, năng lực, hay sức mạnh bí nào mà những nguyên nhân có được và chuyển thành kết quả. Hơn nữa, mọi phán đoán về nguyên nhân và kết quả của nó đều dựa trên kinh nghiệm. Ví dụ, bởi vì không có gì trong kinh nghiệm nhìn thấy ngọn lửa ở gần lại đòi hỏi một cách logic rằng, người ta sẽ cảm thấy nóng, và bởi vì không có gì trong kinh nghiệm nhìn thấy một trái bi-da lần chạm vào một trái bi-da khác lại đòi hỏi logic rằng, trái bi-da thứ hai bắt đầu chuyển động, tại sao người ta lại chờ đợi cảm giác nóng và trái bi-da thứ hai lần? Chỉ có sự giải thích theo tập quán. Trong kinh nghiệm những lần trước đây, cảm giác nóng thường xuyên đi kèm với việc nhìn thấy ngọn lửa, và chuyển động của một trái bi-da luôn đi cùng với chuyển động của một trái bi-da khác. Từ đó trí tuệ quen với những chờ đợi chắc chắn. "Mọi hệ luận từ kinh nghiệm, do đó, đều là kết quả của tập quán, không phải của suy luận". Do đó, chính tập quán, chứ không phải lý trí, là người hướng dẫn vĩ đại của cuộc sống. Sự phản đối của Hume về luật nhân quả hàm ý phản đối những quy luật khoa học, những cái dựa trên tiền đề tổng quát cho rằng, một biến cố nhất thiết gây ra một biến cố khác và sẽ luôn luôn có thể dự báo trước. Lối tiếp cận hoài nghi của Hume còn phủ nhận sự tồn tại của cả bản thể tinh thần của Berkeley lẫn "bản thể vật chất" của Locke. Đi xa hơn, Hume phủ nhận sự tồn tại của bản ngã, vì ông cho rằng, con người không có một ý niệm thường hằng về chính mình như những thực thể riêng biệt, chúng không là gì ngoài một mớ hay tập hợp của những ý niệm khác nhau.

VỀ BẢN THỂ

Một trong những hòn đá tảng của triết học từ Plato đến Berkeley là ý niệm về bản thể, một cái gì tồn tại trong chính nó và không tùy thuộc vào bất kỳ cái gì khác để tồn tại. Bản thể trái ngược với tùy thể hay những hình thái của hữu thể, những cái tồn tại trong những bản thể và tùy thuộc vào bản thể để tồn tại. Con chó là một bản thể, còn màu sắc, hình dáng, trọng lượng và tiếng sủa của nó tồn tại trong con chó và tùy thuộc vào nó để tồn tại. Một trong những lý do

khiến Hume có chỗ đứng trong lịch sử triết học là do ông phủ nhận sự tồn tại của bản thể, bằng cách sử dụng những nguyên tắc trí thức luận mà ông chia sẻ không chỉ với các nhà kinh nghiệm luận như Locke và Berkeley, mà còn với Aristotle và Aquinas nữa. Như được trình bày trong *Luận về nhân tính*, bởi vì tri thức con người phải được truy nguyên từ cảm giác, ý tưởng về bản thể cũng phải như vậy. Nhưng cảm giác nào có thể gây nên ý tưởng về bản thể? Đó không phải là màu sắc, hình dạng, âm thanh, hay mùi vị. Bản thể, như định nghĩa của những người chủ xướng nó, không phải là tuý thể hay hình thái. Hume kết luận: "Do vậy chúng ta không có ý tưởng về bản thể, khác với ý tưởng về một tập hợp những phẩm tính cụ thể, chúng ta cũng không có bất kỳ định nghĩa nào khác khi chúng ta trò chuyện hay suy luận về nó". Nếu vậy những sự vật mà các triết gia cổ đại gọi tên là bản thể là gì? Chúng "không là gì ngoài một tập hợp của những ý tưởng đơn giản, được thống nhất bằng sự tưởng tượng, và được chỉ định một tên gọi cụ thể". Vàng, để lấy ví dụ của Hume, không là gì cả ngoài sự tập hợp của những ý tưởng màu vàng, để dát mỏng, nấu chảy được, và v.v... Ngay cả trí tuệ cũng chỉ là một tập hợp, "một đồng hay một tập hợp của những khái niệm khác nhau được thống nhất với nhau bởi những mối liên hệ nào đó và bị hiểu sai là nó được trời phú cho một đơn nhất tính hay đồng nhất tính trọn vẹn".

Những chủ đề về siêu hình học và tri thức luận ngày nay chắc chắn sẽ khác đi nhiều nếu không có David Hume. Những khía cạnh trong lý thuyết siêu hình học và tri thức luận của Hume mà ngày nay chúng ta vẫn thấy thú vị phần lớn là những vấn đề từng quyến rũ giới trí thức thời ông sống.

ĐẠO ĐỨC HỌC

Lý thuyết đạo đức học của Hume xuất hiện trong Tập 3 *Luận về nhân tính* (1740) và trong *Khảo về những nguyên lý đạo đức* (1751). Trong cả hai tác phẩm này, lý thuyết của ông liên quan đến một chuỗi biến cố bắt đầu với hành vi của tác nhân có tác động đến người nhận, mà đến lượt mình nó sẽ được quan sát bởi người thứ ba (người quan sát). Đối với Hume, để bắt đầu với tác nhân, mọi hành vi của tác nhân đạo đức đều được thúc đẩy bởi những đặc điểm về tính cách, hay nói đúng hơn những nét tính cách đạo hạnh hay xấu xa. Ví dụ, nếu bạn tặng tiền bạc cho một quỹ từ thiện, thì hành vi của bạn được thúc đẩy bởi nét tính cách đạo đức Hume biện luận rằng, một số nét tính cách đạo đức có tính bản năng và tự nhiên, như lòng nhân từ, còn những nét tính cách khác thì được thủ đắc hay nhân tạo, chẳng hạn sự công bằng. Với tư cách tác nhân, hành vi của bạn sẽ gây hệ quả lên người nhận. Ví dụ, nếu bạn, với tư cách một tác nhân, cho người đói khát ăn uống, thì người nhận sẽ thụ hưởng một cảm giác dễ chịu ngay lập tức từ việc làm của bạn. Tương tự, người nhận có thể nhận thấy sự hữu ích từ tặng phẩm của bạn, trong chừng mực việc ăn uống sẽ làm tăng sức khỏe anh ta. Vậy thì, khi xem xét sự hữu ích của thức ăn nước uống bạn cho, người nhận sẽ có thêm một cảm giác dễ chịu khác từ việc làm của bạn. Cuối cùng, với tư cách người quan sát, tôi quan sát những cảm giác dễ chịu mà người nhận trải nghiệm. Những cảm giác vui sướng mang tính đồng cảm này *tạo ra* trong tôi sự đồng thuận đạo đức về hành vi từ thiện đầu tiên mà bạn, một tác nhân, đã thực hiện. Nhờ trải nghiệm trong sự thông cảm niềm vui này là tôi cho rằng, nét tính cách động cơ của bạn là đức hạnh, trái ngược với tội lỗi. Trái lại, giả sử bạn, với tư cách một tác nhân, làm một điều gì đó tổn thương đến người nhận, chẳng hạn ăn trộm xe hơi của anh ta. Tôi, với tư cách người quan sát, sẽ đồng cảm với nỗi đau khổ của người nhận và do đó tôi tuyên bố nét tính cách động cơ của bạn là tội lỗi, tương phản với đức hạnh.

Có thể tóm tắt lý thuyết đạo đức học của Hume như thế. Tuy nhiên, có một số chi tiết quan trọng mà chúng ta cũng phải đề cập tới. Thứ nhất, phải tinh tế trong khi xác định nét tính cách động cơ của một tác nhân là tự nhiên hay nhân tạo. Đối với Hume, những đức hạnh tự nhiên bao gồm lòng tốt, tính hiền lành, sự đồng cảm và tính rộng lượng. Trái lại, những đức hạnh nhân tạo bao gồm sự công bằng, giữ lời hứa, lòng trung thành và sự trong sáng. Không như người ta chờ đợi, Hume coi những đức hạnh chính cần thiết cho một nhà nước trật tự ổn định là nhân tạo, và ông chỉ coi những đức hạnh vượt lên trên đòi hỏi thông thường là tự nhiên. Thứ hai, để làm bật lên cảm giác đồng thuận đạo đức, người quan sát không thực sự phải chứng kiến kết quả của hành vi tác nhân tác động lên người nhận. Người quan sát có thể chỉ cần nghe kể về hành vi đó, hoặc người quan sát thậm chí có thể chỉ hư cấu ra một kịch bản trọn vẹn và suy nghĩ về những hệ quả khả hữu của những hành vi giả định. Thứ ba, mặc dù tác nhân, người

nhận và người quan sát có những vai trò khác biệt về mặt tâm lý, nhưng trong vài hoàn cảnh một cá nhân có thể đảm đương nhiều hơn một trong những vai trò này. Ví dụ, nếu tôi với tư cách tác nhân tặng tiền bạc cho quỹ từ thiện, với tư cách người quan sát chính hành vi của mình, tôi cũng có thể hiểu được hệ quả mà tặng vật của tôi tác động lên người nhận. Cuối cùng, căn cứ vào những sự phối hợp giữa những người quan sát và những người thụ nhận, Hume đi đến kết luận có bốn phạm trù không thể giản lược về những phẩm tính tạo dựng nên đức hạnh: 1) những phẩm tính hữu ích cho người khác, bao gồm tốt bụng, hiền lành, đồng cảm, công bằng, trung thành và trung thực; 2) những phẩm tính hữu ích cho chính mình, bao gồm cần cù, bền bỉ và kiên nhẫn; 3) những phẩm chất ngay lập tức gây cảm giác dễ chịu cho người khác, bao gồm thông minh, hùng biện và tính sạch sẽ; 4) những phẩm chất lập tức làm chính mình thấy dễ chịu, gồm có tính hài hước, tự trọng và kiêu hãnh. Đối với Hume, những hành vi có ý nghĩa đạo đức nhất có vẻ như rơi vào nhiều hơn một trong những phạm trù này.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

A Treatise of Human Nature (1739 - 40; Luận về nhân tính)

An Enquiry Concerning Human Understanding (1748; Về giác tính con người)

Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751; Khảo về những nguyên lý đạo đức)

The Natural History of Religion (1755; Vạn vật học tôn giáo)

History of England (1754 - 62; Lịch sử nước Anh)

47. JEAN-JACQUES ROUSSEAU



TIỂU SỬ

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (28/6/1712 - 2/7/1778), triết gia, lý thuyết gia chính trị, nhạc sĩ tự học người Pháp, một trong những nhà văn hùng biện nhất của Thời kỳ ánh sáng. Rousseau sinh tại Geneva, Thụy Sĩ. Mẹ ông mất vài ngày sau khi sinh ông, từ đó ông được bà dì nuôi nấng bên cạnh người cha tính khí thất thường. Năm 13 tuổi, ông phải đi học nghề thợ chạm, nhưng sau ba năm ông bỏ đi rồi trở thành thư ký và bầu bạn của Madame Louise de Warens, một phụ nữ giàu có và nhân từ đã ảnh hưởng sâu sắc lên cuộc đời và tác phẩm của Rousseau. Mặc dù bà lớn hơn ông 12 tuổi và đã có gia đình, nhưng hai người vẫn yêu nhau. Năm 1742, Rousseau đến Paris để trình bày trước Viện Hàn lâm Khoa học một hệ thống ký hiệu âm nhạc mới do ông sáng tạo, nhưng bị cho là vô dụng và không có gì độc đáo. Trong thời gian ở Paris, ông kết bạn với Diderot và đóng góp nhiều bài vở cho Từ điển Bách khoa, trong đó có bài viết quan trọng về kinh tế chính trị. Ông sống chung với Thérèse Lavasseur, cô thợ may mù chữ, và hai người có với nhau năm người con. Mặc dù đưa ra những lý thuyết về giáo dục và nuôi dạy con cái, thậm chí tuyên bố "trẻ em vô tội", Rousseau thường bị Voltaire và các nhà bình luận hiện đại chỉ trích vì đã ruồng bỏ cả năm đứa con của mình trong Viện mồ côi ngay khi chúng vừa cai sữa.

Sau khi giành được ít nhiều danh tiếng với tác phẩm *Luận về khoa học và nghệ thuật* (1750), Rousseau gây ra một loạt những vụ tranh cãi với bạn bè và đồng nghiệp ở Paris. Năm 1754, Rousseau trở lại Geneva, nhưng ông sớm rời Geneva để đến Montmercy năm 1757. Tại đây, ông viết tác phẩm *Emile, hay Giáo dục* phê phán tôn giáo và bị đốt tại Pháp. Rousseau buộc phải trốn tránh chính quyền Pháp ngày càng thù nghịch với ông. Geneva đã trục xuất ông, nên ông tạm lánh tại Bern. Tháng giêng năm 1766, ông chạy qua Anh trốn tránh trong nhà triết gia David Hume, nhưng sau 18 tháng ông lại ra đi vì hoang tưởng rằng, Hume đang âm mưu hãm hại mình.

Rousseau quay về Pháp dưới tên giả "Renou", vì từ năm 1770, ông chính thức bị cấm không được trở lại nước Pháp. Trong một sáng đi dạo tại đền trang của gia đình Marquis de Girardin ở Ermenonville, Rousseau bị xuất huyết não và chết.

Rousseau được an táng trong đền Panthéon ở Paris năm 1794, mười sáu năm sau ngày ông qua đời. Ngôi mộ được thiết kế thật giản dị, để gợi nhớ những lý thuyết về tự nhiên của Rousseau.

LÝ THUYẾT VỀ “NGƯỜI MAN RỢ CAO QUÝ”

Rousseau khẳng định rằng, con người tự bản tính là tốt (nhân chi sơ tính bản thiện), “người man rợ cao quý” khi ở trong trạng thái tự nhiên (trạng thái của tất cả con vật khác”, và tình trạng mà con người sống trong đó trước khi xuất hiện văn minh và xã hội), nhưng bị xã hội làm cho đồi bại. Ông coi xã hội là giả tạo và cho rằng, sự phát triển của xã hội, nhất là sự gia tăng tính liên thuộc xã hội, có hại cho phúc lợi của con người.

Trong *Luận về khoa học và nghệ thuật*, tác phẩm được giải thưởng của Viện Hàn lâm Dijon, Rousseau cho rằng, sự tiến bộ của nghệ thuật và khoa học không mang lại lợi ích cho con người. Ông đưa ra luận điểm rằng, sự gia tăng tri thức đã làm cho chính quyền mạnh hơn lên đồng thời tự do cá nhân bị chà đạp. Ông kết luận rằng, sự tiến bộ vật chất đã thực sự làm suy yếu khả năng xây dựng tình hữu nghị chân thành, thay vào đó là lòng ghen tị, nỗi sợ hãi và nghi ngờ.

Tác phẩm tiếp theo của ông *Luận về bất bình đẳng*, lần theo sự tiến bộ và suy đồi của con người từ trạng thái tự nhiên ban sơ đến xã hội hiện đại. Ông cho rằng, người nguyên thủy là người khỉ (semiape) phân biệt với những con vật bằng khả năng tự nguyện và khả năng hoàn thiện của chúng. Ông còn cho rằng, những con người nguyên thủy này có nhu cầu tự nhiên chăm lo cho chính mình và có khuynh hướng thương yêu hay trắc ẩn một cách tự nhiên. Vì con người buộc phải liên kết với nhau chặt chẽ hơn, bởi áp lực của sự gia tăng dân số, họ phải chịu sự chuyển đổi tâm lý và đi đến chỗ đánh giá cao ý kiến tốt của người khác như một thành phần thiết yếu cho hạnh phúc của riêng mình. Rousseau gắn sự tự ý thức này với thời hoàng kim của sự hưng thịnh con người. Tuy nhiên, sự phát triển của nông nghiệp và nghề luyện kim, quyền tư hữu và phân chia lao động đã dẫn đến sự liên thuộc và bất bình đẳng ngày càng tăng. Tình trạng xung đột tất yếu xảy ra khiến Rousseau nghĩ rằng, nhà nước đầu tiên được lập ra như một loại khế ước xã hội được ký kết theo đề xuất của giới giàu có và giới quyền lực. Khế ước nguyên thủy này bị hủy hoại nghiêm trọng vì những thành viên giàu có nhất và quyền lực nhất trong xã hội lừa gạt dân chúng, nhằm củng cố thêm tình trạng bất bình đẳng như một đặc điểm thường trực của xã hội loài người. Cuốn *Xã ước* của ông có được hiểu như một lựa chọn thay thế cho hình thái liên kết lừa dối này. Phần cuối cuốn *Luận về bất bình đẳng*, Rousseau giải thích khát vọng, để có giá trị trong mắt người khác, điều này có từ thời hoàng kim, đã đi đến chỗ hủy hoại tính nguyên vẹn cá nhân và tính xác thực trong một xã hội được đặc trưng bởi sự liên thuộc, tôn ti thứ bậc và bất bình đẳng.

XÃ ƯỚC

Có lẽ tác phẩm quan trọng nhất của Rousseau là *Xã ước*, nó vạch ra những đường hướng cơ bản cho một trật tự chính trị hợp pháp. Xuất bản năm 1762 và bị quốc hội Paris kết án khi nó vừa ra mắt, *Xã ước* trở nên một trong những tác phẩm có ảnh hưởng nhất của tư tưởng chính trị trù tượng trong truyền thống Tây phương. Rousseau tuyên bố rằng, trạng thái tự nhiên sau cũng sẽ suy đồi thành tình trạng thú vật không luật lệ hay đạo đức, lúc đó loài người phải chọn những thiết chế luật lệ hay phải tự diệt vong. Trong giai đoạn suy đồi của trạng thái tự nhiên, con người dễ sa vào cạnh tranh thường xuyên với những người gần gũi xung quanh đồng thời ngày càng lệ thuộc vào họ. Áp lực kép này đe dọa cả tồn tại lẫn tự do của con người. Theo Rousseau, bằng cách liên kết thông qua khế ước xã hội (xã ước) và quên đi những tuyên bố về quyền tự nhiên, các cá nhân có thể vừa tồn tại vừa giữ được tự do. Vì rằng, khi quy phục uy quyền của ý chí chung của dân chúng như một toàn bộ bảo đảm cho các cá nhân không bị lệ thuộc vào ý chí của người khác và cũng bảo đảm rằng, họ tự vâng phục chính mình bởi vì họ là tác giả tập thể của luật lệ. Rousseau vừa biện luận rằng, chủ quyền quốc gia nên trao vào tay nhân dân đồng thời vừa phân biệt rạch ròi giữa chủ quyền quốc gia và chính quyền. Chính quyền được giao nhiệm vụ thi hành và thúc đẩy thực hiện ý chí chung; nó gồm một nhóm nhỏ các công dân, gọi là các quan chức. Rousseau hết sức phản đối ý tưởng cho rằng, dân chúng sẽ

sử dụng chủ quyền quốc gia thông qua quốc hội đại diện. Đúng hơn, họ phải trực tiếp làm ra luật lệ. Có nghĩa là nhà nước lý tưởng của Rousseau chỉ có thể hiện thực, nếu có, trong lòng một xã hội rất nhỏ. Rất nhiều ý kiến tranh cãi về tư tưởng của Rousseau xuất phát từ sự bất đồng với tuyên bố của ông, theo đó, công dân bị cưỡng bách tuân phục ý chí chung cho nên được tự do.

NHỮNG HỆ QUẢ CỦA TƯ TƯỞNG ROUSSEAU

Những ý tưởng của Rousseau gây ảnh hưởng đáng kể trong thời Cách mạng Pháp mặc dù vì chủ quyền quốc gia của dân chúng được thực hiện thông qua những đại diện chứ không phải trực tiếp, nên không thể nói rằng, Cách mạng, về mặt nào đó, là sự thực hiện những ý tưởng của Rousseau.

Rousseau là một trong những nhà văn hiện đại đầu tiên công kích mạnh mẽ thiết chế tư hữu, và do đó ông thường được coi là bậc tiền bối của chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa cộng sản hiện đại (mặc dù vậy, Karl Marx rất hiếm khi nhắc đến Rousseau trong các trước tác của mình). Rousseau còn đặt nghi vấn về giả định cho rằng, ý chí của đa số bao giờ cũng đúng. Ông biện luận rằng, mục tiêu của chính quyền nên là bảo vệ tự do, bình đẳng và công lý cho mọi người trong nhà nước, bất chấp ý chí của đa số.

Một trong những nguyên tắc chủ yếu trong triết học chính trị của Rousseau là chính trị và đạo đức không nên tách biệt nhau. Khi một nhà nước không chịu hành xử theo đạo đức, nó không còn hoạt động đúng chức năng và không còn thể hiện quyền uy thực sự đối với cá nhân nữa. Nguyên tắc thứ hai là tự do, mà nhà nước được tạo dựng nên để giữ gìn nó.

Những ý tưởng của Rousseau về giáo dục đã ảnh hưởng sâu sắc đến lý thuyết giáo dục hiện đại. Ông đánh giá thấp tầm quan trọng của lối học dựa vào sách vở, và ông đề xuất nên giáo dục tình cảm cho trẻ em trước khi giáo dục trí tuệ. Ông đặc biệt nhấn mạnh sự học tập qua kinh nghiệm. John Darling - trong cuốn sách *Giáo dục lấy trẻ em làm trung tâm* (1994) của ông - nói rằng, lịch sử lý thuyết giáo dục hiện đại là một chuỗi những phụ chú cho Rousseau. Trong những trước tác đầu tiên của mình, Rousseau đồng nhất tự nhiên với trạng thái nguyên thủy của con người man rợ. Về sau, đặc biệt qua sự phê phán của Voltaire, Rousseau lấy tự nhiên để hàm ý nói về tính tự phát của tiến trình qua đó con người tạo dựng nhân cách và thế giới của mình. Tự nhiên, vì vậy, biểu thị tính nội tại, tính trọn vẹn, tự do tinh thần, đối lập với sự cầm tù và nô dịch mà xã hội áp đặt nhân danh văn minh. Vì lý do đó, trở về với tự nhiên có nghĩa là đem lại cho con người những lực lượng của tiến trình tự nhiên này, để đưa hấn ra ngoài mọi ràng buộc áp bức của xã hội và những định kiến của văn minh. Chính ý tưởng đã làm cho lý thuyết của ông trở nên đặc biệt quan trọng trong Phong trào Lãng mạn (Romanticism), mặc dù bản thân Rousseau thường được coi là một nhân vật của Thời kỳ ánh sáng (Enlightenment).

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Discours sur les sciences et les arts (1750; Luận về khoa học và nghệ thuật)

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754; Luận về nguồn gốc và nền tảng của bất bình đẳng).

Du Contrat social (1762; Xã ước, tên gọi khác: Khế ước xã hội)

Les Confessions (1770; Tự thuật)

48. DENIS DIDEROT



DENIS DIDEROT (5/10/1713 – 31/6/1784), nhà bách khoa và triết gia Pháp. Sinh tại

Langres, Champagne, Pháp, ông là khuôn mặt kiệt xuất trong một giai đoạn mà sau này được nhớ tới như Thời kỳ ánh sáng, và là chủ biên của bộ bách khoa từ điển nổi tiếng *Encyclopédie*.

Diderot cũng đóng góp vào văn học, đáng chú ý là tác phẩm *Jacques người tin số mệnh* (viết xong năm 1773, nhưng mãi đến năm 1796 mới được xuất bản), thách thức những quy ước liên quan đến cấu trúc và nội dung của tiểu thuyết, đồng thời khảo sát những ý tưởng triết học về ý chí tự do.

Ông được các thầy tu dòng Tên dạy học, và trở thành người bán sách ở Paris. Năm 1743, ông cưới Anne Toinette Champion, một tín hữu Công giáo La Mã thuần thành. Ông ngoại tình với văn sĩ Madame Puisieux và với Sophie Volland, người mà ông chung thủy đến trọn cuộc đời của bà. Những lá thư ông gửi cho bà ấy là những bức tranh sinh động nhất mà chúng ta có được về đời sống thường nhật của giới triết học ở Paris.

Tác phẩm giới thiệu ông với thế giới như là nhà tư tưởng độc sáng là *Thư về người mù* (1749) mà vì quan điểm vô thần duy vật của nó ông bị cầm tù ba tháng. Mục đích tức thời của cuốn sách mỏng này là trình bày sự lệ thuộc của những ý tưởng con người vào năm giác quan của mình. Nó xem xét trường hợp trí tuệ thiếu sự trợ giúp của một trong năm giác quan; và trong tác phẩm thứ hai, xuất bản sau đó, Diderot xem xét trường hợp nhiều sự trợ giúp của giác quan như vậy nơi người điếc và người câm. Tuy nhiên, cuốn *Thư về người điếc và người câm* thực chất là sự thẩm tra lạc đề về một số điểm trong mỹ học. Ý nghĩa triết lý của hai khảo luận này là chúng đề xuất nguyên tắc của thuyết tương đối. Nhưng điều làm các triết gia quan tâm thời bấy giờ là việc áp dụng từng lúc nguyên tắc thuyết tương đối vào ý niệm Thượng Đế. Cái làm cho *Thư về người điếc và người câm* thú vị là sự trình bày về lý thuyết biến thiên và chọn lọc tự nhiên. Nó còn đáng chú ý ở chỗ ông đề xuất khả năng dạy cho người mù đọc bằng xúc giác. Louis Braille ở thế kỷ 19 sẽ theo những gợi ý này để sáng chế ra hệ thống chữ nổi Braille cho người mù.

Bộ Bách khoa toàn thư này bắt đầu một cách khiêm tốn, chỉ là dịch cuốn *Từ điển phổ quát về nghệ thuật và khoa học* theo đề nghị của một người bán sách và chủ nhà in tên là André Le Breton. Nhưng công trình lớn dần lên cho đến khi nó không còn liên quan gì với những dự định ban đầu. Năm 1751, quyển đầu tiên của bộ từ điển bách khoa này ra đời. Quyển cuối cùng, quyển thứ 35, được in xong năm 1765, nhưng mãi đến năm 1772 mới đến tay người đặt mua.

Thời gian hai mươi năm này đối với Diderot, chủ biên công trình với sự cộng tác của nhiều triết gia, bác học, văn sĩ lúc bấy giờ như Voltaire, J. J. Rousseau, Marmontel, Condillac, Quesnay, Turgot, v.v... là những năm làm việc cực nhọc không ngừng nghỉ, bị ngược đãi và bị tổn thương vì bạn bè xa lánh. Chính quyền thù ghét cuốn *Encyclopédie*, vì nhìn thấy trong đó thành lũy của những kẻ thù triết lý. Vào năm 1757, chính quyền không thể chịu được cảnh đó nữa. Số người đặt mua *Encyclopédie* tăng từ 2000 lên 4000, và đây là thước đo chính xác sự gia tăng ảnh hưởng và quyền lực của công trình này. Nó đe dọa các giai cấp xã hội chi phối của nước Pháp (giai cấp quý tộc bởi vì nó cho rằng, sự khoan dung tôn giáo, tự do tư tưởng và giá trị của khoa học và kỹ nghệ là đương nhiên).

Có người cho rằng, *Encyclopédie* là ông trình của một tổ chức âm mưu chống lại xã hội đương thời, và rằng, những ý tưởng nguy hiểm của họ trở nên ghê gớm vì được phổ biến công khai. Năm 1759, *Encyclopédie* bị tịch thu. Tuy nhiên, chỉ dụ của chính quyền không ngăn cấm việc tiếp tục xuất bản công trình.

Mặc dù *Encyclopédie* là công trình hoành tráng của Diderot, ông còn là tác giả của nhiều tác phẩm gieo khắp các lĩnh vực trí thức những ý tưởng mới. Ông soạn những vở kịch tình cảm, *Đứa con ngoại hôn* (1757) và *Chủ gia đình* (1758), cùng với những bài tiểu luận về kịch thơ, đặc biệt là cuốn *Nghịch lý về hài kịch*, trong đó ông đưa ra những nguyên tắc của tân kịch, kịch nghiêm trang, kịch gia đình, kịch trưởng giả của cuộc đời thực, trái với những quy ước giả tạo của sân khấu cổ điển Pháp.

Những tác phẩm phê bình nghệ thuật của ông cũng gây rất nhiều ảnh hưởng. Cuốn *Khảo luận về hội họa* của ông được Johann Wolfgang von Goethe coi là một tuyệt tác, thậm chí nói những điều hữu ích cho nhà thơ hơn cả họa sĩ, mặc dù đối với họa sĩ nó là ngọn đuốc sáng."

Nhưng trên tất cả, Diderot quan tâm đến đời sống con người, không phải cuộc sống trừu tượng của giống loài mà là những tình tiết trong tính cách cá nhân, số phận của một gia đình cụ thể, tương quan của những động cơ thực sự và cụ thể trong trường hợp đặc biệt này kia. Sự

quan tâm của Diderot tự thể hiện trong hình thức giáo huấn và thông cảm; tuy nhiên, trong hai tác phẩm đáng chú ý nhất của ông, *Jacques Người tin số mệnh* và *Người cháu của Rameau*, không thông cảm, mà châm biếm.

Trong số các tác phẩm triết học của ông, mà đáng kể là *Đối thoại giữa D'Alembert và Diderot* (1830), *Giấc mộng của D'Alembert* (1830), và *Những thành tố của sinh lý học* (1774 - 80), Diderot triển khai triết học duy vật và đi đến những thấu thị trực giác về sinh vật học và hóa học; trong việc nghiên cứu nguồn gốc cuộc sống không có sự can thiệp của thần thánh, chẳng hạn, ông báo trước thuyết tiến hóa của Charles Darwin và vẽ ra một bức tranh tiên tri đầy ấn tượng về cấu trúc tế bào của vật chất. Mặc dù những nghiên cứu của Diderot về khoa học rất đáng chú ý, nhưng chính sự tài tình biến chứng trong cách trình bày mới là khác thường. Những ý tưởng của ông, thường được đề xuất dưới hình thức nghịch lý, và luôn luôn bằng hình thức đối thoại, bắt nguồn từ cảm thức về sự nhập nhằng của cuộc sống và sự hiểu biết sâu sắc về những phức tạp và mâu thuẫn cố hữu trong bản chất con người. Trong *Giấc mộng của D'Alembert*, Diderot đi sâu vào cuộc tranh luận về sự cấu thành nguyên ủy của vật chất và ý nghĩa cuộc đời. Diderot không phải là nhà tư tưởng mạch lạc và có hệ thống, nhưng là "một triết gia mà trong ông tất cả những mâu thuẫn của thời đại tranh đấu với nhau" (Rosenkranz).

Dù hoạt động đa dạng và không ngừng nghỉ suốt cuộc đời, Diderot luôn sống trong nghèo túng. Đến khi cần cho con gái của hồi môn, ông không còn cách nào khác là bán thư viện của mình. Nữ hoàng Nga Catherine II biết tin liền cho người qua Paris mua hộ ông, giữ lại toàn bộ số sách trong thư viện và yêu cầu ông làm thủ thư với trợ cấp 100 quan hàng năm. Năm 1773, Diderot đi Nga để cảm ơn Nữ hoàng và mặc dù vua nước Phổ mời ông ghé thăm, ông vẫn tìm cách trốn tránh và không đi ngang Berlin.

Diderot là nhà duy vật và vô thần, tuy vậy, khi qua đời, ông vẫn được chôn cất tại một nghĩa trang thuộc nhà thờ Saint - Roch, nhưng rất lạ là sau đó tìm không ra xác ông. Đến nay nắm mồ của Diderot không biết nằm ở đâu. Sau khi ông mất, Nữ hoàng Nga đem thư viện của ông về nhập vào Thư viện quốc gia Nga.

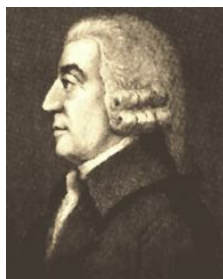
NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Pensées Philosophiques (1746; Tư tưởng triết học)

Entretien entre D'Alembert et Diderot (1769; Đối thoại giữa D'Alembert và Diderot)

Éléments de physiologie (1773- 1774; Những thành tố của sinh lý học)

49. ADAM SMITH



TIỂU SỬ

ADAM SMITH (5/6/1723 – 17/7/1790), triết gia kiêm nhà kinh tế học người Scotland. Tác phẩm *Tìm hiểu bản chất và nguyên nhân thịnh vượng của các quốc gia* của ông là một trong những nỗ lực sớm nhất nghiên cứu diễn biến lịch sử của kỹ nghệ và thương mại ở châu Âu. Tác phẩm đó góp phần tạo nên một ngành kinh tế học kinh viện và hiện đại đồng thời cung cấp một trong những cơ sở trí tuệ phổ biến nhất cho mậu dịch tự do và chủ nghĩa tư bản.

Smith ra đời tại Kirkcaldy, Fife, Scotland, con trai của một viên chức hải quan. Không rõ ngày sinh chính xác của ông, nhưng ông được nhận phép rửa tội vào ngày 5 tháng sáu năm 1723, khoảng sáu tháng sau khi cha ông qua đời. Năm lên bốn tuổi, Smith bị một băng nhóm Gypsy (những người gốc châu Á sống lang thang trong những nhà lưu động) bắt cóc, nhưng ông sớm được người chú cứu thoát.

Ở tuổi 15, Smith vào đại học Glassgow, nghiên cứu triết học đạo đức dưới sự hướng dẫn của Francis Hutcheson, "người không bao giờ có thể bị quên lãng" (như cách Smith gọi tên). Năm 1740, ông vào trường cao đẳng Balliol thuộc đại học Oxford, nhưng như William Robert Scott

nói, "Oxford thời bấy giờ không giúp được gì cho sự nghiệp của ông", nên ông rời trường năm 1746. Năm 1748, ông bắt đầu thuyết trình ở Edinburg dưới sự bảo trợ của Ngài Kames. Một số bài thuyết trình nói về tu từ học và *belles-lettres* (văn chương), nhưng sau này ông nhận đề tài "tiến tới sự giàu có", và chính thời điểm ấy, lúc chưa tới 30 tuổi, lần đầu tiên ông diễn giải triết học kinh tế về hệ thống hiển nhiên và giản dị của sự giải phóng tự nhiên" mà sau này ông công bố với thế giới trong tác phẩm *Tìm hiểu bản chất và nguyên nhân thịnh vượng của các quốc gia*. Khoảng năm 1750, ông gặp David Hume, người sẽ là một trong những bầu bạn thân thiết nhất của ông.

Năm 1751; Smith được bổ nhiệm làm giáo sư logic học tại đại học Glassgow, và năm 1752, giữ chức chủ nhiệm khoa triết học đạo đức. Những bài thuyết trình của ông bao quát nhiều lĩnh vực như đạo đức học, tu từ học, luật học, kinh tế chính trị học. Năm 1759, ông xuất bản tác phẩm *Lý thuyết tình cảm đạo đức*, kết tinh những bài thuyết trình ở Glassgow. Tác phẩm này tạo nên danh tiếng cho Smith lúc sinh thời, bàn đến sự giao tiếp của con người tùy thuộc vào sự thông cảm giữa người nói và người nghe như thế nào. Những luận chứng ông đưa ra đầy thuyết phục và đầy tu từ. Ông đặt sự lý giải của mình, không như Lord Shaftesbury thứ ba và Hutcheson đã làm, trên "cảm thức đạo đức" đặc biệt, cũng không (như Hume) đặt trên sự vị lợi, mà trên sự thông cảm.

Từ đây Smith bắt đầu chú ý nhiều hơn đến luật học và kinh tế học và bớt chú ý hơn đến các lý thuyết về đạo đức.

Cuối năm 1763, Smith làm gia sư cho Công tước xứ Buccleuch, công việc này đem lại cho ông nhiều tiền bạc nên ông thôi giảng dạy đại học. Từ năm 1764 đến 1766, ông đi du lịch với học trò, hầu hết sang Pháp, nơi ông quen biết với những gương mặt trí tuệ hàng đầu như Turgot, Jean D'Alembert, Andre Morellet, Helvétius, và đặc biệt là Francois Quesnay, thủ lĩnh trường phái trọng nông, người mà ông rất kính trọng qua tác phẩm. Trở lại quê nhà ở Kirkcaldy, ông dành hết mười năm sau đó cho magnum opus (kiệt tác) *Tìm hiểu bản chất và nguyên nhân thịnh vượng của các quốc gia*, xuất bản năm 1776. Nó được đón nhận rộng rãi, và Smith trở nên lừng danh. Năm 1778, ông được trao một công việc sung sướng là ủy viên hải quan ở Scotland và được về sống với mẹ ở Edinburg. Ông qua đời tại đây sau một cơn bệnh nhiều đau đớn. Dường như ông dành một phần đáng kể thu nhập của mình cho những hoạt động từ thiện bí mật. Ông không bao giờ lập gia đình và cũng không có đứa con nào.

TU TƯỞNG

Ngay trước khi qua đời, Smith đã cho hủy gần như tất cả bản thảo của mình. Trong những năm cuối đời có vẻ như ông trù tính viết hai chuyên luận quan trọng, một về lý thuyết và lịch sử luật, và một là về các khoa học và nghệ thuật. Tác phẩm xuất bản sau khi ông qua đời *Luận về các chủ đề triết học* (1795) có lẽ chứa đựng nhiều nội dung của chuyên luận sau.

Tìm hiểu bản chất và nguyên nhân thịnh vượng của các quốc gia gây nhiều ảnh hưởng vì nó đóng góp rất nhiều để tạo ra ngành kinh tế học và phát triển nó thành một môn học có hệ thống và độc lập. Trong thế giới phương Tây, người ta vẫn còn tranh cãi về cuốn sách quan trọng nhất viết về đề tài đó từng được xuất bản. Khi cuốn sách xuất hiện năm 1776 và đã trở thành một tuyên ngôn kinh điển chống lại chủ nghĩa trọng thương (lý thuyết cho rằng, có nhiều vàng nén dự trữ là điều kiện thiết yếu để thành công về kinh tế, một làn sóng mạnh mẽ ủng hộ mậu dịch tự do nổi lên ở Anh và Mỹ. Cảm xúc mới này thoát thai từ những gian khổ về kinh tế và đói nghèo do chiến tranh gây nên. Tuy nhiên, vào thời điểm công bố, không phải tất cả mọi người đều lập tức bị thuyết phục bởi lợi ích của mậu dịch tự do: dân chúng Anh và quốc hội vẫn còn trung thành với chủ nghĩa trọng thương trong nhiều năm tiếp sau đó.

Tìm hiểu bản chất và nguyên nhân của các quốc gia cũng phản đối sự nhấn mạnh của trường phái trọng nông về tầm quan trọng của đất đai; thay vì vậy, Smith cho rằng, lao động cũng có giá trị tương đương, và rằng, sự phân chia lao động sẽ làm gia tăng sản xuất rất lớn. Trong thực tế, tác phẩm này thành công đến mức nó dẫn đến việc từ bỏ những trường phái kinh tế trước đây, và các nhà kinh tế học sau này, như Thomas Malthus và David Ricardo, tập trung cải tiến lý thuyết của Smith thành cái mà hiện nay gọi là kinh tế học cổ điển. Kinh tế học hiện đại cũng tiến triển từ đây. Malthus mở rộng những suy tưởng của Smith về bùng nổ dân số, trong khi đó Ricardo tin vào "quy luật thép của tiền lương" - rằng, bùng nổ dân số sẽ làm cho tiền lương không vượt qua được mức tối thiểu để tồn tại. Smith giả thiết sự gia tăng tiền lương dẫn đến

gia tăng sản xuất, một cái nhìn ngày nay được nhìn nhận là chính xác hơn.

Một trong những điểm chính trong *Tìm hiểu bản chất và nguyên nhân thịnh vượng của các quốc gia* là thị trường tự do, mặc dù có vẻ hỗn loạn và không được kiểm soát, thực chất được hướng dẫn bởi cái gọi là "bàn tay vô hình" để tạo ra một khối lượng lớn và đa dạng hàng hóa. Nếu sự thiếu hụt sản phẩm xảy ra, ví dụ, giá của sản phẩm đó sẽ tăng, tạo ra sự khuyến khích đối với việc sản xuất sản phẩm đó, và rốt cuộc khắc phục được sự thiếu hụt. Sự gia tăng cạnh tranh giữa các nhà sản xuất và sự gia tăng cung ứng cũng sẽ làm hạ giá sản phẩm xuống gần bằng chi phí sản xuất ra nó, "giá tự nhiên". Smith tin rằng, mặc dù động cơ của con người thường là vị kỷ và tham lam, sự cạnh tranh trong thị trường tự do nhìn chung thường mang lại lợi ích cho xã hội. Mặc dù vậy, ông tỏ ra cảnh trọng với những nhà kinh doanh và chống lại sự hình thành những thiết chế độc quyền. Smith công kích mạnh mẽ những hạn chế không hợp thời của chính quyền mà ông cho là gây trở ngại cho việc mở mang việc kinh doanh. Trên thực tế, ông công kích hầu hết những hình thức can thiệp của chính quyền vào tiến trình kinh tế, trong đó có thuế quan, cho rằng, về lâu dài nó tạo ra sự không hiệu quả và giá cả tăng. Lý thuyết này - bây giờ được gọi là "laissez-faire" (cứ để cho làm) - ảnh hưởng đến tiến trình lập pháp của chính quyền trong những năm sau này, đặc biệt trong thế kỷ 19. Tuy nhiên, Smith chỉ trích một số hành vi mà về sau liên kết với chủ nghĩa tư bản laissez-faire, như quyền lực và ảnh hưởng của đại doanh nghiệp và sự nhấn mạnh đến vốn trong chi phí lao động.

Tác phẩm *Tìm hiểu bản chất và nguyên nhân thịnh vượng của các quốc gia*, và ở mức độ thấp hơn là tác phẩm *Lý thuyết tình cảm đạo đức*, đã trở thành điểm xuất phát của bất kỳ sự biện hộ hay phê phán các hình thái chủ nghĩa tư bản, để lại ảnh hưởng to lớn trên những trước tác của Karl Marx và các nhà kinh tế học nhân bản chủ nghĩa.

Có một vài tranh cãi về mức độ nguyên gốc của Smith trong *Tìm hiểu bản chất và nguyên nhân thịnh vượng của các quốc gia*; có người cho rằng, tác phẩm này bổ sung ít nhiều vào những ý tưởng có sẵn của các tư tưởng gia như David Hume và Montesquieu. Quả thực, nhiều lý thuyết mà Smith trình bày chỉ đơn giản là mô tả những xu thế lịch sử từ chủ nghĩa trọng thương, đến mậu dịch tự do, đã phát triển qua nhiều thập kỷ, và đã gây ảnh hưởng đáng kể lên chính sách của chính quyền. Mặc dù vậy, nó sắp đặt những ý tưởng của các xu thế đó một cách toàn diện, và vì vậy ngày nay nó vẫn là một trong những tác phẩm ảnh hưởng nhất và quan trọng nhất trong lĩnh vực của nó.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

An Inquiry the Nations (thường viết tắt là *The Wealth of Nations* (1776; *Tìm hiểu bản chất và nguyên nhân thịnh vượng của các quốc gia*).

The Theory of Moral Sentiments (1759; *Lý thuyết tình cảm đạo đức*)

50. IMMANUEL KANT



Tiểu sử

IMMANUEL KANT (1724 - 1804), triết gia Đức, được nhiều người coi là nhà tư tưởng có ảnh hưởng nhất của thời cận đại. Sinh tại Königsberg (bây giờ là Kaliningrad, Nga, ngày 22 tháng Tư, năm 1724, Kant học trường cao đẳng Fredericianum rồi đại học Königsberg. Ở trường cao đẳng, ông chủ yếu nghiên cứu ngôn ngữ, văn chương, lịch sử của Hy Lạp và La Mã cổ; còn khi vào đại học, ông nghiên cứu vật lý học và toán học. Sau khi cha ông mất, ông buộc phải ngừng học giữa chừng để kiếm sống bằng nghề dạy kèm. Năm 1755, được bạn giúp sức, ông tiếp tục việc nghiên cứu và lấy bằng tiến sĩ. Sau đó, ông dạy tại trường đại học 15 năm, mới đầu ông dạy khoa học và toán, dần dần về sau ông mở rộng phạm vi quan tâm đến hầu hết các phân ngành của triết học.

Mặc dù các bài thuyết giảng và tác phẩm của Kant được viết trong giai đoạn này làm nên danh tiếng ông với tư cách một triết gia độc đáo, nhưng ông không nhận chức giáo sư cho đến

năm 1770, khi ông được bổ nhiệm làm giáo sư logic học và siêu hình học. Trong vòng 27 năm tiếp đó, ông không ngừng giảng dạy và thu hút một số lượng lớn sinh viên đến Königsberg. Những giáo trình về tôn giáo phi chính thống của Kant, dựa trên chủ nghĩa duy lý hơn là mặc khải, dẫn ông đến chỗ đối lập với chính quyền nước Phổ, và năm 1792, ông bị hoàng đế nước Phổ Frederick William II cấm giảng dạy và viết sách về các chủ đề tôn giáo. Kant chấp hành lệnh này trong năm năm cho đến khi hoàng đế băng hà ông mới cảm thấy được giải thoát. Năm 1798, sau khi rời trường đại học về nghỉ hưu, ông cho công bố tóm lược những quan điểm của ông. Ông mất ngày 12 tháng hai, năm 1804.

J Hirschberger nói: "Kant được xem là triết gia lớn nhất, hơn nữa là triết gia lớn nhất của thời cận đại (Neuzeit), là triết gia của nền văn hóa tân thời (moderne Kultur) và của nhiều lĩnh vực khác nữa. Dù người ta có đánh giá Kant gì đi nữa, điều không thể chối cãi là ít nhất Kant đã nâng triết học Đức tiến lên một giai đoạn mới. Danh tiếng của ông đẩy lùi tất cả những gì đi trước vào bóng tối và tỏa sáng lên những gì đi sau".

TRIẾT HỌC CỦA KANT

Hòn đá tảng triết học của Kant, đôi khi được gọi là triết học phê phán, là tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* (1781), trong đó ông thẩm xét những nền tảng của tri thức con người và tạo ra một tri thức luận khác thường. Giống như các triết gia đi trước, Kant phân biệt các phán đoán thành hai loại mệnh đề phân tích và tổng hợp. Mệnh đề phân tích là mệnh đề mà trong đó thuộc từ hàm chứa trong chủ từ, như trong phát biểu: "Người độc thân là kẻ không lập gia đình". Chân lý của loại mệnh đề này là hiển nhiên, bởi vì phát biểu điều ngược lại sẽ làm cho mệnh đề đó tự mâu thuẫn. Những mệnh đề như vậy được gọi là mệnh đề phân tích bởi vì chân lý được khám phá bởi sự phân tích bản thân khái niệm. Những mệnh đề tổng hợp, trái lại, là những mệnh đề không thể đạt tới được bằng sự phân tích thuần túy, như trong phát biểu: "Tất cả các vật thể đều có trọng lượng". Tất cả những mệnh đề thông thường xuất phát từ kinh nghiệm trần gian đều là mệnh đề tổng hợp.

Theo Kant, các mệnh đề cũng có thể chia ra thành hai loại khác nữa xét về nội dung nhận thức: hậu nghiệm (a posteriori) và tiên nghiệm (a priori). Những mệnh đề hậu nghiệm tùy thuộc hoàn toàn vào tri giác, nhưng những mệnh đề tiên nghiệm có tính xác lý nền tảng và không dựa trên những tri giác như thế. Sự khác biệt giữa hai loại mệnh đề này có thể được minh họa bằng mệnh đề hậu nghiệm "tất cả các vật thể đều có trọng lượng" và mệnh đề tiên nghiệm "hai với hai là bốn". Luận đề của Kant trong *phê phán* là có thể tạo ra những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Lập trường triết học này thường được gọi là thuyết siêu nghiệm. Để diễn tả loại phán đoán này khả hữu như thế nào, Kant coi những đối tượng của thế giới vật chất là không thể biết được tự nền tảng; từ quan niệm về lý tính này, chúng chỉ là chất liệu thô mà từ đó những cảm giác được hình thành. Các đối tượng tự thân không thể nhận thức được, và không gian và thời gian chỉ tồn tại như một phần của trí tuệ, như "các hình thức của trực quan" mà qua đó các ấn tượng và cảm giác được tiếp thu.

Ngoài những trực giác này, Kant nêu rõ rằng con người còn có một số khái niệm tiên nghiệm, mà ông gọi là các phạm trù. Ông chia các phạm trù thành bốn nhóm: những phạm trù về lượng, là nhất thể, đa thể và toàn thể; những phạm trù về chất, là thực tại, phủ định và hạn định; những phạm trù về tương quan, là bản thể - và - tùy thể, nguyên nhân - và - kết quả, và tương hỗ tính; và những phạm trù về hình thái, là khả hữu - bất khả, hiện hữu - không hiện hữu, và tất yếu - bất tất. Những trực giác và những phạm trù có thể được áp dụng để đưa ra những phán đoán về kinh nghiệm, nhưng theo Kant, không thể được áp dụng cho những ý niệm như tự do và hiện hữu của Thượng Đế mà không dẫn tới sự thiếu nhất quán dưới dạng những cặp mệnh đề mâu thuẫn, hay "những cái tương phản" (antinomies), ở đó cả hai đều có thể được chứng minh là đúng.

Trong *Siêu hình học về đức lý* (1797), Kant mô tả hệ thống đức lý của ông, dựa trên niềm tin rằng, lý tính là quyền lực tối hậu đối với đạo đức. Ông cho rằng, mọi loại hành vi đều phải được bảo đảm bởi một ý thức bốn phân được lý trí ra lệnh, và không hành vi nào được thực hiện vì tư lợi hay chỉ vì vâng theo luật lệ hay tập quán có thể được xem là đạo đức. Kant diễn đạt hai kiểu mệnh lệnh được lý trí đưa ra: mệnh lệnh giả thiết, nêu lên một tiến trình hành động nhất định để đạt tới một cứu cánh cụ thể; và mệnh lệnh nhất thiết, nêu lên một tiến trình hành động phải tuân theo vì sự đúng đắn và tất yếu của nó. Mệnh lệnh nhất thiết là nền tảng của đạo đức

và được Kant phát biểu bằng những lời lẽ sau: "Hãy hành động như thể chân ngôn hành động của anh, thông qua ý chí của anh, sẽ trở thành luật tự nhiên phổ quát".

Những ý tưởng đức lý của Kant là kết quả logic của niềm tin của ông vào tự do nền tảng của cá nhân, được nêu rõ trong tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* (1788) của ông. Sự tự do này ông không coi nó như tự do vô luật lệ của tình trạng vô chính phủ, mà đúng hơn là tự do của sự tự trị, tự do vâng theo một cách ý thức những quy luật của vũ trụ được bộc lộ qua lý trí. Ông cho rằng, hạnh phúc của mỗi cá nhân phải được coi như là mục đích tự thân và rằng, thế giới đang tiến tới một cộng đồng lý tưởng ở đó lý trí sẽ "buộc mỗi người ban hành luật lệ làm ra những luật lệ theo một phương cách nhất định như thể chúng xuất phát từ một ý chí thống nhất của toàn nhân loại, và xem xét mọi vấn đề, trong viễn tượng ta là một công dân, trên cơ sở ta có tuân theo ý chí đó hay không". Trong thiên khảo luận *Hòa bình vĩnh cửu* (1795), Kant ủng hộ việc thành lập một liên bang thế giới các nhà nước cộng hòa.

Kant có ảnh hưởng to lớn hơn bất kỳ triết gia nào của thời hiện đại. Triết học theo kiểu Kant, đặc biệt là triết học được triển khai bởi triết gia Đức Georg Wilhelm Friedrich Hegel, là nền tảng của chủ nghĩa Marx; phương pháp biện chứng của *Hegel*, được Karl Marx vận dụng, là kết quả tự nhiên của phương pháp suy luận bằng "những cái tương phản" mà Kant đã sử dụng. Triết gia Đức Johann Fichte, đồ đệ của Kant, từ chỗ phản đối thầy mình phân chia thế giới thành hai phần khách quan và chủ quan, ông phát triển một thứ triết học duy tâm cũng có ảnh hưởng lớn đến các nhà xã hội chủ nghĩa thế kỷ 19.

TRI THỨC LUẬN CỦA KANT

Chủ nghĩa duy tâm thường được định nghĩa như một quan điểm theo đó mọi sự tồn tại đều phát xuất từ trí óc; nghĩa là, mọi sự hoặc là tinh thần hoặc sự tồn tại của nó tùy thuộc vào tinh thần. Nói một cách nghiêm ngặt, Immanuel Kant không phải là nhà duy tâm trong viễn tượng đó, mặc dù ông tự nhận mình là nhà duy tâm siêu nghiệm. Theo ông, con người chỉ có thể tri thức những gì trình diện trước giác quan của mình hoặc những gì được trí tuệ của chính mình đưa ra. Mỗi kinh nghiệm giác quan là sự pha trộn giữa nội dung cảm giác do con người nhận được và một mô thức không gian thời gian do chính trí tuệ đưa ra. Ngoài ra, nếu người ta tìm cách đóng khung một kinh nghiệm giác quan thành một phán đoán, thì trí tuệ cũng cung cấp thêm một số đặc điểm khách quan: sự phán đoán nhập làm một các ý tưởng của một sự vật là bản thể hoặc phẩm tính của bản thể đó, những ý tưởng của một vật là nguyên nhân gây ra một vật khác, hoặc một vật liên quan đến vật khác tất yếu hay ngẫu nhiên. Nói tóm lại, dữ liệu thô của đầu vào cảm giác chỉ là một phần nhỏ của những gì kiến tạo nên tri thức con người. Phần lớn nội dung tri thức do chính trí tuệ con người cung cấp; và, về phương diện tri thức con người, thay vì trí tuệ tìm cách tự thích nghi với thế giới ngoại tại, thì thế giới tuân theo những đòi hỏi của cảm tính và lý tính con người. Kant so sánh sự chuyển hướng cách tìm hiểu tri thức con người của mình với cuộc cách mạng Copernic trong thiên văn học. Nếu Trái Đất quay xung quanh Mặt Trời là trái với lý thường tình, thì sự vật khách quan tuân thủ trí tuệ con người cũng trái với lý thường tình.

Tuy nhiên, Kant vẫn cho rằng, có một thế giới tồn tại độc lập với trí tuệ con người và hoàn toàn bất khả tri. Thế giới đó bao gồm những vật tự thân, không tồn tại trong không gian và thời gian, không bị chi phối bởi luật nhân quả, bởi vì đây là những thành phần được trí tuệ con người đưa ra như những điều kiện cho tri thức. Vì sự dính dáng đến duy thực (dù có vẻ rất ít) của mình mà Kant tỏ ra bối rối trước quan điểm duy tâm triệt để của Berkeley, mà theo đó nó gần như phủ định thế giới ngoại tại. Kant cho rằng, quan điểm này không thể chấp nhận được và phản đối "một kết luận ngớ ngẩn cho rằng, có thể có những biểu hiện mà không có bất kỳ cái gì xuất hiện".

Mục đích của Kant - như được triển khai trong *Phê phán lý tính thuần túy* - là thay thế chủ nghĩa duy tâm thô sơ của Berkeley bằng chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm. Sự khác biệt, như Kant nhìn thấy là, trong khi Berkeley khởi sự theo kinh nghiệm luận bằng cách chỉ ra rằng, mọi vật mà con người thấy hoàn toàn hợp lý khi khẳng định nó tồn tại đều liên quan đến ý thức, thì Kant tiếp tục tra hỏi những điều kiện cần thiết gì làm cơ sở cho bất kỳ một kinh nghiệm thực tế nào đó. Kant không phủ nhận rằng, có kinh nghiệm thực tế, nhưng ông chỉ trích Berkeley đã không đào sâu những nền tảng duy lý của nó. Kant được coi là nhà duy lý" vì ông nghĩ rằng, những điều kiện cho kinh nghiệm thực tế chỉ có thể được suy luận trước, chứ không phải được

khám phá từ kinh nghiệm; ông gọi thuyết duy tâm của mình là "siêu nghiệm" bởi vì những điều kiện mà ông tìm kiếm là vượt lên đối với bất kỳ kinh nghiệm nào. Trong "chứng cứ về thế giới ngoại tại, thời danh của mình, ông tuyên bố rằng, ông tự kinh nghiệm bản thân mình như một khách thể trong thời gian, thời gian đó đòi hỏi một cái gì thường hằng bên ngoài ý thức như điều kiện tiên quyết cho sự hiện hữu của ông trong thời gian, và do vậy thế giới ngoại tại đó tồn tại. Nói cách khác, ông khẳng định rằng, kinh nghiệm nội tại giả định một thế giới ngoại tại. Nhưng rất ít triết gia hiểu được tại sao như vậy, và câu hỏi về sự tương phản thực sự giữa nội tại và ngoại tại có vẻ như còn tiếp tục đặt ra.

Kant tin rằng, mọi đối tượng của giác quan đều phải được kinh nghiệm trong giới hạn của không gian hoặc thời gian. Vì thế, mọi đối tượng vật chất đều có một vị trí có tính không thời gian. Bởi vì không gian và thời gian là cơ sở cho mọi cảm giác, ông gọi chúng là những mô thức cảm năng thuần túy. Ngoài những mô thức này, còn có những mô thức trí năng thuần túy, tức là những phạm trù hoặc những cấu trúc tổng quát của tư duy mà trí tuệ con người tạo ra để nhận thức các hiện tượng vật lý. Do vậy, mỗi đối tượng của kinh nghiệm được cho là có một nguyên nhân nào đó, để hoặc là một bản thể hoặc là một phần của một bản thể nào đó, và v.v... Kết cấu của những phán đoán rốt cuộc dẫn đến câu hỏi những mệnh đề diễn tả sự phán đoán (hoặc tri thức) có những thuộc tính nào.

Quan điểm của Kant cho rằng, kinh nghiệm con người bị trói buộc bởi không gian và thời gian và rằng, nó có thể tri giác được chỉ như một hệ thống những quan hệ nhân quả hoàn toàn tất định tồn tại giữa những biến cố trong thế giới chứ không phải giữa thế giới và một cái gì đó bên ngoài nó đã dẫn đến hệ quả rằng, không thể có tri thức về Thượng Đế, tự do, hay sự bất tử của con người. Mỗi một ý tưởng này vượt quá giới hạn của kinh nghiệm và do vậy bị trục xuất khỏi vương quốc của lý trí. Như ông phát biểu, ông "thấy cần phải phủ nhận tri thức, để dành chỗ cho đức tin".

SIÊU HÌNH HỌC

Tiếp bước Hume, Kant phân biệt sâu hơn giữa siêu hình học và triết học phê phán. Phần lớn nỗ lực triết lý của Kant là tập trung biên bác rằng, siêu hình học - hiểu như tri thức về những sự vật siêu cảm giác - là một bất khả thể. Tuy nhiên siêu hình học, hiểu như khoa nghiên cứu những điều kiện của kinh nghiệm, có thể được coi là "con đường chắc chắn khoa học"; nó cũng khả hữu, và thực sự cần thiết, để có được những xác tín về *Thượng Đế*, tự do và sự bất tử. Nhưng dù những xác tín này được xây dựng vững chắc thế nào đi nữa, chúng cũng không thể nào được coi là tri thức: nhận biết hết về thế giới khả tri là hoàn toàn vượt quá khả năng con người. Thực chất là Kant đã sử dụng lại những luận cứ của Hume trong việc tìm cách chứng minh kết luận này nhưng ông cũng đưa ra những quan điểm thú vị của riêng ông. Một điểm đặc biệt trong luận cứ của ông là sự phân biệt giữa cảm năng như một quan năng của những trực quan và giác tính như một quan năng của những khái niệm. Theo Kant, tri thức đòi hỏi cả hai, vừa nắm bắt những cái đặc thù vừa đưa những cái đặc thù này vào trong những mô tả khái quát. Việc nắm bắt những cái đặc thù luôn luôn là việc của các giác quan; chỉ các giác quan mới có thể bổ khuyết những trực giác. Tuy nhiên, trực giác mà không có khái niệm là mù lòa; người ta không thể làm được gì với những cái đặc thù trừ phi người ta có thể biết được chúng là gì, mà điều này đòi hỏi phải sử dụng một quan năng hoàn toàn khác, là giác tính. Trái lại, những khái niệm của giác tính cũng trống rỗng; chúng chỉ là những hình thức đơn thuần chờ được mang ra để đón nhận những cái đặc thù. Kant nhấn mạnh rằng, điều này đúng cho cả những cái mà ông gọi là những khái niệm thuần túy" (các phạm trù) như nguyên nhân và bản thể; việc những khái niệm thuần túy này có một vai trò khác trong cuộc tìm kiếm tri thức từ những khái niệm được khám phá trong kinh nghiệm không cho chúng bất kỳ một nội dung trực giác nào. Trong trường hợp của chúng, cũng như trong trường hợp của mọi khái niệm khác không thể có sự suy luận hợp lý từ phổ quát đến những cái đặc thù; để nhận biết có những cái đặc thù gì trong thế giới, điều cần thiết là phải có kinh nghiệm hơn là suy tư. Như thế càng cho thấy sự vô ích khi tìm cách nói có cái gì chỉ trên nền tảng lý trí thuần túy thôi. Sự phân biệt giữa những mệnh đề phân tích và mệnh đề tổng hợp của Kant có những điểm đặc thù riêng, nhưng vì những mục đích lúc bấy giờ có thể sự phân biệt đó được coi như đồng nhất về cơ bản với sự phân biệt của Hume. Tương tự, những khác biệt quan trọng giữa Kant và Hume về thuyết nhân quả có thể bị lơ đi, vì rằng, họ nhất trí về một vấn đề mấu chốt: khái niệm có thể áp dụng một

cách thích hợp chỉ trong phạm vi kinh nghiệm khả hữu. Nếu đặt câu hỏi có những khác biệt căn bản nào không giữa hai người với tư cách là nhà phê phán siêu hình học, câu trả lời hẳn là có nhưng những khác biệt này chủ yếu là về tính khí và thái độ hơn là về học thuyết chính thống. Hume là người đã phá đích thực; ông sẵn sàng đặt qua một bên những niềm tin cũ kỹ mà không tiếc nuối. Tuy nhiên, đối với Kant, bài hát mỹ nhân ngư của siêu hình học chưa mất vẻ quyến rũ của nó, mặc dù đôi khi ông cũng dùng những lời lẽ gay gắt để phê phán nó. Kant tiếp cận triết học như một tín đồ tin tưởng mãnh liệt vào sức mạnh của lý trí; ông không bao giờ rời bỏ xác tín rằng, một số khái niệm của con người là tiên nghiệm, và ông nói đi nói lại rằng, ý tưởng về cái vô điều kiện, mặc dù thiếu sức kiến tạo, có một vai trò hết sức quan trọng trong việc điều hướng những hoạt động của giác tính. Ông phân biệt giữa hiện tượng và sự vật của giác tính (noumena), những đối tượng của cảm quan và những đối tượng của trí tuệ; ông cho rằng, giống như người ta nghĩ tới các sự vật khả giác như những hiện tượng, thì người ta cũng có thể hình thành ý tưởng về một thế giới không là đối tượng của bất kỳ loại kinh nghiệm giác quan nào. Tuy nhiên, rõ ràng ông đã vượt xa điều này trong tư duy riêng của ông: vương quốc các sự vật của giác tính, không phải là một khả thể đơn thuần được viện đến như một tương phản với vương quốc được tri thức thực sự, nó được coi như một thực tại đích thực có tác động vào thế giới cảm quan, vào sự hình thành tình trạng lưỡng lự và cảm thức đạo đức.

CÁC TÁC PHẨM KHÁC

Ngoài những tác phẩm triết học, Kant còn viết nhiều khảo luận về những đề tài khoa học khác nhau, đa số về địa lý học. Công trình khoa học quan trọng nhất của ông là *Đại cương lịch sử tự nhiên và lý thuyết về bầu trời* (1755), trong đó ông đề xuất giả thuyết về sự hình thành vũ trụ từ một đám tinh vân xoay tròn, giả thuyết này về sau được Pierre de Laplace triển khai độc lập.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Kritik der reinen Vernunft (1781; Phê phán lý tính thuần túy)

Kritik der praktischen Vernunft (1788; Phê phán lý tính thực hành)

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783; Dẫn nhập vào siêu hình học tương lai)

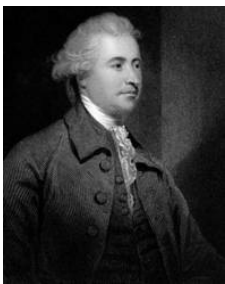
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785; Siêu hình học và đức lý)

Kritik der Urteilskraft (1790; Phê phán năng lực phán đoán)

Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793; Tôn giáo trong những ranh giới của lý tính thuần túy).

Metaphysics Rudiments of Natural Philosophy (1786; Những nguyên lý siêu hình học cơ bản về triết học tự nhiên).

51. EDMUND BURKE



TIỂU SỬ

EDMUND BURKE (12/1/1729 – 9/6/1797), triết gia và chính khách Anh, được bầu vào Nghị viện Anh năm 37 tuổi với tư cách là thành viên của đảng Whig (viết tắt chữ Whiggamore. Được thành lập vào cuối thế kỷ 17 đến đầu thế kỷ 19 ở Anh, đảng Whig tìm cách hạn chế quyền hành của nhà vua và gia tăng quyền hành của Nghị viện). Ông nổi tiếng vì đã ủng hộ các kiều dân Mỹ trong cuộc tranh đấu chống lại Vua George III dẫn đến Cách mạng Mỹ, đồng thời vì sự chống đối mạnh mẽ của ông đối với Cách Mạng Pháp. Việc làm sau khiến Burke trở thành một trong những khuôn mặt hàng đầu trong nhóm bảo thủ của Đảng Whig (ông gọi là "Cụu Whigs"), đối lập lại nhóm "Tân Whigs" ủng hộ cách mạng, dẫn đầu bởi Charles James Fox. Burke còn xuất bản tác phẩm triết lý về mỹ học và sáng lập tạp chí chính trị *Annual Register*. Sinh thời, ông được coi là một trong những nhà hùng biện giỏi nhất ở Anh.

Burke ra đời tại Dublin, Ireland, cha theo đạo Tin Lành và mẹ theo Công giáo. Ông được giáo dục như một tín hữu Tin Lành và theo học tại Học viện Chúa Ba ngôi, Dublin năm 1744. Năm 1750, ông bắt đầu học luật tại Middle Temple ở London (một trong bốn tòa án cổ ở London), nhưng ngay sau đó ông bỏ học để đi du lịch khắp châu Âu Lục địa. Năm 1757, ông xuất bản một khảo luận về mỹ học, *Tìm hiểu nguồn gốc những ý tưởng của chúng ta về cái trác tuyệt và cái đẹp*, thu hút sự chú ý của các nhà tư tưởng kiệt xuất ở Lục địa như Denis Diderot và Immanuel Kant. Tại London, Burke gắn bó với nhiều trí thức và nghệ sĩ hàng đầu, trong đó có Samuel Johnson, David Garrick, Oliver Goldsmith và Joshua Reynolds.

TƯ TƯỞNG

Lập trường triết lý xuyên suốt sự nghiệp chính trị và trong các trước tác của ông là lập trường hoài nghi, một sự ngờ vực sâu sắc đối với Chủ nghĩa duy lý chính trị, tức là, thành tựu trong vương quốc chính trị của những cấu trúc trừu tượng và duy lý, những lý tưởng, và những mục tiêu. Sự thể hiện chính yếu chủ nghĩa bảo thủ hoài nghi của Burke được tìm thấy trong tác phẩm *Suy nghĩ về Cách mạng Pháp* (1790). Tuy nhiên, chủ nghĩa bảo thủ của *Suy nghĩ* được trình bày sớm hơn khi ông đáp lại những yêu sách cấp tiến ở Anh đòi cải cách dân chủ trong Nghị viện vào những năm đầu thập niên 1780. Những người cấp tiến Anh nghĩ rằng, các nhà lập pháp có thể thành lập những chính quyền mới, khi tất cả những người thông thái đều biết rằng, "một chính quyền theo luật lệ không bao giờ được tạo lập trên bất kỳ lý thuyết tiên định nào". Vì thế, thật là nực cười khi đặt các chính quyền trên những chiếc giường Procrustes(*) và làm cho chúng trùng khớp với "những lý thuyết mà những học giả và những nhà tư biện đã nghĩ ra". Một giả định đầy tự phụ như thế đòi hỏi nhiều năng lực lý trí hơn là có thể tìm thấy nơi những con người bình thường.

Một nạn nhân của chủ nghĩa hoài nghi của Burke là ý tưởng tự do về kế ước xã hội được xưng tụng. Các khối thịnh vượng chung không được xây dựng và cũng không phải đổi mới theo những nguyên tắc tiên thiên. Khái niệm về một đạo luật nguyên thủy của kế ước chỉ là một nguyên tắc. Kế ước duy nhất trong chính trị là sự đồng thuận buộc chặt các thế hệ quá khứ, hiện tại và tương lai. Kế ước đó "chỉ là một mệnh đề trong kế ước nguyên thủy vĩ đại của xã hội vĩnh cửu".

Burke phản đối tính duy ý chí của thuyết kế ước tự do duy lý chủ nghĩa. Các cá nhân không tự do sáng tạo nên những thiết chế chính trị cho riêng mình. Xã hội chính trị và luật lệ không "nằm dưới quyền kiểm soát của những người, mà vì bốn phần, và vì cực kỳ ưu việt, buộc ý chí mình tuân thủ luật lệ đó". Con người và các đoàn nhóm "không được tự do về mặt đạo đức, không được tùy ý" phá hủy các cộng đồng và gây nên "tình trạng hỗn loạn phi xã hội, thô lỗ,

không liên lạc gì với nhau".

Burke cho rằng, nguồn trí tuệ của chúng ta quá hạn hẹp; nhưng bất chấp điều này mọi người vẫn tìm cách vượt khỏi những giới hạn căn bản của mình để thực hiện những chuyến bay ý thức hệ viển vông. Họ cho rằng, không có sự ngăn trở rào đối với sức mạnh của họ và thông qua chính trị, họ tìm cách làm cho thực tế phù hợp với những ảo tưởng tự biện của họ. Burke hy vọng rằng, mọi người sẽ đánh giá đúng tình trạng yếu kém của mình, "đăng cấp lệ thuộc của mình trong tạo hoá". Thương Đế bắt chúng ta đứng vào địa vị được chỉ định cho chúng ta. Và ở địa vị đó, chúng ta phải biết giới hạn của những quan năng lý trí và suy đoán của chúng ta.

Thay vì dựa vào vốn trí tuệ nghèo nàn của chính mình, các chính trị gia nên tận dụng sự giúp đỡ từ "ngân hàng chung và vốn liếng của các quốc gia và của mọi thời đại". Vì mọi người quên điều này nên họ bày ra những kế hoạch cải cách duy lý vượt quá sức thực hiện của họ.

Burke nổi lên như nhà vô địch của chủ nghĩa hoài nghi chính trị trong cuộc nổi dậy chống lại chủ nghĩa duy lý của Thời kỳ ánh sáng và và "sự tự mãn siêu hình học giả mao" của nó đã tạo nên "cuộc cách mạng của lý thuyết suông và giáo điều không thực tế". Tội lỗi của người Pháp được sinh ra bởi "sự tinh tế khó hiểu của siêu hình học chính trị của họ". "Niềm tin vào chủ nghĩa giáo điều của các triết gia" dẫn họ đến chỗ lệ thuộc vào lý trí và những ý tưởng trừu tượng, vào sự tự biện và những nguyên lý tiên thiên của quyền tự nhiên, tự do, bình đẳng, coi đó như nền tảng cho các chính quyền cải cách. Người Anh, như Burke, không có những ảo tưởng như vậy; họ hiểu sự phức tạp và dễ vỡ của bản chất con người và những thiết chế do con người dựng lên...".

Những trước tác của Burke về nước Pháp, mặc dù rất sâu sắc, không thể đọc như những quan điểm chính trị chính xác của ông. Trên thực tế, Burke không bao giờ trình bày một cách hệ thống những niềm tin nền tảng của ông mà luôn luôn chỉ nhắc đến chúng trong tương quan với những vấn đề cụ thể. Nhưng có thể coi các trước tác của ông như một toàn thể hợp nhất của những nguyên tắc bất biến chi phối lập trường hành động của ông.

Về bản chất, những nguyên tắc đó là sự khảo sát khái niệm "tự nhiên" hay "luật tự nhiên". Burke nghĩ rằng, đời sống cảm xúc và tình thân của con người hài hòa với trật tự vĩ đại của vũ trụ. Nghĩa là xung lực của tự nhiên chứa đựng trong bản thân nó sự tự kiềm chế và tự phê bình; đời sống đạo đức và tinh thần liên tục với nó, xuất phát từ nó và về bản chất ủng hộ nó. Hệ luận là xã hội và nhà nước tạo điều kiện để con người thể hiện đầy đủ tiềm năng của mình, hiện thân của sự thiện hảo phổ biến, và đại diện cho sự thỏa thuận ngầm hay công khai về những quy phạm và cứu cánh. Cộng đồng chính trị hành động đúng theo lý tưởng như một khối thống nhất.

Cách lý giải tự nhiên và trật tự tự nhiên này hàm ý một sự kính trọng sâu xa đối với tiến trình lịch sử, những tục lệ và những thành tựu xã hội qua thời gian. Do đó, biến đổi xã hội không chỉ là khả hữu mà còn là tất yếu và đáng ao ước. Nhưng phạm vi và vai trò của tư tưởng hoạt động như một công cụ cải cách đối với xã hội bị hạn chế. Nó phải hoạt động dưới sự thúc đẩy của tình trạng căng thẳng đặc biệt hay những khả thể đặc biệt, trong sự kết hợp chặt chẽ với tiến trình biến đổi tỉ mỉ, chứ không phải trong những kế hoạch suy đoán to tát đòi hỏi có sự can thiệp sâu rộng vào đời sống xã hội ổn định, quen thuộc. Hơn nữa, nó không nên quá nhấn mạnh vào một số cứu cánh trong khi gây tổn thất cho những người khác; cụ thể, nó không nên để cho chủ nghĩa duy tâm đạo đức (như trong Cách mạng Pháp) hoàn toàn tự do thể hiện sự đối lập cực đoan đối với trật tự hiện hành. Những nỗ lực như vậy tác động đến tiến trình tự nhiên của sự phát triển xã hội, khởi xướng những lực lượng không kiểm soát được hoặc kích hoạt một phản ứng biện chứng của những yếu tố bị loại trừ. Hy vọng của Burke, thật vậy, không phải là sự hiện thực hoá những cứu cánh cụ thể, như "tự do" và "bình đẳng" của Cách mạng Pháp, nhưng là củng cố và hòa giải những thành tố khác nhau của cuộc sống tốt đẹp mà cộng đồng không ngừng vươn tới.

Sinh thời, các trước tác của Burke về nước Pháp truyền cảm hứng đặc biệt cho tư tưởng phản cách mạng của người Đức và người Pháp. Ảnh hưởng của ông ở Anh còn rộng rãi hơn, cân bằng hơn, lâu bền hơn. Ông nổi lên như người biên giải đầu tiên cho những quy ước hiến pháp lâu đời, tư tưởng của đảng, và vai trò của nghị viên là người đại diện tự do, chứ không phải là người được ủy nhiệm; nói cách khác, quyền bỏ phiếu của nghị viên không thể được ủy nhiệm, bởi vì trách nhiệm của ông là bỏ phiếu theo suy xét riêng của mình.

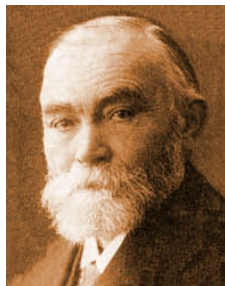
NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Aphilosophical enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful (1757; Tìm hiểu nguồn gốc những ý tưởng của chúng ta về cái trác tuyệt và cái đẹp).

Thoughts on the Cause of the Present Discontent (1770; Suy tưởng về nguyên nhân những bất bình hiện thời).

Reflection on the Revolution in France (1790; Suy nghĩ về cách mạng Pháp)

52. GOTTLOB FREGE



TIỂU SỬ

FRIEDRICH LUDWIG GOTTLOB FREGE (8/11/1848 – 26/7/1925), triết gia, nhà logic học, nhà toán học Đức, được coi là người sáng lập khoa logic học hiện đại và đặt nền móng cho triết học phân tích, nhưng mãi đến sau khi ông qua đời ông mới nổi tiếng rộng khắp.

Frege sinh tại Wismar. Cha ông, Alexander Frege, là hiệu trưởng trường nữ trung học ở Wismar; mẹ ông, Auguste Frege, có lẽ là người gốc Ba Lan. Frege vào đại học Jena năm 1869, nơi ông học hai năm, sau đó ông chuyển đến đại học Göttingen học thêm hai năm nữa về toán, vật lý, hóa học, triết học. Gần trọn cuộc đời, Frege làm việc như một thầy giáo dạy toán ở Jena, làm trợ giảng năm 1879, và trở thành giáo sư chính thức về toán năm 1896. Frege từng nói: "Mỗi nhà toán học xuất sắc chỉ ít là một nửa triết gia, và mỗi triết gia lỗi lạc chỉ ít là một nửa nhà toán học". Ông không gần gũi với sinh viên và thậm chí còn tách biệt hơn với đồng nghiệp.

Mặc dù Frege có gia đình nhưng vợ ông mất sớm trong Thế chiến I, không có con với ông. Ông có một đứa con trai nuôi tên Alfred sau này là kỹ sư.

Về tôn giáo, Frege theo phái Luther tự do; về chính trị, ông là người bảo thủ. Ông rất thích chế độ quân chủ, và trong Thế chiến I ông đẩy sự thù ghét chủ nghĩa xã hội và dân chủ lên cao độ, cho rằng, chúng là nguyên nhân gây ra những tổn thất trong chiến tranh. Trong cuốn nhật ký luôn giữ đến cuối đời, ông bộc lộ sự kính trọng người Pháp và người Công giáo, đồng thời lập trường bài Do thái mở rộng thành niềm tin rằng, người Do thái phải bị trục xuất khỏi nước Đức.

TÍNH KHÁCH QUAN CỦA LÔGIC HỌC

Như nhiều ý tưởng có tầm quan trọng lớn lao, nó có vẻ hiển nhiên một khi được phát biểu nhưng nó không hề hiển nhiên trước đó. Nó được phát biểu như thế này: bất kỳ một điều gì sẽ là, hoặc không phải là, kết quả của một điều gì khác và dù nó có là hệ quả hay không, thì nó cũng không thể phụ thuộc vào bất luận điều gì liên quan tới tâm lý con người. Nói cách khác, logic học không phải là "quy luật của tư tưởng" và thực sự không liên quan gì tới tư tưởng. Các mối quan hệ logic học hoàn toàn độc lập với tư tưởng con người. Đương nhiên loài người chúng ta có thể biết chúng, học hỏi chúng, bỏ qua chúng, hiểu lầm chúng, v.v... nhưng chúng ta có thể làm những chuyện đó với nhiều điều khác nữa vốn vẫn tồn tại một cách độc lập với chúng ta. Vấn đề cốt lõi là các mệnh đề logic học là những chân lý khách quan. Chúng ta có thể thấu tóm chúng, hoặc thất bại trong việc thấu tóm chúng, nhưng tồn tại của chúng không liên quan gì tới bất luận tính chất nào thuộc tư duy của con người. Áp dụng vào triết học tổng quát, quan điểm đó đã gây những hậu quả quan trọng. Từ Descartes, triết học Tây phương bị chi phối bởi câu hỏi "Tôi có thể biết được gì?". Lý thuyết về tri thức, tức là tri thức luận, được đặt ở vị trí trung tâm, điều này có nghĩa là những gì xảy ra trong trí tuệ con người là đối tượng nghiên cứu chính yếu. Nhưng quan điểm của Frege đưa tới việc phi tâm lý hóa triết học. Nếu những gì xảy ra và những gì là hệ quả tất yếu đều độc lập với trí tuệ con người thì nỗ lực tìm hiểu thế giới của chúng ta không thể tập trung một cách hợp lý vào tri thức luận. Làm ý rõ ràng

là triết học phải đặt cơ sở trên logic học chứ không phải trên tri thức luận; và tác phẩm của Frege đã đẩy nhanh những thay đổi trong hướng này, và chúng không hề giảm sút trong nhiều lĩnh vực chủ yếu của triết học trong suốt thế kỷ 20.

HỆ THỐNG LÓGIC TOÁN HỌC

Thành tựu lớn lao khác của Frege liên quan tới sự hiểu biết của chúng ta về toán học. Đương nhiên toán học hầu như chỉ là chuyên điều gì là hệ quả tất yếu của điều gì. Những luận cứ và chứng minh toán học, giống như tất cả những luận cứ và chứng minh khác, đều phải khởi đi từ nơi nào đó, từ những tiền đề nào đó, và chúng còn phải ít ra có một quy luật tiến hành nếu chúng muốn đi xa hơn những tiền đề của chúng. Như đã nói, một chứng minh không thể chứng thực tính hợp lý của bản thân những tiền đề hoặc những quy luật tiến hành của nó, bởi nếu làm điều đó nó sẽ rơi vào một cái vòng lẩn quẩn, bởi nó đã chấp nhận điều nó muốn nêu ra để chứng minh. Điều này có nghĩa là mỗi chứng minh toán học đều khởi đầu từ những tiền đề không được chứng minh, và sử dụng những quy luật tiến hành mà tính hợp lý không được nó xác lập. Do đó điều mà một chứng minh toán học có giá trị thực sự chứng minh được là, căn cứ vào những quy luật tiến hành đó, ta có những kết luận này là hệ quả tất yếu của những tiền đề kia. Nó không chứng minh rằng, những kết luận là đúng, bởi nó không thể chứng minh những tiền đề là đúng. Khi điều đó áp dụng trong mọi luận cứ và chứng minh toán học mà không có ngoại lệ nào, thì toàn bộ môn toán học được xem như một cái gì mơ hồ, không có biện pháp chống đỡ nào rõ rệt.

Đi từ số học, điều Frege muốn cho thấy là tất cả những giả định và quy tắc không được chứng minh dùng để chống đỡ tòa nhà toán học kia có thể rút ra từ những nguyên tắc logic học sơ đẳng nhất. Điều này đưa tới việc công nhận toán học như một tập hợp những chân lý thiết yếu bắt nguồn từ những tiền đề logic học thuần túy. Mục tiêu là đặt toán học trên những nền tảng vững chắc, nhưng chương trình này lại có hai nhóm tác động phụ, mỗi nhóm đều có tầm quan trọng lịch sử.

Nếu logic học chứa đựng trọn vẹn toán học trong bản thân nó như một hệ quả thiết yếu thì nói logic học là thành phần của toán học cũng đúng như khi nói toán học là thành phần của logic học. Trong cả hai trường hợp, điều vẫn được xem, trong hơn 2000 năm, là hình thành toàn bộ logic học hóa ra chỉ là một góc nhỏ xíu của nó. Trong khả năng đó, việc nghiên cứu logic học đã biến đổi thành một lĩnh vực kỹ thuật rộng lớn trùng lặp bởi toán học, và ngày nay nó được giảng dạy và nghiên cứu tại khắp các trường đại học lớn trên thế giới.

Tác động phụ khác là nếu toán học sống chung với logic học thì tất nhiên sự phi tâm lý hóa logic học kéo theo sự phi tâm lý hóa toán học. Trong suốt lịch sử toán học, đã có một cuộc tranh luận về bản chất cơ bản của nó giữa những người coi nó là một sản phẩm của trí tuệ, như ngôn ngữ, và những người cho rằng, nó có một hiện hữu độc lập tự thân.

Nếu chương trình của Frege tiến hành tốt đẹp, cuộc tranh luận trên hẳn đã được giải quyết theo quan điểm sau.

Năm 1879, Frege xuất bản tác phẩm *Thủ bản khái niệm*, trong đó, lần đầu tiên, một hệ thống logic toán học trong ý nghĩa hiện đại được trình bày. Tuy nhiên, lúc bấy giờ không có ai - triết gia hay nhà toán học - hiểu rõ những gì Frege làm, và vài thập niên sau, khi vấn đề này bắt đầu được khơi dậy, những ý tưởng của ông đến với mọi người gần như đã được lọc qua trí tuệ của người khác, trong đó có Peano; sinh thời có rất ít người - một trong số đó là Bertrand Russell - khen ngợi Frege. Suy cho cùng, cuốn *Thủ bản khái niệm* đã làm nản lòng độc giả vì trong đó đầy dẫy những biểu tượng phức tạp và xa lạ để diễn tả những ý tưởng mới mẻ. Tuy nhiên, ông quyết định biên soạn cuốn sách tiếp theo mà không dùng bất kỳ biểu tượng nào.

Sau đó là giai đoạn miệt mài với triết học về logic và toán học, và công trình đầu tiên của giai đoạn này là *Những nền tảng của số học*, một công trình có thể coi là tuyệt tác về triết học. Tuy nhiên, phản hồi duy nhất mà tác phẩm này nhận được là sự thù ghét hủy diệt của Georg Cantor, nhà toán học mà những ý tưởng của ông rất gần gũi với Frege, ông đã không bỏ thời gian tìm hiểu cuốn sách của Frege trước khi phủ định nó hoàn toàn.

Dù bị tổn thương vì sự tiếp nhận dành cho cuốn sách thứ hai, Frege vẫn dành hết cả một thập kỷ kế tiếp để cho ra đời một loạt những bài viết về triết học trong đó ông diễn giải triết học logic của mình. Những bài viết này chứa đựng nhiều cái nhìn thấu suốt, mặc dù, như Frege hệ thống hóa các lý thuyết của mình, hình như có cái gì đó xơ cứng thành triết học kinh viện.

Tiếp đó là sự quay lại triết học toán học với quyển đầu của bộ *Những luật cơ bản của số học*, trong đó Frege trình bày sự triển khai mạnh mẽ lý thuyết của *Những nền tảng*. Tác phẩm này cũng chỉ nhận được bình luận của Peano. Sự thờ ơ với cái được coi là kiệt tác của ông sau cùng đã khiến ông giận dữ và thất vọng; ông phàn nàn, trong lời mở đầu, về sự thiếu hiểu biết tác phẩm của ông là do các tác giả cùng chung những lĩnh vực với ông. Sự gay gắt do đó biểu hiện trong bút pháp của những trước tác gây tranh cãi của ông.

NHỮNG MẪU THUẬN TRONG HỆ THỐNG CỦA FREGE

Tuy nhiên, một thảm họa còn tồi tệ hơn sự thờ ơ đang chờ ông. Trong khi quyển 2 của bộ *Những luật cơ bản* đang ở nhà in, thì ngày 16 tháng Sáu năm 1902, ông nhận được một bức thư của một trong vài người cùng thời đã đọc và khen ngợi các tác phẩm của ông - Bertrand Russell. Một cách khiêm tốn và chính xác, Russell chỉ ra khả năng dẫn đến mâu thuẫn trong hệ thống logic của Frege - nghịch lý nổi tiếng Russell. Hai bên trao đổi rất nhiều thư từ; và, trước khi cuốn sách được xuất bản, Frege đã tiến hành sửa đổi một trong những định đề của ông nhằm phục hồi sự nhất quán cho hệ thống. Ông giải thích việc này ở phần phụ lục. Sau khi Frege mất, nhà logic Ba Lan Stanislaw Lesniewski cho biết rằng, định đề sửa đổi của Frege vẫn còn gây ra mâu thuẫn. Có lẽ Frege không bao giờ phát hiện ra điều này. Tuy nhiên, ngay cả sự thẩm tra vắn tắt về những bằng chứng của các định lý toán học trong quyển 1 cũng đã hé lộ rằng, một số bằng chứng quan trọng nhất sẽ không được chấp nhận nữa, và hẳn Frege đã phải phát hiện ra điều này.

Dù gì thì năm 1903 cũng đánh dấu kết thúc một thời kỳ trước tác phong phú. Ông không bao giờ xuất bản quyển thứ 3 của bộ *Những luật cơ bản*, và ông không có vai trò gì trong việc triển khai vấn đề logic toán học mà ông đã làm ra, dù nó đã tiến triển đáng kể cho tới trước lúc ông qua đời. Ông công bố một số bài viết luận chiến; nhưng, ngoại trừ ba khảo luận về triết học logic ra đời sau khi chiến tranh chấm dứt, ông không sáng tạo gì thêm nữa. Năm 1912, ông từ chối lời mời của Bertrand Russell đến thuyết giảng tại hội nghị toán học ở Cambridge đồng thời bày tỏ nỗi thất vọng sâu xa.

Chính vào lúc cuối đời, ông lại khởi sự nghiên cứu triết học về toán học và đi đến kết luận rằng, một trong những nền tảng của công trình trước đây của ông - nỗ lực xây dựng số học trên logic - là sai lầm; nhưng công trình đó không tiến triển xa và không được công bố.

Wittgenstein, người từng gặp Frege năm 1914, nỗ lực tiếp tục những dự phóng của Frege bằng cách triển khai "ngôn ngữ lý tưởng" theo mô hình logic toán học của Frege, và loại bỏ những cái vô nghĩa không được thể hiện một cách logic theo phương pháp này.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Begriffsschrift (1879; Thủ bản khái niệm)

Die Grundlagen der Arithmetik (1884; Những nền tảng của số học)

Grundgesetze der Arithmetik (1903; Những luật cơ bản của số học)

53. JEREMY BENTHAM



TIỂU SỬ

JEREMY BENTHAM (15/2/1748 – 6/6/1832), Nhà quý tộc Anh, một người lập dị, triết gia, luật gia, nhà cải cách luật pháp và xã hội. Ông được coi là cha đẻ của thuyết vị lợi (utilitarianism).

Bentham ra đời tại Spitalfields, London, trong một gia đình giàu có. Bentham được gọi là thần đồng vì khi mới là đứa trẻ đi lẫm chẫm, Bentham đã đọc hết bộ sử nhiều tập về nước Anh trên bàn làm việc của cha mình. Và ông học tiếng Latinh ở tuổi lên ba.

Ông vào trường Wesminster School, và năm 1760, cha ông gửi ông đến Queen's College, Oxford, nơi ông lấy bằng cử nhân năm 1763 và bằng thạc sĩ năm 1766. Bentham được đào tạo để làm luật sư và được xử phiên tòa đầu tiên năm 1769. Là một chương lý thành đạt, cha ông

buộc Bentham theo đuổi nghề luật như mình, và tin chắc rằng, đứa con cực kỳ thông minh của ông một ngày nào đó sẽ là đại pháp quan của nước Anh.

Tuy nhiên, Bentham đã sớm vỡ mộng vì nghề luật nhất là sau khi nghe các bài thuyết trình của chuyên gia hàng đầu lúc bấy giờ, Sir William Blackstone. Quá nản vì sự phức tạp của hệ thống pháp lý của nước Anh, ông quyết định, thay vì hành nghề luật, viết về nó, ông sẽ dành cả đời mình để phê phán luật pháp hiện hành và đề xuất những phương cách cải thiện nó.

Cái chết của cha ông năm 1792 buộc ông phải sống độc lập về tài chính, và ông trở thành một tác gia tại Wesminster. Trong gần bốn chục năm ông sống lặng lẽ ở đó, viết mỗi ngày từ mười đến hai chục trang bản thảo, ngay cả khi ở vào tuổi tám mươi.

THUYẾT VỊ LỢI

Giống như triết lý khoái lạc, thuyết vị lợi xác định lẽ Chân - Thiện - Mỹ dưới hình thức lạc thú, nhưng mang nặng tính nguyên tắc hơn: Về cơ bản, nó nhằm mang lại "hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất". Bentham triển khai ý này thành một hệ thống đạo đức xác tín rằng, cái đúng hoặc cái sai của một hành động phải được đánh giá hoàn toàn dựa trên kết quả của nó (vì vậy, các động cơ, chẳng hạn, không liên quan gì tới chuyện này); rằng, những kết quả tốt là những kết quả đem lại sung sướng cho ai đó, trong khi những kết quả xấu là những kết quả gây đau khổ cho người nào đó; và do đó hướng hành động đúng phải theo là nhằm gia tăng tối đa sự sung sướng hoặc giảm tới mức tối thiểu sự đau khổ.

Triết học vị lợi chủ trương phê phán từng hành động qua tính hữu ích của nó, nghĩa là xét tới sự hữu dụng của hành động trong việc tạo nên những kết quả nào đó. Những người ủng hộ thuyết này áp dụng những nguyên tắc trên vào đời sống đạo đức cá nhân cũng như vào chính sách chính trị, luật pháp và xã hội. Nó có một ảnh hưởng thường trực trên đường lối cai trị của Vương quốc Anh. "Lợi ích lớn nhất cho số đông lớn nhất" đi vào ngôn ngữ Anh như một khẩu hiệu quen thuộc của mọi người.

Một khi nguyên tắc này đã được chấp nhận thì khó khăn duy nhất nảy sinh trong việc đưa ra quyết định là khó khăn trong tính toán hậu quả. Trong bất luận sự tính toán nào như vậy, một nguyên tắc quan trọng khác xuất hiện: "Mỗi người đều có giá trị bằng một, và không người nào có giá trị hơn một". Những nguyên tắc đó đưa tới những quan điểm, thái độ rất khác biệt với truyền thống. Chẳng hạn, những hình thái sinh hoạt giới tính không gây đau khổ cho bất cứ ai đều không đáng chê trách đối với người theo thuyết vị lợi, tuy nhiên một số hoạt động như vậy vẫn bị luật pháp thời đó trừng phạt nghiêm khắc. Ngược lại, có rất nhiều phương pháp kinh doanh gây đau khổ không cần thiết cho nhiều người, thậm chí hủy hoại họ, mà chúng lại hoàn toàn hợp pháp. Vì vậy mà sự phổ biến những ý tưởng của thuyết vị lợi đã góp phần đem lại những thay đổi quan trọng trong xã hội. Quan điểm của người theo thuyết vị lợi về sự trừng phạt là hình phạt phải vừa đủ khắc nghiệt để ngăn cản chứ không được khắc nghiệt hơn vì điều này chỉ tạo ra những đau đớn vô ích. Trong suốt nửa sau thế kỷ 19, những nguyên tắc của thuyết vị lợi đã xâm nhập những định chế cai trị và hành chính tại Anh, nơi chúng đã gây một ảnh hưởng sâu đậm suốt từ đó. Ở một mức nào đó, điều này đánh dấu một sự khác biệt giữa Anh và Mỹ, nơi quyền cá nhân thường được chú trọng nhiều hơn do đó người ta miễn cưỡng hơn khi phải hy sinh cá nhân cho hạnh phúc của đa số và ít sẵn sàng hơn khi phải chấp nhận sự can thiệp của chính phủ.

Trong tác phẩm *Dẫn nhập vào các nguyên tắc luân lý và pháp chế* (1789), Bentham viết: "Thực chất, nguyên tắc vị lợi được sử dụng để chuẩn ý hoặc phủ nhận mọi loại hành vi, xét đến ảnh hưởng của chúng đối với lợi ích chung của cả cộng đồng - nói cách khác, xét đến khuynh hướng phát huy hay đối kháng với hạnh phúc và lợi ích của một cộng đồng". Ông xác định "lợi ích" là những gì mang đến hoan lạc, hạnh phúc, tiện nghi, tiến bộ hoặc bất cứ hình thức nào ngăn ngừa được khổ đau, tội ác và bất hạnh.

Sự chính đáng của hành vi tùy thuộc vào sự vị lợi của nó; và sự vị lợi được đo lường bằng những hệ quả mà hành vi thường tạo ra. Trong số những từ ngữ để diễn tả các hệ quả, quan trọng nhất đối với Bentham là hai từ ngữ mà ông đã dùng để mở đầu tác phẩm *Các nguyên tắc*, đau khổ và lạc thú. Vì Bentham nghĩ rằng, đây là những từ ngữ rõ ràng, dễ hiểu, do đó có thể được dùng để đưa ra một ý nghĩa ngắn gọn đích xác. Vì thế, đối với Bentham, thiện hảo là sự tối đa hóa lạc thú và là sự tối thiểu hóa đau khổ. Ngược lại, như ông nói trong *Các nguyên tắc*, chúng ta sẽ chia bài "trong sự đồng bóng thay vì lý trí, trong bóng tối thay vì ánh sáng". Theo

Bentham, nguyên tắc vị lợi - được lý giải bằng các từ ngữ lạc thú và đau khổ - là biện pháp thích đáng duy nhất của giá trị bởi vì nó là biện pháp toàn diện duy nhất.

E rằng, mọi người không biết cách chọn lựa những lạc thú có giá trị nhất trong phạm vi có thể, Bentham đã sáng tạo ra một công cụ đo lường lạc thú. Nó được gọi là phép tính lạc thú" (Hedonist Calculus), bao gồm 7 tiêu chuẩn nhằm giản tiện hóa công việc lựa chọn những lạc thú khả dĩ. Khi một cá nhân đứng trước tình huống phải chọn một trong hai thú vui nào đó, anh ta có thể sử dụng 7 tiêu chuẩn dưới đây như cơ sở để đi đến quyết định: 1. Cường độ: mức độ tác động của lạc thú; 2. Thời lượng: thời gian diễn ra lạc thú; 3. Xác định hay bất định: mức độ đảm bảo rằng, một kinh nghiệm đặc biệt nào đó sẽ mang đến khoái cảm trong quá trình tham gia lạc thú; 4. Sự gần gũi hay xa cách: mức độ gần gũi, chắc chắn của lạc thú xét về mặt không gian và thời gian; 5. Sự phong phú: khả năng tiếp cận với các thú vui phụ khác; 6. Độ thuần thực: mức độ loại trừ các yếu tố gây khó chịu và đau đớn; 7. Phạm vi: khả năng chia sẻ niềm hoan lạc với người khác.

Và để đảm bảo rằng, mọi người không vượt quá giới hạn quyền lợi cá nhân trong quá trình mưu cầu lạc thú riêng, Bentham đã đề xuất 4 hình thức trừng phạt (hay ngăn ngừa) đối với các hành vi trái đạo đức. Chúng có thể được minh họa như sau: 1. Hình phạt thể xác: nếu một cá nhân ăn uống quá độ, anh ta sẽ chán ứ, bội thực hay đổ bệnh 2. Hình phạt pháp lý: nếu một cá nhân tìm kiếm thú vui bất hợp pháp, anh ta có thể bị phạt tù hay nhận lãnh các án phạt khác; 3. Hình phạt công đạo: nếu một cá nhân tìm đến những thú vui bất công, anh ta có thể bị khai trừ khỏi xã hội cộng đồng hoặc bị công luận chỉ trích; 4. Hình phạt tôn giáo: nếu một cá nhân buông thả mình trong những lạc thú cấm kỵ và vô luân, Thượng Đế sẽ trừng phạt anh ta (ngay trong kiếp này hay ở kiếp khác).

NHỮNG CẢI CÁCH LUẬT PHÁP VÀ XÃ HỘI

Sau những rối loạn xã hội nảy sinh từ Cách mạng Pháp và những biến động về kinh tế của cách mạng kỹ nghệ, có nhiều đòi hỏi phải cải cách để hiện đại hóa luật pháp. Khuôn mặt đáng kể nhất trong cuộc vận động cải cách là triết gia vị lợi Bentham, người đã âm thầm chuẩn bị cải cách toàn bộ luật pháp một cách triệt để. Ông làm cho luật pháp bớt tính chất kỹ thuật hơn và dễ tiếp cận hơn đối với công chúng, nhưng mãi đến năm 1789, tác phẩm *Dẫn nhập vào các nguyên tắc luân lý và pháp chế* mới được xuất bản.

Ông công kích những thứ luật pháp bịa đặt và những điều không bình thường khác liên quan đến lịch sử. Ông tán thành hay thay đổi cơ bản trong hệ thống luật pháp: để có được hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất, các luật gia, chứ không phải các quan tòa, phải soạn thảo luật pháp; và những mục đích của luật pháp phải thay đổi theo thời gian và không gian.

Tác phẩm *Các nguyên tắc* được tìm đọc khắp thế giới. Bentham trở thành công dân Pháp năm 1792 và những lời khuyên của ông được trân trọng đón nhận trong hầu hết các nước châu Âu và Hoa Kỳ. Việc soạn luật là một trong những mối bận tâm chính của Bentham và tham vọng của ông là được phép soạn ra một bộ luật cho nước Anh và vài quốc gia khác. Nhưng ông bị chỉ trích đã đánh giá thấp những khó khăn nội tại của công việc và nhu cầu phải có sự đa dạng của các thiết chế được thích nghi với truyền thống và văn minh.

Dự phóng lớn nhất của Bentham là pháp chế: thăm dò và đặt nền tảng lý thuyết cho một hệ thống luật và chính quyền hoàn chỉnh. Vì dự phóng này mà ông cần một biện pháp hoàn thiện, hoặc giá trị; và dự phóng này đối với Bentham là nguyên tắc vị lợi, còn được gọi là nguyên tắc hạnh phúc nhiều nhất. Trong tác phẩm *Các nguyên tắc*, Bentham khởi đầu chương I với lời tuyên bố đầy kích thích rằng, "Tự nhiên đã đặt con người dưới sự thống trị của hay người chủ, đau khổ và lạc thú". Mục tiêu của Bentham là tạo ra hạnh phúc, vui vẻ. Phương tiện được sử dụng là "lý trí và luật pháp": luật pháp đúng đắn sẽ sinh ra hạnh phúc, và luật pháp đúng đắn là luật pháp phù hợp với lý trí, tức là phù hợp với nguyên tắc vị lợi. Trong bản thảo các hệ thống luật của Bentham, mỗi luật cụ thể gắn với một "lời diễn giải của lý trí về luật này". Lời diễn giải cho thấy giá trị của nó đồng thời, Bentham hy vọng, tăng thêm hiệu quả của nó. Bởi vì, như ông từng nói, quyền lực đem lý trí cho luật pháp trong chốc lát, nhưng chính luật phải dựa vào lý trí để có được sự bền vững".

Mục tiêu gia tăng hạnh phúc của Bentham là mục tiêu thực tiễn; và ông đưa ra những đề xuất hoàn toàn thực tiễn, như xe lửa mà lực giữa Lôn-don và Edinburg, hay kênh đào Panama, hay làm đông lạnh món đậu Hà Lan. Trong số những đề xuất cải cách pháp lý và xã hội có bản

thiết kế để xây dựng nhà tù mà ông gọi là panopticon. Nó sẽ có hình tròn sao cho những người giám ngục có thể ngồi ở giữa và thấy hết các tù nhân. Nó cũng sẽ được tư nhân quản lý, bằng một hợp đồng với Bentham như người giám quản. Do đó, Bentham không chỉ, có ý định tạo ra cái mà ông gọi là "cái cối xay để nghiền những kẻ hư hỏng thành lương thiện" mà còn kiếm tiền từ quy trình đó. Mặc dù nó không bao giờ được xây dựng, ý tưởng đó đã tác động đến nhiều thể hệ tư tưởng gia sau này và ảnh hưởng đến bản thiết kế cấp tiến của Nhà tù Pentonville cũng như nhiều nhà tù khác.

Ông trở thành người lãnh đạo một nhóm được biết tới như là những con người cấp tiến trong triết học dẫn đầu phong trào vận động cho sự cải cách sâu rộng nhà tù, chế độ kiểm duyệt, giáo dục, luật lệ chi phối sinh hoạt tình dục, sự thối nát trong các thể chế công cộng - tóm lại là tất cả những gì từ đó đã trở thành chương trình nghị sự phá vỡ tự do cánh tả phục vụ cho chính sách xã hội.

Những ảnh hưởng chính yếu về mặt triết học trên Bentham đến từ các nhà tư tưởng tiền Cách mạng Pháp; và những phát triển xa hơn của chúng qua ông đã đưa tới sự xuất hiện của chủ nghĩa xã hội Anh sau này vào thế kỷ 19. Bentham và những hậu duệ chủ yếu của ông là những con người độc lập về tư tưởng; và vì thời bấy giờ những con người độc lập tư tưởng vẫn chưa được phép theo học tại trường Oxford và Cambridge, nên họ đã thành lập trường đại học đầu tiên của Anh kể từ thời Trung cổ, University College London, xây dựng năm 1826. Jeremy Bentham nay vẫn còn hiện diện ở đó trong nghĩa đen đầy đủ nhất. Tại tiền sảnh, trong một cái hòm kính, xác ướp của ông vẫn ngồi trong bộ trang phục thường ngày của ông, chỉ có cái đầu được thay thế bằng một mô hình bằng sáp. Và mãi cho tới gần đây, ông vẫn còn được mô tả trong cái văn bản của Hội đồng quản trị nhà trường như đang hiện diện nhưng không bỏ phiếu."

Bentham ít là triết gia hơn là nhà phê bình luật và của các thiết chế tư pháp và chính trị. Không may là ông không biết hạn chế đó. Ông tìm cách định nghĩa những cái ông nghĩ là những khái niệm cơ bản của đạo đức, nhưng đa số những định nghĩa đó hoặc quá đơn giản hoặc hàm hồ, hoặc vừa quá đơn giản vừa hàm hồ, và "phép tính hạnh phúc" của ông, một phương pháp tính toán định lượng của niềm vui, như ngay cả những người hâm mộ ông nồng nhiệt nhất cũng thừa nhận, là không thể sử dụng được. Với tư cách là một nhà đạo đức và một nhà tâm lý học, Bentham cũng tỏ ra bất cập; những luận chứng của ông, mặc dù đôi khi công phu, vẫn dựa quá nhiều vào những tiền đề bất túc và hàm hồ. Những phân tích của ông về các khái niệm mà con người sử dụng để mô tả và giải thích hành vi nhân bản là quá đơn giản.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Fragment on government (1776; Tản luận về chính quyền)

Introduction to Principles of Morals and Legislation (1780, Dẫn nhập vào các nguyên tắc luân lý và pháp chế).

Punishments and Rewards (1811; Trừng phạt và thưởng).

54. JOHANN GOTTLIEB FICHTE



JOHANN GOTTLIEB FICHTE (19/5/1762 – 27/1/1814), triết gia Đức, một trong những gương mặt rất quan trọng trong triết học Đức trong giai đoạn giữa Kant và Hegel. Ông là người đề xuất hệ thống chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm *Wissenschaftslehre* (thường được dịch sang tiếng Anh là "khoa học tri thức", "học thuyết khoa học", hay "lý thuyết khoa học", nhưng vì có thể gây hiểu lầm nên ngày nay các nhà bình luận và dịch giả thích dùng ngay thuật ngữ tiếng Đức để chỉ hệ thống của Fichte nói chung). Hệ thống này đóng vai trò quan trọng trong sự phát triển triết học sau Kant. Thông qua những tác phẩm triết học đầy tính chuyên môn và những

trước tác phổ thông, Fichte gieo ảnh hưởng lớn lên những người cùng thời, đặc biệt trong những năm ở đại học Jena. Ảnh hưởng của ông mất dần cho đến tận cuối đời ông, và sự chỉ phối sau đó của Hegel đẩy Fichte xuống địa vị của một kẻ chuyển giao mà tư tưởng đã giúp giải thích sự phát triển của chủ nghĩa duy tâm Đức từ triết học phê phán của Kant đến triết học tinh thần của Hegel. Tuy nhiên, ngày nay Fichte được đánh giá đúng hơn như một triết gia quan trọng có tài năng độc lập và như một nhà tư tưởng tiếp tục truyền thống của chủ nghĩa duy tâm Đức trong dạng thức khá độc đáo.

Sinh tại Saxony trong một gia đình làm dải ruy-băng trang trí, Fichte sớm gây ấn tượng cho mọi người là một đứa bé cực kỳ thông minh, nhưng cha mẹ ông không đủ tiền cho ông học hành đàng hoàng. Nhờ sự bảo trợ của một nhà quý tộc trong làng, ông mới có thể vào trường trung học Pforta danh giá, nơi chuẩn bị cho học sinh vào đại học. Sau đó, ông theo học tại đại học Jena và Leipzig. Thật không may, chúng ta không biết được gì về giai đoạn này của Fichte, nhưng chúng ta biết chắc rằng, ông dự định học để lấy bằng cấp về thần học, và ông buộc phải bỏ dở việc học vì những lý do tài chính vào khoảng năm 1784. Trong thời gian kiếm sống bằng nghề gia sư ông gặp Johanna Rahn, người vợ tương lai của ông.

TRIẾT HỌC

Mùa hè năm 1790, trong khi đang sống ở Leipzig và một lần nữa gặp khó khăn tài chính, Fichte đồng ý dạy kèm cho một sinh viên đại học về triết học Kant mà vào lúc ấy ông hầu như chưa hiểu gì. Ông phải tập trung đọc các tác phẩm của Kant, và việc này đã gây nên cuộc cách mạng trong tư tưởng và cuộc sống của ông. Ông từ bỏ thuyết tất định siêu hình và đi theo chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm như "hệ thống tự do đầu tiên của con người."

Fichte quyết định đi Königsberg để gặp Kant, và ngày 4 tháng 6 năm 1791, người học trò đã có cuộc gặp gỡ đầu tiên với ông thầy. Rất tiếc cho Fichte, mọi sự không diễn ra tốt đẹp và Kant chẳng thấy ấn tượng gì đặc biệt về vị khách. Để chứng tỏ sự tinh thông của mình về triết học phê phán, sau đó Fichte nhanh chóng viết một bản thảo về tương quan giữa triết học phê phán và vấn đề thần khải, một vấn đề mà Kant chưa nêu trong sách. Lần này, Kant có ấn tượng thực sự vì những kết quả và thu xếp để nhà xuất bản của riêng ông in tác phẩm này, nhan đề *Phê bình thiên khải* (1792).

Trong nỗ lực non trẻ này, Fichte gắn chặt vào nhiều tuyên bố của Kant về đạo đức và tôn giáo bằng cách cố ý triển khai chúng thành khái niệm mặc khải. Cụ thể, ông tiếp nhận ý tưởng của Kant, theo đó, mọi tín ngưỡng tôn giáo nhất thiết phải chịu sự thẩm tra phê phán nếu nó muốn đưa ra một tuyên bố giá trị với chúng ta. Đối với Fichte, bất kỳ sự mặc khải nào về hoạt động của Chúa trong thế giới đều phải thông qua sự thử nghiệm đạo đức: tức là, không có điều gì vi phạm luật đạo đức được gán cho Ngài. Mặc dù bản thân Fichte không công khai chỉ trích Ki-tô giáo bằng cách viện đến sự thử nghiệm này, một quy tắc hạn định như thế về nội dung của mặc khải khả hữu, nếu được đặt ra một cách nhất quán, sẽ lật đổ hầu hết những phương diện của niềm tin Ki-tô giáo chính thống, trong đó có, chẳng hạn, giáo điều về tội tổ tông, theo đó mọi người khi sinh ra đều có tội, vì đó là hệ quả của việc Adam và Eva bất tuân lời Chúa trong Vườn Địa Đàng. Yếu tố thần học Ki-tô này hầu như không tương thích với quan điểm về công bằng được bảo hiểm bằng luật đạo đức.

Vì những lý do hiện vẫn còn chưa rõ, tên và lời giới thiệu của Fichte bị bỏ sót trong ấn bản lần đầu cuốn *Phê bình thiên khải*, và do vậy cuốn sách, trình bày sự đánh giá cao sâu rộng và tinh tế tư tưởng của Kant, được cho là của Kant. Một khi nhiều người biết rằng, Fichte là tác giả, ông lập tức trở thành một nhân vật quan trọng của triết học; không ai mà tác phẩm của mình bị hiểu lầm là của Kant, dù chỉ trong giai đoạn ngắn, có thể bị phủ nhận về danh tiếng trong thế giới triết học Đức.

Fichte tiếp tục làm gia sư trong khi nỗ lực hệ thống hóa những tư tưởng triết học sâu sắc của mình. Ông còn xuất bản ấn danh hai tác phẩm chính trị: *Đòi lại tự do tư tưởng từ các hoàng tử châu Âu, những người đã đàn áp nó cho tới nay* và *Đóng góp vào việc đánh chính sự phán xét của công luận về Cách mạng Pháp*. Mọi người đều biết ông là tác giả của hai tác phẩm này; vì vậy, ngay từ đầu sự nghiệp, ông được đồng nhất với những sự nghiệp và quan điểm cải cách cấp tiến.

Tháng 10 năm 1793, ông cưới vợ, và ngay sau đó bất ngờ nhận được một cú điện thoại từ đại học Jena mời nhận ghế chủ nhiệm khoa triết học mà Karl Leonhard Reinhold (1758 -

1823), nhà biện giải triết học Kant nổi tiếng, mới ra đi, để trống. Fichte đến Jena vào tháng 5 năm 1794.

Trong thời gian ở Jena, kéo dài đến năm 1799, Fichte xuất bản các tác phẩm làm nên tên tuổi ông như một trong những nhân vật chính trong truyền thống triết học Đức. Fichte chưa bao giờ tự nhận mình là triết gia hàn lâm đang giảng thuyết trước một cử tọa là các triết gia bẽ bạn, các giáo sư đại học và sinh viên. Thay vào đó, ông tự xem mình là một học giả đóng vai trò rộng rãi hơn bên ngoài những kèm tủa hàn lâm, một quan điểm được thể hiện thật hùng biện trong *Một số bài giảng về thiên hướng của học giả*. Theo ông, một trong những nhiệm vụ của triết học là đưa ra sự hướng dẫn hợp lý hướng đến những cứu cánh thích hợp nhất đối với một xã hội tự do và hài hòa. Trong suốt sự nghiệp của mình. Fichte luân phiên biên soạn, một mặt, những tác phẩm triết học cho các học giả và sinh viên triết học, và mặt khác những tác phẩm phổ thông cho đông đảo công chúng. Khát khao thông đạt đến công chúng rộng rãi - để lấp đầy khoảng trống có thể nói như vậy, giữa lý thuyết và thực hành - đem lại cảm hứng cho ông ngay từ lúc khởi đầu. Thật vậy, niềm đam mê của Fichte đối với nền tảng giáo dục của xã hội nói chung sẽ được nhìn nhận như hệ quả tất yếu của hệ thống triết học của ông, nó tiếp tục truyền thống của Kant đặt triết học vào nhiệm vụ giải phóng nhân loại khỏi tình trạng chưa trưởng thành. Để trở nên trưởng thành, theo cách suy nghĩ của Kant, mà Fichte tiếp thu, là khắc phục sự khước từ suy tư về chính mình, và từ đó nhận trách nhiệm vì đã không suy tư và đã không hành động độc lập với sự chỉ dẫn của quyền lực bên ngoài.

Năm 1800, Fichte định cư tại Berlin và tiếp tục triết lý. Ông không còn là giáo sư nữa, bởi vì vào thời điểm ông đến, không có trường đại học nào ở Berlin. Để kiếm sống, ông xuất bản các tác phẩm mới và giảng thuyết tại nhà riêng. Tác phẩm đầu tiên xuất bản ở Berlin là sự trình bày phổ thông về *Wissenschaftslehre* nhằm trả lời những người phê phán ông về vấn đề thuyết vô thần. Với tựa đề *Thiên hướng Con người*, tác phẩm ra đời năm 1800 và có lẽ là trước tác thành công nhất về mặt bút pháp của Fichte.

Fichte tiếp tục hiệu đính *Wissenschaftslehre*, tuy vậy ông vẫn công bố rất ít những gì ông viết để hoàn thiện hệ thống của ông, chủ yếu vì ông sợ bị hiểu lầm như những năm ông còn ở Jena. Sự lưỡng lự công bố tư tưởng của ông khiến những người đồng thời có ấn tượng sai rằng, gần như ông không còn hiện hữu như một triết gia độc đáo nữa. Ngoại trừ một đề cương khó hiểu xuất hiện năm 1810, những bài giảng ở Berlin của ông về *Wissenschaftslehre* chỉ được xuất bản sau khi ông qua đời. Trong những bản thảo này, Fichte nói về cái tuyệt đối và những biểu hiện của nó, nghĩa là, một cách nói thích hợp về mặt triết học thay thế cho ý niệm truyền thống về Thượng Đế và cộng đồng của những sinh vật thuần lý hữu hạn mà hiện hữu của chúng đặt cơ sở trên cái tuyệt đối. Kết quả là, đôi khi người ta nói rằng, Fichte đã có một bước chuyển tôn giáo trong thời kỳ Berlin.

Năm 1806, Fichte xuất bản hai tuyển tập bài giảng được những người cùng thời nồng nhiệt đón nhận. Cuốn thứ nhất, *Những đặc trưng của thời hiện tại*, sử dụng *Wissenschaftslehre* cho những mục đích triết học lịch sử. Theo Fichte, có năm giai đoạn lịch sử trong đó nhân loại tiến từ sự thống trị của bản năng đến sự thống trị của lý trí. Thời hiện tại ông nói, là giai đoạn thứ ba, giai đoạn giải phóng khỏi quyền lực của bản năng và ngoại tại. Cuốn thứ hai, *Đường đến cuộc sống ân sủng*, đôi khi được coi là tác phẩm thần bí, bàn về đạo đức và tôn giáo theo phong cách phổ thông.

Khi trường đại học đầu tiên mở ra ở Berlin năm 1810, Fichte được mời làm trưởng khoa triết học; năm 1811, ông được bầu làm hiệu trưởng đầu tiên của trường đại học này. Ông tiếp tục công việc triết lý, giảng thuyết về *Wissenschaftslehre* và viết về triết lý chính trị cũng những đề tài khác cho đến cuối đời. Khi Chiến tranh Giải phóng nổ ra năm 1813, Fichte gia nhập quân đội. Vợ ông, Johanna, tình nguyện làm y tá cho một bệnh viện quân đội, bị mắc bệnh sốt phát ban trầm trọng. Bà phục hồi, nhưng đã lây cho chồng, và Fichte chết vì nhiễm căn bệnh này ngày 19 tháng 1 năm 1814.

Mặc dù tầm vóc quan trọng của Fichte đối với lịch sử triết học Đức là không thể bàn cãi, bản chất di sản của ông vẫn còn rất nhiều bất đồng. Có lúc ông được coi chỉ như là một nhân vật chuyển tiếp giữa Kant và Hegel, hơn cái bậc đá đặt dọc theo con đường dẫn tới tri thức tuyệt đối một chút. Tuy nhiên, ngày nay Fichte ngày càng được nghiên cứu nhiều vì chính giá trị tư tưởng của ông, đặc biệt là vì lý thuyết của ông về chủ thể tính, tức là, lý thuyết về cái tôi tự giả

định, điều được nhìn nhận đúng đắn là sự diễn giải tinh vi về tuyên bố của Kant, theo đó các sinh vật thuần lý hữu hạn sẽ được giải thích dưới dạng lý thuyết và thực hành. Mức độ chi tiết là Fichte cung cấp cho những vấn đề này vượt quá những gì được tìm thấy trong các trước tác của Kant. Chỉ riêng công việc này cũng đủ làm cho tác phẩm của Fichte đáng được chúng ta chú ý. Tuy nhiên có lẽ bằng chứng thuyết phục nhất cho sự vĩ đại của Fichte với tư cách một triết gia được tìm thấy trong sự không nao núng sẵn sàng bắt đầu trở lại, được khởi sự làm mới *Wissenschaftslehre*, và không bao giờ hài lòng với bất kỳ công thức tư duy nào có trước của ông. Mặc dù điều này làm cho độc giả thường xuyên bất mãn và khao khát một tuyên bố dứt khoát về những quan điểm của ông, Fichte, đúng với thiên hướng đã tuyên bố công khai của mình, biến họ thành những triết gia sâu sắc hơn thông qua tấm gương phấn đấu không mệt mỏi đi tìm chân lý của ông.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792; Phê bình thiên khảo)

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794; Về khái niệm *Wissenschaftslehre*)

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794 - 95; Nền tảng của toàn thể *Wissenschaftslehre*)

Die Bestimmung des Menschen (1800; Thiên hướng Con người)

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806; Những đặc trưng của thời hiện tại).

55. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL



Tiểu sử

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770 - 1831), triết gia duy tâm Đức, một trong những triết gia có ảnh hưởng nhất thế kỷ XIX.

Hegel sinh tại Stuttgart ngày 27 tháng Tám, 1770 trong một gia đình viên chức nhà nước. Ông được giáo dục trong bầu không khí sùng đạo Tin Lành, sau đó được nghiên cứu các tác phẩm cổ điển của Hy Lạp và La Mã khi theo học trường trung học Stuttgart. Được cha khuyến khích trở thành giáo sĩ, Hegel vào học trường dòng của Đại học Tübingen năm 1788. Tại đây, ông kết bạn với nhà thơ Friedrich Hölderlin và triết gia Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Sau khi hoàn tất học trình triết học và thần học, ông quyết định không trở thành mục sư và đi dạy tư (1793) tại Bern, Thụy Điển. Năm 1797, ông lại đi dạy tư tại Frankfurt. Hai năm sau cha ông mất, để lại cho ông một gia tài đủ để ông khỏi phải đi dạy tư kiếm sống.

Năm 1801, Hegel trở thành giảng viên Đại học Jena và hoàn thành tác phẩm *Hiện tượng học tinh thần* (1807), một trong những công trình quan trọng nhất của ông. Ông ở lại Jena tháng Mười 1806 thì buộc phải ra đi vì thành phố này bị Pháp chiếm đóng. Xài hết gia tài do cha để lại, Hegel đi làm chủ bút cho tờ *Bamberger Zeitung* ở Bavaria. Nhưng ông không thích gì nghề báo nên lại đi Nürnberg và làm hiệu trưởng một trường dòng tại đây trong tám năm.

Trong thời gian ở Nürnberg, Hegel gặp và cưới Marie von Tücher. Hai vợ chồng có ba người con, một gái chết ngay sau khi sinh, và hai trai, Karl và Immanuel. Trước khi lập gia đình, Hegel đã có một con trai ngoài giá thú Ludwig, cậu này cuối cùng cũng về sống với gia đình Hegel. Giai đoạn này, Hegel công bố từng phần cho đến khi hoàn thành tác phẩm *Khoa học logic* (1812, 1813, 1816). Năm 1816, Hegel nhận chức giáo sư triết học tại Đại học Heidelberg. Ngay sau đó ông cho xuất bản dưới hình thức tóm lược một tuyên ngôn hệ thống về toàn bộ triết học của ông với tựa đề *Đại cương bách khoa toàn thư về các khoa học triết học* (1817). Năm 1818, Hegel được mời đến giảng dạy tại Đại học Berlin, nơi ông sẽ lưu lại cho đến ngày qua đời, ngày 14 tháng Mười hai năm 1831 vì bệnh dịch tả.

Tác phẩm trọn vẹn cuối cùng được công bố của Hegel là *Triết học pháp quyền* (1821), mặc dù

hiều đoạn ghi chú trong khi giảng bài của ông và những ghi chú bổ sung của sinh viên được công bố sau khi ông qua đời. Những bài giảng được xuất bản thành sách gồm có *Mỹ học* (1835 - 38), *Những bài giảng về lịch sử triết học* (1833-36), *Những bài giảng về triết học tôn giáo* (1832) và *Những bài giảng về triết học lịch sử* (1837).

Ngoài ảnh hưởng mạnh mẽ từ tư tưởng Hy Lạp, Hegel còn đọc các tác phẩm của triết gia Hà Lan Baruch Spinoza, văn hào Pháp Jean Jacques Rousseau, và triết gia Đức Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Schelling. Dù ông thường xuyên bất đồng với các triết gia này, nhưng ảnh hưởng của họ trong tư tưởng của ông là rất rõ ràng.

DỰ PHỎNG TRIẾT HỌC

Dự phóng của Hegel là công bố một hệ thống triết học toàn diện đến mức có thể bao quát mọi ý tưởng của những người đi trước và tạo ra một khung khái niệm nhờ đó quá khứ và tương lai có thể được nhận thức theo tinh thần triết học. Một mục tiêu như thế sẽ đòi hỏi gần như một tường trình toàn diện về bản thân thực tại. Do vậy, Hegel quan niệm triết học là toàn thể thực tại. Thực tại đó, hay toàn bộ quá trình phát triển của vạn hữu, ông gọi là Tuyệt đối, hoặc Tinh thần tuyệt đối. Theo Hegel, nhiệm vụ của triết học là ghi nhận sự phát triển của Tinh thần tuyệt đối: Nhiệm vụ này bao gồm: 1/ làm rõ cấu trúc thuần lý nội tại của Tuyệt đối; 2. Cho thấy cách thể Tuyệt đối tự biểu lộ mình trong tự nhiên và lịch sử loài người; và 3. giải nghĩa yếu tính cứu cánh của Tuyệt đối, tức là, cho thấy cứu cánh hay mục đích mà Tuyệt đối hướng đến.

BIỆN CHỨNG

Bàn về cấu trúc thuần lý của Tuyệt đối, Hegel đi theo con đường của triết gia cổ đại Hy Lạp Parmenides - ông cho rằng cái gì hợp lý tính thì tồn tại và cái gì tồn tại thì hợp lý tính". Mệnh đề này phải được hiểu theo một tuyên bố sau đó của Hegel, rằng Tuyệt đối nhất thiết phải được coi là tư tưởng, hoặc linh hồn, hoặc tinh thần thuần túy trong quá trình tự phát triển. Logic chi phối tiến trình phát triển này có tính biện chứng. Phương pháp biện chứng bao hàm ý niệm cho rằng vận động, hoặc quá trình, hoặc tiến triển, là kết quả của sự xung đột giữa các mặt đối lập. Tư tưởng này của Hegel được phân tích theo ba phạm trù: chính đề (thesis), phản đề (antithesis) và hợp đề (synthesis) Mặc dù Hegel có khuynh hướng tránh dùng những thuật ngữ này, chúng vẫn hữu ích cho việc tìm hiểu khái niệm biện chứng của ông. Theo đó, chính đề có thể là một ý tưởng hay một động biến lịch sử. Một ý tưởng hay một động biến như thế hàm chứa trong nó sự bất toàn làm nảy sinh sự đối lập, hay phản đề, một ý tưởng hoặc một động biến trái ngược. Hệ quả của sự xung đột là sự xuất hiện của một ý tưởng hay động biến thứ ba, tức hợp đề, nó vượt quá sự xung đột bằng cách vận hội ở một mức độ cao hơn chân lý có trong chính đề và phản đề. Hợp đề này lại trở thành một chính đề mới, nó lại tạo ra một phản đề khác, sản sinh một hợp đề mới, và cứ như thế quá trình phát triển tinh thần và lịch sử liên tục diễn ra. Hegel nghĩ rằng Tinh thần tuyệt đối (tức là toàn thể thực tại) tự nó phát triển một cách biện chứng hướng đến một cứu cánh hay mục đích tối hậu.

Do vậy, đối với Hegel, thực tại được hiểu như Tuyệt đối bộc lộ một cách biện chứng trong quá trình tự phát triển. Khi Tuyệt đối trải qua quá trình phát triển này, nó tự biểu lộ cả trong tự nhiên lẫn trong lịch sử loài người. Tự nhiên là tư tưởng hay hữu thể tuyệt đối khách thể hóa mình dưới hình thức vật chất. Tinh thần hữu hạn và lịch sử loài người là quá trình Tuyệt đối tự biểu lộ ở chỗ gần gũi nhất với chính nó, do là, tinh thần hay ý thức. Trong *Hiện tượng học tinh thần*, Hegel phát hiện các giai đoạn của sự biểu lộ này từ cấp độ đơn giản nhất của ý thức, qua tự ý thức, đến sự lên ngôi của lý tính.

SỰ TỰ NHẬN THỨC CỦA TUYỆT ĐỐI

Mục tiêu của quá trình biện chứng vĩ đại có thể được nhận biết rõ ràng nhất ở bình diện lý tính. Khi lý tính hữu hạn tiến triển trong nhận thức, thì Tuyệt đối tiến dần sự tự nhận thức trọn vẹn. Thật vậy, Tuyệt đối đi đến chỗ tự nhận thức thông qua sự nhận thức thực lại không ngừng tăng lên của tinh thần con người. Hegel phân tích sự tiến bộ trong nhận thức của con người trên ba bình diện: nghệ thuật, tôn giáo, và triết học. Nghệ thuật nắm bắt Tuyệt đối bằng những dạng thức vật chất, minh giải cái thuần lý thông qua những hình thức khả giác của cái đẹp. Nghệ thuật, về mặt ý tưởng, được thay thế bằng tôn giáo. Tôn giáo nắm bắt Tuyệt đối bằng những hình ảnh và biểu tượng. Tôn giáo cao đẳng nhất đối với Hegel là Ki-tô giáo, vì trong Ki-tô giáo, chân lý Tuyệt đối tự biểu lộ trong sự hữu hạn được phản ánh bằng biểu tượng sự

xuống thế của Chúa Jesus. Tuy nhiên, triết học là tối cao về mặt ý tưởng, bởi vì nó nắm bắt cái Tuyệt đối một cách thuần lý. Khi nào động thái này hoàn thành, Tuyệt đối đạt đến sự tự nhận thức trọn vẹn, và vở kịch vĩ đại đến hồi chung cuộc. Chỉ với chỗ này Hegel mới đồng nhất Tuyệt đối với Thượng Đế. "Thượng Đế chỉ là Thượng Đế, Hegel nhấn mạnh - trong chừng mực ngài nhận thức được chính mình".

TRIẾT HỌC LỊCH SỬ

Trong quá trình phân tích yếu tính của Tinh thần tuyệt đối, Hegel đã có những đóng góp quan trọng vào nhiều lĩnh vực triết học, trong đó có triết học lịch sử và đạo đức học xã hội. Về phương diện lịch sử, hai phạm trù chính có tính minh giải là lý tính và tự do. Hegel nhấn mạnh, Tư tưởng duy nhất mà triết học mang theo... đối với sự trầm tư lịch sử, là ý niệm đơn giản về lý tính; rằng lý tính là vị toàn quyền của thế giới, rằng lịch sử của thế giới, do đó, mang đến cho chúng ta một quá trình thuần lý". Với tư cách là quá trình thuần lý, lịch sử là chỗ ghi nhận sự phát triển tự do con người, vì lịch sử loài người là một diễn tiến từ tự do tối thiểu đến tự do tối đa.

ĐẠO ĐỨC HỌC VÀ CHÍNH TRỊ HỌC

Những quan điểm chính trị và xã hội của Hegel bộc lộ rõ ràng nhất trong khi tranh luận về đạo đức và đạo đức học xã hội. Ở bình diện đạo đức, đúng và sai là vấn đề nhận thức cá nhân. Tuy nhiên, con người phải vượt qua bình diện này để tiến lên bình diện đạo đức học xã hội, vì bốn phạm trù, theo Hegel, không hẳn là sản phẩm của phán đoán cá nhân. Các cá nhân chỉ thể hiện trọn vẹn mình khi ở giữa những quan hệ xã hội; từ đó, bối cảnh duy nhất mà ở đó bốn phạm trù thực sự tồn tại là bối cảnh xã hội. Hegel coi tư cách công dân là một trong những bốn phạm trù cao nhất của cá nhân. Một cách lý tưởng, nhà nước là sự biểu hiện của ý chí phổ quát, mà ý chí phổ quát là sự thể hiện cao nhất của tinh thần đạo đức. Phục tùng ý chí phổ quát này là hành vi của một cá nhân tự do và thuần lý. Hegel xuất hiện như một nhà bảo thủ, nhưng không nên diễn giải ông như kẻ khuyến khích chủ nghĩa toàn trị, vì ông cũng lên tiếng nói rằng sự hạn chế tự do bởi bất kỳ nhà nước thực tế nào cũng đều không chấp nhận được về mặt đạo đức.

ẢNH HƯỞNG

Sinh thời Hegel là triết gia lỗi lạc nhất ở Đức. Những quan điểm của ông được truyền dạy rộng rãi, sinh viên của ông được đánh giá cao. Những người kế tục của ông sớm chia thành hai phái Hegel hữu và phái Hegel tả. Về phương diện thần học và chính trị, phái Hegel hữu diễn giải theo hướng bảo thủ các tác phẩm của ông. Họ nhấn mạnh sự tương hợp giữa triết học Hegel và Ki-tô giáo. Về mặt chính trị, họ là những người chính thống. Phái Hegel tả đứng trên lập trường vô thần. Trong chính trị, nhiều người trong số họ trở thành những nhà cách mạng, đóng góp vào sự biến đổi lịch sử như Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Friedrich Engels và Karl Marx. Engels và Marx đặc biệt chịu ảnh hưởng tư tưởng của Hegel, theo đó, lịch sử chuyển động một cách biện chứng, nhưng họ thay thế thuyết duy tâm triết học của Hegel bằng chủ nghĩa duy vật.

Chủ nghĩa duy tâm siêu hình của Hegel gây ảnh hưởng mạnh mẽ đối với triết học các xứ nói tiếng Anh thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20, đáng chú ý là triết học của Francis Herbert Bradley, đối với các triết gia Hoa Kỳ như Josiah Royce, và đối với triết học Ý thông qua Benedetto Croce. Hegel cũng gieo ảnh hưởng lên triết học hiện sinh thông qua triết gia Đan Mạch Søren Kierkegaard. Hiện tượng luận chịu ảnh hưởng bởi những tư tưởng của Hegel về ý thức. Đó là những bằng chứng về phạm vi bao quát khác thường và chiều sâu lạ lùng trong triết học Hegel.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801; Sự dị biệt giữa hệ thống của Fichte và của Schelling về triết học).

Phaänomenologie des Geistes (1807; Hiện tượng học tinh thần)

Wissenschaft der Logik (1812- 1816; Khoa học lôgic)

Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften (1817- 1830; Đại cương bách khoa toàn thư về các khoa học triết học).

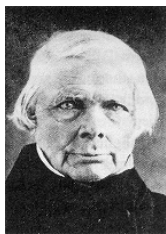
Grundlinien des Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821; Đại cương triết học pháp quyền hay Đại cương pháp quyền tự nhiên và khoa học về nhà nước).

Vorlesungen über die Geschichte der philosophie (1833; Các bài giảng về lịch sử triết học).

Vorlesungen über die Ästhetik (1835- 1838; Các bài giảng về mỹ học).

Vorlesungen über die philosophie der Geschichte (1837; Các bài giảng về triết học lịch sử).

56. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING



TIỂU SỬ

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING (27/1/1775 – 20/8/1854), triết gia Đức mà sự chuyển hoá của ông bao quát toàn bộ lịch sử chủ nghĩa duy tâm Đức. Schelling ra đời tại Leonherg, Württemberg. Thuở nhỏ ông được giáo dục trong trường dòng Bebenhausen, gần Tübingen, nơi cha ông là mục sư và giáo sư ngôn ngữ Đông phương. Là đứa trẻ thần đồng, ông đã lâu thông các ngôn ngữ cổ điển khi mới tám tuổi. Ông vào trường thần học Tübingen Stift của Giáo hội Tin Lành tại Württemberg sớm hơn ba năm, tại đây ông kết bạn với hai tên tuổi vĩ đại của tương lai là Georg Hegel và Friedrich Hölderlin. Lúc bấy giờ đa số sinh viên ở Tübingen chịu ảnh hưởng tư tưởng của Cách mạng Pháp, nhưng chàng thanh niên lại tìm thấy cảm hứng trong triết học của Immanuel Kant, người đã nâng triết học lên một tầm cao mới, trong hệ thống triết học duy tâm của Johann Fichte, và trong triết học phiếm thần của Benedict de Spinoza. Năm 19 tuổi, Schelling viết tác phẩm triết học đầu tiên, *Về khả thể và hình thức của triết học Đại cương* (1795). Ông gửi tác phẩm này cho Fichte đọc và nhận được sự tán thành mạnh mẽ. Tiếp sau đó là tác phẩm *Về bản ngã như nguyên lý của triết học* (1796). Chủ đề căn bản chi phối cả hai tác phẩm này là cái tuyệt đối. Tuy nhiên, cái tuyệt đối này không thể định nghĩa như Thượng Đế; mỗi người tự thân là một tuyệt đối với tư cách một bản ngã tuyệt đối.

Từ năm 1795 đến 1797, Schelling làm gia sư cho một gia đình quý tộc ở Leipzig. Thời gian ở Leipzig đánh dấu bước ngoặt trong tư tưởng của Schelling. Ông tham gia các buổi diễn thuyết về vật lý, hóa học và y học. Ông thừa nhận rằng, Fichte, người trước đây ông tôn sùng như mẫu mực của triết lý, đã không chú ý đầy đủ đến tự nhiên trong hệ thống triết học của ông, vì rằng, Fichte luôn luôn nhìn tự nhiên chỉ như một sự vật lệ thuộc vào con người. Schelling, trái lại, cho rằng, tất cả sự sống đều là sản phẩm của tự nhiên. Triết học tự nhiên này, thành tựu triết lý độc lập đầu tiên của Schelling, khiến ông nổi danh trong giới những người theo chủ nghĩa lãng mạn.

Năm 1798, Schelling đến giảng dạy tại đại học Jena, trung tâm học thuật của Đức với nhiều trí thức hàng đầu lúc bấy giờ. Trong thời gian này, nhờ sức sáng nghĩ và trước tác cực kỳ sung mãn, Schelling cho xuất bản liên tiếp những tác phẩm về triết học tự nhiên. Tham vọng của ông là thống nhất ý niệm tự nhiên của ông với triết học của Fichte, và lấy bản ngã làm điểm khởi đầu.

Về phương diện cá nhân, khoảng thời gian sống ở Jena cũng rất đáng nhớ đối với Schelling: tại đây ông quen biết và sau đó kết hôn với Caroline Schlegel, một trong số những phụ nữ tài năng nhất trong phong trào lãng mạn Đức. Nhưng sau đó, những vụ tăng tiu của hai vợ chồng và những cuộc tranh luận với Fichte khiến Schelling phải rời Jena, đến Đại học Würzburg.

Tại Würzburg, đầu tiên Schelling thuyết giảng triết học về bản ngã, được ông nghiên cứu trong những năm sau cùng ở Jena, trong đó ông tìm cách chứng minh rằng, trong tất cả các hữu thể, thì tuyệt đối tự thể hiện trực tiếp như sự thống nhất của chủ thể tính và khách thể tính. Chính vì điểm này mà G.W.F. Hegel khởi sự phê phán Schelling. Thoạt tiên, Hegel đứng về phía Schelling trong cuộc tranh luận giữa Schelling và Fichte, và dường như giữa Hegel và Schelling có sự nhất trí hoàn toàn trong năm 1802 khi hai người cùng chủ biên *Tạp chí phê bình triết học*. Tuy nhiên, những năm sau đó, tư tưởng triết học của Hegel bắt đầu xa dần khỏi tư tưởng triết học của Schelling, và tác phẩm *Hiện tượng học tinh thần* (1807) của Hegel chứa đựng những luận điểm chống lại hệ thống của Schelling. Trước định nghĩa của Schelling về tuyệt đối như là sự thống nhất không phân biệt của chủ thể tính và khách thể tính, Hegel đáp lại rằng, một tuyệt đối như thế có thể sánh với đêm tối, "ở đó mọi con bò đều đen". Hơn nữa, Schelling chưa bao giờ trình bày rõ ràng con người có thể thăng hoa lên tuyệt đối bằng cách nào; ông đã khởi sự

với tuyệt đối như thể nó được "bắn ra từ một nòng súng lục".

Sự phê phán của Hegel giáng một đòn nặng lên tinh thần Schelling. Tình bạn với Hegel có từ thời hai người cũng học trường dòng ở Tübingen tan vỡ. Schelling - người từng được nhìn nhận là triết gia hàng đầu thời bấy giờ cho đến khi cuốn *Hiện tượng học* của Hegel ra đời - bị đẩy vào hậu cảnh.

Tình trạng đó khiến Schelling rút lui khỏi sinh hoạt công cộng. Từ 1806 đến 1841, ông sống ở Munich, nơi mà vào năm 1806, ông được bổ nhiệm làm tổng thư ký của Viện Hàn lâm nghệ thuật tạo hình. Ông giảng dạy từ năm 1820 đến 1827 tại Erlangen. Ngày 7 tháng 9 năm 1809, Caroline, vợ ông, qua đời. Ngay sau đó ông tập trung viết tác phẩm triết lý về sự bất tử. Năm 1812, Schelling kết hôn với Pauline Gotter, bạn của Caroline. Cuộc hôn nhân này khá hạnh phúc, nhưng niềm đam mê tuyệt vời mà Schelling cảm nhận nơi Caroline không lặp lại nữa.

Trong những năm ở Munich, Schelling tìm cách củng cố hoạt động triết lý của ông theo đường hướng mới bằng cách xét lại những gì bị Hegel phê phán. Schelling tra vấn tất cả những suy luận duy tâm dựa trên giả định rằng, thế giới tự trình bày như một trật tự thuần lý. Ông chất vấn, không phải cũng có những cái ngoại lý và không phải cái ác là sức mạnh ưu trội trong thế giới đó sao? Trong tác phẩm *Về tự do của con người* (1809), Schelling tuyên bố rằng, tự do của con người là tự do đích thực chỉ khi nó là tự do chọn lựa giữa thiện và ác. Khả năng có được sự tự do này đặt trên hai nguyên lý hoạt động trong mọi sinh vật: một là nền tảng nguyên khởi bí ẩn tự thể hiện trong nhục dục; và một là sự phán đoán sắc bén đóng vai trò chi phối như một sức mạnh tạo dựng. Tuy nhiên, con người đã xếp tầng vĩa tối tăm của xung động, vốn chỉ để phục vụ trí tuệ như một nguồn năng lực, lên trên trí tuệ và do đó coi trí tuệ thấp hơn các xung động bản năng, lúc này thống trị chính con người. Sự đảo ngược trật tự đúng đắn này là biến cố được nói tới trong Kinh thánh như sự thất sủng, và từ đó cái ác xuất hiện trong thế giới. Nhưng sự suy đồi của con người được hủy bỏ bởi Thượng Đế; ngài đã hóa thân trong Jesus Christ và giáng trần để tái lập trật tự nguyên thủy.

TRIẾT HỌC

Phương pháp của Fichte đã tìm mọi cách trình bày toàn bộ cấu trúc của thực tại như hệ quả tất yếu của tự ý thức. Những đặc điểm căn bản của tri thức, dù như hoạt động hay như tổng số sự kiện nắm được, và của hành vi đã được diễn dịch như những yếu tố cần cho việc đạt được sự tự ý thức. Chủ nghĩa duy tâm Fichte, do đó, lập tức nổi bật lên tính chất phủ định, như sự xóa bỏ khái niệm giáo điều về hai thế giới, chủ thể và khách thể. Nó nổi bật lên tính chất tích cực, như sự nhấn mạnh vào sự thống nhất của lý giải triết học và như sự cung cấp giải pháp cho hình thức hay phương pháp nhờ đó một hệ thống triết học hoàn chỉnh có thể được xây dựng. Nhưng lý thuyết của Fichte một mặt xuất hiện để đồng nhất nền tảng tối hậu của một vũ trụ của khái niệm thuần lý với tinh thần hữu hạn, cá thể, và mặt khác đe dọa thực tại của thế giới tự nhiên bằng cách nhìn ngắm nó quá nhiều theo lối duy tâm chủ quan.

Schelling xuất phát từ lập trường của Fichte. Tự nhiên không được quan niệm đơn thuần như giới hạn trừu tượng đối với nỗ lực vô hạn của tinh thần, không được quan niệm chỉ là một loạt những tư tưởng tất yếu cho trí tuệ. Nó phải có thực tại cho chính nó, một thực tại không xung đột với tính chất lý tưởng của nó, một thực tại mà cấu trúc bên trong của nó là lý tưởng, một thực tại mà gốc rễ và suối nguồn của nó là tinh thần.

Trong khi triết học duy tâm siêu nghiệm tìm cách rút ra kinh nghiệm khách quan từ hành vi tự giả định tự do đầu tiên, triết học của Schelling tìm cách rút ra ý thức từ các sự vật. Bắt đầu với "khách thể tính thuần túy", triết học tự nhiên muốn cho thấy tự nhiên trải qua tiến trình tự phát triển vô thức, và kết thúc với những điều kiện dành cho sự tự trình diện của nó như thế nào. Phương pháp của triết học tự nhiên cơ bản là tiên nhiên: nó khởi đầu với ý niệm *thống nhất* giữa tự nhiên và những mô tả cho tính đa dạng của nó bằng cách lý giải tự nhiên như một hệ thống của những lực lượng đối lập hoặc "những cực", chúng tự xuất hiện trong những trình độ tổ chức phức tạp hơn bao giờ hết (Potenzen).

Triết học tự nhiên và triết học siêu nghiệm là hai thành phần bổ sung cho nhau của một tổng thể triết học, một hệ thống bao quát hơn. Ông đặt tên hệ thống đó là hệ thống đồng nhất tính hay chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối và diễn giải nó trong các tác phẩm *Trình bày hệ thống triết học của tôi* (1801), *Bruno* (1802) và *Những bài giảng về phương pháp nghiên cứu hàn lâm* (1803). Đặc điểm nổi bật nhất của hệ thống này là nó khởi đầu bằng sự khẳng định dứt khoát

về sự thống nhất giữa tư duy và hiện hữu, tức là, bằng ý tưởng về "Tuyệt đối" tự đồng nhất, được diễn tả như giả thuyết đầu tiên của mọi tri thức. Bởi vì sự đồng nhất mà từ đó hệ thống này khởi đầu siêu vượt mọi sự khác biệt có thể có, nó được diễn tả như "điểm trung tính". Từ cái bất khả phân biệt hay điểm xuất phát "trung tính" này, Schelling tiến tới việc mô tả thực tại như một toàn thể, bên trong nó sự thống nhất được duy trì bởi những tương quan tổng hợp khác nhau, như bản thể và tùy thể, nguyên nhân và hậu quả, lực hút và lực đẩy. Giống như triết học tự nhiên của mình, hệ thống đồng nhất tính của Schelling sử dụng ý niệm *Potenzen* (trình độ tổ chức phức tạp) như nguyên tắc tổ chức cơ bản của nó. Câu hỏi hiển nhiên về mối quan hệ chính xác giữa tuyệt đối trung tính" và hệ thống thực của các yếu tố được phân biệt, một câu hỏi mà người ta có thể nói là đã quyết định đường hướng triết học của Schelling về sau.

Nhưng Schelling không có sức mạnh tư tưởng cũng không có được tri thức cần thiết để giữ cân bằng giữa suy tư trừu tượng các khái niệm vũ trụ luận và những nghiên cứu cụ thể về khoa học chuyên biệt. Bản thân những nỗ lực của ông nhằm xây dựng một công trình thực tại tự nhiên thật tẻ, và làm nảy sinh sự tư biện duy vật chán ngắt và vô dụng. Tuy nhiên sẽ không công bằng nếu không tính tới nhiều tư tưởng sáng láng và đôi khi rất giá trị xuất hiện rải rác trong các trước tác về *Naturphilosophie* của Schelling.

Từ năm 1803 đến năm 1841, Schelling đến Bavaria để tiếp tục diễn giải hệ thống đồng nhất tính của ông và để khám phá các triết thuyết về nghệ thuật và tự nhiên. Tuy nhiên, nét nổi bật nhất trong tư tưởng ông giai đoạn này là mối quan tâm tôn giáo và các trước tác triết học của Boehme - ảnh hưởng của Boehme rất dễ thấy trong tác phẩm *Những nghiên cứu triết học về bản chất tự do con người* (1809) của Schelling, một công trình thường được lý giải như một thuyết hiện sinh dự liệu. Ông còn nghiên cứu về lịch sử nhân loại và thường xuyên thuyết trình về lịch sử triết học.

Năm 1841, Schelling đến Berlin, tại đây ông thuyết giảng về triết thuyết mới của ông về mặt khái và thần thoại, mà ông gọi là "triết học tích cực để phân biệt với triết học thuần túy "tiêu cực" của Kant, Fichte và Hegel. Một vài học giả đã giải thích những bài giảng được xuất bản sau khi ông qua đời này như tiêu biểu cho đỉnh cao của sự phát triển mở rộng triết học của Schelling và của chủ nghĩa duy tâm Đức nói chung.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

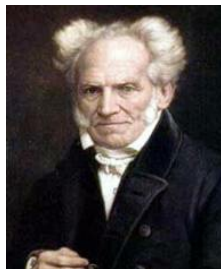
Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797; Những ý tưởng hướng tới một triết học tự nhiên)

System des transzendentalen Idealismus (1800; Hệ thống thuyết duy tâm siêu nghiệm)

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801; Trình bày hệ thống triết học của tôi)

Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen freiheit (1809; Những nghiên cứu triết học về bản chất tự do con người).

57. ARTHUR SCHOPENHAUER



Tiểu sử

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788 -1860, triết gia Đức, sinh tại Danzig, nước Đức (ngày nay là Gdansk, Ba Lan), một trong những triết gia quan trọng nhất của thế kỷ 19. Ông học tại các trường đại học Göttingen, Berlin và Jena. Sau đó ông định cư tại Frankfurt am Main, nơi ông sống một đời cô độc và chìm đắm vào việc nghiên cứu triết học Phật giáo và Ấn Độ giáo và chủ nghĩa thần bí. Ông cũng chịu ảnh hưởng của nhà thần học, huyền sư kiêm triết gia theo thuyết chiết trung người Đức Meister Eckhart, nhà thần trí kiêm huyền sư Jakob Boehme, các học giả của Thời Phục hưng và Thời Khai sáng. Trong tác phẩm quan trọng nhất của ông. *Thế giới như ý chí và biểu tượng* (1819), ông đưa ra những yếu tố đạo đức và siêu hình làm cơ sở cho triết học vô thần và bi quan của ông.

Schopenhauer không bao giờ hòa thuận với mẹ ông, bà Johanna Schopenhauer; khi nhà thơ Goethe (Đức), bạn của Johanna, nói với bà rằng, ông nghĩ con trai của bà sinh ra để làm những điều vĩ đại, Johanna liền phản đối; bà chưa bao giờ nghe nói có hai thiên tài trong cùng một gia đình.

Năm 1820. Schopenhauer trở thành giáo sư đại học Berlin; và chính tại đây khởi đầu cuộc tranh luận nổi tiếng giữa ông và Hegel.

Ảnh hưởng của triết học Schopenhauer có thể nhìn thấy trong các tác phẩm đầu tiên của triết gia kiêm nhà thơ Đức Friedrich Wilhelm Nietzsche, trong các vở nhạc kịch của nhà soạn nhạc Đức Richard Wagner, và trong đa số tác phẩm triết lý và nghệ thuật của thế kỷ XX. Schopenhauer mất ngày 21 tháng 9 năm 1860.

TRIẾT HỌC

Schopenhauer chịu ảnh hưởng của Friedrich Schelling, tự nhận mình là người theo triết học Kant (Kantian). Schopenhauer bất đồng với trường phái duy tâm và phản đối mạnh mẽ những ý tưởng của triết gia Đức Georg Wilhelm Friedrich Hegel, người tin vào bản chất tinh thần của mọi thực tại. Thay vào đó, Schopenhauer chấp nhận, nhưng với ít nhiều dè dặt trong chi tiết, quan điểm của triết gia Đức Immanuel Kant cho rằng, hiện tượng tồn tại chỉ trong chừng mực mà trí tuệ lĩnh hội chúng, như những ý tưởng. Tuy nhiên, ông không nhất trí với Kant rằng, "vật tự thân" (noumenon), hay thực tại tối hậu, vượt ra ngoài kinh nghiệm. Thay vào đó ông đồng nhất nó với ý chí trải nghiệm. Tuy nhiên, theo Schopenhauer, ý chí không bị giới hạn trong hành động tự nguyện với sự thấy trước; tất cả những hoạt động kinh nghiệm của bản ngã đều là ý chí, kể cả những chức năng tâm lý vô thức. Ý chí này là bản chất bên trong của mỗi hữu thể kinh nghiệm và nó khoắc lấy trong thời gian và không gian bề ngoài của cơ thể, đó là ý tưởng. Xuất phát từ nguyên lý rằng, ý chí là bản chất bên trong của cơ thể chính anh ta xuất hiện trong thời gian và không gian, Schopenhauer kết luận rằng, thực tại bên trong của mọi hiện tượng vật chất đều là ý chí; thực tại tối hậu là một ý chí phổ quát.

Theo Schopenhauer bị kịch của cuộc sống nảy sinh từ bản chất của ý chí, nó thường xuyên thúc đẩy cá thể hướng đến sự thỏa mãn những mục tiêu liên tục nhưng không có mục tiêu nào có thể đem đến sự thỏa mãn vĩnh viễn cho hoạt động vô hạn của sinh lực, hay ý chí. Vì vậy, ý chí tất yếu dẫn con người đến chỗ đau đớn, thống khổ, chết chóc và cái vòng bất tận sinh, tử, tái sinh, và hoạt động của ý chí chỉ có thể chấm dứt bằng thái độ từ khước, trong đó lý trí chế ngự ý chí đến mức sự tranh đấu ngừng lại.

Khái niệm nguồn gốc cuộc sống ở ý chí đến với Schopenhauer thông qua sự trực giác bản chất của ý thức như là xung năng chủ yếu. Ông bộc lộ sự ảnh hưởng Phật giáo mạnh mẽ trong siêu hình học của ông và sự hội tụ những ý tưởng Phật giáo và Ki-tô giáo trong các học thuyết đạo đức của ông. Từ góc độ tri thức luận, những ý tưởng của Schopenhauer thuộc về trường phái hiện tượng luận.

Điểm xuất phát triết học của Schopenhauer là sự phân chia vũ trụ thành hiện tượng và vật tự thân (noumenon) của Kant. Schopenhauer tuyên bố rằng, vật tự thân là ý chí và là cái quan trọng nhất vì nó là nội dung bên trong và là động lực của thế giới. Theo Schopenhauer, ý chí con người có tính ưu việt mang tính bản thể học đối với tinh thần; nói cách khác, dục vọng (desire) được coi là có trước tư tưởng, và, theo nghĩa tương tự, "ý chí" được coi là có trước hiện hữu". Trong khi giải quyết/làm khuây dụi những vấn đề nền tảng của cuộc sống, Schopenhauer nằm trong số những triết gia hiếm hoi coi triết học và logic ít quan trọng hoặc "ít hiệu quả" hơn nghệ thuật, một vài dạng thực hành từ thiện và một vài hình thức phép tắc trong tôn giáo; Schopenhauer kết luận rằng, tư tưởng lan man rời rạc (như triết học và logic) vừa không chạm tới được vừa không vượt hơn được bản chất của dục vọng - tức là ý chí. Trong *Thế giới như ý chí và biểu tượng*, Schopenhauer cho rằng, loài người sống trong vương quốc của đồ vật là đang sống trong vương quốc của dục vọng, và do vậy suốt đời bị dày vò bởi dục vọng đó (Vai trò của dục vọng trong cuộc sống tương tự như trong Vệ Đà - Ấn Độ giáo và Phật giáo, và bản thân Schopenhauer bị thu hút trước những điểm tương đồng này).

Mặc dù triết học của Schopenhauer nghe có vẻ huyền bí khi tóm tắt như thế, nhưng phương pháp luận của ông hết sức, thực nghiệm, chứ không "tư biện", hay "siêu việt": "Triết học là khoa học, và đúng nghĩa là không có những tín điều (articles of faith); cho nên, trong triết học của ông không có gì được cho là hiện hữu ngoại trừ những cái hoặc là được thu nhận tích cực

trong kinh nghiệm, hoặc là được chứng minh thông qua những kết luận bất khả nghi."

Sự đồng nhất *vật tự thân* (thực thể tồn tại thực) của Kant với ý chí của Schopenhauer cần có sự lý giải. *Vật tự thân*, mà Kant gọi là *Ding an Sich* (Thing in Itself), là một thực tại tồn tại bên ngoài, và là nền tảng của giác quan và những biểu tượng tinh thần về thế giới ngoại tại của chúng ta; trong từ ngữ của Kant, những giác quan và biểu tượng tinh thần đó chỉ là những hiện tượng đơn thuần. Sự khẳng định của Schopenhauer cho rằng, ý chí là vật tự thân này khiến người ta kinh ngạc nhớ đến sự khải lộ của Heraclitus: Mọi vật đều xuất phát từ lửa.

Nhưng triết học của Kant được lập ra như sự đáp trả chủ nghĩa hoài nghi triết học của David Hume và những nhà kinh nghiệm luận nước Anh, những người tuyên bố rằng theo như chúng ta có thể nói không có thực tại bên ngoài nào vượt khỏi những biểu tượng tinh thần của chúng ta về nó. Khi Schopenhauer đồng nhất *vật tự thân* với ý chí, thì điều mà ông nói là chúng ta tham dự vào thực tại của một thế giới bất khả khác bên ngoài trí tuệ thông qua ý chí. Chúng ta không thể *chứng thực* rằng, hình ảnh tinh thần của chúng ta về một thế giới ngoại tại tương ứng với một thực tại bằng suy luận. Thông qua ý chí, chúng ta biết - chứ không suy tư rằng, thế giới có thể kích động chúng ta. Chúng ta hãi sợ, hoặc ham muốn. Những trạng thái này xuất hiện một cách không chủ ý. Chúng xuất hiện trước phản tỉnh. Chúng xuất hiện ngay cả khi ý thức muốn ngăn cản chúng. Trí tuệ thuần lý đối với Schopenhauer là chiếc lá trôi theo dòng suối tiền-phản tỉnh và những xúc cảm vô thức. Dòng suối đó là ý chí; và thông qua ý chí, nếu không thông qua logic, chúng ta có thể tham dự vào thực tại tiềm tàng dưới những hiện tượng đơn thuần. Chính vì lý do này mà Schopenhauer đồng nhất *vật tự thân* với ý chí.

TÂM LÝ HỌC

Schopenhauer có lẽ có ảnh hưởng trong việc xử lý vấn đề tinh thần con người nhiều hơn là trong lĩnh vực triết học. Xưa nay các triết gia không bị ấn tượng bởi những khổ não của tình yêu. Nhưng Schopenhauer nói về nó và những khái niệm liên quan một cách thẳng thắn.

"Chúng ta nên ngạc nhiên thấy rằng, sự kiện luôn giữ một phần quan trọng trong đời sống của con người, là tình yêu, mà cho đến nay gần như hoàn toàn bị các triết gia coi nhẹ".

Ông đặt tên cho sức mạnh bên trong mỗi người mà ông cảm thấy nó luôn luôn ưu trội đối với lý trí: ý chí sống (*Wille zum Leben*), được định nghĩa như xung năng cố hữu của mỗi người, và mọi sinh vật, luôn hoạt động sôi nổi. Schopenhauer không quan niệm tình yêu như cái gì hoặc tầm thường vụn vặt hoặc ngẫu nhiên, mà đúng ra phải hiểu nó là sức mạnh ghê gớm tiềm ẩn trong tâm thần (*psyche*) của con người và hình thành nên thế giới: "Mục đích tối hậu của mọi chuyên tình ...quan trọng hơn hết thấy mọi mục đích khác trong đời sống con người; và do đó nó hoàn toàn xứng đáng được mọi người theo đuổi với sự nghiêm trang sâu sắc".

"Cái được nó quyết định chính là kết cấu của thế hệ tiếp theo..."

Schopenhauer sau đó áp dụng những trực giác của mình vào việc nghiên cứu những nguyên lý chi phối hoạt động tình dục của con người, ông cho rằng, những cá thể bị cuốn hút vào nhau không phải vì những cảm xúc yêu đương mà vì những xung lực ngoại lý của ý chí.

Những ý tưởng này báo trước và đặt nền móng cho thuyết tiến hóa của Darwin, ý chí hùng lực của Nietzsche và những khái niệm về libido và vô thức của Freud.

MỸ HỌC

Tuy nhiên xung lực sinh sôi hoang dã và mạnh mẽ này gây nên đau đớn và khổ não trong thế giới. Theo Schopenhauer, có một con đường để thoát khỏi sự đau khổ gắn liền với thế giới của ý chí là nghệ thuật.

Thông qua nghệ thuật, Schopenhauer nghĩ, chủ thể tư duy có thể bị chấn động mạnh khi vượt ra ngoài lối suy nghĩ cá thể, hạn chế của mình để cảm nhận trực tiếp cái phổ quát - dĩ nhiên, "các phổ quát nói ở đây chính là ý chí. Cuộc tranh đấu giữa dục vọng cá nhân với thế giới mà về bản chất là thù nghịch với sự thỏa mãn của nó tất yếu là bị kích; do đó, vị trí cao nhất trong nghệ thuật được trao cho bị kích. Âm nhạc cũng được trao cho một địa vị đặc biệt trong mỹ học của Schopenhauer vì nó không dựa vào phương tiện biểu tượng để truyền đạt cảm thức về cái phổ quát. Schopenhauer tin rằng, chức năng của nghệ thuật là sự trầm tư về tính thống nhất của bản chất con người, và nỗ lực hoặc là biểu thị hoặc là trực tiếp truyền đạt đến người thưởng ngoạn một cảm giác lo âu hiện sinh nào đó mà với nó hầu hết các loại hình giải trí - kể cả nghệ thuật thấp kém - chỉ đem đến sự xao lãng. Rất nhiều tác gia (từ Thomas Hardy đến Woody Allen) và nghệ sĩ chịu ảnh hưởng từ hệ thống mỹ học này, và trong thế kỷ 20

những quan điểm của Schopenhauer về mỹ học nhận được nhiều sự chú ý và ca ngợi hơn cả triết học và tâm lý học của ông.

Theo Daniel Albright (2004), "Schopenhauer nghĩ rằng, âm nhạc là nghệ thuật duy nhất không đơn thuần mô phỏng các ý tưởng, mà thực sự hiện thân cho chính ý chí".

SCHOPENHAUER NGHĨ VỀ PHỤ NỮ

Schopenhauer cũng nổi tiếng với tiểu luận *Über die Weiber* (Về phụ nữ), trong đó ông chống lại điều mà ông gọi là "sự ngu dốt Đức – Cơ Đốc về những vấn đề phụ nữ. Ông tuyên bố "tự bản chất, phụ nữ có ý muốn vâng phục", và phản đối bài thơ của Schiller ca tụng phụ nữ, *Würde der Frauen* (Phẩm giá của phụ nữ). Tuy nhiên bài tiểu luận đó đưa ra hai lời khen: "phụ nữ rõ ràng chín chắn trong phán đoán hơn đàn ông" và thông cảm với nỗi khổ của người khác hơn. Tuy nhiên, lời khen thứ hai bị coi là điểm yếu hơn là tính nhân đạo.

Quan điểm cực kỳ bất khoan dung về phụ nữ tương phản với những cái nhìn thường là phóng khoáng của Schopenhauer về những vấn đề xã hội khác: ông phản kháng mạnh mẽ những cấm kỵ (taboo) liên quan đến những vấn đề như tự tử và khổ dâm (masochism) và lên án cách đối xử với nô lệ ở châu Phi. Cuộc bút chiến về bản chất phụ nữ từ lúc ấy đã bị công kích dữ dội vì bị coi là có tính chất thù ghét đàn bà (misogynistic). Dù sao, những bài viết gây tranh cãi của ông cũng đã gây ảnh hưởng lên nhiều người, từ Nietzsche đến các nhà nữ quyền thế kỷ 19. Mặc dù sự ác cảm đàn bà của Schopenhauer có thể cho chúng ta biết về tiểu sử của ông nhiều hơn về triết học, nhưng sự phân tích sinh vật học về sự khác biệt giới tính, và vai trò tách biệt của chúng trong cuộc đấu tranh tồn tại và sinh sản, dự báo trước một số tuyên bố mà về sau được các nhà sinh học xã hội và tâm lý học tiến hoá ở thế kỷ 20 mạnh dạn nêu lên.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (1813; (Về bốn cội rễ của nguyên lý túc lý).

Über das und Farben (1816; Về ảo ảnh và màu sắc)

Die Welt als Wille und vortellung (1818/1819, vol 2 1844: Thế giới như ý chí và biểu tượng)

Über den Willen in der Natur (1836; Về ý chí trong tự nhiên)

Über die Freiheit des menschlichen Willens (1839; Về tự do của ý chí con người)

Über die Grundlage der Moral (1840; Về nền tảng của đạo đức).

Parerga und paralipomena (1851; Những cái thêm vào và những cái bớt đi).

58. AUGUSTE COMTE



TIỂU SỬ

AUGUSTE COMTE (19/1/1798 – 5/9/1857), triết gia thực chứng Pháp, người sáng lập xã hội học. Ông sinh tại Montpellier. Từ nhỏ, ông đã chống lại truyền thống Công giáo La Mã và những quan điểm chính trị bảo hoàng của gia đình. Ông sớm phát triển về trí tuệ và năm 1814, vào trường Ecole Polytechnique, đến năm 1818, ông bị đuổi học vì tham gia vào một cuộc nổi loạn của sinh viên. Ông đọc sâu rộng về triết học và lịch sử và đặc biệt quan tâm đến các nhà tư tưởng bắt đầu nhận thấy và truy nguyên một trật tự nào đó trong lịch sử xã hội loài người. Những tư tưởng của các triết gia chính trị Pháp thế kỷ 18 – như Montesquieu, Marquis de Condorcet, A. R. J. Turgot, và Joseph de Maistre - được tiếp thu có phê phán vào trong hệ thống tư tưởng của riêng ông.

Người bạn quan trọng nhất của ông ở Paris là Henri de Saint-Simon, nhà cải cách xã hội Pháp, một trong những người sáng lập chủ nghĩa xã hội, người đầu tiên nhìn thấy rõ tầm quan trọng của việc tổ chức kinh tế trong xã hội hiện đại. Những ý tưởng của Comte rất giống với tư tưởng của Saint-Simon. Tuy nhiên, giữa hai người vẫn có những khác biệt rõ rệt về quan điểm

khoa học, nên sau cùng Comte đoạn giao với Saint-Simon. Năm 1826, Comte bắt đầu trình bày một loạt những bài giảng về hệ thống triết học thực chứng" của ông cho một cử tọa nhỏ, nhưng ngay sau đó ông bị suy sụp tinh thần. Do đó, dự án này bị gián đoạn mất một năm trước khi tiếp tục. Mười hai năm sau đó, ông tập trung vào công trình triết học 6 quyển mang tên *Những bài giảng về triết lý thực chứng* (1830 - 1842).

Từ năm 1832 đến 1842, Comte là trợ giảng rồi giám khảo ở trường Ecole Polytechnique. Ông bị mất chức và một nguồn thu nhập đáng kể sau khi gây gổ với ban giám hiệu của trường. Trong những năm cuối đời, ông được chu cấp bởi những người hâm mộ ông ở Anh như triết gia John Stuart Mill và đồ đệ ông ở Pháp, đặc biệt là nhà ngôn ngữ học và nhà từ điển học Maximilien Littré. Comte lập gia đình với Caroline Massin năm 1825, nhưng cuộc hôn nhân không hạnh phúc và hai người chia tay nhau năm 1842. Năm 1845, Comte trải qua một tình yêu lãng mạn và sâu đậm với Clotilde de Vaux, nhưng thật không may, qua năm sau người phụ nữ này mất vì bệnh lao phổi. Comte lý tưởng hoá biến cố tình cảm này, vốn đã gieo ảnh hưởng đáng kể lên tư tưởng và trước tác sau này của ông; ông đặc biệt quan tâm đến vai trò phụ nữ trong xã hội thực chứng mà ông dự định xây dựng.

Sau khi Clotilde de Vaux mất, Comte tập trung viết tác phẩm quan trọng khác của ông, *Hệ thống chính thể thực chứng*, 4 quyển (1851 - 54), trong đó ông hoàn chỉnh cách diễn giải xã hội học. Toàn bộ tác phẩm nhấn mạnh đạo đức và tiến trình đạo đức như mục đích chính yếu của tri thức và sự phấn đấu của con người. Comte đã sống để nhìn thấy những trước tác của ông được cả châu Âu nghiên cứu. Nhiều trí thức Anh chịu ảnh hưởng Comte, họ dịch và phổ biến tác phẩm của ông. Số người hâm mộ ông ở Pháp cũng tăng lên, và một sự đồng thuận lớn phát triển trong các xã hội thực chứng khắp thế giới. Comte chết vì ung thư.

TƯ TƯỞNG

Comte sống trong giai đoạn hậu Cách mạng Pháp và Napoleon, vào lúc mọi người đang đi tìm một trật tự xã hội mới, ổn định - không có chế độ chuyên quyền. Khoa học, công nghệ hiện đại và Cách mạng Kỹ nghệ đã bắt đầu chuyển đổi các xã hội châu Âu theo những chiều hướng không ai từng biết. Con người đã trải qua xung đột bạo lực nhưng còn trôi giạt trong cảm tính, tư tưởng và hành động; họ thiếu tin tưởng vào những tình cảm, tín ngưỡng và những thiết chế đã định hình. Comte nghĩ rằng, tình trạng này không chỉ có ý nghĩa đối với Pháp và châu Âu nhưng còn là một trong những giai đoạn quyết định của lịch sử nhân loại. Comte có khả năng đặc biệt là hợp nhất những dòng chảy trí thức bất đồng nhau. Ông tiếp nhận những ý tưởng này chủ yếu từ các tác gia thế kỷ 18 và 19. Từ David Hume và Immanuel Kant ông rút ra được khái niệm chủ nghĩa duy thực cho mình - tức là, lý thuyết nói rằng, thần học và siêu hình học là những kiểu tri thức bất toàn trước đây và rằng, tri thức thực chứng dựa trên những hiện tượng tự nhiên và những thuộc tính cùng những tương quan của chúng được xác minh bằng các khoa học thực nghiệm. Từ các nhà tư tưởng giáo quân Pháp, Comte có được một cơ cấu giả thuyết cho tổ chức xã hội mô phỏng theo tôn ti và kỷ luật của Giáo hội Công giáo La Mã. Từ các triết gia ánh sáng, ông tiếp thu ý niệm tiến bộ lịch sử. Quan trọng hơn cả, từ Saint-Simon ông biết đánh giá cao nhu cầu có một khoa học xã hội cơ bản và thống nhất có thể vừa lý giải những tổ chức xã hội hiện hữu vừa vạch kế hoạch cho một xã hội tương lai tốt hơn. Khoa học mới này ông gọi là "xã hội học" lần đầu tiên.

Comte chia sẻ việc đánh giá cao của Saint-Simon đối với tầm quan trọng không ngừng tăng lên của khoa học hiện đại và sự ứng dụng tiềm tàng của các phương pháp khoa học đối với việc nghiên cứu và cải thiện xã hội. Comte tin rằng, các hiện tượng xã hội có thể được thu giảm thành những luật lệ đúng như cách mà sự xoay vòng của các thiên thể được giải thích bằng thuyết hấp dẫn. Hơn nữa, ông tin rằng, mục đích của sự phân tích xã hội mới là có tính khoa học sẽ được cải thiện hơn và rằng, kết quả sau cùng của mọi cách tân và hệ thống hoá trong khoa học mới sẽ là sự hướng dẫn của kế hoạch xã hội. Comte cũng tin rằng, cần có một trật tự tinh thần mới và thể tục hóa để thay thế cho cái mà ông nhận thấy là chủ nghĩa siêu tự nhiên lỗi thời của thần học Ki-tô giáo.

Đóng góp chính của Comte cho triết học thực chứng gồm có năm phần: sự tiếp thu nghiêm ngặt phương pháp khoa học; luật ba tình trạng hay ba giai đoạn của sự phát triển trí thức; phân loại các khoa học; khái niệm triết học bất toàn về từng khoa học này trước xã hội học; tổng hợp triết học xã hội thực chứng vào một hình thức thống nhất. Ông tìm kiếm một hệ

thống triết lý có thể làm cơ sở để tổ chức chính trị thích ứng với xã hội công nghiệp hiện đại. "Luật ba giai đoạn" của Comte khẳng định rằng, sự phát triển trí thức của con người đã chuyển động theo lịch sử từ giai đoạn thần học, trong đó thế giới và số phận con người được giải thích bằng ngôn ngữ của thần linh; qua giai đoạn chuyển tiếp của siêu hình học, trong đó mọi sự giải thích đều dựa vào các yếu tính, các nguyên nhân cuối cùng và những khái quát trừu tượng khác; và cuối cùng là giai đoạn thực chứng hiện đại. Giai đoạn cuối cùng này được phân biệt bằng sự nhận biết các giới hạn của trí thức con người. Trí thức chỉ có thể liên hệ đến bản chất con người như một loài sinh vật và liên hệ đến những hoàn cảnh xã hội và lịch sử hay thay đổi của con người.

Sự phân loại các khoa học của Comte dựa trên giả thuyết rằng, các khoa học đã phát triển từ sự nhận thức những nguyên lý đơn giản và trừu tượng đến sự nhận thức những hiện tượng phức tạp và cụ thể. Từ đó, các khoa học phát triển như sau: từ toán học, thiên văn học, vật lý học, và hoá học đến sinh học và cuối cùng đến xã hội học. Theo Comte, ngành học sau cùng này không chỉ đúc kết nhiều ngành học khác mà còn giảm trừ các sự kiện xã hội thành các quy luật và tổng hợp toàn bộ trí thức con người.

Mặc dù Comte không sáng chế ra khái niệm xã hội học hay lĩnh vực nghiên cứu của nó, ông có công lớn mở rộng và đi sâu vào ngành học này đồng thời hệ thống hoá nội dung của nó. Comte chia xã hội học ra làm hai lĩnh vực, hay hai nhánh chính: tĩnh lực học xã hội, hay ngành nghiên cứu các lực giữ cho xã hội gắn bó thành một khối; và động lực học xã hội, hay ngành nghiên cứu những nguyên nhân biến đổi xã hội. Ông cho rằng, những nguyên lý xã hội tiềm tàng là chủ nghĩa vị kỷ cá nhân, nó được cổ vũ bởi sự phân công lao động, và sự kết hợp các nỗ lực và sự duy trì xã hội gắn kết bằng phương tiện nhà nước.

Ông trình bày ý tưởng về xã hội thực chứng lý tưởng trong tác phẩm *Hệ thống chính thể thực chứng* của ông. Ông tin rằng, tổ chức của giáo hội Công giáo La Mã, thoát ly khỏi thần học Cơ Đốc giáo, có thể cung cấp một kiểu mẫu về cấu trúc và biểu tượng cho xã hội mới, mặc dù Comte thay thế "tôn giáo nhân loại" cho việc thờ phụng Chúa. Việc điều hành chính quyền và kinh tế thực sự sẽ nằm trong tay giới kinh doanh và ngân hàng, trong khi việc gìn giữ đạo đức sẽ do các bà vợ và bà mẹ đảm trách.

Những dự án cho một xã hội tương lai của ông được mô tả là buồn cười, và Comte rất phản động trong quan điểm chống đối dân chủ, chủ trương tôn ti trật tự và tuân phục, và quan điểm cho rằng, chính quyền lý tưởng sẽ được cấu thành bởi giới tinh hoa trí thức. Nhưng những ý tưởng của ông đã ảnh hưởng đến các nhà khoa học như Emile Durkheim (Pháp). Herbert Spencer và Sir Edward Tylor (Anh). Niềm tin vào tầm quan trọng của xã hội học như một ngành nghiên cứu khoa học về xã hội loài người vẫn lan truyền trong giới các nhà xã hội học đương thời, và công trình mà ông đặt được vẫn là một tổng hợp đáng chú ý và là một hệ thống tư tưởng quan trọng.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Cours de philosophie positive (1830 - 1842; Những bài giảng về triết lý thực chứng)

Système de politique positive (1851 - 1854; Hệ thống chính thể thực chứng)

59. LUDWIG ANDREAS FEUERBACK



LUDWIG ANDREAS FEUERBACH (28/7/1804 – 13/9/1872), triết gia Đức, người phát triển một trong những triết thuyết duy vật Đức đầu tiên. Ông sinh tại Bavaria, nghiên cứu thần học,

đầu tiên ở Heidelberg, sau ở Berlin. Thời trẻ, ông là đồ đệ của triết gia Đức lỗi lạc G. W. F. Hegel, nhưng về sau ông phản đối chủ nghĩa duy tâm triết học của Hegel. Feuerbach tham gia vào nhóm Hegel Trẻ, nhóm có tham vọng tạo ra một nhánh riêng biệt của triết học Hegel. Ông viết cho một người bạn: "Tôi sẽ không nghiên cứu thần học thêm nữa.

Tôi khao khát đem tự nhiên vào tâm hồn mình". Những dòng này giữ vai trò then chốt trong sự phát triển tư tưởng của Feuerbach.

Ông hoàn tất việc nghiên cứu khoa học tự nhiên ở Erlangen. Cuốn sách đầu tiên của ông, được xuất bản khuyết danh, *Suy tưởng về sự chết và bất tử* (1830), công kích sự bất tử cá nhân và biện hộ cho sự bất tử (theo triết học Spinoza) của sự thu hút trở lại trong tự nhiên. Những nguyên tắc này, cộng với sự lúng túng của ông khi trình bày vấn đề trước đám đông, đã ngăn cản ông thăng tiến về mặt hàn lâm. Năm 1837, ông lập gia đình và sống lặng lẽ ở Bruckberg gần Nürnberg), nhờ vào nguồn thu nhập của vợ từ xưởng làm đồ sứ nhỏ.

Trong hai tác phẩm của giai đoạn này, *Pierre Bayle* (1838) và *Triết học và Kitô giáo* (1839), chủ yếu bàn về thần học, ông tuyên bố, ông đã chứng minh "rằng, Ki-tô giáo, trên thực tế, đã biến mất từ lâu không những khỏi lý trí mà còn khỏi đời sống con người, rằng, nó không là gì khác hơn một ý tưởng cố hữu" mâu thuẫn trắng trợn với những đặc điểm nổi bật của nền văn minh hiện đại. Sự công kích này còn được gia tăng trong tác phẩm quan trọng nhất của ông, *Bản chất của tôn giáo* (1841). Mục tiêu của nó có thể được mô tả thật ngắn gọn như một nỗ lực nhân đạo hóa thần học. Tôn giáo là ý thức về cái vô hạn. Do đó, tôn giáo không là gì khác ngoài ý thức về cái vô hạn của ý thức; hoặc, trong ý thức về cái vô hạn, chủ thể ý thức có cái vô hạn của chính bản chất mình làm đối tượng". Như thế, Thượng Đế chẳng qua là con người: ông ta là sự phóng chiếu ra bên ngoài bản chất bên trong của con người, có thể nói như vậy. Trong phần I của cuốn sách, Feuerbach phát triển cái mà ông gọi là yếu tính đích thực hay nhân loại học của tôn giáo". Feuerbach coi Thượng Đế, trong những phương diện khác nhau của ông ta, "như một thực thể của nhân thức", "như một hữu thể đạo đức hay quy luật", "như tình yêu", v.v... Feuerbach còn cho thấy rằng, trong mọi phương diện Thượng Đế phù hợp với tính chất hay nhu cầu nào đó của bản chất con người. "Nếu con người phải đi tìm sự hài lòng nơi Thượng Đế, họ phải tìm thấy chính mình nơi Thượng Đế". Feuerbach cho rằng sự tồn tại của tôn giáo chỉ có thể được biện minh ở chỗ nó thỏa mãn một nhu cầu tâm lý; sự bận tâm thiết yếu của con người là với bản ngã và sự thờ phụng Thượng Đế thực chất là thờ phụng một bản ngã được lý tưởng hoá.

Trong phần 2, ông tranh luận về "yếu tính giả mạo hay có tính thần học của tôn giáo", ví dụ, quan điểm cho rằng, Thượng Đế hiện hữu tách biệt với con người, từ đó nổi lên nhiều niềm tin sai lệch, như niềm tin vào sự mặc khải không chỉ làm tổn hại cảm thức đạo đức, mà còn "đầu độc, hơn thế nữa, phá hủy cảm tính thiêng liêng nhất trong con người, cảm thức về chân lý", và niềm tin vào phép bí tích như Bữa tiệc ly (một nghi thức của thánh lễ Thiên Chúa giáo trong đó các tín đồ ăn bánh mì và uống rượu nho để tưởng nhớ cái chết của Jesus), một phần của chủ nghĩa duy vật tôn giáo mà "hậu quả tất yếu của nó là mê tín và vô đạo đức".

Mặc dù có nhiều phẩm chất đáng ca ngợi cả về phong cách lẫn vấn đề đặt ra, *Bản chất của tôn giáo* không bao giờ gây được nhiều ấn tượng về tư tưởng ở bên ngoài nước Đức. Quan niệm những hình thức thực tế của tôn giáo như những biểu hiện của những nhu cầu khác nhau của con người là một ý tưởng phong phú đáng được triển khai đầy đủ hơn nữa, nhưng quan niệm của Feuerbach đã bị giảm sức thuyết phục vì thuyết chủ quan của ông. Feuerbach từ chối không nhận mình là "người vô thần", nhưng đó chỉ là sự từ chối trên lời nói: cái mà ông gọi là "thuyết hữu thần" là thuyết vô thần trong ý nghĩa thông thường. Feuerbach làm việc cật lực trong cùng hoàn cảnh khó khăn như Fichte; cả hai nhà tư tưởng đều ra sức hòa giải ý thức tôn giáo với thuyết chủ quan, nhưng vô ích.

Cho tới năm 1839, Feuerbach vẫn được coi là một nhà Hegel có đầu óc sáng tạo và độc lập. Những bài giảng ở Erlangen của ông, về logic học và lịch sử triết học, thể hiện điều đó. Nhưng với việc xuất bản tác phẩm *Phê phán triết học Hegel* (1839), ông trở thành nhà phê bình Hegel. Ông phản đối khuynh hướng của Hegel muốn hạ thấp thực tại khả giác và đề cao tư tưởng khái niệm. Ông phê phán, chẳng hạn, luận cứ của Hegel (trong *Hiện tượng học tinh thần*) cho rằng, những từ như "cái này" và "ở đây" không thể được dùng để nói tới những cá thể khả giác và cả

tuyên bố của Hegel (trong *Khoa học Logic*) cho rằng, hiện hữu trở thành hư vô: "Hegel khởi đầu từ hiện hữu, tức là ý niệm hiện hữu hay hiện hữu trừu tượng. Tại sao tôi không thể bắt đầu từ chính hiện hữu, tức là hiện hữu thực?".

Feuerbach đề xuất một chủ nghĩa nhân đạo gần với tự nhiên. Triết học là khoa học của thực tại trong sự thật và toàn thể của nó. Toàn thể thực tại là tự nhiên, và chỉ có thể nhận biết bằng giác quan. Điều đó không có nghĩa là triết học sẽ bị bỏ quên để tập trung vào những khoa học chuyên biệt như vật lý học, sinh lý học và tâm lý học. Triết học cần trở thành nhân loại học, một khoa học về con người nói chung. Đối với Feuerbach, cũng như đối với Hegel, con người đứng ở trung tâm của thế giới: "Hiện hữu của con người không còn là hiện hữu cụ thể và chủ quan nữa, nhưng là một hiện hữu phổ quát, vì con người có toàn thể vũ trụ như đối tượng của động cơ tri thức của mình. Chỉ hiện hữu toàn vũ trụ mới có thể có vũ trụ như đối tượng của nó." Những năm sau này, triết học của ông thu giảm thành chủ nghĩa duy vật sinh lý học, thể hiện trong câu châm ngôn chắc nịch của ông: con người là (ist) cái gì nó ăn (isst)".

Feuerbach khác với Hegel trên hai phương diện chung. Thứ nhất, Hegel nỗ lực, với mức độ thành công cao, trình bày không phải một triết thuyết cụ thể giữa những triết thuyết khác, nhưng một triết thuyết phổ quát để hòa nhập vào một toàn thể gắn bó của mọi triết thuyết hợp lý. Feuerbach, vì tất cả những tuyên bố của mình đối với toàn thể tính, đơn độc hơn: ông muốn xua đuổi những bóng ma" của thần học và chủ nghĩa duy tâm hơn là thuần hóa chúng. Thứ hai, Hegel lên án những đề xuất (và những dự báo) liên quan đến tương lai. Các triết gia ít nhất phải tự hạn chế mình để chỉ nhận thức quá khứ và hiện tại mà thôi. Feuerbach đề xuất những kế hoạch cho việc sửa đổi triết học, những kế hoạch mà phần lớn là không hiện thực. Ông quá kỳ vọng vào tương lai của nhân loại. Cũng như Hegel, ông tin rằng, nhà nước độc lập sẽ là cộng đồng người lý tưởng và không thông cảm với bất kỳ tổ chức chính trị rộng lớn nào. Ông cũng tìm cách hoà giải luận điểm này với sự khẳng định của ông về tính thống nhất của loài người trên tình yêu phổ quát.

Tuy nhiên, một số ý tưởng sâu sắc nhất của Feuerbach đã được tìm thấy trong Hegel, đặc biệt trong *Hiện tượng học tinh thần*.

Trong hai năm 1848 và 1849 đầy biến động, sự công kích của Feuerbach vào tính chính thống khiến ông trở thành một cái gì như là anh hùng của đảng cách mạng; nhưng ông không bao giờ dẫn thân vào phong trào chính trị, và quả thực, ông không có những phẩm chất của một lãnh tụ quần chúng.

Năm 1860, ông buộc phải đi khỏi Bruckberg vì xưởng sứ của vợ làm ăn thất bại, và ông phải sống nhờ vào sự giúp đỡ của bạn bè. Tác phẩm cuối cùng của ông, *Thượng Đế, tự do và bất tử* - ra đời năm 1866. Sau một thời gian dài suy sụp, ông qua đời vào ngày 13 tháng 9 năm 1872.

Ảnh hưởng của Feuerbach sâu đậm nhất đối với các nhà thần học chống Ki-tô giáo như Strauss và Bruno Bauer, những người giống bản thân Feuerbach ở chỗ đi từ chủ nghĩa Hegel đến chủ nghĩa tự nhiên. Nhưng nhiều ý tưởng của ông được những người khác tiếp thu như Arnold Ruge - người tham gia vào cuộc xung đột giữa nhà thờ và nhà nước ở Đức, và những người như Friedrich Engels và Karl Marx - lãnh tụ cuộc nổi dậy của giới công nhân chống lại quyền lực tư bản. Công trình của ông không có hệ thống một cách có ý thức, và điều đó khiến ông không thể trở thành một quyền uy trong triết học. Ông diễn đạt một cách súc tích và cầu kỳ rằng, triết học phải đi ngược từ siêu hình học hão huyền đến thực tế cứng cỏi của bản chất con người và khoa học tự nhiên, rằng, thân xác con người không kém quan trọng hơn tinh thần con người và rằng Ki-tô giáo hoàn toàn không hòa hợp với thời đại.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830; Suy tưởng về sự chết và bất tử)

Philosophie und Christentum (1839; Triết học và Ki-tô giáo)

Das Wesen des Christentums (1841; dịch sang tiếng Anh, *The Essence of Christianity*, năm 1853; Bản chất của Cơ Đốc giáo).

Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit (1866; Thượng Đế, tự do và bất tử).

60. JOHN STUART MILL



TIỂU SỬ

JOHN STUART MILL (1806 - 1873), còn gọi là J.S Mill, triết gia và nhà kinh tế học chính trị người Anh, là tư tưởng gia tự do có nhiều ảnh hưởng của thế kỷ XIX. Ông ủng hộ triết lý vị lợi, một học thuyết đạo đức do cha đỡ đầu của ông là Jeremy Bentham đề xướng.

John Stuart Mill ra đời tại Pentonville, London, con trai đầu của James Mill. Mill được cha trực tiếp dạy học, với sự khuyên bảo và giúp đỡ của Jeremy Bentham và Francis Place. Ông được giáo dục cực kỳ nghiêm khắc, không được tiếp xúc với những cậu bé cùng tuổi. Ông không biết tới trường lớp và dạy học. Cha ông buộc ông phải học từ những ngày thơ ấu: tiếng Hy Lạp ở tuổi lên ba, tiếng Latin, số học và một khối lượng sử học khổng lồ từ lúc bảy tuổi; đọc các tác giả Xenophone, Herodotus, Lucian, Diogenes, Plato... lúc tám tuổi, học nhiều ngành toán học cao cấp ở tuổi mười hai. Cha ông, một người theo triết lý của Bentham và là người ủng hộ thuyết liên tưởng, quyết tâm đào tạo ông trở thành một thiên tài trí tuệ để tiếp tục truyền bá sâu rộng thuyết vị lợi sau khi Bentham và cha ông qua đời.

Tới tuổi mười bảy, ông bắt đầu làm việc cho Công ty Đông Ấn (nơi cha ông là một trong những viên chức kỳ cựu nhất) và ông vẫn ở đây cho tới khi công ty ngừng hoạt động 35 năm sau, năm 1858. Bị cha ông chi phối hoàn toàn trong mọi phương diện của cuộc sống từ nhỏ cho tới tuổi ba mươi khiến ông bị trầm cảm. Năm 25 tuổi, Mill gặp người đàn bà có chồng, Harriet Taylor, và cùng nàng dệt nên mối tình say mê gắn bó đến độ cuối cùng chồng nàng cũng phải chấp nhận, nhưng nó vẫn gây chấn động cho xã hội thường tình lúc bấy giờ. Sau khi John Taylor mất vào năm 1851, Mill cưới Harriet, nhưng bảy năm sau Harriet cũng qua đời. Việc sống chung với Harriet Taylor đã gợi cho Mill nhiều suy nghĩ về quyền của phụ nữ. Và khi là nghị viên quốc hội từ năm 1865 đến 1868, Mill đã kiến nghị quyền bầu cử cho phụ nữ.

TRIẾT HỌC

Tác phẩm *Hệ thống logic* (1843) của ông là một nỗ lực tham vọng đưa ra một tường trình không chỉ về logic, như cái tựa đề gợi lên, mà còn về các phương pháp khoa học và những ứng dụng của chúng vào các hiện tượng xã hội cũng như các hiện tượng tự nhiên thuần túy. Khái niệm của Mill về logic hoàn toàn không như khái niệm của các nhà logic hiện đại; ngoài logic hình thức, điều mà ông gọi là "logic của sự nhất quán", ông nghĩ rằng, có một logic của bằng chứng, tức là, một logic sẽ cho thấy bằng chứng xác nhận hay thường xác nhận những kết luận chúng ta rút ra từ bằng chứng như thế nào. Điều đó dẫn ông tới sự phân tích nguyên lý nhân quả, và sự tường trình về suy luận quy nạp vẫn còn là khởi điểm của những tranh luận thời thượng nhất. Sự lý giải của Mill trong khoa học thường là sự lý giải truy tìm nhưng nguyên nhân của các biến cố; hoặc tìm kiếm những quy luật phổ quát hơn nơi chúng ta quan tâm lý giải những quy luật ít phổ quát hơn như những trường hợp đặc biệt của những quy luật đó. Sự tranh luận của Mill về khả năng tìm thấy một lý giải khoa học về những biến cố xã hội cũng vẫn còn giá trị; Mill không muốn nghĩ rằng, các khoa học xã hội sẽ biết hết tất cả về hành vi con người cũng như ông không muốn nghĩ rằng, thông có triển vọng lý giải nhưng vấn đề xã hội ở bất luận cấp độ nào sâu hơn cấp độ của lý thường tình.

Luận điểm trung tâm của tác phẩm *Bàn về tự do* (1859*) là cá nhân cần phải được tự do làm bất cứ điều gì mình thích miễn là không gây thiệt hại đáng kể cho bất luận ai, vì ở điểm này, như một vị thẩm phán có lần đã nói với một bị cáo: "Tự do của anh trong việc vung cánh tay phải kết thúc ở vị trí cái mũi của tôi". Cuốn sách của Mill vẫn là công trình nghiên cứu kinh điển về quan niệm tự do của cá nhân, và đến nay vẫn còn được tìm đọc rộng rãi.

Trong suốt tác phẩm *Hệ thống logic*, Mill công kích triết học "trực giác" của William Whewell và Sir William Hamilton. Đây là quan điểm cho rằng, những lý giải dựa vào những nguyên tắc bắt buộc về mặt trực giác hơn là những quy luật phổ quát, nhân quả, và rằng, một cách tối hậu, việc nghiên cứu những nguyên tắc bắt buộc về mặt trực giác như vậy dựa trên sự nhận thức vũ

trụ như một tạo phẩm thần thánh bị thống trị bởi những nguyên tắc mà một vị thần lý trí phải lựa chọn. Mill cho rằng, thuyết trực giác là một triết lý tồi, và đó còn là niềm an ủi cho chủ nghĩa bảo thủ về chính trị. Tác phẩm *Khảo về triết học của Sir William Hamilton* (1865) gây nhiều tranh cãi trong hơn hai chục năm, nhưng hiện tại là tác phẩm ít được đọc nhất của Mill.

Đối với công chúng nói chung, Mill được biết nhiều hơn với tư cách là tác giả của *Những nguyên lý của kinh tế chính trị* (1848), một tác phẩm tìm cách chứng minh rằng, kinh tế học không phải là "khoa học ẩm đạm" mà những nhà phê bình cực đoan của nó vẫn tưởng. Tầm quan trọng triết học của nó nằm trong những suy tư của Mill về sự khác biệt giữa những gì kinh tế học đo lường và những gì con người coi trọng. Điều đó đưa Mill đến chỗ lập luận rằng, chúng ta nên hy sinh sự tăng trưởng kinh tế vì môi trường, và nên hạn chế dân số để cho chúng ta có nhiều không gian thư giãn cũng như để tránh nguy cơ đói cho người nghèo. Mill cũng nhận rằng, sự phân tích kinh tế theo lối chính thống không thể chứng minh được chủ nghĩa xã hội là khả thi, và đề xuất như lý tưởng của riêng ông một nền kinh tế của các hợp tác xã do người lao động làm chủ. Các luận giả đã tranh cãi triền miên mà không có kết quả nào về việc đây có phải là một hình thái của chủ nghĩa xã hội hay chỉ là "chủ nghĩa tư bản của người lao động". Tuy nhiên, Mill hầu như vẫn là người cùng thời của chúng ta trong lĩnh vực của triết học chính trị và luân lý. Tác phẩm *Thuyết vị lợi* (1861) của ông vẫn là sự biện hộ kinh điển cho quan điểm nêu rằng, chúng ta phải nhắm đến việc tối đa hóa phúc lợi của các tạo vật có tri giác. Sự biện hộ của Mill cho quan điểm rằng, chúng ta phải theo đuổi hạnh phúc bởi vì chúng ta cần theo đuổi hạnh phúc, từng là mục tiêu công kích của nhiều người, trong đó có F. H. Bradley trong cuốn sách *Những khảo cứu đạo đức* (1874) và G. E. Moore trong *Nguyên lý đạo đức* (1903). Nhưng nhiều người khác lập luận, về vấn đề cụ thể này, Mill đã bị các nhà phê bình hiểu lầm. Trước sau ông vẫn khẳng định rằng, hạnh phúc sẽ được đánh giá không chỉ bởi số lượng mà còn bởi chất lượng - một Socrates thất cơ lỡ vận không chỉ tốt hơn một kẻ xuẩn ngốc hạnh phúc, mà còn phần nào đó hạnh phúc hơn nữa - đã làm bối rối nhiều thế hệ các luận giả.

Sinh thời, chính khảo luận *Bàn về tự do* của ông đã khơi lên rất nhiều tranh cãi, cùng những lời lẽ tán thành hay phản đối mãnh liệt nhất. Tác phẩm đó được đốt cháy từ những cảm xúc mà Mill và vợ ông, Harriet Taylor, thường xuyên bày tỏ cho nhau qua thư từ: rằng; họ đang sống trong một xã hội mà những con người dũng cảm và phiêu lưu ngày càng hiếm hoi. Các nhà phê bình đôi khi nghi Mill sợ hãi viễn cảnh một nền dân chủ của quần chúng nhân dân trong đó tiếng nói của tầng lớp lao động sẽ trở nên trấn áp và có lẽ tàn bạo. Sự thực là Mill sợ hãi chủ nghĩa bảo thủ của tầng lớp trung lưu nhiều hơn bất cứ thứ gì mà tầng lớp lao động tìm lại được. Đó là nỗi sợ mà ông chợt nhận ra khi đọc cuốn sách *Dân chủ ở Hoa Kỳ* (1836- 1840) của Alexis de Tocqueville. Hoa Kỳ là một xã hội trung lưu giàu có, và Mill e rằng, nó cũng là một xã hội không quan tâm gì tới tự do cá nhân.

Mill nêu lên "một nguyên tắc rất đơn giản" để kiểm soát việc sử dụng vũ lực trong xã hội - khi nói vũ lực, ông muốn nói cả những hình phạt pháp lý lẫn hoạt động của công luận; nghĩa là chúng ta chỉ có thể dùng vũ lực với người khác trong trường hợp tự vệ - hoặc để tự bảo vệ chính mình, hoặc để bảo vệ người khác khỏi bị tổn hại. Điều chủ yếu là, quan điểm này loại bỏ những can thiệp gia trưởng để cứu mọi người thoát khỏi chính họ, và loại bỏ những can thiệp lý tưởng để làm cho mọi người cư xử "tốt hơn". Một thời gian dài các nhà phê bình tìm cách giải thích bằng cách nào mà một nhà tư tưởng vị lợi có thể tán thành một nguyên tắc tự kiểm chế như vậy. Về bản chất, Mill lập luận, chỉ có chọn nguyên tắc kiểm chế chúng ta mới có thể tìm ra chân lý, trải nghiệm chân lý như "của riêng mình", và phát triển trọn vẹn cái tôi của mình.

Trong số những tác phẩm ngắn, có hai cuốn đáng được đề cập. *Nô dịch phụ nữ* (1869) được coi là cực đoan trong thời của Mill nhưng hiện nay thì chỉ được xem là những phát biểu cổ điển về thuyết nữ quyền tự do. Một đoạn điển hình trong sách nói rằng, nếu tự do là tốt cho đàn ông, thì cũng tốt cho phụ nữ, và rằng, mọi luận chứng chống lại quan điểm này rút ra từ "bản chất" được cho là khác biệt của đàn ông và phụ nữ đều là lời bào chữa đặc biệt mê tín. Nếu phụ nữ có bản chất khác biệt, cách duy nhất để khám phá họ là thông qua thực nghiệm, và điều đó đòi hỏi phụ nữ phải tiếp cận với mọi thứ mà đàn ông tiếp cận được. Chỉ sau khi trải qua nhiều thế kỷ tự do như đã từng trải qua nhiều thế kỷ áp bức, chúng ta mới thực sự hiểu được bản chất của chúng ta là gì. Mill xuất bản *Nô dịch phụ nữ* vào lúc cuối đời để tránh gây tranh cãi có

thể làm giảm hiệu quả của những tác phẩm khác. Ông chọn không cho xuất bản cuốn *Ba khảo luận về tôn giáo* (1874) cho đến sau khi ông qua đời. Trong nhiều vấn đề tranh cãi, ông nêu lên vấn đề không thể có chuyện vũ trụ được điều khiển bởi một Thượng Đế toàn năng và nhân ái, nhưng không phải không thể có một sức mạnh nhân từ ít toàn năng hơn đang hoạt động trong vũ trụ. Những quan điểm như thế thường gây thất vọng cho những người ngưỡng mộ Mill vốn tìm kiếm một lập trường bất khả tri mạnh mẽ hơn, nhưng chúng vẫn là những hình mẫu của sự tranh luận điềm tĩnh về những đề tài bất động, và rất đáng đọc đến hôm nay.

Ảnh hưởng mà các tác phẩm của ông lưu dấu trên tư tưởng Anh đương thời chắc chắn là không được đánh giá quá cao, cũng như người ta vẫn nghi ngờ về giá trị của tinh thần tự do và tìm tòi mà với nó ông xử lý những vấn đề quan trọng của thời đại ông. Tuy nhiên, vượt qua vấn đề đó, có sự khác biệt ý kiến đáng kể về giá trị lâu bền trong triết học của ông. Thoạt nhìn, ông có vẻ là là triết gia sáng sủa nhất. Nhiều người từng nói về tính dễ hiểu tuyệt vời trong trước tác của ông. Tuy nhiên, chẳng bao lâu sau sự ngờ vực đã xuất hiện. Mặc dù sự sáng sủa vẫn còn, nhưng không nhiều nữa; và có lúc người ta khó chịu khi thấy rằng, ông viết dễ hiểu ở cả hai mặt của một vấn đề.

Tuy nhiên, sự đánh giá này không làm người ta thờ ơ Mill. Tên tuổi ông vẫn tiếp tục xuất hiện trong những cuộc tranh luận triết học. Một phần vì Mill cung cấp một học thuyết và một hệ thống thuật ngữ trên nhiều lĩnh vực học thuật (nhất là về phương pháp quy nạp) tỏ ra cực kỳ hữu ích. Nhưng lý do quan trọng hơn là ông đã được coi như hiện thân của một số khuynh hướng trong triết học luôn có sức hấp dẫn mạnh mẽ đối với những trí tuệ nghiêm túc.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

A System of logic (1843; Một hệ thống lôgic)

Principles of Political Economy (1848; Những nguyên lý của kinh tế chính trị)

On Liberty (1859; Bàn về tự do)

Utilitarianism (1861; Thuyết vị lợi)

The Subjection of Women (1869; Nô dịch phụ nữ)

Autobiography (1873; Tự truyện)

61. SØREN KIERKEGAARD



TIỂU SỬ

SØREN KIERKEGAARD (5/5/1813 – 11/11/1855), triết gia Đan Mạch, ông tổ thuyết hiện sinh tôn giáo. Ông là người lấp khoảng trống tồn tại giữa triết học Hegel và những tư tưởng về sau trở thành chủ nghĩa hiện sinh. Kierkegaard phản bác mạnh mẽ cả triết học Hegel thời ông sống lẫn những cái mà ông cho là những nghi thức trống rỗng của giáo hội Đan Mạch. Ông dành phần lớn công sức để nghiên cứu những vấn đề tôn giáo như bản chất của lòng tin, thiết chế của Ki-tô giáo, đạo đức học và thần học Ki-tô giáo. Chính vì vậy mà đôi khi công trình của Kierkegaard nổi bật lên như chủ nghĩa hiện sinh Ki-tô giáo (khác với thuyết hiện sinh của Jean - Paul Sartre hay thuyết hiện sinh của Friedrich Nietzsche, cả hai đều bắt nguồn từ nền tảng vô thần).

Søren Kierkegaard sinh trong một gia đình giàu có ở Copenhagen, thủ đô Đan Mạch. Cha ông, Michael Kierkegaard, là một tín hữu rất sùng kính. Ông tin rằng, ông bị Chúa giận dữ và tất cả các con ông đều sẽ chết trước 34 tuổi. Đó là do ông nghĩ mình mang tội bất kính với Chúa vì, thời trẻ, có lúc đau khổ quá, ông đã ngạo mạn chửi Chúa. Trên thực tế, những tiên đoán của ông đều xảy ra cho năm trong số bảy người con của ông.

Sớm tiếp xúc với ý niệm tội lỗi này, Kierkegaard đã dần dần hình thành nền móng cho đa số tác phẩm của mình (đặc biệt là tác phẩm *Kinh hãi và run sợ*).

Một sự kiện quan trọng khác trong cuộc đời của Kierkegaard (thường được coi là có ảnh hưởng to lớn đến tác phẩm của ông là cuộc tình đổ vỡ với Regine Olsen. Năm 1840, ông đính hôn với nàng, nhưng chỉ sau mấy ngày ông đã viết thư cho nàng để xin hủy bỏ lời giao ước. Về biến cố này của Kierkegaard, R. Velneaux viết: "Tâm hồn chàng tan nát, nhưng chàng cố tỏ ra lạnh lùng. Khi cuộc đoạn tuyệt đã xong, Kierkegaard còn lại một mình đối diện với Thiên Chúa, để sẵn sàng chu toàn sứ mạng của ông". Tuy nhiên, vài năm sau khi Regine lấy chồng, Kierkegaard có lần xin phép chồng nàng cho ông được gặp nàng, nhưng bị từ chối.

Ngày 2/10/1855, ông bị đột quỵ trên đường phố và được đưa vào bệnh viện. Ông nằm đó gần một tháng và chết mà không nhận phép ban thánh thể của vị linh mục giáo xứ.

TRIẾT HỌC

SỰ XA LÁNH

Đó là cảm giác cách ly với xã hội, bất mãn với xã hội; những cảm giác về sự đổ vỡ đạo đức trong xã hội; những cảm giác bất lực khi đối mặt với sự vững chắc của các thiết chế xã hội, bản chất vô ngã, phi nhân tính hoá của những tổ chức xã hội công kênh và quan liêu...

Kierkegaard công nhận ý niệm xa lánh, mặc dù ông diễn đạt và hiểu nó bằng thuật ngữ riêng hết sức độc đáo của ông. Đối với Kierkegaard, kỷ nguyên hiện tại là kỷ nguyên phản tỉnh - đó là kỷ nguyên đánh giá cao khách quan tính và tư duy hơn hành động; những xảo ngôn về lý tưởng thay vì hành động; bàn cãi hơn hành động; tưởng tượng hơn thực tại. Theo Kierkegaard, ý nghĩa của những giá trị đã mất vì thiếu thẩm quyền. Thay vì thẩm quyền của quá khứ hay kinh thánh hay bất kỳ tiếng nói vĩ đại và vĩnh cửu nào khác, chúng ta chỉ có sự trống rỗng và bất định.

Chúng ta đánh mất ý nghĩa bởi vì những chuẩn mực được chấp nhận về thực tại và chân lý được suy ra một cách khách quan - tức là nó được chứng thực bằng nghiên cứu logic, lịch sử, hoặc phân tích khoa học. Nhưng con người không phải là rô-bốt hay các chương trình máy tính

hay nhưng con amíp - chúng ta cần có những lý lẽ để sống và chết; cái thực sự đem đến ý nghĩa cho đời sống con người là cái không thể cộng thức hóa, hệ thống hóa thành những hạn từ toán học, lịch sử hay lôgic. Chúng ta không thể suy tư những lựa chọn của chúng ta trong cuộc sống, chúng ta phải sống; và ngay cả những lựa chọn mà chúng ta thường nghĩ tới cũng sẽ khác đi một khi bản thân cuộc sống hiện rõ lên.

Đối với Kierkegaard, kiểu khách quan tính mà một khoa học gia hay sử gia sử dụng - là chệch hướng - con người không được thúc đẩy và không đi tìm ý nghĩa cuộc sống thông qua khách quan tính thuần túy. Thay vào đó, con người tìm thấy ý nghĩa nhờ đam mê và khát khao và những cam kết về đạo đức hay tôn giáo. Những hiện tượng này không thể chứng minh được một cách khách quan - chúng cũng không xuất hiện dưới bất kỳ hình thức phân tích nào về thế giới ngoại tại; không xuất hiện thông qua sự phản tỉnh nội tâm, một cái nhìn vào bên trong cuộc sống của chính mình và tránh được lối suy xét khách quan.

Thay vào đó, sự tự tín đích thực bắt nguồn từ một khát vọng mạnh mẽ vươn tới một cái gì bên ngoài tư duy con người, một cái gì siêu vượt lên khả năng con người, nó mang con người tiếp xúc với ý nghĩa bởi vì nó gây nên sự hãi sợ và ngạc nhiên đồng thời đòi hỏi sự cam kết toàn triệt phải đạt được nó.

Trong cách phân tích về kỷ nguyên hiện đại, Kierkegaard có sử dụng những thuật ngữ tương tự nhưng không hoàn toàn trùng hợp với học thuyết về vong thân của Hegel và Karl Marx.

SỰ TRỪU TƯỢNG

Một yếu tố then chốt trong sự chỉ trích tính chất hiện đại của Kierkegaard là sự đề cập đến tiền bạc - mà ông gọi là vật trừu tượng. Một vật trừu tượng là cái gì đó không rõ ràng, và chỉ có ý nghĩa trong phạm vi một bối cảnh nhân tạo, chủ yếu phục vụ cho những mục đích xảo quyệt và dối trá. Nó là sự bịa đặt của tư tưởng không có thực tại cụ thể, hoặc bây giờ hoặc trong tương lai. Tiền bạc là vật trừu tượng theo nghĩa nào? Tiền bạc đem lại ảo tưởng rằng, nó có quan hệ trực tiếp với công việc đã hoàn thành. Nghĩa là, công việc tôi làm rất xứng đáng, ngang với rất nhiều tiền bạc. Tuy nhiên, trong thực tế, công việc tôi làm là sự biểu lộ tôi là ai với tư cách một con người; nó thể hiện những mục tiêu của tôi trong đời sống và ý nghĩa tối hậu của nó. Với tư cách một con người, thế giới mà tôi hoạt động được coi là sự hiện thực hoá ngoại tại mối quan hệ giữa tôi với tha nhân và với thế giới. Nó là cách thức tôi làm cho thế giới tốt hơn, cho chính tôi và cho tha nhân. Điều giản lược công việc thành một giá trị tiền bạc là thay thế thực tại cụ thể của sự tranh đấu hàng ngày của tôi với thế giới - cho nó có hình thù, thể thức và ý nghĩa - bằng một vật trừu tượng.

THẤT VỌNG

Trong *Kinh hãi và run sợ*, Kierkegaard cho rằng, con người được tạo dựng bởi ba thành phần: cái hữu hạn, cái vô hạn và sự liên hệ của cả hai với chính nó". Cái hữu hạn (giác quan, thân xác, tri thức) và cái vô hạn (nghịch lý và năng lực tin tưởng) luôn luôn tồn tại trong tình trạng căng thẳng. Sự căng thẳng đó, như nó tự nhận biết, là "bản ngã". Khi bản ngã bị đánh mất, hoặc trong sự bất tỉnh hoặc quá sung mãn, con người cảm thấy thất vọng. Đáng chú ý là sự thất vọng này không phải là nỗi thống khổ, mà là sự đánh mất bản ngã. Tác phẩm *Hoặc là/ hoặc là* viết dưới dạng thư từ gồm hai quyển: quyển thứ nhất Kierkegaard tự mô tả bản thân mình là người phóng đảng, gieo mình vào một cuộc sống vô nghĩa, truy lạc, thất vọng vì kỷ; trong quyển thứ hai, tác giả là quan toà sống một đời sống đạo hạnh theo những luật tắc của Ki-tô giáo. Bởi vì ông làm việc hoàn toàn dựa trên luật tắc được chấp nhận và không bao giờ dùng niềm tin hay sự đa cảm; ông sống một đời sống thất vọng đạo đức. Chỉ có sự kết hợp thắm mỹ và đạo đức với nhau mới là đời sống "tôn giáo". Trong *Kinh hãi và run sợ*, Kierkegaard biện luận rằng, sự chọn lựa của Abraham vâng theo lời răn riêng tư, phản đạo đức mang tính tôn giáo của Chúa để hi sinh con trai mình là hành vi toàn vẹn của bản ngã. Nếu Abraham vâng lời một cách vô tình, hành vi của ông sẽ không còn ý nghĩa. Chỉ khi ông hành động với *sự sợ hãi và kính sợ* ông mới biểu thị một ý thức trọn vẹn và những hành vi của bản ngã, tương phản với những hành vi của những thành phần hoặc hữu hạn hoặc vô hạn của nhân tính.

CÁ THỂ

Đối với Kierkegaard, cá thể tính được gọi là bản ngã tính. Nhận biết được bản ngã thực của mình là nhiệm vụ và nỗ lực đích đáng của chúng ta trong đời - nó là mệnh lệnh đạo đức, đồng

thời là tiền đề cho sự tiếp thông tôn giáo đích thực. Các cá thể có thể hiện hữu ở cấp độ thấp hơn bản ngã tính thực sự. Chẳng hạn, chúng ta có thể sống chỉ theo những khoái lạc của chúng ta - sự thỏa mãn tức thời những ham muốn, thiên hướng, hay những trò tiêu khiển. Theo cách này, chúng ta lướt qua đời sống mà không có phương hướng hay mục đích. Để có phương hướng, chúng ta phải có một mục đích, nó xác định cho chúng ta ý nghĩa cuộc sống.

Một con người cá thể, theo Kierkegaard, là một đặc thù mà không công thức trừu tượng hay định nghĩa nào có thể nắm bắt được. Gộp một cá thể vào một nhóm hay xếp một con người chỉ như một thành viên của một chủng loài là sự giản lược ý nghĩa thực của đời sống đối với các cá thể. Những gì triết học và chính trị tìm cách làm là phạm trù hóa và xếp loại các cá thể theo những đặc tính chung thay vì những khác biệt riêng lẻ. Theo Kierkegaard, những khác biệt đó mới là cái làm cho chúng ta trở thành chính mình.

Do đó, sự chỉ trích kỷ nguyên hiện đại của Kierkegaard là nhắm vào sự mất mát những gì mang ý nghĩa cá thể. Xã hội hiện đại góp phần làm tan rã những cái mang ý nghĩa cá thể này. Thông qua việc sản sinh những thần tượng giả của công chúng, xã hội tìm cách lái sự chú ý khỏi những cá thể để tập trung vào một đám đông công chúng đánh mất chính nó trong những vật trừu tượng, những giấc mơ cộng đồng, và những hình ảnh tưởng tượng. Trong việc này, xã hội được sự giúp sức của các phương tiện truyền thông đại chúng, nó mang lại nhiều trò giải trí trống rỗng để người ta quên đi buồn chán. Sản xuất hàng loạt cũng làm cho cá nhân bận tâm. Chúng ta là cái gì chúng ta sở hữu.

PHẠM VI CỦA HIỆN SINH

Kierkegaard cho rằng, có ba giai đoạn của con người hiện sinh.

1. *Giai đoạn thẩm mỹ*

Kierkegaard dâng hiến hết mình cho mỹ học, và có lúc được coi là triết gia - thi sĩ" bởi vì phong cách đam mê mà qua đó ông tiếp cận triết học. Đối với ông, sống trong khoảnh khắc tức thời là tiêu biểu cho một đời sống thẩm mỹ. Ở đây, ông không nhất thiết muốn nói tới một đời sống dâng hiến hết mình cho nghệ thuật - mặc dù nhiều nghệ sĩ cũng sống theo cấp độ hiện sinh này. Có nhiều mức độ hiện sinh thẩm mỹ - ở mức thấp nhất, người ta có thể thấy một lối sống chạy theo những giá trị tiêu dùng thuần túy. Ở mức cao nhất, chúng ta có thể thấy những cách sống hoàn toàn vô chính phủ, vô trách nhiệm. Tại những giới hạn của kiểu hiện sinh này, có một ý thức cho rằng, đời sống là vô nghĩa và những có mục đích. Con người sống chỉ vì những khả thể và sắp xếp đời mình xung quanh một cuộc sống đầy ắp tưởng tượng; tuy nhiên, cũng lúc đó là sự đau khổ và thất vọng ghê gớm.

2. *Giai đoạn Đạo đức*

Cấp độ thứ hai của hiện sinh là cấp độ đạo đức. Đây là chỗ mà cá thể bắt đầu chọn lựa con đường đúng đắn trong đời và bắt đầu khẳng định ý thức về thiện ác. Những hành vi của con người ở cấp độ hiện sinh này có sự nhất quán và cố kết mà chúng không có trong phạm vi hiện sinh trước đây. Đối với xã hội, cấp độ hiện sinh này bắt đầu khi con người nhận lãnh những nghĩa vụ hôn nhân to lớn và những bổn phận xã hội khác. Theo Kierkegaard, đạo đức là cực kỳ quan trọng. Nó đòi hỏi mỗi cá nhân phải coi trọng đời sống của mình và soi xét hành vi của mình dưới ánh sáng phổ quát và những yêu sách tuyệt đối.

Những yêu sách này được đưa ra nghiêm ngặt đến mức mỗi cá nhân phải đáp ứng - để đúng là chính mình - bằng một ý thức thực sự tận tâm, nồng nhiệt. Bất kỳ một kiểu đáp ứng nào khác đều là lẩn tránh những đòi hỏi trách nhiệm và trốn chạy khỏi những bổn phận phổ quát. Trách nhiệm là gì thì ai cũng biết, tuy nhiên trách nhiệm không thể được nhận biết theo kiểu đơn giản tuân theo như một cái gì thường tình. Nó phải được hoàn thành một cách chủ quan - nghĩa là, với sự nhận thức rằng, hoàn thành hay không hoàn thành nó sẽ trực tiếp đưa chúng ta đến chỗ chúng ta sẽ nhìn thấy bản thân chúng ta là ai với tư cách một con người - một con người tốt lành hay một con người tồi tệ. Đạo đức học là cái gì tôi làm cho chính tôi, với sự nhận thức rằng, toàn bộ sự tự ý thức của tôi đã tham dự vào đó. Ý nghĩa cuộc đời tôi chỉ có thể được soi sáng qua việc tôi có sống theo những niềm tin đó một cách trung thực, nồng nhiệt và dâng hiến hết mình hay không.

3. *Giai đoạn Tôn giáo*

Dẫu sao, theo Kierkegaard, sống đời đạo hạnh vẫn là sống theo những luật lệ mà lương tri con người ai cũng thấy là cần thiết. Kierkegaard quen lấy Socrates làm điển hình cho con

người đạo hạnh. Trái lại, hiện sinh tôn giáo nhiều khi đưa ta vượt lên trên những luật lệ của luân lý, trường hợp rõ nhất là hành động của tổ phụ Abraham: vì trọn niềm tin tưởng vào Thiên Chúa, Abraham đã giẫm chân lên những luật lệ trọng đại nhất của luân lý. Abraham đã hiến tế con để tỏ lòng trung thành tuyệt Đối với Thiên Chúa. Thứ nữa, con người phải vươn tới giai đoạn tôn giáo thì mới văn hồi được giá trị nhân vị của mình. Tại sao thế? Vì bao lâu còn sống trong vòng đạo đức, con người còn phần nào sống trong sự vong thân: khi đó con người *mới sống như mọi người thôi*, nghĩa là còn sống trong tổng quát, chưa sống theo nhân vị độc đáo của mình. Chính đời sống tôn giáo sẽ đưa chúng ta vươn lên tới sinh hoạt của nhân vị. Nói một cách đơn giản, luân thường đạo lý là mối tương quan giữa ta và xã hội, vì luân thường đạo lý là dây nối những con người lại với nhau. Còn tôn giáo thì mở đường cho con người có thể trực tiếp với Thiên Chúa: tôn giáo là mối dây nối con người lại với Thiên Chúa. Cho nên, Kierkegaard coi Socrates - vị thánh hiền của nhân đạo chủ nghĩa - là điển hình của hiện sinh đạo đức và coi Abraham - người cha của tin đồ - là điển hình của hiện sinh tôn giáo.

Theo Kierkegaard, sự thôi thúc hướng tới nhận thức về sức mạnh siêu việt trong vũ trụ là nhiệm vụ của tôn giáo. Tôn giáo có một chiều kích xã hội và một chiều kích cá nhân (chứ không chỉ là riêng tư). Nhưng nó bắt đầu với cá thể và sự nhận biết về tội lỗi của hắn.

Trên bình diện xã hội, tôn giáo vun đắp một môi trường, trong đó kinh nghiệm cá thể với tư cách một tín đồ đang tìm cách thể hiện số phận bất tử của mình có thể xảy ra. Nhưng, một lần nữa, quan trọng vẫn là chiều kích cá thể. Không có cá thể, không có sự nhận thức đúng đắn về kinh nghiệm tôn giáo của cá thể, thì bản thân tôn giáo sẽ suy tàn. Với sự mất mát của nhận thức thực sự của cá nhân tín đồ và sự suy tàn tôn giáo, thì bản thân xã hội bắt đầu suy sụp.

Điều quan trọng là nhận thấy rằng, tôn giáo không nhất thiết là căn nguyên của một xã hội tốt đẹp. Bạn có thể có một xã hội trong đó tôn giáo rất mạnh và thậm chí đứng trên xã hội. Điều này đúng trong thời đại của Kierkegaard, khi mà Đạo Tin Lành trên thực tế là quốc giáo. Theo Kierkegaard, không phải tôn giáo với tư cách một thiết chế phải là sức mạnh trong xã hội; mà chính những cá nhân, những người hiểu rõ mối quan hệ của mình với nguồn gốc tôn giáo mới biểu thị sức mạnh của cả tôn giáo và xã hội.

Tôn giáo, trong cái nhìn của Kierkegaard, có thể phá vỡ và hủy hoại sự nhận thức và trải nghiệm của cá nhân về chân lý mà tôn giáo phải đại diện. Tương tự, xã hội có thể phá vỡ sự nhận thức của cá nhân về bản ngã chân thực của chính mình. Một cách tối hậu, trong những tác phẩm sau này, Kierkegaard sẽ công kích toàn bộ thiết chế của Ki-tô giáo. Ông làm việc này từ viễn tượng xã hội lẫn tôn giáo. Từ viễn tượng xã hội, ông công kích giáo hội vì sự can dự của nó vào nhà nước đơn giản chỉ như một cái loa của những mưu mô chính trị. Từ viễn tượng tôn giáo, ông công kích giáo hội bởi vì nó truyền dạy những điều Đối trá về ý nghĩa đích thực của Ki-tô giáo. Đối với Kierkegaard, ý nghĩa đích thực của Ki-tô giáo là cá thể đứng một mình trước sự hiện diện của Thượng Đế siêu việt.

ẢNH HƯỞNG

Nhiều thập kỷ sau khi Kierkegaard qua đời, những giá trị triết học và nghệ thuật của ông mới được đánh giá đầy đủ. Tại Đức, sự quan tâm đến ông bắt đầu lan rộng và tất cả những trước tác của ông đều được dịch sang tiếng Đức trước Thế chiến I. Tuy nhiên, phải đến những năm giữa hai cuộc Thế chiến, sự hiểu biết về công trình của ông mới được phổ biến đáng kể, ảnh hưởng của Kierkegaard mới đầu chỉ hạn chế trong vùng Scandinavia và các nước châu Âu nói tiếng Đức, nơi công trình của ông có tác động mạnh mẽ lên thần học Tin Lành và trong giới văn chương như tiểu thuyết gia Franz Kafka. Về sau, khi chủ nghĩa hiện sinh nổi lên như một phong trào rộng khắp ở châu Âu sau Thế chiến I, các tác phẩm của Kierkegaard được dịch rộng rãi, và ông được thừa nhận là một trong những khuôn mặt có ảnh hưởng to lớn đến nền văn hóa hiện đại. Ludwig Wittgenstein gọi ông là "nhà tư tưởng sâu sắc nhất của thế kỷ XIX."

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

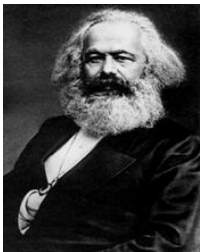
Enten-eller (1843; Hoặc là/ Hoặc là)

Frygt og Bæven (1843; Kinh hãi và run sợ)

Begrebet Angest (1844; ý niệm về khiếp sợ)

Stadier paa Livets Vei (1845; Những chặng đường đời)

62. KARL MARX



TIỂU SỬ

KARL MARX (5/5/1818 – 14/3/1883), triết gia và nhà cách mạng Đức, cùng với Friedrich Engels sáng lập ra chủ nghĩa xã hội khoa học (chủ nghĩa cộng sản hiện đại) và là một trong những nhà tư tưởng có ảnh hưởng nhất mọi thời đại.

Marx sinh tại Trier (Đức), học đại học tại các thành phố Bonn, Berlin và Jena. Năm 1842, ngay sau khi cộng tác bài báo đầu tiên cho báo *Rheinische Zeitung* ở Cologne, Marx trở thành chủ biên của tờ báo này. Ông viết nhiều bài báo phê phán hiện trạng chính trị và xã hội đương thời, dẫn thân vào những cuộc luận chiến với chính quyền; đến năm 1843, Marx bị buộc phải ra khỏi ban biên tập và không lâu sau tờ *Rheinische Zeitung* bị buộc phải đình bản. Marx đến Paris (Pháp). Tại đây, sau thời gian dài nghiên cứu sâu rộng về triết học, lịch sử, chính trị học, ông quyết định chọn lập trường cộng sản. Năm 1844, khi Engels đến thăm ông tại Paris, hai người nhận thấy rằng, từ hai con đường độc lập họ đã cũng đi đến những quan điểm giống nhau về bản chất của những vấn đề cách mạng. Họ bắt đầu cộng tác để giải thích một cách hệ thống những nguyên tắc của chủ nghĩa cộng sản và để tổ chức phong trào công nhân quốc tế, dẫn thân cho lý tưởng cộng sản.

TUYÊN NGÔN CỦA ĐẢNG CỘNG SẢN

Năm 1845, Marx bị trục xuất khỏi Paris vì những hoạt động cách mạng của ông. Ông đến định cư tại Brussels (Bỉ), bắt đầu tổ chức và hướng dẫn các nhóm cách mạng tại một số thành phố ở châu Âu. Năm 1847, các nhóm này được củng cố và thống nhất thành Liên đoàn Cộng sản, đồng thời Marx và Engels được ủy nhiệm soạn thảo một tuyên ngôn về những nguyên tắc của chủ nghĩa cộng sản. Cương lĩnh mà họ đưa ra, nổi tiếng khắp thế giới với tên gọi *Tuyên ngôn của đảng cộng sản*, là phát biểu có hệ thống đầu tiên của học thuyết xã hội chủ nghĩa hiện đại và được Marx soạn, phần nào dựa trên bản đề cương của Engels. Marx đóng góp những cương lĩnh của *Tuyên ngôn*, thể hiện khái niệm duy vật về lịch sử, hay chủ nghĩa duy vật lịch sử. Lý thuyết này, về sau được trình bày rõ hơn trong tác phẩm *Phê phán kinh tế chính trị* (1859) của Marx. Những cương lĩnh của *Tuyên ngôn* là trong mỗi giai đoạn lịch sử, hệ thống kinh tế thịnh hành mà nhờ nó những nhu cầu của cuộc sống nảy sinh sẽ quyết định hình thái tổ chức xã hội và lịch sử chính trị lẫn tinh thần của giai đoạn đó; và rằng, lịch sử xã hội là lịch sử của những cuộc đấu tranh giữa các giai cấp bóc lột và giai cấp bị bóc lột, tức là, giữa giai cấp cai trị và giai cấp bị áp bức trong xã hội. Từ những tiền đề này, Marx đi đến kết luận trong *Tuyên ngôn* rằng, giai cấp tư bản sẽ bị lật đổ và nó sẽ bị xóa bỏ bởi cách mạng toàn thế giới của giai cấp công nhân và được thay thế bằng một xã hội không giai cấp. *Tuyên ngôn của đảng cộng sản* ảnh hưởng đến tất cả dòng văn học cộng sản và tư tưởng cách mạng sau đó; được dịch ra nhiều thứ tiếng và được in hàng trăm triệu bản.

LƯU VONG CHÍNH TRỊ

Năm 1848, cách mạng xảy ra ở Pháp và Đức. Chính quyền Bỉ do e ngại làn sóng cách mạng sẽ nhấn chìm nước Bỉ, đã trục xuất Marx. Ông đến Paris (Pháp) rồi sau đến Rhineland (Đức). Tại Cologne, ông sáng lập và làm chủ biên tập chí cộng sản xuất bản định kỳ *Neue Rheinische Zeitung* và tham gia vào các hoạt động tổ chức. Năm 1849, Marx bị bắt và bị xét xử tại Cologne vì tội kích động nổi dậy vũ trang; ông được tha bổng nhưng bị trục xuất khỏi nước Đức, và tờ *Neue Rheinische Zeitung* bị đóng cửa. Cuối năm đó, một lần nữa ông bị đuổi khỏi nước Pháp; ông sống đến cuối đời ở London (Anh).

Tại Anh, Marx dành hết thời gian nghiên cứu, viết sách và nỗ lực xây dựng phong trào cộng sản quốc tế. Trong thời gian này, ông viết một số tác phẩm được xem là kinh điển của lý thuyết cộng sản, trong đó vĩ đại nhất là *Das Kapital* (Tư bản; tập 1, 1867; tập 2 và 3, được Engels hiệu đính và xuất bản lần lượt sau khi Marx qua đời vào năm 1885 và 1894). Đó là một công trình phân tích có hệ thống và sử tính về kinh tế của hệ thống xã hội tư bản chủ nghĩa, trong đó ông triển khai học thuyết nói rằng, giai cấp tư bản bóc lột giai cấp công nhân bằng cách chiếm đoạt

"giá trị thặng dư" do giai cấp công nhân làm ra.

Tác phẩm tiếp theo của Marx - *Nội chiến ở Pháp* (1871) - phân tích kinh nghiệm của chính quyền cách mạng chết non được lập nên ở Paris trong cuộc Chiến tranh Pháp - Phổ (1871). Trong tác phẩm này, Marx làm sáng tỏ sự hình thành và tồn tại của Công xã như một chứng thực lịch sử cho lý thuyết của ông - lực lượng lao động cần phải nắm quyền lực chính trị bằng khởi nghĩa vũ trang và sau đó thủ tiêu nhà nước tư bản chủ nghĩa. Ông ca ngợi Công xã như "Hình thái chính trị được phát hiện sau cùng mà ở đó sự giải phóng sức lao động có thể xảy ra". Lý thuyết này được nêu rõ trong *Phê phán Cương lĩnh Gotha* (1875): "Giữa hai hệ thống xã hội tư bản và cộng sản có một giai đoạn của sự chuyển đổi cách mạng từ hệ thống này sang hệ thống kia". Trong thời gian cư trú tại Anh, Marx cũng viết nhiều bài báo về những biến cố chính trị xã hội đương thời cho báo chí châu Âu và Mỹ. Ông là đặc phái viên của nhật báo Mỹ *New York Daily Tribune* (do Horace Greeley chủ biên) từ năm 1852 đến 1861; và từ năm 1857 đến 1858, ông cộng tác đặc lực cho *New America cyclopedia*, do hai nhà báo Mỹ Charles Anderson và George Ripley đồng chủ biên.

NHỮNG NĂM SAU

Khi Liên đoàn Cộng sản giải tán vào năm 1852, Marx tiếp tục liên lạc với hàng trăm nhà cách mạng nhằm mục đích xây dựng một tổ chức cách mạng khác. Những nỗ lực của ông và những người đồng chí lên đến cực điểm vào năm 1864 khi Đệ nhất Quốc tế được thành lập tại London. Marx đọc diễn văn khai mạc, soạn thảo điều lệ của quốc tế rồi sau đó điều khiển công việc của hội đồng toàn thể và ban quản trị. Sau khi Công xã - một phong trào có nhiều thành viên Đệ nhất quốc tế tham gia - bị đàn áp, quốc tế thoái trào, và Marx đề nghị dời cơ quan đầu não của quốc tế qua Mỹ. Tám năm cuối đời ông là thời gian tranh đấu không ngừng nghỉ với bệnh tật để không gián đoạn hoạt động trước tác và chính trị. Những bản thảo và ghi chép được phát hiện sau khi ông qua đời cho thấy ông dự tính viết tập thứ tư *Tư bản* để tóm lược lịch sử các học thuyết kinh tế; những bản thảo tản mát này được nhà luận thuyết xã hội chủ nghĩa Đức Karl (Johann Kautsky hiệu đính và xuất bản dưới nhan đề *Những lý thuyết về giá trị thặng dư* (4 tập, 1905 - 1910). Các tác phẩm khác nằm trong kế hoạch nhưng chưa hoàn thành của Marx gồm có những đề tài nghiên cứu toán học, nghiên cứu về những ứng dụng toán học vào các vấn đề kinh tế và nghiên cứu những khía cạnh lịch sử của sự phát triển công nghệ đa dạng.

ẢNH HƯỞNG

Ảnh hưởng của Marx trong thời ông sống không lớn. Nhưng sau khi ông mất, ảnh hưởng đó tăng theo sự lớn mạnh của phong trào công nhân. Những ý tưởng và lý thuyết của Marx được biết đến như chủ nghĩa Marx (hay chủ nghĩa xã hội khoa học), tạo nên một trong những trào lưu chính của tư tưởng chính trị đương đại. Sự phân tích của ông về chủ nghĩa duy vật lịch sử, đấu tranh giai cấp và giá trị thặng dư đã trở thành nền tảng của học thuyết xã hội chủ nghĩa hiện đại. Có tầm quan trọng quyết định đến hành động cách mạng là những lý thuyết của ông về bản chất của nhà nước tư bản, con đường dẫn đến quyền lực chế độ chuyên chính của giai cấp vô sản. Những học thuyết này được hầu hết các nhà luận thuyết xã hội chủ nghĩa bổ sung, đã phục sinh trong thế kỷ XX bởi Vladimir Ilich Lenin, người kế thừa và phát triển thành chủ nghĩa Marx - Lenin. Chúng trở thành cốt lõi của lý thuyết và thực hành của những người Bolshevik và Đệ tam Quốc tế và những người Marxist sau này. Những ý tưởng của Marx, được Lenin kết tục và đóng góp sáng tạo, vẫn tiếp tục gieo ảnh hưởng. Ở nhiều nơi trên thế giới, trong đó có châu Phi và Nam Mỹ, những quốc gia đang nổi lên được sáng lập bởi những nhà lãnh đạo tự cho mình là đại diện của giai cấp vô sản.

NHỮNG ẢNH HƯỞNG LÊN

TRIẾT HỌC CỦA MARX

Tư tưởng của Marx chịu ảnh hưởng sâu đậm bởi chủ nghĩa lịch sử biện chứng của Georg Wilhelm Friedrich Hegel và kinh tế học chính trị cổ điển của Adam Smith và David Ricardo. Marx cho rằng, ông có thể nghiên cứu lịch sử và xã hội bằng nhãn quan khoa học và phân biệt một bên là những khuynh hướng lịch sử và một bên là hệ quả của những xung đột xã hội. Do đó, một số hậu duệ của Marx kết luận, cách mạng cộng sản chủ nghĩa tất yếu phải xảy ra. Tuy nhiên, Marx đã có một câu phát biểu nổi tiếng: các triết gia xưa nay đã tìm mọi cách để giải thích thế giới; vấn đề là thay đổi nó", và rõ ràng ông đã tận hiến đời mình trong nỗ lực tìm cách

thay đổi thế giới. Bởi vậy, hầu hết học trò của Marx đều không phải là những người theo thuyết định mệnh, nhưng các nhà hoạt động xã hội tin rằng, các cuộc cách mạng phải tổ chức sự thay đổi xã hội.

Triết học của Marx lý giải lịch sử theo quan điểm duy vật (mà Engels đã gây nhiều tranh cãi khi gọi là chủ nghĩa duy vật biện chứng) chắc chắn chịu ảnh hưởng bởi quan điểm của Hegel, theo đó thực tại (và lịch sử) phải được nhìn một cách biện chứng, thông qua sự va chạm của những lực lượng đối nghịch. Hegel tin rằng, chiều hướng của lịch sử con người được đặc trưng bởi sự chuyển động từ phần mảnh đến trọn vẹn và thực chất (còn gọi là sự chuyển động tới sự thuận lý ngày càng nhiều hơn). Thỉnh thoảng, Hegel giải thích, sự phơi bày thắng tiến của cái tuyệt đối đòi hỏi sự bồi đắp từng bước nhưng cũng có lúc đòi hỏi những bước gián đoạn, cách mạng - những biến cố bước ngoặt chống lại nguyên trạng đang hiện hữu. Dù Marx thừa nhận khái niệm lịch sử rộng lớn này, nhưng Hegel là một nhà duy tâm, nên Marx tìm cách viết lại phép biện chứng bằng ngôn ngữ của chủ nghĩa duy vật. Ông cho rằng, chủ nghĩa Hegel đặt sự vận động của thực tại trên đầu nó, nhưng điều cần thiết là phải đặt trên hai chân của nó.

Sở dĩ Marx chấp nhận ý niệm phép biện chứng duy vật mà phản đối chủ nghĩa duy tâm của Hegel là do ông chịu ảnh hưởng sâu sắc Ludwig Feuerbach. Trong *Bản chất của Kitô giáo*, Feuerbach cho rằng, Thượng Đế thực ra là sản phẩm của con người và rằng, những phẩm tính mà con người gán cho Thượng Đế thực ra là những phẩm tính của giống người. Từ đó Marx cho rằng, chính thể giới vật chất mới thực hữu và rằng, những ý tưởng của chúng ta về nó là hệ quả, chứ không phải nguyên nhân, của thế giới. Do vậy, cũng như Hegel và câu triết gia khác, Marx phân biệt giữa hiện tượng và bản chất. Nhưng ông không tên rằng, thể giới vật chất giấu không cho chúng ta thấy thế giới "thực" của lý tưởng; trái lại, ông nghĩ rằng, những hệ tư tưởng đặc thù về lịch sử và xã hội mới ngăn cản con người nhìn thấy những điều kiện vật chất của cuộc sống một cách sáng tỏ.

TRIẾT HỌC CỦA MARX

Ý niệm về lao động là hạt nhân tư tưởng của Marx. Về cơ bản, Marx cho rằng, chính bản chất con người làm biến đổi tự nhiên, và ông gọi tiến trình biến đổi này là "lao động" và năng lực biến đổi tự nhiên là sức lao động. Đối với Marx, đây là năng lực tự nhiên đối với một hoạt động thể chất, nhưng nó gắn bó mật thiết với tinh thần con người và sự tưởng tượng của con người: Một con nhện hoạt động giống như người thợ dệt, và một con ong khéo léo hơn nhiều kiến trúc sư trong việc xây dựng những cái tổ của nó. Nhưng cái phân biệt một kiến trúc sư tồi nhất với một con ong giỏi nhất là ở chỗ, người kiến trúc sư hình dung cấu trúc trong đầu óc mình trước rồi mới xây dựng nó trong thực tại. Ngoài tuyên bố khả năng con người có thể biến đổi tự nhiên, Marx không có tuyên bố nào khác về "bản chất con người".

Marx kế thừa biện chứng của Hegel và cũng với nó, là sự khinh bỉ ý niệm bản chất bất biến sâu xa của con người. Đôi khi những người Marxist trình bày quan điểm của mình bằng cách đối chiếu "bản chất" với "lịch sử". Đôi khi họ dùng công thức hiện hữu có trước ý thức". Vấn đề là, dù trong trường hợp nào đi nữa, con người hiện hữu được xác định bởi không gian và thời gian cụ thể của hắn - khung cảnh xã hội có trước hành vi bẩm sinh; hoặc, nói cách khác, đặc tính chủ yếu của bản chất con người là sự thích nghi.

Marx không cho rằng, tất cả mọi người đều lao động cùng một cách, hoặc cách thức con người lao động là hoàn toàn cá thể và riêng biệt. Thay vào đó, ông nói rằng, lao động là một hoạt động xã hội; những điều kiện và hình thái mà nhờ đó và qua đó người ta tiến hành lao động được xã hội quyết định và thay đổi theo thời gian.

Phương pháp phân tích lịch sử của Marx dựa trên sự phân biệt giữa phương tiện/lực lượng sản xuất tức là những thứ như đất, tài nguyên, công nghệ, cần thiết cho việc sản xuất hàng hoá vật chất, và những quan hệ sản xuất trong xã hội, nói cách khác, là những mối quan hệ xã hội mà con người tham gia khi họ sở hữu và sử dụng phương tiện sản xuất. Hai yếu tố này tạo thành phương thức sản xuất; Marx quan sát thấy phương thức sản xuất thay đổi trong phạm vi một xã hội nhất định, và thấy rằng, các xã hội châu Âu đã tiến triển từ phương thức sản xuất phong kiến đến phương thức sản xuất tư bản. Nói chung, Marx tin rằng, phương tiện sản xuất thay đổi nhanh hơn quan hệ sản xuất (ví dụ, chúng ta phát triển một công nghệ mới, Internet chẳng hạn, và chỉ về sau chúng ta mới tìm ra những luật lệ để kiểm soát công nghệ đó). Theo Marx, sự không tương xứng này giữa nền tảng kinh tế và kiến trúc thượng tầng xã hội) là

nguồn gốc của sự đổ vỡ và xung đột xã hội.

Marx hiểu "quan hệ sản xuất xã hội" bao gồm không chỉ những quan hệ giữa các cá nhân mà còn giữa các nhóm người, hoặc giai cấp. Là nhà khoa học và nhà duy vật, Marx không hiểu giai cấp là cái gì thuần túy chủ quan (nói cách khác, các nhóm người nhận diện lẫn nhau một cách có ý thức). Ông tìm cách định nghĩa giai cấp theo những chuẩn mực khách quan, như sự tiếp cận với các nguồn tài nguyên: Theo Marx, những giai cấp khác nhau có những quyền lợi bất đồng, và đó lại là nguồn gốc của sự đổ vỡ và xung đột xã hội.

Marx đặc biệt quan tâm đến cách thức con người quan hệ với nguồn tài nguyên căn bản nhất, sức lao động của họ: Marx viết rất nhiều về chủ đề này, về khía cạnh sự tha hóa. Về mặt biện chứng, Marx khởi đầu với ý niệm tha hóa của Hegel nhưng triển khai thành một khái niệm có tính duy vật hơn. Theo Marx, khả năng mà con người có thể từ bỏ quyền sở hữu lao động của bản thân mình - khả năng biến đổi thế giới - chẳng khác gì tha hóa khỏi bản chất của chính mình; đó là một tổn thất về tinh thần. Marx diễn tả sự tổn thất này bằng thuật ngữ tính sùng bái hàng hóa, trong đó con người đi đến chỗ tin rằng, chính những thứ sản xuất ra mới có sức mạnh, và là nguồn gốc của sức mạnh và sáng tạo, chứ không phải bản thân con người. Ông biện luận rằng, khi điều này xảy ra, con người bắt đầu hoá giải tất cả các mối quan hệ giữa họ với nhau và với tha nhân thông qua hàng hóa.

Tính sùng bái hàng hóa là một dẫn chứng cho điều mà Engels gọi là nguy ý thức, nó gắn liền với ý thức hệ. Qua ý thức hệ, họ muốn nói đến những ý tưởng phản ánh những quyền lợi của một giai cấp cụ thể tại một thời gian cụ thể trong lịch sử, nhưng được trình bày như là phổ quát và vĩnh cửu. Theo Marx và Engel, không chỉ những tin tưởng như thế là sai lầm; chúng còn có chức năng chính trị quan trọng. Nói cách khác, sự kiểm soát mà một giai cấp thể hiện đối với phương tiện sản xuất không chỉ bao gồm sự sản xuất thực phẩm hay hàng hóa công nghiệp; nó còn bao gồm sự sản xuất ý tưởng nữa (điều này cung cấp một lý giải khả dĩ cho câu hỏi tại sao các thành viên của giai cấp phụ thuộc có thể giữ những ý tưởng trái ngược với quyền lợi riêng của họ). Cho nên, mặc dù những ý tưởng như thế có thể sai lạc, nhưng chúng cũng bộc lộ dưới hình thức mã hóa một chân lý nào đó về các quan hệ chính trị. Chẳng hạn, mặc dù niềm tin cho rằng, những thứ gì do con người sản xuất ra thực sự hữu ích hơn chính con người sản xuất ra chúng là hoàn toàn ngớ ngẩn, nó vẫn phản ánh một sự thật (theo Marx và Engels) rằng, con người dưới chế độ tư bản bị tha hóa khỏi sức lao động của chính họ. Một dẫn chứng khác cho kiểu phân tích này là sự nhận thức tôn giáo của Marx, được tóm tắt trong đoạn văn nổi tiếng trích từ tác phẩm *Góp phần phê phán "Triết học pháp quyền" của Hegel*. "Sự khổ đau tôn giáo là thể hiện sự khổ đau hiện thực và là sự phản kháng lại sự khổ đau hiện thực. Tôn giáo là tiếng thở dài của những kẻ bị đàn áp, là trái tim của một thế giới vô tâm, và là tâm hồn của những hoàn cảnh không hồn. Tôn giáo là thuốc phiện của quần chúng". Mặc dù luận văn trung học của ông nêu rõ chức năng xã hội chính yếu của tôn giáo là khích lệ tình đoàn kết, nhưng ở đây Marx lại thấy chức năng xã hội ấy là phương cách thể hiện và đối phó với tình trạng bất bình đẳng xã hội, bằng cách ấy nó duy trì hiện trạng (status quo).

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Das Manifest der Kommunistischen Partei (1848: Tuyên ngôn của đảng cộng sản)

Das Kapital (1867-1894; Tư bản)

The Poverty of philosophy (1845; Sự bần cùng của triết học)

The German Ideology (1845; Hệ tư tưởng Đức)

Critique of the Gotha Program (1875; Phê phán Cương lĩnh Gotha)

63. FRIEDRICH ENGELS



FRIEDRICH ENGELS (28/11/1820 – 5/8/1895), triết gia xã hội chủ nghĩa người Đức, công tác thân thiết và đặc lực với Karl Marx tạo nên nền móng của chủ nghĩa cộng sản hiện đại, đồng tác giả *Tuyên ngôn của đảng cộng sản* (1848) với Karl Marx. Sau khi Marx qua đời, Engels còn là người hiệu đính một số tập trong tác phẩm *Tư bản*.

Engels ra đời tại Barmen - Elberfeld (nay là Wuppertal), con trai đầu của một nhà tư bản dệt may người Đức. Khi còn là thanh niên, ông từng được cha sai đến Anh để giúp quản lý một nhà máy sợi. Bị sốc trước tình cảnh khốn cùng tràn lan, ông bắt đầu viết cuốn sách mô tả *Thân phận của tầng lớp lao động ở Anh năm 1844* (1845).

Cùng năm đó, Engels khởi sự viết bài cho nhật báo *Franco-German Annal* ở Paris do Karl Marx làm chủ biên. Sau lần đầu gặp gỡ trực tiếp, ông và Karl Marx nhận thấy họ có cùng quan điểm về chủ nghĩa tư bản, và hai người quyết định cộng tác chặt chẽ hơn. Sau khi Marx bị trục xuất khỏi nước Pháp (1/1845), họ đến Bỉ, nơi có nhiều tự do ngôn luận hơn các quốc gia khác ở châu Âu.

Tháng 4/1845, Engels cùng Marx đến Anh. Tại Manchester, Engels gặp Mary Burns, một nữ công nhân thất học người Ailen, và mặc dù ông không chịu làm đám cưới, hai người đã sống như vợ chồng. Ông sống với bà cho đến khi bà qua đời. Năm 1863, Mary chết, và tình bạn Marx-Engels bị che phủ bởi một đám mây giống tổ, vì Engels cho rằng, Marx quá thờ ơ trước tin tức về cái chết của Mary. Sau đó Engels sống với Lizzie, em của Mary, và cuối cùng ông cũng cưới Lizzie, nhưng chỉ là sự nhân nhượng trong giờ lâm chung đối với nàng.

Hai người phụ nữ này đã giới thiệu ông đến với phong trào Hiến chương (một tổ chức quần chúng hoạt động ở Anh trong hai thập niên 1830 và 1840 đòi có những cải cách chính trị). Engels và Marx trở lại Brussels (Bỉ) tháng 1/1846, nơi họ thành lập ủy ban Liên lạc Cộng sản. Mục đích là thống nhất các lãnh tụ cộng sản sống rải rác khắp châu Âu. Dưới ảnh hưởng của tư tưởng Karl Marx, các nhà xã hội chủ nghĩa Anh tổ chức một hội thảo ở London, thành lập một tổ chức mới lấy tên là Liên đoàn Cộng sản. Engels tham dự với tư cách là đại biểu và đã có những đóng góp quan trọng vào chiến lược hành động.

Năm 1847, Engels và Marx khởi sự cộng tác viết một cuốn cẩm nang, dựa trên tác phẩm *Những nguyên lý của chủ nghĩa cộng sản*. Cuốn cẩm nang 12.000 từ mang tên *Tuyên ngôn của đảng cộng sản*, với văn phong giản dị giúp công chúng lĩnh hội đại cương học thuyết của chủ nghĩa cộng sản, được hoàn tất trong 6 tuần, và được xuất bản vào tháng 2/1848. Tháng ba năm đó, cả Engels và Marx bị trục xuất khỏi Bỉ. Hai ông đến Cologne (Đức), sáng lập nhật báo *Neue Rheinische Zeitung*.

Engels hoạt động tích cực trong cuộc cách mạng 1848, tham gia vào cuộc nổi dậy ở Elberfeld. Engels tham gia chiến dịch Baden chống lại chính quyền Phổ (6-7/1849). Đến năm 1849, Engels và Marx bị buộc phải rời khỏi nước Đức và chuyển đến London. Chính quyền Phổ gây sức ép lên chính phủ Anh đòi trục xuất hai người, nhưng thủ tướng John Russell đã từ chối. Gia đình Marx sống trong cảnh nghèo khổ chỉ với sự giúp đỡ tiền bạc của Engels.

Để giúp Marx có thu nhập, Engels trở lại làm việc cho cha mình ở Manchester, trước khi đến London năm 1870. Sau khi Marx qua đời, Engels dành hết phần đời còn lại để hiệu đính và dịch các trước tác của Marx. Ông mất ở London năm 1895.

ĐẾN VỚI CHỦ NGHĨA CỘNG SẢN

Năm 1842, Engels gặp Moses Hess, người đã giúp ông tìm đến với chủ nghĩa cộng sản. Hess, con trai của một gia đình Do Thái giàu có và là người cổ vũ cho các tổ chức và hoạt động xuất bản cấp tiến, chứng minh cho Engels thấy rằng, hệ quả logic của triết học và phép biện chứng Hegel là chủ nghĩa cộng sản. Hess cũng nhấn mạnh đến vai trò mà nước Anh - với nền công nghiệp phát triển cao, giai cấp vô sản đang lớn mạnh và có những mầm mống của xung đột giai cấp - chắc chắn sẽ giữ trong những biến động tương lai.

Tại Anh, từ năm 1842 đến 1844, sau những giờ bận bịu với công việc quản lý kinh doanh, Engels lại theo đuổi những mối quan tâm đích thực của mình: viết bình luận về chủ nghĩa cộng sản cho các tờ báo ở lục địa và Anh, đọc sách và những báo cáo của nghị viện về tình trạng kinh tế - chính trị ở Anh, hoà đồng với người lao động, gặp gỡ các lãnh tụ cấp tiến và tập hợp tài liệu cho bộ sử về nước Anh trong đó nhấn mạnh sự khai sinh ra nền công nghiệp và tình cảnh bi đát của người lao động.

Năm 1844, Engels viết hai bài khảo luận cho *"Niên giám Đức-Pháp"* do Marx chủ biên ở

Paris, trong đó Marx đề xuất một cách giải thích về những nguyên lý của chủ nghĩa xã hội khoa học. Ông bộc lộ những gì ông cho là những mâu thuẫn trong học thuyết kinh tế tự do và khởi sự chứng minh rằng, hệ thống hiện hành dựa trên sở hữu tư nhân đang dẫn tới một thế giới của "những triệu phú và những người cùng khổ". Cuộc cách mạng sắp diễn ra của chúng ta sẽ xoá bỏ sở hữu tư nhân và đưa đến "sự hoà giải giữa con người với tự nhiên và với chính nó".

CÔNG TÁC VỚI MARX

Tác phẩm viết chung đầu tiên của hai ông là *Hệ tư tưởng Đức* (1845), tuy nhiên mãi đến 80 năm sau mới được xuất bản. Đây là công trình luận chiến chỉ trích mạnh mẽ và điều cốt các thành viên phái Hegel Trẻ và sau đó tiếp tục công kích các nhà xã hội chủ nghĩa Đức cho rằng, không nhất thiết phải nổ ra cách mạng.

Gặp lại Marx ở Brussels năm 1845, Engels tán thành cách lý giải kinh tế, hay duy vật, mới hình thành của Marx về lịch sử - giả định một thắng lợi sau cùng của chủ nghĩa cộng sản. Mùa hè năm đó, ông đưa Marx đi một vòng quanh nước Anh.

Ông và Marx cùng nhau thuyết phục Hội nghị Cộng sản lần thứ hai tại London tiếp thu những quan điểm của mình. Hai ông được giao quyền soạn thảo tuyên bố về những nguyên lý và chính sách cộng sản chủ nghĩa, được công bố năm 1848, thường gọi là *Tuyên ngôn của đảng cộng sản*. Nó bao gồm nhiều định nghĩa sơ khởi về các quan điểm được Engels chuẩn bị trước đây trong *Những nguyên lý của chủ nghĩa cộng sản* (1847) nhưng chủ yếu đó là công trình của Marx.

Cuộc Cách mạng 1848 sớm nổ ra vì nỗ lực của nhà nước Đức muốn lật đổ một hệ thống chính trị độc tài, gần như phong kiến, và thay thế bằng một hình thái chính quyền lập hiến, đại nghị. Đó là biến cố lịch sử trong đời Marx và Engels, là cơ hội duy nhất để hai ông trực tiếp tham gia vào cuộc cách mạng và thể hiện sự linh hoạt của họ như những nhà sách lược cách mạng với mục tiêu, chuyển cuộc cách mạng thành thắng lợi của chủ nghĩa cộng sản. Công cụ chính của hai ông là tờ báo *Neue Rheinische*, do Marx chủ biên ở Cologne với sự cộng tác đặc lực của Engels. Hàng ngày, họ có thể đưa ra những hướng dẫn và động viên trước những diễn biến tình hình, đồng thời liên tục phê phán chính quyền, các đảng phái, các chính sách và các chính trị gia.

Cách mạng thất bại, Engels và Marx lại gặp nhau tại London, nơi họ tái cấu trúc Liên đoàn Cộng sản và soạn thảo phương hướng chiến lược cho những người cộng sản với niềm tin rằng, một cuộc cách mạng khác sẽ sớm nổ ra. Nhưng làm thế nào có thu nhập để trang trải cho bản thân ông và cho Marx đã sớm trở thành chuyện nan giải của ông. Và ông lại thành công với tư cách một doanh nhân, không bao giờ cho phép những nguyên tắc cộng sản và sự phê phán các phương pháp tư bản chủ nghĩa xen vào những hoạt động lợi nhuận của xí nghiệp ông. Nhờ đó, ông có thể chu cấp cho Marx thường xuyên. Khi ông bán lại phần vốn của mình hùn vào xí nghiệp vào năm 1869, ông có đủ điều kiện tài chính để sống thoải mái đến khi qua đời và chu cấp cho Marx mỗi năm 350 bảng với lời hứa sẽ gửi thêm để trang trải những khoản đột xuất.

Engels bị buộc phải sống ở Manchester, thường xuyên liên lạc thư từ với Marx ở London và đều đặn viết bài cho báo của Marx. Ông viết những bài báo xuất hiện trên tờ *New York Tribune* (1851 - 52) dưới tên Marx và sau này được xuất bản dưới tên Engels như *Cách mạng và phản cách mạng ở Đức năm 1848* (1896). Với sự phân công lao động không chính thức mà hai nhân vật chính của chủ nghĩa cộng sản đã rề ra, Engels là chuyên gia về những vấn đề dân tộc, quân sự, trong chừng mực nào đó là các vấn đề quốc tế và khoa học. Marx cũng thường xuyên nhờ ông làm rõ những vấn đề về kinh tế, đặc biệt là về kinh doanh và hoạt động kỹ nghệ.

Engels đã đóng góp rất lớn cho sự ra đời tác phẩm quan trọng nhất của Marx - *Tư bản* - bằng cách cung cấp cho Marx khối lượng lớn tư liệu về kỹ thuật và kinh tế. Sự cộng tác này còn kéo dài cho đến khi Marx qua đời và thậm chí sau đó với việc xuất bản những bản thảo do Marx để lại, được Engels hiệu đính, và hình thành quyển 2 và 3 của *Tư bản*. Engels còn viết nhiều bài bình luận về hoạt động của Marx.

Ngoại trừ các quốc gia cộng sản thừa nhận đúng những đóng góp của Engels, nhìn chung hậu thế thường ghép ông với Marx mà không làm thoả đáng vai trò quan trọng của ông. Sự chú ý mà Engels nhận được chắc chắn là dưới hình thức một sự khảo sát kỹ lưỡng các tác phẩm của ông để khám phá những dị biệt tồn tại giữa ông và Marx. Vì vậy mà một vài học giả đã kết luận rằng, trước tác và ảnh hưởng của Engels là nguyên nhân của những lệch lạc, hoặc của những

xuyên tạc đối với "chủ nghĩa Marx chính cống" như họ nhìn thấy. Tuy nhiên, đa số học giả thừa nhận rằng, bản thân Marx có vẻ như không nhận thấy bất kỳ sự phân ly thiết yếu nào về tư tưởng và ý kiến. Quan hệ thư từ Marx - Engels, một quan hệ cho thấy sự hợp tác chặt chẽ của hai người trong việc vạch ra các đường lối Marxist, chứng minh cái nhìn đó là đúng.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

The German Ideology (1845; Hệ tư tưởng Đức)

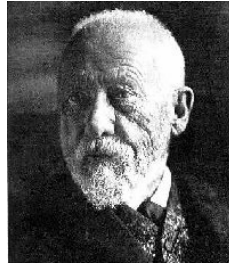
The Peasant War in Germany (1850; Chiến tranh nông dân ở Đức)

Anti-Dühring (1878; Chống Dühring)

Origin of the Family, Private Property, and the State (1884; Nguồn gốc của gia đình, chế độ tư hữu và nhà nước)

Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy (1886; Ludwig Feuerbach và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức).

64. WILHELM DILTHEY



WILHELM DILTHEY (19/11/1833 – 1/10/1911), triết gia và sử gia Đức mà dự phóng chính của ông là thiết lập những điều kiện của tri thức lịch sử, trong khi tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant đã thiết lập những điều kiện cho tri thức về tự nhiên của chúng ta. Ông nghiên cứu thần học, lịch sử và triết học ở đại học Heidelberg và đại học Berlin. Năm 1882, thay Hegel giữ chức chủ nhiệm khoa triết tại đại học Berlin.

Bài viết đầu tiên của Dilthey là một bài phê bình lý tính lịch sử nằm trong cuốn *Nhập môn các khoa học nhân văn* (1883), và tác phẩm sau cùng là *Hình thành thế giới lịch sử trong các khoa học nhân văn* (1910). Ông còn là cây bút xuất sắc của các tạp chí về khoa chú giải văn bản cổ, phê bình văn học và lý thuyết thế giới quan. Cuốn *Cuộc đời của Schleiermacher* và những khảo luận của ông về thời Phục hưng, thời ánh sáng và Hegel là những tác phẩm mẫu mực về *Geistesgeschichte* ("lịch sử tinh thần"), trong đó những ý tưởng triết học được phân tích trong tương quan với bối cảnh xã hội và văn hóa của chúng.

Dilthey cho rằng, cuộc sống là mạng lưới thực tại tối hậu mà chúng ta không thể đi tới phía sau nó. Cuộc sống được quan niệm chủ yếu không phải bằng những thuật ngữ sinh vật học như trong triết học của Nietzsche và Bergson, mà như toàn thể có tính lịch sử của kinh nghiệm con người. Những phạm trù căn bản mà nhờ đó chúng ta suy tư về cuộc sống cung cấp cơ sở cho những phạm trù tri thức luận của các khoa học. Theo Dilthey, phạm trù tác động và bị động của Aristotle có gốc rễ từ kinh nghiệm tiền khoa học, mà lúc bấy giờ được giải thích là phạm trù tác động hay ảnh hưởng (*Wirkung*) trong các khoa học nhân văn và là phạm trù nguyên nhân (*Ursache*) trong các khoa học tự nhiên. Sự nhận thức của chúng ta về ảnh hưởng trong các khoa học nhân văn ít khác biệt với thực tế toàn vẹn của cuộc sống hơn những giải thích theo quan hệ nhân quả đạt được trong các khoa học tự nhiên. Trong chừng mực đó, các khoa học nhân văn có thể hưởng sự ưu tiên hơn so với các khoa học tự nhiên. Trong lúc đó, chúng ta tiếp cận trực tiếp với những yếu tố thực của thế giới lịch sử (những con người tâm sinh lý, những yếu tố của thế giới tự nhiên chỉ là những thực thể giả thuyết như những nguyên tử. Các khoa học tự nhiên xử lý những kinh nghiệm ngoại giới, trong khi các khoa học nhân văn dựa trên những kinh nghiệm nội tại. Kinh nghiệm nội tại là phản tư và hăm ý tự thức, những không cần nội quan hay hoàn toàn tự giác. Trong thực tế, chúng ta thường có những kinh nghiệm bên trong về cùng những đối tượng mà kinh nghiệm ngoại giới hướng tới. Kinh nghiệm ngoại giới về một đối tượng tập trung vào những thuộc tính vật lý của nó; kinh nghiệm bên trong về đối tượng tập trung vào những phản hồi của chúng ta về nó. Một kinh nghiệm sống về nó bao gồm cả hai.

Sự phân biệt giữa các khoa học tự nhiên và nhân văn cũng liên quan đến sự khác biệt phương pháp luận giữa giải thích và hiểu (hay thông hiểu). Các khoa học tự nhiên tìm lời giải thích có tính nhân quả về tự nhiên - nối kết các biểu tượng rời rạc của kinh nghiệm ngoại giới thông qua những động thái khái quát hóa mang tính giả thuyết. Các khoa học nhân văn hướng tới sự thông hiểu, cho thấy rõ những cấu trúc của cuộc sống được kinh nghiệm thu nhận. Nhận thấy kinh nghiệm sống mang tính kết nối và nhiều ý nghĩa, Dilthey phản đối các môn tâm lý học nguyên tử và liên tưởng truyền thống và phát triển một tâm lý học mô tả mà Husserl công nhận là tâm lý học tiên đoán môn hiện tượng luận sau này.

Trong *Những ý tưởng* (1894), Dilthey lập luận rằng, tâm lý học mô tả có thể cung cấp một nền tảng trung tính cho các khoa học nhân văn; nhưng trong các trước tác thông diễn học sau này, vốn gây ảnh hưởng đối với Heidegger và Hans-Georg Gadamer, ông phủ nhận khả năng có một môn học hay phương pháp nền tảng. Trong *Sự hình thành*, ông khẳng định rằng, tất cả các khoa học nhân văn đều mang tính giải nghĩa và phụ thuộc lẫn nhau. Quan niệm theo thông diễn học, nhận thức là tiến trình giải nghĩa "những động thái khách thể hóa cuộc sống", những biểu hiện ngoại tại của kinh nghiệm và hoạt động của con người. Sự nhận biết người khác được xúc tiến bởi những động thái khách thể hóa thông thường này chứ không có ngay lập tức qua sự thấu cảm. Hơn nữa, để nhận thức đầy đủ chính mình, ta phải giải nghĩa những biểu hiện của cuộc sống đúng như ta giải nghĩa những biểu hiện của người khác.

Trong khi các khoa học tự nhiên không ngừng hướng tới những khái quát hoá không ngừng sâu rộng hơn, thì các khoa học nhân văn chú trọng vào việc nhận thức cá thể tính và phổ quát tính. Dilthey coi các cá nhân như những điểm giao nhau của các hệ thống xã hội và văn hóa mà họ tham gia vào. Bất kỳ sự đóng góp tâm lý học nào vào sự nhận thức cuộc sống con người đều phải hoà nhập vào cái chung này. Mặc dù những quy luật phổ quát về lịch sử bị phản bác, các khoa học nhân văn cụ thể có thể kiến tạo sự đồng dạng giới hạn trong các hệ thống xã hội và văn hoá đặc thù.

Trong một tập hợp bản thảo bổ sung cho *Sự hình thành*, Dilthey triển khai sâu hơn nữa các phạm trù của cuộc sống trong tương quan với các khoa học tự nhiên. Sau khi phân tích những phạm trù hình thức như tương quan bộ phận - toàn thể có trong tất cả các khoa học, ông phân biệt những phạm trù thực của cái khoa học nhân văn với các phạm trù thực của các khoa học tự nhiên. Các phạm trù quan trọng nhất trong khoa học nhân văn là giá trị, mục đích và ý nghĩa. Nhưng chúng hoàn toàn không phải là tất cả những khái niệm cần thiết để phản ánh ý nghĩa tối hậu của sự tồn tại của chúng ta. Sự phản ánh đó được thể hiện đầy đủ nhất trong thế giới quan, như những thế giới quan được phát triển trong tôn giáo, nghệ thuật và triết học. Một thế giới quan tạo lập một cái nhìn toàn diện về cuộc sống, tổng kết những gì chúng ta biết về thế giới, chúng ta đánh giá nó về mặt cảm tính như thế nào, và chúng ta hưởng ứng nó một cách tự nguyện ra sao. Bởi vì Dilthey phân biệt ba kiểu thế giới quan là chủ nghĩa tự nhiên (như của Democritus, Hume), chủ nghĩa duy tâm tự do (như của Socrates, Kant), và chủ nghĩa duy tâm khách quan (như của Parmenides, Hegel) – ông thường được coi là người theo thuyết tương đối. Nhưng Dilthey nghĩ rằng, cả khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn bằng những con đường tách biệt nhau đều có thể đạt tới chân lý khách quan. Những công thức siêu hình học là tương đối chỉ vì chúng tìm cách đưa ra một tổng hợp bất khả về mọi chân lý.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Introduction to the Human Sciences (1883; Nhập môn các khoa học nhân văn)

Ideas (1894; Những ý tưởng)

Formation of the Historical World in the Human Sciences (1910; Hình thành thế giới lịch sử trong các khoa học nhân văn).

65. FRANZ BRENTANO



FRANZ BRENTANO (16/1/1838 – 17/3/1917), triết gia Đức. Ông sinh tại Marienberg, theo học tại các trường đại học ở Đức và trở thành linh mục năm 1864. Năm 1866, ông giảng dạy triết học tại đại học Würzburg ở Würzburg (Đức). Khi giáo điều về tính bất khả sai lầm của giáo hoàng được công bố năm 1872, ông rời bỏ nhà thờ và từ bỏ chức vụ tại trường đại học. Năm 1874, ông trở thành công dân Áo và nhận chức giáo sư tại đại học Vienna. Ông rời nước Áo năm 1895, tiếp tục sự nghiệp triết học tại Florence (Ý), mặc dù đã bắt đầu bị mù. Trong Thế chiến I (1914 - 1918), Brentano không chịu sống ở một quốc gia tham chiến nên ông đến Thụy Điển.

Ông đặc biệt được nhiều người biết đến vì sự phân biệt giữa các hiện tượng tâm lý học và vật lý trên cơ sở ý hướng tính hay sự hướng tới đối tượng của tư tưởng, và vì đem lại sức sống mới cho thuyết Anstotle và những phương pháp thực nghiệm trong triết học và tâm lý học. Lý thuyết giá trị và đạo đức của ông được hỗ trợ bằng khái niệm về thiện cảm và ác cảm. Brentano có những đóng góp nổi bật vào lý thuyết các phạm trù siêu hình học, hiện tượng luận, tri thức luận, tam đoạn luận và triết học tôn giáo. Tư tưởng của ông đã tác động sâu xa đến các sinh viên của ông ở Würzburg và Vienna. Nhiều người trong số đó sau này trở thành những nhà tư tưởng được cả thế giới kính trọng trong các lĩnh vực của họ như Alexius Meinong, Edmund Husserl, Kazimierz Twardowski, Christian von Ehrenfels, Anton Marty và Sigmund Freud.

Brentano khởi sự nghiên cứu triết học tại Aschaffenburg Royal Bavarian Gymnaslum. Từ năm 1858 - 1858, ông thường lui tới các trường đại học ở Munich và Würzburg, sau đó ông ghi danh vào đại học Berlin, nơi ông thực hiện những khảo cứu đầu tiên về siêu hình học Aristotle dưới sự hướng dẫn của F. A. Trendelenburg. Trong hai năm 1859 - 60, ông hay đến Viện Hàn lâm ở Münster, đọc rất nhiều các triết gia trung cổ theo trường phái Aristotle. Năm 1862, ông nhận bằng tiến sĩ triết học trong khi vắng mặt (*inabsentia*) từ đại học Tübingen.

TRIẾT HỌC NHƯ MỘT KHOA HỌC NGHIÊM NGẶT VÀ SỰ XUẤT HIỆN CỦA TÂM LÝ HỌC KHOA HỌC

Một trong những nguyên tắc chính của Brentano là triết học cần phải được tiến hành với những phương pháp nghiêm ngặt và chính xác như trong các khoa học tự nhiên. Quan điểm này được phản ánh rất rõ trong lối tiếp cận thường nghiệm vào tâm lý học của ông. Điều đáng nói là cách dùng từ "thường nghiệm" của Brentano đi trệch về căn bản với những gì đã trở thành ý nghĩa chuẩn mực của nó ngày nay. Ông nhấn mạnh rằng, mọi tri thức của chúng ta cần phải dựa trên kinh nghiệm trực tiếp. Tuy nhiên, ông không cho rằng kinh nghiệm này cần đến từ điểm nhìn ngôi thứ ba, và do đó trái ngược với những gì đã thành chuẩn mực của khoa học thường nghiệm ngày nay. Theo Brentano, thực hành tâm lý học từ lập trường thường nghiệm có nghĩa là diễn tả những gì con người trực tiếp kinh nghiệm trong tri giác bên trong, từ điểm nhìn ngôi thứ nhất.

Lối tiếp cận của Brentano cũng như của các nhà tâm lý học nội quan khác ở cuối thế kỷ XIX bị chỉ trích mạnh mẽ với sự xuất hiện của tâm lý học khoa học trong truyền thống của thực chứng luận logic, đặc biệt là sự chỉ trích của các nhà tâm lý học hành vi. Nhưng điều này không làm mờ vai trò quan trọng của Brentano trong tiến trình đưa tâm lý học trở thành một khoa học độc lập. Mặc dù bản thân Brentano không bao giờ thực hành tâm lý học thực nghiệm, ông rất ủng hộ việc xây dựng các phòng thí nghiệm đầu tiên dành cho tâm lý học thực nghiệm trọng đế quốc Áo - Hung.

Sự phân biệt giữa tâm lý học di truyền (điểm nhìn ngôi thứ ba) và tâm lý học mô tả (điểm nhìn ngôi thứ nhất) của Brentano ảnh hưởng mạnh mẽ đến sự phát triển phương pháp hiện tượng luận của Husserl, nhất là trong thời kỳ đầu của nó.

HỌC THUYẾT TINH THẦN

Mục tiêu chính của Brentano là đặt cơ sở cho tâm lý học khoa học, mà ông định nghĩa là "khoa học của các hiện tượng tinh thần". Ông đề xuất ba tiêu chuẩn để phân biệt hiện tượng tinh thần với hiện tượng vật chất, quan trọng nhất là: (i) hiện tượng tinh thần là đối tượng dành riêng cho tri giác bên trong, (ii) chúng luôn luôn xuất hiện như một thể thống nhất và (iii) chúng luôn luôn hướng đến một đối tượng một cách có chủ ý.

Brentano cho rằng, các hiện tượng tinh thần chỉ được lĩnh hội bằng ý thức nội quan, trong

khi các hiện tượng vật chất được lĩnh hội bằng tri giác bên ngoài.

Brentano phân biệt ba loại hiện tượng tinh thần: trình bày, phán đoán và hiện tượng yêu và ghét. Tuy nhiên, đây không phải là ba cấp độ khác nhau. Trình bày là loại tác động căn bản nhất; chúng ta có sự trình bày mỗi khi chúng ta hướng đến một đối tượng, chẳng hạn chúng ta tưởng tượng, nhìn, nhớ lại, hay trông mong cái gì. Hai loại kia, phán đoán và hiện tượng yêu và ghét, dựa trên hiện tượng trình bày. Trong phán đoán, chúng ta chấp nhận hay phủ nhận sự tồn tại của đối tượng được trình bày. Do vậy, phán đoán là trình bày cộng với phương thức chấp nhận hay phủ nhận có tính định tính. Hiện tượng yêu và ghét bao gồm cảm xúc, cảm giác, ham muốn và những tác động của ý chí. Trong những tác động này, chúng ta có những cảm giác tích cực hay phủ định đối với một đối tượng.

Brentano luôn khẳng định rằng, tri giác ngoại tại, giác quan không thể cho chúng ta biết gì về sự tồn tại *de facto* (thực tế) của thế giới được tri giác, thế giới đó chỉ có thể là ảo tưởng. Tuy nhiên, chúng ta có thể tuyệt đối chắc chắn về tri giác bên trong của chúng ta. Khi tôi nghe một âm điệu, tôi không thể chắc chắn hoàn toàn rằng có một âm điệu trong thế giới thực tại, nhưng tôi tuyệt đối tin chắc rằng, tôi nghe thấy. Sự nhận biết này, về sự kiện tôi nghe thấy, được gọi là tri giác bên trong. Tri giác ngoại tại, tri giác giác quan, chỉ có thể tạo nên những giả thuyết về thế giới được tri giác, chứ không phải chân lý. Do vậy ông và nhiều đồ đệ của ông (đặc biệt là Carl Stumpf và Edmund Husserl) nghĩ rằng, các khoa học tự nhiên chỉ có thể tạo nên những giả thuyết chứ không phải những chân lý phổ quát tuyệt đối như trong logic thuần túy hay toán học.

Ý HƯỚNG TÍNH

Có lẽ Brentano được biết đến nhiều nhất nhờ đã đưa khái niệm ý hướng tính vào triết học đương đại. Trong *Tâm lý học từ lập trường thường nghiệm* (1874), Brentano cho rằng, ý hướng tính là dấu hiệu của tinh thần, rằng, mọi kinh nghiệm tâm lý đều chứa đựng một đối tượng để hướng đến. Do vậy, trong sự ham muốn, có cái gì đó được ham muốn. Theo luận điểm ý hướng tính nội tại này, điều đó có nghĩa là đối tượng được ham muốn đúng có sẵn trong kinh nghiệm tâm lý về sự ham muốn. Brentano tuyên bố rằng, điều này chỉ đúng với các hiện tượng tinh thần chứ không đúng với các hiện tượng vật lý hay phi tâm lý để cho ý hướng tính của các tình trạng tâm lý phân biệt với các tình trạng vật lý. Luận điểm ý hướng tính nội tại cung cấp một cấu trúc, trong đó Brentano nhận diện ba phạm trù của các hiện tượng tâm lý: tư tưởng, phán đoán và tình cảm.

Từ năm 1905 đến 1911, với sự ra đời của tác phẩm *Về sự phân loại các hiện tượng tâm lý*, Brentano dần dần từ bỏ luận điểm ý hướng tính nội tại để theo đuổi chủ trương triết học, theo đó chỉ có các cá thực hiện hữu, loại trừ những phi thực tại không hiện hữu, như sự thiếu thốn, sự vắng mặt và những khả thể đơn thuần. Ý hướng tính là một khái niệm xuất phát từ triết học kinh viện, được Brentano đưa vào triết học đương thời trong những bài giảng của ông. Mặc dù thường được tóm tắt một cách giản đơn là "sự hướng về" hay sự tương quan giữa những hành vi tinh thần và thế giới bên ngoài, Brentano định nghĩa nó như là đặc tính chủ yếu của hiện tượng tâm lý, nhờ đó chúng mới có thể được phân biệt với hiện tượng vật lý. Mọi hiện tượng tinh thần, mọi hành vi tâm lý đều có nội dung là hướng đến một đối tượng (đối tượng có chủ tâm). Mỗi niềm tin, sự ham muốn... đều có đối tượng mà chúng hướng về: cái được tin tưởng, cái được ham muốn. Brentano dùng cách nói "phi hiện hữu chủ tâm" để chỉ định tình trạng của những đối tượng tư tưởng trong trí tuệ. Tính chất có chủ tâm, có một đối tượng chủ tâm là đặc trưng thiết yếu để phân biệt hiện tượng tâm lý và hiện tượng vật lý, bởi vì hiện tượng vật lý thiếu hoàn toàn ý hướng tính.

Khi các học trò của Brentano tiếp thu khái niệm ý hướng tính để khai triển thành hệ thống, họ thường cho rằng khái niệm đó không rõ ràng vì tình trạng bản thể luận của đối tượng ý hướng tính: nếu đối tượng ý hướng tính là một phần của tác động, thì chúng ta sẽ đối mặt với sự nhân đôi của đối tượng. Bên cạnh một đối tượng thực, vật chất, được lĩnh hội, nhớ lại, nghĩ về, v.v..., chúng ta còn có một đối tượng tinh thần, ý hướng tính mà tác động thực sự hướng tới. Do đó, khi tôi nghĩ về thành phố Paris, tôi thực sự đang nghĩ tới một đối tượng tinh thần là một phần tác động tư duy của tôi, chứ không nghĩ về thủ đô của nước Pháp. Điều này dẫn tới những khó khăn hiển nhiên là hai người có thể không bao giờ hướng đến cùng một đối tượng.

Nhưng mặt khác, nếu chúng ta cố gắng giải quyết vấn đề này bằng cách đồng nhất đối tượng

ý hướng tính với đối tượng thực hữu, thì chúng ta gặp phải một khó khăn khác: chúng ta sẽ giải thích chúng ta có được các hiện tượng tinh thần hướng đến các đối tượng không hiện có như Hamlet, ngọn núi vàng, hay hình vuông tròn. Giống như tư duy của tôi về thành phố Paris, tất cả những tác động này đều hướng đến đối tượng một cách chủ ý, tuy chỉ khác ở chỗ các đối tượng của chúng không thực sự tồn tại.

Nỗ lực đầu tiên vượt qua những khó khăn này là của Twardovsky; ông phân biệt giữa nội dung và đối tượng của tác động: nội dung thì luôn có mặt đối với tác động, còn đối tượng thì không. Sự phân biệt này ảnh hưởng mạnh mẽ đối với hai thành viên khác của trường phái Brentano: Meinong và Husserl.

Lý thuyết các đối tượng của Meinong có thể được hiểu là phản ứng đối với những khó khăn bản thể trong các trình bày của Brentano. Thay vì thừa nhận khái niệm một nội dung luôn có mặt, Meinong cho rằng, quan hệ ý hướng tính luôn luôn là quan hệ giữa tác động tinh thần và đối tượng. Trong một vài trường hợp, đối tượng ý hướng tính không tồn tại, nhưng ngay cả như thế vẫn có một đối tượng bên ngoài tác động tinh thần mà chúng ta hướng tới. Theo Meinong, thậm chí các đối tượng không tồn tại vẫn thực hữu theo một nghĩa nào đó. Bởi vì chúng ta có thể hướng tới chúng một cách chủ ý, nên chúng phải hiện hữu (bestehen). Không phải tất cả đối tượng hiện hữu đều tồn tại; một số trong chúng thậm chí có thể không tồn tại vì bất khả về mặt logic, chẳng hạn những hình vuông tròn.

Ý THỨC - THỜI GIAN

Theo Brentano, tác động tinh thần không thể kéo dài trong thời gian. Điều này dẫn đến câu hỏi làm thế nào chúng ta lĩnh hội các đối tượng trải dài trong thời gian như các giai điệu. Brentano nói rằng, một đối tượng mà chúng ta hướng tới không lập tức biến mất khỏi ý thức một khi tác động tinh thần chấm dứt. Nó vẫn còn hiện diện dưới một hình thức khác, biến đổi từ hiện tại" sang quá khứ. Ví dụ, khi tôi lắng nghe một giai điệu (melody), thoát tiên tôi nghe quãng (tone) thứ nhất. Khoảnh khắc tiếp theo tôi nghe quãng thứ hai, nhưng vẫn còn hướng về quãng thứ nhất, dù nó đã biến đổi thành quá khứ. Sau đó tôi nghe quãng thứ ba, giờ đây quãng thứ hai đã biến đổi thành quá khứ, quãng thứ nhất bị đẩy thậm chí xa hơn vào quá khứ. Bằng cách này, Brentano có thể giải thích cách chúng ta lĩnh hội những đối tượng và biến cố kéo dài trong thời gian. Lý thuyết của Brentano về ý thức - thời gian thay đổi theo thời gian, vì những thay đổi toàn diện trong lập trường của ông. Có lúc ông nghĩ rằng sự biến đổi theo thời gian như trường hợp quãng thứ nhất biến đổi thành một đối tượng nằm trong quá khứ khi quãng thứ hai xuất hiện là một phần của đối tượng, về sau ông nghĩ rằng chúng thuộc về phán đoán, rồi sau nữa ông lại cho rằng chúng là những kiểu thức trình bày.

Luận điểm về ý thức - thời gian của Brentano rất có ảnh hưởng đối với các học trò của ông, đặc biệt là Edmund Husserl.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Psychologie vom empirischen Standpunkte (1874; Tâm lý học từ lập trường thường nghiệm).

Von der Klassifikation der psychischen Phänomene (1911; Về sự phân loại các hiện tượng tâm lý).

Aristotles und seine Weltanschauung (1911; Aristotle và thế giới quan của ông).

66. CHARLES SANDERS PEIRCE



TIỂU SỬ

CHARLES SANDERS PEIRCE (10/9/1839 – 19/4/1914) nhà lý luận, triết gia, nhà khoa học và nhà toán học người Mỹ. Ông được coi là người sáng lập chủ nghĩa thực dụng và là cha đẻ của ký hiệu học hiện đại. Trong những thập kỷ gần đây tư tưởng của ông lại được đánh giá cao. Hiện nay, ông được nhìn nhận là người canh tân trong nhiều lĩnh vực, đặc biệt là phương pháp luận nghiên cứu và triết học khoa học. Bộ Từ điển bách khoa Britannica cho ông là "một trí tuệ độc đáo và đa năng nhất mà nước Mỹ sản sinh được cho đến giờ".

Charles Sanders-Peirce sinh tại Cambridge, Massachusetts. Cha ông là giáo sư thiên văn và toán học tại đại học Harvard. Mặc dù Peirce nhận bằng cử nhân hóa học tại đại học Harvard, nhưng ông không bao giờ thành công trong việc tìm được một vị trí giảng dạy đại học chính thức. Những tham vọng về học thuật của Peirce bị ngăn cản bởi cá tính khó chịu của ông (có lẽ là do ông mắc chứng trầm cảm) và bởi những tai tiếng xung quanh chuyện ông li dị vợ là Harriet Melusina Fay và ngay sau đó cưới Juliette Froissy. Từ năm 1859 đến 1891, ông nghiên cứu khoa học tại Viện đo đạc duyên hải Hoa Kỳ, tập trung vào khoa đo đạc và phép phân tích trọng lượng, hoàn thiện việc thực hành những chuyển động con lắc.

Peirce được bầu là thành viên Viện Hàn lâm nghệ thuật và khoa học Mỹ năm 1867 và Viện Hàn lâm khoa học quốc gia năm 1877. Từ năm 1878 đến 1911, ông đã thuyết trình trước Viện hàn lâm khoa học quốc gia 34 luận văn, gần một phần ba trong số đó viết về logic học (số còn lại về toán học, vật lý, khoa đo đạc, quang phổ học và tâm lý học thực nghiệm). Ông được bầu làm thành viên của Hội toán học London năm 1880.

Từ năm 1879 đến 1884, ông giảng dạy bán thời gian về logic học tại đại học Johns Hopkins. Năm 1887, Peirce chuyển đến sinh sống tại Milford, Pennsylvania. Tại đây, sau 26 năm trước tác phong phú, ông chết vì ung thư. Ông không có con.

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

Trong luận văn "Chủ nghĩa thực dụng" (1905) Peirce trình bày "Nguyên lý của chủ nghĩa thực dụng" hay "Châm ngôn thực dụng" (Pragmatic Maxim) như sau:

"Để xác quyết ý nghĩa của một khái niệm chúng ta phải xem xét những hệ quả thực hành nào có thể xảy ra một cách tất yếu từ tính đúng đắn của khái niệm đó; và tổng số những hệ quả này sẽ cấu thành toàn bộ ý nghĩa của khái niệm đó".

Dùng thuật ngữ "những hệ quả thực hành" Peirce muốn nói tới những mệnh đề điều kiện dưới hình thức "nếu *p*, thì *q*", trong đó về trước (antecedent) diễn tả một hành động hay một điều kiện nào đó, và về sau diễn tả một hiện tượng có thể quan sát được hoặc một "hiệu quả khả thức". Theo châm ngôn thực dụng, ý nghĩa của một mệnh đề (hay của một khái niệm thuộc về trí tuệ có thể được trình bày như một sự liên kết của những "mệnh đề điều kiện thực hành" như thế.

Có lẽ công trình nổi tiếng nhất của Peirce là hai luận văn đầu tiên trong loạt sáu luận văn được tập hợp dưới nhan đề *Những minh họa cho logic khoa học* và được xuất bản trong nguyệt san Khoa học phổ thông năm 1877 và 1878. Trong luận văn thứ nhất có tên "Bám chắc vào niềm tin", Peirce biện hộ, bằng lập trường của chủ nghĩa duy tâm kiên định, sự ưu việt của phương pháp khoa học đối với những phương pháp vượt qua hoài nghi khác bằng cách "bám chắc niềm tin". Trong luận văn thứ hai có tên là "Làm thế nào để những ý tưởng của chúng ta sáng tỏ", Peirce biện hộ ý tưởng thực dụng/thực dụng tính của những khái niệm sáng tỏ...

Điều quan trọng nhất cần nhớ khi tìm hiểu triết học của Peirce là Peirce là nhà khoa học vật lý thực hành suốt đời mình, và rằng đối với ông, triết học và logic tự thân là khoa học. Hơn nữa, ông hiểu triết học là triết học của khoa học và logic là logic của khoa học (ở đây "khoa học"

hiểu theo nghĩa rộng nhất của từ Đức *Wissenschaft*).

Chính dưới ánh sáng này mà người ta tiến hành tìm hiểu những phán đoán về bản chất của chủ nghĩa thực dụng của ông (về sau ông gọi là "thực dụng tính luận" để phân biệt với "chủ nghĩa thực dụng" của William James). Khi ông nói rằng ý nghĩa của một khái niệm hệ tại ở tổng số những kết quả thực hành của nó, ông nghĩ rằng một khái niệm có ý nghĩa phải có một "giá trị hiện kim" thường nghiệm nào đó.

LÝ THUYẾT TÌM HIỂU VÀ TRIẾT HỌC KHOA HỌC

Peirce nhất trí với định nghĩa của Bain về niềm tin, theo đó niềm tin là "cái gì mà con người sẵn sàng làm theo". Niềm tin hướng dẫn hành động, và với tư cách là nội dung của niềm tin, ý kiến có thể được coi là châm ngôn ứng xử. Theo Peirce, niềm tin là một trạng thái thỏa mãn và đáng ao ước, trong khi đó trái ngược với niềm tin, trạng thái *ngghi ngờ*, là trạng thái không thỏa mãn. Điểm xuất phát của sự tìm hiểu thường là một hiện tượng gây kinh ngạc, nó không giống với những niềm tin được công nhận trước đây, và do đó nó gây nên một trạng thái nghi ngờ. Mục đích của sự tìm hiểu là thay thế trạng thái này bằng trạng thái tin tưởng: "mục đích duy nhất của sự tìm hiểu là thống nhất ý kiến". Tìm hiểu thành công sẽ dẫn tới ý kiến vững chắc, một trạng thái tin tưởng. Peirce coi sự vững chắc tối hậu của ý kiến là tiêu chí của chân lý và thực tại: "cái có thực... là cái mà, không sớm thì muộn, sẽ mang đến những thông tin và những lý lẽ, và do đó nó độc lập với ý kiến thất thường của anh và tôi. Tuy nhiên, ông thừa nhận một khái niệm khách quan tính về chân lý và thực tại: đặc điểm của thực tại là sự độc lập của nó với ý kiến của những cá nhân riêng lẻ.

Trong tác phẩm "*Bám chắc vào niềm tin*", Peirce cho rằng phương pháp khoa học, một phương pháp mà trong đó chúng ta để cho niềm tin của chúng ta được xác định bằng thực tại bên ngoài, "bằng một cái gì đó mà tư duy chúng ta không thể tác động đến" là cách tốt nhất để thống nhất ý kiến. Phần lớn công trình triết học của ông đều tập trung phân tích những hình thức khác nhau của suy luận và tranh luận được sử dụng trong khoa học.

Theo Peirce, sự tìm hiểu luôn luôn phụ thuộc vào những niềm tin không chịu sự nghi ngờ ở thời điểm tìm hiểu, nhưng những niềm tin như thế có thể bị nghi vấn trong một vài trường hợp khác. Tri thức chúng ta không dựa trên "những tiền đề thứ nhất" bất khả nghi, nhưng tất cả niềm tin phụ thuộc vào những niềm tin khác. Theo thuyết khả sai của Peirce, những kết luận của khoa học luôn chỉ có tính bất quyết. Sự hợp lý của phương pháp khoa học không tùy thuộc vào tính chắc chắn của những kết luận của nó, nhưng vào đặc điểm *tự hiệu chỉnh* của nó: bằng cách áp dụng liên tục phương pháp này, khoa học có thể phát hiện ra và hiệu chỉnh những sai lầm của chính nó, và nhờ vậy cuối cùng đi tới sự khám phá chân lý.

DIỄN DỊCH, QUY NẠP VÀ SUY DIỄN

Trước năm 1865, các nhà tư tưởng về logic thường chia các luận cứ ra làm hai loại: (i) luận cứ diễn dịch (deduction), còn gọi là suy luận nhất thiết, là suy ra kết quả từ quy tắc và trường hợp cụ thể và (ii) luận cứ quy nạp (induction), còn gọi là suy luận khả hữu, là suy ra quy tắc từ trường hợp cụ thể và kết quả.

Tuy nhiên, Peirce cho rằng có hai loại suy luận khả hữu khác biệt hoàn toàn, mà ông cho là suy luận quy nạp (inductive inference) và suy diễn (abductive - ông còn gọi là giả thuyết hay truy xuất - retroductive). Peirce đi đến kết luận này bằng cách xem xét cái gì sẽ xảy ra nếu người ta hoán đổi các mệnh đề trong tam đoạn luận AAA - 1: Tất cả M đều là P; tất cả S đều là M; do đó, tất cả các S đều là P. Peirce coi tam đoạn luận giá trị này đại diện cho suy luận diễn dịch. Bây giờ hãy xem M như một thành viên của một nhóm nào đó, chẳng hạn viên bi của đồng bi đựng trong một cái lọ. Hãy xem P là tính chất mà một thành viên trong nhóm chung này có thể có, chẳng hạn màu đỏ. Và, cuối cùng, hãy xem S là thành viên của một mẫu ngẫu nhiên được lấy ra từ nhóm chung nói trên. Như vậy tam đoạn luận kể trên trở thành: tất cả những viên bi trong cái lọ này đều màu đỏ; tất cả những viên bi trong mẫu ngẫu nhiên cụ thể này đều lấy ra từ cái lọ này; do đó, tất cả những viên bi trong mẫu ngẫu nhiên cụ thể này đều màu đỏ. Peirce gọi tiền đề chính ở đây là quy tắc (rule), tiền đề phụ là trường hợp cụ thể (case), và kết luận là kết quả (result) của luận cứ. Luận cứ đó là một suy luận diễn dịch: một luận cứ đi từ nhóm chung đến mẫu ngẫu nhiên.

Bây giờ chúng ta hãy xem điều gì sẽ xảy ra nếu chúng ta tạo ra một luận cứ mới bằng cách hoán đổi kết luận (kết quả) với tiền đề chính (quy tắc). Luận cứ lúc ấy sẽ là: tất cả S đều là P kết

quả; tất cả S đều là M [trường hợp cụ thể; do đó, tất cả M đều là P [quy tắc]. Đây là tam đoạn luận không có cơ sở vững chắc AAA - 3. Nhưng bây giờ chúng ta hãy xem nó như thuộc về lý thuyết lấy mẫu (sampling). Luận cứ trở thành: tất cả những viên bi trong mẫu ngẫu nhiên cụ thể này đều màu đỏ; tất cả những viên bi trong mẫu ngẫu nhiên cụ thể này đều lấy ra từ cái lọ này; do đó, tất cả những viên bi trong cái lọ này đều màu đỏ. Những gì chúng ta có ở đây là một luận cứ đi từ mẫu đến nhóm chung.

Bây giờ chúng ta hãy đi xa hơn nữa và xem điều gì sẽ xảy ra nếu, từ diễn dịch AAA - 1, chúng ta tạo ra một luận cứ mới bằng cách hoán đổi kết luận (kết quả) với tiền đề phụ (trường hợp cụ thể). Luận cứ lúc ấy sẽ là: Tất cả M đều là P; tất cả các S đều là P; do đó, tất cả S đều là M. Đây là tam đoạn luận không có cơ sở vững chắc AAA - 2. Nhưng bây giờ chúng ta hãy xem nó như thuộc về lý thuyết lấy mẫu. Luận cứ trở thành: Tất cả những viên bi trong lọ này đều màu đỏ; tất cả những viên bi trong mẫu thử ngẫu nhiên cụ thể này đều màu đỏ; do đó, tất cả những viên bi trong mẫu thử ngẫu nhiên cụ thể này đều được lấy ra từ cái lọ này. Cái chung ta có ở đây không giống gì với luận cứ từ nhóm chung đến mẫu thử hay luận cứ từ mẫu thử đến nhóm chung: nó là một kiểu luận cứ khả hữu hoàn toàn khác với diễn dịch và quy nạp. Kiểu luận cứ mới này Peirce gọi là suy diễn (hay truy xuất, hay giả thuyết). Ông thường dùng ví dụ sau để minh họa cho kiểu suy luận đó: Khi ông đến một hải cảng ở Thổ Nhĩ Kỳ và quan sát thấy một người đàn ông cưỡi ngựa chung quanh có các kỳ sĩ che lọng. Ông suy ra rằng đây là vị thủ hiến của tỉnh đó, vì ông không thể nghĩ ra một nhân vật nào khác có được vinh dự như vậy.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Studies in Logic (1883; Những nghiên cứu về logic)

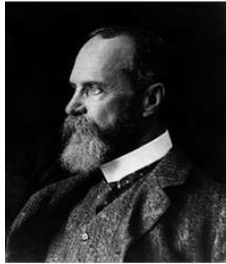
Photometric Researches (1878; Những khám phá trắc quang)

How to Make Our Ideas Clear (1878; Làm thế nào để những ý tưởng của chúng ta sáng tỏ).

Illustrations of the Logic of Science (1877-78; Những minh họa cho logic khoa học)

Collected Papers (1931 - 1958; Những luận văn chọn lọc)

67. WILLIAM JAMES



William James (11/1/1842 – 26/8/1910), triết gia kiêm nhà tâm lý học người Mỹ. Ông ra đời tại New York, là con trai của Henry James, Sr., một nhà thần học giàu có và lập dị rất nổi tiếng trong giới văn chương và giới hàn lâm. Sự xuất chúng về trí tuệ của gia đình James và tài hành văn khác thường của một số thành viên trong gia đình đó đã là đề tài quan tâm của các sử gia, các nhà viết tiểu sử, và các nhà phê bình từ những năm 1930.

William James (giống như em trai ông, Henry James, được thừa nhận rộng rãi là một trong những tiểu thuyết gia quan trọng nhất của thế kỷ XIX) thụ hưởng một nền giáo dục xuyên Đại Tây Dương, chiết trung rõ rệt, phần lớn nhờ vào sự thông thạo hai ngôn ngữ Đức và Anh của ông.

Vừa bước vào tuổi trưởng thành, James đã phải chịu đựng nhiều bệnh tật, và có nhiều giai đoạn, ông bị chứng trầm uất khiến ông luôn bị ám ảnh bởi ý nghĩ tự sát. Hai người em trai - Garth Wilkinson (Wilky) và Robertson (Bob) - tham gia chiến đấu trong cuộc Nội chiến, nhưng cả ba anh chị em ruột khác (William, Henry và Alice) đều có những giai đoạn bị bệnh tật nặng nề. Tuy nhiên, James vẫn có thể tham gia đoàn thám hiểm của nhà tự nhiên học kiệt xuất Louis Agassiz của đại học Havard ngược dòng sông Amazon năm 1865.

Cả gia đình James chuyển đến Cambridge, Massachusetts sau khi William James quyết định học y khoa tại Trường Y Havard và Bệnh viện Đa khoa Massachusetts năm 1866. Ông tốt nghiệp năm 1869 sau nhiều lần gián đoạn học hành vì đau ốm và vì nhiều lần đến Đức để thu giáo với các bác sĩ và các nhà sinh lý học như Hermann von Helmholtz, Claude Bernard, Rudolf

Virchow. Thời gian này, ông nghiên cứu sâu rộng tâm lý học và triết học, đặc biệt là các tác phẩm của Charles Renouvier, một nhà duy tâm kiểu Kant.

Việc làm quen với Renouvier là bước ngoặt trong đời riêng và tiến trình tri thức của James. Từ khi ra trường cho đến năm 1872, ông sống trong tình trạng gần như tàn phế trong nhà của cha mình, không làm gì cả, chỉ đọc và viết.

TÂM LÝ HỌC

Năm 1872, James được bổ nhiệm làm trợ giảng sinh lý học tại Havard College và ông làm việc ở đây đến năm 1876. Tuy nhiên, ông vẫn không hề xao lãng với niềm đam mê lớn. Ông chuyển từ dạy sinh lý học đến dạy tâm lý học - không phải là "khoa học tinh thần" truyền thống - là chuyển biến cách mạng không thể tránh khỏi. Điều đó có nghĩa là một thách thức đối với những quyền lợi bất di bất dịch của tinh thần, nhất là thần học, đang tìm cách bám chặt trong các trường cao đẳng và đại học ở Hoa Kỳ; nó có nghĩa là một sự đứt đoạn rõ ràng với cái mà Santayana gọi là truyền thống thượng lưu". Tâm lý học không còn là triết học tinh thần và trở thành khoa học mang tính chất thực nghiệm. Triết học trở thành một cuộc phiêu lưu trong việc sáng tạo phương pháp luận và khám phá siêu hình học.

Năm 1878, James lập gia đình với Alice H. Gibbens và một cuộc sống mới bắt đầu với James. Chứng suy nhược thần kinh ngày trước đã thực sự biến mất. Ông say sưa lao vào công việc. Như thể một tiềm năng sâu thẳm nào đó trong hiệu hữu của ông được khơi nguồn: nhà tư tưởng sáng tạo. Năm 1890, ông xuất bản giáo trình về tâm lý học nhan đề *Những nguyên lý của tâm lý học*, nhưng đó không phải là sách giáo khoa mà là một công trình gồm hai tập bất hủ.

Công trình lập tức được thừa nhận là chung thẩm và nhiều sáng kiến trong đó đã đưa ra một quan điểm thực dụng trong tâm lý học. Nó đồng hoá khoa học tinh thần với những phương pháp rèn luyện sinh vật học và coi tư duy lẫn tri thức như những công cụ trong cuộc đấu tranh sinh tồn. Cùng lúc nó tận dụng trọn vẹn các nguyên lý của tâm vật lý học (khoa nghiên cứu hiệu quả của tiến trình vật lý trên tiến trình tâm lý của cơ thể) và bảo vệ ý chí tự do.

THUYẾT CẢM XÚC

James trình bày thuyết cảm xúc của mình. Độc lập với thuyết cảm xúc của Carl Lange trong thập niên 1880. Thuyết này cho rằng, cảm xúc là tri giác của trí tuệ về những điều kiện sinh lý học xuất phát từ những kích thích. Ví dụ thường được trích dẫn: không phải chúng ta thấy con gấu, sợ hãi và bỏ chạy mà chúng ta thấy con gấu và bỏ chạy, rồi do đó chúng ta sợ hãi con gấu. Theo James, tri giác tạo ra các phản ứng của cơ thể rồi các phản ứng này được kinh nghiệm như là cảm xúc. Nói khác đi, các cảm xúc mà chúng ta cảm thấy thì tùy thuộc điều chúng ta làm. Thuyết cảm xúc của James dẫn đến một lời khuyên thực hành: *Hãy hành động theo cách mà bạn muốn, bạn cảm thấy*. Và nếu James nói đúng, thì rất có nhiều sự thật trong câu thơ của Oscar Hammerstein: "Mỗi khi tôi thấy sợ, tôi ngâm nga một điệu vui. Và nỗi sợ tan biến".

Lối tư duy về cảm xúc này có ảnh hưởng to lớn đối với triết học về mỹ học.

QUAN TÂM ĐẾN TÔN GIÁO

Viết xong cuốn *Những nguyên lý của tâm lý học*, có vẻ như James không còn quan tâm đến đề tài này nữa. Là người sáng lập ra phòng thí nghiệm tâm lý học đầu tiên của Hoa Kỳ nhưng giờ đây ông không thích làm việc trong phòng thí nghiệm nữa vì cảm thấy không phù hợp. Ông rất thích những cuộc phiêu lưu của tự do quan sát và suy tư. So với những vấn đề của triết học và tôn giáo, đối với ông tâm lý học dường như là "một đề tài nhỏ mọn và thô tục". Giờ đây, những nghiên cứu của ông là về bản chất và hiện hữu của Thiên Chúa, sự bất tử của linh hồn, ý chí tự do và thuyết tất định, những giá trị cuộc sống, theo lối kinh nghiệm chứ không còn tư biện. James đi thẳng vào kinh nghiệm tôn giáo về bản chất của Thiên Chúa, đi sâu nghiên cứu tâm linh về sự tồn tại sau cái chết, đi vào những lĩnh vực của niềm tin và hành động về ý chí tự do và thuyết tất định. Từng giảng dạy về đạo đức và tôn giáo vào cuối những năm 1880, sự cộng tác của ông với các nhà nghiên cứu tâm linh thậm chí có tự trước đó. Ông kết luận rằng, sự sống sau khi chết là không thể chứng minh được; nhưng sự hiện hữu của thần linh thì ông tôn trọng vì kinh nghiệm tôn giáo phong phú của con người; ông nhìn nó như những sức mạnh cứu vớt. Về tự do, ông thấy đó là trạng thái thả lỏng trong sự liên kết của các sự vật, sao cho cái gì sẵn xảy ra trong tương lai không được tất định bởi những chuyện quá khứ hay hình thái hiện tại; tự do, hay cơ hội, tương ứng với "những biến thể tự phát" của Darwin. Những quan điểm này được đề xuất trong khoảng thời gian từ 1893 đến 1903 qua các bài chuyên luận và thuyết

trình, sau đó được tuyển chọn để in thành sách, đáng chú ý nhất là cuốn *Ý chí tin tưởng và những chuyên luận khác trong triết học phổ thông* (1897).

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

Khởi phát, hình thành và phát triển chủ yếu từ công sức đóng góp của các triết gia Hoa Kỳ, chủ nghĩa thực dụng (pragmatism) là *triết lý tôn vinh các thành quả thực tế*. Hầu hết các triết gia thực dụng đều xem các vấn đề siêu hình là phù phiếm, không quan trọng, nếu không muốn nói là vô nghĩa. Chỉ có kết quả thực tế mới tác động tích cực đến cuộc sống của chúng ta, chỉ có kết quả thực tế mới là chân giá trị, mọi giá trị khác cần phải được xem xét lại. Tính hiệu dụng của một ý tưởng là tiêu chuẩn thực dụng của chân lý (Pragmatic Criterion of Truth). Sự chân xác của một ý tưởng được thẩm tra qua hiệu quả của nó. Nếu ý tưởng có công hiệu, nó là chân xác; nếu nó không mang đến kết quả, nó không quan trọng và hoàn toàn vô nghĩa. Như James nhận định, một ý tưởng phải có "giá trị hiện kim" (cash value) - một khía cạnh thực tế, một yếu tố hữu hiệu và hữu dụng nếu không, tính chân xác của nó phải bị phủ định.

Trong quá trình hình thành và phát triển, Charles Sanders Peirce đã sáng lập và xác định tên gọi chủ nghĩa thực dụng; William James truyền bá học thuyết này bằng các công trình phân tích nền tảng thực tế của nó, đã triển khai nguyên tắc phương pháp luận của chủ nghĩa thực dụng mà Peirce trình bày hãy còn trừu tượng thành một hệ thống lý luận tương đối chặt chẽ, và dùng nó để phân tích các vấn đề cụ thể.

Trong tác phẩm tập hợp các bài thuyết trình *Chủ nghĩa thực dụng: tên gọi mới cho một số lối tư duy cũ* (1907), James khái quát phương pháp thực dụng, triển khai nó từ chỗ phê phán cơ sở logic của các khoa học đến chỗ thiết lập nền tảng cho việc ước lượng toàn thể kinh nghiệm. James nói ngắn gọn: "Phương pháp của chủ nghĩa thực dụng chủ yếu là phương pháp giải quyết những tranh luận siêu hình dường như không bao giờ chấm dứt. Phương pháp thực dụng tìm kiếm hiệu quả thực tế của một ý tưởng để biện hộ cho nó, tức là ý nghĩa của các ý tưởng được tìm thấy chỉ trong những hệ quả khả hữu của chúng. Nếu thiếu hệ quả, ý tưởng là vô nghĩa. Chân lý là sự phù hợp giữa quan niệm và thực tại, còn sự giả mạo thì có nghĩa là không có sự phù hợp đó". Nhưng James chống lại việc coi chân lý như là cái gì trừu tượng. Ông chủ trương coi chân lý là một quá trình phát sinh, là quá trình quan niệm được chứng nghiệm và có hiệu quả trong thực tiễn cá nhân, do đó mà chân lý có tính cụ thể, tính thực tiễn và tính nhân bản. Rõ ràng ông đánh đồng chân lý và tính hữu dụng: "nó có tác dụng vì nó là chân lý", hoặc "nó là chân lý vì nó có tác dụng". Bất kỳ quan niệm nào, hễ nó đem lại lợi ích và hiệu quả cho con người, tức nó có thể làm cho con người đạt được thành công, đều có thể xem là chân lý. James tin chắc rằng, đây là, phương pháp được các nhà khoa học sử dụng để định nghĩa những thuật ngữ của họ và để thử nghiệm những giả thuyết của họ, mà nếu chúng có ý nghĩa, chúng đòi hỏi phải có những dự báo. Các giả thuyết có thể được coi là đúng nếu những biến cố được dự báo trước diễn ra. Mặt khác, hầu hết những học thuyết siêu hình đều vô nghĩa, bởi vì chúng không đòi hỏi những dự báo có thể thử nghiệm được. James cho rằng, những lý thuyết có ý nghĩa là những công cụ để xử lý những vấn đề nảy sinh trong kinh nghiệm. Do đó, theo chủ nghĩa thực dụng của James, chân lý là cái gì hoạt động. Người ta xác định cái gì hoạt động bằng cách thử nghiệm những mệnh đề trong kinh nghiệm. Bằng cách đó, người ta thấy rằng, một số mệnh đề trở thành chân lý. Như cách nói của James, "Chân lý là cái gì xảy ra đối với một ý tưởng" trong tiến trình thẩm tra của nó; nó không phải là một thuộc tính tĩnh tại. Tuy nhiên, như thế không có nghĩa là bất kỳ cái gì cũng có thể là chân lý. "Cái chân xác chỉ là phương cách để chúng ta suy tư, giống như "cái dung" chỉ là phương cách để chúng ta hành xử," James khẳng định. Người ta không thể tin bất kỳ cái gì người ta muốn tin, bởi vì những niềm tin tự kỷ trung tâm như thế sẽ không đi tới đâu.

James phản đối với các hệ thống siêu hình tuyệt đối và lập luận chống lại các học thuyết diễn tả thực tại như một toàn thể thống nhất, nguyên khối. Trong *Các chuyên luận trong chủ nghĩa kinh nghiệm cực đoan* (1912), ông biện hộ cho một vũ trụ đa nguyên, bác bỏ quan điểm cho thế giới có thể được giải thích bằng một lực hay một đồ án tuyệt đối xác định những mối tương thuộc của các sự vật và biến cố. Ông cho rằng, những mối tương thuộc, dù chúng đóng vai trò nối kết hay tách rời các sự vật cũng thực như bản thân các sự vật.

Về cuối đời, James trở nên nổi tiếng khắp thế giới như một triết gia và nhà tâm lý học. Trong cả hai lĩnh vực, ông hoạt động như một suối nguồn của tư tưởng mới hơn là người sáng lập các

trường phái giáo điều. Triết học thực dụng của ông còn được triển khai thêm bởi triết gia Mỹ John Dewey và những người khác. Những nghiên cứu về vật lý sau này của Albert Einstein càng làm cho lý thuyết về các mối tương thuộc do James đề xuất mang ý nghĩa tiên tri.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

The Principles of Psychology (1890; 2 quyển, Những nguyên lý tâm lý học)

The Will to Believe, and other Essays in Popular Philosophy (1897; ý chí tin tưởng và những chuyên luận khác trong triết học phổ thông)

Pragmatism A New Name for Some Old Ways of Thinking (1907; Chủ nghĩa thực dụng: tên gọi mới cho một số lối tư duy cũ).

A Pluralistic Universe (1909; Một vũ trụ đa nguyên)

68. FRIEDRICH NIETZSCHE



TIỂU SỬ

FRIEDRICH NIETZSCHE (15/10/1844 – 25/8/1900) triết gia Đức, ra đời ở thị trấn nhỏ Röcken bei Lützen, gần Leipzig (Saxony). Ông sinh ra đúng vào sinh nhật thứ 49 của vua Friedrich Wilhelm IV nước Phổ nên được cha mẹ đặt tên theo tên vua. Cha ông là mục sư Tin Lành, chết vì nhũn não năm 1849 khi Nietzsche mới bốn tuổi. Năm 1850, mẹ Nietzsche đưa gia đình đến Naumburg. Lúc này, Nietzsche là người đàn ông duy nhất trong nhà, bên cạnh mẹ, bà ngoại, hai người cô ruột và người em Elisabeth. Lúc nhỏ ông rất ngoan đạo. Là một sinh viên xuất sắc, ông sớm trở thành giáo sư khoa ngữ văn của đại học Basel năm 1869 ở tuổi 24. Năm 1869, ông gặp nhà soạn nhạc Đức lừng danh Richard Wagner.

Ở Basel, Nietzsche không cảm thấy thỏa mãn với các đồng nghiệp trong khoa ngữ văn nên ông quan hệ thân thiết hơn với sử gia Jakob Burckhardt và nhà thần học Franz Overbeck. Khi chiến tranh Pháp - Phổ nổ ra năm 1870, Nietzsche rời Basel và tình nguyện làm hộ lý trong quân đội. Giai đoạn này tuy ngắn ngủi nhưng ông đã có nhiều kinh nghiệm, được tận mắt chứng kiến những hậu quả chấn động của chiến tranh, ân cần chăm sóc những người lính bị thương. Ông sớm nhiễm bệnh bạch hầu và bệnh lý và sau đó, trong suốt cuộc đời, ông phải chịu đựng rất nhiều khổ sở về sức khỏe. Trở lại Basel, thay vì điều trị cho dứt bệnh, ông lại lao vào một chương trình nghiên cứu quy mô và say sưa chưa từng có. Năm 1872, ông xuất bản tác phẩm đầu tiên *Khai sinh bi kịch từ tình thần âm nhạc*.

Năm 1879, Nietzsche nghỉ giảng dạy tại đại học Basel vì lý do sức khỏe. Từ năm 1880 cho đến lúc suy sụp hoàn toàn vào tháng 1/1889, Nietzsche sống lang thang như một người không tổ quốc, và viết hầu hết những tác phẩm quan trọng trong thời kỳ này. Danh tiếng và ảnh hưởng của ông được biết đến sau khi Elisabeth - em gái ông xuất bản những phần chọn lọc trong nhật ký của ông dưới nhan đề *The Will to Power* (Ý chí hùng lực) một năm sau ngày ông mất.

Nietzsche trải qua nhiều giai đoạn bệnh tật trong suốt đời mình. Năm 1889, sức khỏe ông nhanh chóng suy giảm cho đến khi sụp đổ hoàn toàn. Lúc đó, nhiều người nói đã bắt gặp ông vừa khóc vừa ôm con ngựa ở Trêvi vì thấy con ngựa bị chủ đánh đập. Ông được dìu về phòng riêng và nhiều ngày trong trạng thái ngây ngất, ông viết thư cho bạn bè khắp nơi ký tên là *Dionysus*. Ông càng ngày càng rối loạn và cuối cùng gần như hoàn toàn khép kín trong im lặng. Bạn ông, Peter Gast, quan sát thấy ông còn giữ được khả năng chơi đàn piano vài tháng trước khi đột quỵ.

Những lá thư ông gửi cho bạn bè trong vài ngày còn minh mẫn sau khi có triệu chứng đột quỵ đầu tiên, có những nét tương tự với những trước tác mê lý về các huyền sư tôn giáo. Những lá thư này vẫn là bằng chứng tốt nhất liên quan đến ý kiến của chính Nietzsche về bản chất tình trạng sụp đổ tinh thần của ông. Nhưng lá thư đó diễn tả sự trải nghiệm một khám phá

đột ngột về tôn giáo và ông hân hoan, thay vì than vãn. Hầu hết các nhà chú giải Nietzsche đều nhận thấy vấn đề suy sụp tinh thần và "bệnh điên" của Nietzsche đều không liên quan gì đến công việc của ông với tư cách một triết gia.

Nietzsche sống mười năm cuối đời trong tình trạng mất trí dưới sự chăm sóc của Elisabeth, em gái ông. Ông hoàn toàn không hay biết về những thành công và danh tiếng ngày càng tăng do các tác phẩm của ông đem lại.

TRIẾT HỌC

Trước tác của Nietzsche chia làm ba thời kỳ rõ rệt. Những tác phẩm thời kỳ đầu - Khai sinh bi kịch và bốn tập *Những trầm tư không hợp thời* (1873) - nổi rõ phong cách lãng mạn do chịu ảnh hưởng mạnh mẽ lối suy tư của Schopenhauer và Wagner. Thời kỳ giữa - từ *Người, quá người* đến *Khoa học hân hoan* - phản ánh truyền thống của các nhà cách ngôn Pháp. Nó tán dương lý trí và khoa học, những thí nghiệm với các thể loại văn học và cho thấy Nietzsche đã thoát khỏi chủ nghĩa lãng mạn thời kỳ đầu và thoát khỏi ảnh hưởng của Schopenhauer và Wagner. Triết học thời kỳ chín muồi của Nietzsche xuất hiện sau *Khoa học hân hoan*.

Các tác phẩm thời kỳ chín muồi của Nietzsche tập trung vào nguồn gốc và chức năng của những giá trị trong đời sống con người. Do đó, ông đặc biệt quan tâm vào sự phân tích tìm kiếm và đánh giá những giá trị văn hóa nền tảng của triết học Tây phương, tôn giáo và đạo đức, mà ông coi là những biểu hiện đặc trưng của lý tưởng khổ hạnh.

Lý tưởng khổ hạnh sinh ra khi sự khổ đau được trao cho ý nghĩa tối hậu. Theo Nietzsche, chẳng hạn truyền thông Do Thái - Ki-tô giáo lý giải đau khổ là ý định của Chúa và là dịp để con người chuộc lỗi, vì vậy mà người ta dễ dàng chịu đựng đau khổ. Do vậy, Ki-tô giáo chiến thắng nhờ vào giáo điều xoa dịu về sự bất tử cá nhân, tức là, nhờ sự tự phụ cho rằng, cuộc sống và cái chết của mỗi cá thể đều có ý nghĩa vũ trụ. Tương tự, triết học truyền thống thể hiện lý tưởng khổ hạnh khi nó trao đặc ân cho linh hồn trên thân xác, trí tuệ trên giác quan, nghĩa vụ trên khát vọng, thực tại trên biểu kiến, sự vĩnh cửu trên trần tục. Trong khi Ki-tô giáo hứa hẹn sự cứu rỗi linh hồn cho kẻ phạm tội biết ăn năn, thì triết học kéo dài hy vọng được cứu rỗi, dù chỉ là thể tục, cho các hiền triết của nó. Cả trong tôn giáo và triết học truyền thống đều giả thiết rằng, sự tồn tại đòi hỏi lý giải, biện minh, hoặc chuộc tội. Cả hai đều phủ báng kinh nghiệm trong khi ủng hộ một thế giới khác, "có thực". Cả hai đều có thể coi như những dấu hiệu của một đời sống tàn tạ, hay một đời sống bất hạnh.

Sự phê phán của Nietzsche đối với đạo đức truyền thống tập trung vào kiểu đạo đức phân chia "chủ" và "nô lệ". Bằng cách tra cứu từ nguyên của các từ tiếng Đức như *gut* ("tốt"), *schlecht* ("xấu") và *böse* ("ác"), Nietzsche luôn khẳng định rằng, sự phân biệt tốt và xấu vốn mang ý nghĩa ngôn ngữ học; nghĩa là, một ám chỉ phi đạo đức của những người được đặc quyền - những ông chủ, trái ngược với những người thấp hèn - những nô lệ. Sự tương phản thiện ác nảy sinh khi những người nô lệ rửa nhục cho mình bằng cách biến những thuộc tính của quyền làm chủ thành những tội ác. Nếu những người được đặc ân, những người "tốt", nắm quyền lực, người ta nói rằng, những kẻ nhu mì sẽ thừa hưởng trần gian này. Sự kiêu hãnh trở thành tội lỗi. Lòng từ tâm, sự nhún nhường và vâng phục thay thế cho sự ganh đua, sự hãnh diện và sự tự chủ. Điều quyết định cho chiến thắng của đạo đức nô lệ là nó đòi trở thành nền đạo đức đích thực duy nhất. Sự khẳng khái giành lấy tuyệt đối này là thiết yếu cho luận lý của triết học lên tôn giáo. Mặc dù Nietzsche đưa ra một phả hệ lịch sử về đạo đức chủ và nô, ông vẫn bảo lưu ý kiến rằng, chính sự phân chia phi lịch sử về những đặc điểm đang hiện diện trong mỗi người.

"Chủ nghĩa hư vô" là từ mà Nietzsche dùng để mô tả sự mất giá của những giá trị cao nhất được lý tưởng khổ hạnh thừa nhận. Ông xem thời đại ông sống như một thời đại của chủ nghĩa hư vô thụ động, nghĩa là, như một thời đại chưa nhận biết rằng, những cái tuyệt đối trong tôn giáo và triết học đã tan biến trước sự xuất hiện của chủ nghĩa thực chứng thế kỷ 19. Với sự sụp đổ của những nền tảng mặt siêu hình học và thần học đối với đạo đức truyền thống, chỉ còn lại cảm thức đầy ắp về tính vô mục đích và vô nghĩa của tồn tại. Và chiến thắng của sự vô nghĩa là chiến thắng của chủ nghĩa hư vô: "Thượng Đế đã chết". Tuy nhiên, Nietzsche nghĩ rằng, hầu hết mọi người đều không thể chấp nhận sự lu mờ của lý tưởng khổ hạnh và sự vô nghĩa vốn có của sự tồn tại nên sẽ tìm kiếm những cái tuyệt đối thay thế nhằm làm cho cuộc sống có ý nghĩa. Theo ông nghĩ, chủ nghĩa dân tộc đang trỗi dậy của thời ông sống tượng trưng cho một

Thượng Đế thế vì đáng ngại như thế, trong đó quốc gia độc lập sẽ được trao cho giá trị và mục đích siêu việt. Và cũng như tuyệt đối tính của giáo điều đã tìm thấy cách diễn đạt trong triết học và tôn giáo, tuyệt đối tính sẽ bắt đầu gắn chặt quốc gia độc lập với sự hăng hái có tính truyền giáo. Sự tàn sát các đối thủ và cuộc chinh phục trần thế sẽ tiếp diễn dưới lá cờ tình huynh đệ, dân chủ và chủ nghĩa xã hội. Sự tiên đoán của Nietzsche đặc biệt chua xót và việc người ta lợi dụng ông mới thật là kinh tởm. Chẳng hạn, hai cuốn sách nằm trong ba lô của lính Đức trong Thế chiến I là *Zarathustra đã nói như thế* (của Nietzsche) và *Phúc âm theo thánh John*. Khó có thể nói tác giả nào bị tổn thương hơn.

Ý CHÍ HÙNG LỰC

Nietzsche thường đồng nhất chính đời sống với "ý chí hùng lực", nghĩa là, với bản năng tăng trưởng và bền vững. Khái niệm này cung cấp thêm một cách lý giải nữa về lý tưởng khổ hạnh, vì luận điểm của Nietzsche là "mọi giá trị tối cao của nhân loại đều *thiếu ý chí* này - rằng, những giá trị mang triệu chứng sự suy tàn, những giá trị *hư vô*, đang khống chế dưới những danh xưng linh thánh nhất". Những giá trị chống đỡ của văn minh Tây phương là những sản phẩm suy đồi được thăng hoa, vì rằng, lý tưởng khổ hạnh thừa nhận cuộc sống là khổ não và đau đớn. Một số luận gia đã nỗ lực mở rộng khái niệm ý chí hùng lực của Nietzsche từ đời sống con người đến lĩnh vực hữu cơ và vô cơ, quy cho ông đã tạo dựng một siêu hình học về ý chí hùng lực. Tuy nhiên, những lý giả như thế không đứng vững được khi liên hệ đến những tác phẩm đã công bố của ông.

Nietzsche cho rằng, ý chí hùng lực là tiến trình phát triển năng lực sáng tạo mà ông tin là động lực cơ bản của tự nhiên. Nó là sức mạnh khởi nguyên nền tảng trong thế giới: động lực của mọi hiện tượng tự nhiên và là phương thể mà mọi sức mao khởi nguyên khác có thể quy giản về. Nghĩa là, Nietzsche phần nào hy vọng ý chí hùng lực có thể là "lý thuyết của vạn vật", cung cấp những nền tảng tối hậu để lý giải mọi sự, từ xã hội, các cơ cấu cá thể, cho tới những mảnh vật chất. Khác với lý thuyết của vạn vật trong vật lý học, "lý thuyết" của Nietzsche là một thứ cứu cánh luận trong tự nhiên.

Nietzsche có lẽ đã đi xa nhất khi mở rộng khái niệm ý chí hùng lực đến các cơ thể sống, và chính ở đây mà khái niệm này dễ hiểu nhất. Vì ở đây, ý chí hùng lực được xem như bản năng hay động lực cơ bản nhất của con vật, thậm chí còn cơ bản hơn ý chí tự bảo toàn. Ý chí hùng lực là cái gì giống như khát khao đến hết ý chí ra để tự vượt thắng, mặc dù sự khát khao này có thể là vô thức. Nhà triết học Arthur C. Danto nói rằng, "sự xâm lấn" đôi khi là từ đồng nghĩa gần đúng (với ý chí hùng lực). Tuy nhiên, những ý tưởng về xâm lấn của Nietzsche gần như luôn luôn có nghĩa là xâm lấn với chính mình, như sinh lực mà một người thúc đẩy hướng tới sự tự làm chủ. Dù gì đi nữa thì khi ý chí hùng lực là cơ bản, bất kỳ động lực nào khác cũng sẽ được quy giản về nó; "ý chí sống còn" tức là bản năng sinh tồn mà các nhà sinh vật học (ít nhất là ở thời Nietzsche) nghĩ là cơ bản, chẳng hạn, trong ý nghĩa đó cũng là biểu hiện của ý chí hùng lực.

Không chỉ bản năng mà cả những hành vi bậc cao (ngay cả nơi con người) cũng sẽ được quy giản về ý chí hùng lực. Nó bao gồm, một mặt là những hành vi rõ ràng có hại như bạo hành, nói dối và kìm kẹp, mặt khác là những hành vi không gây hại như tặng quà, yêu thương và ca ngợi. Trong *Vượt qua thiên ác*, ông tuyên bố rằng, "ý chí tìm chân lý" của các triết gia (tức là khao khát tìm kiếm chân lý khách quan một cách thần nhiên) thực chất là biểu hiện của ý chí hùng lực; nếu không phải thế, ý chí tìm chân lý chỉ có thể là hư vô.

Như trên đã nói, ý chí hùng lực không chỉ lý giải hành vi của cá nhân hay con vật mà còn có thể lý giải vì sao nước chảy, vì sao cây cối mọc lên và vì sao các tầng lớp xã hội hành xử như vậy.

Với ý chí hùng lực, Nietzsche ban đầu chịu ảnh hưởng của Schopenhauer và khái niệm "ý chí sống" của ông ta, nhưng Nietzsche dứt khoát phủ nhận sự đồng nhất của hai ý tưởng và từ bỏ ảnh hưởng của Schopenhauer trong *Khai sinh bi kịch* (tác phẩm đầu tiên của ông, trong đó ông cho rằng, tư tưởng của Schopenhauer là bi quan và phủ định ý chí).

Nietzsche nhìn thấy nơi ý chí hùng lực khả năng "nói vâng! với đời sống", tức là khẳng nhận cuộc sống. Các sinh vật khẳng định bản năng của mình trong việc sử dụng sinh lực, thể hiện sức mạnh. Sự đau khổ do xung đột giữa những ý chí tranh đua và những nỗ lực vượt qua hoàn cảnh không phải là điều xấu và đó là một phần của sự sinh tồn phải nắm chặt. Nó cho thấy sự

lành mạnh của trật tự tự nhiên, trong khi đó không thể hành động theo tư lợi bị coi là một thứ bệnh hoạn. Sự thỏa mãn và niềm vui thích kéo dài bắt nguồn từ chỗ sống sáng tạo, tự vượt thắng chính mình, và thể hiện thành công ý chí hùng lực.

ĐẠO ĐỨC HỌC

Nietzsche không phải là một triết gia có hệ thống. Trong đạo đức học, mục tiêu chính là ông nhắm tới phê phán là truyền thống Do Thái - Ki-tô giáo. Ông mô tả nền đạo đức của người Do Thái là "đạo đức nô lệ" dựa trên sự ghen tị. Đạo đức Ki-tô giáo, theo ông, còn tệ hại hơn nữa, vì nó coi sự nhu mì, nghèo hèn và khiêm tốn là những đức hạnh; nó dạy người bị tạt vào má hầy chĩa thêm má kia cho người ta tạt tiếp thay vì trả đũa. Đó là nền đạo đức của kẻ yếu, thù ghét và sợ hãi sức mạnh, sự kiêu hãnh và sự tự khẳng định. Một nền đạo đức như thế làm xói mòn những động lực dẫn tới những thành tựu nhân văn vĩ đại nhất và cao quý nhất.

Nietzsche cho rằng, kỷ nguyên tôn giáo truyền thống đã qua: "Thượng Đế đã chết", câu cách ngôn có lẽ được nhắc đi nhắc lại nhiều nhất của ông, là cách giải thích nghịch lý. Vậy cái gì sẽ được đặt vào chỗ của Thượng Đế? Nietzsche lấy từ Aristotle khái niệm tính vĩ đại của tâm hồn, một đức hạnh phi Ki-tô giáo bao gồm sự cao quý và sự kiêu hãnh chính đáng trong những thành tựu của một người. Ông đề nghị một sự tái thẩm định các giá trị để dẫn đến một lý tưởng mới: siêu nhân (*Übermensch*). Xuất phát từ động cơ cá nhân của một người theo chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, em gái ông, sau khi Nietzsche mất, đã tập hợp những trước tác chưa công bố của ông thành một quyển, khéo léo sắp xếp để người đọc thấy ông là người tiền bối của tư tưởng quốc xã. May mắn thì đó chỉ là một phần sự thực. Nietzsche gần như khinh bỉ chủ nghĩa phân biệt chủng tộc thuần Đức và chủ nghĩa bài Do Thái cũng như khinh bỉ nền đạo đức của Do Thái giáo và Ki-tô giáo. Điều Nietzsche muốn nói qua thuật ngữ *siêu nhân* là một người có thể vượt qua những giới hạn của đạo đức thông thường; và với "ý chí hùng lực", dường như Nietzsche muốn nói đến sự tự khẳng định và không nhất thiết sử dụng sức mạnh để đàn áp người khác.

Mặc dù vậy, rõ ràng là Nietzsche đã để cho giới chính trị lợi dụng triết học của ông chống lại loài người. Ông quá tin vào sự quan trọng của *siêu nhân* đến mức ông nói về những người bình thường là "bầy đàn", những người không đáng quan tâm. Trong *Vượt qua thiện ác*, ông tán thành "kiểu đạo đức cao quý", theo đó "con người chỉ có bốn phận đối với những người đồng đẳng; đối với những người hạ cấp, những thứ xa lạ với con người, con người có thể hành động tùy ý, theo mệnh lệnh từ trái tim mình". Điều quan trọng là siêu nhân vượt trên mọi chuẩn mực đạo đức thông thường: "Loại người cao thượng cảm thấy chính mình là người quyết định giá trị; hắn không cần được phê chuẩn; hắn phán đoán rằng, cái gì có hại cho tôi là có hại đúng nghĩa; hắn biết rằng, hắn là cái gì đem đến giá trị cho các đối tượng; hắn *sáng tạo ra giá trị*". Ở đây, Nietzsche là người tiền hô của chủ nghĩa hiện sinh thay vì chủ nghĩa quốc xã.

Nietzsche bàn về đạo đức từ nhiều viễn tượng; theo thuật ngữ thời nay, chúng ta có thể nói những nhận định của ông thuộc về siêu đạo đức học (meta-ethics), đạo đức học quy phạm (normative ethics), và đạo đức học mô tả (descriptive ethics).

Về phương diện siêu đạo đức học, có thể gọi Nietzsche là nhà hoài nghi đạo đức. Ông tuyên bố rằng, mọi phát biểu về luân lý đều là giả mạo, bởi vì bất kỳ loại tương ứng nào giữa những phát biểu luân lý và "sự kiện đạo đức" đều là không thực tế. Đây là một phần của một tuyên bố khái quát hơn, theo đó *tất cả* sự kiện đều giả mạo, đại để là vì chúng chỉ tỏ ra tương ứng với thực tại. Thay vào đó, những phát biểu luân thường (cũng như mọi phát biểu) chỉ đơn thuần là "những lời giải thích".

Thỉnh thoảng Nietzsche cũng có những ý kiến khá rõ ràng về đạo đức và vô đạo đức. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng, những ý kiến về đạo Đức của Nietzsche có thể được giải nghĩa mà không cần gán cho ông lời tuyên bố rằng, chúng có thực. Suy cho cùng, đối với Nietzsche, chúng ta không cần coi nhẹ một phát biểu chỉ vì nó giả mạo. Trái lại, ông thường cho rằng, giả mạo là thiết yếu cho "đời sống".

Ở chỗ gặp nhau giữa đạo đức học quy phạm và đạo đức học mô tả, Nietzsche phân biệt giữa "đạo đức ông chủ" và "đạo đức nô lệ". Mặc dù ông công nhận rằng, không phải ai cũng giữ một trong hai học thống một cách thuần túy, nhưng ông trình bày chung để thấy sự tương phản của chúng. Một số tương phản trong đạo đức ông chủ với đạo đức nô lệ: những lời giải thích "tốt" và "xấu" tương phản với những lời giải thích "thiện" và "ác"; "quý phái" tương phản với

"thành phần của bầy đàn"; quyết định giá trị một cách độc lập với những nền tảng tiên định (tự nhiên) tương phản với quyết định giá trị dựa trên những nền tảng tiên định, không bị chất vấn (Ki-tô giáo; những ý tưởng này được trình bày chi tiết ở tác phẩm *Phả hệ luân lý* của ông, trong đó ông nêu rõ sự oán giận là nền tảng của đạo đức nô lệ.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Die Geburt der Tragödie aus der Geist der Musik (1872; Khai sinh bi kịch từ tinh thần âm nhạc).

Unzeitgemässe Betrachtungen, 4 tập (1873 - 76; Những trầm tư không hợp thời)

Menschliches, Allzumenscheliches (1878; Người, quá người)

Morgenröte (1881; Hừng đông)

Lieder des Prinzen Vogelfrei (1887; Khoa học hân hoan)

Also sprach Zarathustra (1883- 1885; Zarathustra đã nói như thế)

Jenseits von Gut und Böse (1886; Vượt qua thiện ác)

Zur Genealogie der Moral (1887; Phổ hệ luận lý)

Der Fall Wagner (1888; Trường hợp Wagner)

Götzen-Dämmerung (1889; Hoàng hôn của những thần tượng)

Der Antichrist (1895; Kẻ chống (Jesus))

EcceHomo (1908)

69. FRANCIS HERBERT BRADLEY



TIỂU SỬ

FRANCIS HERBERT BRADLEY (30/1/1846 – 18/9/1924), triết gia Anh, sinh tại Clapham, Surrey, Anh (bây giờ là một phần của Greater London). Ông là con của một mục sư giáo phái Phúc âm. Năm 1865, ông theo học tại University College, Oxford. Bradley là thành viên chính của trường phái duy tâm Anh, chịu ảnh hưởng mạnh mẽ hai triết gia Đức Kant và Hegel, và nổi tiếng với phương pháp tiếp cận đa nguyên đối với triết học. Quan điểm đa nguyên của ông nhìn thấy sự thống nhất siêu vượt lên sự phân chia giữa triết học đạo đức, lịch sử, logic, tri thức luận, siêu hình học và tâm lý học.

Một đặc điểm của phương pháp tiếp cận có tính triết lý là kỹ thuật phân biệt sự mơ hồ bên trong ngôn ngữ, nhất là trong các từ đơn lẻ. Kỹ thuật này có thể được xem như báo trước những tiến bộ về sau của triết học ngôn ngữ.

Từ năm 1870 đến cuối đời, Bradley là thành viên trong ban giám hiệu trường Merton College, Oxford. Ông bị bệnh thận nặng từ năm 1871 và không bao giờ hồi phục khiến ông phải sống xa lánh mọi người. Sự kiện này, cộng với phong cách văn chương mãnh liệt, niềm yêu thích sự mĩ mai, việc ông dâng tặng ba cuốn sách cho một người đàn bà vô danh và vinh quang của nhà triết học duy tâm Anh vĩ đại nhất kể từ Berkeley, đã phủ một màn bí ẩn lên đời riêng của ông.

TRIẾT HỌC

Đóng góp quan trọng đầu tiên của Bradley vào triết học là việc xuất bản cuốn sách mỏng "Những tiền đề của lịch sử phê phán" vào năm 1874. Mặc dù không được nhiều người biết đến lúc bấy giờ, nhưng tác phẩm đã tác động đến tư tưởng của R. G. Collingwood mà tri thức luận về lịch sử của ông cũng như của Bradley, chứng tỏ sự hoài nghi về những sự kiện lịch sử và uy lực của bằng chứng, và nó đã gieo ảnh hưởng đáng kể về sau. Những quan điểm của Bradley được truyền cảm hứng từ việc đọc tác phẩm của các nhà phê bình kinh thánh Đức. Những quan điểm như vậy rất nổi bật bởi vì trong các nghiên cứu tôn giáo, sự lưỡng lự là thích hợp khi chỉ xét bề ngoài việc chứng nhận những điều kỳ diệu vi phạm các quy luật tự nhiên. Nhưng nỗ lực

của Bradley mở rộng sự lưỡng lự này đến những tường trình lịch sử nói chung lại đánh giá thấp sự khác biệt giữa sự đồng dạng của tự nhiên và sự đa dạng của lịch sử con người.

Mặc dù luận chứng bao quát của tác phẩm đó không thể được coi là thỏa đáng, tuy vậy, nó vẫn đáng đọc vì như lời giới thiệu ngắn gọn ý nghĩa lịch sử và vì giá trị của nó đi vào tư tưởng Bradley.

Mục tiêu của tác phẩm quan trọng đầu tiên của Bradley *Những khảo cứu đạo đức* (1876), không phải là đưa ra sự hướng dẫn xử trí những vấn đề luân lý thực hành (Bradley cho đó là nguy hiểm), mà là giải thích cái gì làm cho đạo lý trong ý thức của mỗi cá nhân và trong những thiết chế xã hội trở nên khả hữu. Bradley nghĩ rằng, đó là sự kiện các tác nhân đạo đức lấy đạo đức làm cứu cánh trong bản thân nó, đòi hỏi đồng nhất ý chí của họ với lý tưởng (được đưa ra một phần bởi địa vị xã hội của họ và sau đó chuyển lý tưởng đó thành thực tại thông qua hành động). Bradley gọi quá trình này là "tự thực hiện". Ông cho rằng, các tác nhân đạo đức có thể thực hiện bản ngã tốt của họ chỉ bằng cách trấn áp bản ngã xấu của họ, từ đó ông kết luận rằng, đạo lý có thể không bao giờ được thực hiện một cách trọn vẹn, bởi vì thực hiện một bản ngã tốt đòi hỏi phải có một bản ngã xấu. Vì lý do này Bradley tin rằng, ý thức đạo đức sẽ phát triển thành ý thức tôn giáo mà trong quan niệm thể tục hóa của ông về Ki-tô giáo, nó đòi hỏi phải khao khát bản ngã tự nhiên của con người thông qua niềm tin vào sự tồn tại thực tế của lý tưởng đạo đức.

Trong *Những khảo cứu đạo đức*, Bradley nhận rằng, sự biện hộ đầy đủ cho đạo đức học của ông đòi hỏi một hệ thống siêu hình học, cái mà lúc bấy giờ ông chưa có. Phần lớn công việc còn lại của Bradley là nỗ lực đưa ra một phác thảo cho một hệ thống như thế bằng cách giải quyết điều mà ông gọi là "vấn đề lớn về sự tương quan giữa tư tưởng và thực tại". Thoạt tiên, ông đương đầu với vấn đề này trong *Những nguyên tắc của logic học* (1883), một công trình mô tả tư tưởng của ông. Ông đem tư tưởng vào những phán đoán và chúng được phân biệt với những hoạt động tinh thần khác thông qua đúng sai. Điều này có thể thực hiện được bởi một thực tế rằng, những nội dung của chúng (mà Bradley gọi là ý tưởng) đại diện cho thực tại. Một vấn đề nảy sinh vì các ý tưởng là những khái niệm phổ biến, và do đó đại diện cho các loại sự vật, trong khi bản thân sự vật là những cá thể. Bradley giải quyết vấn đề này bằng cách phân biệt giữa các hình thức logic và văn phạm của một phán đoán và lập luận rằng, mọi phán đoán đều có hình thức logic của câu điều kiện. Chúng khẳng định những liên kết phổ quát giữa các phẩm tính tồn tại trong thực tế. Những phẩm tính là những khái niệm phổ biến, những liên kết giữa chúng là có điều kiện, trong khi thực tại là một toàn thể riêng lẻ mà chúng ta tiếp xúc bằng kinh nghiệm tức thì. Theo ông, tất cả những phán đoán là những khái niệm được trừu tượng hóa từ một kinh nghiệm tức thì, không kinh nghiệm nào giống kinh nghiệm nào. Vì rằng các phán đoán chắc chắn có liên quan với nhau, nên chúng không biểu tượng một cách chính xác cho thực tại không liên quan và do vậy không đạt đến chân lý. Từ đó, Bradley kết luận rằng, trái với những gì mà một số người đương thời mang tư tưởng Hegel nhiều hơn ông đã phát biểu, tư tưởng không đồng nhất với thực tại.

Một số ý tưởng siêu hình học của Bradley được trình bày để biện hộ cho triết học đạo đức của ông. Chẳng hạn, ông tuyên bố rằng, bản ngã là một khái niệm phổ biến cụ thể và rằng, những học thuyết luân lý mà ông phê phán bị tổn hại bởi sự dựa dẫm của chúng vào những ý niệm trừu tượng về bản ngã. Bản ngã là phổ quát ở chỗ nó giữ lại bản nguyên của nó qua thời gian và thông qua nhiều hành động khác nhau. Như vậy bản ngã gom lại một loạt những cái đặc thù trừu tượng tạo thành lịch sử của nó, phần nào đó giống với lịch sử mà trong đó phổ biến niệm trừu tượng *màu đỏ* gom lại những trường hợp cá lẻ tẻ của nó (ngày nay gọi là ẩn dụ và ví von; nó là *cụ thể* vì rằng, khác với màu đỏ, nó là một cá vật không trừu tượng có thực). Để cho những tuyên bố như vậy có sức thuyết phục trọn vẹn, một hệ thống trong đó những ý tưởng siêu hình học cơ bản được triển khai đầy đủ là cần thiết, như chính ông thừa nhận. Nhưng về sau, cách nó "khái niệm phổ biến cụ thể" hầu như biến mất khỏi từ vựng của Bradley, và nó xuất hiện trở lại dưới hình thức của chủ đề tái diễn liên tục; theo đó trừu tượng là xuyên tạc và dưới hình thức này nó là trọng tâm đối với logic học và siêu hình học của ông.

Biểu hiện và thực tại (1893) chia thành hai cuốn. Cuốn I, "Biểu hiện", ngắn gọn, và mục đích là hủy phá. Bradley cho rằng, "những ý tưởng mà chúng ta dùng để nhận thức vũ trụ" đưa chúng ta đến những mâu thuẫn khi chúng ta cố nghĩ ra những hàm ẩn của chúng. Một vài ý

tưởng này đặc biệt thuộc về triết học, như quan niệm cho rằng những phẩm tính chủ yếu mới hiện thực; nhưng ý tưởng khác, chẳng hạn như nguyên nhân, chuyển động, bản ngã, không gian thời gian, sự vật, được triển khai trong đời sống hằng ngày. Gọi một cái gì đó là biểu hiện Bradley chủ yếu muốn nói rằng, khái niệm của nó chỉ cho chúng ta một cách tư duy hữu dụng về một số khía cạnh của thế giới mà vì sự rời rạc của nó khiến chúng ta không thể có được một sự nắm bắt trọn vẹn. Ví dụ, một cái gì trong Tuyệt đối tương ứng với thời gian, nhưng nó không giống thời gian, khi chúng ta hình dung về nó một cách thông thường, đến nỗi khi được hình dung như thế nó là một ảo tưởng. Tuy nhiên, thực tại (như thuộc tính) là vấn đề mức độ, nghĩa là, những khái niệm của chúng ta là đúng về thực tại (như sự vật) trong những mức độ khác nhau. Khái niệm về tuyệt đối thích đáng hơn khái niệm về thời gian, nhưng cả hai đều chỉ là cách chúng ta cố nắm bắt cái mà trí tuệ không thể nắm bắt đầy đủ. Điều này được chứng minh bằng hai luận cứ chính, thứ nhất, thực tại phải có tính thống nhất không thể nắm bắt bằng khái niệm thông thường về nhiều sự vật dị biệt trong tương quan, thứ hai, mọi thực tại cụ thể dù gì cũng phải có tính tâm thần trong bản chất của nó.

Cuốn II, "Thực tại", dài hơn; mục tiêu của nó là đưa ra một miêu tả tích cực về cái Tuyệt đối – cái thực tại tối hậu, vô điều kiện như chính bản thân nó chứ không bị xuyên tạc vì sự phỏng chiếu tư tưởng thông qua những cơ cấu khái niệm của tư duy. Ông tuyên bố rằng, những biểu hiện sơ dĩ mâu thuẫn là vì chúng bị tư duy trừu tượng hoá từ kinh nghiệm tức thì mà chúng là thành phần. Các biểu hiện tạo nên nội dung của toàn thể này, trong quan niệm của Bradley, là kinh nghiệm. Nói cách khác, thực tại là kinh nghiệm trong toàn thể tính của nó. Bradley gọi thực tại tổng hoà, nhất quán, bao gồm mọi thứ này là "Tuyệt đối".

Thực tại là kinh nghiệm, tất cả, ngay cùng một lúc, trộn lẫn hài hòa. Bradley bảo vệ quan điểm này bằng những yêu chuẩn cho thực tại của ông. Ông tuyên bố thực tại không tự mâu thuẫn; bất kỳ cái gì tự mâu thuẫn thì chỉ là biểu hiện chứ không phải thực tại Bradley dựa vào luận cứ sự thoái lui vô tận, ngày nay gọi là *sự thoát lui Bradley*, để khẳng định rằng, các tương quan và tất cả hiện tượng tương quan, trong đó có tư tưởng, đều tự mâu thuẫn. Chúng là biểu hiện chứ không phải thực tại.

Ngày nay, Bradley được nhớ đến chủ yếu vì luận chứng chống lại thực tại của các tương quan, như một triết gia khởi phát cuộc cách mạng của Russell và Moore trong triết học. Ông sẽ còn được nhắc đến nhiều hơn với tư cách một người tạo nền móng cho triết học thế kỷ 20 bằng cách đặt những kết luận siêu hình học của mình trên cơ sở mô tả những hình thức logic của phán đoán.

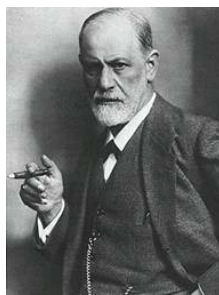
NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Ethical studies (1876; Những khảo cứu đạo đức)

The Principles of Logic (1883; Những nguyên tắc của logic học)

Appearance and Reality (1893; Biểu hiện và thực tại)

70. SIGMUND FREUD



Tiểu sử

SIGMUND FREUD (6/5/1856 – 23/9/1939) nhà thần kinh học Áo, người sáng lập phân tâm học. Freud sinh tại Freiberg, Moravia, đế quốc Áo (nay là Cộng hòa Czech) trong một gia đình gốc Do Thái. Năm ông lên ba tuổi, gia đình ông phải chạy sang Leipzig để tránh làn sóng bạo động bài Do Thái đang lan tràn khắp Freiberg. Không lâu sau đó, gia đình ông chuyển đến định cư ở Vienna và Freud sống gần trọn cuộc đời mình ở đây.

Mặc dù từ nhỏ tham vọng của Freud là một sự nghiệp về luật, nhưng ông quyết định trở

thành sinh viên y khoa ngay trước khi vào đại học Vienna năm 1873. Được truyền cảm hứng từ những nghiên cứu khoa học của thi hào Đức Goethe, Freud đi sâu nghiên cứu khoa học tự nhiên và tìm cách giải quyết những vấn đề đầy thách thức mà các nhà khoa học đương thời đối mặt.

Khi đang là sinh viên năm thứ ba, Freud bắt đầu công trình nghiên cứu về hệ thần kinh trung tâm trong phòng thí nghiệm sinh lý học dưới sự hướng dẫn của bác sĩ người Đức Ernst Wilhelm von Brücke. Việc nghiên cứu hệ thần kinh chiếm hết thời gian và tâm trí đến nỗi ông bỏ bê chương trình học bắt buộc và hậu quả là ông phải ở lại trường y thêm ba năm so với quy định mới đủ điều kiện ra trường. Năm 1881, sau khi hoàn tất một năm nghĩa vụ quân sự bắt buộc, ông nhận bằng cử nhân y khoa. Tuy nhiên, không muốn từ bỏ công trình thực nghiệm của mình, ông ở lại đại học Vienna với tư cách là trợ lý trong phòng thí nghiệm sinh lý học. Năm 1883, do Brücke thôi thúc, ông miễn cưỡng từ bỏ việc nghiên cứu lý thuyết để đi vào những kinh nghiệm thực hành.

Freud trải qua ba năm tại bệnh viện đa khoa Vienna, tập trung hết mình lần lượt vào tâm thần học, khoa da liễu và các bệnh thần kinh. Năm 1885, sau khi được bổ nhiệm làm giáo sư khoa thần kinh bệnh học tại đại học Vienna, ông rời bỏ công việc tại bệnh viện. Cùng năm đó, ông được chính quyền cấp học bổng 19 tuần nghiên cứu ở Paris dưới sự hướng dẫn nhà thần kinh học Pháp Jean Charcot. Charcot, giám đốc dưỡng đường thuộc bệnh viện tâm thần Salpêtrière, lúc bấy giờ đang điều trị các chứng rối loạn thần kinh bằng phương pháp thôi miên gợi ý. Những nghiên cứu của Freud dưới sự hướng dẫn của Charcot tập trung chủ yếu vào chứng loạn thần kinh chức năng đã ảnh hưởng đến ông rất nhiều trong việc chuyển những quan tâm của mình sang phân tâm học.

Năm 1886, Freud mở phòng mạch tư tại Vienna để nghiên cứu chuyên sâu về các bệnh thần kinh. Ông gặp phải sự chống đối dữ dội từ giới y khoa vì sự ủng hộ mạnh mẽ của ông đối với những quan điểm phi chính thống của Charcot về chứng loạn thần kinh chức năng và phép chữa bệnh bằng thôi miên. Sự oán giận mà ông phải gánh chịu đã trì hoãn bất kỳ sự chấp nhận nào về những khám phá tiếp theo sau của ông về nguồn gốc chứng loạn thần kinh chức năng.

KHỞI NGUYÊN PHÂN TÂM HỌC

Tác phẩm đầu tiên của Freud - *Về chứng mất ngôn ngữ* (1891) - là một khảo sát về tình trạng rối loạn thần kinh, trong đó khả năng phát âm các từ hay gọi tên các vật thông thường bị mất vì tổn thương não. Công trình cuối cùng của ông về thần kinh học - *Chứng liệt lão ở trẻ em* - được viết năm 1897 cho riêng một từ điển bách khoa theo yêu cầu của người chủ biên, vì lúc bấy giờ Freud quan tâm chủ yếu đến những lý giải tâm lý học hơn là sinh lý học cho các chứng bệnh tâm thần. Những trước tác sau đó của ông tập trung hoàn toàn vào lĩnh vực mà ông gọi là *phân tâm học* năm 1896.

Sự định hướng mới của Freud đã được báo trước trong những công trình hợp tác giữa ông và bác sĩ người Vienna Josef Breuer về chứng loạn thần kinh chức năng. Công trình được giới thiệu vào năm 1893 dưới dạng sơ bộ và hai năm sau dưới hình thức mở rộng với tựa đề *Những khảo cứu về chứng loạn thần kinh chức năng*. Trong công trình này, những triệu chứng của bệnh loạn thần kinh chức năng được gán cho những biểu hiện của năng lực cảm xúc chưa giải phóng được liên kết với những chấn thương tâm thần bị lãng quên. Tiến trình điều trị đòi hỏi phải dùng đến trạng thái thôi miên, trong đó bệnh nhân được dẫn dắt để nhớ lại và sống lại sự trải nghiệm chấn thương, từ đó giải phóng bằng sự thanh tẩy những cảm xúc gây nên triệu chứng. Việc xuất bản công trình này đánh dấu sự khởi đầu của lý thuyết phân tâm học được diễn giải trên cơ sở của những quan sát lâm sàng.

Trong khoảng thời gian từ 1895 đến 1900, Freud triển khai nhiều khái niệm mà sau này trở thành những yếu tố của học thuyết và thực hành phân tâm học. Không lâu sau khi công bố những khảo cứu về bệnh loạn thần kinh chức năng, ông không còn dùng đến phép thôi miên như tiến trình thanh tẩy và thay thế bằng việc tìm hiểu dòng chảy tự phát của tư tưởng bệnh nhân, tức liên tưởng tự do, để bộc lộ những tiến trình tâm thần vô thức nơi gốc rễ của sự rối loạn thần kinh. Ông cho rằng, vô thức có một cấu trúc đặc biệt, gồm ba phần: Bản năng (Id), Bản ngã (Ego) và Siêu Ngã (Superego). Phần thứ nhất là Bản năng, chứa đựng mọi bản năng như đói, khát, tình dục. Bản năng tính dục luôn ở trong tình trạng vô thức và được điều khiển bởi nguyên lý khoái lạc. Khi một nhu cầu nổi lên, thì bản năng tính dục muốn thỏa mãn ngay

lập tức nhu cầu ấy. Tuy nhiên, ở một người bình thường, năng lực mù quáng được hướng dẫn và thăng hoa, nghĩa là được sử dụng phục vụ cho những cứu cánh tinh thần. Phần thứ hai là Bản ngã, nghĩa là cái tôi, là sự thể hiện cá tính tâm lý của chúng ta. Bản ngã được hình thành do sự va chạm của bản năng Id với thực tế, mà bản năng này phải hòa hợp. Bản ngã ý thức về các nhu cầu của cả bản năng lẫn của thể giới bên ngoài và công việc của nó là phối hợp hai thứ này. Nói cách khác, công việc của Ego là làm cho cái dục vọng của Id phù hợp với thực tại. Vì vậy, người ta nói, Ego hoạt động nhằm phục vụ Id. Freud nói: "Bản ngã tương tự như người cầm lái chiếc thuyền, mà không có nó, người ta không thể đạt được mục đích nào... Nó ngự trị những xung động của bản năng Id". Phần thứ ba, Siêu ngã, nghĩa là "cái vượt lên trên cái tôi", là sức mạnh đạo đức của nhân cách. Nó được hình thành một cách vô thức do những kinh nghiệm sống của Bản ngã và nhất là do những quan hệ với cha mẹ. Đó là một biến đổi của Bản ngã, do sự việc chúng ta nội tâm hoá những lực lượng đàn áp mà chúng ta gặp phải trong tiến trình phát triển của chúng ta. Siêu ngã được hình thành từ thời kỳ xa xôi và tăm tối của tuổi thơ. Siêu ngã xung khắc với Bản ngã, bằng cách thể hiện những mệnh lệnh đạo đức dưới hình thức tình cảm đặc biệt của nó: tình cảm tội lỗi.

Siêu ngã cũng đại diện cho Bản ngã, được đồng hoá một cách thần diệu và ảo tưởng với cha mẹ, được lý tưởng hóa, hay đồng hoá với những giá trị hiện thân trong những người có uy quyền và cao trọng. Tóm lại, Siêu ngã là kết tinh của tất cả những can thiệp từ bên ngoài, tức là giáo dục, mà thường cá nhân không những không hiểu thấu, mà còn sợ hãi nữa. Siêu ngã vẫn còn giữ một hình ảnh bi thảm, làm bối cảnh cho tình cảm tội lỗi của chúng ta, do ảnh hưởng của những tác động giáo dục này.

Nếu tác động giáo dục được điều hòa, nếu nó tìm hiểu hơn là đàn áp, thì Siêu ngã sẽ dần dần "thuần tính" và như vậy sẽ chịu sự chi phối của ý thức trách nhiệm. Ngược lại, nếu tác động giáo dục chỉ là một tiến trình đàn áp, thì Siêu ngã sẽ trở thành một loại "chánh án" cứng rắn, đàn áp động năng của nhân cách nhân danh những đòi hỏi bí mật; trong trường hợp này, Siêu ngã vẫn duy trì mãi những nghiêm khắc khó hiểu của những dồn ép xưa cũ, và như vậy, hướng những năng lực và những dục vọng của vô thức vào những thỏa mãn tưởng tượng.

Qua quan sát, Freud tìm thấy bằng chứng của các cơ chế tâm thần gây ra sự ức chế và kháng cự. Ông mô tả sự ức chế như một dụng cụ hoạt động một cách vô thức để làm cho ký ức về những biến cố đau khổ hay đe dọa không trỗi lên được nơi ý thức. Kháng cự được định nghĩa như sự bảo vệ vô thức chống lại sự nhận thức những kinh nghiệm bị ức chế nhằm tránh sự sợ hãi tất yếu. Ông lần theo hoạt động của những tiến trình vô thức, bằng cách sử dụng các liên tưởng tự do của bệnh nhân để hướng dẫn anh ta vào việc diễn giải những giấc mơ và các hiện tượng lờ lờ. Phân tích giấc mơ dẫn đến những khám phá của ông về tình dục trẻ em và về cái gọi là mặc cảm Oedipus, nó tạo nên sự gắn bó về mặt tình dục của đứa trẻ với thân sinh khác giới, cùng với những cảm giác thù ghét đối với thân sinh cùng phái.

Trong những năm đó, ông còn phát triển lý thuyết về sự di chuyển, một tiến trình qua đó những thái độ cảm xúc, vốn có về cha mẹ trong thời thơ ấu, được di chuyển sang người khác trong cuộc sống sau này. Sự kết thúc giai đoạn này được đánh dấu bằng sự ra đời của tác phẩm quan trọng nhất của Freud, *Minh giải giấc mơ* (1899). Ở đây, Freud phân tích nhiều giấc mơ của riêng ông mà ông ghi chép lại trong ba năm tự phân tích, bắt đầu từ năm 1897. Tác phẩm này diễn giải tất cả những khái niệm cơ bản hình thành nên kỹ thuật và học thuyết phân tâm học.

Năm 1902, Freud được đại học Vienna bổ nhiệm làm giáo sư chính thức. Tuy nhiên, giới y khoa vẫn nhìn tác phẩm *Minh giải giấc mơ* bằng cái nhìn thù địch. Các tác phẩm tiếp theo của ông, *Tâm lý bệnh học về cuộc sống hằng ngày* (1904) và *Ba đóng góp vào lý thuyết tính dục* (1905) chỉ làm tăng thêm sự phản đối đó. Vì lý do đó, Freud tiếp tục làm việc gần như một mình trong cái mà ông gọi là "tình trạng cô đơn tuyệt vời".

Tuy nhiên, vào năm 1906, một số sinh viên và môn đệ của ông tập hợp xung quanh ông, trong đó có các nhà phân tâm học người Áo William Stekel và Alfred Adler, nhà tâm lý học người Áo Otto Rank, nhà tâm thần học người Mỹ Abraham Brill, các nhà tâm thần học Thụy Sĩ Eugen Bleuler và Carl Jung, nhà tâm thần học người Hungary Sándor Ferenczi và nhà tâm thần học người Anh Ernest Jones.

Sự thừa nhận ngày càng tăng đối với phong trào phân tâm học tạo điều kiện cho việc thành

lập một tổ chức mang tên Hiệp hội Phân tâm học quốc tế vào năm 1910. Khi phong trào lan rộng, có thêm những người ủng hộ mới ở khắp châu Âu và Mỹ, Freud gặp rắc rối do có sự chia rẽ giữa các thành viên trong nhóm khởi nguyên của ông. Xáo động nhất là sự ly khai của Adler và Jung, mỗi người phát triển một cơ sở lý thuyết khác biệt vì bất đồng với sự nhấn mạnh của Freud đối với căn nguyên dục tính của thần kinh. Freud chống đỡ trước những trào ngược này bằng cách triển khai sâu rộng hơn những khái niệm cơ bản của ông và bằng cách diễn giải những quan điểm của ông trong nhiều tác phẩm và bài giảng.

Sau khi Thế chiến I bùng nổ, Freud dành rất ít thời gian cho việc nghiên cứu lâm sàng mà tập trung áp dụng những lý thuyết của ông vào việc lý giải tôn giáo, huyền thoại, nghệ thuật và văn chương. Năm 1923, ông bị ung thư quai hàm, buộc phải điều trị thường xuyên ngoài nhiều lần phẫu thuật. Bất chấp đau đớn thể chất, ông vẫn tiếp tục viết về hầu hết những vấn đề văn hóa và triết học trong 16 năm sau đó.

Khi người Đức chiếm nước Áo năm 1938, Freud, một người Do Thái, được bạn bè khuyên nên cùng gia đình chạy sang nước Anh. Ông qua đời ở London. Freud tạo ra một phương pháp tiếp cận hoàn toàn mới trong việc nhận thức chiều sâu tâm hồn con người bằng cách chứng minh sự tồn tại và sức mạnh của vô thức. Ngoài ra, ông còn xây dựng một ngành y học mới và diễn giải những cách thức điều trị cơ bản mà dưới hình thức sửa đổi ngày nay, vẫn được ứng dụng rộng rãi trong điều trị các bệnh thần kinh và tâm thần hiện nay. Mặc dù đương thời, Freud không bao giờ được đánh giá đầy đủ, nhưng ông đã được hầu hết giới chuyên môn thừa nhận là một trong những trí tuệ sáng tạo nhất của thời hiện đại.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

The Interpretation of Dreams; D.Die Traumdeutung (1899; Minh giải giấc mơ)

The Psychopathology of Everyday Life; Zur Psychopathologie des Alltagslebens (1904; Tâm lý bệnh học về cuộc sống hằng ngày).

Three Contributions to the Sexual Theory (1905; Ba đóng góp vào lý thuyết tính dục)

Totem and Taboo (1913; Vật tổ và cấm kỵ)

Ego and the Id (1923; Bản ngã và bản năng)

New Introductory Lectures on Psychoanalysis (1933; Nhập môn phân tâm học)

Moses and Monotheism; Der Mann Moses und die Monotheistische Religion (1939; Moses và thuyết nhất thần).

71. JOHN DEWEY



Tiểu sử

JOHN DEWEY (20/10/1859 – 1/6/1952), triết gia, nhà tâm lý học, nhà giáo dục người Mỹ. Ra đời tại Burlington, Vermont. Dewey lấy bằng cử nhân của đại học Vermont năm 1879 và bằng tiến sĩ của đại học Hopkins năm 1884. Sự nghiệp và ảnh hưởng trong lĩnh vực giáo dục của Dewey bắt đầu tại đại học Michigan, nơi ông giảng dạy từ năm 1884 đến 1888. Năm 1888 - 1889, Dewey giảng dạy tại đại học Minnesota, rồi quay về lại đại học Michigan từ 1889 đến 1894. Ông tiếp tục sự nghiệp tại đại học Chicago từ 1894 đến 1904 và tại đại học Columbia từ 1904 cho đến khi về hưu với tư cách giáo sư danh dự năm 1931.

Ban đầu, ông là một người theo triết học Hegel nhưng sớm chuyển sang chủ nghĩa thực dụng. Phù hợp với các lý thuyết thực dụng, ông thường có quan hệ tới một loạt những hoạt động thực tiễn chẳng hạn với các nhóm khoa học, các nhóm chính trị và tham gia vào việc thành lập các nhà trường kiểu mới. Ông thường tìm cách truyền bá ý tưởng của mình tới một cử tọa rộng lớn hơn và đã viết hàng loạt bài báo và nhiều cuốn sách đặc sắc. Sự quan tâm đến giáo dục của Dewey bắt đầu vào những năm ông giảng dạy tại Michigan. Ông nhận thấy hầu hết các trường học đều đi theo những đường hướng được thiết định bởi những truyền thống cũ kỹ và không biết điều chỉnh theo những khám phá mới nhất của tâm lý học trẻ em và theo những nhu cầu của một trật tự xã hội dân chủ đang thay đổi. Việc tìm kiếm một triết lý giáo dục để có thể sửa chữa những khiếm khuyết ấy trở thành mối bận tâm chính đối với Dewey và là một chiều kích mới thêm vào tư duy của ông.

Khi cuốn *Lịch sử triết học Tây phương* của Bertrand Russell được xuất bản vào năm 1946, chỉ có một triết gia còn sống được dành cho một chương, đó là John Dewey. Lượng sách ông viết ra quá lớn đến nỗi việc chọn lựa trở nên khó khăn. Tuy nhiên, có thể cuốn biểu hiện tập trung nhất những ý tưởng trung tâm của ông là *Lôgic học: Lý thuyết thẩm tra* (1938), cuốn sách được nhiều người ưa chuộng nhất của ông là *Tái xây dựng trong triết học* (1920) và cuốn gây được ảnh hưởng nhất của ông là *Học đường và xã hội* (1899).

TRIẾT LÝ GIÁO DỤC

Có thể thấy trong tác phẩm *Dân chủ và giáo dục* (1916), Dewey muốn ngay lập tức tổng hợp chỉ trích và triển khai các triết thuyết giáo dục dân chủ và dân chủ nguyên thủy của Rousseau và Plato. Ông nhận thấy, triết học Rousseau quá chú trọng đến cá nhân và triết học Plato quá chú trọng xã hội trong đó cá nhân sinh hoạt. Theo Dewey, có thể nói sự phân biệt này là giả mạo; giống như Vygotsky, ông quan niệm trí tuệ và sự hình thành của nó là một tiến trình chung. Vì thế cá nhân chỉ là một khái niệm có ý nghĩa khi được xem như một phần không thể tách rời của xã hội của anh ta, và xã hội không có ý nghĩa gì ngoài sự hiện thực hóa của nó trong cuộc sống của các thành viên. Tuy nhiên, sau này Dewey thừa nhận tầm quan trọng của kinh nghiệm chủ quan của con người cá thể trong việc giới thiệu những ý tưởng mới lạ.

Đối với Dewey, điều quan trọng sống còn là giáo dục không phải là truyền dạy những sự kiện đã chết, mà là những kỹ năng và kiến thức mà sinh viên tiếp nhận được hòa trộn hoàn toàn vào đời sống của họ với tư cách một công dân và một con người. Tại Trường Sư phạm Thực hành do Dewey và Alice vợ ông quản lý, trẻ em được học nhiều về hóa học, vật lý và sinh vật học cơ bản bằng cách xem xét những tiến trình tự nhiên xảy ra trong khi nấu bữa điểm tâm - một hoạt động mà bọn trẻ tiến hành trong lớp học của chúng. Yếu tố thực hành này - học bằng cách làm - bắt nguồn từ sự tán thành trường phái triết học thực dụng.

Những ý tưởng của ông chưa được nhiều người biết, chưa bao giờ hoà nhập sâu rộng vào sự thực hành của các trường công ở Mỹ. Nền giáo dục tiến bộ (vừa được Dewey tán thành, vừa ở trong những hình thái thường tình và lạc hậu hơn bị Dewey chỉ trích) chủ yếu bị loại bỏ trong

Chiến tranh lạnh, khi sự quan tâm mạnh hơn trong giáo dục đang tạo ra và duy trì một tầng lớp ưu tuyển về khoa học và công nghệ cho những mục đích quân sự. Tuy nhiên, trong giai đoạn hậu Chiến tranh lạnh, nền giáo dục tiến bộ đã trở lại trong nhiều nhóm cải cách học đường và lý thuyết giáo dục với tư cách một lĩnh vực tìm kiếm triển vọng.

DEWEY VÀ NỀN GIÁO DỤC TIẾN BỘ

Ý tưởng cơ bản nhất của Dewey về giáo dục là cần phải chú trọng hơn nữa việc mở rộng tri thức và phát triển những kỹ năng giải quyết vấn đề và tư duy phê phán, thay vì chỉ tập trung cho việc học thuộc lòng. Mặc dù các lý thuyết giáo dục của Dewey nhận được sự hưởng ứng rộng rãi lúc ông đang còn sống và sau khi ông qua đời, nhưng quá trình thực hiện của chúng cũng gặp rất nhiều trở ngại. Các trước tác của Dewey có thể khó đọc và khuynh hướng sử dụng những từ ngữ cổ để diễn đạt những lý giải mới cực kỳ phức tạp về chúng khiến ông rất hay bị hiểu lầm. Vì thế, mặc dù ông vẫn là một trong những trí thức bình dân vĩ đại của nước Mỹ, giới bình dân hoàn toàn không theo kịp đường hướng tư tưởng của ông, ngay cả khi tưởng là theo kịp. Nhiều người hăng hái tán thành nhưng gì họ nghĩ là giáo huấn của Dewey, nhưng kỳ thực không phải như thế. Thỉnh thoảng, Dewey tìm cách hiệu chỉnh kiểu hăng hái lầm lạc này, nhưng rất ít thành công. Đồng thời, những lý thuyết giáo dục tiên tiến khác, thường chịu ảnh hưởng của Dewey nhưng không trực tiếp xuất phát từ ông, cũng trở nên ngày càng phổ biến và nền giáo dục tiến bộ ngày càng bao hàm nhiều lý thuyết và thực hành tương phản như, như sử gia Herbert Kliebard ghi nhận.

Mọi người thường nghĩ rằng, nền giáo dục tiến bộ "không khả thi"; dù cái nhận này có được biện minh hay không còn tùy thuộc vào định nghĩa của họ về "tiến bộ" và "không khả thi". Nhiều phiên bản của những nền giáo dục tiến bộ thành công trong việc chuyển bối cảnh giáo dục; đầu đầu cũng vang lên những lời khuyên bảo, dạy dỗ là nhờ giai đoạn tiến bộ này. Tuy nhiên, những phiên bản cực đoan về thuyết tiến bộ giáo dục hầu như không được thử nghiệm, thường lộn xộn và chỉ tồn tại một thời gian ngắn.

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG CỦA DEWEY

Dewey là nhà thực dụng thế hệ thứ hai, sau Charles Sanders Peirce và William James. Ông gần như không chủ trương đa nguyên hay tương đối luận như James. Ông cho rằng, giá trị là một hoạt động không phải của ý muốn bất thường cũng không phải thuần túy của cấu trúc xã hội, mà là một phẩm tính vốn có trong các biến cố: "bản thân tự nhiên là nỗi tiếc và cảm động, là hỗn loạn và đam mê" (*Kinh nghiệm và tự nhiên*).

Khác với James, ông còn cho rằng, sự thực nghiệm (về mặt xã hội, công nghệ, triết học) có thể được sử dụng như người phán xét chân lý khó lay chuyển. Ví dụ, James cảm thấy rằng, đối với nhiều người thiếu "niềm tin lớn" vào các ý niệm tôn giáo, cuộc sống của họ nông cạn và chẳng thú vị gì, và rằng, mặc dù không một niềm tin tôn giáo nào có thể tự chứng minh là niềm tin đúng đắn, tất cả chúng ta đều phải chịu trách nhiệm về bước nhảy tín ngưỡng và mạo hiểm vào thuyết hữu thần, thuyết vô thần, nhất nguyên luận, v.v. Dewey, trái lại, mặc dù coi trọng vai trò của các thiết chế và sự hành trì tôn giáo trong đời sống con người, vẫn phản bác niềm tin dưới bất kỳ lý tưởng tĩnh tại nào, như một Thượng Đế thần linh. Đối với Dewey, Thượng Đế là phương pháp của trí thông minh trong đời sống con người: tức là khoa học truy tìm triết để.

Về sự tái xuất hiện của triết lý tiến bộ về giáo dục, những đóng góp của Dewey cho triết học (suy cho cùng, ông là triết gia chuyên nghiệp nhiều hơn là nhà tư tưởng về giáo dục) cũng tái xuất hiện bằng sự đánh giá lại chủ nghĩa thực dụng thời hậu Chiến tranh lạnh của các nhà tư tưởng như W. V. Quine và Richard Rorty. Vì thế giới quan và tri thức hướng về tiến trình và mang nặng tính xã hội của ông mà đôi khi ông được coi là sẵn sàng chọn lựa giữa hai phương pháp tư tưởng hiện đại và hậu hiện đại. Gần đây, những người ủng hộ mạnh mẽ Dewey (như Rorty) không phải lúc nào cũng trung thành với cái nhìn ban đầu của Dewey, nhưng bản thân điều này cũng hoàn toàn phù hợp với cách nhìn nhận của các triết gia khác và theo Dewey với triết học của riêng ông, những học thuyết của quá khứ phải được tái cấu trúc để hữu ích trong thời hiện tại.

TRIẾT HỌC CỦA DEWEY

Dewey rời Michigan năm 1904 để trở thành giáo sư triết học và chủ nhiệm phân khoa triết học, tâm lý học và giáo dục học tại đại học Chicago. Những thành tựu của Dewey ở đây đem đến cho ông danh tiếng quốc tế. Ảnh hưởng ngày càng tăng của sinh học và tâm lý học tiến hóa

lên tư duy của ông khiến ông từ bỏ triết học Hegel - triết học xem ý tưởng phần nào đó phản chiếu trật tự hợp lý của vũ trụ. Thay vào đó, ông tiếp nhận thuyết công cụ về tri thức - thuyết coi cái ý tưởng như những công cụ hay dụng cụ trong việc giải quyết các vấn đề trong thế giới tự nhiên. Tự nhiên, như được khám phá trong thực nghiệm khoa học và kinh nghiệm thông thường, là thực tại tối hậu và con người là sản phẩm của tự nhiên tìm thấy ý nghĩa và cứu cánh của nó trong cuộc sống ở đây và bây giờ.

Từ những lý thuyết này, ông và các đồng nghiệp trong phân khoa triết tiến hành các chương trình nghiên cứu và một trường phái triết học riêng biệt đã đi vào hoạt động. Năm 1903, William James nồng nhiệt chào mừng sự kiện này khi ông được đọc tập khảo luận của Dewey và các trợ giảng của Dewey, *Các khảo cứu trong lý thuyết lôgic*, bằng lời tuyên bố "một trường phái triết học mới - trong phái Chicago - đã chính thức ra đời".

Định hướng triết học của Dewey được coi là một hình thức chủ nghĩa thực dụng; mặc dù bản thân Dewey dường như thích thuật ngữ "chủ nghĩa công cụ" hoặc "chủ nghĩa thực nghiệm" hơn. Tác phẩm *Những nguyên lý của tâm lý học* của William James đã sớm buộc Dewey phải suy nghĩ lại về lôgic học và đạo đức học bằng cách hướng ông đến với chức năng thực hành của các ý tưởng và khái niệm. Nhưng Dewey và trường phái Chicago của các nhà thực dụng còn đi xa hơn James ở chỗ, họ coi các ý tưởng như những dụng cụ để biến sự băn khoăn vì những vấn đề thành sự thỏa mãn vì tìm ra biện pháp hay làm sáng tỏ vấn đề.

Phương thức tìm kiếm ưa thích của Dewey là nghiên cứu khoa học; ông nghĩ những phương pháp thực nghiệm của khoa học hiện đại tiếp cận tốt nhất với những vấn đề xã hội, đạo đức, hay khoa học. Ông bác bỏ ý tưởng về một quy luật đạo đức bất biến xuất phát từ sự chú tâm đến yếu tính con người, bởi vì một phương pháp triết lý truyền thống như vậy phủ định triển vọng tiềm tàng của những phương pháp thực nghiệm và khoa học mới mẻ hơn.

Dewey triển khai từ những quan niệm này một cơ sở triết học cho dân chủ và tự do. Ông quan niệm, dân chủ không chỉ là một hình thái chính quyền, mà đúng hơn là một phương thức liên kết đem tới cho các thành viên trong xã hội cơ hội thực nghiệm và tăng tiến cá nhân tối đa. Theo Dewey, xã hội lý tưởng là một xã hội cung ứng những điều kiện để mở rộng không ngừng kinh nghiệm của mọi thành viên của nó. Những đóng góp của Dewey cho tâm lý học cũng rất xứng đáng. Nhiều bài viết của ông đến nay vẫn được coi là kinh điển trong văn chương tâm lý học và bảo đảm cho ông một vị trí trong lịch sử của ngành tâm lý học. Quan trọng nhất là khảo luận *Khái niệm hình cung phản xạ trong tâm lý học*, thường được ghi nhận như là sự khởi đầu của ngành tâm lý học chức năng.

Hoạt động của Dewey trong triết học và tâm lý học tập trung phân lớn vào mối quan tâm chính của ông, cải cách giáo dục. Trong khi diễn giải những tiêu chí và mục tiêu giáo dục, ông dựa chủ yếu vào những hiểu biết sâu sắc về học tập do tâm lý học hiện đại đề nghị áp dụng cho trẻ em. Ông xem tư duy và học tập là tiến trình tìm kiếm bắt đầu từ sự hoài nghi hay bất xác và được khích lệ bởi khát vọng muốn giải quyết những va chạm trong thực tế hay để giảm bớt băn khoăn, căng thẳng.

Các trước tác của Dewey, đáng chú ý là *Học đường và xã hội* (1899) và *Trẻ em và Chương trình học* (1902), trình bày và biện hộ cho những cái sẽ vẫn còn là những nguyên lý chủ yếu của triết lý giáo dục do ông khởi phát. Theo những nguyên lý này, tiến trình giáo dục phải bắt đầu bằng và xây dựng trên những lợi ích của trẻ em; rằng, nó phải cung cấp cơ hội cho sự tương tác về tư duy và hành vi thực tiễn trong lớp học của trẻ em; rằng, thầy giáo phải là người hướng dẫn và người cộng tác với học sinh, thay vì là người đốc công thường xuyên đưa ra một đồng bài học và bài đọc thuộc lòng có sẵn; và rằng, mục tiêu của trường học là sự trưởng thành của trẻ em trên mọi phương diện.

Một trong những kết quả của những nỗ lực hành chính của Dewey là sự hình thành phân khoa giáo dục học độc lập của Trường Sư phạm Thực hành thuộc đại học Chicago, nơi các lý thuyết và thực nghiệm giáo dục do tâm lý học và triết học đề xuất có thể được thử thách. Trường Sư phạm Thực hành thu hút sự chú ý rộng rãi và nâng cao danh tiếng cho đại học Chicago như một trung tâm đầu tiên của tư tưởng giáo dục tiến bộ. Dewey làm hiệu trưởng trường này từ năm 1896 đến năm 1904. Những ý tưởng và đề xuất của Dewey tác động mạnh mẽ đến lý thuyết và thực hành giáo dục ở Hoa Kỳ. Mọi khía cạnh trong những quan điểm của ông đều được "phong trào tiến bộ" trong ngành giáo dục hưởng ứng, theo đó nhà trường lấy

học sinh làm trung tâm thay vì lấy môn học làm trung tâm; giáo dục thông qua hoạt động thay vì thông qua tri thức giáo khoa (formal learning); phòng thí nghiệm, hội thảo, hay giáo dục hướng nghiệp (occupational education) thay vì thông thạo các môn học truyền thống. Nhưng mặc dù niềm tin của Dewey vào giáo dục tiến bộ không bao giờ dao động, ông cũng đã đi đến chỗ nhận thức rằng, nhiệt tâm của các môn đệ ông đã đưa một số sai lầm và thái quá vào chủ trương giáo dục tiến bộ. Thật vậy, trong *Kinh nghiệm và giáo dục* (1938), ông chỉ trích gay gắt những nhà giáo dục chỉ tìm cách lôi cuốn và làm vui lòng học sinh, coi thường tư tưởng Phổ quát, ủng hộ hoạt động đơn thuần của học sinh, bằng lòng với việc dạy nghề đơn thuần.

Trong hai thập kỷ cuối cùng của đời mình, triết học giáo dục của Dewey là mục tiêu công kích của nhiều người. Những thực nghiệm giáo dục tiến bộ ba lên án vì làm sụp đổ một số hệ thống học đường ở Hoa Kỳ (nơi dạy học sinh đầy đủ về các môn học khai phóng) và vì sự thờ ơ của học sinh với các môn cơ bản như toán học và khoa học. Hơn nữa, các nhà phê bình còn đổ lỗi cho Dewey và những tư tưởng tiến bộ của ông vì điều mà họ cho là không coi trọng vấn đề kỷ luật trong học đường.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Psychology (1887; Tâm lý học)

The School and Society (1899; Học đường và xã hội)

Reconstruction (1916; Dân chủ và giáo dục)

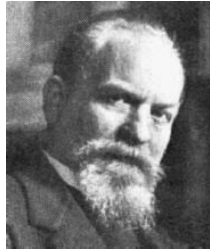
Reconstruction in Philosophy (1920; Tái xây dựng trong triết học)

Human Nature and Conduct (1922; Nhân tính và hạnh kiểm)

The Quest for Certainty (1922; Tìm kiếm sự chắc chắn)

Logic: The Theory of Inquiry (1938; Logic học: Lý thuyết thẩm tra)

72. EDMUND HUSSERL



TIỂU SỬ

EDMUND GUSTAV ALBRECHT HUSSERL (8/4/1859 – 27/4/1938), triết gia Đức, sinh trong một gia đình Do Thái ở Moravia, Cộng hoà Czech (lúc bấy giờ là một phần của đế quốc Áo). Ông được coi là "cha đẻ" của hiện tượng luận. Ông là đồ đệ của Franz Brentano và Carl Stumpf. Trong số những triết gia chịu ảnh hưởng của ông có Edith Stein, Martin Heidegger, Jean-paul Sartre và Maurice Merleau Ponty. Năm 1887, ông cải đạo sang Ki-tô giáo. Ông dạy triết học tại Halle với tư cách trợ giảng từ năm 1887, rồi tại Goettingen với tư cách giáo sư từ năm 1901, và tại Freiburg im Breisgau từ năm 1916 đến khi về hưu năm 1928. Sau khi "về hưu", ông sử dụng thư viện của trường đại học Freiburg để tiếp tục nghiên cứu và trước tác.

Thoạt tiên, Husserl nghiên cứu toán học tại các trường đại học Leipzig (1876) và Berlin (1878) với các giáo sư nổi danh lúc bấy giờ là Karl Weierstrass và Leopold Kronecker. Năm 1881, ông đến Vienna; dưới sự hướng dẫn của Leo Königsberger, ông làm luận án tiến sĩ năm 1883 với đề tài *Đóng góp vào phép tính các biến thể*.

Chỉ đến năm 1884 ông mới bắt đầu theo dõi những bài thuyết trình của Franz Brentano về tâm lý học và triết học. Brentano gây ấn tượng sâu sắc cho ông đến nỗi ông quyết định dâng hiến cuộc đời cho triết học. Husserl làm việc một thời gian ngắn với Brentano và đến năm 1886 ông đến đại học Halle. Tại đây, với sự giám định của Carl Stumpf, một cựu học trò của Brentano, ông soạn tác phẩm *Về khái niệm số* (1887); cơ sở cho tác phẩm chủ yếu *Triết học về số học* (1891).

Trong những công trình đầu tay này, ông tìm cách kết hợp toán học, tâm lý học và triết học nhằm mục đích chính là cung cấp nền tảng vững chắc cho toán học. Ông phân tích tiến trình tâm lý cần thiết để nắm bắt khái niệm số và sau đó tìm cách xây dựng một lý thuyết hệ thống

về sự phân tích này. Để đạt được điều đó, ông dùng nhiều phương pháp và khái niệm từ các người thầy của mình. Ở Weierstrass, ông lấy ý tưởng cho rằng, chúng ta tạo ra khái niệm số bằng cách đếm một tập hợp đối tượng nào đó. Ở Brentano và Stumpf, ông tiếp nhận cách phân biệt giữa sự trình hiện *thích đáng* và *không thích đáng*. Trong một ví dụ, Husserl giải thích điều này như sau: Nếu bạn đang đứng trước một ngôi nhà, bạn có một trình hiện thích đáng, trực tiếp của ngôi nhà đó, nhưng nếu bạn đang đi tìm nó và hỏi phương hướng, thì những phương hướng này (ví dụ, ngôi nhà nằm ở góc đường kia) là sự trình hiện gián tiếp, không thích đáng. Nói cách khác, bạn có một trình hiện thích đáng của một đối tượng khi nó thực sự hiện diện và một trình hiện không thích đáng (hay biểu tượng) nếu bạn chỉ có thể trình bày đối tượng đó thông qua những dấu hiệu, biểu tượng, v.v...

Một yếu tố quan trọng khác mà Husserl tiếp thu từ Brentano là ý hướng tính, một ý niệm cho rằng, đặc điểm chính của ý thức là luôn luôn có ý hướng. Brentano định nghĩa nó như là đặc điểm chính của *hiện tượng tâm lý*, để phân biệt với *hiện tượng vật lý*. Mọi hiện tượng tinh thần, mọi hành vi tâm lý đều có nội dung, hướng đến một đối tượng (đối tượng ý tưởng). Mọi niềm tin, ước muốn ... đều có một đối tượng mà chúng hướng về: cái được tin, cái được ước muốn.

Vài năm sau khi công bố tác phẩm *Những nghiên cứu logic* (1900 – 1901), Husserl có những khám phá quan trọng dẫn ông đến chỗ khẳng định rằng, để hiểu được cấu trúc của ý thức, người ta phải phân biệt giữa hành vi ý thức (*noesis*) và hiện tượng mà hành vi đó hướng tới (*noemata*). Tri thức về các yếu tính sẽ chỉ có được bằng cách "bỏ vào ngoặc" tất cả những giả định về sự tồn tại của thế giới ngoại tại. Tiến trình này gọi là *epoché* (ngưng hãm). Những khái niệm mới này thúc đẩy sự ra đời của tác phẩm *Những ý tưởng* (1913), trong đó chúng được đưa vào ngay từ đầu, và chuẩn bị cho tác phẩm thứ hai *Những nghiên cứu lôgic*.

Từ *Những ý tưởng* trở đi, Husserl tập trung vào những cấu trúc lý tưởng, thiết yếu của ý thức. Câu hỏi siêu hình mà một số triết gia đặt ra về sự tồn tại "thực" của các vật thể (nghĩa là những ý niệm của chúng ta về các sự vật có được "những sự vật thực hữu" xác nhận hay không) ít được Husserl quan tâm (khác với khi ông phải không ngừng biện hộ cho lập trường chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của ông, theo đó, không có lý do gì để nói rằng, không có "những sự vật thực hữu"). Husserl cho rằng, thế giới các vật thể và ý hướng những cách thể khác nhau của chúng ta để hướng chính chúng ta đến các vật thể) thường được hình thành từ cái mà ông gọi là "lập trường tự nhiên", được đặc trưng bằng niềm tin rằng, bản thân các vật thể có những thuộc tính nào đó và khi nhìn những vật thể này chúng ta lĩnh hội được những gì cố hữu trong chúng. Husserl đề xướng một phương pháp hoàn toàn mới, phương pháp hiện tượng luận trong khi nhìn các vật thể bằng cách thẩm xét chúng ta, trong nhiều phương cách cố ý hướng đến chúng, "cấu thành" (để phân biệt với "tạo dựng") chúng như thế nào. Trong lập trường hiện tượng luận, đối tượng không còn là một cái gì chỉ đơn giản là "ngoại tại" và tự nó cung cấp những dấu chỉ để biết nó là gì (một cách nhận được mô tả rõ ràng nhất bởi các khoa học tự nhiên và trở thành một tập hợp những phương diện tri giác và chức năng đòi hỏi lẫn nhau dưới ý tưởng của một đối tượng hay "loại" đặc thù. Ý niệm coi các đối tượng là thực không bị hiện tượng luận loại bỏ, nhưng thay vào đó được "đóng ngoặc" như một phương pháp nhờ đó chúng ta coi các đối tượng như một đặc điểm nổi bật có sẵn trong yếu tính của đối tượng. Để làm sáng tỏ hơn, không có gì về "thực tại" của đối tượng để phân biệt bất cứ đối tượng riêng biệt nào theo cách nó xuất hiện trước chúng ta - mặc dù chúng ta có thể gán những sự khác biệt bề ngoài của đối tượng cho những khác biệt "thực", chẳng hạn như màu sắc, nhưng kết cấu vật lý không phải là thành phần của cái mà chúng ta thực sự lĩnh hội. Cho nên, để nhận thức thế giới của các hiện tượng và cầu vật thể, hiện tượng luận nỗ lực nhận dạng những tính chất khả biến của các đối tượng và đẩy những thuộc tính của thực tại vào vai trò của chúng như một lập trường thích nghi đối với những sự vật chúng ta lĩnh hội (hay sự giả định làm nền tảng cho cách thức chúng ta dự kiến các đối tượng).

HIỆN TƯỢNG LUẬN

Husserl chủ tâm xây dựng một khoa hiện tượng luận để ghi nhận những biến thái muôn màu của vũ trụ; hiện tượng luận của ông không dành ưu tiên cho chủ thể như hiện tượng luận về tinh thần của Hegel (theo đó tất cả vũ trụ này chỉ là phản ánh của tinh thần con người, nhưng đặt đối tượng (vũ trụ và chủ thể đồng hàng với nhau. Theo Husserl, chủ thể không có quyền tự

đặt mình làm tuyệt đối; mặt khác, kinh nghiệm cho ta thấy rằng, đối tượng không phải là một tuyệt đối bởi vì cùng một sự vật mà mỗi người chúng ta thấy nó một cách. Sự vật (đối tượng) không có một ý nghĩa bất biến, nhất định, nhưng ý nghĩa đó còn tùy ở sự xác nhận của chủ thể nữa. Nói cách khác, theo hiện tượng luận, ý nghĩa chỉ hiện ra khi chủ thể thực sự gặp đối tượng và cũng chính là lúc mà đối tượng được một ý thức truy nhận, cho nên ý nghĩa chính là thành quả cuộc đối thoại giữa tôi và vũ trụ, giữa chủ thể và đối tượng.

Chúng ta có thể gọi những thái độ duy trì là triết học *duy chủ thể* và những triết học duy nghiệm là *duy đối tượng*, còn hiện tượng luận của Husserl thì giả thiết *phải có cả hai*: chủ thể và đối tượng. Husserl đã nói lên chủ trương đặc biệt đó trong hai chủ đề hiện tượng luận của ông về chủ thể và đối tượng: ý thức bao giờ cũng là ý thức về một cái gì và đối tượng bao giờ cũng là đối tượng cho một ý thức.

a/ *Ý thức bao giờ cũng là ý thức về một cái gì*: Câu này có nghĩa là ý thức bao giờ cũng có đối tượng, không đối tượng nọ thì đối tượng kia, đến nỗi không có đối tượng chúng ta không thể nhận có ý thức được. Con người ở trong vũ trụ như cá ở trong nước, không thể lìa xa vũ trụ được và do đó mà triết học hiện sinh đã gọi con người là một hữu thể tại thế.

Husserl đã vạch rõ tính chất của ý thức là *ý thức về...* Nghĩa là *về một cái gì*. Ông gọi tính chất đó của ý thức là *ý hướng tính* (intentionality). Bản tính của ý thức không phải là nằm lì trong một thái độ tự nội mà là hướng ra ngoài. Cho nên hiện tượng luận không nhận có những sự vật trong tâm linh con người, không nhận có những đối tượng ở trong ý thức, vì nói đối tượng mà lại nói chúng ở trong ý thức là điều mâu thuẫn. Thay vì coi tâm linh như kho chứa hoài niệm theo các tâm lý gia cổ điển và cả Bergson nữa, Husserl cho rằng, chỉ nên coi tâm linh là ý thức và ý thức là cái nhìn. *Sự nhìn và cái sự vật mà ta nhìn*, tuy liên hệ mật thiết với nhau, nhưng đó là hai thực tại hoàn toàn khác nhau và khác nhau về bản tính.

b/ *Đối tượng bao giờ cũng là đối tượng cho một ý thức*. Nếu ý thức luôn luôn phải là ý thức về một cái gì, thì ngược lại, không thể nói đối tượng mà lại không đối diện với một ý thức. Đối tượng không thể là đối tượng cho một sự vật, vì sự vật không có khả năng đón nhận và tri thức đối tượng. Ý nghĩa thứ nhất của đối tượng là nó phải là đối tượng cho một ý thức nào nhất định: tôi, anh, cô ấy, ông ta... tức là những nhân vị, những con người độc đáo, mỗi người có một quan điểm riêng đối với đối tượng kia và do đó là chỗ dừng để mỗi người nhìn đối tượng đó.

Triết học cổ điển thường quan niệm đối tượng là đối tượng cho cái nhìn của Thượng Đế, nên đối tượng bất biến. Husserl cho đó là một chủ trương không xác thực: chúng ta, những con người có quan điểm bị hạn chế vào những chỗ đứng nhất định, chúng ta không thể đồng thời đứng nhìn đối tượng từ hai, ba quan điểm khác nhau, tức là chúng ta không thể nhìn sự vật bằng cái nhìn của Thượng Đế, thấu suốt trong ngoài sự vật. Theo Husserl, cái nhìn của chúng ta chỉ có thể là những cái nhìn phiến diện thôi và ông gọi mỗi cái nhìn như thế của chúng ta là một cái nhìn *trắc diện* (abschattung). Bản tính của cái nhìn trắc diện chỉ cho ta thấy *phía* mà sự vật đối diện với ta thôi, thành thử nếu muốn biết rõ sự vật, chúng ta phải có nhiều cái nhìn trắc diện khác nhau, *luôn luôn đối cái nhìn* (Plotin).

Ý nghĩa thứ hai của đối tượng là siêu việt tính. Chữ siêu việt (transcendant) ở đây đối lại chữ tự nội (immanent). Nói rằng, bản tính của đối tượng là siêu việt thực ra chỉ có ý nói rằng, đối tượng *không ở* trong ý thức, nhưng *ở ngoài* và *đối diện* với ý thức.

Tính chất tương hệ giữa ý thức và đối tượng còn được các nhà hiện tượng học gọi bằng một danh từ khá ý nghĩa: *hiện tượng tính* (phenomenality), tức là hiện tượng chỉ có khi có cả hai, ý thức và đối tượng đối diện nhau. Nói theo danh từ chuyên môn của hiện tượng luận thì: ý thức (noèse) và *cái mà ta ý thức* (noème), xét theo hình thức và thực tế cũng là một, như nước trong bình hoàn toàn ăn khớp với hình dạng của chiếc bình; nhưng xét theo bản tính thì *noèse* khác *noème*: *noèse* là cơ cấu của ý thức, còn *noème* là nội dung - tức là cái mà ta ý thức. Sự vật không phải là một tuyệt đối xa lạ, nhưng chỉ là đối tượng cho cái nhìn và ý hướng của tôi.

PHƯƠNG PHÁP HIỆN TƯỢNG LUẬN

Muốn thực sự bước vào thế giới hiện tượng luận, cần phải có một phương pháp. Phương pháp đó được Husserl gọi là "những giảm trừ" (reduc-tion). Giảm trừ là gì? Là dần dần rút mình ra khỏi thái độ duy nhiên để đẩy tất cả về phía trước, làm đối tượng cho ý thức. Nhờ những giảm trừ, ý thức rút mình ra khỏi vũ trụ duy nhiên để nắm một vũ trụ hiện tượng, rồi sau cùng ý thức rút mình ra khỏi những ý tưởng của nó để trở thành ý thức siêu nghiệm. Như

thế nghĩa là: kết quả của các giảm trừ là gỡ ý thức ra khỏi tất cả những bám víu của duy nhiên để chỉ còn là cái nhìn thuần túy nhìn tất cả mọi sự, vì mọi sự đều trở thành đối tượng rồi, kể cả những tâm tình của chủ thể.

Có ba thứ giảm trừ:

- Giảm trừ triết học: là gạt bỏ tất cả những gì ta đã đọc, biết do giao tiếp xã hội và do sách vở. Đây là giảm trừ sơ khởi nhưng rất cần thiết. Descartes đã thực hiện giảm trừ này khi ông viết: "Muốn trở thành người khôn ngoan, muốn đạt được chân lý, thì ít nhất một lần trong đời ta phải hoài nghi về hết mọi sự". Biết bao điều sai lầm vẫn được truyền tụng từ đời này qua đời khác, vì chưa có ai dám hoài nghi và nhìn thẳng vào chúng. Nhiều khi sách vở là một chướng ngại, nằm chắn ngang không cho ta trực tiếp với sự thực. Bởi thế, đối với Husserl, công việc đầu tiên phải làm khi ta muốn tìm lại dùng khuôn mặt của kinh nghiệm sống là gạt bỏ tất cả những gì đã đọc được trong sách vở hoặc nghe người khác nói. Việc phải làm là tìm lại *kinh nghiệm sống của tôi*, vậy thì chỉ mình tôi biết được một cách đích đáng thôi. Không nên cho sự thực nào là hiển nhiên, trừ khi chúng ta chứng nghiệm rằng, nó hiển nhiên thực.

Giảm trừ yếu tính: là tìm lại kinh nghiệm sống của ta; muốn thế, ta phải "tạm đặt thế giới vào trong ngoặc đơn", tức phải gạt bỏ thế giới, vũ trụ ra một bên. Phải thận trọng lắm mới gạt bỏ được cái mà Merleau-Ponty gọi là "thiên kiến thế giới", tức thiên kiến cho rằng, thế giới đã thành hình như thế từ ngàn đời và cho hết mọi người, và thế giới sẽ xuất hiện như thế mọi cho mọi người. Nói thế là chủ trương duy nhiên, coi tri giác của ta cũng như sinh hoạt tâm lý của ta hoàn toàn do vũ trụ thiên nhiên làm nên, như thể con người không có phần chủ động nào hết. Tuy nhiên, trong thái độ giảm trừ yếu tính, tôi không hoài nghi và không chối sự hiện hữu của vũ trụ, nhưng chỉ không để tâm, không chú ý tới sự hiện hữu của nó trong lúc này. Nói cách khác, giảm trừ yếu tính làm cho đối tượng mất đi tính chất thực nghiệm của nó để chỉ còn lại yếu tính của nó: khi đó mỗi đối tượng, và nói chung là tất cả vũ trụ, chỉ là một *eidos* (một cái gì tôi suy tưởng). Tóm lại, chủ đích của giảm trừ yếu tính là hủy bỏ tính chất tự thân tuyệt đối của thế giới để đạt tới thế giới sinh hoạt, tức thế giới mà ta ý thức và nói đến. Từ đây, ý thức của ta đã giành lại một phần quyền ăn nói với thế giới vũ trụ; chúng ta dần dần nhận ra rằng, vũ trụ không phải là một tuyệt đối, nhưng chỉ là *cái tôi đã trải nghiệm* (erlebnis; cogitatum); cái thấy đó là cái tôi nhận thức được một cách hiển nhiên và trực tiếp. Giảm trừ yếu tính rút ta ra khỏi thiên nhiên, đồng thời đưa ta vào trong thế giới tâm linh là thế giới của những gặp gỡ trực tiếp giữa ý thức và đối tượng.

- Giảm trừ hiện tượng luận: Gọi là giảm trừ hiện tượng luận vì nó vạch trần cho ta thấy "hiện tượng" thế giới, thấy thế giới hình thành thế giới như thế nào trong kinh nghiệm sống của ta. Ai cũng biết tôn chỉ của hiện tượng luận là: "ý thức bao giờ cũng là ý thức về một cái gì". Không có ý thức thuần túy như kiểu một ý thức tự thân, cho nên khi chưa sinh hoạt thì ý thức ta chỉ là một khả năng thôi, chưa thành hình gì hết: ý thức ta chỉ hình thành cùng một lúc với sự hình thành của thế giới đối tượng. Mỗi tương đồng này được Husserl gọi là tương đồng tính (corrélat): nó là một thực tại duy nhất có hai mặt, về phía ý thức là "hình thái ý thức" (noèse) và về phía đối tượng là hình thái của cái mà ta ý thức" (noème).

Giảm trừ hiện tượng luận diễn ra như thế nào? Nhờ giảm trừ yếu tính, nay thế giới (tức đối tượng của ta) không còn là thế giới thiên nhiên tuyệt đối, nhưng chỉ là "cái mà ta đã ý thức trong kinh nghiệm sống". Kinh nghiệm sống của ta là nơi phát sinh ra quan niệm ta có về thế giới, đồng thời cũng là chỗ phát sinh ra hình ảnh ta có về thế giới. Giảm trừ hiện tượng luận giúp ta chứng kiến sự xuất hiện đó, sự phát sinh đó, phát sinh của *noèse* và của *noème*, của hình thái ý thức chủ thể và hình ảnh của thế giới mà ta đã ý thức. Tóm lại, giảm trừ hiện tượng luận vạch cho thấy thế giới đã hình thành thế giới, đã bắt đầu là thế giới như thế cho tôi trong kinh nghiệm sống của tôi.

"Trở lại chính các sự vật", tìm cách nói lên kinh nghiệm sống của ta một cách trung thành không thêm không bớt: đó là mục tiêu của hiện tượng luận. Hiện tượng luận đã đem lại cho ta một cái nhìn hoàn toàn mới mẻ và rất trung thực về sinh hoạt của con người. Cho nên Merleau-Ponty đã không nói quá khi quyết rằng, hiện tượng luận phải được coi là chính nỗ lực của nền tư tưởng thời nay để tìm hiểu con người và thế giới con người.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Philosophie der Arithmetik (1891; Triết học về số học)

73. HENRI BERGSON



TIỂU SỬ

HENRI-LOUIS BERGSON (18/10/1859 – 4/1/1941), triết gia Pháp, người đầu tiên trình bày chi tiết cái sau này sẽ được gọi là triết học tiến trình, vốn phản bác những giá trị tĩnh tại và ủng hộ những giá trị của sự chuyển động, thay đổi và tiến hóa. Ông cũng là bậc thầy về văn phong, quyến rũ giới hàn lâm lẫn giới bình dân. Ông được giải Nobel Văn chương năm 1927.

Bergson sinh tại Paris trong một gia đình danh giá người Ba Lan gốc Do Thái, với dòng máu Anh nơi người mẹ. Gia đình ông sống ở London (Anh) vài năm sau khi ông ra đời và ông sớm được làm quen với tiếng Anh từ người mẹ của mình. Trước khi lên chín tuổi, cha mẹ ông vượt eo biển Manche (khu vực biển giữa Anh và Pháp) để về lại Pháp định cư.

Tại Paris, từ năm 1868 đến năm 1878, Bergson theo học tại *Lycée Fontaine*, ngày nay là *Lycée Condorcet*. Năm 1877, lúc 18 tuổi, ông được trao giải thưởng nhờ giải được một bài toán in trong *Biên niên sử Toán học*. Sau một thời gian lưỡng lự, hoặc dừng chân hần trong lĩnh vực khoa học hoặc bước sang lĩnh vực nhân văn, ông quyết định chọn nhân văn ở tuổi 19, ông bước vào ngôi trường được mệnh danh là nhà kính của tri thức Pháp, *École Normale Supérieure* và lấy bằng thạc sĩ triết học năm 1881.

Cùng năm đó, ông được mời dạy học tại *Lycée* ở Angers, thủ đô cổ của Anjou. Hai năm sau, ông về hần *Lycée Blaise-Pascal* ở Clermont-Ferrand, tỉnh Puy-de-Dôme, một địa phương mà tên của nó khiến người ta nghĩ đến những tay chơi mô-tô hơn là các triết gia, vì đó là quê hương của lốp xe Michelin và đường đua Charade Circuit.

Bergson vừa giảng dạy vừa sắp xếp thời gian để viết tác phẩm triết học đầu tiên, *Khảo luận về những dữ kiện trực tiếp của ý thức*. Khảo luận này trong bản dịch tiếng Anh, mang nhan đề xác định và sinh động hơn, *Time and Free Will* (Thời gian và ý chí tự do) - cùng với một luận văn ngắn bằng tiếng Latin về Aristotle đã giúp ông lấy bằng tiến sĩ triết học tại đại học Paris. Cũng năm đó, công trình này được nhà xuất bản Paris ấn hành trong bộ sách *Thư viện triết học hiện đại*.

Có một chi tiết thú vị là Bergson đã đề tặng tác phẩm này cho Jules Lachelier, lúc bấy giờ là bộ trưởng giáo dục, đồ đệ sứt sảng của Felix Ravaisson và là tác giả của tác phẩm triết học khá quan trọng *Về cơ sở của phương pháp quy nạp* (1871). Lachelier ra sức "thay thế sinh lực cho sự trí tuệ, cuộc sống cho cái chết, và tự do cho thuyết định mệnh.

Lúc này Bergson sống ổn định tại Paris và sau khi dạy học vài tháng ở Municipal College (còn gọi là *College Rollin*), ông chuyển sang dạy tại Lycée Henri-Quatre, trong tám năm. Năm 1896, ông xuất bản tác phẩm thứ hai *Vật chất và ký ức*. Tác phẩm này hơi khó hiểu, nhưng rất trí tuệ, nó khảo sát chức năng của bộ não, tiến hành những phân tích về tri giác và ký ức, dẫn tới sự suy xét đầy đủ những vấn đề về sự liên quan giữa thân xác và tinh thần.

Năm 1898, Bergson trở thành giáo sư của trường Ecole Normale Supérieure. Năm 1900, ông lại được phong chức giáo sư của trường Collège de France rồi chức trưởng khoa triết học Hy Lạp, kế tục Charles L'Évêque.

Tại Hội nghị Quốc tế Triết học lần thứ nhất diễn ra vào thượng tuần tháng 8 năm 1900 tại Paris, Bergson trình bày một tiểu luận quan trọng, *Về nguồn gốc tâm lý của sự tin tưởng vào luật nhân quả*. Năm 1901, nhà xuất bản Felix Alcan phát hành một tác phẩm trước đây đã xuất

hiện trên *Revue de Paris*, nhan đề *Tiếng cười*, bàn về ý nghĩa của "hài tình". Việc nghiên cứu tác phẩm này giúp hiểu rõ nhân sinh quan của Bergson, bên cạnh những trường đoạn rất giá trị bàn về vai trò của cái đẹp.

Năm 1901, Bergson được chọn vào Viện Hàn lâm Khoa học Đạo đức và Chính trị. Năm 1903 ông viết cho *Revue de métaphysique et de morale* một bài khảo luận với tựa đề *Dẫn nhập vào siêu hình học*, và nó được sử dụng như là lời giới thiệu cho bộ ba tác phẩm lớn của ông.

Năm 1904, nhà xã hội học kiệt xuất Gabriel Tarde qua đời, Bergson kế tục ông giữ chức trưởng khoa triết học hiện đại. Từ ngày 4 đến ngày 8 tháng 9 năm đó, ông đến Genève tham dự Hội nghị quốc tế Triết học lần thứ hai. Tại đây, ông đọc chuyên luận *Trí tuệ và tư duy: Một ảo tưởng triết học*. Hội nghị lần thứ ba ông không dự được vì bị bệnh.

Tác phẩm quan trọng thứ ba của ông, *Tiến hóa sáng tạo*, xuất hiện năm 1907, chắc chắn là tác phẩm nổi danh nhất thời đó và được bàn luận nhiều nhất. Đó là một trong những đóng góp sâu sắc nhất và độc đáo nhất cho suy tư triết lý về thuyết tiến hoá; theo đó, xung năng sáng tạo, chứ không phải sự chọn lọc tự nhiên theo kiểu Darwin, nằm ở trung tâm của sự tiến hóa. Bergson cho rằng, toàn bộ quá trình tiến hóa phải được nhìn như sự kéo dài của đà sống (*élan vital*) không ngừng phát triển và tạo ra những hình thái mới. Tiến hóa, nói tóm lại, là sáng tạo, chứ không có tính chất cơ giới. Đến năm 1918, nhà xuất bản đã tái bản tác phẩm này đến lần thứ 21, trung bình hai năm tái bản một lần trong vòng mười năm. Danh tiếng Bergson vang lừng, không chỉ trong giới hàn lâm mà còn trong giới độc giả phổ thông.

QUAN HỆ VỚI JAMES VÀ CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

Bergson đến London năm 1908 và gặp triết gia Mỹ William James, người sẽ giúp công luận Anh, Mỹ chú ý đến công trình của một giáo sư pháp là Bergson. Đây là cuộc gặp gỡ thú vị và chúng ta có thể biết được những ấn tượng của James về Bergson trong bức thư đề ngày 4/10/1908: "Một con người khiêm tốn và nhỏ bé nhưng là một thiên tài trí tuệ! Tôi tin tưởng mạnh mẽ rằng, khuynh hướng mà ông đang tập trung nhìn vào sẽ đi tới chỗ thịnh hành và có thể sẽ là bước ngoặt trong lịch sử triết học".

Đầu thập niên 1880, James viết cho tạp chí *La Critique philosophique* một tiểu luận nhan đề *Cảm tính của nỗ lực*. Bốn năm sau, một cặp tác phẩm với những bài báo của ông xuất hiện trong "Trí tuệ: cảm xúc là gì?" và "Về một vài thiếu sót trong tâm lý học nội quan". Trong số những bài viết này, Bergson đã trích sử dụng hai bài đầu tiên trong tác phẩm nổi tiếng của ông *Những dữ kiện trực tiếp của ý thức*. Những năm sau đó, 1890 - 1891, tác phẩm hai tập bất hủ của James xuất hiện, *Những nguyên lý của tâm lý học*, trong đó James đề cập đến hiện tượng bệnh lý được Bergson để ý quan sát. Các học giả chỉ chú ý đến niên biểu và bỏ qua những tra cứu của James từ năm 1870 nên đã nhầm lẫn khi xác định nhầm năm tháng ra đời những ý tưởng của Bergson sớm hơn những ý tưởng của James.

Có ý kiến còn cho rằng, trong tác phẩm đầu tiên của Bergson, ông vay mượn của James những ý tưởng cơ bản từ bài khảo luận viết năm 1884 - Về một vài thiếu sót trong tâm lý nội quan" - nhưng Bergson không nhắc tới hay trích dẫn. Bài khảo luận này nghiên cứu ý niệm tư duy như là dòng ý thức, mà trí tuệ xuyên tạc bằng cách đóng khung thành những khái niệm. Bergson đáp lại điều bóng gió này bằng cách phủ nhận rằng, ông có đọc bài khảo luận của James khi ông viết *Những dữ kiện trực tiếp của ý thức*. Hai triết gia này có vẻ đã phát triển tư tưởng của mình một cách độc lập cho đến gần cuối thế kỷ. Họ xa nhau trong lập trường trí thức nhiều hơn như mọi người thường nghĩ và cả hai đều thành công trong việc lôi cuốn người đọc đi xa hơn phạm vi kinh viện thuần túy, nhưng chỉ trong sự bác bỏ thuyết duy trí của nhau một cách dứt khoát mới là sự nhất trí thực sự. Mặc dù James đi trước một chút trong việc triển khai và phát biểu những ý tưởng của mình, ông vẫn thú nhận rằng, ông cảm thấy bối rối bởi những ý niệm của Bergson. James chắc chắn không để ý tới nhiều khía cạnh siêu hình sâu sắc hơn trong tư tưởng của Bergson, vì chúng không hòa hợp với hệ thống của ông, và thậm chí là nghịch biện trực tiếp. Ngoài ra, Bergson không phải là người theo thuyết thực dụng - đối với ông "thực dụng", rất khác xa với sự thử nghiệm chân lý, gần như là sự tương phản, một từ đồng nghĩa với sai lầm.

Mặc dù vậy, William James vẫn rất trân trọng Bergson. Hồi đầu thế kỷ (1903) ông viết: "Tôi đọc đi đọc lại tác phẩm của Bergson và không có gì tôi đọc những năm trước đây lại gọi cảm hứng và khuấy động tư tưởng tôi như thế. Tôi tin tưởng rằng, triết học của ông sẽ có một

tương lai xán lạn".

TRIẾT HỌC

Bergson cho rằng, con người trước tiên phải được giải thích bằng quá trình tiến hoá. Đường như ngay từ đầu, đối với ông, chức năng của giác quan trong cơ thể sống không phải là để cung cấp cho cơ thể những biểu thị về sự vật xung quanh mà là kích thích những phản ứng của một phản ứng thiên về bảo tồn sự sống. Trước tiên là các cơ quan thuộc cảm giác, tiếp đến là hệ thống thần kinh trung tâm, rồi năng lực trí tuệ; tất cả phát triển qua vô số thời kỳ như là thành phần của sự trang bị cơ thể để tiếp tục tồn tại như những nhân tố góp phần hình thành hành vi thái độ. Cho đến ngày nay điều cung cấp cho chúng ta không phải là những hình ảnh khách quan của thế giới xung quanh, mà là thông tin giúp ta cư xử cách nào đó. Quan niệm về thế giới xung quanh chúng ta không giống một tập hợp những tấm ảnh chụp nào: nó có tính chọn lọc cao, thường thực dụng và thường chỉ biết tới lợi ích của chính nó. Chúng ta hầu như chỉ chú ý tới những gì quan trọng đối với chúng ta và quan niệm chúng ta hình thành thế giới xung quanh được xây dựng trên cơ sở những lợi ích của chúng ta. Chỉ khi nào điều đó được nhận thức đầy đủ thì tri thức về bản tính đích thực của con người mới được thấu hiểu.

Về tiến hóa, Bergson cho rằng, quá trình mang tính máy móc của chọn lọc tự nhiên không thể giải thích thỏa đáng sự việc xảy ra. Đường như có một nỗ lực kiên trì hướng tới một cá tính mãnh liệt hơn cùng lúc tới một phức thể lớn lao hơn, cho dù điều này có nghĩa là gia tăng tính dễ bị tổn thương và rủi ro. Nỗ lực đó, Bergson gọi là đã sống.

Bergson cho rằng, vì mọi vật đều không ngừng biến dịch, dòng chảy thời gian là bản chất của mọi thực tại. Chúng ta thực sự kinh nghiệm dòng chảy đó bên trong bản thân chúng ta, trực tiếp và ngay tức khắc, không qua ý niệm và không qua giác quan của chúng ta. Bergson gọi thứ tri thức trực tiếp đó là "trực giác". Ông tin rằng, chúng ta cũng có tri thức trực giác trong những quyết định hành động của chúng ta, và do đó tri thức trực giác trong chính sự chiếm hữu ý chí tự do của chúng ta. Tuy nhiên, tri thức tức khắc này về bản tính có đặc điểm rất khác biệt so với tri thức về thế giới bên ngoài do trí tuệ chúng ta cung cấp.

Những gì trí tuệ cung cấp cho chúng ta luôn luôn là những chất liệu cần cho hành động và những gì chúng ta muốn làm là có được khả năng dự đoán và kiểm soát những sự việc. Do đó, trí tuệ giới thiệu với chúng ta một thế giới mà chúng ta có thể đối phó và sử dụng được, một thế giới bị phân ra thành những đơn vị có thể quản lý dễ dàng, những đối tượng riêng biệt với những số đo về không gian và thời gian được xác định rõ rệt. Đó là thế giới của công việc hàng ngày và lẽ thường tình và của cả khoa học. Lợi ích phi thường của nó được thể hiện trong những thắng lợi của kỹ thuật hiện đại. Nhưng tất cả điều đó là sản phẩm của cách thức chúng ta quan hệ với thế giới, chính xác là cùng một loại cách thức, và với cùng một loại lý do, như một người vẽ bản đồ thể hiện một phong cảnh sống động dưới dạng một mạng ô vuông hình học. Nó hữu ích, một cách phi thường cũng nên, và không thể chối cãi, nó giúp ta làm mọi điều thiết thực như ý muốn, nhưng nó không cho chúng ta thấy thực tại. Thực tại là một chuỗi liên tục. Thời gian đích thực là một dòng liên tục, không có những đơn vị có thể tách rời được, không được xác định bằng những chiều dài có thể đo lường được. Tương tự như không gian: trong không gian đích thực không có điểm, không có những vị trí riêng biệt và cụ thể. Tất cả những điều đó chỉ là quy ước của trí tuệ.

CUỐI ĐỜI

Năm 1920, đại học Cambridge trao cho ông bằng tiến sĩ văn chương danh dự. Bergson được phép không lên lớp dù vẫn giữ cương vị trưởng khoa triết học hiện đại của *Collège de France* để có thể dành hết thời gian cho tác phẩm lớn về đạo đức tôn giáo và xã hội học.

Sau khi rời *Collège* về hưu, Bergson chìm trong quên lãng, một phần vì ông mắc bệnh suy thoái. Ông hoàn thành tác phẩm *Hai nguồn cội của đạo đức và tôn giáo* (1932). Đây là sự mở rộng những lý thuyết triết học của ông đối với lĩnh vực đạo đức và nghệ thuật. Tác phẩm được công chúng và giới triết học trân trọng đón nhận, nhưng vào lúc ấy, tất cả đều nhận thấy rằng, những ngày của ngôi sao triết học Bergson sắp hết. Tuy nhiên, ông có thể lập lại những niềm tin cốt lõi của mình cho đến cuối đời, bằng cách từ bỏ mọi chức vị và danh dự ông được trao tặng trước đây, thay vì chấp nhận sự miễn trừ khỏi các đạo luật bài *Do Thái* của chính phủ Vichy. Dù rất muốn cải đạo sang Công giáo, ông vẫn tỏ tình đoàn kết với những người bạn Do Thái của mình.

Một linh mục Công giáo cầu nguyện tại lễ tang của Bergson theo yêu cầu của ông. Henri Bergson được chôn cất trong nghĩa trang Cimetière de Garches, Hauts-De-Seine.

Mặc dù không tạo được một trường phái triết học Bergson, nhưng ảnh hưởng của Bergson rất đáng kể, đặc biệt là ở Pháp, phần nào do ở Mỹ và Anh. Những ảnh hưởng đó có thể tìm thấy trong tác phẩm của William James, George Santayana và Alfred North Whitehead, nhà siêu hình học tiến trình vĩ đại của thế kỷ 20.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889; Khảo luận về những dữ kiện trực tiếp của ý thức).

Matière et Memoire (1896; Vật chất và ký ức)

L'Évolution créatrice (1907; Tiến hóa sáng tạo)

Les deux sources de la morale et de la religion (1932; Hai nguồn cội của đạo đức và tôn giáo)

74. ALFRED NORTH WHITEHEAD



Tiểu sử

ALFRED NORTH WHITEHEAD (15/2/1861 – 30/12/1947), nhà toán học kiêm triết gia người Anh, ra đời tại Ramsgate, Kent (Anh). Ông được đào tạo về toán học ở Học viện Chúa Ba ngôi, đại học Cambridge, nhưng âm thầm nuôi dưỡng những mối quan tâm về văn học, tôn giáo, triết học, chính trị qua các cuộc trò chuyện. Sau này, ông trở lại Cambridge dạy toán từ năm 1885 đến 1911. Ông dạy toán học ứng dụng và cơ học tại đại học London từ năm 1911 đến 1924 và là giáo sư triết học tại đại học Havard từ 1924 đến 1936. Ông là giáo sư danh dự tại Havard cho đến cuối đời, là thành viên của Hội hoàng gia và Viện Hàn lâm Anh quốc.

Được gợi hứng từ những công trình tiên phong trong đại số học hiện đại, ông vạch ra hướng nghiên cứu so sánh tỉ mỉ về những hệ thống suy luận tượng trưng liên kết với đại số học thông thường. Mãi đến năm 1898 ông mới viết *Khảo luận về đại số học phổ quát*. Cuối 1890, ông cưới Evelyn Willoughby Wade. Cô sinh ra ở Pháp, con của một địa chủ người Ailen bị bắn cùng hóa và được giáo dục trong nhà tu kín. Cô là người phụ nữ nhạy cảm với bi kịch và có óc thẩm mỹ cao khác thường và có làm cho cuộc sống của Whitehead trở lên vô cùng phong phú.

Ngay trước khi lập gia đình, mối quan tâm lâu dài của ông về tôn giáo chuyển sang một hướng mới. Thân thể của ông từ lâu gắn chặt với giáo hội Anh; cha và chú bác ông đều là linh mục; còn anh ông là giám mục. Nhưng Whitehead, dưới ảnh hưởng của hồng y Newman, bắt đầu xem xét những tín điều của giáo hội Công giáo La Mã. Trong khoảng tám năm, ông tập trung nghiên cứu thần học. Sau đó ông bán thư viện thần học và từ bỏ tôn giáo. Lập trường bất khả tri luận này không tồn tại sau *Thế chiến II*, nhưng Whitehead không bao giờ là thành viên của bất kỳ giáo hội nào.

Tháng 1/1891, Whitehead bắt đầu viết *Khảo luận về đại số học phổ quát* (1898). Ông tiếp tục biên soạn quyển hai tác phẩm *Đại số học phổ quát* từ năm 1898 đến năm 1903. Sau đó, ông bận rộn với một công trình nghiên cứu lớn cộng tác với Bertrand Russell. Ông phát hiện sự thông minh khác người của chàng trai Russell khi ông sát hạch anh để trao học bổng nhập học Học viện Chúa Ba ngôi. Năm 1890, Russell mới là sinh viên năm đầu khoa toán ở đó và Whitehead là một trong những thầy dạy của anh. Dần dần hai người trở thành bạn thân. Tháng 7/1900, họ đi dự Hội nghị quốc tế Triết học lần thứ nhất tại Paris. Cả hai rất ấn tượng bởi sự chính xác rõ ràng mà nhà toán học Giuseppe Peano dùng logic tượng trưng để làm sáng tỏ những cơ sở của số học. Russell lập tức nắm được hệ thống ký hiệu của Peano và mở rộng những phương pháp của ông. Cuối năm 1900, Russell viết bản thảo lần thứ nhất cuốn *Những nguyên lý toán học* kiệt xuất của ông. Whitehead nhất trí với luận điểm chính - rằng mọi toán học thuần túy đều là hệ quả của một logic hình thức đối mới sao cho giữa hai cái, thì logic là môn học nền tảng. Năm

1901, Russell chính thức cộng tác với Whitehead viết quyển 2 *Những nguyên lý toán học*, trong đó luận điểm nói trên được thiết lập bằng suy luận tượng trưng nghiêm ngặt. Nhiệm vụ hóa ra rất nặng nề. Công trình của hai người phải được thực hiện độc lập với bản thảo quyển 1 của Russell; họ đặt tên là *Principia Mathematica*. Mãi đến năm 1910, quyển thứ nhất của tác phẩm bộ ba này mới được xuất bản. Bản "chính thức" được viết bằng ký hiệu, mà hầu hết lấy từ Peano hoặc do Whitehead tạo ra. Nói chung, Whitehead để lại những vấn đề triết lý - đặc biệt là việc sáng chế ra lý thuyết về các kiểu lôgic - cho Russell. Còn Russell, vì không bận dạy học, đã viết gần hết cuốn sách. Nhưng sự cộng tác của họ là trọn vẹn và Russell dành cho Whitehead một phần danh tiếng bình đẳng.

SỰ NGHIỆP Ở LONDON

Năm 1903, Học viện Chúa Ba ngôi bổ nhiệm Whitehead làm giảng viên cao cấp trong mười năm, đứng đầu khoa toán và một ngoại lệ khác: sự nghiệp giảng dạy của ông được phép kéo dài hơn 25 năm (là giới hạn do trường đặt ra). Tuy nhiên, tương lai của Whitehead không chắc chắn: ông chưa có được những khám phá để được coi là nhà toán học lỗi lạc. Sự quan tâm của ông luôn mang tính chất triết lý, vì rằng, nó được định hướng đến việc nắm bắt bản chất toán học trong những phương diện rộng nhất của nó và tổ chức những ý tưởng của nó hơn là khám phá những định lý mới. Vì thế, Whitehead rất ít triển vọng có được một ghế giáo sư cao cấp toán học ở Cambridge khi ông hết hạn làm giảng viên ở Học viện Chúa Ba ngôi. Ông không chờ đợi đến hết hạn mà chủ động đến London năm 1910, mặc dù không có một vị trí nào chờ ông ở đó. Tuy vậy, những năm tháng phục vụ ở học viện Chúa Ba ngôi đã giúp ông trở thành một giáo sư cao cấp suốt đời ở đó; được nhận cổ tức thường xuyên, dù hầu như không đủ để ông chu cấp cho gia đình, nhưng vợ ông vẫn luôn khích lệ ông vượt qua thử thách.

Trong năm đầu ở London, Whitehead viết tác phẩm đầu tay cho số đông công chúng: *Dẫn nhập vào toán học* (1911), mà đến nay vẫn là một trong những tác phẩm hay nhất về đề tài này. Năm 1911, ông trở thành giáo sư toán ứng dụng tại Học viện Hoàng gia Khoa học và Công nghệ.

Phương pháp dạy của riêng ông luôn luôn khơi gợi những khả năng tiềm tàng của học sinh đến mức tối đa. Nhận thấy rằng, toán học đang được giảng dạy theo kiểu những bài tập rất khó hiểu và rời rạc, Whitehead thỉnh thoảng lên lớp về phương pháp dạy toán. Ông nhấn mạnh việc thu được hiểu biết sinh động, một số ý tưởng trừu tượng có tương quan thông qua việc sử dụng chúng bằng nhiều cách để phát triển cảm nhận sâu sắc về sức mạnh của chúng. Whitehead cũng nhận thấy rằng, văn học được truyền dạy để ngăn cản niềm vui, rằng, giáo trình bị phân mảnh, và thầy giáo bị trói tay bởi hệ thống những sát hạch bất biến từ bên ngoài nhà trường. Năm 1916, với tư cách là chủ tịch hội toán học, ông đọc bài diễn văn nổi tiếng "Những mục tiêu của giáo dục: đòi hỏi cấp bách phải cải tổ". Whitehead nhắc nhở những người đang chăm lo tuổi trẻ rằng, mục đích của giáo dục không phải là nhồi nhét kiến thức cho học sinh mà là kích thích và hướng dẫn sự tự khai mở của chúng. Ông nói văn hóa là một hoạt động tư tưởng, là sự tiếp nhận cái đẹp cùng cảm tính nhân đạo. Những mảnh vụn thông tin không liên quan gì đến nó". Bài diễn văn của Whitehead trở thành kinh điển nhờ sự sáng sủa, mãnh liệt, thuyết duy thực hiếm có cùng sự hòa giải giữa giáo dục đại chúng với giáo dục đặc biệt. Tiếp đó là những bài chuyên luận thấu suốt về những đề tài như nhịp điệu của tự do và kỷ luật. Mặc dù các bài chuyên luận của Whitehead về giáo dục có ít hiệu quả đối với thói quen của người Anh, nhưng chúng đã gợi cảm hứng cho nhiều thầy giáo ở Anh, Hoa Kỳ và những nơi khác.

Từ năm 1919 đến 1924, Whitehead đứng đầu ủy ban điều hành của Goldsmith's College, London, một trong những trung tâm giáo dục sư phạm chính của Anh. Ông cũng là chủ tịch hội đồng quản trị của một số trường bách khoa ở London. Tại đại học London, ông trở thành thành viên ban giám hiệu, chủ tịch ủy ban học thuật, chủ nhiệm khoa khoa học tự nhiên.

Whitehead là người yêu chuộng hoà bình nhưng không phải là người theo chủ nghĩa hoà bình; ông cảm thấy chiến tranh là ghê tởm nhưng vai trò của nước Anh trong chiến tranh là cần thiết. Người con trai đầu của ông - North - tại ngũ trong suốt cuộc chiến tranh, còn Jessie - con gái ông - thì làm việc ở Bộ ngoại giao. Năm 1918, người con trai thứ của ông - Eric - bị tử trận; sau biến cố đó, phải hết sức cố gắng Whitehead mới có thể tiếp tục làm việc. Đối với Whitehead, chủ nghĩa hoà bình của Russell là đơn giản thái quá; tuy nhiên ông vẫn vào tù thăm

Russell, vẫn coi nhau là bạn. Sau này Russell thuật lại, Whitehead biểu lộ lòng khoan thứ lớn đến mức Russell không thể đáp lại.

Trong những năm đó, Whitehead còn xây dựng những nền móng triết lý cho vật lý học. Ông muốn trình bày hình học không phải như được suy diễn từ những tiền đề giả thuyết về những thực thể giả định dù không thể nhận thấy (ví dụ, điểm) mà như khoa học của không gian thực, một phức hợp của những liên hệ giữa những vật được mở rộng. Từ những yếu tố và những liên hệ có thể quan niệm được, ông xây dựng một cách logic những thực thể liên hệ với nhau như cái điểm liên hệ với nhau trong hình học. Đó chỉ là phần đầu của công việc, vì Albert Einstein đã xét lại những ý niệm về không gian, thời gian và chuyển động.

Whitehead tin chắc rằng, ba khái niệm này nên được dựa trên tính chất khái quát của tri giác con người về thế giới ngoại tại. Năm 1919, ông xuất bản *Thăm tra về những nguyên tắc của tri thức tự nhiên*; nó vừa khám phá vừa xây dựng nhưng quá tự biện và quá phức tạp để có thể tác động đến các nhà vật lý. Whitehead khởi sự tranh luận về cơ sở tri giác của tri thức khoa học với các triết gia vào năm 1915, và ông đi sâu thêm tác phẩm thăm tra của ông bằng một cuốn sách phi toán học, *Khái niệm về tự nhiên* (1920). Mặc dù ông phản đối những quan điểm duy tâm về sự liên hệ giữa tự nhiên với trí tuệ nhận thức, ông cũng không phải là nhà duy thực theo trường phái của Russell và G. E. Moore. Trước sau ông vẫn cho rằng, các biến cố là những thành phần cơ bản của tự nhiên và rằng, sự trôi đi hay tiến triển sáng tạo là những đặc tính căn bản nhất của tự nhiên - những học thuyết báo trước siêu hình học sau này của Whitehead phần nào chịu ảnh hưởng triết lý biến dịch phản cơ giới của Henri Bergson. Tuy vậy, ông vẫn ít nhiều là người theo thuyết Plato; ông nhìn thấy tính chất hạn định của các biến cố là do "sự tham dự" của những thực thể phi thời gian.

SỰ NGHIỆP Ở HOA KỲ

Trong những năm đầu thập niên 1920, Whitehead rõ ràng là triết gia xuất sắc nhất về hành văn khoa học. Đầu năm 1924, đại học Harvard bổ nhiệm ông làm giáo sư triết học trong năm. Ý tưởng giảng dạy triết học quyến rũ ông và vợ ông hoàn toàn đồng ý. Harvard sớm phát hiện rằng họ đã có được không chỉ một triết gia khoa học mà còn có được một nhà siêu hình học, mà về tầm vóc, có thể sánh với Gottfried Leibniz và Georg Hegel.

Đầu năm 1925, Whitehead trình bày một giáo trình tám bài giảng tại Boston. Cùng năm đó, ông xuất bản (với những bổ sung - trong đó có những bài viết đầu tay về Thượng Đế) *Khoa học và thế giới hiện đại*. Trong đó, ông mô tả những gì lâu nay lôi cuốn sự trầm tư của ông cụ thể là, sự ra đời, chiến thắng và tác động của "Thuyết duy vật khoa học" - ví dụ, quan niệm cho rằng, tự nhiên không chứa đựng gì khác ngoài vật chất đang chuyển động, hoặc sự biến dịch liên li của năng lượng vật chất thuần túy. Ông chỉ trích thuyết duy vật này đã nhầm lẫn hệ thống vật lý toán học với thực tại tự nhiên cụ thể. Trí tuệ của Whitehead đã quen với những cái trừu tượng như thế và ông coi chúng như những khám phá thực sự, chứ không phải những sáng tạo của tinh thần. Nhưng cảm thức về sự hiện hữu trọn vẹn dẫn ông đến chỗ thúc giục triết học sửa chữa những thiếu sót bằng cách trở lại với những kinh nghiệm cụ thể phong phú và sau đó dựng lên những ý tưởng rộng lớn hơn. Tầm quan trọng của cuốn sách này lập tức được thừa nhận. Có lẽ điều gây ấn tượng nhất cho độc giả là lời kêu gọi của Whitehead đến với những nhà thơ mà ông mến mộ - William Wordsworth và Percy Bysshe Shelley - chống lại sự loại trừ những giá trị ra khỏi tự nhiên.

Năm 1926, một tác phẩm nhỏ của ông ra đời, *Tôn giáo đang hình thành*; trong đó Whitehead lý giải tôn giáo là một thái độ cá nhân hướng đến vũ trụ hơn là một hiện tượng xã hội.

Tháng 11/1927, đại học Edinburgh mời ông thuyết trình. Nhân dịp này, Whitehead phác thảo một cấu trúc kỹ thuật phức tạp của "triết học về cơ thể" (ông gọi là siêu hình học của ông) và tư duy thông qua những đồng thuận và bất đồng của ông với một số triết gia châu Âu. Diễn hình là ông khẳng định, ngược lại với David Hume, rằng, một lý thuyết triết học xứng đáng phải xây dựng trên "thực hành" và không bị phụ thuộc bởi nó. Whitehead đưa ra giả thuyết rằng, vũ trụ gồm toàn những cái đang biến thành, mỗi một cái là một tiến trình chiếm đoạt và hòa nhập cái vô cùng của mọi thứ "thực tại") được cung cấp bởi vũ trụ (có trước) và bởi Thượng Đế (nguồn gọi hứng vĩnh cửu của tiểu thuyết). Tháng 6/1928, trong lúc ông thuyết trình, cử tọa lần lượt bỏ ra ngoài hết, vì họ không hiểu được cả một hệ thống thuật ngữ mới lạ và khó hiểu của ông. Nhưng khi được in ra thì cuốn sách dài 25 chương này đem lại cho siêu

hình học. Tây phương một trong những tác phẩm vĩ đại nhất của nó, *Tiến trình và thực tại* (1929).

Whitehead tin tưởng mãnh liệt vào khả năng nhận thức tồn tại và sức mạnh to lớn để xây dựng đồ án của những ý tưởng tổng quát đủ rộng để vượt qua các thuyết nhị nguyên cổ điển. Nhưng ông biết rằng, không có hệ thống nào có thể làm được gì hơn là tiếp cận, có thể thích đáng hơn những người đi trước, để nhận thức vô tận tính của tồn tại. Ông đã nhìn thấy sự sụp đổ của hệ thống vật lý kiên cố Newton và ông không bao giờ quên bài học của nó. Từ đó, sự quả quyết giáo điều, dù là trong triết học, khoa học, hay thần học, đều là kẻ thù của ông.

Những cuộc phiêu lưu của tư tưởng (1933) là tác phẩm triết học quan trọng sau cùng của Whitehead và là tác phẩm đáng đọc nhất đối với độc giả phổ thông. Nó đưa ra những suy tư thấu suốt, cân bằng về vai trò của sức mạnh vật chất thuần túy và những ý tưởng khái quát về nhân loại, Thương Đế, vũ trụ trong việc hình thành nên dòng chảy của văn minh Tây phương. Whitehead nhấn mạnh đến xung lực của đời sống hướng tới cái mới và nhu cầu tuyệt đối có những xã hội đủ ổn định để giữ cho sự phiêu lưu thành công thay vì hỗn loạn. Trong tác phẩm này, ông cũng tóm tắt học thuyết siêu hình của mình và dùng nó để làm sáng tỏ bản chất của cái đẹp, chân lý, nghệ thuật, phiêu lưu và hoà bình. Qua chữ "hòa bình" ông muốn nói tới thái độ tôn giáo mà chủ yếu là niềm tin vào hiệu quả của cái đẹp".

Trong những bài thuyết trình ở Harvard cũng như trong các tác phẩm của mình, Whitehead thích nhất là khám phá phạm vi ứng dụng của một ý tưởng và cho thấy những trực giác xưa nay bị phản đối có thể bổ sung cho nhau như thế nào. Hầu hết sinh viên đều tìm thấy những kinh nghiệm tuyệt vời từ những buổi thuyết trình của ông.

Sau khi qua đời, thi hài ông được hỏa táng mà không có tang lễ. Những bản thảo và thư từ chưa công bố của ông được vợ ông thiêu hủy theo nguyện vọng của ông.

Whitehead không có đồ đệ, mặc dù có những người đứng đầu các lĩnh vực tư tưởng ngưỡng mộ ông. Những tác phẩm về giáo dục và triết lý của ông được dịch ra nhiều thứ tiếng. Học thuyết siêu hình của ông được nghiên cứu sâu rộng, nhất là ở Hoa Kỳ. Cái mà hiện nay được gọi là "thần học tiến trình" của Whitehead chắc chắn là bộ phận có sức thuyết phục nhất trong hệ thống của ông, một phần nhờ ảnh hưởng của triết gia Mỹ Charles Harthorne.

Thói quen hay giúp đỡ của Whitehead khiến ông được mọi người yêu mến. Mặc dù hết sức nhã nhặn, nhưng ông không hề ủy mị; không bao giờ tranh cãi, nhưng ông rất tinh khôn, khoan dung và kiên quyết một cách thần nhiên. Ông có đầu óc thực tế, điềm đạm, châm biếm sâu sắc mà không ác ý. Whitehead kết hợp trong mình tài trực giác tuyệt vời, năng lực trí tuệ, sự thiện hảo với tính kiên định và sự khôn ngoan.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Treatise on Universal Algebra (1898; Luận về đại số học phổ quát)

An Introduction to Mathematics (1911; Dẫn nhập vào toán học)

Principia Mathematica (viết chung với Bertrand Russell; 1910 - 1913; Nguyên lý toán học.

An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge (1919; Nghiên cứu về những nguyên tắc của tri thức tự nhiên).

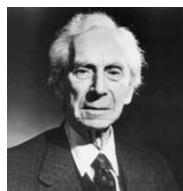
The Concept of Nature (1920; Khái niệm về tự nhiên)

Science and the Modern World (1925; Khoa học và thế giới hiện đại)

Process and Reality: An Essay in Cosmology (1929; Tiến trình và thực tại: Khảo về vũ trụ luận).

Adventures of Ideas (1933; Những cuộc phiêu lưu của tư tưởng).

75. BERTRAND RUSSELL



TIỂU SỬ

BERTRAND ARTHUR WILLIAM RUSSELL, 3rd Earl Russell (18/5/1872 – 2/2/1970), triết gia,

nhà toán học, nhà logic học người Anh rất có ảnh hưởng của kỷ nguyên hiện đại. Là người có trước tác phong phú, Russell cũng là người truyền bá triết học và nhà bình giải rất nhiều lĩnh vực, từ những vấn đề nghiêm trọng nhất đến những chuyện gần như trần tục. Bút pháp văn xuôi tao nhã, lối diễn đạt sáng sủa và tài hóm hỉnh sâu xa của Russell được mọi người tán phục. Nổi tiếp truyền thống tham gia chính trường của gia đình, ông trở thành nhà hoạt động tự do chủ nghĩa nhiều thể lực trong hầu hết cuộc đời trường thọ của mình. Hàng triệu người trân trọng xem ông như nhà tiên tri cho cuộc sống sáng tạo và hợp lý; đồng thời, lập trường của ông về nhiều vấn đề thường gây ra nhiều tranh cãi. Ông sinh ra trong một gia đình danh giá về kinh tế và chính trị ở Anh vào thời nước Anh đang ở đỉnh cao của hào quang đế quốc. Gần một thế kỷ sau, khi ông qua đời vì bệnh cúm, còn đế quốc Anh gần như biến mất, sức mạnh của nó tiêu mòn trong hai cuộc Thế chiến vinh quang, nhưng nhiều tổn thất. Với tư cách là một trong những khuôn mặt trí thức nổi tiếng nhất thế giới, tiếng nói của Russell chứa đựng uy quyền đạo đức to lớn, ngay cả khi ông đã ngoài chín mươi tuổi. Bên cạnh những hoạt động chính trị khác, Russell là người lên tiếng mạnh mẽ đòi giải trừ vũ khí hạt nhân và là người chỉ trích thẳng thắn cuộc chiến tranh của Mỹ ở Việt Nam.

Năm 1950, Russell được trao tặng giải Nobel Văn chương "vì những trước tác phong phú và đầy ý nghĩa qua đó ông chiến đấu cho những lý tưởng nhân văn và tự do tư tưởng".

TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH

Russell được thừa nhận rộng rãi là một trong những người xây dựng triết học phân tích, ngay cả những phân ngành của nó. Đầu thế kỷ 20, cùng với G. E. Moore, Russell đứng đầu cuộc "nổi loạn của người Anh chống lại chủ nghĩa duy tâm", một triết thuyết chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của Georg Hegel và F. H. Bradley. Cuộc nổi loạn này còn âm vang ba mươi năm sau ở Vienna bởi cuộc nổi loạn chống lại siêu hình học" của các nhà thực chứng logic. Russell đặc biệt kinh hãi bởi lý thuyết duy tâm về những quan hệ nội tại, theo đó, nó cho rằng, để biết bất kỳ sự vật đặc thù nào, chúng ta phải biết tất cả những quan hệ của nó. Russell cho thấy rằng, lý thuyết này sẽ làm cho không gian, thời gian, khoa học và khái niệm về con số trở nên khó hiểu. Công trình logic của Russell cộng tác với Whitehead tiếp tục dự phóng này. Russell và Moore phấn đấu loại trừ những quyết đoán mà họ thấy là vô nghĩa và rời rạc trong triết học. Hai ông tìm kiếm sự sáng tỏ và chính danh trong luận chứng bằng cách sử dụng ngôn ngữ đích xác và bằng cách phá vỡ những mệnh đề triết học thành những phần đơn giản nhất của chúng. Về phần mình, Russell nhìn logic học và khoa học như những công cụ chính yếu của triết gia. Quả thực, khác với hầu hết các triết gia đi trước, Russell không tin có một phương pháp tách biệt đối với triết học. Ông tin rằng, nhiệm vụ chính của triết gia là làm sáng tỏ những mệnh đề phổ quát nhất về thế giới và loại trừ sự lẫn lộn. Cụ thể, ông muốn chấm dứt cái mà ông cho là sự quá độ trong siêu hình học. Russell tiếp nhận nguyên tắc của William xứ Ockham chống lại sự gia bội những thực thể không cần thiết, nguyên tắc lưỡi dao của Ockham, như thành phần trung tâm của phương pháp phân tích.

TRI THỨC LUẬN

Tri thức luận của Russell trải qua nhiều giai đoạn. Khi đã từ bỏ thuyết Hegel vào những năm đầu tiên, Russell vẫn còn là nhà duy tâm triết lý trong thời gian còn lại. Ông tin rằng, những kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta có địa vị hàng đầu trong việc tiếp nhận tri thức. Mặc dù một số quan điểm của ông không còn được chú ý, nhưng ảnh hưởng của ông vẫn chưa hết trong sự phân biệt giữa hai phương cách mà qua đó, chúng ta có thể biết rõ các sự vật: "tri thức bằng sự làm quen" và "tri thức bằng mô tả". Có thời gian, Russell nghĩ rằng, chúng ta chỉ có thể làm quen với dữ liệu giác quan của chính chúng ta, những tri giác thoáng qua về màu sắc, âm thanh, v.v... và rằng, mọi thứ khác, trong đó có các đối tượng vật chất chỉ có thể suy luận ra - được nhận biết qua mô tả - chứ không được nhận biết trực tiếp. Sự phân biệt này đã được ứng dụng rộng rãi hơn, mặc dù sau cùng Russell cũng bác bỏ ý tưởng một dữ liệu giác quan trung gian.

Trong triết học gian đoạn sau này, Russell tán thành một loại thuyết nhất nguyên trung tính. Nhưng trong phân tích cuối cùng, ông tiếp tục cho rằng, những phân biệt giữa hai thể giới vật chất và tinh thần là tùy tiện, và rằng, cả hai có thể được giảm trừ thành một thuộc tính trung tính. Đây là một quan niệm tương tự với quan niệm của triết gia Mỹ William James, và quan niệm lần đầu tiên được trình bày thành hệ thống bởi triết gia Baruch Spinoza, người mà

Russell hết sức ngưỡng mộ. Tuy nhiên, thay vì gọi là "kinh nghiệm thuần khiết" như James, Russell mô tả chất liệu của những trạng thái ban đầu trong tri giác chúng ta là "các biến cố".

ĐẠO ĐỨC

Mặc dù viết rất nhiều về những vấn đề đạo đức, Russell không tin rằng, những vấn đề đó thuộc về triết học và ông không viết về đạo đức với năng lực của một triết gia. Trong những năm đầu sự nghiệp, Russell chịu ảnh hưởng lớn từ tác phẩm *Principia Ethica* của G. E. Moore. Cùng với Moore, lúc bấy giờ ông nghĩ rằng, những sự kiện luân lý là khách quan, nhưng chỉ được nhận biết thông qua trực giác, và rằng, chúng là những thuộc tính giản đơn của các đối tượng, không tương đương (ví dụ, vui sướng là tốt với những đối tượng trong tự nhiên (mà với chúng các thuộc tính thường được gán cho), và rằng, những thuộc tính luân lý giản đơn, bất xác này không thể phân tích được bằng cách sử dụng những thuộc tính phi luân lý mà với chúng các thuộc tính luân lý được liên kết. Tuy nhiên, một thời gian sau, ông đi đến nhất trí với người hùng triết lý David Hume. Triết gia này cho rằng, những thuật ngữ đạo đức liên quan đến các giá trị chủ quan không thể thẩm tra được theo cùng một cách mà cần sự kiện được thẩm tra. Kết hợp với các lý thuyết khác của Russell, quan điểm này đã tác động đến các nhà thực chứng logic, những người đề xướng lý thuyết về xúc cảm, theo đó những mệnh đề đạo đức (cùng với những mệnh đề siêu hình học) thực ra là vô nghĩa và nhằm nhĩ hoặc may mắn, chỉ hơn kém chút ít những mô tả về thái độ và sở thích. Bất kể ảnh hưởng của mình đối với họ, bản thân Russell không giải thích các mệnh đề đạo đức một cách chi li như các nhà thực chứng, vì ông cho rằng, những suy nghiệm đạo đức không chỉ có ý nghĩa, chúng còn là chủ đề rất quan trọng cho thuyết trình dân sự. Thật vậy, mặc dù Russell thường được xem là vị thánh bảo trợ của lý trí, ông vẫn nhất trí với Hume là người cho rằng, lý trí phải phụ thuộc vào những suy xét đạo đức.

THUYẾT NGUYÊN TỬ LÓGIC

Có lẽ cách xử lý vấn đề phân tích triết học hệ thống nhất, siêu hình nhất của Russell và thuyết logic lấy kinh nghiệm làm trung tâm của ông là thể hiện rõ trong cái mà ông gọi là thuyết nguyên tử logic, vốn được giải thích trong loạt bài thuyết trình, "Triết lý của thuyết nguyên tử logic", do ông trình bày năm 1918. Trong những bài thuyết trình này, Russell đề xuất khái niệm ngôn ngữ lý tưởng, đẳng cấu (isomorphic), một ngôn ngữ có thể phản ánh thế giới, nhờ đó tri thức của chúng ta có thể thu giảm thành những thuật ngữ của những mệnh đề nguyên tử và các từ ghép có chứa đựng chân lý. Thuyết nguyên tử logic là một hình thái của chủ nghĩa kinh nghiệm triệt để, vì Russell tin rằng, yếu sách quan trọng đối với một ngôn ngữ lý tưởng như thế là mọi mệnh đề có ý nghĩa phải bao gồm những hạn từ liên hệ trực tiếp đến các đối tượng mà chúng ta quen biết, hoặc chúng được định nghĩa bằng những hạn từ khác liên hệ đến các đối tượng mà chúng ta quen biết. Russell loại trừ một số hạn từ hình thức, logic như *tất cả, cái, thì, là, v.v...* khỏi yếu sách đẳng cấu của ông, nhưng ông không bao giờ hoàn toàn thỏa mãn về sự nhận thức các hạn từ đó của chúng ta. Một trong những chủ đề trung tâm trong thuyết nguyên tử của Russell là thế giới bao gồm những sự kiện độc lập về mặt logic, một số lớn các sự kiện, và rằng, tri thức của chúng ta dựa vào dữ liệu kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta về chúng. Khi về già, Russell bắt đầu nghi ngờ nhiều mặt của thuyết nguyên tử logic, nhất là nguyên tắc đẳng cấu của ông, mặc dù ông tiếp tục tin rằng, tiến trình triết lý phải bao gồm việc phá vỡ các sự vật thành những thành phần đơn giản nhất, mặc dù chúng ta có thể không bao giờ đạt đến trọn vẹn sự kiện nguyên tử tối hậu.

LOGIC VÀ TOÁN HỌC

Tác phẩm toán học đầu tiên của Russell, *Chuyên luận về những nền tảng của hình học*, xuất bản năm 1897. Tác phẩm này chịu ảnh hưởng Immanuel Kant rất sâu sắc. Russell sớm nhận ra rằng, khái niệm mà nó trình bày lẽ ra phải làm cho giản đồ không - thời gian của Albert Einstein trở nên bất khả, điều mà ông biết là ưu việt hơn chính hệ thống của ông. Từ đó, ông bác bỏ toàn bộ dự án mang màu sắc Kant và ông xác nhận rằng, tác phẩm sớm nhất của ông về đề tài đó gần như vô giá trị.

Quan tâm đến định nghĩa về con số, Russell nghiên cứu tác phẩm của George Boole, Georg Cantor và Augustus de Morgan, và ông đi đến chỗ tin chắc rằng, những nền tảng của toán học gắn liền với logic học. Năm 1900, ông tham dự hội nghị triết học tại Paris. Tại đây, ông bắt đầu làm quen với công trình của nhà toán học người Giuseppe Peano. Ông nắm vững thuyết tượng

trung mới của Peano và tập hợp định đề của Peano về số học. Peano có thể định nghĩa một cách logic tất cả những hạn từ trong các định đề này ngoại trừ số *0*, *con số*, *successor*, và hạn từ số ít, *cái*. Russell quyết định tự mình tìm những định nghĩa logic cho từng hạn từ này. Cuối cùng, ông khám phá thấy rằng, Gottlob Frege đã độc lập đi tới những định nghĩa tương đương về *0*, *successor*, con số, và định nghĩa con số ngày nay thường được nhắc đến như là định nghĩa Frege - Russell. Phần lớn nhờ Russell mà thế giới nói tiếng Anh chú ý đến Frege.

Năm 1903, Russell xuất bản tác phẩm *Những nguyên lý toán học*, trong đó khái niệm thứ hạng gắn chặt với định nghĩa về con số. Trong khi viết tác phẩm này, Russell tình cờ bắt gặp chứng minh của Cantor. Theo đó, không có con số đếm nào lớn nhất, điều mà Russell cho là sai lầm và khiến ông phân tích các thứ hạng, vì ai cũng biết rằng, với bất kỳ một số nguyên tố nào đó, số thứ hạng mà chúng tạo ra lớn hơn số của chúng. Điều đó dẫn đến khám phá một thứ hạng rất thú vị, tức là, thứ hạng của các thứ hạng, nó bao gồm hai loại thứ hạng: các thứ hạng là thành viên của bản thân chúng, và các thứ hạng không là thành viên của bản thân chúng. Nhờ khám phá đó, ông đi đến phát hiện cái gọi là nguyên lý mở rộng (được các nhà logic thời bấy giờ chấp nhận dễ dàng) có nhiều sai sót trầm trọng; vì thế nó dẫn đến nghịch lý, theo đó *Y* là thành viên của *Y*, nếu và chỉ nếu *Y* không phải là thành viên của *Y*. Phát hiện này trở nên nổi tiếng với tên gọi nghịch lý Russell, mà sau này ông phát triển thành một lý thuyết hoàn chỉnh, lý thuyết loại hình. Ngoài việc phơi bày sự không nhất quán nguy hiểm trong lý thuyết được thiết định một cách ngây thơ, tác phẩm của Russell trực tiếp dẫn đến sự ra đời của lý thuyết đặt trên các định đề. Nó cũng phá hỏng dự phóng của Frege muốn giảm trừ số học thành logic. Lý thuyết loại hình và nhạc công trình sau này của Russell cũng đã tìm thấy những ứng dụng thực hành trong khoa học điện toán và công nghệ thông tin.

Russell tiếp tục bảo vệ thuyết logic, theo đó toán học có thể giảm trừ thành logic. Cùng với thầy cũ của mình, Alfred North Whitehead, Russell viết tác phẩm vĩ đại nhất *Nguyên lý toán học*, một hệ thống định đề trên đó tất cả nội dung toán học có thể được dựng lên. Quyển I của *Nguyên lý toán học* xuất bản năm 1910, được nhiều người cho rằng do một mình Russell viết. Hơn bất kỳ công trình riêng lẻ nào khác, nó lập ra chuyên ngành toán học hay logic học tương trưng. Thêm hai quyển nữa được xuất bản, nhưng dự án ban đầu đưa hình học vào quyển bốn không bao giờ thành hiện thực. Russell cũng không bao giờ có ý định hiệu đính hay nâng cao tác phẩm gốc, mặc dù ông có nhắc tới những triển khai và vấn đề mới trong lời giới thiệu cho lần in thứ hai. Sau khi hoàn thành *Nguyên lý toán học*, với những suy luận cực kỳ trừu tượng và phức tạp xuyên suốt trong ba quyển, Russell đuối sức và ông không bao giờ cảm thấy khả năng trí tuệ của mình được phục hồi trọn vẹn. Mặc dù *Nguyên lý toán học* không là nạn nhân của những nghịch lý trong lối tiếp cận của Frege, nhưng sau này nó lại là nạn nhân của Kurt Gödel khi ông vạch rõ rằng, - chính vì lý do đó - *Nguyên lý toán học* cũng như bất kỳ hệ thống logic nhất quán nào khác đều không thể chứng minh mọi chân lý toán học; do đó, dự phóng của Russell nhất thiết còn dang dở.

Công trình có ý nghĩa cuối cùng của Russell về toán học và logic, *Dẫn nhập vào triết lý toán học*, thực sự là do ông đọc cho thư ký viết trong lúc ông đang ngồi tù vì những hoạt động chống chiến tranh trong Thế chiến II.

TRIẾT HỌC NGÔN NGỮ

Russell không phải là triết gia đầu tiên trao cho ngôn ngữ một ý nghĩa quan trọng trong phương cách chúng ta nhận thức thế giới. Tuy nhiên, hơn ai hết trước ông, Russell làm cho ngôn ngữ, hay chính xác hơn, *cách chúng ta sử dụng ngôn ngữ*, trở thành một bộ phận chính yếu của triết học. Nếu không có Russell, thì chưa chắc các triết gia như Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, J. L. Austin và P. F. Strawson, cùng với những người khác, đã dẫn mình vào tiến trình đó, vì đa số những gì họ làm là để mở rộng hay đáp ứng (đôi khi mang tính chỉ trích) những gì Russell đã nói trước họ và họ đã dùng những kỹ thuật mà Russell đưa ra đầu tiên. Russell chia sẻ với Moore ý tưởng rằng, sự sáng tỏ trong diễn đạt là một đức hạnh, một ý niệm đã trở thành tiêu chí đối với các triết gia kể từ đó, nhất là các triết gia ngôn ngữ.

Có lẽ đóng góp quan trọng nhất của Russell cho triết học ngôn ngữ là lý thuyết về mô tả của ông, được trình bày trong chuyên luận quan trọng, *Về biểu thị*, xuất bản lần đầu tiên năm 1905, mà nhà toán học kiêm triết gia Frank Ramsey gọi là "kiểu mẫu của triết học". Lý thuyết này thường được minh họa bằng cụm từ "Hoàng đế hiện tại của nước Pháp", như trong câu

"Hoàng đế hiện tại của nước Pháp bị hói đầu". Mệnh đề này nói về đối tượng nào, khi mà, trong hiện tại, không có một hoàng đế của nước Pháp? Alexius Meinong đã gợi ý rằng, chúng ta phải ấn định vương quốc của "những thực thể không tồn tại" mà chúng ta đang nói tới khi dùng những cách diễn tả kiểu này; nhưng, đây sẽ là một lý thuyết kỳ lạ, nói một cách tối thiểu. Frege hình như nghĩ rằng, chúng ta có thể loại bỏ như cái gì vô nghĩa bất kỳ mệnh đề nào mà từ ngữ của nó rõ ràng liên can tới những đối tượng không hiện hữu. Giữa những cái rắc rối khác, thì rắc rối với giải pháp này là ở chỗ *một vài* mệnh đề như "Nếu hoàng đế hiện tại của nước Pháp hói đầu, thì hoàng đế tại vị của nước Pháp không có tóc trên đầu, không chỉ không, có vẻ vô nghĩa mà còn có vẻ đúng một cách hiển nhiên. Đại thể, cũng một rắc rối như trên sẽ nổi lên nếu có hai hoàng đế của nước Pháp trong hiện tại: "hoàng đế nước Pháp" biểu thị ai trong hai người?

Giải pháp của Russell là, trước hết, phân tích không chỉ hạn từ mà toàn thể mệnh đề chứa đựng sự mô tả hạn định. Rồi ông đề xuất mệnh đề "Hoàng đế tại vị của nước Pháp bị hói đầu" có thể viết lại thành "Có một X và chỉ X đó là hoàng đế hiện tại của nước Pháp, không có gì ngoài X là hoàng đế hiện tại của nước Pháp, và X bị hói đầu". Russell tuyên bố rằng, sự mô tả hạn định trong thực tế có khẳng định sự hiện hữu và khẳng định sự độc nhất, nhưng chúng có thể bị tách vỡ ra và được xử lý tách rời từ tiền đề là nội dung hiển nhiên của mệnh đề. Mệnh đề như một tổng thể trọn vẹn lúc ấy nói ba điều về một đối tượng nào đó: sự mô tả hạn định chứa đựng hai trong ba điều đó, và phần còn lại của câu chứa điều thứ ba. Nếu đối tượng không hiện hữu, hoặc không độc nhất, thì cả câu chỉ sai, chứ không vô nghĩa.

Một trong những lời phản nản chống lại lý thuyết của Russell xuất phát từ Strawson là những mô tả hạn định không khẳng định rằng, các đối tượng của chúng hiện hữu, chúng chỉ giả thiết điều đó.

Wittgenstein, học trò của Russell, sau này còn lồi lạc hơn nữa trong lĩnh vực triết học ngôn ngữ. Russell nghĩ rằng, việc Wittgenstein nâng cao ngôn ngữ thành thực tại duy nhất mà với nó triết học cần quan tâm là vô lý, và ông công khai khinh thị ảnh hưởng của ông và ảnh hưởng của những người tiếp nối ông, đặc biệt là các thành viên của cái gọi là trường phái Oxford, vì cho rằng, họ đang tuyên truyền cho một thứ chủ nghĩa thần bí.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

An Essay on the Foundations of Geometry (1897; Chuyên luận về những nền tảng của hình học).

The Principles of Mathematics (1902; Những nguyên lý toán học)

Philosophical Essays (1910; Những chuyên luận triết học)

Principia Mathematica (3 quyển, 1910 - 1913; Nguyên lý toán học)

The Problems of Philosophy (1912; Những vấn đề của triết học)

Introduction to Mathematical Philosophy (1912; Dẫn nhập vào triết lý toán học)

Our Knowledge of the External World as a field for Scientific Method in Philosophy (1914; Tri thức của chúng ta như một lĩnh vực đối với phương pháp khoa học trong triết học)

An outline of Philosophy (1927; Đại cương triết học)

A History of Western Philosophy (1945; Lịch sử triết học Tây phương).

76. G.E.MORE



TIỂU SỬ

GEORGE EDWARD MORE, còn gọi là G.E.Moore (4/11/1873 – 24/10/1958), triết gia kiệt xuất người Anh và có ảnh hưởng sâu rộng, nhờ vai trò của ông trong sự phát triển của triết học đương đại, những đóng góp vào học thuyết đạo đức và sự biện hộ cho thuyết duy thực triết học.

Ông ra đời tại Upper Norwood, ngoại ô London (Anh). Ông vào học tại Học viện Chúa Ba ngôi, đại học Cambridge. Bertrand Russell, bạn học của ông, khuyến khích ông nghiên cứu triết học. Sau đó, ông sống nhiều năm như một học giả độc lập nhờ vào của hồi môn. Năm 1911, ông bắt đầu giảng dạy tại Cambridge, về hưu năm 1939.

Cùng với Bertrand Russell, Wittgenstein và Frege, ông là một trong những người khai sinh truyền thống triết học phân tích mà đến nay và còn chi phối thế giới nói tiếng Anh.

Những bài khảo luận nổi tiếng nhất của Moore là '*Phản bác thuyết duy tâm*', '*Biện hộ cho lý thường tình*' và '*Một bằng chứng về thế giới ngoại tại*', sau này được tập hợp trong tác phẩm *Những khảo cứu triết học*. Ông lập luận chống lại chủ nghĩa hoài nghi về thế giới ngoại tại bằng cách, rất thời danh, đưa tay phải của ông lên và nói đây là một cánh tay", rồi đưa tay trái của ông lên và nói "đây là một cánh tay", kết luận rằng, có ít nhất hai sự vật trong thế giới và do đó, có một thế giới ngoại tại.

G. E. Moore qua đời năm 1958, được an táng tại Nghĩa trang Giáo xứ Chúa Lên Trời. Nhà thơ Nicholas Moore là con trai ông.

ĐẠO ĐỨC HỌC

Mặc dù sống trong bầu không khí sùng đạo thấm đẫm phúc âm, rốt cuộc Moore cũng trở thành một người theo thuyết bất khả tri. Là bạn thân của Bertrand Russell, người đầu tiên lái ông vào con đường triết học, Moore cũng là khuôn mặt xuất sắc của nhóm Bloomsbury, trong đó có nhà kinh tế học (John Keynes và các nhà văn Virginia Woolf và E. M. Forster. Vì cái nhìn cho rằng "sự thiện" là khả thức thông qua sự nắm bắt trực tiếp, ông được mọi người gọi là "nhà trực giác đạo đức". Ông cho rằng, những nỗ lực khác nhằm quyết định cái gì là tốt", như phân tích các khái niệm tán đồng hay khao khát, mà tự chúng không có bản tính đạo đức, chứa đựng ít nhiều ảo tưởng mà ông gọi là "ảo tưởng tự nhiên". Ông tuyên bố hầu hết các triết gia làm việc trong lĩnh vực đạo đức đã mắc sai lầm này. Moore nhất trí công việc của đạo đức học là khám phá những phẩm tính làm cho mọi sự trở nên tốt. Vì vậy, ví dụ, những người theo chủ nghĩa khoái lạc về giá trị nói rằng, phẩm tính *khoan khoái* là cái làm cho mọi sự trở nên tốt; trong khi các lý thuyết gia khác có thể tuyên bố rằng, *tính phúc hợp* là cái làm cho mọi sự trở nên tốt. Moore không tranh cãi với những ý tưởng này. Cái mà ông phản đối là ý tưởng theo đó trong khi cho chúng ta biết những phẩm tính làm cho mọi sự trở nên tốt, các lý thuyết gia đạo đức bằng cách đó phân tích cho chúng ta từ ngữ "tốt" và thuộc tính thiện hảo. Moore cho đây là một lầm lẫn nghiêm trọng. Ví dụ, một người theo chủ nghĩa khoái lạc có thể đúng khi tuyên bố rằng, một cái gì đó là tốt chỉ trong trường hợp nó đem lại khoan khoái. Nhưng điều này không có nghĩa, Moore muốn khẳng định, rằng, chúng ta có thể định nghĩa giá trị bằng sự khoái lạc. Cho chúng ta biết những phẩm tính nào làm cho mọi sự trở nên có giá trị là một chuyện; phân tích giá trị là một chuyện hoàn toàn khác.

CHỨNG CỨ CÂU HỎI MỞ

Moore nổi danh vì cái gọi là "chứng cứ câu hỏi mở" đề ra trong tác phẩm quan trọng nhất của ông, *Nguyên lý đạo đức*. Đây là một trong những nguồn cảm hứng chính của động thái chống lại thuyết duy nhiên đạo đức và phần nào là nguyên nhân của sự quan tâm đến siêu – đạo đức

ở thế kỷ XX.

Moore khởi sự đạo đức học của mình bằng cách gợi ý giải thích một cách chính xác "tốt" *không phải* là cái gì. Ông làm điều này bằng cách đưa ra *Chứng cứ câu hỏi mở*, cho thấy rằng, định nghĩa được giả định về "cái tốt" không chính xác vì sự bất khả định vị "cái tốt". Chúng ta bắt đầu bằng cách sử dụng một trong những định nghĩa thông thường nhất về "cái tốt" (rằng, "tốt" là cái gì đáng ao ước), rồi chúng ta tiếp tục với một loạt những luận chứng sau đây: Nếu chúng ta khẳng định rằng, "X là tốt", chúng ta thực sự khẳng định rằng, X là đáng ao ước. Trong lúc làm vậy, thì chúng ta phải hỏi "Có tốt không khi ao ước X?". Từ đó dẫn đến "Có tốt đối với chúng ta không khi ao ước X?". Dễ dàng nhận thấy quan điểm của Moore là giả định "cái tốt" ngang bằng với thuộc tính khác dẫn đến một loạt nghi vấn không bao giờ chấm dứt. Luận chứng đó cũng có thể được cấu trúc đúng như thế:

1/ "X thì tốt" = "X có thuộc tính P"

2/ X có P, nhưng X có tốt không? (những cái có P có tốt không?)

3/ X có P, nhưng nó có P không? những cái có P có P không?)

Cuối cùng thì, tất cả những gì chúng ta có được là vô số X đáng ao ước vì đáng ao ước và kéo dài mãi... Do đó, "cái tốt" phải là thuộc tính của chính nó, tách biệt với mọi cái khác; "cái tốt" không thể bình đẳng với cái mà chúng ta ao ước (hay "hạnh phúc", hay "khoái lạc").

CÁI TỐT LÀ KHÔNG THỂ ĐỊNH NGHĨA

Moore quả quyết rằng, sự thiện hảo không thể liên kết với bất kỳ thuộc tính nào khác. Trong *Nguyên lý đạo đức*, ông nêu rõ: "Có lẽ có một sự thực là nếu mọi thứ tốt cũng là cái gì khác, thì tương tự như vậy, thực sự là mọi thứ màu vàng tạo ra ít nhiều rung động trong ánh sáng. Và sự thực là đạo đức học nhắm tới việc khám phá những thuộc tính khác thuộc về mọi thứ tốt là cái gì. Nhưng có quá nhiều triết gia nghĩ rằng, khi họ đặt tên cho những thuộc tính đó họ đang thực sự định nghĩa cái tốt; rằng, thực ra, những thuộc tính này không đơn giản là "những cái khác", nhưng tuyệt đối và hoàn toàn là cái đồng tính với thiện hảo."

Do vậy, định nghĩa duy nhất chúng ta có thể đưa ra về "cái tốt" là một định nghĩa bề ngoài; tức là chúng ta chỉ có thể nhắm một hành động hay một sự vật và nói "Cái đó tốt". Tương tự, chúng ta không thể mô tả cho một người mù chính xác màu vàng là gì. Chúng ta chỉ có thể cho người sáng mắt thấy một mảnh giấy màu vàng hay một mảnh vải màu vàng và nói "Cái đó màu vàng".

CÁI TỐT LÀ MỘT THUỘC TÍNH PHI TỰ NHIÊN

Ngoài việc phân loại "cái tốt" như là cái không thể định nghĩa được, Moore còn nhấn mạnh rằng, nó là một thuộc tính phi tự nhiên. Nghĩa là, hai vật giống nhau về phẩm tính không thể có những giá trị khác nhau. Không thể có hai cái áo sơ-mi màu vàng giống nhau về mọi mặt (sắc thái vàng giống nhau, được may cùng một tiệm, cùng một nhãn hiệu, cùng một kiểu, v.v...) trừ phi chúng nhận thuộc từ "tốt" (cái này không thể tốt được khi cái kia không tốt). Thuộc tính "tốt" của một vật được xác định bởi những thuộc tính khác mà vật đó có. Nó là một thuộc tính, mà thuộc tính đó là một sản phẩm có những thuộc tính khác. Do đó, nếu có hai vật giống nhau về phẩm tính, chúng phải có cùng giá trị "tốt".

Để bảo vệ cho những luận điểm của mình, Moore khẳng định rằng, "con người có "trực giác đạo đức" giúp hẳn định vị được chính xác "tốt" là gì". Ở đây, ông là người theo thuyết trực giác đạo đức.

TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH

Moore thể hiện sự đoạn tuyệt lần đầu tiên với quan điểm duy tâm cho rằng, thế giới vật chất- thực sự chỉ là thế giới của những hiện tượng trong bài luận văn "*Bản chất của phán đoán*" (1899) - bài biên hộ cho học thuyết về chân lý ngụ ý rằng, thế giới vật chất có tồn tại độc lập. Mặc dù học thuyết ấy sớm bị vượt qua, nó vẫn tiêu biểu cho sự trở về với lý thường tình.

Những ảnh hưởng lên Russell và Moore và sau đó là những phương pháp xử lý các vấn đề của hai người sớm phân kỳ; những lối tiếp cận khác nhau của họ trở thành những gốc rễ của hai phương pháp luận rất dị biệt trong truyền thống phân tích.

Russell có ảnh hưởng lớn đối với những người tiếp cận những vấn đề triết lý được trang bị kỹ thuật của logic hình thức, những người nhìn thấy các khoa học vật lý như những phương tiện duy nhất để thủ đắc tri thức về thế giới, và những người coi triết học là công trình diễn dịch và tiên thiên ngang tầm với toán học. Những đóng góp của Russell cho phương diện này

của truyền thống phân tích rất quan trọng và nhìn chung là lâu dài.

Trái lại, Moore không bao giờ cần phải sử dụng các công cụ kỹ thuật cung không biến triết học thành khoa học. Các chủ đề chi phối của ông là: 1/ Biện hộ cho những quan điểm thường tình về bản chất của thế giới chống lại những quan điểm bí truyền, hoài nghi hay hoàn toàn siêu hình; 2/ Xác tín rằng, cách tốt nhất để tiếp cận các nan giải triết học là nghi vấn một cách đích xác cái gì đã gây ra sự nan giải đó trước khi giải quyết nó. Ông nghĩ, những vấn đề triết học thường khó giải quyết bởi vì các triết gia không ngừng lại để trình bày cho thật cẩn thận cái gì là thiết yếu nhất.

Nhờ hai chủ đề này mà Moore tranh thủ được nhiều sự đồng tình trong các triết gia phân tích từ những năm 1930 trở về sau. Giống như Moore, các triết gia này rất ít hy vọng logic hình thức cao cấp có thể là phương tiện giải quyết các vấn đề triết học truyền thống. Họ tin rằng, thuyết hoài nghi triết học về sự tồn tại của một thế giới ngoại tại độc lập hay của những trí tuệ khác - hay, nói chung, về điều mà con người gọi là lý thường tình hẳn là sai lầm. Những hậu duệ của Wittgenstein cũng chia sẻ với Moore niềm tin rằng, thường thì chú ý đến những câu hỏi mà các triết gia đặt ra quan trọng hơn là chú ý những giải đáp của họ. Từ đó, khác với Russell - người đánh giá cao những giải pháp của mình trong logic hình thức và những mô hình lý tưởng về ngôn ngữ, thì với Moore, điều khiến ông có một ảnh hưởng mạnh về sau chính là lòng nhiệt thành đối với khái niệm triết học hơn là những đóng góp lâu bền của nó.

Các nhà duy tâm thường biện hộ cho cái, mà theo Moore, là những lập trường thái quá. Do vậy, trong bài khảo luận của mình *Biện hộ cho lý thường tình* (1925), cũng như ở những chỗ khác, sự biện hộ của ông không chỉ chống lại các học thuyết duy tâm như sự phi thực của thời gian mà còn chống lại bất kỳ hình thức chủ nghĩa hoài nghi nào - về sự tồn tại của những trí tuệ khác hoặc của một thế giới vật chất - mà các triết gia đã tán thành. Ông chỉ ra người theo chủ nghĩa hoài nghi thường có một số luận cứ cho kết luận của mình. Tuy nhiên, thay vì thẩm tra những luận cứ như thế, Moore chống lại những tiền đề của người theo chủ nghĩa hoài nghi bằng những niềm tin thường ngày; chẳng hạn, ông ăn điểm tâm sáng hôm đó (vậy thời gian không thể không thực) hoặc thực tế là ông có cây bút chì trong tay (vậy phải có một thế giới vật chất).

Mặc dù một vài nhà bình luận nhìn thấy Moore như người sớm thực hành lời kêu gọi trở về với ngôn ngữ thông thường", lời kêu gọi của ông thực sự không hướng đến những gì chính đáng nói ra mà hướng về những tin tưởng của lý thường tình. Tuy nhiên, sự phản đối của ông với bất kỳ cái gì đi ngược lại lý thường tình, có sức thuyết phục không chỉ vì thoát khỏi những quá độ siêu hình của thuyết duy tâm tuyệt đối mà còn vì những tác động của nó đối với các triết gia phân tích, mặc dù có thể họ đã xoay nó theo hướng ngôn ngữ.

Moore cũng chú trọng đến công việc chính đáng của triết học - sự phân tích. Ông bối rối không rõ sự phân tích hợp thức là gì trong mệnh đề "X nhìn thấy Y" mà Y là đối tượng vật chất (ví dụ, một cây bút chì). Phải có một giác quan đặc biệt của sự nhận thấy", trong đó người ta không thấy cây bút chì mà chỉ một phần bề mặt của nó. Và cuối cùng - đồng thời quan trọng nhất - còn có một giác quan trong đó cái được trực tiếp cảm thụ thậm chí không phải là bề mặt của cây bút chì mà, đúng hơn, là cái mà Moore gọi là "dữ kiện giác quan" và đó là điều mà các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa trước đây gọi là "những cảm giác thị giác" hay "những ấn tượng giác quan". Vấn đề của Moore là nhận thấy những liên hệ giữa những yếu tố khác nhau trong tri giác. Ý tưởng cho rằng, những ấn tượng giác quan tạo thành những đối tượng trực tiếp trước mắt của tri giác đóng một vai trò quan trọng trong triết học phân tích, một lần nữa cho thấy gốc gác chủ nghĩa kinh nghiệm của nó. Tuy nhiên, sau này nó trở thành cơ sở quan trọng được phân biệt giữa những nhà thực chứng logic. Nhưng hầu hết các triết gia của Oxford sau Thế chiến II cùng với những người chịu ảnh hưởng sâu đậm bởi những tác phẩm giai đoạn sau của Wittgenstein đã nhận thấy dữ kiện giác quan là không thể chấp nhận được và không xác đáng cũng như Moore nhận thấy học thuyết của McTaggart về sự phi thực của thời gian vậy.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

The Nature of Judgement (1899; Bản chất của phán đoán)

The Refutation of Idealism (1903; Phản bác thuyết duy tâm)

Principia Ethica (1903; Nguyên lý đạo đức)

Philosophical Studies (1922; Những khảo cứu triết học)

77. CARL JUNG



TIỂU SỬ

CARL GUSTAV JUNG (26/7/1875 – 6/6/1961), nhà tâm thần học Thụy Sĩ, người sáng lập trường phái tâm lý học phân tích. Phương pháp tiếp cận tâm lý con người của ông nhấn mạnh đến sự hiểu biết tâm thần thông qua việc khám phá thế giới giấc mơ, nghệ thuật, huyền thoại, tôn giáo, thế giới và triết học. Ông là người tin tưởng mạnh mẽ vào tầm quan trọng của sự hòa nhập của những cái đối lập (chẳng hạn, giống đực và giống cái, suy tư và cảm tính, khoa học và tâm linh). Mặc dù không phải là người đầu tiên phân tích giấc mơ, những đóng góp của ông cho việc phân tích giấc mơ có nhiều ảnh hưởng và sâu rộng. Tuy ông là nhà tâm lý học lý thuyết và là nhà lâm sàng gần trọn cuộc đời, nhiều công trình nghiên cứu của ông mở rộng sang các lĩnh vực khác của các ngành học nhân văn: từ tôn giáo và triết học so sánh đến phê bình nghệ thuật và văn chương. Thật ngạc nhiên là những ý tưởng của Jung hiếm khi được đề cập trong các giáo trình tâm lý học ở bậc đại học mặc dù chúng thường được nghiên cứu trong các giáo trình khoa học nhân văn.

Nhiều khái niệm tiên phong về tâm lý học được Jung đề xuất đầu tiên. Trong 50 năm phát triển những lý thuyết của mình, Jung dựa vào tri thức sâu rộng của ông về huyền thoại học và lịch sử; ông đến với những nền văn hóa đa dạng ở New Mexico, Ấn Độ và Kenya.

VÔ THỨC TẬP THỂ

Khái niệm về vô thức tập thể của Jung thường bị hiểu lầm. Để hiểu đúng khái niệm này, cần phải hiểu ý tưởng của ông về nguyên mẫu, một cái gì đó xa lạ với tinh thần Tây phương duy lý, nặng khuynh hướng khoa học. Đây là một loại suy dễ hiểu: vô thức tập thể là cấu trúc ADN của tâm thần con người. Cũng giống như tất cả nhân loại đều chia sẻ một di sản thể chất chung và thiên hướng về những hình thức thể chất cụ thể (ví dụ có hai cái chân, một trái tim, v.v...), thì tất cả nhân loại cũng đều có một thiên hướng tâm lý chung. Những thiên hướng thể chất của chúng ta được quyết định bởi cấu trúc ADN của chúng ta, trong khi đó những thiên hướng tâm lý của chúng ta được lưu giữ trong vô thức tập thể. Giống như công trình bộ gen người phải mất rất nhiều công sức để phân tích thông tin lưu trữ trong cấu trúc ADN của con người, Jung nhận nhiệm vụ thăm dò và nỗ lực phát hiện những bí ẩn nằm sâu trong vô thức tập thể.

Tuy nhiên, khác với thông tin đơn giản, khả năng chứa đựng ADN, vô thức tập thể bao gồm những nguyên mẫu. Tương phản sâu sắc với thế giới vật chất khách quan, thế giới của những nguyên mẫu không thể được nhận thức một cách đầy đủ thông qua những cách thức nghiên cứu lượng tính. Thay vì vậy, nó chỉ có thể bắt đầu được bộc lộ thông qua sự khảo sát những cách liên lạc tượng trưng của tâm thần con người - trong nghệ thuật, giấc mơ, tôn giáo, huyền thoại, và những chủ đề của những kiểu mẫu tương quan/ hành vi của con người. Dành cả cuộc đời cho công việc thăm dò và lĩnh hội vô thức tập thể, Jung phát hiện ra rằng, một số chủ tính biểu tượng tồn tại ở mọi nền văn hóa, mọi thời đại, và trong mỗi cá thể. Tất cả những chủ tính biểu tượng này tạo thành "những nguyên mẫu của vô thức tập thể".

ANIMA VÀ ANIMUS

(NỮ TÍNH VÀ NAM TÍNH)

Jung gọi anima là thành phần nữ tính vô thức của đàn ông và animus là thành phần nam tính vô thức trong phụ nữ (nhiều nhà thực hành hiện đại theo lý thuyết Jung tin rằng, mỗi người đều có nữ tính và nam tính). Jung cho rằng, nữ tính và nam tính hoạt động như những người hướng dẫn đi tới bản ngã hợp nhất vô thức, và rằng, xây dựng sự hiểu biết và liên kết với nữ

tính và nam tính là một trong những bước khó khăn nhất và xứng đáng nhất trong sự phát triển tâm lý học. Jung cho biết, ông nhận ra nữ tính của ông khi "nàng" nói chuyện với ông, như giọng nói bên trong, vào một hôm không ngờ tới.

Thường thường, khi người ta không để ý đến những phức cảm nữ tính hay nam tính, thì nữ tính và nam tính tìm cách lôi cuốn sự chú ý bằng cách tự phóng chiếu nó lên người khác. Theo Jung, điều này giải thích lý do tại sao thỉnh thoảng chúng ta bị lôi cuốn ngay lập tức vào những người xa lạ nào đó: chúng ta nhìn thấy nữ tính hay nam tính của chúng ta trong họ. Tình yêu ngay cái nhìn đầu tiên là một ví dụ về sự phóng chiếu nữ tính và nam tính. Hơn nữa, những người đồng nhất mạnh mẽ với phái tính của mình (ví dụ, một người đàn ông hành động bạo liệt và không bao giờ khóc) không phát triển bất kỳ mối quan hệ có ý nghĩa nào với nữ tính hay nam tính của mình.

NGÃ (SELF)

Là "cái tôi" được cá thể trải nghiệm. Trong tâm lý học hiện đại, ý tưởng về Ngã đã thay thế cho những khái niệm về linh hồn trước đây.

Khái niệm Ngã là đặc điểm chủ yếu của nhiều lý thuyết nhân cách, trong đó có lý thuyết của Sigmund Freud, Alfred Adler, Carl Jung, Gordon W. Allport, Karen Horney, Carl Rogers, Rollo May và Abraham H. Maslow.

Theo Carl Jung, Ngã là một toàn thể bao gồm ý thức và vô thức làm cho cái tôi nhỏ lại về phạm vi và cường độ. Sự trưởng thành của Ngã là tiến trình cá nhân và đó là mục tiêu của nhân cách lành mạnh.

Rogers đưa ra lý thuyết cho rằng, Ngã niệm của một người quyết định hành vi của hắn ta và tương quan của hắn ta với thế giới, và rằng, sự tiến bộ về điều tra thực sự chỉ xảy ra khi cá nhân thay đổi Ngã niệm của mình. Lối tiếp cận của May mang tính hiện sinh; ông quan niệm Ngã như một thực thể năng động đầy tiềm năng. Lý thuyết của Maslow về hiện thực hóa Ngã dựa trên thứ bậc các nhu cầu và nhấn mạnh những khả năng cao cấp hay sự hài lòng của một con người.

JUNG VÀ FREUD

Năm 30 tuổi, Jung gửi cho Sigmund Freud, lúc đó đang ở Vienna, tác phẩm *Những khảo cứu về liên tưởng từ ngữ của mình*. Năm sau, Freud, lúc ấy 50 tuổi, đáp lại bằng cách gửi một tuyển tập những bài tiểu luận mới nhất của ông cho Jung ở Zurich. Việc này đánh dấu sự mở đầu quan hệ thư từ và hợp tác chặt chẽ kéo dài hơn sáu năm và chấm dứt ngay trước Thế chiến I, vào tháng 5/1914, khi Jung từ chức chủ tịch Hội Phân tâm học quốc tế, một phần vì lý do tính khí và một phần vì những khác biệt về quan điểm. Lúc này Jung không nhất trí với Freud, chủ yếu ở chỗ Freud nhấn mạnh đến những cơ sở nhục dục của chứng loạn thần kinh chức năng. Sự bất đồng nghiêm trọng xảy ra vào năm 1912, với việc Jung xuất bản tác phẩm *Tâm lý học về vô thức*, đi ngược lại với nhiều ý tưởng của Freud. Hai người còn gặp nhau lần cuối cùng vào tháng 9/1913 trong Hội nghị Phân tâm học quốc tế lần thứ tư ở Munich. Jung trình bày một tiểu luận về *Các kiểu tâm lý con người*, kiểu hướng nội và kiểu hướng ngoại, trong tâm lý học phân tích. Bài tiểu luận chính là nhập môn vào một số khái niệm chính yếu dẫn đến sự phân biệt công trình của Jung với công trình của Freud trong nửa thế kỷ sau đó.

Sau thành quả đầu tiên phân biệt hai loại người theo loại thái độ: hướng ngoại (extroverted) và hướng nội (introverted), ông tiếp tục phân biệt bốn chức năng của tinh thần - suy tư, cảm xúc, cảm giác và trực giác - một hay nhiều hơn trong bốn chức năng đó chiếm ưu thế trong một con người nhất định. Những kết quả của công trình nghiên cứu này được thể hiện trong *Các kiểu tâm lý con người* (1921). Tri thức sâu rộng của Jung được bộc lộ đầy đủ trong tác phẩm này, tương tự như trong tâm lý học về vô thức.

Khi còn nhỏ, Jung thường có những giấc mơ rất lạ lùng và sự tưởng tượng mạnh mẽ phát triển. Sau khi đoạn giao với Freud, ông cố ý cho phép phương diện này của bản thân ông hoạt động lại và đem đến cho phần ngoại lý trong bản tính ông sự thể hiện tự do. Đồng thời, ông nghiên cứu một cách khoa học bằng cách ghi chú chi tiết những kinh nghiệm lạ thường của ông. Ngày nay, Jung và Freud chỉ phối hai lãnh địa của tâm tri rất khác nhau.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Psychology of the Unconscious (1912; Tâm lý học về vô thức)

Psychological Types (1923; Các kiểu tâm lý con người)

78. MARTIN BUBER



Tiểu sử

MARTIN BUBER (8/2/1878 – 13/6/1965), triết gia tôn giáo người Do Thái, người triển khai một triết thuyết về sự gặp gỡ đối thoại. Ra đời tại Vienna (Áo) trong một gia đình Do Thái. Năm 1892, trong một lần về quê cha ở Lemberg (nay thuộc Ukraine), một cuộc khủng hoảng tâm linh thầm kín đã nổi lên và dẫn ông đến chỗ đoạn giao với các tập tục tôn giáo của người Do Thái: ông bắt đầu đọc Kant và Nietzsche.

Năm 1896, Buber vào đại học Vienna học triết, lịch sử nghệ thuật, Đức học, ngữ văn. Năm 1898, ông tham gia phong trào phục quốc Do Thái (Zionism). Với tư cách là người theo chủ nghĩa phục quốc Do Thái, Buber dự các cuộc hội nghị và đảm nhận nhiều công tác tổ chức. Ông tranh luận với Theodor Herzl về đường lối chính trị và văn hóa của chủ nghĩa phục quốc Do Thái. Năm 1899, trong khi đang nghiên cứu tại Zürich, Buber gặp Paula Winkler (một nhà văn không phải người Do Thái nhưng theo chủ nghĩa phục quốc Do Thái sau này cải sang đạo Do Thái), người vợ tương lai của ông.

Năm 1902, Buber làm chủ biên tuần san *Die Welt*, cơ quan ngôn luận của phong trào Do Thái. Từ năm 1903, ông tập trung sức cho phong trào mộ đạo Do Thái. Năm 1904, Buber rút lui khỏi phần lớn công tác tổ chức của phong trào Do Thái và dành hết thời gian, tâm trí cho việc nghiên cứu và trước tác. Trong năm đó, ông công bố luận văn về Jakob Böehme và Nikolaus Cusanus.

Năm 1908, Buber xuất bản *Những chuyện kể về Baal Shem Tov*, nền tảng của phong trào mộ đạo Do Thái. Từ năm 1910 đến 1914, Buber nghiên cứu huyền thoại và xuất bản những bản văn huyền thoại. Năm 1916 ông đến Heppenheim. Trong Thế chiến I, ông góp phần xây dựng Hội đồng quốc gia Do Thái để giúp đỡ người Do Thái Đông Âu. Cũng thời gian đó, ông làm chủ biên nguyệt san *Der Jude* (tiếng Đức có nghĩa là *Người Do Thái*) cho đến năm 1924. Năm 1921, Buber bắt đầu quan hệ mật thiết với Franz Rosenzweig.

Năm 1923, Buber viết kiệt tác *Tôi và Bạn*. Năm 1925, ông khởi sự cùng với Rosenzweig dịch kinh thánh Do Thái ra tiếng Đức. Ông không sử dụng hoàn toàn ngôn ngữ văn chương của người Đức và cố gắng tìm những lối diễn đạt tương đương (thường là mới được tạo ra để tôn trọng nguyên bản tiếng Do Thái cổ đa nghĩa).

Năm 1930, Buber trở thành giáo sư danh dự của đại học Frankfurt am Min. Nhưng khi Hitler lên cầm quyền, ông từ chức ngay lập tức vào năm 1933. Ngày 4/10/1933, chính quyền Phát xít cấm ông thuyết trình. Sau đó, ông thành lập Cơ quan Trung ương chỉ đạo Chương trình giáo dục người trưởng thành Do Thái, tổ chức này ngày càng trở nên quan trọng khi chính quyền Đức cấm không cho người Do Thái hưởng thụ nền giáo dục công cộng. Chính quyền không ngừng gây trở ngại cho tổ chức này.

Cuối cùng, năm 1938, Buber rời nước Đức và định cư ở Jerusalem. Ông nhận chức giáo sư tại đại học Hebrew ở Jerusalem, thuyết trình về nhân loại học và xã hội học nhập môn. Ông tham gia tranh luận về những vấn đề của người Do Thái ở Palestine. Ông trở thành thành viên của nhóm *Ichud*, tranh đấu cho một nhà nước hai dân tộc cho người Ả Rập và người Do Thái ở Palestine. Một liên bang hai dân tộc như thế được Buber nhìn nhận là sự thực hiện chủ nghĩa phục quốc Do Thái thích hợp hơn là một nhà nước chỉ có người Do Thái. Năm 1947, ông xuất bản tác phẩm *Những nẻo đường trong xã hội không tưởng*, trong đó ông diễn giải chi tiết những quan điểm xã hội chủ nghĩa công xã và lý thuyết của ông về "cộng đồng đối thoại" xây dựng trên "những quan hệ đối thoại" liên cá nhân.

Sau Thế chiến II, Buber bắt đầu những chuyến diễn thuyết ở châu Âu và Mỹ. Năm 1951, ông nhận giải thưởng Goethe của đại học Hamburg, và giải thưởng Hòa bình của hội chợ sách Đức vào năm 1953.

Vợ Buber - Paula - qua đời vào năm 1958, và cùng năm đó, ông được giải thưởng Israel. Năm 1963, Buber dành giải thưởng Erasmus ở Amsterdam. Ngày 13/6/1965, ông qua đời tại nhà riêng ở Talbiyeh, Jerusalem.

TỪ CHỦ NGHĨA THẦN BÍ ĐẾN ĐỐI THOẠI

Những hoạt động nhiều mặt của Buber được truyền cảm hứng từ triết học về gặp gỡ đối thoại giữa con người với tha nhân của ông. Giai đoạn thần bí đầu tiên kết thúc trong *Daniel* (1913), năm đối thoại về định hướng và hiện thực hóa, hai lập trường căn bản của con người đối với thế giới. Định hướng coi thế giới như trạng thái tĩnh tại của các sự việc bị chi phối bởi luật lệ khả thức. Đó là lập trường cởi mở tiếp thu, phân tích, hệ thống hóa. Hiện thực hóa, trái lại, là lập trường sáng tạo, tham dự nhằm hiện thực những khả hữu trong các sự vật, trải nghiệm thông qua thực tại toàn vẹn của mình, một thực tại toàn vẹn của thế giới. Nó hoạt động trong chân trời mở rộng của những khả hữu.

Tác phẩm *Trò chuyện về đạo Do Thái* (1923) đánh dấu một bước phát triển khác của ông. Những "Bài nói chuyện" đầu tiên được trình bày năm 1909 - 1911 trước những cử tọa là sinh viên Do Thái ở Prague; mỗi bài tìm cách trả lời câu hỏi mở: "Các bạn Do Thái, tại sao chúng ta gọi chúng ta là người Do Thái?". Đối với những người Do Thái bị đồng hóa một nửa đang tìm cơ sở y luận cho sự tồn tại Do Thái của mình, Buber đưa ra những lý thuyết của ông về bản chất của đạo Do Thái, đặt sự tìm kiếm của mình trên căn cước giả định là người Do Thái của thánh giả. Trong một số "Bài nói chuyện", cũng như trong *Daniel*, yếu tố thần bí vẫn chi phối, nhưng về sau Buber đã từ bỏ ý niệm về sự hiệp nhất giữa con người và Thượng Đế và thay vào đó bằng ý niệm sự gặp gỡ đối thoại giữa hai bên, điều đó giả định và duy trì sự hiện hữu tách rời của hai bên.

Quan điểm cơ bản này quyết định sự hình thành tư duy chín muồi của Buber; nó được thể hiện bằng sức mạnh tuyệt vời của triết lý và thi ca trong kiệt tác *Tôi và Bạn*. Theo quan điểm này, Thượng Đế, ngôi thứ hai vĩ đại, tạo điều kiện cho các quan hệ Tôi - Bạn nhân bản giữa con người và tha nhân. Phạm vi phụ thuộc lẫn nhau của họ có liên quan tới các cấp độ hiện hữu: nó gần như bằng không trên các cấp độ vô cơ và thực vật, hiếm hoi trên cấp độ sinh vật, nhưng luôn luôn khả hữu và thỉnh thoảng thực hữu giữa những hiện hữu con người. Quan hệ đích thực với Thượng Đế, được kinh nghiệm từ phía con người, phải là quan hệ Tôi - Bạn, trong đó Thượng Đế thực sự được gặp gỡ và được tiếp chuyện, chứ không chỉ được nghĩ tới và được mô tả.

Giữa người và người, quan hệ Tôi - Bạn mà hai bên tham gia với trọn vẹn hiện hữu của mình như trong một tình yêu sâu đậm ở khoảnh khắc thăng hoa nhất của nó hoặc trong tình bạn lý tưởng - là một ngoại lệ. Thông thường, chúng ta đi vào các quan hệ không phải với trọn vẹn hiện hữu của chúng ta mà chỉ với một vài phần nhỏ của nó. Đây là quan hệ Tôi - Nó, như trong những mưu cầu học thuật mà những người khác bị thu giảm chỉ còn là những đối tượng của tư duy; hay trong các quan hệ xã hội (ví dụ, ông chủ và người thợ) ở đó con người bị đối xử chủ yếu như những công cụ hay những tiện nghi. Hình thức quan hệ này tạo điều kiện cho sự ra đời của khoa học thuần túy và ứng dụng cũng như sự lung lạc giữa người với người. Khái niệm luân thường về giới tuyến của Buber (sẽ được vạch ra mới mỗi ngày giữa sự tối đa của cái tốt có thể thực hiện được trong hoàn cảnh cụ thể và sự tối thiểu của cái ác phải được hạn chế trong đó) đòi hỏi một quan hệ Tôi - Bạn bất cứ khi nào có thể và chấp nhận một quan hệ Tôi - Nó khi nào cần thiết, ví dụ, vì mục đích tồn tại của con người.

Triết gia tôn giáo Franz Rosenzweig, bạn thân và người cộng tác với Buber dịch kinh thánh Do Thái sang tiếng Đức. Khi đọc *Tôi và Bạn*, Rosenzweig nhận xét: "Buber công nhận vai trò và ý nghĩa của ngôi thứ hai (Bạn) nhiều hơn bất kỳ ai khác trước ông, nhưng ông bất công với Nó". Nhiều năm sau về điểm này Buber trả lời rằng, ông đã sống vào một thời kỳ mà ngôi thứ hai Bạn đang hưng thịnh; lẽ ra ông đã lên tiếng ca ngợi Nó, nhưng vì lúc ấy, khi Bạn đang phai nhạt, ông phải làm ngược lại. Sự bất đồng này giữa Buber và người bạn thân nhất và vĩ đại nhất của ông cho thấy lập trường của ông đối với đạo Do Thái quy phạm. Trong khi Rosenzweig cố gắng sống đạo càng nhiều càng tốt và ngày càng trở thành một người Do Thái giáo thuần

thành, thì Buber đứng trên lập trường của người thể hiện Do Thái giáo theo cách không bắt buộc, không đặc biệt. Ngoài những quan điểm chính trị của ông chẳng hạn, sự đối lập của ông với chính sách Do Thái đối với người Ả Rập), lập trường này khiến ông xa cách với đồng bào ông. Tuy nhiên, nó biến ông thành người phát ngôn chính thức của họ trong cuộc đối thoại Do Thái - Ki-tô giáo. Trong *Hai kiểu đức tin* (1950), ông diễn giải hai kiểu tôn giáo theo cách tiếp cận của nó với Thượng Đế: một tôn giáo, được gọi bằng từ ngữ Do Thái cổ để chỉ sự tin cậy, *emuna*, có nghĩa là sự tin cậy lẫn nhau giữa Thượng Đế và con người (Tôi và Bạn), và một tôn giáo khác, được gọi theo từ ngữ Hy Lạp để chỉ sự tin tưởng, *pistis*, có nghĩa là niềm tin vào thực tính của các biến cố cốt yếu trong lịch sử cứu rỗi linh hồn - ví dụ, những phát biểu của Paul về đời sống, cái chết, và sự phục sinh của Jesus. Do Thái giáo đối với Buber là bằng chứng kinh điển của *emuna* và Ki-tô giáo là bằng chứng kinh điển của *pistis*, mặc dù có rất nhiều *pistis* trong đạo Do Thái lịch sử và nhiều *emuna* trong Ki-tô giáo lịch sử. Các đối thủ Ki-tô giáo của ông về vấn đề này và những vấn đề khác vẫn tìm thấy tiếng nói chung với Buber, bởi vì họ nhất trí với một vũ trụ diễn ngôn mở theo hướng đối thoại, nếu không bị định nghĩa một cách giáo điều, trong đó họ có thể trao đổi với nhau một cách hữu ích.

Trong những ngày cuối đời của ông, một nhóm nông dân (kibbutz) Do Thái đến nhờ ông giải quyết một số vấn đề riêng tư và công cộng. Tác phẩm *Ngày thứ bảy* (1967) được nhóm người này cho xuất bản ngay sau cuộc Chiến tranh sáu ngày, chứng thực tinh thần sống động của Buber qua thái độ tự vấn về những vấn đề đạo đức của chiến tranh và hòa bình và về các mối quan hệ Ả Rập - Do Thái.

Một sự kiện chưa từng có đã diễn ra tại đám tang của Buber theo nghi thức nhà nước: một phái đoàn của Tổ chức Sinh viên Ả Rập đặt vòng hoa lên nấm mộ của một người đã tranh đấu không mệt mỏi cho hòa bình giữa hai dân tộc Israel và Palestine.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

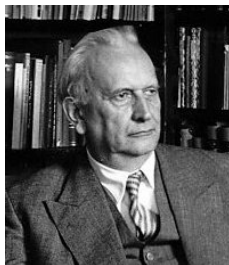
Ich und Du (1923; Tôi và Bạn)

Reden u ber das Judentum (1923; Trò chuyện về đạo Do Thái)

Netivot be-utopia (1947; Những nẻo đường trong xã hội không tưởng)

Zwei Glaubensweisen (1950; Hai kiểu đức tin)

79. KARL JASPERS



TIỂU SỬ

KARL THEODOR JASPERS (23/2/1883 – 26/2/1969), triết gia và nhà phân tâm học Đức, người có ảnh hưởng mạnh mẽ lên thần học, phân tâm học và triết học hiện đại.

Ông chào đời tại Oldenburg trong một gia đình có mẹ làm việc cho nông trại địa phương và cha là luật gia. Ông sớm quan tâm đến triết học nhưng đã chọn ngành luật khi vào đại học, chủ yếu vì chịu ảnh hưởng từ cha ông. Nhưng chẳng bao lâu mọi sự đã trở nên rõ ràng khi Jaspers không thực sự yêu thích môn luật và ông chuyển qua học khoa vào năm 1902.

Jasper tốt nghiệp trường y năm 1909 và bắt đầu làm việc ở bệnh viện tâm thần tại Heidelberg (nơi Emil Kraepelin từng làm việc nhiều năm trước đó). Jaspers ngày càng thất vọng với phương pháp mà giới y học lúc bấy giờ nghiên cứu tiếp cận bệnh tâm thần và ông tự đặt cho mình nhiệm vụ nâng cao phương pháp phân tâm học. Năm 1913, Jasper giành được một vị trí tạm thời tại đại học Heidelberg với tư cách là giảng viên tâm lý học. Về sau ông trở thành giảng viên chính thức và không bao giờ quay lại với công việc điều trị lâm sàng nữa.

Ở tuổi 40, Jaspers chuyển từ tâm lý học sang triết học, mở rộng những đề tài mà ông đã từng nghiên cứu trong các công trình y học của ông. Ông trở thành triết gia lừng danh, rất được kính trọng ở Đức và châu Âu. Trong hầu hết thời kỳ phát xít, do vợ ông là người Do Thái và bản thân

ông từ chối công tác với chính quyền phát xít nên ông bị cấm giảng dạy. Năm 1948, Jaspers nhận chức giáo sư triết học tại đại học Basel ở Thụy Sĩ. Ông lại tiếp tục nổi bật với những hoạt động xuất sắc trong giới triết học cho đến khi qua đời năm 1969 tại Basel.

ĐÓNG GÓP CHO PHÂN TÂM HỌC

Vì bất mãn với những hiểu biết phổ biến lúc bấy giờ về bệnh tâm thần, Jaspers đặt nghi vấn về những tiêu chuẩn chẩn đoán lẫn các phương pháp Phân tâm học lâm sàng. Năm 1910, ông công bố một bản thuyết trình gây chấn động, trong đó ông đưa ra vấn đề bệnh hoang tưởng là một khía cạnh của nhân cách hay là hệ quả của những thay đổi sinh vật học. Mặc dù không đề cập đến những ý tưởng mới, bài thuyết trình đó cũng đã giới thiệu một phương pháp nghiên cứu mới. Jaspers nghiên cứu rất kỹ nhiều bệnh nhân, đưa ra thông tin mang tính tiểu sử về những người có liên quan cũng như cung cấp những ghi chép cho thấy các bệnh nhân tự mình cảm nhận như thế nào về những triệu chứng bệnh. Phương pháp này trở nên nổi tiếng như là *phương pháp tiểu sử* và ngày nay tạo thành cột trụ trong phân tâm học hiện đại.

Jaspers khởi sự viết những quan điểm của mình trong cuốn sách *Loạn thần kinh bệnh học tổng quát*. Hai quyển tạo thành tác phẩm này đã trở thành kinh điển trong y văn phân tâm học và nhiều chuẩn mực chẩn đoán hiện đại bắt nguồn từ những ý tưởng chứa đựng trong đó. Về tầm quan trọng đặc biệt, Jaspers tin rằng, các nhà phân tâm học sẽ chẩn đoán các triệu chứng (nhất là triệu chứng rối loạn tâm thần) qua hình thức của chúng thay vì qua nội dung. Ví dụ, trong khi chẩn đoán chứng ảo giác, sự kiện một người trải qua một hiện tượng thị giác trong khi không có kích thích giác quan nào gây ra nó (hình thức) có ý nghĩa quan trọng hơn là những gì bệnh nhân nhìn thấy (nội dung).

Jaspers cảm thấy rằng, tâm thần học cũng có thể chẩn đoán chứng ảo tưởng cùng một phương pháp như vậy. Ông lý luận rằng, các nhà lâm sàng không nên coi một niềm tin nào đó là ảo tưởng căn cứ vào nội dung của niềm tin, như chỉ dựa trên cung cách mà qua đó bệnh nhân giữ một niềm tin như thế. Jaspers cũng phân biệt giữa *ảo tưởng chủ yếu* và *ảo tưởng thứ yếu*. Ông cho rằng, những ảo tưởng chủ yếu là cái gì có từ nguyên thủy hay bất ngờ nổi lên, có vẻ như không thể hiểu được nếu xét về tiến trình trí tuệ bình thường. Trái lại, những ảo tưởng thứ yếu theo ông là do ảnh hưởng của trình độ văn hóa, hoàn cảnh hiện tại hay trạng thái tinh thần của con người.

Jaspers xem những ảo tưởng thứ yếu là hoàn toàn không thể hiểu được, vì ông cho rằng, không có tiền trình suy luận chặt chẽ nào tồn tại đằng sau sự hình thành của nó. Quan điểm này đã gây nhiều tranh cãi. Những người như R. D. Laing và Richard Bentall đã phê phán nó khi nêu rõ rằng, lập trường này có thể đưa các nhà trị liệu đến chỗ tự mãn kiêu căng bởi vì họ không hiểu được bệnh nhân, bệnh nhân ấy bị lừa dối và về phía nhà trị liệu thì những nghiên cứu sâu thêm nữa sẽ không có hiệu quả.

ĐÓNG GÓP VÀO TRIẾT HỌC VÀ THẦN HỌC

Đa số các nhà bình luận đều gắn Jaspers với triết học hiện sinh, một phần vì ông đã tiếp nhận ra nhiều từ nguồn cội hiện sinh của Nietzsche và Kierkegaard, và một phần vì chủ đề tự do cá nhân thấm đậm trong công trình của ông.

Trong tác phẩm *Triết học* (3 quyển, 1932), Jaspers trình bày quan điểm lịch sử triết học của ông và giới thiệu những chủ đề quan trọng nhất của ông. Ba quyển của tác phẩm này cũng là ba phần của vũ trụ hiện sinh của ông. Phần I có đối tượng là vũ trụ vật lý; vũ trụ này thường được gọi bằng một tên chung là *hữu thể vật thể* (Objektsein). Đây là lĩnh vực của những sự vật vô hồn như hòn đá, con ngựa, cây tre. Và đây cũng là phạm vi khoa học thực nghiệm: những sự vật này thiếu ý thức và tự do, nên muôn đời chúng vẫn chỉ là chúng; chúng theo những định luật nhất định về biến hóa, nên nhà khoa học thực nghiệm có thể dễ dàng xét nghiệm chúng, rồi nhận thức ra nhưng định luật chi phối tất cả những phản ứng của chúng. Những định luật này có thể được đặt thành những công thức chặt chẽ. Phần II có đối tượng là hiện sinh, nghĩa là những nhân vị tự do và tự chủ. Jaspers gọi đối tượng này là *hữu thể bản ngã* (Ichsein). Không phải bất cứ ai cũng vươn tới mức hiện sinh nhân vị này: từ cấp sự vật đến cấp hiện sinh có một *bước nhảy*, một sự vượt bậc. Vì thế nhiều người, tuy được sinh ra làm người nhưng thực sự vẫn chưa vươn tới mức hiện sinh nhân vị: họ vẫn sống vô ý thức như cây cỏ và cầm thú, họ sống như người ta", vô ý thức và vô trách nhiệm; họ sống lệ thuộc dư luận, lệ thuộc những tập truyền, lệ thuộc đoàn thể, họ chỉ là những đơn vị người, chưa phải là những nhân vị tự do. Nhân

vị tự do thì ý thức về quyền tự do của mình, đồng thời cũng ý thức sâu xa về trách nhiệm làm người của mình: người tự do và tự chủ phải biết hoàn toàn nắm lấy trong tay mình tất cả ý nghĩa nhân sinh của mình, cho nên người đó phải tự quyết về mình. Đã thế, tính chất tự do của các nhân vị hiện sinh không cho phép ta áp dụng phương pháp của khoa học thực nghiệm vào công việc tìm hiểu con người: phương pháp phải thích ứng với đối tượng, nên chúng ta phải thay phương pháp thực nghiệm bằng một phương pháp khác. Jaspers gọi phương pháp này là "soi vào hiện sinh", nghĩa là nhận định dần dần và lâu dài. Phần III có đối tượng là siêu việt: đây là đích cuối cùng của nó. Nhìn lại hai quãng đường vừa đi qua, chúng ta gặp hai bước nhảy: bước thứ nhất giúp con người nhảy từ lĩnh vực vật chất lên tới lĩnh vực tinh thần của hiện sinh. Rồi trong lĩnh vực hiện sinh cũng có nhiều bước tiến; những bước tiến này tuy không được gọi là những cái nhảy thực thụ, vì chúng không đưa chúng ta lên một lĩnh vực khác hẳn, nhưng cũng đưa chúng ta luôn tiến lên, luôn luôn vượt lên trên chính mình ta. Trong đà đi lên và đi lên không ngừng này, sẽ có một lúc con người cảm thấy "bị chặn lại" bởi những tình trạng giới hạn, khi đó con người phải nhảy bước nhảy cuối cùng: nhảy vào trong lĩnh vực của siêu việt. Bước nhảy này thường được Jaspers gọi là "tín ngưỡng triết học". Trong tư tưởng Jaspers, hiện sinh và siêu việt liên hệ mật thiết với nhau đến nỗi nếu không giữ chặt mối tương quan với siêu việt, hiện sinh không còn đáng gọi là hiện sinh trung thực nữa. Đúng như Wahl đã tóm tắt trong câu: "Cho nên hiện sinh không phải chỉ là nhân vị tự ý thức về mình và có tương quan với chính mình, nhưng nhân vị đó còn phải giữ vững tương quan với siêu việt là nguyên ủy của mình. Hiện sinh chính là mối tương quan đó với siêu việt. Nếu không có tương quan đó, không có hiện sinh trung thực."

Khởi đầu với khoa học hiện đại và chủ nghĩa kinh nghiệm, Jaspers chỉ ra rằng, khi chúng ta đặt thực tại thành vấn đề, chúng ta đương đầu với những biên giới mà phương pháp kinh nghiệm (hay khoa học) không thể vượt qua. Tại chỗ này, cá nhân phải lựa chọn: chìm vào thất vọng và cam chịu, hay thực hiện một *bước nhảy* đến cái mà Jaspers gọi là *siêu việt* (transcendence). Để thực hiện bước nhảy này, những cá nhân sẽ phải giáp mặt với tự do vô giới hạn của chính mình, điều mà Jaspers gọi là *hiện sinh* (existenz), và cuối cùng có thể trải nghiệm hiện sinh xác thực.

Theo Jaspers, siêu việt (danh từ này đi đôi với danh từ *bao dung thể* trong các tác phẩm về sau) là cái gì tồn tại vượt quá thể giới của thời gian và không gian; sự hình thành siêu việt như một phi - khách thể tính tối hậu đã đưa nhiều triết gia đến chỗ tranh luận rằng rốt cục, Jaspers đã trở thành người theo thuyết nhất nguyên, mặc dù bản thân Jaspers vẫn không ngừng nhấn mạnh sự cần thiết công nhận giá trị của những khái niệm chủ quan tính và khách thể tính.

Mặc dù phản đối các giáo lý tôn giáo rõ ràng, trong đó có ý niệm về một Thượng Đế có ngôi vị, Jaspers vẫn có ảnh hưởng lên thần học thời bấy giờ thông qua triết học siêu việt của ông và tình trạng giới hạn của hiện sinh con người. Các truyền thống Ki-tô giáo thần bí tác động rất lớn đến Jaspers, đặc biệt là thần học của Meister Eckhart và của Nicholas xứ Cusa. Ông cũng rất quan tâm đến triết học Đông phương, nhất là Phật giáo.

Jaspers nhiều lần cảnh báo về mối đe dọa lên tự do con người từ khoa học hiện đại và các thiết chế kinh tế - chính trị hiện đại.

BƯỚC NGOẶT TƯ TƯỞNG SAU CHIẾN TRANH

Sau khi Thế chiến II kết thúc và nước Đức đầu hàng, Jaspers tự thấy có trách nhiệm giúp mang lại sự phục sinh đạo đức và chính trị cho mọi người. Ông cũng là người đại diện cho quyền lợi các trường đại học trước các quyền lực quân sự. Ông tập trung suy nghĩ làm sao để tái thiết tốt nhất các trường đại học và viết tác phẩm *Ý tưởng đại học* (1959). Ông kêu gọi một nỗ lực phi - quốc xã hóa đội ngũ giảng dạy, nhưng việc làm này tỏ ra bất khả vì số giáo sư chưa bao giờ thỏa hiệp với chính phủ phát xít là quá ít. Nhưng rồi dần dần quyền tự trị đại học của những năm tiền - quốc xã một lần nữa tự khẳng định tại Đức. Jaspers cảm thấy rằng, một sự thừa nhận tội lỗi của toàn dân tộc là điều kiện cần thiết cho sự phục sinh đạo đức và chính trị ở nước Đức. Trong *Câu hỏi về một lỗi của nước Đức* (1947), một trong những tác phẩm chính trị hay nhất của ông, ông nêu rõ rằng, bất kỳ ai tham gia tích cực vào việc chuẩn bị hay việc thực hiện những tội ác chiến tranh chống lại loài người đều có tội về mặt đạo đức. Tuy nhiên, những ai thụ động chịu đựng những biến cố này bởi vì họ không muốn trở thành nạn nhân của chủ nghĩa quốc xã thì chỉ chịu trách nhiệm về mặt chính trị. Về phương diện này, tất cả những

người sống sót trong kỷ nguyên đó đều chia sẻ trách nhiệm và tội lỗi tập thể. Ông cảm thấy rằng, việc không ai có thể thoát khỏi tội lỗi và trách nhiệm tập thể này có thể giúp cho nhân dân Đức xây dựng xã hội của họ từ tình trạng đổ nát thành một quốc gia có nền dân chủ phát triển cao và đầy trách nhiệm đạo đức. Tuy nhiên, những ý tưởng này hầu như không thu hút được sự chú ý, và điều đó khiến Jaspers rất thất vọng. Mùa xuân năm 1948, ông nhận chức trưởng khoa triết học tại đại học Basel, Thụy Sĩ. Bất chấp sự thờ ơ hiển nhiên trước những đề nghị của Jaspers về sự chấn hưng đạo đức, nhiều người dân Đức xem động thái chuyển đến Basel của Jaspers là phản bội nước Đức. Jaspers chỉ hy vọng tìm thấy ở Thụy Sĩ sự an bình nội tâm cho phép ông tiếp tục làm việc và xem xét lại một lần nữa phương pháp tiếp cận của ông đối với toàn bộ lĩnh vực triết học.

Sự xem xét này được hướng dẫn chủ yếu bởi niềm xác tín rằng, công nghệ hiện đại trong lĩnh vực thông tin và chiến tranh đã đặt ra cho nhân loại nhiệm vụ cấp bách là thống nhất thế giới. Trong tư duy của ông, diễn biến mới này được ông định nghĩa là triết học thế giới, và nhiệm vụ chủ yếu của nó là sáng tạo một kiểu tư duy có thể đóng góp vào khả hữu của một trật tự thế giới tự do. Sự chuyển tiếp từ triết học hiện sinh sang triết học thế giới dựa trên sự tin tưởng của ông, theo đó, một kiểu logic khác sẽ giúp cho sự thông tin tự do hiện diện giữa tất cả mọi người. Tư tưởng của ông được trình bày trong *Triết học muôn đời* (1949) và *Đức tin triết học đối với sự mặc khải* (1967). Ông suy luận vì mọi tư tưởng về bản chất đều dựa vào sự tin tưởng nên nhiệm vụ của con người là giải phóng tư tưởng triết lý khỏi tất cả những gán bó và các đối tượng nhất thời của thế giới này. Để thay thế những sự khách thể hóa trước đây của những hệ thống siêu hình học và tôn giáo, ông đề xuất ý niệm mật mã. Đây là sự trừu tượng hóa triết học có thể đại diện cho mọi hệ thống, miễn là chúng chấp nhận liên lạc với nhau bằng mật mã. Nói cách khác, ý niệm mật mã cho phép mọi hệ thống tư tưởng dị biệt chia sẻ một điểm thỏa thuận chung, từ đó dẫn tới một sự khoan dung to lớn hơn nhiều so với trước đây. Cuốn sách về lịch sử triết học thế giới của ông *Những đại triết gia* (2 quyển; 1957) đặt mục tiêu tìm hiểu tất cả tư tưởng quá khứ có thể trở nên thông đạt tới mức độ nào.

Jaspers cũng hứa hẹn viết một pho sử phổ quát về thế giới, với tên gọi *Nguồn gốc và mục tiêu của lịch sử* (1953). Trung tâm của lịch sử là trục thời gian (axial period) từ năm 800 đến 200 tCN. Trong suốt thời kỳ đó, mọi phát kiến nền tảng của văn minh nhân loại hiện nay đã ra đời. Sau đó, ông nhận ra khả năng một sự thống nhất chính trị trên toàn thế giới và ông trình bày những suy tư của mình trong tác phẩm *Tương lai nhân loại* (1961). Mục đích của sự thống nhất thế giới về chính trị sẽ không là chủ quyền tuyệt đối mà đúng hơn sẽ là liên bang thế giới, trong đó những thực thể khác nhau có thể sống và thông đạt trong tự do và hòa bình.

Dưới ảnh hưởng của những tư tưởng này, Jaspers quan sát kỹ lưỡng cả nền chính trị thế giới và nền chính trị nước Đức trong suốt những năm cuối đời mình. Khi ông nhận thấy có vẻ như những nỗ lực hướng đến dân chủ ở Đức ngày càng biến thành một chính thể đầu sỏ của các đảng phái, ông công kích gay gắt những khuynh hướng này trong cuốn *Tương lai nước Đức* (1967). Cuốn sách này gây bất bình cho các chính trị gia Tây Đức thuộc mọi trường phái. Đến lượt mình, Jaspers phản ứng lại sự tiếp nhận bất công đó bằng cách trả lại hộ chiếu Đức năm 1967 và chính thức nhập quốc tịch Thụy Sĩ.

Vào thời điểm ông qua đời, Jaspers đã xuất bản 30 tác phẩm. Ngoài ra, ông còn để lại 30.000 trang bản thảo viết tay và rất nhiều thư từ quan trọng, đặc biệt là thư từ trao đổi với nhà triết học Mỹ gốc Đức Hannah Arendt.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Philosophie (1932; Triết học)

Die Idee der Universitaet (1946; ý tưởng đại học)

Die Schuldfrage (1946; Câu hỏi về tội lỗi của nước Đức)

Der philosophische Glaube (1948; Đức tin triết học)

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1949; Nguồn gốc và mục tiêu của lịch sử)

Die grossen Philosophen (1957; Những đại triết gia)

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen (1961; Tương lai nhân loại)

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (1962; Đức tin triết học đối với sự mặc khải).

80. GEORG LUKÁCS



GEORG LUKÁCS (13/4/1885 – 4/6/1971), triết gia, nhà văn, nhà phê bình văn học Hungary, người có ảnh hưởng sâu đậm đến trào lưu tư tưởng Cộng sản châu Âu nửa đầu thế kỷ 20. Những đóng góp chủ yếu của ông bao gồm việc trình bày hệ thống mỹ học Marxist đối lập với việc kiểm soát nghệ sĩ về chính trị và biện hộ cho chủ nghĩa nhân đạo, đồng thời diễn giải học thuyết của Marx về vong thân trong xã hội công nghiệp. Hai tác phẩm của ông, *Chủ nghĩa Marx chính thống là gì?* và *Chức năng đang thay đổi của chủ nghĩa duy vật lịch sử*, cho thấy sự tiếp cận sáng tạo và độc lập của ông đối với học thuyết Marx.

Sinh ra trong một gia đình Do Thái giàu có, Lukács đọc Marx từ khi còn học trung học, nhưng chịu ảnh hưởng của Kierkegaard và Weber nhiều hơn. Ông không mấy ấn tượng với đa số các lãnh tụ lý thuyết của Đảng Quốc tế như Karl Kautsky. Ngay sau Cách mạng Bolshevik, Lukács gia nhập Đảng Cộng sản Hungary (1918). Năm 1919, chế độ Cộng sản Hungary ngắn ngủi - mà Lukács là ủy viên Hội đồng Văn hóa và Giáo dục - bị lật đổ. Cuộc khủng bố trắng đã hành hạ tàn nhẫn những thành viên của chính quyền cũ. Lukács trốn khỏi bố trắng, chạy sang Vienna (Áo) và sống ở đây mười năm. Ông làm chủ biên tạp chí *Kommunismus*, nơi hợp lưu của các luồng tư tưởng cực tả trong Đảng Quốc tế và là một thành viên của phong trào Hungary bí mật. Trong cuốn sách của ông, *Lịch sử và ý thức giai cấp: Những nghiên cứu về phép biện chứng Marxist* (1923), ông triển khai những ý tưởng (cực tả) này và đặt nền móng cho những nguyên lý phê bình văn học của ông bằng cách liên kết sự phát triển của hình thức trong nghệ thuật với lịch sử của đấu tranh giai cấp. Ông bị Quốc tế Cộng sản (Comintern) phê bình nặng nề và bị khai trừ khỏi đảng.

Lukács sống ở Berlin từ 1929 đến 1933, trừ một giai đoạn ngắn 1930 - 1931, lúc ông làm việc trong Viện Marx-Engels ở Moscow. Năm 1933, ông rời Berlin và quay trở lại Moscow để tham gia điều hành Viện Triết học. Ông về lại Hungary năm 1945, trở thành đại biểu quốc hội và giáo sư mỹ học và triết học văn hóa tại đại học Budapest. Năm 1956, ông là khuôn mặt chính yếu trong cuộc nổi dậy Hungary, và tư cách là bộ trưởng văn hóa. Ông bị bắt giam và bị trục xuất đến Rumania nhưng được phép về lại Budapest năm 1957 nhưng bị tước hết mọi quyền hành và địa vị trước đây. Ông tập trung hết sức lực và thời gian để điều đặn cho ra đời những công trình phê bình và triết lý.

Những năm về sau, Lukács phủ nhận nhiều lập trường được bày tỏ trong các tác phẩm trước đây của ông và đã tạo thành điểm xuất phát của các tư tưởng gia như Adorno và Fromm, và những khuynh hướng khác không chỉ bác bỏ quan điểm Stalin về chủ nghĩa Marx, mà còn rời khỏi những nguyên tắc trọng tâm của Marx. Ông thường xuyên tranh luận với Jean-Paul Sartre và những người kết hợp chủ nghĩa Marx với phân tâm học, cấu trúc học và những dòng triết lý khác vốn không tương thích với chủ nghĩa Marx.

Lukács viết trên 30 tác phẩm, hàng trăm tiểu luận và bài giảng thuyết. Người ta thường chia công việc trước tác và suy tư của ông thành ba giai đoạn: giai đoạn tiền Marxist, giai đoạn Stalinist, giai đoạn hậu Stalinist. Điểm thống nhất cả ba giai đoạn này và không thay đổi trong công trình của ông là những vấn đề về phép biện chứng và khái niệm toàn thể. Ông nhấn mạnh đến lời tuyên bố của Marx về khả năng thống nhất biện chứng giữa chủ thể và khách thể. Điều này sẽ có được thông qua sự thực hiện bản thân của giai cấp vô sản và cũng lúc tiêu diệt tình trạng vong thân kinh tế trong xã hội, với nhận thức rằng, chân lý là một toàn thể vẫn còn được nhận thức. (Trong giai đoạn hậu Thế chiến II, chủ đề này được các lý thuyết gia về *thực tiễn* "(praxis) của Nam Tư tiếp nhận. Lukács thời trẻ theo chủ thuyết Kant mới trình bày một mỹ học nhấn mạnh đến tính chủ quan của kinh nghiệm con người và sự trống rỗng của kinh nghiệm xã hội. Luận thuyết này khiến cho nhiều triết gia Pháp tuyên bố rằng, Lukács là nhà

hiện sinh quan trọng đầu tiên của thế kỷ 20; nhưng Lukács kịch liệt phủ nhận điều đó. Về sau ông khẳng định rằng, chủ nghĩa hiện thực là con đường đúng đắn duy nhất để nhận thức phê bình văn học; ông biện luận rằng, vì con người là trọng tâm của mọi sự tranh luận xã hội, nên hình thức tùy thuộc vào nội dung và nội dung chính trị là phần quan trọng nhất của mọi lý giải mang tính xã hội lịch sử về văn học.

Về phương diện lịch sử, tuyên bố của Lukács nổi tiếng trong giới Marxist đến từ sự nhận thức rằng, học thuyết duy vật lịch sử của Marx và sự thống trị của kinh tế có thể được nhận thức đầy đủ chỉ khi nào nó tính đến cả tất yếu lẫn tự do chủng loài. Trong *Lịch sử và ý thức giai cấp*, ông nhấn mạnh đến món nợ của Marx đối với phép biện chứng, Hegel nhiều năm trước khi phát hiện tác phẩm *Bản thảo kinh tế và triết học năm 1844* của Marx. Lukács nhấn mạnh chủ nghĩa Marx theo triết học Hegel của ông là cái nhìn chính thống chính xác hơn hẳn và ngược lại cái nhìn định tính của Liên Xô theo Engels về phép biện chứng của tự nhiên. Tuyên bố quay trở lại với phương pháp luận Marxist của ông, đề cao địa vị hàng đầu của khái niệm toàn thể. Chính nhờ thông qua việc sử dụng phép biện chứng của Marx mà xã hội tư bản chủ nghĩa có thể được nhìn nhận là được vật chất hóa về thực chất và giai cấp vô sản được coi là chủ thể của lịch sử và là sự cứu rỗi khả hữu duy nhất của nhân loại. Toàn thể chân lý phải được nhìn trong tương quan với sứ mệnh lịch sử của giai cấp vô sản. Khái niệm duy vật về lịch sử của Marx phải được thẩm tra dưới ánh sáng của tri thức vô sản. Chân lý không còn được ban cho nữa mà phải được nhận thức bằng những khoảnh khắc tương quan trong tiến trình khai mở sự thống nhất thực sự của lý thuyết và thực hành vô sản: toàn thể những tương quan xã hội. Sự thống nhất này sẽ không được lĩnh hội như tri thức thống kê, mà đúng hơn được nắm bắt thông qua ý thức của giai cấp vô sản và hành động của đảng định hướng trong đó chủ thể và khách thể là một. (Karl Mannheim đưa ra một lối giải thích hiệu chỉnh về thuyết tương đối xã hội - lịch sử này trong công trình của ông về xã hội học tri thức). Ở châu Âu và Mỹ, nó dẫn đến chủ nghĩa Marx Tây phương. Ở Đông Âu và Liên Xô, nó dẫn đến sự kết án. Nếu cả sở tri (known) và chủ tri (knower) đều là những khoảnh khắc của cùng một sự vật, thì có một tương quan biện chứng hai hướng, và chủ nghĩa Marx không thể được hiểu từ động thái một chiều của Engels về biện chứng tự nhiên.

Lukács bị phong trào cộng sản công kích dữ dội đến mức ông cảm thấy cần phải viết một tiểu luận xin lỗi về những quan điểm được tôn sùng của Lenin. Trong *Hegel trẻ: Những khảo cứu về các tương quan giữa phép biện chứng và kinh tế* (1938), Lukács sửa đổi ít nhiều những quan điểm của ông những vẫn nhấn mạnh sự tương đồng biện chứng của Hegel và Marx. Trong những năm cuối đời, Lukács thất bại trong nỗ lực phát triển một học thuyết đạo đức toàn diện. Kết quả tích cực là hơn hai ngàn trang nghiên cứu sơ bộ về bản thể luận xã hội.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics (1923; *Lịch sử và ý thức giai cấp: Những nghiên cứu về phép biện chứng Marxist*).

The Young Hegel: Studies in Relations between Dialectics and Economics (1938; *Hegel Trẻ: Những khảo cứu về tương quan giữa phép biện chứng và kinh tế*).

81. LUDWIG WITTGENSTEIN



TIỂU SỬ

LUDWIG WITTGENSTEIN (26/4/1889 – 29/4/1951), triết gia Áo, người đóng góp nhiều tác phẩm có tính khai phá đối với triết học hiện đại, chủ yếu là xây dựng nền tảng cho khoa logic và triết học ngôn ngữ. Ông được thừa nhận rộng rãi là một trong những triết gia có ảnh hưởng nhất của thế kỷ XX.

Ông ra đời tại Vienna (Áo). Ông bà nội ông, sau khi cải từ đạo Do Thái sang Tin Lành, đã dời khỏi vùng Saxony, Đức để đến Vienna, Áo - Hung. Tại đây, cha của Ludwig Wittgenstein – Karl Wittgenstein - làm ăn phát đạt và được kính trọng với tư cách là một đại doanh nhân trong ngành sắt thép. Mẹ Ludwig - bà Leopoldine - theo Công giáo, nhưng cha của bà cũng thuộc dòng dõi Do Thái. Ludwig chịu phép rửa tội tại nhà thờ Công giáo và được bạn bè chôn cất theo nghi thức Công giáo khi ông chết, mặc dù ông không phải là tín hữu Công giáo ngoan đạo.

Ludwig là con út trong gia đình có tám anh chị em, tất cả đều cực kỳ tài năng về nghệ thuật lẫn trí tuệ. Karl Wittgenstein là mảnh thưởng quân của nghệ thuật, và ngôi nhà của Wittgenstein tiếp đón nhiều khuôn mặt kiệt xuất như nhạc sĩ Johannes Brahms và Gustav Mahler. Anh của Ludwig - Paul Wittgenstein - là điệu thủ dương cầm hòa nhạc nổi tiếng thế giới, ông thậm chí vẫn chơi đàn rất hay khi đã mất cánh tay phải trong Thế chiến I. Bản thân Ludwig không có tài năng âm nhạc phi thường, nhưng suốt đời ông đam mê âm nhạc, và đó là yếu tố sống còn đối với ông. Ông thường sử dụng những dẫn chứng và ẩn dụ liên quan tới âm nhạc trong các tác phẩm triết học của mình. Một khía cạnh bất hạnh trong gia đình ông là khuynh hướng tự phê bình khắc nghiệt đến độ trầm nhược và khuynh hướng tự tử. Ba trong bốn anh em trai ông tự tử.

Ludwig được dạy dỗ tại nhà đến năm 1903; sau đó, ông bắt đầu vào học trường trung học *Realschule* ở Linz, một ngôi trường chuyên dạy các môn kỹ thuật. Thời gian đó, Adolf Hitler cũng là học sinh của trường này, và hai người (lúc ấy đều 14 tuổi) đứng sát bên nhau trong tấm hình chụp học sinh toàn trường. (Đây là vấn đề gây tranh cãi, liệu Hitler Wittgenstein có quen biết nhau không, và nếu có thì hai người còn lưu giữ ký ức gì về nhau không).

Năm 1906, Ludwig học ngành kỹ sư cơ khí tại Berlin, và năm 1908 ông vào đại học Manchester để chuẩn bị làm luận án tiến sĩ về thiết kế công trình. Trong thời gian này, Wittgenstein ngày càng quan tâm đến những nền tảng của toán học, đặc biệt sau khi ông đọc *Những nguyên lý toán học* của Bertrand Russell.

Ông nghiên cứu tại Đức một thời gian ngắn dưới sự hướng dẫn của Gottlob Frege, người trong mấy thập kỷ trước đó đã đặt nền tảng cho khoa logic toán học hiện đại. Frege thúc đẩy ông đọc tác phẩm của Bertrand Russell, người đã khám phá ra một số nghịch lý quan trọng trong các lý thuyết của Frege.

Năm 1912, Wittgenstein đến đại học Cambridge và nghiên cứu với sự hướng dẫn của Russell. Ông gây ấn tượng mạnh mẽ đối với Russell và G. E. Moore và khởi sự công việc đặt nền tảng cho logic và logic toán học. Trong thời gian này, ba mối bận tâm chính của ông là triết học, âm nhạc và du lịch. Ông cũng được mời tham gia vào hội kín những người tinh hoa, Nhóm đề xướng cải cách Cambridge (Russell và Moore đều có tên trong hai tổ chức này khi còn là sinh viên).

Năm 1913, Wittgenstein thừa hưởng một gia tài lớn sau khi cha ông qua đời. Ông tặng một phần, ban đầu ẩn danh, cho các họa sĩ và văn sĩ Áo trong đó có Rainer Maria Rilke và Georg Trakl. Năm 1914, ông sửa soạn đến thăm Trakl vì Trakl muốn gặp người hảo tâm, nhưng Trakl đã tự tử trước khi Wittgenstein đến.

Mặc dù được tiếp thêm sinh lực từ khoảng thời gian nghiên cứu ở Cambridge và những cuộc

đàm thoại với Russell, Wittgenstein vẫn cảm thấy rằng, ông chưa đạt tới cốt lõi những vấn đề nền tảng nhất trong khi vây quanh ông là các nhà hàn lâm. Năm 1913, ông lui về ở ẩn trong một túp lều dưới chân núi xa xôi ở Skjolden, Na Uy, nơi chỉ có thể đến được bằng ngựa. Cảnh sống biệt lập cho phép ông tập trung hoàn toàn vào công việc, và về sau ông nhận thấy đây là một trong những giai đoạn làm việc say mê và hiệu quả nhất trong đời ông. Trong thời gian này, ông viết tác phẩm mới về những nền tảng của logic học, cuốn sách có tựa đề *Logik* (Logic học), đây là tiền đề trực tiếp và là khởi nguyên của phần lớn nội dung tác phẩm (*Chuyên luận logic - triết học*).

Thế chiến I bùng nổ làm ông hoàn toàn bất ngờ vì lúc bấy giờ ông đang sống ẩn dật. Ông tình nguyện gia nhập quân đội Áo - Hung, là binh nhì. Ông được tặng thưởng nhiều huân chương vì lòng dũng cảm. Trong thời gian này ông đọc ngẫu nhiên những lời bình giải của Tolstoy về Phúc Âm, và trở thành một người Công giáo sùng tín, nhưng cũng đầy xao xuyến và nghi hoặc. Ông thường xuyên ghi vào sổ tay những suy ngẫm về tôn giáo và triết học bên cạnh những chuyện riêng tư (chẳng hạn ông tỏ ra khinh bỉ sự hèn nhát của một số đồng đội). Công trình về *Logik* của Wittgenstein bắt đầu mang ý nghĩa luận lý và tôn giáo. Với sự quan tâm mới mẻ đến đạo đức này, kết hợp với sự quan tâm trước đây của ông đến phân tích logic, và những trực giác chính yếu được mài sắc trong chiến tranh (như "lý thuyết bức tranh" về những lời tuyên bố), công trình của Wittgenstein từ Cambridge và Na Uy được nâng lên và cuối cùng thành *Tractatus (Chuyên luận)*. Năm 1918, khi chiến tranh sắp kết thúc, Wittgenstein được thăng cấp trung úy dự bị và được phái đến miền bắc nước Ý trong trung đoàn pháo binh. Ông bị quân Ý bắt giam. Trong ba lô của ông, người ta phát hiện thấy bản thảo bằng tiếng Đức tác phẩm *Chuyên luận logic - triết học*. Nhờ sự can thiệp của bạn bè ở Cambridge, Wittgenstein xoay sở tiếp cận được với sách vở tài liệu chuẩn bị bản thảo, và gửi về Anh. Russell nhận thấy đây là tác phẩm cực kỳ quan trọng về mặt triết học. Sau khi Wittgenstein được trả tự do năm 1919, Russell góp phần cùng Wittgenstein xuất bản tác phẩm này. Một bản dịch tiếng Anh được chuẩn bị với sự tham gia của Wittgenstein. Russell viết lời giới thiệu, đem đến cho cuốn sách danh tiếng của một trong những triết gia nổi tiếng nhất thế giới. Tuy nhiên, khó khăn vẫn còn. Cá nhân Wittgenstein ngày càng bất mãn với Russell, và ông cảm thấy khó chịu với lời giới thiệu của Russell, vì nó chứa đầy những ngộ nhận nghiêm trọng về *Tractatus*. Wittgenstein càng thất vọng hơn khi các nhà xuất bản chỉ quan tâm đến cuốn sách vì có lời giới thiệu của Russell.

TRIẾT HỌC

Tác phẩm đầu tay *Chuyên luận logic - triết học* của Wittgenstein vẫn thường được gọi một cách đơn giản là *Chuyên luận*. Wittgenstein thực sự tin rằng, với cuốn sách chỉ có 75 trang của mình, ông đã thanh toán tất cả những vấn đề nổi cộm cần phải giải quyết trong triết học. Tác phẩm của ông đã trở thành cuốn Kinh Thánh của Nhóm Vienna, và đã ảnh hưởng tới triết học trong trọn một thế kỷ. Tuy nhiên, trong lúc tình hình đang diễn biến thuận lợi như vậy thì bản thân Wittgenstein lại đi tới kết luận rằng, nó đã bị hiểu lầm một cách nghiêm trọng. Vì vậy, với chút miễn cưỡng lúc đầu, ông trở về với thế giới triết học ở Cambridge năm 1929, và ở lại đây cho tới khi qua đời năm 1951.

Trong giai đoạn thứ hai này, ông hầu như không xuất bản gì, nhưng sau khi ông mất, một số lượng khổng lồ tác phẩm của ông xuất hiện, hết cuốn này tới cuốn khác. Quan trọng nhất trong số đó là tác phẩm *Nghiên cứu triết học* học xuất bản năm 1953. Ít nhất tại Anh, có thể đó là công trình triết học đơn độc có ảnh hưởng nhiều nhất từ Thế chiến II. Nó đã lan truyền tên tuổi Wittgenstein ra bên ngoài thế giới triết học, đến những lĩnh vực khác, từ xã hội học tới phê bình văn học, và biến ông thành một trong những tượng đài trí tuệ của thời đại. Vậy là trong đời mình, Wittgenstein đã sản sinh hai dòng triết học khác nhau, cả hai đều gây ảnh hưởng lớn lao. Chúng vẫn được nhắc tới như là "triết học Wittgenstein thời kỳ đầu" và "triết học Wittgenstein thời kỳ sau". Điều bản thân ông thấy sai lầm quá đỗi trong triết học thời kỳ đầu của ông là lý thuyết bức tranh về ý nghĩa. Thuật ngữ này dựa trên một loại suy từ hội họa. Một mảnh vải để vẽ là một vật hoàn toàn khác với khung cảnh một vùng nông thôn, nhưng một nhà họa sĩ có khả năng làm cho mảnh vải biểu đạt vùng nông thôn, điều có thể nhận ra tức khắc, bằng cách đặt một mảng màu trên đó trong cùng mối quan hệ giữa mảng này với mảng nọ như các yếu tố quan hệ nhau trong phong cảnh. Tập hợp các mối quan hệ nội tại chung cho cả hai

đó, Wittgenstein gọi là hình thức logic, và ông cho rằng, bởi hình thức logic vẫn thể trong cả hai trường hợp nên trường hợp này có thể biểu thị trường hợp kia. Tương tự, ông lập luận, chúng ta có thể tập hợp những từ, vốn đại diện cho sự vật, thành những câu có cùng hình thức logic như những trạng thái của sự kiện mà câu đã mô tả, và do đó chúng ta có thể biểu thị thực tại một cách chính xác (hoặc không chính xác, dĩ nhiên) bằng ngôn ngữ. Vì vậy mà chính hình thức logic cho phép chúng ta nói về thế giới.

Về sau, Wittgenstein đi tới chỗ cảm nhận rằng, mình đã đưa ra một trong những nhiệm vụ lớn lao mà ngôn ngữ có thể thực hiện được và từ đó đã khái quát hóa thành cả một lý thuyết về ý nghĩa. Ngôn ngữ có thể làm được rất nhiều điều khác ngoài việc hình dung, vẽ ra thực tại: nó có thể ra lệnh (đây là phần - ví dụ đầu tiên của ông) và làm đủ loại công việc khác vốn không thể nói tới để hình dung, vẽ ra bất luận điều gì.

Để giải thích ý nghĩa vận hành ra sao, ông từ bỏ ẩn dụ về một bức tranh vẽ và thay vào đó ẩn dụ về công cụ. Ngôn ngữ, ông nói, là một công cụ có thể được sử dụng cho vô số những công việc khác nhau, và ý nghĩa của nó bao gồm tất cả những sự việc có thể thực hiện với nó. Nếu bạn lấy ra một từ hay một ý niệm riêng lẻ, ý nghĩa của nó bao gồm toàn bộ những cách sử dụng khả hữu của nó, có thể rất khác biệt nhau. Không nhất thiết phải có "một sự vật nào" để cho nó "đại diện": ý nghĩa của nó không nhất định chỉ có một bộ mặt riêng lẻ, cho dù có thể có một sự giống nhau về mặt họ hàng giữa nhiều bộ mặt của nó. Nhưng khi ghi nhận đầy đủ những gì có thể làm được về nó, bạn đã mô tả thấu đáo ý nghĩa của nó: như vậy là không có gì bỏ lại cả. Một sự ghi nhận như vậy loại bỏ hai lý thuyết truyền thống về ý nghĩa. Một lý thuyết cho rằng, những từ cụ thể đại diện cho những sự vật cụ thể, và có những ý nghĩa cố định: tình huống thật thì không cố định và uyển chuyển hơn. Lý thuyết thứ hai thì cho rằng, từ ngữ có được ý nghĩa của chúng từ ý đồ của người sử dụng; để có thể hiểu điều người ta nói, bạn cần phải biết những gì có trong đầu họ. Ngôn ngữ là của chung, Wittgenstein nhấn mạnh. Chúng ta học nó, và học cách sử dụng nó, từ người khác, trong các tình huống xã hội. Ông cho rằng, không thể có cái thứ được gọi là ngôn ngữ riêng tư: nó mâu thuẫn với chính bản chất ngôn ngữ.

Thật vậy, Wittgenstein tin rằng, từ ngữ cơ bản rút ra ý nghĩa của chúng từ toàn bộ những hình thái của cuộc sống. Chẳng hạn có cả một thế giới của hoạt động khoa học, và những thuật ngữ khoa học có được ý nghĩa của chúng từ cách chúng được sử dụng trong thế giới này - và điều này có thể thay đổi qua thời gian. Cũng như vậy, có cả một thế giới của hoạt động tôn giáo với ngôn ngữ riêng của nó, và cả một thế giới của hoạt động âm nhạc, và một thế giới kinh doanh, v.v... Điều có vẻ như cũng là một ý niệm nhưng nó có thể hoạt động một cách khác biệt trong những thế giới khác nhau như thế. Chẳng hạn điều được xem là "bằng chứng" của một luật sư, một nhà sử học, và một nhà vật lý học rất khác nhau. Tin đồn là điều không thể được chấp nhận là bằng chứng tại một toà án, ngược lại đôi khi đó lại là bằng chứng duy nhất mà một nhà sử học có được (trong trường hợp đó ông ta có thể sử dụng nó một cách đúng đắn), trong khi đó, với một nhà vật lý học, vấn đề tin đồn thậm chí không đặt ra - không có tin đồn trong vật lý học. Chính khía cạnh này của triết học Wittgenstein đã được các nhà xã hội học và nhân chủng học xem là công cụ hữu ích trước tiên, và đã được một ít người trong số họ sử dụng.

Mặc dù *Tractatus* là tác phẩm triết học chính yếu nhưng chính *Nghiên cứu triết học* mới làm cho Wittgenstein nổi tiếng ngày nay.

Thật khó mà tìm được sự nhất trí giữa những người chú giải tác phẩm Wittgenstein, và điều này đặc biệt đúng đối với tác phẩm *Nghiên cứu triết học*. Trong *Nghiên cứu triết học*, Wittgenstein phân tích cách sử dụng ngôn ngữ của chúng ta mà ông thấy là có tính quyết định đến việc nghiên cứu triết học. Tóm lại, Wittgenstein mô tả ngôn ngữ như một tập hợp *các trò chơi ngôn ngữ* trong đó các từ của ngôn ngữ chúng ta hoạt động và tiếp nhận ý nghĩa của chúng. Quan niệm *ý nghĩa trong cách sử dụng* tương trưng cho sự đứt đoạn với quan niệm cổ điển, cũng được Wittgenstein trình bày trong *Tractatus*, coi ý nghĩa như là biểu tượng.

Một trong những đặc điểm cấp tiến nhất của Wittgenstein "thời kỳ sau" là quan điểm của ông về nhiệm vụ của triết học. Quan điểm "chính truyền" về triết học, được hầu hết các triết gia Tây phương kể từ Plato chấp nhận, cho rằng, nhiệm vụ của triết gia là giải quyết các vấn đề nan giải bằng sự phân tích logic (chẳng hạn, vấn đề "sự tự nguyện", mối quan hệ giữa "tinh thần" và "vật chất", "cái thiện" hay cái mỹ" là gì, v.v... Tuy nhiên; Wittgenstein biện bác rằng,

những vấn đề này thực chất là nguy - vấn đề nảy sinh từ sự sử dụng sai ngôn ngữ của các triết gia. Phương pháp luận triết học mới của Wittgenstein là thường xuyên nhắc nhở các triết gia về cách sử dụng ngôn ngữ mà họ đã quên trong khi truy tìm những chân lý trừu tượng. Lúc ấy sẽ thấy rõ rằng những câu hỏi lớn của các triết gia nảy sinh vì họ giả định một quan điểm sai lầm về ngôn ngữ và sự liên hệ của nó với thực tại. Các triết gia trong truyền thống Tây phương không "khôn ngoan" hơn ai cả, như mọi người thường nghĩ - họ chỉ là những người bình thường, có thể bị mắc kẹt vào sự mơ hồ ngôn ngữ. Nhiệm vụ của một triết gia đích thực (tức Wittgenstein) là chứng tỏ rằng, những vấn đề mà các triết gia trần trở không thực sự là những vấn đề. Vì thế triết gia thực thụ trở thành nhà trị liệu xóa bỏ khổ đau và lầm lẫn hơn là người tạo ra và tranh luận những lý thuyết và lập trường triết học. Một số tuyên bố nổi tiếng của ông về triết học là: "Triết học không phải là lý thuyết mà là hoạt động" hay "Triết học là trận chiến chống lại bùa mê của trí tuệ bằng phương tiện ngôn ngữ", và "Triết học đặt mọi chuyện trước chúng ta, nó không lý giải hay suy diễn cái gì hết." Đối với ông, triết học không phải là một ngành học tri thức. Không hề có những mệnh đề triết học và tri thức triết học. Nếu có những luận đề trong triết học, hẳn người ta sẽ nhất trí với chúng, vì chúng chỉ là những sự thật hiển nhiên về mặt ngữ pháp. Nhiệm vụ của triết gia là dọn sạch những mơ hồ về khái niệm đã cản trở việc chấp nhận những sự diễn tả theo quy luật trong ngôn ngữ của chúng ta. Trong triết học, không có chỗ cho các lý thuyết, vì trong triết học chúng ta dịch chuyển xoay quanh ngữ pháp của riêng mình, hủy bỏ những vấn đề triết học bằng cách xem xét những quy tắc sử dụng từ ngữ mà chúng ta quen thuộc. Những vấn đề triết học bắt nguồn từ sự vướng mắc trong các quy tắc ngôn ngữ, ví dụ, phóng chiếu ngữ pháp của một loại diễn đạt này vào một loại diễn đạt khác, hay phóng chiếu những quy tắc biểu tượng và thực tại rồi nghĩ rằng, chúng ta đang đương đầu với những tất yếu siêu hình trong thế giới (chẳng hạn, "Không có gì hoàn toàn vừa đỏ vừa xanh"). Các phương pháp của triết học chỉ là mô tả thuần túy. Nhiệm vụ của triết học là làm sáng tỏ về mặt khái niệm và giải thể những vấn đề. Mục đích của triết học không phải là kiến thức mà là nhận biết.

Ảnh hưởng của Wittgenstein trong triết học phân tích của thế kỷ 20 là vô địch. Mặc dù ông không, và cũng không có ý định, sáng lập một trường phái triết học, nhưng người ta sẽ không hiểu được sự tiến triển của triết học thế kỷ này mà không có tác phẩm ông, cũng như không thể hình dung sự tiến triển của hội họa thế kỷ 20 mà không có tác phẩm của Picasso. Ảnh hưởng của ông được đánh dấu bằng hai trào lưu và hệ quả của chúng. Tác phẩm *Tractatus* là sách giáo khoa hàng đầu của thuyết nguyên tử logic (lôgical atomism) và là nguồn cảm hứng chính của Nhóm Vienna (được Nhóm chính thức thừa nhận trong Tuyên ngôn của mình). Quan niệm của phái thực chứng coi triết học như là sự phân tích, coi các chân lý logic như là những trùng lặp trống rỗng, và coi những khẳng định siêu hình học là vô nghĩa, đều bắt nguồn từ *Tractatus*.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Tractatus Logico - Philosophicus (1921; Chuyên luận logic - triết học)

Philosophische Untersuchungen (1953; Nghiên cứu triết học)

Bemerkungen uëber die Grundlagen der Mathematik (1956; Nhận định về những nền tảng toán học).

82. MARTIN HEIDEGGER



Tiểu sử

MARTIN HEIDEGGER (26/11/1889 - 26/5/1976), triết gia Đức, người triển khai hiện tượng luận hiện sinh và được thừa nhận rộng rãi là triết gia độc đáo và ảnh hưởng nhất của thế kỷ 20.

Tầm vóc lỗi lạc của ông chỉ có triết gia Đức Wittgenstein mới sánh được.

Heidegger sinh tại Messkirch, Baden. Ông nghiên cứu thần học Công giáo La Mã rồi triết học tại đại học Freiburg, nơi ông là trợ giảng cho triết gia Edmund Husserl, người sáng lập hiện tượng luận. Ông làm luận án tiến sĩ về Duns Scotus, triết gia tôn giáo và đạo đức thế kỷ 14. Heidegger bắt đầu giảng dạy tại đại học Freiburg năm 1915. Từ năm 1923 đến 1928, ông dạy tại đại học Marburg. Sau đó ông quay về Freiburg năm 1928 để tiếp nhận ghế giáo sư triết học do Edmund Husserl để lại. Vì sự ủng hộ công khai của ông đối với Adolf Hitler và Đảng quốc xã vào những năm 1933 - 1934 mà những hoạt động hàn lâm của ông bị hạn chế vào năm 1945, và người ta không ngừng tranh cãi về tư cách giáo sư đại học của ông mãi cho đến khi ông về hưu năm 1959.

Heidegger khởi đầu là một nhà hiện tượng luận. Ông nghiên cứu hiện tượng luận dưới sự hướng dẫn của Edmund Husserl. Heidegger ngày càng quan tâm đến vấn đề hữu thể (being). Tác phẩm thời danh nhất của ông *Sein und Zeit* (1927; Hữu thể và thời gian) có thể coi là một bản thể luận về hiện tượng. Ý niệm hữu thể có từ thời Parmenides và, theo truyền thống, nó là một trong những tư tưởng chủ yếu của triết học Tây phương. Hữu thể, hay cái thường hằng không thấy được đằng sau mọi biến thể, được Heidegger phục sinh sau khi bị lãng quên trong thời đại ánh sáng. Ông cố gắng đặt hữu thể vào trong lịch sử, tức thời gian, và từ đó khám phá ra yếu tính thực sự của nó. Rõ ràng điều này hoàn toàn trái ngược với lôgic, bởi vì hữu thể - nếu nó tồn tại theo như định nghĩa, không bị ảnh hưởng bởi thời gian hay lịch sử. Yếu tính thực của nó chống lại lịch sử, trái ngược với trần thế.

Heidegger bắt đầu chỗ hữu thể bắt đầu - trong tư tưởng Hy Lạp cổ đại, khôi phục lại một vấn đề bị lãng quên và coi nhẹ trong triết học đương đại. Bằng cách đó, ông làm nhục nhiều giáo sư triết học, những người tưởng rằng, những vấn đề nền tảng của khoa học, xã hội, nghệ thuật và tâm lý học nhân vị đã được giải quyết. Những người này tưởng tượng thấy sự tiến bộ, thắng vượt sự biến dịch hay phát triển thế giới theo một lý tính nào đó ở mọi thời, trong mọi nền văn hóa. Bertrana Russell là một ví dụ cho lập trường này.

Sự khởi đầu vĩ đại của Heidegger là đánh giá lại Plato một cách nghiêm túc, và đồng thời phá hủy toàn bộ thế giới của Plato bằng cách thách thức cái cốt lõi của thuyết Plato - khi Heidegger coi hữu thể như một đối tượng của Thời gian và Lịch sử. Đây là một trong những lý do để những người theo thuyết Plato công nhận Heidegger là tư tưởng gia vĩ đại, mặc dù họ không đồng ý với cách ông phân tích hữu thể và cách ông hiểu về tư tưởng Plato. Mặc dù Heidegger xứng đáng với sự tán dương vì tính sáng tạo và độc đáo của ông, nhưng ông cũng vay mượn rất nhiều từ Friedrich Nietzsche. Không phải là một loại suy giả khi so sánh Heidegger với Aristotle, người đã lấy những đối thoại của Plato và trình bày chúng một cách hệ thống, chia tách chúng ra thành những chuyên luận và khái niệm. Và trong sự loại suy này, Nietzsche là Plato của Heidegger. Heidegger đã lấy những cái tinh túy trong tư tưởng Nietzsche, loại bỏ những cái cực đoan và làm cho chúng trở nên đáng kính trong môi trường đại học. Ông còn chịu ảnh hưởng của triết gia Đan Mạch Søren Kierkegaard. Chính vì những bàn luận về bản thể luận mà Heidegger thường được trích dẫn là một trong những nhà sáng lập chủ nghĩa hiện sinh và những ý tưởng của ông đã truyền cảm hứng cho một số tác phẩm triết học vĩ đại, chẳng hạn của Sartre, người tiếp thu nhiều ý tưởng của Heidegger (mặc dù Heidegger khẳng khái nói rằng, Sartre ngộ nhận các tác phẩm của ông). Tác phẩm triết học của ông được đón nhận khắp nước Đức, Pháp và Nhật Bản và đã giành được sự ủng hộ mạnh mẽ ở Bắc Mỹ, ít nhất là trong thập niên 1970. Tuy nhiên, nó bị miệt thị như rác bởi bởi những người cùng thời như Nhóm Vienna, Theodor Adorno, và các triết gia Anh như Bertrand Russell và Alfred Ayer.

HỮU THỂ VÀ THỜI GIAN

Mặc dù khi xuất bản lần đầu, tác phẩm này chỉ trình bày được một phần ba toàn bộ dự phóng triết học vạch ra trong lời dẫn nhập, nó vẫn đánh dấu bước ngoặt trong triết học châu Âu. Nó tạo được ảnh hưởng rộng rãi và là một trong những tác phẩm được bàn luận nhiều nhất trong thế kỷ 20. Nhiều quan điểm triết học và phương pháp sau đó, chẳng hạn chủ nghĩa hiện sinh và giải cấu trúc luận, chịu ảnh hưởng sâu sắc từ *Hữu thể và thời gian*.

Trong tác phẩm này, Heidegger tiếp tục đặt câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể: nói một thực thể là, điều đó nghĩa là gì? Đây là câu hỏi nền tảng của bản thể luận, được Aristotle định nghĩa như sự tìm hiểu bản thể với tư cách là bản thể. Để tiếp cận với vấn đề này Heidegger từ bỏ truyền

thống của Aristotle và của Kant, cả hai người, mặc dù rất khác nhau về lập trường triết học, đều tiếp cận vấn đề ý nghĩa của hữu thể từ góc độ logic của những mệnh đề. Tiềm ẩn trong lối tiếp cận truyền thống này là luận đề cho rằng, hiểu biết lý thuyết thể hiện sự liên hệ căn bản nhất giữa cá nhân và những hữu thể trong thế giới xung quanh anh ta (trong đó có chính anh ta).

Dứt khoát phản đối luận đề này và thay vào đó Heidegger chọn cho riêng mình một phương pháp hiện tượng luận, được thanh lọc khỏi những cái mà ông cho là tàn dư của tri thức luận kiểu Aristotle/Kant vẫn còn hiện diện trong cách trình bày của Husserl về phương pháp này. Cũng như Husserl, Heidegger xuất phát từ hiện tượng chủ tâm. Hành vi con người là có chủ tâm chừng nào nó hướng đến một cái gì đó (mọi sự xây dựng đều nhằm xây dựng một cái gì, mọi cuộc nói chuyện đều là nói chuyện về một cái gì, v.v...). Hiểu biết lý thuyết chỉ thể hiện một loại hành vi chủ tâm, và Heidegger khẳng định rằng, nó được đặt trên những kiểu hành vi căn bản hơn, những kiểu dính dáng thực tế với thế giới xung quanh, thay vì là nền tảng tối hậu của chúng. Một thực thể là cái gì nó là (nghĩa là nó có hữu thể) chừng nào nó "tiết lộ" nó trong bối cảnh của sự dính dáng thực tế (Heidegger gọi bối cảnh đó là 'thế giới') chứ không phải vì nó có những thuộc tính cố hữu nào đó có thể nắm bắt được bằng sự suy tư vô vụ lợi. Cái búa là cái búa không phải vì nó có những thuộc tính nào đó giống như cái búa, mà vì nó được dùng để quai, nện, đóng.

Quan niệm này tất yếu dẫn tới sự phản bác cái "bản ngã" tách rời thân xác của thuyết Descartes: đó là một "bản ngã" như một vật suy tư thuần khiết. Thay vào đó Heidegger khẳng định rằng, bất kỳ sự phân tích hành vi con người nào cũng phải bắt đầu với sự kiện là chúng ta đang ở trong thế giới (chứ không phải đang nhìn ngắm chúng theo kiểu "trừu tượng"): do vậy, sự kiện nền tảng về hiện sinh của con người là 'tại thế'. Con người, Heidegger nhấn mạnh, là những hữu thể có một thân xác hoạt động trong thế giới. Từ đó ông phản bác sự phân biệt "chủ thể - khách thể" do hầu hết các triết gia từ Descartes trở đi nêu lên. Mọi vật có ý nghĩa với chúng ta qua công dụng của chúng trong những hoàn cảnh nào đó được định nghĩa bằng những quy phạm xã hội. Tuy nhiên, tất cả những quy phạm này đều hoàn toàn ngẫu nhiên. Sự ngẫu nhiên của chúng được bộc lộ trong hiện tượng khiếm sợ thường thấy, trong đó mọi quy phạm dần dần biến mất và các hữu thể hiện ra không có gì đặc thù, trong sự vô nghĩa thực chất của chúng. (Trái với một số lý giải của các nhà hiện sinh về Heidegger, điều này không có nghĩa là toàn bộ cuộc hiện sinh là phi lý; đúng hơn, nó có nghĩa rằng, hiện sinh luôn *tiềm tàng* sự phi lý). Kinh nghiệm khiếm sợ bộc lộ bản chất hữu hạn của con người.

Sự kiện các hữu thể có thể hiện ra, hoặc đầy ý nghĩa trong một bối cảnh hoặc vô nghĩa trong kinh nghiệm khiếm sợ, tùy thuộc vào hiện tượng đi trước: rằng, các hữu thể đều có thể hiện ra ở một mức độ nào đó. Heidegger gọi sự hiện ra của hữu thể là "chân lý", cái mà ông định nghĩa là sự hiển lộ chứ không phải là sự chính xác. "Chân lý của các hữu thể" này, sự tự hiển lộ của chúng, bao hàm một chân lý nền tảng hơn, sự phơi bày của hữu thể qua đó yếu tính của các hữu thể được Heidegger định nghĩa sự tồn tại của con người: một hữu thể mà bản chất là mở ra đón chào ý nghĩa của vạn vật. Heidegger gọi con người là Dasein (hiện hữu) và ông quan niệm con người như một In-Der-Welt-Sein (hữu tại thế). Nhưng Dasein không ở *trong* thế giới (tại thế) theo kiểu cái bàn ở trong căn phòng, và nó không ở cạnh những sự vật như kiểu cái bàn ở cạnh cái ghế. Là vì chỉ Dasein có bản chất là *hiện diện* và nhờ sự hiện diện này mà có sự hình thành của mỗi vật trong "thế giới". Nói một cách đơn giản, thì không có và chưa có "thế giới" trước khi có sự hiện diện (Dasein) của con người và cũng không có con người trước khi nó là sự hiện diện với thế giới. Và "thế giới" trong triết học Heidegger không bao giờ có nghĩa là tổng số những sự vật, và càng không có nghĩa là cái kho chứa những sự vật. Heidegger hay nói rằng, thế giới hình thành thế giới" (die Welt weltet). Thế giới hình thành thế giới; nhưng hình thành như thế nào? Lúc Dasein là Dasein, nghĩa là lúc phát khởi của ý thức, khi mà sự phát khởi đó làm cho con người sống trong mối tiếp thông (comprehension) với cái "thế giới" đang hình thành. Thế giới và con người xét như một hữu tại thế cùng bắt đầu từ mối *tiếp thông* kia, tức là tự bản chất của con người *hữu tại thế*, tại cái "thế giới" mà nó vừa làm xuất hiện. Đó là lý do tại sao Heidegger khởi sự truy tìm ý nghĩa của hữu thể bằng việc truy tìm bản chất của hữu thể *người*; bản thể học về Dasein là bản thể học nền tảng. Sự bộc lộ của hữu thể chủ yếu là một hiện tượng thời tính và sử tính (vì thế mà có từ "thời gian" trong *Hữu thể và thời gian*);

những gì mà chúng ta gọi là dĩ vãng, hiện tại và tương lai vốn tương ứng với các mặt của sự bộc lộ này chứ không phải với ba vùng khép kín với nhau của thời gian đồng tính mà đồng hồ đo được (mặc dù thời gian đồng hồ phát sinh từ thời gian nguyên thủy của sự vén mở, như Heidegger nỗ lực trình bày trong các chương cuối rất khó hiểu của cuốn sách này).

Toàn bộ nhận thức về hữu thể bắt nguồn từ việc cắt nghĩa sự hiểu biết tiềm ẩn về hữu thể vốn có trong mọi hành vi con người. Triết học từ đó trở thành một hình thức giải nghĩa; để hiểu vì sao kỹ thuật của Heidegger trong *Hữu thể và thời gian*, thường được coi như hiện tượng luận thông diễn (hermeneutical phenomenology). Như một phần của công trình bản thể luận, Heidegger nhận chú giải lần nữa triết học Tây phương. Ông muốn giải thích tại sao và bằng cách nào tri thức lý thuyết đi đến chỗ dường như có mối liên hệ căn bản nhất với hữu thể. Sự giải thích này lấy hình thức hủy tạo của truyền thống triết học, một chiến lược diễn giải bộc lộ kinh nghiệm nền tảng của hữu thể và cơ sở của các triết thuyết trước đây. Trong *Hữu thể và thời gian*, ông triệt hủy gọn gàng triết học của Descartes; trong các tác phẩm sau ông dùng phương pháp tiếp cận này để diễn giải triết học của Plato, Aristotle, Kant, Hegel và nhiều triết gia khác. Kỹ thuật này đã ảnh hưởng sâu đậm lên phương pháp tiếp cận giải cấu trúc của Jacques Derrida, tuy có nhiều khác biệt quan trọng giữa hai phương pháp.

Mặc dù Heidegger tuyên bố rằng, tất cả những gì ông viết đều tập trung vào duy nhất một vấn đề là vấn đề hữu thể, nhưng sau khi xuất bản *Hữu thể và thời gian*, sự quan tâm của ông thay đổi dần. Sự thay đổi này thường được coi là bước ngoặt của Heidegger. Trong những tác phẩm sau này, Heidegger chuyển từ "làm" (doing) sang "ở" (dwelling). Ông tập trung ít hơn vào phương cách cấu trúc của hữu thể bộc lộ trong hành vi thường ngày và trong kinh nghiệm khiếp sợ, thay vào đó ông tập trung nhiều hơn vào phương cách qua đó bản thân hành vi dựa vào "sự khai mở với hữu thể" có trước. Yếu tính của hữu thể là sự duy trì sự khai mở này. (Sự khác biệt giữa các tác phẩm trước và sau của Heidegger chỉ là sự khác biệt về cách nhấn mạnh chứ không phải là sự đứt đoạn hoàn toàn như trong trường hợp của triết gia Đức Wittgenstein).

Heidegger chống lại sự khai mở này đối với "ý chí hùng lực" của chủ thể người hiện đại, kẻ luôn coi thường các hữu thể thay vì để cho chúng "được như là chúng". Heidegger giải thích lịch sử triết học Tây phương như một giai đoạn ngăn ngòi có sự khai mở đích thực đối với hữu thể trong thời tiền Socrates, đặc biệt là Parmenides, Heraclitus và Anaximander, về sau nó ngày càng bị chi phối bởi chủ thể tính hư vô lên đến cao điểm trong triết học Nietzsche. Loài người trong xã hội hiện đại đã đánh mất thiên hướng tìm kiếm hữu thể. Ông than thở: "Triết học sẽ không thể ảnh hưởng đến sự chuyển biến tức thời của hiện trạng thế giới. Điều này không chỉ đúng với triết học, mà đúng cho tất cả tư tưởng và nỗ lực nhân văn. Chỉ có Thượng Đế mới cứu được chúng ta. Khả năng duy nhất của chúng ta là sửa soạn, thông qua suy tư và thi vị hóa, cho sự xuất hiện của Thượng Đế và cho sự vắng mặt của Thượng Đế trong thời buổi chìm đắm..."

HEIDEGGER VÀ ĐỨC QUỐC XÃ

Heidegger (cùng với nhà khoa học và trí thức Đức Carl Schmitt) gia nhập Đảng quốc xã ngày 1 tháng 5, 1933, trước khi được bổ nhiệm làm hiệu trưởng trường đại học Freiburg. Ông rời chức hiệu trưởng vào tháng 2, 1934. Trong thời gian này, thầy dạy trước đây của ông là Husserl không được sử dụng thư viện của trường Freiburg vì những quy định thanh lọc chủng tộc của Đảng quốc xã. Heidegger cũng bỏ lời đề tặng Husserl trong cuốn *Hữu thể và thời gian* khi nó được tái bản năm 1941. Về sau Heidegger nói rằng, đó là do sức ép của nhà xuất bản, Max Niemeyer. Ngoài ra, khi cuốn *Dẫn nhập vào siêu hình học* (xuất bản lần đầu tiên vào năm 1935) của Heidegger được tái bản sau chiến tranh, ông không chịu bỏ những đoạn nhắc đến Đảng quốc xã Đức lúc bấy giờ, thay vào đó ông thêm một lời giải thích trong ngoặc đơn về sự đối đầu giữa công nghệ và con người, ông viết, chân lý sâu xa và sự vĩ đại của phong trào này (tức là chủ nghĩa quốc xã) vẫn còn tồn tại". Nhiều độc giả lý giải lời bình luận nhập nhằng này như bằng chứng cho thấy ông, vẫn tiếp tục tin tưởng vào các phong trào chính trị cực hữu; mặc dù bản thân Heidegger phủ nhận sự liên kết giữa lời bình luận với chế độ quốc xã đã sụp đổ.

Các nhà phê bình còn viện dẫn chuyện tình vụng trộm giữa ông và Hannah Ardent, khi Ardent còn là nghiên cứu sinh của ông tại đại học Marburg. Chuyện tình này kéo dài suốt những năm 20, một thời gian trước khi Heidegger gia nhập Đảng quốc xã, nhưng thậm chí nó

không chấm dứt khi cô sinh viên "trốn" ông để đến với Heidelberg rồi Karl Jaspers. Về sau cô biện hộ cho ông trong các cuộc họp công khai xóa bỏ ảnh hưởng chủ nghĩa quốc xã. Cũng tại các cuộc họp này, Jaspers kết tội Heidegger đã gieo những ảnh hưởng bất lợi lên giới sinh viên Đức vì cương vị quyền lực của ông trong các trường đại học. Ardent là người Do Thái, nổi lại quan hệ với Heidegger sau chiến tranh, bất chấp hoặc thậm chí vì sự khinh miệt lan rộng do Heidegger đã bày tỏ chính kiến, và bất chấp Heidegger bị cấm giảng dạy trong nhiều năm.

Vài năm sau, với hy vọng chấm dứt sự tranh cãi, Heidegger dành cho tạp chí *Der Spiegel* một cuộc phỏng vấn, trong đó ông hứa sẽ bàn luận về vấn đề này miễn là nó chỉ được công bố sau khi ông chết. Người ta đồn rằng, nội dung cuộc phỏng vấn in trên báo không phải là cuộc phỏng vấn thật, vì bản gốc đã được "hiệu chỉnh" rất nhiều theo yêu cầu của Heidegger. Trong buổi phỏng vấn này, Heidegger biện minh cho sự dính líu đến quốc xã theo hai hướng: thứ nhất, ông nói rằng, lúc ấy ông không còn chọn lựa nào khác; ông nói ông phải tìm cách cứu trường đại học (và khoa học nói chung) khỏi bị chính trị hóa và do đó phải thỏa hiệp với chính quyền quốc xã; thứ hai, ông cũng nhìn thấy "sự thức tỉnh", một cái gì đó có thể giúp tìm ra một giải pháp dân tộc và xã hội mới". Từ năm 1934 trở đi, ông nói, lẽ ra ông phải chỉ trích chính quyền nhiều hơn. Heidegger tránh không trả lời một số câu hỏi trong buổi phỏng vấn này. Ví dụ, khi ông nói về "giải pháp dân tộc và xã hội" trong chủ nghĩa quốc xã, ông liên kết ý tưởng này với Friedrich Naumann. Nhưng Naumann không phải là người quốc xã, mà là người tự do. Sự lẩn lộn này dường như do Heidegger cố ý tạo ra. Ngoài ra, ông thay đổi ý kiến giữa hai lần cử như trở bàn tay, bất chấp nghịch lý. Và những phát biểu của ông thường mang hình thức, "Những người khác còn Quốc xã nhiều hơn tôi," và "Quốc xã cũng gây ra những điều tồi tệ cho tôi" - đó là sự thật, nhưng đi chệch khỏi câu hỏi đặt ra.

Tóm lại, việc dính líu với Quốc xã của Heidegger và việc thiếu một lời xin lỗi rõ ràng đã gây rắc rối cho ông trong quan hệ với nhiều bạn bè, và tiếp tục gây rắc rối cho sự tiếp nhận các tác phẩm của ông. Người ta còn tranh cãi liệu Heidegger có phải là người bài Do Thái không hay ông bị lôi kéo vào những kế hoạch tuyên truyền mạnh mẽ của quốc xã nhưng rõ ràng ông đã ít nhiều tán thành chủ nghĩa quốc xã Đức.

Tuy nhiên nhiều người đã đi quá xa khi nêu thành công thức: "Nếu là người quốc xã, thì không thể là nhà tư tưởng lớn" hoặc ngược lại, "Nếu là nhà tư tưởng lớn, thì không thể là người quốc xã".

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Sein und Zeit (1927; Hữu thể và thời gian)

Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927; Những vấn đề căn bản của siêu hình học)

Kant und das Problem der Metaphysik (1929; Kant và vấn đề siêu hình học)

Was is Metaphysics? (1929; Siêu hình học là gì?)

Vom Wesen der Wahrheit (1930; Về yếu tính của chân lý)

Was ist das – die Philosophie (1956; Triết lý là gì?)

83. GABRIEL MARCEL



TIỂU SỬ

GABRIEL MARCEL (7/12/1889 – 8/10/1973), triết gia Pháp, thường được coi là triết gia hiện sinh đầu tiên của nước Pháp. Mẹ ông qua đời khi ông mới bốn tuổi, ông được cha và dì nuôi dưỡng (hai người sau này lấy nhau). Ông học hành xuất sắc, nhưng không cảm thấy thích thú trước khi tiếp xúc với triết học. Ông quen biết với nhiều triết gia kiệt xuất đương thời, một phần vì ông là chủ nhà của những buổi "dạ tiệc thứ sáu" nổi tiếng. Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Jean Wahl và Jean - Paul Sartre nằm trong số những triết gia lừng lẫy thỉnh thoảng có mặt trong những buổi dạ tiệc này. Những buổi gặp gỡ thân mật này là dịp để các triết gia từ

những lập trường khác nhau đối thoại, bàn luận về nhiều đề tài triết học, thường là những đề tài mà bản thân Marcel đang tập trung nghiên cứu trong tuần đó. Sau khi đậu bằng thạc sĩ (agrégation) năm 1910, ông dạy triết không thường xuyên tại Sens, Paris và Montpellier; ông kiếm sống chủ yếu bằng nghề viết văn, phê bình và làm báo.

Gabriel Marcel đặt ra từ *chủ nghĩa hiện sinh* sau Thế chiến I trong lúc ông vẫn còn là người vô thần. Marcel lập gia đình năm 1919 với Jacqueline Boegner, người mà ông gọi là "người bạn đường mãi mãi của đời tôi". Hai người chỉ có một đứa con (trai) nuôi, nhưng đó là nguồn cảm hứng để sau này ông suy tư sâu xa về chủ đề "làm người cha sáng tạo" và tinh thần nghĩa đường. Năm 1929, ông cải đạo sang Công giáo.

Marcel lập luận rằng, tư duy khoa học đã thay thế "huyền nhiệm" của hữu thể bằng một viễn tượng giả tạo về một cuộc sống đầy những "vấn đề" và "giải pháp". Marcel thường được xếp vào hàng những nhà hiện sinh tiên khởi, mặc dù ông ghét bị xếp chung với triết gia hiện sinh vô thần Jean-Paul Sartre - Sartre nhấn mạnh vào khả năng con người tự tạo ra chính mình bằng tự do và tự quyết, điều mà Marcel cho là sai lầm. Marcel cho rằng, cứu cánh cuộc đời của mỗi người là hiệp thông (communion) thực sự với Thiên Chúa, nghĩa là chống lại cả chủ nghĩa duy vật hiện đại và một xã hội kỹ trị. Marcel đã sớm tuyên bố dứt khoát rằng, triết lý của ông không phải là triết lý hiện sinh, nhưng là một *Thuyết Socrates* mới (Néo-Socratism), theo đó về phương pháp thì luôn luôn dùng những *tra vấn* (như Socrates từng làm) để vượt lên đến chỗ toàn chân toàn thiện; về chủ đích thì luôn luôn nhằm vươn tới chỗ đối diện với thực tại toàn vẹn.

TRIẾT HỌC

Triết học là niềm đam mê sớm của Marcel. Năm 18 tuổi, ông viết bài khảo luận nhan đề "Những ý tưởng siêu hình của Coleridge trong quan hệ của chúng với triết học của Schelling". Thoạt đầu, triết học đối với Marcel là một kiểu tư duy trừu tượng cao cấp tìm cách siêu vượt khỏi thế giới thường nghiệm hàng ngày. Dần dần, qua thời gian dài nghiên cứu tìm kiếm, ông hình thành một triết thuyết cụ thể cố gắng đào sâu và phục hồi sự trải nghiệm riêng tư của con người đằng sau những tư tưởng trừu tượng. Sự chuyển đổi triết lý này xảy ra khi ông làm việc cho Hội chữ thập đỏ Pháp trong Thế chiến I, tìm kiếm những người lính bị coi là mất tích. Thay cho những thông tin trên các tấm thẻ, ông tìm cách nhìn thấy những con người thực và chia sẻ nỗi đau với người thân của họ. Điều mà Marcel gọi là những thử nghiệm siêu hình - truy tìm những hiệp thông khả hữu bằng thần giao cách cảm, tiên tri, thấu thị và thông linh - cũng đóng một vai trò trong sự chuyển biến triết lý của ông. Đối với ông những trải nghiệm này thách thức khuynh hướng triết học hiện đại có tính tự nhiên và duy vật, cho thấy một lĩnh vực vượt quá kinh nghiệm cảm quan thông thường và hứa hẹn giúp con người thoát khỏi những thiên lệch và cấm đoán mang tính tuân thủ.

Đầu tiên, Marcel có ý định trình bày những suy tư triết lý của ông dưới hình thức chuyên luận thông thường, nhưng khi ông nhận thấy thiên hướng triết học của ông chủ yếu có tính khám phá và triết gia là người luôn luôn tìm kiếm và lên đường như một khách lữ hành, thì ông từ bỏ khuôn khổ này vì thấy nó mang tính giáo huấn quá. Thay vào đó, ông xuất bản những cuốn sách bài tập về triết học, những cuốn nhật ký tra cứu triết học (như *Nhật ký siêu hình học* và sau này là những sổ nhật ký ngắn hơn trong *Hiện hữu và sở hữu*; *Hiện diện và bất tử*). Ông cũng viết các chuyên luận về những đề tài cụ thể; những đề tài này thường triển khai đầy đủ hơn những chủ đề được khám phá và ghi lại trước đây trong nhật ký, như lưu đày, giam cầm, cách ly, trung thành và hy vọng. Đó cũng là sự phản hồi trước hoàn cảnh cụ thể của dân chúng Pháp trong thời gian bị người Đức chiếm đóng từ 1940 đến 1944).

Biến cố quyết định trong đời sống tinh thần của Marcel là sự cải đạo sang Công giáo La Mã vào 23/03/1929. Hành động đó thể hiện sự nhận thức của ông, rằng phải chọn một hình thức tin tưởng cụ thể, rằng không có sự tin tưởng chung chung. Nhưng sau đó ông vẫn là một triết gia độc lập với một cuộc sống tinh thần kỳ lạ. Ông không bao giờ là người biện hộ thần học hay là người phát ngôn cho thần học Công giáo. Và ông tiếp tục, trong các vở kịch cũng như trong triết học của ông, khám phá và soi sáng những góc tối tăm và tiêu cực của hiện hữu con người.

NHỮNG CHỦ ĐỀ VÀ PHƯƠNG PHÁP CƠ BẢN

Đóng góp của Marcel đối với tư tưởng hiện đại bao gồm sự khám phá và soi sáng nhiều phương diện hiện sinh của con người - sự tin cậy trung thành, hứa hẹn, chứng kiến, hy vọng và

tuyệt vọng - đã bị bỏ quên trong các trường phái triết học hiện đại đang chiếm ưu thế. Những khám phá này được củng cố bằng năng lực phản tỉnh khác thường và những đòi hỏi nghiêm ngặt về trí tuệ, một khả năng siêu hình ngoại hạng.

Khái niệm chủ yếu đầu tiên của ông về "sự tham dự", hiệp thông trực tiếp với thực tại, từng bước được làm rõ, giải thích mọi sự từ sự nhận thức sơ đẳng về thân xác và cảm quan của chính mình đến mối quan hệ giữa hữu thể người và hữu thể tối cao. Mối quan hệ mở, trọn vẹn giữa những hiện hữu, hiểu như thế, thiết yếu là quan hệ "đối thoại", mối quan hệ giữa Tôi và Anh, giữa tổng thể một con người và tất cả mọi thứ hân phải đương đầu một hiện hữu khác, một "hiện diện", và một "huyền nhiệm", thay vì một "đối tượng" xa cách của nhận thức, tu duy và diễn tả. Một mối quan hệ như thế đòi hỏi cởi mở, vượt qua cái tôi, sẵn sàng nhập cuộc, gắn kết với người khác. Sự trái ngược cũng có mặt khắp mọi nơi - từ chối cởi mở và nhập cuộc từ chối khen ngợi, tin cậy và hy vọng, là tính cách hướng đến phủ định, tuyệt vọng, hay thậm chí tự tử. Theo Marcel, đây là đặc điểm chủ yếu của thân phận con người: con người có thể phủ định lẫn khẳng định sự tồn tại của mình và hoặc là đáp ứng hoàn toàn hoặc là làm tan vỡ nhu cầu tham dự vào hiện hữu của mình.

Phương pháp suy nghĩ và trình bày của Marcel trong khi xử lý các vấn đề này là phương pháp gợi mở, trực giác. Ông tra vấn ý nghĩa của những hạn từ như hy vọng, trung thành, hay chứng kiến và phác họa thực tại mà chúng chỉ dấu thông qua sự mô tả nhạy cảm của trí tuệ, hành động, và thái độ của người hy vọng, người trung thành, hay người chứng kiến. Ông sử dụng những ẩn dụ cụ thể và những dẫn chứng trong đời thực để khơi dậy và thể hiện những trải nghiệm và những thực tại khó diễn tả mà ông đang khám phá.

Bằng phương pháp nguyên bản của mình, Marcel là dẫn chứng đáng chú ý của một trong những ảnh hưởng của triết học thế kỷ 20 - hiện tượng luận. Phương pháp trực giác của Marcel rất độc đáo và được phát triển độc lập với hoạt động của triết gia hiện tượng luận người Đức Edmund Husserl và những người nối gót ông, cũng như ý niệm về quan hệ Tôi - Anh được triển khai độc lập với Martin Buber và các tư tưởng gia đối thoại khác, và cũng như sự khám phá của ông về các chủ đề hiện sinh xảy ra rất lâu trước khi ông đọc Kierkegaard và trước khi triết học hiện sinh bùng nổ trong bối cảnh của châu Âu giữa thế kỷ 20. Marcel có thể được gọi một cách công bằng là nhà hiện tượng luận đầu tiên và là triết gia hiện sinh đầu tiên của nước Pháp (mặc dù ông phản đối danh từ chủ nghĩa hiện sinh).

Về hiện sinh, tư tưởng của Marcel xoay quanh hai danh từ hiện hữu và sở hữu (*être et avoir*). *Sở hữu* (*avoir*) là quy chế của sự vật. *Hiện hữu* (*être*) là quy chế của chủ thể vươn tới hiện sinh. Nhưng suy nghĩ rất tỉ mỉ và sâu xa của Marcel về hay thái độ hiện hữu và sở hữu dẫn ông tới sự khám phá ra thực tại của hiện sinh. Sau này, Marcel tỏ ra chịu ảnh hưởng sâu đậm của hiện tượng luận Husserl, nhưng trước sau Marcel vẫn giữ một nẻo đi khá đặc biệt: cũng là hiện tượng luận, nhưng hiện tượng luận của Marcel không theo những con đường thu giảm (*reduction*) như Husserl; nhìn kỹ những mô tả hiện tượng luận của Marcel, chúng ta thấy ông theo con đường "những tiếp cận cụ thể" là con đường của riêng ông.

Trong cuốn *Être et avoir* xuất bản năm 1935, Marcel viết: "Tuy không có sự khác biệt tuyệt đối giữa sở hữu và hiện hữu, nhưng khi đi từ hiện hữu sang sở hữu, ta không khỏi cảm thấy một sự suy vọng". Như vậy, giữa sở hữu và hiện hữu có một tương quan biến dịch, và có thể coi chiếm hữu như hình thức suy đồi của hiện hữu. Marcel đưa chúng ta rảo qua những hình thái sở hữu của sinh hoạt tinh thần: người ta có thể coi những *ý tưởng* như một sở hữu, người ta còn có thể coi *dĩ vãng* như một sở hữu, và sau cùng người ta còn có thể coi thân thể mình như một dụng cụ sở hữu nữa. Marcel thường nhắc đến ba đặc tính sau đây của chiếm hữu: a) Cái mà tôi sở hữu nhất thiết không phải là tôi. Đó là cái tôi có. Nó là cái *gìở ngoài tôi*, có thể *thêm* vào cho tôi hay *bớt* đi cũng được. b) Tôi có quyền *sử dụng* những sở hữu của tôi. c) Đặc tính cuối cùng của sở hữu là *được chủ nó giữ gìn cẩn thận*, thành thử bản chất của sở hữu là *ở mãi với chủ*. Như vậy, sở hữu thường là chướng ngại cho tiến triển. Sở hữu là thể đối lập với hiện hữu.

Marcel bàn về hiện hữu ở nhiều văn cảnh triết lý; tuy nhiên, một trong những luận điểm minh họa rõ hơn về hiện hữu là sự phân biệt giữa hiện hữu và sở hữu. Trong một vài trường hợp sự phân biệt này là hiển nhiên và do đó không làm sáng tỏ một cách cụ thể. Ví dụ, hầu hết mọi người sẽ sẵn sàng thừa nhận sự khác biệt giữa việc sở hữu một ngôi nhà và lòng hiếu

khách. Tuy nhiên, có những trường hợp khác, ở đó sự phân biệt giữa sở hữu một cái gì (having something) và là một điều gì (being something) có ý nghĩa hơn nhiều. Ví dụ, khi chúng ta hy vọng, chúng ta không có (sở hữu) hy vọng. Chúng ta (là) hy vọng. Tương tự, chúng ta không có (sở hữu) niềm tin. Chúng ta là tín hữu.

Đặc biệt, Marcel đã dùng những nghiên cứu về sở hữu và hiện hữu để suy nghiệm về vai trò thân xác ta. Những suy nghiệm của ông về tư thân (corps propre) được coi là phần đóng góp đáng kể nhất đối với lịch sử triết học. Thân xác ta là hiện hữu hay sở hữu của ta? Marcel đáp rằng, nó là cả hai, và tùy thái độ sở hữu hay hiện hữu ta sẽ vươn tới hiện sinh, hay sa xuống hàng sự vật. Marcel nhận thấy rằng, ngoài vai trò nghèo nàn và máy móc mà triết học cổ truyền gán cho thân xác ta, vai trò dụng cụ và cơ giới, ta còn phải nhìn nhận một vai trò quan trọng khác nữa của thân xác: đó là vai trò *chủ thể* sinh hoạt. "Nhờ xác chủ thể, tôi mới có vũ trụ bên ngoài".

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Etre et avoir (1935; Hiện hữu và sở hữu)

Mystère de l'être (quyển 1; 1951; Huyền nhiệm hữu thể)

Mystère de l'être (quyển 2; 1951)

Journal métaphysique (1952; Nhật ký siêu hình học)

84. ERICH FROMM



TIỂU SỬ

ERICH FROMM (23/3/1900 – 18/3/1980), nhà phân tâm học và triết gia xã hội Mỹ gốc Đức. Bằng cách phân tích những nguyên tắc phân tâm học đối với liệu pháp chữa trị những vấn nạn văn hóa, Fromm tin rằng, loài người có thể phát triển một "xã hội lành mạnh" được cân bằng về mặt tâm lý.

Sau khi nhận bằng tiến sĩ từ đại học Heidelberg năm 1922, Fromm được đào tạo về phân tâm học tại đại học Munich và tại Viện phân tích tinh thần Berlin. Ông khởi sự thực hành phân tâm học với tư cách là đồ đệ của Sigmund Freud nhưng sớm bất đồng với Freud về những xung lực vô thức và do đó bỏ quên vai trò của các thành tố xã hội trong tâm lý học con người. Theo Fromm, nhân cách của một người là sản phẩm của cơ sở văn hóa và sinh học của anh ta. Ông trở thành nhà phân tâm học lỗi lạc khi bỏ nước Đức phát xít đến Mỹ năm 1933. Ở Mỹ, ông tiếp tục xung đột với giới phân tâm học chính thống theo trường phái Freud. Từ 1934 đến 1941, Fromm dạy tại đại học Columbia, nơi những quan điểm của ông ngày càng gây nhiều tranh cãi. Năm 1941 ông dạy tại Bennington College ở Vermont, và năm 1951 ông là giáo sư phân tâm học tại đại học tự trị quốc gia Mexico, Mexico City. Từ 1957 đến 1961, ông cùng lúc đảm nhận chức giáo sư đại học tại Michigan State, East Lansing, và sau cùng ông trở lại New York City năm 1962 với tư cách là giáo sư tâm thần học tại đại học New York. Năm 1974, ông đến Muralto, Thụy Điển, và chết tại nhà riêng năm 1980, năm ngày trước khi đến sinh nhật lần thứ tám mươi của ông.

LÝ THUYẾT TÂM LÝ HỌC

Bắt đầu với tác phẩm có ảnh hưởng sâu xa, *Trốn thoát tự do* (bản in tiếng Đức là *Sor hãi tự do*), xuất bản lần đầu tiên năm 1941, các tác phẩm của Fromm đáng chú ý vì những diễn giải xã hội và chính trị, vì những nền móng triết học và tâm lý học của chúng. Tác phẩm quan trọng thứ hai của ông, *Nghiên cứu về tâm lý học đức lý*, xuất bản lần đầu tiên vào năm 1947, là sự tiếp tục của *Trốn thoát tự do*. Hai tác phẩm này vạch ra lý thuyết nhân tính của Fromm. Tác phẩm nổi tiếng nhất của Fromm là *Nghệ thuật luyện ái*, một bestseller thế giới, xuất bản lần đầu tiên

vào năm 1956, nó tóm tắt và bổ sung những nguyên tắc lý thuyết về nhân tính có trong *Trốn thoát tự do* và *Nghiên cứu về tâm lý học đức lý*, những nguyên tắc được nhắc lại trong nhiều tác phẩm quan trọng khác của Fromm.

Trung tâm thế giới quan của Fromm là sự diễn giải Talmud (tuyển tập những văn bản cổ về luật và truyền thống Do Thái), việc này ông bắt đầu làm khi còn trẻ dưới sự hướng dẫn của Rabbi (*) J. Horowitz và sau này là Rabbi Salman Baruch Rabinkow khi ông chuẩn bị luận án tiến sĩ xã hội học tại đại học Heidelberg và dưới sự hướng dẫn của Nehemia Nobel, và Ludwig Krause trong thời gian ông theo học ở Frankfurt. Ông nội của Fromm là giáo sĩ Do Thái và cậu ruột ông là học giả chú giải Talmud nổi tiếng. Tuy nhiên, Fromm từ bỏ đạo Do Thái chính thống năm 1926 để chuyển sang lý giải những lý tưởng kinh thánh trên lập trường thế tục.

Hòn đá tảng trong triết học nhân đạo của Fromm là sự minh giải ý nghĩa câu chuyện kinh thánh Adam và Eve bị đuổi khỏi Vườn Địa đàng. Dựa vào sự hiểu biết sâu sắc Talmud, Fromm chỉ ra rằng, khả năng phân biệt thiện và ác thường được coi là một đức hạnh, và rằng, các học giả chú giải kinh thánh thường coi Adam và Eve đã phạm tội vì không vâng lời Chúa Trời và ăn Trái cây tri thức. Tuy nhiên, thoát ly khỏi niềm tin truyền thống của tôn giáo, Fromm ca tụng những đức hạnh của những con người hành động độc lập và sử dụng lý trí để thiết lập những giá trị đạo đức thay vì bám chặt vào những giá trị đạo đức dựa vào quyền uy độc tài.

Vượt lên trên sự kết án đơn giản hệ thống giá trị độc tài, Fromm dùng câu chuyện Adam và Eve như cách lý giải có tính biểu tượng đối với sự tiến hóa sinh học của con người và sự lo âu hiện hữu, đồng thời khẳng định rằng, khi Adam và Eve ăn Trái cây tri thức, họ bắt đầu nhận biết chính mình đã tách biệt với tự nhiên trong khi vẫn còn là một phần của nó. Do vậy họ cảm thấy "trần trọc" và "xấu hổ": Họ đã tiến hóa thành những con người, hiểu biết về chính mình, có đạo lý riêng, thấy được sự bất lực của mình trước những lực lượng của tự nhiên và xã hội, và không còn hợp nhất với vũ trụ như trước đây trong sự tồn tại như những con vật bản năng, tiền nhân tính. Theo Fromm, nhận biết sự tồn tại nhân tính riêng rẽ là nguồn gốc của tội lỗi và xấu hổ, và giải pháp cho sự lưỡng phân hiện hữu này được tìm thấy trong sự phát triển những quyền năng tình yêu và lý trí độc đáo của con người. Tuy nhiên, Fromm quá chú trọng phân biệt khái niệm tình yêu của ông với những ý niệm tình yêu phổ biến đến mức cách ông nói tới khái niệm này gần như nghịch lý. Fromm coi tình yêu là năng lực sáng tạo lên cá nhân hơn là một tình cảm, và ông phân biệt năng lực sáng tạo này với những gì ông coi là những hình thái khác nhau của chứng tâm thần tự yêu mình (tự yêu mình: narcissistic - chữ xuất phát từ thần thoại Hy Lạp, theo đó Narcissus, một anh chàng đẹp trai, yêu hình bóng phản chiếu của mình dưới hồ. Chàng lao xuống hồ, chết và biến thành một loài hoa mang tên mình, hoa Thủy tiên) và những khuynh hướng ác-thống dâm (sado-mas-ochistic) thường được đưa ra như bằng chứng của "tình yêu đích thực". Thật vậy, Fromm coi kinh nghiệm "luyến ái" như bằng chứng cho thấy con người không hiểu được bản tính thực sự của tình yêu điều mà ông luôn tin rằng, có những yếu tố *chăm sóc*, *trách nhiệm*, *tôn trọng* và *hiểu biết* bình thường. Từ những hiểu biết về Talmud, Fromm đề cập đến câu chuyện Jonah, người không muốn cứu cu dân của Nineveh khỏi những hậu quả tội lỗi của họ, như để chứng minh cho niềm tin của ông rằng, những phẩm chất *chăm sóc* và *trách nhiệm* thường vắng mặt trong những quan hệ nhân tính nhất.

CHÍNH TRỊ

Đỉnh cao trong triết học xã hội và chính trị của Fromm là tác phẩm *Xã hội lành mạnh*, xuất bản năm 1955, biện hộ cho chủ nghĩa xã hội nhân đạo, dân chủ. Xây dựng chủ yếu trên những tư tưởng của Karl Marx, Fromm là nhà bình luận chính trị - xã hội đầu tiên trong trường phái triết lý này giới thiệu lý tưởng tự do cá nhân, được tìm thấy thường xuyên hơn trong các trước tác của những người theo chủ nghĩa tự do cổ điển. Kiểu chủ nghĩa xã hội của Fromm phản bác cả chủ nghĩa tư bản phương Tây lẫn chủ nghĩa cộng sản Xô viết. Theo ông, đó là những cấu trúc xã hội vô nhân đạo và quan liêu, dẫn đến những hiện tượng tha hóa hiện đại gần như phổ biến.

Fromm tích cực hoạt động chính trị ở Mỹ. Ông tham gia Đảng Xã hội Mỹ vào những năm 1950, và làm hết sức mình để giúp họ đưa ra một lập trường khác với lập trường McCarthyism (chính sách chống cộng điên cuồng thịnh hành lúc bấy giờ, một lập trường được thể hiện đầy đủ nhất trong bài thuyết trình năm 1961 của ông, *Con người có thể thắng thế? Điều tra sự thật và những điều hư cấu của chính sách đối ngoại*). Tuy nhiên, sự quan tâm chính trị mạnh mẽ nhất

của Fromm là phong trào hòa bình thế giới, đấu tranh chống chạy đua vũ khí hạt nhân và sự dính líu của Mỹ vào chiến tranh Việt Nam.

Trước tác phong phú của Fromm về nhân tính, luân lý và tình yêu thu hút sự quan tâm rộng rãi của độc giả phổ thông và các nhà khoa học xã hội. Ông còn viết các tác phẩm phê bình và phân tích về tư tưởng Freud và Marx.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Escape from Freedom (1941; Trốn thoát tự do)

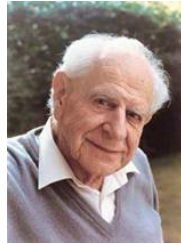
Psychoanalysis and Religion (1950; Phân tâm học và tôn giáo)

The Sane Society (1955; Xã hội lành mạnh)

The Art of Loving (1956; Nghệ thuật luyện ái)

May Man Prevail? An Inquiry into Facts and Fictions of Foreign Policy (1961; Con người có thể thắng thế? Điều tra sự thật và những điều hư cấu của chính sách đối ngoại).

85. KARL POPPER



KARL RAIMUND POPPER (28/6/1902 – 17/9/1994), triết gia Anh gốc Áo. Ông được xem là một trong những triết gia có ảnh hưởng rất quan trọng của thế kỷ 20. Popper có lẽ được cả thế giới biết đến vì đã bác bỏ những mô tả khoa học mang tính quy nạp và quan sát cổ điển; vì đã đề xuất khái niệm tính có thể nguy hại trong kinh nghiệm để phân biệt lý thuyết khoa học với phi-khoa học; và vì sự biện hộ cho dân chủ tự do và những nguyên tắc của lý thuyết phê bình xã hội mà ông sử dụng để thúc đẩy sự hình thành “xã hội mở”.

Karl Popper sinh ra trong một gia đình trung lưu tổ tiên là người Do Thái. Ông được đào tạo tại đại học Vienna, lấy bằng tiến sĩ triết học năm 1928, và dạy trung học từ năm 1930 đến 1936. Năm 1937, khi chủ nghĩa phát xít nổi lên, Popper phải di cư sang New Zealand, ở đó ông giảng dạy triết học tại đại học Canterbury thuộc giáo hội Công giáo. Năm 1946, ông đến Anh nghiên cứu logic học và phương pháp toán học tại Viện Kinh tế Luân Đôn, rồi được phong chức giáo sư năm 1949. Ông được Nữ hoàng Elizabeth II phong tước hiệp sĩ năm 1965 và được bầu làm viện sĩ Hội Hoàng gia năm 1976. Ông rời bỏ sinh hoạt hàn lâm năm 1969, mặc dù ông vẫn làm việc đến khi qua đời vào năm 1994.

TRIẾT HỌC

Popper sáng tạo ra từ ngữ *chủ nghĩa duy lý phê phán* để trình bày triết học của ông. Sự chọn lựa này rất quan trọng, nó biểu thị sự phản đối của ông đối với chủ nghĩa kinh nghiệm cổ điển, và cách tường trình khoa học mang tính quy nạp - quan sát xuất phát từ nó. Popper mạnh mẽ phản bác kiểu mô tả đó, viện lẽ rằng, các lý thuyết khoa học là phổ quát về bản chất, và chỉ có thể được thẩm tra một cách gián tiếp, bằng cách tham khảo tới những hàm ý của chúng. Ông cũng biện luận rằng, lý thuyết khoa học và tri thức của con người nói chung có tính cách phỏng đoán và tính cách giả thuyết không thể giản lược, và được sinh ra bởi trí tưởng tượng sáng tạo để giải quyết những vấn đề xuất hiện trong những khung cảnh lịch sử - văn hoá đặc thù. Về mặt logic, nhiều kết quả tích cực ở cấp độ thử nghiệm không thể khẳng định một lý thuyết khoa học, nhưng chỉ cần một phản ví dụ thực sự là có ý nghĩa quyết định logic: nó chứng tỏ lý thuyết mà từ đó hệ luận được rút ra, là sai lầm. Sự mô tả của Popper về tính không đối xứng về mặt logic giữa bằng chứng và sự giả mạo là cốt lõi của triết học khoa học của ông. Nó cũng gợi hứng cho ông coi tính có thể kiểm sai như tiêu chuẩn để phân chia giữa cái gì là và cái gì không thực sự là khoa học: một lý thuyết sẽ được coi là khoa học nếu và chỉ nếu nó có thể kiểm sai. Điều này dẫn ông đến chỗ không công nhận cả phân tâm học và học thuyết Marx hiện đại là khoa học, vì rằng, những lý thuyết của chúng không có tính có thể kiểm sai. Công trình khoa học của ông chịu ảnh hưởng thuyết tương đối của Albert Einstein. Thuyết có thể kiểm sai của Popper

giống với thuyết khả sai của Charles Pierce. Trong *Về những chiếc đồng hồ và những đám mây* (1960), Popper nói ông ước gì biết được những công trình của Pierce sớm hơn.

Trong *Xã hội mở và những kẻ thù của nó và Sự khốn cùng của chủ nghĩa duy sử*, Popper triển khai sự phê phán chủ nghĩa duy sử và biện hộ cho "xã hội mở, dân chủ tự do. Chủ nghĩa duy sử là học thuyết cho rằng, lịch sử phát triển không ngăn cản được và nhất thiết theo những quy luật phổ quát khả tri hướng đến một kết cục tất định. Popper cho rằng, cái nhìn này là sự giả định lý thuyết suông chủ yếu làm nền tảng cho hầu hết các hình thức của chủ nghĩa độc đoán và chủ nghĩa toàn trị. Ông lý luận rằng, chủ nghĩa duy sử được xây dựng trên những giả thiết sai lầm về bản chất của quy luật và dự đoán khoa học. Bởi vì sự tăng tiến tri thức nhân loại là nhân tố tạo ra sự tiến hóa của lịch sử nhân loại, và bởi vì không có xã hội nào có thể dự đoán được, về mặt khoa học, những tình trạng tri thức tương lai của chính nó", cho nên, ông khẳng định rằng, không thể có một khoa học dự đoán về lịch sử nhân loại. Theo Popper, thuyết vô định siêu hình và lịch sử liên quan chặt chẽ với nhau.

Trong những đóng góp của ông cho triết học có công trình giải đáp của ông đối với vấn đề quy nạp của David Hume. Hume cho rằng, chỉ vì Mặt Trời mọc mỗi ngày chừng nào có người còn có thể nhớ, thì điều đó cũng không có nghĩa là có lý do hợp lý để tin rằng, nó sẽ mọc vào ngày mai. Không có một phương pháp thuần lý nào chứng minh được một mô hình sẽ tiếp tục chỉ vì nó đã tiếp tục trước đây.

Lời giải đáp của Popper tiêu biểu cho lý thuyết về những chuẩn mực của tính có thể kiểm sai của ông. Ông nêu rõ rằng, mặc dù không có cách gì chứng minh được Mặt Trời sẽ mọc, chúng ta vẫn suy đoán rằng, nó sẽ mọc. Nếu nó không mọc, thì nó sẽ bị phản chứng, nhưng ngay bây giờ có vẻ như nó nhất quán với suy đoán của chúng ta, sự suy đoán không bị phản chứng. Do đó, sự phân chia giữa khoa học và không khoa học của Popper còn là câu trả lời cho vấn đề lôgic cũ nữa.

TIÊU CHÍ CHO LÝ THUYẾT KHOA HỌC

Những thực nghiệm được mô tả chỉ tiết như những bằng chứng của phương pháp khoa học được coi là thành công vì rằng, chúng phù hợp với kỳ vọng. Lẽ ra chúng chỉ được coi là giống như thành công nếu, mặc dù được tiến hành tốt, chúng đã không phù hợp bởi vì có thể chúng đã bộc lộ sai sót trong những giả định chính yếu. Tiêu chí được thừa nhận rộng rãi của triết gia Karl Popper đối với lý thuyết khoa học là nó không hẳn chỉ thông qua những thử nghiệm như chúng có thể được áp dụng mà phải được trình bày chi tiết theo một phương pháp mà sự có thể kiểm sai khả hữu về mặt nguyên tắc. Tuy nhiên, vì mọi giá trị của nó với tư cách một thử nghiệm của những giả định khoa học, cần phải giả thuyết rằng, người thực nghiệm thường tiến hành công việc với tiêu chí của Popper trong đầu. Ông ta luôn hy vọng tự thuyết phục mình rằng, khái niệm ban đầu là đúng. Nhà khoa học không quan tâm đến việc cung cấp sự bảo đảm cho kết luận của ông ta, bởi vì, dù bao nhiêu thử nghiệm xác nhận nó, vẫn còn khả năng thử nghiệm tiếp theo sẽ không xác nhận. (Nói như David Hume là phải cần vô số thử nghiệm). Sự quan tâm của ông ta là thuyết phục bản thân, đồng sự và những người khác rằng, một giả thuyết đã thông qua đủ những thử nghiệm để trở nên đáng chấp nhận cho đến khi có một thử nghiệm tốt hơn.

ẢNH HƯỞNG

Có thể nói Popper đã đóng vai trò chính yếu trong việc xây dựng triết học khoa học thành một ngành học đầy sinh lực, tự trị trong phạm vi triết học phân tích, thông qua các tác phẩm đầy thuyết phục của ông, và thông qua ảnh hưởng của ông đối với những người đương thời và hậu duệ của ông mà hai trong số đó là Imre Lakatos và Paul Feyerabend, những triết gia lỗi lạc nhất thuộc thế hệ tiếp sau của triết học phân tích. (Công trình của Lakatos sửa đổi rất nhiều lập trường của Popper, trong khi Feyerabend bác bỏ hoàn toàn, nhưng công trình của cả hai đều chịu ảnh hưởng sâu sắc của Popper và đánh dấu tới nhiều vấn đề mà Popper đã đặt ra).

Popper cũng được thừa nhận rộng rãi là một trong những tiếng nói dẫn đạo trong cuộc nổi loạn chống lại chủ nghĩa thực chứng lôgic của Nhóm Vienna giữa thế kỷ XX. Việc ông làm sống lại thuyết hoài nghi của Hume đối với suy luận quy nạp và việc ông giới thiệu nguyên lý có thể kiểm sai như một giải pháp phi-quy nạp đối với những nan giải của tri thức khoa học, đóng một vai trò quan trọng trong việc phê bình quan điểm khoa học vốn là trung tâm của hệ thống thực chứng. Popper, không thường xuyên được biết tới vì tính khiêm tốn của mình, viết đầu đề

cho một chương trong cuốn tự truyện của mình “Ai giết chủ nghĩa thực chứng logic?” - một câu hỏi mà ông trả lời bằng câu nói "Tôi e rằng, tôi phải nhận trách nhiệm". Popper có lẽ đã nói hơi quá về ảnh hưởng của riêng mình so với W. V. O. Quine và đối thủ triết học của ông là Ludwig Wittgenstein.

Ảnh hưởng của Popper, thông qua hoạt động triết học khoa học và thông qua triết học chính trị của ông, đã vượt qua khuôn khổ hàn lâm. Trong số sinh viên và những người ủng hộ ông có nhà đầu tư tỉ phú George Soros; ông tuyên bố các chiến lược đầu tư của ông rập khuôn theo lý thuyết về sự tăng triển của tri thức thông qua kiểm sai. Một trong những quy từ thiện của ông là Quỹ xã hội mở, để bày tỏ sự ngưỡng mộ với tác phẩm *Xã hội mở và kẻ thù của nó* của Popper, được thành lập để xúc tiến học thuyết xã hội mở của Popper chống lại chủ nghĩa toàn trị và chế độ độc tài.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Logik der Forschung (1934, viết bằng tiếng Đức; Logic của khám phá khoa học)

The open Society and Its Enemies (1945; Xã hội mở và kẻ thù của nó)

The Poverty of Historicism (1961; Sự khốn cùng của thuyết duy sử)

Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge (1963; Ước đoán và bác bỏ: Sự phát triển của tri thức khoa học).

Objective Knowledge: An Evolutionary Approach (1972; Tri thức khách quan: phương pháp tiếp cận tiến hoá).

86. THEODOR ADORNO



TIỂU SỬ

THEODOR LUDWIG WIESENGRUND ADORNO (11/9/1903 – 6/8/1969) là triết gia, nhà xã hội học, nhà nghiên cứu âm nhạc người Đức; là thành viên của Trường phái Frankfurt bên cạnh Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas và nhiều người khác. Ông còn là giám đốc âm nhạc của Radio Project.

Theodor (hay "Teddie") ra đời tại Frankfurt, là đứa con duy nhất trong gia đình có cha là nhà buôn rượu vang Oscar Alexander Wiesengrund (1870- 1941, gốc Do Thái, cải sang đạo Tin Lành) và mẹ là ca sĩ Công giáo Maria Barbara. Người dì nhiều tài năng âm nhạc Agathe cũng sống trong gia đình. Cậu bé Adorno thường say sưa ngồi chơi nhạc trên cây đàn piano dành cho hai người. Vào những buổi chiều chủ nhật Adorno thường cùng người bạn lớn hơn mình 14 tuổi đọc tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant. Sau này, ông cho biết ông mắc nợ những buổi chiều đọc sách như thế hơn bất kỳ một người thầy hàn lâm nào. Tại đại học Frankfurt (nay là đại học Johann Wolfgang Goethe) ông học triết học, âm nhạc, tâm lý học và xã hội học. Ông hoàn tất việc học rất nhanh: cuối năm 1924, ông lấy bằng tiến sĩ với luận án về Edmund Husserl. Trong thời gian đó ông quen biết với những người bạn trí tuệ quan trọng nhất, Max Horkheimer và Walter Benjamin.

Trong những năm đi học tại Frankfurt, Adorno đã viết nhiều bài phê bình âm nhạc và tin rằng, đây là nghề nghiệp tương lai của ông. Ông tranh thủ làm quen với những nhạc sĩ lớn của Trường phái Vienna như Alban Berg, Anton von Webern và Arnold Schoenberg để theo đuổi việc nghiên cứu từ năm 1925. Đặc biệt phương thức phi cung thể (atonality) cách tân của Schoenberg đã gây hứng khởi cho chàng trai 22 tuổi viết những bình luận mang tính triết học về một thứ âm nhạc mới. Tuy nhiên những cố gắng của ông không được đón nhận, và nỗi thất vọng này đã khiến ông ngưng viết các bài phê bình âm nhạc để tập trung vào sự nghiệp với tư cách giáo sư đại học và nhà nghiên cứu xã hội. Tuy nhiên ông vẫn là tổng biên tập tạp chí tiền phong *Anbruch*. Qua những bài khảo luận về âm nhạc học người ta nhìn thấy tham vọng triết lý của ông.

Trong khoảng cuối những năm 20 của thế kỷ XX ở Berlin, Adorno quan hệ thân thiết với Walter Benjamin và Ernst Bloch, người mà từ năm 1921 ông đã được làm quen qua tác phẩm *Geist der Utopie*. Thủ đô của nước Đức còn hấp dẫn ông nhiều hơn vì ở đó có nhà hóa học Margarethe Karplus (1902 – 1993), người mà ông sẽ kết hôn vào năm 1937 tại London. Năm 1934, trốn khỏi chế độ quốc xã, ông chạy sang Anh để tiến hành một công trình nghiên cứu công phu về triết học Hegel. Ông không thể cưỡng lại việc quay về Đức mỗi kỳ nghỉ hè để được gần vị hôn thê của mình. Năm 1936, tạp chí *Zeitschrift* đăng một trong những bài viết gây tranh cãi nhất của Adorno, "*Về nhạc Jazz*". Cái nhan đề tuy vậy không liên quan gì đến thể loại nhạc Jazz, nó là bài bút chiến đầu tiên của ông chống lại sự bùng nổ giải tán và văn hóa tiêu dùng.

TRIẾT HỌC

Adorno chịu ảnh hưởng sâu sắc lối áp dụng tư tưởng Karl Marx của Walter Benjamin. Tuy nhiên, khác với Marx, Adorno không xem chủ nghĩa tư bản đang ở trên bờ vực sụp đổ. Thay vì vậy ông cho rằng, chủ nghĩa tư bản đã ngày càng được củng cố hơn thông qua những cuộc tấn công của nó vào cơ sở khách quan của ý thức cách mạng. Hơn nữa, Adorno tập trung vào văn hóa thay vì kinh tế như Marx đã làm. Ông cho rằng, lý thuyết phê phán phải giữ một chuẩn mực nào đó. Trên cơ sở này Adorno công kích nhiều phương pháp tiếp cận thường được sử dụng trong các nghiên cứu xã hội. Ông đặc biệt khắc nghiệt với những lối tiếp cận tự cho mình là khoa học và định lượng.

Có lẽ ông nổi tiếng nhất vì những phê phán đối với văn hóa đại chúng trong các xã hội hiện đại. Ông biện luận rằng, "các kỹ nghệ văn hóa" lôi kéo đám đông. Văn hóa phổ thông được xem

như lý do giải thích sự thụ động của con người; những niềm vui dễ dãi sẵn có thông qua tiêu dùng văn hóa đại chúng làm cho con người dễ bảo và hài lòng, dù tình cảnh kinh tế của họ thế nào đến đâu. Chính các kỹ nghệ văn hóa sản sinh ra *hàng hóa văn hóa* được tiêu chuẩn hóa như các xưởng máy. Có những khác biệt trong hàng hóa văn hóa làm cho chúng có vẻ khác nhau, nhưng thực ra chúng chỉ là những biến tấu của cùng một chủ đề. Adorno gọi hiện tượng này là *ngụy cá thể hóa*. Adorno nhìn cái văn hóa sản xuất hàng loạt này như là nguy cơ cho những nghệ thuật cao cấp. Kỹ nghệ văn hóa nuôi dưỡng những nhu cầu giả tạo; nghĩa là, những nhu cầu được tạo ra và được thỏa mãn bởi chủ nghĩa tư bản. Ngược lại, nhu cầu đúng đắn là tự do, sáng tạo, hay hạnh phúc đích thực. Một số tác phẩm về văn hóa đại chúng Adorno hợp tác với Max Horkheimer. Tác phẩm của ông ảnh hưởng mạnh mẽ đến diễn ngôn của giới trí thức về văn hóa đại chúng và những nghiên cứu học thuật về văn hóa đại chúng. Vào lúc Adorno bắt đầu viết sách, giới trí thức tỏ ra rất băn khoăn về những hậu quả của văn hóa đại chúng và nền sản xuất hàng loạt đối với tính cách của các cá nhân trong một quốc gia, bằng cách khám phá cơ chế sản sinh văn hóa đại chúng, Adorno trình bày một khái niệm khung từ đó đưa ra những thuật ngữ ứng với những cái đã là sự quan tâm rộng rãi.

Vào lúc việc này được coi trọng vì vai trò của nhà nước trong nền sản xuất hàng loạt, phân tích của Adorno đã tính tới sự phê phán văn hóa đại chúng của những người tả khuynh cân bằng với sự phê phán văn hóa đại chúng của những người hữu khuynh. Trong cả hai luận cứ, sự tiêu dùng văn hóa được nhìn nhận như nguồn gốc của những vấn nạn xã hội và đạo đức. Trong khi sự phê phán từ những người hữu khuynh nhấn mạnh sự suy đồi đạo đức là do những ảnh hưởng giới tính và chủng tộc trong một quốc gia, thì Adorno xác định vấn đề không phải ở nội dung, mà ở những thực tại khách quan của việc sản xuất văn hóa đại chúng. Nhiều phương diện hoạt động của Adorno đến nay vẫn còn giá trị và được triển khai trong lý thuyết phê bình hiện đại, lý thuyết thông tin và xã hội học. Các tư tưởng gia chịu ảnh hưởng của Adorno tin rằng, xã hội hôm nay tiến hóa theo chiều hướng được ông tiên đoán, đặc biệt khi nói về lịch sử (Ausehwitz), đạo đức hay kỹ nghệ văn hoá. Kỹ nghệ văn hóa đã trở thành một thuật ngữ thường xuyên được sử dụng, dù còn gây nhiều tranh cãi trong các môn học về văn hóa. Nhiều suy tưởng của ông về âm nhạc chỉ mới bắt đầu được bàn luận, khi một tuyển tập *Khảo luận về âm nhạc*, mà đa phần chưa từng được dịch sang tiếng Anh, được xuất bản gần đây.

ADORNO VÀ NHỮNG NGƯỜI PHÊ PHÁN ÔNG

Phê phán Adorno là những nhà Marxist và những người khác, trong đó có Ralf Dahrendorf và Karl Raimund Popper, các triết gia thực chứng, các nhà tân bảo thủ, và nhiều nhà nghiên cứu nản lòng vì bút pháp khó hiểu của Adorno. Nhiều nhà Marxist lên án các lý thuyết gia phê bình đòi thừa hưởng di sản trí tuệ của Karl Marx mà không cảm thấy cần phải áp dụng lý thuyết vào hành động chính trị.

Theo Heiner Müller trong *Phê phán lý thuyết phê phán*, Adorno giả định cái toàn thể như một hệ thống tự động. Điều này nhất quán với ý tưởng của Adorno về xã hội như một hệ thống tự điều chỉnh loài người ta tìm cách trốn thoát. Đối với ông nó hiện hữu, nhưng vô nhân tính, trong khi Müller lập luận chống lại sự hiện hữu của một hệ thống như thế. Trong luận cứ của ông, ông tuyên bố rằng, lý thuyết phê phán không đưa ra một giải pháp thực tế nào cho sự thay đổi xã hội. Ông kết luận rằng, Jürgen Habermas nói riêng, và trường phái Frankfurt nói chung, đã hiểu sai Marx.

Các triết gia thực chứng lên án Adorno xây dựng lý thuyết mà không đưa chúng vào thử nghiệm, đặt sự phê phán của họ trên sự xét lại thuyết thực chứng logic của Karl Popper trong đó Popper đưa "tính có thể kiểm sai" thay cho tiêu chuẩn ý nghĩa "tính có thể xác minh" theo đề xuất của Alfred Jules Ayer và các nhà thực chứng logic khác. Cụ thể, các nhà diễn giải Karl Popper áp dụng việc thử nghiệm "tính có thể phản chứng" đối với tư tưởng của Adorno và họ nhận thấy rằng, ông khó hiểu khi được nhận phản chứng.

Dựa vào phê phán thực chứng, các nhà tân bảo thủ cũng chế giễu Adorno như một nhà lý thuyết không sẵn sàng chấp nhận sự thử nghiệm phản chứng. Họ nhìn thấy trong sự phức tạp về tư tưởng của ông nguồn tham khảo của những kẻ "phải đạo" (politically correct) khi đưa ra những biện minh dài dòng cho những ý đồ vô giá trị và không rõ ràng về cải cách xã hội.

Tuy nhiên, sự phê phán phức tạp hơn cả đến từ các học trò của Leo Strauss, những người tin vào khoa chú giải văn bản về văn hoá, và thường nhất trí với những phê bình về tính tiếp cận

và nghệ thuật của Adorno. Sự phê phán của họ dựa vào định hướng phản - tư bản chủ nghĩa của Adorno, viện lẽ rằng, mặc dù, văn hóa đại chúng có thể có bánh mì và những gánh xiếc, rằng, những điều này cần thiết cho chức năng xã hội và sự rũ bỏ hay giảm trừ tầm quan trọng của chúng như "những lừa dối có ích", có thể đe dọa hoạt động liên tục của thị trường xã hội, cũng như chân lý triết học cao cấp.

Những người biện hộ cho Adorno đáp lại các nhà phê bình thực chứng và tân bảo thủ bằng cách đề cập đến sự nghiên cứu sâu rộng mang tính số học và thực nghiệm, nhất là "thang độ F" trong tác phẩm của ông về các khuynh hướng phát xít trong nhân cách cá thể, *Nhân cách toàn trị*. Và trong thực tế, sự nghiên cứu định lượng sử dụng các bảng thăm dò và những công cụ khác của nhà xã hội học hiện đại được áp dụng đầy đủ trong Viện nghiên cứu xã hội của Adorno. Adorno cũng biện luận rằng, nhân cách toàn trị dĩ nhiên sẽ sử dụng văn hóa và sự tiêu thụ văn hóa của nó để tìm cách kiểm soát xã hội, nhưng sự kiểm soát đó vốn đã thoái hóa đối với những người chịu khuất phục, nên những nhân cách toàn trị sẽ phóng chiếu sự sợ hãi mất quyền kiểm soát của chúng lên toàn xã hội.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

The Dialectic of Enlightenment (1947; Biện chứng của thời kỳ ánh sáng)

Philosophy of Modern Music (1949; Triết học về âm nhạc hiện đại)

Negative Dialectics (1966; Phép biện chứng phủ định)

Prisms (1967; Những lăng kính)

Aesthetic Theory (1970; Lý thuyết mỹ học)

87. RUDOLF CARNAP



RUDOLF CARNAP (1891 - 1970), một trong những triết gia thực chứng luận logic hay chủ nghĩa thực nghiệm logic lỗi lạc. Ông đặc biệt chịu ảnh hưởng của nhà toán học Đức Gottlob Frege về toán học, triết gia Anh Bertrand Russell và triết gia Đức Ludwig Wittgenstein về triết lý.

Carnap sinh tại Ronsdorf, miền bắc nước Đức. Từ 1910 đến 1914, ông học tại đại học Jena, chuẩn bị viết một đặc tài về vật lý. Nhưng ông cũng nghiên cứu kỹ *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant dưới sự hướng dẫn của Bruno Bauch, và là một trong vài sinh viên tham dự các buổi thuyết trình về logic toán học của Frege. Sau khi đi quân dịch ba năm trong Thế chiến I, ông được phép vào đại học Ber-lin để nghiên cứu vật lý trong hai năm 1917 - 1918, nơi Albert Einstein mới được bổ nhiệm làm giáo sư. Sau đó, Carnap vào học tại đại học Freiburg; nơi đây, ông viết một luận văn về thuyết tiên đề về không gian và thời gian. Các giáo sư ở khoa vật lý cho rằng nó quá trừu tượng, trong khi Bruno Bauch của khoa triết lại cho rằng nó là vật lý thuần túy. Carnap làm một luận văn khác về không gian từ quan điểm chính thống hơn của Kant.

Năm 1921, Carnap viết một bức thư định mệnh đến Bertrand Russell và được Bertrand Russell trả lời kèm theo bản sao viết tay nhiều đoạn dài trong *Nguyên lý toán học* (Principia Mathematica) của ông, vì cả Carnap lẫn Freiburg không có điều kiện để có được bản sao của tác phẩm vĩ đại này. Năm 1924 và 1925, ông tham dự những cuộc hội thảo dưới sự chủ tọa của Edmund Husserl, người sáng lập hiện tượng luận. Carnap tiếp tục viết về vật lý từ viễn quan thực chứng logic.

Carnap trở thành người lãnh đạo của Nhóm Vienna, một nhóm các nhà khoa học và triết gia thực chứng luận. Năm 1935, ông đến Mỹ để tránh chế độ phát xít và giảng dạy tại đại học Chicago rồi đại học California, Los Angeles. Ông mất ngày 14/9/1970 tại Santa Monica,

California.

CẤU TRÚC LÔGIC CỦA THẾ GIỚI

Tác phẩm quan trọng nhất của Carnap là *Cấu trúc lôgic của thế giới* (1928), trong đó ông tìm cách áp dụng lôgic mới được Frege, Russell và Whitehead phát triển vào những vấn đề của triết học khoa học. Ông trình bày nhiều quan điểm thực chứng về thuyết nguyên tử, theo đó, mọi khái niệm, từ trừu tượng nhất đến cụ thể nhất, đều được xây dựng từ những kinh nghiệm trước mắt (bất kỳ khái niệm nào không được xây dựng như vậy đều vô nghĩa). Đây là một nỗ lực giải thích rõ ràng chủ trương thường nghiệm triệt để trong việc tái xây dựng tri thức con người về xã hội và thế giới vật lý và những trí tuệ khác trên cơ sở kinh nghiệm cá nhân. Đây cũng là một trong những phát biểu sáng sủa và không nhập nhằng rằng công việc quan trọng của triết học liên quan đến cấu trúc lôgic: rằng ngôn ngữ và lôgic của nó phải là tâm điểm chú ý. Thoạt tiên, Carnap tin rằng tất cả những khái niệm vật lý có ý nghĩa đều có thể định nghĩa được theo kinh nghiệm, phù hợp với nguyên tắc có thể thẩm tra. Sau này ông giảm nhẹ quan điểm này cho thích hợp với thực tế, theo đó ngôn ngữ vật lý không thể được chuyển dịch một cách tường tận sang ngôn ngữ kinh nghiệm giác quan. Ông cũng đi tới chỗ nhấn mạnh hơn vào niềm tin cho rằng phương pháp xây dựng được dùng trong *Aufbau* (cấu trúc) có thể được dùng với cùng tính hợp pháp để xây dựng tâm lý học cá nhân. Mặc dù gây nhiều ảnh hưởng nhưng mãi đến năm 1967, nó mới được dịch sang tiếng Anh dưới nhan đề *The logic Structure of World*.

NHỮNG VẤN ĐỀ GIẢ MẠO TRONG TRIẾT HỌC

Ảnh hưởng của Ludwig Wittgenstein đối với tư tưởng của Carnap là quan trọng nhất trong tương quan với chủ đề "những vấn đề giả mạo" này. Do đó cần phải biết quan điểm của Carnap là gì trước, trong và sau thời kỳ Vienna khi Wittgenstein gieo ảnh hưởng to lớn của mình.

Thoạt đầu, khi đang viết *Cấu trúc lôgic*, Carnap cho rằng những cuộc tranh cãi trong siêu hình học truyền thống như tranh cãi giữa chủ nghĩa duy thực và chủ nghĩa duy tâm là "lạ lùng nghèo nàn và vô ích". Ông phát triển thuyết hoài nghi về siêu hình học dưới ảnh hưởng của các nhà khoa học chống siêu hình học như Kirchhoff, Hertz, Mach và các triết gia Avenarius, Russell, Wittgenstein.

Phản đối triệt để hơn đối với siêu hình học, Carnap cho rằng nó không chỉ vô ích mà còn vô nghĩa. Lập trường này của ông rõ ràng chịu ảnh hưởng của Wittgenstein, theo đó Wittgenstein đã vạch ranh giới giữa siêu hình học với các khoa học bằng cách dùng nguyên tắc thẩm tra, nguyên tắc đó cho rằng ý nghĩa của một câu nói có được nhờ những điều kiện thẩm tra của nó và rằng do đó một câu nói có nghĩa nếu và chỉ nếu, trên nguyên tắc, nó có thể được thẩm tra. (Không rõ Carnap có hoàn toàn tán thành học thuyết này không).

Sau này Carnap rút lại ý kiến, không còn mô tả siêu hình học là hoàn toàn vô nghĩa, nhưng có vẻ như điều này chỉ là sự thay đổi về từ ngữ hơn là một thay đổi căn bản về lập trường. Ông bắt đầu nói rằng siêu hình học thiếu "nội dung nhận thức", nghĩa là một thứ ý nghĩa có liên quan đến khoa học thường nghiệm. Carnap tiếp tục tin rằng "đề tài thực tại của thế giới bên ngoài là một cái gì đó trống rỗng thêm vào trong hệ thống khoa học".

NỀN TẢNG CỦA TOÁN HỌC

Thuyết lôgic (Logicism):

Thuyết lôgic của Carnap bắt nguồn chủ yếu từ Frege, mặc dù ông còn nghiên cứu *Principia Mathematica* của Bertrand Russell. Ông tiếp thu quan điểm của Frege cho rằng toán học là phân tích, và dường như ông xem quan điểm đó đã cung cấp một phương pháp mới cho các nhà thực nghiệm chủ nghĩa lý giải thỏa đáng về toán học. Carnap thừa nhận rất khó để chứng tỏ những tiên đề của *Principia* là lôgic. Ông muốn biện luận rằng tiên đề về vô cực thực ra là phân tích (qua sự giải nghĩa thích hợp) nhưng nếu lập luận đó không ổn thì ông sẽ xem các chân lý toán học là có điều kiện (và do vậy vẫn là phân tích) thay vì tổng hợp (và do vậy thường nghiệm, vì không có trực giác thuần túy).

Thuyết hình thức (Formalism):

Cho đến năm 1935, tư duy của Carnap và những gì ông công bố đều cho thấy rằng với ông chỉ cần cú pháp (syntax) là đủ. Tuy nhiên lúc này ông và Tarski đang bắt đầu coi trọng ngữ nghĩa học (semantics), và điều này đánh dấu sự đoạn tuyệt với thuyết hình thức. Sau đó,

Carnap tỏ ra đồng tình với khía cạnh phản ngữ nghĩa học của thuyết hình thức, và rõ ràng còn đồng tình với sự thừa nhận trực giác thuần túy của những người theo thuyết hình thức. Ông nhất trí với Tarski rằng cần phải có siêu ngôn ngữ được nghi thức hóa khác với ngôn ngữ đối tượng (object language).

Thuyết trực giác (Intuitionism):

Carnap (và Nhóm Vierula) nghiên cứu thuyết trực giác nhưng vẫn phản đối quan điểm cho rằng toán học xuất phát từ trực giác thuần túy. Trong nhiều chỗ bàn về cú pháp lôgic, ông sử dụng các ngôn ngữ kiến tạo, nhưng nguyên tắc dung sai của ông khiến nó trở nên tế nhị, và sự dè dặt của ông đối với logic cổ điển chủ yếu liên quan đến nguy cơ mâu thuẫn.

Hình học:

Trong luận án tiến sĩ của mình, Carnap chỉ ra ba vấn đề khác nhau khi nghiên cứu không gian: không gian hình thức, không gian trực giác và không gian vật lý. Tri thức về không gian hình thức là lôgic, tri thức về không gian trực giác là triết lý và dựa trên trực giác thuần túy kiểu Kant, trong khi tri thức về không gian vật lý là hoàn toàn thường nghiệm. Sau đó, ông vứt bỏ siêu hình học, đi đến nhất trí với Schlick, người mà với sự đồng ý của Einstein đã đề xuất vào năm 1917 quan điểm cho rằng hình học toán học thực ra là một phần của toán học.

THUYẾT VẬT LÝ VÀ SỰ THỐNG NHẤT CỦA KHOA HỌC

Những ngành khác nhau của khoa học về cơ bản là những bộ phận của một khoa học thống nhất duy nhất của các sự vật vật lý (tức là những ngành học có thể quy về vật lý học).

THUYẾT HIỆN TƯỢNG VÀ THUYẾT VẬT LÝ

(Phenomenalism & Physicalism)

Mặc dù cho rằng những chủ đề thảo luận của thuyết duy vật và thuyết duy tâm là vô nghĩa, Carnap tin rằng sự lựa chọn giữa ngôn ngữ thuyết hiện tượng (phenomenalistic language) và ngôn ngữ thuyết vật lý (physicalistic language) là quan trọng. Trong Cấu trúc lôgic, Carnap ủng hộ ngôn ngữ thuyết hiện tượng (nói về kinh nghiệm giác quan và tin rằng nó thích hợp cho những mục đích triết học, đặc biệt với sự băn khoăn đến tri thức luận nền tảng trong đó tri thức về vật chất của chúng ta bắt nguồn từ dữ liệu giác quan thu nhận tức thì. Trong thời gian ở Vienna, Carnap từng bước chuyển sang ưa thích các ngôn ngữ thuyết vật lý (nói về câu đối tượng vật lý).

SỰ THỐNG NHẤT CỦA KHOA HỌC

Carnap cho rằng tất cả những phân ngành của khoa học tự nền tảng là những bộ phận của một khoa học toàn diện thống nhất. Quan điểm này là phản ứng chống lại học thuyết phổ biến ở Đức lúc bấy giờ cho rằng khoa học tự nền tảng được chia ra làm hai loại, khoa học tự nhiên và "các khoa học tinh thần" (bao trùm các khoa học xã hội và những vấn đề nhân văn), và vì thế nó được coi là đồng minh với quan điểm phản bác siêu hình học và nguyên tắc thẩm tra. Sự thống nhất được liên kết với thuyết vật lý thông qua luận điểm "ngôn ngữ toàn phần bao trùm lên mọi khoa học có thể được kiến tạo trên cơ sở của thuyết vật lý".

THUYẾT VẬT LÝ VÀ TÂM LÝ HỌC

Thách thức lớn nhất, cả đối với ngôn ngữ thuyết vật lý lẫn luận điểm thống nhất (khoa học) chính là tâm lý học. Carnap nói rằng ông bị hiểu lầm là đã cho rằng những phát biểu về những trí tuệ khác là vô nghĩa, ngược lại với điều ông nói, rằng nếu sự giải thích theo thuyết vật lý các phát biểu về trí tuệ khác bị phản bác thì chúng trở nên vô nghĩa. Vì thuyết thực nghiệm của ông được mở rộng tự do bằng sự pha loãng nguyên tắc thẩm tra, Carnap nỗ lực làm cho cách xử lý vấn đề trí tuệ khác của ông đáng tin cậy hơn bằng cách chuyển những khái niệm tâm lý học dưới dạng khái niệm vật lý tự sự quả quyết của *khả năng định nghĩa* (definability) đến sự quả quyết của *khả năng quy giản* (reducibility).

CẤU TRÚC LÔGIC CỦA NGÔN NGỮ

Carnap tin tưởng một cách chắc chắn rằng những tiến bộ trong triết học cần đến sự phân tích khoa học các khái niệm liên quan đến nó, và ông coi sự phát triển của ngôn ngữ hình thức là bước cơ bản đầu tiên trong sự phân tích đó. Năm 1921, sau khi đọc tác phẩm *Tri thức ngoại giới của chúng ta* của Bertrand Russell, Carnap đã cảm thấy nhất trí với B. Russell về phương pháp lôgic - phân tích của triết học. Nỗ lực suy tư về cấu trúc lôgic là một phần sự khai triển của Carnap về những ý tưởng đó mà chủ đề tài trọng tâm là khai thác các phương pháp lôgic hiện đại để làm cho triết học trở thành một khoa học (nhưng *không phải* một khoa học thực

nghiêm).

Nét đặc sắc của công trình suy tư đó, và như chính lời thú nhận của Carnap, cho thấy Carnap chịu ảnh hưởng của cương lĩnh toán học của Hilbert, đến mức có thể xem nó là siêu triết học nghiêm ngặt. Có lẽ ảnh hưởng của Hilbert rõ rệt nhất trong niềm tin mà Carnap đặt vào sự đầy đủ của các kỹ thuật châm ngôn hình thức mà không cần đến bất kỳ phương pháp giải nghĩa kém chính xác nào.

Suốt thời gian khai triển các phương pháp cú pháp, Carnap liên hệ mật thiết với Tarski, trong khi hai người đang ngày càng tin chắc vào tầm quan trọng của ngữ nghĩa học. Kết quả của cuộc đối thoại với Tarski, mặc dù diễn ra đồng thời với những trước tác về cú pháp logic, không xuất hiện trong giai đoạn này, nhưng trong công trình về ngữ nghĩa học sau này của Carnap, ông chuyển sang sử dụng một siêu ngôn ngữ khác hẳn với ngôn ngữ đối tượng.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Der logische Aufbau der Welt (1928; Cấu trúc logic của thế giới)

Logische Syntax der Sprache (1934; Cú pháp logic của ngôn ngữ)

Introduction to Semantics (1942; Nhập môn ngữ nghĩa học)

Formalization of Logic (1943; Hình thức hoas logic)

Meaning and Nêcsity: A study in Semantic and Modal Logic (1947; ý nghĩa và tất yếu: nghiên cứu về ngữ nghĩa học và logic hình thái).

Logical Foundations of Probability (1950; Nền tảng logic của xác suất)

88. JEAN-PAUL SARTRE



TIỂU SỬ

JEAN-PAUL SARTRE (21/6/1905 – 15/5/1980), triết gia Pháp, nhà tư tưởng hiện sinh gây ảnh hưởng nhất trong thế kỷ XX. Sartre sinh tại Paris, được đào tạo bài bản trong ngôi trường danh tiếng École Normale Supérieure, đại học Fribourg ở Thụy Sĩ và Học viện Pháp quốc ở Berlin (Đức). Từ nhỏ ông đã sớm say mê triết học khi đọc các tác phẩm của triết gia Henri Bergson. Ông giảng dạy triết học tại các trường cao đẳng từ năm 1929. Thế chiến II bùng nổ, ông được gọi đi quân dịch. Ông bị quân Đức bắt làm tù binh. Sau khi được thả, ông dạy học ở Ncuilly, rồi Paris (Pháp) và tham gia phong trào Kháng chiến Pháp. Chính quyền Đức - không hay biết những hoạt động ngầm của ông - cho phép ông dựng vở kịch chống toàn trị *Ruồi* (1943) và xuất bản tác phẩm triết học chính yếu của ông *Hữu thể và vô thể* (1943). Sartre thôi dạy học vào năm 1945 và sáng lập tạp chí chính trị - văn học *Les Temps Modernes* mà ông là chủ biên. Sau 1945, Sartre hoạt động như một nhà xã hội độc lập, chỉ trích cả Liên Xô lẫn Mỹ trong những năm chiến tranh lạnh. Về sau, ông ủng hộ lập trường của Liên Xô nhưng vẫn thường chỉ trích các chính sách của họ. Hầu hết các tác phẩm của ông đều động chạm đến các vấn đề văn học và chính trị. Sartre từ chối giải Nobel về văn chương năm 1964, viện cớ rằng, nhận một giải thưởng như thế là vi phạm đến tính toàn vẹn của một nhà văn.

Các tác phẩm triết học của Sartre tổng hợp hiện tượng luận của triết gia Đức Edmund Husserl, siêu hình học của các triết gia Đức Georg Wilhelm Friedrich Hegel và Martin Heidegger, học thuyết xã hội của Karl Marx thành một quan niệm riêng biệt được gọi là chủ nghĩa hiện sinh. Quan niệm này, liên kết học thuyết triết học với đời sống, văn chương, tâm lý học và hành động chính trị, khơi dậy sự quan tâm rộng rãi rằng, chủ nghĩa hiện sinh trở thành một phong trào toàn thế giới.

TRIẾT HỌC

Trong tiểu thuyết bán tiểu sử *Buồn nôn* (1938) và chuyên luận *Chủ nghĩa hiện sinh là chủ*

nghĩa nhân bản (1946), Sartre thể hiện mối quan tâm cơ bản của ông đối với bản chất của tồn tại con người và tự do của ý chí. Con người là hư vô từ lúc sinh ra, bị kết án phải tự do trong sự lựa chọn hành động và bị đọa đầy phải gánh chịu trách nhiệm.

Trong tác phẩm triết học chính yếu của mình *Hữu thể và vô thể*, ông dành hơn 30 trang nhập đề dành cho hữu thể tự tại (*l'en-soi*). Theo ông, hữu thể tự tại (tức sự vật) có ba đặc tính sâu đây:

1/ *L'être est en soi* (hữu thể thì tự nội), nghĩa là nó không có một tương quan nào với ai và với sự vật nào khác. Theo ý đó, Sartre viết: "Hữu thể thì tự nội. Điều này có nghĩa là hữu thể không có tính chất chủ động hay thụ động, vì chủ động hay thụ động là những quan niệm *nhân bản* thể hiện những thái độ của con người. Kết cục ta phải nhận rằng, hữu thể tự tại không chủ động mà cũng không thụ động, ta không thể quyết điều chi và cũng không thể chối điều chi về nó hết".

2/ *L'être est ce qu'il est* (hữu thể mãi mãi chỉ là chính nó). Ở đây, Sartre bàn đến tính chất thứ hai của hữu thể tự tại: tính chất định hình, bất biến. Hiểu rộng ra, sự vật thì lâm li: nó chỉ là nó, không bao giờ có thể là vật khác. Sẽ có người hỏi: "Vạn vật biến hóa, sao lại bảo sự vật không thể là vật khác?". Thực ra, sự vật có thể trở thành sự vật khác, nhưng khi đó nó không còn là nó nữa: nó đã bị tiêu hủy để nhường chỗ cho một sự vật khác. Sartre đã tóm tắt ý tưởng của ông về tính chất bất biến của sự vật như sau: hữu thể tự tại đặc sệt, đầy ứ, không có ngoài và cũng không có trong. Nó không có *thả tính* (*altérité*): nó không thể trở thành khác đi. Nó chỉ là nó mãi mãi cho tới khi tận diệt".

3/ *L'être est (hữu thể có)*. Khi nói "Hữu thể có", ta không nói lên một điều gì có ý nghĩa hết, ta đã nói một câu vô ý nghĩa, một câu thừa. Câu của ta *thừa*, vì chính hữu thể là một cái gì thừa (*de trop*). Khi chọn trạng từ "*thừa*" để gán cho hữu thể, Sartre đã thổ lộ hết tâm can của ông: đối với ông, sự vật nguyên nó không có nghĩa lý gì hết, đó là đồ thừa, trơ trơ và phi lý.

Về nhân sinh quan của Sartre, có hai điểm cần nhớ: một là con người khác sự vật ở chỗ có ý thức; hai là bản tính ý thức là dự phóng. Về điểm thứ nhất, tưởng cũng nên nhắc lại: Descartes đã đồng hóa con người với tinh thần thuần túy; Hegel đồng hóa con người với tinh thần tuyệt đối, còn Sartre lại chỉ coi con người là ý thức thôi, một ý thức có dự tính tiến đến vô cùng, và vì không đạt được cái vô cùng đó, nên kết cục ý thức đó tự nhận rằng, mình có bản tính phi lý. Mặt khác, ý thức luôn luôn phóng mình ra phía trước để đón nhận các đối tượng. Các đối tượng luôn thay đổi, ý thức con người cũng theo đó mà thay đổi luôn.

Con người sáng tạo ra thế giới cho riêng mình bằng cách phản kháng lại uy quyền và bằng cách nhận trách nhiệm cá nhân đối với những hành vi của mình, không cần sự trợ giúp của xã hội, đạo đức truyền thống, hay đức tin tôn giáo. Phân biệt giữa hiện sinh con người và thế giới vật chất, Sartre cho rằng, hiện sinh con người được đặc trưng bởi vô thể, tức là, bởi khả năng phủ định và phản kháng. Lý thuyết về phân tâm học hiện sinh khẳng định trách nhiệm không thể chối bỏ của mọi cá nhân đối với những quyết định của riêng mình và làm cho sự công nhận tự do tuyệt đối của con người trong sự lựa chọn trở thành điều kiện cần thiết cho hiện sinh đích thực của con người. Theo Sartre, tự do và sự lãnh nhận trách nhiệm cá nhân là những giá trị chủ yếu trong đời sống và mỗi cá nhân phải dựa vào sức mạnh sáng tạo của mình thay vì dựa vào uy quyền xã hội hay tôn giáo.

Trong tác phẩm *Phê phán lý tính biện chứng* (1960), sự nhấn mạnh của Sartre chuyển từ tự do và chủ thể tính sang quyết định luận xã hội Marxist. Sartre biện luận rằng, ảnh hưởng của xã hội hiện đại trên cá nhân lớn đến nỗi đè bẹp cái tôi. Sức mạnh và tự do cá nhân chỉ có thể dành lại thông qua hành động cách mạng tập thể. Mặc dù cổ vũ cho các hoạt động chính trị cách mạng, bản thân Sartre không gia nhập Đảng Cộng sản.

Kinh nghiệm chiến tranh và cuộc chạm trán với Merleau-Ponty góp phần thức tỉnh Sartre quan tâm đến chiều kích chính trị của hiện hữu con người: từ đó Sartre triển khai thêm nữa nhận thức hiện sinh về con người theo cách thức tương thích với chủ nghĩa Marx. Một ý niệm quan trọng trong giai đoạn triển khai triết học này của ông là ý niệm praxis. Ý niệm này mở rộng và biến đổi ý niệm dự phóng: con người với tư cách là praxis vừa là một cái gì vừa sản xuất vừa được sản xuất. Những cấu trúc xã hội xác định khởi điểm cho mỗi cá nhân. Nhưng rồi cá nhân tự đặt ra cho mình những mục tiêu và bằng cách đó vượt qua, phủ định những gì xã hội đã vạch ra cho anh ta. Tuy nhiên phạm vi những khả năng có sẵn cho sự thể hiện tự do này

tùy thuộc vào những cấu trúc xã hội hiện hành. Và có thể nói phạm vi này rất hạn chế. Như vậy, tự do vô hạn của triết học thời kỳ đầu giờ đây bị thu hẹp bởi những hạn định của hoàn cảnh chính trị và lịch sử.

ĐẠO ĐỨC HỌC

Một đặc điểm quan trọng trong tác phẩm hiện tượng luận của Sartre là: mối quan tâm lớn nhất của ông trong khi tiến hành các phân tích hiện tượng luận là mối quan tâm về đạo đức. Thông qua những phân tích này, ông chống lại quan điểm, chẳng hạn, của Freud về vô thức, theo đó có những thành tố tâm lý vượt quá sự lĩnh hội của ý thức chúng ta và do đó chúng sẵn sàng biện minh cho một số kiểu hành vi.

Bắt đầu với sự mô tả về bản ngã của Sartre, theo đó bản ngã được sinh ra bởi (thay vì trước) ý thức. Kết quả là những mô tả về tác động không thể viện đến một bản ngã tiền hiện sinh để giải thích một số kiểu hành vi. Đúng hơn, những hành vi ý thức là tự phát, và bởi vì ý thức tiền phản tỉnh trong suốt với chính nó, nên tác nhân hoàn toàn chịu trách nhiệm về chúng.

Trong sự phân tích cảm xúc của Sartre, ý thức cảm xúc là kiểu ý thức tiền phản tỉnh, và do đó tự phát và tự giác. Chống lại những quan điểm truyền thống coi cảm xúc liên quan đến sự thụ động của chủ thể, Sartre cho rằng, tác nhân chịu trách nhiệm sự chuyển biến tiền phản tỉnh của ý thức anh ta thông qua cảm xúc.

Về tưởng tượng, quan điểm truyền thống về sức mạnh tưởng tượng vượt qua tư tưởng thuần lý được thay thế bằng một trong những ý thức tưởng tượng là kiểu ý thức tiền phản tỉnh. Như đã nói, nó tất yếu là kết quả của sự tự phát của ý thức và bao hàm những trạng thái tự giác của trí tuệ. Một cá thể do đó hoàn toàn chịu trách nhiệm về hoạt động tưởng tượng của mình. Trong cả ba vấn đề, điều mà Sartre muốn nhấn mạnh là ý niệm về sự tự phát của ý thức. Để xóa bỏ những ý kiến cho rằng trạng thái cảm xúc và trí tưởng tượng bay bổng là chủ động (và từ đó mô tả đầy đủ hiện tượng luận của những trạng thái này), sự tự phát phải được phân biệt rõ ràng với hành vi tự nguyện. Một hành vi tự nguyện bao hàm ý thức phản tỉnh gắn liền với ý chí; sự tự phát là đặc điểm của ý thức tiền phản tỉnh.

SỰ CHÍNH THỰC

Nếu bức tranh xuất hiện từ sự khảo sát các mối quan hệ nhân bản của Sartre có vẻ vô vọng là bởi vì sự ngụy tín (bad faith) có mặt ở khắp nơi và không thể tránh được. Thật vậy, triết học của Sartre mang một thông điệp tích cực rằng, chúng ta có tự do vô hạn và điều đó cho phép chúng ta đưa ra những chọn lựa chính thực nhằm thoát khỏi sự giam giữ của ngụy tín. Để hiểu ý niệm chính thực của Sartre, do đó, đòi hỏi trước tiên chúng ta phải làm sáng tỏ ý niệm tự do.

Theo Sartre, mỗi tác nhân đều được phú cho một sự tự do vô hạn. Lời phát biểu này nghe chừng khó hiểu vì có những giới hạn hiển nhiên đối với tự do chọn lựa của mỗi cá nhân. Rõ ràng, những hạn chế về thể chất và xã hội không thể xem nhẹ được trong cách thức chúng ta chọn lựa. Tuy nhiên đây là một sự thực mà Sartre chấp nhận trong chừng mực hữu thể tự quy (le pour-soi), tức là con người, là kiện tính (facticité). Và điều này không dẫn đến bất kỳ nghịch lý nào chừng nào tự do không được định nghĩa bởi khả năng hành động. Tự do, đúng hơn, được hiểu là đặc trưng của bản chất của ý thức, nghĩa là sự tự phát. Nhưng tự do còn hơn thế nữa. Vì rằng, tự do của Pierre được thể hiện trong sự chọn lựa hoặc ở nhà chăm sóc bà mẹ già ốm đau hoặc tham gia quân kháng chiến Pháp, vì những chọn lựa thật sự không có lý do trong hiện tại, quyết định chọn lựa một trong hai tiến trình hành động này là một quyết định nghiêm trọng. Nghĩa là, chọn lựa cái này thay vì cái kia không chỉ là một quyết định tự phát, mà còn có những hệ quả đối với hữu thể tự quy. Để cho rõ hơn, Sartre trình bày ý tưởng tự do của ông như thế những hành vi chọn lựa, và thực sự là không thể tránh được việc chọn lựa.

Ý niệm về sự chọn lựa của Sartre có thể được hiểu đầy đủ nhất bằng cách liên hệ tới sự chọn lựa nguyên khởi của cá thể, như chúng ta đã nói ở trên. Sartre quan niệm toàn bộ cuộc sống của một cá nhân như sự thể hiện một dự phóng nguyên khởi bộc lộ dần theo thời gian.

Xem ý niệm tự do như là sự chọn lựa tự phát, Sartre có những yếu tố cần thiết để định nghĩa một con người chính thực là gì. Điều này hệ tại vào việc chọn lựa theo cách phản ánh bản chất của hữu thể tự quy như là vừa siêu việt vừa kiện tính. Ý niệm chính thực này có vẻ rất gần với ý niệm chính thực của Heidegger. Tuy nhiên, khác với Heidegger, ý niệm chính thực của Sartre có những hệ quả thực tế rõ ràng. Vì cái gì đòi hỏi sự chọn lựa chọn thực là cái đòi hỏi sự kết hợp thích đáng giữa siêu việt và kiện tính (transcendence and facticity). Thiếu sự kết hợp đầy

đủ giữa siêu việt và kiện tính sẽ tạo nên sự nguy tín, hoặc trong mỗi cá thể hoặc ở mức liên chủ thể.

Một ý niệm chính thực như thế tất nhiên hoàn toàn khác với những gì thường bị quần chúng xuyên tạc là thái độ hiện sinh tiêu biểu, tức là ưu tiên hoá tuyệt đối sự tự phát cá thể. Trái lại, nhận rõ tự do tương tác với kiện tính của chúng ta như thế nào sẽ cho thấy trách nhiệm chúng ta phải đưa ra những chọn lựa đúng đắn. Đây là những chọn lựa không bị mắc kẹt trong nguy tín.

Qua những hệ quả thực tế trình bày ở trên, có thể nhận ra đạo đức học hiện sinh. Những thể hiện ngẫu nhiên sự tự phát của con người không liên quan gì tới sự chính thực, và Sartre nhấn mạnh điểm này trong *Chủ nghĩa hiện sinh là chủ nghĩa nhân bản*. Ông tuyên bố dứt khoát rằng, có một quy phạm đạo đức về sự chính thực. Nếu con người phải hành động một cách chính thực, có cách nào chỉ rõ thêm hành vi này có nghĩa gì đối với bản chất của những chọn lựa đạo đức? Trên thực tế có nhiều phát biểu trong *Hữu thể và vô thể* nhấn mạnh những chuẩn mực phổ quát hoàn toàn không khác với những phát biểu của Kant. Điều này không có gì ngạc nhiên bởi vì cả hai lối tiếp cận của Sartre và Kant đều dựa trên giá trị tối cao của một ý niệm mạnh mẽ về tự do. Như Sartre đã chỉ ra, bằng sự chọn lựa, một cá nhân cam kết không chỉ với chính mình mà còn với toàn thể nhân loại. Mặc dù không có những giá trị ưu tiên đối với Sartre, sự chọn lựa của tác nhân tạo ra những giá trị như cách thức mà người nghệ sĩ sáng tạo trong lĩnh vực thẩm mỹ. Như vậy, những giá trị được sáng tạo nên từ sự thực hành đúng mực tự do của tôi có chiều kích phổ quát, vì rằng, bất kỳ một người nào khác cũng có thể tìm thấy ý nghĩa của chúng nếu họ ở vào hoàn cảnh của tôi. Do đó có một tính phổ quát được thể hiện trong những hình thức đặc thù trong mỗi dự phòng chính thực. Đây là sự biểu thị của điều mà sau này Sartre gọi là "cái phổ quát độc nhất".

HIỆN TƯỢNG LUẬN VỀ HIỆN SINH

Có chăng một sợi chỉ xuyên suốt những đặc điểm này trong phương pháp tiếp cận mang tính hiện tượng luận của Sartre? Cách lựa chọn chủ đề của Sartre cho sự phân tích hiện tượng luận gợi lên một sự quan tâm đến hiện tượng luận về những gì liên quan đến con người, thay vì thế giới đúng nghĩa của nó. Sự ưu tiên cho chiều kích con người (của Sartre) có thể so sánh với sự tập trung vào hiện hữu (Dasein) của Heidegger khi đối mặt với vấn đề "hữu thể", theo đó, Dasein chỉ được gọi một cách chính đáng là hiện sinh chừng nào cách thể hiện hữu của Dasein khác biệt cơ bản với cách thể hiện hữu của các hữu thể khác. Sự mô tả này đặc biệt đúng với nỗ lực của Sartre, vì rằng, các phân tích hiện tượng luận của ông không nhằm tới mục đích bản thể luận sâu xa như của Heidegger, người đã từ chối bất kỳ nhãn hiệu hiện sinh nào. Cho nên, trong tác phẩm *Letter on Humanism* (Thư về nhân bản), Heidegger nhắc nhở chúng ta rằng, sự phân tích Dasein chỉ là một chương trong cuộc truy tìm hữu thể. Đối với Heidegger, chủ nghĩa nhân bản của Sartre là một viễn tượng mang tính siêu hình nhiều hơn, nó không trở lại với vấn đề sâu xa của ý nghĩa hữu thể.

Sartre dựng lên một bức tranh về con người cá thể bằng cách trước hết loại bỏ cơ sở của nó trong một bản ngã bất biến. Như sau này Sartre giải thích trong *Chủ nghĩa hiện sinh là chủ nghĩa nhân bản*, nhân bản chính là hiện hữu có trước yếu tính. Như thế, hiện hữu là vấn tính, và nó hướng tới sự triển khai một học thuyết hiện sinh trọn vẹn của những gì là nhân bản mà tác phẩm của Sartre mở ra dần dần một cách lôgic. Liên quan đến những gì sẽ trở thành tác phẩm *Hữu thể và vô thể*, những tác phẩm đầu tiên của Sartre có thể được coi như bước sửa soạn quan trọng cho sự mô tả có tính hiện sinh về con người.

Nhưng nét đặc sắc trong lối nhận thức hiện hữu con người của Sartre chủ yếu được dẫn đầu bởi sự quan tâm về đạo đức của ông.

Do đó bản chất những chủ điểm phân tích của Sartre, lý thuyết về bản ngã của ông và những mục tiêu đạo đức của ông tất cả đều nổi rõ sự triển khai một hiện tượng luận hiện sinh.

NHỮNG TÁC PHẨM TRIẾT HỌC

La Nausée (1938; Buồn nôn)

L'être et le néant (1943; Hữu thể và vô thể)

L'Existentialisme est un humanisme (1946; Chủ nghĩa hiện sinh là chủ nghĩa nhân bản)

Critique de la raison dialectique (1960; Phê phán lý tính biện chứng)

89. MAURICE MERLEAU-PONTY



TIỂU SỬ

MAURICE MERLEAU-PONTY (14/3/1908 -4/5/1961), triết gia hiện tượng luận người Pháp, chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi Edmund Husserl, và thường bị hiểu lầm là nhà tư tưởng hiện sinh vì mối quan hệ cộng tác chặt chẽ với Jean-Paul Sartre và Simone de Beauvoir, và ý niệm về hữu thể theo kiểu Heidegger.

Năm 1931, Merleau-Ponty lấy bằng thạc sĩ triết học tại École Normale Supérieure (Paris). Ông dạy học một thời gian trước khi nhập ngũ trong Thế chiến II. Năm 1945, ông là giáo sư triết học tại đại học Lyon, và năm 1949, bốn năm sau khi xuất bản cuốn *Hiện tượng luận về tri giác*, Merleau-Ponty là giáo sư tâm lý học trẻ em tại đại học Sorbonne. Từ năm 1945 đến 1952, ông là đồng chủ biên không chính thức, cùng với Jean-Paul Sartre, của tạp chí *Les Temps Modernes*. Ở tuổi 44, Merleau-Ponty là giáo sư triết học trẻ nhất tại Collège de France, và ông giữ chức vụ này cho đến tháng 5/1961, khi ông bất ngờ qua đời vì đột quỵ, hình như trong lúc đang chuẩn bị lên lớp giảng về Descartes.

Hai tác phẩm quan trọng nhất của Merleau-Ponty về triết học kỹ thuật là *Cấu trúc hành vi* và *Hiện tượng luận về tri giác*. Mặc dù chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi công trình của Edmund Husserl, Merleau-Ponty phản đối lý thuyết về sự nhận biết tha nhân, đặt lý thuyết của ông trên hành vi thân xác và tri giác. Ông cho rằng, cần thiết nhìn thấy cơ thể một cách trọn vẹn để khám phá cái gì xảy ra từ một tập hợp những kích thích nhất định. Theo ông, tri giác là nguồn gốc của tri thức và phải được nghiên cứu trước các khoa học thông thường.

Khi chuyển sự chú ý sang những vấn đề xã hội và chính trị, năm 1947, Merleau-Ponty xuất bản tập chuyên luận Marxist, nhan đề *"Thuyết nhân bản và sự khủng bố"*, một công trình biện hộ tinh vi nhất cho chủ nghĩa cộng sản Xô-viết vào cuối những năm 1940. Ông công kích điều mà ông cho là đạo đức giả phương Tây. Nhưng chiến tranh Triều Tiên làm ông vỡ mộng và ông đoạn giao với Sartre, người biện hộ cho Bắc Triều Tiên.

Năm 1955, Merleau-Ponty xuất bản thêm một tập chuyên luận Marxist, với tên gọi *Những cuộc phiêu lưu của phép biện chứng*. Tuy nhiên, tác phẩm này cho thấy một sự thay đổi về lập trường: Chủ nghĩa Marx không còn hiện ra như từ ngữ cuối cùng của thế giới, mà như một phương pháp luận tự khám phá. Về cuối đời, ông trở lại với những mối quan tâm triết lý nghiêm ngặt hơn.

TRIẾT HỌC

Trong *Hiện tượng luận về tri giác*, Merleau-Ponty khảo sát mối quan hệ giữa ý thức và thế giới, phản đối các học thuyết nhị nguyên về thân xác và tinh thần cũng như những quan niệm cực đoan duy thực và chủ quan coi thế giới như một cái gì "có sẵn" đối với chủ tri hay do chủ tri hoàn toàn định đoạt. Triết học lưỡng tính của Merleau-Ponty nêu rõ rằng, các đối tượng của kinh nghiệm con người tự bản chất là rất khó hiểu.

Merleau-Ponty vạch trần bản chất vấn nạn của những cái lưỡng phân trong triết học truyền thống, cụ thể là thuyết nhị nguyên liên quan đến hồn và xác. Không phải ngẫu nhiên mà sự nghiên cứu thuyết nhị nguyên đóng vai trò quan trọng như thế trong toàn bộ công trình của ông, bởi vì sự tạo dựng thân xác như một "vật" còn là khoảnh khắc quyết định trong việc tạo dựng ý tưởng của thế giới khách quan tồn tại "ngoài kia".

Merleau-Ponty phê bình hai khuynh hướng triết học, mà không có khuynh hướng nào có khả năng chiếu rọi nhiều ánh sáng vào những vấn đề mà nó tìm cách giải quyết. Ông chỉ trích những mô tả về con người theo thuyết duy lý của Descartes, cũng như những nỗ lực thực nghiệm và có tính hành vi để khuôn định thân phận con người.

Thuyết duy lý là bất xác bởi vì nó không tính tới hoàn cảnh của chúng ta, và từ đó là bản tính ngẫu nhiên của tư tưởng, khi nó làm cho thế giới, hay ít nhất là ý nghĩa, trở thành thuộc tính

nội tại của trí tuệ phản tỉnh.

Còn chủ nghĩa kinh nghiệm, theo Merleau-Ponty, cũng làm cho thế giới văn hóa của chúng ta trở thành ảo tưởng, bằng cách phớt lờ sự nổi kết bên trong giữa đối tượng và hành vi. Theo ông, tri giác không chỉ là kết quả của chức năng các cơ quan cá thể, nhưng nó còn là hành vi thiết yếu và biểu hiện của con người mà qua đó "Tôi" nhận thức thông qua những cơ quan có liên quan. Mỗi giác quan thông tri cho các giác quan khác nhờ dự phóng chung về hành vi, hay mỗi quan tâm đến nỗ lực nào đó của con người, và tri giác không thể quan niệm được nếu không có chức năng hỗ trợ này. Chủ nghĩa kinh nghiệm thường phớt lờ điều này và Merleau-Ponty khẳng định rằng, dù hiệu lực của họ có như thế nào trong việc giải thích một vài hiện tượng, những kiểu thuyết nhân quả khoa học và phân tích này thực sự không thể đánh giá được ý nghĩa hay hành vi con người. Như một nhà phê bình đã chỉ ra, nếu chúng ta tìm cách khu biệt và chia cắt những hoạt động khác nhau thể hiện bản thân chúng ở cấp độ thân xác, chúng ta mất ý nghĩa của chính hành vi". Trong ngôn ngữ của triết học Merleau-Ponty sau này, một sự phân tích như thế sẽ "thu hồi mọi thứ ngoại trừ chính nó như một nỗ lực thu hồi, nó sẽ làm sáng tỏ mọi thứ trừ vai trò của chính nó".

Điểm chính rút ra từ đây là, đối với Merleau-Ponty, cả chủ nghĩa kinh nghiệm lẫn thuyết duy trí rõ ràng đều là những lập trường bất toàn: "Ở trường hợp thứ nhất ý thức quá nghèo nàn, ở trường hợp thứ hai thì quá phong phú... Chủ nghĩa kinh nghiệm không thể hiểu rằng, chúng ta cần biết những gì chúng ta tìm kiếm, nếu không như thế chúng ta đã không tìm kiếm, còn thuyết duy trí thì lại không hiểu chúng ta cần "trống rỗng" trước những gì chúng ta đang tìm kiếm".

Không khó hiểu vì sao Merleau-Ponty sẽ còn bận tâm với việc hủy hoại những khuynh hướng lưỡng phân như vậy. Về cơ bản việc làm đó nhằm đảm bảo rằng, người ta hiện hữu như một vật kiến tạo (chủ thể) hay như một vật (khách thể). Thuyết nhị nguyên bản thể luận về nội tại tính và siêu việt tính - như tinh thần/thân xác, tư tưởng/ngôn ngữ, bản ngã/thế giới, nội tại/ngoại tại - nằm ở hàng đầu trong mọi nỗ lực tái điều hướng triết học của Merleau-Ponty.

Mặc dù Merleau-Ponty không muốn phủ định một cách đơn giản những liên hệ tri thức giữa chủ thể và khách thể, ông rất muốn bác bỏ ý kiến cho rằng, những sự kiện này, về mặt hiện tượng luận, có từ nguyên thủy. Nó có thể hữu ích, trong hoàn cảnh cụ thể, để quan niệm về người nhìn và vật bị nhìn, chủ thể và khách thể. Nhiều nỗ lực khoa học đã thành công khi dựa vào lý tưởng phương pháp luận về một ý thức khách quan quan sát những sự kiện cơ bản về thế giới. Merleau-Ponty có thể điều chỉnh cho phù hợp với cái nhìn này, miễn là những hạn từ của những cái nhị nguyên như vậy phải được nhận là được kiến tạo một cách thuần lý. Nói cách khác, đối với ông, người nhìn và vật bị nhìn tương tác với nhau và, dĩ nhiên, có một ý nghĩa hiển nhiên trong đó khả năng nhìn của chúng ta tùy thuộc vào khả năng bị nhìn của chúng ta - tức là, khả năng hiện thân về mặt thể xác trong cái mà Merleau-Ponty thỉnh thoảng mô tả là một thế giới "liên cá thể". Merleau-Ponty triển khai ý niệm "chủ thể - thân xác" để thay cho ý niệm cogito[1] của Descartes. Ý thức, thế giới, và thân xác con người với tư cách một vật nhận thức quán bện vào nhau rất phức tạp và "ăn khớp".

Hiện tượng luận về tri giác, vì thế, gắn liền với tuyên bố rằng, chúng ta là thân xác chúng ta, và rằng, kinh nghiệm sống của thân xác này phủ định sự tách rời chủ thể với khách thể, tinh thần với thân xác, v.v... Trong tình trạng hiện thân của hiện hữu này, nơi tư duy và vật chất liên kết một cách mật thiết, sự tồn tại của con người không thể đúc kết thành bất kỳ khuôn mẫu nào, vì như Nick Crossley nói, "không có ý nghĩa nào mà không được chứa đựng trong vật chất, cũng như không có bất kỳ vật chất nào mà không có ý nghĩa". Vậy là đã rõ, lời tuyên bố của Merleau-Ponty, "Tôi là thân xác tôi không thể được diễn dịch một cách đơn giản là biện hộ cho lập trường duy vật, hành vi. Ông không muốn phủ định hay phớt lờ những phương diện của đời sống chúng ta vốn thường được gọi là "tinh thần" - và còn lại cái gì nữa nếu ông làm thế? - nhưng ông muốn gọi lên rằng, việc sử dụng "trí tuệ" không tách rời với bản chất thân xác thân phận và thể chất của chúng ta. Điều này chỉ có nghĩa là trí tuệ nhận thức là một thân xác mang hình hài con người, hoặc để giải thích vấn đề theo cách khác, ông làm phong phú khái niệm thân xác để cho phép nó vừa suy tư vừa lĩnh hội. Cũng với những lý lẽ này mà chúng ta được thỏa mãn nhất khi nói tới cá thể không chỉ như một thân xác mà như một chủ thể-thân xác.

Gần như toàn bộ tác phẩm *Hiện tượng luận về tri giác* đều dành để làm sáng tỏ cái nhìn, theo

đó thân xác không thể được xem chỉ như một khách thể, hay thực thể vật chất của thế giới. Tri giác là chủ đề nổi bật nhất trong những nỗ lực của Merleau-Ponty nhằm chứng minh điều đó, và ngay cả trong tác phẩm cuối đời, ông vẫn còn coi tầm quan trọng hàng đầu của nó như là mối quan hệ sáng tỏ nhất của chúng ta với hữu thể, trong đó sự bất cập của tư tưởng nhị nguyên được bộc lộ rõ ràng nhất. Tuy nhiên, bất chấp hai nhan đề của hai tác phẩm chính của ông (*Hiện tượng luận về tri giác* và *Địa vị hàng đầu của tri giác*), tri giác, chí ít là như danh từ thường được giải thích, không thực sự là nguyên lý hướng dẫn trong tác phẩm của ông. Đó là vì những kiểu thức thực hành của hành vi nơi chủ thể - thân xác không tách rời với chủ thể - thân xác nhận thức (hoặc chí ít có tính tương thông), bởi vì chính nhờ thông qua thân xác mà chúng ta tiếp đạt thế giới. Tri giác, do vậy, dính dáng đến chủ thể nhận thức trong hoàn cảnh, thay vì định vị chúng như "khán giả" ít nhiều tự tách mình ra khỏi hoàn cảnh. Từ đó có sự liên kết giữa hành vi và tri giác, hay như Merleau-Ponty diễn đạt, "mọi hành vi tri giác đều vẫn là hành vi vận động".

Điều này bảo đảm rằng, không có sự phân biệt rõ ràng giữa hành vi nhận thức và vật được nhận thức.

TRIẾT HỌC GIAI ĐOẠN VỀ SAU

Merleau-ponty mất trước khi ông có dịp hoàn thành tác phẩm *Cái hữu hình và cái vô hình*, vốn được dự định là văn bản chứa đựng nhiều suy nghiệm đáng kể. Ông để lại cho chúng ta ba chương khá hoàn chỉnh, cũng như "Những ghi chép công việc" của ông cho phần còn lại của cuốn sách này, và từ hai nguồn này rõ ràng tư tưởng của ông đã có những chuyển biến. Tuy nhiên, có nhiều ý kiến rất khác nhau về những thay đổi này. Quả thực, cần phải nhắc lại rằng, trong một chuyên luận chưa được công bố lúc sinh thời, Merleau-Ponty cho rằng, sự nghiệp triết học của ông gồm hai giai đoạn rõ rệt: giai đoạn một – tính tới khi xuất bản *Hiện tượng luận về tri giác* – bao gồm mọi nỗ lực phục hồi thế giới của tri giác và khẳng định địa vị hàng đầu của cái tôi suy tưởng (cogito) tiền-phản tỉnh. Nói cách khác, trong giai đoạn này ông ra sức nhấn mạnh tính cố hữu trong thế giới vốn căn cơ hơn những năng lực suy tư/phản tỉnh của chúng ta. Giai đoạn rõ rệt thứ hai của ông, liên hệ chủ yếu đến tác phẩm *Cái hữu hình và cái vô hình* cũng như tác phẩm bị bỏ quên *Bài văn xuôi của thế giới*, được đặc trưng bởi nỗ lực "cho thấy sự thông đạt với tha nhân diễn ra như thế nào". Giai đoạn này quan trọng vì nhiều lý do, nhất là nó cho thấy một sự thay đổi khá quan trọng về đường hướng. Ý tưởng cho rằng, sự thông đạt với tha nhân vượt quá vương quốc tri giác rất triệt để khiến ông trở nên bất nhất với một định nghĩa chắc nịch về hiện tượng luận.

Tuy nhiên, trong tác phẩm *Bản thể luận của Merleau-Ponty* Martin Dillon nhấn mạnh rằng, hai giai đoạn này trong sự nghiệp Merleau-Ponty gắn bó với nhau một cách mật thiết; và ông khẳng định rằng, tác phẩm *Cái hữu hình và cái vô hình* chủ yếu quan tâm đến việc đưa những kết quả của các tác phẩm trước đây, vốn thường được cho là nặng về tâm lý học, đến với những diễn giải bản thể luận của chúng. Thỉnh thoảng Merleau-Ponty cũng đề xuất những cái tương tự, và theo kiểu trình bày này, bản thể luận của triết học thời kỳ sau này của ông đã có mặt trong những tác phẩm trước đây.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

La Structure du comportement (1942; Cấu trúc hành vi)

Phénoménologie de la perception (1945; Hiện tượng luận về tri giác)

Humanisme et terreur (1947; Thuyết nhân bản và sự khủng bố)

Les Aventures de la dialectique (1955; Những cuộc phiêu lưu của phép biện chứng).

[1] Cái tôi suy tưởng.

90. SIMONE DE BEAUVOIR



SIMONE DE BEAUVOIR (9/1/1908 – 14/4/1986), triết gia hiện sinh Pháp, có lẽ nổi tiếng hơn với tư cách là lý thuyết gia và tiểu thuyết gia nữ quyền. Beauvoir sinh tại Paris và sống trọn cuộc đời ở đó. Bà học tại École Normale Supérieure và Sorbonne, ra trường năm 1929 với bằng cử nhân triết học. Beauvoir dạy trung học cho đến năm 1943, năm bà xuất bản cuốn tiểu thuyết đầu tiên, *Người nữ khách*.

Trong thời gian học ở Sorbonne, bà gặp Jean-Paul Sartre và trở thành người tình, người đồng chí của ông cho đến cuối đời. Bà tự cho mình là đồ đệ của Jean-Paul Sartre và thường trích dẫn tác phẩm của ông. Mặt khác, bà cũng có ảnh hưởng sâu đậm đến ông, thông qua tranh luận và phê bình. Beauvoir và Sartre ở lại Paris trong Thế chiến II (1939 - 1945), viết và tranh luận triết học với bạn bè. Hai người còn tham gia vào phong trào Kháng chiến chống quân Đức chiếm đóng nước Pháp.

De Beauvoir nổi tiếng với tác phẩm *Giới tính thứ hai* (1949), một khảo sát tiên phong theo thuyết hiện sinh về thân phận phụ nữ. Mô hình rút ra từ Hegel của Sartre về sự tranh giành ý thức chủ thể - mỗi người tìm cách tránh bị khách thể hóa và muốn là người nhìn hơn là kẻ bị nhìn - được áp dụng để diễn tả những quan hệ phụ nữ - nam giới. Đàn ông buộc phụ nữ thừa nhận địa vị của kẻ khác. Beauvoir nhất trí với một luận điểm của Sartre, hiện hữu có trước yếu tính do đó bà cho rằng, con người không sinh ra là phụ nữ, nhưng trở thành phụ nữ. Bà tập trung phân tích vào khái niệm kẻ khác (other).

Beauvoir lập luận rằng, trong suốt lịch sử nhân loại phụ nữ được coi là cái gì lệch lạc, bất thường. Thậm chí Mary Wollstonecraft còn cho rằng, đàn ông là lý tưởng để phụ nữ noi theo. Beauvoir cho rằng, thái độ đó đã giam cầm phụ nữ bằng cách bảo thủ ý tưởng cho rằng, phụ nữ là sự trệch hướng khỏi cái bình thường, rằng, họ là những kẻ ngoại cuộc tìm cách cạnh tranh với quy phạm". Bà nói rằng, để cho phong trào nữ quyền tiến lên, giả thuyết này phải bị đập tan.

Simone de Beauvoir khẳng định rằng, đàn bà cũng có khả năng lựa chọn như đàn ông và có thể tự quyết định nâng cao địa vị bản thân mình. De Beauvoir đưa ra những lý do lịch sử cho sự khách thể hóa áp bức phụ nữ, và giải cấu trúc huyền thoại về phụ nữ. Bà cũng khảo sát những vai trò của phụ nữ phương Tây đương đại như con gái, vợ, mẹ, người đồng dục nữ, gái điếm, dưới ánh sáng của triết lý nữ quyền của bà. Nhưng các nhà nữ quyền khác đã phê bình Beauvoir có khuynh hướng cho rằng, phụ nữ nên tái tạo bản thân theo hình ảnh của đàn ông, thay vì tái định hướng một thế giới quá thiên về đàn ông. Tuy nhiên, rất ít người phủ nhận sự thật chủ yếu qua chẩn đoán Beauvoir và tầm quan trọng của nó.

De Beauvoir không phải là nhà nữ quyền trước khi viết *Giới tính thứ hai*, và cho đến khi ngoài 60 tuổi, bà cũng không tự nhận mình là nhà nữ quyền. Theo ý niệm về tự do hiện sinh, phụ nữ chịu trách nhiệm phần lớn về tình trạng áp bức của họ, họ từ bỏ sự siêu vượt để được an toàn. Nhưng về sau bà hối tiếc về những lý lẽ quá duy tâm mà không đủ duy vật của cuốn sách, vì bà dần dần làm dịu đi lập trường kiểu Sartre cực đoan độc đáo của bà về tự do và trách nhiệm, chuyển từ sự khắc nghiệt gần như duy ngã đến quan niệm cho rằng, chủ yếu cá nhân là sản phẩm của nền tảng văn hóa giáo dục của người ấy và bối cảnh xã hội. Trong khi tranh luận với Sartre, bà phản đối những luận thuyết của ông về tự do vô hạn tuyệt đối, rằng, tù nhân trong nhà giam hay trong hậu cung không có nó. Và trong hai khảo luận *Pyrrhus và Cinéas* (1944) và *Luân thường của sự hàm hồ* (1947), bà cố gắng hoà giải quan điểm bất cực đoan của bà với quan điểm của Sartre bằng cách phân biệt hai loại tự do: khả năng siêu vượt và thay đổi những hoàn cảnh trong đó con người tìm thấy chính mình, và khả năng làm chủ và tận dụng hoàn cảnh đến mức cao nhất có thể. Từ đó, bà đưa vào chủ nghĩa hiện sinh của Sartre ý tưởng

về tự do tùy theo hoàn cảnh và ý tưởng về "những khả năng cụ thể" có thể ngăn trở người ta thực sự siêu vượt khỏi hoàn cảnh của mình. Trước cả Sartre, bà cũng hòa giải với chủ quan tính hiện sinh lập trường cho rằng, tự do cá nhân nhất thiết gắn chặt với tự do của người khác. Tuy nhiên, cũng như Sartre, bà không thể dễ dàng đưa nội dung vào ý tưởng tự do như một lý tưởng đạo đức, hay, về mặt logic, để thoát khỏi sự thừa nhận rằng, nhà hiện sinh kiểu Sartre không có lý do thuyết phục để thích dự phóng này hơn dự phóng khác.

Cũng như những bài khảo luận dài của bà về đạo đức (đề tài mà Sartre hứa sẽ viết, nhưng rồi không viết), Beauvoir tìm hiểu thuyết hiện sinh trong những khảo luận ngắn hơn và trong tự truyện hai tập, và như Sartre đã làm, thông qua tiểu thuyết và kịch. Khảo luận *Tuổi già* (1970), mà bà gọi là phần đối chiếu của *Giới tính thứ hai*, mang tính chính trị nhiều hơn, nó cho rằng, tình trạng nghèo đói và bóc lột là do người ta đã làm trầm trọng thêm tình cảnh khốn khổ của người già. Cùng với Sartre, Merleau-Ponty và Aron, de Beauvoir đứng đầu ban biên tập tạp chí tả khuynh *Les Temps modernes* - tờ tạp chí này, trước sau như một, luôn đứng trên lập trường gây tranh cãi về cuộc chiến ở Algeria, chủ nghĩa nữ quyền và nhiều vấn đề khác, nhưng lên án việc can thiệp vào Hungary và Tiệp Khắc.

Simone de Beauvoir tỏ rõ mình như một phụ nữ can đảm và chính trực. Bà dành trọn cuộc đời để theo đuổi luận điểm: những chọn lựa căn bản của một cá nhân phải được thực hiện trên những tiền đề về một thiên hướng như nhau dành cho phụ nữ và nam giới dựa vào một cấu trúc chung của hiện hữu, độc lập với bản năng giới tính của họ.

Ngoài những vấn đề nữ quyền, de Beauvoir còn quan tâm đến vấn đề tuổi già, được trình bày trong khảo luận *Một cái chết rất nhẹ nhàng* (1964), viết về cái chết của mẹ bà ở bệnh viện. Năm 1981, bà viết *Vĩnh biệt Sartre*, mô tả với tất cả đau đớn những năm cuối đời của Sartre.

Simone de Beauvoir chết vì bệnh viêm phổi và được chôn bên cạnh Sartre trong nghĩa trang Montpamasse ở Paris. Sau khi qua đời, de Beauvoir được ca ngợi hết lời, không chỉ vì sự thừa nhận ngày càng tăng trong giới hàn lâm đối với thuyết nữ quyền, mà còn vì mọi người đã biết rõ hơn về ảnh hưởng của bà trên tuyệt tác của Sartre, *Hữu thể và vô thể*. Không nghi ngờ gì nữa, bà là một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất trong lịch sử của nước Pháp.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

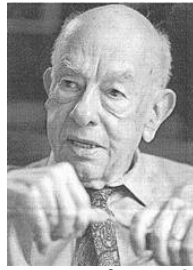
L'invitée (1943; Người nữ khách)

Le deuxième sexe (1949; Giới tính thứ hai)

Une mort très douce (1964; Một cái chết rất nhẹ nhàng)

La vieillesse (1970; Tuổi già)

91. W(ILLARD) V(AN) O(RMAN) QUINE



W.V.O.QUINE (1908 - 2000), triết gia Mỹ, nổi tiếng vì công trình logic toán học và những đóng góp vào lý thuyết về tri thức. Sinh tại Akron, Ohio, Quine học và lấy bằng cử nhân tại Oberlin College và học logic học với triết gia Alfred North Whitehead rồi lấy bằng tiến sĩ tại đại học Harvard, nơi ông trở thành thành viên giảng dạy vào năm 1936. Đôi khi được gọi là "triết gia của triết gia", Quine dứt khoát đi vào truyền thống triết học phân tích, mặc dù ông cũng là người biện hộ chính yếu cho quan điểm nói rằng, triết học không phải là sự phản tích khái niệm.

Quine nổi tiếng vì tuyên bố của ông cho rằng, cái cách con người sử dụng ngôn ngữ quyết định loại sự vật gì con người quyết tâm nói hiện hữu. Hơn nữa, sự biện minh cho việc nói cách này thay vì cách khác, cũng như sự biện minh cho việc chọn hệ thống khái niệm này thay vì hệ thống ý niệm khác, là sự biện minh hoàn toàn thực dụng đối với Quine. Ông cũng nổi tiếng vì phê bình sự phân biệt truyền thống giữa những ý kiến tổng hợp (những mệnh đề theo kinh nghiệm, hay thực tế) và những ý kiến phân tích (những mệnh đề nhất thiết đúng). Quine có những đóng góp quan trọng vào lý thuyết tập hợp, một nhánh của logic toán đề cập đến tương quan giữa các hạng loại.

Hầu hết những tác phẩm xuất bản thời kỳ đầu tiên của Quine đều nằm trong lĩnh vực logic học hình thức. Dần dần ông nghiên cứu những vấn đề về bản thể luận, tri thức luận và ngôn ngữ. Vào những năm thế kỷ 20, ông đã triển khai cơ bản dự án "tri thức luận du nhập", mục tiêu của nó là trả lời tất cả những câu hỏi có thực về tri thức và ý nghĩa, bằng cách sử dụng các phương pháp và công cụ của các khoa học tự nhiên. Quine phản bác mạnh mẽ ý tưởng cho rằng, nên có một "đệ nhất triết học", một lập trường lý thuyết có trước và có khả năng biện minh cho khoa học. Cả hai lập trường này là một phần trong thuyết tự nhiên của Quine.

PHẢN BÁC SỰ PHÂN BIỆT PHÂN TÍCH - TỔNG HỢP

Vào những năm thế kỷ 20, những cuộc tranh luận với Carnap, Nelson Goodman và Alfred Tarski, cùng nhiều người khác, khiến Quine nghi ngờ tính khả thủ của sự phân biệt nền tảng theo thực chứng luận logic giữa những câu nói "phân tích" - những câu nói đó đúng chỉ vì ý nghĩa của từ ngữ, như "Tất cả những anh chàng độc thân đều không có vợ" - và những phát biểu "tổng hợp", những phát biểu đó đúng hay sai vì những sự thực phi ngôn ngữ về thế giới như "Có một con mèo trên tấm thảm".

Như những triết gia phân tích khác trước ông, Quine thừa nhận định nghĩa "phân tích" như "đúng chỉ vì ý nghĩa mà thôi". Tuy nhiên khác với họ, ông không thấy định nghĩa đó chặt chẽ. Bằng ngôn ngữ thông tục, Quine thừa nhận rằng, những phát biểu phân tích là những phát biểu đúng về mặt định nghĩa, nhưng luôn luôn cho rằng, ý niệm đúng bởi định nghĩa đó không chặt chẽ.

Quine thường bị mọi người cho rằng, mọi phát biểu của ông đều là bất tất (contingent). Chẳng hạn, họ nói Quine cho rằng, chân lý "Tất cả những người đàn ông chưa có vợ đều là những người độc thân" lệ thuộc vào một sự kiện bất tất, trong khi đó Quine, trên thực tế, hoài nghi sự phân biệt tất yếu/bất tất cũng như hoài nghi sự phân biệt phân tích/tổng hợp.

Sự phản đối của Quine đối với tính phân tích nằm trong sự phê bình ý niệm đồng nghĩa, một câu nói là phân tích chỉ trong trường hợp nó đồng nghĩa với "tất cả những vật màu đen đều đen" (hay bất kỳ sự thực logic nào khác). Sự phản đối đồng nghĩa tùy thuộc vào vấn đề thông tin phụ thêm. Chúng ta trực giác cảm nhận rằng, có sự khác biệt giữa "Tất cả những người đàn ông chưa có vợ đều là những người độc thân" và "Đã có những con chó đen" nhưng một người nói tiếng Anh thạo sẽ tán thành cả hai phát biểu với mọi điều kiện (ngoại trừ những nhân tố xa

la hoàn toàn như hồi lộ/ đe dọa), bởi vì những người nói tiếng Anh thao cũng tiếp cận với *thông tin phụ thêm* của sự tồn tại những con chó đen trong quá khứ. Quine khẳng định rằng, không có sự khác biệt được rút ra giữa thông tin phụ thêm được mọi người biết và những sự thực có tính khái niệm hay phân tích; tuy nhiên đó là khuyết điểm của triết học Quine khi cho rằng, nó không đưa ra một giải thích hợp lý khác để làm sáng tỏ tại sao trực giác của "tính phân tích" được kích hoạt bởi một số câu phát biểu này và không với những câu phát biểu khác.

Một lối tiếp cận khác đến sự phản đối tính phân tích và đồng nghĩa của Quine đi qua ý niệm khả hữu. Quan niệm truyền thống theo Wittgenstein về ý nghĩa cho rằng, mỗi câu nó có ý nghĩa đều gắn với mọi khu vực trong không gian của những thế giới. khả hữu. Quine cho rằng, ý niệm về một không gian như thế rất mơ hồ và lập luận rằng, không có sự khác biệt giữa những sự thực được tin tưởng rộng rãi và những sự thực nhất thiết đúng.

SỰ BẤT XÁC CỦA DỊCH THUẬT

Tác phẩm *Từ và đối tượng* (1960) tổng hợp đa phần tư tưởng trước đây của Quine không liên quan đến logic học hình thức. Sự bất xác của dịch thuật cũng được bàn luận khá kỹ trong *Thuyết tương đối bản thể luận* (1977). Quine lưu ý rằng, luôn luôn có những cách khác nhau để người ta chế một câu thành các từ, và những cách khác nhau để phân bổ chức năng cho các từ. Bất kỳ giả thuyết dịch thuật nào cũng chỉ có thể được ủng hộ bằng cách viện tới ngữ cảnh. Nhưng sự bất xác tương tự sẽ xuất hiện ở đó: bất kỳ giả thuyết nào cũng được ủng hộ nếu người ta chọn đủ những giả thuyết bù đắp liên quan đến các thành phần ngôn ngữ khác.

Một ví dụ rất thời danh của Quine về từ "gavagai" do một người bản xứ thốt lên khi gặp một con thỏ. Nhà ngôn ngữ học có thể dịch từ này là "con thỏ", hay "Trông kia, con thỏ!", hay "con ruồi thỏ" (có lẽ là tên của một loại sâu bọ thường đi theo thỏ), hay "thức ăn", hay "Chúng ta đi săn đi!", hay "Tối nay có bão" (nếu những người bản xứ này mê tín), hay thậm chí "sân khấu thỏ tạm thời", "mặt cắt ngang tạm thời của sự trương nở không thời gian bốn chiều của con thỏ", "một đồng thỏ". Một vài diễn dịch này có lẽ ít phù hợp - tức là trở thành những giả thuyết khó sử dụng hơn - dưới ánh sáng của sự quan sát theo sau. Những diễn dịch khác chỉ có thể bị loại trừ bằng cách hỏi những câu hỏi phủ định: Câu trả lời khẳng định cho câu "Từ gavagai này có giống với từ trước không?" sẽ loại trừ câu "sân khấu thỏ tạm thời", v.v... Nhưng những câu hỏi này chỉ có thể đặt ra được một khi nhà ngôn ngữ học thông thạo rất nhiều văn phạm và từ vựng trù tượng của những người bản xứ; đến lượt mình điều đó chỉ có thể thực hiện được trên cơ sở những giả thuyết rút ra từ những ngôn ngữ đơn giản hơn và gắn liền với quan sát; và về phần chúng, những câu nói đó cho phép rất nhiều diễn dịch, như chúng ta đã thấy.

Sự bất xác của dịch thuật cũng áp dụng vào việc diễn dịch của những người phát biểu ngôn ngữ của chính mình, và thậm chí sự phát biểu của con người trong quá khứ. Trái với bức biếm họa vẽ Quine rất nổi tiếng, điều này không dẫn đến chủ nghĩa hoài nghi về ý nghĩa - hoặc là ý nghĩa bị che giấu và không thể nhận biết, hoặc các từ vô nghĩa. Sự bất xác của dịch thuật không hàm ý rằng, không có những thực thể như "ý nghĩa". Nói không có "ý nghĩa" không phải là nói rằng, từ ngữ không có ý nghĩa (hay quan trọng).

Sẽ sai lầm nếu kết luận rằng, Quine phủ nhận một tiêu chuẩn đúng sai tuyệt đối trong việc dịch ngôn ngữ này qua ngôn ngữ khác. Một bản dịch có thể khớp hay không khớp với bằng chứng hành vi. Và mặc dù Quine chấp nhận sự tồn tại của những tiêu chuẩn dịch thuật hay hơn hay tệ hơn, thì những tiêu chuẩn như thế là thứ yếu đối với những quan tâm mang tính triết học của ông đối với dịch thuật, tùy thuộc vào những vấn đề thực hành như tốc độ dịch, và tính sáng sủa và súc tích của kết quả. Điểm chính yếu là có nhiều hơn một bản dịch đáp ứng những chuẩn mực này, và vì lý do đó mà không có ý nghĩa độc nhất nào có thể được chỉ định cho các từ và các câu.

GIẢNG DẠY LÔGIC HỌC HÌNH THỨC

Trong khi Quine có những cống hiến quan trọng đối với những vấn đề phức tạp trong triết học và logic học, ông cũng là người đóng góp lớn vào việc tiêu chuẩn hóa việc dạy logic học hình thức ở các cấp học thấp hơn (ví dụ, những bài giảng nhập môn về logic học cho sinh viên). Đóng góp lâu dài cho lĩnh vực giáo dục logic là tác phẩm có cái tựa đơn giản *Logic học sơ đẳng* của ông, xuất bản lần đầu vào năm 1941, sau đó thường xuyên được hiệu đính và biên tập trong suốt cuộc đời ông. Quine viết cuốn sách này trước tiên như một giải pháp cấp thời đối

với lịch trình giảng dạy của ông. Năm 1940, khi đang giảng một bài nhập môn, ông khám phá thấy nhiều sách giáo khoa hiện hành không nói gì đến những phát triển hiện đại trong logic học, như thuyết định lượng hay logic học vị ngữ bậc nhất. Ông viết ấn bản thứ nhất của tác phẩm *Lôgic học sơ đẳng* trong thời gian sáu tuần.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

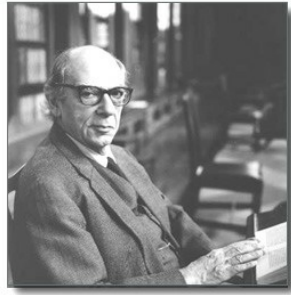
Elementary Logic (1941; Lôgic học sơ đẳng)

Mathematical Logic (1951; Lôgic toán học)

Word and Object (1960; Từ và đối tượng)

Ontological Relativism (1977; Thuyết tương đối bản thể luận)

92. ISAIAH BERLIN



SIR ISAIAH BERLIN (6/6/1909 – 5/11/1997), triết gia chính trị và sử gia về các ý tưởng, được coi là một trong những nhà tư tưởng tự do hàng đầu của thế kỷ XX. Ông sinh tại Riga (Latvia), lúc đó là một phần của Đế quốc Nga. Gia đình ông rời nước Nga đến nước Anh năm 1920. Ông học trường trung học St. Paul, và sau đó, nhờ có học bổng, ông theo học trường Cao đẳng Corpus Christi, Oxford. Là một sinh viên xuất sắc, ông lấy bằng thạc sĩ năm 1935. Trong thời gian đó, ông khởi nghiệp với tư cách giảng viên triết học ở New College, Oxford (1932 -38), nơi sau này ông trở thành ủy viên quản trị (1938 - 50). Ông trở thành chủ tịch sáng lập của Wolfson College, Oxford; từ 1957 đến 1967, là giáo sư môn lý thuyết xã hội và chính trị tại đại học Oxford. Ông được phong tước hầu năm 1957, được tặng thưởng Huân chương Công trạng năm 1971, và là chủ tịch Viện Hàn lâm Anh từ năm 1974 đến 1978.

Sau Thế chiến II, Berlin chuyển sự quan tâm ban đầu với triết học phân tích sang các lĩnh vực của khoa học chính trị, lý thuyết chính trị và lịch sử trí thức.

Triết học chính trị của Berlin thường đề cập đến vấn đề tự do và ý chí tự nguyện trong các xã hội ngày càng chuyên chế và máy móc. Tuy nhiên, có lẽ cuốn sách gây nhiều ảnh hưởng nhất của ông là *Con nhím và con cáo* (1953), trong đó ông chia các nhà tư tưởng của thế giới thành những người (những con nhím) - như Aristotle và Shakespeare - "biết nhiều chuyện", và những người những con cáo - như Plato và Dante - biết một chuyện vĩ đại".

TƯ TƯỞNG

Ông được nhiều người trong giới ca ngợi về học thuyết đa nguyên khách quan triệt để của ông; những trước tác về tự do; sự sửa đổi, cải tiến và biện hộ của ông đối với chủ nghĩa tự do truyền thống chống lại các học thuyết toàn trị của thế kỷ XX (đặc biệt là học thuyết Marx - Lenin); và những khảo cứu xuất sắc và sáng tỏ của ông trong lịch sử ý tưởng từ Machiavelli và Vico đến Marx và Srel. Cùng với Austin, Ayer và nhiều người khác sáng lập nên triết học Oxford trong thập niên 1930, ông viết nhiều luận văn giá trị trong tinh thần chung của nó, nhưng do không chịu từ bỏ lối tiếp cận thực nghiệm của nó, ông dần dần trở nên bất đồng với những cái mà ông cho là những khuynh hướng giáo điều và phủ nhận chân lý của nó. Từ những năm 1950 trở đi, ông tập trung chủ yếu vào triết học xã hội và chính trị, và nghiên cứu những ý tưởng tổng quát.

Hai đóng góp quan trọng nhất của ông là *Tất yếu lịch sử* (1954) và bài khai giảng khóa với tư cách là giáo sư lý thuyết xã hội và chính trị tại Oxford, *Hai ý niệm về tự do*. Tác phẩm *Tất yếu lịch sử* là sự công kích can đảm và kiên quyết vào thuyết tất định lịch sử cùng thuyết tương đối và thuyết chủ quan đạo đức, đồng thời chứng thực vai trò của ý chí tự do và trách nhiệm trong lịch sử con người. Ông tập trung vào cuộc tranh luận trong triết học lịch sử. Trong ngôn ngữ của Berlin, sự chọn lựa là người ta có tin rằng, "cuộc sống của toàn thể các dân tộc và các xã

hội đã chịu ảnh hưởng quyết định bởi những cá nhân ngoại hạng" không, hay, đúng hơn, rằng, bất cứ cái gì xảy ra như hệ quả của những lực lượng vô ngã (impersonal forces) không biết tới những ý định nhân văn.

Hai ý niệm về tự do chứa đựng nỗ lực to lớn của Berlin nhằm phân biệt rõ tự do "tiêu cực" và tự do "tích cực". Tự do tiêu cực, được các nhà tư tưởng như J. S. Mill, Constant, và trên tất cả là Herzen báo trước, hệ tại ở việc đưa ra những giả định tối thiểu về bản chất và những nhu cầu tối hậu của chủ thể, ở việc bảo đảm một mức độ tối thiểu sự can thiệp ngoại tại bởi uy quyền của bất kỳ nguồn gốc nào, và ở việc để cho sự chọn lựa cá nhân rộng mở và phù hợp với mức độ tối thiểu của tổ chức và trật tự xã hội. Tự do tích cực, gắn với các nhà tư tưởng nhất nguyên và ý chí luận, nhất là Hegel, các nhà duy tâm Đức, bắt đầu với ý niệm tự chủ và tiếp tục với những giả định siêu hình học giáo điều và rộng khắp về bản chất của chủ thể. Rồi nó diễn dịch từ những con đường đúng dẫn đến tự do này, và sau cùng, tìm cách đẩy những cá nhân bằng xương bằng thịt dấn thân vào những con đường định trước đó, dù họ muốn hay không muốn, trong khuôn khổ của một nhà nước tập trung chặt chẽ dưới sự thống trị không thể chống lại của các chuyên gia lý tính, từ đó xuyên tạc những gì khởi đầu là lý tưởng chính đáng của con người, ví dụ, sự tự định hướng và tự chủ tích cực, thành chính thể chuyên chế. *Hai ý niệm về tự do* cũng bắt đầu đưa tự do trong cả hai nghĩa trên ra khỏi những giới hạn khác, như sự khao khát được công nhận, nhu cầu sở hữu, hoặc tình đoàn kết nhân loại, tình huynh đệ, hoặc sự bình đẳng.

Trong *Hai ý niệm về tự do*, ông định nghĩa tự do tiêu cực là sự vắng mặt của những câu thúc đối với, hay sự can thiệp vào, hành vi khả thể của các tác nhân. Tôi "tự do tiêu cực" nhiều hơn khi nào hành động khả thể có ít cơ hội bị tước đoạt hay bị can thiệp. Ông liên kết tự do tích cực với ý tưởng tự chủ, hoặc khả năng tự quyết, để kiểm soát số phận của mình. Mặc dù Berlin cho rằng, cả hai ý niệm tự do tượng trưng cho những lý tưởng của con người, ông vẫn cho rằng, về vấn đề lịch sử, ý niệm tự do tích cực đã chứng tỏ dễ bị lạm dụng chính trị hơn. Ông lập luận rằng, dưới ảnh hưởng Rousseau, Kant và Hegel tất cả đều trung thành với ý niệm tự do tích cực, các nhà tư tưởng chính trị châu Âu thường bị quyến rũ đánh đồng tự do với những hình thức kỷ luật hay câu thúc chính trị. Điều này trở nên nguy hiểm về mặt chính trị khi những lý tưởng xác đáng về tự do tích cực, trong dòng chảy của thế kỷ XIX, được dùng để biện hộ cho những lý tưởng tự quyết dân tộc, những mệnh lệnh của chế độ tự quản dân chủ, và ý niệm cộng sản về nhân loại khẳng định sự kiểm soát đối với số phận của từng người. Theo lối suy nghĩ này, Berlin khẳng định, những đòi hỏi tự do, thật ngược đời, trở thành những yêu sách về các hình thức kiểm soát và kỷ luật tập thể - những hình thức cần cho "sự tự chủ" hay tự quyết của các dân tộc, các giai cấp, các cộng đồng dân chủ, và có thể của nhân loại nói chung. Do vậy, đối với Berlin sự gần gũi giữa tự do tích cực và chủ nghĩa toàn trị. Ngược lại, tự do tiêu cực tiêu biểu cho sự nhận thức an toàn hơn, rộng rãi hơn về tự do theo cách diễn đạt của Berlin.

Triết lý của Berlin về lịch sử các ý tưởng trong tác phẩm *Vico và Herder* (1976). Nó trình bày sự xuất hiện của cái mà chủ nghĩa duy sử và chủ nghĩa đa nguyên đã lay động niềm tin duy lý nhất nguyên hai ngàn năm vào một khối chân lý thống nhất liên quan tới tất cả vấn đề về sự kiện và nguyên lý trong mọi lĩnh vực của tri thức con người. Từ cuộc lật đổ tri thức sâu xa này, Berlin lần theo, trong một loạt khảo luận như *Ngược dòng* (1979), *Thanh gổ cong của con người* (1990) và *Cảm thức thực tại* (1996), sự phát triển của một số phong trào trí thức chủ yếu đánh dấu kỷ nguyên chúng ta, bao gồm chủ nghĩa dân tộc, chủ nghĩa phát xít, thuyết tương đối, thuyết chủ quan, chủ nghĩa hư vô, ý chí luận và chủ nghĩa hiện sinh. Ông cũng trình bày một cách thuyết phục và sáng sủa chủ nghĩa đa nguyên khách quan kỳ lạ mà ông nhận diện và biến thành của riêng ông. Có một đa số không thể giảm bớt những giá trị khách quan của con người, nhiều giá trị trong đó không tương thích với nhau; vì thế thiết yếu cần có những chọn lựa tuyệt đối bởi những cá nhân và những hội đoàn, một nhu cầu trao giá trị tối cao cho, và hình thành một trong những sự biện hộ chính cho, khái niệm của ông về tự do tiêu cực; cũng vì thế, ông khẳng định rằng, xã hội không tưởng, nghĩa là một thế giới ở đó mọi cứu cánh hợp lý của con người và những giá trị khách quan được thực hiện cùng một lúc trong hợp đề tối hậu, là sự bất khả về mặt ý niệm.

Berlin cũng được nhiều người biết đến vì những trước tác về lịch sử trí thức Nga, đa số được tuyển chọn lại trong *Các nhà tư tưởng Nga* (1978); tác phẩm này, như hầu hết tác phẩm của

Berlin, được Henry Hardy hiệu đính. Mặc dù bản thân ông không sáng lập nên trường phái hay phong trào nào, ảnh hưởng của Berlin như một triết gia và như một con người rất to lớn, đặc biệt đối với nhiều nhà tư tưởng kiệt xuất như Stuart Hampshire, Charles Taylor, Bernard Williams, Richard Wolheim, Gerry Cohen, Steven Lukes, David Pears và nhiều người khác. Tác động chung về mặt trí thức và đạo đức của ông với cuộc sống thế kỷ XX như một tác gia, nhà ngoại giao, người bảo trợ về âm nhạc và hội họa, chính khách hàn lâm quốc tế, người bạn được yêu mến và tin cậy của những người vĩ đại và những kẻ tầm thường, nhà thuyết trình, người đối thoại chói sáng, người dẫn dắt các ý tưởng, sẽ là nguồn cung cấp chất liệu vô tận cho các sử gia tương lai.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

The Hedgehog and the Fox (1953; Con nhím và con cáo)

Historical Inevitability (1954; Tất yếu lịch sử)

Two concepts of Liberty (1958; Hai ý niệm về tự do)

Vico và Herder (1976)

Against the Current (1979; Ngược dòng)

The Crooked Timber of Humanity (1990; Thanh gổ cong của con người)

The Sense of Reality (1996; Cảm thức thực tại)

93. ALFRED AYER



Tiểu sử

ALFRED JULES AYER (29/10/1910 – 27/6/1989), thường gọi là A.J. Ayer (còn được bạn bè gọi là Freddie), triết gia Anh. Ông góp phần phổ biến thuyết thực chứng logic trong các quốc gia nói tiếng Anh qua hai tác phẩm chính của ông *Ngôn ngữ, chân lý và logic* (1936) và *Vấn đề tri thức* (1956).

Ông được đào tạo tại Eton College, phục vụ trong quân đội Anh suốt *Thế chiến II*. Có thể nói ông là hậu duệ triết học của Bertrand Russell, mặc dù ông nổi danh vì thích nghi tư tưởng của người khác hơn là vì sự độc đáo đích thực.

Có lẽ ông nổi tiếng nhất vì nguyên tắc thẩm tra, là nỗ lực nhằm sáng tạo ra một tiến trình để xác định một câu nói (viết) có ý nghĩa logic hay không. Ở Hoa Kỳ, ông là trợ giảng tại Bard College vào năm 1987, khi ông dạy các khoa học về "Moore và Russell" và "Ryle và Austin".

Ngay trước khi qua đời năm 1989, ông được công luận chú ý sau khi trải qua những khoảnh khắc hồn lìa khỏi xác khác thường, với một số người việc này gợi ý rằng, ông đã từ bỏ thuyết hoài nghi tôn giáo mà ông mang theo suốt đời mình. Tuy vậy có thể ông chỉ tìm cách thuật lại một cách thành thực và khách quan những trải nghiệm của ông.

Năm 77 tuổi, tại một bữa tiệc, Ayer tình cờ nhìn thấy Mike Tyson đang quấy rối Naomi Campbell và ông yêu cầu Tyson ngừng lại. Tyson nói: "Ông có biết tôi là ai không vậy? Tôi là vô địch quyền Anh hạng nặng thế giới đây!". Ayer đáp: "Còn tôi là cựu giáo sư logic học của đại học Wykeham đây. Chúng ta đều là những kẻ ngoại hạng trong lĩnh vực của mình; tôi đề nghị chúng ta nói chuyện như những người đồng đẳng?".

CHỦ NGHĨA THỰC CHỨNG LOGIC

Chủ nghĩa thực chứng logic, còn gọi là chủ nghĩa kinh nghiệm logic, được phát khởi tại Vienna trong thập niên hai mươi thế kỷ XX, theo đó tri thức khoa học là loại tri thức thực tiễn duy nhất và tất cả học thuyết siêu hình truyền thống đều bị phản bác vì vô nghĩa.

Trường phái thực chứng logic khác với các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa và các nhà thực

chứng (David Hume, Ernst Mach) khi cho rằng, cơ sở tối hậu của tri thức dựa trên sự thẩm tra thực nghiệm công khai thay vì dựa trên kinh nghiệm cá nhân. Nó khác với Auguste Comte và J. S. Mill khi cho rằng, các học thuyết siêu hình không sai nhưng vô nghĩa - rằng, "những câu hỏi to tát" về bản thể, thuyết nhân quả, tự do và Thượng Đế là không thể giải đáp được chỉ vì chúng hoàn toàn không phải là những câu hỏi xác thực. Chủ nghĩa thực chứng logic là một luận cương về ngôn ngữ, không phải về bản chất, và dựa trên sự mô tả khái quát về ý nghĩa và vô ý nghĩa. Mọi triết thuyết xác thực (theo Nhóm Vienna) đều là một nỗ lực phê bình ngôn ngữ; và (theo một số thành viên hàng đầu của nhóm) kết quả của nó là chỉ cho thấy sự thống nhất của khoa học - rằng, mọi tri thức xác thực về bản chất đều có thể được diễn đạt bằng một thứ ngôn ngữ chung cho tất cả các khoa học.

NGÔN NGỮ, CHÂN LÝ VÀ LÓGIC

Chủ nghĩa thực chứng, được Ludwig Wittgenstein đem về từ Vienna và được A. J. Ayer trình bày trong tác phẩm *Ngôn ngữ, chân lý và logic*, đã có ảnh hưởng quan trọng trong triết học Anh quốc. Lý thuyết chính trong tác phẩm này cho rằng, tất cả những phát biểu đích thực đều rơi vào hai phạm trù: những chân lý logic và những ý kiến về sự kiện. Nói cách khác, chỉ có hai loại phát biểu có ý nghĩa về mặt nhận thức luận. Một là những ý kiến, về nguyên tắc, được thẩm tra thực nghiệm (có thể thử nghiệm bằng cách quan sát) và hai là những ý kiến phân tích (đúng chỉ đơn giản vì theo những quy tắc ngôn ngữ. Những ý kiến khoa học và những phát biểu thông thường thuộc về loại thứ nhất, trong khi những ý kiến toán học và những ý kiến logic thuộc về loại thứ hai. Những ý kiến tôn giáo và siêu hình, chẳng hạn Thượng Đế hiện hữu hoặc ngài không hiện hữu, hay có một vương quốc của những sự vật tự thân đằng sau các hiện tượng, đều là vô nghĩa, bởi vì chúng không thuộc vào loại nào trong hai loại trên. Những ý kiến căn bản về đạo đức cũng được coi là vô nghĩa trên thực tế nhưng chúng được phép mang một ý nghĩa xúc cảm (nghĩa là, chúng diễn tả những thái độ xúc cảm). Thái độ không bác bỏ những ý kiến đạo đức, như bác bỏ những phát biểu về tôn giáo và siêu hình của Ayer, được làm rõ hơn trong các tác phẩm sau này. Về triết học, nhiệm vụ của nó là làm sáng tỏ về mặt logic những khái niệm cơ bản của khoa học, chứ không phải là những nỗ lực nói lên sự vật thực sự tồn tại như thế nào.

Những tác phẩm sau này của Ayer dần dần đi xa khỏi chủ nghĩa thực chứng logic giáo điều, nhưng tinh thần chung của nó vẫn được giữ lại, cụ thể là quan niệm cho rằng, tôn giáo là vô nghĩa. Ayer tự nhận mình ủng hộ thuyết kinh nghiệm trong truyền thống của Hume, làm cho nó mạnh mẽ hơn bằng những công cụ của logic hiện đại. Siêu hình học được nhìn nhận với nhiều trân trọng hơn trong chừng mực sự soi sáng khái niệm được coi như bản thân nó chiếu rọi thế giới mà với nó các khái niệm của chúng ta liên hệ.

Một số chủ đề lặp đi lặp lại trong tác phẩm chủ yếu sau này, như ý nghĩa và sự biện minh của những phát biểu về những trí tuệ khác, về bản ngã, và trên hết, về bản chất tri thức về thế giới vật chất của chúng ta. Mặc dù khởi đầu ông là nhà hiện tượng luận, nhưng sau này ông quan niệm rằng, các đối tượng vật chất là những cái được cho là đúng trên lý thuyết, vấn đề là nó cho phép chúng ta dự đoán được dữ liệu giác quan của chúng ta, nhưng không thể giảm trừ thành những sự kiện về chúng. Ông cũng đề cao tính xác suất và phương pháp diễn dịch. Về phương diện đạo đức học, ông tán thành chủ nghĩa vị lợi định tính, mặc dù ông lý giải nguyên tắc hạnh phúc lớn nhất như biểu hiện của thái độ lựa chọn nền tảng.

Có lẽ cuốn sách hay nhất của ông là *Vấn đề tri thức* (1956). Ở đây ông nhìn tri thức luận chủ yếu như một nỗ lực biện minh cho những khẳng định bình thường của tri thức chống lại thuyết hoài nghi triết học. Thuyết hoài nghi nổi lên khi có vẻ như có một lỗ hổng logic giữa bằng chứng khả hữu duy nhất của chúng ta đối với sự tồn tại và tính chất của những sự vật thuộc một loại nào đó và những khẳng định bình thường chắc chắn của chúng ta đối với tri thức về chúng. Ví dụ, sự tiếp cận của chúng ta với thế giới vật chất dường như chỉ thông qua dữ liệu giác quan, với trí tuệ của người khác thông qua hành vi của họ, và với quá khứ thông qua ký ức của chúng ta. Có bốn loại giải pháp khả hữu. 1/ Chủ nghĩa duy thực thuần phác cho rằng, những sự vật có vấn đề, xét cho cùng, được trao trực tiếp cho chúng ta, sao cho chúng ta có thể lĩnh hội trực tiếp các đối tượng vật chất, những trí tuệ khác, hoặc quá khứ, không qua trung gian của dữ liệu giác quan, hành vi, hay ký ức là những thứ chỉ là đại diện của chúng. 2/ Giản hóa luận giảm trừ sự tồn tại của những sự vật vấn đề thành cái chứa đựng những mẫu thích hợp

trong những dữ kiện hiển nhiên, chẳng hạn, dữ liệu giác quan, hành vi, hay hình ảnh ký ức và những ghi chép lịch sử. 3/ Sự tiếp cận khoa học cố gắng minh định rằng, xét cho cùng sự suy diễn từ bằng chứng đến kết luận có đặc điểm diễn dịch khả thủ về mặt khoa học. Khó khăn ở đây là không thể có lý lẽ quy nạp nào để di chuyển từ những cái X đến những cái Y, nếu chúng ta không thể tiếp cận được với những cái Y ngoại trừ bằng cách tiếp cận những cái trước. 4. Phương pháp phân tích mô tả rất được Ayer thích thú (mặc dù được sửa đổi ít nhiều về sau) đơn giản là mô tả cách thức chúng ta, trong thực tế, đặt niềm tin trên bằng chứng và cho thấy những phản nản cho rằng, những niềm tin này không có cơ sở vững chắc là vô lý vì đưa ra một đòi hỏi bất khả.

Mặc dù chủ trương lật đổ triệt để những niềm tin cổ cữu, Ayer không dấn dng gì tới những cuộc tấn công dữ dội vào tư tưởng triết học truyền thống, chẳng hạn, một mặt là triết học ngôn ngữ thông dụng, và mặt khác là thuyết hành vi.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Language, truth and Logic (1936; Ngôn ngữ, chân lý và lôgic)

Foundation of Empirical Knowledge (1940; Những nền tảng của tri thức thường nghiệm).

The Problem of Knowledge (1956; Vấn đề tri thức)

Logical Positivism (1966; Chủ nghĩa thực chứng lôgic)

The Central Questions of Philosophy (1972; Những vấn đề trọng tâm của triết học)

94. ALBERT CAMUS



TIỂU SỬ

ALBERT CAMUS (7/11/1913 – 4/1/1960), tiểu thuyết gia, kịch tác gia, tiểu luận gia và triết gia Pháp, là một trong những người chủ xướng (cùng với Jean-Paul Sartre) chủ nghĩa hiện sinh ở Pháp. Camus là người trẻ tuổi thứ hai (sau Rudyard Kipling) nhận giải Nobel Văn chương năm ông 44 tuổi. Những ý niệm về sự phi lý và sự nổi loạn của con người gợi lên những giải pháp cho vấn nạn về sự vô nghĩa của cuộc sống hiện đại.

Albelt Camus sinh tại Mondovi, Algeria. Cha là người Pháp, mẹ là người Tây Ban Nha. Sau khi cha ông chết năm 1914, lúc mới bắt đầu Thế chiến I, Camus được bà ngoại và người mẹ mù chữ nuôi dạy trong cảnh nghèo khó.

Năm 1923, Camus vào trường trung học (lycée) và sau đó theo học tại đại học Algiers. Tuy nhiên, năm 1930, do mắc bệnh lao đã khiến ông vĩnh viễn ngừng chơi bóng đá (ông từng là thủ môn của đội tuyển trường đại học) và buộc phải giảm bớt thời gian học tập. Ông làm nhiều công việc linh tinh như dạy tư, nhân viên bán phụ tùng xe hơi và làm việc cho Nha khí tượng. Ông hoàn thành cử nhân năm 1935; tháng 5/1936, ông bảo vệ thành công luận án thạc sĩ về Plotinus, *Thuyết Plato mới và tư tưởng Kitô giáo*.

Camus gia nhập Đảng Cộng sản Pháp vào năm 1935, rõ ràng vì quan tâm đến tình hình chính trị ở Tây Ban Nha (mà cuối cùng đã dẫn đến Nội chiến Tây Ban Nha) hơn là tán thành học thuyết Marxist-Leninist. Năm 1936, Đảng Cộng sản Algeria được thành lập. Camus tham gia các hoạt động của Đảng Nhân dân Algeria, việc này khiến ông gặp nhiều rắc rối với những người đồng chí cộng sản. Kết quả, ông bị tố cáo là "Trotskyite" (tức là theo đường lối của Leon Trotsky (1879 - 1940), lãnh tụ Martxist Nga, người tổ chức cuộc cách mạng đưa đảng Bolchevik (sau này là đảng Cộng sản lên nắm chính quyền ở Nga vào tháng 10 năm 1917). Điều này khiến ông bị những người theo tư tưởng của Stalin về chủ nghĩa cộng sản bất bình.

Năm 1934, ông cưới Simone Hie, một người nghiện moocphin, nhưng hôn nhân của hai người kết thúc sớm vì sự không chung thủy của Simone. Năm 1935, ông thành lập Nhà hát Lao

động, tồn tại đến năm 1939. Từ năm 1937 đến 1939, ông viết báo. Nhiều bài viết của ông phơi bày nỗi thống khổ của người Ả Rập ở Algeria khiến ông bị mất việc. Năm 1940, ông cùng người bạn là Pascal Pia đến Paris làm việc cho tạp chí *Paris Buổi chiều*. Không lâu sau đó ông tham gia vào phong trào kháng chiến chống quân Đức chiếm đóng và bắt đầu viết cho tờ báo bí mật *Chiến đấu* năm 1943 (ông làm thư ký tòa soạn tờ báo này từ 1944 đến 1947). Thời gian này, ông còn cho xuất bản những tác phẩm quan trọng đầu tiên.

Trong tác phẩm *Con người phản kháng* (1951), ông công kích chủ nghĩa cộng sản theo kiểu Stalin, và vì việc này mà tình bạn giữa ông và Jean-Paul Sartre đổ vỡ, vì lúc bấy giờ Sartre còn đang ủng hộ Stalin.

Năm 1957, Camus nhận giải Nobel Văn Chương.

Ông qua đời đột ngột vì tai nạn xe hơi khi chuẩn bị đến nhận chức tại nhà hát quốc gia.

TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC

"Là nhà văn hơn là triết gia", đó là nhận xét của giáo sư hướng dẫn ghi trên luận án thạc sĩ của Camus. Để nhấn mạnh lần nữa một vấn đề đã được nói trước đây, Camus tự xem mình trước nhất và trên hết là một nhà văn. Ở những thời điểm khác nhau trong sự nghiệp của ông cũng nhận những danh hiệu nhà báo, nhà nhân đạo, tiểu thuyết gia và thậm chí là nhà đạo đức. Tuy nhiên, hình như ông không bao giờ cảm thấy thoải mái khi tự nhận mình là triết gia - một từ ngữ mà dường như ông cho rằng, nó gắn với việc đào tạo hàn lâm nghiêm ngặt, tư duy hệ thống, sự nhất quán về logic, và một học thuyết hay một khối tư tưởng chặt chẽ mạch lạc, được định nghĩa chu đáo.

Như thế không hàm ý rằng, Camus thiếu tư tưởng hay nói rằng, tư duy của ông không thể được xem là một triết học riêng biệt. Đơn giản chỉ để nói rõ rằng, ông không phải là một nhà tư tưởng có hệ thống, hay thậm chí có kỷ luật đặc biệt và rằng, khác với Heidegger và Sartre, chẳng hạn, ông tỏ ra rất ít quan tâm đến siêu hình học và bản thể luận (đây hình như là một trong những lý do mà trước sau ông vẫn từ chối không nhận mình là nhà hiện sinh). Tóm lại, ông không được trời phú cho nhiều tài năng tư biện triết học hay bất kỳ kiểu thuyết lý triêu tượng nào. Tư tưởng của ông, thay vì vậy, gần như luôn luôn gắn với những biến cố hiện hành (ví dụ nội chiến ở Tây Ban Nha, cuộc nổi dậy ở Algeria) và một cách nhất quán, nó được đặt trên cơ sở đạo đức và chính trị thực tế.

Nhìn chung, lịch trình tư tưởng của Camus lần theo hai ý niệm chính, làm mốc cho hai chặng đường suy luận liên kết với nhau, đó là: ý niệm phi lý (l'absurde) và ý niệm nổi loạn hay phản kháng (la révolte).

Camus đặc biệt được coi là người đề ra ý niệm phi lý, một ý niệm triết học liên quan đến chủ nghĩa hiện sinh. Theo Camus, con người phi lý, thế giới không phi lý, nhưng đối với con người, sống trong thế giới đó là phi lý. Con người không thể cảm thấy tự nhiên như ở nhà mình bởi vì nó khao khát trật tự, sự sáng tỏ, ý nghĩa và cuộc sống đời đời, trong khi thế giới là hỗn loạn, tối tăm, dửng dưng và chỉ đem tới khổ đau và chết chóc. Từ đó, con người bị ghẻ lạnh và bị xa lánh trong thế giới này. Sự chính trực và phẩm giá đòi hỏi con người phải đối mặt và chấp nhận thân phận con người như vốn có và tìm những giải pháp thuần túy nhân văn cho tình cảnh của mình. Nhân vật chính trong *Kẻ xa lạ* thảo nhiên chờ đợi cái chết sau khi bị kết án tử hình. Thuyết phi lý khẳng định rằng, con người thực chất là vô lý và những khổ đau của con người là hệ quả của những nỗ lực vô ích của những cá nhân muốn tìm lý lẽ hay ý nghĩa trong vực thẳm hiện hữu đầy phi lý này.

Trong *Huyền thoại Sisyphé*, Camus tuyên bố rằng, vấn đề triết học đích thực duy nhất là vấn đề tự sát. Nghĩa là, đối mặt với khổ đau và sự vắng bóng ý nghĩa, chúng ta nên băn khoăn lo lắng về cuộc sống hay chỉ đơn giản là tự sát? Camus lập luận về mặt lịch sử, hầu hết mọi người hoặc tin rằng, cuộc sống là vô nghĩa và đi đến chỗ ủng hộ tự sát, hoặc cố bày ra một ý nghĩa "giả tạo" nào đó như tôn giáo để lấp đầy cuộc sống của mình. Camus cho rằng, có một giải pháp thứ ba: chúng ta có thể nhận thức rằng, cuộc sống là vô nghĩa và tuy vậy vẫn cứ tiếp tục sống. Những người chọn giải pháp thứ ba là "những anh hùng phi lý". Câu chuyện của Sisyphé lấy từ thần thoại Hy Lạp, thể hiện đầy đủ quan niệm của Camus về người anh hùng phi lý Sisyphé bị kết án suốt đời phải đẩy một tảng đá lên đỉnh núi. Tính chất anh hùng của hắn nằm ở sự tận tâm với nhiệm vụ, mặc dù luôn luôn hiểu rõ rằng, hắn không bao giờ có thể hoàn thành nhiệm vụ. Bất chấp sự phi lý của hiện hữu, Sisyphé từ chối sức cám dỗ của sự tự tử và

nhìn nhận cuộc đời đúng như nó hiện có. Đối với Camus, tự tử không thể là lối thoát đích thực ra khỏi sự phi lý của hiện hữu. Với tư cách những cá nhân, chúng ta có trách nhiệm sẵn sàng giáp mặt với sự phi lý, chứ không tìm cách lẩn tránh.

Kể nổi loạn, Don Juan và người nghệ sĩ là ba nhân vật mà Camus coi như những anh hùng phi lý. Mỗi người trong số họ tìm thấy ý nghĩa trong những cuộc mưu tìm của riêng mình (thường khi bất kể sự đàn áp về mặt xã hội và chính trị) và do đó họ sống đúng theo tấm gương của Sisyphé.

Trong tác phẩm *Con người phản kháng* và một số tác phẩm khác, ý niệm nổi loạn của Camus là sự mở rộng triết học phi lý được đề cập trong các tác phẩm trước. Con người, khi nhận ra những giới hạn của kiếp người, không thể tạo ra một thế giới cố tình lờ đi những giới hạn đó và sự phi lý của hiện hữu. Nhưng con người có thể phản kháng. Kiểu cách mạng mà Camus hình dung là nỗ lực chung của con người xây dựng một xã hội hài hòa với những giá trị điều độ và công bằng xã hội. Con người phản kháng thuật lại lịch sử cách mạng từ thời cổ đại đến thời hiện đại, chứng minh rằng, sự phản kháng chỉ có thể thành công khi phương tiện của cách mạng phản chiếu và biện minh cho cứu cánh. Camus nói: "Nhân danh bản chất con người, hay vì bản chất con người mà phản kháng, tức là đã thừa nhận rằng, mình có nhiệm vụ bảo vệ nó, bảo vệ một giá trị tập thể".

Albert Camus, trên con đường tư tưởng của mình, đã khởi hành từ cảm tính phi lý đến tâm trạng nổi loạn trong mục đích bảo vệ bản chất con người.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Le Mythe de Sisyphe (1940; Huyền thoại Sisyphé)

L'Etranger (1942; Kẻ xa lạ)

Le Malentendu (1943; Ngộ nhận)

Lettres à un ami Allemand (1945; Thư cho một người bạn Đức)

Les Justes (1950; Những người chính trực)

L'Homme révolté (1951; Con người phản kháng)

95. DONALD DAVIDSON



Tiểu sử

DONALD DAVIDSON (6/3/1917-30/8/2003), nhà siêu hình học, triết gia về trí tuệ và ngôn ngữ Hoa Kỳ. Tư tưởng của ông ảnh hưởng sâu đậm lên gần như mọi lĩnh vực của triết học từ những năm 1960 trở đi.

Davidson theo học tại Harvard, dưới sự hướng dẫn của Alfred North Whitehead và viết một luận văn về tác phẩm *Philebus* của Plato. Mỗi quan tâm của ông lúc bấy giờ chủ yếu là "lịch sử ý tưởng" hiểu theo nghĩa rộng, nhưng dưới ảnh hưởng của W.V.Quine, người mà ông ca ngợi như bậc thông thái của mình, ông dần dần chuyển sang những phương pháp nghiêm ngặt hơn và những vấn đề chính xác đặc trưng của triết học phân tích.

Trong những năm 1950, Davidson cộng tác với Patrick Supples triển khai một lối tiếp cận lý thuyết quyết định. Hai người kết luận rằng, không thể cô lập những tin tưởng và sở thích của chủ thể này với chủ thể khác, nghĩa là sẽ luôn luôn có vô số phương cách để phân tích hành động của một con người bằng vào những gì họ muốn, hay cố gắng muốn có, hay đánh giá cao.

Davidson thành công trong nhiều lĩnh vực và quan tâm đến nhiều đề tài với một năng lực gần như vô tận. Ông có giấy phép lái máy bay, biết chơi piano, lắp đài thu thanh, thích leo núi và lướt sóng. Ông cưới vợ ba lần (lần sau cùng ông kết hôn với nữ triết gia Mareia Cavell). Từ năm 1981 đến khi qua đời, ông làm việc tại đại học California, Berkeley.

TRIẾT HỌC

Những quan điểm của ông về các tương quan giữa những khái niệm của chúng ta về chính chúng ta như những con người và như những đối tượng vật chất phức tạp có tác động to lớn đến triết học hiện đại. Davidson xem vấn đề trí tuệ - thân xác như là vấn đề của tương quan giữa những biến cố tinh thần và vật lý; những luận điểm diễn giải của ông giả thiết rằng, các thực thể được giải thích là những biến cố; thuyết nhân quả là tương quan giữa các biến cố; và hành động là hình thái của các biến cố, sao cho các biến cố chính là đề tài của thuyết hành động. Phát biểu quan trọng của ông liên quan đến các biến cố cho rằng, chúng là những chi tiết cụ thể - những thực thể không thể lặp lại định vị trong không gian và thời gian. Ông không cho rằng, đương nhiên các biến cố phải tồn tại, mà ông lý luận biện hộ cho sự tồn tại của chúng và biện hộ cho những phát biểu về bản chất của chúng.

Trong *Cá thể hóa biến cố* (trong *Những tiểu luận về hành động và biến cố*, 1980), Davidson biện luận rằng, một lý thuyết hành động khả dĩ chấp nhận được phải nhận rằng, chúng ta nói về cùng một hành động dưới những mô tả khác nhau. Do đó chúng ta phải giả thiết sự tồn tại của các hành động. Luận điểm vững chắc nhất của ông biện hộ cho sự tồn tại của các biến cố bắt nguồn từ đóng góp độc đáo nhất của ông vào siêu hình học, phương pháp ngữ nghĩa về chân lý. Luận điểm đó dựa trên một đặc điểm nổi bật của tiếng Anh (một ngôn ngữ rõ ràng không được chia sẻ bằng những hệ thống ký hiệu ở những động vật cấp thấp, tức là năng suất của những sự kết hợp. Chúng ta nghiên cứu những kiểu mệnh đề cũng như từ ngữ và do đó được chuẩn bị để tạo ra và đáp lại những biểu hiện phức tạp chưa bao giờ bắt gặp trước đây. Davidson biện luận từ những nghiên cứu như thế rằng, chính sự hiểu biết tiếng Anh của chúng ta đòi hỏi phải giả thiết sự tồn tại của các biến cố.

Để hiểu những quan điểm phức tạp hơn của Davidson về các tương quan giữa trí tuệ và thân xác hãy xem xét những phát biểu dưới đây:

- 1/ Tinh thần và vật chất khác biệt nhau.
- 2/ Tinh thần và vật chất tương tác nhau theo quan hệ nhân quả.
- 3/ Vật chất khép kín về quan hệ nhân quả.

(1) nói rằng, không có biến cố tinh thần nào là biến cố vật chất; (2), rằng, một số biến cố tinh thần gây ra các biến cố vật chất và ngược lại; và (3), rằng, mọi nguyên nhân của các biến cố vật chất đều là biến cố vật chất. Nếu các biến cố tinh thần khác với các biến cố vật chất và thỉnh thoảng tạo ra chúng, thì thể chất không khép kín về quan hệ nhân quả. Tình trạng lưỡng nan do sự hợp lý của mỗi phát biểu nay và sự không tương thích rõ ràng của chúng đặt ra chỉ là vấn đề thân xác - trí tuệ truyền thống.

Giải pháp của Davidson bao gồm ba luận đề:

4/ Không có những quy luật tâm lý hay tâm sinh lý học nghiêm ngặt; thực vậy, mọi quy luật nghiêm ngặt đều có thể diễn đạt bằng ngữ vựng vật lý thuần túy.

5/ Các biến cố tinh thần tương tác theo luật nhân quả với các biến cố vật chất.

6/ Biến cố c gây ra biến cố e chỉ khi nào có một luật nhân quả nghiêm ngặt nào đó gộp c và e lại.

Ông cũng cho rằng, bất kỳ ở đâu có tương tác nhân quả, thì có một luật tự nhiên nghiêm ngặt chi phối các biến cố tương tác. Điều này có vẻ như hàm ý rằng, có những quy luật tâm sinh lý học: những quy luật nối kết các biến cố tinh thần và vật chất. Nhưng Davidson phủ nhận khả năng biến cố tinh thần bị quy giản thành biến cố vật chất.

Lý thuyết về quan hệ nhân quả của Davidson giúp ông thoát khỏi xung đột này: đối với ông, quan hệ nhân quả là quan hệ mở rộng giữa những biến cố cá thể. Nó mở rộng theo nghĩa nếu "a gây ra b" là đúng, thì nó vẫn đúng bất chấp chúng ta diễn tả a và b như thế nào - vì vậy "nguyên nhân của b gây ra b" là một phát biểu về quan hệ nhân quả cũng có giá trị như phát biểu "a gây ra b". Tuy nhiên, nó không phải là một lý giải nhân quả tốt, và đây là chỗ để các quy luật bước vào hoạt động. Các quy luật liên kết các biến cố chỉ trong chừng mực các biến cố được diễn tả theo một cách nào đó. Vì vậy một biến cố có thể làm sáng tỏ quy luật bằng một vài mô tả này mà không bằng những mô tả khác. Với sự phân biệt này trong trí tuệ, Davidson biện luận tài tình như sau: bởi vì các biến cố tinh thần và vật chất tương tác nhau theo quan hệ nhân quả, chúng phải làm sáng tỏ một quy luật. Nhưng chúng không thể làm sáng tỏ quy luật tâm sinh lý học, bởi vì không có quy luật tâm sinh lý học nào cả - cho nên chúng phải làm sáng

tổ quy luật vật chất. Nhưng để làm sáng tỏ một quy luật vật chất, các biến cố tinh thần phải có sự diễn tả vật chất, và có một diễn tả vật chất là có một biến cố vật lý. Vì vậy mọi biến cố tinh thần đều là biến cố vật chất.

Nhưng nếu việc giải thích các hiện tượng tinh thần không phải là vấn đề diễn tả chúng theo các quy luật tự nhiên, vậy nó là gì? Davidson cho rằng, nó là hình thức giải thích hợp lý theo quy phạm: trong khi diễn tả một người nào đó hiện hữu về mặt tinh thần như thế nào, chúng ta diễn tả người ấy như một hiện hữu thuần lý, lệ thuộc các quy phạm logic học và suy luận thuyết phục. Davidson đã phát triển những ý tưởng này như một phần lý thuyết giải thích triệt để của ông.

Tư tưởng của Davidson nổi tiếng vì sự thống nhất của nó, ông đã đem cùng một lối tiếp cận vào nhiều vấn đề triết lý khác nhau. Giải thích triệt để là một lập trường có tính giả thuyết mà Davidson cho là căn bản để nghiên cứu ngôn ngữ, trí tuệ, hành động và tri thức. Giải thích triệt để đòi hỏi phải hình dung rằng, bạn được đưa vào một cộng đồng nói một thứ ngôn ngữ mà bạn không hiểu gì hết. Làm thế nào để bạn hiểu được tiếng nói đó? Nếu chúng ta trả lời được câu hỏi này, thì chúng ta sẽ nhận biết thế nào là hiểu tiếng nói ngay cả trong giao tiếp hàng ngày của chúng ta. Sử dụng lối tiếp cận này sẽ soi sáng những điều kiện cần và đủ cho việc hiểu tiếng nói.

Davidson đặt ra ba câu hỏi trọng tâm đối với việc giải thích triệt để. Thứ nhất, lý thuyết về chân lý có thể được đưa ra đối với một ngôn ngữ tự nhiên? Thứ hai, với bằng chứng có sẵn một cách hợp lý cho người giải thích triệt để, ta có thể xây dựng và xác minh lý thuyết về chân lý cho ngôn ngữ mà ta muốn giải thích không? Thứ ba, liệu có một lý thuyết về chân lý có đủ để cho người giải thích triệt để hiểu được tiếng nói? Davidson đã chứng tỏ, bằng cách dùng công trình của Tarski, rằng, câu hỏi đầu tiên có thể được giải đáp một cách khẳng định.

Bằng chứng gì có sẵn một cách hợp lý đối với người giải thích triệt để? Davidson chỉ ra rằng, niềm tin và ý nghĩa, không thể tách rời nhau. Một người cho rằng, một câu nói đúng dựa trên những gì họ tin tưởng và những gì họ đem cho câu nói đó ý nghĩa. Nếu người giải thích biết điều gì một người tin tưởng khi họ cho câu nói đó đúng, ý nghĩa của câu nói có thể được suy ra. Ngược lại, nếu người giải thích biết điều gì một người làm cho câu nói có ý nghĩa khi họ cho rằng, nó đúng, có thể suy ra sự tin tưởng của người nói. Vì vậy Davidson không cho phép người giải thích tiếp cận với niềm tin như là bằng chứng, bởi vì người giải thích lúc ấy sẽ cho không còn tra hỏi nữa. Tuy nhiên, Davidson lại nhận rằng, người giải thích có thể xác định một cách hợp lý khi nào người phát biểu cho một câu nói là đúng, không cần biết gì về sự tin tưởng hay ý nghĩa cụ thể. Rồi điều này sẽ cho phép người giải thích xây dựng những giả thuyết liên kết người phát biểu và lời nói với tình trạng sự việc cụ thể trong một thời điểm cụ thể. Ví dụ mà Davidson đưa ra là một người Đức thốt lên "Es regnet" khi trời đang mưa.

Davidson tuyên bố rằng, mặc dù trong những trường hợp cá biệt một người phát biểu có thể nhầm lẫn về tình trạng của thực tế khách quan (ví dụ, người phát ngôn Đức có thể thốt lên "Es regnet" mặc dù trời không mưa), điều này không làm xói mòn toàn bộ dự phóng. Là bởi vì những tin tưởng của người phát ngôn hầu như phải chính xác và mạch lạc. Nếu không như thế, chúng ta thậm chí sẽ không phân biệt được người phát ngôn là người phát ngôn.

Thoạt nhìn, có vẻ như lý thuyết về chân lý không đủ để giải thích ngôn ngữ. Suy cho cùng, nếu những điều kiện - chân lý là tất cả vấn đề, thì làm thế nào những câu bất quy tắc như "Schnee ist weiss đúng nếu và chỉ nếu tuyết thì trắng và cỏ thì xanh" được xác minh là sai? Davidson lập luận rằng, bởi vì ngôn ngữ mang tính kết cấu, nên nó cũng mang tính toàn diện: những câu dựa trên ý nghĩa của từ, những ý nghĩa của một từ lại tùy thuộc vào tổng thể của câu mà trong đó từ xuất hiện. Sự hạn chế này, cùng với yêu sách cho rằng, lý thuyết về chân lý phải giống như quy luật, đủ để giảm thiểu tính bất xác xuống vừa đủ cho một cuộc giao tiếp thành công diễn ra.

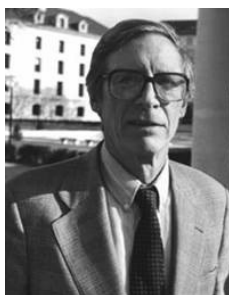
Do vậy, tóm lại, những điều sự giải thích triệt để nhấn mạnh là những gì cần và đủ cho sự giao tiếp diễn ra. Những điều kiện đó là: rằng, để công nhận một người phát ngôn là phát ngôn, những tin tưởng của người ấy hầu như phải chính xác và mạch lạc; tính bất xác của ý nghĩa không xói mòn sự giao tiếp, nhưng nó phải được hạn chế tới mức vừa đủ.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Essays on Actions and Events (1980; Những tiểu luận về hành động và biến cố)

Essays on truth and Interpretation (1984; Những tiểu luận về chân lý và giải thích)
Pato's Philebus (1990)
Subjective, Intersubjective, Objective (2001; Chủ thể, Liên chủ thể, Khách thể)

96. JOHN RAWLS



JOHN RAWLS (1921), triết gia chính trị và đạo đức Mỹ, sinh tại Baltimore, Maryland. Ông tốt nghiệp đại học Princeton. Sau khi hoàn thành nghĩa vụ quân sự tại Thái Bình Dương trong Thế chiến II, ông quay lại Princeton làm luận án tiến sĩ triết học năm 1950. Rawls giảng dạy tại Cornell trong những năm 1950, chuyển đến Viện Công nghệ Massachusetts năm 1960, và sau đó là khoa triết tại đại học Harvard năm 1962 và ở đây cho đến khi về hưu năm 1991. Từ khi nhận học vị tiến sĩ cho đến năm 1971, công trình trí tuệ quan trọng nhất của ông là một cuốn sách bàn về lẽ công bằng. Cuốn sách ra đời năm 1971 dưới tựa đề *Học thuyết công bằng*, trình bày toàn diện một học thuyết mà Rawls gọi là "công bằng là sòng phẳng". Sau đó, Rawls dành gần 20 năm suy nghĩ lại về những cơ sở của ý niệm "công bằng là sòng phẳng", với mục đích trình bày quan điểm của ông nhất quán hơn với chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo và triết học là đặc tính của các nền dân chủ hiện đại. Thành quả của những nỗ lực đó xuất hiện năm 1993 trong tác phẩm *Chủ nghĩa tự do chính trị*. Năm 1999, Rawls xuất bản tác phẩm *Luật lệ của các dân tộc*, triển khai những ý tưởng về công bằng của ông thành một hệ thống quốc tế.

Trong phần lớn thế kỷ qua, ý tưởng về một triết thuyết chính trị bình quân - tự do đối với nhiều người hình như là một mâu thuẫn ngay trong từ ngữ. Những người theo chủ nghĩa bình quân bản khoản trước những khác biệt to lớn giữa cuộc sống của người giàu và người nghèo thường kết tội chủ nghĩa tự do đã chú ý quá đáng đến những quyền và tự do hợp pháp trong khi tỏ ra thờ ơ với số phận thực sự của dân chúng bình thường. Họ lập luận, bình đẳng chỉ có thể tìm thấy trong một số ít diễn ngôn về luật pháp và chính trị - với những tuyên bố về bình đẳng của con người trước pháp luật và của công dân trong quốc gia. Những người tự do quan tâm đến việc đảm bảo các quyền cá nhân thường tố cáo chủ nghĩa bình quân là gia trưởng và sẵn sàng hy sinh tự do cá nhân nhân danh sự tương đồng vô vị của hoàn cảnh hay xã hội không tương tương lai. Thực ra, hệ thống phúc lợi xã hội của các quốc gia dân chủ cố gắng và gần như thành công, tôn trọng những giá trị tự do và bình đẳng: bảo đảm những quyền cá nhân cơ bản đối với sinh hoạt riêng tư và sinh hoạt chính trị, đồng thời bảo vệ cho từng người khỏi những ngẫu nhiên của thị trường. Nhưng những lựa chọn triết học dường như đối chọi nhau. Giữa chủ nghĩa tự do cổ điển của Friedrich Hayek và chủ nghĩa bình quân của Karl Marx, tất cả chỉ là sự nhượng bộ chính trị bấp bênh, hoặc là sự cân bằng tùy tiện những giá trị cạnh tranh nhau.

Học thuyết công bằng của Rawls vẽ lại đồ hình triết lý này. Rawls đề xuất khái niệm công bằng hứa hẹn đem tới những quyền cá nhân gắn với chủ nghĩa tự do truyền thống, đem tới lý tưởng về sự phân phối công bằng thường được liên kết với truyền thống dân chủ xã hội và cấp tiến, và đem tới sự tin tưởng hợp lý vào khả năng thực tế của một hình thái dân chủ lập hiến bảo đảm cả tự do lẫn bình đẳng. Tóm tắt quan điểm của mình, Rawls nói rằng, công bằng như là sự sòng phẳng nhằm đưa đến "sự hòa giải giữa tự do và bình đẳng".

Để thấy được sức mạnh của sự hòa giải này, hãy xem xét hai nguyên tắc về công bằng mà Rawls giải thích và biện hộ trong *Học thuyết công bằng*. Nguyên tắc thứ nhất của Rawls - nguyên tắc về *những quyền tự do bình đẳng căn bản* - nói rằng, mỗi công dân có quyền bình đẳng trước một hệ thống to lớn nhất các quyền tự do riêng tư và chính trị bình đẳng căn bản tương thích với một hệ thống đồng dạng các quyền tự do đối với người khác. Nguyên tắc này không khẳng định quyền đối với "tự do đúng nghĩa", tức là quyền lên án những hạn định đối với mọi cung cách lựa chọn. Thay vào đó, nguyên tắc thứ nhất đòi hỏi sự bảo đảm nghiêm ngặt cho một số quyền tự do *cụ thể*: tự do tư tưởng và lương tri; tự do chính trị; tự do hội họp; tự do và chính trực của con người; những quyền hạn và tự do liên kết với luật lệ, và những yêu sách

của nó về tính khái quát và tính khả đoán. Nguyên tắc thứ nhất của Rawls cũng đề cập tới một quy phạm khắt khe về bình đẳng chính trị, nguyên tắc này nói rằng, tự do chính trị chắc chắn là một giá trị chính đáng - rằng, cơ hội để có một chỗ đứng quyền lực và thể hiện ảnh hưởng trên hệ thống chính trị phải độc lập với địa vị xã hội-kinh tế. Do đó những công dân có động cơ và khả năng tham gia tích cực vào sinh hoạt chính trị sẽ không bị bất lợi trong những nỗ lực của họ vì không đủ giàu có, hay được lợi thế vì giàu có hơn người khác.

Nguyên tắc thứ hai của Rawls thể hiện những lý tưởng bình quân về sự công bằng trong phân phối. Nguyên tắc thứ hai có hai phần, cả hai đều đưa ra những giới hạn khả thủ đối với những bất bình đẳng xã hội-kinh tế. Phần thứ nhất nêu rõ, khi những bất bình đẳng đi kèm với chức vụ và địa vị - tức là khi những công việc như nhau được thưởng công khác nhau - thì những chức vụ và địa vị ấy phải mở ra trước mọi người dưới những điều kiện của *sự bình đẳng sòng phẳng về cơ hội*. Cụ thể là những người có tài năng và động lực như nhau thì phải có những cơ hội như nhau để giành được những địa vị mong muốn, bất chấp thân thế của họ. Việc tiếp cận với công việc trách nhiệm và được đền bù xứng đáng không nên tùy thuộc vào hoàn cảnh xã hội, trong đó người ta ngẫu nhiên sinh ra và lớn lên.

Nhưng ngay cả một xã hội bảo đảm những quyền riêng tư và chính trị căn bản cho mỗi người và bảo đảm *sự bình đẳng sòng phẳng về cơ hội*, vẫn có thể có những bất bình đẳng khó chịu. Do đó, giả sử một số người, phần nào vì thiên bẩm, sở hữu những tài năng hiếm có và tìm được nhiều lợi tức trong thị trường, trong khi một số người khác không có những kỹ năng như thế. Giả sử cả hai nhóm người này đều làm việc cật lực và đóng góp theo năng lực của mình. Mặc dù vậy mức thu nhập của họ sẽ rất khác nhau và những khác biệt này sẽ ảnh hưởng lớn đến cuộc sống của họ. Nhưng những bất bình đẳng về thu nhập này dựa vào những ngẫu nhiên, sự may mắn không xứng đáng trong trò chơi xổ số cuộc đời và "không có lý do cho phép sự phân phối thu nhập và của cải giàu sang được quyết định bởi sự phân phối tài sản tự nhiên hơn bởi vận may lịch sử và xã hội". Do vậy, phần hai trong nguyên tắc thứ hai của Rawls - nguyên tắc khác biệt - đòi hỏi một cấu trúc kinh tế giảm bớt những bất bình đẳng trong thu nhập và của cải do những khác biệt trong tài năng tự nhiên. Thay vì để cho sự khác biệt về thu nhập chỉ đơn thuần phản ánh những khác biệt về thiên bẩm, nguyên tắc khác biệt đòi hỏi chúng ta tối đa hóa những kỳ vọng một đời của những ai ở vào địa vị xã hội ít thuận lợi nhất. Từ đó một người có thể được trả lương nhiều hơn người khác một cách hợp pháp bởi vì thu nhập cao hơn đó bù đắp cho chi phí giáo dục và đào tạo sâu rộng giúp người ấy đảm nhận những bổn phận đáng ao ước trong xã hội; hoặc những bất bình đẳng có thể có ý nghĩa như những khích lệ giúp người ta nhận nhiệm vụ mà nếu không họ sẽ không thể hay đơn giản là không sẵn lòng nhận nhiệm vụ. Theo nguyên tắc khác biệt, những bất bình đẳng như thế hoàn toàn chính đáng chỉ khi nào chúng đem lại lợi ích lớn nhất cho những người kém sung túc nhất.

Như vậy, trong khi yêu sách sự bình đẳng sòng phẳng về cơ hội lên án một xã hội trong đó thân thế giai cấp là nguồn gốc của đặc quyền xã hội và kinh tế, thì nguyên tắc khác biệt lại lên án một xã hội trong đó, như cách nói của nhà xã hội học Emile Durkheim, "những bất bình đẳng xã hội thể hiện chính xác những bất bình đẳng tự nhiên". Tóm lại, trong thực tế, Rawls cố thuyết phục chúng ta chống đối ý tưởng cho rằng, hệ thống kinh tế của chúng ta là cuộc tranh đua về dòng dõi và tài năng, nhằm mục đích thưởng cho những người nhanh nhẹn và những người nhiều năng khiếu. Thay vì vậy, nó phải là một phần của kế hoạch hợp tác sòng phẳng, được thiết kế để bảo đảm một đời sống hợp lý cho mọi người. "Trong sự công bằng như là sự sòng phẳng" - Rawls nói - con người đồng thuận chia sẻ số phận của nhau".

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

A Theory of Justice (1971; Học thuyết công bằng)

The Law of Peoples (1999; Luật lệ của các dân tộc)

Political Liberalism (1993; Chủ nghĩa tự do chính trị)

97. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD



JEAN-FRANÇOIS LYOTARD (10/8/1924 – 21/4/1998), triết gia và lý thuyết gia văn học Pháp. Ông là đại diện xuất sắc của phong trào hậu cấu trúc luận ở các nước nói tiếng Anh. Trong số những lý thuyết gia hậu cấu trúc luận [Gilles Deleuze, Derrida, Foucault], Lyotard gắn bó chặt chẽ nhất với chủ nghĩa hậu hiện đại. Có nguồn gốc từ hiện tượng luận, chủ nghĩa Marx, và Claude Lefort, công trình của Lyotard tập trung vào những vấn đề về nghệ thuật, ngôn ngữ và chính trị.

Lyotard là thành viên của Socialisme ou Barbarie (*Chủ nghĩa xã hội hay Tình trạng hoang sơ*), một tổ chức chính trị thành lập ở Pháp năm 1948 xoay quanh cái nhìn về sự không đầy đủ của sự phân tích theo đường lối của Leon Trotsky (1879 - 1940).

Socialisme ou Barbarie ngày càng chống Marx-ist và Lyotard nổi bật trong nhóm Quyền lực Công nhân phản đối lập trường đó và ly khai vào năm 1963. Tác phẩm đầu tiên của ông, *Diễn ngôn, Hình tượng* (1971), diễn tả sự thất vọng với chủ nghĩa cấu trúc và, nói chung, bất kỳ sự tiếp cận lý thuyết nào nhằm tìm cách thoát khỏi lịch sử nhờ viện tới một cấu trúc ngôn ngữ phi thời gian, phổ quát đã thoát ly khỏi kinh nghiệm của chúng ta. Vào những năm đầu thập niên 1970, Lyotard phát triển một triết học dựa trên học thuyết libido (dục năng) của Sigmund Freud. Theo Lyotard, năng lực tính dục có thể được sử dụng như "hư cấu lý thuyết" để diễn tả những chuyển hoá xảy ra trong xã hội. Sau khi từ bỏ chủ nghĩa Marx và phản đối học thuyết toàn trị, ông tìm cách triển khai một lý thuyết sẽ xem xét rất nhiều sức mạnh và ham muốn khác nhau đang hoạt động trong bất kỳ hoàn cảnh chính trị hay xã hội nào, từ việc sáng tác một lý thuyết đến nền kinh tế toàn cầu. Triết học dục năng của Lyotard được triển khai qua tác phẩm quan trọng *Kinh tế học dục năng* (1974), trong đó ông phê phán chủ nghĩa Marx đã không chú ý đến các khát vọng dục năng của mỗi cá nhân. Ông cho rằng, bằng cách kìm nén các khát vọng đó, chủ nghĩa Marx đã bộc lộ tính chất độc đoán tiềm ẩn của nó. *Kinh tế học dục năng* là tác phẩm khác thường và khó hiểu; nó bao quát nhiều vấn đề phức tạp liên quan đến chính trị, kinh tế, lý thuyết, phong cách học thuật, và những tác phẩm của Marx và Freud. Nó được viết bằng sự kết hợp nhiều phong cách (đôi lúc đọc tựa như một tiểu thuyết tiền phong hơn là một bản văn triết học), một phương pháp mà Lyotard dùng để khắc phục những giới hạn trong lý thuyết học thuật.

Triết học dục năng thực chất là bản thể luận về các biến cố của Lyotard. Lyotard nhìn thực tại dưới dạng những biến cố không thể đoán trước, thay vì những cái đều đặn được định sẵn. Những biến cố này có thể được lý giải theo nhiều cách và không có sự lý giải nào nắm bắt được các biến cố một cách chính xác. Các biến cố luôn luôn vượt quá sự lý giải; luôn luôn "vẫn còn" một cái gì đó mà sự lý giải không tính tới. Trong triết học dục năng, Lyotard dùng ý tưởng năng lực tính dục để diễn tả các biến cố và cách mà chúng được lý giải hay khám phá, và ông triển khai một triết học xã hội và lý thuyết về nền kinh tế của những năng lực tính dục. Lyotard dùng những thuật ngữ "cường độ tính dục" và "tác động" để nói về các biến cố. Những cường độ và tác động này, trong ngôn ngữ của phân tâm học Freud, là "những tiến trình chủ yếu" của dục năng, những sức mạnh tồn tại trong cơ thể ở mức độ cơ bản hơn "những tiến trình phụ thuộc" của tinh thần ý thức. Trong khi đó, Lyotard tập trung vào ham muốn nhục dục. Tuy nhiên, ông dùng những thuật ngữ này một cách ẩn dụ, để diễn tả những hoạt động của thực tại và xã hội nói chung, tách biệt chúng khỏi sự gắn bó thông thường với con người. Lyotard diễn tả cái vô nhân vị hoàn toàn cũng như cái cá nhân bằng cảm xúc và ham muốn, đồng thời vẽ một bức tranh về thế giới chuyển động và lay động theo những cách mà cảm xúc lay động con người. Lyotard thừa nhận rằng, cách diễn tả mọi sự bằng ngôn ngữ dục năng là "hư cấu lý thuyết", đơn thuần là một cách nói cho chúng ta những thuật ngữ thông thường để lý thuyết hóa những gì xảy ra trong thế giới.

Trong tác phẩm *Điều kiện hậu hiện đại: Bản tường trình về tri thức* (1979), ông kịch liệt phê phán những tuyên bố "phổ quát" của thời kỳ ánh sáng và một số tác phẩm của ông tìm cách phá hủy những nguyên tắc nền tảng phát xuất những tuyên bố này. Ông lập luận rằng, thời đại của chúng ta được đánh dấu bằng "sự hoài nghi đối với những siêu tự sự". Những siêu tự sự này - đôi khi còn gọi là đại tự sự - là những lý thuyết và triết thuyết quý mô hoành tráng về thế giới: lịch sử là sự tiến bộ, sự khả thức về vạn vật nhờ khoa học, khả hữu của tự do tuyệt đối, v.v... Lyotard lập luận rằng, chúng ta đã không còn tin những loại hiểu biết này là đủ để đại diện cho tất cả chúng ta. Chúng ta tỉnh thức hơn nhiều đối với sự khác biệt, sự đa dạng, sự không tương thích của khát vọng, tin tưởng và ham muốn của chúng ta, và vì lý do đó hậu hiện đại được đặc trưng bằng sự phong dật của những tiểu tự sự, vì theo ông, "tiểu tự sự" có khả năng đáp ứng được các mục tiêu và vấn đề cụ thể của mỗi thời điểm lịch sử của xã hội, nó khuyến khích sự truyền bá và sáng tạo tri thức, khuyến khích óc sáng tạo của từng cá nhân. Như vậy, "tiểu tự sự" chính là điều kiện hậu hiện đại của xã hội. Điều kiện này trở thành cái mà Lyotard gọi là "chủ nghĩa vô tin ngưỡng". Tức là, theo ông, trong xã hội được gọi là "hậu hiện đại" ngày nay, mỗi cá nhân không cần phải hành động theo bất cứ một tiêu chuẩn tuyệt đối nào, mà chỉ cần theo các điều kiện của tình huống cụ thể.

Lyotard triển khai một triết học về ngôn ngữ quán triệt công trình tư tưởng của ông về chủ nghĩa ngoại giao và chủ nghĩa hậu hiện đại một cách đủ nhất trong tác phẩm *Sự phân tranh* (1983). Tác phẩm này, theo đánh giá của riêng Lyotard, có tính triết học nhất và quan trọng nhất. Ở đây ông phân tách những sự bất công xảy ra như thế nào trong ngôn cảnh. Phân tranh là một tình huống xung đột giữa hai bên không thể được giải quyết một cách công bằng vì thiếu một quy tắc phán xét có thể áp dụng cho cả hai. Trong tình huống phân tranh, hai bên không thể nhất trí về quy tắc hay chuẩn mực mà nhờ đó sự tranh chấp của họ có thể được giải quyết. Phân tranh khác với tranh tụng - sự bất đồng có thể được giải quyết một cách công bằng bởi vì hai bên nhất trí với nhau về phán quyết của tòa án. Lyotard phân biệt nạn nhân với người đứng kiện. Người đứng kiện là bên bị đối xử bất công trong vụ tranh tụng; nạn nhân là bên bị đối xử bất công trong sự phân tranh. Trong vụ tranh tụng, sự bất công của nguyên đơn (người đứng kiện) có thể được trình bày. Trong phân tranh, sự bất công của nạn nhân không thể được trình bày. Nạn nhân, đối với Lyotard, không chỉ là người bị đối xử bất công, mà còn là người mất hết khả năng để trình bày sự bất công ấy. Sự mất hết khả năng có thể diễn ra theo nhiều cách: nạn nhân có thể bị đe dọa phải im lặng hay bằng cách nào đó không được phép lên tiếng; hoặc, nạn nhân có thể được lên tiếng, nhưng sự lên tiếng đó không thể trình bày những bất công đã xảy ra cho họ trong diễn ngôn của phán quyết; nạn nhân có thể không được tin tưởng, có thể bị coi là điên rồ, hay không nhận thức được. Diễn ngôn của phán quyết có thể đến mức là sự bất công của nạn nhân không thể chuyển dịch thành thuật ngữ của nó; sự bất công có thể không được trình bày như bất công.

Tám năm sau *Sự phân tranh*, Lyotard xuất bản nhiều tác phẩm về mỹ học, chính trị, và chủ nghĩa hậu hiện đại, quan trọng nhất là cuốn sách viết về tuyệt tác *Phê phán năng lực phán đoán* của Immanuel Kant, tựa đề *Những bài học về phân tích cái trác tuyệt* (1991).

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

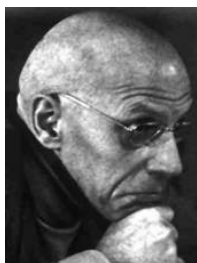
Discours, figure (1971; Diễn ngôn, hình tượng)

Économie libidinale (1974; Kinh tế học dục năng)

La Condition postmoderne (1979; Điều kiện hậu hiện đại: bản tường trình về tri thức)

Le Différend (1983; Sự phân tranh)

98. MICHEL FOUCAULT



TIỂU SỬ

MICHEL FOUCAULT (1926 - 1984), triết gia Pháp. Ông ra đời tại Poitiers và học tại École Normale Supérieure, nơi ông tốt nghiệp với cả hai bằng cử nhân triết học và tâm lý học. Sau khi giữ những vai trò học thuật và văn hóa ở Pháp, Thụy Điển, Ba Lan và Đức trong thập niên 1950, ông trình bày luận án tiến sĩ văn chương với đề tài *Điên loạn và văn minh* năm 1961. Tiếp theo, sau thời gian giảng dạy ở các trường đại học Clermont-Ferrand và Vincennes ở Pháp và thỉnh giảng ở Tunisia, ông được chọn vào trường Collège de France năm 1969. Năm 1971, ông góp phần xây dựng một tổ chức để theo dõi và cải thiện điều kiện lao tù ở Pháp, đây là mối quan tâm chính yếu trong các hoạt động của ông với tư cách một trí thức của công chúng cho đến khi ông qua đời vì một căn bệnh liên quan đến AIDS năm 1984.

NHỮNG GIAI ĐOẠN TƯ TƯỞNG

Hoạt động tư tưởng của Foucault có thể chia ra nhiều giai đoạn. Dưới ảnh hưởng sâu sắc và lâu dài của Nietzsche, trước tiên ông dùng phương thức nghiên cứu mang tính phê phán, lịch sử - "phả hệ" - một phương thức mà theo gương các sử gia khoa học có khuynh hướng triết lý như người thầy thông thái của ông, Georges Canguilhem, ông áp dụng vào sự triển khai "các khoa học về con người". Do vậy, công trình nghiên cứu năm 1961 của ông là công trình nghiên cứu về lịch sử của sự điên loạn và của những hoàn cảnh mà người bệnh tâm thần bắt đầu bị giam giữ, đồng thời là công trình nghiên cứu về các nguồn gốc của tâm thần học hiện đại trong việc định ranh giới giữa lý trí và ngoại lý. Và tác phẩm tiếp theo - *Sự ra đời của dưỡng đường* (1963) - buộc sự phát triển của y học lâm sàng phải chịu cùng một kiểu phân tích bản chất - hiện tượng. Về sau, trong tác phẩm *Trật tự của vạn vật* (1966), một khảo cứu về những chuyển hóa trong các khoa học cổ điển về ngôn ngữ, sự sung túc, và các sinh thể từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XIX, và trong *Khảo cổ học về tri thức* (1969), một công trình suy tư mở rộng về phương pháp, Foucault trình bày tỉ mỉ kích thước cấu trúc trong lối tiếp cận của ông. Khảo cổ học điều tra "những cấu tạo rời rạc", những quy luật và những cái lặp đi lặp lại của chúng, những tương quan giành được giữa diễn ngôn và những thực hành, những thiết chế không rời rạc, cùng những biến đổi mà những cấu tạo như vậy đang trải qua.

Trong các tác phẩm xuất bản vào thập niên 1970, cụ thể là trong *Kỷ luật và xử phạt* (1975) và *Lịch sử phái tính, quyển I: Dẫn nhập* (1976), ông mở rộng kích thước phả hệ của cách tiếp cận của ông với lịch sử xã hội phê phán của "ý chí tìm sự thật". Trong các tác phẩm này, cũng như trong bài tiểu luận, bài giảng và bài trả lời phỏng vấn lúc đó, Foucault nhấn mạnh đến quan hệ nội tại giữa tri thức và quyền lực và đặc biệt là sự phát triển của các khoa học con người gắn bó chặt chẽ với sự phát triển và triển khai của các hình thức thực hành, các thiết chế và các kỹ thuật kiểm soát và "quy phạm hóa" nhân loại. Phả hệ học thẩm tra "những nguồn gốc tầm thường" của những ý tưởng trung tâm của các khoa học - nhân loại, lý trí, tính quy phạm, sự phạm tội, phái tính và cái tương tự - trong những hoàn cảnh ngẫu nhiên và khám phá những hàm ngụ chức năng của chúng trong các tương quan quyền lực. Nó hướng sự chú ý của chúng ta đến những luật lệ và quy định có tính cấu thành những thực hành tri thức luận trong các lĩnh vực này, đến những tương quan cấp bậc tôn ti mà những luật lệ và quy định này mã hóa, đến những phương cách chúng bao hàm và loại trừ, phê chuẩn và vô hiệu hóa, sa thải và trao quyền lực. Nó cũng thẩm xét những tương quan của những diễn ngôn lý thuyết như thế với phương thức thực hành, trong đó chúng được áp dụng bởi các quan tòa, nhà cầm quyền, người làm công tác xã hội, nhà trị liệu, bác sĩ và những người khác, đồng thời với những thực hành tổ chức mà chúng đan xen trong các toà án, lao tù, dưỡng đường, bệnh viện, trường học, quan lại, v.v... Tóm lại, điều mà khoa phả hệ tìm cách chứng minh là "khoa chính trị" của tri thức về thế giới con người không chỉ bắt đầu với sản phẩm của ý thức hệ mà còn bắt đầu với sản phẩm của bản thân sự thực nữa.

Trong giai đoạn hoạt động sau cùng, khoảng đầu thập niên 1980, sự chú ý của Foucault chuyển sang đạo đức học. Trong quyển 2 và 3 của *Lịch sử phái tính* (1984) - *Chăm sóc bản ngã* (1984) và *Sử dụng niềm vui* (1985), ông bận tâm đến những cách thức mà con người trở thành những chủ thể. Trong thập niên 1970, ông quan niệm chủ thể tính chủ yếu là sản phẩm của sự chinh phục, nghĩa là, các loại chủ thể khác nhau được phân tích như là hệ quả của các loại quyền lực khác nhau. Tuy nhiên, giờ đây, ông nghiên cứu những cách thức qua đó cá nhân hành động theo bản thân và chuyển hóa bản thân, có liên quan đến đạo đức học giới tính của Hy Lạp

cổ đại (quyển 2) và việc chăm sóc bản ngã trong thế giới La Mã trong hai thế kỷ đầu tiên của kỷ nguyên Ki-tô giáo. Foucault dùng ý niệm coi đạo đức học như một hình thái của sự tương quan giữa bản ngã với bản ngã này để đối lập với ý niệm coi luân lý như sự vâng phục một hệ thống luật lệ chi phối trong Ki-tô giáo, mở ra một triển vọng tìm cách diễn giải cuộc sống con người như một công trình nghệ thuật riêng tư.

TRIẾT HỌC

Có những kiểu hiện hữu gì? Yếu tính của nó là gì? Bản chất của lịch sử là gì? Của nhân loại là gì? Trái với nhiều học giả đi trước, Foucault không tìm cách trả lời những câu hỏi truyền thống này mà xem xét một cách có phê phán các câu hỏi đó và những giải đáp mà chúng đã gợi lên. Ông hướng tinh thần hoài nghi kiên định nhất của mình đến những giải đáp – như chủng tộc, sự đồng nhất của lý trí hay tinh thần, tiến bộ và tự do - đã trở thành bình thường ở châu Âu và Hoa Kỳ trong thế kỷ XIX. Ông cho rằng, những chuyện bình thường đó ảnh hưởng cả hiện tượng học của Hegel lẫn thuyết duy vật của Marx. Ông cho thấy chúng còn ảnh hưởng đến sinh học tiến hoá, nhân loại học tự nhiên, y học lâm sàng, tâm lý học, xã hội học và tội phạm học trong cũng một giai đoạn. Ba ngành sau (tâm lý học, xã hội học, tội phạm học) là một phần của cái sẽ được gọi trong tiếng Pháp là *les sciences humaines*, hay các khoa học nhân văn.

Một số triết gia thuộc truyền thống thực chứng Anh - Mỹ, trong đó có Carl Hempel, chỉ trích các khoa học nhân văn đã không đạt được tính nghiêm ngặt khái niệm và phương pháp luận của toán học hay vật lý học. Foucault cũng nhìn thấy khiếm khuyết đó, nhưng ông dứt khoát phản đối nguyên lý thực chứng cho rằng, các phương pháp của các khoa học thuần túy hay tự nhiên mang lại một chuẩn mực duy nhất để đi tới tri thức xác thực và chính đáng. Thay vì vậy, ông tập trung phê phán điểm tựa cơ bản của sự tìm kiếm trong các khoa học nhân văn: khái niệm "con người". Con người của sự tìm kiếm này là một sinh vật, như nhiều khái niệm đi trước, muốn có một yếu tính thường hằng - thật vậy, một yếu tính kép. Một mặt, con người là đối tượng, như bất kỳ đối tượng nào khác trong thế giới tự nhiên, tuân theo những mệnh lệnh tình cờ của các quy luật tự nhiên. Mặt khác, con người là chủ thể một tác nhân duy nhất có khả năng hiểu và thay đổi tình trạng trần tục của mình để trở nên chính mình một cách trọn vẹn hơn, thực chất hơn. Foucault điểm lại lịch sử để tìm bằng chứng cho thấy một tạo vật như thế thực sự đã từng hiện hữu, nhưng vô ích. Tìm kiếm các đối tượng, ông chỉ thấy đa số chủ thể mà các đặc điểm của chúng thay đổi ghê gớm trong không gian và thời gian. Nếu để hồ sơ lịch sử sang một bên, con người kép của các khoa học nhân văn có lẽ sẽ xuất hiện một lúc nào đó trong tương lai chăng? Trong *Trật tự của vạn vật* và nhiều chỗ khác, Foucault gợi ý rằng, trái lại, một tạo vật vì lý do nào đó bị tắt định hoàn toàn hay được tự do hoàn toàn thì không khác gì một nghịch lý, một mâu thuẫn về mặt ngôn từ. Không chỉ không bao giờ hiện hữu trong thực tế, nó còn không thể hiện hữu, ngay cả trong lý thuyết.

Foucault hiểu chính khả năng phê phán của ông là bằng chứng cho thấy khái niệm con người đang bắt đầu thoát khỏi sự ràng buộc của tư tưởng phương Tây. Tuy nhiên vẫn còn một nan giải: Bằng cách nào mà một hình ảnh về con người sai lầm như vậy, bất khả như vậy lại hoàn toàn được coi là hiển nhiên trong thời gian quá dài? Giải đáp của Foucault nhấn mạnh rằng, trong các quốc gia mới nổi lên ở châu Âu thế kỷ XVII và XVIII, "con người" là điều kiện tiên quyết để tạo nên những thiết chế và thực hành xã hội lúc đó là cần thiết để bảo đảm mọi công dân đều làm việc với hiệu quả cao nhất. Với sự xuất hiện của "con người", ý tưởng cho rằng, cá tính và kinh nghiệm con người là bất biến dần dần nhường chỗ cho ý tưởng nói rằng, cá nhân xác và linh hồn có thể bị nhào nặn và sửa đổi.

Đối với Foucault, mẫu mực của các thiết chế "kỷ luật" - một kiểu khống chế tìm cách làm cho mỗi trường hợp "lệch lạc" trở nên hoàn toàn có thể thấy được, dù nhân danh sự ngăn cấm hay phục hồi - là nhà tù Panopticon, nhà tù xây tròn, ở giữa có chòi canh gác được triết gia và nhà cải cách xã hội Jeremy Bentham thiết kế năm 1787, nó đặt mỗi tù nhân đối diện công khai với sự khảo sát kỹ lưỡng của "đôi kính râm" chòi canh. Trong số những công cụ kỷ luật hiện đại, việc dùng camera kiểm soát phải được tính là một trong những công cụ tiêu biểu nhất.

Mặc dù hình thức kỷ luật này nhắm tới cá nhân, nó được ghép đôi với chiều hướng của chủ nghĩa cải cách không tính đến cá nhân mà lấy những nhóm người khác nhau làm đối tượng cơ bản của nó. Nó chăm chú xem xét mọi thứ từ hành vi tính dục đến tổ chức xã hội. Nó còn phát hiện "những kẻ lệch lạc", nhưng không phải để loại trừ mà để kiểm soát tốt hơn. "Khoa sinh

chính trị" này của các nhà cải cách, theo Foucault, chứa đựng những nguyên lý cơ bản của nhà nước phúc lợi hiện đại. Một tư tưởng gia có khuynh hướng duy vật nghiêm ngặt có thể đã thêm rằng, trong cả kỷ luật lẫn chính trị sinh vật, các khoa học nhân văn giữ chức năng ý thức hệ, che giấu những cơ cấu phức tạp của sự thống trị chuyên quyền trong cái vẻ nghiêm nghị của sự khách quan. Tuy nhiên, Foucault phản đối khuynh hướng duy vật coi khoa học - ngay cả khoa học mơ hồ nhất - chỉ như là con sen của quyền lực. Ông phản đối bất kỳ sự đồng nhất tri thức ngay cả tri thức sai lầm nhất - với quyền lực. Thay vì vậy, ông đề nghị đánh giá cao những phương cách trong đó tri thức và quyền lực luôn luôn gắn chặt với nhau trong những hoàn cảnh lịch sử cụ thể, tạo thành những động lực phức hợp của điều mà ông gọi là *pouvoir - savoir*, tri thức - quyền lực.

Theo Foucault, sự thống trị không chỉ là kết quả của những động lực này. Một động lực khác là chủ thể hóa", sự phân loại cụ thể về mặt lịch sử và khuôn định những con người cá thể thành những "chủ thể" khác nhau - như anh hùng và tầm thường, "quy phạm" và "lệch lạc". Tuy nhiên, nhận thức về chủ thể hóa của Foucault thay đổi đáng kể qua hai thập kỷ, cũng như các phương pháp mà ông áp dụng để phân tích nó.

Foucault tự xếp mình vào truyền thống triết học phê phán bắt nguồn từ Kant, nhưng tư tưởng của ông chín muồi qua vô số hoạt động. Ông phản bác cả thuyết Hegel lẫn chủ nghĩa Marx nhưng rất coi trọng cả hai. Tác phẩm của các nhà văn hiện đại Pháp Raymond Roussel, Georges Bataille, và Maurice Blanchot khiến ông xác tín rằng, cả tri thức luận chính đáng lẫn siêu hình học chính đáng đều không thể đặt nền tảng trên một khái niệm tổng quát và phi lịch sử về "chủ thể". Các trước tác của Friedrich Nietzsche hướng vào lịch sử của thân xác và của sự cao quyền lực và tri thức. Nó còn cho ông những nguyên mẫu của khảo cổ học và phá hệ học Canguilhem, sử gia của các khoa học về sự sống, Foucault tìm thấy một mẫu mực trí thức độc lập với các phe phái hiện tượng luận và duy vật đang thống trị các trường đại học Pháp sau Canguilhem là người hướng dẫn luận án của Foucault và là người ủng hộ những công trình nghiên cứu sâu rộng hơn của ông sau này.

Trong tất cả tác phẩm viết ra trong giai đoạn cuối, Foucault tìm cách cho thấy rằng, ở xã hội Tây phương đã và đang phát triển một loại quyền lực mới mà ông gọi là sinh - quyền lực (*bio-power*), đó là một hệ thống kiểm soát mới mà những khái niệm truyền thống về quyền lực không thể hiểu và phê phán. Thay vì đàn áp, quyền lực mới này cổ vũ cuộc sống. Foucault khuyến khích mọi người chống lại nhà nước phúc lợi bằng cách phát triển đạo đức trong đó con người biến đời sống của mình thành một thứ mà người khác phải trân trọng và ngưỡng phục.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

Madness and Civilization (1961; Điên loạn và văn minh)

The Birth of Clinic (1963; Sự ra đời của dưỡng đường)

The Archaeology of Knowledge (1969; Khảo cổ học về tri thức)

Discipline and Punish (1975; Kỷ luật và xử phạt)

The History of Sexuality. Volume: An Introduction (1976; Lịch sử phái tính; Quyển I; Dẫn nhập)

The Care of the Self (1984; Chăm sóc bản ngã)

99. JÜRGEN HABERMAS



JÜRGEN HABERMAS (sinh 1929), triết gia và lý thuyết gia xã hội Đức, Đại diện hàng đầu của trường phái lý thuyết phê bình Frankfurt. Trường phái tư tưởng này phát triển tại Viện Nghiên cứu Xã hội ở Frankfurt, Đức vào năm 1923. Lý thuyết phê bình của họ dựa vào những ý tưởng của triết gia Đức Karl Marx để nghiên cứu nguồn gốc sự thống trị và uy quyền của xã hội đã

hạn chế tự do con người. Thế hệ đầu tiên của trường phái "này gồm có các nhà triết học như Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse và Walter Benjamin.

Jürgen Habermas sinh tại Düsseldorf, Đức. Ông theo học tại các trường đại học ở Göttingen, Zürich và Bonn sau Thế chiến II, lấy bằng tiến sĩ năm 1954. Từ năm 1956 đến 1959, ông là phụ tá của Adorno tại Viện Nghiên cứu Xã hội Frankfurt. Từ năm 1961, ông giảng dạy triết học tại đại học Heidelberg và Frankfurt trước khi trở thành đồng chủ tịch Viện Max Planck ở Starnberg năm 1971. Năm 1983, ông quay về đại học Frankfurt, nơi ông là giáo sư triết học cho đến khi nghỉ hưu năm 1994.

Đóng góp chính của Habermas cho triết học là sự triển khai lý thuyết về sự hợp lý. Xuyên suốt các tác phẩm của ông là sự phê phán các nền dân chủ công nghiệp Tây phương đã giảm trừ thế giới nhân văn thành một thứ hình thức hiệu quả kinh tế. Theo Habermas, sự hợp lý - nghĩa là khả năng suy tư một cách logic và có phân tách - còn hơn cả sự tính toán chiến lược để làm sao đạt được mục đích đã chọn lựa. Thay vì vậy, sự hợp lý là một hình thức của "hành vi thông đạt" hướng đến sự đồng thuận với người khác.

TƯ TƯỞNG

Cuộc đời và tư tưởng của Habermas chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi những biến cố đau thương của những năm tuổi trẻ dưới chế độ quốc xã. Từ những năm 1960 khi ông tham gia vào phong trào sinh viên Đức, ông đã là một trong những trí thức công chúng nổi bật nhất của nước Đức, phát biểu về nhiều vấn đề, từ sự vi phạm những quyền tự do dân sự và những mưu toan "lịch sử hóa" Holocaust (vụ tàn sát hàng triệu người Do Thái dưới thời Hitler), đến chính sách nhập cư và tiến trình thống nhất nước Đức.

Công trình học thuật của Habermas, với tham vọng trở thành một lý thuyết phê bình toàn diện xã học hiện đại, trải rộng qua các khoa học nhân văn và xã hội. Những trước tác đầu tiên và sau cùng của ông đều tập trung vào những nền tảng quy phạm và những điều kiện tiên quyết của sự tự quản dân chủ. Ba mươi năm sau, Habermas trở lại với những chủ đề này trong tác phẩm *Giữa sự kiện và chuẩn mực* (1992), trong đó ông trình bày tỉ mỉ "lý thuyết diễn ngôn" của dân chủ biểu quyết xoay quanh ý tưởng hợp pháp hóa bằng cách viên đến những lý lẽ được trải nghiệm trong diễn ngôn công cộng của những công dân tự do và bình đẳng trong nền dân chủ lập hiến.

Người ta có thể đọc những trước tác sâu rộng khác của Habermas như sự khảo sát kéo dài về những điều kiện tiên quyết về văn hoá, tâm lý học, xã hội và những chướng ngại đối với việc thực hiện hiệu quả của hình thái dân chủ thảo luận này. Vào thập niên 1960, trong những tác phẩm như *Lý thuyết và thực hành* (1963), *Về logic học của các khoa học xã hội* (1967), *Trí thức và sự quan tâm của con người* (1968), ông phê phán về phương pháp luận và tri thức luận đối với chủ nghĩa thực chứng để mở đường cho lý thuyết xã hội phê phán như một phương tiện soi sáng ý thức chính trị và hướng dẫn thực hành chính trị. Trong hai thập niên sau đó, trong những tác phẩm như *Khủng hoảng hợp pháp hóa* (1973), *Thông đạt và tiến hóa xã hội* (1976), *ý thức đạo đức và hành vi thông đạt* (1983) và *Diễn ngôn triết học về tính hiện đại* (1985), ông mô tả chi tiết sự thông đạt, sự xã hội hóa, sự phát triển văn hoá xã hội, sự hợp lý, đạo lý và sự hợp pháp hóa - những cái trụ đỡ của lý thuyết phê phán xã hội hiện đại.

Trong những năm sau khi xuất bản *Giữa sự kiện và quy phạm*, Habermas còn đào sâu hơn khái niệm dân chủ thảo luận và chứng minh sự liên đới của nó đối với những cuộc tranh luận hiện thời về chủ nghĩa đa văn hóa, chủ nghĩa dân tộc, toàn cầu hóa và chủ nghĩa thế giới trong một loạt tiểu luận được tuyển chọn in trong các tác phẩm như *Chấp nhận kẻ khác* (1996) và *Những ý tưởng hậu dân tộc* (1998). Chủ đề trung tâm của hai tác phẩm này là điều mà Habermas cho là "tương quan nội tại" trong lý thuyết dân chủ giữa một mặt là sự nhấn mạnh theo phái tự do những quyền tự do tiêu cực" được pháp luật bảo vệ, chẳng hạn quyền tự do lựa chọn của cá nhân; và mặt khác là sự nhấn mạnh của phái cộng hoà về "những quyền tự do tích cực" được tham gia hoạt động chính trị. Ông lập luận chức năng của hệ thống những quyền công dân cơ bản là cùng lúc bảo đảm cả sự tự trị cá nhân lẫn sự tự trị chính trị; và môi trường để chức năng này hoàn thành là đạo luật tích cực hiện đại. Những quyền hạn và tự do cá nhân là "điều kiện cho phép" của đạo luật đó, và những thỏa thuận đạt được thông qua diễn ngôn và thảo luận công cộng là nguồn hợp pháp duy nhất của nó.

Chỉ mình đạo đức phổ quát không thể hợp pháp hóa đạo luật tích cực. Thực ra, sự biện chính

về mặt đạo đức chỉ là một yếu tố của các tiến trình ra quyết định một cách dân chủ bao gồm thảo luận và dàn xếp, những đánh giá thực tế và những câu hỏi "luân lý" liên quan đến những điều thiện hảo, những giá trị tập thể đóng vai trò chủ yếu đối với sự tự nhận thức về các chính thể dân chủ cụ thể. Kết quả, "những công trình" lập pháp giải thích rõ và thực hiện những nguyên tắc cơ bản của chính quyền dân chủ và những quyền cơ bản của công dân chắc chắn cũng thể hiện những khung cảnh văn hóa và những hoàn cảnh lịch sử cụ thể, trong đó chúng được tạo dựng và phát triển. Chúng là những nỗ lực liên tục được định vị, trong những hoàn cảnh không ngừng thay đổi, lý giải và thể hiện trong các công cuộc thực hành và các thiết chế lý tưởng của sự tự quyết dân chủ của những công dân tự do và bình đẳng.

Một hàm ý quan trọng trong quan điểm của Habermas về tương quan nội tại giữa những giá trị cơ bản của chủ nghĩa cá nhân tự do và chủ nghĩa cộng hòa là những quyền cá nhân có thể được bảo đảm chỉ thông qua sinh hoạt dân chủ công cộng: để có được bình đẳng thực chất - trái với hình thức đơn thuần - đòi hỏi phải đi đến một hiểu biết chung nào đó về những lĩnh vực cụ thể, trong đó các công dân sẽ được đối xử bình đẳng. Như những nhận định của ông đối với khoa chính trị về sự bình đẳng của phụ nữ cho thấy, điều này đến lượt nó đòi hỏi sự nhạy cảm đối với những nguyên nhân hệ thống của những bất bình đẳng trên thực tế (*de facto*) trong năng lực của công dân sử dụng những quyền bình đẳng về pháp lý (*de jure*). Và điều đó có thể được cổ vũ và duy trì, ông khẳng định, chỉ bằng cách thông qua sự tham gia của các công dân vào diễn ngôn chính trị công cộng, vì không có phương thức phi gia trưởng nào khác quyết định ý nghĩa và những điều kiện tiên quyết cụ thể của những quyền bình đẳng, sự tôn trọng bình đẳng, đánh giá bình đẳng, đối xử bình đẳng, và v.v...

Theo quan điểm này, tính chất chính yếu của xã hội dân chủ là phạm vi chính trị công cộng, mà Habermas đã viết ngay từ buổi đầu sự nghiệp trí thức của ông. Chính nhờ thông qua sự tranh luận am hiểu, phê phán, công khai của những người bị cai trị mà quyền lực của nhà nước có thể được giám sát hiệu quả và được điều hướng bởi "quyền lực thông đạt" của các công dân. Các diễn đàn công cộng độc lập, các hội đoàn tự nguyện, các phong trào xã hội và những mạng lưới và tiến trình thông đạt không chính thức khác trong xã hội dân sự, trong đó có các phương tiện truyền thông đại chúng, là cơ sở của sự tự quản dân chủ. Và những con người bình thường được tập hợp về phương diện văn hóa và phương diện chính trị sử dụng các diễn đàn ấy để nhận diện, lý giải và bàn cãi các vấn đề xã hội là huyết quản của sự tự quản dân chủ. Ngay cả những nguyên tắc lập hiến cũng không được loại trừ khỏi việc sử dụng lý trí công cộng này. Lý thuyết chính trị quy phạm không thể làm được gì khác ngoài việc giải thích rõ những điều kiện và giả định căn bản của sự thảo luận dân chủ và để những vấn đề lớn lao cho sự sử dụng lý trí công cộng bởi chính những người tham gia.

Hơn bất kỳ triết gia Đức nào của thời kỳ hậu chiến, Habermas đã mang những ý tưởng của Trường phái Frankfurt vào cuộc đối thoại với những dòng tư tưởng chủ đạo đương thời.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

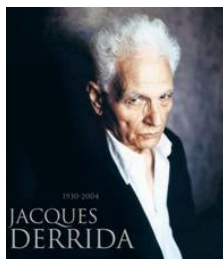
Theorie und Praxis (1963; Lý thuyết và thực hành)

Erkenntnis und Interesse (1968; Tri thức và sự quan tâm của con người)

Theorie des Kommunikativen Handelns (1981; Lý thuyết hành vi thông đạt)

Der Philosophische Diskurs der Moderne (1985; Diễn ngôn triết học về tính hiện đại)

100. JACQUES DERRIDA



JACQUES DERRIDA (15/7/1930 – 8/10/2005), triết gia Pháp, người khởi xướng của giải cấu trúc luận (Deconstructionism). Sinh trong một gia đình Do Thái gốc Iberia tại một vùng lúc bấy giờ là Algeria thuộc Pháp. Derrida bắt đầu nghi vấn sự thành kiến tri thức ở tuổi lên 10 khi

Algeria bị chế độ Vichy của Pháp xâm lược. Chính tại đó, Derrida bị đuổi học sau khi một ông thầy nói thẳng: "văn hóa Pháp không dành cho những người Do Thái tầm thường". Nhưng ông vẫn cứ thẳng tiến như một học sinh tài năng khác thường không thể chối cãi. Năm 19 tuổi, ông đến Paris học triết ở trường Cao đẳng Sư phạm (École Normale Supérieure). Tại đây, ông gặp nhà phân tâm học Marguerite Aucouturier, người mà ông sẽ kết hôn vào năm 1957. Trong bốn năm học hành (1952 - 1956), ông tập trung nghiên cứu các tác phẩm của hai triết gia Đức Edmund Husserl và Martin Heidegger và những luận văn của ông về công trình của họ đã giúp ông có được học bổng theo học tại Harvard (Mỹ) năm 1956. Năm 1960, Derrida trở lại Paris để dạy triết học tại Sorbonne, và hai năm sau, ông tuyên bố mình là triết gia với công trình dịch thuật tác phẩm *Nguồn gốc của hình học* của Edmund Husserl, trong đó có phần dẫn nhập rất dài do ông viết. Năm 1967, ông trình bày những ý tưởng chủ yếu của phương pháp giải cấu trúc trong bộ ba tác phẩm then chốt *Hành ngôn và hiện tượng*, *Hành văn và khác biệt*, *Về nghi thức học từ ngữ*, lập tức ông trở thành một gương mặt nổi bật trong sinh hoạt triết học. Ông là tác giả của hơn 40 cuốn sách đã được dịch ra 22 thứ tiếng.

GIẢI CẤU TRÚC

Derrida tạo ra thuật ngữ giải cấu trúc để tra xét sự phân biệt về những khái niệm nền tảng, hay "những cái đối lập", vốn có trong triết học Tây phương từ thời cổ Hy Lạp. Đó là những cái đối lập điển hình có tính "nhị nguyên", "thứ bậc tôn ti", gồm một cặp hạn từ mà trong đó hạn từ này được coi là chính yếu hay cơ bản, và hạn từ kia là phụ thuộc hay phái sinh. Chẳng hạn, tự nhiên và văn hóa, hành ngôn và hành văn, tinh thần và thể xác, hiện diện và vắng mặt, bên trong và bên ngoài, nghĩa đen và ẩn dụ, khả thức và khả giác, hình thức và ý nghĩa, v.v... "Giải cấu trúc" một sự đối lập là khám phá những căng thẳng và nghịch lý giữa trật tự tôn ti được giả định và khẳng định trong văn bản với những phương diện khác của ý nghĩa văn bản, nhất là những phương diện gián tiếp và ẩn tàng. Một sự phân tích như thế cho thấy sự đối lập không tự nhiên và không cần thiết mà chỉ là một sản phẩm hay "cấu trúc" của bản thân văn bản.

Theo Derrida, cặp đối lập rõ ràng nhất và hiện diện mọi nơi là sự đối lập giữa nói (diễn ngôn) và viết (hành văn) trong các văn bản, theo đó diễn ngôn là hình thức ngôn ngữ xác thực hơn hành văn, còn hành văn phụ thuộc vào và dẫn xuất từ diễn ngôn. Những văn bản này giả thiết rằng, những ý tưởng và ý định của người nói được trình bày trực tiếp và "hiện diện" tức thì trong lời nói, ngược lại trong hành văn chúng khá xa xôi hay "vắng mặt" và do vậy dễ gây hiểu lầm. Tuy nhiên, như Derrida chỉ ra, việc dành cho diễn ngôn "đặc quyền" trên hành văn dựa trên cái mà Derrida nghĩ là một bức tranh xuyên tạc (mặc dù rất phổ biến) về ý nghĩa trong ngôn ngữ tự nhiên, một bức tranh đồng nhất các từ ngữ với một số ý niệm hay ý định trong tâm trí người nói hay tác giả. Lập luận của Derrida chống lại bức tranh này là sự mở rộng quan điểm của nhà ngôn ngữ học người Thụy Sĩ Ferdinand de Saussure. Theo Saussure, những khái niệm chúng ta liên kết với các dấu hiệu ngôn ngữ ("ý nghĩa" của chúng) chỉ liên hệ một cách ngẫu nhiên với thực tại, trong ý nghĩa những phương cách mà chúng phân chia và phân loại thế giới không tự nhiên hay cần thiết, phản ánh một cách khách quan nhưng phạm trù đang hiện hữu, nhưng khả biến (theo nguyên tắc) từ ngôn ngữ đến ngôn ngữ. Vì lý do đó, ý nghĩa có thể được lĩnh hội một cách thỏa đáng chỉ khi liên hệ đến những tương phản và những khác biệt cụ thể mà chúng bộc lộ với cái khác, những ý nghĩa có liên quan. Tương tự, đối với Derrida, ý nghĩa ngôn ngữ học được xác định bởi "trò chơi" của những khác biệt giữa từ ngữ - một trò chơi "không giới hạn", vô cùng" và "bất định" - chứ không bởi ý tưởng hay ý định độc đáo có trước và bên ngoài ngôn ngữ. Derrida sáng chế ra từ tiếng Pháp "différance", vừa có nghĩa là sự khác biệt vừa có nghĩa là một hành động trì hoãn, để đặc trưng cho phương cách theo đó ý nghĩa được tạo ra thông qua trò chơi của những khác biệt giữa từ ngữ. Bởi vì ý nghĩa của một từ luôn có chức năng của những cái tương phản với ý nghĩa của các từ khác, và bởi vì ý nghĩa của những từ đó đến lượt mình tùy thuộc vào những tương phản với ý nghĩa của những từ khác nữa (và cứ vậy mãi), từ đó ý nghĩa của một từ không phải là cái gì hiện diện đầy đủ trước chúng ta; nó không ngừng bị trì hoãn trong một chuỗi dài vô tận những ý nghĩa, mỗi ý nghĩa chứa đựng những dấu vết của những ý nghĩa mà nó từng dựa vào.

Về cặp đối lập diễn ngôn/hành văn, Derrida khẳng định, diễn ngôn hoạt động như ngôn ngữ chỉ trong chừng mức nó có cùng những tính chất lâu nay được giao cho hành văn, như sự vắng mặt, "khác biệt" và khả năng hiểu lầm. Sự kiện này được chỉ ra bởi chính các văn bản triết học

vốn luôn luôn mô tả diễn ngôn như những ví dụ và ẩn dụ rút ra từ hành văn, thậm chí trong những trường hợp mà ở đó hành văn dứt khoát bị coi là phụ thuộc diễn ngôn. Điều đó thật có ý nghĩa, và Derrida không mong muốn chỉ đảo ngược cặp đối lập diễn ngôn/hành văn, tức là cho thấy rằng, hành văn thực sự ưu tiên hơn diễn ngôn. Như với bất kỳ sự phân tích giải cấu trúc nào, vấn đề là tái cơ cấu, hay "chuyển chỗ" cặp đối lập để chứng tỏ rằng, không hạn từ nào là chính yếu.

Trong các trước tác của triết gia Pháp thời kỳ Ánh sáng (Jean-Jacques Rousseau, xã hội và văn hoá được mô tả như những lực lượng đối bại và đàn áp từng ngày phát triển từ "trạng thái tự nhiên" bình dị ở đó mọi người sống cách biệt nhau một cách độc lập và bình yên. Do đó, theo Rousseau, tự nhiên thì ưu tiên hơn văn hoá. Nhưng có một ý nghĩa khác trong đó văn hóa ưu tiên hơn tự nhiên: ý niệm tự nhiên là một sản phẩm của văn hóa, và cái được gọi là "tự nhiên" hay "có tính tự nhiên" tại bất kỳ khoảnh khắc lịch sử nào đó sẽ thay đổi tùy vào nền văn hóa của thời đại đó. Cái mà sự kiện này cho thấy không phải là những hạn từ của sự đối lập tự nhiên/văn hóa sẽ bị đảo ngược rằng, văn hóa thực sự ưu tiên hơn tự nhiên - nhưng đúng hơn là mối quan hệ giữa những hạn từ là không phiến diện và không theo một hướng duy nhất, như Rousseau và nhiều người khác nghĩ.

Để trình bày rõ giải cấu trúc, các tác phẩm của Derrida tập trung vào ngôn ngữ. Ông khẳng định rằng, cách đọc truyền thống, hoặc siêu hình tạo ra một số tin tưởng sai lầm về bản chất của các văn bản. Độc giả truyền thống tin rằng, ngôn ngữ có thể trình bày ý tưởng mà không làm biến đổi chúng, rằng, trong trật tự tôn ti của ngôn ngữ thì hành văn phụ thuộc diễn ngôn, và rằng, tác giả của một văn bản là nguồn gốc ý nghĩa của nó. Phương pháp đọc theo lối giải cấu trúc của Derrida lật nhào những tin tưởng sai lầm này và đưa ra ý tưởng thách thức rằng, một văn bản có một ý nghĩa bất biến, thống nhất. Văn hóa phương Tây có khuynh hướng cho rằng, hành ngôn là phương pháp sáng tỏ, trực tiếp để thông giao. Dựa vào phân tâm học và ngôn ngữ học, Derrida đặt nghi vấn về giả định này. Kết quả, những y danh của tác giả trong khi nói không thể được tiếp nhận một cách vô điều kiện. Điều đó làm bội tăng những diễn giải khả tín đối với một văn bản.

Giải cấu trúc cho thấy nhiều tầng ý nghĩa hiện diện trong ngôn ngữ. Bằng cách giải cấu trúc những tác phẩm của các học giả tiền bối, Derrida nỗ lực chứng minh rằng, ngôn ngữ thường xuyên biến đổi. Mặc dù dưới mắt các nhà phê bình, tư tưởng của Derrida đôi khi chỉ hiện ra như là giải cấu trúc triết học, thật ra giải cấu trúc có thể được nhận thức đầy đủ hơn khi nó cho thấy những căng thẳng không thể tránh khỏi giữa những lý tưởng sáng tỏ và mạch lạc chi phối triết học với những thiếu sót tất yếu đi đôi với sản phẩm của nó.

Trong *Nghi thức học từ ngữ*, một phần chịu ảnh hưởng của bạn ông là Emmanuel Levinas, Derrida phân tích và phê bình triết học Tây phương khởi từ các triết gia tiền-Socrates đến Heidegger. Ông thách thức sự ban đặc quyền nền tảng cho "logos" trong triết học Tây phương, điều mà Derrida vạch trần như là có sự hiện diện một trung tâm của bản sắc và/hoặc chủ quan tính. Sự ban đặc quyền cho "logos" này bôi nhọ hành văn, mặc dù một cảnh nghịch lý nhiều triết gia tìm cách bộc lộ bản chất của hành ngôn trong bản văn để giảm bớt sự thách thức. Tuy nhiên, Derrida sẽ tiếp tục triển khai một phương pháp nhận dạng những kiểu mẫu như thế trong khuôn khổ hành vi viết văn, mà ông gọi là "giải cấu trúc". Phương pháp này đòi hỏi khẳng định rằng, chữ viết ra là hoàn toàn lẫn lộn và mâu thuẫn, và rằng, ý định của người viết có thể không vượt qua nhưng mâu thuẫn vốn có trong chính ngôn ngữ, khiến văn bản - dù là văn chương, lịch sử, hay triết học - mất đi ý nghĩa chân thực và tính thuần khiết, cùng sự cố định của nó. Giải cấu trúc tìm cách nhận dạng những mô hình dĩ ngôn vi trung (logocentric paradigm) như tính lưỡng phân. Derrida đưa những từ ngữ như "dấu vết", "hiện diện", "khác biệt", "hủy cấu trúc", "logos" và "phép chơi" vào từ vựng của diễn ngôn hiện đại trong cấu trúc luận, hậu cấu trúc luận, chủ nghĩa hậu hiện đại và chủ nghĩa hậu thực dân. Phương pháp này không phải một nỗ lực tháo bỏ những nan giải, những nghịch lý hay né tránh chúng bằng cách tạo ra cho mình một hệ thống. Đúng hơn, giải cấu trúc chấp nhận nhu cầu sử dụng và duy trì chính những khái niệm mà nó tuyên bố là không thể duy trì. Derrida hướng tới việc khai mở tiềm năng sinh sôi và sáng tạo của triết học. Giải cấu trúc cũng được áp dụng như một phương pháp phân tách văn chương, ngôn ngữ học, triết học, luật và kiến trúc.

Các nhà phê bình văn chương chế nhạo bản văn thành những đoạn và cụm tách rời để tìm

kiểm những nghĩa ẩn giấu. Derrida không đưa ra nhiều lý thuyết cho cách đọc mới. Đại thể ông là một người luôn đọc "ngược" bất kỳ văn bản nào cho tới khi nó chịu buông ra một ts nghĩa phá hủy lật đổ. Dưới ánh mắt không khoan nhượng của ông, bất kỳ sự nối kết nào cũng vỡ ra thành những mảnh vụn. Bất kỳ nền móng tưởng rằng vững chắc nào cũng bị chao đảo, lộ ra một nền móng song trùng. Những thứ bậc, trật tự và những sự đối lập vốn quen thuộc đều khai mở cho ta một ý nghĩa nghịch hành. Thế giới, trong đó ta tưởng như mình đang được sống ngay trong nhà của mình, là không thể lưu trú được nữa. Đọc một đối thoại của Plato, một cảnh kịch của Shakespeares, hay một tiểu luận của Freud, Derrida sẽ đặt tình huống khi vài khái niệm hay hình ảnh chứng tỏ không thể điều hòa với điều bất kỳ nào đó thuộc chủ đề hay lập luận, mà dường như chỉ phôi phần còn lại của tác phẩm. Rồi từ chỗ tắc nghẽn đó, ông sẽ lần về suốt bản văn, kiên nhẫn khám phá những tuyến ý nghĩa rối ren và những mức độ xung đột nội tại còn ẩn khuất khác. Đó là cách tiếp cận có thể đẩy sự chịu đựng học thuật của một người đến giới hạn.

Người ủng hộ thuyết nữ quyền, quyền của người đồng tính luyến ái và các vấn đề của thế giới thứ ba thì nắm lấy phương pháp này như công cụ vạch ra những thành kiến và mâu thuẫn. Các kiến trúc sư và họa sĩ khẳng định tiếp nhận lối tiếp cận "phá bố cục" trong xây dựng, bằng việc từ bỏ đối xứng truyền thống và sáng tạo những không gian zig-zag đôi khi gây bất ổn.

Trong thập niên 1960, tác phẩm của Derrida được chào đón tại Pháp và nhiều nơi khác bởi các tư tưởng gia quan tâm đến cơ cấu luận. Các nhà cơ cấu luận phân tích những hiện tượng văn hóa khác nhau như huyền thoại, lễ nghi tôn giáo, văn chương tự sự, kiểu cách ăn mặc và trang điểm - coi chúng như là thống hệ thống tổng quát của những ký hiệu tương tự như ngôn ngữ tự nhiên, với ngữ vựng riêng của chúng và những quy luật lẫn cơ cấu nền tảng riêng của chúng, và nỗ lực phát triển một siêu ngôn ngữ của các hạn từ và khái niệm, trong đó những hệ thống ký hiệu khác nhau có thể được mô tả. Một vài tác phẩm thời kỳ đầu của Derrida là sự phê bình các nhà tư tưởng cơ cấu luận hàng đầu như Saussure, nhà nhân loại học Claude Lévi - Strauss và triết gia kiêm sử gia Michel Foucault. Vì thế, đặc biệt là ở Mỹ, Derrida được coi như người đi đầu trong động thái vượt qua cơ cấu luận đến "hậu cơ cấu luận", là chủ thuyết hoài nghi về khả hữu của một khoa học phổ quát về ý nghĩa.

Trong các tác phẩm khác, đặc biệt trong bộ ba tác phẩm xuất bản năm 1967 đã đề cập ở trên, Derrida khảo cứu cách xử lý sự hành văn của nhiều nhân vật đầy ảnh hưởng trong lịch sử tư tưởng Tây phương, trong đó có các triết gia Edmund Husserl, Jean-Jacques Rousseau và nhà phân tâm học Sigmund Freud. Những tác phẩm khác, xuất bản năm 1972, bao gồm những phân tích cách hành văn và trình bày trong tác phẩm của các triết gia như Plato và Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Edmund Husserl và Martin Heidegger. *Glas* (1974) là tác phẩm thể nghiệm được trình bày thành hai cột một cột là sự phân tích những khái niệm chính yếu trong triết học Hegel, cột kia là những tranh luận có tính gợi ý về sự trộm cắp, tiểu thuyết gia, và nhà viết kịch Jean Genet.

Derrida là người gây nhiều tranh cãi. Năm 1981, cùng với Jean-pierre. Vernant và một số bạn hữu, ông đã thành lập Hiệp hội bên vực những nhà trí thức li khai của Tiệp Khắc, ủng hộ Hiến chương 77; ông đã bị chính quyền Tiệp Khắc bắt giữ tại phi trường trong chuyến trở về, vì bị kết tội là mang ma túy trong hành lý, khiến chính quyền Pháp thời Mitterand phải can thiệp. Ông cũng tham gia thành lập Học viện Triết học quốc tế và được bầu làm giám đốc đầu tiên của Học viện này. Năm 1992, trường đại học Cambridge đề nghị trao cho ông bằng tiến sĩ danh dự và đã gặp sự phản đối âm ỉ buộc trường phải đưa vấn đề ra bỏ phiếu. Kết quả Derrida đã thắng với 336 phiếu thuận và 204 phiếu chống.

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

L'écriture et la différence (1967; Hành văn và khác biệt)

De la grammatologie (1967; Về nghi thức học từ ngữ)

La voix et la phénomène (1967; Hành ngôn và hiện tượng)

Glas (1974)

Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (1990; Vấn đề căn nguyên trong triết học của Husserl)

Spectres de Marx (1993; Những bóng ma của Marx)

101. MARTHA C. NUSSBAUM



MARTHA CRAVEN NUSSBAUM sinh năm 1947 tại Bryn Mawr, Pennsylvania. Bà theo học tại Wellesley College và sau đó tại New York University, nơi bà tốt nghiệp với bằng văn chương cổ Hy - La. Bà nhận bằng thạc sĩ ngữ văn cổ điển tại đại học Harvard và trở thành người phụ nữ đầu tiên được bầu vào Harvard's Society Fellows. Sau đó, bà giảng dạy tại Harvard và tại Brown University, là giáo sư luật và đạo đức học tại đại học Chicago, nơi bà giữ trọng trách ở khoa luật, khoa thần học, phân khoa triết học và văn chương cổ Hy - La. Bà làm chủ tịch phân ban trung tâm của Hội triết học Hoa Kỳ. Bà còn là cố vấn nghiên cứu của Viện nghiên cứu kinh tế phát triển thế giới do Liên hợp quốc bảo trợ.

Triết học chính trị của Nussbaum dựa vào hệ thống tư tưởng của Aristotle, trường phái khắc kỷ, Kant, Mill và Rawls. Từ trường phái khắc kỷ và Kant, bà có được những mô tả về nhân phẩm và tự do, từ Mill là những lý tưởng về bình đẳng và chủ nghĩa cá nhân ủng hộ những khát vọng của phụ nữ, từ Rawls là lý tưởng về chủ nghĩa tự do chính trị, và từ Aristotle là những khả năng phổ quát của con người tiềm tàng trong đời sống, có thể áp dụng cho tất cả bất kể những khác biệt về văn hóa, đặc điểm giới tính, chủng tộc, tuổi tác.

Bà cũng ca tụng triết học nữ quyền. Bà tin tưởng nó đã đặt ra được những câu hỏi mới về đạo đức và chính trị rồi truyền cho chúng sự đam mê và tính cấp bách. Các triết gia nữ quyền đã buộc gần như mọi lĩnh vực của triết học phải chịu sự thẩm xét. Họ đặt vấn đề: triết học chính trị và đạo đức có phản ánh đầy đủ những mối quan tâm của phụ nữ? Những đối lập thông thường như đối lập giữa lý trí và tình cảm, công cộng và riêng tư, điều thiện và điều ác có gây bất lợi, hạ giá trị phụ nữ và những đóng góp của họ cho đời sống đạo đức và chính trị hay không? Những giả thuyết về triết lý đạo đức và chính trị có thù nghịch với sự tham gia của phụ nữ vào đời sống công cộng hay không? Và ngược lại, những quy phạm của đời sống công cộng có làm cho con người nản lòng không thể tham dự trọn vẹn vào đời sống gia đình?

Các nhà nữ quyền cũng đặt câu hỏi: Những tuyên bố về bản chất và những đặc điểm phổ quát của con người có được xây dựng từ viễn tượng lợi ích và đời sống con người? Những đặc trưng phái tính của kinh nghiệm con người có thể gây ra những khác biệt phái tính trong những quyết định đạo đức? Các lĩnh vực tư tưởng, cảm tính, hay đời sống thường nhật có bị bỏ quên hay bị coi thường trong các truyền thống triết học thịnh hành, bởi vì những gắn kết với phụ nữ không? Và có nguồn tham khảo nào trong các lý thuyết truyền thống hữu ích cho việc xóa bỏ vai trò phụ thuộc của phụ nữ không?

Nussbaum tham gia vào các cuộc tranh luận nữ quyền với tư cách người biện hộ chủ nghĩa tự do. Trong khi đáp trả lại những phê phán nữ quyền đối với chủ nghĩa tự do; Bà không có ý định làm suy yếu những tuyên bố nữ quyền theo đúng nghĩa nhưng cố vũ cho một nữ quyền luận mạnh mẽ hơn và bảo vệ tốt hơn những quyền lợi của phụ nữ (và do đó có tính tự vệ nhiều hơn) bằng cách giới hạn những tuyên bố của nó thành những tuyên bố được đảm bảo bởi một triết thuyết tự do. Đồng thời Nussbaum nỗ lực làm sáng tỏ ý nghĩa và những cam kết của chủ nghĩa tự do bằng cách đưa nhiều phiên bản của nó qua dòng chảy biến động của nữ quyền luận để thử nghiệm.

Trong một tiểu luận, bà xem xét ba cáo buộc chống lại chủ nghĩa tự do do các nhà nữ quyền đưa ra. Thứ nhất, chủ nghĩa tự do quá cá nhân để có thể phát biểu về những giá trị chung được phụ nữ chia sẻ. Thứ hai, chủ nghĩa tự do quá trừu tượng để có thể bàn về những vấn đề riêng biệt của phụ nữ nói chung, và sự không đồng đều về quyền lực giữa phụ nữ và nam giới nói riêng. Thứ ba, chủ nghĩa tự do dựa quá nhiều vào lý trí và không đánh giá đúng mức vai trò của tình cảm trong sinh hoạt đạo đức của chúng ta.

Đáp lại, Nussbaum lập luận theo một trong hai cách. Hoặc bà chấp nhận rằng, sự phản đối nữ quyền có được một trực giác quan trọng nhưng lý giải không đúng về chủ nghĩa tự do, hoặc bà nhất quán cho rằng, lập trường tự do, nếu được nhận thức đúng đắn, tốt hơn lập trường nữ quyền. Đối với cáo buộc tính chất cá nhân quá độ của chủ nghĩa tự do, bà đáp rằng, chủ nghĩa

tự, do không phải là một triết lý ích kỷ. Vương quốc những cứu cánh của Kant lẫn chủ nghĩa vị lợi của Mill đều không thể được xem là những học thuyết ích kỷ, vì chúng giả thiết xã hội tính rất cần đối với bản chất đạo đức của chúng ta. Chủ nghĩa tự do cũng bị cáo buộc không chính xác vì chủ trương rằng, chúng ta nên dựa vào chính bản thân mình. Chúng ta có được niềm vui và lợi ích từ những thành công của người khác, và chủ nghĩa tự do của Mill và Rawls coi những hưởng ứng này là một phần thiết yếu của đời sống đạo đức. Chủ nghĩa tự do cũng đánh giá cao sự quyến luyến gia đình và những hành vi nhân từ.

Tuy nhiên, nếu cáo buộc chống lại chủ nghĩa tự do cho rằng, nó quan tâm đến cá nhân như một hiện hữu tách biệt, có giá trị cao hơn bất kỳ đoàn nhóm xã hội nào, nhà nước, cộng đồng, hay thậm chí gia đình, thì bà tin rằng, chủ nghĩa tự do có tội đúng như cáo buộc. Nhưng bà tin rằng, nữ quyền luận sẽ thiếu khôn ngoan khi từ bỏ kiểu chủ nghĩa cá nhân này. Vì trong khi nhắm tới sự tách biệt của cá cá nhân, chủ nghĩa tự do đang thừa nhận rằng, chúng ta sinh ra và chết đi như những cá thể riêng lẻ, rằng, thực phẩm chúng ta ăn không đi vào bụng người khác, và đau đớn mà thân xác tôi gánh chịu thì bạn không cảm nhận được. Một chủ nghĩa cá nhân như thế đã sớm được phong trào nữ quyền đón nhận, như được trình bày trong tác phẩm *Cái tôi cô đơn* của Elizabeth Cady Stanton.

Khi hạnh phúc của các đoàn nhóm xã hội, thậm chí các nhóm thân tình như gia đình, được đánh giá cao hơn hạnh phúc của các cá nhân, phụ nữ thường là những người được đòi hỏi phải hy sinh nhiều nhất. Quả thực, Nussbaum nhận xét rằng, khi đề cập đến gia đình, chủ nghĩa tự do đã không đủ tính chất cá nhân, khiến cho hạnh phúc của phụ nữ bị áp đảo trước hạnh, phúc của tập thể.

Về cáo buộc của các nhà nữ quyền cho rằng, chủ nghĩa tự do quá trùu tượng, Nussbaum cho rằng, sự cáo buộc này xuất phát từ một quan niệm sai lầm về chủ nghĩa tự do. Người theo chủ nghĩa tự do có thể có một nhận thức mạnh mẽ về cá nhân, mặc dù vẫn cho rằng, chỉ những tính chất trùu tượng mới cần được xem xét vì những mục đích đạo đức nào đó. Phản ứng của nữ quyền luận là những cái trùu tượng của chủ nghĩa tự do, trên thực tế, là những hình ảnh từ cuộc sống của nam giới phóng chiếu vào cuộc sống của phụ nữ. Dù bằng cách tách khỏi những khác biệt cụ thể hay đề cao những tính chất của cuộc sống nam giới như những đặc điểm phổ quát của mọi người, thì chủ nghĩa tự do vẫn được cho là cổ vũ cho những luật lệ và chính sách không biết gì đến thực tế cụ thể của đời sống phụ nữ. Bình đẳng trở thành bình đẳng cho nam giới, ở đó nam giới trở thành quy phạm của nhân loại. Và những chính sách "trung tính" may lắm là không cải thiện địa vị của phụ nữ hoặc tệ nhất là gây bất lợi cho phụ nữ. Ví dụ, việc nghỉ đẻ không thể được xử lý bằng đạo luật không liên quan đến giới tính.

Nussbaum thừa nhận rằng, nếu tính chất trung lập như thế là chính yếu của chủ nghĩa tự do, có lẽ nó đã bị coi là xử lý quá tệ những quyền lợi của phụ nữ. Nhưng bà tuyên bố rằng, chủ nghĩa tự do, nếu được hiểu một cách đúng đắn, không có những nội hàm như vậy.

Bà thừa nhận rằng, bằng cách tách khỏi tôn giáo và những khác biệt văn hoá, chủ nghĩa tự do có thể xung đột với những nền văn hóa và các tôn giáo hẹp hòi. Nhưng bà nhấn mạnh những phương cách mà chủ nghĩa phản tự do trong nhiều nền văn hóa và các tôn giáo thường đối xử tệ hại với phụ nữ.

Về cáo buộc cho rằng, chủ nghĩa tự do đề cao lý trí (giống đực) trên tình cảm (giống cái), bà thừa nhận rằng, mặc dù một số khuynh hướng của chủ nghĩa tự do trao cho lý trí sự ưu trội về ý nghĩa đạo đức (như Kant), bà chỉ cho thấy các nhà tư tưởng khác (như Adam Smith và John Stuart Mill) nhấn mạnh vai trò ưu thế của tình cảm trong đánh giá đạo đức. Vì vậy tình cảm, về cơ bản, không thù địch với chủ nghĩa tự do. Hơn nữa, vì lý trí và tình cảm gắn bó với nhau chặt chẽ, bất kỳ sự mô tả nào đặt tình cảm ở vị trí ưu trội hơn lý trí đều là sai lầm. Nussbaum khẳng định rằng, phụ nữ cần suy tư thuần lý cùng với tình cảm để đưa ra những phán đoán đạo đức sâu sắc, và phụ nữ không kém khả năng suy luận hơn nam giới. Nói khác đi là củng cố cho một tuyên bố sai lầm rằng, bản tính phụ nữ là tình cảm. Nussbaum khẳng định rằng, tất cả tình cảm đều được khuôn định bởi những đặc điểm xã hội và nhận thức và chịu sự chi phối của sự thẩm tra thuần lý.

Nếu Nussbaum thành công trong việc biện hộ cho chủ nghĩa tự do, bà đã cho thấy hai điều, một là chủ nghĩa tự do bao hàm những cái nhìn thấu suốt của nữ quyền luận, và hai là những tuyên bố nữ quyền không tương thích với chủ nghĩa tự do gây tổn hại cho phụ nữ. Thế thì,

đóng góp đặc biệt của lý thuyết nữ quyền vào triết học chính trị là gì? Nữ quyền luận có mang đến, không phải những công cụ lý thuyết, mà chỉ là một lĩnh vực cho sự ứng dụng triết lý chính trị? Những tác phẩm về sau của Nussbaum không ủng hộ kết luận này.

Trong *Rawls và nữ quyền luận* và *Tương lai của chủ nghĩa tự do nữ quyền*, Nussbaum xem xét những khuynh hướng chống đối nữ quyền khác cho rằng, chủ nghĩa tự do không chú ý đến những cơ cấu toàn cầu có thể bảo đảm cho hạnh phúc của phụ nữ, rằng, chủ nghĩa tự do lặng im trước những vấn đề về công bằng trong phạm vi gia đình, và rằng, chủ nghĩa tự do nhắm đến một sự tự túc và không cần biết đến tình trạng lệ thuộc bắt nguồn từ sự thiếu năng thể chất hay tinh thần cũng như nhu cầu săn sóc những người thiếu năng như vậy. Những thách thức này bà thấy tế nhị hơn và dễ kiểm soát hơn. Để hưởng ứng, Nussbaum tiếp tục triển khai cả nữ quyền luận tránh xa chủ nghĩa phản đối tự do lẫn chủ nghĩa tự do được hình thành từ những mối quan tâm của nữ quyền luận.

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>

NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH

The Fragility of Goodness (1986; Sự thiện hảo dễ vỡ)

Love's Knowledge (1990; Tri thức của tình yêu)

The Therapy of Desire (1994; Liệu pháp dục vọng)

Poetic Justice (1996; Thưởng phạt xứng đáng)