



ebook©vctvegroup

Đôi lời của người biên dịch

Những câu hỏi và tự vấn “Con người là gì?”, “Tôi là ai?”, “Từ đâu tới?”, “Đi về đâu?”, “Tôi có chỗ đứng nào trong trần gian này?”, “Tôi có cần thiết cho ai không?”... vẫn thường được mỗi người tự đặt ra cho chính mình, ngay từ thời còn thơ trẻ, lúc dậy thì, tuổi trưởng thành, và cả khi ốm đau, bệnh tật, bị áp bức, bất công, đau khổ, sắp lìa đời.

Các truyền thống tôn giáo, các nền văn minh nhân loại, và cả những nghiên cứu khoa học – từ ngành vật lý thiên văn, cơ học lượng tử, sinh học xã hội, đến khoa học bộ não – cũng đã từng đưa ra những lý giải cho những câu hỏi và tự vấn nói trên.

Tập sách “**Mười hai học thuyết về Bản tính con người**” mà bạn đọc đang cầm trên tay là một tác phẩm mong ước đưa lại một số thông tin, suy tư, biện luận, nghiệm sinh về các vấn đề thiết yếu của con người nói trên, thông qua các truyền thống tôn giáo từ cổ thời đến hiện đại (Khổng giáo, Ấn Độ giáo, Phật giáo, Kitô giáo, Hồi giáo), thông qua các tư tưởng và trào lưu triết học (Platon, Aristoteles, Kant, Marx, Sartre), tâm lý học (Freud), và Học thuyết Tiến hóa (Darwin).

Điều đặc sắc của tập sách này là cố gắng liên kết lý thuyết với thực hành, tránh bỏ đến mức có thể những suy biện thuần túy hàn lâm trừu tượng cũng như những kỹ năng hành động thuần túy máy móc thực dụng. Sơ đồ thông tin và suy tư cơ bản của mỗi chương, mỗi học thuyết là: Sau khi trình bày những **Bối cảnh siêu hình** của thực tại và những quan niệm về **Bản tính con người**, các tác giả đã đưa ra hai tiết mục thực hành quan trọng, đó là việc **Chẩn bệnh** và **Kê toa thuốc** chữa trị.

Điều đặc sắc thứ hai của tác phẩm là **tính suy tư có phê phán**, và phê phán trong thịnh tình, chính trực, nhưng khách quan, khoa học,

không thiên vị, ngay cả đối với chính bản thân hoặc truyền thống tư tưởng hay tôn giáo ngàn đời của mình. Điều đặc sắc thứ hai này thật vô cùng quan trọng trong một thế giới cực đoan trong nhiều lĩnh vực của cuộc sống cá nhân và xã hội hiện nay, thường bị chi phối bởi truyền thống, cơ chế, ý thức hệ, thiếu thông tin hay thông tin phiến diện, mặc cảm dồn nén chưa được tháo gỡ.

Tư tưởng của mỗi danh nhân, mỗi học thuyết là cả một thế giới tư duy rộng lớn. Nhưng tác phẩm “Mười hai học thuyết về Bản tính con người” có một giới hạn về độ dài của từng chương, từng học thuyết, với chừng 15-20 trang mỗi chương. Do đó mỗi chương, mỗi học thuyết phải cố gắng giới hạn lượng thông tin, tư liệu, suy biện, phân giải của mình, nhưng đồng thời lại cũng phải trình bày được ít nhất là những điều thật cơ bản của học thuyết. Và như thế, thí dụ chương về Khổng giáo được giới hạn vào sách *Luận Ngữ*, Ấn Độ giáo vào *Áo nghĩa thư: Những giáo huấn lớn và nhiệm màu trong rừng vắng*, còn chương về Marx thì được giới hạn vào những tư tưởng về *tư bản* với những quan niệm về *lịch sử* và *tính tha hóa*. Sự kiện đó đòi hỏi nơi độc giả một kiến thức tổng quan lớn về lịch sử tư tưởng để không phê phán một cách giản lược bằng cách đồng hóa Khổng giáo *duy nhân* của Khổng Tử với Nho giáo *từ chương, danh lợi, gia trưởng, ngu trung* của các thời Hán, Đường, Thanh sau này; cũng như không đồng hóa những *suy tư triết học mang tính nhân văn* của Marx về *lịch sử* và *tính tha hóa* của xã hội tư bản thời bấy giờ với những chế độ của Lenin và Stalin sau này.

Tập sách này là kết quả của nghiên cứu, suy tư, thực hành và giảng dạy của các giảng viên đại học từ những năm 1970 thế kỷ XX đến những tháng năm đương đại hiện nay. Các Lời tựa cho các lần xuất bản thứ tư (2004), thứ năm (2009) và thứ sáu (2013) có in lại trong tập sách này cho thấy những diễn tiến thú vị trong những nội dung, phương pháp và tinh thần của tác phẩm. **Độc giả** được nhắm đến là

giới học sinh sinh viên nhiều ngành và **mọi người với kiến thức tổng quát** (xem Lời tựa lần xuất bản thứ sáu, 2013).

Trong nhiều thư văn tiếng Việt ngày nay, chúng tôi nhận thấy có một vài vấn đề về **ngôn ngữ** chưa được giải quyết một cách thỏa đáng. Đó là (a) vấn đề nhân danh, vật danh, địa danh nói chung, và (b) vấn đề tên gọi nói riêng về Thiên Chúa giáo.

(a) *Trong vấn đề thứ nhất:* Chúng tôi đề nghị sử dụng tên gọi *nguyên thủy* về người, vật, nơi chốn; thí dụ: Sokrates, Platon, Aristoteles, Jesus, London, New York... thay vì Socrate, Plato, Aristotle, Giêsu, Luân Đôn, Nữu Ước... Trừ khi các tên gọi đã quá quen thuộc, như Anh quốc, Đức quốc... thay vì England, Deutschland.

(b) *Trong vấn đề thứ hai:* Tiếng Việt ngày nay nói chung thường dùng từ **“Thiên Chúa giáo”** để chỉ Giáo hội Công giáo, cách dùng này đã không diễn tả trung thực nội hàm và lịch sử của tôn giáo này. Bởi **Kitô giáo** là Tổng thể giáo hội phân xuất từ Đấng Jesus Christ [Kitô] gồm các giáo phái Công giáo, Tin Lành và Chính thống giáo; và như thế **Công giáo** hay **Giáo hội Công giáo** là một trong ba nhánh của Kitô giáo, chứ không phải một đạo mà tên gọi phát xuất từ tiếng Trung Hoa với cụm từ **Thiên Chủ giáo** được các giáo sĩ phương Tây trong tinh thần tiếp biến văn hóa đã đặt ra vào thế kỷ XVI/XVII (Matteo Ricci, 1552 – 1610). Tôi đề nghị trả lại căn tính tôn giáo cho chủ thể của nó, bằng cách gọi Giáo hội Công giáo là **Công giáo** hay **Giáo hội Công giáo** thay vì Thiên Chúa giáo.

Còn từ **“Nhà thờ”** được dùng thay cho từ **Giáo hội** cũng không đúng nội hàm của nó. Những từ Church, Eglise, Kirche (tiếng Anh, Pháp, Đức) bắt nguồn từ nguyên tự Latinh và Hy Lạp *ecclesia, ekklesia, ek-kaleo, ekklesia tou theou* có nghĩa “Những kẻ được Thượng đế kêu gọi họp lại với nhau nên một Cộng đoàn tôn giáo”, tức **Giáo hội**. Từ ngữ “nhà thờ” để chỉ “ngôi nhà nơi nhóm họp” là một từ được “chuyển hoán” từ “người nhóm” thành “nơi nhóm”. Yếu tố quan trọng cơ bản và trước tiên nơi đây là “Những người tôn giáo nhóm

họp” tức **Giáo hội**. Tôi đề nghị trả lại căn tính tôn giáo cho đúng từ ngữ được sử dụng, bằng cách gọi tổ chức tôn giáo này là “**Giáo hội**” thay vì “Nhà thờ”, còn ngôi nhà nơi nhóm họp và thờ phượng thì dĩ nhiên vẫn cứ sử dụng từ “nhà thờ”.

Frankfurt, CHLB Đức

Lưu Hồng Khanh

09/2016

Lời tựa

Cho lần xuất bản thứ sáu

Từ lần xuất bản thứ nhất (*Bảy học thuyết...*) vào những năm 1970 của thế kỷ 20, tập sách này nhằm cống hiến một số **Quan niệm cổ điển về Bản tính con người** một cách nghiêm túc, thiện cảm, nhưng không thiếu phê phán, và trên một trình độ thích hợp cho **giới sinh viên** thuộc mọi phân khoa cũng như cho các **độc giả với kiến thức tổng quát**. Số các học thuyết được trình bày nay đã lên từ mười đến mười hai.

NHỮNG NÉT ĐẶC SẮC CHO LẦN XUẤT BẢN NÀY

Để đáp ứng cho các giảng viên đã sử dụng các lần xuất bản trước đây, tôi đã cho in lại chương về **Freud** (chương này đã bị miễn cưỡng lấy ra khỏi lần xuất bản thứ năm để giữ cho tập sách có tròn mười chương, bởi phải lấy chỗ cho chương mới về Phật giáo của *David Haberman*). Tôi cũng nhân cơ hội này để viết lại và viết rộng thêm những hiểu biết của mình về các tác phẩm của Freud. Ngoài ra, cùng với những kiến thức từ một nhà phân tâm thực hành mà tôi có được, tôi hy vọng có thể cải thiện một cách cơ bản chương sách này.

Tôi vui mừng được *Peter Wright* góp phần viết cho chương về Đạo **Islam** cùng trong khuôn khổ và trên tinh thần của tập sách của chúng tôi. Đóng góp ấy đã lấp đầy khoảng trống hiển nhiên và quan trọng trong số các truyền thống tôn giáo chính toàn cầu, và bổ sung cho việc trình bày của tôi về Do Thái giáo cổ thời và về Kitô giáo trong chương về *Kinh thánh*.

Trong chương Dẫn nhập, tôi đã đưa vào một tiết mục được duyệt lại về **cơ cấu so sánh giữa Kitô giáo và chủ nghĩa Marxist**, cũng

như một tiết mục khác (mang tên “**Một số công cụ triết học**”) phân biệt những loại phát ngôn khác nhau. Những phiên bản trước đây về các tư liệu này trong những lần xuất bản trước cho thấy chúng đã giúp ích cho nhiều giảng viên.

Trong các chương còn lại, David Haberman và tôi nhân cơ hội này cũng đã có một ít sửa đổi và diễn tả sáng sủa hơn.

CẢM ƠN

Chúng tôi ghi ơn *Robert Miller* trong Oxford University Press đã có những sáng kiến và những hướng dẫn trong việc thực hiện lần xuất bản thứ sáu [2013] mở rộng này. Tôi ghi ơn Rick Adams, Brian R. Clack, Val Dusek, Mick Finn, Denis Flynn, Frederik Kaufman, Celia Brewer Sinclair và Nancy A. Stanlick đã gửi những bình luận và gợi ý khích lệ tôi thực hiện những cải thiện cho tập sách này.

St. Andrews

Leslie F. Stevenson

08/2011

Lời tựa

Cho lần xuất bản thứ năm

Tại sao lần xuất bản lần thứ năm [2009] sớm như thế sau lần xuất bản thứ tư [2004]? Nguyên nhân chính là để đáp ứng những phản ứng của các độc giả đã đánh giá chương về **Darwin** quá rời rạc và chương **Giai đoạn lịch sử trung gian** quá nông cạn, đồng thời cũng cung ứng cho yêu cầu của nhiều độc giả mong muốn có thêm một chương về **Phật giáo**.

Tôi vui mừng được *David Haberman* nhận đáp ứng cho yêu cầu sau cùng nói trên. Có lẽ tôi cũng nên nói rõ, rằng hai chúng tôi chưa hề viết chung với nhau, ngoài ba chương đầu do David, còn các chương còn lại của tập sách thì tôi hoàn toàn chịu trách nhiệm (*Leslie Stevenson*).

Tôi đã hoàn toàn tái cấu trúc và viết lại chương về các Học thuyết của Darwin, phân phối thành Ba giai đoạn chính của việc lý thuyết hóa **Học thuyết Tiến hóa về Bản tính con người**:

1. Giai đoạn 1800 – 1900: những lý thuyết đầu tiên về Tiến hóa;
2. Giai đoạn 1900 – 1950: phản ứng nêu cao các yếu tố Văn hóa và Xã hội;
3. Giai đoạn 1950 – đến hiện tại: đưa sinh học vào lại các lý thuyết về Bản tính con người.

Tôi đã phát huy những bình luận của *Kevin Laland* thuộc Đại học St. Andrews cho chương này, cũng như những góp ý của *Richard Joyce*, *Edouard Machery* và *Patricia Turrisi*, những người đã giúp tôi đưa lại công bình hơn cho cả loạt vấn đề phức tạp và quan trọng.

Tôi đã giữ lại **Giai đoạn lịch sử trung gian**, bởi vẫn cảm thấy phần nào cần thiết phải lấp đầy chỗ trống giữa thời gian Kitô giáo cổ thời và thế kỷ XVIII (nhưng không quá nới rộng khuôn khổ của tập sách), nhưng tôi cũng đã lược bỏ một số tiết đoạn quá ngắn và siết chặt lại một số tiết đoạn khác.

Để lấy chỗ cho chương Phật giáo của David, tôi đã quyết định bỏ đi chương về Freud. Một ứng sinh khác cho việc loại bỏ này thay thế cho Freud là Marx, nhưng tôi thấy việc lý thuyết hóa sinh học về Bản tính con người đã được trình bày tốt đẹp trong chương 10 về thuyết Tiến hóa, và đàng khác, Marx, mặc dầu có những khuyết điểm của mình, lại cũng cung ứng một chiều kích xã hội và lịch sử hãy còn phần nào thiếu sót trong tập sách này. Ngoài ra, tôi cảm thấy sự Chẩn bệnh của ông về những hậu quả cho con người bởi nền kinh tế tư bản vẫn còn có một số điều có thể dạy bảo cho chúng ta, kể cả nếu Toa thuốc ông đưa ra thật xa vời với đích nhắm. (Tôi cũng nghĩ như thế về Adam Smith!).

Tôi cũng đã có đôi chút chỉnh sửa, gạn lọc và viết lại các chương về *Kinh thánh*, về Kant và chương Kết thúc. Còn các chương khác thì chỉ có một ít thay đổi trang trí nhỏ.

St. Andrews

Leslie F. Stevenson

11/2007

Lời tựa

Cho lần xuất bản thứ tư

Quả là một thời gian dài từ mùa hè năm 1967, khi tôi lần đầu tiên có một vài ý tưởng gây cảm hứng cho tập sách này. Nước Mỹ bị xé nát vì Chiến tranh Việt Nam và những náo loạn chủng tộc trong các đô thị, và tôi, một sinh viên tốt nghiệp đại học khoa Triết ở Oxford, nhiều nguyện vọng nhưng hãy còn chưa kiên định, sử dụng mùa nghỉ hè năm ấy cho một vòng du lịch xuyên lục địa Hợp chủng quốc Hoa Kỳ. Giữa những sinh nghiệm về các thị thành miền Đông và những cảnh vật đầy kinh ngạc miền Tây, những cuộc gặp gỡ ngoạn với cao bồi và người da đỏ bản xứ, với người phản chiến và dân hippie, tôi nhớ đã vội ghi lại một ít cấu trúc so sánh giữa Kitô giáo, chủ nghĩa Marxist, phân tâm học và chủ nghĩa hiện sinh.

Vào đầu những năm 1970, như một giảng viên còn non trẻ ở Đại học St. Andrew, tôi giáp mặt với một số rất đông sinh viên năm thứ nhất, bắt buộc bởi hệ thống giáo dục truyền thống Scottish, ghi danh theo học một khóa Triết. Tôi tự hỏi làm thế nào đáp ứng cho một cử tọa những người ghi danh như thế, mà phần lớn họ sẽ không tiếp tục ngành Triết học. Câu trả lời của tôi là mở rộng một khóa **Triết học tinh thần** (Philosophy of Mind) quy ước thành một cuộc khảo xét mang tính phê phán những **Học thuyết đối nghịch về Bản tính con người**. Lần xuất bản thứ nhất [1974] tập sách này phát xuất từ kinh nghiệm sư phạm nói trên. Ba mươi năm đã qua từ lần xuất bản đó, và tập sách xem như vẫn còn hữu dụng cho nhiều khóa học trong nhiều nước khác nhau.

Quả là một đặc ân hiếm có khi sách của mình được đọc bởi hàng nghìn sinh viên như thế, và tôi cảm thấy có một trách nhiệm tương ứng phải cập nhật và cải thiện tập sách theo khả năng tối hảo của tôi. Dĩ nhiên, những khác biệt giữa các lần xuất bản kế tiếp nhau là khá lớn. Lần xuất bản thứ hai [1987] chỉ có những thay đổi thẩm mỹ, số Bảy chương sách vẫn giữ y nguyên. Lần xuất bản thứ ba [1998], tôi cập nhật Bảy học thuyết lên Mười, với thêm một chương về **Kant**, và David Haberman đóng góp viết thêm hai chương về **Khổng giáo** và **Ấn giáo**.

Lần xuất bản thứ tư [2004] lại còn được thay đổi căn bản hơn nữa. Cuối cùng tôi đã quyết định bỏ Skinner và Lorenz ra ngoài điện đài các danh nhân, và thay vào các chương sách viết về họ là một chương sách dài các **Học thuyết Tiến hóa (“Darwinian”) về Bản tính con người**. Chương sách mới này bao hàm các tiết mục về Skinner và Lorenz, cùng với những danh nhân ảnh hưởng khác, với cách quan tâm riêng đến Edward O. Wilson. Tôi đã viết một chương hoàn toàn mới về **Aristoteles**. Và tôi cũng đã thêm tiết mục về **Giai đoạn lịch sử trung gian** lấp đầy khoảng trống lớn trong lịch sử các tư tưởng giữa thế giới cổ thời và thời đại Khai minh: Trong tiết mục đó, tôi đưa ra những nét chính và ngắn gọn về một số tư trào và các nhà tư tưởng có tầm ảnh hưởng lớn nhất.

Tôi cũng đã viết lại các chương khác một cách thật thấu đáo, đào sâu vấn đề (tôi hy vọng là thế), trong khi vẫn giữ mức độ dẫn nhập. Một cách đặc biệt, tôi đã mở rộng khái niệm của tôi về **Kinh thánh** (không thiên vị!), nói lên một sự phân biệt giữa giải thích linh đạo và giải thích siêu nhiên về Kitô giáo. Tôi đã tìm cách làm sáng tỏ sự hiểu biết của tôi về Kant, tập trung vào chủ đề lý do và nguyên nhân, nói thêm một bình luận về triết học lịch sử của ông. Tôi cũng thêm một số tiết mục về Freud như là một nhà luân lý, và về nền đạo đức học thứ nhất và thứ hai của Sartre. David Haberman cũng làm sáng tỏ và bổ sung thêm vào các chương về Khổng giáo và Ấn giáo của ông.

Dĩ nhiên có nhiều ứng viên khả thực để mở rộng thêm danh sách các học thuyết cho con số Mười đã chọn. Trước tình trạng dấy lên ảnh hưởng của tôn giáo trong thế giới hiện đại, Islam và Phật giáo có thể là những lựa chọn sáng giá, nhưng nhà xuất bản của chúng tôi trước mắt muốn giữ lại con số Mười (có thể lần xuất bản thứ năm sẽ được tăng thêm số các học thuyết). Trong thời gian chờ đợi, chúng tôi giới thiệu loạt sách “**Dẫn nhập cực ngắn**” về *Qur'an*, Islam, Buddha và Phật giáo phát hành bởi Nhà xuất bản Oxford University Press. (Theo mức chuẩn của loạt sách này thì những chương sách trong tập sách của chúng tôi ở đây hãy còn là những dẫn nhập *cực kỳ, cực kỳ* ngắn!).

Với sự đưa thêm các chương về Aristoteles và Giai đoạn lịch sử trung gian, trọng tâm của tập sách này có lẽ được xem là dời lui về quá khứ – nhưng việc đó không nhất thiết là một điều xấu! Hiện có một ám ảnh rất thịnh hành về việc cập nhật với những nghiên cứu khoa học mới nhất hoặc với những đua tranh về thời trang. Nhưng trong cuộc chạy đua về tương lai, có một mối nguy cực bộ chỉ biết hiện tại mà bỏ quên đi – hoặc đơn giản không còn biết – đến cái **minh triết của quá khứ**. Tôi hy vọng tập sách này sẽ giúp cho quý độc giả thấy được ngay trong hiện tại những tư tưởng có ảnh hưởng với bối cảnh lịch sử của chúng, và đánh giá được những quan niệm về Bản tính con người *vừa dựa trên cơ sở khoa học vừa trên cơ sở tôn giáo* một cách sâu xa hơn và mang tính triết học hơn.

Những bình luận từ nhiều người đã gợi ý giúp tôi trình bày trong một số nơi một cách phù hợp hơn. Tôi ghi ơn các vị đồng nghiệp của tôi ở St. Andrew đã vui lòng đọc lại những bản thảo của những chương quan trọng: Sarah Broadie (Platon và Aristoteles); David Archard (Marx); Jens Timmerman (Kant và Sartre); Malcolm Jeeves (học thuyết Darwinian); và Gordon Graham, bây giờ ở Aberdeen (*Kinh thánh*). Tôi triu mến tưởng nhớ ở đây đến thân phụ tôi, Patric Stevenson (1909 – 1983), với những quan tâm thật kỹ lưỡng về các vấn đề câu văn nét đọc cho xuôi chảy trong lần xuất bản thứ nhất, mà

tôi hy vọng đã gột rửa được cho các lần xuất bản tiếp sau đó. Tôi cũng tri ân Emile Voigt và Robert Miller thuộc Oxford University Press ở New York với những khích lệ và nâng đỡ trong việc hoàn thành lần xuất bản thứ tư này.

St. Andrews

Leslie F. Stevenson

07/2003

CHƯƠNG DẪN NHẬP

NHỮNG HỌC THUYẾT ĐỐI NGHỊCH VÀ NHỮNG ĐỊNH GIÁ PHÊ PHÁN

Tập sách này được biên soạn cho tất cả những ai đi tìm một “**Triết lý sự sống**”, nghĩa là sự hiểu biết về **Bản tính con người** đưa lại một hướng dẫn về vấn đề chúng ta phải sống thế nào. Một **Đơn thuốc** như thế thường phải dựa trên một **Chẩn đoán** về điều gì có thể là sai lầm, điều này lại giả thiết về một **Lý tưởng của cuộc sống** phải được thực hiện như thế nào hay **Con người chúng ta** phải sống ra sao.

Chúng tôi sử dụng tiêu đề “**Học thuyết về Bản tính con người**” cho tập sách trong một nghĩa rộng, bao gồm những truyền thống tôn giáo cổ thời, một số hệ thống triết học kinh điển và một số những học thuyết gần đây hơn – những học thuyết tìm cách sử dụng những phương pháp khoa học để tìm hiểu về Bản tính con người cũng như đưa ra những hướng dẫn cho cuộc sống và xã hội con người.

Chúng tôi nhấn mạnh cái ý nghĩa của từ “học thuyết” đi xa hơn những lý thuyết thuần túy khoa học. Chúng ta có thể thay thế bằng từ “triết học” trong nghĩa kinh điển của nó (philo-sophia: yêu thích sự khôn ngoan), hay khái niệm “thế giới quan” (phát xuất từ tiếng Đức: Weltanschauung), hoặc nữa “ý thức hệ” (ideology: những niềm tin và những giá trị mà một số xã hội hay cộng đồng xác nhận cho cuộc sống).

Trong nghĩa rộng mà chúng tôi sử dụng, một “Học thuyết về Bản tính con người” gồm bốn tiết mục sau đây:

1. Một **Bối cảnh Siêu hình** về vũ trụ và chỗ đứng của con người trong đó;

2. Một **Lý thuyết về Bản tính con người** trong một nghĩa hẹp, gồm một số khẳng định tiêu biểu khái quát về hữu thể con người, xã hội con người và thân phận con người;

3. Một **Chẩn đoán** về một số nhược điểm tiêu biểu trong hữu thể con người, về những điều có thể sai lạc trong cuộc sống và xã hội con người;

4. Một **Đơn thuốc** hay lý tưởng cho biết làm cách nào cuộc sống của con người có thể sống tốt hơn, đặc biệt cung cấp những hướng dẫn cho cá nhân và xã hội con người.

Chỉ có những học thuyết trong nghĩa rộng này, kết hợp với những yếu tố như vừa lược kể trên đây, mới mong có thể cung cấp cho chúng ta hy vọng có được những giải quyết cho những vấn đề của nhân loại chúng ta. Thí dụ, sự khẳng định đơn thuần rằng mỗi người đều có xu hướng ích kỷ (nghĩa là hành động chỉ cho tư lợi của mình) là một *chẩn đoán* quá ngắn gọn, nó không cho biết điều gì làm cho ta ích kỷ, và cũng không gợi ý có thể chẳng hoặc bằng cách nào ta có thể vượt thắng được xu hướng đó. Lời tuyên bố chúng ta phải yêu thương lẫn nhau là một mệnh lệnh, một *đơn thuốc*, nhưng nó không giải thích tại sao ta thấy điều đó khó khăn (cũng không dẫn giải cho biết loại tình yêu thương nào ta cần hướng tới), nó cũng không cung ứng cho ta những hỗ trợ cần thiết để thực hiện. Lý thuyết Tiến hóa nói đến những điều quan trọng về chỗ đứng của con người trong vũ trụ, nhưng tự nó cũng không đưa ra những mệnh lệnh, những đơn thuốc. Chỉ như là một giải thích thuần túy khoa học về nguyên nhân, bằng cách nào giống loài con người đã được đưa ra hiện hữu, nó không tìm cách cho ta biết mục đích hay ý nghĩa của cuộc sống chúng ta – điều mà chúng ta tìm cách đưa ra ở đây.

Tập sách này không phải là một tập sách Nhập môn Triết học như thường lệ, theo nghĩa hẹp về một chủ đề mang tính hàn lâm như ngày nay vẫn thường được định nghĩa, với những phân chia luận lý, triết học ngôn ngữ, siêu hình, tri thức luận, triết học tinh thần, đạo đức học,

triết học chính trị, thẩm mỹ học, triết học tôn giáo, v.v... Chúng ta sẽ đụng đến nhiều chủ đề thuộc các lĩnh vực triết học nói trên, nhưng sự quan tâm chính yếu của chúng ta là tập trung vào **Mười hai học thuyết tư tưởng** được chọn riêng ra, với chủ đích đưa lại những giải đáp cho những câu hỏi hiện sinh, liên quan đến cuộc sống, thúc đẩy nhiều người đặt suy tư và làm triết học vào vị trí hàng đầu: Chỗ đứng của ta trong vũ trụ là gì? Tại sao chúng ta ở đây? Những câu hỏi dị nghĩa này bao hàm ý nghĩa về nguyên nhân “Điều gì đưa ta ra sự sống?” và ý nghĩa của mục đích “Chúng ta ở đây làm gì?” (Chúng ta phải làm gì, hay nhắm đến điều gì? Điều gì chúng ta phải tránh?).

Rõ ràng là nhiều điều tùy thuộc vào lý thuyết nào về Bản tính con người mà ta chấp nhận. **Cho cá nhân:** Ý nghĩa và mục đích của đời sống chúng ta, điều gì ta phải làm hay gắng sức làm, điều gì ta có thể hy vọng thể hiện hay trở nên. **Cho xã hội:** Viễn ảnh xã hội nào chúng ta hy vọng góp phần thực hiện, sự thay đổi xã hội nào ta có thể góp phần hỗ trợ. Những trả lời của chúng ta cho những câu hỏi to lớn này tùy thuộc vào việc chúng ta nghĩ có chăng một **Bản tính con người** chân chất, bẩm sinh và có chăng những **chuẩn mực giá trị** khách quan cho cuộc sống. Nếu vậy, thì nó là gì, chúng là gì? Có phải chúng ta thiết yếu là sản phẩm của tiến hóa, được thiết kế để theo đuổi những lợi ích riêng tư, để tái sản xuất những di tổ (genes) của chúng ta và thể hiện những xung động sinh học của chúng ta? Hay không có một Bản tính con người “thiết yếu” nào như thế, chỉ có khả năng được khuôn đúc bởi xã hội cùng với những sức lực kinh tế, chính trị và văn hóa của nó? Hay có những chủ đích siêu việt, khách quan (hoặc linh thiêng) cho cuộc sống của con người và lịch sử của con người?

1. Những Học thuyết đối nghịch

Về những câu hỏi cơ bản trên đây, dĩ nhiên đã từng có một loạt các quan điểm khác nhau.

“Con người là gì mà Chúa cần nhớ đến / phạm nhân là gì mà Chúa phải bận tâm? / Chúa cho con người chẳng thua kém thần linh là mấy / ban vinh quang danh dự làm mũ triều thiên”. Đó là lời của thi nhân trong **Kinh thánh** (*Psalm 8:5-6*). *Kinh thánh* Do Thái – Kitô giáo xem con người là tạo vật được Thượng đế siêu việt tạo dựng theo hình ảnh của Ngài, với mục đích được Ngài ban cho trong cuộc sống. Cũng có những hệ thống triết lý lớn của **Platon, Aristoteles** và **Immanuel Kant** đưa ra những chuẩn mực giá trị được xem là khách quan cho cuộc sống của con người và cho xã hội để được hướng tới.

“Bản tính đích thực của con người là tổng thể những tương quan xã hội”, **Karl Marx** viết như thế vào giữa thế kỷ XIX. Marx phủ nhận sự hiện hữu của Thượng đế, và quan niệm từng con người là sản phẩm của giai đoạn kinh tế riêng biệt của xã hội trong đó con người sinh sống. “Con người bị kết án phải tự do” (“Man is condemned to be free”), trích lời của **Jean-Paul Sartre**, viết trong thời gian Thế chiến thứ Hai. Sartre đồng ý với thuyết vô thần của Marx, nhưng khác ở điểm Sartre khẳng định chúng ta không bị quyết định bởi xã hội hay bởi bất cứ điều gì khác, nhưng mỗi cá nhân con người có tự do định đoạt mình muốn là gì và làm gì. Ngược lại, những người-muốn-là-lý-thuyết-gia-khoa-học về Bản tính con người, thí dụ như **Edward O. Wilson**, gần đây đã quan niệm con người như là một sản phẩm của tiến hóa, với những mẫu hình (patterns) hành xử mang tính sinh hóa tất định và giống loại đặc thù.

Các bạn đọc đương đại hẳn nhìn ra trong những câu trích dẫn trên đây từ *Kinh Thánh*, Marx hay Sartre, chữ “man” [trong nguyên bản] được dùng để chỉ *tất cả* mọi hữu thể mang tính người bao gồm cả phụ nữ (và trẻ em). Cách dùng theo truyền thống như thế, nay thường bị chỉ trích là góp phần vào sự khẳng định đáng tra vấn về sự thống trị của nam giới trong gia đình và xã hội, và với hậu quả là sao nhãng hoặc bỏ quên đi sự áp bức đối với giới phụ nữ. Dĩ nhiên, đây là những vấn đề quan trọng hơn chỉ là câu chuyện ngôn ngữ. Chúng tôi sẽ

không bàn đến các chủ đề phụ nữ khi được nêu ra trong tập sách này: sẽ không có chương nào riêng cho những lý thuyết phụ nữ về Bản tính con người. Nhưng chúng tôi sẽ lưu ý khi những “học thuyết” được lựa chọn có gì phải nói về những điểm tương đồng cũng như những điều khác biệt giữa người nam và người nữ. Chúng tôi sẽ tránh cách nói phân biệt giới tính (nhưng điều ấy sẽ không thể tránh khỏi trong những lời trích dẫn).

Những quan niệm khác nhau về Bản tính con người đưa tới những cái nhìn khác nhau về điều gì ta phải làm và về cách ta có thể làm những điều đó như thế nào. Nếu một Thượng đế toàn năng và toàn thiện tạo dựng nên ta, thì chủ đích của Ngài sẽ xác định ta có thể là gì và phải là gì, và ta phải tìm sự trợ giúp nơi Ngài. Nhưng nếu chúng ta là sản phẩm của xã hội và nếu ta thấy nhiều người hiện sống không được thỏa mãn, thì sẽ không thể có giải pháp đích thực cho đến khi xã hội phải thay đổi. Nếu chúng ta triệt để tự do và không thể tránh khỏi sự cần thiết phải tự mình lựa chọn, thì chúng ta phải chấp nhận điều đó và làm sự lựa chọn của chúng ta một cách đầy ý thức về những điều ta phải làm. Nếu bản tính sinh học của chúng ta khiến ta phải suy tư, cảm xúc và hành động một cách nào đó, thì chúng ta tốt hơn là phải thiết thực thừa nhận điều ấy trong những lựa chọn cá nhân và trong các chính sách của xã hội.

Những niềm tin đối nghịch về Bản tính con người được tiêu biểu thể hiện trong những cách sống cá thể và trong những hệ thống kinh tế và chính trị khác nhau. Lý thuyết **Marxist** (theo phiên bản nào đó) đã thống trị cuộc sống công cộng trong các nước cộng sản trong thế kỷ XX đến nỗi mỗi cách đặt câu hỏi về nó đều đưa lại những hậu quả nghiêm trọng cho người nghi vấn. Chúng ta thường dễ dàng quên rằng một ít thế kỷ trước đó, **Kitô giáo** cũng đã chiếm một vị trí thống trị tương đương trong xã hội phương Tây: kẻ dị giáo và bất tín đã bị bắt bớ và cả bị thiêu sống. Ngay cả bây giờ, trong một số nơi, có một quan điểm nhất trí trong Kitô giáo cho rằng các cá nhân chỉ có thể chống

đối với một giá xã hội phải trả. Trong nhiều nước Muslim, Đạo **Islam** cũng giữ một vị trí thống trị tương tự. Trong những nước Công giáo truyền thống (như Ý, Cộng hòa Ireland và Ba Lan), **Giáo hội Công giáo Roma** thực thi một ảnh hưởng xã hội quan trọng và giới hạn chính sách của Nhà nước về phá thai, tránh thụ thai và li dị. Tại Hợp Chúng Quốc Hoa Kỳ, đạo đức **Kitô giáo Tin Lành** chế ngự phần lớn các cuộc tranh luận công cộng và ảnh hưởng trên các chính sách, mặc dầu Hiến pháp chủ trương sự tách biệt giữa Giáo hội và Nhà nước.

Một **Triết lý “hiện sinh”** như của **Sartre** xem ra như không có liên quan đến xã hội; nhưng dẫu vậy người ta vẫn có thể biện hộ cho nền dân chủ “tự do” (“liberal” democracy) hiện đại dựa trên quan điểm triết học cho rằng, tuy không có những giá trị khách quan cho cuộc sống, nhưng lại đã có những lựa chọn cá nhân chủ quan. Sự khẳng định này có ảnh hưởng lớn trong xã hội phương Tây hiện đại, xa hơn sự bày tỏ riêng tư của nó trong triết học hiện sinh Âu châu giữa thế kỷ XX. Nền dân chủ tự do được ghi lại trong *Tuyên ngôn Độc lập Hoa Kỳ*, với sự nhìn nhận của nó về quyền của mỗi một con người (“man”, có nghĩa “person”) về “sự sống, tự do và theo đuổi hạnh phúc” – thường được giải thích như là quyền của mỗi cá nhân được theo đuổi *quan niệm* của mình (nam hay nữ) về hạnh phúc. Nhưng cũng cần phải ghi nhận rằng, cả những ai tin có những chuẩn mực luân lý khách quan (tôn giáo hay thế tục), thì họ vẫn còn có thể bảo vệ một hệ thống chính trị tự do, nếu họ nghĩ sẽ là bất công hay thiếu khôn ngoan khi có sự tìm cách *áp đặt* những chuẩn mực luân lý nói trên. Như vậy, nếu tính chủ quan về các giá trị có hỗ trợ sự tự do chính trị, thì điều ngược lại là không [?].

Chúng ta hãy bàn kỹ hơn về vấn đề **Kitô giáo** và **Chủ nghĩa Marxist** như những chủ thuyết đối nghịch về Bản tính con người, và ghi nhận một số tương tự trong cấu trúc giữa hai chủ thuyết đó. (Những khảo sát trong chi tiết của chúng ta đã được trình bày trong chương 6 và 9). Mặc dầu hai học thuyết này hoàn toàn khác nhau

trong nội dung, nhưng chúng cũng có một số điều tương tự đáng lưu ý trong cách một số phần của mỗi học thuyết có phần tương ứng với nhau, và được dùng để biện minh cho những cách sống và những chính sách thực hành khác nhau.

a) Cả hai học thuyết đều khẳng định về đặc tính của **Vũ trụ như một tổng thể**. Dĩ nhiên **Kitô giáo** tin vào Thượng đế, một thân vị toàn năng, toàn tri và toàn thiện, Đấng tạo thành, Quản trị và Xét xử mọi sự vật trong thế giới này. **Marx** minh thị bác bỏ tôn giáo, xem tôn giáo là “thuốc phiện đầu độc dân chúng”, xem niềm tin là ảo tưởng làm cho dân chúng xa rời những vấn đề kinh tế xã hội thiết thực trong cuộc sống của họ. Vì vậy, Kitô giáo và chủ nghĩa Marxist đưa lại những giải thích rất khác nhau về ý nghĩa của lịch sử con người. Đối với tín đồ **Kitô giáo**, Thượng đế sử dụng các biến cố của lịch sử để thể hiện những mục đích của Ngài, Ngài nói trước tiên với tuyển dân của Ngài như đã được tường thuật trong *Kinh Thánh Cựu Ước*, tiếp đến Ngài khai thị chính Ngài một cách lạ lùng trong cuộc sống và trong cái chết của Đức Jesus Christ, Con nhập thể của Ngài, và cuối cùng đưa lịch sử của con người đến điểm kết thúc trong sự phán xét và cứu chuộc. **Marx** khẳng định về một mẫu hình trong lịch sử, một mẫu hình hoàn toàn tự tính và nội tại, đó là một loạt các giai kỳ của sự phát triển kinh tế từ chế độ bộ tộc, sang nô lệ, phong kiến, đến tư bản, với một giai đoạn chuyển tiếp đưa đến chế độ cộng sản. Như thế, cả hai quan điểm đều nhìn nhận một ý nghĩa trong lịch sử, mặc dầu chúng khác nhau trong năng lực tác động và trong chiều hướng phát triển.

b) Có những khác biệt trong giải trình về **Bản tính thiết yếu của con người**. Theo **Kitô giáo** (cả Do Thái giáo và Islam giáo), con người chúng ta được tạo dựng theo hình ảnh của Thượng đế và vận mệnh cá biệt của chúng ta trong vĩnh cửu tùy thuộc vào những tương quan của chúng ta đối với Thượng đế. Mỗi một người có tự do đón nhận hay từ chối chủ đích của Thượng đế và chúng ta sẽ bị xét xử tùy thuộc vào cách chúng ta sử dụng sự tự do đó. **Chủ nghĩa Marxist** bác

bỏ mọi cuộc sống sau khi chết và sự phán xét chung thẩm, thay vào đó là quan niệm chúng ta được hình thành bởi xã hội nơi chúng ta sinh ra và được xã hội hóa, và bản tính của cuộc sống chúng ta cũng như sự tiến phát chúng ta có thể thực hiện trong cá biệt và trong xã hội đều tùy thuộc vào cơ cấu và sự thay đổi kinh tế xã hội.

c) Có những **Chẩn đoán** khác nhau cho biết điều gì là sai lạc đối với thân phận làm người. **Kitô giáo** nói rằng tương quan của chúng ta đối với Thượng đế bị cắt đứt bởi chúng ta sử dụng sai lạc sự tự do của chúng ta được Thượng đế ban cho và bị ô nhiễm bởi sự tội. **Marx** cũng đưa ra một phê phán về giá trị với khái niệm “tha hóa”, nói rằng ta đánh mất đi chuẩn mực sống lý tưởng; khẳng định của Marx là mọi người đều có tiềm năng *phải được (ought)* thể hiện, nhưng điều này chỉ được thể hiện cho một số ít người (tốt nhất) trong những điều kiện kinh tế của chủ nghĩa tư bản.

d) Có những **Đơn thuốc**, những giới lệnh chữa trị khác nhau. Tín đồ **Kitô giáo** tin rằng chỉ có quyền lực của chính Thượng đế mới có thể cứu chúng ta khỏi tình trạng tội lỗi; và một khẳng định kinh hoàng – đặc thù nơi Kitô giáo – là qua sự sống và sự chết của Đức Jesus Christ, Thượng đế đã tác động để cứu toàn cả thế giới. Một điều hiển nhiên đau thương là thế giới chưa hoàn bị, nhưng đòi hỏi của Kitô giáo là chúng ta mỗi người biết lãnh nhận điều mà Thượng đế đã làm cho chúng ta trong Đấng Christ, và thể hiện điều đó trong cuộc sống của chúng ta với sự trợ giúp của Ngài. Xã hội con người không thể được cứu cho đến khi cuộc sống của từng cá nhân mỗi người được chuyển hóa bởi linh Ông của Thượng đế. **Chủ nghĩa Marxist** khẳng định ngược lại: rằng không thể có một sự cải thiện cơ bản trong cuộc sống cá nhân cho đến khi xã hội được chuyển hóa từ chủ nghĩa tư bản qua chủ nghĩa cộng sản. Sự thay đổi mang tính cách mạng này được nói là không thể tránh khỏi bởi những quy luật của sự phát triển kinh tế, nhưng cá nhân mỗi người – những ai đã lĩnh hội được cách thức tiến hành của các sự vật – thì có thể gia nhập vào phong trào tiến bộ trong

xã hội và góp phần rút ngắn cơn đau sinh đẻ của thời đại mới. Mỗi niềm tin nhìn tới một tương lai kiện toàn trong đó con người và xã hội sẽ được cứu và trở nên hoàn thiện, hoặc trong một cuộc sống sẽ tới hay trong một giai thời tương lai của lịch sử nhân loại.

e) Một điểm so sánh cuối cùng – với ghi nhận đối với mỗi một trong hai hệ thống niềm tin tổng thể này – có một **Cơ chế con người** [một số giáo phái như Công giáo La Mã quan niệm cơ chế này là **Cơ chế thiên tính** bởi được Đấng Christ thiết lập, ND] đòi hỏi sự trung thành của tín nhân và thực thi quyền uy trên niềm tin và thực hành của người tin: đối với tín nhân Kitô giáo đó là **Giáo hội**, đối với người Marxist đó là **Đảng Cộng sản**. Để chính xác hơn, đã một thời gian dài có những giáo hội Kitô giáo đối nghịch nhau và trên hơn một thế kỷ rưỡi từ thời Marx đã có những Đảng Cộng sản hay đảng xã hội khác nhau. Hiển nhiên, các giáo hội và các đảng có sự khác biệt rõ rệt (đôi khi kịch liệt) giữa họ với nhau liên quan đến sự giải thích đúng đắn về những giáo lý căn bản và về cách ứng dụng chúng vào sự thay đổi các tình trạng xã hội.

Niềm tin vào **học thuyết Marxist và cách mạng cộng sản** được quảng bá rộng rãi vào những năm giữa thế kỷ XX (ít nữa là trong giới trí thức và với lớp người sinh trưởng ở Liên bang Xô Viết), nhưng hiện nay thì khó lòng tìm thấy những “tín đồ thực tình” như vậy (có lẽ trừ ở Bắc Hàn). Nhưng **niềm tin Kitô giáo và các tôn giáo khác** thì rõ ràng còn rất nhiều và rất lớn rộng ở giữa chúng ta. Những bi kịch của lịch sử đúng hơn đã bào mòn niềm tin nơi những kế đồ giải thoát thế tục, nhưng ta sẽ không bỏ ngỡ nếu những loại niềm tin mới lại được đẩy lên. Cũng là một sự thật, rằng Kitô giáo không phải là một hệ thống niềm tin nguyên khối, bởi có nhiều tranh luận nghiêm trọng về vấn đề những giáo lý cơ bản là gì và phải giải thích chúng như thế nào (xem chương 6).

Ngoài truyền thống phương Tây, còn có các học thuyết khác về Bản tính con người, một số trong đó vẫn còn rất sinh động. **Đạo Islam** –

tôn giáo tham phần chia sẻ những nguồn gốc chung với Do Thái giáo và Kitô giáo – đang kinh qua một cuộc hồi sinh khi tín dân của thế giới Muslim biểu hiện sự khước từ một số khía cạnh của văn hóa phương Tây (và ở đây chúng tôi nghĩ đến trước nhất không phải những kẻ khủng bố, nhưng đúng hơn là những người bảo vệ ôn hòa căn tính văn hóa Islam). Islam đã được truyền tải vào phương Tây thông qua con đường nhập cư và đã nhận được một số người tin theo ở đây. **Ấn giáo** cũng được hồi sinh, lắm khi trong những hình thức cực đoan hay nặng chủ nghĩa dân tộc. **Phật giáo**, nguyên thủy phát xuất từ Ấn Độ, được mở rộng đến Đông Á, Trung Hoa và Nhật Bản, và đã nhận được sự quảng bá rộng rãi cũng như những kẻ tin nhận ở phương Tây. Khi ảnh hưởng của Marx và cộng sản đã xoay chiều, một số người ở **Nga** đã đi tìm sự hướng dẫn nơi Kitô giáo Chính thống quá khứ, một số khác đi đến với các hình thức tâm linh hiện đại. Và, khi **Trung Hoa** được hiện đại hóa và đi tìm sự hướng dẫn nơi chủ nghĩa Marxist, thì triết học của Khổng Tử nay cũng lại được đề xướng lên.

Chúng tôi chọn ra **Mười hai học thuyết** (triết học, thế giới quan, ý thức hệ) để khảo xét trong chi tiết. Trong mỗi trường hợp, chúng tôi đưa ra một số bàn luận với tính cách phê phán, như một lời mời gọi bạn đọc cùng tham gia suy nghĩ và trao đổi (cùng với một số sách để tham khảo và đọc thêm). Chúng tôi không khẳng định học thuyết nào là tốt nhất, nhưng để bạn đọc quyết định cho chính mình, dẫu vậy chúng tôi cũng có một số gợi ý cho một tổng hợp ở chương Kết cuối tập sách. Trước khi bắt đầu tra tay vào việc, chúng ta hãy cùng nhau xem lại những nét sơ yếu cho một thẩm định hợp lý, vô tư về những vấn đề gây tranh luận này.

2. Khảo xét với phê phán về những Học thuyết đối nghịch

Một số các học thuyết trình bày ở đây đang (hoặc đã) được biểu hiện trong các xã hội và các cơ chế của con người. Và như thế, chúng

không hẳn chỉ là những cấu tạo tri thức trừu tượng, nhưng là những **lối sống cụ thể**, phụ thuộc vào những thay đổi của lịch sử, tăng trưởng hay suy thoái. Một hệ thống các niềm tin về thế giới và về Bản tính con người được một nhóm người nắm giữ không phải bằng cách thuần túy suy tư, hàn lâm hay khoa học, nhưng đưa đến cách thức họ sinh sống, thường được gọi là một **“ý thức hệ”** (“ideology”).

Khi một niềm tin là một ý thức hệ, được dùng để biện minh cho cách sống của một nhóm người trong xã hội, thì thường có khó khăn cho các chi thể của cộng đồng đó có thể nhìn xem niềm tin hay ý thức hệ đó một cách khách quan. Có những áp lực xã hội mãnh liệt bắt phải tuân theo nó và thừa nhận nó. Người ta cảm thấy toàn bộ niềm tin, cả khi nó đưa đến một số khó khăn trong lý thuyết, hàm chứa những thức nhận cực kỳ quan trọng, một thị kiến những lẽ thật thiết yếu mang một tầm vóc thực tiễn quan trọng. Đối với nhiều người, đặt câu hỏi đến lý thuyết về Bản tính con người của họ là đe dọa đến ý nghĩa, mục đích và hy vọng của đời sống họ, và như thế gây nên cho họ một sự bất ổn hay cùng quẫn tâm lý. Trì trệ hay bất ưng trong việc chấp nhận mình sai lầm thường xảy ra ở đây. Nếu có ai được giáo huấn trong một niềm tin nào đó kết hợp với cách sống mà niềm tin đó đòi hỏi, hay khi có người đối đời nhập đạo đón nhận niềm tin và tuân thủ các giáo lệnh của niềm tin đó, thì thật phải can đảm, lắm khi phải nêu lên những tra vấn hay bỏ đi những cam kết của đời mình.

Bản đồ những nét sơ yếu cho một khảo xét và đánh giá vô tư, hợp lý, “thuần triết lý” như thế xem ra khó lòng được trong sáng. Trong nhiều cuộc bàn cãi và tranh luận (công khai hay riêng tư) người ta cảm thấy những lập trường cơ bản của dân chúng [phần lớn] đã được định đoạt lâu dài trước đó (thường là bị điều kiện hóa bởi xã hội, bằng cách này hay cách khác), và tất cả những gì người ta nhận được từ các cuộc tranh luận đó [thường] là một tái diễn xuất những tiên kiến từ mọi phía. Và như thế, người ta thấy dân chúng hăng say một cách giáo điều bảo vệ những ý thức hệ hay những lý thuyết về Bản tính con

người mà mình ưa thích (td. Kitô giáo hay Chủ nghĩa nhân bản vô thần) đối phó với những vấn nạn thuộc bình diện tư tưởng hay luân lý.

a) Các tín nhân thường đặc biệt tìm cách giải thích chệch đi những vấn nạn. Người Kitô hữu có thể nói rằng, Thượng đế không luôn luôn ngăn ngừa điều ác hay nhận lời điều ta cầu nguyện, và điều đối với ta xem ra là xấu thì cuối cùng sẽ là điều tốt nhất. Đau khổ của con người dưới một chế độ chính trị thường được các tuyên truyền viên bào chữa xem đó là những cơn đau sinh để cho một trật tự thế giới mới. Các giảng viên và các chính trị gia đã trở nên quá quen thuộc với những biện hộ như thế cho các đường lối của Thượng đế và của Giáo hội, cũng như cho các đảng và các nhân vật cầm quyền.

b) Tín nhân có thể lấy thế tấn công bằng cách công kích động cơ của lời phê bình. Người Kitô hữu có thể nói rằng, những ai dai dẳng nêu lên các vấn nạn là những kẻ đui mù bởi tội lỗi, rằng chính sự kiêu hãnh của họ đã ngăn cản họ thấy được ánh sáng. Người Marxist có thể khẳng định rằng, những ai không nhìn nhận sự thật của sự phân tích Marxist là vì bị đánh lừa bởi “lương tâm sai lạc”, tiêu biểu là những kẻ trục lợi từ xã hội tư bản. Trong trường hợp học thuyết phân tâm của Freud, những phê bình về phân tâm học đôi khi được “chấn mạch” là bị kích động bởi sự phản kháng của vô thức chống lại. Như vậy, những động cơ của sự chống đối nay được phân giải qua ngôn ngữ của chính hệ thống bị chỉ trích.

Vậy, nếu một lý thuyết được bảo vệ bởi hai luận điệu trên đây:

a) Không cho phép bất cứ một sự hiển nhiên nào có thể chống lại lý thuyết của mình và luôn luôn bằng cách nào đó tìm cách giải thích chệch đi những sự xem ra phản hiển nhiên của mình.

b) Trả lời những phê bình và vấn nạn, bằng cách phân giải những động cơ của sự phê bình và vấn nạn qua ngôn ngữ được đề cao như một lý thuyết.

Chúng ta có thể nói rằng, kiểu cách đó được xem như là một **“hệ thống đóng”**. Nhưng điều ấy không muốn nói tất cả mọi tín đồ trong

một học thuyết (Kitô hữu, Marxists hay Freudians) đều nắm giữ học thuyết của mình trong tư thế một “tâm thức đóng” như vậy.

Như thế, có thể chẳng tranh luận các học thuyết khác nhau về Bản tính con người một cách hợp lý và khách quan, như chúng ta chủ trương thực hiện trong tập sách này? Khi những học thuyết được biểu hiện trong cách thức sống, thì niềm tin (belief) trong đó xem như vượt ra ngoài việc thuần túy lý luận. Lời kêu gọi cuối cùng có thể là đức tin (faith) hay thẩm quyền (authority), tính thành viên của cộng đồng, sự trung thành, cam kết, dẫn thân. Có thể không có câu trả lời cho câu hỏi “Tại sao tôi tin điều đó?” hay “Tại sao tôi chấp nhận thẩm quyền này?”, câu hỏi có thể làm thỏa mãn những ai chưa là chi thể của một nhóm hay một truyền thống thích đáng.

Trong thế giới đương đại, những truyền thống và những ý thức hệ đối nghịch vẫn ảnh hưởng như thuở nào. Những tín điều tôn giáo, phụng tự, chính trị, quốc gia, chủng tộc, tâm lý trị liệu, giới tính được khẳng định với nhiều cấp độ khác nhau về tính gây hấn hay lễ độ, sống sượng hay ngụy biện tinh xảo (sophistication). Các phương tiện truyền thông của cái gọi là “làng mạc toàn cầu” (global village) xem như đưa các nền văn hóa khác biệt đến cùng nhau bằng sự đương đầu hơn là đích thực đối thoại, lắng nghe và hiểu biết lẫn nhau. Nhiều người cảm nhận sức thu hút của tính vững chắc, dẫn thân, căn tính, thành viên của những cộng đồng được mạnh mẽ khẳng định – nhất là qua những hình thức khác nhau của “chủ nghĩa cực đoan” (“fundamentalism”) kêu gọi đến những điều được định nghĩa – đúng đắn hay sai lầm – như là những chủ đề nền tảng, thiết yếu của một truyền thống này hay truyền thống nọ (Kitô giáo Tin Lành hay Công giáo, Do Thái giáo, Islam, Ấn giáo, chủ nghĩa Marxist, chủ nghĩa thị trường tự do, chủ nghĩa dân tộc Mỹ, hay một chủ nghĩa nào khác như thế).

Phản ứng lại điều đó, thì chủ nghĩa hoài nghi và chủ nghĩa ngạo nghệ bất cần (cynism) là điều rất dục dỗ. Ngày nay, chúng có xu hướng

mặc lấy hình thức chủ nghĩa tương đối văn hóa hay hậu hiện đại, theo đó thì không một truyền thống văn hóa (hay ý thức hệ hay học thuyết về Bản tính con người) riêng biệt nào có thể có một biện minh hơn một truyền thống khác. Một trong những tiên tri ảnh hưởng nhất của xu hướng này là **Friedrich Nietzsche**, triết gia Đức thế kỷ XIX, kẻ đã được mô tả là một “bậc thầy hoài nghi”, bởi ông luôn sẵn sàng (giống như **Marx** trước ông và **Freud** sau ông) chần chạch một sự đầu quân cho một ý thức hệ không được thừa nhận hay một nhu cầu tâm lý ở phía sau những khẳng định được giả thiết là sự thật hay luân lý “khách quan”. Nếu chúng ta làm một cú nhảy vào kết luận duy tương đối cho rằng, không thể còn có một cái gì như thế được gọi là một diễn trình xác thực về Bản tính con người, hay một tranh luận hợp lý về những học thuyết đối nghịch về vấn đề đó, thì dự án của tập sách này có thể được xem là bị tiêu vong từ đầu.

Nhưng tôi muốn đề nghị rằng, một sự thất vọng như thế sẽ là quá sớm. Trước hết, không phải tất cả mọi học thuyết chúng ta bàn đến ở đây đều là những ý thức hệ của một nhóm xã hội có thể nhận diện được, và trong những trường hợp đó sẽ ít có khả năng chúng được bảo vệ bởi tư thế *tâm thức đóng* như đã nói ở trên. Nhưng quan trọng hơn, dẫu nếu một học thuyết có được bảo vệ bởi một số người như một *hệ thống đóng*, thì một số cấp độ đánh giá hợp lý vẫn có thể có được đối với những ai sẵn sàng thử nghiệm. Chúng ta luôn có thể phân biệt điều gì một người nói với những động cơ thúc đẩy người ấy nói điều đó. Động cơ là điều thích đáng nếu ta muốn tìm hiểu nhân cách và bối cảnh xã hội của người phát ngôn. Nhưng nếu chúng ta quan tâm đến sự đúng hay sai của điều mà một người nói ra, nghĩa là về sự có đủ lý do hay không để tin điều đó, thì động cơ của người phát ngôn có thể không cần biết đến. Một người có thể có những động cơ tuyệt vời khi nói ra một điều gì đó nhưng điều đó lại là điều sai lạc, nhưng cũng có kẻ có thể nói điều đúng sự thật, mặc dầu động cơ của việc họ nói ra điều đó lại là đáng nghi ngờ. Phê phán không thể bị bác bỏ chỉ bởi

không ưa thích bị phê phán. Những phê phán phiến hà nhất thường lại là những phê phán *đúng* (ít nữa là một phần)!

Như vậy, nếu cuộc tranh luận là tìm xem học thuyết có đúng chẳng – nghĩa là có đủ lý do để tin điều đó – thì những vấn nạn có kẻ đưa ra để chống điều đó phải được đáp ứng đúng công trạng, không đếm kể đến những động cơ phía sau. Và nếu động cơ được xem xét, nghĩa là phân tích với những khái niệm của học thuyết đang được bàn cãi, tức đã thừa nhận sự thực của học thuyết đó, và như vậy có nghĩa đã giả thiết điều đáng lẽ phải được chứng minh trước đó (tức lý luận vòng vo hay lý luận “cối xay”). Một vấn nạn đối với một học thuyết không thể bị đánh bại một cách hợp lý chỉ bởi xác minh một phần của học thuyết. Nét sơ đồ thứ hai của *hệ thống đóng* – kỹ thuật ứng đối các lời phê bình bằng cách tấn công những động cơ của đối phương – như thế sẽ là điều không thỏa mãn hợp lý. Vấn đề tùy thuộc vào ta biết cách bàn luận và định giá những vấn đề và những vấn nạn được nêu ra đúng theo những nội dung của chúng (với mọi lẽ độ cần thiết đối với kẻ vấn nạn).

Đối với nét sơ đồ thứ nhất của *hệ thống đóng* – thái độ luôn tìm cách giải thích chệch đi hay đánh trò lạc hướng những vấn nạn – chúng ta luôn có thể tự hỏi cách giải thích đánh trò lạc hướng có kết quả gì không. Sẽ là không đủ, khi trả lời chỉ với một câu thơ, câu ví, câu hò, câu châm ngôn, chuyện tiểu lâm, có thể tạm thời làm người vấn nạn bỏ quên vấn đề và cho phép mình thoát trận với cảm tưởng đã thành công bảo vệ quan điểm của mình. Những cuộc tranh luận mang tính lý luận và triết lý – khác với những cuộc “tranh cãi” của các hệ thống truyền thông – là với “kết thúc bỏ ngõ” (open-ended): luôn có khả năng thêm nhiều vấn nạn mới và xét xem những gì đã nói có đứng vững trước một khảo sát trong chi tiết không. Như vậy, cách thức trả lời “đánh trống lảng” phải được cẩn thận khảo xét lại, xem chúng có thực sự thuyết phục hay không. Nhiều người không có đủ thời gian, kiên nhẫn, hay thiện chí để dẫn mình vào những cuộc tranh luận với

“tâm thức mở” – nhưng không vì thế mà ngăn cản những người khác làm hết sức mình cho điều đó. **Sokrates**, triết gia cổ đại Hy Lạp, đã cố gắng cho ta phương pháp gọi là “đối thoại Sokrates” (xem chương 4). **Đức Jesus** cũng để lại gương hạnh nói chuyện và biện bác một cách nghiêm túc với mỗi người, kể cả những người bị đặt ra ngoài vòng xã hội, với sự quan tâm đến sự lành mạnh tâm linh của họ.

Như vậy, chúng ta có thể nói với mọi người can dự (kể cả những người cực đoan: fundamentalists) thuộc mọi truyền thống: Chúng tôi không đòi hỏi bạn phải bỏ đi sự cam kết với truyền thống của bạn, nhưng là suy nghĩ về điều đó. Bạn có thể so sánh nó với những học thuyết khác, xem bạn có thể đồng ý hay bất đồng bao nhiêu với những học thuyết đó. Bạn có thể suy nghĩ, bạn sẽ trả lời thế nào tốt nhất về những vấn nạn (nếu có) đối với chính học thuyết của bạn. Bạn có thể suy nghĩ có những phần nào trong truyền thống của bạn được xem là thực sự thiết yếu, hay có những sự thật nào là cơ bản và những phần nào là tùy ý lựa chọn – nghĩa là có lẽ quan trọng trong một giai đoạn lịch sử, nhưng không nhất thiết đòi hỏi đối với mọi người hay mọi thời. Trong mọi trường hợp, sự quyết định là hệ tại nơi chính bạn trong sự chọn lựa (và có lẽ cả thay đổi) về những điều bạn muốn xác quyết.

Đối với những người không cam kết (gồm cả những kẻ theo chủ nghĩa tương đối hay những kẻ hậu hiện đại) chúng ta có thể nói: mỗi người đều có một học thuyết nào đó về Bản tính con người, hay ý thức hệ, hay triết học để sống. Bạn hẳn cũng có một quan niệm nào đó liên quan đến cuộc sống lành mạnh của con người, một cái nhìn về điều gì đáng làm – cả khi chỉ về những điều trong dài hạn, nhưng lại là căn cứ và bảo đảm cho sự an lành hay hạnh phúc của bạn. Chúng tôi mời bạn nhìn xem những hệ thống tư tưởng khác nhau được đặt ra trước mắt bạn, so sánh quan niệm hiện tại của bạn (dẫu là ít hay tương đối bao nhiêu đi nữa) với chúng, và thử tìm cách đánh giá những khác biệt. Không một người nào sống cao hơn trên mức một sinh vật lại có thể

hoàn toàn khước từ đưa ra những lý do cho những xác tín và những hành động của mình.

3. Một vài dụng cụ triết học cơ bản

Nếu chúng ta có việc đánh giá một cách nghiêm chỉnh và hợp lý những niềm tin, học thuyết và ý thức hệ, chúng ta cần phân biệt giữa những loại phát ngôn hay khẳng định, cần xem hình thức khảo xét nào là thích ứng cho từng loại vấn đề. Tiếp sau đây là một bộ dụng cụ khảo xét triết học sơ đẳng.

1) Những phê phán về giá trị

Trước hết, một phát ngôn có thể là một *phê phán về giá trị*, nói rằng điều gì phải (hay không được) xảy ra, khác với một *phát ngôn về sự kiện* nói rằng điều gì hiện đang tồn tại. Những khẳng định về Bản tính con người là điều rất dị nghĩa. Đối với con người, có là một điều tự nhiên khi uống sữa bò, chui sâu vào hầm mỏ để tìm khoáng vật, hay bay trên không trung với máy bay? Đối với chúng ta, có tự nhiên không khi ta ích kỷ hay thương xót, an bình hay gây hấn, cân bằng hay loạn thần kinh? Những từ “tự nhiên”, “không tự nhiên”, “tính tự nhiên” có thể được xem là những chỉ dấu nguy hiểm ở đây, nói ra những hỗn độn, những lẫn lộn. Khi có người nói: “Con người tự nhiên là X”, chúng ta có thể hỏi lại: “Bạn muốn nói mọi người (hay phần lớn) là X?” hay “Con người phải là X?” hay “Chúng ta có khuynh hướng bẩm sinh là X?” (và trong trường hợp này, khuynh hướng đó phải được khuyến khích hay chống lại?), hay có lẽ “Con người là X trước khi nền văn minh xuất hiện?” (và văn minh là gì, bằng cách nào đó?).

Ta lấy một trường hợp tranh cãi điển hình, bởi đã có những quan điểm và những thái độ rất khác nhau từ mọi phía về nó: Người ta thường nói **tình dục đồng giới** là *không tự nhiên*, và câu nói đó thường ngụ ý rằng điều ấy là *sai*. Tình dục đồng giới đã được biết đến trong hầu hết mọi xã hội loài người, nhưng thực tiễn có thể nó đã được

thực hành chỉ nơi một thiểu số trong mỗi xã hội. Vậy nhưng có đầy đủ những hoạt động được thực hiện bởi những thiểu số mà không bị cho là sai (td. sưu tầm tem, chơi quần vợt, cạo trọc đầu). Ngược lại, trong một số xã hội như Hy Lạp cổ đại, một số lớn đàn ông thực hành tình dục đồng giới (cũng giống như trong những tương quan khác giới), nhưng có thể có người vẫn nói đó là điều sai. Rõ ràng, chỉ sự kiện ai và bao nhiêu người thực hành tình dục đồng giới không quyết định được sự đúng hay sai của nó. Phải nói rõ ra, đúng thật đấy, rằng hành động tình dục đồng giới là *không tự nhiên* trong nghĩa nó không thể đưa đến sự thụ thai – nghĩa là tình dục đồng giới chuyên nhất không thể có con của chính họ, trừ khi có thụ tinh nhân tạo, và hai nam nhân hay hai nữ nhân sống chung không thể có một gia đình mà cả hai góp phần di tổ (genes) của mình. Nhưng những sự kiện sinh học này không có tính quyết định cho những vấn đề liên quan đến giá trị, nghĩa là phải chẳng mỗi người phải có con, phải chẳng những phương tiện thụ thai nhân tạo (“không tự nhiên”) là sai, và phải chẳng cách thức *độc nhất* đúng cho việc sinh dưỡng con cái là trong một gia đình “hạt nhân” theo phong tục truyền thống phương Tây ngày nay. Và dĩ nhiên sự kiện *lịch sử* rằng, thẩm quyền này thẩm quyền nọ (bản văn tôn giáo, quy chế lễ luật, hay truyền thống bộ lạc) cấm tình dục đồng giới không tự động làm cho điều đó là sai đối với mọi người. Nhưng xin nhớ lại, chúng ta ở đây không tìm cách quyết đoán cho trường hợp riêng biệt này; chúng ta chỉ dùng nó như một thí dụ điển hình cho vấn đề muốn minh bạch tư tưởng thì cần đến sự phân biệt giữa *xác định sự kiện* và *phê phán giá trị*.

2) Những phát ngôn phân tích

Có một cách hoàn toàn khác, khi một phát ngôn được xem là vững chắc cho sự hiển nhiên của sự kiện, đó là nếu nó là *thật*, thì thuần túy chỉ bởi *cái ý nghĩa của những ngôn từ nó dùng*. Những phát ngôn như thế được gọi là phát ngôn *phân tích*, còn những phát ngôn khác ngược lại được gọi là phát ngôn *tổng hợp*. Những thí dụ cho những sự thật

phân tích là: Vixens là con cáo cái, $7 = 6 + 1$, nếu mọi người phải chết thì không một ai là bất tử. Những câu nói ấy có thể được coi là một loại sự thật hiển nhiên, nhưng tầm thường, vô vị; nhưng *không* phải mọi phát ngôn đều *rõ ràng* là thật, bởi chúng có thể hàm chứa nhiều cấp độ phức tạp; thí dụ, những phương trình toán học có thể bao gồm nhiều con số, những phát ngôn với nhiều câu chính câu phụ “Nếu... thì...”, bao gồm nhiều tiền đề, phụ đề. Đôi khi cũng *không rõ ràng* là một câu nói phân tích, bởi định nghĩa về các từ ngữ quan trọng *không* được mọi người *đồng ý chấp nhận*; quả thật người ta rất thường dùng cũng một lời nói đó nhưng với nhiều nghĩa khác nhau. Những định nghĩa theo từ điển thường đưa ra những nghĩa quen dùng quen hiểu, nhưng sự quen dùng quen hiểu này không cung cấp tất cả những nghĩa hay những câu hỏi mới.

Thí dụ, ít khái niệm thật nhứt đầu hơn là khái niệm *con người* (*person*) cho suy tư đạo đức học của chúng ta, khái niệm đó thường viện dẫn nguyên lý “kính trọng con người” (xem chương 8 về Kant). Nhưng một phôi thai có được coi là con người hay không? Và nếu vậy, thì con người bắt đầu từ giây phút thụ thai? Còn trường hợp một người bị liệt não hay cuồng loạn mất trí thường xuyên không thể ý thức và giao thông thì sao? Hay một kẻ lạ thông minh và lịch thiệp đến từ một hành tinh khác muốn giao dịch hữu hảo với ta thì sao? Như thế phải chăng có những nhân thể (*humans*) không phải là những nhân vị (*persons*), và những nhân vị (*persons*) không phải là những nhân thể (*humans*)? Xem ra từ “nhân vị” (“*person*”) có một thành tố giá trị như là một phần ý nghĩa của nó – ít nữa là theo cách sử dụng của nhiều người – làm cho nó được xem như là một phát ngôn phân tích: Một nhân vị (*person*) phải được đối đãi một cách đặc biệt, với sự kính trọng.

Chúng ta cũng hãy xem phát ngôn “con người là con vật, sinh vật, thú vật” (*animals*); câu ấy xem ra ít giá trị hơn, và thẳng thừng được coi là một phát ngôn sự kiện (*factual*). Nhưng là sự kiện hay phân tích,

điều ấy tùy thuộc vào việc ta muốn nói gì trong một số hoàn cảnh. Có sự hiển nhiên (khả dĩ) nào hay quan điểm lý thuyết nào, khi gọi con người là con vật? Thí dụ, đâu là thế đứng của những người nói (ngược lại với thuyết tiến hóa) rằng con người *không* tham phần vào một tổ tiên chung với loài khỉ không đuôi (apes) và các động vật khác trên trái đất? Có phải họ muốn nói rằng, chúng ta do đó không chút nào là con vật, mặc dầu chúng ta ăn uống, sinh sản và chết như phần còn lại, hay họ đúng hơn muốn nói rằng chúng ta là những sinh vật (animals) thuộc một loại riêng biệt, khác biệt? Xem ra không hẳn hoàn toàn người ta muốn hiểu như vậy; xem ra đây chỉ là vấn đề dân chúng muốn áp dụng thế nào từ ngữ “thú vật” (“animal”). Có lẽ tất cả chúng ta có thể đồng ý rằng, con người được định nghĩa như một loại thú vật đặc biệt, và như vậy câu nói “con người là sinh vật / là thú vật” là một phát ngôn của *sự thật phân tích*. Nhưng nơi đây phát hiện xu hướng đưa đến sự khác biệt với câu hỏi: điều gì *làm* cho ta nên đặc biệt. Trên một tiếp cận sinh học, điều đó có thể là bộ não rất phát triển của ta, điều đó làm cho ta có khả năng về ngôn ngữ, tính xã hội và văn hóa. Những ai tin vào cuộc sống sau khi chết thì nghĩ rằng điều này là không thể được đối với thú vật (trừ khi họ thật rất yêu quý những con vật cưng của họ!), và họ có lẽ sẽ nói rằng, dẫu trong đời sống này chúng ta những con người là những thú vật, chúng ta không *thiết yếu* là thú vật, bởi chúng ta có thể hưởng được một cuộc sống không-sinh học sau khi chết hay như linh hồn phi-thân xác hoặc như thân xác sống lại (xem chương 6). Theo cách nhìn đó, chúng ta có thể nói rằng, nhân vị (person), dẫu không phải là con người thú vật (human animal), sẽ còn sống sau khi chết.

Một cách khái quát, nếu có ai nói rằng mọi người đều là X, và bỏ qua ý nghĩ cho rằng một số trong chúng ta không phải là X, chúng ta có thể đặt câu hỏi với họ: “Có phải trong định nghĩa của bạn về từ “con người”, theo đó bất cứ con người nào cũng phải là X, hay bạn cũng nghĩ rằng trong đó cũng có thể có một số người không phải X?”.

Chỉ nếu ai thừa nhận rằng X là *một phần ý* nghĩa trong từ “con người”, thì kẻ ấy được chính đáng bỏ qua những dị biệt hiển nhiên bên ngoài mà không cần khảo xét thêm.

3) Những phát ngôn thực nghiệm – bao hàm cả những lý thuyết khoa học

Như vậy, những phê phán về giá trị và những phát ngôn phân tích không thể được chứng minh hay phản chứng minh bằng những giải quyết thông qua các sự kiện trong thế giới [xem hai phân đoạn 1) và 2) vừa trình bày ở trên]. Nếu một khẳng định là rộng mở cho sự xác nhận hay không xác nhận bằng những khảo nghiệm – điều đó cuối cùng bao hàm kinh nghiệm tri giác, quan sát qua giác quan của chúng ta – thì được gọi là phát ngôn *thực nghiệm* (*empirical statement*). Bằng cách sử dụng những thí nghiệm (những câu hỏi làm sáng tỏ, như một số thí dụ đã được trình bày ở trên), thì có thể cho thấy một phát ngôn (như được một đương sự nào đó đưa ra) có định vị (*status*) là *đánh giá, phân tích, hay thực nghiệm*.

Khoa học thiết yếu tùy thuộc vào những báo cáo thực nghiệm về những sự kiện có thể quan sát được, hoặc trong những hoàn cảnh được kiểm soát bằng thí nghiệm hoặc không (các nhà thiên văn học không thể thực hiện những thí nghiệm với các ngôi sao!). Nhưng khoa học thì lớn hơn chỉ là một bản báo cáo của cả khối sự kiện cá thể; nó bao hàm sự khái quát hóa (“những quy luật tự nhiên”) cho thấy sự thật một cách phổ quát trong không gian và thời gian. Việc lý thuyết hóa khoa học nay bao quát đến hàng triệu năm của thời tiền sử của trái đất và đến nhiều tầm xa của vũ trụ, nhiều vùng miền của không gian và thời gian mà chúng ta không thể quan sát một cách trực tiếp. Nó cũng cho ta biết về DNA trong mọi tế bào sống, những nguyên tố hóa học và những quy luật của chúng trong sự phối hợp với nhau, những cấu trúc nguyên tử của các nguyên tố, và cả những phần tử vi tế nhỏ hơn nữa của vật chất tuân theo những quy luật xác suất bí ẩn của cơ học lượng tử. Không một vật gì trong chúng có thể quan sát trực tiếp bởi giác

quan của chúng ta; đúng hơn, những khoa học này tùy thuộc vào sự *giải thích* của chúng ta về những gì chúng ta *có thể* quan sát được – về những cách thức mà các chất liệu tương tác một cách hóa học, và về những sản lượng của các kính viễn vọng vô tuyến, của tia X tinh thể học, những thí nghiệm trong “phòng hơi nước” (cloud chambers [trong đó hạt tích điện và tia X lẫn tia gamma được nhận dạng nhờ giọt hơi nước ngưng đọng]), và nhiều loại đồ thiết bị với sản xuất công nghệ cao. Như thế, sự thử nghiệm một lý thuyết khoa học với công nghệ cao đặc trưng bao hàm một số những giả định phụ thuộc (những giả định này lại phải được thử nghiệm một cách độc lập), đặc biệt về việc làm cách nào những thiết bị này hoạt động một cách thích đáng. Và như vậy, sự kết nối với những quan sát của con người là gián tiếp, nhưng có thật.

Triết gia khoa học **Karl Popper** thế kỷ XX đặt tầm quan trọng vào sự có thể sai lầm (falsifiability) hơn là sự có thể xác minh (verifiability) như một tiêu chuẩn cho định vị khoa học (scientific status). Ông chỉ ra rằng, các quy luật khoa học không bao giờ có thể xác minh một cách hoàn toàn và dứt điểm, bởi như là quy luật, chúng cũng bao hàm liên quan đến những gì xảy ra nơi đâu khác trong không gian và thời gian – nhưng rõ ràng chúng ta không bao giờ có thể kiểm tra những nội dung của toàn vũ trụ qua mọi thời gian. Nhưng nếu chúng ta tình cờ gặp chỉ một nghịch mẫu đích thực đối với một khái quát hóa giả định, thì điều đó dứt khoát chứng minh sự khái quát kia là sai. Như vậy, Popper nghiệm xét việc thực hành khoa học như một tiến trình suy tư hai bước (sáng tạo và tưởng tượng) nghĩ ra những giả thuyết khái quát để giải thích những sự kiện đã quan sát được, và sau đó thực hành những thử nghiệm quan trọng về những giả thuyết đã đưa ra (thường bằng những kế đồ thí nghiệm khôn khéo) để tìm xem chúng có chứng minh được là thật hay không, ít nữa trong những điều kiện thử nghiệm như thế. Và như vậy, chúng ta không bao giờ biết được một cách tuyệt đối chắc chắn, rằng một lý thuyết khoa học là thật

một cách phổ quát; mà quả thật có cả khối trường hợp trong lịch sử của khoa học cho thấy một lý thuyết được nhìn ra là sai, hay được cho là thật nhưng chỉ trong một loại trường hợp giới hạn hơn là trước đó đã nghĩ tưởng. Nhưng dẫu sao, điều ấy cũng không làm giảm đi sự tin cậy của chúng ta vào những lý thuyết cơ bản đã từng được nhiều lần xác minh trong một loạt điều kiện rộng lớn khác nhau, như các quy luật về lực hấp dẫn, sự phối hợp hóa học, và cả sự chọn lọc tự nhiên như một cơ chế của tiến hóa sinh học (xem chương 12). Mặc dầu khả năng thuần lý luận (lôgic) tìm ra được những phản chứng cho những lý thuyết đó vẫn tồn tại, bởi chúng hãy còn là những phát ngôn thực tiễn, nhưng chúng cũng chắc hẳn có thể nói là đã được nhìn nhận một cách vượt ra ngoài những hoài nghi hợp lý.

4) Tri thức tiên nghiệm (A Priori Knowledge)

Thuật ngữ triết học “**a priori**” và “**a posteriori**” (“**tiên nghiệm**” và “**hậu nghiệm**”) chủ yếu được sử dụng để chỉ những *cách* hiểu biết khác biệt với *điều* được hiểu biết. Biết một vật gì theo cách **tiên nghiệm** là biết nó và có khả năng biện minh cho giá trị khẳng định của nó mà *không nại* đến kinh nghiệm – trước hết là những kinh nghiệm thuộc tri giác, sử dụng các giác quan – còn biết một vật gì theo cách **hậu nghiệm** là biết vật đó trên cơ sở kinh nghiệm thuộc tri giác. (Một phát ngôn thực nghiệm là một phát ngôn *có thể* biết được và dĩ nhiên cần được biện minh *bằng một kinh nghiệm thực nghiệm*, do đó được gọi là hậu nghiệm).

Tri thức của chúng ta về những *sự thật phân tích* (analytic truths) là những sự thật đặc trưng **tiên nghiệm**, khi chúng ta hẳn “thấy” (với trí tuệ của chúng ta, không phải với đôi mắt) rằng chúng hẳn phải là thật như thế. Nhưng, cũng có thể biết một *sự thật toán học* trên cơ sở được thông báo về nó bởi một thẩm quyền đáng tin cậy, hay bởi một máy tính, máy điện toán, mà mình không hiểu *tại sao* nó là thật – và đó là biết một *sự thật phân tích* **hậu nghiệm**, bởi phải biện minh cho sự khẳng định của chúng ta bằng cách nại đến sự đáng tin cậy của người

thông báo hay của máy tính. Ngược lại, **Kant** khẳng định một cách gây tranh luận rằng, chúng ta có một tri thức *tiên nghiệm* về một số *sự thật tổng hợp* (không phải sự thật phân tích) rất cơ bản. Theo ông, những định lý toán học và một số khẳng định về cấu trúc khái quát của các kinh nghiệm của chúng ta (td. mỗi biến cố đều có một nguyên nhân) đều có một định vị *tổng hợp tiên nghiệm*, bởi chúng là thật không phải bởi định nghĩa, nhưng có thể được biết là thật bởi những thiết kế toán học, hay bởi phương pháp triết học với “luận cứ siêu nghiệm” (transcendental) của ông (xem chương 8).

Cũng có một ứng dụng của sự phân biệt tiên nghiệm/hậu nghiệm vào lĩnh vực những khái niệm. Những *khái niệm tiên nghiệm* (hay “ý tưởng”) là những khái niệm (nếu có một số nào đó) được đặc thù hay học hỏi *không* phải bởi kinh nghiệm, nhưng trong một nghĩa nào đó (điều này gây tranh cãi trong việc làm sáng tỏ) đã hiện diện trong trí óc. Những *khái niệm hậu nghiệm* (thường được gọi là những khái niệm hay tư tưởng thực nghiệm) là những khái niệm đặc thù được bởi kinh nghiệm. Những triết gia duy nghiệm, như *Aristoteles*, *Locke*, *Berkeley*, và *Hume*, bác bỏ rằng có những khái niệm tiên nghiệm (“ý tưởng bẩm sinh”); những triết gia duy lý, như *Platon*, *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz*, và *Kant*, nói rằng có những khái niệm tiên nghiệm, theo nghĩa này hay nghĩa nọ.

5) Những phát ngôn siêu hình

Popper đặt lên hàng ưu tiên tính có thể sai lầm như một tiêu chuẩn để phân biệt những phát ngôn khoa học đối với những phát ngôn siêu hình. Nhưng trước hết ta hãy làm rõ sự phân biệt giữa hai khái niệm khoa học và siêu hình. Khái niệm “**khoa học**” ở đây không có nghĩa nó là thật, nhưng chỉ muốn nói rằng nó có tính thực nghiệm, rằng một số quan sát có thể cho thấy nó là hiển nhiên (bằng một số giả định có thể thử nghiệm được). Nói cách khác, những dự thí cho sự thật khoa học phải chịu sự thử nghiệm của quan sát, một thử nghiệm cho thấy có thể chúng không trụ vững, hoặc sẽ tồn tại thêm được ít ngày, chịu

những thử nghiệm mới và nhận được định vị sự thật (ít nữa là tạm thời). Khái niệm “**siêu hình**” là một từ có nhiều sử dụng, một số sử dụng mang tính danh dự, một số khác thì không. Trong cách sử dụng của Popper, phát ngôn siêu hình không phải không có ý nghĩa, cũng không phải hoàn toàn vô dụng, nhưng chúng dứt khoát không khoa học.

Ta hãy nghiệm xem một phát ngôn đặc trưng siêu hình về Bản tính con người, ấy là chúng ta có những linh hồn bất tử (hay chúng ta thiết yếu là những linh hồn bất tử). Thường một linh hồn được hiểu (td. trong thuyết nhị nguyên của Platon và Descartes) là một bản tính phi vật chất, không quan sát được, tồn tại xuyên suốt thời gian. Sự hiện hữu của những linh hồn phi vật chất và bất tử như thế có thể minh chứng được chăng? Và quan trọng hơn nữa, sự hiện hữu đó có thể bị phản chứng là không có căn cứ bởi một số quan sát tri giác nào đó chăng? Dĩ nhiên, những thực trạng ý thức của chúng ta, những tư tưởng và những cảm xúc, và cả những thực trạng tâm linh của chúng ta có thể được diễn tả qua những gì ta nói và ta làm, cũng như trong cách ta nói và ta làm. Nhưng sự hiển nhiên này cũng đều có trong cả hai quan điểm hoặc **nhị nguyên** hoặc **duy vật** về Bản tính con người, và không thể đưa ra để minh chứng có lợi cho một trong hai, bởi **những kẻ duy vật** có thể nói rằng mọi trạng thái tinh thần của chúng ta một cách nào đó đã được thể hiện trong những tâm trạng của bộ não của chúng ta rồi. **Những kẻ duy linh**, những kẻ tin rằng những kẻ đã chết có thể liên lạc với chúng ta, sẽ nói rằng những buổi trò chuyện (với kẻ chết) của họ đưa lại sự hiển nhiên về sự hiện hữu tiếp tục của những người “thuộc bên kia thế giới” – nhưng dĩ nhiên định vị về sự “hiển nhiên” này là rất gây tranh cãi, và thường không chịu một sự kiểm tra độc lập. Và nếu “bà đồng cốt” thực sự có được những chi tiết về một ai trong cuộc trò chuyện kia mà những thông tin đó không thể có được thông qua những cách trao đổi bình thường, thì giả thuyết một

tri thức bằng thần giao cách cảm của bà đồng cốt sẽ giản đơn hơn là giả thuyết về sự thông giao đến từ một người chết.

Và như thế xem ra không có sự hiển nhiên nào quan sát được có thể chống cự lại thuyết nhị nguyên, và như thế nó không phải một giả thuyết khoa học nhưng là một lý thuyết siêu hình. Nhưng điều ấy cũng đúng với thuyết duy vật – bởi mọi hiển nhiên có thể quan sát được hẳn có thể giải thích được bên trong khung sơ đồ duy vật, và như thế không thể kể là chống lại nó. Nhưng chủ nghĩa duy vật có thể được coi là quan điểm giản đơn hơn. Ít nữa là trong nghĩa nó giả định ít thực thể hơn, và nó khuyến khích những chương trình nghiên cứu khoa học (những chương trình này lại càng tiến bộ nhảy vọt) trong sự tìm kiếm một cơ sở vật chất cho mọi thể trạng tinh thần trong bộ não và hệ thống thần kinh trung tâm.

Thí dụ về lý thuyết nhị nguyên và chủ nghĩa duy vật mạnh mẽ nói lên sự không thích đáng về những cố gắng của các triết gia trước đây tìm cách bác bỏ những phát ngôn siêu hình, xem đó là vô nghĩa. **Hume** thế kỷ XVIII, **Comte** thế kỷ XIX, **Schlick** và **Ayer** thế kỷ XX (những kẻ được gọi là *duy thực nghiệm luận lý*) tất cả đều biện luận, với những cấp độ tinh xảo (sophistication) khác nhau, rằng những phát ngôn không-phân tích cũng không-thực nghiệm đều là vô nghĩa. (Họ đưa ra những giải trình của họ về những phê phán về giá trị thật ra không phải như những phát ngôn, nhưng như là những động cơ thúc đẩy hành động, một loại mệnh lệnh trá hình).

Nhưng bây giờ thì hầu như có sự đồng ý tổng quan rằng, cách giải đáp những vấn đề triết học lớn như lâu nay thì quả là quá hẹp hòi – những cách giải đáp bằng nhị nguyên hay duy vật, tất định hay tự do, sự hiện hữu của Thượng đế, sự tiến bộ trong lịch sử, v.v... Những khẳng định đó “không phải là vô nghĩa”, như “The mome raths outgrabe” (Lewis Carroll; [trong bài thơ *vô nghĩa* nổi tiếng của L. Carroll với đề *Jabberwocky*, trong tác phẩm *Alice sau tấm kính* (1871), nhưng lại *không vô nghĩa*, bởi tác giả dụng ý mô tả sự vật nhìn

sau tấm kính, để nói lên *ý nghĩa* của điều *tưởng là vô nghĩa*; những phát ngôn *vô nghĩa* nhưng *không vô nghĩa* là một thể văn châm biếm hay ca tụng, được cả Shakespeare dùng, cũng như hai tác giả anh em Grimm sử dụng trong các tác phẩm chuyện cổ tích thần kỳ của mình; câu thơ trên dịch theo từng chữ sẽ là “con lợn màu xanh ủn ỉn đi khỏi nhà”, xem Wikipedia 11.08.2016, ND]), cũng không phải vô nghĩa rằng “Colorless green ideas sleep furiously” (Noam Chomsky: “những tư tưởng xanh không màu ngủ điên tiết”), không phải minh thị tự mâu thuẫn như “Death is the end of life, but some people live after death” (“Chết là hết sống, nhưng có một số người lại sống sau chết”). Những phát ngôn siêu hình là quá hỗn hợp để có thể bác bỏ một cách đơn giản như là những điều vô nghĩa, chúng cần được thận trọng quan tâm trong chi tiết.

Nhưng, sự thách thức vẫn tồn tại, rằng bất cứ phát ngôn nào – nếu nó không phải một phê phán về giá trị, cũng không phải là *thật* bởi định nghĩa, cũng không thể thử nghiệm bởi quan sát, đều có một định vị cần phải được nghiệm xét. Những thí dụ được bàn đến ở trên cho thấy rằng, một số những khẳng định hay nhất và gây tranh cãi nhất về Bản tính con người có thể không nhất thiết là những phát ngôn khoa học hay có thể chứng minh bằng thực nghiệm. Điều ấy không cần thiết là phải lên án chúng toàn bộ, nhưng điều quan trọng là phải xác minh điều đó, bởi chúng không thể khẳng định lợi thế của những sự thật khoa học được xác minh bởi những quan sát khách quan và những luận cứ thuần lý trí hay mang tính văn hóa trung lập. Có lẽ những phát ngôn siêu hình như thế có thể có một loại chức năng chính đáng, nhưng tốt hơn ta phải cặn kẽ truy tìm loại chức năng ấy là gì trong mỗi trường hợp.

Các chương trình giảng dạy về triết học luân lý, triết học ngôn ngữ, lý thuyết tri thức và triết học khoa học sẽ giảng giải những vấn đề đó sâu rộng hơn. Nhưng chủ đích của tập sách này là nghiệm xét những

học thuyết về Bản tính con người trong chi tiết cụ thể, vậy ta hãy tiến hành bắt tay vào công việc.

CHƯƠNG 1

Khổng giáo: ĐẠO CỦA HIỀN NHÂN

Không một nhân vật nào khác có ảnh hưởng trên tư tưởng và văn hóa Trung Hoa hơn là **Khổng Tử** (551 – 479 TCN). Người phương Tây dân dã ít được biết đến nhân vật quan trọng này, kể được coi là “người thầy của vạn thế hệ” (“vạn thế sư biểu”) trong lịch sử Trung Hoa. Ông sinh ra trong gia đình họ Khổng, một gia đình quý tộc nhưng nghèo, thuộc nước Lỗ, nay thuộc tỉnh Sơn Đông, bờ biển phía Đông Trung Quốc. Chúng ta được nghe nói, ông sớm mồ côi cha và rất ham học. Sau này khi lớn lên, ông đã bỏ nước Lỗ và đi qua nhiều nước khác trong vùng [như Tề, Tống, Vệ], sẵn lòng giúp việc như một tư vấn cho các vua quan phong kiến thời bấy giờ, nhưng ông đã không nhận được một chức vụ nào cho phép ông đưa ra thực hiện những tư tưởng xã hội của ông, và Khổng Tử đã trở về lại nước Lỗ dành cuộc đời còn lại cho công việc dạy học. Chi tiết về sự thất bại trên đây nên được ghi nhận khi xem xét về một số khía cạnh vấn đề trong giáo huấn của ông. Khổng Tử được sử biên niên Trung Hoa tôn trọng như một người thầy lớn, đức Khổng, phương Tây thường gọi ông là Great Master K’ung.

Theo hiểu biết hiện nay, tập **Luận Ngữ** là nguồn thư văn được coi là đáng tin cậy nhất về tư tưởng của Khổng Tử. **Luận Ngữ** là tập hợp những lời dạy của Khổng Tử được các đệ tử sưu tầm gom góp lại sau khi Khổng Tử qua đời. Tranh luận hàn lâm đặt câu hỏi, chỉ một vài

phần hay toàn bộ *Luận Ngữ* được coi là lời dạy đích thực của Khổng Tử. Có người cho rằng một số chương sách đã được thêm vào sau này. Mặc dầu Khổng học hay Khổng giáo là một truyền thống phát triển lâu dài, trong đó *Luận Ngữ* là phản ảnh những tư tưởng sớm nhất và trung tâm nhất của Khổng Tử, và những tư tưởng này vẫn tiếp tục xác định truyền thống Khổng học qua nhiều thế kỷ. Bởi vậy, trong khuôn khổ của một chương giới thiệu nhập môn, (A) tôi sẽ giới hạn công việc tìm hiểu Khổng giáo này vào tập sách *Luận Ngữ*, xem xét *Luận Ngữ* trong toàn bộ thư văn của nó và lấy tên Khổng Tử như nguồn tác giả của các lời dạy trong thư văn này. (B) Tiếp theo đó, tôi sẽ trình bày thêm hai phát triển sau này của Khổng giáo thông qua hai tác giả lớn là **Mạnh Tử** (371 – 289 TCN) và **Tuân Tử** (298 – 238 TCN) liên quan đến học thuyết về Bản tính con người, chủ đề chính của tập sách này.

Học thuyết về Vũ trụ

Chủ đề chính quan trọng nhất trong *Luận Ngữ* là vấn đề nhân bản, không phải siêu hình. Điều ấy có nghĩa, điều Khổng Tử quan tâm hàng đầu là vấn đề hạnh phúc của con người và ít hơn về vấn đề bản tính tối hậu của thế giới trong đó chúng ta sống. Khi có lần được hỏi về lễ nghi đối với quỷ thần, Khổng Tử đã trả lời: “Đạo thờ người còn chưa biết, làm sao biết được đạo thờ quỷ thần?” (XI. 11). Và khi được hỏi về sự chết, Khổng Tử đã nói: “Sự sống còn chưa biết, sao biết được sự chết?” (XI. 11). Tránh những suy luận siêu hình, Khổng Tử kêu gọi cho một chính thể khai triển cuộc sống phúc lợi cho toàn dân và đưa lại những tương quan hòa hợp giữa người dân với nhau. Tuy vậy, Khổng Tử cũng nhìn nhận có những năng lực trong trời đất định đoạt cuộc sống của con người chúng ta. Ông xác định những năng lực này bằng cách sử dụng *hai ý nghĩa* tương quan của chữ **Mệnh**: mệnh lệnh của Trời (*Mệnh Trời/Thiên mệnh*) và định mệnh của Đời (*Mệnh đời/Định mệnh*).

Khổng Tử nhấn mạnh, chúng ta sống trong một thế giới đạo đức. Đạo đức là thành phần của chính công trình thế giới. Đối với Khổng Tử, có một cái gì thiết yếu tối hậu và siêu việt trong tư cách đạo đức. Có lần ông lưu ý: “Trời chở che đùm bọc người có đức” (VII. 23). Khái niệm **Mệnh Trời/Thiên Mệnh** được rộng rãi đón nhận ở Trung Hoa vào thời Khổng Tử. Mệnh Trời được hiểu như là một mệnh lệnh đạo đức trong việc quản trị, đặt trên nền tảng lòng tin Trời chăm sóc sâu xa đến hạnh phúc của toàn dân. Trời chỉ hỗ trợ một ông vua bao lâu ông cai trị với mục đích tối cao này chứ không phải vì lợi ích riêng tư của mình. Khổng Tử bổ sung học thuyết này bằng cách mở rộng khung tư tưởng về Mệnh Trời bằng cách bao hàm mọi người vào trong đó. Từ đây, mọi người – chứ không chỉ riêng ông vua – là chủ thể của luật pháp phổ cập đòi hỏi mỗi người phải hành động đúng với lẽ luật của đạo đức để được hòa đồng với Mệnh Trời. Như vậy, sự thiện hảo cuối cùng, theo Khổng Tử, có nghĩa là vun trồng một nền đạo đức siêu việt xứng hợp với Ý Trời. Nhưng dĩ nhiên con người vẫn có thể kháng cự và bất tuân Mệnh Trời.

Dẫu vậy, cũng có những chiều kích của cuộc sống vượt ra ngoài sự kiểm soát của con người, những lĩnh vực trong đó nỗ lực của con người không đưa lại hiệu quả nào. Chiều kích bất định của cuộc sống con người như thế thuộc phạm vi **Định mệnh**; đây là một khía cạnh của Ý đồ của Trời (Heaven's Design) vượt ra ngoài sự hiểu biết của con người. Chỗ đứng của con người trong cuộc sống, thành công trong xã hội, giàu sang, và tuổi thọ tất cả đều do Định mệnh. Gắng sức năng nỗ bao nhiêu đi nữa cũng không thay đổi được gì; đơn giản mọi sự đều đã được Định mệnh an bài quyết định. Trong khi Mệnh Trời có thể hiểu được – mặc dầu với nhiều khó khăn – thì *Định mệnh* lại vượt ra ngoài tầm hiểu biết. Sự phân biệt giữa *Mệnh Trời* (mà con người có thể thích ứng hoặc không) và *Định mệnh* (vượt ra ngoài tác động của con người) là điều cơ bản đối với Khổng Tử, bởi nếu ta hiểu rằng những tiện nghi vật chất của cuộc sống là do Định mệnh, thì ta sẽ nhìn

nhận tính phù phiếm trong việc theo đuổi chúng và sẽ dành mọi năng nỗ cố gắng của mình để theo đuổi tính đạo đức của Trời. Như thế, đạo đức – không can dự gì với thành tựu xã hội – là điều độc nhất đáng được theo đuổi trong cuộc sống. Khổng Tử lý luận rằng, cần thiết phải am hiểu bản tính vừa của *Mệnh Trời* (II.4: “Đến năm mươi tuổi, ta biết *Mệnh Trời*”: “ngũ thập nhi tri Thiên Mệnh”), vừa của *Định mệnh* (XX.3: “Chẳng biết *Mạng*, chẳng đáng gọi là người quân tử”: ”bất tri Mạng, vô dĩ vi quân tử dã”) [*Mệnh Trời* tức là lẽ Đạo mầu nhiệm lưu hành trong thiên hạ; *Mạng* là Kiết, Hung, Họa, Phúc; theo Đoàn Trung Còn chú giải, Đoàn Trung Còn dùng chữ *Mạng* cho cả hai trường hợp, giống như chữ Hán cũng viết như nhau trong cả hai trường hợp; xem Đoàn Trung Còn: *Luận Ngữ*, Nxb Trí Đức, Saigon, 1950; ND], nhưng với những lý do khác nhau: **Mệnh Trời** là đối tượng đích thực của sự quan tâm tối hậu, còn **Định mệnh** thì chỉ cần can đảm chấp nhận.

Trước khi khảo xét quan điểm của Khổng Tử về Bản tính con người, ta có thể nghiệm xem một khái niệm khác của ông: khái niệm “**Đạo**”. Mặc dầu từ Đạo ở Trung Hoa không được dùng như một nguyên lý siêu hình trừu tượng (cách riêng với Đạo giáo), đối với Khổng Tử từ đó trước tiên có nghĩa là “Con Đường của hiền nhân”, những pháp gia cố cựu của thời huyền thoại nguyên thủy. Khái niệm Khổng giáo về Đạo được thiết yếu nối kết với khái niệm Trời trong nghĩa nó bao hàm con đường đức hạnh của từng người. Mặc dầu khó phân biệt, con Đường của Trời (Thiên Đạo) có thể biết được thông qua hành động trước kia của các hiền nhân. Nhìn vào hiền giả vua Nghiêu, Khổng Tử được thuật lại đã nói rằng: “Ông Nghiêu làm vua, đức nghiệp lớn thay! Vội vội thay! Chỉ có Trời là lớn thôi; chỉ có vua Nghiêu có thể sánh với Trời thôi! Dân chúng chẳng có thể khen tặng đức nghiệp của ngài cho xiết. Vội vội thay những sự thành công của ngài! Lễ, nhạc và pháp độ của ngài rạng rỡ thay!” (VIII.19). Và như thế, các hiền nhân xưa kia – những kẻ đã khuôn đúc chính mình theo Trời – trở nên mẫu mực cho con Đường hoàn thiện của con người

trong hiện tại, con Đường cho mọi người noi theo (VI.17). Cuối cùng, có **ba điều đáng tôn trọng**, theo Khổng Tử: “Người quân tử có ba điều kính sợ: kính sợ Mệnh Trời, kính sợ bậc đại nhân, kính sợ lời dạy của thánh nhân”/“Quân tử hữu tam úy: Úy Thiên Mệnh, úy đại nhân, úy thánh nhân chi ngôn” (XVI.8).

Học thuyết về Bản tính con người

Khổng Tử xem ra rất lạc quan về những khả năng thành tựu của con người. Trên thực tế, mục đích của phần lớn triết học Trung Hoa là giúp con người trở nên những hiền nhân. Khổng Tử ghi nhận, “Trời là tác giả của đức hạnh trong tôi”, điều ấy chứng minh xác tín của ông rằng, con người có thể đạt đến thực tại tối hậu là tính đạo đức của Trời. Đối với Khổng Tử, mỗi người có thể là một hiền nhân, được định nghĩa như kẻ hành động với đức nhân (VI.28). Nghĩa là, mọi người đều có khả năng vun trồng đức hạnh và làm cho mình hòa hợp với Lễ luật của Trời. Khổng Tử chỉ ra rằng, hiệu quả của việc tuân theo con Đường của Trời (Thiên Đạo) là sinh nghiệm của niềm vui. Nhưng lạc quan đối với khả năng của con người không đồng nghĩa với lạc quan với *hiện* trạng của cuộc sống. Sự thật đối với Khổng Tử là, một hiền nhân là một nhân vật rất hiếm. Ông nói: “Ta không hy vọng gặp được một hiền nhân” (VII.25). Mặc dầu mọi người có thể là những hiền nhân, nhưng trong thực tế đó là một điều hi hữu. Phần lớn con người sống trong một trạng thái thật đáng phiến trách.

Vậy điều gì làm cho con người đáng khiển trách như thế? Khổng Tử nói rất ít trực tiếp đến Bản tính con người, làm cho môn đệ Tử Cống lưu ý: “Văn chương thầy ta thì chúng ta đều được nghe. Còn về Bản tính con người cùng Đạo Trời thì chúng ta chẳng được nghe thầy ta dạy” (V.12). Việc Khổng Tử ít bàn về Bản tính con người đã là cơ hội cho nhiều học thuyết khác nhau được phát triển trong thời Hậu-Khổng giáo. Mặc dầu có ít lời dạy minh thị về Bản tính con người, nhưng một điều rõ ràng qua các lời nói của Khổng Tử thì trong một số lĩnh vực của cuộc sống con người có tự do ý chí. Mặc dầu chúng ta không kiểm

soát được định mệnh của mình – thí dụ chúng ta không thể quyết định được địa vị xã hội hay tuổi sống của chúng ta – nhưng chúng ta có tự do từ chối hay theo đuổi cuộc sống đạo đức và cách cư xử của mình. Điều đó có nghĩa, chúng ta có khả năng chống cự hay tuân phục Lễ luật của Trời, nguồn suối đích thực của đức hạnh. Trong khi nhìn nhận con người không có chọn lựa quyết định về những hoàn cảnh của cuộc sống, Khổng Tử nhấn mạnh rằng chúng ta có lựa chọn *cách* nào chúng ta sống trong những hoàn cảnh nhất định.

Trong khi không định nghĩa trong chi tiết về Bản tính con người, Khổng Tử khẳng định mọi người cơ bản là giống nhau. Chúng ta trở nên khác nhau là bởi những cách sống, những con đường sống khác nhau. “Người ta theo bản tánh đều gần giống nhau, nhưng lại khác nhau bởi thói quen thực hành”/“Tánh tương cận dã, tập tương viễn dã” (XVII.2). Trong muôn một, điều ấy có nghĩa rằng con người có khả năng định hình rất lớn. Chúng ta có thể trở nên hầu như tất cả. Chúng ta còn bất toàn và có thể uốn nắn, và cần thiết được thường xuyên tạo tác để thực hiện mục đích tối hậu là sự hoàn thiện đạo đức. Như các nhà xã hội học và tâm lý học hiện đại, Khổng Tử xem ra như gợi ý rằng, môi trường xung quanh và cách chúng ta sống xác định tính tình của chúng ta. Vì thế ông rất quan tâm đến những nhân vật biểu mẫu (paradigmatic) – các hiền nhân – và vai trò của họ trong công việc tạo hình cho cuộc sống lý tưởng của con người. Cuộc sống của con người mà không có một nền văn hóa căn trọng và vững mạnh sẽ chỉ đem lại những hậu quả tai hại. Về tình trạng hậu quả của những điều kiện xã hội gây vấn đề sẽ được trình bày trong tiết sau.

Hai chủ đề phụ thêm liên quan đến những quan điểm của Khổng Tử về Bản tính con người cũng đáng được bàn đến ở đây. Trước hết, con người đạo đức lý tưởng đối với Khổng Tử là **“quân tử”**. Mặc dầu từ này tự nó có thể ứng dụng cho cả hai phái nam nữ; nhưng từ này nhất thiết được dùng để chỉ người đàn ông và Khổng Tử cũng đã dùng nó trong một nghĩa loại trừ như thế. Khổng Tử nói rất ít về phụ nữ, và khi

ông nói về họ thì thường là với những ngôn từ không mấy thanh tao. Thí dụ có lần trong một câu, ông gộp chung họ lại với “bọn tôi trai” và lưu ý rằng, trong một nhà cả hai đám người này là “khó ở cho họ vừa lòng”: “Duy nữ tử dữ tiểu nhân vi nan đường dã” (XVII.24).

Thứ đến, mặc dầu Khổng Tử cho biết Bản tính con người cơ bản là đồng đều, nhưng ông không nói rõ đó là bản tính tốt cần được giữ gìn cẩn trọng, hay là bản tính xấu cần được nghiêm túc cải thiện. Sự thiếu sót phân minh phân biệt về điểm này đã đưa đến những tranh luận nóng bỏng trong thời Hậu-Khổng giáo. Chúng ta sẽ xem hai nhà tư tưởng lớn trong truyền thống Khổng học đã nói gì về vấn đề quan trọng này trong phân đoạn cuối cùng của chương sách này.

Chấn bệnh

Mặc dầu những lời nói của Khổng Tử phần lớn mang tính răn dạy, nhưng chúng cũng cho thấy một khái niệm rõ ràng có điều gì sai sót trong Bản tính con người. Một cách khái quát, điều kiện con người là một tình trạng xã hội bất hòa gây nên bởi tính tự kỷ và sự vô tri của quá khứ. Diễn tả một cách ngắn gọn, con người đã ra khỏi sự hòa hợp với Mệnh Trời. Hậu quả là, tương tác của con người trở nên xung đột, người cầm quyền cai trị nhằm lợi ích cá nhân, người dân khổ nhục dưới những gánh nặng bất công, và hành vi xã hội nói chung bị thao túng bởi ích kỷ và tham ô. Đó là tình trạng sinh sống thê thảm của con người.

Đâu là **lý do** cho những hoàn cảnh khốn cùng này? Ít nhất có **năm nguyên do** được liệt kê trong *Luận Ngữ*: (1) người dân lo thủ lợi; (2) xã hội mất dần tinh thần gia tộc; (3) lời nói và hành động không ăn khớp với nhau; (4) quên bỏ Đạo sống của hiền nhân; (5) lòng khoan dung vắng bóng trong đối xử con người. Ta hãy xét xem từng điều của những nguyên nhân này.

(1) Khổng Tử nói: “Kẻ nào nương theo lợi mà thi hành, ắt có nhiều oán thù”/“Phỏng ư lợi nhi hành, đa oán” (IV.12). Một trong những giáo lý trung tâm của Khổng Tử là sự đối chọi giữa công nghĩa và tư

lợi: “Bậc quân tử tinh tường về việc nghĩa, kẻ tiểu nhân rành rẽ về việc lợi”/“Quân tử dụ ư nghĩa, tiểu nhân dụ ư lợi” (IV.16). Hành vi của con người thường được chi phối bởi sự lo lắng tìm lợi ích cho riêng mình. Nghĩa là người dân thường tự hỏi, tôi có thể được gì trong vụ việc này? Như thế, mục đích thường tìm là lợi ích cho bản thân mình. Hành động thường là để gia tăng tiền của hay quyền lực. Đó là điều Khổng Tử muốn chỉ đến khi nói hành động được chi phối bởi tư lợi. Cả khi có người làm điều đúng, khi động cơ không phải là một chủ đích vô luân – thí dụ như để có được một địa vị – nhưng người đó lại thường làm với suy tính cho tư lợi. Khổng Tử nhắc nhở đối với những người làm quan: “Thật là xấu hổ khi xem đồng lương là mục đích độc nhất của mình” (XIV.1; [trọn câu này cùng với chú giải của Đoàn Trung Còn rất đáng tham khảo, ND]). Theo Khổng Tử, đạo đức phải là đường hướng cơ bản cho mọi hành động, và nghĩ rằng hành động chi phối bởi tư lợi sẽ đưa đến những hoàn cảnh vô đạo và những bất hòa xã hội, trong đó con người chỉ lo lắng tìm lợi ích cho riêng mình. Những phúc lợi vật chất phát sinh từ lao động tự nó không phải là điều xấu, nhưng những phương cách làm ra nó là điều rất quan trọng đối với Khổng Tử: “Với những hành vi bất nghĩa mà trở nên giàu có và sang trọng, thì ta coi cảnh ấy như mây nổi”/“Bất nghĩa nhi phú thả quý, ư ngã như phù vân” (VII.15; [mây nổi: mây bay, phù vân, mau tan, mau tàn, chóng qua, ND]).

(2) Hành xử tư kỷ điều động bởi tư lợi hàm ẩn sự thiếu tôn trọng đích thực đối với người khác trong xã hội. Đối với Khổng Tử, sự thiếu tôn trọng này nói lên những tương quan không xứng hợp trong gia đình, điều này chứng tỏ sự thiếu sót trong sự tự chủ chính mình. Điều này xảy ra bởi các cá nhân đã đánh mất nền tảng của đạo đức, dẫn đến những vấn đề trong gia đình, và gia đình đích thực là cơ sở của một xã hội lành mạnh. Trong ý nghĩa này, Khổng giáo đích thị là một truyền thống của giá trị gia đình. Một người con không biết cư xử với thân phụ mình sẽ là một công dân xấu. Và rồi những cá nhân đồi trụy,

những kẻ không biết vun trồng đức hạnh cần thiết của con người trong tương quan gia đình, lại sẽ chuyển tải lan rộng những ý định xấu ra trong xã hội. Đàng khác, “ít có người nào tính tình thảo hiếu như một người con, biết nể trọng như một người em, lại có khuynh hướng gây ra phản loạn” (I.2).

(3) Một vấn đề khác được Khổng Tử lưu ý là sự kiện thường có sự khác biệt giữa nói và làm. Khổng Tử nói: “Trước kia, khi nghe người ta nói, ta tin rằng nết hạnh của họ phù hợp với lời người ta nói; ngày nay, nghe người ta nói, ta phải quan sát coi hành động của họ có phù hợp với lời họ nói hay không” (V.9). Khổng Tử nhìn ra rằng khó mà có thể tin vào con người. Không có tương hợp giữa lời nói và hành động thì không còn cơ sở cho lòng tin, bởi lòng tin dựa trên tiền đề điều gì nói sẽ được làm. Mất đi niềm tin làm nền tảng, con người mất đi khả năng thành thực tỏ bày về chính mình cũng như khả năng tin tưởng vào kẻ khác. Và như thế xã hội sẽ mất đi điểm tựa cơ bản của mình.

(4) Vô tri ngu muội về quá khứ cũng là một nguyên do lớn cho điều kiện rắc rối của con người. Điều Khổng Tử muốn nói ở đây là về sự người ta không còn mấy hiểu biết gì nữa về Đạo của hiền nhân. Xưa kia, các hiền nhân mô phỏng đời mình theo Trời, từ đó phác họa một biểu mẫu (paradigm) cho con đường hoàn thiện đạo đức. Không biết Đạo của hiền nhân, con người cắt đứt mình khỏi nhận thức đạo đức của quá khứ. Trong tình trạng đó, con người sẽ lênhên phiêu bạt rồi nghiêng ngả đến những hành động sai trái. Khổng Tử đặt vững niềm tin vào Đạo của hiền nhân và nói: “Họ sống không uống công, kẻ phải chết trong ngày được nghe Đạo”/“Triêu văn Đạo, tịch tử khả hỹ” (IV.8).

(5) Đức hạnh quan trọng nhất con người phải có, đối với Khổng Tử, là đức **NHÂN** (*jen*). Thể hiện đức nhân là thể hiện sự thành toàn đạo đức. Tư tưởng trung tâm này của Khổng Tử, trong chữ Hán (hay chữ Nho) được chiết tự và hội ý từ hai từ: *nhân* và *nhị* [仁] diễn đạt hai

người luôn cùng nhau trong hòa hợp yêu thương. Nhiều học giả nghĩ có thể dịch sang tiếng Anh là “human-heartedness” hay “humaneness”, [tiếng Đức là “Herzlichkeit des Menschen” hay “Menschlichkeit”, tiếng Việt có thể là “lòng nhân”, “nhân đạo”, “nhân ái”, “nhân hậu”]. Dẫu sao, đức nhân là một từ đạo đức học rộng lớn biểu hiện đỉnh vòm tính ưu tú của con người theo Khổng Tử. Và cũng theo Khổng Tử, đức nhân dứt khoát thuộc tầm tay thực hiện của con người. Ông nói: “Đức nhân có phải ở xa ta chăng? Nếu ta muốn điều nhân, thì điều nhân đến liền nơi ta vậy”/“Nhân viễn hồ tai? Ngã dục nhân, tư nhân chí hĩ” (VII.29). Vậy, cái cốt lõi của một con người hoàn thiện là một trái tim nhân hậu. Nhưng không may, Khổng Tử nhận thấy đức nhân này thật quá hiếm hoi trong thế giới: “Ta chưa thấy người nào thật tình yêu điều nhân”/“Ngã vị kiến háo nhân giả” (IV.6). Và hậu quả, khả năng hòa hợp xã hội được thay thế bằng xung đột.

TOA THUỐC

Toa thuốc của Khổng giáo cho các cơn bệnh của hiện hữu của con người được đặt trên nền tảng sự **“kỷ luật tự giác”**. Khi được hỏi về con người hoàn thiện, Khổng Tử nói: “Người quân tử tự sửa mình, nhờ đó mà trăm họ được yên trị”/“Tu kỷ dĩ an nhân, tu kỷ dĩ an bá tánh” (XIV.45). Người cai trị lý tưởng đối với Khổng Tử là người cai trị bởi gương sống đạo đức. Nhưng tu kỷ là gì trong mạch văn này? Câu trả lời có thể tìm thấy trong việc khảo sát giải pháp được đề xuất đối với năm căn bệnh đã được trình bày trong phân đoạn trước.

(1) Để lướt thẳng khuynh hướng hành động vì tư lợi, Khổng Tử đưa ra đề nghị “hành động không vì mục đích gì” (“doing for nothing”). Đặc biệt, hành động này bao hàm hành động đúng, đơn giản chỉ vì nó đúng với đạo đức, chứ không vì một lý do nào khác. Đối với Khổng Tử, cuộc đấu tranh đạo đức mang một **chủ đích tự thân** [nghe đồng vọng với Đạo đức học của Kant, ND]; qua đó con người hoàn thành sự hợp nhất ý chí của mình với Ý chí của Trời, với Mệnh Trời. Hành

động để thực hiện điều đúng, hơn là để tìm lợi ích, như thế có thể là một khiên mộc che chắn trước những thất vọng của cuộc sống. Tâm trạng của lòng nhân ái biểu thị đặc điểm một tâm trong sáng, thanh thản, vô ưu trước những may hay rủi mà mình không trực tiếp kiểm soát được. Công chính là phần thưởng, một phần thưởng an vui vượt trên mọi hoàn cảnh sinh sống xã hội. Kể cả khi mọi nỗ lực của mình không được biết đến, khi thực hành nguyên tắc “hành động không vì mục đích gì”, ta sẽ không bao giờ cảm thấy phật lòng: “Người ta không biết mình, mình không vì thế mà buồn mà giận, há không phải là bậc quân tử sao?”/“Nhân bất tri, nhi bất uẩn, bất diệc quân tử hồ?” (I.1).

Ngoài ra, nguyên tắc hành động này còn thúc đẩy ta kiên trì hành động cho sự công chính trong một thế giới ít biết đánh giá nó. Chính Khổng Tử cũng đã được mô tả như một “kẻ kiên trì làm việc cho một mục đích mà việc thực hiện hầu như vô vọng”/“Thị tri kỳ bất khả, nhi vi chi giả dư” (XIV.41). Tin vào Đạo Trời không tùy thuộc vào kết quả trong một xã hội được đánh giá bằng địa vị và nhìn nhận. Ta nhớ lại, chính Khổng Tử cũng không đảm bảo được cho mình một vị trí chính trị có thể đưa lại cho ông sự nhìn nhận và cho phép ông đưa tư tưởng của mình ra thực hiện. Ông nói trong *Luận Ngữ* (XVII.7): Một người có thể tìm cách đi vào chính trị bởi đơn giản biết rằng việc đó là một điều đúng, mặc dầu cũng ý thức được rằng những nguyên tắc hành động của mình sẽ không thắng thế: “Quân tử chi sĩ dã, hành kỳ nghĩa dã; Đạo chi bất hành, dĩ chi tri hỹ” [Đoàn Trung Còn dịch: Người quân tử ra làm quan là để thi hành cái nghĩa lớn... Còn Đạo mà chẳng làm được, thì chúng ta hẳn đã biết rồi”, sdd., ND].

Điều này liên hệ đến khái niệm **Định mệnh** đã được bàn đến trong phân đoạn đầu của chương này. Thành công xã hội là một việc của Định mệnh, bởi vậy Khổng Tử kết luận sẽ là vô ích nếu theo đuổi nó. Còn liêm chính đạo đức nằm trong sự kiểm soát của chính mình, và thực ra nó là điều độc nhất đáng được theo đuổi trong cuộc sống. Ta

có thể gắng sức để hiểu được những con đường của Trời, nhưng hẳn thật là ta phải hành động một cách nhân nghĩa những gì Trời gửi đến. Lần nữa, vun trồng bản ngã mới là điều quan trọng, chứ không phải sự được nhìn biết của xã hội: “Người quân tử buồn vì mình không đủ tài đức, chớ chẳng buồn vì người ta chẳng biết mình”/“Quân tử bệnh vô năng yên, bất bệnh nhân chi bất kỳ tri dã” (XV.18).

(2) Vun trồng bản ngã như một **chi thể** trong gia đình, đó là toa thuốc thứ hai Khổng Tử đưa lại để xây dựng một xã hội hòa hợp. Ông tin rằng, là một phần tử tốt trong gia đình sẽ có ảnh hưởng rất lớn vượt ra ngoài ranh giới của gia đình bé nhỏ của mình: “Kẻ nào hiếu với cha mẹ, thuận với anh em, cũng có ảnh hưởng trên chính trị rồi”/“Duy hiếu, hữu [bằng hữu] ư huynh đệ, thi ư hữu chính” (II.21). Sự chuyển hóa xã hội bắt đầu bằng việc vun trồng bản ngã trong môi trường của gia đình; sau đó lan rộng ra giống như những gợn sóng lan tỏa từ một viên đá cuội ném xuống ao hồ tĩnh lặng. Những quy tắc và tương quan hành động trong gia đình phải được lan rộng bao gồm mọi người trong xã hội. Lòng nhân ái đối với người ngoài gia đình phải là sự mở rộng tình yêu thương của mình đối với mọi người trong chính gia đình mình.

Tương quan quan trọng nhất đối với Khổng Tử là tương quan giữa con cái với cha mẹ. Khi được hỏi về lòng hiếu thảo. Khổng Tử nhấn nhủ (II.5): “Đừng làm điều trái”/“Vô vi [trái ngược]”. Cách thức một người con có hiếu đối với cha mẹ là noi theo con đường sống cha mẹ đã đi: “Sau ba năm cha mình mất mà mình chẳng đổi đạo nghệ của cha, đó được gọi là người con có hiếu”/“Tam niên vô cải ư phụ chi đạo, khả vị hiếu hỹ” (I.11). Điều này dĩ nhiên tùy thuộc vào đức hạnh của cha mẹ mình. Khổng Tử tin tưởng rằng, người cha trong gia đình, hay ông vua trong nước, phải quản trị bằng gương hạnh đạo đức: “Nếu đại phu là bậc dẫn đầu trong dân chúng mà tự mình chính đáng, thì còn ai dám ăn ở bất hạnh?”/“Tử suất [dẫn đầu] dĩ chính, thực [ai, người nào] cảm bất chính?” (XII.16).

(3) Khổng Tử có lần được hỏi, việc đầu tiên ông sẽ làm là việc gì, nếu như ông được giao cho trách nhiệm cai trị một nước. Khổng Tử trả lời: “Ắt là ta sẽ làm cho ra **chính danh**”/“Tất đã chính danh hồ” (XIII.3). Làm cho ra chính danh nghĩa là làm cho phù hợp giữa tên và thực tại. Sự chỉnh sửa này là cần thiết, bởi nếu không có sự phù hợp giữa tên và thực tại, hay giữa lời nói và việc làm, thì nhiều điều sẽ mất đi. Đối với Khổng Tử, tên chuyên chở một số ngụ ý, và những ngụ ý này cấu tạo chính cái yếu tính của sự vật mang tên. Thí dụ, khi vua Cảnh công nước Tề hỏi đức Khổng Tử về cách cai trị, Khổng Tử đã trả lời: “Làm cho vua ở hết phận vua, tôi ở hết phận tôi, cha ở hết phận cha, con ở hết phận con”/“Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử” (XII.11). Khái niệm về “con”, chẳng hạn, như ta đã xem, có nghĩa nhiều hơn chỉ là một chỉ định sinh vật học. Tên bao hàm một số thái độ và trách nhiệm thiết yếu cho một hiện hữu hòa hợp. Hơn nữa, không có sự nối kết giữa tên và thực tại, giữa lời nói và thực hành, sẽ không có sự tin tưởng đích thực. Đó là định nghĩa của sự dối trá.

Sau khi nghe lời dạy của Khổng Tử về cách cai trị tốt, vua Cảnh công đã kêu lên: “Ngài nói phải thay! Nghĩ như vua chẳng ra vua, tôi chẳng ra tôi, cha chẳng ra cha, con chẳng ra con, [ở trong tình cảnh hỗn loạn như thế: chú giải của Đoàn Trung Còn nhằm vào hoàn cảnh, sdd., ND], dầu ta có lúa đầy kho, có chẳng được ngồi yên mà ăn chẳng?”/“Thiện tai! Tín như quân bất quân, thần bất thần, phụ bất phụ, tử bất tử, tuy hữu túc, ngô đắc nhi thực chử?” (XII.11). [David L. Haberman, tác giả chương sách này chú giải nhằm vào nội dung sự tương quan giữa tên và thực tại, ND] Tên gọi “hạt lúa” và sự “khả dụng của hạt lúa” là hai điều khác nhau, vậy người ta có thể bị dối, bởi kho lúa có thể bị khóa cửa hoặc hơn nữa đã trở nên trống rỗng. Lời nói thì dễ đưa ra; nếu một người hay một chính thể dùng lời nói để che đậy sự thật, thì hỗn loạn xã hội sẽ xảy ra. Tin cậy là một yếu tố thiết yếu cho mọi tương quan xã hội vững bền. Bởi vậy, người có nhân văn

là “người ăn nói thật tình”/“ngôn nhi hữu tín” (I.7) và “làm trước nói sau”/“Tiên hành kỳ ngôn” (II.13).

(4) Thuộc giải độc cho sự vô tri và ngu muội về quá khứ đã được bàn đến trong phân đoạn trên là học vấn, là **tri thức**. Khổng giáo là một truyền thống hiếu học. Ở Trung Hoa, truyền thống đó được biết đến như là Ju School – từ Ju đưa đến nghĩa học giả (scholar) – cũng được gọi là trường học về Lục Nghệ (Lui Yi). Từ đó, hẳn nhiên Khổng Tử coi trọng việc học. “Kẻ sĩ không thể không có trái tim lớn và ý chí cường nghị; bởi gánh thì nặng đường thì xa. Việc nhân nghĩa, đó là trách nhiệm phải gánh: nó không nặng sao? Chỉ đến chết mới tới đích: nó không xa sao?”/“Sĩ bất khả dĩ bất hoăng nghị; nhậm trọng nhi đạo viễn. Nhân dĩ vi kỷ nhậm: bất diệc trọng hồ? Tử nhi hậu dĩ: bất diệc viễn hồ?” (VIII.7).

Nhưng nội dung của việc học này là gì, làm cho ta tồn tại trên thiện đạo? Lời nói trên đây của Khổng học cho ta thấy nội dung của việc học này được lưu giữ trong các Kinh sách cổ điển, một tập hợp các Kinh sách tiêu biểu cho kho tàng văn hóa từ quá khứ xa xưa. Điều quan trọng nhất đối với Khổng Tử, Kinh sách cổ điển biểu hiện đạo sống của hiền nhân và nhờ thế làm gương hạnh cho cuộc sống đưa đến hoàn thiện đạo đức. Bởi vậy, học Kinh sách cổ điển được hiểu như một phần vụ thiết yếu giúp thành toàn bản thân và là một công trình thánh thiêng làm phát triển Bản tính con người. Nó cũng là một khía cạnh quan trọng cho việc quản trị tốt lành hữu hiệu. “Người làm quan khi còn giờ thì học thêm, kẻ đi học khi còn giờ thì ra làm quan”/“Sĩ nhi ưu, tặc học; Học nhi ưu, tặc sĩ” (XIX.13).

(5) Hoàn thiện theo truyền thống Khổng học được định nghĩa trước nhất như là sự thể hiện lòng **nhân ái**. Cách thức thể hiện lòng nhân ái liên hệ đến căn bệnh thứ năm đã được trình bày trong phân đoạn trước. Tiến trình này bao gồm ba yếu tố: (a) kiên trì mọi lúc thực hành đức nhân ái, (b) tuân theo “**Đạo luật vàng**”, và (c) giữ gìn nghi lễ.

(a) Khổng Tử nói: “Người quân tử không bao giờ lìa bỏ điều nhân, dầu cho trong khoảng một bữa ăn”/“Quân tử vô chung thực chi gian vi nhân” (IV.5). Điều ấy muốn nói rằng, ta luôn phải lưu tâm (mindful) về điều nhân trong mọi việc mình làm. Chủ đích của Khổng Tử là để cho lòng nhân ái xác định mọi khía cạnh của cuộc sống, bởi đó là đức hạnh hoàn hảo biểu thị Mệnh Trời. Chính Khổng Tử được mô tả trong *Luận Ngữ* như kẻ giữ vững sự đúng đắn và lòng nhân ái trong mọi lúc (VII.16). Nhưng ta làm sao biết lòng nhân ái là như thế nào?

(b) Việc thực hành lòng nhân ái căn cứ vào sự quan tâm cân bằng giữa mình và tha nhân. Mức độ quan tâm cho tha nhân được xác định bởi sự cư xử với lòng ham muốn của chính mình. Khổng Tử nói: “Người nhân hễ muốn tự lập cho mình thì cũng lo mà thành lập cho người; hễ muốn cho mình thông đạt thì cũng lo làm cho người được thông đạt; hễ xử với mình thế nào thì cũng xử với người thế ấy”/“Nhân giả: kỷ dục lập nhi lập nhân; kỷ dục đạt nhi đạt nhân; năng cận thủ thí” (VI.28). Nói cách khác, đó là *Đạo luật vàng*: “Hãy làm cho người điều mình muốn làm cho chính mình”. Khổng Tử cũng diễn tả đạo luật này dưới hình thức tiêu cực. Khi được xin cho biết thế nào là lòng nhân ái, ngài nói: “Điều gì mình không muốn cho mình, thì cũng đừng làm cho người”/“Kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân” (XII.2, và XV.23). Một cách khái quát, bản thân mình cũng là thước đo cho việc cư xử đúng đắn.

Nhưng Khổng Tử cũng có nhiều lời nói hơn nữa về mức độ của việc hành xử hoàn hảo. Cả khi tâm con người ở đúng nơi đúng chỗ, nhưng cũng vẫn có thể xúc phạm đến kẻ khác, bởi thiếu hiểu biết cách hành xử nào là thích đáng cho một hoàn cảnh riêng biệt. Hiểu biết hay tri thức là yếu tố chìa khóa cho hành động đạo đức. Riêng đối với Khổng Tử, điều đó có nghĩa là hiểu biết về hành xử đúng đắn theo lễ tiết, tức **đức lễ**. Đức lễ căn cứ vào những quy luật điều hành hành động trong mọi khía cạnh của cuộc sống, cũng như những thể thức nghi lễ như trong việc dâng kính tổ tiên. Lễ tiết chỉ bày cho ta biết hành động đúng

đẫn, và như thế nó là một thành tố thiết yếu trong việc giáo dục đạo đức. Tri thức về lễ tiết tác động như một khoa hướng dẫn vượt ra ngoài những khuôn phép hành động chung chung do sự hiểu biết cá nhân lấy mình làm thước đo cho việc hành xử. Và như thế, quyền lợi bản thân cuối cùng phải được kết hợp với lễ tiết để đạt được sự hoàn thiện đạo đức. “Làm theo lễ tiết, thông qua sự vượt thắng bản thân, điều đó tạo nên đức nhân”/“Khắc kỷ, phục lễ, vi nhân” (XII.1).

Tuân giữ những quy tắc này, con người sẽ vượt lên trên tư lợi. Lễ tiết là tổng bộ những quy tắc đã được chắt lọc từ những quan điểm đạo đức trong quá khứ và hướng dẫn hành động đến hoàn thiện. Lễ tiết đặt trên nền tảng nào, và làm sao ta biết được chúng? Chúng được đặt trên nền tảng các Kinh sách cổ điển, và ta có thể biết được chúng nhờ học tập. Và như thế, sự tương kết những tư tưởng của Khổng Tử được thấy rõ. Hoàn thiện đạo đức, hay lòng nhân ái, được biểu hiện bằng cách nương theo lễ tiết, và lễ tiết được hiểu biết bằng cách học tập theo Kinh sách cổ điển, những Kinh sách này là diễn đạt Đạo Trời được thể hiện nơi các hiền nhân.

Đoạn văn toát yếu con Đường hoàn thiện: Có lẽ đoạn văn ý nghĩa nhất trong các đoạn văn được ghi lại trong *Luận Ngữ* là đoạn văn đưa ra như một bản chỉ dẫn toát yếu nói về con Đường hoàn thiện như đã được nhận định trong *Khổng học sơ thủy*. “Đức Khổng nói: *Hồi mười lăm tuổi, ta đã để hết tâm trí vào sự học; đến ba mươi tuổi, ta vững chí tự lập; được bốn mươi tuổi, ta chẳng còn nghi hoặc; qua năm mươi tuổi, ta biết Mệnh Trời; đến sáu mươi tuổi, tai ta thuận thực hiểu biết; được bảy mươi tuổi, tâm ta dầu có muốn sự gì cũng chẳng hề sai phép*”/“*Ngô thập hữu ngũ, nhi chí vu học; tam thập nhi lập; tứ thập nhi bất hoặc; ngũ thập nhi tri Thiên Mệnh; lục thập nhi nhĩ thuận; thất thập nhi tùng tâm sở dục, bất du cử*” (II.4). Ở đây, Khổng Tử nói, hồi tuổi mười lăm ông đã nghiêm túc học tập Kinh sách cổ điển; điều đó giúp ông hiểu biết Đạo sống của hiền nhân, và cũng nhờ đó ý thức được lễ tiết – hình thức thể chế của cách hành xử hoàn hảo. Đến ba

mười tuổi, ông đã có khả năng tìm được chỗ đứng trong lễ tiết, nghĩa là biết đưa cách hành xử thích đáng của lễ tiết vào thực hành. Thông qua việc thực hành lễ tiết, vào tuổi bốn mươi ông đã từ việc xem xét lễ tiết đi đến sự hiểu biết đích thực của chúng. Điều ấy đồng thời cũng cho ông hiểu được Mệnh Trời vào tuổi năm mươi. Đến tuổi sáu mươi, Khổng Tử nghiệm sinh được sự hòa đồng giữa ý mình với Ý Trời, với Thiên Mệnh, đến nỗi vào tuổi bảy mươi ông có thể làm theo ý mình – nay được hòa đồng với Ý Trời – với hiệu quả là một cách tự phát ông hành động trọn hảo lòng nhân ái.

Điều đáng ghi nhận ở đây là con đường giải thoát của hành động mô biểu (paradigmatic). Là những con người hoàn hảo, các hiền nhân hành động một cách tự nhiên – *như nhiên* – lòng nhân ái. Lòng nhân ái của họ là diễn đạt bên ngoài tâm trạng hoàn thiện bên trong. Và như thế, những hành động nhân ái của họ trở nên mẫu mực của sự hoàn thiện và cho sự hoàn thiện đối với người Khổng giáo, những kẻ ước muốn thể hiện sự thành toàn của một **hiền nhân**. Lâu nữa, Đạo của hiền nhân được tìm thấy trong Kinh sách cổ điển, do đó cần một sự quan tâm lớn cho việc học tập trong truyền thống Khổng giáo. Điều mà các hiền nhân thực hành một cách tự nhiên, nay trở nên như mẫu mực cho **con người kỷ luật tự giác** có ý thức dẫn đưa đến hoàn hảo đạo đức. Hành động với kỷ luật thích ứng được biểu hiện trong truyền thống Khổng giáo như là lễ tiết. Với góc nhìn từ bên ngoài, hành động nhân ái tự nhiên của một hiền nhân và của một người kỷ luật tự giác tuân theo lễ tiết xem ra giống nhau, nhưng động cơ bên trong lại khác nhau. Hành xử của **hiền nhân** là diễn đạt tự nhiên của tâm trạng hoàn thiện bên trong, trong khi hành xử của **người kỷ luật tự giác** lại là những hành động được học tập – những lễ tiết – rập khuôn với lòng nhân ái của hiền nhân. Chủ đích của hành động kỷ luật là thể hiện một tâm trạng, trong khi hành động đạo đức hoàn hảo được trở nên tự nhiên và bột phát. Đó là tâm trạng của **kẻ sĩ**, của **người quân tử**, và đó là điều được nói đến về Khổng Tử vào cuối đời ông.

Các hiền nhân diễn tả sự hoàn thiện đạo đức của mình một cách tự nhiên, trong khi người quân tử thực hiện sự hoàn thiện của mình bằng cách tạo hình cuộc sống của mình theo cách hành xử của các hiền nhân. Hành động của **người quân tử** và của một **môn đồ Khổng giáo kỹ cương** cũng có thể xem ra như giống nhau khi nhìn từ bên ngoài, giống như một nghệ sĩ điều khiển âm nhạc và một sinh viên học tập âm nhạc xem ra cùng làm một động tác như nhau. Nhưng một lần nữa, những động lực thì khác nhau trong cả hai trường hợp. Nghệ sĩ bậc thầy âm nhạc đã nhập tâm bản nhạc để mình tấu diễn đến nỗi không còn ý thức đến nó nữa, trong khi học viên âm nhạc phải còn vất vả lần theo bản nhạc để của mình. Cũng vậy, người quân tử đã nhập tâm Đạo của hiền nhân đến nỗi nay hành động một cách hồn nhiên, trong khi người môn đồ Khổng học, kẻ đang “đứng trong lễ tiết”, phải lần mò với ý thức cách hành xử thích ứng những điều lễ tiết đòi hỏi. Trong mỗi trường hợp, khi tuân theo lễ tiết, cả người quân tử lẫn học viên chăm chỉ phải thể hiện nơi mình lòng nhân ái, đỉnh vòm đích thực của sự hoàn thiện đạo đức.

Như một truyền thống mô biểu (paradigmatic), Khổng giáo tạo ra một chuỗi hành động đạo đức hoàn hảo làm thành **Đạo nhân ái của hiền nhân** để cung ứng cho quảng đại dân chúng, và tạo ra những gương mẫu đạo đức cho những ai không thuộc truyền thống ưu tú của việc học tập văn bản. Hy vọng nay được thấy rõ, sự hoàn thiện đạo đức của truyền thống Khổng giáo được biểu đạt nơi các hiền nhân, và như lý tưởng của sự hoàn thiện con người, người quân tử có thể thể hiện sự hoàn thiện đạo đức nhờ học tập Kinh sách cổ điển và nhập tâm nơi mình Đạo của hiền nhân. Người thực hành Khổng giáo di động dọc theo cùng một con đường này. Việc quan sát trực tiếp của những kẻ hành đạo ngày nay được làm thay cho việc học tập bằng Kinh sách, ít nhất là đối với những ai không tiếp cận được bằng văn bản. Với mức độ một kẻ hành đạo có thể thể hiện lòng nhân ái bằng cách tuân theo lễ tiết, thì Đạo của hiền nhân hiện diện cho mọi người trong xã hội để

quan sát và tuân theo. Với hình thức này, một con đường hoàn thiện đạo đức khởi đi từ thời các hiền nhân và kéo dài mãi cho đến ngày nay. Nếu mọi người cùng dõi theo con đường này, Khổng Tử nghĩ rằng, mỗi người sẽ thể hiện được sự hoàn thiện, xã hội sẽ được triết để chuyển hóa, và lòng nhân ái sẽ điều hành tác động.

Những phát triển hậu thời

Bởi Khổng Tử đã không diễn tả trong chi tiết những quan điểm của ông về Bản tính con người, một cuộc tranh luận căng thẳng đã xảy ra trong truyền thống Khổng giáo không bao lâu sau khi ông qua đời về vấn đề: **Bản tính con người là thiện hay ác?** Hai nhân vật hàng đầu của Khổng giáo đã đưa ra hai câu trả lời đối nghịch nhau. **Mạnh Tử** (371 – 289 TCN) đại diện cho “cánh duy tâm” chủ trương con người tự bản tính là *thiện*; còn **Tuân Tử** (298 – 238 TCN) đại diện cho “cánh duy thực” khẳng định con người tự bản tính là *ác*. Mặc dầu chúng ta không thể thấu đáo bàn hết toàn bộ truyền thống của Khổng giáo ở đây, một cuộc nghiệm xét ngắn về cuộc tranh luận này mong cho thấy được sự phức tạp của vấn đề và cung cấp một số quan điểm về vấn đề Bản tính con người.

(A) **Mạnh Tử**: Những thư văn và tư tưởng của Mạnh Tử theo truyền thống đứng vào hàng thứ hai sau các thư văn của Khổng Tử, và tên của ông trên hết được gắn liền với học thuyết con người tự bản tính là thiện. Trong tập hợp những lời dạy của ông mang tên **Mạnh Tử**. Trong đó, Mạnh Tử đã trình bày học thuyết của ông về vấn đề Bản tính con người được xem là học thuyết chính thống của truyền thống Khổng giáo và được trở nên chuẩn mực cho nền văn hóa Trung Hoa.

Trong tác phẩm *Mạnh Tử* này, Mạnh Tử đã bác bỏ quan điểm của một triết gia mang tên Cáo Tử. Vị triết gia này đã khẳng định Bản tính con người tự nội tại của nó là không thiện cũng không ác, và như thế đạo đức là cái gì được từ bên ngoài thêm vào một cách giả tạo. Cáo Tử chủ trương rằng, “Bản tính con người cũng giống như nước chảy

quanh, khơi sang phương đông thì chảy sang phương đông, khơi sang phương tây thì chảy sang phương tây; tính người không phân biệt thiện hay bất thiện, cũng như nước không phân biệt phương đông phương tây vậy”. Mạnh Tử, trái lại, nhấn mạnh rằng Bản tính con người tự tính là thiện, ông phản bác Cáo Tử và giải thích: “Nước đành là không phân biệt phương đông phương tây, nhưng lại không phân biệt chỗ cao chỗ thấp à? Tính người ta vốn là thiện, cũng như nước vốn chảy xuống chỗ thấp; người ta không ai là không thiện, cũng như không có nước nào là không chảy xuống chỗ thấp” (VI.A.2).

Cái cốt lõi trong học thuyết của Mạnh Tử về Bản tính con người tự tính là thiện liên hệ đến nhận thức của ông về cái **tâm** của con người. Đối với Mạnh Tử, cái *tâm biết suy tư và có lòng thương xót* (“thinking, compassionate heart”) của con người là một tặng phẩm từ Trời: “Việc của tâm là biết suy nghĩ, biết suy nghĩ thì biết được đạo lý, không biết suy nghĩ thì không biết được đạo lý... *Tâm* là tặng phẩm Trời phú ban cho ta” (VI.A.15). Cái *tâm biết suy tư và có lòng thương xót* là điều định nghĩa cho “nhân tính” thiết yếu của chúng ta và đặt chúng ta tách biệt ra khỏi hàng thú vật: “Kẻ không có lòng thương xót (*trắc ẩn*) không phải là người; kẻ không có lòng thẹn và ghét (*tu ố*) không phải là người; kẻ không có lòng nhún nhường (*từ nhượng*) không phải là người; kẻ không có lòng biết phải trái (*thị phi*) không phải là người”/“Vô trắc ẩn chi tâm, phi nhân dã; vô tu ố chi tâm, phi nhân dã; vô từ nhượng chi tâm, phi nhân dã; vô thị phi chi tâm, phi nhân dã” (II.A.6).

Bốn đặc điểm của cái *tâm suy tư và có lòng thương xót* trên đây được Mạnh Tử gọi là “*bốn đầu mối*” (“tứ đoan”): *Đoan* là đầu mối, mỗi đầu, nguyên nhân, khuynh hướng, mầm giống (“seeds”), được Mạnh Tử so sánh như *bốn chi thể chân tay* mà con người *tất phải có*: “Nhân chi hữu tứ đoan dã, do kỳ hữu tứ thể dã” (II.A.6). Nếu không bị cấm cố án ngữ và được cẩn thận chăm sóc, những mầm giống này sẽ phát sinh thành “*bốn đức hạnh*” rất được truyền thống Khổng giáo

quý chuộng, giống như những cây cao lớn phát sinh tự nhiên từ những mầm giống bé nhỏ. *Bốn đầu mỗi* đưa đến *bốn đức hạnh* đó là: “Lòng thương xót (trắc ẩn) là đầu mỗi của *nhân*; lòng thẹn và ghét là đầu mỗi của *nghĩa*; lòng từ bỏ và nhún nhường là đầu mỗi của *lễ*; lòng phải trái là đầu mỗi của *trí*”/“Trắc ẩn chi tâm, *nhân* chi đoan dã; tu ố chi tâm, *nghĩa* chi đoan dã; từ nhượng chi tâm, *lễ* chi đoan dã; thị phi chi tâm, *trí* chi đoan dã” (II.A.6).

[Về tương quan giữa *tứ đoan* và *tứ hạnh*, Chu Hy (1130 – 1200, triết gia, học thuyết lý-khí) có lời chú giải như sau: “Trắc ẩn, tu ố, từ nhượng, thị phi là cái thuộc về tình cảm của con người; nhân, nghĩa, lễ, trí là thuộc về bản tính của con người. Tâm thì gồm cả tính lẫn tình. Đoan là đầu mỗi. Nhân sự phát động của tình cảm mà bản tính mới nhận thấy được rõ ràng. Cũng như có vật gì ở trong thì đầu mỗi phát hiện ra ngoài vậy”; xem *Mạnh Tử, Chu Hy tập chú*, Trung Tâm Học Liệu – Bộ Giáo dục, Saigon, 1972, I. tr. 181; ND].

Mạnh Tử nhấn mạnh, bốn đầu mỗi và bốn đức hạnh của tâm con người “không phải từ ngoài nung đúc vào tim ta; chúng hẳn đã có trong tâm từ sơ thủy”/“Trắc ẩn... tu ố... từ nhượng... thị phi..., nhân nghĩa lễ trí, phi do ngoại thược [nung đúc vào ta] ngã dã, ngã cố hữu chi dã” (VI.6).

Nhưng Mạnh Tử cũng đồng ý với nhiều triết nhân đồng thời với ông, cho rằng con người là những tạo vật có lòng ham muốn. Những ham muốn tự kỷ đe dọa cách riêng bằng sự chôn vùi bốn mầm giống làm suối nguồn cho bản tính đạo đức bậc cao của con người. Món quà Trời tặng là cái “tâm suy tư” do đó được nhìn biết là mỏng mảnh và có thể bị đánh mất nếu không biết dùng hay thiếu chăm sóc. Và điều đó đáng tiếc là trường hợp thường xảy ra. Mạnh Tử nói: “Không phải Trời sinh cho cái tài chất khác nhau, tài chất khác nhau là vì cái tâm của con người bị kìm hãm khác nhau đó thôi”/“Phi Thiên chi giáng tài nhĩ thù dã, kỳ sở dĩ hãm nịch ký tâm giả nhiên dã” (VI.A.7). Sự kìm hãm cái tâm của con người, đối với Mạnh Tử, là nguyên do mọi điều

ác; bởi vậy phải có sự quan tâm lớn biết săn sóc nuôi dưỡng những đức tính tự nhiên của mình: “Bởi vậy nếu được bồi dưỡng, thì không vật gì không sinh trưởng; nếu không được bồi dưỡng, thì không vật gì không tiêu diệt”/“Cổ cấu đắc kỳ dưỡng, vô vật bất trưởng; cấu thất kỳ dưỡng, vô vật bất tiêu” (VI.A.8).

Mọi hy vọng cho một nhân tính đích thực, đối với Mạnh Tử, thiết yếu hệ tại cái **tâm** của con người. Bản tính ham muốn của chúng ta có phần nào giống như nơi mọi sinh vật, nhưng cái *tâm suy tư* (“thinking heart”) của chúng ta – tặng phẩm đặc biệt được Trời phú ban – là điều làm cho ta được trở nên những hiền nhân nhân hậu. Mạnh Tử đưa ra một bằng chứng về tính thiện tự căn của mọi người: “Sở dĩ bảo rằng người ta ai ai cũng có lòng bất nhẫn [lòng trắc ẩn, lòng đau xót thảm thiết] đối với kẻ khác, là vì thí dụ chợt thấy đứa bé con sắp ngã xuống giếng, thì mọi người đều có lòng sợ hãi thương xót; như vậy không phải là để kết giao với cha mẹ đứa bé đâu, không phải là để cầu tiếng khen với làng xóm bè bạn đâu, không phải là ghét cái tiếng chê nhảm tâm không cứu mà thế đâu”/“Sở dĩ vị nhân giai hữu bất nhẫn nhân chi tâm giả, kim nhân sạ kiến nhự tử tương nhập ư tình, giai hữu truyệt dịch trắc ẩn chi tâm; phi sở dĩ nạp giao ư nhự tử chi phụ mẫu dã, phi sở dĩ yêu dự ư hương đảng bằng hữu dã, phi ố kỳ thanh nhi nhiên dã” (II.A.6).

Điều Mạnh Tử muốn nói ở đây là mọi người trong trường hợp này đều có một sự thúc bách tức khắc, hồn nhiên, không tính toán phải cứu đứa bé. Điều đó cho biết một động lực trong sáng của sự chính nghĩa trên lợi ích tư kỷ cá nhân. Mạnh Tử không nói gì thêm về hành động tiếp sau đó. Có thể người khách qua đường được nhắc tới đã suy nghĩ lại sau “cú sốc cứu giúp đột phá”, cân nhắc đắn đo về lợi ích cho bản thân mình. Bất kể điều gì xảy ra sau đó, điều Mạnh Tử muốn đề cập ở đây là sự thúc bách bột khởi và tức thời kia là bằng chứng cho hạt giống lòng thương xót nơi mọi người. Đối với ông, điều đó chứng minh rằng, Bản tính con người tự căn là tốt, là thiện.

(B) **Tuân Tử**: Người phản biện mạnh nhất đối nghịch với Mạnh Tử là Tuân Tử, một triết nhân Khổng giáo quan trọng, sinh hạ vào những năm cuối đời Mạnh Tử. Tuân Tử chủ trương rằng, thế giới nội tâm của chúng ta được chế ngự bởi những xung lực sinh động của ham muốn. Vấn đề cơ bản của con người đối với Tuân Tử là những thúc bách của bản năng sinh lý là không có giới hạn rõ rệt. Tự nhiên đã cho ta những ham muốn vô giới hạn trong một thế giới tài nguyên có giới hạn. Tuân Tử viết: “Con người được sinh ra với nhiều ham muốn. Nếu các ham muốn không được thỏa mãn, con người sẽ không thể không đi tìm những phương tiện để thỏa mãn chúng. Và nếu việc tìm kiếm này là vô giới hạn và bất chấp cường độ, thì chắc chắn sẽ xảy ra tranh giành đụng độ với người khác” (Hsun Tzu/Watson: section 19, p.89).

Với quan điểm trên đây, Tuân Tử đã đưa ra một khẳng định về Bản tính con người hoàn toàn đối nghịch với quan điểm của Mạnh Tử: “Tính của người ta vốn ác, nó mà hóa thiện được là do công của người ta” (Hsun Tzu/Watson: section 23, p.157; *Tuân Tử*/Nguyễn Hiến Lê, 354, ND]. Tuân Tử biết rõ quan điểm của Mạnh Tử, nhưng nhấn mạnh nói rằng quan điểm của Mạnh Tử là sai: “Mạnh Tử cho rằng Bản tính con người tự tính là thiện và sự ác xảy ra bởi con người đã đánh mất đi tính thiện của mình. Một quan điểm như thế, theo tôi, là sai” (p.158). Tuân Tử thay thế học thuyết “**tứ đoan**” (“bốn mầm giống”) của Mạnh Tử bằng học thuyết “**bốn khuynh hướng**” của ông là *lợi ích, ghen tị, thù hằn và ham muốn*; những khuynh hướng này, nếu để trong trạng thái tự nhiên của chúng, sẽ làm dấy lên “bốn điều ác” là xung đột, bạo lực, tội phạm và phóng đảng. Những tệ nạn này, ông nhấn mạnh, là bẩm sinh trong mọi người, nên con đường theo đuổi bản tính tự nhiên của mình sẽ dẫn đưa con người đến sự ác: “Bất cứ người nào sống theo bản tính tự nhiên và dung dưỡng cảm xúc chắc chắn sẽ lao mình vào tranh cãi và xung đột, sẽ xâm phạm những thể thức và lễ luật của xã hội, và kết thúc đời mình như một tội phạm” (p.157).

Tuân Tử viết tiếp, so sánh con người tội phạm như một tấm ván cong vẹo: “Một tấm ván cong vẹo phải đợi cho đến khi nó được uốn nắn lại thành ngay thẳng, phải ướp hơi nóng [cho nó mềm], phải nắn vào khuôn [cho nó ngay], sau đó nó mới được thẳng, bởi tự nó là cong vẹo” (Hsun Tzu/Watson, p.164; *Tuân Tử*/Nguyễn Hiến Lê, 354, ND).

Điều bất ngờ, Tuân Tử lại là một người lạc quan về khả năng hoàn thiện của con người, bởi ông cũng tin rằng, với giáo dục và rèn luyện, mọi người cũng có thể trở nên hiền nhân: “Người ngoài đường [người dân thường] cũng có thể thành vua Vũ [bậc thánh vương]” (p.166; *Tuân Tử*/Nguyễn Hiến Lê 361, ND).

Vậy điều gì, chúng ta có thể tự hỏi, làm biến đổi tấm ván cong con người trở nên tấm ván thẳng hiền nhân, hay ít nữa là trở nên một công dân đích thực? Nghĩa là, điều gì xác định tấm ván thẳng cho con người? Sau lời nhận định về tấm ván cong, Tuân Tử viết tiếp: “Cũng vậy, bởi bản tính là ác, nên con người phải nhờ vào sức mạnh chỉ bảo của các vua chúa hiền nhân và sức mạnh chuyển đổi của các nguyên lý lễ nghĩa; chỉ như thế con người mới thể hiện được trật tự và phù hợp với tính thiện” (Hsun Tzu/Watson. p.164). Ở đây, Tuân Tử xác nhận giá trị căn cơ của học thuyết cơ bản của Khổng giáo; tấm ván thẳng ngay căn cứ vào lễ tiết, hay “nguyên tắc lễ nghĩa” như được hiểu ở đây.

Đối với Tuân Tử, lễ nghĩa là sản phẩm từ tác động trí tuệ của hiền nhân và được sử dụng để kiềm chế và uốn nắn những ham muốn vô độ của con người. Khi Tuân Tử nói, “thiện hảo là kết quả của tác động có ý thức”, ông muốn chỉ một cố gắng có ý thức làm chuyển đổi bản thân nhờ chuyên cần khép mình vào lễ tiết như là những nguyên lý hướng dẫn đã được tạo nên và thể hiện bởi các hiền nhân trong quá khứ. Tuân Tử hẳn đã là một trạng sư cho “văn hóa trên tự nhiên” (“culture over nature”), bởi lễ tiết không phải là một thành phần thiết yếu của Bản tính con người. Tất cả những gì lành thiện đều là sản phẩm từ cố gắng có ý thức của con người. Sự kiện chúng ta có hai tay là điều tự nhiên,

nhưng đức hạnh chỉ đến với cố gắng chuyên cần của con người. Đối với Tuân Tử, sự áp dụng chăm chú các lễ tiết không tự nhiên là chìa khóa cho việc thể hiện sự hoàn thiện của con người: “Về phương diện Bản tính con người, thì hiền nhân cũng giống như mọi người và không vượt trội gì hơn họ; nhưng chỉ vì hoạt động có ý thức của mình, hiền nhân trở nên khác và vượt trên những người khác” (p.161). Vì vậy, hiền nhân, đối với Tuân Tử, là một con người mà bản tính đã được triệt để chuyển đổi nhờ vào lễ nghĩa của Khổng giáo.

Sự tương khắc giữa Mạnh Tử và Tuân Tử thật đầy ấn tượng. Mạnh Tử tin rằng, đạo đức tự tính có trong tâm ta, trong khi Tuân Tử lại nghĩ rằng, đạo đức là điều không tự nhiên thấm nhập từ bên ngoài vào trong ta. Dẫu sao, chúng ta cũng thấy được có một thỏa hiệp nào đó trong tư tưởng của Tuân Tử và Mạnh Tử làm cho cả hai là người của Khổng giáo. Cả hai đồng ý là con đường hiền nhân bao hàm lễ nghĩa Khổng giáo, mà phương cách thích ứng của hành động đặt trên cơ sở của sự hành xử mô biểu (hình mẫu, paradigmatic) phát xuất từ các hiền nhân trong quá khứ. Đối với Tuân Tử, lễ nghĩa tác động như một tấm ván nắn thẳng làm chuyển đổi con người cong vẹo trở nên những công dân thẳng ngay và nhân ái, trong khi đối với Mạnh Tử, chúng tác động đúng hơn như một khung ép nhằm giữ cho chiếc quần vọt bằng gỗ khỏi bị cong vẹo; mặc dầu tự bẩm sinh đã có, cái tâm lòng thương xót có thể trở nên vụn vẹo nếu không được củng cố tăng sức nhờ thường xuyên tuân theo các nghi lễ. Mặc dầu hai triết nhân mạnh mẽ bất đồng trong lý thuyết, họ lại hoàn toàn đồng ý trong thực hành. Sự hoàn thiện của con người được thể hiện thông qua một tiến trình tuân thủ những hành động và nhận thức mô biểu của các hiền nhân trong quá khứ.

TRANH LUẬN VỚI PHÊ PHÁN

Chúng ta có thể kết thúc chương dẫn nhập vào Khổng giáo này với một số bình luận nhằm làm nổi bật lên một số điểm có thể phê phán đã phần nào được ám chỉ hoặc gợi lên trong phần trình bày của chúng ta.

Truyền thống tuân phục cấp trên: Ngoài tính cách là một hệ thống được bắt rễ trong sự đoan trang phổ thông của “Đạo luật vàng”, Khổng giáo là một truyền thống giảng dạy sự tuân phục các cấp trên. Những cấp trên thích đáng là *người cha* trong gia đình, *người cai quản* trong nước, và các *học giả* Khổng giáo, kẻ chuyển tải Đạo của hiền nhân – ta thường gọi là *quân, sư, phụ*. Nếu kẻ làm đầu trong gia đình và trong nước là những người công chính, thì mọi sự sẽ tốt đẹp. Nhưng nếu những người đó lại là những người bất chính, thì toàn cả hệ thống sẽ bị sụp đổ. Chính Khổng Tử cũng đã ý thức vấn đề này nên đã nhấn mạnh tính cách đạo đức của người lãnh đạo. Dẫu vậy, hệ thống của ông đã dành cho một ít người một quyền lực quá lớn và đã đặt số đông trong một vị thế lệ thuộc.

Một truyền thống bảo thủ: Khổng giáo cũng là một truyền thống đúng là bảo thủ, tìm sự dẫn dắt ở trong quá khứ. Điều đó có thể được xem là một thái độ hạn chế sự sáng tạo của cá nhân trong hiện tại. Điều ấy cũng đã làm cho Khổng giáo trở nên đối tượng phản tác đầu tiên trong cuộc Cách mạng văn hóa Trung Quốc vào những thập niên 60 và đầu 70 thế kỷ XX. Hơn nữa, nó là một hệ thống lệ thuộc vào một lớp người ưu tú văn học, các học giả Khổng giáo. Chúng ta có thể đặt câu hỏi: Các học giả có tiếp cận được quá khứ một cách không bị chi phối bởi các khuynh hướng ý thức hệ của chính mình? Khổng giáo, như đã được trình bày, rộng rãi đặt nền tảng trên một nhân quan đạo đức siêu việt. Điều ấy cho phép nghĩ rằng, một nhân quan như thế đơn giản là một cách để một nhóm người nào đó lấy quan điểm đạo đức riêng biệt của mình làm đặc quyền. Chúng ta có thể tiếp tục đặt câu hỏi: Nhân quan của quá khứ là của ai và nhân quan đạo đức của Khổng giáo được đặt trên cơ sở của những người nào? Phần lớn các sử gia ngày nay tranh luận rằng, không một nhân quan nào của quá khứ là hoàn toàn trung tính hay phi chính trị. Mọi biểu hiện lịch sử đều hàm chứa các vấn đề quyền lực.

Dân thường và phụ nữ: Nhiều người, quả thật, xem ra như bị loại ra ngoài công trình Khổng giáo. Người dân bình thường được xem như là một đám đông vô định hình và nói chung bất cập, đó cũng là một vấn đề nữa theo quan điểm của Cách mạng Trung Hoa. Phụ nữ cách riêng xem như không thuộc hệ thống giáo dục của Khổng giáo. Quan điểm về sự hoàn thiện con người nhất định chỉ thuộc về nam giới, và trong toàn bộ công trình để lại, ông hầu như không nói gì về khả năng của nữ giới trong việc tự giáo hóa. Khi Khổng Tử có nói đến phụ nữ, thì cũng nói đến một cách không mấy trang nhã, hàm ý họ thông thường là những kẻ thiếu luật pháp và kháng cự quyền bính chính đáng. Mặc dầu con đường đạo hạnh hoàn thiện của Khổng giáo được chủ trương là bao gồm cả hai giới tính, nhưng *Luận Ngữ* cũng đã gây ra một câu hỏi nơi độc giả, những kẻ tin vào sự bình đẳng của các giới tính.

Lão giáo và Trang Tử: Sau cùng, tính thực tiễn của Khổng giáo đã từng được phê phán bởi các triết gia Trung Hoa khác, thí dụ như các triết gia Lão giáo mang tính siêu hình hơn. Triết gia **Trang Tử** (370 – 298 TCN) phê bình các Khổng nhân đã giản lược thực tại vào chỉ một điều là sự việc xã hội con người. *Trang Tử* đã đảo ngược phẩm định của *Tuân Tử*, bằng cách nay đặt Tự nhiên trên Văn hóa. Như là một nhà huyền nhiệm của Tự nhiên, ý thức được sự bao la của sự sống trong mọi hình thức của nó, Trang Tử tin rằng các Khổng nhân chỉ chiếm được một thế giới nhỏ quá bi đát. Ông cũng xác định các Khổng nhân như là những người quá quan tâm với những vấn đề thực dụng, và đã phản ứng đối nghịch lại mỗi ưu tư này bằng sự tán dương điều “ích lợi của sự vô lợi”. Nhưng vượt trên dòng thời gian, Khổng giáo đã chứng minh được là một hệ thống có nhiều hấp dẫn hơn cho các nhà tư tưởng Trung Hoa trong việc thiết chế một xã hội con người đức hạnh hơn là tư tưởng siêu hình trừu tượng của Lão giáo.

Tân-Khổng giáo: Mặc dầu Khổng giáo vào đầu thế kỷ XX đã mất uy tín bởi sự sụp đổ của hệ thống đế chế và trở nên mục tiêu đánh phá

đầu tiên của Cách mạng văn hóa (phong trào cách mạng này đã đồng nhất Khổng giáo với tất cả những gì sai lầm trong hệ thống cũ), Khổng giáo cũng đã nếm trải được một sự phục hưng nào đó, cách riêng từ sau khi Mao Trạch Đông (1893 – 1976) qua đời năm 1976. Sự phục hưng, được biết dưới danh hiệu *Tân-Khổng giáo*, đã được một nhóm học giả đề xuất với chủ đích hiện đại hóa Khổng giáo hơn là hoàn toàn phế bỏ nó. Hiện đại hóa là một tiến trình loại bỏ những khía cạnh của nền văn hóa Khổng giáo cũ không còn thích hợp nữa đối với viễn ảnh hiện đại, thí dụ như sự phục tùng của nữ giới. Một nhân vật mô biểu cho tân phong trào này là **Đỗ Duy Minh** (Tu Wei-ming, s.1940), giáo sư tại Đại học Harvard, người đã khảo sát tư tưởng Khổng giáo để đáp ứng sự truy tìm đương đại cho những cách sống với công bình xã hội và hòa hợp môi sinh. Ông nhìn thấy Khổng giáo như một nguồn tích cực cho suy tư về những cách thức khắc phục khía cạnh phá hoại của hiện đại hóa đe dọa vừa cộng đồng nhân loại vừa thế giới tự nhiên. Trong hình thức mới này, Khổng giáo một lần nữa đưa lại một đóng góp ý nghĩa cho những suy tư liên quan đến những vấn đề lớn ngày nay.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Luận Ngữ:

– D. C. Lau: *Confucius: The Analects*, London, Penguin, 1979; Sách được tác giả chương này tham chiếu.

– Richard Wilhelm: *Gespräche*, Diederichs Verlag, Köln, 1955.

Mạnh Tử:

– D. C. Lau: *Mencius*, London, Penguin, 1970; Sách được tác giả chương này tham chiếu.

– Chu Hy (chú giải): *Mạnh Tử*, Nguyễn Thượng Khôi dịch, 2 tập, Trung tâm Học liệu, Bộ Giáo dục, Saigon, 1972, in lần hai; Sách được người dịch chương này đồng tham chiếu.

– Richard Wilhelm: *Meng-tzu*, Diederichs Verlag, Köln, 1982.

Tuân Tử:

– Burton Watson: *Hsun Tzu: Basic Writings*, N.Y., Columbia University Press, 1963; Sách được tác giả chương này tham chiếu [vt. *Hsun Tzu/Watson*].

– Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê: *Tuân Tử*, Văn Hóa, Hà Nội, 1994; Sách được người dịch chương này đồng tham chiếu [vt. *Tuân Tử/Nguyễn Hiến Lê*].

– Hermann Köster: *Hsün-tzu*, Steyler Verlag, Kaldenkirchen, 1967.

Triết học Trung Hoa:

– Fung Yu-Lan: *A Short History of Chinese Philosophy*, N.Y., Mcmillan, 1948; N.Y., Free Press, 1966.

– Fong Yeou-Lan: *Précis d'histoire de la Philosophie Chinoise*, Payot, Paris, 1952; (Tác phẩm này có nhiều chương bàn về Khổng giáo, với những phẩm định phân biệt qua các thời đại, điều cần thiết để tránh những khái quát giản lược).

– Benjamin I. Schwartz: *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1985.

– Wolfgang Bauer: *Geschichte der Chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, Sonderausgabe C.H. Beck, München, 2006.

– Richard Wilhelm: *Chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Marixverlag, Wiesbaden, 2007.

Khổng giáo:

– Xinzhong Yao: *An Introduction to Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

– A.C. Graham: *Disputers of the Tao*, Lasalle, Illinois, Open Court, 1989.

– Hans van Ess: *Konfuzianismus*, C.H. Beck, München, 2003.

– Julia Ching: *Konfuzianismus und Christentum*, Grünewald, Mainz, 1989.

– Trần Trọng Kim: *Nho giáo*, TP. HCM, 1991; [Trình bày những sở trường và sở đoản của Nho giáo xuyên qua các thời đại từ Hán, Đường, Tống, Nguyên, Minh, đến Thanh. Công trình này dựa trên những sự kiện mang tính phân biệt, giúp đưa lại những phê phán khách quan, không bị chi phối bởi thiên kiến và nặng tính giản lược].

Tân-Khổng giáo:

– Tu Wei-ming: *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany, State University of New York Press, 1985.

– Tu Wei-ming: *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1979.

– Kenji Shimada: *Die Neo-Konfuzianische Philosophie*, Verlag Dietrich Reimer, Berlin, 1987.

CHƯƠNG 2

ẤN ĐỘ GIÁO - ÁO NGHĨA THƯ CUỘC TÌM KIẾM TRI THỨC TỐI HẬU

Một nghiên cứu dẫn nhập vào Ấn Độ giáo có thể là một điều thách thức táo bạo, bởi ở đây không có người sáng lập, không có điểm lịch sử khởi đầu rõ rệt, cũng như không có một thư văn trung tâm nào, như chúng ta thường thấy trong phần lớn các truyền thống tôn giáo khác. Ấn Độ giáo là một truyền thống với nhiều vẻ rất khác nhau gồm hàng loạt rộng lớn những thực hành và tin tưởng, điều này càng làm cho công việc khái quát hầu như không thể thực hiện được. Chính từ “Ấn Độ giáo” (“Hinduism”) cũng là một sản phẩm của phương Tây, đơn giản nhằm đến tôn giáo chính của đa số người dân sinh sống trên bán đảo Nam Á này. Bởi vậy, trong mọi tình huống, sẽ là điều vô nghĩa nếu tìm cách giới thiệu Ấn Độ giáo chỉ với một bản văn, vì không có bản văn cá biệt nào được chấp nhận là có thẩm quyền cho mọi sắc dân, bởi tất cả họ tự xem chính mình là người Ấn Độ. Và lại, phần đông quan niệm tôn giáo của họ được xây dựng bằng hành động hơn là bằng một bản văn.

Dẫu vậy, nếu có ai đi tìm một “bản văn cơ sở” có thể diễn tả những nội dung ý nghĩa của triết học Ấn Độ, thì một lựa chọn tối ưu có thể là một trong những *Áo nghĩa thư* quan trọng nhất. Tập hợp các thư văn dưới tên gọi *Áo nghĩa thư* đã đóng một vai trò quyết định trong suốt lịch sử tôn giáo Ấn Độ. Chúng xác định những vấn đề triết học nòng cốt trên đất Ấn trải qua nhiều thế kỷ và vẫn tiếp tục là một suối nguồn

chủ yếu cho những cảm hứng và dẫn dắt trong thế giới Ấn Độ ngày nay.

Một trong những mục đích của chương sách này là tìm ra cái **Ý nghĩa** của rất nhiều khả năng giải thích phát xuất từ những thư văn Ấn Độ sơ khởi, trình bày cách riêng bằng cách nào những điều thực hành khác nhau như từ bỏ thế gian và những hình thức sùng bái gồm cả chính những điều trần thế cũng được xem như là thánh thiêng – những điều này cũng được biện minh bởi những thư văn đó.

Áo nghĩa thư: Những *Áo nghĩa thư* sơ khởi nhất đã được hình thành ở phía Bắc Ấn Độ vào thế kỷ thứ bảy hoặc thứ tám trước Công lịch. Thuật ngữ “**Áo nghĩa thư**” (“*Upanishad*”, chiết tự: *upa*: gần kề, *ni*: xuống, *sad*: ngồi) theo căn tự có nghĩa là “*ngồi xuống gần kề*”, nhưng rồi đã mang ý nghĩa là “*giáo huấn bí truyền*”, bởi những bản văn này diễn tả những giáo huấn kín nhiệm được trao truyền cho các nhóm môn đồ thân gần từ những người thầy suy nghiệm trong rừng vắng. *Áo nghĩa thư* là những suy tư luận giải sâu nhiệm về *bản tính tối hậu của thực tại*, chúng thuộc hàng những sáng tạo tinh thần lớn nhất của thế giới. Mặc dầu *Áo nghĩa thư* không trình bày một hệ thống triết học riêng biệt nào, đúng hơn chúng chỉ là tiếng nói của những suy nghĩ mang tính khai phá và thường khi mâu thuẫn, nhưng chủ đề bao quát của chúng là một chủ đề về “*tính nhất thể bản thể luận*” (ontological unity): niềm tin rằng, “*mọi vật là triệt để tương kết với nhau*” (everything is radically interconnected).

Áo nghĩa thư cưu trào nhất và lớn nhất là “**Giáo huấn cao cả và huyền nhiệm trong rừng vắng**” (“*Brihad Aranyaka Upanishad*”/“*The Great and Secret Teachings of the Forest*”; chiết tự: *brihat*: lớn, *aranyaka*: thuộc về rừng, *Upanishad*: *Áo nghĩa thư*). Thư văn này không phải là sản phẩm của một tác giả đơn độc nào, nhưng là một tập hợp các cuộc đàm thoại giữa thầy và trò, giữa các đạo sư và các môn sinh. *Brihad Aranyaka Upanishad* có rất nhiều điều nói về *bản tính tối hậu của thế giới, bản căn đích thực của con người*, và như

thể cung ứng cho ta một điểm xuất phát đích đáng cho những vấn đề quan trọng mang tính khai phá trong triết học Ấn Độ.

Học thuyết về Vũ trụ

Chúng ta thấy trong *Brihad Aranyaka Upanishad* một sự tìm kiếm siêu hình nồng nhiệt về căn cơ tuyệt đối của mọi hiện hữu. Một trong những giáo lý triết học trung tâm của *Áo nghĩa thư* là có một nguyên lý duy nhất và hợp nhất làm cơ sở cho toàn thể vũ trụ. Trên bình diện sự thể hiện tối hậu, thế giới đa phức được nhìn nhận như một thế giới thuần nhất trong đó tất cả được nối kết với tất cả. Sự tìm cách nhận diện được nguyên lý hợp nhất này có thể thấy được trong một đoạn văn danh tiếng giữa nữ triết gia *Gargi Vacaknavi* và đại hiền nhân *Yajnavalkya* (3.6).

Gargi khai mở cuộc tìm kiếm bản tính tối hậu của thế giới, thách thức Yajnavalkya nhận diện ra cơ sở đích thực của mọi hiện hữu. Bà đặt câu hỏi với hiền nhân: “Toàn thể thế giới này được đong đưa qua lại trên nước, thế thì nước đong đưa qua lại trên gì?”. Yajnavalkya đầu tiên trả lời: “Trên khí, hỡi Gargi”. Nhưng Gargi không thỏa mãn với câu trả lời đó. “Vậy thì khí đong đưa qua lại trên gì?”. Yajnavalkya tiếp tục một câu trả lời khác, rồi câu trả lời khác, rồi câu trả lời khác nữa, trong khi Gargi dồn ông nói lên đích danh cái tầng cơ bản của thực tại. Cuối cùng, hiền nhân khái thị cho bà, rằng toàn thể vũ trụ đong đưa qua lại trên cái mà ông gọi là **“brahman”**. Đến điểm này, ông kêu lên là ông không thể đi tiếp được nữa; *brahman* được khẳng định là cùng tận của sự tìm kiếm của Gargi. Mặc dầu các thực thể khác được gợi ý như là cơ sở khả dĩ của mọi hiện hữu (td. không gian [4.1.1] và nước [5.5.1], những vật này đã bị phủ nhận như thực tại tối hậu, và cơ tầng tuyệt đối của mọi hiện hữu cuối cùng được nhìn nhận là *brahman*). *Brahman* được khẳng định là đích điểm cao nhất của tất cả mọi tìm kiếm siêu hình: “Tất cả mọi giáo huấn Veda đã được thu thập thảy đều được thu gom lại dưới danh xưng “brahman” (1.5.17).

Từ ngữ *brahman* bắt nguồn từ gốc tiếng Phạn: căn tự *brh* có nghĩa là “lớn lên”, “phát triển”, tăng trưởng”. Mặc dầu trong sử dụng đầu tiên, từ này được phối hợp với những linh ngôn, với dòng thời gian từ này được đồng nhất với chính năng lực chuyên chở thế giới. Trong thời gian các *Áo nghĩa thư*, từ này được định vị trong ý nghĩa chính của nó là **“Thực tại tối hậu”**, nguyên nhân nguyên thủy của hiện hữu, hay là cơ sở tuyệt đối của tồn tại. Brahman được nhận diện như yếu tính tinh chất tràn ngập toàn thế giới. Nó là toàn thể của mọi thực tại, hiển thị cũng như không hiển thị. Một đoạn văn lừng danh khác trong *Brihad Aranyaka Upanishad* miêu tả đúng sự truy tìm siêu hình cho cơ sở thuần nhất của hiện hữu được kết thúc nơi *brahman* (3.9.). Bởi đoạn văn này đưa lại một nhận thức sắc bén về thần học Ấn Độ giáo, nên tôi sẽ trích dẫn toàn văn.

Đoạn văn mở đầu với một nhân vật tìm kiếm tên là *Vidagdha Shakalya* đặt câu hỏi với hiền nhân *Yajnavalkya* về số các thần linh hiện hữu. “Có bao nhiêu thần linh ở đây?”, ông hỏi. *Yajnavalkya* trả lời lần đầu: “Ba và ba trăm, và ba và ba ngàn”. Không thỏa mãn với câu trả lời, *Vidagdha* hỏi tiếp.

– “Vâng, dĩ nhiên”, ông nói, “nhưng thực sự, thưa ngài *Yajnavalkya*, có bao nhiêu thần linh ở đây?”– “Ba mươi ba”.

– “Vâng, dĩ nhiên”, ông nói, “nhưng thực sự, thưa ngài *Yajnavalkya*, có bao nhiêu thần linh ở đây? – “Sáu”.

– “Vâng, dĩ nhiên”, ông nói, “nhưng thực sự, thưa ngài *Yajnavalkya*, có bao nhiêu thần linh ở đây?”–“Ba”.

– “Vâng, dĩ nhiên”, ông nói, “nhưng thực sự, thưa ngài *Yajnavalkya*, có bao nhiêu thần linh ở đây?”– “Hai”.

– “Vâng, dĩ nhiên”, ông nói, “nhưng thực sự, thưa ngài *Yajnavalkya*, có bao nhiêu thần linh ở đây?”– “Một rưỡi”.

– “Vâng, dĩ nhiên”, ông nói, “nhưng thực sự, thưa ngài *Yajnavalkya*, có bao nhiêu thần linh ở đây?”– **“Một”**.

Khi được Vidagdha hỏi hãy nhận diện về “một thần linh” này, Yajnavalkya kết luận: “Ngài được gọi là *brahman*”.

Mặc dầu tính thần linh biểu hiện chính mình trong nhiều hình thức, nhưng rốt ráo tối hậu Ngài là **Một**. Ở đây một lần nữa, chúng ta chứng kiến cuộc truy tìm triết học về bản tính tối hậu của thực tại, và nó được kết thúc với sự khám phá nguyên lý đơn thuần nhất thể mang tên là *brahman*. Nhưng nếu thực tại là một, cách nào – và tại sao – nó lại trở nên **nhieu**? Những truyện kể về việc tạo thành trong các truyền thống cho ta biết nhiều điều về truyền thống đó. Trong *Brihad Aranyaka Upanishad*, có một trình thuật về tạo thành cung cấp cho ta những trả lời về những câu hỏi trên đây, và có thể được sử dụng như một mẫu hình cho phần lớn tư duy Ấn Độ.

“Từ ban đầu không có gì” (1.2.1). Nhưng rất nhiều có thể đến từ không, bởi phần lớn truyền thống Ấn Độ hiểu rằng, toàn thể vũ trụ đến từ cái không nguyên thủy này. Giống như thuyết “Big Bang” hiện đại, bản văn này mô tả một sự triển nở phát xuất từ một điểm nguyên thủy không chiều kích của sự thuần nhất vô hạn; nhưng, không như thuyết Big Bang, trình thuật tạo thành này cho ta biết *tại sao* sự triển nở này đã xảy ra.

Từ ban đầu không có gì ngoài nguyên lý đơn thuần nhất thể, *brahman*. Nhưng, bởi nó một mình, nên nó cô đơn và “không thấy vui thỏa chút nào” (1.4.2). Trong tình trạng cô đơn này, nó ước muốn một cái khác và tự phân mình thành hai phần, một trống và một mái. Phân xuất từ trạng thái trung tính trừu tượng nguyên thủy, cặp trống mái bắt đầu giao hợp giới tính, và từ đó được sinh nở ra toàn thể giới của nhiều hình thức khác nhau. Như thế, điểm nhất thể nguyên thủy không phân biệt đã phân chia chính mình ra và, khám phá ngoại giới, đã sản xuất ra thế giới hiện tượng của nhiều hình thức. *Brihad Aranyaka Upanishad* gọi đó là sự siêu-tạo thành của “brahman” (1.4.6). Trình thuật tạo thành này diễn tả bản tính đích thực của thực tại và mục đích tối hậu hiện thể trong thực tại. Chúng ta sẽ còn có dịp bàn đến trình

thuật này, nhưng điểm quan trọng là nắm bắt được rằng, trình thuật này giải thích về tính đa phức của thế giới, trong khi nhìn nhận một cách triệt để tính tương kết của thế giới. Tính thuần nhất nguyên thủy không bao giờ mất; nó chỉ đơn giản mang diện mạo bội số các hình thức mà thôi.

Học thuyết về nguồn gốc của vũ trụ nhìn nhận tính đồng thời của Nhất thể và Đa hình. Thực tại Nhất thể tự phân biệt chính mình thông qua điều mà bản văn diễn tả là “đanh và tướng” (“name and visible appearance”) (1.4.7). Thế giới mà chúng ta cảm nghiệm với giác quan, như thế, là một thực tại đơn thuần, mặc dầu nó mang nhiều danh và tướng khác nhau. Điều này được diễn tả thích đáng với câu thơ sau đây:

*Thế giới kia tràn đầy,
Thế giới đây tràn đầy,
Tràn đầy đến từ tràn đầy.
Lấy tràn đầy ra khỏi tràn đầy,
Tràn đầy vẫn toàn tràn đầy. (5.1.1)*

Ở đây chúng ta có một bức ảnh về tính thần linh, vừa nội tại vừa siêu việt. *Brahman* không chỉ ở trong thế giới, mà còn là thế giới. Cũng còn một chiều kích nữa của *brahman*, đó là *brahman* hoàn toàn vượt ra ngoài thế giới của đa hình. Điều này được khẳng định trong *Brihad Aranyaka Upanishad* như một giáo huấn về hai khía cạnh (*rupa*) của *brahman* gồm hình tượng (form/sắc) và vô tướng (formless/không): “Nhất thể có một hình thù xác định (*murta*) và không có hình thù nào xác định (*amurta*)” (2.3.1). *Brahman* như mọi hình tượng là tất cả những gì rắn đặc và nhất thời, còn *brahman* như vô tướng là thanh không và bất biến.

Một tiếp cận thích đáng đối với nền triết học này là phải suy tư về hai ý nghĩa của câu văn “Không có gì mãi mãi vẫn là như thế”. Thế giới của những sự vật cụ thể thì ở trong dòng chảy và luôn thay đổi, tức sự vật không bao giờ tồn tại y nguyên. Đàng khác, phi-vật thể

(no-thingness), từ đó phân xuất ra mọi sự vật, thì vĩnh hằng và bất biến, tức mãi mãi tồn tại y nguyên. Nhưng điều quan trọng cần ghi nhớ là, không phải có hai thực tại tách rời, nhưng cũng cùng một thực tại được nhận thức từ hai viễn ảnh khác nhau. Thế giới của hình tượng được thâm nhập bởi *brahman* hợp nhất như muối thâm nhập vào nước trong đó nó hòa tan: “Nó giống như thế này. Khi một nhúm muối được bỏ vào nước, nó sẽ hòa tan mình vào nước, và nó sẽ không thể vớt ra được nữa bất cứ bằng cách nào. Nhưng, bất cứ từ nơi nào trong nước đó được nhấc lên từ một ống hút, thì muối vẫn ở trong đó! Cũng một cách như vậy, Thực thể Bao la thì không có giới hạn hay biên cương, và là một thực tại đơn thuần của nhận thức” (2.4.12).

Trước khi chúng ta nghiệm xét *Brihad Aranyaka Upanishad* nói gì về Bản tính con người, còn một điểm bổ sung quan trọng cần được nhắc đến ở đây. Nhiều đoạn văn nhấn mạnh rằng, *brahman* là không thể diễn tả được và như thế không thể định nghĩa được. Chúng ta được nghe nói, thí dụ rằng, “*brahman* không thô cũng không mịn, không ngắn cũng không dài, không râm hay tối, không thoáng hay rộng, không có tiếp chạm, không mùi hơi cũng không mùi vị, không nhìn hay nghe, không nói hay tưởng, không năng lực – hơi thở hay miệng – vượt ngoài đo lường, không có gì bên trong hay bên ngoài, không ăn gì cũng không gì ăn” (3.8.8). Vậy, *brahman* là hoàn toàn ngoài thế giới chúng ta cảm nghiệm với giác quan. Điều này thường được diễn tả trong bản văn, rằng *brahman* là “không này, không nọ” (“*neti neti*”).

Nhưng đàng khác, có những đoạn văn lại nhận diện *brahman* với tất cả mọi sự vật chúng ta cảm nghiệm được bằng giác quan của chúng ta: “Hẳn nhiên, bản thân tôi đây (self: tự ngã) là *brahman* – bản thân này được cấu thành bởi nhận thức, bởi trí tuệ, bởi thấy, bởi thở, bởi nghe, bởi đất, bởi nước, bởi không gian, bởi ánh sáng và không ánh sáng, bởi ham muốn và không ham muốn, bởi giận dữ và không giận dữ, bởi công chính và không công chính, bản thân này được cấu thành bởi tất

cả mọi sự vật” (4.4.5). Trực tiếp tương phản với mệnh đề “*không này, không nọ*” (“*neti neti*”), đoạn văn trên tiếp tục: “Nó được cấu thành bởi cái này. Nó được cấu thành bởi cái nọ”. Hai cách diễn tả khác nhau này về *brahman* dẫn đến những cách hiểu khác nhau về thế giới và về bản thân, điều này đến lượt nó lại đưa đến những khác biệt quan trọng trong việc thực hành tôn giáo. Hai trong những giải thích quan trọng nhất về *Áo nghĩa thư* sẽ được trình bày trong tiết cuối cùng của chương sách này.

HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI

Sự kiện nhìn nhận rằng, tất cả mọi sự việc của cuộc sống đều là **tương kết**, bao hàm nhiều liên hệ tương ứng với một học thuyết về Bản tính con người. Theo *Brihad Aranyaka Upanishad*, bản thân thuộc với ta không phải chỉ là những con người, mà còn là tất thảy mọi thực thể khác.

Bản thân – tự ngã – atman: *Áo nghĩa thư* này dạy rằng, bản thân – hay tự ngã – thiết yếu của con người được triết để kết nối với mọi thực thể. “Bản thân trong tất cả chính là bản thân này của người” (3.5.1). Bản thân tối hậu – *Áo nghĩa thư* dùng từ **atman** – do đó không phải là một đơn vị tự trị hoạt động tách rời khỏi các thực thể khác, nhưng đúng hơn là một thành phần của một mạng lưới tương kết bao la của thực tại. “Cái tự ngã đích thực này [atman] là thần thánh và là vua chúa của mọi thực thể. Cũng như mọi nan hoa xe (tấm xe) được nối chặt với trục xe và vành xe làm thành bánh xe, thì mọi thực thể, mọi thần thánh, mọi thế giới, mọi hơi thở, và mọi thân thể này cũng đều được gắn chặt vào cái tự ngã của ta” (2.5.15). Bản văn nói rất rõ, rằng cái tự ngã đích thực không chỉ làm sinh động mọi thực thể, mà còn là không thể phân ly ra khỏi toàn thể thực tại (2.5.1-14). Tự ngã là tất cả, và tất cả là tự ngã.

Bản thân – tự ngã – ego – ahamkara: Các *Áo nghĩa thư* dĩ nhiên cũng nhìn nhận có một tự ngã nhất thời và tách biệt khỏi các tự ngã khác. Tự ngã này được gọi là *ego* (*ahamkara: tự ngã*), đồng nhất với

thể xác và môi trường xã hội bao quanh. Đây là tự ngã ta liền nghĩ tới khi có ai hỏi ta là ai. Đây cũng là tự ngã ta thường cho là rất quan trọng và ra sức giữ gìn. Nhưng tự ngã này không phải là tự ngã tối hậu, cũng như không phải là căn tính đích thực của con người. Tự ngã thiết yếu được định nghĩa là *atman*. Cái tự ngã thông thường của chúng ta đơn giản chỉ là một chiếc mặt nạ có giới hạn và có điều kiện che đậy bản tính đích thực và vô biên của chúng ta.

Tự ngã không thể định nghĩa: Một số đoạn văn trong *Brihad Aranyaka Upanishad* gợi ý nói rằng, *atman* là không thể định nghĩa được; nó không thể đồng nhất với bất cứ vật gì: “Về cái tự ngã (*atman*) này, người ta chỉ có thể nói “không-, không-”. Nó không thể bắt nắm được, bởi nó không thể bắt nắm. Nó không thể suy tàn, bởi nó không phải đối tượng suy tàn. Nó không bị chằng buộc, nhưng nó không run rẩy vì sợ cũng không đau đớn vì thương tích” (3.9.28). Nhưng một số đoạn văn khác lại đồng nhất *atman* với mọi sự: “Hẳn thật, cái tự ngã này là *brahman* – cái tự ngã này được cấu thành bởi nhận thức, bởi trí tuệ, bởi thấy, bởi thở, bởi nghe, bởi đất, bởi nước, bởi gió, bởi không gian, bởi ánh sáng và không ánh sáng, bởi ham muốn và không ham muốn, cái tự ngã này được cấu thành bởi tất cả mọi sự vật. Do đó, có lời này rằng: Nó được cấu thành bởi cái này. Nó được cấu thành bởi cái nọ” (4.4.5). Ta ghi nhận xem ra như có sự mâu thuẫn giữa hai lời phát biểu này, điều đó có thể được sử dụng để hỗ trợ cho những khái niệm hoàn toàn khác nhau về tự ngã và về thế giới. Trong mỗi trường hợp, bản văn đi tới định nghĩa *atman* như là tự ngã bất tử và bất biến; nó “vượt ra ngoài đói và khát, buồn phiền và ảo tưởng, già cả và tử vong” (3.5.1).

Tự ngã đích thực: Một giáo huấn cốt lõi của *Áo nghĩa thư* là cái tự ngã đích thực là chính cái chiều kích vĩnh hằng của thực tại, thực tại này cách nào đó không khác với thực tại tối cao *brahman*: “Và này là cái tự ngã bao la, không sinh, không già, không diệt, bất tử, vô úy [không sợ] – *brahman*” (4.4.24). Bởi *atman* được đồng nhất với

brahman, nó cũng được định nghĩa như suối nguồn của mọi sự sống, căn nguyên của mọi hiện hữu: “Như một con nhện nhả tơ kéo dài, và như một tia sáng nhỏ phát sinh từ đám lửa, thật cũng vậy mọi chức năng sinh sống, mọi thể giới, mọi thần linh, và mọi thực thể phát sinh từ cái tự ngã này [atman]. Tên gọi ẩn giấu của nó là: “*Hiện thực phía sau hiện thực*”, bởi hiện thực hệ tại các chức năng sinh sống, và cái tự ngã là cái hiện thực phía sau các chức năng sinh sống” (2.1.19). Tóm lại, *Brihad Aranyaka Upanishad* dạy rằng, cái tự ngã thiết yếu của con người vượt trên cá tính, giới hạn, đau khổ và sự chết.

Tự ngã – kẻ kiểm định mọi sự sống: Một cách gọi tên thông thường khác của *atman* là “kẻ nội kiểm định” (“inner controller”) của mọi sự sống (3.7.2-23). Cách gọi tên này có lẽ được liên kết với sự mô tả đặc điểm được biết đến nhiều nhất trong *Brihad Aranyaka Upanishad*. *Atman* không phải là một đối tượng thông thường của ý thức, nhưng đúng hơn là chủ thể của ý thức, hay chứng nhân thầm lặng của ý thức. *Atman* là kẻ biết (tri giả) của mọi tri thức, hay “kẻ nhìn biết của nhận thức”.

Nhưng khi cái Toàn thể trở nên cái tự ngã đích thực của ta [self], thì ai ở đó cho ta để hít ngửi và bằng cách nào? Ai ở đó cho ta để nhìn xem và bằng cách nào? Ai ở đó cho ta để nghe ngóng và bằng cách nào? Ai ở đó cho ta để chào hỏi và bằng cách nào? Ai ở đó cho ta để suy nghĩ và bằng cách nào? Ai ở đó cho ta để nhận thức và bằng cách nào? Bằng cách nào mà ta có thể nhận thức nó [tự ngã/self] bởi cách mà ta nhận thức toàn thể thế giới này? Nay xem – bởi cách mà ta nhận thức kẻ nhận thức? (2.4.14)

Như kẻ nhận thức của sự nhận thức, *atman* không phải là đối tượng của ý thức và như thế không thể được nhìn biết bằng cách thông thường, bởi nó được công bố nó chính là ý thức. Mặc dầu có nhiều điều giống nhau giữa *Áo nghĩa thư* Ấn Độ và Phật giáo sơ thủy, nhưng nhiều Phật tử có khuynh hướng loại bỏ ý tưởng rằng ý thức là đồng nhất với tự ngã đích thực. Dầu vậy, *Áo nghĩa thư* lại nhìn nhận tự ngã

đích thực của ta như là kẻ có khả năng làm cho ta trở nên những thực thể ý thức, tức ý thức thâm nhập tất cả. Chủ đích chính của *Áo nghĩa thư* là tạo ra sự thay đổi về căn tính, từ một **tự ngã** (ego self) nhất thời kết hợp với thân xác đến **tự ngã** vĩnh hằng và vô biên không còn khác biệt với cái Toàn thể. Nói cách khác, mục đích là thể hiện rằng, **atman** là **brahman**, cho dầu công việc giải trình các chi tiết của phương trình này được để lại cho các nhà tư tưởng sau này.

Theo *Áo nghĩa thư*, cuộc sống hiện tại của chúng ta chỉ là một chuỗi dài, rất dài chết và tái sinh. Khi cuộc đời hiện tại của chúng ta kết thúc, chúng ta sẽ tái sinh trong một thân xác mới. “Nó giống như vậy, như một con sâu bướm, khi nó vươn đến ngọn một lá cỏ, nó trườn sang một chỗ đậu mới và từ đó lại vươn lên, cũng vậy tự ngã [atman], khi nó ra khỏi thân xác này và làm cho thân xác đó hết ý thức, sẽ đi đến một chỗ đậu mới và vươn mình lên trên đó” (4.3.3). Điều ấy có nghĩa, như một con sâu bướm di động từ một lá cỏ này đến lá cỏ khác, thì chúng ta cũng di động từ thân xác này qua thân xác khác. Mặc dầu một số triết nhân sau này nhấn mạnh rằng, đây là một loại tự ngã khác với tự ngã cá biệt đã đi đến tái sinh, thì sự tái sinh xem ra như đã được *Áo nghĩa thư* chấp nhận.

Với giả định về sự tái sinh này, có **hai con đường** được nêu ra trong *Brihad Aranyaka Upanishad* về sinh nghiệm khả thực sau khi chết (6.2.15-16).

(1) Khả năng thứ nhất là con đường trở về lại cuộc sống này. Sau khi chết, thân xác được đưa vào lò hỏa thiêu. Những ai với các nghi lễ hi tế tôn giáo làm thăng vượt lên trên cuộc sống trần thế này, sẽ di chuyển vào khói. Từ khói, họ sẽ di chuyển vào đêm, rồi cuối cùng sẽ đến được thế giới của tổ tiên. Từ đây, họ sẽ di chuyển đến trăng, từ trăng đến mưa, từ mưa xuống lại đất. Từ đất, họ sẽ trở nên thức ăn. Thức ăn được ăn bởi một nam nhân và rồi được hiến tế trong lửa của một người phụ nữ, từ đây con người được sinh lại lần nữa. Đó là vòng quay không ngừng nghỉ của chết và tái sinh định hình cho cuộc sống

của phần lớn con người. Vui thỏa của vòng luân hồi hiện hữu được biểu hiện ở đây trong ánh sáng tích cực.

(2) Con đường thứ hai là cho các thiên sư sống trong rừng vắng đã thể hiện nền tri thức cao cả. Sau khi chết, họ được đưa vào hỏa lò và di chuyển vào ngọn lửa. Từ ngọn lửa họ được chuyển vào ngày, và từ ngày đến thế giới các thần linh. Từ đây đến mặt trời. Mặt trời theo thần thoại Ấn Độ biểu hiện cánh cửa ra khỏi trần thế này, và quả thật chúng ta được cho biết, những ai thể hiện nền tri thức cao cả, sẽ đi tiếp từ mặt trời đến thế giới của brahman, từ đây họ sẽ không bao giờ trở lại trần thế này nữa. Đó là một trong những mô tả kỳ cựu về moksha, hay sự “giải thoát” khỏi vòng luân hồi chết và tái sinh.

Mặc dầu hai con đường này được đơn giản mô tả như hai khả năng hậu-tử trong *Brihad Aranyaka Upanishad*, một số *Áo nghĩa thư* hậu thời nhấn mạnh rằng, con đường không trở về là cao xa hơn hẳn con đường trở về. Theo những *Áo nghĩa thư* mang tính khổ hạnh, trở về trần thế này là dấu chỉ còn có những khiếm khuyết trong việc thể hiện tri thức tối hậu về tự ngã của chính mình. Bởi vậy, một hình thức tri thức rất đặc biệt được khẳng định là chóp đỉnh của cuộc sống thành tựu của con người.

CHẨN BỆNH

Vấn đề quan trọng của hiện hữu con người là vấn đề chúng ta không biết (vô tri) bản tính đích thực của hiện hữu. “Đáng thương thay là người, hồi Gargi, ra khỏi thế giới này mà không biết sự bất hoại đó” (3.8.10). Từ lời dạy này, chúng ta thấy mọi thành tựu được đặt trên sự nhìn nhận *brahman* là bất hoại, mà chúng ta là một thành phần. Nhưng quả là một điều vô cùng khó khăn để nhìn biết điều đó, bởi rằng “điều thấy nhưng không thể thấy được; điều nghe nhưng không thể nghe được; điều suy nghĩ nhưng không thể suy nghĩ được; điều nhận thức nhưng không thể nhận thức được. Ngoài sự bất hoại này, không còn ai thấy được, không còn ai nghe được, không còn ai suy nghĩ được, không còn ai nhận thức được” (3.8.11). Ngoài sự biết về *brahman* nhất

thể và vô hạn, ta chỉ nhận thức được những đối tượng phổ thông của ý thức và như thế phải chịu khổ bởi định mệnh bị hoàn toàn đồng nhất với cái thế giới tử vong của những hình thái vận vật và nhất thời. “Chỉ với tuệ nhãn ta phải nhìn nhận rằng, ở đây không có gì khác biệt! Từ chết đến chết người ấy phải đi, kẻ nhìn ở đây có sự khác biệt” (4.4.19).

Vô tri về bản tính đích thực của thực tại cũng có nghĩa là vô tri về bản tính đích thực của tự ngã. Hay nói cách khác, cái song luận của con người hệ tại vấn đề căn tính nghiêm trọng: Chúng ta không biết chúng ta đích thực là ai. Chúng ta đồng nhất chính mình với thế giới hiện tượng vận vật, xem như rời rạc, của sự khác biệt, thay vì với cái Nhất thể *brahman*. Chúng ta là những tạo vật của vô biên bị xé lẻ thành những nhân vật bị điều kiện hóa và giới hạn. Trong khi đích thực chúng ta là họ hàng với cả thế giới vô biên, chúng ta lại sống bức bách và mù quáng với những đề án giới hạn của cái ego (tự ngã) của chúng ta. Hậu quả là tha hóa: khỏi kẻ khác, khỏi suối nguồn đích thực của sự sống, khỏi cái Nhất thể, và dĩ nhiên khỏi chính cái tự ngã của chúng ta. Và như thế, thân phận con người là một sinh nghiệm trường kỳ của vỡ vụn, cô lập và cô đơn. Hệ quả, thế giới xã hội của chúng ta tràn ngập tội ác và xung đột nghịch thù, thấm nhiễm lòng tin vào tính cá thể của chính mình, và mang lấy cái tai họa âu lo hiện hữu, bắt rễ từ sự đầu tư vào cái tự ngã tách biệt và nhất thời.

Cuộc sống của con người cá thể cô độc, theo *Áo nghĩa thư*, là gì khác chứ không phải tự do. Cuộc sống đặt trên niềm tin vào cái tự ngã tách rời sẽ bị điều kiện hóa và xác định nặng nề. Những yếu tố xác định được nhận diện là **karma** trong *Brihad Aranyaka Upanishad*, thư văn đầu tiên nói đến khái niệm này rất đối quan trọng trong tư tưởng Ấn Độ sau này. Hiền nhân Yajnavalkya nói về karma như sau: “Điều mà một người trở nên, tùy thuộc vào cách y hành động và cách y tự hành xử. Nếu hành động của y là tốt, y sẽ trở nên tốt cách nào đó. Nếu hành động của y là xấu, y sẽ trở nên xấu cách nào đó. Một người

trở nên tốt cách nào đó bởi hành động tốt và trở nên xấu cách nào đó nếu hành động xấu” (4.4.5).

Cuộc sống thông thường của con người, điều động bởi niềm tin vào một tự ngã tự trị, được biểu lộ là rất lệ thuộc, tùy vào những năng lực được quyết định bởi những hành động trước đó. Yajnavalkya nói tiếp: “Một người phân hóa mình cho thích hợp với ham muốn của mình, hành động cho thích hợp với ý định của mình, và kết thúc bằng cách thích hợp với hành động của mình”. Điều ấy có nghĩa, chúng ta được điều tiết trong tâm lý một cách mà trong những hoàn cảnh bình thường không thể hành động một cách tự do. Chúng ta hành động bởi ham muốn, ham muốn là hiệu quả của hành động trước đó, hành động trước đó lại đã được lập trình từ trong vô thức. Ham muốn này biểu lộ chính nó là xung lực cho hành động. Hành động này để lại trong ký ức một ấn tượng, ấn tượng này lại tiếp tục xác định cho bản chất của một ham muốn khác, và ham muốn này lại là nguyên nhân cho hành động trong tương lai. Như thế, ở đây, là bức ảnh thế bí của con người như là một vòng quay nô lệ tâm lý. Một phần lớn **yoga** và thiền định Ấn Độ nhằm chủ đích giải thoát ta khỏi tình trạng giới hạn và điều kiện hóa này.

TOA THUỐC

Áo nghĩa thư nói chung là lạc quan về khả năng đạt được tự do tối hậu. Nhưng *Brihad Aranyaka Upanishad* đã không đưa ra một đơn thuốc chữa trị nào. Một công việc lớn của các tác giả hệ thống thời sau là đưa ra một giải thích mạch lạc và nhất quán về *Áo nghĩa thư* này cũng như về các *Áo nghĩa thư* khác, vạch ra một con đường đặc trưng đưa tới tình trạng tối hậu mà các thư văn này đã mô tả. Như chúng ta sẽ thấy, những giải thích khác nhau đã xuất hiện và có những khác biệt lớn về **bản tính của thế giới** và của **tự ngã**.

Diễn tả một cách chung, con đường của *Áo nghĩa thư* về sự tự do đòi hỏi một loại tri thức riêng biệt. Tri thức bình thường không cắt đứt được những dây xích nô lệ của chúng ta. “Đi vào bóng đêm mù tối, là

những người tôn thờ sự vô tri; và đi vào bóng đêm mù tối hơn nữa, là những người thỏa thích với học hỏi” (4.4.10). Các thư văn *Áo nghĩa thư* không chê bỏ mọi việc học hỏi, nhưng đúng hơn giống lên một tiếng nói thận trọng về những giới hạn của tri thức thông thường. Điều mà trích đoạn trên đây muốn nói, là có nguy hiểm khi ta quá đặt nặng vào tri thức thông thường. Thông tin thường nhật là điều tốt cho các công việc trong thế giới quy ước của đa dạng hình thức; nhưng nó sẽ vô bổ cho sự hiểu biết về bản tính tối hậu của thực tại và của tự ngã.

Brihad Aranyaka Upanishad rõ ràng cho biết, cuối cùng chúng ta phải dứt bỏ mọi ràng buộc với những cách hiểu biết thông thường. Thư văn này nói, chúng ta “phải chấm dứt không còn là một *học giả* (“pundit”) và cố gắng sống như một *trẻ thơ*. Và khi ta chấm dứt sống như một trẻ thơ hay như một học giả, thì ta sẽ trở nên một *hiền nhân*” (3.5.1). Điều ấy có nghĩa, sau khi lăn lóc nghiên ngẫm với văn tự và trở thành một học giả, ta phải dứt bỏ mọi lệ thuộc vào văn tự thư văn, và tìm cách trở về tâm trạng đơn thuần và hồn nhiên của một trẻ thơ. Nhưng điều này vẫn chưa cho thấy một chỉ dẫn rõ rệt, bằng cách nào ta có thể thể hiện tri thức và sự tự do tối hậu. Chỉ với những ngôn từ rất chung, *Brihad Aranyaka Upanishad* khuyên dặn hãy dứt bỏ những con đường thông thường của hiện hữu và thường xuyên thiền nghiệm về *atman*. Sự **mập mờ** này là nét đặc thù không những của thư văn này mà còn của cả những *Áo nghĩa thư* khác nữa. Và như thế, điều còn lại là công việc của các nhà **chú giải** sau này sẽ phải diễn tả chính xác trong chi tiết, tâm trạng tối hậu là gì và làm cách nào để đạt được tình trạng đó.

NHỮNG GIẢI THÍCH KHÁC NHAU

Một trong những khác biệt lớn nhất trong Ấn Độ giáo là sự khác biệt giữa hai quan điểm của hai nhóm người: Quan điểm về thực tại tối hậu như một tuyệt đối **phi ngã** (hay *phi vị*, impersonal) và quan điểm nhấn mạnh một tương quan **vị ngã** (hay *duy vị*, personal) với thực tại tối hậu. (Một vấn đề tương đồng là: Thế giới cuối cùng là hiện thực

hay không?). Không gì lạ, hai lập trường triết để khác nhau này đã dẫn đến những giải thích rất khác nhau về *Brihad Aranyaka Upanishad*.

Một dẫn nhập hoàn bị vào Ấn Độ giáo hậu thời bao hàm việc mô tả cả một mảng vấn đề rộng lớn về các **Thực hành tôn giáo**, gồm những lễ tiết gia tộc, những nghi lễ đền thánh, những hành hương, luyện tập yoga, v.v..., cũng như những tín điều làm nòng cốt cho những thực hành nói trên. Dầu rằng một công việc như thế là không thể thực hiện được trong khuôn khổ giới hạn của chương sách này, nhưng những tư tưởng của hai vị lãnh đạo trong truyền thống Ấn giáo – **Shankara** và **Ramanuja** – cũng cần được nghiệm xét để diễn bày tầm thực hành và tin tưởng rộng lớn được hàm chứa trong đề mục Ấn Độ giáo.

Cả hai vị đều được nhìn nhận là những nhà **Triết học Vedanta** – “Vedanta” theo văn tự có nghĩa là “điểm cùng tận của Veda”, nghĩa là đỉnh cao của các tập sách minh triết mang tên Veda. Từ ngữ này thoạt đầu được dùng để chỉ về các giáo huấn của *Áo nghĩa thư*, nhưng cũng bao hàm tác phẩm *Bhagavad Gita (Chí tôn ca)* và *Brahma Sutra (Kinh Brahma)*. Mặc dầu cũng có những Trường phái Triết học Ấn Độ không phải Vedanta, Shankara và Ramanuja tiêu biểu cho hai trong số các trường phái ảnh hưởng nhất của tư tưởng và thực hành Ấn giáo. Bởi cả hai vị Shankara và Ramanuja đều viết giải thích về *Brahma Sutra*, một thư văn tiếp tục nghiên cứu về khái niệm *brahman* đã được bàn đến trong *Áo nghĩa thư*, nên chúng ta sẽ sử dụng cả hai thư văn này để khảo sát sự khác biệt cơ bản trong vấn đề chú giải.

1) Advaita Vedanta theo Shankara

Shankara (788 – 820) là một trong những triết gia Ấn Độ được biết đến nhiều nhất tại Ấn Độ cũng như ở phương Tây. Mặc dầu hệ thống Triết học Advaita (“Phi nhị”/“Nondualism”) của ông là nền tảng cho những thực hành của một thiểu số người Ấn và đồng thời lại có khuynh hướng chiếm ưu thế trong sự hiểu biết của người phương Tây về Ấn Độ giáo, nó tiêu biểu cho một định vị triết học quan trọng trong

thế giới Ấn giáo và cấu thành một trong những quan điểm bình dân nhất về đức hạnh tôn giáo hi sinh từ bỏ mình.

Biết *brahman* có nghĩa là gì? Có lẽ vấn đề thúc bách nhất mà suy tư *Áo nghĩa thư* để lại là: Tương quan giữa thực tại tối hậu *brahman* và thế giới đa phức mà chúng ta cảm nghiệm với giác quan là gì? Một vấn đề kèm theo là: Phải hiểu thế nào về một Thượng đế duy vị (personal God) và linh hồn cá thể? Shankara là một trong những triết gia Ấn Độ đầu tiên đã diễn tả một quan điểm nhất quán và đặc biệt dựa trên cơ sở *Áo nghĩa thư* về những vấn đề quan trọng này. Đó là một triết học của sự thuần nhất, cuối cùng giảm thiểu giá trị của mọi sự khác biệt. Đối với Shankara, *brahman* là sự thật độc nhất, thế giới cuối cùng là không hiện thực, và sự phân biệt giữa Thượng đế và linh hồn cá thể chỉ là một ảo tưởng.

Brahman, đối với Shankara, là thực tại độc nhất. Đó là thực tại tuyệt đối vô định hình, **“một không hai”** (*advaita*) và trống vắng mọi phẩm tính đặc trưng (*nirguna*). Bởi ông hiểu sự thể hiện cao nhất của *brahman* là một trạng thái trong đó mọi phân biệt giữa chủ thể và đối tượng bị xóa sạch, ông kết luận rằng, thế giới của phân biệt cuối cùng sẽ phải là sai lầm. Shankara nhìn nhận, *Áo nghĩa thư* nói đến hai khía cạnh của *brahman*, một với phẩm tính (*saguna*) và một phi phẩm tính (*nirguna*), nhưng ông chủ trương quan điểm thứ nhất [với phẩm tính/*saguna*] chỉ là hiệu quả của nhận thức bị điều kiện hóa bởi những nhân tố giới hạn. “*Brahman* được biết thông qua hai khía cạnh – một [*saguna*], bởi nhân tố giới hạn phát sinh do sự đa dạng của thế giới – một biến dạng của “danh và tướng”, và hai [*nirguna*], vắng bóng mọi nhân tố điều kiện hóa và đối nghịch với khía cạnh thứ nhất” (1.1.12). Trên thực tế, Shankara khẳng định rằng, mọi phân biệt thấy được trong *brahman* là hiệu quả của sự phủ trùm những khung cảnh tham chiếu của người nhìn xem.

Điều này đưa ta tới một trong những khái niệm quan trọng nhất trong triết học của ông: học thuyết về **“ảo tưởng”**, hay **“maya”**. *Maya*

là một tiến trình qua đó, thế giới đa phức phát sinh; đó là năng lực bởi nó mà vật vô tướng (formless) trở thành vật có hình tượng (form). *Maya* che giấu và bóp méo thực tại đích thực của *brahman* và biểu hiện theo nhận thức luận như là vô tri (*avidya*). Tác động của *maya* không thể diễn tả bằng lời, bởi chính ngôn ngữ cũng là sản phẩm của *maya*. Bởi mọi khác biệt cuối cùng, đối với Shankara, là sai lầm, *maya* là cản trở lớn nhất cho việc thành tựu tri thức tối hậu.

Điều này có nghĩa rằng thế giới chúng ta cảm nghiệm với giác quan không phải là *brahman* và do đó không phải là hiện thực tối hậu: “Giác quan đương nhiên hiểu được đối tượng, nhưng không phải Brahman” (1.1.2). Với câu viết này, Shankara chắc chắn không muốn nói thế giới là một ảo tưởng của trí tưởng tượng. Ông là một kẻ đối nghịch quyết liệt chống thuyết duy tâm chủ quan. Đối với ông, thế giới có một thực tại hiển hiện, tức thế giới là đích thực hiện hữu. Ông viết: “Không thể khẳng định rằng các sự vật ngoại tại là không hiện hữu. Tại sao? Bởi chúng được nhận thức. Như một sự kiện thiết thực, các sự vật như cột nhà, vách tường, bình lọ, áo quần, tất thảy đều được nhận thức thông qua từng tác động của tri thức. Và không thể rằng, một vật được nhận thức lại không-hiện hữu” (2.2.28).

Shankara nhìn nhận khái niệm vô-hữu và đưa ra một thí dụ quen biết “đứa con của một phụ nữ son sẻ”. Nhưng ngược lại, thế giới của chúng ta có một thực tại hiển hiện, và như thế nó “hiện hữu”. Dẫu vậy, khi sự cảm nghiệm về thế giới bị giảm thiểu giá trị bởi cái nghiệm sinh tối hậu về *brahman* trong đó mọi phân biệt đều bị xóa bỏ, nó không có thể là thực tại tuyệt đối. Giống như nội dung của một giấc mơ bị mất giá khi thức dậy, thì cảm nghiệm về thế giới cũng bị mất giá bởi sự tỉnh giấc của kiến tánh tối hậu. Thí dụ quen biết được dùng để giải thích điều này là thí dụ con rắn và sợi dây thừng. Một người nhầm lẫn nhìn sợi dây là con rắn trong bóng tối. Cái sợ hãi mà người đó vì vậy cảm nghiệm được là có thật, nhưng khi ánh sáng của tri thức chiếu sáng trên “con rắn”, thì y thấy được đó chỉ là một sợi dây thừng. Con

rắn chỉ là khái niệm được đặt lên trên sợi dây, “con rắn” ở đây chỉ là một thực tại ngoại tại. Cũng vậy – như một minh họa – thế giới và *brahman*. Thế giới của đa phức thường được đặt lên trên *brahman* phi-nhị (nondual), với hậu quả là chúng ta sống trong một thế giới ảo tưởng. Nghiệm sinh về thế giới, trái lại, được khái thị là nhằm lẫn trong tri thức tối hậu của *brahman*. Học thuyết này cho phép các triết gia phân rẽ thế giới không xác thực ra khỏi thế giới đích thực, giống như những phản chiếu của mặt trăng trong các chậu nước được phân rẽ ra khỏi mặt trăng đích thực.

Luận cứ này cũng được áp dụng cho hai thực tại khác biệt quan trọng khác: **Thượng đế duy ngã** và **linh hồn cá thể**. Shankara định nghĩa **Thượng đế duy ngã** như *brahman* với thuộc tính. Nhưng bởi mọi thuộc tính đều là sản phẩm của những nhân tố giới hạn của vô tri, vậy Thượng đế cuối cùng cũng được khẳng định là một ảo tưởng. Nhưng tôn thờ Thượng đế duy ngã là điều rất có ích, bởi cho dầu Thượng đế không phải là thực tại cao nhất, nhưng Ngài là thực tại cao nhất được khái niệm cho các tạo vật còn vướng mắc vào ảo tưởng hoàn vũ của maya. Điều ấy có nghĩa, Thượng đế duy ngã là một thành phần cần thiết cho kinh nghiệm tâm linh, bởi Ngài cung ứng một bước chuyển tiếp giữa thế giới và *brahman* cho những ai còn bị ràng buộc vào thế giới. Nhưng cuối cùng, ta phải loại bỏ cái ý nghĩa này của sự tách rời và hồi phục mọi thần linh về lại tự ngã của mình.

Một khái niệm liên quan, theo Shankara, là **linh hồn cá thể** (*jiva*). Bây giờ có thể thấy rõ hơn rằng, mọi khác biệt đối với Shankara được xem như hiệu quả của nhận thức hão huyền, nên ta sẽ không ngỡ khi thấy Shankara cuối cùng cũng loại bỏ cả linh hồn cá thể được xem là huyền hoặc. Mặc dầu *jiva*, hay linh hồn cá thể, bao hàm một tầng thể hiện cao hơn đặc tính của *tự ngã* (*ego*) liên kết với thân xác, nhưng trong phân tích cuối cùng thì nó [*jiva*] cũng là phi-hiện thực. Cái tự ngã đích thực, theo Shankara, là *atman*, được định nghĩa như là ý thức thuần túy. Giống như thế giới và Thượng đế, linh hồn cá thể chỉ là một

thực tại bên ngoài, mà sự tỏ hiện của nó là hiệu quả của sự nhìn xem tự ngã thông qua những nhân tố của vô tri giới hạn. Ông viết rằng, tự ngã “được phú bẩm với ý thức vĩnh hằng... nó chỉ là và chính là *Brahman* tối cao, trong khi *Brahman* tồn tại bất biến, thì tỏ mình hiện hữu như một linh hồn cá thể mang những phụ tính giới hạn” (2.3.18).

Mặc dầu trong kinh nghiệm thường ngày, ta cảm nhận chính mình như những tác nhân của các hoạt động của ta, điều này cũng là một ảo tưởng. Điều ấy có nghĩa, tự ngã đích thực là vĩnh viễn tự do khỏi những hệ quả gây điều kiện của *karma* [nghiệp báo]; để được tự do ta chỉ cần nhận thức rằng dây xiềng nô lệ chỉ là một ảo phẩm của tâm thần. Shankara cũng khẳng định, tự ngã vượt ra ngoài mọi kinh nghiệm, bởi kinh nghiệm bao hàm một sự phân biệt giữa người kinh nghiệm và đối tượng được kinh nghiệm. Bởi vậy, trên bình diện cao nhất của việc thể hiện, thì linh hồn cá thể, chủ thể của mọi kinh nghiệm, biến mất như một ảo tưởng. Tự ngã đích thực được khẳng định là đồng nhất với *brahman*, cơ sở hợp nhất tuyệt đối của hiện hữu.

Mục đích của mọi cố gắng thuộc linh đối với Shankara là sự thể hiện sự kiện tối hậu này. Bình diện cao nhất của tri thức về *brahman* bao hàm sự xóa bỏ mọi phân biệt giữa chủ thể nhận thức và mọi đối tượng nhận thức trong thể trạng của sự đồng nhất tuyệt đối. Một ẩn dụ ưa thích cho kinh nghiệm tối hậu được quan niệm ở đây là sự hòa tan mọi giọt nước vào đại dương độc nhất không phân biệt.

Nhưng những **hàm tố thiết yếu** của con đường được thiết kế để thể hiện kỳ công tối hậu này là gì? Trong tiết đầu tiên của chương sách này, chúng ta đã gặp huyền thoại tạo thành trong *Brihad Aranyaka Upanishad* kể lại cho biết, thế giới đa phức hình tượng này được đưa ra hiện hữu bởi ham muốn, một sự ham muốn có một kẻ khác. Yếu tố thiết yếu trong câu chuyện đó đối với Shankara là sự nhất thể có trước sự đa thể được xuất phát từ sự ham muốn. Bởi ham muốn được cấu kết với lực sáng tạo đưa đến sự phân rã tính nhất thể nguyên thủy, vậy

trừ tiết ham muốn là bước đi cần thiết đưa đến tiến trình tái hợp nhất. Điều này dẫn đến ý tưởng sự *từ bỏ thế giới*.

Con đường thuộc linh cao nhất, đối với Shankara, căn cứ vào việc thực hành ngẫm suy đưa ta tới thức nhận thể hiện rằng: “Tôi là *brahman*”. Ông gọi việc thực hành ngẫm suy và thể hiện cái tự ngã đích thực này là “*samadhi*” [“*thiền định*”]. Nhưng một điều tiên quyết quan trọng cho việc thực hành này là sự triệt thoái khỏi những hành động thường ngày liên can đến các giác quan. Điều ấy có nghĩa, một trong những hệ quả quan trọng nhất trong học thuyết của Shankara là thực hành việc *từ bỏ thế giới*. Shankara được công nhận là đã lập một **tu hội** quan trọng của những “**người từ bỏ thế giới**” (*sannyasis*) được biết đến dưới danh nghĩa *Dashanamis*. Đó là những nam nhân bước vào con đường biểu hiện lễ tiết mai táng chính mình, qua đó nói lên sự kết thúc căn tính trước đây của họ và sự bắt đầu cuộc tham dự toàn thời gian trong một tu hội tôn giáo độc thân và ngẫm suy về *brahman* như một tuyệt đối phi ngã.

2) *Vishishta Advaita Vedanta theo Ramanuja*

Hoàn toàn đối nghịch với quan điểm của Shankara là quan điểm của những người Ấn giáo – nhất là những người Vaishnavas (những tín đồ tôn thờ Thượng đế trong hình thức thần Vishnu) – với xác tín rằng, bản tính duy ngã của thần linh là một tâm trạng tối hậu, chứ không phải là một ảo tưởng huyền hoặc phải được siêu vượt lên trên. Một trong những kẻ đối kháng quyết liệt và được biết đến nhiều nhất của Shankara là **Ramanuja** (1055 – 1137), một nhà thần học quan trọng và là một nhà chú giải chính về Vedanta cho phong trào mộ đạo Ấn Độ miền Nam được biết đến là Shri Vaishnavism. Hệ thống triết học của ông được gọi là **Vishishta Advaita** (“Nondualism of the Differentiated”), bởi nó nhìn nhận sự vật khác biệt là hiện thực, và xem chúng là những thuộc tính của thực tại phi nhị. Triết học của Ramanuja đánh giá tích cực cả nhất thể lẫn đa thể, một thái độ bắt

nguồn từ một quan điểm rất khác biệt về bản tính của **Thượng đế, thế giới và tự ngã**.

Trong chú giải của ông về *Brahma Sutra*, Ramanuja phê phán Shankara bởi ông này phủ nhận không nhìn nhận các phẩm tính hay những phân biệt trong thực tại phi-nhị của *brahman*. Giống như Shankara, Ramanuja chấp nhận khẳng định của *Áo nghĩa thư* rằng, *brahman* là thực tại độc nhất; nhưng đối với ông, *brahman* chính là **Thượng đế**, Đấng được phú bẩm bởi vô vàn phẩm tính ưu việt. “Từ **“Brahman”** biểu thị trước hết rằng, Ngôi vị tối cao, kẻ kết tập nơi mình mọi phẩm tính cao trọng đến một mức độ vô biên và đồng thời là kẻ sạch bóng mọi vết ố của thế giới. Ngôi vị tối cao này là Thực tại độc nhất mà hiểu biết bản tính đích thực của Ngài sẽ đưa đến giải thoát” (1.1.1, p.1). Bởi vậy, Ramanuja không phân biệt như Shankara giữa *brahman* và Thượng đế. Hơn nữa, Ramanuja giải thích sự mô tả của *Áo nghĩa thư* về *brahman* “vô phẩm tính” theo nghĩa không có một số loại phẩm tính: những phẩm tính tiêu cực hay mang tính ràng buộc. Với kết quả, ông đảo ngược thái độ của Shankara coi trọng *brahman* vô phẩm tính (*nirguna*), biện luận rằng *brahman* có phẩm tính (*saguna*) là hình thức cao hơn. Một cách đặc biệt, Ramanuja kháng cự quan niệm của Shankara xem *brahman* như ý thức thuần khiết không phân biệt, phản bác rằng nếu như thế là đúng, thì không thể có một tri thức nào về *brahman*, bởi mọi tri thức đều tùy thuộc vào một “đối tượng” có phân biệt. “Brahman không thể là Ý thức thuần khiết không phân biệt theo như nhóm Advaitins quan niệm, bởi không có chứng cứ nào có thể viện dẫn để khẳng định những đối tượng không phân biệt” (1.1.1, p.1920).

Một loại kinh nghiệm đặc biệt mà chúng ta nhắm tới, theo Ramanuja, là một tri thức *phúc hạnh* về *brahman* như **Thượng đế ngôi vị** (Lord) với vô vàn phẩm tính kỳ diệu hay, nói một cách đơn giản hơn, về tình yêu thương đối với Thượng đế. Nhưng để mối tương quan này được thể hiện, thì cần có sự phân biệt giữa chủ thể biết hay

kẻ yêu thương (linh hồn cá thể), và đối tượng của tri thức hay kẻ được yêu thương (Thượng đế ngôi vị). Nhiều nhà thần học mộ đạo trong Ấn Độ giáo lưu ý rằng, họ không muốn trở nên phiến đường[sugar] (mục đích của Shankara), nhưng trái lại họ muốn cái sinh nghiệm phúc hạnh nếm được phiến đường (mục đích của Ramanuja). Điều này muốn nói rằng, sự phân biệt cần được nghiêm túc đón nhận, và điều đó hàm chứa một bức tranh rất khác biệt về sự cảm nhận thế giới giác quan mà ta đã gặp thấy trong hệ thống Advaita của Shankara.

Thế giới là hiện thực, đối với Ramanuja, và đã được tạo dựng bởi mong ước của Thượng đế để nó trở nên đa dạng. Điều ấy có nghĩa, thế giới là kết quả của một sự chuyển hóa đích thực của *brahman*. Thí dụ điển hình để giải thích quan điểm này là sự chuyển hóa sữa thành pho-mát. Pho-mát được hình thành từ sữa vừa giống mà cũng vừa không giống nguồn gốc sữa của nó. Quan điểm này được người Ấn giáo chấp nhận rộng rãi hơn quan điểm của Shankara cho rằng thế giới cuối cùng chỉ là ảo tưởng. Điều này hàm ý rằng, tiến trình tạo thành đưa đến đa phức không phải cuối cùng phải được khắc phục, nhưng đúng hơn phải được đánh giá đúng với giá trị của bản thân nó – sản phẩm của tác động tạo thành của Thượng đế.

Giống như Shankara, Ramanuja kết nối cái mong ước của cái một được trở nên nhiều với khái niệm *maya*, nhưng thay vì quan niệm *maya* như là “ảo tưởng” theo Shankara, thì Ramanuja lại quan niệm *maya* như “**lực sáng tạo**” của Thượng đế. “Từ *Maya* không có nghĩa là không hiện thực hay sai lầm, nhưng là năng lực có khả năng tạo tác những hiệu quả diệu kỳ” (1.1.1, p.73). Như vậy, thế giới được nhìn nhận trong một ánh sáng tích cực hơn rất nhiều, và quả thật Ramanuja còn mô tả đặc điểm của nó như là “thân thể của Thượng đế”. Ông duy trì quan điểm xem *brahman* như Đấng sáng tạo, duy trì và hủy hoại vũ trụ này – vũ trụ mà Ngài thâm nhập và là Đấng nội thống trị [inner Ruler]. Toàn thể thế giới – cảm giác và không cảm giác – lập thành thân thể của Ngài” (1.1.1, p.55). Điều ấy có nghĩa, thế giới được điều

kiện hóa và nhất thời là một thuộc tính của linh hồn vĩnh hằng. Thế giới do đó khác biệt với Thượng đế, mặc dầu nó cũng được kết hợp không chia lìa với Thượng đế, như một thuộc tính kết hợp với bản thể của nó.

Điều này cũng là trường hợp của **linh hồn cá thể (jiva)**. Linh hồn cá thể cũng được nhìn nhận như thành phần của thân thể Thượng đế, và như thế linh hồn cá thể cũng là vật thể mà Ramajuna giải thích tính đồng nhất theo *Áo nghĩa thư* giữa *brahman* và tự ngã đích thực. Trong khi Shankara cuối cùng mô tả linh hồn cá thể như một ảo tưởng sai lầm – bởi theo quan điểm của ông, mọi phân biệt đều phải được xóa bỏ trong kinh nghiệm cuối cùng về *brahman* – thì Ramanuja lại duy trì quan điểm cho rằng nó là hiện thực và vĩnh hằng. Như một thành phần của *brahman*, linh hồn vừa là khác biệt đồng thời cũng vừa là không khác biệt với toàn thể (2.3.42, p.298). Thế giới thể chất và linh hồn cá thể đi vào trong Thượng đế vào thời điểm phân rã, và tách khỏi Thượng đế vào thời điểm tạo thành. Loại bỏ quan điểm của Shankara cho rằng tự ngã đích thực là ý thức thuần khiết vượt trên mọi kinh nghiệm, Ramanuja chủ trương, tự ngã đích thực là một kẻ đặc biệt hưởng nếm niềm vui của kinh nghiệm (2.3.20, p.285). Trong trạng thái cao độ nhất, nó [tự ngã đích thực] là tri giả vĩnh hằng, phúc hạnh của *brahman*.

Con đường đưa đến tự do và sinh nghiệm phúc hạnh về *brahman* được mô tả chính xác trong đoạn văn sau đây:

Vòng xiềng nô lệ này có thể được phá hủy chỉ nhờ Tri thức, nghĩa là thông qua sự Hiểu biết rằng, Brahman là Đấng nội thống trị [inner Ruler] khác biệt với linh hồn và chất thể. Tri thức này đạt được nhờ Ôn huệ (Grace) của Thượng đế ngôi vị (Lord) hài lòng với sự thi hành phải có của những bổn phận thường ngày được chỉ định cho các đẳng cấp (castes) và cho các giai đoạn của đời sống, những bổn phận được thi hành *không phải với ý nghĩ để đạt được những hiệu quả nào đó, nhưng với ý nghĩ để làm vừa lòng Thượng đế ngôi vị* (1.1.1, p.80).

Khác xa sự từ bỏ thế giới của hành động, một **Con đường hành động** rất đặc thù được chỉ định ở đây liên kết với *yoga hành động* (*karma-yoga*) của *Chí tôn ca* (*Bhagavad Gita*), một thư văn lớn khác của Vedanta. *Chí tôn ca* 2.47 nói: kẻ nào theo đuổi sự giải thoát tối hậu sẽ phải hành động bằng cách tránh bỏ thái độ bị ràng buộc vào kết quả của hành động, hoặc ngược lại là thái độ khước từ hành động. Con đường giải thoát được *Chí tôn ca* đề xuất là con đường hành động “*để làm vừa lòng Đấng chí tôn*”, được gọi là *karma-yoga* (*yoga hành động*), đứng giữa hai thái độ thường gặp trong Ấn Độ giáo [giữa thái độ ràng buộc vào kết quả và thái độ khước từ hành động].

(a) Một đàng, với thái độ thứ nhất, là con đường của các lễ tế Veda và của những hành động thông thường. Đó là một hình thức hành động nhằm tìm kiếm kết quả của hành động. Người ta tự nghĩ: Xét cho cùng, tại sao ta làm một công việc mà lại không nhằm kết quả của công việc? Nhiều hành động tôn giáo cũng theo đà logic đó; một lễ tế Veda được cử hành là để tìm được những kết quả như mình mong ước. Nhưng Ramanuja, phù hợp với quan điểm của *Chí tôn ca*, khẳng định rằng, những hành động như thế cho thấy một sự mê muội cơ bản và chỉ trói chặt chúng ta thêm vào vòng nô lệ. Cuộc sống, theo Ramanuja, là một *Trò chơi hoàn vũ* (*lila*), trong đó Thượng đế là nhà soạn kịch (2.1.33, p.237). Thúc bách thông thường của con người là kiểm soát được kết quả của mọi hành động chúng ta làm, và như thế có nghĩa là ta cướp đoạt vai trò của người soạn kịch. Hơn nữa, nhấn mạnh việc tìm kiếm một kết quả riêng biệt của hành động trong một thế giới vô cùng sung túc như *brahman* thì giống như đi vào một cửa hàng đặc biệt đầy đầy những loại bánh kẹo kỳ diệu mà chỉ định kiến ham tìm một thẻo kẹo, thẻo kẹo này cuối cùng lại không có ở đây. Kết quả là buồn khổ và bị trói buộc trong một hoàn cảnh vô cùng phong phú và diệu kỳ.

Vậy thì phải làm gì? (b) Câu trả lời dĩ nhiên không phải là khước từ mọi hành động, đây là thái độ thứ hai cần phải loại bỏ [Lựa chọn này

theo Shankara]. Khước từ thế giới đơn giản cũng là một cách tìm sự kiểm soát và không đưa tới tình trạng thỏa lòng phúc hạnh.

(c) Tiếp nối *Chí tôn ca*, Ramanuja nhấn mạnh rằng, ta phải dẫn mình vào hành động, những hành động đến với ta thể theo hoàn cảnh sinh sống của chính bản thân mình. Ramanuja khuyên dặn ta hãy “hoàn toàn đầu thú mình cho Thượng đế” (“surrender completely to God”), bởi chỉ như vậy ta mới thực sự tự do để nếm hưởng được cuộc diễn kỳ diệu là thế giới này. Trong khi Shankara khước từ thế giới, thì Ramanuja bảo bày cho biết sống tự do như thế nào trong thế giới đó.

Mặc dầu Ramanuja ít nói về việc tôn sùng các hình thức cụ thể của Thượng đế trong bản chú giải của ông về *Kinh Brahma (Brahma Sutra)*, ông lại đã là thành viên của một **Cộng đoàn mộ đạo**, trong đó hình thức suy nghiệm này là điều thực hành tôn giáo cơ bản. Những hành động nhằm làm hài lòng Thượng đế thay vì cho tư ngã ích kỷ của mình thường được biểu hiện trong các nghi lễ thờ phượng những hình thức cụ thể hay những thân hình của Thượng đế, hoặc ở trong một ngôi đền hay trước một miếu thờ tại nhà.

Như đã được nghe biết qua câu chuyện được ghi lại trong thư văn *Brihad Aranyaka Upanishad*, khi Vidagdha hỏi hiền giả Yajnavalkya có bao nhiêu thần linh, những hình thức cụ thể của các thần linh này được nhìn nhận chính là vô số hình thức của một thần linh thuần nhất, phi-nhị. *Brahman* được hiểu là hoàn toàn hiện diện trong những thân hình riêng biệt đó, họ là những hình thức có giới hạn của hình thức vô giới hạn mà Thượng đế đã động lòng thương xót mặc lấy để được dễ dàng tiếp cận bởi những con người có thân xác với những giác quan thông thường.

Những hình thức có giới hạn thì giống như những khuôn hình đặt chung quanh một số tác phẩm nghệ thuật với chủ đích giúp tập trung nhận thức vào một số chú điểm nào đó, bởi nếu không thì không được chú ý. Một số lớn các việc thực hành trong Ấn giáo bao hàm công việc sùng mộ những hình thức cụ thể về Thượng đế như thế. Trong khi

Shankara nhìn xem những hành động trên đây như là những chuẩn bị cho công việc *thiền định (samadhi)* cao cả hơn, thì đối với Ramanuja những hành động sùng mộ đối với Thượng đế là điều cao cả nhất. Lòng sùng đạo mộ mến theo Ramanuja bao hàm một thái độ đối với cảm xúc của con người một cách khác hẳn như nơi Shankara. Bởi thế giới là hiện thực đối với Ramanuja, nên mọi sự vật trong đó – kể cả những cảm xúc của con người – có thể được sử dụng như là nhiên liệu cho đời sống tâm linh.

Mục đích của những hành động sùng mộ như thế là một cách kết hợp với Thượng đế, trong đó linh hồn đã được giải thoát sống trong sự hiện diện yêu thương của Thượng đế (the Lord) nhưng không biến tan trong nhất thể không phân biệt của Ngài. Điều này trong Vaishnavism được quan niệm như là một sự hiện hữu vĩnh hằng và phúc hạnh trong thiên đường Vaikuntha của Thượng đế. Nơi đây, tự ngã được giải thoát nay tồn tại như một kẻ vui hưởng Đức Brahma tối thượng.

Như vậy, chúng ta thấy hai cảm nhận tôn giáo hoàn toàn khác nhau phát xuất từ – hay ít nữa là được biện minh bởi – cũng cùng những bản văn của *Áo nghĩa thư*.

Đối với **Shankara**, tính phi-nhị của *Brihad Aranyaka Upanishad* có nghĩa rằng, thế giới của đa phức và những gì liên kết với nó – cuối cùng ra – là một ảo tưởng huyền hoặc. Với bình minh của ý thức đích thực, thế giới, tự ngã cá thể, và cả Thượng đế đều hiện tỏ ra là không hiện thực (phi thực). Như thế, tham dự vào thế giới thông thường được xem là một chướng ngại cho cuộc sống tâm linh tối cao. Hệ quả của nhân kiến này là một cuộc sống đạo nêu cao giá trị của sự khước từ thế giới và ngờ vực mọi sự đặt trên cơ sở của giác quan thông thường của con người.

Còn **Ramanuja**, ngược lại, giải thích tính phi-nhị của *Brihad Aranyaka Upanishad* là có một nguyên nhân thuần nhất cho mọi sự vật, nhưng những hiệu quả vô vàn của nguyên nhân thuần nhất này là hiện thực. Thực tại tối hậu được hiểu là Thượng đế – Đấng nội kiểm

định của thế giới đa phức và linh hồn cá thể. Kết quả của lập trường này là một cuộc sống đạo với những hành động sùng mộ nhìn nhận thế giới một cách tích cực và sử dụng những giác quan thông thường để theo đuổi những sinh nghiệm phúc hạnh về *brahman* không phân biệt. Mặc dầu những kẻ khước từ thế giới vẫn còn có thể tìm thấy trong hầu hết các trung tâm tôn giáo ở Ấn Độ ngày nay, nhưng những thực hành sùng mộ tôn giáo trong đền thờ và miếu đường tại gia thì vẫn chiếm phần ưu trội hơn trong truyền thống Ấn Độ giáo.

BÀN LUẬN PHÊ PHÁN

Triết học Vedanta được diễn đạt nơi **Shankara** và **Ramanuja** là một truyền thống văn bản. Điều ấy có nghĩa, các nhà triết học Vedanta – mặc dầu họ nhấn mạnh rằng bằng chứng cuối cùng của mọi việc phải là kinh nghiệm – đã cơ bản đặt niềm tin trên các thư văn, thí dụ như *Brihad Aranyaka Upanishad*, mà họ nhìn nhận là có thẩm quyền.

Nhưng nhiều triết gia ngày nay không còn chấp nhận các thư văn như một nguồn đáng phải tin cậy của sự thật. Ngoài ra, triết học Vedanta dựa trên khẳng định siêu nghiệm của *Áo nghĩa thư* suy tư trên khái niệm *brahman*. Hẳn nhiên, điều này cũng gây nghi kỵ cho các nhà triết học trần thế, bởi đối với các vị này ý tưởng siêu nghiệm là một điều rất mơ hồ. Dầu sao, cuối cùng, Vedanta là một nền triết học “tôn giáo”. Các truyền thống triết học Ấn Độ khác biệt với nhiều truyền thống triết học phương Tây chính ở điểm này, bởi phần lớn triết học Ấn giáo nhằm trở nên một sự hỗ trợ thực tế cho kinh nghiệm tôn giáo.

Trái ngược với các học thuyết khác được trình bày trong tập sách này, triết học Vedanta tỏ ra ít bàn đến những đấu tranh và những cải cách xã hội và chính trị hoặc về đạo đức học thực hành. Mặc dầu một số người gần đây biện hộ cho triết học Vedanta đã phủ nhận sự cáo buộc đó, nhưng điều này vẫn có một phần nào sự thực. Các thư văn của triết học Vedanta đã bận tâm với việc thực hiện một tri thức và tự do cao hơn cũng như với những vấn đề siêu hình liên quan đến bản

tính của Thực tại tối hậu, của Thế giới và Tự ngã. Thí dụ *Brahman* đối với Shankara có rất ít liên quan với thế giới thông thường và siêu vượt mọi phân biệt chuẩn mực, và tự ngã đích thực thì đứng ngoài các phạm trù thiện và ác. Nhưng cũng cần nói thêm rằng, **Shankara** cũng có nhấn mạnh về những hiệu quả luân lý của mọi hành động cho những người sống trong thế giới có điều kiện của *maya*. Sự quên mình, hành động vì lòng thương xót có thể xóa bỏ các ranh giới sai lầm và đưa đến một sự thể hiện cao hơn, trong khi ích kỷ và những hành động hung bạo lại củng cố những ranh giới sai lầm và dẫn đến những vòng nô lệ xa hơn. Ngoài ra, mặc dầu trên lý thuyết hệ thống tư tưởng của **Ramanuja** đánh giá cao thế giới, nhưng đôi khi trong thực tế một số chi tiết về thế giới lại được đánh giá trong chừng mực chúng dẫn đến sự hiểu biết về Thượng đế, chứ không phải vì tự thân của chúng.

Mặc dầu **phụ nữ** có tích cực tham dự vào những bàn luận siêu hình trong *Brihad Aranyaka Upanishad*, và mặc dầu không có chứng cứ văn bản nào cho biết phụ nữ cách nào đó bị loại ra khỏi những mục đích cao hơn được diễn tả trong thư văn nói trên, trong thực tế phụ nữ bị đặt ra ngoài tu hội những kẻ từ bỏ thế giới của **Shankara**, và họ không bao giờ được phép phục vụ như tư tế đền thờ trong truyền thống của Ramanuja đối với Shri Waishnavism. Mặc dầu **Ramanuja** rộng mở truyền thống của mình cho phụ nữ và các đẳng cấp thấp bé, Triết học Vedanta nói chung, và Trường phái Shankara nói riêng, vẫn tồn tại trong tính cách rất thượng lưu biệt phái. Nó đòi hỏi một kẻ thực hành văn tự tôn giáo phải được đào tạo cặn kẽ về Kinh sách, ít nữa là trong sự mong chờ thể hiện được tri thức cuối cùng và cao nhất. Trong xã hội Ấn Độ kinh điển, điều này sẽ loại bỏ tất cả mọi người, ngoại trừ những ai thuộc những đẳng cấp cao. Và tất cả những ai bị loại ra khỏi những công trình đào tạo như thế bởi gốc gác gia tộc (by birth), thì đồng thời họ cũng bị loại ra khỏi cơ may đạt được tri thức tối cao đó – ít nữa là trong cuộc đời này.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Brihad Aranyaka Upanishad (thư văn chính):

– Patrick Olivelle (dịch qua tiếng Anh): *Upanishads/ Brihad Aranyaka Upanishad*, N.Y., Oxford University Press, 1996; Được tác giả trích dẫn trong chương này, bản dịch dễ đọc và có phần Dẫn nhập hữu ích.

– Robert E. Hume: *The Thirteen Principal Upanishads*, N.Y., Oxford University Press, 1971.

– R.C. Zaehner: *Hindu Scriptures*, N.Y., Knopf, 1966.

Brahma Sutra:

– **Shankara chú giải *Brahma Sutra***: Swami Gambhirananda (dịch giả qua tiếng Anh): *Brahma-Sutra-Bhasya of Sri Shankaracarya*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1977; Được tác giả tham chiếu và trích dẫn trong chương này.

– **Ramanuja chú giải *Brahma Sutra***: Swami Vireswarananda and Swami Adidevananda (dịch giả qua tiếng Anh): *Brahma-Sutras, Sri Bhasya*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1978; Được tác giả trích dẫn trong chương này.

– Paul Deussen: *Das System des Vedanta*, Brockhaus, Leipzig, 1906, xb lần 2.

– S. Radhakrishnan: *The Brahma Sutra: The Philosophy of Spiritual Life*, London, George Allen & Unwin, 1971, xb lần 2.

Sách về Triết học Ấn Độ:

– M. Hiriyanna: *Outlines of Indian Philosophy*, Bombay, George Allen & Unwin, 1973.

– M. Hiriyanna: *Essentials of Indian Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1985.

– M. Hiriyanna: *Vom Wesen der Indischen Philosophie*, Diederichs, München, 1990.

– S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Oxford University Press, Vol. 1: 2000, xb lần 6; Vol. 2: 2004, xb lần 12.

– S. Radhakrishnan and Charles M. Moore (ed.): *Indian Philosophy. A Source Book*, Princeton, Princeton University Press, 1989, 12th printing.

– Surendranath Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, 5 Volumes, Motilal Banaridass Publishers, Delhi, repr. 2004.

– Arthur Berriedale Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 Parts, Motilal Banaridass Publishers, Delhi, repr. 2007.

– Helmuth von Glasenapp: *Geschichte der Indischen Philosophie*, Kröner, Stuttgart, 1985, xb lần 4.

– Kuno Lorenz: *Indische Denker*, C.H. Beck, München, 1998.

– Heinrich von Stietencron: *Der Hinduismus*, Piper, München, 2001, xb lần 2.

– Stephan Schlenz: *Der Hinduismus*, Piper, München, 2006.

– Heinrich Zimmer: *Philosophie und Religion Indiens*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.

Sách về Upanishads:

– Paul Deussen: *Sechzig Upanishad's des Veda*, Brockhaus, Leipzig, 1905, xb lần 2; (*Sáu mươi Áo nghĩa thư của Veda*, dịch từ tiếng Phạn).

– Paul Deussen: *Die Philosophie der Upanishads*, Brockhaus, Leipzig, 1922, xb lần 5.

– Paul Deussen: *The Philosophy of the Upanishads*, N.Y., Dover, 1966.

– Erhardt Hanefeld: *Philosophische Haupttexte der älteren Upanisaden*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1976.

– Alfred Hillebrandt: *Upanischaden. Die Geheimlehre der Inder*, Diederichs, Köln, 1986.

– Henri Le Saux: *Die Spiritualität der Upanishaden*, Diederichs, München, 1994, xb lần 2.

– Sri Chinmoy: *Veden, Upanishaden, Bhagavadgita. Die drei Äste am Lebensbaum Indiens*, Diederichs, München, 1994.

Sách về Shankara's Advaita Vedanta:

– Eliot Deutsch: *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1969.

– Natalia Isayeva: *Shankara and Indian Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1993.

– Bradley J. Malkovsky (Hg.): *New Perspectives on Advaita Vedanta*, Brill, Leiden, 2000.

– Joseph Payyappilli: *The Concept of Man in the Advaita Vedanta of Sankara*, Lang, Frankfurt, 2005.

Sách về Ramanuja's Vishishta Advaita Vedanta:

– John Carman: *The Theology of Ramanuja*, New Haven, Yale University Press, 1974.

– C.J. Bartley: *The Theology of Ramanuja: Realism and Religion*, London, Routledge Curzon, 2002.

– Adam Hohenberger: *Ramanuja. Ein Philosoph indischer Gottesmystik*, Orientalisches Seminar der Universität Bonn, Bonn, 1960.

Sách về Tôn sùng các hình tượng thần linh trong Ấn Độ giáo:

– Diana Eck: *Darsan – Seeing the Divine in India*, N.Y., Columbia University Press, 1996.

CHƯƠNG 3

PHẬT GIÁO: THEO VẾT CHÂN ĐỨC PHẬT

Phật giáo là một truyền thống tôn giáo đa diện, gồm nhiều giáo lý và quan niệm về Phật, cũng như nhiều con đường khác nhau đưa đến mục đích tối hậu. Phần lớn các Phật tử quan niệm truyền thống của họ là con đường đi theo Đức Phật đưa đến Niết bàn hay Phật tánh. Mặc dầu Phật giáo phát xuất từ đồng bằng sông Hằng ở Bắc Ấn Độ vào thế kỷ thứ V TCN, nó đã sớm lan rộng và trở nên một hình thức tôn giáo rất ảnh hưởng trên phần lớn châu Á. Vào một thời gian không lâu sau khi thành lập, Phật giáo được tách làm hai nhánh lớn. Một nhánh phát triển thành giáo phái **Theravada** hay *Con Đường của các Trưởng thượng* (Way of the Elders) và trở nên hình thức Phật giáo chủ yếu ở Nam Á và Đông Nam Á. Dòng Phật giáo này đôi khi cũng được gọi là **Hinayana** hay *Tiểu thừa* [Cỗ xe nhỏ]. Nhánh thứ hai phát triển thành giáo phái **Mahayana** hay *Đại thừa* [Cỗ xe lớn] và trở nên hình thức Phật giáo chủ yếu ở Trung Á và Đông Á. Một nhánh nhỏ thứ ba gọi là **Vajrayana** hay *Kim cương thừa* [còn gọi là *Phật giáo Mật tông*] phát triển nên một hình thức Đại thừa riêng biệt chủ yếu ở Tây Tạng.

Mặc dầu Phật giáo trên thế giới có nhiều khác biệt, nhưng với chủ đích giới hạn của chương sách này, chúng tôi sẽ tập trung trình bày một số **những giáo huấn chính và những khác biệt giữa Phật giáo Theravada và Phật giáo Đại thừa**. Điều này sẽ được thực hiện cách riêng qua sự *so sánh* giữa những khía cạnh của Phật giáo Theravada ở

Nam và Đông Nam Á được diễn giải trong **Kinh điển Pali** (Pali Canon: **PC**) với những khía cạnh của Phật giáo Đại thừa được diễn giải trong **Diệu Pháp Liên Hoa Kinh** (*Lotus Sutra*: **LS**), một thư văn với tầm quan trọng rất lớn trong Phật giáo Đông Á.

Kinh sách Pali của Phật giáo Theravada cho biết nhiều điều trong việc chúng ta phải hiểu thế nào về các giáo huấn của Phật giáo. Bạn thử tưởng tượng bạn đang đứng trước một vĩ nhân, một bậc thầy, một kẻ thông biết mọi sự. Đây là dịp may hiếm có trong đời, bạn có cơ hội nêu lên những câu hỏi mà bạn hằng trông mong có được một câu giải đáp. Vậy bạn sẽ đặt ra câu hỏi gì? Thế giới này là vĩnh cửu hay nó sẽ chấm dứt? Con người có tồn tại sau chết hay không? Có một linh hồn tách biệt khỏi thân xác hay không? Và những câu trả lời sẽ ra sao?

Có một câu chuyện với kinh nghiệm như vậy trong Kinh sách Pali. Theo đó, ta gặp một tu sĩ mang tên *Malunkyaputta*, ông đến trước Đức Phật và đặt ra chính những câu hỏi như thế. Hơn nữa, ông thưa với Đức Phật rằng, nếu ông nhận được những giải đáp thỏa đáng thì ông sẽ tiếp tục cuộc sống tu đạo dưới sự dẫn dắt của Đức Phật. Nhưng nếu ông không nhận được những giải đáp thỏa mãn thì ông sẽ từ bỏ cả cuộc sống tu hành như hiện nay. Đức Phật nói rằng, Ngài không có ý định trả lời những câu hỏi của ông, và Ngài nhắc cho *Malunkyaputta* biết Ngài không bao giờ hứa trả lời những câu hỏi như thế, rồi nhấn mạnh rằng, “*cuộc sống tu đạo không tùy thuộc vào các giáo điều*” (PC 121). Ngài nói, kẻ nào chờ mong những câu trả lời như thế từ miệng Phật, thì sẽ chết trước khi nhận được chúng.

Như vậy, *Malunkyaputta*, có một người bị thương bởi một mũi tên tẩm thuốc độc, rồi bằng hữu và đồng bạn, người thân và gia tộc, ai nấy đều lo lắng đi tìm một lương y cho ông. Thế rồi nạn nhân nói rằng: “Tôi sẽ không để cho mũi tên này nhổ đi trước khi tôi biết được kẻ gây ra thương tích cho tôi là thuộc đẳng cấp chiến binh, hay đẳng cấp Brahman, hay đẳng cấp nông dân, hay đẳng cấp tôi đòi... Tôi sẽ không để cho mũi tên này nhổ đi trước khi tôi biết được chiếc cung bắn tên

này là một chiếc cung ngắn hay chiếc cung dài... Tôi sẽ không để cho mũi tên này nổ đi trước khi tôi biết được mũi tên đó là lông cánh của con diều hâu, hay của con cò, hay của con công, hay của con chim ưng, hay của con vạc... [Loạt dài những câu hỏi của người bị thương tiếp tục kéo dài và kéo dài]”. Và người bị thương này đã chết, Malunkyaputta, mà không khi nào biết được điều đó. (PC 120-121).

Đâu là vấn đề với những loại câu hỏi mà Malunkyaputta đặt ra cho Đức Phật? Nếu ta xem kỹ, thì sẽ thấy Đức Phật không đồng tình với những câu hỏi đó, chúng giả định những điều về Bản tính của thực tại mà Đức Phật không chủ trương. Vì vậy, bất cứ câu trả lời nào đều đưa tới những khẳng định mà Đức Phật không muốn khẳng định. Trong một nghĩa nào đó, những câu hỏi siêu hình như thế thiết định những tham số (parameter) của chúng và giới hạn cả một loạt các khả năng. Hơn nữa, những loại câu hỏi mà Malunkyaputta đưa ra cho Đức Phật đã khóa chặt ta lại trong một logic nhị nguyên, song luận hai giá trị (two-value). Mà quả thật chúng tra vấn: Thực tại là thế này hay thế nọ? Chúng giống như câu hỏi khả nghi: Bạn có thổi đánh đập vợ bạn hay không? Những câu hỏi như thế cho thấy rõ giả định là chúng không thật là vấn đề. Xây dựng trên những câu hỏi siêu hình mà Malunkyaputta đặt ra cho Đức Phật, là những ý tưởng và cả loạt bao bì hành lý những giả định mà Đức Phật không muốn xác quyết. Vì vậy Ngài đã từ chối trả lời những câu hỏi đó.

Mà quả thật, Đức Phật của Kinh điển Pali nói: Nếu bạn đến cùng Ta với cả một gánh hàng giả định như thế, thì chúng ta không thể hy vọng có thể cảm thông chia sẻ với nhau được. Trong một nghĩa nào đó, bạn đã trả lời những câu hỏi của bạn rồi. Và điều đó có đưa bạn đến đâu không? Thực tại có thực là thứ chỉ nhận thức được với cái logic song luận hai giá trị (two-value value)? Do vậy, Đức Phật như một lương y thực tiễn xem như muốn hỏi rằng: Và một bức ảnh thuần lý về thực tại có đem lợi ích gì lại cho bạn không? Nếu Ta nói với bạn rằng, thế giới

là vĩnh hằng, điều ấy có làm bớt đi khổ đau của bạn và làm cho bạn an nhàn mà sống?

Đức Phật của Kinh điển Pali tránh những mép đường nhỏ siêu hình và thiết lập một con đường thẳng những giáo huấn đưa đến kiện toàn mục đích tối hậu. Ngài nói: “*Và tại sao, Malunkyaputta, Ta đã không giảng giải điều đó? Bởi, Malunkyaputta, điều đó không đưa lại ích lợi gì, nó không can hệ gì với những nền tảng của đạo giáo, nó không làm cho thù ghét, bỏ say mê, thôi hoạt động, im ắng tĩnh lặng, khả năng siêu thần, minh trí tối cao, và Niết bàn; bởi đó Ta đã không giảng giải chúng*” (PC 122).

Sự bất lợi của việc khảo sát siêu hình được minh họa bởi câu chuyện mũi tên thắm độc; dĩ nhiên con người bị thương kia sẽ chết mà không bao giờ biết được những giải đáp cho những câu hỏi của mình. Khác biệt nào mà những giải đáp có thể đưa tới? “Đức **Tathagata**” [Đức **Như Lai**: Kẻ Đến Như Thế, bậc Toàn Giác: một danh hiệu của Đức Phật] – Đức Phật giảng giải cho một người thắm vấn khác – “*là Kẻ thoát khỏi mọi lý thuyết*” (PC 125). Thay vì xây cất thêm những lý thuyết quynh rũ, Đức Phật đã dẹp sạch con đường suy luận gây sao nhãng để nhổ đi cái mũi tên đích thực gây mọi khổ đau và chữa lành mọi tật bệnh. Do đó, các giáo huấn sơ khởi của Phật giáo thường được nói đến như là *chiếc bè phải bỏ lại một khi đã vượt qua bờ bên kia đại dương đau khổ*, hoặc như thuốc bệnh phải bỏ đi một khi người bệnh đã được phục hồi lành bệnh.

Đức Phật của Kinh điển Pali ứng xử như một lương y khôn ngoan trong việc phân phát thuốc **Dharma (Pháp**, với nhiều nghĩa quan trọng trong Phật giáo) – giáo huấn thực tiễn nhằm nhổ đi mũi tên khổ đau của con người. Điều này liên hệ đến Bản tính của đau khổ, Nguồn gốc của đau khổ, Chấm dứt đau khổ, và Đường đưa đến chấm dứt đau khổ. Đó là điều mà truyền thống Phật giáo gọi là **Tứ Diệu Đế** (Khổ đế, Tập đế, Diệt đế, Đạo đế). Trước khi bàn đến các tiêu đề này, ta hãy

ngắn gọn nhìn xem cuộc đời của nhân vật kiệt xuất, kẻ đã đưa ra những chân lý về Bản tính của hiện hữu con người.

CUỘC ĐỜI CỦA ĐỨC PHẬT

Câu chuyện cuộc đời của Đức Phật là một nền tảng quan trọng của Phật giáo. **Nhưng ta phải đọc thế nào câu chuyện này?** [Câu hỏi này rất quan trọng trong Phương pháp luận và Thông diễn học: Hermeneutics, ND]. Một cố gắng đã được thực hiện trong giới học giả vào những thế kỷ XIX và XX bằng cách tách rời huyền thoại khỏi lịch sử trong câu chuyện cuộc đời của Đức Phật, và bỏ ra ngoài câu chuyện theo huyền thoại để đưa ra ánh sáng những sự kiện hiện thực từ trong câu chuyện. Cố gắng này được giả định là có thể đưa ra một bức ảnh rõ nét hơn về Đức Phật đích thực là ai. Nhưng cách tiếp cận này lại hoàn toàn làm tổn hại đến các tác giả của các bản văn, những kẻ đã phác họa cuộc đời của Đức Phật, bởi nó làm mất đi những ý nghĩa về thực tại mà các tác giả này đã ký thác vào các bản văn đó. Những trình thuật mà ta có về cuộc đời của Đức Phật thì chỉ là những câu chuyện đã được kể lại. Những gì chúng ta ngày hôm nay cho là không thể tin thì đã là những điều hoàn toàn đáng tin đối với các tác giả Phật giáo và ngược lại.

Mục đích của chúng ta không phải là ép những câu chuyện này vào ý nghĩa đương đại của thực tại, nhưng đúng hơn là tìm cách hiểu những ý nghĩa được diễn tả trong chính các câu chuyện đó. Tôi đề nghị chúng ta đọc câu chuyện cuộc đời của Đức Phật trong ý nghĩa linh nghiệm của cộng đồng Phật giáo, cộng đồng đã biểu cảm, bằng cách nào con đường linh đạo Phật giáo đã được thực hiện và đã thiết lập một mô hình lý tưởng cho cuộc sống. Ngoài ra, đó cũng là một câu chuyện biểu đạt một *tín thư hiện sinh* về Bản tính của cuộc sống con người. Nhiều người đã khẳng định rằng, một sự hiểu biết về Phật giáo tùy thuộc vào sự lĩnh hội được cái *tín thư hiện sinh* này.

Câu chuyện cuộc đời của Đức Phật không bắt đầu với sự sinh hạ đơn thuần của Ngài, bởi Phật giáo chia sẻ với những truyền thống tôn

giáo khác ở vùng Nam Á niềm tin vào sự tái sinh. Các Phật tử vẽ ra một chuỗi dài các cuộc đời đầy đạo hạnh trong quá khứ của Đức Phật thông qua nhiều loạt bản văn được biết đến dưới tên gọi **Bốn Sanh Kinh** (*Jataka: Birth Stories*), và Ngài đã tuần tự đi tới cao điểm là sự giác ngộ trong cuộc đời cuối cùng của Ngài. Trong cuộc đời cuối cùng này, Đức Phật đã được sinh ra từ một gia đình hoàng tộc như một thái tử được ưu đãi. Tên Ngài là *Tất Đạt Đa* (Siddhartha), và sự sinh hạ của Ngài không phải là một sự sinh hạ bình thường. Mẹ Ngài, *Maya*, bầm thai Ngài trong giấc mơ về một con voi trắng, và Ngài được sinh ra tinh tuyền không đau đớn từ hông của mẹ mình trong khu rừng nhỏ Lumbini gần thành phố Kapilavastu dưới chân đồi thuộc dãy núi Himalaya gần Nepal ngày nay. Sau khi sinh, trẻ bé Siddhartha bước đi bảy bước, tuyên bố sẽ giác ngộ trong cuộc sống này. Sự sinh hạ khác thường của Đức Phật nói lên Ngài là một thực thể đặc biệt, siêu nhân, và là một nhân vật phẩm hạnh gương mẫu. Nhưng nếu Đức Phật tương lai quá siêu nhân, thì khó cho mọi người có thể tích cực theo gương Ngài được. Bởi vậy, nhân tính của thái tử Tất Đạt Đa phải được khẳng định và câu chuyện về Ngài với những gắng gỏi đấu tranh của vị Phật tương lai đã tỏ ra rất đời có tính người.

Sau khi sinh, một tiên tri thấu thị đã báo trước rằng, nếu Ngài thường xuyên sống trong vui thích khoái lạc của gia đình thì Ngài sẽ trở nên một đế vương phổ quát, còn nếu Ngài từ bỏ những khoái lạc trần thế thì Ngài sẽ trở nên một lãnh đạo tôn giáo lớn. Thái tử Tất Đạt Đa lớn lên trong một khung cảnh xã hội hoàn hảo với những tiêu chuẩn theo quy ước, một thế giới sung túc trong đó mọi ước muốn vật chất đều được đáp ứng quá mức đầy đủ. Ngoài ra, không có dấu vết đau khổ hoặc khó chịu nào được phép có mặt trong không gian các vách tường của hoàng vương cung điện. Thế giới sung túc quyến rũ của thái tử đã được tạo ra và được chăm sóc kỹ lưỡng bởi vua cha Suddhodana, kẻ vẫn luôn sợ rằng, đụng chạm với đau khổ có thể làm cho thái tử đặt nghi vấn về tương lai của mình như một nhà lãnh đạo

chính trị đầy quyền năng và sung mãn. Nhưng rồi, ngay cả trong thế giới xem ra hoàn hảo này vẫn có một điều gì không ổn – và điều không ổn này đã thúc bách thái tử Tất Đạt Đa đi tìm một mục đích cao hơn cuộc sống thông thường này. Điều gì đã làm đổ vỡ thế giới lý tưởng trong cung điện này? Có thể tránh được đau khổ trong cuộc sống con người?

Một ngày kia, thái tử Tất Đạt Đa muốn rong chơi xe ngựa trong một công viên hoàng gia gần đó. Trong cuộc du ngoạn này, thái tử đã gặp một điều mà trước đó ông chưa bao giờ thấy: một **người già**. Chưa hề gặp một sự thể như thế trước đây, thái tử nghĩ người này là kẻ độc nhất trên đời, rồi hỏi người đánh xe đó là loại người gì vậy. Người đánh xe đã làm cho thái tử sửng sốt khi cho biết điều kiện tuổi già là tương lai của mỗi một con người – kể cả thái tử. Quá xúc động bởi sự nhận thức này, thái tử hối hả cho đánh xe về. Vua cha Suddhodana biết được sự việc xảy ra và lập tức tìm cách làm cho con mình không còn nghĩ ngợi gì nữa đến việc già nua không thể tránh khỏi, bằng cách sắp xếp nhiều cuộc vui chơi thú vị cho con mình.

Mặc dầu vua cha đã tăng tốc cố gắng che chắn con mình khỏi những đụng chạm với đau khổ, nhưng rồi một ngày nọ, thái tử Tất Đạt Đa lại mạo hiểm đi đến công viên trên cỗ xe hoàng gia. Lần này thái tử gặp một **người đau ốm** nặng. Rồi lần này cũng hỏi người đánh xe, đó là loại người gì vậy, hay đau ốm có thể xảy đến cho mọi người; và cũng lần này người đánh xe lại đã làm xáo trộn thế giới yên lành thơ ngây của thái tử bằng cách nói ra sự thật. Thái tử quay về cung điện lần này càng với nhiều lo âu cùng quẫn.

Mặc dầu vua cha lần này càng tìm cách làm khuây khỏa con mình, cũng như làm cho con mình bận bịu thêm hơn với các thú vui tình dục, nhưng rồi thái tử cũng lại lên xe đi đến công viên. Lần này thái tử thấy một điều càng làm xáo trộn ông hơn và đánh vỡ cả đến mảnh vô tư cuối cùng của tuổi trẻ: thái tử thấy một **người chết**. Mấy lời của người

đánh xe làm cho thái tử vỡ lẽ rằng chết là sự kết thúc cuối cùng, kể cả của thái tử.

Mặc dầu vua cha đã làm hết mọi phương cách, nhưng không có gì an ủi được thái tử Tất Đạt Đa. Lần du ngoạn cuối cùng đến công viên, vị thái tử đầy ưu đãi đã thấy **một tu sĩ** mộc mạc đơn sơ, kẻ đã từ bỏ mọi sự trên đời, và đã cảm thấy người tu sĩ này cho thấy có một con đường khả dĩ thoát được ra khỏi thế giới đau khổ. Kể từ thời điểm này, mặc dầu đã lập gia đình với một cô công chúa xinh đẹp và có với nhau một đứa con trai, thái tử Tất Đạt Đa quyết định từ bỏ cuộc sống cung điện vua chúa.

Bị thúc bách bởi sự chống cự của vua cha và những cống thành nặng nề của cung điện, Tất Đạt Đa đã rời bỏ hoàng thành, lên đường thực hiện một cuộc sống khổ hạnh trong rừng vắng tìm kiếm một con đường thoát khỏi đau khổ. Ra khỏi hoàng thành, thái tử đã cắt bỏ nhúm tóc uy nghi trên đầu, và đã gửi về lại cho cung điện những châu ngọc và áo quần thanh tú cùng với người đánh xe quý chuộng của mình. Tất Đạt Đa nay bước vào một cuộc sống thực hành khổ hạnh sáu năm thể nghiệm, đi từ vị thầy này đến vị thầy khác để học tập và quán triệt được những kỹ năng suy ngẫm khác nhau mà mỗi vị thầy có thể đưa lại. Nhưng không một vị nào đã có thể làm cho ông hài lòng. Tiếp đó ông đã gặp năm vị khổ tu, với họ ông đã thực nghiệm nhiều loại khổ hạnh, và đã suýt chết lả bởi chay tịnh thái quá. Hình thức tu hạnh này cũng không làm ông vừa lòng.

Nhận thấy những thực hành khổ hạnh trong rừng vắng cũng không kết quả giống như cuộc sống trong cung điện trước kia, vị thái tử trước đây nay cũng bỏ lại cuộc sống khổ tu này, đón nhận bát sữa ngọt từ tay một thiếu nữ chăn bò. Với cử chỉ này, ông đã khám phá ra **“Con đường trung dung”** (**Trung Đạo: Middle Way**) giữa cuộc sống giàu sang suy đồi của cung điện và cuộc sống khổ hạnh khắc nghiệt trong rừng vắng. Năm người bạn đồng tu cảm thấy bị xúc phạm vì sự hành xử trên đây đến nỗi họ đã bỏ ông, nghĩ rằng Tất Đạt Đa đã rời bỏ con

đường tu hạnh đích thực. Không bao lâu sau đó, vị Phật tương lai đã ngồi dưới gốc cây Bồ đề quyết tâm không rời khỏi nơi đây cho đến khi xuyên thấu được vấn đề đau khổ.

Mara, vị thần của ham mê ích kỷ, đã tấn công đánh Ngài với vũ lực hùng mạnh, với các đoàn quỷ ma khủng khiếp, với các nữ thần quyến rũ, để lôi kéo Ngài ra khỏi nơi sức lực quyền năng mà trước đây các vị Phật tiền bối đã tại vị. Nhưng những gắng sức của Mara đã bất thành, bởi Tất Đạt Đa đã không hề rung chuyển. Mara bèn thách thức vị thái tử xưa kia: “Ai chứng giám cho công sức lớn của ông?”. Với cử chỉ mà sau này được công trình điêu khắc Phật giáo tôn dương, Tất Đạt Đa đã buông bàn tay phải chạm xuống Đất, và Đất đã rung chuyển một lời đáp xác quyết. Vào thời điểm này, sự thành công của Tất Đạt Đa đã được đảm bảo; đưa mình đi sâu vào ngẫm suy thiền định, ông đã chiêm ngắm bản tính của hiện hữu và hoàn thành sự giác ngộ vào đêm đó. Ngài đã trở nên **Phật, “Kẻ Giác Ngộ”**.

Suốt bảy ngày Đức Phật đã ngồi dưới gốc cây Bồ đề, cảm nghiệm niềm phúc hạnh của sự tự do sâu thẳm cũng gọi là Niết bàn (Nirvana). Rồi, sau khi quyết định đem giảng dạy cho kẻ khác những gì mình đã thực hiện, Ngài đứng dậy, đi đến vườn hươu gần thành thánh danh tiếng Banaras, nơi đây Ngài gặp lại năm vị khổ tu mà Ngài trước đây đã cùng tu tập. Nơi đây, Ngài đã xoay **“Bánh xe Dharma”** lần đầu tiên, và giảng dạy cho họ bản chất thiết yếu của việc Ngài đã thành tựu dưới công thức **“Tứ Diệu Đế”** (Four Noble Truths). Nêu ra những nguyên lý cơ bản về giáo huấn của mình, Ngài đã thiết lập xuyên qua cuộc sống của chính mình những quy luật cho một cuộc sống tu đạo và một mô hình kỷ luật cho các tu sĩ tương lai noi theo.

Sau một thời gian dài với sự nghiệp giảng dạy và khi đã đến tuổi tám mươi, Đức Phật đã đi đến khu rừng nhỏ gần thành Kusinagara. Nơi đây, Ngài đã nằm xuống, nghiêng về phía bên phải, và sau khi đã dặn dò nhắc nhở các môn đệ về tính vô thường của mọi sự vật và công việc chuyên cần tu tập cho đến khi giác ngộ, Ngài đã hoàn toàn tỉnh

thức và bước vào **Đại Bát Niết Bàn (Maha-Pari-Nirvana: Sự Giải thoát To lớn và Toàn diện)**. Kinh điển Pali của Theravada nhấn mạnh cho biết, ảnh hưởng độc nhất bền vững của Đức Phật là **Dharma** (Pháp: Giáo huấn của Ngài) và **Vinaya** (Luật: Quy luật tu viện). Chính Đức Phật đã vượt qua mọi ảnh hưởng chế ngự và đã để lại chỉ một mẫu hình cho biết chúng ta làm sao có thể tự mình kiện toàn sự giác ngộ tối cao và đạt đến được Niết bàn.

Phật giáo Đại thừa và Diệu Pháp Liên Hoa Kinh: Nhưng một quan điểm rất khác về Đức Phật đã được trình bày trong *Kinh Liên Hoa* (cũng gọi là *Kinh Pháp Hoa* hay *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh: Lotus Sutra: LS*). Không chối bỏ quan điểm nhấn mạnh tính cách con người và lịch sử của Đức Phật được diễn tả trong Kinh điển Pali, quan điểm Phật giáo Đại thừa trong *Kinh Liên Hoa* xác định Đức Phật, Đấng sống trên trần thế trong một khoảng thời gian nhất định, đã hiển hiện trong một “thân xác bóng ảnh” (“phantom body”), hay một thân xác được tự tác tạo bởi một Thực hữu toàn vũ và vĩnh hằng (Being cosmic and eternal). Nghĩa là, hình dạng con người của Ngài là một phương tiện khéo léo đặc biệt (upaya) với chủ đích hỗ trợ những ai cần đến Đức Phật trong hình hài này. Phật giáo Đại thừa sau này đã khai triển khái niệm **Tam Thân Phật**. Đức Phật lịch sử được gọi là **Hóa thân** (Nirmanakaya: Emanation Body) xuất hiện cho sự phát triển tâm linh của một số người. Thứ đến là Đức Phật **Báo thân** (Sambhogakaya: Enjoyment Body), thân Phật thiên thượng, được tỏ ra cho các Bồ tát, các Phật tử của Đại thừa, trong các thế giới Phật thiên thượng và được vui hưởng trong chiêm ngắm. Nhưng quan trọng nhất trong Tam Thân Phật là **Pháp thân** (Dharmakaya: Cosmic Body), Thân toàn vũ bao hàm toàn thể thực tại. Với nghịch lý: phi-hữu, nhưng mọi hiện hữu đều tùy thuộc vào đó; vô-điều kiện bởi không tùy thuộc vào nghiệp hay ham muốn, nhưng không vô-điều kiện bởi có khả năng tỏ hiện chính mình như vật có điều kiện; vô biên,

không thay đổi, đồng thời nội tại và siêu việt, vĩnh hằng hiện diện và trải mình suốt mọi nơi trong vũ trụ.

Ngoài ra, giáo huấn của Đức Phật không bị giới hạn vào một thời điểm hay một không gian nào riêng biệt, nhưng liên li tiếp tục, vô biên, và muôn hình vạn trạng. Trong ngôn ngữ Phật giáo Đại thừa của *Kinh Liên Hoa*, Phật tử không phải là những kẻ mồ côi sau sự ra đi của Đức Phật lịch sử, nhưng đúng hơn họ là những người con của một thân phụ đầy lòng từ bi nhân ái, kẻ đã trực tiếp dẫn thân vào đời, hoạt động không ngừng nghỉ để xây dựng con người và giúp con người phát triển đưa đến sự thể hiện tối hậu Phật tánh của họ. **Đức Phật của *Kinh Liên Hoa*** là một vị cứu tinh đầy năng lực và tích cực dẫn thân, Kẻ nghĩ rằng: “Ta là người cha của mọi tạo vật, Ta phải giữ gìn họ tránh khỏi khổ đau và đưa lại cho họ phúc hạnh của Tuệ giác Phật giáo vô biên và vô lượng” (LS 88). Đức Phật toàn vũ hiệp một này có năng lực tỏ hiện dưới nhiều hình dạng khác nhau trong thế giới một cách thích ứng để độ trì hết các loại người riêng biệt khác nhau. “Các đức Phật hiện tại trong hoàn vũ, mà số lượng thì nhiều như cát sông Hằng,... được tỏ hiện ra trong thế giới để cứu chữa tất cả mọi thọ tạo” (LS 71).

Như chúng ta sẽ thấy, viễn cảnh về Đức Phật này sẽ mở ra khả năng cho nhiều hình thức diễn tả khác về cuộc sống đạo giáo ngoài hình thức Lễ luật tu viện. Và như thế, việc sùng kính Đức Phật và các việc thực hành mộ đạo khác đều được rộng lòng đón nhận.

HỌC THUYẾT VỀ HIỆN HỮU

Đức Phật đã giảng dạy về Hiện hữu như thế nào? Những câu trả lời cho câu hỏi này có nhiều khác nhau, nhưng hầu như tất cả các Phật tử đều nhìn nhận một nội dung cốt lõi trong giáo huấn của Đức Phật. Nội dung này bao hàm ba đặc tính của hiện hữu: Đức Phật dạy rằng, thực tại con người là **vô thường** (*anitya*), **vô ngã** (*anatma*), và **khổ đau** (*dukkha*).

Một thức nhận cơ bản của Phật giáo – được mô tả rất sinh động trong câu chuyện bốn cuộc gặp của thái tử Tất Đạt Đa trong công viên hoàng tộc – rằng, mọi vật đều thay đổi: mọi vật là vô thường. **Vô thường**, đặc tính thứ nhất trong ba đặc tính cơ bản của hiện hữu, cho ta thấy nhiều về bản tính của thế giới trong đó ta sinh sống, rằng mọi vật trong trần gian đều thay đổi và chóng qua. Không có gì bền vững hay tự trị. Mọi vật sinh ra đều hư hoại. Không vật thể, hiện sinh, ý tưởng, kế hoạch, tâm thế nào có thể bền lâu tồn tại. Điều đó dẫn đến một nỗi âu lo rất lớn cho con người, kẻ luôn đi tìm cái gì lâu dài, bền vững, chắc chắn. Nhưng không có gì trường tồn hay thường tồn trong trần gian.

Phật tử Theravada bình thường không nhìn nhận một Thượng đế tạo thành, Đấng được gọi là Căn cơ của hiện hữu, “Tác nhân không bị tác động” (Unmoved Mover) phía sau sự chuyển động liên tục của thế giới. Phương cách riêng biệt mà người Phật tử mô tả cái thức nhận về bản tính của hiện hữu là nói rằng, mọi vật sinh ra đều tùy thuộc vào vật gì khác. Hơn nữa, không những mọi vật đều liên tục thay đổi, nhưng sự thay đổi của chúng cũng kéo kèm theo sự thay đổi nơi các vật khác.

Sự kiện không gì là vững bền và tự trị được hiểu đẹp nghĩa nhất với giáo huấn “duyên khởi tương tùy tương tác” (dependent origination). Công thức này biểu hiện và minh họa tính “liên kết triệt để” (radical interconnectedness) giữa mọi sự vật và diễn tả rằng, mọi sự vật hiện hữu đều phụ thuộc vào các vật khác. Truyền thống Theravada bảo vệ quan điểm cho rằng, khi thiên định dưới cây Bồ đề, Đức Phật tương lai đã thấu hiểu bản tính “duyên khởi tương tùy tương tác” của vạn vật qua câu chữ “Chuỗi dây nhân quả mười hai mắt xích” (thường gọi: **Thập nhị nhân duyên** hay **Thập nhị duyên khởi**). Ta hãy liệt kê ra đây tên gọi cùng với mối liên hệ của chuỗi dây nhân quả này [được biên dịch cho dễ hiểu và rõ ràng hơn, ND]:

1. Vô minh: Cảm nghiệm khởi sinh cơ bản về hiện hữu là sự đau khổ; và trầm luân trong đau khổ là bởi thiếu hiểu biết, bởi vô tri, vô minh. Vô minh khởi sinh ra vọng động, vọng động đưa đến hành xử, hành động, cả thể lý lẫn tinh thần; đó là Hành, mắt xích thứ hai.

2. Hành: Do Hành mà có tâm thức, Thức là mắt xích thứ ba.

3. Thức: Do Thức mà có Danh (vô tướng) có Sắc (hình tượng): mắt xích thứ năm.

4. Danh Sắc: Hợp nhau lại để thành lập mọi thứ khác, trong con người là sáu căn, tức Lục Nhập (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý); đó là mắt xích thứ năm.

5. Lục Nhập: Sáu căn này tiếp xúc với nội và ngoại trần, khởi sinh ra Xúc: mắt xích thứ sáu.

6. Xúc: Tiếp xúc đưa đến Cảm Thọ những vui, buồn, thương, giận, ganh ghét...; Cảm Thọ là mắt xích thứ bảy.

7. Thọ: Cảm Thọ đưa đến ham muốn, ưa thích, ràng buộc, yêu thương, tình ái; Ái là mắt xích thứ tám.

8. Ái: Luyến ái đưa tới khuynh hướng nắm bắt, gìn giữ; đó là Thủ, mắt xích thứ chín.

9. Thủ: Nắm bắt, gìn giữ đưa tới chiếm hữu; Hữu là mắt xích thứ mười.

10. Hữu: Do Hữu mà có Sanh, mắt xích thứ mười một.

11. Sanh: Từ Sanh mà đi đến Lão, Bệnh, Tử; đó là mắt xích thứ mười hai.

12. Lão Tử: Mắt xích Lão và Tử này lại đưa tới nhiều Vô Minh hơn nữa và như thế tiếp tục trầm luân trong “Chuỗi dây nhân quả mười hai mắt xích”, nếu không thoát khỏi Vô Minh nhờ được Giác Ngộ.

“Chuỗi dây nhân quả mười hai mắt xích” giải thích sự sinh khởi của tất cả sự vật, hiện sinh, tâm thể. Nó vận hành giống như một huyền thoại tạo thành trong các truyền thống tôn giáo khác. Và bởi “Chuỗi

dây duyên khởi mười hai mắt xích” này không có một khởi điểm nào rõ rệt, nên thường được biểu hiện trong nghệ thuật Phật giáo bằng một bánh xe với mười hai tấm xe. Các nghệ sĩ Phật tử Tây Tạng đã mô tả “Chuỗi dây nhân quả mười hai mắt xích” của Duyên khởi tương tự tương tác bằng “**Bánh xe Hiện hữu**” (Wheel of Existence), trên đó mỗi mắt xích nhân quả được minh họa bằng một bức ảnh. Trục bánh xe được xoay chuyển bởi oán thù, gian dối và ham mê, thường được biểu tả bằng hình ảnh con rắn, con heo và con gà trống, và toàn bộ bánh xe bị xiết chặt trong nanh vuốt của Mara, tên quỷ thống trị của hiện hữu nhân duyên chế ngự luôn đấu tranh để kìm hãm tất cả không thực hiện được sự giải thoát.

Giáo huấn Phật giáo nhằm mục đích giải mở chuỗi dây ràng buộc của hiện hữu triệt để bị nhân quả chế ngự này, bằng cách giải thoát con người ra khỏi cái chạm bẫy của Vô minh (đặc biệt nhờ giáo huấn **Tứ Diệu Đế**), bởi một khi mắt xích Vô minh này được đập vỡ thì toàn chuỗi dây sẽ được tháo gỡ.

Theo các khái niệm của Phật giáo về **Tái sanh**, cuộc sống hiện tại của chúng ta chỉ là một trong một loạt dài tiếp nối cuộc sống. Chỗ đứng của mỗi người trong thế giới luôn chuyển đổi này được quyết định bởi cái **Nghiệp** của mỗi người. Điều ấy có nghĩa, mỗi người sinh ra trong trần gian này không phải vì tình cờ hay bởi một vị thần nào cầm chịch thưởng phạt, nhưng là kết quả của những hành động chủ tâm của chính mình trong quá khứ, hành động tốt hay xấu, thiện hay ác. Lành nữa, không có Thượng đế tạo dựng nào trong Phật giáo. Chỉ có Nghiệp báo là đủ để hiểu được sự thúc đẩy của vũ trụ dọc theo dòng chảy di dời chuyển động của nó. Người Phật tử quan niệm có nhiều cảnh giới trong đó con người có thể được sinh ra như là hiệu quả từ phẩm hạnh của nghiệp sống của mình. Cái **Bánh xe Luân hồi Sanh tử** của Phật giáo Tây Tạng vừa được tham chiếu ở trên, thường đã mô tả về nhiều cảnh giới khả dĩ mà con người có thể được tái sanh; ngoài

cảnh giới con người, còn có các cảnh thiên giới và các cảnh giới địa ngục.

Một quan điểm về thế giới có phần khác với quan điểm trong Kinh điển Pali của Phật giáo Theravada được thấy trong Phật giáo Đại thừa ở Đông Á. Mặc dù khó có thể khái quát hóa các nhận thức của Phật giáo Đại thừa về bản tính của thế giới, khái niệm về Pháp thân Đức Phật (Dharmakaya of the Buddha) – quan niệm xem đó là một hình thức của Đức Phật mang tính toàn vũ, vĩnh hằng, hiện diện khắp nơi, và mãnh liệt can dự vào thế giới – bao hàm ý nghĩa cho rằng đó là một thực hữu không điều kiện và không biến đổi ở trong hay ở sau thế giới. **Đức Phật của Liên Hoa Kinh** hẳn thật là một sự hiện diện mãnh liệt và thiết yếu rất quan tâm đến thế giới. Tuy nhiên, cả đến kinh văn này cũng ngưng lại mà không định nghĩa Đức Phật như là một Thượng đế tạo dựng, và cuối cùng, Phật giáo Đại thừa khẳng định tính không thực chất (insubstantiality) của thế giới.

HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI

Giáo huấn cho rằng không có gì là vững bền trong thế giới cũng được ứng dụng cho tự ngã (self). Đặc tính thứ hai của hiện hữu là sự **vô ngã** (*anatma*). Một câu chuyện trong Kinh điển Pali nói đến cuộc gặp giữa hoàng đế **Milinda** và đạo sĩ hiền nhân **Nagasena** diễn tả khái niệm của Phật giáo về Bản tính con người.

Sau khi xác định bản thân không chờ đợi một sự đền đáp chính trị nào cho những diễn giải mà mình có thể làm, Nagasena đặt câu hỏi với phương tiện nào đức vua đã đến đây với cuộc hẹn này. Và khi được biết đức vua đã đến đây bằng xe ngựa, đạo sĩ hiền nhân đặt câu hỏi về bản tính của chiếc xe (PC 131-132). Ông hỏi: “Có phải trục xe là cái xe không?”, vua trả lời rằng không. “Có phải bánh xe là cái xe không?”, vua cũng trả lời rằng không. Câu chuyện cứ thế tiếp tục với những câu hỏi tương tự của Nagasena bao suốt toàn bộ chiếc xe, hỏi về từng phần một của chiếc xe có phải là cái xe không. Đức vua tiếp tục bác bỏ ý tưởng một thành phần nào đó của chiếc xe là chính cái xe.

Đạo sĩ đi đến điểm chính yếu: “Thưa đức vua, mặc dầu tôi đã vấn hỏi rất cặn kẽ, nhưng tôi không tìm ra đâu là chiếc xe cả. Vậy nay, thưa đức vua, ngôn từ cái xe chỉ là một tiếng kêu trống rỗng. Có cái xe nào ở đây? Thưa hoàng thượng, ngài đã nói một điều sai lầm, một lời nói dối: không có chiếc xe nào cả... Và cũng giống như tiếng gọi “cái xe” chỉ là một cách nói để chỉ cái trục xe, bánh xe, thân xe, mũi xe, và các bộ phận khác, đặt trong một cách nào đó liên kết với nhau... thì đích xác cũng một cách đó những ngôn từ “sinh vật” và “tự ngã” (Ego, ngã tự lập) cũng chỉ là một cách nói cho sự có mặt của những “*bộ năm ràng buộc*”, nhưng khi ta đi đến xem xét từng phần một, thì ta khám phá ra rằng, trong một nghĩa tuyệt đối không có sinh vật nào ở đó để làm cơ sở cho những điều tưởng tượng như thế, như là “Tôi là”, hay “Tôi” (PC 132-134). Nagasena nhấn mạnh rằng, tên của một người “chỉ là một cách đếm, một ngôn từ, một tên gọi, một chỉ định tiện lợi, thuần túy một cái tên; bởi không có một tự ngã (Ego, ngã tự lập) nào được tìm thấy ở đây cả” (PC 129). Điểm thiết yếu của Nagasena là, việc khẳng định một con người là một tự ngã thường tồn, không thay đổi, tự lập là một điều sai lầm. Không có cơ sở nào được tìm thấy cho thực tại đó.

Những “*bộ năm ràng buộc*” được trích dẫn trong đoạn trên là hàm ý nói đến “**Ngũ Uẩn**” [sẽ được bàn đến trong các đoạn sau] như là năm “thành tố” kết hợp nên một con người. Trước khi bàn về năm thành tố này của một con người, ta cần nhận định rằng đối với các Phật tử, giống như không có cái xe tách rời khỏi những thành phần riêng biệt của nó, thì cũng không có con “người” tách rời khỏi năm thành tố này. Giáo huấn về Ngũ Uẩn là một cách nói thay cho một con người mà không dùng đến ý tưởng một “tự ngã”. Một khi Ngũ Uẩn hay năm thành tố được xem xét và phân tích, ta sẽ khám phá ra rằng không có gì nằm phía sau chúng được xem là một trung tâm thiết yếu hay một cái “Tôi” thường tồn. Thực hành của người Phật tử nhằm chủ đích loại bỏ cái ý nghĩ thiếu suy xét (và sai lầm) về cái tính cá thể

riêng biệt hay cái ý tưởng tự ngã. Bất cứ khái niệm nào về một Ego, một tự ngã, hay một linh hồn như là một thực thể trường tồn, độc lập, và tuyệt đối, một bản chất không thay đổi phía sau thế giới hiện tượng đổi thay, đều bị mãnh liệt bác bỏ như là hiện hữu đích thực. Theo giáo huấn của Đức Phật, cái ý tưởng về một tự ngã là một niềm tin hoang tưởng không tương ứng với sự xác thực.

Điều đó không có nghĩa là vô nghĩa khi nói đến sự tự tham chiếu, sự liên tục của trí nhớ, hay tính cá thể tương đối, nhưng là muốn hàm ý nói rằng không có sự trường tồn nào phía sau hiện hữu. Hơn là một thực thể trường tồn, con người là một trí khôn, thân xác, giác quan của tự ngã bao gồm những chuỗi tiếp nối các khoảnh khắc qua đi. Trong nghĩa này, “thực thể” con người thực ra là một sự “trở thành” của con người (human “becoming”). Hơn nữa, ý tưởng về một tự ngã tách rời, điều dẫn đến tính tự kỷ (selfishness) và ích kỷ, không những là sai lầm, mà còn gây nên nhiều hậu quả tai hại. Nó là gốc rễ, là căn nguyên của mọi đau khổ trong hiện hữu (cách riêng là sự chết) và các vấn đề xã hội, như trộm cắp, nghèo đói, và bạo lực – tất cả mọi thứ đó mang lấy những tự ngã riêng rẽ trong cạnh tranh cái này đối với cái kia. Thực hiện được sự diệt trừ cái ngã riêng rẽ, trái lại, có thể đưa tới một tâm trạng sống tử tế vô ngã đầy yêu thương và đầy nhân ái đối với kẻ khác. Do đó, nỗ lực lớn được thực hiện trong giáo huấn Phật giáo là để bào mòn và cuối cùng khử trừ được ý tưởng tính cá thể trường tồn của chính mình.

(1) Cái Uẩn (hay thành tố) đầu tiên của **Ngũ Uẩn** [*skandha*: Uẩn, aggregates, components, thành tố hợp lại thành nhóm, cụm, tích tụ, tích tập] hay hợp thể của một con người, là **Sắc** (*rupa*, form, *sắc tướng, hình tượng*), diện mạo thể chất của một sự vật hay một con người. Nó là chất thể, hay chất liệu của thế giới, được cấu thành bởi những nguyên tử luôn mãi thay đổi. Riêng về con người, cái Uẩn đầu tiên, tức Sắc, là thân xác, bao gồm sáu giác quan (trí khôn, như tri

giác, được tính cả trong danh sách các giác quan, theo Phật giáo), cũng như các đối tượng tương ứng ở thế giới bên ngoài.

(2) Cái Uẩn thứ hai là *cảm xúc* hay *cảm thọ*, được gọi là **Thọ** (*vedana*, sensation), tiến trình sinh lý học phát xuất từ sự giao tiếp giữa sắc và sắc (hình tượng và hình tượng) hay các giác quan với những đối tượng tương ứng của chúng. Cảm thọ được cấu thành như khi mắt tiếp xúc với các vật hữu hình, tai với thanh âm, lưỡi với vị giác, mũi với mùi, thân xác với các vật đụng chạm được, trí khôn với những vật tinh thần như tư tưởng. Những cảm thọ này có ba loại: thú vị, không thú vị và trung tính.

(3) Cái Uẩn thứ ba là *nhận thức* hay *ý tưởng*, được gọi là **Tưởng** (*samjna*, perception). Khi sáu quan năng tiếp giao với các đối tượng của chúng, thì phát sinh ra cảm thọ, và cảm thọ đưa đến nhìn nhận đối tượng. Khi ta sờ chạm cái bàn với bàn tay hay với đôi mắt, thì không những cảm xúc được cấu thành, mà còn cả hiệu quả của cảm xúc tức sự nhìn nhận được đó là “cái bàn”. Nhận thức cũng được cấu thành trong giao tiếp với các đối tượng tâm thần. Do đó, nhận thức gồm sáu loại nhận thức tương ứng với sáu loại cảm thọ.

(4) Cái Uẩn thứ tư là những *tác hành tâm thần*, được gọi là **Hành** (*samskara*, mental formations). Tác hành tâm thần bao hàm dự cảm, xung lực, thái độ, khuynh hướng, tất cả phối hợp làm thành đặc tính cá biệt của bản vị con người. Điều được biết như là *Nghiệp* cũng được bao hàm trong Uẩn tác hành tâm thần. Chỉ cảm thọ và nhận thức mà thôi thì chưa tác thành nghiệp lực, nhưng những tác hành tâm thần thì có liên kết với các hoạt động của ý chí trong tư tưởng, lời nói, hành động – cả tốt và xấu, như khôn ngoan và tự đại. Những tác hành tâm thần đóng một vai trò chìa khóa trong việc tạo tác sự hiện hữu có điều kiện [bị chi phối] của chúng ta, và do đó cần bàn sâu rộng thêm, điều này sẽ được tiếp tục nói đến sau khi trình bày xong Uẩn thứ năm sau đây.

(5) Cái Uẩn thứ năm là ý thức, tri thức, được gọi là **Thức** (*vijnana*, consciousness, cognition). **Thức** bao gồm những khía cạnh quan trọng [Mômen] của nhận thức (awareness): không chỉ khi ta xúc cảm và nhận định được một cái bàn (nhắc lại thí dụ ở đoạn trên), nhưng ta nay đang nhận thức về cái bàn. Mặc dầu một số trường phái tư tưởng tôn giáo ở châu Á nhìn xem ý thức như là cốt lõi của một tự ngã thường tồn, nhưng Đức Phật của Kinh điển Pali lại dạy rằng, ý thức chỉ khởi sinh khi một trong sáu giác quan cảm nghiệm được một đối tượng giác thể. Ý thức tùy thuộc vào những điều kiện nhờ đó nó khởi sinh, và như thế nó không tự lập hay thường tồn, nhưng cũng bị điều kiện hóa [bị chi phối] giống như bốn Uẩn khác.

Nay ta hãy trở về lại với Uẩn thứ tư: Xem xét thêm về Uẩn **Hành** (*samskara*, *tác hành tâm thần*, mental formations) thứ tư này sẽ cho ta hiểu rõ hơn cách thức mà năm Uẩn tương quan với nhau như thế nào. Khi những khía cạnh quan trọng sinh diệt của Sắc, Thọ, Tưởng, và Thức tương tác với nhau, chúng tạo ra nghiệp ấn (karmic residue) hay những dấu ấn tiềm tàng được gọi là *samskara*, hay tác hành tâm thần (mental formations). Những dấu ấn này, đến lượt chúng, lại là những dự cảm làm phát sinh và quy định sự sinh diệt liên tục của những phối kết giữa bốn Uẩn kia. Do đó, Thức của chúng ta chịu chi phối sâu sắc bởi những tác hành tâm thần. Một chuyện tình lãng mạn đưa đến đau đớn chua cay chẳng hạn, rất thường có tác động đến cuộc tình sau đó, mặc dầu trên lý thuyết hai cuộc tình duyên này hoàn toàn tách biệt xa nhau. Có một điều gì đó được chuyển tải gây tác hành và ảnh hưởng đến kinh nghiệm lần sau. Được điều động và chi phối bởi những ấn tượng tàng ẩn vô thức, những phối kết giữa Sắc, Thọ, Tưởng và Thức này vẫn tiếp tục thể hiện và kéo dài. Lần nữa, không có “Tác nhân không bị tác động” (Unmoved Mover) nào ở phía sau các chuyển động; nhưng chỉ có chuyển động, chỉ có thay đổi. Một sự vật biến đi, làm điều kiện cho sự xuất hiện một sự vật tiếp theo, trong một loạt dài nguyên nhân và hiệu quả. Nhưng những tác hành tâm thần, bao gồm

tưởng nhớ ý thức và vô thức, đưa lại một sự liên kết giữa những khía cạnh sinh diệt của những phối hợp đơn nhất của Ngũ Uẩn.

Điều trên đây nói lên rằng, cuộc sống của con người thực sự là rất ngắn ngủi. “Nói một cách rất ráo, sự dài lâu của cuộc đời một sinh vật là cực kỳ ngắn, chỉ khoảnh khắc một thoáng tư tưởng. Giống như một cái bánh xe khi lăn thì chỉ lăn vào một điểm của lớp xe, và khi dừng thì cũng chỉ dừng vào một điểm; hoàn toàn cũng như vậy, cuộc sống của một sinh vật chỉ kéo dài bằng thời gian một tư tưởng” (PC 150). Và như vậy, sanh lại hay tái sanh được xảy ra mau chóng và liên li mỗi khoảnh khắc của cuộc sống chúng ta. Như sinh vật học, tâm lý học và vật lý học hiện đại xác nhận, thân xác và tinh thần của chúng ta thay đổi liên li. Các Phật tử giải thích khái niệm đồng thời của sự liên tục và không liên tục trong tiến trình tái sanh qua hình ảnh một cây nến.

Trong những câu chuyện tiếp theo, đạo sĩ hiền nhân Nagasena hỏi vua Milinda có phải vua cũng chính là con người khi ông còn là một cậu bé. Vua trả lời: “Không, không, thưa đạo sĩ. Đứa bé trẻ thơ, non dại và yếu ớt nằm trên lưng kia là một người, còn tôi đây bây giờ lớn mạnh là một người khác” (PC 148). Vừa rồi, *tính không liên tục* được nhấn mạnh. Nagasena đã mạnh mẽ lưu ý vua trên điểm này; nhưng tiếp đó lại cũng làm cho vua thấy về trường hợp của cùng một con người: “Thưa đức vua, đó là Tôi, kẻ đã là một bé trẻ thơ, non dại và yếu ớt nằm trên lưng tôi, và đó là Tôi, kẻ nay đã lớn mạnh” (PC 148-149). Lần sau này *tính liên tục* lại được nhấn mạnh. Vậy làm sao mà cả hai khẳng định này đều đúng? Các Phật tử sử dụng ẩn dụ ngọn lửa để minh họa điều này. Nếu bạn thắp lên một ngọn nến, rồi trở lại sau một tiếng đồng hồ, bạn có thấy một ngọn nến khác hay cũng cùng một ngọn nến đó? Nagasena hỏi đức vua:

+ “Giả thử, thưa đức vua, có một người thắp lên một ngọn lửa; nó có thể sáng suốt đêm không?”

– “Dĩ nhiên rồi, thưa đạo sĩ, nó sẽ sáng suốt đêm.”

+ “Thưa đức vua, ngọn lửa vào canh nhất cũng là ngọn lửa vào canh giữa đêm không?”

– “Không, không, thưa đạo sĩ.”

+ “Ngọn lửa vào canh giữa đêm cũng là ngọn lửa vào canh sáng không?”

– “Không, không, thưa đạo sĩ.”

+ “VẬY thưa đức vua, ngọn lửa của canh nhất là một, ngọn lửa của canh giữa đêm là một ngọn khác, và ngọn lửa thứ ba là ngọn lửa của canh sáng phải không?”

– “Không, không, thưa đạo sĩ, nhờ kết nối với ngọn lửa thứ nhất mà có ngọn lửa suốt đêm.”

+ “Cũng một thể thức hoàn toàn như vậy, thưa đức vua, các phần tử của thực hữu tiếp nối cái này với cái kia trong một chuỗi tiếp nối liên tục: một phần tử diệt, một phần tử khác sinh, tiếp nối cái này với cái kia một cách tức thời. Do đó, không phải cũng cùng một người mà cũng không phải một người khác, khi đức vua đề cập đến cái tập hợp cuối cùng của ý thức” (PC 149).

Điểm nhấn của Nagasena là: Cũng giống như ngọn lửa mà ta chứng kiến khi thắp lên, một ngọn nển và ngọn lửa mà ta chứng kiến khi trở lại sau một tiếng đồng hồ, cả hai ngọn lửa đó là khác nhau mà cũng là một ngọn lửa, thì cũng vậy, một người bây giờ và người đó mười năm về trước cả hai là người khác nhau mà cũng là một người. Điều *khác biệt* là ở sự kiện một người luôn thay đổi (tập hợp những khía cạnh [Mômen] bao gồm các Uẩn Sắc, Thọ, Tưởng và Thức sanh và diệt), và điều *giống nhau* là bởi sự kết nối các nhớ tưởng, dữ kiện, ấn tượng vô thức, và vòng Nghiệp của tập hợp các tác hành tâm thần. Với sự nói rộng ẩn dụ cây nển để bao hàm sự thắp sáng mới của một cây nển với một cây nển khác – khi mà ngọn lửa cuối cùng sắp tắt – một minh họa diễn giải cho sự sanh lại hay tái sanh tiếp theo sau cái chết của thân xác với những duyên nghiệp kéo dài xác quyết và quy định cuộc sống tiếp theo.

Vậy ta phải **kết luận** thế nào về **những khái niệm của Phật giáo** về **Bản tính con người**? Rõ ràng là Đức Phật đã tìm cách bác bỏ ý tưởng về một tự ngã thường hằng và tự trị. Nhưng ta có phải hiểu giáo lý vô ngã như một giáo thuyết cứng nhắc và tuyệt đối? Khi Đức Phật được trực tiếp thỉnh vấn, linh hồn hiện hữu hay không, thì Ngài đã im lặng. Xin để tôi kết thúc tiết mục này với một phát ngôn của **Kinh điển Pali** làm thêm phức tạp bất cứ quan điểm giản đơn nào về khái niệm tự ngã của Phật giáo. Sau một phân đoạn trình bày giáo thuyết Ngũ Uẩn và xác quyết không có cơ sở nào cho một cái “Tôi”, ta đọc được:

Nhưng ai, kẻ bỏ tri thức sự thật này và tin vào một thực thể sinh sống, thì phải chấp nhận sinh thể này hoặc sẽ tiêu diệt hoặc sẽ không tiêu diệt. Nếu chấp nhận nó không tiêu diệt, thì sẽ rơi vào dị giáo hiện hữu tồn tại; nhưng nếu chấp nhận nó sẽ tiêu diệt, thì lại rơi vào dị giáo hiện hữu tiêu vong... Nếu nói: **“thực thể sinh sống tồn tại”**, thì quá *cụt đường sự thật*; nếu nói: **“Nó bị tiêu vong”**, thì lại đi *ra ngoài sự thật* (PC 134).

Phát ngôn này, để nói lên một điều tối thiểu, thách thức ta phải suy nghĩ sâu xa về Bản tính đích thực của con người.

CHẨN BỆNH

Đâu là vấn đề cơ bản về Hiện hữu của con người chiếu theo giáo huấn của Phật giáo? Câu hỏi này đưa ta đến giáo lý **Tứ Diệu Đế** [Bốn Chân lý huyền diệu, *Đế: chân ngôn, chân lý, satya*] điều cốt lõi của Phật pháp, chủ đề của bài thuyết pháp thứ nhất của Đức Phật cho năm người bạn đồng tu trong Vườn Lộc Uyển gần Banaras, và là chìa khóa tháo mở vòng chướng *Thập nhị nhân duyên* vào mắt xích *Vô minh*.

1) Diệu Đế thứ nhất: Khổ Đế [*dukkha-satya*: chân lý về sự đau khổ] khẳng định đời là **đau khổ** (*dukkha*), và *dukkha* cũng là đặc điểm thứ ba của học thuyết Phật giáo về hiện hữu [Ba đặc điểm: *vô thường, vô ngã, đau khổ*]. Từ **dukkha** thường được dịch là “đau khổ” (“suffering”), nhưng có lẽ chính xác hơn phải được dịch là “không hài

lòng” (“dissatisfactory”). Như chúng ta đã thấy trong câu chuyện cuộc đời của Đức Phật, điều này cũng đúng cho một thái tử với cuộc sống đầy ưu đãi và có tất cả mọi tiện nghi. *Dukkha* bao hàm những cảm xúc như bất an, bất ổn, thiếu thốn, và mất mát. Nó liên hệ đến tình trạng sự *âu lo* hiện sinh cơ bản về cuộc sống, rằng sự vật là bất toàn, luôn hư hỏng. Nó mang tính vô thường, đối nghịch với tính thường hằng; cả những sự vật tốt cũng không lâu dài bền bỉ. Con người sống trong bản khoăn, lo lắng, tổn thương, nản chí, thất vọng trong một thế giới trong đó tất cả mọi sự – kể cả chính bản thân mình – đều liên li thay đổi.

Giống như các giáo lý khác của Phật giáo, khẳng định cuộc sống là đau khổ cũng không được xem là một giáo điều tối hậu về bản tính của thực tại, nhưng đúng hơn như là một phát ngôn về thực tại được trải nghiệm của con người. Đức Phật đã không khẳng định cuộc sống vĩnh viễn và tối hậu là *dukkha* và không gì khác *dukkha*, nhưng đúng hơn chúng ta cảm nghiệm nó như là *dukkha*. Trong vai trò một lương y khôn ngoan (chứ không phải một nhà siêu hình học), Đức Phật chẩn mạch bệnh tình con người, thấy đó là *dukkha* và suy nghĩ tiếp theo từ đó.

Có **ba loại *dukkha*** được nhận diện trong thư văn Phật giáo. (1) *Thứ nhất* là **đau khổ thường tình**, như già lão, đau ốm và sự chết. Đau khổ thường tình cũng bao hàm những cảm nghiệm như gặp những hoàn cảnh không vừa lòng, như chia lìa người thân thương, không nhận được điều mong muốn, và buồn rầu sâu muộn. (2) Loại đau khổ *thứ hai* là *dukkha* bởi **thay đổi**. Cả những cảm nghiệm hạnh phúc thường tình cũng có thể trở nên một hình thức đau khổ gây nên bởi sự thay đổi. Đức Phật không nói rằng không có hạnh phúc trong đời sống con người, nhưng Ngài nêu sáng lên sự kiện rằng hạnh phúc – cũng giống như mọi sự vật khác – không mãi mãi kéo dài, và bởi vậy không hoàn toàn thỏa mãn. Khi hạnh phúc mất đi thì bất hạnh lại phát sinh. (3) Loại đau khổ *thứ ba* là *dukkha* như tình trạng **bị chi phối và điều**

kiện hóa, dẫn đầu là tình trạng âu lo rối loạn bởi khái niệm sai lầm về tự ngã.

Sự nhấn mạnh về dukkha không làm cho Phật giáo trở nên một tôn giáo bi quan. Phật giáo chỉ nhấn mạnh sự cần thiết phải đối mặt với nhận định hiện thực của thân phận làm người bình thường được biểu thị với đặc điểm đau khổ với chủ đích gắng gỏi vượt lên trên và ra ngoài sự đau khổ đó.

2) Diệu Đế thứ hai: Tập Đế [*samudhaya-satya: chân lý về nguyên nhân sự đau khổ*; samudhaya: kết tập – kể cả trước sau với nguyên nhân hậu quả]. Sau khi chẩn bệnh thân phận con người là đau khổ, Đức Phật như một thầy thuốc đầy thực năng đã đi đến việc nhận diện nguyên nhân của bệnh tình. Ngài thấy được nguyên nhân của đau khổ là sự thèm thuồng, sự tham lam (*tanha*). Vấn đề của chúng ta là chúng ta thường tìm cách ôm ghì lấy sự vật, và rồi kinh nghiệm được rằng tự bản tính không có gì có thể giữ chặt lại được. Dukkha được gây ra bởi cái tự ngã luôn thay đổi lại tìm cách với đầy thất vọng bám chặt vào một thế giới trong dòng chảy luôn luôn đổi thay. Nó là hậu quả của một cái tôi không hiện hữu (nonexistent self) tìm cách chiếm hữu những sự vật mà theo định nghĩa không thể nào luôn mãi có thể được chiếm hữu. Bản chất thiết yếu của cuộc sống là thay đổi, đang khi bản chất của thèm thuồng và tham lam là chống lại sự thay đổi. Quan trọng là phải nhìn ra được sự tham lam này là một kiểu cách tham lam ích kỷ. Tham lam là một hành động của ý chí, của dục vọng được thúc đẩy bởi ý tưởng về một cái tôi tách biệt và trường tồn. Nó là biểu hiện của một ước ao mãnh liệt làm cho mãi mãi tồn tại cái tôi của mình. Nó là một sự khao khát được tồn tại, hiện hữu, trở nên càng nhiều càng nhiều hơn, lớn lên càng nhiều càng nhiều hơn, tích chứa càng nhiều càng nhiều hơn, có được càng nhiều càng nhiều hơn. Và tất cả mọi thứ đó dẫn đến đau khổ liên li và trong lệ thuộc.

TOA THUỐC

Vậy chúng ta phải làm gì về thân phận khổ đau của con người theo suy tư của Phật giáo? Có thể nào tránh thoát khỏi cảm nghiệm sự đau khổ, và nếu có thể được thì bằng cách nào? Những câu hỏi này đưa ta đến **Diệu Đế thứ ba và thứ tư**. Đức Phật không để những kẻ theo chân Ngài trong tình trạng vô vọng. Hơn thế nữa, Ngài khẳng định có một tình trạng lành mạnh vượt xa ngoài sự lo âu hiện thực của khổ đau, của dukkha.

3) Diệu Đế thứ ba: Diệt Đế [*nirodha-satya*, chân lý về sự chấm dứt đau khổ; *nirodha*: chấm dứt] khẳng định có một sự chấm dứt đau khổ, dĩ nhiên liên hệ đến sự chấm dứt lòng tham dục. Và như thế, Diệu Đế thứ ba phủ quyết Diệu Đế thứ nhất, tức không còn đau khổ; cũng vì vậy, điều quan trọng là nhìn xem các giáo huấn của Đức Phật có lợi ích bao lâu chúng có thể ứng dụng được.

Trạng thái tối hậu của Phật giáo liên hệ đến **Niết bàn** (Nirvana). Từ **Nirvana** theo văn tự có nghĩa là *thối, tắt*, như thối lửa, tắt đèn. Trong mạch văn hiện hành của chúng ta, Nirvana liên hệ đến sự *dập tắt đau khổ* bằng cách *dập tắt ngọn lửa tham lam (tanha)*. Như thế sẽ đưa đến trạng thái phúc hạnh của *Nirvana, Niết bàn*. Một khi tham lam được dập tắt, thì đau khổ biến đi, và hiệu quả là Niết bàn. Đó là mục đích cao nhất của việc thực hành Phật giáo, và có lẽ đó cũng là tất cả những gì có thể nói được về Niết bàn

Các thư văn Phật giáo luôn luôn nhắc nhở rằng, Niết bàn không bao giờ có thể định nghĩa được một cách trọn vẹn với các ngôn từ. Mô tả Niết bàn cho kẻ nào chưa hề sinh nghiệm được nó, thì được nói giống như một con rùa mô tả cho một con cá, tản bộ trên đất khô thì giống như cái gì. Không có gì trong kinh nghiệm của con cá có thể làm cho nó hiểu được đất khô là cái gì. Cũng tương tự như thế với Niết bàn, điều hoàn toàn xa lạ với kinh nghiệm thường ngày. Nhưng mặc dầu với những cảnh báo như thế, cũng đã có một số cố gắng tìm cách định nghĩa Niết bàn.

Có lẽ định nghĩa tốt nhất về Niết bàn là xem **Niết bàn** như sự **Tự do tuyệt đối**, nhưng đồng thời cũng tham chiếu đến nó như là “**Thực tại vô điều kiện**” (“Unconditioned”), “**Sự Thật**” (“Truth”), “**Hạnh phúc**”/“**Thiên phúc**” (“Bliss”), hay “**Thực tại Tối hậu**” (“Ultimate Reality”). Là *tự do*, khi biết nhìn sự vật như chúng đích thực là chúng, giải thoát khỏi mọi biến dạng méo mó làm giới hạn những dự phóng tự thân của chúng. Nó là một sự giải phóng an lành yên tĩnh khỏi mọi âu lo hiện thực dẫn dắt của cuộc sống, giống như những âu lo dẫn dắt đã thúc đẩy thái tử Tất Đạt Đa đi ra khỏi cung điện nhà vua. Khác xa sự tự hủy bi quan của chủ nghĩa hư vô, Niết bàn được nói là một trạng thái phúc hạnh và sinh động trong đó mọi căm thù, gian dối, và ham muốn đều đã được hủy diệt. Niết bàn là một trạng thái tâm linh cao cả có thể sinh nghiệm được ngay trong chính cuộc đời này, như đã được minh chứng trong các sử hạnh về Đức Phật với sự kiện Đức Phật đã sống hơn 40 năm sau khi hoàn tất giác ngộ Niết bàn dưới gốc cây Bồ đề.

4) Diệu Đế thứ tư: Đạo Đế [*marga-satya*, chân lý về con đường thoát khổ; *marga*: con đường]. Nay ta đến *Diệu Đế thứ tư*, toa thuốc chấm dứt cơn bệnh đau khổ, liều thuốc cho phép ta hoàn thành trạng thái lành mạnh tốt cùng của Niết bàn: **Bát Chánh Đạo** [*astanga-samyam-marga*, con đường tám phần đúng đắn]. Con đường này cũng được biết đến như là con đường trung dung: “**Trung Đạo**” (Middle Way), bởi nó đứng giữa hai thái cực của cuộc sống, một bên với thỏa mãn những vui thú thường tình (như được biểu thị với cung vua trong câu chuyện cuộc đời của thái tử Tất Đạt Đa) và bên kia với khổ tu quá khắc nghiệt (như được biểu thị với các thực hành gay gắt của Đức Phật tương lai cùng với năm người bạn đồng tu trong rừng). Một ít con đường tu đạo phát xuất từ Ấn Độ (như thực hành yoga cổ điển tám bước) được thực hiện với *tám bước tiếp theo nhau*, giống như leo thang từng nấc một; nhưng còn *Bát Chánh Đạo* của Phật giáo thì gồm

tám phần được thực hiện đồng thời, như tám tấm xe của một bánh xe luôn đồng thời hoạt động phối hợp với trục bánh xe.

Bát Chánh Đạo bao gồm ba lĩnh vực và là ba quan tâm lớn và chính yếu: **Giới, Định, Tuệ**. (A) **Giới** (*sila*): Đây là lĩnh vực và quan tâm về hành trì đạo đức, được đặt trên khái niệm tình thương yêu và lòng thương xót phổ quát đối với mọi người mọi vật; (B) **Định** (*samadhi*): đưa tới đỉnh thực hành là thiền quán thể hiện bản tính chân thực của tự ngã và thế giới; (C) **Tuệ** (*prajna*): đưa tới việc thực hiện tri thức đúng đắn về thực tại và thể hiện sung mãn sự giác ngộ. Diễn tả một cách khái quát, có thể nói Bát Chánh Đạo nhằm vun trồng thực hiện cuộc sống với hành xử không bị điều động bởi ý tưởng về cái tự ngã. Sau đây ta bàn thêm một ít chi tiết về các phần của Bát Chánh Đạo này. [Tác giả của chương này sắp xếp số thứ tự 08 phần thực hành của Bát Chánh Đạo tương ứng với 03 lĩnh vực Giới-Định-Tuệ; do đó 02 việc thực hành đầu tiên trong bảng truyền thống về Bát Chánh Đạo (Chánh Kiến, Chánh Tư duy) được tác giả sắp xếp vào lĩnh vực Tuệ là phần cao nhất của Bát Chánh Đạo, nên được liệt kê thành phần thực hành số 07 và số 08 cuối cùng. Tiết mục Bát Chánh Đạo này được biên dịch thêm tiếng Phạn và với hình thức rõ ràng và dễ hiểu hơn, ND].

(A) Giới: Quan tâm về cuộc sống đạo đức gồm 03 điều thực hành: Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp và Chánh Mạng.

01. Chánh Ngữ [*samyag-vac, Nói đúng, Right Speech*] có nghĩa ta phải nói năng một cách có ích lợi cho mọi người mọi vật. Nói đúng lúc đúng chỗ, tránh nói dối, nói thô bạo, nói gây hại, nói vô ích. Nếu không có gì đáng nói, thì tốt hơn là giữ im lặng, một sự “im lặng cao nhã” (“noble silence”).

02. Chánh Nghiệp [*samyag-karmanta, Làm đúng, Right Action*] bao hàm sự trau dồi đức hạnh luân lý, cách cư xử đầy tương kính và hòa nhã nơi mình và đối với kẻ khác. Tránh sát hại, trộm cắp, lừa đảo, gian lận, tương quan giới tính bất chính, ma túy nghiện ngập.

03. Chánh Mạng [*samyag-ajiva, Mưu sinh đúng, Right Livelihood*] biểu hiện trong việc sinh sống và làm nảy sinh lợi nhuận không gây thiệt hại cho kẻ khác, cũng như không làm tổn phí sự an sinh của tha nhân. Có một số mưu sinh sai trái như sản xuất và mua bán vũ khí, sát hại súc vật, chế tạo ma túy độc dược.

(B) Định: Quan tâm về cuộc sống tinh thần gồm 03 điều thực hành: Chánh Tinh tấn, Chánh Niệm và Chánh Định.

04. Chánh Tinh tấn [*samyag-vyayama, Nỗ lực đúng, Right Effort*] đòi hỏi sự nỗ lực của bản thân để gây dựng và vun trồng những tâm trạng tinh thần cường tráng lành mạnh. Vượt trên mọi trạng thái nhu nhược, phải tập hợp toàn bộ năng lượng để phát triển mọi phương diện của đời sống một người Phật tử.

05. Chánh Niệm [*samyag-smrti, Chú tâm đúng, Right Mindfulness*] là một thực hành ngẫm suy thiền định nhằm chuyên cần nhận thức [tỉnh thức] về thân, tâm, trí, cảm xúc, tư tưởng. Thực hành này thường được xem là điều cơ bản nhất của Chánh Đạo. Tỉnh thức thiền định thường được thể hiện với sự chú tâm theo dõi hơi thở, cùng hơi thở đi sâu, đi sâu đến thức nhận về bản tính của thực tại như khổ đau, vô thường và vô ngã.

06. Chánh Định [*samyag-samadhi, Tập trung tư tưởng đúng, Right Concentration*] khác với thực hành Chánh Niệm, bởi sự chuyên cần ngẫm suy thiền định cũng dùng đến những kỹ năng tập trung tâm thức vào một điểm. Như vậy, có hai cách thực hành thiền định theo như trong các thư văn Phật giáo. Theo cách thứ nhất, ta rút về các giác quan ra khỏi các giác nghiệm thường tình, rồi thu hẹp sự nhận thức từ hàm phổ bình thường rộng lớn của nó để cuối cùng tập trung vào một điểm. Theo cách thứ hai, thay vì thu hẹp rồi tắt đi nhận thức, thì ta lại hoàn toàn mở rộng nhận thức, cho đến khi ta hoàn toàn ý thức được thực tại như thực tại đích thực là thế, và rồi kiện toàn thức nhận sâu xa trong bản tính của thế giới và của tự ngã.

[Ta lấy một thí dụ]: Nếu một quả bóng gây tiếng nổ sau lưng một người trong tình trạng bình thường, rất có thể người này sẽ nhảy xổ lên. Nếu một loạt quả bóng gây tiếng nổ, có thể người này sẽ phản ứng ít dần đi và ít dần đi trong khi chuỗi bóng vẫn tiếp tục nổ cho đến khi người này trở nên quen thuộc với tiếng nổ. Nếu một quả bóng gây tiếng nổ sau lưng một người chìm sâu trong tập trung thiền định, rất có thể người này sẽ không có phản ứng gì, bởi các giác quan và nhận thức của người đó đã được thu rút cả về mình. Nhưng nếu quả bóng nổ sau lưng một người dẫn mình sâu trong thiền định tỉnh thức, người này có thể sẽ phản ứng, không những thế, mà còn phản ứng với cả loạt tiếng nổ bằng cách cảm nghiệm từng tiếng nổ như một biến sự mới và độc nhất.

(C) Tuệ: Quan tâm trong lĩnh vực đưa đến minh triết và giác ngộ gồm 02 điều thực hành: Chánh Kiến và Chánh Tư duy.

07. Chánh Kiến [*samyag-drsti*, *Hiểu đúng*, Right Understanding] nhìn xem và hiểu được tính vô ngã để dứt bỏ, để siêu vượt, đơn giản để yêu thương, thương xót.

08. Chánh Tư duy [*samyag-samkalpa*, *Nghĩ đúng*, *Suy tư đúng*, Right Thinking] suy tư về sự vật đúng như chúng là như thế; bao gồm nội hàm hòa đồng tâm thức mình cùng với bản tính của thực tại tối hậu được biểu thị qua Ba đặc điểm của hiện hữu [vô thường, vô ngã, khổ đau]. Đặc biệt quan trọng là suy tư về Tứ Diệu Đế [Khổ Đế, Tập Đế, Diệt Đế, Đạo Đế] bởi Bốn sự thật huyền diệu này là giáo huấn giải thích các sự vật như chúng đích thực là như thế.

Như vậy, quả là một vòng tròn huyền diệu trong giáo huấn Phật giáo: Tứ Diệu Đế là Bát Chánh Đạo, và Tám lĩnh vực của con Đường này lại căn cứ vào sự hiểu biết về Bốn chân lý huyền diệu, chủ đề cơ bản của bài giảng đầu tiên của Đức Phật.

NHỮNG CON ĐƯỜNG KHÁC NHAU

Để bổ sung cho sự hiểu biết về sự phức tạp của các thực hành Phật giáo trong giáo lý Bát Chánh Đạo, ta cần nhận thức và đánh giá được

về rất nhiều hình thức thực hành khác nhau trong Phật giáo [được giới hạn sau đây trong **Phật giáo Nguyên thủy** và **Phật giáo Đại thừa**, ND].

(A) Chỉ trong **Phật giáo Nguyên thủy**, đã có hai con đường khác nhau để là người Phật tử: con đường tu sĩ (xuất gia) và con đường cư sĩ (tại gia).

1) Con đường tu sĩ: Giới luật tu sĩ Phật giáo được xác định trước nhất bởi **Luật tạng** (Vinaya pitaka), với 227 điều luật điều hành cuộc sống của tu sĩ. Mặc dầu từ giới luật có thể gợi lên những nội hàm tiêu cực trong một số bối cảnh nào đó, nhưng ở đây từ đó chỉ muốn nói về con đường hành trì không do ham thích hay mục đích cá nhân thúc đẩy. Giới luật có liên quan đến ý chí và hành động do ý chí, nghĩa là với karma. Trong khi hành động bình thường được hưởng về tự ngã và do đó tạo nghiệp, thì hành động theo giới luật – hành động không vì tự ngã – sẽ không gây ra karma. Những hành động dứt bỏ khỏi chủ đích ham thích của tự ngã sẽ không tạo ra thêm quyến luyến hay trói buộc; và như thế, chúng là con đường đưa đến tự do. Nói đơn giản, những hành động chiếu theo giới luật tu sĩ đưa đến hành động vô ngã – hành động không còn tự ngã. Tu sĩ Phật giáo không quan tâm với hành động theo cách thực tiễn, nhưng theo cách hài hòa với thực tại cao nhất.

Hơn nữa, tu sĩ Phật giáo không nhằm phấn đấu cho được tự do, nhưng cho một sinh nghiệm đặc thù được biểu hiện nơi sự giác ngộ của Đức Phật. Điều ấy có nghĩa, giới luật Phật giáo nhằm bước theo vết chân Đức Phật thật thận trọng đến mức khả năng có được, bởi con đường hoàn thiện của cuộc sống được biểu hiện một cách ‘như nhiên’ nơi Đức Phật giác ngộ được nhìn nhận như là gương hạnh mẫu mực cho giới luật tu sĩ. Điều ấy có nghĩa, con đường hiện sinh của Đức Phật và con đường hành trì sinh sống của tu sĩ Phật giáo là hai mặt của một đồng tiền; điều khác biệt là ở động cơ thúc đẩy. Hành động của Đức Phật là biểu hiện tự nhiên của một tâm thức đã có kỷ cương, còn hành động của tu sĩ Phật giáo là những phương tiện nhằm chủ đích tạo

nên tâm thức có được kỷ cương; nhưng trong mỗi trường hợp thì hành động theo lý tưởng vẫn giống nhau.

2) Con đường cư sĩ: Nhưng theo đuổi con đường toàn thiện của hiện hữu đòi hỏi môi trường có kiểm soát của tu viện và sự hỗ trợ của cư sĩ ngoài tu viện. Cư sĩ Phật giáo bao gồm những kẻ đã chấp nhận năm giới luật Phật giáo, nhưng không nhằm mục đích cao hơn là Niết bàn ở ngay đời này; đúng hơn, họ nỗ lực cải thiện cái nghiệp của họ ở đời này và đời sau nhờ phát sinh ra công đức cho nghiệp lành. Như vậy, thực sự có hai chủ đích trong xã hội Phật giáo: Niết bàn được các tu sĩ chủ động theo đuổi, trong khi giới cư sĩ nhằm đặt nền móng để đạt được Niết bàn trong cuộc sống sau này nhờ tích trữ công đức trong cuộc sống bây giờ.

Mối tương quan giữa tu sĩ và cư sĩ là mối tương quan hỗ trợ lẫn nhau. Giới cư sĩ dâng cúng cho giới tu sĩ những phương tiện của cải vật chất như thức ăn và áo quần, ngược lại giới tu sĩ cung ứng cho giới cư sĩ ít nhất là ba điều quan trọng: giảng dạy về Phật pháp, gương hạnh về đời sống, và tạo hoàn cảnh cho việc công đức. Các tu viện Phật giáo ở Sri Lanka và ở Đông Nam Á thường được xây cất gần các khu dân cư để giải tiện cho các cuộc di hành khất thực mỗi ngày của các tu sĩ. Tu viện thường được đều đặn mở cửa cho cư sĩ để họ nghe được kinh nguyện của các tu sĩ, nghe thuyết pháp về cuộc sống và giáo lý nhà Phật, cũng như nhận được những giáo huấn về năm giới luật: không sát hại, không trộm cắp, không gian dối, không sử dụng chất gây nghiện, không tà dâm. Bằng cách này, giới tu sĩ trong vai trò người giảng dạy có thể tích cực ảnh hưởng trên lối sống của xã hội cư sĩ Phật giáo.

Thêm vào đó, trong mức độ các tu sĩ Phật giáo nắm giữ bộ **Luật tạng** (Vinaya) hay giới luật tu trì, thì họ có thẩm quyền tự khẳng định là những kẻ kế thừa chính đáng của con đường linh đạo đã được Đức Phật thể hiện. Khi biểu hiện điều đó một cách công khai thông qua các nghi lễ, thì các tu sĩ công bố một cách chính thức sự hiện diện vĩnh

hăng của Phật pháp và xác quyết vai trò của họ như những kẻ kế thừa quyền uy của Đức Phật trong vấn đề linh đạo. Kết quả là các tu sĩ cung ứng một gương mẫu hoàn thiện cho xã hội lớn hơn của họ và thiết lập chính mình như môi trường chính đáng cho các việc công đức. Do bởi các tu sĩ đi theo dấu chân của Đức Phật và họa lại con đường sinh sống của Ngài trong thế gian, thì họ thiết định một mô hình cụ thể và thực nghiệm có giá trị cho giới cư sĩ tương tác với họ.

Ngược lại, giới cư sĩ sùng mộ đưa ra một mô hình khác cho các thành phần còn lại trong xã hội của họ, những kẻ không tuyên thệ năm giới luật [được liệt kê ở trên cho cư sĩ tu trì tại gia]. Bằng cách này, một nét hình mẫu (paradigmatic) có thể được nhận thấy, nó trải dài từ Đức Phật, qua các tu sĩ cho đến phần nào các cư sĩ. Hơn nữa, dâng cúng thức ăn, áo quần và nhà ở cho Tăng đoàn, điều được nhìn nhận như “Công đức điền” cho nghiệp lành, cũng là cơ duyên cho giới cư sĩ được tự phát triển mình trên bình diện tâm linh để trở nên thiện hảo hơn lên trong đời này và đời sau.

(B) Phật giáo Đại thừa: Nhiều hình thức thực hành khác nhau lớn trong Phật giáo càng được thấy rõ hơn khi ta xem xét các thư văn Đại thừa, chẳng hạn như *Diệu Pháp Liên Hoa Kinh (Lotus Sutra)*. Các Phật tử Đại thừa nhìn xem cỗ xe Phật pháp của mình là “Lớn” (Đại thừa) bởi nhiều lý do. Nó mở ra cho tất cả, bao hàm một tình thương ôm choàng tất cả, cùng với một chủ đích lớn hơn.

Phật giáo Đại thừa của Kinh Liên Hoa khác rất lớn đối với **Phật giáo Nguyên thủy** hay Phật giáo Tiểu thừa. Chúng ta đã thấy Phật tử Đại thừa có một cái nhìn khác đối với Đức Phật: Trong khi Phật giáo Nguyên thủy hướng đến một sự hiểu biết lịch sử về Đức Phật, thì *Kinh Liên Hoa* – tuy không chối bỏ quan niệm hiểu biết đó – lại khẳng định, nếu Đức Phật sống một khoảnh khắc nhất định nào đó trên thế gian này, thì đó là một “hóa thân” (emanation body) bởi một thực thể hoàn vũ và vĩnh hằng nhưng có khả năng tỏ hiện trong nhiều hình thức. Còn nhiều khác biệt nữa. Lý tưởng Phật giáo Nguyên thủy về sự

hoàn thiện của con người là vị **“Tu sĩ toàn hảo”** (*arhat: A-la-hán*) kẻ chuyên cần thực hành cho sự giác ngộ của riêng mình, trong khi lý tưởng Phật giáo Đại thừa về sự toàn thiện của con người là vị **“Bồ tát”** (*bodhisattva*), theo tự nghĩa là một “kẻ giác ngộ”. Bồ tát là kẻ tuyên xưng hai lời thề nguyện: thể hiện Phật tánh, nhưng không đi vào Niết bàn cuối cùng trước khi mọi sinh hữu được giải thoát. Thay vì biến khỏi hiện hữu trần gian vào cuối cuộc đời như các vị A-la-hán, các vị Bồ tát lại tiếp tục theo đuổi các sự toàn hảo khác (*paramitas: ba-la-mật*), cung hiến các cuộc đời Bồ tát của mình và những cuộc đời kế tiếp như những vị Phật cho hành động của lòng thương xót bằng cách giúp đỡ chúng nhân cũng đạt được sự giải thoát của giác ngộ.

Giữa các toàn hảo được các Bồ tát theo đuổi, thì quan trọng là toàn hảo của trí huệ (hay tuệ năng). Đặc thù của toàn hảo này là nó liên quan đến việc hoàn thành thức nhận về tánh *Không* (*sunyata*) của mọi yếu tố của hiện hữu. Phật tử Đại thừa khẳng định rằng, mọi khía cạnh của hiện hữu đều “*trống rỗng tự tánh*” (*svabhava, empty of own-being*); đó là một cách nói, rằng mọi vật đều triệt để tương tùy và tương kết với nhau. ***Bát Nhã Tâm Kinh*** (*prajnaparamita Hridaya Sutra*) khẳng định “*sắc là không và không là sắc*”. Điều này đúng với cả năm Uẩn hợp thành một con người.

Trong một nghĩa đầu, vị Bồ tát nhìn cùng lúc qua hai lăng kính xem ra như mâu thuẫn với nhau: qua lăng kính tuệ năng, Bồ tát thấy không có thực thể nào độc lập; qua lăng kính của lòng bi mẫn, Bồ tát lại quyết tâm giải thoát mọi sinh thể. Giáo lý “*sắc là không*” không có nghĩa là vật chất không hiện hữu, nhưng muốn nói với chúng ta một điều về bản tính của vật chất. *Tánh Không* khi được nhìn với cách phi-nhị này, cuối cùng chính lại là khẳng định giá trị của thế giới và mọi thực thể. Đó là tuệ năng đầy thức nhận của Bồ tát nâng đỡ lòng bi mẫn cao cả đối với chúng sanh vạn loài. Trong văn chương Đại thừa, vị **Bồ tát** vô vàn từ bi và bao la hiền triết thường được đối chiếu tương phản

với vị **A-la-hán**, kẻ trong văn mạch này được đặc tả như một tăng sĩ kiêu sa, lạnh lùng và tập trung tự ngã.

Ngoài ra, khái niệm về **Pháp**, hay giáo huấn của Đức Phật, thì rất được quảng bá lan rộng. Nếu Đức Phật hiện hữu chỉ ở miền Bắc Ấn Độ vào thế kỷ thứ VI TCN, thì giáo huấn của Ngài có hạn và được bổ sung sau khi chết. Nhưng đằng khác, nếu Đức Phật hiện hữu trong mọi thời, thì giáo huấn của Ngài lại vô hạn và tiếp tục trong mọi thời. Do đó, khái niệm Pháp sẽ là giáo huấn liên tục của một sinh thể có mặt ở khắp nơi. Nhiều Kinh Đại thừa khẳng định đưa ra một giáo huấn chỉ khi thời gian và nơi chốn thích hợp cho sự khai thị của trí huệ tiên tiến. *Kinh Liên Hoa* nhìn xem Pháp là “vô hạn, vô biên, chưa hề có” (LS 52), và vô cùng thay đổi cho thích ứng với muôn vàn thay đổi khác nhau của các dữ kiện của con người. Thêm vào đó, trong khi mục đích tối cao của Phật giáo Nguyên thủy là sự vượt qua cuối cùng khỏi thế gian này, thì các thư văn của Phật giáo Đại thừa thường nói đến sự thể hiện “Phật tánh”. Mà cả khi ngôn từ Niết bàn được sử dụng, thì nó cũng được hiểu rất khác biệt với nhau.

Một trong những khẳng định kinh hoàng của Phật giáo Đại thừa là mục đích tối thượng của **Niết bàn** (Nirvana) và **Sanh tử luân hồi** (Samsara) là một [Niết bàn là Luân hồi, Luân hồi là Niết bàn, nirvana là samsara, samsara là nirvana]. *Kinh Liên Hoa* diễn tả: “Mọi hiện hữu, từ khởi đầu, đã từng có bản tính Niết bàn” (LS 66). Do đó, một số trường phái Phật giáo Đại thừa có quan điểm về ý thức cách nào đó khác với quan điểm được trình bày trong các thư văn của Phật giáo Nguyên thủy. Các trường phái này khẳng định, trước khi bị tác nhiễm bởi các ảnh hưởng gây điều kiện và làm méo mó của các hoạt động tâm thần và những vấy bẩn của chúng, thì ý thức đã hiện hữu trong yếu tính chân thực của nó như một ánh sáng tinh trong và giác ngộ làm nền tảng cho Phật tánh. Vì vậy, mục đích nay là khơi tỏ ra điều gì đã có nơi đó. Niết bàn được nói là không thể đạt được ít nhất bởi hai lý do: một, bởi nó không phải là một vật khách quan hay một mục

đích cụ thể; và hai, bởi nó đã có ở đó rồi. Ngoài ra, phần đầu cho được Niết bàn hay Phật tánh được so sánh trong Phật giáo Đông Á như một tiến trình tìm kiếm một con bò đang khi mình đang cưỡi trên lưng nó. Những hàm ý liên can từ đó cho việc thực hành Phật giáo quả thật rất bao la.

Một câu chuyện được kể trong *Kinh Liên Hoa* về một người đàn ông đi thăm một người bạn, và khi gặp nhau ông ta đã quá chén say mèm rồi lăn ra ngủ. Lúc này người bạn [chủ nhà] có công việc làm ăn phải rời khỏi nhà, nhưng trước khi ra đi ông ta đã khâu một viên ngọc quý như một món quà vào bên trong chiếc áo của người bạn khách. Khi người bạn khách tỉnh dậy, ông ta đã lên đường đi đến một xứ lạ tìm kế sinh nhai với công việc cực kỳ vất vả. Một thời gian sau, ông ta đã trở lại thăm người bạn cũ, và người bạn cũ này đã phải kinh hoàng khi biết được người bạn khách này đã phải vô cùng vất vả làm lụng, trong khi có viên ngọc quý được khâu bên trong chiếc áo của mình. [Người bạn chủ nhà kêu lên]: “Thôi đi, ông bạn tôi ơi! Sao bạn lại phải vất vả như thế để tìm cơm ăn áo mặc? Chính vì để bạn được nhàn hạ và có đủ phương tiện thỏa mãn các nhu cầu thiết yếu, mà tôi trước đây trong năm đó tháng đó ngày đó đã khâu vào trong áo của bạn một viên ngọc quý. Nay mọi sự vẫn còn đó và bạn vì đã không biết mà phải lam lũ vất vả như thế để được sống còn. Thật là quá khổ! Bạn nay hãy đi và đổi viên ngọc này để lấy những gì bạn cần và làm những gì bạn thích, được tự do và thoát khỏi mọi nghèo nàn túng thiếu” (LS 177).

Đoạn văn này rõ ràng cho thấy viên ngọc quý này được hiểu là **Phật tánh**, và sự thu hoạch quá ít ỏi từ những công việc vất vả như thế là mục đích quá nhỏ bé của **Giới luật Tịnh xá** quá thiển cận. Nếu người bạn khách biết được sự thật, thì ông ta đã không phải vất vả làm việc kiếm tiền công nhật như thế, trong khi ông ta luôn mang trong mình một món quà tự do và muôn vàn quý giá như vậy. Quả thực, công việc

lam lũ đã làm cho ông không nhìn ra điều gì ông ngày đêm luôn mãi vẫn đang có.

Một câu chuyện tương tự trong *Kinh Liên Hoa* về một ông vua và người con trai của ông; người con trai này đã bỏ nhà ra đi xa bay cao chạy, quên mất nguồn cội và sa đọa trong một cuộc sống nghèo khổ. Người con bỏ nhà ra đi này cũng đã phải lam lũ làm việc kiếm cơm độ nhật (nghĩa là Niết bàn của A-la-hán/*arhat*) cho đến ngày chàng ta tìm được con đường về nhà và nhìn ra được rằng, là con của một ông vua, chàng ta đã có được sự giàu sang vô hạn (nghĩa là Phật tánh) (LS 110-115).

Cả hai câu chuyện này cùng nói lên một điều quan trọng: rằng ta không phải lam lũ để hoàn thành Phật tánh, nhưng ta chỉ cần nhìn ra Phật tánh đã đang ở đó rồi. Các A-la-hán của *Kinh Liên Hoa* hiểu được rằng: “Đã từ xưa chúng ta đích thực là con của Đức Phật, nhưng lại đã chỉ vui thích với những điều nhỏ bé hơn” (LS 115). Từ góc nhìn Đại thừa, hoạt động nhằm chủ đích của **Giới luật Tịnh xá** tìm kiếm Niết bàn ở nơi đâu khác đã đánh mất chú tâm vào ở đây và bây giờ và ngăn cản sự chấp nhận điều đích thực đang có. Trong trình độ khái niệm về Niết bàn đặt một thế giới toàn thiện ngoài thế giới hiện tại, thì nó tạo ra bất mãn với hiện hữu hiện tại, và do đó có thể trong hình thức triệt để nhất của nó được xem như một nguyên nhân của đau khổ, của *dukkha*. Một phương châm của **Phật giáo Nguyên thủy** có thể là “*Hãy luôn luôn cảnh giác*”, trong khi một châm ngôn của **Phật giáo Đại thừa** có thể là “*Hãy hòa nhã với bất cứ gì xảy ra*”.

Trong khi con đường đi đến toàn thiện trong **Phật giáo Nguyên thủy** được hiểu là cá biệt, như đã được định nghĩa trong *Luật tạng* (Vinaya Pitaka), thì **Phật giáo Đại thừa** của *Kinh Liên Hoa* (*Lotus Sutra*) nhìn nhận muôn vàn con đường để thực hiện Phật tánh.

Con đường toàn thiện của Phật giáo Nguyên thủy, ngoài việc thực hành nghiêm ngặt của Tăng đoàn, nó còn mở ra một thế giới hiển

mình sùng mộ Đức Phật như một Cứu chúa và đưa đến nhiều hình thức thờ kính tự viện.

Con đường toàn thiện của Phật giáo Đại thừa, ngoài muôn vàn con đường để thực hiện điều tối hậu, nó còn khẳng định với **Kinh Liên Hoa** rằng: “Cả cho đến kẻ nào, với tâm trí lơ đãng, với chỉ một bông hoa dâng kính trước các ảnh tượng, sẽ dần dà thấy được vô số thánh Phật. Hay những ai trong thờ kính, chỉ với đôi tay chấp lại, hay nâng cao một bàn tay, hay nhẹ nhàng nghiêng đầu, kính bái trước các ảnh tượng, sẽ dần dà thấy được vô số thánh Phật, đạt được con đường cao cả... Kẻ nào, cả với tâm trí lơ đãng, đi vào một chùa tháp hay một tự viện và kêu lên chỉ một lần ‘Nam mô Bụt’, những kẻ ấy đã đến được con đường Phật” (LS 69).

Đọc theo các hình thức của Phật giáo chủ trương sự tự lực để thể hiện giác ngộ, thì ta cũng thấy nhiều hình thức khác nhau của Phật giáo quan niệm con đường tâm đạo như con đường nương tựa vào một Đức Phật cứu độ toàn năng. Trong Phật giáo Nhật Bản, hai hình thức tiếp cận này được gọi là *jiriki* (tự lực) và *tariki* (tha lực).

PHỤ NỮ TRONG PHẬT GIÁO

Phật giáo, giống như mọi tôn giáo lớn toàn cầu, gồm có nhiều điều khác nhau rất lớn. Bởi vậy khó có thể đưa ra một phê phán chung cho toàn thể Phật giáo, bởi bất cứ một lời nhận xét nào đó cũng rất có thể sẽ trái nghịch với một hình thức Phật giáo nào khác. Thay vào đó, tôi sẽ kết thúc chương sách này với một vài lời chú giải về chỗ đứng của **Phụ nữ** trong Phật giáo được tiêu biểu trong **Kinh điển Pali** (Pali Canon) và trong **Liên Hoa Kinh** (*Lotus Sutra*).

A) Theo Kinh điển Pali: Khắp nơi, các nhà đấu tranh cho nữ giới (feminists) phương Tây chỉ ra rằng, trong các hình thức truyền thống của tịnh xá, phụ nữ được xem như thấp kém về mặt tâm linh và như mỗi dụ dỗ đối với nam tu sĩ. Trong văn chương tịnh xá, phụ nữ được mô tả như thiếu kiềm chế về mặt dục vọng và có những khuynh hướng

động vật không thấy có trong nam nhân. Đức Phật của Kinh văn Pali khuyên nhủ nam nhân tránh né phụ nữ hết mức có thể.

Một phân đoạn Kinh điển Pali có thể minh họa quan điểm phần nào tối nghĩa về phụ nữ trong bối cảnh tịnh xá. Trong một tiết của đoạn văn nói về sự thu nhận phụ nữ vào tịnh xá, một bà Di của Đức Phật tên Gotamid đã hỏi Đấng Giác ngộ, rằng bà có thể bỏ đời sống gia đình để theo đuổi đời sống tịnh xá hay không. Đức Phật trả lời: “Đủ rồi, hỡi Gotamid, đừng hỏi nữa phụ nữ có thể bỏ đời sống gia đình để theo đuổi một đời sống không nhà cửa, theo Giáo huấn và Giới luật của Như Lai” (PC 441). Thấy bà buồn phiền rầu rĩ, Ananda người đệ tử thân tín của Đức Phật đã can thiệp cho Gotamid và đến gần thưa trình với Đức Phật. Thoạt đầu, Đức Phật lặp lại sự từ chối để phụ nữ được vào tịnh xá, và Ananda đã thay đổi phương cách đặt câu hỏi, lần này thưa vấn về khả năng phụ nữ có thể chẳng thể hiện những trình độ hoàn thiện cao hơn, kể cả trình độ một *A-la-hán* (*arhat*: nơi đây dịch từ “saintship”: “thuộc hàng thánh nhân”). Đức Phật trả lời: “Phụ nữ có khả năng, hỡi Ananda, nếu họ bỏ đời sống gia đình để theo dõi đời sống không gia đình, theo Giáo huấn và Giới luật của Như Lai, để đạt được kết quả cải đạo, để đạt được kết quả một lần trở lại, để đạt được kết quả không bao giờ trở lại, để đạt được hàng thánh nhân (saintship)” (PC 444).

Sau khi xác nhận điều đó, Đức Phật đồng ý cho phép phụ nữ vào tịnh xá với điều kiện phải nhận thêm tám điều luật, tất cả đều nhằm giữ họ xa cách nam giới và phục tùng nam giới. Qua đó, chúng ta biết được rằng, phụ nữ được phép vào tịnh xá chiếu theo Kinh văn Pali, và tiếp đến được xem là có khả năng thể hiện mục đích tâm đạo cao nhất. Nhưng, điều ấy đưa đến cái giá phải trả. Đức Phật giải thích cho Ananda, rằng nếu phụ nữ không bao giờ được phép nhận vào tịnh xá, thì Phật pháp có thể kéo dài trọn vẹn một ngàn năm, nhưng bởi họ được phép nhận vào tịnh xá, Phật pháp được kéo dài chỉ còn được năm trăm năm: “Giống như, hỡi Ananda, khi cơn dịch gọi là năm mốt

sương (mildew) tràn xuống ruộng lúa đầy hoa màu, làm cho đồng lúa này không sống lâu dài được, thì cũng hoàn toàn một cách như thế, hỡi Ananda, khi một phụ nữ rời khỏi cuộc sống gia đình để đi theo cuộc sống không gia đình, theo Giáo huấn và Giới luật, thì tôn giáo không sống được lâu dài” (PC 447).

Mặc dầu chúng ta phải thận trọng không đổ đồng quan điểm về phụ nữ trong văn chương Phật giáo với bất cứ một thực tại xã hội cá biệt nào, thì cũng rõ ràng có sự thắc mắc đối với bối cảnh hiện đại về quan điểm được biểu thị trên đây. Nhiều điều trong đó tỏ ra là một sự phóng ngoại của giới đàn ông. Nhưng đàng khác, nhiều Phật tử trong Phật giáo Nguyên thủy cũng đã vạch ra rằng, Đức Phật đã thành lập nữ tịnh xá để làm cho họ độc lập với nam tịnh xá với chủ đích đảm bảo cho họ sự tự do đối với sự thống trị của nam nhân, và các bản văn cũng nói đến nhiều thánh nữ và nhiều thiện nữ của Đức Phật.

B) Theo *Liên Hoa Kinh*: *Kinh Liên Hoa* tỏ ra phần nào cởi mở hơn trong thái độ đối với phụ nữ. Thư văn này nại đến một khái niệm giải thoát phổ cập toàn bộ, trong đó bao gồm cả phụ nữ. Những phụ nữ đức hạnh được nhìn nhận trong *Kinh Liên Hoa* như là những “thiện nữ” (“good daughters”), và được đánh giá như những nhà giáo lành nghề và những Bồ tát tương lai, mặc dầu cũng còn một ít dư âm tồn đọng cho rằng tốt nhất là dưới sự điều khiển của một “thiện nam” (“good son”).

Dẫu vậy, Đức Phật của *Kinh Liên Hoa* cũng đã nhìn nhận vị trí của những phụ nữ đức hạnh bên cạnh các nam nhân đạo đức: “Nếu có ai hỏi, những hạng người nào sẽ trở nên Phật trong tương lai, thì các người hãy cho họ biết... Nếu các thiện nam và các thiện nữ đón nhận và giữ gìn, đọc lên và tụng niệm, dẫn giải và chép lại ngay chỉ một lời của *Kinh Diệu Pháp Liên Hoa*... những người đó sẽ được mọi thế giới tôn kính; và cũng như các người tôn kính các Như lai (tathagatas), thì các người cũng kính tôn họ vậy” (LS 187).

Ngày nay, khi Phật giáo tiếp tục được thiết lập trong nhiều vùng miền và văn hóa trên toàn thế giới, phụ nữ đang khắc chạm cho mình những chỗ đứng mới trong một truyền thống đã từng được thống trị rộng rãi bởi nam giới.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Kinh điển Pali (Pali Canon: PC):

– Henry Clarke Warren: *Buddhism in Translation*, N.Y., Antheneum, 1974; [tác phẩm này đã được xuất bản lần đầu năm 1896 tại Harvard Oriental Series, từ đó đến nay vẫn liên tục được bổ sung và tái xuất bản nhiều lần. Mọi tham chiếu và trích dẫn trong chương này đều lấy từ tác phẩm ghi ở đây].

Kinh Liên Hoa (Lotus Sutra: LS):

– Bunno Kato, Yoshiro Tamura, Kojiro Miyasaka: *The Threefold Lotus Sutra*, N.Y., Weatherhill, 1984; [Mọi tham chiếu và trích dẫn trong chương này đều lấy từ tác phẩm ghi ở đây].

Đại quan về Phật giáo:

– Donald W. Mitchell: *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience*, N.Y., Oxford University Press, 2008.

– Richard H. Robinson, Willard L. Johnson, Thanissaro Bhikkhu: *Buddhist Religions: A Historical Introduction*, Florence, Wadsworth/Thomson, 2004, 5th ed.

– Peter Harvey: *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Đại quan về Phật giáo Nguyên thủy (Theravada Buddhism, Phật giáo Tiểu thừa):

– Robert C. Lester: *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1973.

– Walpola Rahula: *What the Buddha Taught*, N.Y., Grove Press, 1974.

Đại quan về Phật giáo Đại thừa (Mahayana Buddhism):

– Paul Williams: *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London, Routledge & Kegan Paul, 1989

Về Phụ nữ trong Văn chương Phật giáo:

– Diana Y. Paul: *Women in Buddhism*, Berkeley, University of California Press, 1985.

– Jose Ignacio Cabezon (ed.): *Buddhism, Sexuality and Gender*, Albany, State University of New York Press, 1992.

Phật giáo và Khoa học:

– Christian Thomas Kohl: *Buddhismus und Quantenphysik – Die Wirklichkeitsbegriff Nagarjunas und der Quantenphysik*, Windpferd, Aitrang, 2005.

CHƯƠNG 4

Platon: Quy luật của Lý tính

Ta hãy bắt đầu cuộc khảo sát về các Học thuyết tư tưởng phương Tây về Bản tính con người với triết học của **Platon** (427 – 347 TCN). Mặc dầu nền triết học này cách nay cũng đã gần 2500 năm, nhưng tư tưởng tiên phong mở đường của Platon thì vẫn mang một giá trị đương đại lớn. Platon là một trong những người đầu tiên đã lập luận rằng, việc sử dụng có hệ thống **Lý tính** của con người có thể chỉ ra cho ta con đường tốt nhất để sống. Một khái niệm về *đức hạnh* con người và sự *hoàn hảo* dựa trên một sự hiểu biết đích xác về *Bản tính con người* và những vấn đề của nó, theo cái nhìn của Platon, là con đường độc nhất đưa đến *hạnh phúc* và *ổn định* xã hội.

CUỘC ĐỜI VÀ SỰ NGHIỆP CỦA PLATON

Một phác họa vắn tắt về bối cảnh cuộc sống của Platon có thể giúp ta hiểu được nguồn gốc tư tưởng của ông. Platon sinh ra trong một gia đình có nhiều ảnh hưởng tại thành bang **Athens** ở Hy Lạp, nơi được hưởng một nền kinh tế trù phú nhờ cương vị đế chế rộng lớn và dựa vào sinh hoạt thương mại. Vào một giai đoạn lịch sử nhất định, Athens còn phát triển một hệ thống cai trị đặc biệt dân chủ mà chúng ta ngày nay ngưỡng mộ như kinh nghiệm đầu tiên về dân chủ. Chúng ta còn tưởng đến Athens cách riêng như một trung tâm phát triển chưa từng có về nghệ thuật và tư tưởng, gồm điêu khắc, văn chương, lịch sử, toán học, khoa học, triết học. Một trong những nhân vật lớn nhất của thành bang là triết gia đạo đức **Sokrates** (469 – 399 TCN), mà giáo huấn đã gây ấn tượng sâu đậm trên Platon. Nhưng các nhà tư

tưởng này cũng đã sống trong một thời kỳ xáo trộn về chính trị tại Athena: Cuộc chiến tranh với Sparta đã chấm dứt trong một thất bại thảm khốc đưa tới một thời kỳ bạo ngược chuyên chế. Khi tình thế mới này xảy ra, Sokrates bị nghi ngờ có liên hệ với một số người nào đó. Sokrates đã bị đưa ra tòa và bị kết án tử hình năm 399 TCN với tội danh lật đổ tôn giáo nhà nước và làm suy đồi giới trẻ.

Phương pháp lý luận và giáo huấn của Sokrates một cách nào đó khá giống với trường phái “**Ngụy biện**” [Sophists: nguyên tự *sophia/sophistés* và nguyên thủy được gọi một cách tích cực hơn với danh xưng là “hiền minh”, “biện giả”, ND] thời bấy giờ. Những nhà tư tưởng tự mệnh danh là chuyên gia này đã cung ứng truyền đạt một số kỹ năng có thù lao [các “biện giả” đã có ý thức về một dịch vụ cung-cầu công bình và sòng phẳng, tuy đây đó và về sau có thể có một sự lạm dụng nào đó, ND], cách riêng trong nghệ thuật hùng biện (nghĩa là nghệ thuật thuyết phục bằng diễn giải trước công chúng), điều quan trọng cho bước tiến thân chính trị tại Athena. (Các “Biện giả” này có thể được xem như là những nhà tư vấn PR (Public Relations) thời bấy giờ!). Họ cũng bàn cãi về đạo đức học và chính trị. Dân thành Athena đã ý thức được sự đa dạng của niềm tin và thực hành trong những nền văn hóa khác nhau quanh vùng Địa Trung Hải, do đó họ cũng đã từng chạm trán với vấn đề có chăng một tiêu chuẩn nào cho sự thật trong những vấn đề nói trên. Các “Biện giả” thường tỏ thái độ hoài nghi trong vấn đề các giá trị đạo đức và chính trị, nêu câu hỏi các giá trị này có gì hơn không hay chỉ là những quy ước tùy tiện. Điều mà ngày nay ta gọi là “Chủ nghĩa tương đối văn hóa” (“Cultural Relativism”) đã là một lựa chọn hấp dẫn cho thời kỳ sơ khởi của lịch sử tư tưởng này.

Không giống như các nhà “Ngụy biện”, Sokrates không đòi hỏi thù lao cho công việc giảng dạy của mình, và ông quan tâm đến những vấn đề triết học và đạo đức cơ bản. Tư tưởng truyền cảm lớn của ông là chúng ta có thể biết được cách sống đúng, chỉ khi nếu chúng ta biết

sử dụng thích đáng lý tính của mình. Sokrates được gọi là “Người khai mở triết học”, không hẳn bởi những kết luận nào đó mà ông đạt được, nhưng là bởi ông đã mở đường cho việc sử dụng luận cứ và khảo sát thuần lý một cách phóng khoáng và không giáo điều. Người ta biết rằng, Sokrates xác nhận sự trỗi vượt của mình trên đám người không suy nghĩ, chính là khi ông *ý thức* được cái dốt của mình trên biết bao nhiêu vấn đề khó khăn, trong khi đám đông những người không biết gì lại cho mình biết tất cả. Sokrates là một bậc thầy, bằng cách liên li nêu lên những câu hỏi làm cho người ta thấy quả thật họ không biết gì những điều họ tự cho là mình biết. Những **Đối thoại** thời đầu của Platon (cách riêng Đối thoại *Tự biện/Apologia/Apology*) cho biết ý nghĩ của Sokrates cho rằng “cuộc đời không suy nghĩ là cuộc đời không đáng sống”. Và Sokrates thường khích lệ những người đồng hương Athena biết suy tư về cuộc đời của họ, một cách mà từ trước tới giờ họ chưa bao giờ làm như thế. Sokrates cảm thấy như được kêu gọi, với một nhiệt tình tôn giáo, làm lay chuyển tính thờ ơ tự mãn của người đời. Cũng vì thế không lạ gì mà Sokrates cảm thấy mình bị nhiều người thù nghịch và cuối cùng đã bị đưa đến án tử hình.

Trong tất cả những điều đó, Sokrates đã ảnh hưởng sâu sắc trên Platon, kẻ đã sừng sốt trước vụ xử người thầy gây vô vàn cảm hứng cho mình. Mặc dầu thất vọng với chế độ chính trị đương thời, Platon đã giữ vững niềm tin của Sokrates trong sự tìm kiếm của lý tính. Platon xác tín về sự có thể đạt được nền tri thức về những sự thật sâu kín về thế giới và Bản tính con người, cũng như sự ứng dụng tri thức này cho ích lợi của xã hội loài người. Sokrates đã không để lại một thư văn nào, ảnh hưởng của ông hoàn toàn qua lời giảng dạy. Cả chính Platon cũng đã có phần hoài nghi về giá trị của sách vở, đồng ý với Sokrates cho rằng hình thức đối thoại là cách thức tốt nhất làm cho người ta suy nghĩ và cũng có thể làm cho người ta thay đổi cuộc sống của họ. Dầu vậy, Platon cũng đã viết nhiều và thường với tài nghệ văn chương lớn. Các tác phẩm của ông cũng đã là những luận thuyết lớn

đầu tiên trong lịch sử triết học. Chúng được viết dưới hình thức đàm thoại, tiêu biểu với Sokrates trong vai trò dẫn đưa lý luận. Nhiều học giả cho rằng, trong các Đối thoại thời đầu như *Apologie*, *Kriton*, *Euthydemos* và *Menon*, Platon phần lớn đã trình bày tư tưởng của Sokrates, còn trong những Đối thoại về sau (có khuynh hướng viết dài và với nhiều kỹ thuật hơn) Platon đã trình bày các luận thuyết của chính mình. Platon đã thành lập **Viện Hàn lâm Athena**, được coi như trường đại học đầu tiên trên thế giới.

Một trong những thư văn trữ danh và được nghiên cứu nhiều nhất của Platon là **Đối thoại Cộng hòa** (nguyên tự Hy Lạp: *Politeia* = *State*; Latinh: *Res publica* = *Republic* = *Việc công*), một Đối thoại dài, phức tạp và được lý luận chặt chẽ giữa nhiều nhân vật. Đối thoại này theo truyền thống được chia thành 10 tập (sự phân chia này không nhất thiết dựa trên các loại luận cứ). Như nhan đề gợi ý, một chủ đề chính là nét đại cương về một xã hội lý tưởng, nhưng luận cứ chủ đạo lại bàn đến những vấn đề và sự thực hiện con người cá thể. Trong tác phẩm này, Platon đề cập đến nhiều đề tài, gồm siêu hình, tri thức luận, tâm lý, đạo đức, chính trị, giai cấp xã hội, gia đình, giáo dục, nghệ thuật. Ở đây, tôi sẽ tập trung vào Đối thoại *Cộng hòa*, với thỉnh thoảng tham chiếu đến các Đối thoại khác. Tôi sẽ kết hợp một số điểm phê phán với phần trình bày của tôi. (Có một hệ thống đánh số trang theo truyền thống cho các văn thư của Platon: các tham chiếu của tôi đều chỉ về Đối thoại *Cộng hòa*, trừ khi có những chỉ dẫn nào khác).

BỐI CẢNH SIÊU HÌNH: HỌC THUYẾT VỀ Ý THỂ

Mặc dù Platon có đề cập đến **Thượng đế** (God), hay các thiên đế (gods), trong nhiều nơi, nhưng không rõ Platon đã nghiêm túc đến chừng nào khi ông nói đến tên gọi này (người ta khó lòng gọi ông là một tín đồ của hệ thống đa thần trong tôn giáo dân gian Hy Lạp). Khi ông dùng từ “Thượng đế” số ít, ông *không* muốn nói theo khái niệm trong *Kinh thánh Do Thái giáo* [và *Kitô giáo* sau này] để chỉ về một

Đấng có thân vị đã từng tỏ mình ra và tương quan trao đổi với một đoàn dân riêng biệt cũng như đã từng can thiệp vào lịch sử của nhân loại. Đúng hơn, Platon có trong đầu một **Ý thể** trừu tượng: trong Đối thoại [từ ngữ này từ đây sẽ được hiểu ngầm, không minh thị viết ra] *Philebos* và *Nomoi* (Luật/Laws), **Thượng đế** hay **Thần linh** được đồng nhất hóa với **Lý tính** (logos) trong vũ trụ. (Đoạn mở đầu sách *Tin Mừng Johannes (Gospel of John)*, “Lúc khởi đầu đã có Ngôi Lời (logos)...”, cho thấy ảnh hưởng từ Ý thể của Platon này). Trong *Timaios*, Platon có đưa ra một câu chuyện tạo thành khác với giáo lý *Kinh thánh* về việc tạo dựng của Thượng đế từ hư không, theo đó “Minh tuệ linh thánh” (“divine wisdom”) của Platon đã tổ chức thế giới từ vật liệu có sẵn và chỉ có thể làm thật tốt trong khả năng với chất liệu có phần bướng bỉnh này.

Nhưng điều khác biệt đặc thù của Siêu hình luận nơi Platon là học thuyết **Ý thể** [tiếng Hy Lạp là *eidos*: mẫu hình, mô hình, nguyên mẫu, ý thể – cũng từ đây, thuật ngữ tiếng Đức cho học thuyết này được gọi là *Ideenlehre* = học thuyết Ý thể]. Nhưng quả là khó khăn để giải thích một cách triết học điều ấy muốn nói gì, bởi Platon không hề trình bày điều ấy một cách minh thị trong một luận thuyết, ông cũng không hề luận bàn về điều đó một cách có hệ thống. Điều ấy chỉ được nhắc đến hoặc được giả định vào những điểm chủ yếu trong các Đối thoại, tuy nhiên cũng phải nhìn nhận Platon trong nhiều nơi đã phải vật lộn không ít với vấn đề này, như trong *Parmenides*. Chúng ta cũng cần nhớ rằng, Platon là một kẻ tiên phong trong triết học, ông đã từng gắng gỏi tìm cách diễn tả và làm sáng tỏ những tư tưởng cơ bản lần đầu tiên trong tư tưởng nhân loại.

Platon nhận thức được rằng, tri thức của con người không phải đơn giản chỉ là việc quan sát một cách thụ động các sự vật và các biến cố trong thế giới chung quanh mình. Như ông biện luận trong *Theaitetos*, tri thức của chúng ta bao hàm giác tính (understanding), qua đó chúng ta giải thích một cách chủ động những kích động chúng ta nhận được

qua các giác quan, tổ chức và sắp xếp lại những gì chúng ta lĩnh hội nhờ các khái niệm, dựa trên các quan năng tinh thần và giác thể (xem các nhận xét về nhận thức luận của Kant trong chương 8). **Ý thể** của Platon được nhận diện như là khái niệm, ít là trong tiếp cận ban đầu. Sau đây, tôi sẽ trình bày *bốn khía cạnh* chính của Ý thể: *logic* hay *ngữ nghĩa* (liên quan đến ý nghĩa và khái niệm), *siêu hình* (liên quan đến hiện thực cuối cùng), *nhận thức luận* (liên quan đến điều ta có thể biết), và *đạo đức* hay *chính trị* (liên quan đến ta phải sống thế nào).

(1) Khía cạnh logic hay ngữ nghĩa của Ý thể là vai trò của chúng như khái niệm hay nguyên tắc phân loại cấu thành ý nghĩa của những ngôn từ tổng quan. Điều gì cho phép ta áp dụng một từ ngữ hay khái niệm thí dụ như “cái giường” hay “cái bàn” vào nhiều cái giường hoặc cái bàn riêng biệt? Đó là những thí dụ được Platon dùng trong *Cộng hòa* 596, trong đó một phần điều ông muốn nói là người thợ mộc ở đây phải có một khái niệm về điều ông ta muốn làm. Nhưng cái cấu trúc “một cho nhiều” được ứng dụng cho bất cứ khái niệm tổng quan nào. Chúng ta nhìn biết các sự vật trong thế giới qua các *loại* vật tự nhiên: các loại thú vật và thảo mộc, các loại kim khí, đất đá, chất lỏng. Cả đến những phẩm tính giác cảm đơn thuần, thí dụ như màu đỏ hay sức nóng: có nhiều vật có màu đỏ, cũng như có nhiều vật có sức nóng, nhưng chỉ có một khái niệm cho một phẩm tính [đỏ, nóng...]. Rồi, trong đoạn 507, Platon phân biệt nhiều sự vật tốt (good things) khác nhau, nhiều sự vật đẹp (beautiful things) khác nhau, đối chiếu với cái Ý thể tốt đơn thuần (Form of Goodness), cái Ý thể đẹp đơn thuần (Form of Beauty).

Quan điểm “duy danh” (“nominalist”) về khái niệm hay phổ niệm (universals) cho rằng không có gì chung cho nhiều đơn vị cá thể của một khái niệm – nhiều lắm chỉ là một số điều giống nhau giữa chúng mà thôi. Quan điểm truyền thống của “hiện thực Platon” (“Platonic realism”) thì cho rằng, điều làm cho các sự vật cá thể được gọi là Fs là bởi chúng giống, hay bởi chúng “*tham dự vào*” Ý thể F, được hiểu

như một thực thể trừu tượng, thực thể hiện hữu tự quyền nó, còn những vật thể khác chỉ là những thí dụ cá thể. Trong *Cộng hòa* 596, quan điểm của Platon xem như cho rằng, cứ mỗi từ tổng quan là một Ý thể. Nhưng những nơi khác, Platon lại gợi ý cho rằng, chỉ một số loại từ ngữ hay khái niệm đặc biệt – với những nội hàm tinh yếu đích thực (chúng ta ngày nay gọi là “giống loại thuần nhiên”/“natural kinds”) – mới diễn tả điều mà Platon gọi là Ý thể. Platon khó lòng chấp nhận, thí dụ, những Ý thể tương ứng với các từ “bùn” (mud), “bẩn” (dirt), “man rợ” (barbarian) – (từ cuối cùng này thời ấy được dùng để chỉ những người không-phải-Hy Lạp/non-Greeks, giống như những từ “mọi”, “rợ”, “dân lạ”, “dân ngoại”, “foreigner” ngày nay).

(2) Một khía cạnh siêu hình quan trọng của những Ý thể là điều Platon nghĩ rằng, chúng thực hữu hơn là những vật thể vật chất, bởi chúng không thay đổi, không suy nhược, không thôi hiện hữu. Vật thể vật chất thì bị hư hại và hủy diệt, còn Ý thể thì không ở trong không gian và thời gian, chúng không thể biết được do giác quan, nhưng chỉ nhờ trí năng và lý tính con người (485, 507, 526-527). Học thuyết siêu hình lớn của Platon là bên kia thế giới vật chất thay đổi và hư hoại, còn có một thế giới khác gồm những Ý thể vĩnh hằng không thay đổi. Những sự vật mà chúng ta cảm nhận chỉ là được liên kết từ xa với những thực hữu tối hậu, như được Platon mô tả trong “*Ản dụ hang động*”, một bức ảnh kinh hoàng về điều kiện tiêu biểu của con người: Những con người như những tù nhân bị trói chặt trong xiềng xích. Họ nhìn lên bức tường bên trong hang, trên đó họ không thấy gì khác hơn là những bóng hình, chứ không biết gì về thế giới đích thực bên ngoài (515-517). Nếu Platon đang sống ngày hôm nay, hẳn chắc ông sẽ tức khắc chỉ cho ta thấy bức ảnh hang động kia áp dụng thật quá đúng cho nhiều người trong chúng ta tưởng mình biết thế giới đích thực khi dán mắt vào máy truyền hình, điện ảnh hay màn máy tính!

(3) Phần đông chúng ta có thể chỉ quan tâm đến bóng hình và không biết gì về thực tại tối hậu, nhưng Platon nghĩ, với giáo dục thì con

người với trí khôn của mình – ít nữa là với những người có nhiều khả năng trong họ – có thể đạt được sự hiểu biết về thế giới Ý thể. **Khía cạnh nhận thức luận** của học thuyết này là chỉ có sự hiểu biết thông minh về Ý thể mới đích đáng được kể là tri thức. Platon bàn luận về Bản tính con người trong nhiều Đối thoại, nhưng trong *Cộng hòa*, chúng ta gặp luận điểm rằng, chỉ có những gì hiện hữu đầy đủ và thực sự mới có thể được biết đầy đủ và thực sự: nhận thức những đối tượng vô thường và những sự kiện của thế giới vật chất thì chỉ là “tin” hay “ý kiến”, chứ không phải tri thức (476-480). (Platon giải thích cặn kẽ những đặc điểm kỹ thuật của Ấn dụ hang động của ông cho thích ứng với cấu trúc chi tiết của học thuyết tri thức của mình: Những người tù nhìn thấy những bóng hình được một ngọn lửa chiếu rọi lên vách từ những vật giả tạo (artifacts) di động trong hang, trong khi ngoài trời mới là những vật đích thực rọi chiếu bóng mình ra dưới ánh sáng mặt trời).

Một trong những minh họa sáng tỏ nhất trong học thuyết Ý thể đến từ lý luận hình học mà Platon quen thuộc và *Euclid* sau này sẽ hệ thống hóa. Chúng ta nghĩ xem, khi ta làm hình học, chúng ta nghĩ đến đường thẳng, hình tròn, hình vuông, mặc dầu không có đối tượng thể chất hay biểu đồ nào hoàn toàn là thẳng, tròn hay vuông cả. Điều mà vì lý do thực tế và cũng phần nào vì sự chênh lệch xấp xỉ chả bao nhiêu mà ta cho là thẳng hay ngang bằng, thực ra khi đối chiếu với mẫu chuẩn chính xác hơn, chúng cũng không hoàn toàn là thẳng hay ngang bằng – không đều và khác nhau vẫn luôn có thể xảy ra khi các sự vật được khảo xét kỹ lưỡng hơn, thí dụ như với một kính hiển vi. Nhưng ta có thể chứng minh các định lý về các khái niệm hình học – đường thẳng không độ dày, hình tròn hoàn toàn, hình vuông chính xác – với hoàn toàn chắc chắn, nhờ bởi các luận cứ diễn dịch. Cũng tương tự, chúng ta biết các sự thật của số học, hoàn toàn độc lập với sự mơ hồ hoặc thay đổi của sự vật vật chất mà ta đếm. ($1 + 1 = 2$ sẽ không vì hòa trộn hai giọt nước với nhau mà bị bác bỏ!). Như thế, chúng ta xem

như đạt được cái tri thức của những đối tượng toán học chính xác, không thay đổi, đó là những mẫu hình, mô hình hay Ý thể mà các sự vật vật chất trông giống, tuy một cách không hoàn toàn. Giống như các triết gia khác từ thời ấy, Platon đã cảm kích sâu sắc sự chắc chắn và chính xác của *tri thức toán học*, và ông lấy đó như một lý tưởng mà mọi tri thức của con người phải tiến tới. Do đó, Platon đã dặn bảo việc dạy toán học như một phương tiện trọng yếu làm cho trí khôn ta dứt rời khỏi những đối tượng thuần cảm tính.

(4) Việc áp dụng luân lý của học thuyết Ý thể đóng một vai trò vô cùng quan trọng trong khái niệm của Platon về Bản tính con người và xã hội. Chúng ta có thể phân biệt nhiều hành động can đảm riêng tư hoặc những cách xử sự đơn giản bình thường đối chiếu với những khái niệm tổng quan khái quát tức những Ý thể như Ý thể can đảm và công bình. Trong những *Đối thoại* ban đầu, Platon mô tả Sokrates tìm kiếm một định nghĩa tổng quan thích đáng cho những đức hạnh đó và không bao giờ hài lòng với chỉ những thí dụ hay những phạm trù cấp nhỏ. Chúng ta cần phân biệt những Ý thể kia với hiện thực (thường phức tạp và lẫn lộn) của những con người riêng biệt trong những hoàn cảnh sinh sống thực tế. Thường một hành động hay một người nào đó có thể đúng, công bình, đáng khâm phục trong một cách này, nhưng không nhất thiết cũng đúng, công bình, đáng khâm phục trong những cách khác (td. Làm điều tốt nhất cho một người bạn, cũng có thể đồng thời lại xao lãng đối với người khác). Nhưng Platon nói rằng, những **Ý thể đạo đức** đặt ra cho chúng ta những chuẩn mực tuyệt đối về giá trị (472-473). Giống như không sự vật vật chất nào là một hình vuông hoàn hảo, thì có lẽ cũng không một con người hay một xã hội nào là toàn thiện.

Đối với Platon, **Ý thể sự Thiện** là ưu việt nhất trong thế giới các Ý thể: Nó đóng một vai trò hầu như giống Thượng đế trong hệ tư tưởng của ông, được mô tả như suối nguồn của mọi thực tại, sự thật và tính thiện. Platon so sánh vai trò của nó trong thế giới các Ý thể với vai trò

của mặt trời như là suối nguồn của mọi ánh sáng trong thế giới vật chất (508-509). Hai hình ảnh mặt trời và hang động của Platon – liên quan đến suối nguồn ánh sáng và ý niệm “thấy ánh sáng” – cho ta một bức ảnh mãi ghi nhớ về học thuyết Ý thể.

Quả là một điều cực kỳ khó khăn cho tổng thể triết học của Platon, rằng với sự sử dụng chính xác quan năng lý tính của mình, chúng ta có thể vừa biết được cái gì là tốt vừa đồng thời thực sự trở nên tốt. Trong vấn đề này, Platon đã đi theo con đường mô phạm của Sokrates. Trong một số *Đối thoại* ban đầu (*Protagoras* và *Menon*), Platon đã phác họa hình ảnh Sokrates lý luận một cách xem chừng như là chính học thuyết của Sokrates lịch sử, rằng để là đức hạnh, để là một con người tốt, thì cũng đã đủ khi *biết* đức hạnh con người là gì. Mọi đức hạnh được cho biết là đồng nhất trong cõi rỗi của chúng, trong nghĩa người ta không thể có một đức hạnh này mà không có những đức hạnh khác; và sự tốt lành độc nhất này của con người là đồng nhất với tri thức trong nghĩa rộng của minh tuệ (wisdom), chứ không phải chỉ là một tập hợp thông tin hay xảo thuật trí óc.

Sokrates như vậy đã đưa ra học thuyết cho rằng, không có ai làm một cách có ý thức hay có chủ tâm điều mà mình nghĩ là sai. Nhưng điều đó xem ra đi ngược lại với sự kiện hiển nhiên của Bản tính con người: Chúng ta thường biết rõ điều chúng ta phải làm, nhưng không hiểu vì sao chúng ta lại đã không làm, hoặc nữa có khi chúng ta lại đã không muốn làm. Chúng ta sẽ xem Platon đã tìm cách đối phó với khó khăn này như thế nào.

Học thuyết Ý thể là câu trả lời của Platon **cho thuyết hoài nghi hay tương đối** tinh thần và luân lý của thời đại ông. Đó là một trong những diễn đạt đầu tiên và lớn nhất của sự hy vọng rằng, chúng ta có thể đạt tới tri thức đáng tin cậy vừa về thế giới như một tổng thể vừa về cách cư xử thích đáng của cuộc sống con người và xã hội. Nhưng chúng ta có thể nghi ngờ rằng, Platon đã quá trí thức hóa vai trò của lý tính và tri thức. Platon đã nói đúng khi cho rằng, chúng ta cần phải sử

dụng lý tính của mình bằng cách thực hành sự tự kiểm một cách thận trọng, tiết chế những cảm xúc và ham muốn, những diễn đạt và thực hiện. Nhưng trong những tiết đoạn siêu hình trung tâm của *Cộng hòa* (tập V-VII), Platon nhấn mạnh khái niệm lý thuyết cao độ của lý tính như cốt tủy ở một hình thức riêng biệt của tri thức về Ý thể, điều chỉ mở ra cho một tầng lớp trí thức ưu tú có đào tạo. Sẽ không thật hợp lý, rằng một tư duy triết học chuyên ngành như thế là điều cần thiết hoặc đủ tầm cho đức hạnh thiện hảo của con người.

HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI: CẤU TRÚC BA THÀNH PHẦN CỦA LINH HỒN

Platon là một trong những nguồn tư tưởng cho quan điểm **Nhi nguyên**, theo đó **Linh hồn** (soul) hay **Lý trí, tinh thần** (mind) của con người (những từ này ở đây được dùng như những từ đồng nghĩa) là một thực thể phi vật chất có thể hiện hữu ngoài thể xác. Theo Platon, linh hồn hiện hữu trước khi ta sinh ra, nó là bất diệt, và sẽ hiện hữu trường tồn sau khi ta chết. Những luận cứ chính của Platon cho học thuyết này được trình bày trong những *Đối thoại* ban đầu. Trong *Đối thoại Menon*, Platon tìm cách chứng minh sự tiền hiện hữu của linh hồn, bằng cách lý luận rằng, điều mà chúng ta gọi là *học* thực ra chỉ là một cách “*nhớ lại*” sự hiểu biết của linh hồn được giả định là đã có thông qua các Ý thể trước khi sinh (một phiên bản của học thuyết tái sinh từ phương Đông). Những người với trí khôn bình thường, thí dụ như một chàng nô lệ trẻ, có thể giúp hiểu được những mệnh đề toán học (ít là những mệnh đề đơn giản) và nhận thức được tại sao những mệnh đề đó là đúng, khi được hướng dẫn chú ý vào những bước lập luận. Platon nói khá hợp lý rằng khả năng tinh thần nhận biết giá trị của những bước đi suy luận và sự tất yếu của kết luận là bẩm sinh. Nhưng rồi Platon đưa ra một khẳng định gây tranh cãi rằng, những khả năng bẩm sinh như thế chỉ có thể giải thích được bằng tri thức của linh hồn về những Ý thể trong cuộc sống kiếp trước. Ở đây chúng ta có thể

cống hiến những giải thích về những khả năng bẩm sinh của con người theo thuyết Tiến hóa (xem chương 12).

Trong *Phaidon*, Platon trình bày một số các luận cứ khác, rằng **Linh hồn** con người phải được tiếp tục tồn tại sau cái chết thể xác. Ông tìm cách phản bác luận thuyết Duy vật của Trường phái Nguyên tử Hy Lạp trước kia (thí dụ như của *Demokritos*), rằng linh hồn con người được hình thành bởi những phân tử tí ti được phân tán trong không gian sau khi chết. Platon cũng lập luận chống lại quan điểm (mà Aristoteles sau này khai triển chi tiết, xem chương 5) rằng, linh hồn là một thứ “hòa hợp” (“harmony”) giữa thể xác con người sống động và bộ não, giống như âm nhạc được hình thành bởi một nhạc khí khi được lên dây âm thanh và được vận dụng một cách thích đáng. Các lập luận của Platon lắm khi phức tạp và có vẻ khô hàn, nhưng chúng cũng đáng được nghiên cứu kỹ lưỡng: Chúng ta có thể học được nhiều điều nơi chúng, nhưng cũng cần rõ ràng nêu lên những sai lầm trong đó.

Platon chủ trương, với nhiệt tình của một đức tin tôn giáo, rằng chính **Linh hồn** phi vật chất, chứ không phải giác quan cơ thể, đạt được tri thức về Ý thể. Ông so sánh linh hồn với thần linh, thuần lý, bất tử, bất hoại, không thay đổi. Trong Bản tính con người, linh hồn là yếu tố cao hơn, thể xác là yếu tố thấp hơn. Mỗi bận tâm của triết gia hay hiền giả là sự chăm sóc linh hồn mình; và bởi linh hồn là bất tử, nên sự chăm sóc này cũng phải là sự chuẩn bị cho sự chết và cuộc sống sau cái chết. Trong thuật cảnh trí danh cuối *Phaidon*, trong những cuộc đàm thoại cuối cùng của Sokrates trong tù trước khi uống chén thuốc độc, Platon trình bày vị anh hùng của mình vui mừng chờ đón sự giải thoát linh hồn của mình khỏi tất thảy những lo âu và giới hạn của thân xác. Học thuyết về sự *phi vật chất* và sự *bất tử* của linh hồn cũng được trình bày vào cuối *Cộng hòa* trong “huyền thoại của Er” [Er: tên người, con trai của Armenios, sống lại 12 ngày sau chết, kể về cuộc sống sau chết, về tái sinh, kẻ lành được thưởng, kẻ dữ bị phạt, ND] trong tập X (608-620). Trình thuật này đối với nhiều nhà

bình luận là một phụ lục không thích hợp với một tác phẩm triết học, nhưng Platon xem ra coi đó lại có phần thích ứng cho một phương tiện giao thông có tính văn chương hơn là lý luận. Điều khôi hài, bởi ông nghi ngờ về tác động hùng biện trong nghệ thuật cũng như trong thi ca.

Điều thực sự là trung tâm trong đàm luận chính về Luân lý của Platon trong *Cộng hòa* là học thuyết của ông về **Ba thành phần** của linh hồn (435-441). Mặc dầu mô hình này được diễn tả qua khái niệm “linh hồn”, chúng ta không nhất thiết phải giải thích trong nghĩa nhị nguyên siêu hình: Ta có thể hiểu nó như một phân biệt giữa ba khía cạnh khác nhau của bản tính tinh thần của chúng ta. Ta có thể nhìn nhận sự hiện hữu của những xu hướng bên trong đối chọi nhau trong chúng ta, kể cả khi ta có quan điểm duy vật, tiến hóa về con người như một loại động vật có trí não phát triển. (Ở đây, tôi sẽ tập trung nói về học thuyết *Ba thành phần* của Platon, nhưng chúng ta cũng cần ghi nhận rằng, Platon trong *Philebos* và *Nomoi* lại trình bày bản tính của con người có *hai phần* là nhận thức và khoái lạc; và ông còn nói nhiều về khoái lạc trong *Gorgias* và *Protagoras*). Những tiếng vọng của thuyết *Ba thành phần* của Platon được thấy trong nhiều nhà tư tưởng từ bấy giờ đến ngày nay (td. với *Freud*).

Về điểm này trong tư tưởng của Platon, chúng ta có thể thấy Platon nhìn ra sự không hợp lý của học thuyết của Sokrates cho rằng không ai sẵn lòng (khi mắt nhìn rõ hoặc lòng muốn thật) làm điều mà y cho là sai. Platon vật lộn với cả hai câu hỏi: *câu hỏi lý thuyết* làm sao một xung đột nội tâm như thế có thể có được và *câu hỏi thực hành* làm sao người ta có thể thực hiện một sự hòa hợp nội tâm. Nhưng trước hết, ta hãy xét xem các luận cứ của ông về cấu trúc *Ba thành phần*.

Lấy một thí dụ về sự xung đột hoặc kiềm chế nội tâm, thí dụ như khi có ai khát nhưng lại không uống nước có sẵn, bởi y nghĩ rằng nước đó bị độc hoặc nữa vì một lý do tôn giáo nào khác – rất thường khi chúng ta không (hoặc không tức thì) thỏa mãn những đòi hỏi của thân

xác ta. Nhưng ngược lại, đôi khi chúng ta lại nhượng bộ làm theo những dụ dỗ như nhận điều thuốc đưa mời, bánh kem thứ hai, ly rượu thứ ba, hay một chàng trai tán tỉnh, mặc dầu ta biết hậu quả có thể không hay cho ta. Thói quen xấu có thể, như ta biết, trở nên nghiện ngập: tham ăn (hoặc, ngày nay, biếng ăn), rượu chè, ma túy, săn đuổi tìm tòi bạn tình dục. Platon lý luận rằng, nơi đâu có sự xung đột nội tâm, nơi đó phải có hai yếu tố khác nhau với xu hướng đối nghịch. Trong trường hợp người khát nước, phải có yếu tố làm cho y muốn uống và yếu tố thứ hai ngăn cấm y. Platon gọi *yếu tố thứ nhất* là **“ham muốn”** (“Appetite”, trong đó gồm mọi nhu cầu thể xác, như đói, khát, sinh lý) và *yếu tố thứ hai* là **“lý tính”** (“reason”).

Đến đây, Platon vận động trên nền đất quen thuộc. Nhưng Platon lại còn lý luận cho thêm một yếu tố thứ ba nữa trong Bản tính con người chúng ta, bằng cách nghiệm xét những trường hợp khác nhau trong cuộc xung đột tâm thần. Thí dụ đầu tiên có vẻ kỳ quặc: Câu chuyện một người cảm thấy có một ham muốn mê hoặc nhìn vào một đồng thầy người và rồi kinh tởm với chính mình vì đã có một ham muốn như thế (440). Platon cho rằng, để giải thích những trường hợp như vậy, ta cần nhìn nhận sự hiện hữu trong ta một *yếu tố thứ ba* mà ông gọi là **“tinh thần”** (“Spirit”) hay đam mê (passion, 440). Luận chứng của Platon cho giải thích trên đây không được rõ ràng, nhưng dường như bởi có một cảm xúc kinh tởm chính mình chen vào, không phải một sự nhìn nhận của trí óc về sự phi lý hay sự không đáng ưa thích của ham muốn, “tinh thần” (Spirit) cần được phân biệt với lý tính.

Chúng ta hẳn có thể đồng ý cho rằng cảm xúc thì khác với ham muốn thể xác cũng như khác với phê phán thuần lý hay đạo đức. Tình yêu không phải cũng một loại như ham muốn, nhưng đáng khác nó cũng nhiều hơn một phê phán đơn thuần trí óc về những phẩm tính tuyệt vời của người mình yêu. Giận dữ, phẫn nộ, tham vọng, gây hấn, ham muốn quyền lực, tất thảy đều không phải là những ham muốn thể xác, chúng cũng không phải chỉ đơn thuần là phê phán về giá trị hay

không giá trị của các sự vật, mặc dầu chúng cũng bao gồm những phê phán như thế. Platon tiếp tục lưu ý rằng, trẻ con (và cả thú vật) tỏ bày tinh thần (Spirit) trước khi chúng biểu lộ lý tính. Những ai coi sóc trẻ em đều có thể xác nhận điều đó, dựa trên kinh nghiệm bản thân về tinh thần cao độ của chúng, với những ưa thích và thất vọng, bướng bỉnh và (đôi khi) gây hấn, bức bách, bắt nạt.

Platon khẳng định rằng, tinh thần (Spirit) thường đứng về phía lý tính (reason) mỗi khi có xung đột bên trong xảy ra. Nhưng nếu nó là một yếu tố khác biệt chân thật trong tâm trí (giác tính, mind), thì phải đoán chừng có những trường hợp nó đối chọi với lý tính. Platon trích dẫn một câu thơ của *Homer*: “Nhưng anh ta đã đấm ngực và khiển trách lòng mình” (441b) như một sự thừa nhận về điều đó. Và chúng ta hẳn có thể thêm nhiều thí dụ từ kinh nghiệm của bản thân – như khi ta có những cảm xúc giận dữ, ganh tị, hay yêu thương mà ta lại phê phán là không hợp lý, không đáng ước vọng, hoặc nữa là vô luân. Có thể còn có những trường hợp ta bị lôi kéo cả trong *ba* chiều bởi các yếu tố khác nhau – thí dụ bởi vui sướng, yêu lãng mạn và phán đoán hợp lý về việc ai sẽ là người bạn đời tốt nhất!

Platon trình bày thuyết *Ba thành phần* của mình với những hình ảnh sống động, có khi còn sống sượng nữa. Trong *Phaidros* 253-254 (một Đối thoại nói nhiều về tình yêu), Platon so sánh tình yêu với một cỗ xe, được kéo đi bởi một con ngựa trắng (*tinh thần/Spirit*) và một con ngựa đen (*ham muốn/Appetite*), điều khiển bởi một người đánh xe (*lý tính/reason*) gắng gổ để giữ vững bàn tay điều khiển. Trong *Cộng hòa* (588d), Platon mô tả một con người như gồm trong mình một người tí hon, một sư tử và một con thú trăm đầu. Điều này rõ ràng là một bước lùi vô tận – một con người trong một con người, v.v... – nhưng Platon là một triết gia quá sành sỏi để không nhìn ra điều đó. Ông đã dùng hình ảnh này chỉ như là một hình ảnh mà thôi.

Sự giải phẫu linh hồn với ba thành phần của Platon có thích đáng không? Có thể xem đó như là một tiếp cận thú vị lúc ban đầu,

phân biệt một số yếu tố đối chọi nhau trong Bản tính con người. Nhưng khó lòng mà xem đó là một phân chia nghiêm túc và thấu đáo, kể cả khi ta diễn đạt những thành phần đó với những khái niệm hiện đại như *trí năng*, *cảm xúc* và *ham muốn thể lý*. Cách riêng, thật không rõ Platon muốn nói gì với thành phần thứ ba được gọi là tinh thần. Cảm xúc là một phần của Bản tính con người, dĩ nhiên, nhưng Platon xem như cũng nghĩ rằng ham muốn của con người, những ham muốn không phải là thể lý, nhưng cũng không hẳn là cảm xúc, thí dụ như tự xác định mình, tham vọng, ham tiền bạc, địa vị hay quyền bính. Và đâu là *ý chí* trong cả câu chuyện này? Có thể chẳng Platon không chấp nhận được rằng, nhìn nhận và phê phán (với lý tính/reason) điều ta phải làm là *một chuyện*, và *chuyện khác* là làm điều đó hay tìm cách làm điều đó? Một phân biệt khác về ba thành phần các quan năng tinh thần đã trở nên chuẩn mực cách riêng từ thời Kitô giáo là: **lý tính**, **cảm xúc** và **ý chí**. Có lẽ ta phải phân biệt ít nhất là *năm nhân tố* trong Bản tính con người: *lý tính*, *ý chí*, *động cơ phi thể lý hay dục tính*, *cảm xúc* và *ham muốn thể lý*.

Vấn đề phụ nữ: Phần lớn các thảo luận của Platon xem như chỉ bàn đến nam nhân hơn là cũng về nữ giới, nhưng Platon cũng có những quan điểm về giới tính khá độc đáo trong thời đại của ông. Trong xã hội Hy Lạp, phụ nữ hầu như không có vai trò nào trong cuộc sống công cộng và thường lệ được giới hạn vào công việc tái sản xuất gia đình và những nhiệm vụ nội trợ. Những bàn luận triết học về tình yêu trong các Đối thoại của Platon tất cả đều về tình yêu đồng giới nam nhân, điều được xã hội thời bấy giờ chấp nhận.

Nhưng trong *Cộng hòa* (449tt.), Platon luận bàn rằng, không có vai trò nào trong xã hội phải được giới hạn cho một giới tính. Ông thừa nhận một số phụ nữ có năng khiếu về diễn kinh, âm nhạc, triết lý, và cả sự “dũng cảm” (“high-spirited” – Có ai tin nổi: Platon hiểu “dũng cảm” của phụ nữ đến mức có thể thích ứng cho nghĩa vụ quân sự!). Platon với thái độ bảo trợ cho rằng đàn ông trung bình thì hơn phụ nữ

về mọi phương diện. Nhưng ông nghĩ rằng sự phân biệt tuyệt đối độc nhất là sự phân biệt sinh học (đàn ông phát sinh/beget, đàn bà hạ sinh/bear con cái), những khác biệt khác chỉ là về cấp độ. Vì thế, Platon cũng sẵn sàng thừa nhận đưa phụ nữ có tài năng tương ứng vào hàng ngũ những người cầm quyền.

Một nét đặc thù khác trong học thuyết về Bản tính con người của Platon cần được nhấn mạnh: Chúng ta là những **Sinh vật xã hội** (nghĩa là sống trong xã hội là điều tự nhiên đối với con người). Con người cá thể không thể tự túc; chúng ta mỗi người có nhiều nhu cầu mà tự mình không thể đáp ứng tất cả cho chính mình. Thức ăn, nhà ở, áo quần, khó mà cung cấp đầy đủ nếu không có sự trợ giúp của người khác. Một cá nhân trong một hải đảo hoang vu sẽ phải chống chọi để được sống sót và sẽ đánh mất những hoạt động đích thực của con người như tình bạn, vui chơi, nghệ thuật, chính sự, học hành, bàn luận. Hiển nhiên, người dân khác nhau có những khả năng và những quan tâm khác nhau. Có những điền chủ, thợ thủ công, quân nhân, người quản trị, v.v... mỗi người được trang bị bởi thiên nhiên, tập luyện và kinh nghiệm để chuyên biệt cho một ngành nghề công việc; phân chia công việc do đó là thiết yếu trong xã hội (369-370).

CHẨN BỆNH: BẤT HÒA TRONG TÂM HỒN VÀ TRONG XÃ HỘI

Lý tính, Tinh thần và Ham muốn (Reason, Spirit, Appetite) có mặt tùy theo mức độ trong từng người. Tùy theo yếu tố nào là chủ yếu, từ đó ta có **Ba hạng người**. Điều ham muốn chính của mỗi hạng người theo thứ tự sẽ là: *tri thức, danh vọng, lợi ích vật chất*. Platon mô tả họ giỏi triết học, say vinh quang, mê lợi nhuận (581). Ông có một cái nhìn rõ ràng điều gì trong ba yếu tố đó là **điều chi đạo**: đó là *lý tính*, yếu tố điều khiển cả tinh thần lẫn ham muốn (590). Nhưng mỗi yếu tố cũng có vai trò riêng biệt, và **lý tưởng là có sự hòa hợp** giữa ba khía cạnh này của Bản tính con người chúng ta, với lý tính trong

vai trò tổng quyền chỉ huy. Platon diễn tả điều này trong một đoạn văn hùng biện (433):

Công bình... không phải liên quan với những hoạt động bên ngoài, nhưng với bản thân bên trong của chính mình. Người công bình sẽ không cho phép yếu tố nào trong ba yếu tố kết thành con người bên trong xâm phạm chức năng của các yếu tố khác hay xen vào nhiệm vụ của chúng, nhưng phải giữ gìn cho cả ba hòa điệu với nhau, giống như các nốt nhạc trong một thang âm... sẽ phải trong một nghĩa đúng nhất giữ cho ngôi nhà của mình trong trật tự, làm cho chính mình là chủ của ngôi nhà đó, và được bình yên với chính mình. Một khi mình đã kết hợp được ba yếu tố đó nên một tổng thể trong điều chỉnh và trật tự, và như thế trở nên con người hợp nhất, lúc bấy giờ mình sẽ sẵn sàng cho bất cứ một hoạt động nào.

Giống như phần lý tính của linh hồn có nhiệm vụ điều khiển và kiểm định các phần khác, thì những **Người có lý tính được phát triển cao độ** (gồm cả sự khôn ngoan luân lý, như ta đã thấy) cũng có nhiệm vụ điều hành xã hội cho lợi ích của từng mỗi người. Một xã hội có trật tự và “chính đáng” là một xã hội trong đó mỗi tầng lớp con người đóng một vai trò riêng biệt, trong hòa hợp với các tầng lớp khác (434).

Platon mô tả điều kiện lý tưởng của con người và xã hội này với từ Hy Lạp *dikaiosune*, theo truyền thống thường được dịch là **“công bình”** (“justice”). Nhưng khi áp dụng cho cá nhân mỗi người, thì từ này không có những nội hàm pháp lý hay chính trị. Không có một phiên dịch chính xác trong tiếng Anh: “đức hạnh”, “luân lý”, “thực hiện đúng đắn chức năng”, “an lạc”, “lành mạnh tinh thần” có thể giúp chuyên chở điều Platon muốn diễn tả. Trang 444, Platon nói đức hạnh là một thứ sức khỏe tinh thần, là cái đẹp, là trạng thái sung sức; còn nét xấu là một thứ bệnh tật, dị dạng, yếu kém. Điểm nhấn cơ bản của Platon là, điều tốt hay điều xấu đối với chúng ta tùy thuộc vào bản tính người của chúng ta, cái phức hệ của nhiều yếu tố trong tâm thần chúng ta.

Học thuyết các thành phần của linh hồn (với bối cảnh lý thuyết Ý thể như là đối tượng và tri thức) như thế định nghĩa cho quan niệm của Platon về sự **Lành mạnh của con người cá nhân và xã hội**. Và khi Platon nhìn đến các sự thể trong thời đại của mình, ông thấy chúng hãy còn rất xa với quan niệm lý tưởng của ông. Người ta tự hỏi với kinh ngạc, không biết phê phán của Platon về tình trạng hiện tại của chúng ta có phần nào bớt khắt khe hơn không. Nhiều người vẫn không cho thấy được sự “hòa hợp nội tâm”, hoặc nữa sự phối kết có kiểm định những ham muốn với những năng lực tinh thần. Và nhiều xã hội con người vẫn chưa biểu lộ ra được tính trật tự và sự ổn định như Platon mong muốn.

Những vấn đề của con người cá nhân mà Platon chẩn bệnh đều thiết yếu liên hệ với những **Khuyết tật của xã hội con người**. Người ta không thể đơn giản quy cho Platon là thủ cựu hay khuynh hữu khi ông cho rằng các vấn đề xã hội phát xuất từ những hành động sai trái của cá nhân, hoặc ngược lại cho ông là tự do và khuynh tả khi ông nói rằng tính xấu của cá nhân là do sai lầm của xã hội. Tôi nghĩ, Platon sẽ nói rằng, cả hai cá nhân và xã hội đều liên đới tùy thuộc lẫn nhau: Một xã hội bất toàn sẽ có xu hướng sản xuất ra những cá nhân hư hỏng, và ngược lại, những cá nhân hư hỏng sẽ gây nên những vấn đề xã hội.

Platon đã dành cả tập VIII của *Cộng hòa* (543-576) để đưa ra một phân loại có hệ thống về **Năm loại hình thức xã hội**:

(1) Bắt đầu với **“Hình thức xã hội quý tộc cai trị”** (**“Aristocracy”**; nguyên tự Hy Lạp: *aristos* là xuất sắc, *kratia* là cai quản) đã được ông trước đây phác họa (với ý nghĩa giai cấp *những người có tài năng/meritocracy*, hơn là bởi gốc gác dòng dõi gia tộc). Tiếp đến là việc chẩn bệnh bốn hình thức của một xã hội bất toàn, mà ông gọi là **“Timarchy”**, **“Oligarchy”**, **“Democracy”** và **“Tyranny”**. Theo đó, Platon mô tả từng loại cá nhân khuyết tật tiêu biểu cho mỗi loại xã hội. Platon trình bày, cách nào mỗi giai đoạn chính trị có thể nảy sinh từ sự thoái hóa của giai đoạn trước, và cách nào mỗi tính

cách cá nhân có thể được hình thành như hiệu quả các vấn đề của thể hệ đi trước (tập trung trên tương quan giữa thân phụ và con cái).

(2) Trong **“Hình thức xã hội có của có tiếng cai trị”** (**“Timarchy”**; nguyên tự Hy Lạp: *timê* là đánh giá, có của có tiếng, *archein* là cai trị) thí dụ như xã hội cựu Sparta, *danh dự và tiếng tăm* – như trong chiến tranh và săn bắn – được đánh giá cao trên tất cả. Lý trí và suy tư triết học không được quan tâm; Spirit đóng vai trò chủ yếu trong xã hội và trong các thành viên của tầng lớp cai trị (545-549). Có thể khá tương đương với xã hội phong kiến thời châu Âu tiền hiện đại.

(3) Trong **“Hình thức xã hội thiểu số cai trị”** (**“Oligarchy”**; nguyên tự Hy Lạp: *oligos* là thiểu số, *archein* là cai trị) những phân chia giai cấp xã hội trước đây bị loại bỏ, làm ra *tiền* là hoạt động chủ yếu, quyền năng chính trị nằm trong tay *người giàu*. Platon diễn tả sự kinh tởm của mình trước loại nhân vật phát sinh từ cơ chế đó, nhân vật:

... đặt để cái thèm thuồng vui thú và cái tham lam tiền bạc lên trên ngai ngự trị, đặt để nó lên ngự trị như vua chúa trong lòng mình... đặt cái lý trí và cái tinh thần xuống dưới đất, ngồi hai bên cái tham lam và thèm thuồng, tự hạ mình xuống làm thân nô lệ... Nó không để cho cái thứ nhất là lý trí thăm xét các sự việc, ngoại trừ việc suy tính làm thế nào từ đồng tiền nhỏ trở thành khối tiền lớn. Nó cũng không cho phép cái thứ hai là tinh thần biết kính tôn và ngưỡng mộ điều gì khác, ngoại trừ giàu sang và người sang giàu, cũng không cho phép nuôi dưỡng hoài bão nào khác hơn là tích trữ làm giàu và bất cứ kiểu cách gì làm cho thêm giàu (553).

(Platon rõ ràng không phải là kẻ thịnh tình say mê thứ tranh đua “tự do chống tất cả” của chủ nghĩa tư bản đương đại!).

(4) Trong **“Hình thức xã hội dân chủ”** (**“Democracy”**; nguyên tự Hy Lạp: *demos* là dân chúng, *kratein* là cai trị), dân chủ có thể thiết lập từ đa số người nghèo vươn lên chiếm lấy quyền lực. Trong *Cộng*

hòa, Platon đưa ra một cái nhìn tiêu cực về dân chủ, chắc hẳn bởi kinh nghiệm của ông về tính độc đoán và sự bất ổn định của nền dân chủ Athena thời bấy giờ. Theo đó, mỗi người công dân nam trưởng thành (không kể người nữ và người nô lệ) có thể bỏ phiếu trong các buổi họp, trong đó các chính sách được quyết định và các chức vụ quản trị thường được ủy nhiệm bằng cách rút thăm (555-557). Platon nghĩ, quả là một điều phi lý khi để cho mọi người có một phiếu bầu như nhau, khi mà số đông dân chúng – theo cách nhìn của Platon – không biết cái gì là điều tốt nhất. Platon chỉ trích điều mà ông gọi là tốp người “dân chủ”, kẻ thiếu kỷ luật, chỉ biết chạy theo lạc thú nhất thời, nuông chiều những ham muốn vô bổ và hoang phí (trong khi kẻ kiểm tiền thành đạt, dẫn cho có nhiều khiếm khuyết, nhưng ít nữa cũng có phần nào biết tự chủ):

Một chàng trai trẻ... kết bè kết nhóm với những loại côn đồ hoang dã và nguy hiểm, cả bọn chỉ biết vui chơi đủ mọi thứ mọi cách.

... nhìn vào cái thành trì tâm hồn của chàng trai trống rỗng tri thức và hiểu biết, thiếu thốn những cách sống thanh tao tế nhị, những lời nói tốt nói thật... [những tham muốn kia] cuối cùng đã chiếm trọn cả cái thành trì tâm hồn của chàng trai đó.

... và chàng trai ấy không còn biết đón nhận một lời nói sự thật nào nữa vào trong ngôi nhà giam của mình nữa; bởi nếu có kẻ nói với y rằng, có những vui thú là những thú vui thanh tao, có những vui thú lại là những thú vui tồi tệ, và rằng y phải theo đuổi và quý chuộng những thú vui loại đầu, đồng thời biết kìm hãm và khống chế những thú vui loại sau; thì y lại chối bỏ những lời ngay lời thật đó, đồng thời tuyên bố mọi thú vui đều như nhau và phải được tìm kiếm ôm ấp giống nhau (559-561).

(5) Trong “**Hình thức xã hội hỗn loạn và bạo chúa**” (“**Anarchy**”; nguyên tự Hy Lạp: *an* là tiếp đầu ngữ có nghĩa là không, *archein* là cai trị, tức hỗn loạn), Platon nghĩ **Hỗn loạn** là hậu quả của tự do thả lỏng và không kiểm chế của dân chủ: sự phóng túng tràn lan, uy quyền của

thân phụ và thầy giáo bị đánh mất. (Platon kinh hoàng trước ý nghĩ phụ nữ và nô lệ được giải phóng!). Trong tình trạng đó, được đẩy lên mong muốn phục hồi một trật tự nào đó, và thường thì một nhân vật mạnh bạo và không biết kiêng nể nào đó đứng lên, thâu tóm quyền lực tối cao vào trong tay và trở nên một **bạo chúa** (565-569). Đặc tính của **cuồng bạo** (“**Tyranny**”), theo như Platon chẩn mạch, không hẳn là chính nơi tên bạo chúa (tên này cũng phải tỏ ra khôn khéo và biết kiểm chế mình phần nào đó để thu phục và duy trì quyền lực của mình), nhưng chính là con người hoàn toàn bị khống chế bởi dục vọng của chính mình, cách riêng bởi dục vọng tình dục. Y sẽ không biết dừng lại ở bất cứ điều gì, y sẽ hủy bỏ cả tài sản và tiền bạc, gia đình và bạn bè trong một cuộc săn lùng điên cuồng thú vui và dục vọng của chính mình (572-576).

Trong loạt những chẩn bệnh xã hội và những phác họa tính tình vừa được trình bày trên đây, người ta có thể cảm thấy, những tương tự giữa cá nhân và xã hội đôi khi có phần khiên cưỡng. Nhưng mỗi bức phác họa đều nêu ra được những nhận thức tâm lý và xã hội đáng chú trọng và khả năng áp dụng của chúng vào hoàn cảnh đương đại cũng thật hiển nhiên rõ rệt. Platon kết luận, mỗi típ người và xã hội đều **xuất phát từ Ý thể**, nhưng nay lại **rơi xuống hố sâu của sa đọa và vô hạnh**. Platon nhìn thấy rất rõ, người dân nào chạy theo tiền bạc, truy tìm lạc thú và bị tình dục khống chế thì sẽ còn rất xa mới được hạnh phúc, và cũng bởi thế ông nói “Công bình” và “Đạo đức” là điều đáng quan tâm của từng cá nhân con người.

TOA THUỐC:

HÒA HỢP TRONG TÂM HỒN VÀ XÃ HỘI

Nhờ Giáo dục và Quản trị bởi các Vương-triết (Philosopher-Kings)

Platon nói, “**Công bình**” (*dikaiousune*/well-being/hạnh phúc) thiết yếu là một điều giống nhau, vừa cho cá nhân cũng như vừa cho xã hội – một sự **hợp tác điều hòa** giữa các thành phần trong linh hồn cũng

như giữa các giai cấp trong đất nước xã hội (435), và thiếu sự hòa hợp đó, tức thiếu sự công bình. Nhưng trong *Cộng hòa*, có phần nào không rõ với câu hỏi liệu cá nhân có thể thay đổi chính mình mà không phụ thuộc vào sự cải cách của cơ chế, hay thay đổi xã hội phải đi trước sự cải thiện của cá nhân. (Vấn đề này vẫn còn nguyên vẹn đối với chúng ta ngày hôm nay). Một mục đích chính cho luận cứ của Platon là để trả lời thách thức của *Thrasymachos*, người yếm thế này cho rằng điều gọi là “công bình” thực ra chỉ là điều tư lợi cho những ai có quyền thế (336B-347E, sách tập I); câu trả lời của Platon nói rằng, nhìn về lâu về dài quyền lợi của cá nhân hệ tại ở công bình hay đạo đức. Platon chỉ ra điều đó bằng cách diễn tả khái niệm **công bình** là gì, đó là sự **hòa hợp ba yếu tố trong linh hồn** (sách tập IV), nhờ đó làm cho mỗi chúng ta nên một con người *hạnh phúc* hơn và *hoàn thiện* hơn (sách tập IX).

Nhưng làm cách nào để đạt tới sự hòa hợp đó? Platon lưu ý rằng đức hạnh và nét xấu là kết quả của hành động (444): Và như thế, điều chúng ta trở nên gì (ít nữa là trong một mức độ nào đó), là hệ tại ở chính chúng ta (một chủ đề hiện sinh, xem chương 11). Trong bài nói nổi tiếng của Sokrates trong *Symposion (Tiệc khách, 200-212)*, Platon đưa ra một lộ trình qua đó, ái tình (eros) có thể tuần tự chuyển đổi từ ham muốn tình ái bởi cái đẹp thân xác, qua ngưỡng mộ cái đẹp của linh hồn, cuối cùng đến cái đẹp tuyệt đối hay linh thánh, chính cái **Ý thể đẹp**. Nhưng điều đó đòi hỏi một sự hướng dẫn truyền đạt về tình yêu – và ai là người có đủ tư cách và khả năng làm điều đó?

Ở đây, **yếu tố xã hội** đến từ cuộc đời của Platon: Platon nhấn mạnh vấn đề **giáo dục**, xem đó là phương thế quan trọng nhất làm cho con người nên đức hạnh, hòa hợp, cân bằng, ngay chính (376-412, 521-541). Platon là một trong những người đầu tiên xem giáo dục như là chìa khóa để xây dựng một xã hội tốt hơn. Với “giáo dục”, Platon không hiểu đó như là một kiểu cách dạy học theo hình thức, nhưng là việc giáo huấn bao gồm *mọi* ảnh hưởng của xã hội cho việc phát triển một con người. Trong một đôi nơi (377, 424-425), Platon đã nói trước

Freud về tầm quan trọng của thời thơ ấu. *Platon* nói rất chi tiết về cách thức giáo huấn mà ông quan niệm, cho rằng việc giáo dục đào tạo hàn lâm không phải là trung tâm, việc đó chỉ dành riêng cho một nhóm người ưu tú nhỏ và vào độ tuổi đã trưởng thành tương ứng. Điều mà *Platon* coi là sinh tử cho mỗi người là sự đào luyện con người toàn diện – lý trí, tinh thần, vui thích. Cũng vì thế, ông khuyến khích cả thể dục, thơ văn, âm nhạc như là những yếu tố cho một chương trình giáo huấn phổ thông. Có thể chúng ta xem những chi tiết của sơ đồ giáo dục này là cổ hủ và buồn cười, nhưng cái ý tưởng xem việc đào luyện tính tình con người quan trọng hơn sự thông thái hàn lâm vẫn còn luôn là một điều thiết thực.

Nhưng vấn đề giáo dục phải được thiết chế như thế nào? Nó đòi hỏi một khái niệm rõ ràng điều gì mình muốn nhắm đến, một Tổng bộ học thuyết về Bản tính con người và về Tri thức của con người. Ngoài ra, nó còn đòi hỏi phải thảo hoạch một Kế sách xã hội phong phú và nhiều phương tiện để thực hiện. Đó là một trong những lý do tại sao *Platon* trong *Cộng hòa* đã đưa ra một toa thuốc triết để mang tính chính trị:

Rối loạn trong xã hội cũng như trong nhân loại sẽ không chấm dứt, cho đến khi triết gia trở nên hoàng đế, hay những kẻ nay gọi là hoàng đế và người quản trị thật sự và đích thực trở nên triết gia, và như thế quyền hành chính trị và suy tư triết học được đặt để trong một bàn tay (473).

Platon rất ý thức, điều đó nghe ra thật ngây ngô và phi hiện thực, nhưng dựa trên những quan niệm của ông về học thuyết Ý thể, về Tri thức và về Bản tính con người, chúng ta có thể thấy điều ông nói là có cơ sở. Nếu như có một sự thật là chúng ta phải sống thế nào, thì những ai có hiểu biết về sự thật đó, chính là những người có tư cách thích đáng để cai quản xã hội. Triết gia, theo quan niệm của *Platon*, là những kẻ kinh nghiệm được những thực tại cuối cùng, kể cả giàn

chuẩn các giá trị đích đáng, và như thế nếu họ lãnh nhận nhiệm vụ cai quản xã hội, thì các vấn đề về Bản tính con người sẽ được giải quyết.

Để có được những kẻ “**Ái mộ minh triết**” (philosophia), thích ứng cho chức vị “**Vương-triết**” (philosopher-kings) hay “**Canh phòng**” (guardians), những giai đoạn giáo huấn cao tầng sẽ được dành riêng cho những ai có đủ tài năng trí tuệ. Đến một độ tuổi thích ứng, họ sẽ học toán, sau đó là triết học – những môn học sẽ dẫn đưa trí tuệ của họ đến tri thức về Ý thể và sự mộ mến sự thật vì sự thật. Lớp người ưu tú được đào luyện như thế hẳn là muốn tiếp tục sự nghiệp trau dồi trí thức, nhưng Platon kỳ vọng họ sẽ đáp ứng tiếng gọi của bốn phận xã hội và ứng dụng tài năng chuyên môn của họ để vận hành xây dựng xã hội. Sau kinh nghiệm trong những nhiệm vụ phụ thuộc, một số trong họ sẽ sẵn sàng cho những trách nhiệm cao nhất. Chỉ những kẻ “Ái mộ minh triết” và sự thật như thế mới mong có thể chống cự lại những cám dỗ lạm dụng quyền lực, bởi họ biết đánh giá hạnh phúc của một cuộc sống chính trực và phải lẽ cao hơn là tài sản vật chất (521).

Cuộc sống của những người “Canh phòng” này sẽ là cuộc sống thanh bần, khắc khổ (spartan), phần nào giống như ý nghĩa ngày nay của từ này (Platon xem như sử dụng một số ý tưởng phát xuất từ bang Sparta thuộc Hy Lạp). Họ không có tài sản cá nhân, cũng không theo cuộc sống gia đình. Nhà nước có nhiệm vụ tuyển chọn kẻ Canh phòng nào thích ứng cho việc sinh sản hậu duệ, rồi tổ chức những lễ “liên hoan giao hợp”. Những người con được sinh ra từ đó sẽ được các bảo mẫu dưỡng nuôi theo cách cộng đồng; có những biện pháp đề phòng để không một cha mẹ nào có thể nhìn ra trẻ nào là con của mình (457-461). Ở đây, Platon thực sự đi ngược lại với những nhu cầu tâm lý của những ràng buộc tình cảm mãnh liệt giữa trẻ con và người lớn – những kẻ nuôi dưỡng và giáo dục các trẻ (bình thường là cha mẹ chúng). Là một nam nhân Hy Lạp sinh trưởng từ cấp bậc cao, Platon rõ ràng đã không có kinh nghiệm về việc nuôi dưỡng con trẻ cũng như những nhu cầu của chúng.

Quan điểm của Platon cho rằng, những kẻ Canh phòng là những kẻ ái mộ sự thật và điều lành đến nỗi được tin tưởng là sẽ không bao giờ lạm dụng quyền bính của mình, điều đó xem ra là một lạc quan quá ngây thơ. Platon đã không biết sự khôn ngoan của câu châm ngôn “quyền bính làm sa đọa – và quyền bính tuyệt đối làm sa đọa tuyệt đối”. Hẳn là có một đòi hỏi kiểm tra và biện pháp ngăn ngừa theo hiến pháp tránh trục lợi và chuyên quyền. Platon đặt câu hỏi, “Ai là kẻ đủ tư cách để sử dụng quyền bính tuyệt đối?”. Nhưng không phải, đúng hơn là phải đặt câu hỏi, “Làm thế nào ta có thể bảo đảm không một ai có quyền bính tuyệt đối?”.

Sẽ ra sao, nếu những người có học, có giáo dục, bất đồng về các vấn đề luân lý và chính trị – như ta biết điều ấy thường xảy ra. Có cách gì cho biết ai đúng ai sai? Platon hy vọng có thể dùng biện luận thuần lý, và ông là một trong những nhà tiên phong vĩ đại trong triết học đã làm như thế. Nhưng khi có kẻ nghĩ rằng họ nắm được sự thật tối hậu về những vấn đề giá trị và phương cách giải quyết, họ có thể không nhân nhượng đối với những ai không đồng ý với họ, và còn cảm thấy bắt buộc phải áp đặt quan điểm của họ trên người khác (như lịch sử các cuộc tranh cãi tôn giáo và chính trị từng cho thấy).

Còn đối với phần còn lại của xã hội thì sao – những kẻ không phải là thành phần ưu tú? Có nhiều phần vụ kinh tế và xã hội khác nhau cần được thi hành thực hiện, và một việc phân công là phương sách bình thường và hiệu nghiệm để tổ chức điều đó. Platon **phân chia xã hội thành ba phần** (412-427), song song với học thuyết về linh hồn của ông. Ngoài thành phần những người “*Canh phòng*” (“*Guardians*”), còn có một giai cấp theo truyền thống được gọi là những kẻ “*Trợ tá*” (“*Auxiliaries*”), những kẻ làm nhiệm vụ binh lính, cảnh sát và công dân nhà nước: những kẻ thi hành thực hiện những chỉ thị của giới Canh phòng. Thành phần xã hội thứ ba gồm những *người lao động* – nông dân, thợ thủ công, thương nhân và tất cả những ai sản xuất và phân phối những nhu phẩm vật chất trong đời sống. Sự phân chia giữa

ba giai cấp này sẽ rất nghiêm chỉnh: Platon nói rằng, công bình (*dikaiosune*) của xã hội tùy thuộc từng người thể hiện chức vụ riêng biệt của mình và không xen vào công việc của người khác (432-434).

Đối tượng của pháp chế của chúng ta không phải là phúc lợi của một giai cấp nào, nhưng là của toàn thể cộng đồng. Pháp chế đó sử dụng sự thuyết phục hay quyền lực để hợp nhất mọi công dân và làm cho họ chia sẻ với nhau những phúc lợi mà từng người có thể đưa lại cho cộng đồng; và mục đích của nó trong sự cố vũ thái độ xây dựng cộng đồng không phải là để mỗi người tự thỏa mãn chính mình, nhưng là để làm cho từng người nên một móc liên kết trong sự hợp nhất của tổng thể (519-520).

Platon xem như quan tâm về sự **hòa hợp và ổn định** của toàn thể xã hội nhiều hơn là sự **thỏa mãn của từng cá nhân** trong đó. Chúng ta có thể hoan nghênh “tinh thần cộng đồng” và từng người đóng góp phần mình cho phúc lợi của xã hội, nhưng xem như Platon dự kiến nhiều hơn điều đó qua sự phân chia xã hội một cách kỹ lưỡng và sự nhấn mạnh từng mỗi cá nhân phải chu toàn nghĩa vụ được giao phó và nghĩa vụ đó mà thôi. Đó là điều ông gọi là “công bằng” trong nhà nước, nhưng điều đó hoàn toàn không phải là điều mà *chúng ta* hiểu về từ đó – từ này bao hàm ý nghĩa bình đẳng trước pháp luật và phần nào về công bình xã hội, hay phân phối sòng phẳng cho mọi người. Nếu một người lao động không hài lòng là một người lao động, không chấp nhận sự phân phối nghiệt ngã giới hạn về những nhu yếu phẩm kinh tế và không có tiếng nói gì trong cuộc sống chính trị, thì nhà nước của Platon sẽ bắt ép đương sự vẫn phải ở lại trong địa vị đó. Nhưng vấn đề là một xã hội được tổ chức một cách nghiệt ngã như thế với mục đích gì, nếu không phải là để phục vụ các phúc lợi cho từng mỗi cá nhân trong đó?

Cộng hòa xã hội của Platon mang tính chuyên quyền, hơn nữa độc quyền. Platon không chút hối tiếc về chế độ kiểm duyệt – ông đề xướng trục xuất các nhà thơ và các nghệ sĩ khác khỏi xã hội lý tưởng

của ông, với lý do họ kêu gọi đến những phần thấp hơn, những phần phi lý trí của bản tính chúng ta (605). Sự thù nghịch của Platon đối với thi văn có thể hiểu được khi ta biết rằng, thi văn cho đến thời đại của ông hầu như là nguồn độc nhất cho khái niệm tổng quan về đạo đức, còn Platon lại là kẻ tranh đấu cho tiếng gọi của lý tính phát xuất từ Sokrates. Platon chắc sẽ kinh hoàng trước ảnh hưởng tràn ngập và hầu như không điều chế nổi của các phương tiện thông tin và những kỹ nghệ vui chơi và quảng cáo trên từng mỗi người trong xã hội đương đại bắt đầu từ tuổi còn rất thơ trẻ trở lên. Chúng ta có thể không ưa thích giải pháp kiểm duyệt của nhà nước Platon, nhưng ông cũng lưu ý chúng ta về một vấn đề vẫn hiện hành, làm thế nào sự thật và sự tốt lành có thể trình bày và khắc sâu vào giữa một thế giới hỗn độn những tranh chấp văn hóa cùng những lợi ích và ảnh hưởng kinh tế.

Trong *Cộng hòa*, Platon đã bàn luận các thể chế dân chủ một cách có phần vội vàng, và ta có thể nghĩ là thiếu sòng phẳng. Ông đã nghĩ đến típ dân chủ kiểu thành bang Athena, trong đó mỗi công dân có một phiếu bầu cho những quyết định quan trọng. Nếu hệ thống bầu cử điện tử ngày nay có thể giải quyết vấn đề bầu cử như thế một cách dễ dàng, thì chắc hẳn vẫn có thể đưa đến kết quả một chính quyền bất ổn, do những thị hiếu thất thường của khối quần chúng khổng lồ dễ dàng bị ảnh hưởng do những cảm xúc tập thể, những quảng cáo hùng biện và khéo léo, mà Platon đã phê bình trong thể chế dân chủ Athena. Nhưng điểm gay cấn nhất trong nền dân chủ hiện đại – một chính quyền phải phục tùng chấp nhận việc tái cử trong một thời hạn nhất định – đã cung cấp phương tiện cho một thay đổi trong ổn định, điều không có trong *Cộng hòa*. Ta cũng cần ghi nhận rằng, trong các tác phẩm hậu thời, như trong *Politikos* (Chính trị gia/Statesman) và *Nomoi* (Luật/Laws), Platon đã chủ trương tính định chế của pháp luật và xác nhận dân chủ – mặc dầu những khiếm khuyết của nó – là hiến pháp tốt nhất trong điều kiện Bản tính con người chúng ta.

Cộng hòa là một trong những tác phẩm có ảnh hưởng lớn nhất của mọi thời. Tôi đã tập trung vào chỉ một tác phẩm này. Độc giả có thể nhớ rằng, Platon đã viết nhiều hơn, khai triển và thay đổi quan điểm của mình với thời gian. Sokrates và Platon đã bắt đầu một truyền thống thẩm tra thuần lý về vấn đề chúng ta phải sống thế nào. Tôi nghĩ, không có gì làm hài lòng các vị này hơn là biết được rằng một số người trong chúng ta đang tiếp tục chuyển tải công trình đó của các vị.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC TIẾP

Thư văn cơ bản của Platon cho chương này:

– *Republic*; Có nhiều bản dịch, bản dịch mới đây được nhiều khen ngợi là bản dịch của G.M.A. Grube được duyệt lại bởi C.D.C. Reeve, Indianapolis, Hackett, 1992.

Một số đối thoại ngắn hơn giúp tiếp cận tư tưởng triết học của Platon:

– *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Meno, Protagoras.*

Bản dịch cổ điển bằng tiếng Đức các tác phẩm của Platon:

– Friedrich Schleiermacher (do Erich Loewenthal xb), WBG, Darmstadt, 2003.

Triết học Cổ đại:

– Wiebrecht Ries: *Die Philosophie der Antike*, WBG, Darmstadt, 2005.

– Friedo Ricken: *Philosophie der Antike*, in der Reihe *Grundkurs Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 2007.

Dẫn nhập vào tư tưởng của Platon:

– R.M. Hare: *Plato*, Oxford University Press, 1982.

– Barbara Zehnpfennig: *Platon zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2001, xb lần 2.

Thông diễn tác phẩm *Cộng hòa* của Platon:

– Wolfgang Kersting: *Platons Staat*, WBG, Darmstadt, 2006, xb lần 2.

Tranh luận triết học về tác phẩm *Cộng hòa* của Platon:

– Julia Annas: *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, 1981.

Một phản biện cổ điển về triết học chính trị của Platon:

– Karl Popper: *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge, 1962, xb lần 4.

– Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd 1: *Der Zauber Platons*, xb bởi Hubert Kiesewetter, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, xb lần 8.

Đa chiều tư tưởng của Platon:

– Marcel van Ackeren (xb): *Platon verstehen*, WBG, Darmstadt, 2004.

CHƯƠNG 5

ARISTOTELES: LÝ TƯỞNG CỦA SỰ THÀNH TỰU NHÂN TÍNH

Cuộc đời và Sự nghiệp của Aristoteles

Aristoteles (384 – 322 TCN) sống vào thế hệ kế tiếp Platon và trải qua phần lớn cuộc đời tại **Athena**, do vậy bối cảnh lịch sử ngắn gọn được mô tả tại chương 4 về Platon cũng có thể ứng dụng vào chương này cho Aristoteles. Ông nhập Viện Hàn lâm của Platon khi mười bảy tuổi, và ảnh hưởng của Platon trên tư tưởng của ông cũng rõ rệt. Mặc dầu cảm kích sâu đậm bởi các quan điểm của thầy mình, Aristoteles vẫn có khả năng phê phán những quan điểm đó trong những điều quan trọng (đó là một tương quan lý tưởng giữa thầy và trò trong lĩnh vực triết học).

Aristoteles bỏ Athena vào năm 347, có lẽ vì những lý do chính trị, và trong một ít năm ông là gia sư cho một sinh viên trẻ tuổi sau này trở nên danh tiếng có tên là *Alexander đại đế*, người chinh phục thế giới (nhưng đã tỏ ra ít dấu hiệu là đã học được từ một bậc thầy hàn lâm như thế!). Aristoteles đến từ một gia đình y khoa, và ông đã làm những nghiên cứu rộng rãi về cấu trúc của thú vật và cây cỏ. Kinh nghiệm về công việc khoa học thực nghiệm này đã được cho thấy trong các thư văn của ông; mặc dầu có tính cách trừu tượng, nhưng chúng cũng biểu lộ một tinh thần có tính tại thế khi so sánh với khuynh hướng siêu việt của Platon. Aristoteles trở lại Athena vào năm 335 và thành lập **Vườn Giảng đường Lykeion** tiếp nối truyền thống

ngiên cứu tinh thần một cách hệ thống đã được bắt đầu với Viện Hàn lâm của Platon. Trong năm cuối cùng đời mình, Aristoteles đã bị những đấu tranh chính trị ép buộc một lần nữa phải rời bỏ Athena.

Toàn bộ thư văn của Aristoteles được để lại đến ngày nay cho chúng ta trải rộng một loạt lĩnh vực đáng kinh ngạc: luận lý, siêu hình, nhận thức luận, thiên văn học, vật lý học, khí tượng học, sinh vật học, tâm lý học, đạo đức học, chính trị học, luật học, nghệ thuật học (“poetics”) – và trong nhiều chủ đề nói trên, Aristoteles là một kẻ tiên phong. Thời bấy giờ chưa có sự phân biệt rõ ràng giữa triết học và khoa học: Aristoteles quan tâm đến việc diễn tả thành công thức những khái niệm và những nguyên lý cơ bản trong mọi lĩnh vực. Ông nghiên cứu những điều mà ngày nay ta gọi là những bộ ngành khoa học thiên văn, vật lý, sinh vật học, tâm lý – đặt ra những nền móng phần lớn không ai nghi vấn cho đến thế kỷ XVII. Hẳn còn có nhiều thư văn không được lưu truyền, tài năng và nghị lực của ông thật kỳ diệu. Những bản văn mà chúng ta có, mang tính cách rút ngắn và dưới hình thức những ghi chú hơn là những tác phẩm trau chuốt, dũa mài, văn chương thanh lịch như các Đối thoại của Platon. Thư văn của Aristoteles có tính trừu tượng, kỹ thuật và hệ thống: Ông là một triết gia của mọi triết gia.

Nhưng, *Đạo đức học Nikomacheia* (*Nikomacheia Ethika*: vt. **NE**, [Nikomachos là tên của con hoặc của cha được Aristoteles đề tặng tác phẩm, ND]), là tác phẩm chính trong đó Aristoteles bàn về cuộc sống của con người, những lý tưởng và những thay đổi thịnh suy, lại tương đối dễ tiếp nhận hơn. Những tham chiếu của tôi liên hệ với bản văn này (sử dụng cách đánh số theo chuẩn thường dùng, ghi sau ký hiệu **NE**), ngoại trừ có chỉ dẫn khác. Tác phẩm này tuy thế vẫn không dễ đọc (đúng với bất cứ một triết học căn bản nào). Giống như với *Cộng hòa* của Platon, *Đạo đức học Nikomacheia* bàn về vấn đề sống thế nào. Tác phẩm không dài lắm, cấu trúc có hệ thống, đôi nơi đạt đến trình độ hùng biện. Tác phẩm *Về vấn đề Linh hồn* (*De anima*),

một tác phẩm ngắn hơn và mang tính kỹ thuật hơn, cũng là một tác phẩm quan trọng của Aristoteles về chủ đề Bản tính con người.

Bối cảnh Siêu hình:

Mô thức và Đặc tính

Bốn loại câu hỏi

Aristoteles đôi khi nói đến thần linh (gods), nhưng ông không hiểu theo khái niệm *Kinh thánh* [của Do Thái giáo hay Kitô giáo] nói về Thượng đế thân vị, Đấng có một chương trình cho lịch sử loài người và tỏ mình cho một dân riêng. Mặc dầu ông tỏ ra bên ngoài sự trân trọng của mình đối với chủ nghĩa đa thần phổ thông Hy Lạp (Zeus, Hera, Athena, v.v...), Aristoteles trong *Siêu hình học* (*Metaphysics* XII.8, 1074b1 tt.) nói rằng, đó là những huyền thoại nhân cách hóa cho đại chúng thường dân. Riêng Aristoteles có một khái niệm về một **Thần độc nhất tối cao**, trong *Vật lý học* (*Physics Book VII*), ông biện luận rằng phải có một “Tác nhân không bị tác động” (unmoved mover), một Nguyên nhân không thay đổi cho mọi tiến trình thay đổi trong vũ trụ. (Thomas Aquinas đã sử dụng suy luận này thành một trong “Năm Con Đường” (Five Ways) chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế). Hơn nữa, Aristoteles quan niệm “chức năng của thần linh là suy tư và ngắm nghĩ” (*Parts of Animals* IV.10, 686a29), nhưng cách suy tư của thần linh theo Aristoteles là một sự ngắm nghĩ của lý trí, chứ không phải một sự chăm sóc nào về những việc của con người. Tác nhân không bị tác động đúng hơn là một khái niệm của một lý thuyết khoa học hơn là một đối tượng của tôn thờ hay tòng phục nào.

Aristoteles chịu ảnh hưởng của thuyết **Mô thức** hay **Ý thể** của Platon, nhưng với phê phán nghiêm túc. Chúng ta đã thấy trong chương 4, Platon đề xuất rằng điều làm cho từng mỗi sự vật riêng biệt được kể là Fs (những mô thức), chính là bởi sự “*tham dự*” vào cái Mô thức hay Ý thể của F, được hiểu như một thực thể trừu tượng tách biệt khỏi mọi hiện tượng của nó. Aristoteles chống lại sự tách rời các mô

thức và loại bỏ hình ảnh một thế giới khác bao gồm những mô thức vĩnh cửu, bên ngoài thế giới những sự vật vật chất thay đổi. Quan điểm riêng của Aristoteles (thường được gọi là “Tính hiện thực của Aristoteles”) là thực sự có *cái gì chung* cho mọi vật mà một khái niệm chung F có thể áp dụng một cách thích đáng, đó là Đặc tính (hay Mô thức theo Aristoteles) F – nhưng Đặc tính chung này hiện hữu ở *trong sự vật có nó*, chứ không phải tách biệt ở trong một thế giới nào khác. Điều này làm cho hình ảnh những cư dân trong hang động của Platon không còn thích hợp: Bởi theo quan niệm của Aristoteles về điều kiện hiện hữu của con người, thì điều ta cần không phải là ra khỏi hang động để đi tới một thế giới nào khác, nhưng chính là phải nhìn rõ những gì ta đã có trước mắt ta.

Nói về Mô thức như những Đặc tính ở trong sự vật hơn là những Thực thể nằm bên ngoài, điều ấy xem ra đưa ta trở về với lương thức lành mạnh của chúng ta. Nhưng nếu khái niệm này được đưa vào thử thách của triết học, thì nó trở nên có vấn đề. Và Aristoteles cũng thấy rõ vấn đề này. Trong nghĩa nào, khi nói một đặc tính *như nhau* (td. *tính* [con] mèo, hay *là* một con mèo) được nhìn thấy trong mọi con mèo? Nếu ta dùng một danh từ thí dụ như “đặc tính” (hay “mô thức”), một từ ở số ít và một từ ở số nhiều, ta xem như đang suy nghĩ về đặc tính kiểu như một *sự vật* huyền bí, sự vật này đang trọn vẹn và hoàn toàn có mặt trong nhiều sự vật khác nhau và cùng đồng thời với nhau. Aristoteles nhìn ra rằng, ở đây ta cần phân biệt các *phạm trù* khác nhau – *sự vật* hay *bản tính* là hoàn toàn khác với *đặc tính* hay *phẩm tính*, và do đó ta phải diễn tả các thứ sự vật khác nhau trên từng sự vật.

Chúng ta có thấy *cấu trúc một-nhiều* (one-many structure) như nhau trong sự sử dụng mọi từ ngữ tổng quan như thế, hay chi tiết có khác biệt trong những trường hợp khác? Aristoteles ghi nhận, chúng ta thường dùng các từ ngữ một cách rời rạc làm cho chúng không còn đích xác có cùng một ý nghĩa trong mọi trường hợp. Một trong những thí dụ tiêu biểu của ông là tính từ “*lành mạnh*”: Ta nói người dân lành

mạnh, thức ăn lành mạnh, vận động lành mạnh, khí hậu lành mạnh, nước da lành mạnh, một sự tôn trọng lành mạnh cho một điều gì hay một nhân vật nào đó, v.v... Qua đó, hẳn nhiên ta không muốn nói tất cả những điều vừa liệt kê trên đây đều “lành mạnh” theo nghĩa ban đầu của nó (ứng dụng cho người dân) trong nghĩa có những thân thể hoạt động tốt cùng với triển vọng sống lâu.

Aristoteles áp dụng bài học này cho những từ hàm ý *giá trị*, nhất là với từ giá trị tổng quan nhất “tốt”. Ông ý thức, những chủ đề khác nhau đòi hỏi những phương pháp học hỏi và những mức độ chính xác khác nhau, do đó đạo đức học khác với toán học trong những hiệu quả có thể có được (NE 1094b12-29). Và như thế, ông đặt câu hỏi, có thể chẳng mọi sự vật tốt đều là tốt trong một nghĩa đơn nhất, gồm cả Ý thể Tốt theo Platon? Trong NE I.6 (1096a12-1097a14), Aristoteles đưa ra một tràng luận cứ chuyên ngành phản bác lại quan điểm của Platon (được dẫn nhập với một tuyên bố rằng, tình bạn với Platon là thân thiết, nhưng sự thật càng thiết thân hơn!). Một trong những luận cứ cơ bản của ông là, chúng ta nhận thức được nhiều sự vật là tốt, không phải vì lợi ích nào khác (td. vui thú, danh vọng, khôn ngoan), nhưng khi ta hỏi điều gì làm cho các sự vật khác nhau kia là tốt, thì xem như chúng ta không có một câu trả lời tổng quan nào, bởi khôn ngoan hẳn là tốt một cách khác không thể giản lược được với cái tốt của thú vui hay danh vọng. (Điều này xem như cũng loại trừ cả cái Mô thức tốt duy nhất của Aristoteles, một đặc tính mà mọi sự vật tốt đều có).

Một bài học về **Phương pháp** và **Siêu hình** khác mà Aristoteles để lại cho chúng ta được truyền thống gọi là “*Học thuyết Bốn nguyên nhân*”. Trong *Vật lý học* (*Physics*, II.3,194b16), Aristoteles phân biệt bốn câu hỏi mà chúng ta có thể đặt ra cho bất cứ sự vật gì, cùng với những câu trả lời và giải thích tương ứng:

1. Vật đó làm bằng gì? Chất thể của nó (“Nguyên nhân *chất thể*”)
2. Vật đó là gì? Mô thức của nó (“Nguyên nhân *mô thức*”)

3. Vật gì đưa nó ra hiện hữu? Tác nhân của nó (“Nguyên nhân *tác thành*”)

4. Vật đó để làm gì? Mục đích hay chức năng của nó (“Nguyên nhân *cứu cánh*”)

Aristoteles xem như giả định rằng cả bốn câu hỏi đều luôn có câu trả lời. Liên quan đến câu hỏi thứ tư, điều này đưa ông đến quan điểm **Mục đích luận** (teleological) về toàn thể thế giới, theo đó thì mỗi vật đều có một mục đích hay chức năng, một đích điểm mà mọi vật phục vụ hay nhắm tới. Còn các vật được tạo tác (artifacts) như cái giường, con dao, điện thoại có mục đích để làm gì khi chúng được tác tạo; những cơ quan của cây cối và thú vật, như rễ cây, trái tim, con mắt có những chức năng, như Aristoteles đã biết từ những học hỏi nghiên cứu của ông về sinh vật học. Cho toàn bộ thảo mộc và cầm thú, mặc dầu có vẻ cường điệu khi nói chúng hiện hữu với một chủ đích nào đó, nhưng chúng ta cũng có thể có một ý tưởng về hướng chủ đích khi nghĩ đến độ nở hoa, chín trái của từng giống loại. (Điều gây tranh cãi nhiều hơn, khi Aristoteles tìm cách hiểu như thế đối với chủng loại con người). Nhưng chúng ta không nghĩ các vật vô sinh – như đất đá, núi non, sông ngòi, băng đá, sỏi cát, mây mù, mặt trời, mặt trăng, hành tinh, ngôi sao, thiên hà – hiện hữu cho một mục đích (ngoại trừ, dĩ nhiên, nếu bạn tin Thượng đế đã tạo dựng từng mỗi vật cho một mục đích riêng biệt). Và chúng ta cũng không nghĩ, có một tình trạng “tự nhiên”, chín muồi, tốt hơn cho các sự vật đó để chúng nhằm phát triển chính mình chúng trong những điều kiện thuận lợi. Ở đây, Aristoteles xem như quá cưỡng ép tầm nhìn về mục đích luận, còn ngoài ra thì việc ông phân biệt bốn loại câu hỏi như trên quả là một soi sáng có ích lợi cho suy tư của chúng ta.

Theo cách đó, Aristoteles đã nhiều lần dạy ta không phải tức khắc nhảy xổ vào ý tưởng đầu tiên đến với chúng ta hay vào một học thuyết nào đó chúng ta nghe được lần đầu (như thế thì làm triết học là một điều quá dễ). Nhưng phải thận trọng suy nghĩ, phải nghiệm xét cả một

loạt trường hợp khác nhau, phải khó nhọc nhìn nhận sự phức tạp của thế giới và những con đường suy tư và diễn tả khác nhau, cũng phải khoáng đạt mở rộng tư duy, không bè phái, khi suy xét về những học thuyết tổng quan. Aristoteles có thể được tôn kính như một người thầy sáng lập nền “*Triết học phân tích*” như được diễn bày trong tư tưởng của *Ludwig Wittgenstein* giữa thế kỷ XX.

**Học thuyết về Bản tính con người:
Linh hồn như là một Tập hợp các khả năng
bao gồm cả Lý tính**

Như chúng ta đã xem, Platon bảo trì luận điểm nhị nguyên, theo đó thì linh hồn con người là một bản chất phi vật chất, có thể tồn tại một mình sau khi chết. Aristoteles triệt để *bác bỏ* toàn bộ tư tưởng này một cách tế nhị mà tôi sẽ cố gắng giải thích sau đây.

Về chủ đề này, nhà sinh vật học Aristoteles đã đưa lại một đóng góp cơ bản cho triết học. Ông xem con người như một loại động vật, mặc dầu là một loại động vật đặc biệt, độc nhất có khả năng tư duy thuần lý. Và ông xem động vật (trong đó có không những loài có vú, nhưng cả loài rắn, chim, côn trùng, loài có vảy có mai giáp, v.v...) như là một loại chính của các sinh vật, ngoài ra cây cỏ cũng là một loại sinh vật khác. Toàn thể các sinh vật làm thành một Chế độ thứ bậc to lớn gồm có các Giống và các Loại, mỗi thứ bậc với những điểm đặc trưng riêng biệt của chúng. Phác đồ đại cương chính yếu của cấu trúc ngành nhánh như cấu trúc cây cối này đã được nhìn nhận từ lâu qua quan sát thực nghiệm bởi các nhà sinh vật học từ đầu như chính *Aristoteles*, rồi sau này được bổ sung tinh tế hơn bởi *Carl von Linné* vào thế kỷ XVIII, trước khi *Darwin* trình bày lý thuyết Tiến hóa, giải thích làm sao chế độ thứ bậc các sinh vật kia tương quan nối kết với dòng di truyền trong lịch sử (xem chương 12).

Aristoteles phác họa với những nét chính quan điểm của mình trong luận thuyết ngắn mang tính đảo lộn được biết trong truyền thống với tên gọi bằng tiếng Latinh “**De anima**” (“Về linh hồn”), và đó là tác

phẩm tâm lý đầu tiên. Có thể nói ngay rằng, chúng ta ý thức được những khó khăn khi phiên dịch từ Hy Lạp *psyche* ra từ “linh hồn” (“soul”). Một nguy hiểm là “linh hồn” mang nặng những nội hàm tôn giáo với ý nghĩa mộ đạo và bất tử, phát xuất từ Kitô giáo và Platon. Nhưng Aristoteles sống những bốn thế kỷ trước Kitô giáo và ông có một khái niệm về *psyche* khác với Platon. Chúng ta có thể thay thế từ “linh hồn” bằng từ “tinh thần” (“mind”), nhưng như thế cũng chỉ là thay một danh từ bốn chữ cái bằng một danh từ khác mà thôi. Sự *khác biệt cơ bản* trong khái niệm của Aristoteles là linh hồn hay tinh thần *không phải* là một sự vật hay một bản thể (cũng không phải là một bản thể *phi vật chất*). Quan điểm của Aristoteles có thể được diễn tả tốt nhất bằng cách không sử dụng một danh từ nào để phiên dịch từ *psyche*, nhưng có thể nói được rằng có những sinh vật được “*thúc hồn*” (“ensouled”); nghĩa là chúng có những cách thức hiện hữu và hoạt động riêng biệt.

Diễn tả theo thuật ngữ triết học, Aristoteles áp dụng sự *phân biệt tổng quan của ông* về *chất thể* (matter) và *mô thức* (form) vào trường hợp này, và nói rằng linh hồn là mô thức của sinh vật. Nhưng mô thức ở đây không hiểu theo Ý thể của Platon, cũng không hiểu theo ý nghĩa phổ thông thường ngày là hình dạng. Đúng hơn, nó hiểu là điều làm cho một sự vật cơ bản thành một loại sự vật như nó là (“nguyên nhân mô thức” thứ hai trong bảng bốn câu hỏi). Điều gì làm cho một vật sống động, tiêu chuẩn nào một vật phải có để được kể là một vật sống động? Nhớ rằng cây cỏ và thú vật là những vật sống động, chúng ta có thể nói những tiêu chuẩn đó là biến hóa hóa học và sinh vật học trong cơ thể (metabolism) và sự tái sinh sản (reproduction). Điều thứ nhất được Aristoteles gọi là “tự dưỡng, tự trưởng và hư hoại” hay là “*khả năng dinh dưỡng*” (*De anima* 412a13, 414a32), ông cũng nhắc đến tái sinh sản (415a22). Vậy điều gì phân biệt cây cỏ với thú vật? (Hoặc gay cấn hơn: Điều gì xác định hồn thú vật?) Thú vật có quan năng *giác thức, thèm khát* (412a33), tự cử động (414b18). Nghĩa là khác với

cây cỏ, thú vật cảm nhận nhờ giác quan và tự chuyển động đây đó để thỏa mãn tham dục của chúng.

Con người làm gì hay có gì để khác biệt với tất cả những gì vừa liệt kê? Aristoteles nói: đó là quan năng “*suy tư và hiểu biết*” (414b19), nhưng điều ấy không tức khắc rõ ràng: đó phải là một thứ suy tư mà các thú vật không có – các suy tư có thể được diễn tả qua ngôn ngữ, qua xác định điều gì đó là thế này là thế nọ, vì lý do này lý do kia. **Linh hồn** con người hay **Tinh thần** (mind) như thế phải được hiểu không phải như một sự vật, nhưng như là một *Tập hợp đặc biệt các quan năng*, bao gồm cả lý tính, làm cơ bản cho cách sống và hoạt động của con người. Chính Aristoteles viết (*De anima* 408b15): “tốt hơn hẳn là đừng nói linh hồn xót thương, học hành, suy tư, nhưng là con người làm những điều đó với linh hồn”, và chúng ta cũng có thể đề nghị, cũng tốt hơn là nói con người xót thương, học hỏi, suy tư (qua việc sử dụng các quan năng, khả năng tinh thần của mình).

Như thế, Linh hồn của một vật sống động X không phải là một bản thể, một thực thể, một sự vật bổ sung (tách rời được); đúng hơn nó là *cách thức* mà X sống, tác động, hành động – và “*cách thức*” này có thể phân tích ra được như là một *tập hợp các quan năng và cách thức sinh hoạt* mà bình thường ăn khớp với nhau. (Nhưng trong những trường hợp đặc biệt, một số quan năng có thể thiếu vắng: td. kẻ mất trí nhớ, trẻ con chưa học nói). Do đó, sẽ không có ý nghĩa khi nói linh hồn hay tinh thần hiện hữu ngoài thân xác, bởi nếu không có thân xác (hay đúng hơn, nếu không có thân xác *sống động*), thì không có *cách* nào thân xác hoạt động, bởi nó không có cách nào khác để hoạt động. Aristoteles rút kết luận này từ trang 414a19: Linh hồn không thể hiện hữu mà không có thân xác (nghịch với Platon), không phải bởi chính nó là một loại thân xác (nghịch với các nhà duy vật Hy Lạp chủ trương linh hồn là luồng hơi gồm những vật tinh tế hay nguyên tử), nhưng bởi

linh hồn không phải là bất cứ một sự vật nào, nhưng đúng hơn nó là một đặc tính phức hợp của thân xác sống động.

Aristoteles đưa ra ở đây một **phẩm định** có ý nghĩa, nhưng cũng khá rắc rối, cho một kết luận sắc bén. Ông gợi ý, có một cái gì đặc thù khác biệt nơi trí tuệ (intellect) của con người, đó là *khả năng suy tư thuần túy lý thuyết* (mà ông gọi là “chiêm nghiệm”/“contemplation”, dẫn rằng qua đó ông nghĩ đến toán học và vật lý học, hơn là nghệ thuật, ngắm nghĩ hay cầu nguyện). Và xem như ông muốn nói rằng, khả năng này, hay loại linh hồn này, có thể hiện hữu tách rời khỏi thân xác, “như là vật trường cửu tách biệt khỏi vật hư hoại” (*De anima*, 413b26). Có lẽ điều ông muốn nói là điều trong thần linh (gods), chứ không phải trong chúng ta, có thể có chức năng trí tuệ mà không có thân xác.

Xem như Aristoteles không thể dứt khoát từ bỏ di sản Platon nơi mình. Với chúng ta, thật khó lòng nhìn ra được cách nào mà Aristoteles có thể trở về lại với cái logic biện luận của chính ông một cách nhất quán được. Làm cách nào ta có thể khái niệm, rằng suy tư toán học có thể thực hiện mà không có một nhà toán học sống động và có thân xác? Ngày nay, có ý tưởng rằng, một máy tính có thể làm toán, nhưng dẫn cho ta chấp nhận điều máy tính làm, được kể như “suy tư”, sự thực là để làm được điều đó, còn cần cả một giàn dây nhợ và điện cực với các dòng điện lưu chảy trong đó – một đối tượng vật chất phức hợp, nếu không phải là một thân xác *sống động*. Ý niệm một suy tư hoàn toàn không thân xác về khái niệm vẫn là một vấn đề. Như chúng ta sẽ xem trong tiết mục “Giai đoạn lịch sử trung gian” trong tập sách này (Historical Interlude: từ Sau Cổ đại đến thời Khai minh), một số những người Đạo Islam và Kitô giáo kế thừa Aristoteles đã hân hoan khai thác bước lùi này trong triết học tinh thần của Aristoteles.

Trong chương 4, chúng ta đã nghiệm xét lý thuyết Linh hồn với Ba thành phần của Platon. Aristoteles hãn ý thức được lý thuyết đó, nhưng ông đã khái niệm nó lại. Khi ông nói về các “thành phần” hay

các “yếu tố” của linh hồn, Aristoteles không thể quan niệm chúng theo nghĩa đen như những phần tử trong không gian, bởi theo ông linh hồn không phải là một thân xác, nhưng như là một Hợp phức các khả năng của thân xác sống động. Một phần của linh hồn theo Aristoteles hẳn phải được hiểu như một khả năng khác biệt với các khả năng khác trong phức hợp. Người ta có thể chờ đợi Aristoteles phân biệt như Platon các khả năng *suy luận, cảm xúc, tham dục*, nhưng ông đã không hoàn toàn đi theo cách phân chia ba thành phần như vậy. Ông thường đã tương phản *hai yếu tố*, một yếu tố có lý tính (với chức năng suy tư) và một yếu tố có lý tính trong nghĩa rộng với khả năng tuân phục hoặc bất tuân lý tính (NE 1098a5). Ngoài ra, ông cũng nói đến khía cạnh thuần lý (rational) và phi lý (nonrational) của linh hồn (NE 1192a28tt.). Xem như Aristoteles thấy sự phân biệt rất quan trọng của Platon giữa một bên là lý trí (reason) và một bên là tinh thần (spirit) và ham thích (appetite): Cả hai cảm xúc và ham thích đều có khả năng tuân phục lý trí, trong nghĩa ta cảm xúc thế nào và điều ta mong ước có thể được kích động bởi sự phê phán của chính mình điều gì là tốt nhất, mặc dầu điều ấy rõ ràng không luôn luôn xảy ra.

Sau này, Aristoteles có dịp đưa ra một phân biệt *bên trong* phần thuần lý, giữa khả năng lý luận về những mệnh đề thiết yếu (trong toán học và theo ông trong khoa học tự nhiên), và năng lực cân nhắc phải làm gì (NE 1139a5). Sự phân biệt này giữa *lý trí lý thuyết* và *lý trí thực hành* sẽ được **Kant** tiếp thu [diễn tả qua thuật ngữ của Kant là *lý tính thuần túy* và *lý tính thực hành*, ND] (xem chương 8).

Một khía cạnh quan trọng khác về học thuyết Bản tính con người của Aristoteles, giống như của Platon, là chúng ta thiết yếu là những **sinh vật xã hội**. Trong bản dịch truyền thống, “con người là một *sinh vật chính trị: zoon politikon*” (NE 1097b11, và *Politics*, I.2,1252a24, từ *politikon* cũng được dịch là “*dân sự*” và “*cộng đồng xã hội*”). Ngoài ra, ông viết rằng, “những *sinh vật cộng đồng xã hội* là những sinh vật có một số hoạt động chung cho cả giống loại của chúng (điều

này không đúng với các thú vật bày đàn), như người, ong, ong vò vẽ, kiến, chim hạc (*Động vật học* I.1,488a8). Đây là một sự tiền diễn (diễn trước) đáng lưu ý về cách tiếp cận xã hội sinh vật học của *E.O. Wilson* sẽ được nhắc đến trong chương 12. Nhưng Aristoteles nhìn nhận rằng, điều đặc biệt của cuộc sống xã hội con người là ý thức của chúng ta về công bình và bất công (*Politics*, I.1,1253a15). Ông tin rằng Bản tính con người chúng ta chỉ đạt được sự phát triển trọn vẹn khi chúng ta sống như những chi thể của một xã hội có tổ chức, mà biểu mẫu (paradigme) là *polis*, thành bang Hy Lạp với số cư dân khoảng chừng dưới 100.000 người.

Nhưng ai là kẻ được coi là những sinh vật có lý trí, có phẩm cách để tham dự vào cuộc sống công cộng và chính sự? Aristoteles dùng danh từ giống đực không phải là một điều ngẫu nhiên, bởi giống như hầu hết người Hy Lạp cổ đại, ông thừa nhận mà không biện giải rằng **phụ nữ**, mặc dầu cũng là người, nhưng từ bẩm sinh đã khác biệt trong khả năng tinh thần đối với nam nhân và ít thích hợp hơn cho suy tư thuần lý, nhưng thích ứng hơn cho việc sinh sản và công việc nội trợ. Ông viết: “tương quan của người đàn ông đối với người đàn bà theo tự nhiên là tương quan của người bề trên đối với người bề dưới – của người ra luật với người nhận luật” (*Politics* I.V.7), và “người đàn ông theo tự nhiên thì thích hợp cho việc điều khiển hơn người đàn bà, trừ khi có điều gì nghịch lại với tự nhiên” (I.XII.1). Những lời nài đến “tự nhiên” này xem ra không đặt trên cơ sở một nghiên cứu thực nghiệm nào về khả năng của người phụ nữ, nhưng đúng hơn giống như nhiều cách sử dụng khác về từ ngữ “tự nhiên” rất mơ hồ trong lịch sử, với “ý nghĩa thông thường” trong dân gian của thời kỳ đang sinh sống, từ “tự nhiên” như thế có thể không gì khác hơn là sự diễn đạt các thành kiến và tư lợi. Về **vấn đề phụ nữ**, Aristoteles thuộc phái bảo thủ, trong khi Platon là kẻ đi đầu trong thời đại của ông.

Aristoteles cũng thừa nhận có những **khác biệt bẩm sinh giữa các cá nhân** trong khiếu năng suy tư và lý luận. Ông thường nói đến “gia

giá” hay “xuất thân tốt” (“good birth”) và (giống như Platon) công nhận như thường tình các giai cấp xã hội đặt trên cơ sở phân chia lao động, với số đông nhân công (nông dân, thương nhân, tiểu thủ công nghệ, binh sĩ) phần lớn không đủ khả năng cho những hình thức suy tư cao hơn. Ông cũng tỏ ra những thành kiến đối với người già cũng như giới trẻ.

Ngoài ra, giống như nhiều người thuộc thời đại mình, Aristoteles không có phản đối nào về **chế độ nô lệ**, bởi ông tin là có những dân tộc bởi tự nhiên là nô lệ:

... có những người khác với người khác, giống như thân xác khác với linh hồn, hay con vật khác với con người (và đó là trường hợp những kẻ phục dịch với những công việc thuộc thể xác, công việc của họ là công việc tốt nhất khi họ chu toàn những việc phục dịch như thế) – hết thảy những người đó bởi bản tính là những nô lệ, và điều tốt nhất cho họ là... được điều khiển bởi một ông chủ (Politics, I.V.8).

Nhưng Aristoteles thừa nhận **“điều ngược lại chủ ý của tự nhiên cũng là điều thường xảy ra”**, như nô lệ đôi khi cũng có cơ thể (dáng đi đầu cao nhìn thẳng) của người tự do (I.V.10). Và nếu ông cởi mở hơn cho một nghiệm xét không thành kiến với những sự kiện thực nghiệm, ông sẽ phải chấp nhận, một số các nô lệ có khả năng tinh thần ít nhất cũng ngang bằng khả năng của các ông chủ của họ. (Hẳn thật không có người nào, có lẽ chỉ trừ những người khuyết tật trầm trọng, khác với người khác như một thú vật khác với một con người). Bàn luận của Aristoteles về nô lệ cũng có những sắc thái khác nhau, bởi ông phân biệt giữa chế độ nô lệ *chính đáng* – trong những trường hợp (ông khẳng định) có một khác biệt tinh thần “tự nhiên” giữa chủ và nô lệ, tuy thế vẫn có một hợp tác lợi ích chung và một tương quan bằng hữu giữa họ – và chế độ nô lệ *bất chính* chỉ dựa trên quyền hành pháp lý và quyền bính cấp trên (I.VI.10).

Giống như những người Hy Lạp khác ở thời đại của mình, Aristoteles cũng thừa nhận không bằng chứng một phân biệt

“tự nhiên” giữa **người Hy Lạp và người “man rợ”**. Trong *Politics* I.II.4, ông cho rằng mọi người man rợ đều là nô lệ bởi “tự nhiên”, và đồng tình trích dẫn danh ngôn của một thi sĩ Hy Lạp, rằng dân man rợ phải được cai trị bởi người Hy Lạp. Trong NE 1154a30, ông buột miệng với một nhận xét rằng, mặc dầu giống người “ngu đần” (loại thú vật) là hiếm, nhưng vẫn còn phổ biến nơi những người ngoài-Hy Lạp.

Khẳng định của Aristoteles về các **chế độ gia trưởng, nô lệ và đế quốc** là điều gây sốc cho tính nhạy cảm đương đại. Người ta có thể tưởng tượng, những người xây dựng đế quốc (thí dụ như các nhà cầm quyền thuộc địa Anh, với chương trình giáo dục cổ điển của họ) xem ông với thiện cảm. Nhưng điều ấy không gây thành kiến nơi chúng ta để chống đối phần còn lại trong tư tưởng của ông: Bởi không gì ngăn cản ta không chấp nhận sự phân tích của Aristoteles về Tinh thần như một Phức hợp các khả năng của thân xác sống động, hoặc tư tưởng của Aristoteles về sự Thành tựu của nhân tính, trong khi cũng nhấn mạnh rằng, những khả năng đặc biệt thuần lý của con người một cách chung cũng đồng hiện diện trong mỗi một con người, không phân biệt giới tính, giai cấp, giống nòi, quốc gia, và những nhu cầu và khát vọng – cũng như những quyền lợi – của con người là tương ứng phổ cập.

Lý tưởng và Chẩn bệnh:

Thành tựu nhân tính, Đức hạnh, và Tính xấu

Aristoteles nhấn mạnh điều tích cực. Thay vì chẩn bệnh với những thiếu sót lầm lỗi cơ bản trong điều kiện sinh sống của con người để rồi kê đơn cho thuốc chữa trị – điều mà nhiều tôn giáo thường làm – Aristoteles trước tiên đưa cho ta một bản tường trình về mục đích hay ý nghĩa của cuộc sống, sau đó gợi ý làm thế nào thực hiện điều đó, cũng như làm cách nào tránh thoát hay chữa trị những lầm lỗi khiếm khuyết nhằm nâng mình lên lý tưởng sống. Điều đó gắn kết với sự kiện, tôn giáo (và Platon, một phần nào đó) thường nhằm đưa lại cho ta lời giải, một sự giải thoát khỏi trần thế này và đưa ta đến

một thế giới khác. Aristoteles trái lại cố gắng hiển cho ta một dự kiến hoàn toàn *tại thế* về sự thành tựu nhân tính. Trên phương diện này, việc tiếp cận của ông có nhiều tương đồng với Khổng giáo (xem chương 1) hơn là với các học thuyết khác mà ta đã xem trong các phần trước đây.

* (Ghi chú của tác giả viết trong ngoặc đơn về phương pháp Chẩn bệnh và Kê toa thuốc [ND]: Trình bày một học thuyết bằng các khái niệm Chẩn bệnh và Kê toa thuốc (như khung trình bày trong tập sách này), hoặc bằng cách nêu ra Lý tưởng và Phương cách thực hiện (gần với phương pháp tiếp cận của Aristoteles hơn), điều đó chỉ là một sai biệt nhỏ về điểm nhấn và cách thức trình bày. Chẩn bệnh về điều gì sai trong con người giả thiết một phê phán giá trị về lý tưởng mà ta muốn đạt đến. Ngược lại, Lý tưởng đưa ra một chuẩn mực mà nhiều người muốn tìm thấy nhưng không đạt được).

Aristoteles bắt đầu *Đạo đức học Nikomacheia* với câu hỏi, có chăng một **mục đích**, một cùng đích mà ta tìm kiếm, vì giá trị của nó, trong mọi hành động và dự tính của chúng ta (NE 1094a1-b12). Ông nói, tất cả chúng ta có thể đồng ý là có một cùng đích như thế, ta gọi đó là “*hạnh phúc*”, nhưng chúng ta có thể bất đồng về cách hiểu hạnh phúc đó hiện thực là gì (NE 1095a17). Chúng ta cần thận trọng khi dùng từ “*hạnh phúc*” để phiên dịch từ *Eudaimonia* của Aristoteles. Nguyên tự của từ Hy Lạp này hàm kết khái niệm có một thần hộ mệnh tốt lành hay “genius” (*daimon*). Trong cách dùng của Aristoteles, không có hàm ý siêu nhiên nào như thế, nhưng chỉ ngụ ý một *chuẩn mực đạo đức khách quan* – trong khi “*hạnh phúc*” trong tiếng Anh đương đại lại cũng không có ý nghĩa sau này nữa. Chúng ta có thể nói về một người khuyết tật tâm thần rằng y “*hạnh phúc*” (happy) với mấy đồ chơi của mình, hay về một người nghiện ma túy rằng y “*hạnh phúc*” (happy) khi gặp được một nguồn cung cấp và không bị một hậu quả nào, hoặc nữa về một người hiếp dâm hay mê trẻ (pedophile) rằng y “*hạnh phúc*” (happy) vì gặp được nạn nhân mà không bị bắt – nhưng

Aristoteles sẽ dứt khoát loại bỏ khái niệm rằng bất cứ ai trong những người vừa kể là người có *eudaimonia*, bởi theo ông, đó phải là người đang hưởng một cuộc sống *thành tựu kỳ diệu*. “Thành tựu” (fulfillement) hẳn là một phiên dịch tốt nhất; “Rạng rỡ” (flourishing) cũng là một từ có thể diễn tả lý tưởng của Aristoteles; ngoài ra còn có những từ cũng diễn tả được ý nghĩa theo Aristoteles, như Diễm phúc (felicity), Chân phúc (blessedness, bỏ ra ngoài những nội hàm Kitô giáo), Toàn phúc, Toàn thiện. (Từ Chân phúc/Blessedness được *Spinoza* dùng để chỉ lý tưởng mà ông nhắm gửi, đó là một trạng thái chiêm nghiệm tinh thần thuần lý, tương ứng với lý tưởng mà Aristoteles đề xuất).

Chúng ta có thể nói gì thiết yếu hơn về trạng thái của lý tưởng Thành tựu con người như là ý nghĩa hay mục đích của cuộc sống? Aristoteles áp dụng học thuyết về Bản tính con người của mình trong nghĩa, con người có một khả năng lý tính độc đáo, và ông đã tìm ra một công thức đưa lại cho khái niệm *Eudaimonia* rất trừu tượng một nội dung cụ thể hơn [nhưng vẫn không dễ hiểu, cần kiên nhẫn đọc hết trích đoạn sau đây và suy nghĩ! Nhưng cuối cùng có thể vẫn không hiểu! May mắn: tác giả tập sách này tiếp sau đó sẽ đúc kết rõ hơn và dễ hiểu hơn cho ta những tư tưởng trong công thức của Aristoteles, ND]:

... nếu tất cả những điều đó là đúng như vậy, và nếu nhiệm vụ của ta là thể hiện một hình thức sống, và hình thức sống này là hoạt động của linh hồn và hành động dựa trên lý trí, và đặc tính của một con người tốt là thực hiện những điều đó một cách hoàn hảo và tinh tế, và mỗi sự vật sẽ hoàn toàn tốt khi nó có những đặc tính ưu việt của mình; +nếu tất cả những điều đó là đúng như vậy, cái tốt của con người sẽ trở nên hành động của linh hồn, tương ứng với tính ưu việt (và nếu có nhiều đặc tính ưu việt, thì tương ứng với đặc tính tốt nhất và hoàn hảo nhất). Nhưng còn hơn nữa, điều đó sẽ được thể hiện trong cả một cuộc đời. Bởi một con én không làm nên mùa xuân, và cũng không chỉ một

ngày. Cũng một thể thức như thế, không chỉ một ngày, hay một thời khắc ngắn, có thể làm cho một con người được chân phúc và hạnh phúc (NE 1098a1tt.).

Độc giả có thể sẽ kinh hoàng khi biết được rằng, mấy câu chữ trên đây là một trong những đoạn văn hùng biện nhất của Aristoteles! Ông là một triết gia rất thanh đạm và nghiêm túc, luôn thận trọng trong việc đưa ra những phẩm định mà ông cho là cần thiết, mặc dầu những câu chữ đó có thể khó hiểu bao nhiêu đi nữa. Thông điệp xuất hiện ở đây thật là một điều quý giá: (a) sự Thành tựu của con người căn cứ trên *hành động*, đó là sự thực hành các quan năng của chúng ta; (b) phải đem ra sử dụng khả năng đặc biệt của con người là *lý tính*; (c) hoạt động này phải được thực hiện cách *hoàn hảo và tinh tế*, phô diễn cái tốt nhất, một cách hoàn toàn *ưu việt* hay *đức hạnh*; và (d) việc đó phải xuyên suốt cả một *đời người*.

Công thức trên đây hẳn nhiên mời gọi ta tiếp tục khảo sát bản chất của tính ưu việt của con người (từ Hy Lạp *arete* thường được dịch là “đức hạnh”, nhưng ta biết rằng, đối với Aristoteles, những sự vật vô sinh cũng có *arete*; thí dụ: cái rìu có *arete* khi nó bổ củi tốt – trong tiếng Anh, ta có thể nói đó là một cái rìu *tốt* (good), nhưng không nói nó là một cái rìu *đức hạnh!*). Tương ứng với lý trí suy tư và lý trí tuân phục – hai thành phần của linh hồn mà ta đã nói đến ở trên – Aristoteles phân biệt tính *ưu việt của trí tuệ* và tính *ưu việt của tính tình* (NE 1103a15). Thành phần thứ nhất về lý trí suy tư, Aristoteles lại chia thành hai phần: lý thuyết và thực hành. Hai ưu việt lý thuyết là **sophia** hay kiến toàn trí tuệ (điều ta nay gọi là ưu việt hàn lâm), và **techne** hay tinh thông kỹ thuật (Aristoteles tỏ ra có thành kiến bởi đã không đánh giá đúng mức lĩnh vực kỹ thuật này). Ưu việt thực hành là **phronesis** hay khôn ngoan thực hành, nghĩa là cân nhắc đúng đắn việc gì phải làm trong những hoàn cảnh sinh sống thực tiễn và có những quyết định khôn ngoan cho những trường hợp đó.

Platon không làm sự phân biệt giữa *sophia* và *phronesis*, bởi ông xem tri thức lý thuyết về Ý thể là cần thiết cho việc thực hành đúng đắn; còn Aristoteles đã đưa lại một đóng góp quan trọng mới bằng cách nhấn mạnh tính độc lập của *phronesis* hay khôn ngoan thực hành. Như ông đã ghi lại trong 1139a21tt:

Nếu xác định và phủ nhận thuộc về suy tư, thì tuân theo và tránh bỏ lại liên hệ với ham muốn. Và như thế, bởi ưu việt của tính tình là một thái độ phát xuất từ quyết định, và quyết định được thành hình bởi suy tính, cho nên hiệu quả là: điều gì phát xuất từ lý trí phải là *thật*, điều gì phát xuất từ ham muốn phải là *đúng* với quyết định để trở nên một điều tốt; lý trí phải khẳng định và ham muốn phải theo đuổi cùng cùng những sự vật như nhau. Như thế, điều đó là suy tư, và sự thật, một cách thực hành.

Aristoteles chủ trương khôn ngoan thực hành không phải chỉ là biết và thực thi những mệnh lệnh và những cấm đoán, bởi ông không nghĩ là có thể viết thành công thức một bộ luật tổng quan cho từng mỗi lựa chọn riêng biệt mà ta gặp trong đời sống: “chính các tác nhân phải xem xét những hoàn cảnh liên hệ đến từng cơ hội” (1104a9). Người khôn ngoan – *phronemos* – học biết từ kinh nghiệm thực tiễn và tin tưởng có thể đưa ra được những quyết định khôn ngoan trong những trường hợp mới.

Quả thực, tất cả những khảo sát của Aristoteles trong *Đạo đức học* của ông đều được thực hiện không phải cho một lý thuyết, nhưng là để giúp con người trở nên tốt (1103b27, 1179b1tt.). Quan tâm cơ bản của ông không phải là để biểu diễn tài nghệ triết học và gây danh tiếng trong giới hàn lâm, nhưng là để chấn hưng đức hạnh. Dầu vậy, cũng phải công nhận, nỗ lực tinh thần phải có để hiểu được thư văn triết học phức tạp và rắc rối của Aristoteles không giống như làm cho một người trở nên đức hạnh mà trước đó đã không có tâm trạng ứng đối. Aristoteles rất ý thức, không có một thay thế nào cho một giáo huấn tốt, một đào luyện các tập quán đạo đức từ nhỏ. Nhưng hy vọng là sự

giải thích cần cù của ông về bản tính của đức hạnh con người có thể giúp các lý thuyết gia và các nhà lập pháp xã hội (các “chuyên gia chính trị”, như ông nói) trong suy nghĩ tổ chức xã hội cách nào để xúc tiến đạo đức và sự thành tựu của con người (NE I.3).

Những tập sách của bộ *Đạo đức học Nikomacheia* bàn luận các đức hạnh riêng biệt một cách rất chi tiết, kêu mời việc so sánh với truyền thống đạo đức Trung Hoa nơi Khổng Tử và Mạnh Tử (xem chương 1). Bên cạnh đức *khôn ngoan thực hành* (“prudence”), còn có ba nhân đức khác trên bảng liệt kê truyền thống, đó là đức *tiết độ*, *can đảm* và *công bình* [trong truyền thống được gọi là *Bốn nhân đức bản yếu*: four cardinal virtues, ND]. Nhưng Aristoteles đã nói rộng danh sách này và đưa ra một phân tích mới (cho nhiều, nếu không phải là cho tất cả) về đức hạnh như là điểm *trung dung* giữa hai thái cực. Đức can đảm là cán cân ngay thẳng giữa hèn nhát và liều lĩnh; tiết độ là trung dung giữa say sưa và khổ hạnh; quảng đại là trung dung giữa hoang phí và keo kiệt; hòa nhã là trung dung giữa nóng giận và nhu nhược (NE III.6-V). Đối với những ai nghĩ Aristoteles là quá nghiêm khắc, có thể là một đền bù khi nghe ông thừa nhận “cuộc sống cũng bao hàm nghỉ ngơi, và nghỉ ngơi cũng bao hàm vui chơi đủ loại” (IV.8, 1127b35), mặc dầu ở đây ông vẫn không thả lỏng gọng kìm lý trí, nhưng đưa lại một phân tích về hài hước hóm hỉnh như độ trung dung thích hợp giữa một tên siêu hề và một lão khờ khệch đời dẫn!

Aristoteles đưa thêm một số đức hạnh xem như riêng biệt cho xã hội cổ đại Hy Lạp, thí dụ như “*đại tâm*” (greatness of soul: xứng đáng với những điều lớn lao và ý thức được điều đó) và “*hào phóng*” (munificence: hiến tặng tiền bạc rộng rãi và thích ứng cho những dự án công cộng). Đức hạnh “*đại tâm*” (cảm nhận thích đáng về giá trị và vinh dự của bản thân) có thể là trung dung giữa tự phụ (tưởng mình cao trọng mà thực sự không hẳn là thế) và tự ti (xem mình nhỏ bé hơn là mình thực sự) (NE IV.3). Nhưng cũng không phải là một thừa nhận phổ quát cho rằng, đại tâm là một đức hạnh: Trong các “Mỗi phúc

thật” của Đấng Christ trong “Bài giảng trên núi” có nói “Phúc cho kẻ có tâm hồn nghèo khó..., Phúc cho người hiền lành...” (*Matthew* 5:3-4), đã mạnh mẽ gợi ý điều ngược lại. Tuy thế, triết gia *Nietzsche*, vào cuối thế kỷ XIX, đã hiên ngang phủ nhận đức khiêm tốn Kitô giáo và đề cao tính đại tâm giống như Aristoteles.

Đức *công bình* (có phần giống với ý nghĩa hiện đại hơn là với Platon) xem ra không thích hợp với mô hình trung dung giữa hai thái cực. Dĩ nhiên có tính xấu tương ứng là bất công hay thiếu sòng phẳng, nhưng xem ra như không có cái gọi là *quá* công bình hay *quá* sòng phẳng (mặc dầu có những người quá tỉ mỉ cho thật cân bằng trong những điều không đáng gì). Công bình chủ yếu liên hệ với người khác, không phải riêng với những người mà mình có liên hệ bởi nghĩa vụ qua họ hàng, bạn hữu hay kế ước, nhưng khả hữu với mọi người trong một xã hội (mặc cho những giới hạn có thể có của xã hội đó, đối với Aristoteles đó là thành bang *polis*). Aristoteles ý thức sự quan trọng của *công bằng trước pháp luật* về những trao đổi hàng hóa và về sự liên đới trong xã hội. Ông viết: “Chính sự cân đối trong tương quan hoạt động là điều gìn giữ sự nối kết trong cộng đồng” (NE 1131b35).

Tất cả những khảo xét về đức hạnh này đã biểu lộ những **Lý tưởng tích cực về Bản tính con người**. Các sự việc sẽ sai trật, khi hành động, tính tình và cuộc sống của con người không được đo lường bởi những lý tưởng này. Aristoteles đã không đưa ra một Chẩn bệnh toàn bộ tại sao sự việc lại như thế, bởi mặc dầu theo ông chỉ có một lý tưởng cơ bản về sự Thành tựu của con người, nhưng ông biết có *nhều* khả năng không thực hiện được Lý tưởng này (1106b31). Như ta đã thấy, cho phần nhiều các đức hạnh, có hai tật xấu tương ứng, hoặc bất cập hoặc thái quá. Những khả năng khác nhau đó xảy ra bởi bản tính hỗn hợp của chúng ta, như là sinh vật với những bản năng của thân xác, nhưng đồng thời với những xúc cảm xã hội mạnh mẽ và những khả năng tinh thần của lý trí. Chúng ta có thể bị lạc thú lôi kéo xa khỏi

đức tiết độ và sợ hãi xa khỏi đức can đảm. Chúng ta có thể bị tham vọng xã hội làm cho liêu lĩnh và tính tư kỷ đưa tới bất công.

Còn có một sai trái khác nữa trong bảng Chấn bệnh của Aristoteles, khi ông phân biệt Ba loại trạng thái không đáng có: sự Ác, Thiếu tự chủ và Tàn bạo (NE 1145a16). Loại thứ nhất là điều trái ngược với đức hạnh, nghĩa là một khuynh hướng làm điều xấu được bén rễ trong ta – không phải do bẩm sinh, nhưng là do đào luyện sai trái phối hợp với lựa chọn sai lầm. Loại thứ ba có phần nào vì bẩm sinh, xu hướng không chữa lành nghiêng về hành động một cách “bất nhân”, hoặc làm tổn thương kẻ khác, hoặc chỉ là một cách vũ phu thô lỗ (td. người bị loạn thần kinh nhân cách hay đần độn bẩm sinh). Loại thứ hai là điều hay nhất đối với Aristoteles; ông đã đưa ra một phân tích triết học về sự tự chủ và thiếu tự chủ trong sách tập VII.

Như ta đã xem trong chương 4, *Sokrates* quan niệm không có ai làm điều mà mình cho là sai. Nhưng điều đó đi ngược với kinh nghiệm thực tiễn của con người, như sứ đồ *Paulus* đã tường thuật: “Sự thiện tôi muốn thì tôi không làm, nhưng sự ác tôi không muốn, tôi lại cứ làm” (*Romans* 7:19). *Platon* phân biệt các phần xung khắc trong linh hồn và đặt câu hỏi thực tế, làm sao ta có thể thực hiện sự hòa hợp nội tâm. Một trong những đóng góp quan trọng của *Aristoteles* là vạch ra rằng, người thiếu tự chủ là kẻ rất khác với người đơn giản là xấu là ác, bởi loại người sau [người xấu] điển hình là không ý thức được mình xấu như thế nào, còn loại người trước [thiếu tự chủ] thì ý thức một cách đau thương – như *Paulus* – về hố sâu giữa ước mơ và hành động (NE 1150b36). Có nhiều hy vọng điều trị hay cải thiện được trong trường hợp đầu [người thiếu tự chủ], còn trong trường hợp sau [người xấu] thì ta không nên hoàn toàn thất vọng, bởi những người như thế cũng có cơ may *được làm cho ý thức* về điều sai trái của họ.

Về phân tích cực, có sự phân biệt tương ứng giữa một bên là người làm điều lành điều đúng, nhưng chỉ sau khi thực hành sự tự chủ để chế ngự được những ham muốn không thích đáng của mình, và bên kia là

người đã tiến bước khá xa trên đường tu hạnh (hòa hợp nội tâm, khai sáng, đời sống tâm linh) để không còn cảm nhận nữa những ham muốn không thích đáng (hoặc ít nữa, không còn mạnh đưa đến xung đột nội tâm), đến độ họ làm điều lành điều đúng một cách dễ dàng và trang nhã. Phân tích của Aristoteles đã trưng ra trước mắt ta hình dạng của lý tưởng này với điểm ngôn *sophrosune* (những từ “điều hòa”, “chừng mực”, “điềm đạm” sẽ quá mờ nhạt để lột tả được hết ý nghĩa tinh tế của từ Hy Lạp này).

THỂ HIỆN – TOA THUỐC: TÀI NĂNG CHÍNH TRỊ CHIÊM NGHIỆM TINH THẦN

Làm sao có thể thể hiện sự Thành tựu của con người? Làm sao có thể đạt được sự Hòa hợp nội tâm? Aristoteles quan niệm đức hạnh và tính xấu được hình thành bởi thói quen. Nghĩa là, tính tình của mỗi người là hiệu quả của hành động của mình trong quá khứ, và như thế chúng ta được xem như có trách nhiệm về việc chúng ta đã làm gì từ chúng ta, ít nữa là đến một mức độ nào đó. Thúc đẩy, khen ngợi và khiển trách có thể có một số hiệu lực trong việc xúc tiến hành động tương ứng trong những trường hợp riêng biệt, nhưng Aristoteles buồn phiền mà nhận định rằng, “phần lớn người ta tự bản tính không ưa thích được hướng dẫn bởi xấu hổ hơn là bởi lo sợ” (NE 1179b11) và ông rất ý thức rằng, “không thể, hoặc ít nữa là không dễ dàng, dùng lời nói mà lôi kéo người ta ra khỏi những gì đã từ lâu ăn sâu vào trong tính tình của con người” (1179b18).

Như vậy, bởi Giáo dục thích ứng là điều quyết định trong việc hình thành tính tình con người, và bởi giáo huấn và giáo dục đòi hỏi phải có một Xã hội *nhân bản* trước đó, Aristoteles giống như Platon được thúc đẩy phải khảo sát làm thế nào một xã hội có thể được tổ chức một cách tốt nhất. *Đạo đức học Nikomacheia* phần lớn quan tâm đến việc khai triển một lý tưởng về Hạnh phúc và Thành tựu của con người,

nhưng ngay từ trang hai Aristoteles đã nêu ra rằng, đưa lý tưởng đó ra thực hành là một công việc của **“tài năng chính trị”**:

Nếu cả khi điều thiện cùng giống nhau cho cá nhân một người cũng như cho xã hội, thì điều thiện của xã hội là một điều vừa lớn hơn vừa đầy đủ hơn trong thực hiện cũng như trong bảo tồn. Bởi khi một người thực hiện điều đó thì đã là một việc đáng quý, nhưng nếu khi cả một dân tộc hay cả một cộng đồng nhiều thành bang thực hiện điều đó thì quả là một việc tốt đẹp và cao cả hơn nhiều. Và đó là đối tượng của việc khảo sát của chúng ta, một công việc **khảo sát chính trị** (1094b8).

Và *Đạo đức học* kết thúc bằng cách đưa ra một chương trình cho một khảo sát mới về **Hiến pháp, Lập pháp** và một **Hành pháp tốt** (1181b13).

Phần lớn các chi tiết của Toa thuốc Aristoteles kê khai đã được ghi lại trong tác phẩm mới mang tên *Politics*, tác phẩm này giống như tác phẩm *Politeia* của Platon, trình bày một loạt vấn đề rộng lớn hơn là tên gọi của nó gợi lên. Nó bàn đến những chủ đề như kết hôn, làm cha mẹ, nô lệ, quản lý gia đình (sách tập I); dân cư, lãnh thổ, kế hoạch thành phố, giáo dục nhà trẻ, giáo dục thanh thiếu niên (sách tập VII-VIII); công dân và hiến pháp, cách mạng và cải cách (sách tập II-VI). Aristoteles thực tế hơn Platon bằng cách thừa nhận cuộc sống gia đình và quyền tư hữu, và như thế công nhận một số giới hạn của quyền nhà nước. Nhưng đáng khác, lý tưởng thành bang của ông cách nào đó vẫn còn có tính cách chuyên chế, bởi ông xem việc giáo dục trẻ em và thanh thiếu niên có tính quyết định cho sự phát triển đạo đức của chúng và do đó cho sự lành mạnh đạo đức của xã hội: Bởi thế “việc giáo dục và cách xử sự phải được định đoạt bởi nhà nước” (NE 1179b35). Xem ra từ tuổi còn rất nhỏ, nhà nước phải có quyền kiểm soát cuộc sống của trẻ em. Đã có những ghi nhận rằng, đối với Aristoteles, lý tưởng thành bang (*polis*) giống như Geneva của Calvin ở thế kỷ XVI: nó thực thi quyền hành trên đạo đức của công dân thành

phổ. Vào thời ấy, thường đã có sự phân biệt giữa một bên là những vấn đề chính trị và pháp lý với bên kia là đạo đức “tư nhân”, nhưng quan điểm của Aristoteles thách thức chúng ta suy nghĩ vấn đề, một cộng đồng hay xã hội hay quốc gia có thể chẳng tồn tại và phát triển mà không cần đến một mức độ hợp đồng nào đó trong những vấn đề cơ bản nhất, như cuộc sống con người phải sống tốt nhất như thế nào.

Trước khi chia tay Aristoteles, ta có thể trở lại khái niệm của ông về Hạnh phúc lý tưởng và xem xét Toa thuốc ông ưa thích trong tập sách cuối cùng (NE X.6-9). Nơi đây, ông biện luận rằng, trong **Ba khái niệm** về một cuộc sống thành tựu đã được trình bày trong sách tập I.5 (cuộc sống tìm *khoái lạc*, tìm *thành công chính trị* và *danh vọng*, hay *suy tư* và *khảo sát tinh thần*), thì khái niệm thứ ba là tốt nhất. Ông nhanh chóng gạt bỏ cuộc sống lạc thú ra ngoài (X.6), đặt hoạt động chính trị vào hàng tốt thứ hai (X.8, 1178a9tt.), và tán thưởng với nhàn hoa chiến thắng cuộc sống khảo sát suy tư (X.7-8). Luận cứ của Aristoteles cho lập trường này là: Hạnh phúc tốt nhất là hoạt động của yếu tố “cao nhất” trong Bản tính con người; đó là thành phần điều khiển, thành phần đã “ý thức được những điều tinh tế và linh thiêng”, và theo quan điểm của Aristoteles đó là hoạt động suy tư (1177a13tt.). Hoạt động này là hoạt động thanh đạm nhất (the most self-sufficient) của con người, chỉ đòi hỏi những nguồn lực khiêm tốn. Aristoteles cũng khẳng định – không hợp lý – rằng, hoạt động đó cũng là hoạt động độc nhất được thực hiện chỉ để hoạt động, khẳng định gây phẫn nộ nơi các nhà làm nhạc, chơi gôn, yêu đương, và cả bất cứ người nào thích đi bách bộ hưởng thú ngắm cảnh trời đất!

Tại điểm này, xuất hiện sự so sánh với các “thần linh” nơi luận cứ của Aristoteles (mặc dầu người ta tự hỏi Aristoteles có hiểu theo nghĩa đen hay không):

Vậy nếu lý trí là cái gì linh thánh đối với con người, thì cuộc sống tương hợp với nó cũng linh thánh khi so sánh với cuộc sống của con người. Ta sẽ không theo lời khuyên dặn của những ai [các thi nhân]

nói rằng “Bạn là con người, vậy hãy suy tư những suy tư của con người”, và “Bạn là người tử vong, vậy hãy suy tư những suy tư của người tử vong”. Nhưng ngược lại, và xa đến mức có thể, hãy nâng mình lên đến bất tử và làm mọi việc với mục đích sống tương hợp với những gì cao cả nhất trong ta. Bởi cho dầu nó là nhỏ bé trên mặt bằng, nhưng về cường độ năng lực và phẩm giá thì nó lớn xa trên mọi sự vật (1177b31tt.).

Aristoteles nói tiếp, sẽ là điều vô nghĩa nếu ta quy những hoạt động thực hành cho thần linh. Tuy vậy, ta lại tin rằng họ là những kẻ được chúc lành và cực kỳ hạnh phúc, và ta nghĩ rằng họ là những kẻ sống động và do đó hoạt động một *cách nào đó*. Nhưng điều này chỉ việc suy tư mới có được, suy tư là loại hoạt động cao nhất (1178b8tt.). Hơn nữa, nếu thần linh có chăm sóc đến nhân loại đi nữa, thì theo Aristoteles, họ sẽ vui sướng khi có điều gì giống họ nhất, đó là chính chúng ta khi chúng ta hoạt động tinh thần (1179a25).

Toàn bộ luận cứ này là để hỗ trợ sự đánh giá của Aristoteles về hoạt động tinh thần như là hạnh phúc cao nhất của con người. Nhưng tại sao cần phải có ở đây một giải nhất, nhặt ra một loại thành tựu rồi xem đó là cao nhất? Hiển nhiên, chính Aristoteles theo đuổi cuộc sống tinh thần, trở nên một người hướng đạo trong đó, và hẳn chắc đã được nếm hưởng những thỏa mãn từ đó. Nhưng điều ấy không cần thiết đòi ông phải đánh giá thấp đi những theo đuổi khác. Tại sao chúng không thể cũng tốt bằng một cách khác? Chúng ta có thể mở rộng phạm vi “hoạt động tinh thần” bằng cách bao gồm cả những ngành nghệ thuật sáng tạo. Chúng ta có thể ngưỡng mộ nhà chính trị thành đạt – ít nữa là khi ông hay bà này không chạy theo quyền bính để hưởng thụ cho cá nhân mình, nhưng sử dụng nó để phát huy hòa bình, thịnh vượng và công bình xã hội. Chúng ta cũng có thể ngưỡng mộ những cuộc sống ít chói lọi hơn (td. những thợ thủ công, nông dân, kỹ sư, doanh nghiệp, điền kinh, giáo viên, bà nội trợ hay ông giữ nhà – những kẻ cống hiến phần lớn cuộc đời của họ cho gia đình). Quả thật, nhiều cuộc đời đã được

tận tình cống hiến cho nhiều lý tưởng khác nhau (td. nghề nghiệp, gia đình, tôn giáo, chính trị, thơ văn, âm nhạc, thể dục thể thao) và ở đây không có một ép buộc nào cho bất cứ một ai chỉ có một ưu tiên độc nhất hay thường xuyên.

Nếu chúng ta bỏ ra ngoài sự siêu đánh giá cuối cùng của Aristoteles về hoạt động thuần túy tinh thần này và đặt nó vào trong tổng thể đa phức các lý tưởng của con người (những việc đáng làm vì chủ đích tự nó, không việc gì phải áp bức ép buộc), chúng ta sẽ có một khái niệm hấp dẫn hơn về sự rạng rỡ khai hoa của con người thích ứng với công thức hoạt động theo Aristoteles (I.7) sử dụng những khả năng thuần lý của chúng ta, thực thi cách “hoàn hảo và tinh tế” trọn cả cuộc đời – khi “thuần lý” cũng bao hàm lý tính vừa thực hành vừa lý thuyết. Chúng ta có ở đây cái nền tảng của một **“Đạo đức học tập trung vào con người”**, một **“Đạo đức học quy nhân”** hay **“Đạo đức học vị nhân”**.

Nhưng nơi đây có gì thiếu sót chăng? Chúng ta có thể phải vật vã đau thương khi nghĩ rằng, trong khi nhiều người trong một giai cấp hay một dân tộc được sống một cuộc đời rất sung mãn với những tiêu chuẩn trên đây – vui thích với nghề nghiệp, gia đình và bạn hữu, nghệ thuật và khoa học, thể thao, giải trí và thú chơi riêng, và nhiều điều khác như vậy trong phối hợp với nhau tùy theo từng người – cùng khi đó thì nhiều người khác có rất ít hoặc không chút cơ may nào cho một cuộc sống sung mãn như thế. Trong chính xã hội của Aristoteles, người nô lệ và người man rợ có rất ít quyền lợi, hoặc giả nếu có đi nữa. Và dường như cả giữa những nam nhân Hy Lạp đi nữa, thì cũng chỉ có những người quý tộc là có thể mong đợi những nghề nghiệp trí thức và chính trị. Trong thời đại của chính chúng ta, trong những chế độ được gọi là dân chủ hào phóng, tự do (và phần thịnh), thì thật rõ ràng đau thương mà nhận định, không phải tất cả mọi người trong xã hội chúng ta có được những cơ may cho một cuộc sống thành tựu, còn

nói chỉ đến những người ở những thế giới xa cách mà chúng ta tùy thuộc để có được những nguồn sống phong phú của chúng ta.

[*Ghi chú của người dịch*: Đoạn gần cuối sau đây là những suy nghĩ riêng tư của tác giả khi đưa ra một so sánh giữa Đạo đức học của Aristoteles và Đạo đức học Kitô giáo, một việc làm thiết nghĩ là tự nhiên cho mỗi tác giả cũng như mỗi độc giả, trong tinh thần phê phán và xây dựng của thời đại khai sáng. Chúng tôi tôn trọng thái độ tự kiểm của tác giả và trung thành biên dịch ra đây].

Như thế, có thể sẽ bổ ích khi so sánh Đạo đức học vị nhân được chỉnh sửa của Aristoteles như vừa mô tả với lời tóm tắt các giới răn của Đức Jesus: “Hãy yêu mến Chúa, Chúa Trời của người, hết lòng, hết linh hồn, hết trí khôn và hết sức lực người... và hãy yêu thương người thân cận như chính mình” (*Mark 12:30-31*). Ta hãy tạm gác ra ngoài vấn đề *hiện hữu* của Đức Chúa Do Thái giáo và Kitô giáo và cả các Thần linh của Aristoteles, mà chỉ nhằm so sánh các Lý tưởng hàm chứa bên trong. Hai khái niệm về Thần linh và các Lý tưởng liên quan được đưa ra cho những khát vọng của con người là rất khác nhau. Các Thần linh của Aristoteles là những thực thể thuần tinh thần, và nếu họ có quan tâm đến các vấn đề của con người, thì Aristoteles trình bày họ như chỉ quan tâm đến việc chúng ta (hay những kẻ khôn ngoan trong chúng ta) tranh đua với nhau về nhận thức tinh thần. Nhưng Đức Chúa của Do Thái giáo là một vị Chúa của tình yêu cũng như của tri thức, Đáng được mô tả như hằng quan tâm đến dân của Ngài trong cộng đồng cũng như nơi từng cá nhân, và quan tâm cách riêng đến đức công bình xã hội (td. về định mệnh của người nghèo và người mồ côi) và có khả năng tha thứ. Tất cả những điều đó đưa đến khái niệm Kitô giáo về Đức Chúa của Tình yêu (xem chương 6).

Aristoteles không thể không biết đến sự quan trọng của tình yêu con người. Quả vậy, ông đã dành trọn hai tập sách (NE VIII và IX) cho vấn đề tình bằng hữu. (Chúng có nhiều phần dễ đọc hơn và có thể đọc độc lập với phần sách còn lại). Và Aristoteles nói, với một nghĩa rất

đặc biệt, người ta phải yêu thương chính mình, đó là ước mong cái tốt nhất cho chính mình (1168b30). Nhưng tình bằng hữu (*philia*), theo quan niệm của Aristoteles, thì chỉ có thể có được với một ít người; hơn nữa, nó thực sự có được chỉ giữa những người tốt. Ngược lại, quan niệm về tình yêu (*agape*, thường được dịch là “bác ái” hay “lòng mến”) của *Kinh thánh Tân Ước* được hiểu là phổ quát và vô điều kiện. Tôi nghĩ, nó bao hàm nhiều hơn là “thiện chí” (“good will”) của Aristoteles (NE 1166b30). Lý tưởng nó đặt ra trước mắt ta là: Trước nhất ta phải yêu thương hay xót thương (compassionate) *tất cả* mọi người, không phân biệt giới tính, giống nòi, chủng tộc, giai cấp, dân tộc. Và thứ đến, tình yêu thương hay lòng thương xót của ta không tùy thuộc vào cách cư xử lễ độ hay vào các tài năng cá nhân làm cho một sự thay đổi tâm tình và việc tha thứ là luôn có thể có được. Cái lý tưởng song đôi này hầu như là những đòi hỏi không thể thực hiện đối với Bản tính con người mong manh của chúng ta. Nhưng chúng ta có thể cảm thấy có một điều gì thiếu sót cho một nền Đạo đức, khi nền Đạo đức này không trưng ra điều ấy trước mắt ta.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Thư văn cơ bản của Aristoteles: *Nicomachean Ethics*.

– Sarah Broadie và Christopher Rowe: *Aristotle, Nicomachean Ethics, Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2002; (Broadie cung cấp một dẫn nhập đặc biệt về các vấn đề triết học và trình bày những giải thích chi tiết với biện luận).

– J.O. Urmson: *Aristotle’s Ethics*, Oxford, Blackwell, 1988; (Một dẫn nhập dễ hiểu hơn).

– Eugen Rolfes: *Nikomachische Ethik*, Felix Meiner, Hamburg, 1985, xb lần 4.

– Olof Gigon: *Nikomachische Ethik*, Artemis & Winkler, Düsseldorf, 2007, xb lần 2.

– Ursula Wolf: *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, WBG, Darmstadt, 2007, xb lần 2.

Các thư văn khác của Aristoteles:

– T. Irwin và G. Fine: *Aristotle: Selections*, Indianapolis, Hackett, 1995.

– Ernerst Barker: *The Politics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2009; được duyệt lại với dẫn nhập và chú thích bởi R.F. Stalley.

– Aristoteles Toàn Tập: *Gesamtausgabe der Werke Aristoteles'*, 20 quyển, Berliner Akademie Verlag, xb từ năm 1956.

Dẫn nhập vào Tư tưởng triết học của Aristoteles:

– J.L. Ackrill: *Aristotle the Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

– Jonathan Barnes: *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, repr. 2000.

– Jonathan Barnes: *Aristoteles: Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 2003, xb lần 3.

– Christof Rapp: *Aristoteles zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2004, xb lần 2.

– Otfried Hoffe: *Aristoteles*, C.H. Beck, München, 2006, xb lần 3; Một dẫn nhập cổ điển.

CHƯƠNG 6

KINH THÁNH DO THÁI GIÁO VÀ KITÔ GIÁO:

NHÂN TÍNH TRONG TƯƠNG QUAN VỚI THƯỢNG ĐẾ

Chương này sẽ xem xét những tư tưởng về bản tính và định mệnh của con người trong **Kinh thánh Do Thái giáo** và **Kitô giáo**. *Kinh thánh Do Thái* (Hebrew), được người Kitô giáo (Christians) gọi là *Cựu Ước*, gồm có nhiều loại thư văn – chuyện tạo thành, lịch sử dân Do Thái, tổ tiên và lễ luật, ca vịnh và văn chương khôn ngoan, thư văn các ngôn sứ (hay tiên tri) – trải dài từ khoảng thế kỷ thứ VII đến thế kỷ thứ II TCN. *Kinh thánh* đó được người Do Thái cũng như tín hữu Kitô giáo nhìn nhận như lời có uy quyền của Thượng đế. Phần sách *Tân Ước* ngắn hơn nhiều, xuất hiện từ thế kỷ thứ I CN, riêng cho Kitô giáo, người Do Thái không chấp nhận. Do đó, sau đây tôi sẽ trình bày riêng biệt hai bộ *Kinh thánh* này. (Trích dẫn sẽ được tham chiếu từ bản *Revised English Bible*, [bình thường tên sách, chương đoạn và câu cú đều theo một chuẩn như nhau, nghĩa là số thứ tự các chương và các câu đều như nhau trong các bản dịch của các thứ tiếng, ND]). Trong cả hai trường hợp (*Kinh thánh Do Thái giáo* và *Kinh thánh Kitô giáo*), có một tiến trình lịch sử phức tạp trong việc một số thư văn được nhìn nhận có uy quyền tôn giáo và được xếp vào thư văn “quy điển” (“the canon”) của *Kinh thánh*. Cũng có một số bất đồng về vấn đề những *thư văn* nào được kể là quy điển; ngay cả đến bây giờ, tình trạng một số thư văn gọi là “ngụy thư” (Apocrypha) của *Cựu Ước* vẫn còn trong tranh cãi.

Do Thái giáo (Judaism) như đang hiện hữu ngày nay như một tôn giáo toàn cầu đã được phát triển không phải chỉ từ *Kinh thánh Do Thái* (Hebrew), mà còn từ truyền thống giáo huấn của các kinh sư Do Thái (Rabbi) được sưu tập thành sách mang tên là “Sách giáo huấn” (*Talmud*), kể từ thế kỷ thứ II CN, sau thời điểm khai sinh Kitô giáo và

để phản bác lại tôn giáo mới này. Tôi sẽ không bàn đến Do Thái giáo Hậu-Talmud, nhưng chỉ giới hạn vào bộ sách *Cựu Ước*.

Kitô giáo đã từng có một lịch sử phát triển liên tục và phức tạp, qua các Công đồng từ thời Giáo hội sơ khai diễn tả thành công thức những Tín lý đức tin, sự hình thành thể chế Giáo hoàng, cuộc Ly giáo giữa Giáo hội Roma và Giáo hội Chính thống vào thế kỷ XI, cuộc Cải chánh Tin Lành vào thế kỷ XVI, cuộc Phản-Cải cách của Công giáo với Công đồng Trento (Concilium Tridentinum, Council of Trent, 1545 – 1563), và nhiều phát triển cũng như phân rẽ từ đó. Chúng ta cũng không quên những trào lưu Kitô giáo không đến được ranh giới phương Tây, nhưng vẫn còn sống sót trong các Giáo hội Coptic ở Trung Đông, Phi châu và Ấn Độ. Tôi cũng sẽ không bàn đến các Giáo hội ấy ở đây, nhưng sẽ chỉ tập trung vào phần *Tân Ước* của *Kinh thánh*.

Tôn giáo Nhất thần toàn cầu thứ ba từ gốc Semit là **Đạo Islam** [Chúng tôi dùng tên gọi Islam thay tên gọi quen thuộc trong tiếng Việt xưa nay là **Hồi giáo**, lý do: xem chương 7 về Đạo Islam, ND], được thành hình từ bán đảo Ả Rập thông qua các thị kiến của tiên tri Mohammad vào thế kỷ thứ VII CN. Đạo Islam công nhận Abraham như tổ phụ và sự tông truyền của các thượng phụ và các tiên tri thời *Cựu Ước* mãi cho đến Đức Jesus, nhưng khẳng định Mohammad là tiên tri cuối cùng và lớn nhất, và *Qur'an* là thông điệp độc nhất có uy quyền của Thượng đế. Chương sau sẽ bàn đến Đạo Islam.

Hiển nhiên có nhiều vấn đề về việc giải thích và xác định các tư tưởng trong *Kinh thánh*. Một *đàng*, các tín nhân (thuộc truyền thống này hay truyền thống khác) xem *Kinh thánh* là bản văn thánh khai thị bản tính và ý định của chính Thượng đế. Một số người xem từng câu chữ là có quyền uy không sai lầm và nhiều người nhìn trong đó là bảng hướng dẫn cuộc sống đạo đức. Do Thái giáo và Kitô giáo không phải chỉ là lý thuyết, đó là những tôn giáo sống động đưa lại giải thích và hướng dẫn cuộc sống cho người tin. Hơn nữa, chúng không phải do

chỉ một người suy tư ra. Moses nay không còn được tin là tác giả của phần Ngũ thư kinh (Năm tập sách đầu tiên trong *Kinh thánh Do Thái*). Đức Jesus dĩ nhiên là trung tâm của Kitô giáo, nhưng dấu cho có nhiều câu nói được cho là phát xuất từ Ngài, Ngài cũng đã không từng để lại một thư văn nào – trường hợp của Paulus thì lại chắc chắn là có. Còn Do Thái giáo và Kitô giáo lại có nhiều bản văn khác nhau và hơn nữa đối nghịch nhau.

Đàng khác, hiện đã lớn lên, cách riêng từ hơn hai thế kỷ vừa qua, một đội ngũ hùng hậu các chuyên gia về cổ ngữ Do Thái, Aramic và Hy Lạp, rồi về khảo cổ và lịch sử các cộng đoàn đã sản xuất ra các văn bản *Kinh thánh*, và như thế hiện nay có cả một ngành công nghiệp rất lớn về nghiên cứu và chú giải hàn lâm. Các bản văn được viết ra thuộc nhiều thời kỳ khác nhau, được xuất bản bởi nhiều bàn tay khác nhau, sản xuất và sử dụng cho những mục đích khác nhau. Và chúng được các nhà thần học qua suốt nhiều thế kỷ sử dụng để hỗ trợ những quan điểm thần học khác nhau. Nếu bảo rằng có *một* đức tin Do Thái – Kitô giáo nơi X, *một* quan niệm Hebrew nơi Y, hay *một* cái nhìn *Tân Ước* nơi Z, thì quả là một sự liều lĩnh trong định kiến hay quá giản lược.

Quả thật, sẽ không thể làm vừa lòng tất cả mọi người – những tín nhân với những giải thích đức tin đối địch của họ, những học giả với những tranh luận hàn lâm của mình. Không có chuyện một tiếp cận khách quan, trung lập về *Kinh thánh*, vô tội vạ với những thành kiến, những định kiến. Vậy nên sòng phẳng với độc giả của chương sách này với câu hỏi “tôi đến từ đâu” (“where I am coming from”), những tiền kiến của tôi là gì. Vâng, thưa đây: Tôi [tức tác giả của chương sách này: Leslie Stevenson, ND] được giáo dục từ một gia đình Anh giáo, nhưng sớm đặt ra những câu hỏi cơ bản. Chịu ảnh hưởng của hệ phái evangelical [tức hệ phái Phúc âm tin nhận thẩm quyền tuyệt đối của *Kinh thánh*, không khoan nhượng trước những quan điểm thần học lịch sử mang tính phê phán về *Kinh thánh*, ND] hồi là sinh viên. Tôi đã dần dần xa bỏ họ và đi đến suy nghĩ tôi là một kẻ vô thần cả

một quãng đời độ một phần tư thế kỷ. Sau đó, tôi thử tiếp cận hội giáo Quaker và được thu hút bởi cuộc sống linh đạo và sự dẫn thân đạo đức và xã hội, không giáo điều, không tuyên tụng các bản đức tin, và như thế tôi gia nhập “Hội giáo các Bạn hữu” (Religious Society of Friends [tức của Quaker, ND]), hội giáo hiểu rằng Kitô giáo “không phải là một khái niệm, nhưng là một con Đường”.

Trong chương sách này, tôi sẽ trước tiên xem xét bối cảnh “Học thuyết về vũ trụ” chung cho Do Thái giáo và Kitô giáo (cũng như cho Đạo Islam) – đó là **Quan niệm Nhất thần về Thượng đế**. Chủ đề tranh luận từ “thuở đời đời” này, ta khó mà trốn tránh được. Nhưng ở đây, tôi chỉ cố gắng hiển một cái nhìn ngắn gọn. Bởi chủ đề chính ở đây là **Quan niệm của Do Thái giáo và Kitô giáo về Bản tính con người**. Vấn đề này sẽ được trình bày thông qua các tiêu đề Lý thuyết, Chẩn bệnh và Toa thuốc.

BỐI CẢNH SIÊU HÌNH: KHÁI NIỆM CỦA DO THÁI GIÁO VÀ KITÔ GIÁO VỀ THƯỢNG ĐẾ

Sách Sáng thế: Ba chương khai mở sách *Sáng thế* (*Genesis*), tập sách thứ nhất của bộ *Kinh thánh* Do Thái giáo, thuật kể Thượng đế (God, hay Đức Chúa Trời) tạo dựng vũ trụ và con người. Câu chuyện tiếp tục với những hậu duệ của Adam (chương 4-5), lụt đại hồng thủy và con tàu ông Noah (chương 6-9), hậu duệ của Noah và tháp Babel (chương 10-11). Tất cả được thuật kể như lịch sử *phổ quát* của con người. Chúa gọi Abram được trở nên tổ phụ (đổi tên là Abraham) của Dân được Ngài tuyển chọn – dân Do Thái – bắt đầu với chương 12, và tất cả phần còn lại của *Kinh thánh* Do Thái giáo đều liên hệ đến lịch sử “các con cái dân Israel”.

Ta hãy xem Thượng đế được trình bày như thế nào trong những chương sách khai mở phổ quát này. Trong sách *Sáng thế* (*Genesis*) 1-2:3, tiếng Do thái (Hebrew) để chỉ Thượng đế là **elohim** (số nhiều), còn trong trình thuật thứ hai về chuyện tạo thành (2:4tt.),

Thượng đế cũng được gọi là **JHWH** (số ít, chỉ dùng phụ âm, mang tính Linh vị), thường được đọc là “Jahweh” (tiếng Việt: Giavê, tiếng Anh: the Lord God). Xem như sách *Sáng thế* được sắp xếp lại với nhau ít nhất là từ hai nguồn. Bản văn hiện chúng ta có, dù người ta tin vào tính linh hứng cuối cùng của nó thế nào đi nữa, thì chắc hẳn là kết quả của một tiến trình biên tập từ lâu đời. Trong những câu khai mở này, không rõ khái niệm Thượng đế được nói lên ở đây có ý chỉ về một thần linh siêu nhân hay không, bởi cũng có thể được dịch là “Lúc khởi đầu các thần linh (gods, hay các quyền năng linh thánh: divine powers) đã tạo dựng trời đất...”.

Thượng đế không cần làm gì qua thể lý để tạo dựng – Ngài chỉ đưa ra mệnh lệnh và hiệu quả được xảy ra. Trong giải thích truyền thống, Thượng đế tạo dựng *từ hư không (ex nihilo)*: Ngài không làm việc với vật liệu gì bường bình và có sẵn như trường hợp kẻ sáng tạo của Platon trong *Timaeus*, nhưng kêu gọi tất cả ra hiện hữu lần đầu tiên và tất cả mọi chi tiết của hoàn vũ đều được Ngài sắp đặt phán bảo. Thượng đế Do Thái này là một kẻ sử dụng *ngôn ngữ*: Ngài có khái niệm về các sự vật trước khi đưa chúng ra hiện hữu và Ngài đặt tên cho các sự vật khi chúng xuất hiện (“Ngài gọi chỗ khô cạn là đất” 1:10, v.v...). Và sau từng mỗi chặng tạo dựng, Ngài “thấy điều đó là tốt lành” (1:10, v.v...). Ngài được miêu tả như kẻ đưa ra những phê phán về *giá trị*, không phải một cách tùy tiện chọn ra điều gì được gọi là “tốt lành”, nhưng nhìn nhận trong các điều mà Ngài đã tạo dựng sự ứng đáp những mẫu chuẩn giá trị đã có trước và khách quan của Ngài. Điều này được củng cố vào cuối “ngày” thứ sáu của tạo dựng, khi Chúa “nhìn xem tất cả những gì Ngài đã làm, và này mọi sự đều rất tốt lành” (1:31). Có một điều cơ bản ở đây, đó là sự tốt lành nội tại của tất cả những gì hiện hữu, bao gồm cả con người trước khi sa ngã phạm tội.

Nhưng, sự việc sớm trở nên trái ngược. Trong sách *Sáng thế* chương 3 chúng ta được nghe kể về sự bất tuân lần thứ nhất của con

người bởi Eva và Adam, trong chương 4 Cain giết em mình, trong chương 6:5-7 Chúa buồn rầu hối hận vì đã làm ra con người bởi sự đồi bại to lớn của chúng, và Ngài quyết định hủy bỏ không những con người mà cả mọi vật sinh sống – ngoại trừ Noah người công chính đẹp lòng Ngài và được Ngài cứu sống cùng với gia đình và các gia súc thú vật khác (6:8-9,19). Thượng đế ở đây được mô tả như kẻ bực bội thay đổi ý định, trước hết là về sự vô ích của toàn thể công việc tạo thành, sau nữa là về sự quyết định của Ngài hủy diệt toàn thể giống loài người (6:7). Điều này thật khó lòng thích hợp với khái niệm thần học sau này về một Thượng đế toàn năng, toàn tri và toàn thiện!

Trong một đoạn văn ngắn trước đó (*Sáng thế* 6:1-4), có một tham chiếu gây băn khoăn về các “con trai của các thần linh” (“the sons of the gods”) đi lại với các con gái của loài người, và từ đó sinh ra “những người khổng lồ, những anh hùng, những người có tên tuổi” thời bấy giờ (“the Nephelim”: “giants, heroes, men of renown”). Điều này gợi ý bản văn là một sưu tập từ nhiều câu chuyện cổ thời nói lên những quan niệm thời bấy giờ về thần linh.

Các sách tiếp theo: Trong những tập sách tiếp theo, Thượng đế được nhiều lần mô tả như kẻ *đàm thoại* với dân chúng từng người – với Adam và Eva (*Sáng thế* 2-3), với Noah (6:13), với Abraham (12:1tt., 22:1tt.), với Jacob (31:3), nhiều lần với Moses, đặc biệt từ bụi gai cháy (*Xuất hành* 3:4tt.) và khi trao ban cho Mười Giới răn trên núi Sinai (*Xuất hành* 31, 34), với Joshua (*Joshua* 1:1tt.), với Samuel (1 *Samuel* 3:4tt.), với Elijah (1 *Vua* 17:2tt., 19:13), và với Job (*Job* 38:1). Tiêu biểu là Chúa huấn dạy riêng từng người họ phải làm gì. Moses được mô tả như có được một liên lạc đặc biệt thân tình với Chúa, thưa chuyện với Ngài mặt đối mặt, như một người nói chuyện với một người khác (*Xuất hành* 33:11); mặc dầu ông vẫn lo sợ khi nhìn đến Chúa (3:6), và sau đó ông không được phép thấy mặt Chúa (33:20). Ta ghi nhận hàm ý, Chúa có thể thấy được và Ngài có một khuôn mặt! Nhưng thường lệ hơn, Chúa được mô tả như qua một tiếng nói, không

phải một thân xác hay một hiện diện định vị được trong không gian (mặc dầu Job được thuật lại là đã *thấy* Chúa với đôi mắt trần của chính mình, *Job* 42:5).

Thánh vịnh [*Psalms: Thi Thiên*, theo cách gọi của Tin Lành Việt Nam, ND] là một tập hợp các lời cầu nguyện. Chúng mang hình thức thơ văn, và một ít khi nói về Chúa thì hẳn phải hiểu một cách *ẩn dụ*: thí dụ, Chúa là khiên mộc, che đỡ (*Psalms* 3:3), tầng trời do tay Chúa sáng tạo (8:3), ngai Chúa đặt trên cõi trời (11:4), Ngài là núi đá cho con trú ẩn, là khiên mộc, là thành trì bảo vệ (18:2), từ thánh nhan Ngài khói bốc lửa thiêu... Ngài ngự trên thần hộ giá Hòm Bia... Ngài bắn tên khiến địch thù tán loạn (18:8-14), Chúa là mục tử chăn dắt tôi... đầu con Chúa xúc đượm dầu thơm (23:1-5), v.v... Nhưng một số nơi khác nói về Chúa thì không rõ phải hiểu một cách *ẩn dụ* hay cách *văn tự*: thí dụ, lửa giận của Ngài giây lát sẽ bùng lên (*Psalms* 2:12), Chúa đáp lại từ núi thánh của Ngài (3:4), Chúa đã nghe tiếng nức nở ta rồi (6:8), Chúa là Đấng xét xử muôn dân nước (7:8), chính Chúa đã làm cho con nên hùng dũng, cho đường nẻo con đi được thiện toàn (18:32), Ngài đưa con ra khỏi thai bào, vòng tay mẹ ấm Chúa trao an toàn (22:9), Ngài bổ sức cho con, Ngài dẫn con trên đường ngay nẻo chính, vì danh thánh của Ngài (23:3), v.v...

Vào thời các **Ngôn sứ** (các **Tiên tri**, sách *Isaiah*, *Jeremiah*, và các sách tiếp theo), Thượng đế thường được mô tả như nói năng thông qua một *trung nhân* – các Tiên tri hay Ngôn sứ, họ có một thị kiến (*Isaiah* 1:1), hay nhận được lời từ Chúa (*Jeremiah* 1:4tt.), rồi chuyển thông điệp đến dân chúng, thường qua công thức “Này, Lời Chúa nói...”. Tiêu biểu, các Ngôn sứ tiên báo điều sẽ xảy ra và giải thích các biến cố của lịch sử con người – quá khứ, hiện tại, tương lai – qua ngôn ngữ của Ý Chúa. Tiên báo những cuộc xâm chiếm và hủy diệt, những bắt bớ làm nô lệ và lưu đày; và ngược lại, tái xây dựng và phục hồi được diễn tả qua ngôn ngữ mục đích của Chúa, hoặc như hình phạt cho bất tuân, bất trung và tội phạm, hoặc như tha thứ và lòng thương xót.

Trong **Văn chương Khôn ngoan**, như sách *Châm ngôn (Proverbs)*, sách *Giảng viên* (hay *Truyền đạo, Giảng sư, Qohelet* [tên tiếng Do Thái], *Ecclesiastes* [tên Hy Lạp]), sách *Khôn ngoan (Wisdom of Solomon)*, thuộc Ngụy thư: Apocrypha), có thể nhận thấy ít nói đến Thượng đế hơn. Các học giả tìm ra những ảnh hưởng của Ai Cập và Hy Lạp trong các thư văn đó, nhưng hai thư văn đầu nói chung được chấp nhận như thành phần của quy điển (canon). Trong *Châm ngôn*: “Kính sợ Chúa là bước đầu của tri thức. Kẻ ngu si khinh thường khôn ngoan và lời nghiêm huấn” (1:7), nhưng phần còn lại của bộ sách này hầu như không còn nói đến Ngài nữa. Trong sách *Khôn ngoan*: Khôn ngoan được nhân cách hóa, và hầu như được thần linh hóa – và cả phụ nữ hóa: “... Đức Khôn ngoan tỏa ra từ quyền năng của Chúa... Dầu chỉ một mình, đức Khôn ngoan vẫn có thể làm được mọi sự... Từ thế hệ này qua thế hệ khác, đức Khôn ngoan ngự vào những tâm hồn thánh thiện” (7:25-27). Những lời nói về đức Khôn ngoan như thế được nhân cách hóa, giống như Aphrodite được xem như nữ thần tình yêu trong tư tưởng Hy Lạp, hoặc như Đức hạnh (Virtue) được trở nên một người nữ trong thi văn và hội họa. Nhưng còn nói về Thượng đế thì sao? – điều này phải chăng cũng là lời nói nhân cách hóa, những hình thái tu từ (figures of speech)? (Nói cách khác: Khôn ngoan ít hiện thực hơn Thượng đế? Khôn ngoan thường được để ý khi nó vắng mặt, nhưng nơi một số người sự hiện diện của Khôn ngoan lại được nhìn ra).

Trong lần xuất bản thứ ba tập sách này, tôi có viết, **Thượng đế** khó có thể được bàn đến thuần túy chỉ như những biểu tượng. Nhiều điều có thể diễn tả bằng thơ văn, ngụ ngôn, biểu tượng, bóng gió, hay thần thoại, nhưng chính Thượng đế thì không, Ngài hiển nhiên được khái niệm như Thực tại tối thượng. Nhưng bây giờ thì tôi không còn chắc chắn như thế nữa. Nơi đâu chúng ta có thể vạch một đường ranh giữa lời nói bằng biểu tượng hay ẩn dụ về Thượng đế và lời nói hiện thực và văn tự về Ngài? Khi mà Thượng đế được mô tả như có một gương

mặt, lỗ mũi, hơi thở, cánh tay, bàn tay, ngón tay, các nhà thần học đương đại nhìn xem tất cả những diễn tả đó là ẩn dụ, thơ văn, hay suy tư bằng hình ảnh. Họ nói với chúng ta rằng, Thượng đế không có thân xác. Các nghệ sĩ như Michelangelo hay William Blake đã vẽ Thượng đế như một người đàn ông châu Âu có râu ở một độ tuổi nào đó (và bằng cách ấy đã thắt chặt tưởng tượng thị giác của chúng ta dai dẳng đến bây giờ), nhưng các nhà thần học nay nói với chúng ta rằng, tất cả những điều đó chỉ là những tranh ảnh và nếu có ai nghĩ rằng, điều đó thật là Thượng đế mà truyền thống Do Thái – Kitô giáo tin thì quả là một điều sai lầm. (Chúng ta có thể cảm thấy phần nào thiện cảm với luật cấm xây cất hình tượng như được nói đến trong sách *Xuất hành* 20:4 và với luật của Hồi giáo cấm chỉ về nghệ thuật hình tượng).

Chúng ta được đặc biệt cho biết, **Thượng đế của Kinh thánh** không được giả thiết chính là một thân xác vật chất, hoặc có một thân xác vật chất. Ngài không phải là một vật thể giữa các vật thể khác trong vũ trụ. Ngài không chiếm một chỗ đứng nào trong không gian, hay tồn tại một khoảnh khắc nào trong thời gian. Ngài cũng không được đồng nhất hóa với toàn thể vũ trụ, tổng thể của mọi vật hiện hữu – đó là phiếm thần, không phải hữu thần. Thượng đế được nói là vừa siêu việt vừa nội tại: mặc dầu hiện diện khắp nơi và trong mọi thời – hiểu theo một nghĩa nào đó – Ngài cũng được suy tưởng là vượt ra ngoài thế giới của sự vật trong không gian và thời gian (*Psalm* 90:2, *Romans* 1:20). Thượng đế không được giả thiết hiện hữu như những thực thể không trông thấy (nguyên tử, điện tử, nam châm, quarks, superstrings, v.v...) mà khoa học viện dẫn để giải thích những gì chúng ta quan sát qua giác quan: Ngài không phải là một định đề khoa học. Hiện hữu và bản tính của Thượng đế hẳn nhiên không phải là những giả thuyết thực nghiệm có thể trắc nghiệm bằng quan sát và thí nghiệm.

Dẫu vậy, Thượng đế không phải thuần túy là một trừu tượng giống như những con số, những hình và các vật khác của toán học. Ngài

được nhìn nhận như là một Tôn tại thân vị, Đấng đã tạo dựng chúng ta, yêu thương chúng ta, dẫn dắt chúng ta, cam kết hợp đồng và giao ước với cá nhân và dân tộc, phán xét chúng ta, cứu rỗi và giải thoát chúng ta. Như vậy, mặc dầu không có thân xác, Ngài vẫn được nghĩ tưởng như một *thân vị*, một tinh thần siêu nhân với trí tuệ, hiểu biết, ước muốn và chủ đích. Ngài cũng có khả năng giận dữ, yêu thương, và tha thứ, có ý định, hoạt động, và những cách can thiệp vào thế giới, bằng cách đàm đạo với con người trong trí khôn hoặc có thể trực tiếp hơn bằng tác động thần diệu của quyền phép toàn năng của Ngài để thay đổi bước đi của các biến cố thể lý. Nhưng ý nghĩa quan trọng của Ngài ít nhất cũng hướng đến đạo đức như hướng đến vũ trụ: tin vào Ngài là để ta biết cách nhìn nhận ra chính mình ta và ta phải sống như thế nào.

Phần lớn suy tư và tranh luận, trên bình diện bình dân hay bình diện trí thức, thường được xác định rằng, bàn luận theo truyền thống *Kinh thánh* về Thượng đế phải được giải thích một cách hiện thực và theo sát chân chữ, suy nghĩ như thế cũng hàm ẩn quan niệm về hiện hữu của Thượng đế như một Thân vị siêu nhân. Nếu Ngài không phải là một thân vị có thể xác – điều này [có thể xác] chúng ta công nhận là quá thô lỗ và rồi đưa đến nhằm lẫn hiểu ẩn dụ một cách văn tự chân chữ – và như thế, ta lại thường được nghe nói, chúng ta phải suy tưởng về Ngài như một thân vị không có thân xác, với những đặc tính siêu nhân toàn tri, toàn năng và toàn khoan dung rộng lượng – khái niệm về một kẻ lớn hơn và đại lượng hơn bất cứ một ai ta có thể nghĩ tưởng (như công thức về Thượng đế của Anselm von Canturbury).

Nhưng điều đó lại gây nguy hiểm né tránh phản-minh chứng của thực nghiệm để trả giá cho sự tối tăm của siêu hình. Có thật chúng ta có thể làm rõ nghĩa khái niệm một thân vị không thân xác – nhất là khi một thân vị như thế lại bao hàm trong mình những đặc tính tuyệt đối được lý tưởng hóa như thế? Dĩ nhiên, chúng ta có thể bập bẹ những *lời* thích đáng và xem như hiểu được phần nào những lời đó. Nhưng ý

nghĩa là gì với xác quyết *có hiện hữu* một thân vị siêu nhân như thế? Chúng ta đồng ý, đó không phải là một giả thuyết thực nghiệm có thể xác nhận hoặc không xác nhận bởi những mẫu mới tìm ra hay bí truyền của hiển nhiên khoa học nào (dẫu vẫn có một số người đi theo con đường này). Vậy, là gì, khi ta đưa ra khẳng định siêu hình này?

Đây không phải là một tập sách về triết học tôn giáo, [lại càng không phải là một thần học *Kinh thánh*], và chủ đề chính của chương sách này là quan điểm *Kinh thánh* về Bản tính con người. Tôi chỉ có thể đưa ra cho độc giả một gợi ý, rằng có một cách giải thích lời *Kinh thánh* về Thượng đế không bám chân chữ, ít gây thơ hiện thực hơn, đó là xem lời *Kinh thánh* như một bức ảnh hay một ẩn dụ đỉnh vòm bao quát – hoặc nữa như một công thức, một phương pháp phát sinh ra nhiều ẩn dụ. Nó đưa lại một sơ đồ giải thích mà nhiều người từ thời đại *Kinh thánh* đến mãi tận hôm nay đã thấy được là hữu dụng, có ích, hoặc nữa rọi sáng trong nỗ lực tìm hiểu và diễn tả những nghiệm sinh của cuộc đời họ – những thăng và những trầm, những vui mừng và những bất hạnh, những yêu thương và những hận thù, những lỗi lầm đạo đức, những rạng ngời khai tâm khai trí, và cả những khả năng mới hiện lên cho họ. Nhưng một số người khác lại đã loại bỏ thứ ngôn ngữ như thế hoặc không bao giờ sử dụng nó. Có lẽ sự phân biệt giữa hữu thần và vô thần không hẳn là một vấn đề về sự kiện siêu hình liên quan đến sự hiện hữu của một thân vị không thể xác và siêu bình thường, cho bằng là vấn đề có bao nhiêu là hữu dụng, ích lợi, rạng ngời sáng chói mà một con người có thể tìm thấy trong những hình ảnh hữu thần khi bàn về cuộc sống. Trả lời cho câu hỏi đó có thể là một vấn đề cấp độ.

A. HỌC THUYẾT CỦA DO THÁI GIÁO VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI

Theo **Hình ảnh con người của Do Thái giáo**, chúng ta hiện hữu trước nhất là trong tương quan với Thượng đế, với Chúa, Đấng đã tạo dựng chúng ta để chúng ta giữ một vị trí đặc biệt trong vũ trụ, như khi

Ngài phán: “Chúng ta hãy làm ra con người theo hình ảnh chúng ta, giống như chúng ta, để con người làm bá chủ... mọi giống vật...” (*Sáng thế* 1:26). Câu hỏi lập tức được đặt ra là, chúng ta phải đọc trình thuật này một cách theo văn tự như một trình thuật *lich sử* các sự kiện xảy ra trong một thời điểm nhất định trong một quá khứ xa xưa, hay như một trình thuật *thần thoại* – trình thuật này có thể diễn tả một cách thi văn những sự thật quan trọng về điều kiện làm người, chứ không phải một cách lịch sử hay khoa học [Khoa lịch sử Giải kinh cho thấy một số phương pháp giải thích *Kinh thánh* cần được suy tư, nghiên cứu, lựa chọn, như còn được liệt kê trong các đoạn dưới đây, ND]. Có thể các nhà văn nguyên thủy, các nhà biên soạn, các độc giả và các thánh giả đã không đưa ra những phân biệt như thế, nhưng đó là câu hỏi mà chúng ta bây giờ không thể không đặt ra.

Hai khó khăn lớn được đặt ra cho bất cứ một toan tính nào muốn hiểu sự thật bằng chân chữ ở đây. Khó khăn thứ nhất là bản văn trưng ra nhiều mâu thuẫn, bởi có *hai* trình thuật về tạo dựng con người trong sách *Sáng thế*, những bản trình thuật này đưa ra những mô tả khác nhau về nhiều điểm, nhất là về việc tạo dựng người nữ. Trong trình thuật thứ nhất, Thượng đế Đấng tạo dựng người nam và người nữ, được mô tả ở vị thế số nhiều (1:27), trong khi trình thuật thứ hai, Thượng đế tạo dựng người nam một mình (2:7), rồi sau đó tạo dựng người nữ từ xương sườn của người nam (2:22). Điều khó khăn thứ hai là sự thiếu nhất quán của bản văn văn tự đối chiếu với những kết quả của các ngành vũ trụ học, địa chất học và sinh vật học tiến hóa. Khoa học đã cho chúng ta những mô tả hoàn toàn khác về nguồn gốc của vũ trụ vật chất qua vụ nổ Big Bang, sự hình thành các giải thiên hà, tinh sao và hệ thống mặt trời, nguồn gốc của biển và các lục địa, và sự tiến hóa của con người bắt đầu từ những hình thức thấp của sự sống. Cũng có một mâu thuẫn đối nghịch với lương thức bình thường của con người, bởi làm thế nào các con trai của Adam và Eva tìm được phụ nữ làm vợ (4:17), nếu *tất cả* mọi người đều phát xuất từ đôi vợ chồng đầu

tiên Adam và Eva này? Tôi đề xuất rằng, chỉ có cách đọc những trình thuật tạo thành này như những biểu tượng mới là nghiêm túc. Ngày nay, đã được rộng rãi – dẫu không phải là phổ quát – chấp nhận rằng chúng là những huyền thoại (tượng trưng cho những sự thật tôn giáo sâu xa), và như thế sẽ không nhất thiết là không tương hợp với khoa học. Xác quyết sự hiện hữu lịch sử của Adam và Eva như là tổ tông của *tàn* nhân loại thì theo quan điểm của riêng tôi, là dai dẳng khẳng định một sự giải thích siêu chân chữ về *Kinh thánh*.

Có nghĩa gì khi nói chúng ta được tạo dựng **theo Hình ảnh của Thượng đế, của Chúa?** Tín nhân nói, đó là ý nghĩa con người là độc nhất trong việc chúng ta có phần nào tính trí tuệ và tính thân vị của Thượng đế. Nhưng lời phát biểu này có thể được đảo ngược và nói rằng, khái niệm của chúng ta về tính trí tuệ hoàn hảo và tính thân vị đạo đức của Thượng đế là một sự lý tưởng hóa từ tính trí tuệ và tính đạo đức bất toàn của chúng ta (xem lời trích của *Feuerbach* trong chương 9). Chúng ta có thể đồng ý nói rằng, chúng ta là những con người có lý trí (bất toàn) và chúng ta cũng là những con người có tự ý thức, tự do lựa chọn, có khả năng tương quan yêu thương thân vị, cũng như khả năng hận thù và tật xấu. Có nghĩa gì khi nói con người được dựng nên để *làm bá chủ trên tạo thành?* Chúng ta có (để tốt hơn hay để xấu đi) một cấp độ quyền năng nào đó trên thiên nhiên: vào thời sách *Sáng thế*, người dân miền Trung Đông đã thuần hóa được súc vật và canh tác được các cây thức ăn; họ đã vượt qua được giai đoạn hái lượm và săn bắn.

Nhưng mặc dầu con người như thế được xem là đã có một vai trò đặc biệt khi so sánh với phần tạo thành còn lại, chúng ta cũng vẫn được xem như **tiếp nối thiên nhiên**. Con người đầu tiên được làm nên “bởi bụi từ đất” (*Genesis 2:7*), điều ấy có nghĩa, từ cùng một chất thể làm nên phần vũ trụ còn lại. “Chúa thổi sinh khí vào lỗ mũi” [nt] (Ta có thể hiểu điều đó theo nghĩa đen chăng? Mà Chúa có thổi không?). Có một giải thích sai lầm về Bản tính con người trong *Kinh thánh*

thường thấy xảy ra, khi phân biệt thân xác vật chất và linh hồn hay tinh thần phi vật chất. Từ *ruach* trong tiếng Do Thái – được dịch là *tinh thần (spiritus, spirit)* – có nghĩa là *gió* hay *hơi thở* và không cần thiết phải hiểu hay tham chiếu đến một linh hồn riêng biệt theo quan niệm của Platon, có thể đúng hơn phải hiểu đó là sự tinh yếu của sự sống hay cái chức năng là sống động, và như thế giống hơn với khái niệm *Mô thức* của Aristoteles (xem chương 5). Thuyết nhị nguyên gồm thể xác và linh hồn là ý tưởng của Platon, chứ *không* tìm thấy trong *Kinh thánh Cựu Ước* (hay trong *Tân Ước* – xem bàn luận trong đoạn tiếp sau đây). Ngày nay, trong sự phân biệt giữa thể xác và linh hồn mà ta thừa kế từ Platon và Descartes làm ta có khuynh hướng hiểu ghép vào cho *Kinh thánh*, mặc dầu trong *Kinh thánh* không tìm đâu ra khái niệm nhị nguyên này.

Theo khái niệm của *Kinh thánh*, chúng ta là những **thân vị (persons)**, thiết yếu phân biệt vừa với vật chất vô sinh vừa với các sinh vật khác, nhưng tính thân vị của chúng ta không căn cứ vào sự sở hữu một thực thể phi vật chất có thể tách rời khỏi thân thể. Trong *Kinh thánh* Do Thái (Hebrew), không có sự trông chờ một cuộc sống sau khi chết. Người Do Thái không khai triển một niềm tin nào vào một cuộc sống đời sau mãi cho đến một thời gian ngắn trước thời của Đức Jesus, và họ cũng không chấp nhận điều đó: Các bản *Tin Mừng (Gospels)* kể rằng người Sadducees phủ nhận sự sống lại.

Tương quan giữa **người nữ và người nam** trong suy tư người Do Thái thì có phần dị nghĩa. Như chúng ta đã thấy, một trình thuật tạo thành cho thấy có sự bình đẳng giữa các giới tính, nhưng trình thuật khác lại hàm nghĩa người nam là hình hài nguyên thủy của nhân loại. Hơn nữa, trong trình thuật về sự bất tuân – “sự sa ngã” – người nữ được trình bày như kẻ sa đà vào cơn cám dỗ và sau đó lôi kéo chồng mình cũng làm theo mình (*Genesis 3:6*). Có khuynh hướng xem người nữ một cách nào đó nghiêng chiều nhiều hơn về tội và dụ dỗ người nam phạm tội. Và cũng sớm có một sự liên tưởng giữa giới tính và tội,

bởi liền sau khi Adam và Eva không tuân phục lệnh cấm của Chúa, thì “mắt hai người mở ra, và họ thấy mình trần truồng; họ mới kết lá vả làm khố che thân” (3:79). Như hình phạt cho sự bất tuân, Chúa xác định người nữ sẽ ham muốn chồng mình, còn chồng sẽ “cai quản” (“master”) vợ (3:16). Trong các trình thuật về Abraham và dòng dõi của ông, có sự nhấn mạnh dữ dội về tầm quan trọng sinh sản *con trai* thừa tự (tiêu biểu cho nhiều nền văn hóa từ xa xưa đến tận mãi ngày nay). Và dĩ nhiên, chính Thượng đế hầu như luôn luôn được mô tả dưới hình thức nam nhân. Với nhiều tôn giáo và văn hóa, quả là một công việc vô tận phải làm với vấn đề bình đẳng giới tính.

Hẳn thật điều cốt yếu nhất trong quan niệm của *Kinh thánh* về Bản tính con người là khái niệm **tự do**, được hiểu như sự lựa chọn giữa một bên là vâng phục ý Chúa, tin vào Ngài, kính mến Ngài và bên kia là không tuân phục, thiếu niềm tin và kiêu căng ngạo mạn. Sự cần thiết lựa chọn giữa vâng phục và bất tuân, điều thiện và điều ác, được mô tả trong sách *Sáng thế* (*Genesis* 2:16-17), trong đó Chúa cấm Adam ăn trái cây biết lành biết dữ. Nhưng tại sao biết lành biết dữ lại là một điều xấu, ai nấy đều thắc mắc đặt câu hỏi. Không phải đó chính là điều ai nấy đều mong đợi cho sự *trưởng thành* của con người? Có thể ý tưởng là đã có một thời kỳ nguyên thủy vô tội, trước khi sự phân biệt đạo đức được hiểu biết, trong thời kỳ tân thơ ấu – cũng có thể trong thời sơ tiến hóa của con người.

Tư duy Hy Lạp đặt nặng cán cân trên lý trí, trên năng lực của chúng ta đạt được tri thức về sự thật (bao hàm cả sự thật đạo đức). Sự thành tựu cao nhất của con người, theo quan niệm của Platon và Aristoteles, chỉ có thể đạt được bởi những ai có năng lực thực hiện được một nền tri thức thuần lý như thế. Truyền thống Do Thái – Kitô giáo, ngược lại, đặt điểm nhấn trên tính thiện của con người, một vấn đề thái độ cơ bản – vấn đề “con tim” hay ý chí hơn là tinh thần hay lý trí – thái độ cởi mở đối với tất cả, độc lập với năng lực của lý trí.

Do đó có một sức thúc đẩy mang tính dân chủ, một lý tưởng bình đẳng của mọi người trước Thượng đế, tiềm tàng trong *Kinh thánh*. (Dẫu rằng có thể, dĩ nhiên, đặt câu hỏi việc thực hành của người Do Thái giáo và của người Kitô hữu thể hiện tốt được ngần nào trong cuộc sống nhằm đến lý tưởng này). Sự quan tâm về tính thiện của con người không phải chỉ là hành động đúng: Nó ít nhất cũng phải rộng lớn như việc xây dựng tính tình và nhân cách từ đó phân xuất những hành động đúng nói trên. Và nó còn đi xa hơn khái niệm về đức hạnh của con người mà Platon và Aristoteles chủ trương, bởi các văn nhân *Kinh thánh* xem cái cơ sở vững chắc nhất cho tính thiện của con người là ở niềm tin vào Thượng đế siêu việt và đồng thời thân vị. Ý tưởng là Thượng đế tạo dựng chúng ta cho tình giao hữu với chính Ngài, và do đó chúng ta kiện toàn mục đích của đời sống chúng ta chỉ khi ta kính mến và phục vụ Đấng tạo hóa của chúng ta.

Trong *Cựu Ước*, có nhiều trường hợp minh họa một cách bi đát về yêu sách tối hậu phải **Vâng phục Thượng đế** hơn là sử dụng lý trí để biện luận trên sự việc và dùng phê phán của chính mình cho sự thật và đạo đức. Một trường hợp là **câu chuyện Abraham** được Chúa phán bảo phải tế sát Isaac con trai độc nhất của mình (*Genesis 22*). Chúa đã khen thưởng Abraham là kẻ “kính sợ Chúa” (“god-fearing”), vì đã sẵn sàng tế sát cả con một của mình để đáp ứng đòi hỏi của Ngài. Và Chúa đã hứa Abraham sẽ là tổ phụ của một dòng dõi đông đúc không xiết kể. (Một cách trả lời khác cho trường hợp này có thể là khước từ việc hi sinh một trẻ nhỏ vô tội, xem đó là một điều vô luân vô đạo, với kết luận một mệnh lệnh như thế thực sự không thể đến được từ một Thượng đế yêu thương. Và dẫu cho điều đó có là một “phép thử đức tin” đi nữa, thì vẫn câu hỏi có loại Thượng đế nào lại đưa ra một trò chơi khăm như thế?). Một giải thích nhân chủng học là, câu chuyện này cho thấy truyền thống Do Thái giáo cổ thời khước từ tập tục tế sát trẻ nhỏ trong một số văn hóa tôn giáo lân bang thời bấy giờ.

Một trường hợp nổi tiếng khác đặt đức tin trên lý trí được thuật lại trong **sách Job**. Job và những người cùng đàm thoại đã vật lộn với vấn đề *đau khổ của người vô tội*. Job là một người công chính và kính sợ Chúa, nhưng Satan thuyết phục Chúa hãy thử ông ta xem, bằng cách cho ông ta chịu những thảm họa kinh hoàng và nhiều ưu phiền đau đớn (*Job*, 1-2). Mặc cho mọi gắng gỏi an ủi và lý lẽ của những người bạn, nhưng không một giải thích thích đáng nào về những đau khổ tày đình của Job được đưa ra (*Job*, 3-37). Cuối cùng, chính Chúa đã giản đơn xuất hiện và xác định uy lực và quyền năng của Ngài, và Job đã thuần phục (*Job*, 38-42). Câu trả lời xem như hệ tại thái độ thích ứng của khiêm nhu trước Thượng đế (hay định mệnh, hay những quy luật và những rủi ro tai biến của tự nhiên) hơn là vào một khái niệm lý luận trừu tượng nào đó của lý trí. [Câu trả lời trên đây xem ra khó lòng thỏa mãn được cho các nhà khoa học và cả các triết gia Khai sáng, nhưng đối với những người Minh triết thì sao? ND].

CHẨN BỆNH: BẤT TUÂN CỦA CON NGƯỜI

Nếu ghi nhận **Hình ảnh con người** trên đây là do từ Thượng đế, thì việc Chẩn bệnh những gì trầm trọng sai lạc nơi con người có thể là như sau. Chúng ta lạm dụng sự tự do ý chí được Chúa ban cho, chúng ta chọn điều ác thay vì điều thiện, chúng ta bị tiêm nhiễm bởi tội lỗi, và do đó cắt đứt tương quan của ta đối với Chúa (*Isaiah* 59:2). Nhưng như đã biện luận ở trên, sự sa ngã không nhất thiết phải nghĩ tưởng là một biến cố lịch sử đặc thù: Câu chuyện Adam và Eva ăn trái cấm có thể hiểu như một biểu tượng về sự kiện rằng, mặc dầu chúng ta tự do, nhưng có một khuynh hướng tai ác trong bản tính của ta: Chúng ta tất cả đều có khả năng lạm dụng sự tự do của chúng ta để làm điều ác và chúng ta đau đớn về các hậu quả từ đó.

Sách Sáng thế (*Genesis* 3:14-19) mô tả một số nét quen thuộc của cuộc sống con người như hậu quả của sự sa ngã – hình phạt Chúa giáng xuống bởi tội bất tuân của chúng ta – như phải lao nhọc làm việc để có lương thực, đau đớn khi sinh đẻ, và cả sự chết. Chúng ta tất

cả đều mong muốn một cuộc sống trong đó không cần thiết phải có những điều đó, chúng ta có thể tưởng tượng về một vườn địa đàng nguyên thủy (hay một thiên đàng sau khi chết) trong đó không có căng thẳng giữa nghiêng chiều và tất yếu, ham muốn và nghĩa vụ. Xem ra có vẻ kỳ quặc, khi nghĩ những nét sinh vật học cơ bản của cuộc sống đó lại là hậu quả do những sai lầm đạo đức của con người.

Nhận diện và lên án sự **phạm tội** của con người diễn ra trong suốt cả *Cựu Ước*. Cain và Abel, hai người con trai của Adam và Eva, khai mào lịch sử anh em giết nhau của nhân loại, khi Cain giết em mình. Trong *Sáng thế* (*Genesis* 11:1-9), Thượng đế được mô tả là đã làm rối loạn ngôn ngữ nguyên thủy duy nhất, bởi con cái loài người đâm ra ngạo nghễ và muốn xây tháp Babel cao đến tận trời. Xuyên suốt cả lịch sử tiếp nối của con cái nhà Israel, liên li có những tố cáo của các tiên tri về sự bất trung và bất tín đối với Thượng đế: cao ngạo, tội ác, ích kỷ, bất công (xem: *Exodus* 32; *Number* 25; *1 Samuel* 19; *2 Samuel* 11; *Isaiah*, *Jeremiah*, *Amos*, v.v.).

NHỮNG GIAO ƯỚC CỦA THƯỢNG ĐẾ VÀ SỰ TÁI TẠO

Toa thuốc cho dân Do Thái được đặt trên nền tảng Thượng đế, cũng giống như Học thuyết và Chẩn bệnh. Nếu Thượng đế đã tạo dựng chúng ta để ta giao hữu với Ngài, và nếu chúng ta quay lưng bỏ đi và đánh đổ tương quan của ta đối với Ngài, thì chúng ta cũng cần được Chúa tha thứ và tái lập lại tương quan với Ngài. Do đó, ý tưởng về sự Giải cứu, về sự Tái tạo nhân loại có thể có được nhờ vào đức bao dung, sự tha thứ và tình yêu thương của Thượng đế. Trong *Cựu Ước*, chúng ta thấy liên li chủ đề về một “**Giao ước**”, một hợp đồng có tính cách hầu như pháp lý giống như giữa một kẻ chiến thắng đầy uy quyền và một đất nước lệ thuộc, ở đây là giữa Thượng đế và dân được Ngài tuyển chọn. Một Giao ước với Noah (*Genesis* 9:1-17), một giao ước khác với Abraham (*Genesis* 17), và giao ước thứ ba quan trọng nhất giữa “con cái Israel” dưới sự dẫn dắt của Moses, qua đó

Thượng đế giải thoát họ khỏi vòng nô lệ ở Ai Cập và đoán hứa họ sẽ là dân của Ngài, nếu họ tuân giữ giới răn của Ngài (*Exodus* 19).

Nhưng không một giao ước nào trong các giao ước đó xem như hoàn toàn có hiệu lực: tội ác không biến đi khỏi mặt đất (cả cho đến bây giờ, như chúng ta có lẽ muốn thêm vào!). Còn có cả một nguy cơ về sự kiêu mạn tâm linh, khi có người trong một hội nhóm tự xem mình là “tuyển dân của Đức Chúa Trời” và cảm thấy có quyền đi chinh phục và áp bức những người lân bang. *Kinh thánh* Do Thái giáo tường thuật vụ diệt chủng bởi con cái Israel khi họ chiếm miền “đất hứa”, và Thượng đế còn được mô tả như đã ra lệnh cho Israel thực hiện điều đó (*Joshua* 8-11). Có một sự xung khắc giữa hai sự kiện: một bên là chế độ bộ lạc *loại trừ* – thờ phượng Đức Jahweh như Chúa của Israel, chống đối với các thần linh của các dân tộc khác – điều này là những nét đặc thù của lịch sử giải thoát khỏi Ai Cập và chinh phục đất Canaan thời trước, và một bên vào thời sau là khuynh hướng *phổ quát* – thờ phượng Thượng đế của toàn thể nhân loại – điều này được biểu hiện nơi các tiên tri, như trong sách *Isaiah* 49:8: “Này, Ta sẽ làm người trở thành ánh sáng cho muôn dân”.

Khi dân sa ngã không tuân phục giới răn và lề luật của Chúa, thì dấy lên tư tưởng tiên tri về Thượng đế sử dụng những biến cố lịch sử, nhất là qua những thất bại do các nước lân bang gây ra, để trừng phạt dân vì những tội lỗi của mình. Nhưng cũng có những đoán hứa được Chúa khoan dung tha thứ và được Ngài tái tạo không những cho dân Israel, mà còn cho cả toàn thể tạo thành. Đặc biệt, tác giả của phần thứ hai sách tiên tri *Isaiah* đã dùng một ngôn ngữ diệu huyền (nhớ đến bản hòa tấu *Đấng Khâm sai/Messiah* không thể quên của Handel) để diễn tả khái tượng sự tha thứ, giải cứu và tái tạo: “Bấy giờ vinh quang của Đức Chúa Trời sẽ tỏ hiện, và mọi người phàm sẽ cùng được thấy” (40:5); “Phải, các người sẽ ra đi mừng rỡ hân hoan, rồi lũ lượt kéo về bình an vô sự” (55:12); “Này đây, Ta sáng tạo trời mới đất mới” (65:17). Và như thế, niềm hi vọng được dấy lên trong Do Thái giáo về

sự xuất hiện một Đấng giải cứu được Chúa xức dầu chỉ định, Đấng “Messiah”, được tín hữu Kitô giáo nhìn nhận đồng nhất với Đức Jesus.

KINH THÁNH TÂN ƯỚC

Kinh sư Do Thái giáo, hay người thầy trong tôn giáo, **Đức Jesus** [sách *Tân Ước* đầu tiên bằng tiếng Hy Lạp dùng tên và từ *Jesous* có nghĩa là Đấng Giải cứu (Savior), bản dịch Latinh dùng tên và từ *Jesus*, các bản *Tân Ước* bằng tiếng Anh, Pháp, Đức cũng dùng tên và từ *Jesus* tuy phát ngôn có hơi khác nhau, chúng tôi đề nghị cũng dùng tên và từ *Jesus* này trong tiếng Việt ở đây, ND] thuộc thành Nazareth đã không để lại một thư văn nào (ít nữa là như chúng ta biết). Nhưng Ngài đã gây một sức lôi cuốn thiết thân và mãnh liệt trên các môn đồ của Ngài và trên những người đã gặp gỡ Ngài. Ảnh hưởng của Ngài cũng tiếp nối lan truyền xuyên suốt các thế kỷ gián tiếp qua các thư văn của những kẻ nối gót theo chân Ngài. Có một hình ảnh song song với Khổng Tử, Đức Phật và Sokrates (xem chương 1, 3 và 5). Kitô giáo, tôn giáo toàn cầu mới này đã mau chóng phát triển từ những phản ứng đầu tiên đối với cuộc sống, lời dạy, cuộc tử nạn trên thập tự giá và sự phục sinh được truyền tụng lại. Tư liệu Kitô giáo đầu tiên là những thư tín (“epistles”) của sứ đồ Paulus và một số môn đồ khác đã gửi cho các cộng đoàn Kitô hữu sơ khởi. Phần lớn các thư văn này đã có trước công việc sưu tập từ giữa năm 70 đến năm 100 CN thành bốn *Tin Mừng* (gospel narratives) về cuộc đời và cái chết của Đức Jesus.

Đối với người tín hữu Kitô giáo, biến cố Đức Jesus đã thay đổi quan niệm của họ về Thượng đế và về Bản tính con người. Thượng đế của *Cựu Ước* đối với họ là “Thượng đế ngôi Cha” (“God the Father”), và Đức Jesus được nhìn nhận là hiện thể hay hình thành tính thần linh, hay được nên một với Thượng đế (*John* 10:38), và như thế Ngài được mô tả là “Thượng đế ngôi Con” (“God the Son”). Khái niệm về Thượng đế của tín hữu Kitô giáo với ba hình thức riêng biệt khác nhau được bổ sung với việc nhìn nhận “Thượng đế ngôi Thánh linh (“God

the Holy Spirit”) tác động với linh hứng trong tín đồ Kitô hữu. Đức Thánh linh đã được các sứ đồ cảm nghiệm mãnh liệt trong ngày lễ Hiện xuống (lễ Ngũ tuần: Pentecost) theo trình thuật *Công vụ các sứ đồ* (Acts 2:1-5), và – nhìn lại quá khứ – được đồng nhất với “Thần Đức Chúa Trời vận hành trên mặt nước” theo sách *Sáng thế* (Genesis 1:2). Tất cả những điều đó sau này được tổng hợp diễn tả trong một công thức nghịch lý về giáo lý Chúa Ba Ngôi: “the three Persons in one God”.

Bởi ảnh hưởng rất to lớn của Kitô giáo trong văn minh phương Tây từ xưa cho đến ngày hôm nay, từ “Kitô hữu” (Christian) thường được dùng với một nghĩa danh dự. Cả cho đến rất gần đây, quả là một điều gây sốc, thậm chí liều lĩnh, khi có ai xưng mình *không* phải là một Kitô hữu (trong một số nhóm hội, điều này vẫn tồn tại). Nhưng chúng ta *phải* hiểu thế nào từ này bây giờ? Những tiêu chuẩn nào một người phải có để được gọi là Kitô hữu? Và tại sao câu hỏi này được xem là quan trọng như thế? Hẳn nhiên bởi một di sản văn hóa đã từ lâu đời là nền tảng ở phương Tây: Việc thừa nhận “chúng ta” là Kitô hữu và chúng ta cần định nghĩa Kitô giáo là phải được phân biệt với những kẻ khác – ngoại đạo, vô thần, Islam, v.v... (Cách riêng hơn nữa là với những phân chia trong chính Kitô giáo ra thành các nhóm và các hệ phái đối địch lẫn nhau. Những kẻ, những nhóm với nhãn hiệu “lạc đạo” đã từng bị hỏa thiêu hay bị thảm sát).

Với những hàm ý đặc biệt nào đi nữa mà từ “Kitô hữu” đã nhận được, từ đó ít nhất cũng liên hệ đến một số khẳng định thần học về Đức Jesus. Là một Kitô hữu, sẽ không thể đầy đủ khi chỉ nói rằng Đức Jesus là một con người rất tốt hay là một nhân vật tâm linh vĩ đại – bởi người vô thần cũng như người khác đạo cũng có thể nói tương đương như thế. Điều khẳng định Kitô giáo trung tâm nhất là có một khái thị đặc biệt của Thượng đế trong con người lịch sử cá biệt này, kẻ đã sống, đã giảng dạy, và đã chịu tử hình thập tự giá tại Palestine dưới sự đô hộ của người Roma vào thế kỷ thứ I CN. Những điều đó theo

truyền thống được diễn tả trong tín điều *nhập thể*: rằng Đức Jesus vừa là người vừa là thần linh, Lời vĩnh hằng của Thượng đế mặc lấy xác thịt (*John 1:1-18*). Những công thức tín điều sau này của giáo lý nói trên trong ngôn ngữ triết học Hy Lạp (“hai bản tính trong một bản thể”) có thể là không ràng buộc, nhưng tư tưởng cơ bản của việc nhập thể, rằng Thượng đế *độc nhất* hiện diện trong Đức Jesus, xem như cơ bản cho Kitô giáo, nếu có gì là cơ bản.

Nhưng cả ở đây nữa, vẫn có chỗ cho bóng râm ở biên bìa. Nếu chúng ta bị thúc bách phải nói, trong nghĩa nào Đức Jesus là khác biệt với các danh nhân tâm linh lớn trong lịch sử, thí dụ như Đức Phật hay Sokrates hay Muhammad (hay những danh nhân gây linh hứng rất gần đây), điều chính thống dĩ nhiên có thể nói, Ngài là Con của Thượng đế, Lời thánh thiêng nhập thể trong hình hài con người. Nhưng, Ngài còn được nói là có thể ban cho những ai đón nhận Ngài quyền năng được trở nên các con của Thượng đế (*John 1:12*). Vậy câu chữ cốt yếu “Con của Thượng đế” có nghĩa gì? Đối với người Kitô hữu, câu chữ ấy không có nghĩa Thượng đế ngôi Cha theo nghĩa đen làm thụ thai một người nữ và qua đó sản sinh con cái, giống như các thần Hy Lạp được nói là đã làm như thế. (*Kinh Qur'an* của Islam phủ nhận một điều như vậy, xem đó là điều không xứng đáng với phẩm đức của Thượng đế). Câu “Con của Thượng đế” đưa ta vào cuộc tranh luận thần học. Bởi hẳn nhiên ta có thể được cảm kích và được linh hứng bởi cuộc sống và lời dạy của Đức Jesus được trình bày trong các thư văn *Tin Mừng (gospels)* – có thể nhiều hơn bất cứ một danh nhân nào khác – mà không nhất thiết phải lấy một thái độ về một khẳng định siêu hình về sự nhập thể.

B. KINH THÁNH TÂN ƯỚC: HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI

Biển cổ Đức Jesus cũng đưa lại cho tín nhân Kitô hữu một khái niệm về **Bản tính con người**, bằng cách bày tỏ rằng, theo một nghĩa nào đó Bản tính con người có thể trở nên linh thánh (xem *John 1:12*).

Nhưng điều đó có nghĩa gì? Trong *Romans* 8:1-12, Paulus đưa ra một phân biệt quan trọng giữa “*thần khí*” (Hy Lạp: *pneuma*, Latinh: *spiritus, spirit*) và “*xác thịt*” (Hy Lạp: *sarx*, Latinh: *carno, flesh*). Từ “*xác thịt*” là từ phiên dịch truyền thống theo bản dịch *Authorized Version*, nhưng theo bản dịch *Revised English Bible* là “bản tính cũ của chúng ta” (“*our old nature*”), theo bản dịch *New International Version* là “bản tính tội lỗi” (“*sinful nature*”), còn theo bản dịch *Jerusalem Bible* là “Bản tính con người” (“*human nature*”). [Từ Hy Lạp *sarx*, từ Latinh *carno* được Martin Luther dịch là “*xác thịt*” (“*Fleisch*”) trong nghĩa “*toàn thể con người như một xác-hồn-hợp-nhất*”; xem bản dịch tác phẩm của Leslie Stevenson xuất bản lần 4 qua tiếng Đức, 2008, tr. 75]. Một phân biệt tương tự được cho là từ Đức Jesus trong *John* 3:5-7 (và *John* 6:63):

Thật, Ta bảo thật, không ai có thể vào nước Đức Chúa Trời, nếu không sinh ra bởi nước và thần khí. Cái bởi xác thịt sinh ra là *xác thịt*; cái bởi thần khí sinh ra là *thần khí*. Người đừng ngạc nhiên vì Ta nói: các người cần được sinh ra một lần nữa.

Chúng ta có khuynh hướng giải thích những điều đó qua những từ ngữ nhị nguyên siêu hình, bao hàm phân biệt tương phản giữa linh hồn không thể xác với thân xác thể lý (như trong Platon và Descartes). Nhưng phân biệt của Paulus xem như không hẳn giữa tinh thần và vật chất, cũng không phải giữa bản tính linh thiêng và bản tính nhân loại – điều có thể gợi ý rằng Bản tính con người chúng ta từ nội tại là xấu, trái nghịch với ý tưởng một nhân tính được tạo dựng theo hình ảnh của Đức Chúa Trời – nhưng đúng hơn giữa một nhân tính được tái tạo và không tái tạo, giữa Bản tính con người được giải cứu và không giải cứu. Sự phân biệt cơ bản là giữa hai cách sống hay hai con đường sống:

Những ai sống theo xác thịt thì để tâm trí họ vào những việc xác thịt, nhưng những ai sống theo thần khí thì để tâm trí họ vào những gì thuộc về thần khí. Để tâm trí vào những việc thuộc về xác thịt dẫn đến

sự chết, nhưng để tâm trí vào những việc thuộc thần khí dẫn đến sự sống và bình an. (*Romans* 8:5-6).

Dĩ nhiên, có xu hướng đồng nhất “xác thịt” với bản tính sinh lý của chúng ta – những ham muốn thể xác, nhất là dục vọng giới tính (so sánh với sự xung đột, theo Platon, giữa ham thích và phần cao thượng của linh hồn, xem chương 4). Nhưng sẽ là một sự giải thích sai lầm về khái niệm Bản tính con người của Kitô giáo khi đồng nhất sự phân biệt giữa thiện và ác với sự phân biệt giữa bản tính tinh thần và bản tính thể xác. Ước muốn của cải, danh vọng và quyền năng thuộc về tinh thần nhiều hơn là thể xác, nhưng lời dạy của Đức Jesus lên án những ước muốn đó là trần tục chứ không phải linh thánh (xem *Bài giảng trên Núi* trong *Matthew*, chương 5-7); đối với Paulus cũng vậy, những ước muốn đó hẳn thuộc phần “sống trên bình diện con người cũ”.

Nhưng phải công nhận rằng, quan điểm khổ hạnh xem những ước muốn giới tính của chúng ta tự nó là xấu đã ảnh hưởng lớn trên lịch sử Kitô giáo. Ta có thể thấy khuynh hướng này trong Paulus (1 *Corinthians* 7, trong đó ông mô tả hôn nhân là thấp bé hơn độc thân), và điều đó còn ảnh hưởng lớn hơn nữa trong các thư văn của Augustinus. Paulus đặc biệt cay nghiệt về giới tính đồng giới (*Romans* 1:27) – giống như người Do Thái nói chung – nhưng không hiển nhiên quan điểm đó là điều thiết yếu của Kitô giáo, hơn là một thái độ của văn hóa thời bấy giờ. Người Kitô giáo (cũng như người Do Thái giáo và Đạo Islam) cần tự hỏi mình, điều gì trong Kinh sách phản ảnh những yếu tố của nền văn hóa cổ thời không còn tính bắt buộc cho mình ngày hôm nay, và điều gì diễn tả những nhận thức tâm linh vĩnh hằng. Ta cần ghi nhận, thí dụ, Paulus đã không lên án chế độ nô lệ (1 *Corinthians* 7:20-24).

Về vấn đề **Bình đẳng giữa giới tính**, chúng ta cần nhớ lại trong các câu chuyện của *Tin Mừng (Gospels)*, Đức Jesus đã đối xử với phụ nữ một cách rất trân trọng. Nhưng Ngài vẫn đã không chọn một ai trong

họ làm môn đồ của mình: trong vấn đề này, có lẽ Ngài là một con người của thời bấy giờ, một giảng sư Do Thái. Paulus nói, trong Đấng Christ, không có Do Thái hay Hy Lạp, nô lệ hay tự do, nam hay nữ (*Galatians 3:28*), và xem như ông còn hỗ trợ chế độ gia trưởng khi ông viết, vợ phải phục tùng chồng mình (*Ephesians 5:22*; xem thêm *1 Corinthians 11:8-9*, trong đó ông tham chiếu câu chuyện tạo thành thứ hai trong sách *Sáng thế*). Paulus cũng đòi hỏi người phụ nữ phải lấy khăn che đầu trong nhà thờ. Từ bấy đến nay, nhiều nhà tư tưởng Kitô giáo đã đưa chủ đề phụ nữ ra thành những vấn đề thần học, và nay ta còn chứng kiến những cuộc tranh luận tiếp diễn về vấn đề phong chức thánh cho phụ nữ.

Vấn đề phân biệt giữa **Cuộc sống trên bình diện bản tính cũ** và **Cuộc sống trên bình diện tinh thần** hay thần khí phải được thực hiện chỉ trong đời này, hay cả trong cuộc đời sau khi chết? Ở đây, có một sự sai biệt giữa một giải thích thuần tâm linh về Kitô giáo và một phiên bản siêu nhiên hay cánh chung (thế mạt, “eschatological”: liên hệ đến việc cùng tận của thế giới, “the last things”). Đức Jesus được cho biết là đã công bố sự đang đến của “Nước Trời” hay “Vương quốc của Thượng đế” (*Matthew 4:17; 23; Mark 1:15*). Nhưng không rõ, điều đó có nghĩa một thay đổi tâm lý hay chính trị hay siêu hình (hình như điều đó cũng không rõ đối với các môn đồ của Ngài). Câu “sự sống đời đời” (“eternal life”, “everlasting life”) thường được dùng trong *Tin Mừng John*, khi Đức Jesus được mô tả là loan báo sự sống đời đời cho những ai tin vào Ngài (*John 3:16*), cho những ai “sinh lại” (“born again”). Nhưng chúng ta không cần thiết phải nhảy xô vào kết luận, rằng những câu chữ này muốn chỉ sự tiếp nối cuộc sống con người sau khi chết. Có thể chẳng những câu ấy có nghĩa một cách sống mới và tốt hơn trong cuộc đời này – một cách sống đích đáng liên hệ với những sự thật và những giá trị vĩnh cửu?

Một số thư văn của Paulus có thể được hiểu trong nghĩa này. Ta hãy xem đoạn văn sống động trong *Galatians 5:16-25* [xem đoạn đầu tiết

“*Kinh Thánh Tân Ước*: Học thuyết về Bản tính con người” với nhiều cách dịch khác nhau của hai từ Hy Lạp/Latinh/Việt *pneuma/spiritus/thần khí* và *sarx/carno/xác thịt*]:

Tôi xin nói với anh em là hãy sống theo *thần khí*, và như vậy, anh em sẽ không còn thỏa mãn đam mê của tính *xác thịt* nữa...

Những việc do tính *xác thịt* gây ra thì ai cũng rõ, đó là: dâm bôn, ô uế, phóng đảng, thờ quấy, phù phép, hận thù, bất hòa, ghen tuông, nóng giận, tranh chấp, chia rẽ, bè phái, ganh tỵ, say sưa, chè chén, và những điều khác giống như vậy...

Còn hoa quả của *thần khí* là: bác ái, hoan lạc, bình an, nhẫn nhục, nhân hậu, từ tâm, trung tín, hiền hòa, tiết độ. Không có luật nào chống lại những điều như thế. Những ai thuộc về Đấng Christ Jesus thì đã đóng đinh tính *xác thịt* vào thập giá cùng với các dục vọng và đam mê. Nếu chúng ta sống nhờ *thần khí*, thì cũng hãy nhờ *thần khí* mà tiến bước.

Đoạn văn trên đây xác nhận rằng, bản tính cũ, không tâm linh, *xác thịt*, là nguồn gốc của các đam mê trần thế và những trụy lạc *xác thịt*. Đoạn văn này có phần rành rọt hơn “Bài ca đức mến” (*agape*, thường được dịch là *charity*, bác ái, yêu thương) của Paulus trong 1 *Corinthians* 13 có phần tình cảm hơn. Rõ ràng là ở đây chúng ta không những được nhắc nhở về điều đúng điều sai, nhưng chúng ta còn được hứa ban cho một sự chuyển hóa cơ bản trong tinh thần, từ đó phân xuất ra nếp sống đạo đức.

Trong *Kinh thánh Tân Ước*, tình thương của Thượng đế và cuộc sống phù hợp với thánh ý của Ngài, được mở rộng cho tất cả mọi người, không phân biệt khả năng lý trí (1 *Corinthians* 1:20). Đức Jesus đã trác tuyệt tóm tắt tất cả Lễ luật của Cựu Ước trong hai giới răn: “Hãy yêu mến Chúa hết lòng, hết linh hồn, hết sức lực và hết trí khôn người;...và hãy yêu người thân cận như chính mình” (xem *Matthew* 22:34-40, *Mark* 12:28-31, *Luke* 10:25-28, và tiên báo trong Cựu Ước với sách *Deuteronomy* 6:5, *Leviticus* 19:18). Tình “yêu đối với người

thân cận” ở đây khác với cảm xúc tình cảm bình thường; nó phải mang tính linh thánh, như Thư thứ nhất của John 4:7-8 cho thấy:

Chúng ta hãy yêu thương nhau, vì tình yêu bắt nguồn từ Chúa.

Phàm ai yêu thương, thì đã được Chúa sinh ra, và người ấy biết Chúa.

Ai không yêu thương, thì không biết Chúa, vì Chúa là tình yêu.

“**Sự sống đời đời**” bao hàm ít nhất một cuộc sống yêu thương thánh thiêng và được thần khí linh hứng trong thế gian này, nhưng cũng không thể không biết rằng, *Kinh thánh Tân Ước* cũng nhấn rất mạnh về sự sống lại, phán xét cuối cùng, hình phạt đời đời cho kẻ dữ và cuộc sống trường cửu cho mọi người kính tin (*Matthew* 7:21-23; 13:36-43; và chương 24-25). Theo truyền thống, sự sống lại của Đức Jesus sau cái chết của Ngài trên thập tự giá đã được tuyên xưng như sự bảo đảm của Thượng đế, rằng có một cuộc sống sau khi chết cho tất cả mọi người – ít nhất là cho những kẻ “được cứu”. Chúng ta được ban tặng niềm hi vọng một cuộc sống tái sinh linh thánh: “Phàm ai ở trong Đấng Christ đều là thọ tạo mới” (2 *Corinthians* 5:17). Đó là một tiến trình dài suốt đời, nhìn xa đến thành toàn trong cuộc sống sau khi chết (*Philippians* 3:12-14). Sự trông đợi của người Kitô hữu về sự phục sinh cho mọi người, ít nhất là cho những kẻ tin, được minh thị diễn tả trong 1 *Corinthians* chương 15.

KINH THÁNH TÂN ƯỚC: CHẤN BỆNH VỀ TỘI

Giáo lý về tội tổ tông không bao hàm ý nghĩa chúng ta hoàn toàn và triệt để suy đồi sa đọa. Nhưng nó có nghĩa rằng, không gì chúng ta làm có thể *toàn thiện* theo chuẩn mực của Đức Chúa Trời: “Mọi người đã phạm tội và bị tước mất vinh quang của Đức Chúa Trời” (*Romans* 3:23). Chúng ta thấy mình ở trong một cuộc xung đột nội tâm. Chúng ta thường nhận thấy điều chúng ta phải làm, nhưng lại không làm. Sứ đồ Paulus diễn tả điều đó một cách rất thiết thân trong *Romans* 7:14tt.; ông còn nhân cách hóa sự tội (hơn là như “Vô thức” hay cái “Nó” của

Freud). “Không còn phải là chính tôi làm điều đó, nhưng là tội đang ở trong tôi” (*Romans 7:17*). Điều này xem ra như bào chữa cho người có tội khỏi chịu trách nhiệm, nhưng đó không phải là dụng ý của Paulus. John cũng nói đến nô lệ cho tội đối chiếu với cuộc sống tự do nhờ nhìn biết sự thật trong Đức Jesus (*John 8:31-36*).

Như chúng ta thấy, **Tội** cơ bản không phải do bản chất giới tính: Giới tính có một chỗ đứng chính đáng trong hôn nhân. Bản tính thật của tội là ở trong tâm thần hay tâm linh; nó hệ tại sự kiêu hãnh, lấy ý yêu riêng mình chống lại ý yêu thương của Thượng đế, với hậu quả là tha hóa mình đối với Ngài. Nhưng điều này hẳn nhiên không có nghĩa, rằng tất cả mọi sự tự-xác quyết của mình đều là tội. *Nietzsche* mô tả Kitô giáo như là khuyến khích một nền “luân lý nô lệ” bằng cách ca tụng sự ngoan ngoãn, sự hạ mình, xa lánh sự tự khẳng định hùng mạnh của con người và một cuộc sống năng động đưa đến mức hoàn hảo nhất. Một cách đọc nông cạn “Bài giảng trên Núi” về “Các Mối Phúc thật” (*Matthew*, chương 5) có thể gợi lên ý tưởng đó. “Phúc thay ai có tâm hồn nghèo khó”, Đức Jesus nói, nhưng không rõ chúng ta phải hiểu thế nào về những lời huyền nhiệm đó. Một số câu chuyện về Đức Jesus (như chuyện Ngài xua đuổi những kẻ buôn bán tiền bạc ra khỏi đền thờ) và một số lời dạy của Paulus trái lại đã cho thấy những phê phán đạo đức rõ ràng, sự giận dữ chính đáng, và những hành động quyết liệt.

Sự sa ngã của con người được thấy như liên hệ đến cả tạo thành (*Romans 8:22*): “muôn loài thọ tạo cùng rên siết và quằn quại”...; (*Romans 3:23*): “tất cả bị tước mất vinh quang của Đức Chúa Trời”. Nhưng người ta có thể tự hỏi, có cần thiết phải nhân cách hóa sự ác qua khái niệm Satan hay những năng lực ác quỷ nào khác – mặc dầu những khái niệm đó quả thật có xuất hiện trong *Tân Ước* (*Matthew 4:1-11*; *Mark 5:1-13*; *Acts 5:3*; *2 Thessalonians 2:3-9*; *Revelation 12:9*). Ngoài ra, sẽ là Manichean (thuyết nhị nguyên Thiện và Ác, theo tác giả tôn giáo Mani ở Mesopotamia vào những năm 240 CN) chứ

không phải *Kinh thánh*, khi tin có hai quyền năng Thiện và Ác song đôi và ngang hàng như nhau: đối với Do Thái giáo cũng như Kitô giáo, Thượng đế – Đức Chúa – là Đấng điều khiển, kiểm soát và chế ngự cuối cùng tất cả mọi sự xảy ra, mặc cho có nhiều biểu hiện khác nhau của sự ác trong thế gian.

SỰ GIẢI CỨU CỦA THƯỢNG ĐẾ TRONG Đấng CHRIST

Các học giả và các nhà thần học đã tranh luận từ lâu về việc **Đức Jesus** nghĩ về chính mình như thế nào. Trong các *Tin Mừng (Gospels)*, Ngài được mô tả như đã đưa ra khẳng định thần học đầy cảm kích về chính mình, nhất là trong *Tin Mừng* thứ tư, trong đó Ngài xác định mình chính là Đấng Khâm Sai (Messiah: *John* 4:25-26), là Con của Đức Chúa Trời (5:16-47), là bánh đến từ trời (và đã tồn tại trước cả khi Abraham sinh ra (8:58)). Nhưng các bộ *Tin Mừng* đều đã được sưu tập sau khi Đức Jesus qua đời, bởi các nhà văn đã tin vào tính thần linh của Ngài. Chúng ta không thể hoàn toàn chắc chắn việc Đức Jesus đã đưa ra những khẳng định như thế. Chỉ trong các thư văn của Paulus mà chúng ta thấy những công thức văn tự sớm nhất nói về giáo lý nhập thể và giải cứu của Kitô giáo. Khẳng định trung tâm là Thượng đế hiện diện một cách độc đáo trong Đức Jesus thành Nazareth, và Thượng đế dùng sự sống, sự chết và sự sống lại của Đức Jesus để phục hồi chúng ta vào trong một tương quan đích đáng với chính Ngài:

... cũng như vì một người duy nhất đã sa ngã [Paulus nghĩ đến sự sa ngã của Adam] mà mọi người bị Chúa kết án, thì nhờ một người duy nhất đã thực hiện lễ công chính [ở đây, Paulus nghĩ đến cái chết của Đức Jesus trên thập tự giá], mọi người cũng được Chúa làm cho nên công chính, nghĩa là được sống. Thật vậy, cũng như vì một người duy nhất đã không vâng lời Chúa, mà muôn người thành tội nhân, thì nhờ một người duy nhất đã vâng lời Chúa, muôn người cũng sẽ thành người công chính (*Romans* 5:18-19).

Paulus viết với hùng biện và xác tín lớn, và thư văn của ông có uy tín cao đối với nhiều người, nhưng nếu chúng ta ngừng lại mà suy

nghĩ về điều ông nói ở đây, ta có cảm tưởng hình như điều ông nói không thích ứng với xác tín hàng ngày của chúng ta về vấn đề trách nhiệm và thưởng phạt. Tại sao có thể ra án cho cả nhân loại khi chỉ một người sa phạm lỗi lầm vào một thời xa xưa (giả thiết là Adam)? Tại sao có thể xá tội hoặc “làm cho nên công chính” toàn thể nhân loại tội lỗi nhờ vào sự vâng phục của cá nhân khác (Đức Jesus)? Có một giáo lý thần học gây tranh cãi về sự **đền tội** ở đây, rằng những biến sự lịch sử riêng biệt về cuộc sống và sự chết của Đức Jesus là phương tiện qua đó Đức Chúa Trời đã hòa giải tất cả tạo thành lại với chính Ngài (*Romans 5:6-10; 2 Corinthians 5:18-21*).

Đối với nhiều tín hữu Kitô giáo, sẽ không đủ khi nói Đức Jesus để lại cho ta một Gương hạnh của một kẻ thà chết hơn là đi ngược lại những giá trị cơ bản nhất của mình. Sokrates và nhiều nhân vật lịch sử khác, gồm cả những tín hữu Kitô hữu tử đạo, cũng đưa lại những gương hạnh như thế, nhưng họ không được thần linh hóa cũng cùng một cách như vậy. Paulus và các nhà văn Kitô giáo khác (*Hebrews*, chương 10) hẳn đã suy tư theo ngôn ngữ của *Cựu Ước* về vấn đề hy sinh tế lễ, nhưng không nhiều nhà thần học ngày nay sẵn sàng giải thích “hành động cứu chuộc” của Đấng Christ như là một hy sinh đền tội – xem như Đức Chúa Trời đòi máu phải đổ ra (bất cứ máu nào, kể cả máu người vô tội?) trước khi Ngài đồng ý tha tội. Nhưng vậy, tại sao cuộc tử hình thập tự giá của một kinh sư Do Thái giáo dưới thời Pontius Pilatus thống đốc La Mã ở Jerusalem vào năm 30 lại được cho là có hiệu quả cứu chuộc toàn cả thế giới khỏi tội?

Toa thuốc Kitô giáo sẽ không trọn vẹn với “Hành động giải cứu” nhiệm mầu của Đức Jesus Christ. Nó còn đòi hỏi phải được *nhận lãnh* bởi từng mỗi người cá nhân và phải được *truyền bá* ra khắp cả trên thế giới bởi Hội thánh. Nhưng có vài mập mờ với câu hỏi, điều đích thực đòi hỏi nơi từng cá nhân “để được cứu” là điều gì? Phép rửa đã trở nên nghi thức truyền thống để trở thành tín đồ Kitô giáo, nhưng đó chỉ là một dấu hiệu bên ngoài thấy được của một sự thay đổi tâm thần bên

trong. Có một số diễn tả quen thuộc và thường được nêu ra cho sự thay đổi bên trong đó: được “tái sinh”, “tin vào Đấng Christ”, có “đức tin vào Chúa”, “được công chính hóa chỉ bởi đức tin”, và một số diễn tả tương tự như thế. Nhưng những câu nói đạo đức đó thực sự có nghĩa gì? Có phải chúng đòi hỏi một công thức đức tin với một khẳng định thần học rằng Đức Jesus là Con của Đức Chúa Trời? Và rằng cái chết của Ngài là của đền tội cho cả nhân loại? Hay chúng đúng hơn có nghĩa một tương giao đích thân tin cậy vào Đức Jesus như một thẩm quyền tôn giáo, một “guru”, một người khai thị Đức Chúa Trời, một kẻ hướng dẫn cuộc sống, một nguồn suối sự sống tâm linh? Nhưng làm sao những kẻ không hề gặp Ngài trong xương thịt lại có thể có được một tương quan đích thân thân vị với Ngài? Có nghĩa gì khác hơn là ứng xử với Ngài – hay đúng hơn với những diễn tả qua thư văn về Ngài được để lại cho chúng ta – như là một gương hạnh cực kỳ đầy linh hứng về một cuộc sống bỏ mình [vô kỷ], một cuộc sống “trong thần khí”?

Một vấn đề truyền thống được nêu lên là về **Vai trò của con người và của Thượng đế** trong công cuộc cứu rỗi. Khái niệm cơ bản là việc giải cứu chỉ có thể đến từ Đức Chúa Trời, thông qua việc Ngài hiển tặng chính mình nơi Đấng Christ. Chúng ta được “trở nên công chính” trong Chúa không phải do công đức của chúng ta, nhưng nhờ vào lòng tin (*Romans 3:1-28*), chỉ bởi việc ta đón nhận điều Chúa làm cho ta. Chúng ta được cứu bởi Ơn huệ nhưng không của Đức Chúa Trời, không phải bởi may mắn gì chúng ta có thể làm (*Ephesians 2:8*). Dẫu vậy, cũng thật rõ ràng là sự xác định chúng ta vẫn có tự do, bởi phải do sự quyết định chúng ta đón nhận ơn giải cứu của Chúa và để việc tái tạo của Ngài biến đổi chuyển hóa cuộc sống của chúng ta. *Kinh Thánh Tân Ước* đầy đầy những lời thúc giục ta hối cải và tin yêu (td. *Acts 3:19*) và sống cuộc sống theo thần khí. Do vậy, có một sự căng thẳng giữa quan điểm Ơn giải cứu hoàn toàn là do Ơn huệ của Chúa và sự khẳng định nó tùy thuộc vào sự trả lời do tự do chọn lựa của chúng

ta (xem tham chiếu về Augustinus và Pelagius trong “Giai đoạn lịch sử trung gian” trong tập sách này).

HÌNH THỨC TÂM LINH HAY SIÊU NHIÊN CỦA KITÔ GIÁO

Các giáo lý về **Nhập thể, Đền tội, Phục sinh, và Tận thế** đã đưa lại nhiều vấn đề cho lý tính tự nhiên của con người; và việc diễn tả thành công thức những vấn đề đó đã gây ra nhiều cuộc tranh luận trong truyền thống Kitô giáo. Làm thế nào một cá nhân con người có thể trở nên chi thể của Thượng đế siêu việt và vĩnh hằng? Giáo lý Chúa Ba Ngôi – nghĩa là có ba Ngôi trong một Chúa – lại càng tăng thêm các vấn đề khái niệm. Câu trả lời mẫu mực nói rằng, đó là những mâu nhiệm hơn là những mâu thuẫn, rằng lý trí con người không thể hiểu được những mâu nhiệm vô hạn của Thượng đế, và rằng chúng ta phải đón nhận trong đức tin những gì Chúa khải thị cho chúng ta. Nhưng loại tuyên bố tự trong viễn ảnh của đức tin không trả lời gì cho những khó khăn của những kẻ vô tín hay những người rối nghĩ.

Không giống như Do Thái giáo thời trước, Kitô giáo khai triển một mong chờ rõ ràng vào Cuộc sống sau khi chết. Nhưng điều này khác với tư tưởng Hy Lạp về sự sống sót của một linh hồn không thể xác. Đức tin Kitô giáo diễn tả niềm tin vào sự sống lại của *Thân xác*, và thư văn bảo đảm chính cho niềm tin đó là trong 1 *Corinthians* 15:38tt., khi Paulus viết rằng, chúng ta chết với thân xác thể lý nhưng sống lại với thân xác “linh thiêng”. Không rõ thân xác linh thiêng là như thế nào, nhưng Paulus dùng từ Hy Lạp *soma*, có nghĩa là “thân xác”. Tín hữu Kitô giáo tiêu biểu khẳng định rằng, sự sống lại của Đức Jesus vừa là một biến sự hiện thực, quan sát được trong lịch sử, vừa đồng thời là một tác động độc nhất của Thượng đế. (Tư tưởng về sự Sinh đẻ đồng trinh của đức Maria cũng rất nhiệm mầu, nhưng có lẽ ít nghiệt ngã hơn trong Kitô giáo). Và sự phục sinh của Đức Jesus được nhìn xem như cho thấy khả năng của một sự sống lại tương tự cho mỗi người.

Có phải điều trên đây muốn nói rằng, sẽ có một thời điểm trong tương lai của thế giới này khi đó sự Sống lại toàn thể sẽ được thực hiện? Paulus nói “chúng ta tất cả sẽ được biến đổi, trong một giây lát, trong một nháy mắt, khi tiếng kèn cuối cùng vang lên” (1 *Corinthians* 15:51-52), và Peter báo trước về “Ngày của Chúa sẽ đến... các tầng trời sẽ âm ỉ sụp đổ” (2 *Peter* 3:10). Chính Đức Jesus được thuật lại là đã báo trước Ngày tận cùng cận kề của thế giới (*Matthew* chương. 24). Paulus thường xuyên nhắc nhở những người đọc thư mình, rằng thời gian còn rất ngắn, và trong 1 *Thessalonians* 4:16-17 ông viết ra một mô tả rất sinh động về điều ông mong chờ:

... khi tiếng kèn của Chúa vang lên, thì chính Chúa sẽ từ trời ngự xuống; những người đã chết trong Đấng Christ sẽ sống lại trước tiên, rồi đến chúng ta là những người đang sống sẽ tiếp nối họ, được đem đi trên đám mây để cùng với họ nghênh đón Chúa trên không trung. Như thế, chúng ta sẽ được ở cùng Chúa mãi mãi.

Paulus xem như thấy trước được một biến cố thảm khốc linh thiêng sụp đổ xuống một cách bi thảm và nhãn tiền vào thời gian và không gian của chúng ta. Sách *Khải huyền (Revelation)* có đầy đầy những mô tả sinh động về những biến sự cánh chung như thế, gồm cả những thú vật lạ, đấu tranh và tra tấn – và phô bày một cách ám ảnh với những con số. (Đối với trí óc nghi hoặc của tôi, những mô tả nói trên giống như một kịch bản cho một cuốn phim khoa học giả tưởng, với những hiệu ứng đặc thù của một khiêu thẩm mỹ đáng nghi ngại: cả sự mô tả về thành Jerusalem mới ở chương 21 xem như thích thú với những trang sức kim hoàn và các chiều kích trường độ hơn là về những giá trị linh thánh). Hẳn nhiên các Kitô hữu tiên khởi có một mong chờ nhất định về sự kết thúc lịch sử con người, một sự chuyển đổi nhân loại vào một cách hiện hữu khác mang tính siêu hình. Có thể là một ý nghĩ đẹp rằng tất cả rồi sẽ được “cứu”, nhưng một số đoạn cho thấy trước cảnh phán xét cuối cùng và sự phân chia tối hậu giữa người được cứu và

người bị án phạt (*Revelation* còn giám định cho một số người phải chịu “cái chết thứ hai”, 21:8).

Ta phải hiểu thế nào về sự Tiên đoán hay **Khả tượng cánh chung** này? (Ta có nghĩ là *hiểu* được các điều đó chẳng? Mà dẫu cho ta có *hiểu* được, làm sao ta có thể *tin* được điều đó?). Nếu thân xác sẽ được sống lại, vậy giả thiết, như *thân xác* một cách nào đó, chúng chiếm một **Không gian** và tồn tại qua **Thời gian**. Và hẳn chắc không có nghĩa chúng hiện hữu đâu đó trong vũ trụ thể lý của chúng ta, đâu đó, giả định là với một khoảng cách lớn đối với trái đất của chúng ta, nơi tồn tại thân xác sống lại của Paulus, Napoleon, và cô thím Agatha. Điều ấy làm cho đức tin của chúng ta trở thành một giả thiết khoa học, cần được kiểm tra một cách thực nghiệm. Đúng hơn, xem như điều chúng ta cần hiểu, là ý nghĩ có một Không gian trong đó các thân xác phục sinh tồn tại, nhưng không có một liên hệ không gian nào với không gian trong đó chúng ta đang sống.

Vấn đề Thời gian cũng là một điều khó hiểu không kém. Phải chẳng tồn tại một hệ thống các biến cố không có liên hệ thời gian gì với những biến cố của thế giới (không trước mà cũng không sau và cũng không đồng thời)? Hay Thế giới phục sinh được giả định là không có thời gian, nếu vậy thì ý tưởng một **Cuộc sống phục sinh** có nghĩa gì, bởi cuộc sống như ta hiểu là một tiến trình trong thời gian trong đó con người hoạt động và thay đổi, tương tác và tương giao. Nếu ta nghĩ về một cuộc sống phục sinh như nghĩa đen của nó là kéo dài vô tận, điều ấy như thế có là một viễn ảnh *hấp dẫn* không? Câu trả lời là, tôi gợi ý, không hẳn thế. Cuộc sống có còn là đầy ý nghĩa nếu chúng ta biết nó không có kết thúc?

Nhiều Tín hữu Kitô giáo suy tư có thể có sự hiểu biết về những vấn đề của lý trí như thế. Nhưng họ vẫn tiếp tục là những chi thể thực hành của một Cộng đoàn Kitô hữu, và trong một nghĩa nào đó chấp nhận hay “cùng đồng hành” (“go along with”) với những giáo lý chính thống, bởi họ tìm thấy trong cuộc sống và trong lễ thờ phượng của Hội

thánh cũng như trong suy nghiệm lời *Kinh thánh*, một sự tăng trưởng nào đó trong cuộc sống tâm linh, cuộc sống thuộc linh. Họ có thể nói, Kitô giáo không phải là một lý thuyết, nó là một con Đường sống, một Đạo sống. Có lẽ chúng ta có thể đạt được một mức độ thỏa thuận nào đó về điều được đánh giá là “trưởng thành tâm linh” (“spiritual growth”) được diễn tả qua những từ ngữ “hoa trái của thánh linh” (“fruits of spirit”) trong thư *Galatians 5*, *James* và *1 John*. Nhưng một khẳng định nào cho rằng nó có thể hoàn thiện chỉ bởi chấp nhận những khẳng định siêu hình, siêu nhiên, và cánh chung của Kitô giáo *Tân Ước* thì đó còn là một vấn đề cần được tranh luận trao đổi.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Các bản dịch *Kinh thánh*:

– M.J. Suggs et al. (ed.): *Oxford Study Bible: Revised English Bible with the Apocrypha*, Oxford, Oxford University Press, 1992; sách gồm nhiều chú thích dẫn giải và những tiểu luận về bối cảnh lịch sử, xã hội, văn chương và tôn giáo của các thư văn *Kinh thánh*.

– *Die Stuttgarter Erklärungsbibel*, bản dịch của Luther với các Ngụy thư; nhiều dẫn giải, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2005.

Sách Dẫn nhập vào *Kinh thánh*:

Nhà xuất bản Oxford University Press:

- Về *Kinh thánh*: xem J. Riches;
- Về Do Thái giáo: xem N. Salomon;
- Về Đức Jesus: xem H. Carpentier;
- Về Thần học: xem D.F. Ford;
- Về Vô thần: xem J. Baggini.

Sách tiếng Đức:

– Norbert Scholl: *Die Bibel verstehen*, Primus Verlag, Darmstadt, 2004.

– Norbert Scholl: *Die großen Themen des christlichen Glaubens*, Primus Verlag, Darmstadt, 2002.

Sách Nhận thức Kitô giáo về Bản tính con người:

- Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man*, N.Y., Charles Scribner's & Sons, 1964.
- E.L. Mascall: *The Importance of Being Human*, N.Y., Columbia University Press, 1958.
- E.W. Kemp (ed.): *Man: Fallen and Free*, London, Hodder & Stoughton, 1969.
- J. Macquarrie: *In Search of Humanity*, London, SCM Press, 1982; N.Y., Crossroad, 1983.
- Wolfhart Pannenberg: *Was ist der Mensch?*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, xb lần 8.
- Wilfried Härle: *Dogmatik*, de Gruyter, Berlin, 2007, xb lần 3; Có một chương về *Hình ảnh con người Kitô giáo*.

Sách Thần học phụ nữ:

- Luise Schottroff và Marie-Therèse Wacker (Hg.): *Kompendium feministischer Bibelauslegung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, xb lần 2.
- Irene Leicht, Claudia Rakel, Stefanie Rieger (Hg.): *Arbeitsbuch feministischer Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2003.

Sách Triết học Tôn giáo:

- M. Peterson et al. (ed.): *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Winfried Löffler: *Einführung in die Religionsphilosophie*, WBG, Darmstadt, 2006.
- Stephan Grätzel, Achim Kreiner: *Religionsphilosophie*, Metzler, Stuttgart, 1999

CHƯƠNG 7

HỒI GIÁO

[ĐẠO ISLAM]

SỰ THUẦN PHỤC THƯỢNG ĐẾ

[**Một vài ghi chú ban đầu của người dịch:** Chúng tôi dùng cụm từ **Đạo Islam** thay vì *Hồi giáo* hay *Đạo Hồi*, hai cụm từ sau tuy quen thuộc hơn đối với người Việt, nhưng nó không đúng với ý nghĩa của từ Islam. Danh xưng Hồi giáo hay Đạo Hồi được bắt nguồn từ tên tộc dân Hồi Hột, sau đổi sang tên Hồi Hồi, một tộc dân láng giềng phía Bắc Trung Quốc vào thời gian 616 – 840, tin theo Đạo Islam (được nhắc đến trong *Liêu Sử*, tk. XII; xem thêm: *Hồi giáo*, wikipedia.vn, 2016.04.13). Còn từ **Islam** (tiếng Ả Rập: *al-islam*) có nghĩa “*sự thuần phục Thượng đế*” là tên gọi Islam như một tôn giáo: Đạo Islam. Những tín đồ của Đạo Islam được gọi là **Muslim** (tiếng Ả Rập: *muslim*) có nghĩa “*những kẻ thuần phục Thượng đế*”. Ngoài ra, quyển Sách thánh của Islam mang tên **Qur'an** (tiếng Ả Rập), thay vì các chuyển âm khác nhau trong các thứ tiếng nước ngoài như *Koran* (Anh, Đức), *Coran* (Pháp); và vị tiên tri được Thượng đế khai thị sách *Qur'an* mang tên **Muhammad** (tiếng Ả Rập) thay vì các chuyển âm thành Mohamét trong tiếng Pháp và nhiều thứ tiếng của châu Âu trước đây, ND].

BỐI CẢNH LỊCH SỬ

Phần nhiều các độc giả của chương này có thể ít biết đến Đạo Islam, ngoại trừ những gì họ nghe thấy được trên một số phương tiện

truyền thông đương thời. Tiếp theo sau các vụ đánh bom 11.09.2003 tại New York/World Trade Center và 07/07/2005 tại London, quan tâm hiện nay tập trung vào những gì cấp thời, gây xúc động và đe dọa. Mặc dầu sự kiện có rất ít người Đạo Islam lao mình vào hoạt động khủng bố và nhiều người khủng bố không phải là người Đạo Islam, vẫn có một khuynh hướng tại châu Âu và Bắc Mỹ liên tưởng kết hợp Đạo Islam với khủng bố. Một vài nét tổng quan và ngắn gọn về lịch sử phát triển Đạo Islam có thể giúp đưa lại một cái nhìn cân bằng hơn.

Với nguồn gốc lịch sử vững mạnh trong Do Thái giáo và Kitô giáo, Đạo Islam là tôn giáo độc thần toàn cầu lớn thứ ba từ gốc Semitic. Nó phát xuất từ vùng Arabia vào thế kỷ thứ VII CN, sau khi tiên tri Muhammad có được một loạt các khái thị từ Thượng đế (Allah) và biên soạn bản văn ngày nay gọi là Sách thánh *Qur'an*.

Nhiều cuộc tranh luận đã xảy ra sau khi tiên tri Muhammad qua đời (632 CN), như vấn đề ai là kẻ kế thừa lãnh đạo cộng đồng Đạo Islam mới khai sinh. Tiếp đến là một thời gian dài bất ổn xã hội và chính trị. Trong những thập niên cuối thế kỷ thứ VII, một loạt những cuộc nội chiến đã phân hóa cộng đồng thành một phái đa số (ngày nay được biết đến với tên gọi “**Sunni**” hay “những môn đồ đi theo các *thực hành* của tiên tri Muhammad”) và một phái thiểu số (ngày nay được biết đến với tên gọi “**Shi'a**” hay “những môn đồ đi theo *Ali ibn Abi Talib*, một người bạn thân tín và họ hàng máu mủ với tiên tri Muhammad).

Tên gọi của những hệ phái này có thể gây hiểu lầm, bởi hệ phái thiểu số cũng tự xem mình là những kẻ đi theo các *thực hành* của tiên tri. Điều từ đầu phân biệt hai hệ phái này là một sự *bất đồng mang tính triết học*: Ai là kẻ có đủ điều kiện nhất để kế vị tiên tri như người lãnh đạo cộng đồng Đạo Islam? Nhóm **Shi'a** cho rằng, *người lãnh đạo*, hay “*imam*”, phải đến từ *dòng họ* của Muhammad, và họ đi tìm một *imam* thuộc dòng họ này để tiếp tục truyền thống tiên tri. Nhóm **Sunni** tuân theo một thực hành được phổ biến trong các bộ tộc Arab thời bấy giờ

và phong truyền chức vụ lãnh đạo cho một cá nhân *được lựa chọn* sau cuộc hội đàm của các *trường tộc*.

Mặc dầu (hay, có thể, bởi vì) sự rối loạn nội bộ cộng đồng này, thế kỷ thứ VII cũng đã chứng kiến một sự phồn thịnh chưa từng thấy của Đạo Islam thông qua sự bành trướng lãnh thổ. Trong vòng một thế kỷ sau khi Muhammad qua đời, người Đạo Islam đã chinh phục được các miền Cận Đông, Bắc Phi và một phần lớn Tây Ban Nha, và cũng đã đặt chân đến trước cửa ngõ Ấn Độ và Trung Hoa. Vào cuối thế kỷ thứ VIII, Đế chế Đạo Islam (cai quản từ Baghdad, ngày nay thuộc Iraq) cạnh tranh với Đế chế Roma về phạm vi không gian, dẫu không bao gồm Thổ Nhĩ Kỳ, Hy Lạp và Ý Đại Lợi.

Từ thế kỷ thứ VIII đến thế kỷ thứ XII, đã có một sự phát triển rộng lớn về văn minh Đạo Islam. Nhiều người Đạo Islam đã giải thích những thành quả vật chất này như một chứng minh về tính chính đáng cho sự trỗi dậy của Đạo Islam, và có lẽ không phải là một chuyện bất ngờ nhận thấy rằng cũng thời kỳ này đã có một sự sáng tạo kỳ vĩ trong lĩnh vực tôn giáo. Quả thật, nhiều điều ngày nay được xem như là truyền thống Đạo Islam thì đã được thiết lập trong thời kỳ này. Đặc biệt, các nhà tư tưởng và linh đạo Đạo Islam đã tác tạo ra những thành tựu văn hóa này mà không nhờ đến các cơ chế tập trung để bảo đảm tính đồng bộ về đức tin và về thực hành trong cộng đồng tín hữu. Thay vào đó, các truyền thống Đạo Islam đã dựa trên sự đồng tâm rộng lớn giữa các học giả (*ulama*) được đào luyện, trên một quy mô rộng, trong khuôn khổ những đặc thù bí nhiệm của pháp luật kinh điển. Khoa Luật học Đạo Islam giống như khoa Thần học Kitô giáo không đặt thành vấn đề về tính quyền uy của một sự khái thị được khẳng định là do Thượng đế. Nó giống như luật tập tục Anh quốc (british common law) trong chừng mực nó là luật nổ (dựa trên trường hợp: case-based, Casuistique, Casuistry), nhưng các luật gia Đạo Islam không nhìn nhận tiền lệ pháp luật giống như các đối tác luật tập tục của họ. Giống như luật tập tục Anh quốc, khoa Luật học Đạo Islam phát triển thành

một nghiệp vụ rất chuyên ngành được chi phối (dẫu không bao giờ độc quyền) bởi tầng lớp nam nhân ưu tú. Cũng cần ghi nhận thêm rằng, từ thế kỷ thứ VIII đến bây giờ, phần lớn các nhà luật học Đạo Islam thuộc về nhóm Huynh đệ linh đạo.

Ngoài những thực năng về tư tưởng và thực hành tôn giáo, các nhà tư tưởng Đạo Islam cũng phát triển những hệ thống tinh thần kết hợp gia sản các nền triết học Hy Lạp, Ai Cập, Ấn Độ và Iran với đức tin Đạo Islam. Trong thời đại tin cậy lớn này, người Đạo Islam đã thực hiện được những tiến bộ trong nhiều lĩnh vực như khoa học, y khoa, triết học, thần học. Những thực hiện trên đây sau này đã được chuyển giao qua cho các nhà trí thức Tây Âu. Quả thật, một trường hợp có tính thuyết phục đã được thực hiện, khi sự trỗi dậy của châu Âu từ cái gọi là “Thời đại đen tối” [Trung Cổ] đã có được sự thuận lợi nhờ vào những trao đổi giữa các nhà tư tưởng Đạo Islam và các đối tác Do Thái giáo và Kitô giáo ở Tây Ban Nha trong các thế kỷ XII và XIII.

Phát xuất từ cuối thế kỷ XV, người châu Âu bắt đầu khảo sát và chiếm cứ làm thuộc địa nhiều phần trên thế giới ngoài châu Âu. Trong khoảng thời gian 5 thế kỷ, những bước phát triển lớn về mặt quân sự và kinh tế đã “cho phép” họ thống trị phần lớn các vùng miền Đạo Islam – bao gồm cả những vùng liên hiệp với những đế chế tiến bộ những thời xa xưa ở Nam Á (Moghuls), Trung Á (Safavids) và Tây Á (Ottoman). Từ đó, người Đạo Islam vẫn từng tranh luận, đâu là phương cách tốt nhất để phản ứng lại việc thành lập đế chế phương Tây và văn hóa của nó. Có kẻ thuận tình cho một sự đồng hóa nào đó, nhưng nhiều người khác phản ứng bằng cách khẳng định mạnh mẽ căn tính tôn giáo và văn hóa Đạo Islam tách biệt. Qua nhiều thời kỳ và trên nhiều vùng miền khác nhau, sự phản ứng đã trở nên mạnh động (thí dụ, quân lính Anh quốc đã đánh dẹp cuộc nổi dậy của người Đạo Islam tại Ấn Độ năm 1857, và ở Sudan vào cuối thế kỷ XIX). Trong những năm gần đây, những bi kịch kéo dài của người Palestin và

những cuộc xâm nhập tại Iraq và Afghanistan cũng đã dẫn đến những cuộc xung đột hung bạo.

Đạo Islam là tôn giáo toàn cầu lớn thứ hai, và sau những làn sóng nhập cư gần đây, chúng ta gặp thấy nhiều nhóm đông người Đạo Islam trong số dân cư tại châu Âu và Bắc Mỹ. Hy vọng là chương sách này có thể phần nào đóng góp cho sự hiểu biết lẫn nhau này.

MỘT BẢN KINH THÁNH THỨ BA?

QUR'AN TƯƠNG QUAN VỚI VĂN CHƯƠNG KINH THÁNH

Không có cuộc tranh luận về các quan điểm “Kinh thánh” nào về Bản tính con người hay về tác động của nó trên văn hóa con người là thỏa đáng, nếu nó không quan tâm đến sự thách thức mà *Qur'an* nêu ra về những quan điểm đó. Từ những ngậm vịnh từng phần đầu tiên vào những thập niên đầu thế kỷ thứ VII CN, *Qur'an* đã đặt mình trong tương thoại với điều mà chúng tôi gọi là những “văn chương *Kinh thánh*”. Ngôn từ sau cùng này [“văn chương *Kinh thánh*”] là thích đáng hơn ngôn từ “*Kinh thánh*”, bởi từ ngữ “*Kinh thánh*” – mặc dầu được xem như là một bản văn đơn độc – nhưng quả thật là một “thư viện sách” được biên soạn bởi nhiều bàn tay khác nhau trong một thời gian khoảng một ngàn năm. Hơn nữa, nó không phải là một bản trích yếu (compendium) đầy đủ các sách được biên soạn trong thời kỳ đó, cũng không chút nào là hoàn toàn tiêu biểu cho những văn chương mà các tác giả và độc giả của nó đã biên soạn hay xem là ‘thánh’. *Kinh thánh* là một tuyển hợp các bản văn thánh cung ứng cho độc giả hiện đại một cánh cửa, để từ đây quan sát một cách nhìn riêng biệt trên lịch sử văn chương, và hy vọng nhờ thế đi đến một đánh giá về tính đặc sắc của tôn giáo Cận Đông liên kết với dân Israel. Cái căn tính của dân tộc này – cũng giống như cái căn tính của mọi “dân tộc” – được xây dựng trong khung xã hội: đó là điều được diễn tả bằng ngôn từ “cộng đồng được hình dung” (“imagined community”). Văn chương *Kinh thánh* (cả trong lẫn ngoài Kinh sách quy điển) và văn chương ứng đối với nó (gồm cả *Qur'an*) là những thành phần thiết yếu cho việc xây

dựng cái căn tính của dân Israel và những cộng đồng kế thừa nó: ngày nay là [những cộng đồng] Do Thái giáo, Kitô giáo và Đạo Islam.

Những nguồn gốc lịch sử của *Qur'an* vẫn đang bị phủ mờ trong bí ẩn. Bởi những truyền thống các thủ bản có hiệu lực cho các sách *Kinh thánh* và số lớn văn chương cổ thời vẫn còn thiếu trong trường hợp *Qur'an*. Truyền thống Đạo Islam thông tin cho ta rằng, nội trong một hay hai thập niên sau khi tiên tri Muhammad qua đời, vị *caliph* (kẻ kế thừa tiên tri như kẻ lãnh đạo cộng đồng) sẽ quyết định, một bản văn *Qur'an* chuẩn sẽ được ra đời. Quyết định này là một bằng chứng gián tiếp, rằng các thủ bản khác nhau là có thực, và chính truyền thống cũng có cất giữ những song bản với một ít khác biệt nhỏ bên trong một số phân đoạn *Qur'an*. Dẫu vậy, không có gì đã đến tay chúng ta cho thấy những bản *Qur'an* thời đầu có khác biệt đáng kể đối với bản *Qur'an* chúng ta có ngày nay. Hoàn cảnh này chắc hẳn cũng phù hợp với thông tin truyền thống nói về quyết định của vị Caliph trong việc đưa ra một bản văn chuẩn. Nhưng các sử gia về *Qur'an* vẫn hy vọng rằng các vị Caliph ban đầu vẫn còn có chút nhạy cảm nào đó trước sự vô hiệu lực của chế độ quan liêu bàn giấy, giống như các chính thể quan liêu thời nay, để cho phép khả năng cất giữ được đâu đó (và quên mất đi) những thủ bản may ra có thể làm sáng tỏ thêm lịch sử Đạo Islam, giống như việc khám phá các bản văn *Qumran* và *Nag Hammad* ở thế kỷ XX cho lịch sử Do Thái giáo và Kitô giáo.

Nhưng, cho đến khi một sự khám phá như thế có thể xảy ra, thì các học giả *Qur'an* không có lựa chọn nào khác ngoài bản trình thuật của truyền thống Đạo Islam nói về tiến trình sự khai thị và sự tập hợp các bản văn của nó, và dĩ nhiên cả về những dự cảm lịch sử và về tính hoài nghi của chính mình. Trong khi không một sử gia nào có thể xem tình trạng đó là lý tưởng, họ đã không loại bỏ mọi khảo sát lịch sử có thẩm quyền. Trong ba thế kỷ đầu sau khi tiên tri Muhammad qua đời, người Đạo Islam đã biên soạn một lượng văn chương lớn phản ánh, tuy một cách gián tiếp, hoàn cảnh xã hội trong đó cộng đồng Đạo Islam tiên

khởi được sinh ra. Một sự sử dụng nghiêm túc các tư liệu này, kết hợp với những khám phá cổ học và cả với những bản văn được biên soạn bởi những người ngoài Đạo Islam đương thời, tỏ ra nhiều ánh sáng hấp dẫn về *Qur'an* và những tương quan của nó đối với văn chương *Kinh thánh*.

Cho mục đích của chương sách này, một bản tư liệu từ các nguồn Đạo Islam có thể đủ sức để minh họa cho vấn đề được nêu lên ở đây. Nửa thế kỷ trước đây, một tư liệu được biết như là **Hợp đồng Medina** đã được xác nhận là trung thực bởi hầu hết các sử gia về Đạo Islam sơ khởi, trong Đạo Islam cũng như ngoài Đạo Islam. Xem ra đó là một suy nghĩ nghiêm túc về những điều kiện xã hội và chính trị thịnh hành trên ốc đảo Yathrib Arab (sau này gọi là Medina) mà trên đó Muhammad và các môn đồ của ông đã định cư, sau khi trốn tránh cơn bách hại ở Mecca vào khoảng năm 622 CN.

Đó là một tư liệu đặc biệt. *Một*, nó đồng thời với *Qur'an* – hay ít nữa là một phần của Sách thánh. *Hai*, nó gọi tên những bộ lạc Arab sinh sống trên ốc đảo đó khi Muhammad và các môn đồ của ông đi đến nơi đó; nó cũng cho biết những gốc gác tôn giáo của họ. Phần đông họ là người Do Thái. *Ba*, nó cũng nói ra những nguyên tắc theo đó các môn đồ của Muhammad và người Arab – Do Thái thường trú ở đó đã chung sống trong thôn xã. Hai nguyên tắc chính trong bản văn là: (1) nguyên tắc một: điều hành các công việc thường ngày của người dân, và (2) nguyên tắc hai: điều hành sự ứng phó của cộng đồng đối với những đe dọa từ bên ngoài. (1) Về cuộc sống thường ngày, mỗi cộng đồng tôn giáo có tự do xử sự công việc của mình, không bị người ngoài chi phối. Dầu vậy, tất cả mọi cộng đồng làm thành một cộng đồng lớn gọi là *umma*. (2) Trong trường hợp thôn xã bị đánh phá – trường hợp mà Hợp đồng Medina tỏ ra là cấp thời – thì mọi phân biệt trong cộng đồng sẽ phải bỏ ra ngoài và toàn thể dân trong thôn xã sẽ kết hợp với nhau để đề kháng chống trả.

Ý nghĩa của tư liệu này cho việc *Giải thích Qur'an*, quan điểm về *Bản tính con người* mà ta có thể nhìn thấy trong đó, và sự Nhận thức về thị kiến của tiên tri Muhammad về một *Cộng đồng đích thực* là những điều không thể đánh giá quá cao. Quả thật, nó là một chìa khóa để nhận biết chỗ đứng của *Qur'an* trong lịch sử văn chương của Cận Đông thời xưa. Khi đọc *Qur'an* trong ánh sáng của Hợp đồng Medina, và ngược lại, hai tư liệu này [*Qur'an* và Hợp đồng Medina] cho thấy Sách thánh đưa ra một trả lời đặc biệt cho những hoàn cảnh trong đó nó đã được biên soạn như thế nào. Điều mà nội dung của *Qur'an* biểu lộ ra trong những hoàn cảnh đó không gì khác hơn là ***Kế đồ linh thiêng phía sau lịch sử con người*** và, cùng với nó, ***Bản tính đích thực của nhân loại***. Sự phân chia nhân loại thành phe phái và bộ lạc, điều là nguồn gốc tồn tại của tranh chấp xung đột trước khi tiên tri Muhammad đến, được tỏ ra – *dưới ánh sáng của vĩnh hằng (sub specie aeternitatis)* – như là một sự khôn ngoan linh thánh: “*Ôi Nhân loại! Hãy nhìn biết rằng, Ta đã tạo dựng các người nên nam và nữ, và làm cho các người nên dòng giống và bộ lạc, là để các người có thể có được những “nhận thức” nhờ vào sự hiểu biết lẫn nhau; bởi thực sự kẻ cao quý nhất giữa các người trước mặt Thượng đế là kẻ ý thức được điều linh thánh; quả thật, Thượng đế biết tất cả và là Đấng toàn tri*” (*Qur'an* 49:13). Ở đây, *Qur'an* bao hàm ý nghĩa rằng, câu chuyện *Kinh thánh* về Tháp Babel đã bị đọc sai một cách bi thảm về sự khác biệt của con người: Cái hiệu lực đích thực của những khác biệt đó (bắt đầu với sự khác biệt giới tính) là một hình thức đặc biệt của sự hiểu biết (trên đây được dịch là “nhận thức”) thu thập được thông qua những tương quan thân tình và hỗ tương.

Việc tán dương sự Khác biệt và việc làm nổi bật sự Bình đẳng của con người được hàm chứa trong đó là một chủ đề chạy dài suốt *Qur'an*. Quả thật, sự xem lại (xem lại hay xét lại: re-vision) những tiêu điểm và những chủ đề *Kinh thánh* là một trong những hình thức tiêu biểu nhất qua đó *Qur'an* thuật lại câu chuyện của mình. Trong ít

nhất là hơn một chục lần, *Qur'an* đã công bố, rằng đó là một sự “Chứng thực của sự thật” của sự Khải thị *Kinh thánh* (xem thí dụ: *Qur'an* 2:42; 2:89; 2:91; 2:97; 2:101; 3:3; 3:81; 4:47; 5:48; 6:92; 35:31; 46:12); nhưng nó chứng thực sự thật đó thông qua sự thuật lại có ngụ ý những họa tiết (vignettes) trong văn chương *Kinh thánh* quen thuộc đối với độc giả của mình.

Trong tiến trình thuật lại những họa tiết đó, *Qur'an* giải thích mới lại và một cách có chọn lọc một số những họa tiết đó. Chính với những trình bày như thế mà người Đạo Islam đã bắt đầu nhìn xem *Qur'an* như một thay thế cho văn chương *Kinh thánh* và nói về loại văn chương sau [văn chương *Kinh thánh*] như đã bị “sai lạc” (“corrupted”) bởi những kẻ gìn giữ nó. Nhưng điều đó không tỏ ra nhất thiết như là lập trường của *Qur'an*. Thay vào đó, *Qur'an* giả định có một sự hiểu biết thông suốt về văn chương *Kinh thánh* trong một phần các thánh giả; nếu không có sự hiểu biết thông suốt này, thì thánh tọa nguyên thủy không có cách nào hiểu được sự biến đổi đang được thực hiện trong sự hiểu biết những tiêu điểm và chủ đề *Kinh thánh*.

Trong những phân đoạn sau đây, chúng ta sẽ xem lại một số những tiêu điểm và chủ đề, và làm sáng tỏ bằng cách nào *Qur'an* đã lấy lại những điểm đó cho mục đích của mình. Chúng tôi hy vọng có thể làm rõ sự thay thế (alternative) khác biệt mà *Qur'an* và những truyền thống giải thích của nó đưa ra bàn đến những **Học thuyết về Bản tính con người** được hàm ẩn trong các văn chương *Kinh thánh*.

BỐI CẢNH SIÊU HÌNH:

KHÁI NIỆM ĐẠO ISLAM VỀ THƯỢNG ĐẾ

Qur'an và các truyền thống giải thích của nó không biện luận cho một tôn giáo độc thần; chúng đơn giản giả thiết điều đó. Chỉ có một Thực thể thần linh: **Allah**. “Allah” không phải là một tên riêng cho Thượng đế (như, thí dụ, “Zeus” [tên của Thượng đế Hy Lạp]); nó là, đúng hơn, kết hợp của hai từ Arabic: mạo từ hạn định “**al**” (tiếng Anh: “the”) và danh từ “**ilah**” – từ này họ hàng với từ Semit cổ thời “**el**” có

nghĩa là “một vị chúa” (“a god”). Kết hợp hai từ đó lại với nhau làm thành “Allah” (tiếng Anh: “the god”). Người Kitô giáo, Do Thái giáo và Đạo Islam nói tiếng Arabic tất cả đều tham chiếu đến vị Chúa của họ dưới tên gọi Allah. Người Đạo Islam hiểu Allah là vị Chúa của mọi người tin độc thần, không phân biệt hệ phái tôn giáo.

Giống như đối tác của mình trong các văn chương *Kinh thánh*, **Allah** là Đấng tạo thành trời đất, Đấng giao tiếp với con người thông qua các **Tiên tri** và **Sứ giả**. Những nhân vật này được chọn bởi Thượng đế vào những thời gian khác nhau trong lịch sử, và được giao cho nhiệm vụ nhắc nhở cộng đồng của mình điều gì Thượng đế chờ đợi ở họ. Hình thức mà các tiên tri nhắc nhở tùy thuộc vào cộng đồng đang có việc bàn đến và tùy vào những nhu cầu riêng biệt của cộng đồng (như Chúa thấy). *Qur'an* và các truyền thống Đạo Islam xác định chức vụ tiên tri của nhiều nhân vật thánh thiện khác nhau được tìm thấy trong các văn chương *Kinh thánh*, cũng như các nhân vật khác được thuật kể lại thông qua các truyền thống truyền khẩu. Thí dụ, Moses đã đưa lại cho cộng đồng của ông một hệ thống luật pháp; Đức Jesus và mẹ Ngài đã làm những phép lạ (phép lạ của Mary là đã thụ thai Jesus mà vẫn đồng trinh) và giảng dạy cộng đồng thông qua sự khôn ngoan và gương hạnh. Người Đạo Islam *tôn kính* tất cả những nhân vật mà truyền thống của họ xem là các tiên tri. Nhưng *Qur'an* và những truyền thống giải kinh của nó kiên cường xác định sự tôn kính không bao giờ được vượt quá ranh giới giữa tôn kính và thờ phượng. Đối với người Đạo Islam, *thờ phượng* chỉ dành riêng cho một mình Thượng đế.

Trong sự khẳng định kiên cường về tính “**nhất thể**” của Thượng đế (*tawhid*: unity, oneness), khái niệm độc thần của Đạo Islam là không khoan nhượng. Đối với *Qur'an*, giáo lý Kitô giáo về Thượng đế Ba ngôi (Trinity) là một sự bất khả chiếu theo hữu thể luận. Nhấn mạnh sự phân biệt giữa tôn kính các tiên tri và thờ phượng Thượng đế, các truyền thống Đạo Islam ngầm chỉ trích giáo lý Nhập thể của Đấng

Christ trong Kitô giáo. Ngày nay, nhiều Kitô hữu nhìn xem sự bất khoan nhượng của người Đạo Islam về điểm này là bức tường ngăn chặn dứt khoát cho việc đối thoại liên tôn giáo; nhưng điều đó không nhất thiết phải luôn như vậy. Khi thiếu bối cảnh lịch sử trong sự phát triển các giáo lý của mình, nhiều Kitô hữu đương thời không ý thức được về quan điểm chính trị nội bộ, về giáo hội và về đế chế Roma, những điều đó cuối cùng quyết định vấn đề vị thế độc nhất của Đấng Christ vừa là người vừa là thần linh. Trải qua nhiều thế kỷ, các thẩm quyền giáo hội đã tranh luận về những lời tuyên bố như thế, như lời tuyên bố “Jesus là Con của Thượng đế” có thể hiểu như thế nào, và cả khi đạt được một giải quyết sau nhiều thương lượng ở Bắc Âu, thì các giáo hội ở bờ Đông Địa Trung Hải và ở Trung Á vẫn tiếp tục giữ những quan điểm về Bản tính của Đấng Christ đã bị Tây Roma lên án là lạc giáo.

Quan điểm về Đức Jesus của *Qur'an* vẫn giữ một ít mùi vị của các luận chiến giáo hội này. Quả thật, nó tỏ ra như thế, trong một mức độ nào đó: “Thật vậy, trong cái nhìn của Thượng đế, Jesus giống như Adam được Thượng đế tạo dựng từ trong đất bụi, rồi phán với ngài: ‘Hãy là!’ (‘Be’) và ngài đã là (and so he was). Sự thật của vấn đề đến từ Đức Chúa (the Lord) của các người, và như thế không tìm thấy nó giữa những người biện luận cho điều ấy” (*Qur'an* 3:49-60).

Bằng cách sử dụng cái logic của câu chuyện tạo dựng Adam trong *Kinh thánh*, *Qur'an* có khả năng quả quyết vừa sự “sinh hạ đồng trình” của Christ, vừa Bản tính con người trọn vẹn của ngài. Mà cuối cùng, theo truyền thống Do Thái giáo và Kitô giáo, Adam – dẫu không do cha mẹ có nhân tính – đã không là một thần linh (god) nhưng hoàn toàn là người. Nếu ta chấp nhận câu chuyện *Kinh thánh* là có thẩm quyền, thì sẽ là điều hợp lý để kết luận rằng, Christ, kẻ thiếu một thành phần cha mẹ có nhân tính, đã không là một thần linh (god) nhưng hoàn toàn là người. [Góp ý thêm: Có thể có người Kitô hữu nghĩ rằng, trong trường hợp Christ thì thành phần người cha chính là

Thánh Linh của Đấng Tối Cao “sẽ rợp bóng trên bà” và vì thế “Đấng Thánh sắp sinh ra sẽ được gọi là Con của Thượng đế” (Luke 1:35); nhưng người Đạo Islam cũng có thể nói lại rằng, trong trường hợp Adam thì Thượng đế cũng đã “thổi sinh khí vào lỗ mũi của Adam” và “Adam [cũng đã chỉ] trở nên một sinh vật” (Sáng thế, 2:7), ND].

Sau khi Công đồng Chalcedon (451 CN) dứt khoát tuyên xưng Christ “thật là Thượng đế và thật là người”, thì truyền thống Kitô giáo ở Tây Âu có khuynh hướng xem quan điểm Đạo Islam – cho rằng Jesus không nhiều hơn mà cũng không ít hơn là một người như Adam – như là một cách giáng cấp Đấng Christ vậy. Nhưng từ góc nhìn của Đạo Islam, Christ không phải bị giáng cấp bởi được so sánh với Adam; trái lại, một *chủ thuyết độc thần* không khoan nhượng đã được đón nhận và *chức vị làm người* đã được tôn trọng như nó đáng được. Người Đạo Islam nhìn nhận Adam và Christ như là những tiên tri, bởi vậy, cả hai đều được xem là gương mẫu tối ưu và đáng được noi gương cho nhân loại. Chúng ta sẽ còn trở lại với Adam trong tiết mục sau; nhưng trước khi rời bỏ cuộc bàn luận siêu hình này, ta cũng cần tìm hiểu một sự khó khăn mà Giáo lý Độc thần của Đạo Islam tạo ra, cũng như xem bằng cách nào người Đạo Islam tìm cách đối diện với nó.

Đối với người Đạo Islam, **tính Độc nhất của Allah** bao hàm tính bất khả so sánh. Họ không những nhấn mạnh rằng Thượng đế không thể so sánh được với một ai hay một vật nào trong tạo thành, nhưng họ cũng làm cho sự nhấn mạnh này thành một tín điều. Nhưng không như giáo hội Kitô giáo, người Đạo Islam ít gắng sức sản xuất biên soạn các sách giáo lý, tín điều, tuyên xưng đức tin. Người ta gia nhập cộng đồng Đạo Islam (*umma*) với một lời tuyên xưng công khai rằng “**chỉ có một Thượng đế và Muhammad là sứ giả của Thượng đế**”. Một lời tuyên xưng đơn giản như thế về tính độc thần của Thượng đế và về chức vị tiên tri của Muhammad – kết hợp với một sự ác cảm có tính lịch sử đối với quyền uy tập trung trong các vấn đề đức tin và thực

hành – đã làm cho người Đạo Islam tự do có đủ loại ý kiến về mọi vấn đề, thế tục cũng như tôn giáo. Do đó, các truyền thống tinh thần Đạo Islam có dịp nảy sinh ra đủ thứ suy luận. Nhưng, về vấn đề tính Độc nhất của Thượng đế, những công thức truyền thống (phát xuất từ *Qur'an*) nhấn mạnh rằng, Thượng đế không phải chỉ là “một”, nhưng không có gì mà Thượng đế có thể so sánh với, và không một ai có thể được xem ngang hàng với Thượng đế. Điều ấy bề mặt xem ra như không có vấn đề, nhưng nó để lại cho ta câu hỏi: **Thượng đế là ai hay là gì?** Nếu so sánh với vật gì trong tạo thành là điều không thể, thì câu hỏi này cũng không thể trả lời, ngoại trừ sự lặp lại (tautology): Thượng đế là Thượng đế.

Mặc dầu câu hỏi hắc búa này, chính *Qur'an* cũng quả quyết cho tín hữu của mình rằng, Thượng đế là công chính và thương xót, toàn năng, toàn tri, v.v... Quả thật, *Qur'an* và những truyền miệng được người Đạo Islam tin là được phát xuất từ chính tiên tri Muhammad (*hadith*) đưa lại những mô tả nhân cách hóa về Allah, điều đã gây bối rối cho các nhà trí thức Đạo Islam từ những ngày đầu của đức tin. Một thí dụ đặc biệt khó hiểu (bí ẩn) từ *Qur'an* có thể minh họa điều này: “Mọi sự vật đi đến tiêu diệt, ngoại trừ dung nhan Thượng đế” (*Qur'an* 28:88). Những hàm ý huyền nhiệm của câu nói này chắc hẳn gây ngạc nhiên và suy nghĩ, và các người sùng đạo Đạo Islam đã hiểu câu nói này rằng, cuối cùng, *chỉ Thượng đế là thực hữu*. Nếu là như thế, thì mọi sự mà ta cảm nghiệm trong thế giới tự nhiên – mọi sự đều bị diệt vong suy tàn – có thể được so sánh với những bóng hình trong ẩn dụ hang động của Platon. Nhưng tại sao *Qur'an* nói về “dung nhan” của Thượng đế? Bình luận truyền thống về đoạn văn này bao gồm một quang phổ lớn những giải thích đi từ nhân cách hóa văn tự (Thượng đế, giống như con người, có mặt mũi dung nhan) đến ẩn dụ (“Dung nhan” của Thượng đế là một biểu hiện “yếu tính” thần linh của Ngài). Bởi không có một thẩm quyền trung tâm nào chịu trách nhiệm xác định cho một giải thích “chính thống” hay đúng đắn về các bản văn

thánh của Đạo Islam, nên không có một trả lời cuối cùng nào cho vấn đề nan giải này.

Một sự bất định trong một vấn đề được coi như trung tâm cho một truyền thống hữu thần như “**Thượng đế là ai hay là gì?**” là một ngọn nguồn hiển nhiên của âu lo cho những ai gia nhập truyền thống đó. Và không là một bất ngờ khi vấn đề mô tả nhân cách hóa Allah đã đóng một vai trò trong sự phát triển các truyền thống Đạo Islam, điều rất tương tự như những vấn đề mà người Do Thái giáo và Kitô giáo phải giáp mặt khi tìm cách diễn tả Thượng đế, và các Kitô hữu phải vật lộn tìm hiểu ý nghĩa là gì khi nói Christ là “Chúa thật và người thật”. Có những khác biệt sâu xa giữa ý nghĩa văn tự và ý nghĩa ẩn dụ trong các phát ngôn tôn giáo, như ta đã thấy trong chương 6 bàn về *Kinh thánh*.

HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI

Một chìa khóa để hiểu quan điểm Đạo Islam về **Bản tính con người** có thể tìm thấy trong sự tôn kính của người Đạo Islam đối với Adam như một vị tiên tri, bởi chức vị của ông được nâng cao trong các truyền thống Đạo Islam tương phản với sự luận bàn về ông trong các tín điều Kitô giáo sau thế kỷ thứ II CN. Vào thế kỷ đó, **Irenaeus**, một giám mục có ảnh hưởng tại Lyon, đã có một cuộc tranh luận sôi nổi với các Kitô hữu Ngộ đạo (Gnostic). Trong bàn cãi về thái độ đặc biệt bi quan của nhóm tín hữu này đối với vấn đề Bản tính con người nói chung và đối với thân xác nói riêng, vị giám mục đã mở ra một đường hướng luận cứ đưa đến sự diễn đạt tín điều như một *giáo lý về tội tổ tông*. Các văn chương *Kinh thánh* thì vô tội trong khái niệm này, nhưng các giáo phụ của Giáo hội đã khai triển điều đó, từ sự nhận xét về tính sa ngã của con người đến một sự quy tội phổ quát cho cả loài người cho rằng, con người kế thừa điều tội như một hậu quả của việc Adam và Eva không tuân lệnh Chúa trong Vườn Eden. Như một sự bác bỏ có ý thức về quan điểm Kitô giáo này (điều mà người Do Thái giáo không bao giờ chấp nhận), thì *Qur'an* ngoài việc cảnh báo Thượng đế trừng phạt tội, vẫn thường lặp lại nhiều lần xác quyết cơn

thịnh nộ của Thượng đế chỉ giáng xuống trên tội lỗi mà từng mỗi cá nhân sa phạm (xem, td. *Qur'an* 37:38-39).

Qur'an cũng xét lại câu chuyện *Kinh thánh* Adam và Eva, và trong khi thuật kể, thì cũng đặc biệt “xét lại” câu chuyện. Trong khi bản văn sách *Sáng thế* (*Genesis*) thuật kể một con rắn xảo trá dụ dỗ Eva về việc Thượng đế răn bảo trái quả nào là cấm ăn – và đến lượt Eva thuyết phục chồng mình can phạm điều Chúa cấm – thì sách *Qur'an* nhận diện ra Satan (chứ không phải con rắn) là kẻ cám dỗ *cả đôi vợ chồng* [Adam và Eva] (bản văn Arabic dùng văn phạm số hai (dual), ám chỉ cả hai vợ và chồng cùng phạm tội). Rồi Adam nhận được một khải thị “từ Chúa mình” (“from his Lord”) ghi nhận ông như là một tiên tri, và bản văn nói ông đã “quay mặt” (“turns”) về với Thượng đế (hay Thượng đế về với ông), một từ ngữ, mà theo cách dùng trong *Qur'an*, để chỉ sự tha tội (*Qur'an* 2:35-38); xem thêm 7:19-25 và 20:117-124). Nói cách khác, thay vì tội trở thành di sản cho loài người bởi sự “sa phạm” của Adam, thì tha thứ đã được ban cho một Adam thống hối, bởi Allah là “Đấng độc nhất quay mặt lại, Đấng Thương xót”.

Bản văn *Qur'an* về câu chuyện trên đây nêu lên ít ra là hai vấn đề đòi hỏi suy tư thêm. *Một*, bản văn minh thị cho ta biết Adam đã thống hối về sự sa phạm của mình và đã kết thúc với việc ông được đứng vào hàng tiên tri. Nhưng còn Eva thì sao? *Hai*, *Qur'an* (hay các truyền thống giải thích nó) có cung cấp một giải thích nào cho biết tại sao hai vị tổ tiên truyền thuyết đầu tiên của chúng ta đã không thể chống cự lại sự dỗ dành của Satan?

Về vấn đề thứ nhất, phải sòng phẳng nhìn nhận rằng, văn phạm của *Qur'an* Arabic đã cất đi cho Eva gánh nặng mà bà phải chịu theo truyền thống Do Thái giáo và Kitô giáo đã nêu ra trong câu chuyện: gánh nặng của kẻ dụ dỗ cùng với sự xảo trá của Satan. Nhưng vấn đề Eva đã ra sao một khi cả hai đã sa phạm giới luật của Thượng đế vẫn không có câu trả lời theo Sách thánh. Văn phạm của đoạn văn đang

bàn đã đột ngột thay đổi từ văn phạm số hai (dual: “both of you”) sang ngôi hai số nhiều (“you all”). Xem như tiếng nói thần linh quay sang nói với những người không hiện diện trong câu chuyện. Nếu như vậy, thì tiếng nói đó nói với họ là phải rời bỏ địa đàng, *những người này là kẻ thù của những người kia* [vế câu cuối cùng này không rõ nghĩa, ND]. Có phải Thượng đế nói với tất cả nhân loại những lời đó không? Có phải *Qur’an* hàm chỉ cử tọa thánh giá của mình?

Về câu hỏi thứ hai, *Qur’an* kể cho chúng ta rằng, Thượng đế có làm một giao ước với Adam, nhưng Adam đã quên những thề ước và, cần nói thêm rằng, không có ý định hủy bỏ giao ước của đôi bên (*Qur’an* 20:115). Còn về tâm trạng của Eva thì không được nhắc đến trong bản văn. Thật khó mà biết tại sao có sự tương đối im lặng của *Qur’an* về Eva. Phải chăng bởi thành kiến giới tính? Đây không phải là một vấn đề có thể dễ dàng bỏ qua. Bởi rằng, những người nữ (thí dụ như Mary, thân mẫu của Jesus) đã có được nhiều thông tin rộng rãi hơn trong *Qur’an* và các truyền thống giải thích của nó. Bởi vậy, khi bàn đến những tham chiếu của *Qur’an* về câu chuyện nguyên mẫu (archetypal) này trong lịch sử vấn đề tội, điều ta có thể nói được với tin cậy hơn cả là vai trò của Eva trong câu chuyện này có thể hiểu được khi so sánh vai trò của bà trong truyền thuyết Do Thái giáo và Kitô giáo.

Vai trò nổi bật của Adam theo phiên bản *Qur’an* trong câu chuyện này đã được đưa ra bởi những truyền thống Đạo Islam hậu thời đặt ông ngang hàng với Muhammad: cả hai được trở nên “alpha và omega” của một câu chuyện lịch sử khác: lịch sử về tiên tri. Đối với người Đạo Islam, ý nghĩa của tiên tri không chỉ căn cứ trên niềm tin rằng, Thượng đế tương giao với con người thông qua những đại diện được lựa chọn, mà cũng còn bởi chính những đại diện này là biểu tượng của một niềm tin vào khả năng hoàn thiện của con người. Trong tiết đoạn sau, chúng ta sẽ xem bằng cách nào *Qur’an* và các truyền thống của nó nói về chính Bản tính con người như một nền tảng cho niềm tin đó.

CHẤN BỆNH

Hơn ba mươi năm trước đây, một giáo sư xuất sắc người Pakistan – Mỹ về Nghiên cứu Đạo Islam tại Đại học Chicago, Fazlur Rahman, đã ghi nhận rằng, trong khi *Qur'an* nhắc đến Allah trên 2.500 lần, nhưng chủ đề lớn và dai dẳng của nó không phải là Thượng đế nhưng là con người. Chính *Qur'an* cung ứng chính mình như một “hướng dẫn” (“guidance”) cho nhân loại, nhưng một hướng dẫn dưới hình thức những “nhắc nhở” (“reminders”) (td. *Qur'an* 16:44) Điều này hàm chứa ý nghĩa rằng, Sách thánh (*Holy Book*) không được hiểu như một nguồn cho những thông tin mới về Thượng đế và về con người: sứ mệnh của nó, và sứ mệnh của tiên tri, kẻ đưa nó đến, là lay động trí nhớ của cử tọa, là nhắc lại ký ức của họ về những điều đã biết nhưng lại đã quên đi.

Một khẳng định như thế có thể gây ngỡ ngàng nơi độc giả, bởi quan điểm về Đạo Islam thường được nghe biết là xem *Qur'an* như một “mạc khải” thần linh. Nhưng, như chúng ta đã xem, tương quan của *Qur'an* với các văn chương *Kinh thánh* là “xét lại” (revisionary). Điều này tương tự như tương quan của *Tân Ước* đối với *Kinh thánh Do Thái*. Bởi vậy, sẽ là điều ích lợi nghĩ về *Qur'an* như một **“Giao ước thứ ba”** hơn là một hệ thống tư tưởng và thực hành tôn giáo hoàn toàn mới.

Đối với người Đạo Islam, một “Giao ước thứ ba” trở nên cần thiết khi, theo quan điểm của họ, những độc giả của Giao ước thứ hai hay “*Tân Ước*” đã đúc kết thành một: người đưa tin (td. Jesus Nazareth) với tin đưa (giáo huấn của ngài về luật Mosaic và gương hạnh của ngài) một cách mà người đưa tin *trở nên* tin đưa. *Qur'an* rõ ràng xem việc Thượng đế hóa Jesus như là một nhầm lẫn nghiêm trọng (xem, td. *Qur'an* 5:72), nhưng nguyên do của nhầm lẫn này cuối cùng cũng giống như nguyên do của mọi nhầm lẫn của con người: đó là khuynh hướng bỏ quên. Như chúng ta đã xem, minh họa của *Qur'an* về khuynh hướng rất con người này là Adam, và điều này có thể là một

tiếng vọng tinh tế về sự trình bày Adam như một mẫu hình (archetypal) do Paulus (*Romans* 5:14), truyền thống tiếp theo sau đó đã kết nối Adam tới Muhammad và mọi tiên tri (kể cả Jesus) đã xuất hiện giữa hai mốc thời gian đó [giữa Adam và Muhammad]. Theo ngôn ngữ Đạo Islam, “cứu thoát” (“salvation”) được thực hiện bởi sự mô phỏng của từng cá nhân theo gương hạnh các tiên tri: phù hợp hành vi của mình với *sunnah*, hay thực hành của các tiên tri. Cả các tiên tri cũng có thể quên sót và sai lầm, nhưng, giống như Adam, họ không bao giờ có ý định phế bỏ giao ước với Thượng đế.

Vậy, điều mà cả loài người kế thừa từ Adam không phải là “Tội nguyên tổ” (“original sin”), nhưng là “Giao ước” theo đó Allah ban cho Adam và dòng dõi của ông sự **hướng dẫn**. Ngoài ra, *Qur'an* còn nói rằng, Giao ước của Thượng đế đã trao truyền cho Adam và con cháu của ông một vai trò độc nhất trong tạo thành: vai trò **khalifa**, vai trò **đại diện** được Thượng đế chỉ định trên trần gian (xem, td. *Qur'an* 2:30). Chúng ta sẽ bàn về hai yếu tố này của Giao ước giữa Thượng đế và loài người.

1) Hướng dẫn: Như chúng ta đã xem, người Đạo Islam tin rằng, Allah hướng dẫn con người thông qua những nhắc nhở có tính tiên tri; nhưng không phải mọi người đều chọn sự tuân theo điều hướng dẫn được ban cho mình. Nhiều người không tuân theo sự hướng dẫn của Allah, đã làm, giống như Adam, bởi quên sót. Ngoài ra, người Đạo Islam còn phê phán sự ác là do sự dối trá của Satan (như với Adam trong Vườn Eden); nhưng *Qur'an* cũng chỉ ra rằng, một số người có chủ ý không tuân theo sự hướng dẫn thánh thiêng, dẫu cho họ có hay không bị cám dỗ bởi Satan. Do vậy, sự suy tư pháp lý hay đạo đức học của người Đạo Islam nhấn mạnh vai trò của *ý chỉ* khi xác định việc khen ngợi hay chê trách về một hành động được thực hiện. Nhưng sự phân biệt *ý chỉ* lại đưa đến những câu hỏi mới. Nếu người Đạo Islam bác bỏ giáo lý tội nguyên tổ, vậy thì giải thích thế nào về *ý chỉ* xấu? Trở lại *Qur'an*, ta thấy rằng nguồn gốc của sự ác đã không được khảo

xét một cách có hệ thống. Sự hiện hữu của sự ác (giống như sự hiện hữu của Thượng đế) chỉ đơn thuần được thừa nhận; từ đâu nó đến thì không rõ. Suy luận về điều này – gồm cả khả năng sự đồng tình của Thượng đế trong nguồn gốc của sự ác – là điều bận tâm của một số đầu óc xuất sắc nhất của Đạo Islam thời đầu xuyên qua nhiều thế kỷ. Vậy, mối quan tâm hiện tại của chúng ta là cái vai trò của con người trong tấn bi kịch hoàn vũ này, bởi những cách mà *Qur'an* và các nhà giải kinh *Qur'an* bàn luận về các động cơ của con người trong vấn đề này có thể soi sáng cho biết quan điểm Đạo Islam về **Bản tính con người**.

2) **Khalifa**, hay **vai trò đại diện**: Sự tiếp cận của *Qur'an* về vấn đề **Bản tính con người** tùy thuộc vào từ vựng nó chia sẻ với các văn chương *Kinh thánh* và với thơ văn Arabic thời sơ thủy. Có hai từ khóa cho sự tranh luận: *nafs* (được dịch sang tiếng Anh là *self* và *soul*) và *ruh* (theo nguyên tự là *hơi thở* hay *gió*, nhưng cũng thường được dùng để chỉ hình dạng thiên sứ hay phẩm tính linh thiêng). Trong *Qur'an*, hai từ này được dùng tách rời nhau; nhưng qua thời gian, người Đạo Islam đã dùng cả hai không phân biệt và cuối cùng đã phối hợp các ý nghĩa của chúng với các khái niệm tương tự trong Kitô giáo, Tân Platon và Aristoteles.

Cách chung, từ *nafs* của *Qur'an* có nghĩa giống như “*dục hồn*” (“appetitive soul”) của Platon. Nó có chiều hướng ham muốn những cái đẹp mà trần gian này có thể cống hiến, ưa thích chúng hơn là sự thỏa lòng của Thượng đế (*Qur'an* 18:28). Do đó, nó có khả năng điều khiển con người làm điều ác (*Qur'an* 12:53). “Sự Ác” (Evil) không phải là phẩm tính cố hữu trong con người; nó là hậu quả của những hành động trong sự theo đuổi những ham muốn riêng tư, những ham muốn đó là điều hoàn toàn tự nhiên và phẩm tính luân lý của nó tùy thuộc, một lần nữa, vào một chủ ý của cá nhân và sự thỏa mãn chúng có nhất quán với vai trò của đương sự như *khalifa* [vai trò đại diện] hay không. Hơn nữa, có điều quan trọng cần ghi nhận, *Qur'an* không

quan niệm con người là bất lực trước những ham muốn đó: Con người không bắt buộc phải nghe theo những ham muốn của mình. Trái lại, nó còn được kêu gọi phải kìm hãm chúng (*Qur'an* 79:40-41). Chúng ta sẽ triển khai tiêu đề này trong cuộc bàn luận sau đây về từ ngữ ***khalifa***.

Những người ngoài Đạo Islam thường đặc biệt liên kết từ ngữ ***khalifa*** với lịch sử chính trị của xã hội Đạo Islam hậu-tiên tri. Trong văn mạch này, từ đó là một chức danh cho kẻ thừa kế Muhammad như một người lãnh đạo thế tục của cộng đồng (*caliph*). Nhưng từ này cũng xuất hiện nhiều lần trong chính sách *Qur'an*.

a) Như *Qur'an* 2:30-34, Thượng đế thông báo cho các thiên sứ trong việc tạo thành, rằng Ngài muốn đặt để một ***khalifa*** trên thế gian này, và văn mạch rõ ràng chỉ đó là Adam. Rồi Thượng đế dạy cho Adam các tên của mọi sự vật trong tạo thành, và đến phiên Adam nói lại cho các thiên sứ hay những gì ông biết được từ Thượng đế. Sau khi kết thúc bài dạy, Thượng đế truyền lệnh cho các thiên sứ cúi mình trước Adam – điều mà bình thường chỉ bày tỏ trước một mình Thượng đế mà thôi. Cử chỉ này xem như muốn nói với các thiên sứ một cách trịnh trọng rằng, Adam đã nhận được một bổ nhiệm đầy uy lực từ Thượng đế: Ông đích thực được đứng trên đôi giày (“shoes”) thánh thiêng. Con người là kẻ ***đại diện*** của Thượng đế trên trần gian. Khái niệm này khác với sự ban cho Adam quyền “thống trị” (“dominion”) được thuật kể trong sách *Sáng thế* (*Genesis*), bởi người Đạo Islam quan niệm quyền thống trị chỉ thuộc về Thượng đế mà thôi. Ngài là ***rabb***, hay Đức Chúa (Lord) và là Đấng Nâng đỡ thế giới, còn con người là ***abb*** của Ngài, hay chư hầu, kẻ có thể thực thi quyền hành trên thế gian nhưng chỉ như là kẻ đại diện mà thôi. Quan điểm này cho thấy con người phải thận trọng trong hành động của mình bởi, trên lý thuyết, con người không được ban cho toàn quyền tự do làm bất cứ điều gì mình thích. Khi một con người hành động, thì vinh dự và phẩm chức thánh thiêng có thể bị đe dọa, và Thượng đế lo âu vì rằng vinh dự

của Ngài có thể bị xóa mờ bởi những hành động trái phép của các tội tớ của Ngài.

b) Như *Qur'an* 38:26, vua David cũng được Thượng đế gọi như là **khalifa** và được truyền dạy, như là một hệ quả, phải xét xử dân gian trong sự thật, “và không được làm theo ham muốn của mình kéo nó lôi kéo người ra khỏi con đường của Allah”. Trong đoạn văn này, chúng ta nhận thấy có một sự nổi kết minh thị giữa vai trò của một **khalifa** (người đại diện) và sự kiềm chế lòng ham muốn, điều mà – nếu làm theo – sẽ dẫn đến những hậu quả bất chính. Các **khalifa** (người đại diện), giống như bất cứ người nào khác, phải học cách đối phó với **nafs** (dục vọng) để đi đứng trên đường ngoan đạo.

c) Một đoạn văn thứ ba *Qur'an* 6:165, *Qur'an* cho biết **khalifa** không giới hạn vào các nhân vật tiên tri như Adam và David. Thay vào đó, lời thuật kể của *Qur'an* nói với cử tọa của mình và mô tả Thượng đế như là “Đấng Độc nhất, kẻ đã làm cho tất cả các người là những **khalifa** (số nhiều của khalifa) trên thế gian này, và đã nâng một số người trong các người lên trên các người khác một bậc [*a degree*], để thử các người về những điều các người đã nhận được. Quả thật, Ngài là Đấng mau chóng đòi hỏi và quả thật Ngài là Đức Chúa quảng đại tha thứ và từ bi thương xót”. Ở đây ta nhớ đến những lời trong *Phúc âm Luke* đặt trên môi của Jesus: “... bởi ai đã được cho nhiều thì sẽ bị đòi nhiều” (*Luke* 12:48).

Trong tưởng nghĩ đạo đức của người Đạo Islam, vai trò của **khalifa** không giới hạn vào các tiên tri hay những người kế vị chính trị của Muhammad: Nó là chức vụ cao mà Thượng đế đã bổ nhiệm cho Adam và, qua ông, cho mọi người. Một số những hậu duệ của Adam tỏ ra đã được ban ơn một cách ưu đãi hơn những người khác trong chức vụ này – nhưng tiếc thay, *Qur'an* đã không khai triển về điều này thay vì chỉ đưa ra một lưu ý bí ẩn. Nhưng *Qur'an* cũng có nói, Thượng đế sử dụng những ơn huệ đó để thử khí phách của những kẻ đã nhận. Ta không thể làm gì khác hơn là tự hỏi, không biết cái “*cấp bậc được*

nâng cao” kia có bù đắp gì đúng với mức ưu đãi – nếu ưu đãi là điều được nói đến ở đây: bởi “quả thật Chúa của người là Đấng mau chóng đòi hỏi”.

Một vấn đề về phụ nữ: Có điều đáng ghi nhận là *Qur'an* sử dụng một thuật ngữ tương tự khi bàn về tương quan giữa chồng và vợ đã ly dị. Theo *Qur'an* 2:228, phụ nữ mới ly dị nên tránh tương giao giới tính một thời gian khoảng ba kỳ kinh nguyệt. Một lý do rõ rệt cho thời gian chờ đợi này là, trong trường hợp có thai, quyền làm cha có thể được quy cho người chồng trước; đoạn văn này cũng gợi ý hai đối tác có thể hòa hợp lại với nhau vào thời điểm này. *Qur'an* viết: “Phụ nữ cũng có quyền được xử đãi công bằng như nam nhân [theo nguyên tự: như những kẻ đã ly dị các bà], và đàn ông có *một bậc trên* [*a degree over*] phụ nữ, và Thượng đế là Đấng uy quyền và khôn sáng”.

Trái với điều người ta có thể chờ đợi, đoạn văn trên đây đã rất ít được bình giải trên mười lăm thế kỷ qua. Các nhà giải kinh Đạo Islam nhận thấy ý nghĩa của nó rõ ràng và không cần tranh luận: Đàn bà và đàn ông có quyền được xử đãi công bằng trước pháp luật, và điều làm cho việc đối xử nên công bằng trước pháp luật cho đàn bà thì cũng phản ảnh điều làm cho công bằng [trước pháp luật] cho đàn ông – nhưng với một phản kháng xem ra bí ẩn: rằng “đàn ông có *một bậc trên* [*a degree over*] phụ nữ”. Câu hỏi hiển nhiên là: *một bậc gì?* Nếu sử dụng nguyên tắc giải kinh truyền thống ‘lấy một phần *Qur'an* để giải thích phần *Qur'an* khác’, thì phản kháng trên đây được biện luận hiểu rằng, một “*cấp bậc được nâng cao*” [*degree of elevation*] do Thượng đế đặt ra là để *thử* tính sòng phẳng của người đàn ông, kẻ đã ly dị vợ mình, hơn là để chỉ tính cao cấp đại khái của đàn ông đối với đàn bà. Ngoài ra *Qur'an* cũng tuyên bố rằng, Thượng đế xác định các cấp bậc “cho mỗi người tùy theo công việc họ đã làm, hầu Ngài có thể ứng đáp với những hành động của họ...” (*Qur'an* 46:19; xem thêm 6:132).

Cũng như với từng mỗi đoạn văn trong *Qur'an*, chúng ta không bao giờ có thể chắc chắn nó có nghĩa gì đối với cử tọa nguyên thủy. Về truyền thống giải kinh, chúng ta có thể đạt được thức nhận về điều mà một đoạn văn nhất định nào đó có nghĩa gì đối với thế hệ tiếp theo. Nói một cách khái quát, phát ngôn “đàn ông có một cấp độ trên phụ nữ” có thể được phân tích sít sao rằng: Nó không phải là một tuyên bố về tính cao cấp bẩm sinh của người đàn ông, bởi, nếu quả thật như thế, thì phát ngôn trước đó nói rằng, phụ nữ có quyền được xử đãi một cách công bằng phản ánh điều làm cho công bằng nơi người đàn ông, sẽ mâu thuẫn với trật tự của thiên nhiên. Thay vào đó, tham chiếu thường được đưa ra về sự kiện rằng, vào lúc cưới hỏi, người đàn ông phải đền trả bằng một của hồi môn và, trong suốt cuộc đời vợ chồng của họ, chàng có bốn phận chăm lo cho đời sống kinh tế của vợ mình. Vào thời điểm ly dị, những phí tổn đó phải được xem xét. Nhưng quan tâm đó có lẽ phản ánh sự phát triển về luật pháp Đạo Islam trong thời kỳ hậu-tiên tri.

TOA THUỐC

Những khái niệm về một “**Trật tự tự nhiên**” được thánh hiến thì có đầy trong *Qur'an*, nhưng, giống như những khái niệm về *Độc thần* và về sự hiện hữu của *sự Ác*, chúng được giả định hơn là biện luận. Lấy gợi ý từ một đoạn văn có phần tối nghĩa trong *Qur'an* 30:30, các nhà tư tưởng Đạo Islam khẳng định có sự hiện hữu của một “**Bản tính nội tâm**” (*fitra*: “inner nature”) hướng đến Thượng đế. Như chúng ta đã xem, con người cũng sở hữu một chiều kích ham muốn (*nafs*) có thể dẫn đưa con người đi trệch ra khỏi con đường của Thượng đế. Nhưng *Qur'an* cũng như những truyền thống giải kinh của nó không nhìn nhận con người là bất lực trước những ham muốn của mình. Chúng ta phải tự buộc mình dốc toàn sức lực để kiềm chế ham muốn trên đường thực hiện những ý thích của Thượng đế.

Thêm vào đó, văn chương *hadith* nhìn nhận vai trò tạo tác của **Môi trường** trong việc hình thành nhân cách: “Mỗi bé thơ được sinh ra với

“*bản tính nội tâm*” (*fitra*); sau đó cha mẹ làm cho bé nên một tín đồ Do Thái giáo, Kitô giáo, hay một pháp sư/nhà chiêm tinh (Magian)”. Chiếu theo lời tiên tri đó, thì truyền thống tôn giáo của con người được hiểu đúng nhất như là một điều phụ thuộc của công việc *giáo dục*. Đoán chừng nguyên tắc này được áp dụng cho những kẻ được giáo dục thành những tín đồ Đạo Islam hệ phái Sunni cũng như Shi’a, nhưng tác giả [của chương sách, ND] này đã gặp thấy những phiên dịch về *hadith* trong đó Muhammad được trích dẫn là đã nói “Mỗi bé thơ sinh ra là tín đồ Đạo Islam (Muslim)...”. Một sự giải thích như thế đã đúc kết thành một, các truyền thống Đạo Islam với Bản tính con người, và đưa một thay đổi tế nhị vào trong cái ý nghĩa của *hadith*. Với sự thay đổi như thế, nó cung cấp một bản văn làm bằng chứng dễ dàng cho những người Đạo Islam hy vọng thúc đẩy người ngoài-Đạo Islam cải đạo (hay ‘tái cải đạo’) vào Đạo Islam, nhưng điều đó không khả tin chiếu theo ngôn ngữ trong bản văn Arabic.

Bỏ ra ngoài vấn đề những áp dụng trong việc cải đạo, các truyền thống Đạo Islam nhìn xem **Bản tính con người** như một phức hợp của *ý định* và *ham muốn*, một số trong đó dẫn đưa con người đến linh thánh, một số khác dẫn đưa con người ra trệch đường. Tự thân chúng, không có điều nào trong những ý định hay những ham muốn kia nhất thiết định đoạt, như thế nào một cá nhân nhất định nào đó sẽ điều khiển cuộc sống của mình. Hơn nữa, *hoàn cảnh* đóng một vai trò quan trọng trong mỗi cuộc sống con người, nhưng yếu tố này, cũng vậy, không nhất thiết quyết định kết quả cuối cùng. Cuối cùng ra, kết quả tận cùng này tỏ ra tùy thuộc vào *Ý định không thể dò thấu của Thượng đế* (xem, td. *Qur’an* 2:213).

Giống như nhiều người Kitô giáo, người Đạo Islam tin rằng Thượng đế yêu thương họ và có một **Chương trình** cho đời sống của họ. Nhưng những điều riêng biệt của Chương trình này thì không được biết. *Qur’an* và các truyền thống giải kinh của nó cung ứng cho người Đạo Islam điều mà sách *Tân Ước* gọi một cách đáng ghi nhớ là một

“đám mây nhân chứng” to lớn (*Hebrews 12:1*): Các mẫu gương tiên tri bắt đầu với Adam và kết thúc với Muhammad. **Shari’a**, bị nhiều người phương Tây hiểu sai như một thứ bộ luật, nhưng đích thực là một Lý tưởng của cuộc sống chiếu theo gương hạnh Tiên tri. Những người Đạo Islam sùng đạo suy ngẫm về gương hạnh được Muhammad và các nhân vật tiên tri đưa ra (gồm Abraham, Joseph, Moses, và Jesus) cũng như các gương hạnh đã được lưu giữ lại cho họ trong một phần rộng lớn của văn chương sùng đạo (gồm cả *Qur’an* và *hadith*). *Fiqh* (nhằm lẫn với *Shari’a* nơi nhiều người phương Tây) không phải là một bộ luật, nhưng là một ngành học chuyên nghiệp cao về Giải kinh (Thông diễn: hermeneutics), trong đó các học giả Đạo Islam tìm cách áp dụng những quy luật đến từ các câu chuyện về các tiên tri (và những quy luật đến từ các quy luật đến từ các câu chuyện đó, v.v...) trong những trường hợp riêng biệt. Ngành học thuật như thế đã sản xuất ra một tầng văn chương rộng lớn mà ta có thể gọi là “hợp pháp” (legal), mặc dầu khái niệm Đạo Islam về luật pháp là một khái niệm rất bao quát; nó bao trùm không những các vấn đề pháp lý tự nó (*per se*) (điều gì làm thành tội ác, điều gì là thực hành kinh doanh sòng phẳng, làm sao ta có thể kế thừa quyền sở hữu từ một thành viên gia đình quá cố, v.v...), nhưng còn là những vấn đề về phép xã giao, nghi thức tôn giáo, vệ sinh cá nhân, và nhiều điều như thế. Ta có thể nói, người Đạo Islam sùng đạo tìm cách lấp đầy những khoảng trống trong Kế hoạch của Thượng đế được áp dụng cho họ trong cuộc sống cá thể của mình bằng cách chú trọng vào những bài học riêng biệt rút ra từ những nguồn văn chương phức tạp đó. Nhưng như thế vẫn chưa phải là tất cả: Truyền thống mộ đạo Đạo Islam (gồm cả **Sufi tâm đạo: *al-sufiyya***: chiều kích huyền nhiệm) cung ứng nhiều gương hạnh khác nữa để tích cực noi gương. Những gương hạnh như thế được đặc biệt chuyển tải thông qua những câu chuyện trong loại sách “Cuộc đời các thánh”: truyền thống về các thánh nam và các thánh nữ (*imams, master dervishes, shaykhs, và shaykhas*), mà đức hạnh gương mẫu của họ chứng thực rằng, cái lý tưởng về tính hoàn thiện của con người

là một mục đích đáng giá và có thể theo đuổi bởi bất cứ một người nào, không phân biệt nòi giống, giới tính, bộ tộc hay giáo phái. Người Đạo Islam, kẻ chọn sự noi gương những nhân vật đó, được xem là những người muốn kiểm chế những “ham thích riêng tư” (“*nafs*”) và phát hiện ra “chức năng đại diện tâm linh” (“*inner khalifa*”) của mình.

Bắt rễ từ câu chuyện Adam trong *Qur'an*, “**Lý tưởng người đại diện**” (“*khalifa ideal*”) được người Đạo Islam nhìn xem là có tính phổ quát: “Nhân loại là một Cộng đồng đơn thuần (*umma*, single community), và Thượng đế đã kêu gọi các tiên tri: Những kẻ đưa lại những tin vui và cũng là những kẻ đưa lại những lời cảnh báo. Hơn nữa, Thượng đế cũng đã trang bị cho các tiên tri những văn thư chân thật để họ có thể phân xử dân chúng về những vấn đề có sự khác biệt giữa chúng dân...” (*Qur'an* 2:213). Ở đây, cũng như đọc suốt sách *Qur'an*, chúng ta gặp một chủ đề kép về *sự đoàn kết và sự phân biệt*, trong trạng thái xung khắc, cùng với các tiên tri và những khả thi của họ đưa ra những tiêu chuẩn để giải quyết những xung khắc của con người. Điều đó được xem như học thuyết về các tương quan của con người và sự can thiệp của tiên tri được hàm ẩn trong **Hiệp ước Medina**. Ngoài ra, phần còn lại của đoạn văn nói trên lại cho rằng (không phải không mỉa mai), các tiên tri đã đưa ra những thông báo với những biện luận rõ ràng để giải quyết những bất đồng, nhưng những kẻ đã nhận lãnh được các thư văn – thúc đẩy bởi những ham muốn tự kỷ – đã bất đồng giữa họ với nhau cũng như với ý nghĩa của nó. Bởi vậy, Thượng đế đã can thiệp để hướng dẫn những kẻ tin Ngài (bởi ý định của Ngài) đi đến sự thật.

NHẬN XÉT KẾT THÚC

Sách *Qur'an* và những truyền thống giải kinh của nó đã trình bày cho độc giả một học thuyết rộng rãi theo *Kinh thánh* và thật sự thẳng thắn và toàn diện về **Bản tính con người**. Học thuyết này được tiêu biểu bởi những yếu tố tranh chấp nhau trong một trạng thái xung khắc: cá thể và môi trường (hay xã hội), hợp nhất và đa dạng bên trong xã

hội con người, ham muốn riêng tư và chiều hướng thuần phục Ý Trời. Trong cái thế giới xung khắc đầy tranh chấp này, Thượng đế đã gửi đến các *tiên tri* và các *thánh nhân* để *hướng dẫn* những ai muốn thực hiện một cuộc sống xứng đáng với tiếng gọi từ trên cao, tiếng gọi cho mỗi con người được tạo dựng: cái **Lý tưởng khalifa** – Lý tưởng người đại diện – (*the khalifa ideal*). Nhưng mặc dầu sự can thiệp linh thánh này, lịch sử loài người cho thấy phần rất lớn dân chúng trên hành tinh này lại đã không sống đúng với những hy vọng tuyệt hảo của Thượng đế dành để cho họ. Cuối cùng, chính Thượng đế đã ra tay dẫn dắt những kẻ mà Ngài đã chọn cho con đường của Ngài.

Về một phương diện, câu chuyện người Đạo Islam kể lại cho nhau về con người thì có tính *lạc quan*: Người nam và người nữ không “sa ngã” tự bản tính, và họ không có thiên kiến làm mất lòng Đấng Tạo hóa của họ. Nhưng về một phương diện khác, “sa ngã” hay không, người nam và người nữ đã làm mất lòng Thượng đế một cách đặc biệt thường xuyên và cuối cùng phụ thuộc vào lòng thương xót của Ngài để được cứu rỗi. Những âm vang *Kinh thánh* của tín thư này là không thể hiểu lầm, và những ai từ chối Thượng đế của văn chương *Kinh thánh* thì cũng sẽ không thỏa lòng hơn với tín thư “**Sách thánh thứ ba**” của người Đạo Islam. Thế giới gồm có hàng tỷ con người, bằng cách này hay cách khác, tuyên xưng nhìn nhận vị Thần linh của *Kinh thánh*, và đối với họ, sách *Qur'an* và những truyền thống giải kinh của nó đưa lại một cơ hội để “*nhìn lại*” (*revisit*), nếu không phải là “*nghĩ lại*” (*rethink*), việc tin vào Thượng đế và vào con người có nghĩa gì và tại sao họ thấy niềm tin đó là điều thúc bách.

Nếu chương sách này có gây ra được những suy nghĩ như thế, thì nó cũng đã đáp ứng được nguyện vọng của tác giả khi biên soạn bài viết này. Ngoài ra, nó cũng cho phép sách *Qur'an* thực hiện được điều mong muốn của nó là được trở nên một phương tiện cho việc suy tư của con người.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

The Qur'an:

– M.A.S. Abdel Haleem: *The Qur'an*, (bản dịch), Oxford, Oxford University Press, 2004.

In Oxford University Press:

- Jonathan A.C. Brown: *Muhammad*, 2011.
- Michael Cook: *The Koran*, 2000.
- Malise Ruthven: *Islam*, 2000.
- Adam J. Silverstein: *Islamic History*, 2010.

Religion and State:

– L. Carl Brown: *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, N.Y., Columbia University Press, 2001; (Bao gồm lịch sử tiền hiện đại và hiện đại về tư tưởng chính trị và hình thành nhà nước; trong tiến trình thực hiện, trình bày những khác biệt phong phú. Châm ngôn không phân cách “giáo hội và nhà nước” trong Islam ít được hỗ trợ trong diễn tiến lịch sử của các xã hội những người theo Đạo Islam).

Muhammad:

– Fred McGraw Donner: *Muhammad and the Believers: At the Origin of Islam*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2010; (Một nghiên cứu chùng mực nhưng có phê phán về sự phát sinh cộng đồng Muslim sơ khởi trong ánh sáng những sự kiện hiển nhiên của lịch sử đến nay có thể cung cấp được).

Islam:

– John L. Esposito: *Islam: The Straight Path*, Oxford, Oxford University Press, 2010; (xb lần thứ tư; Một tác phẩm bình dân và có thẩm quyền trong vấn đề).

Islamic Law:

– Wael B. Hallaq: *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; (Phần giới thiệu ngắn gọn, súc tích, dễ đọc về sự phát triển luật pháp Muslim).

Liberal Islam:

– Charles Kurzman: *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford, Oxford University Press, 1998; (Một tập hợp các tư liệu nguồn đầu tay về sự dẫn thân của người Muslims trong các vấn đề dân chủ và đa nguyên thông suốt thế kỷ XX. Về một viễn cảnh cập nhật hơn, có thể tham khảo <http://english.aljazeera.net/>).

7-2

GIAI ĐOẠN LỊCH SỬ TRUNG GIAN

Trong sự tuyển chọn một số các học thuyết về Bản tính con người, chúng ta đã nhảy một bước dài từ những thế giới Cổ đại Trung Hoa và Ấn Độ, Palestin, Hy Lạp, La Mã và Ả Rập cho đến châu Âu thế kỷ XVIII. Trong một tập sách giáo khoa (hay nghiên cứu) dẫn nhập, chúng tôi không thể cõng hiến toàn bộ lịch sử tư tưởng. Nhưng có thể là một trợ giúp cho sự hiểu biết của độc giả về *Immanuel Kant* và các học thuyết nối tiếp, nếu như nay chúng tôi cung ứng thêm một ít nét phác thảo về những phát triển tư tưởng lớn trong những thế kỷ trung gian.

1. THỜI TRUNG CỔ (TK. IV – TK. XIII): VAI TRÒ NÀO CỦA LÝ TRÍ TRONG ĐỨC TIN?

Augustine (tên Latinh: Augustinus, 354 – 430)

Vào đầu thế kỷ thứ IV CN, hoàng đế La Mã (hay Roma) Constantine nhìn nhận Kitô giáo là tôn giáo chính thức của Đế chế, và như thế chuyển đưa thiếu số những tín đồ bị bắt bớ vào gia nhập cộng đồng của xã hội La Mã hùng mạnh.

Augustine là một móc nối quan trọng nhất giữa tư tưởng của thế giới Cổ thời và thế giới quan Kitô giáo Trung cổ, sự kiện này chế ngự châu Âu cả nghìn năm tiếp theo đó. Augustine đến từ miền Bắc châu

Phi, lúc bấy giờ là một phần của Đế chế La Mã; mặc dầu mẹ ngài là một nữ tín đồ Kitô giáo, Augustine đã không khởi nghiệp như một Kitô hữu. Ông đã được đào luyện trong truyền thống La Mã về khoa Hùng biện, và ông đã say mê nghiên cứu giáo thuyết *Manicheans* [phát xuất từ “tiên tri” *Mani*, người Iran] chủ trương hai Quyền lực Thiện và Ác, cũng như tư tưởng Tân-Platon làm sống lại và quảng bá những tư tưởng của Platon trước đây. Sau khi bắt liên lạc với một số tín đồ Kitô giáo có ảnh hưởng và tìm hiểu *Kinh thánh*, Augustine đã trở lại Kitô giáo, kèm với một cuộc tranh đấu lâu dài về tư tưởng và đạo đức mà ông đã xuất sắc kể lại trong tác phẩm *Tự thú* (*Confessiones*) của mình. Ông đã được phong chức linh mục và gần sau đó được thỉnh cầu nhận sứ vụ giám mục.

Những thư văn và những tác phẩm ý sâu và nghĩa rộng của Augustine đã làm thành một tổng hợp giữa Kitô giáo và tư tưởng của Platon (ông ít biết đến Aristoteles). Ông chịu ảnh hưởng lớn từ tư tưởng của triết gia Tân-Platon *Plotinus*, người quan niệm Thượng đế của Platon như là Suối nguồn của tất cả mọi sự vật hiện hữu, và nhìn nhận con người có khả năng thực hiện sự minh giác nội tâm. Những quan niệm này có thể dễ dàng tích hợp với đức tin về Thượng đế như Đấng Tạo hóa và thông điệp cứu thoát của Kitô giáo. Mặc dầu năng lực trí tuệ rất lớn của mình, nhưng sau khi trở lại đạo, Augustine đã quan niệm lý trí là công cụ hỗ trợ cho đức tin. Trong một câu nói lừng danh “Tôi tin để có thể hiểu”, qua đó ông muốn nói lý trí một mình không thể bắt nắm được hết những sự thật quan trọng nhất; ông nhìn nhận tác động của ý chí, tâm thức của toàn thể con người, là cực kỳ quan trọng.

Augustine có một niềm tin mãnh liệt vào ý chí tự do của con người, nhưng đồng thời cũng có một cảm nhận mãnh liệt hơn nữa vào tính tội lỗi con người sa phạm. Ông quan niệm không có gì chúng ta có thể làm để hòa giải mình với Thượng đế. Đắm chìm trong tội nguyên tổ, chúng ta không thể tự giải thoát mình khỏi tội tông truyền này. Chỉ

hành động tự do của Thượng đế, chỉ Ân sủng (hay Ân điển) của Ngài, mới có thể cứu được ta; và nếu một số người được cứu (và được “tiền định” như thế bởi sự “lựa chọn” của Thượng đế), trong khi những người khác thì không, điều ấy không bởi công nghiệp riêng tư của cá nhân nào. Augustine bảo vệ những quan điểm này trong một cuộc tranh luận nổi tiếng với *Pelagius* (nhà tư tưởng đầu tiên từ Quần đảo Anh quốc xuất hiện trên lịch sử), người bảo trì lập trường rằng, cuối cùng chính chúng ta tự cứu mình bởi sự lựa chọn tự do của chúng ta. Augustine thuyết phục Công đồng của Giáo hội phải lên án Pelagius là dị giáo, nhưng mối tương quan giữa tự do của con người và ân sủng của Thượng đế vẫn là một vấn đề nhức nhối quan trọng trong thần học.

Cảm nhận của Augustine về tình trạng tội lỗi của con người như được biểu hiện nơi những ham muốn của thể xác đã để lại một ảnh hưởng tai hại trong phần lớn tư tưởng Kitô giáo sau đó, tư tưởng này có khuynh hướng đồng nhất tội với dục tính – hay ít nữa tập trung chú trọng vào giới tính như là minh họa trước nhất của tội. Điều ấy lại kết nối với khuynh hướng hạ giá người phụ nữ, xem họ như là cấu kết với những điều trần tục thể xác hơn những người đàn ông, và xem hôn nhân là thấp kém hơn độc thân.

Augustine có một cảm nhận mạnh mẽ về lịch sử và sự quan phòng của Thượng đế. Ông đưa ra một phân biệt nổi tiếng giữa *Thành trì của con người* – trật tự trong thời gian của chính sự và quyền lực của con người (được biểu hiện vào thời đại của ông bởi Đế chế La Mã) – và *Thành trì của Thượng đế* – định mệnh lý tưởng của con người trong đó Ý định của Thượng đế cuối cùng sẽ được thể hiện. Nhưng Giáo hội Kitô giáo “La Mã hóa” chiếm một vị trí dị nghĩa giữa hai Thành trì đó – một cơ chế nhân loại bất toàn, thay đổi và phát triển trong thời gian dọc theo lịch sử và văn hóa thế trần, đàng khác lại tin vào sự hiện thân và kiện toàn Ý định của Thượng đế. Augustine có một niềm tin rất mạnh vào quyền lực của Giáo hội và vào tính quan trọng của sự hợp

nhất. Khi có sự chia rẽ giữa Giáo hội công giáo chính thống và các tín hữu Kitô giáo phái Donatist ở Bắc Phi, thì ông sẵn sàng sử dụng quyền uy thế tục để thúc đẩy sự tương đồng nhất trí.

Các triết gia đạo Islam

Từ thế kỷ thứ IX đến thế kỷ XIII, một mùa hoa nở rộ của văn minh Islam [tiếng Ả Rập: al-islam: Thuần phục [Thượng đế]; lý do chúng tôi dùng từ Islam thay từ Hồi giáo, cũng như nhiều thuật ngữ khác về đạo Islam: xin xem chương 7 về đạo Islam, ND] đã xảy ra chung quanh miền Địa Trung Hải. Trong thời kỳ này, thần học, triết học, khoa học và Y khoa thuộc đạo Islam đã tiến triển hơn châu Âu Trung cổ. Các triết gia đạo Islam đã phát triển nhiều hệ thống tư tưởng khác nhau, những hệ thống tư tưởng này đã kết nối triết học Hy Lạp với niềm tin tôn giáo (cũng giống như các nhà tư tưởng cùng thời của đạo Kitô đã làm). Một truyền thống đầy ảnh hưởng của linh đạo huyền nhiệm Islam được biểu hiện trong phong trào “huyền đạo Sufi” [al-suffiya] (ngày nay vẫn còn tồn tại). Trong một thời gian, một số gặp gỡ mang nhiều hoa trái đã xảy ra giữa những nền văn minh đối nghịch; chủ yếu, nhiều tư tưởng của Aristoteles – đã bị đánh mất đi ở phương Tây – nay đã được khám phá lại nhờ các học giả Islam thông qua Trường thông dịch tại Toledo ở miền Trung Tây Ban Nha, hồi ấy là biên giới giữa các thế giới Kitô giáo và Islam.

Tư tưởng Islam giống với Kitô giáo Trung cổ trong việc xác nhận quyền uy của truyền thống tôn giáo dựa trên một khái niệm được cho là phát xuất từ Thượng đế như một tiền đề không thể nghi vấn. Nhưng cũng đã được xuất hiện những khác biệt qua những tranh luận nóng bỏng (tương tự như những cuộc tranh luận trong thế giới Kitô giáo) về tương quan giữa lý trí và đức tin, giữa kinh nghiệm tôn giáo cá nhân và quyền uy của phẩm trật tôn giáo. Một cuộc tranh luận như thế đã được kết thúc bằng sự hành hình **al-Hallaj** vào thế kỷ thứ X bởi vị này đã khẳng định niềm tin huyền đạo Sufi của mình có thể đưa đến sự

hợp nhất huyền nhiệm với Thượng đế – điều này thời bấy giờ bị xem là dị giáo.

Ibn Sina (tên Latinh: **Avicenna**, 980 – 1039) đã sử dụng sự phân biệt tinh tế của *Aristoteles* giữa những yếu tố hoạt động và thụ động trong tâm thức con người đưa tới một lý thuyết về việc nói “tiên tri” hay “khải thị”: Thượng đế được cho là đã phát ngôn thông qua trí năng linh thiêng, hoạt động trong trí tuệ của **Muhammad** [nguyên tự Ả Rập, có nghĩa: Sứ giả của Thượng đế, Kẻ đáng tôn vinh, Người lập đạo Islam], trong khi trí năng nặng phần thụ động và tưởng tượng trong trí tuệ của người tiên tri lại diễn tả những sự thật tôn giáo bằng những hình ảnh sống động. Theo **ibn Sina**, hình ảnh cần được sử dụng để thuyết phục những con người cảm tính về những sự thật tôn giáo và để thúc đẩy họ đi đến hành động, nhưng các triết gia có thể giải thích các hình ảnh bằng những lẽ của sự thật linh thiêng cao hơn. Ông nói lên sự nghi ngờ về chân lý phục sinh thân xác trong nghĩa đen, tức được hiểu theo chân chữ, và bởi thế tính chính thống của ông đã bị đặt thành vấn đề.

Al-Ghazali (1058 – 1111) là một học giả lỗi lạc; ông đã từ bỏ chức vị giáo sư tại Baghdad, đổi lấy một cuộc đời vô gia cư, di hành khổ tu, một nhà linh đạo huyền nhiệm Sufi. Trong một tập sách với tên gọi có phần khiêu khích *Sự Bất minh của các Triết gia* (*The Incoherence of the Philosophers*), ông phê phán các triết gia Islam trước đây là đã lệ thuộc tư tưởng Hy Lạp quá nhiều và đã đánh mất tính chính thống của *Qur'an* [tiếng Ả Rập: *Qur'an*, có nghĩa *Kinh Coran*, hay *Thiên Kinh*]. Ông cũng đã thể hiện trước một cách đầy ấn tượng sự phủ nhận của **Hume** về sự cần thiết của mối tương quan nguyên nhân – hậu quả và sử dụng ý tưởng này vào vấn đề những lý thuyết siêu hình về Thượng đế. Ông bảo vệ lời kêu gọi của Sufi thực hiện kinh nghiệm tôn giáo hơn là biện luận triết học.

Tại Tây Ban Nha, đã có một sự tái bảo vệ triết học bởi **ibn Rushd** (tên Latinh: **Averroes**, 1126 – 1198). Ông biện luận rằng, người

Muslim [m-s-l-m: tín đồ Islam] không thể tránh sự sử dụng lý trí, bởi bản văn của *Qur'an* đôi khi cần đến sự giải thích bằng lý trí, và các luật gia lại có khuynh hướng bất đồng trong những vấn đề về luật pháp và đạo đức. Ông viết một phản biện đối với al-Ghazali với tập sách nhan đề *Sự Bất minh của “Sự Bất minh”* (*The Incoherence of “The Incoherence”*), biện luận rằng có sự mâu thuẫn khi dùng lý trí để đánh đố lý trí. Như thế, ông có chiều hướng lại đưa thần học phụ thuộc vào lý trí.

Avicenna và **Averroes** đã có một ảnh hưởng to lớn trên **tư tưởng phương Tây Trung cổ**. Trong thế kỷ XII và XIII, đã phát triển một *tranh luận tay ba* thật hấp dẫn, gồm thêm cả các triết gia Do Thái, như **Maimonides** (1135 – 1204), người đã viết một tác phẩm nổi tiếng với tên gọi *Hướng dẫn cho những kẻ Bối rối* (*Guide for the Perplexed*). Nhưng Giai đoạn Trung cổ đa văn hóa này không tồn tại được lâu dài: Sự Bất khoan dung và sự Xung đột đã lên ngôi thay thế, và sau cuộc **Tái chiếm (Reconquista) của Tây Ban Nha** bởi Chế độ quân chủ Công giáo Tây Ban Nha, thì **Do Thái** và **Muslims** đều bị cưỡng bách trục xuất.

Aquinas (1224 – 1274)

Như chúng ta đã vừa xem, phần lớn các tác phẩm của Aristoteles đã không được sử dụng ở thế giới phương Tây cho đến thế kỷ XII. Điều này đã dẫn đến một cuộc cách mạng ở bên trong tư tưởng Trung cổ, mặc dầu một số các nhà chức trách bảo thủ của Giáo hội đã tìm cách cấm chỉ việc học hành và nghiên cứu về Aristoteles. Việc hệ thống hóa nguy nga mang tính Kitô giáo của **Thomas Aquinas** – được trình bày trong **Tổng Luận Thần Học** (*Summa Theologica*) – là dựa trên Triết học của *Aristoteles*, cộng thêm – dĩ nhiên – **Kinh thánh** và các **Giáo phụ**. *Tổng luận Thần học* là như ngôi Đại thánh đường (Cathedral) Trung cổ – một cấu trúc đồ sộ, kỳ vĩ của những khát vọng tôn giáo cao siêu, đầy tràn những chi tiết phức hợp làm cho ta kinh ngạc về lòng tin và về công trình kiến trúc đã tác tạo nên nó. Mặc dầu gây nên tranh

luận thời bấy giờ, tác phẩm này từ đó đã trở nên chính thống của Công giáo La Mã, được tán thưởng bởi thẩm quyền Giáo hoàng.

Aquinas chấp nhận rằng, những **năng lực tự nhiên của lý trí** con người có một chỗ đứng chính đáng, tuy giới hạn, trong việc bảo vệ đức tin Kitô giáo (điều mà *Augustine* và những môn đồ thời Trung cổ của ông, thí dụ như *Bonaventure*, có xu hướng phản kháng). Aquinas bảo trì quan điểm của Aristoteles (và của những người thực nghiệm), rằng mọi tri thức của con người được phát xuất từ nhận thức giác quan, nhưng ông cũng thừa nhận rằng chúng ta phải sử dụng lý trí của chúng ta để nhìn nhận ra các loại hay các “mô thức” (“forms”) của các sự vật, và đạt được tri thức khoa học có hệ thống của thế giới. Thiết yếu, ông phân biệt giữa thần học thuần lý và thần học mạc khải: Trong *thần học thuần lý*, chúng ta sử dụng lý trí mà không cần trợ giúp để chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế (bằng “Năm con đường [chứng minh]” nổi tiếng); Trong *thần học mạc khải*, chúng ta nhận được trong đức tin sự khải thị của Thượng đế thông qua *Kinh thánh* và Giáo hội. Đức tin – được phát hiện – không phải là điều gì nằm trong sự kiểm soát của ý chí chúng ta; nhưng đúng hơn, nó được thiên phú bởi ân sủng của Thượng đế (*Summa Theologica*, II-II, Q.6, art.1).

Về **Bản tính con người**, Aquinas tiếp nối sự phân tích cơ bản của Aristoteles về “linh hồn thuần lý” của chúng ta, gồm những quan năng nhận thức, khái niệm trí tuệ, lý luận lý thuyết và quyết định thực hành đưa đến việc sử dụng ý chí tự do của chúng ta trong hành động. Ông “Kitô hóa” khái niệm của Aristoteles về hạnh phúc (*eudaimonia*) bằng cách đồng nhất sự Kiện toàn tối hậu của chúng ta trong sự hiểu biết và kính yêu Thượng đế. Và ông bổ sung Bốn đức hạnh cổ điển của Hy Lạp là can đảm, tiết độ, khôn ngoan và công bình với Ba “đức hạnh thần học” là đức tin, đức cậy và đức mến; để thể hiện điều này, chúng ta cần nhận được sự soi sáng và Ủn ban cho của Thượng đế.

Về vấn đề **bất tử**, Aquinas giữ lại (có phần thiếu tính nhất quán) một yếu tố của chủ thuyết Platon, cho rằng mặc dầu sự sống lại bao

hàm sự tái tạo (re-creation) con người như một thân thể sống động, một sự hợp nhất linh hồn và thân xác, nhưng linh hồn đã có một hiện hữu tách biệt trong thời gian giữa chết và sống lại. Hình thức diễn tả này tìm cách giải quyết vấn đề duy trì cái căn tính cá nhân vượt trên thời gian chuyển tiếp, nhưng nó lại nêu lên vấn nạn bằng cách nào một linh hồn tạm thời không thân xác lại có thể là một con người cảm nhận và hành động được.

Sự đòi hỏi của Aquinas về lý trí là một điều chính đáng, nhưng giới hạn. Thẩm quyền của Giáo hội Công giáo là thẩm quyền tối thượng đối với ông trong mọi vấn đề thuộc đức tin; và giống như Augustine, ông sẵn sàng cho việc phê chuẩn sử dụng uy lực chống lại những ai bất đồng ý kiến. Ông đã có viết, những người dị giáo sử dụng lý trí của mình gây nên những điều sai trái trong đức tin Kitô giáo sẽ phải “bị trục xuất ra khỏi thế giới bằng cái chết” (*Summa Theologica*, II-II, art. 3). Cái ngôi Đại thánh đường tinh thần của ông được xây cất lên cho vinh quang của Thượng đế, nhưng cũng để bảo trì uy quyền của Giáo hội, và đây đó nơi một ít góc nhà đen tối một ngọn lửa sáng cũng còn tìm thấy được. Aquinas đã không hoàn toàn kết thúc công trình xây cất lớn lao của ông, bởi trong năm sống cuối cùng của mình, ông đã sinh nghiệm được một thị kiến huyền nhiệm, và ông nói rằng, tất cả những gì ông đã viết ra, nay “đối với ông cũng chỉ giống như rơm rạ”.

2. THỜI PHỤC HƯNG VÀ CẢI CÁCH (TK. XIV/XV – TK. XVI):

ĐÂU LÀ THẨM QUYỀN CHO ĐỨC TIN?

Kitô giáo là hệ thống đức tin thống trị ở châu Âu dài đến 15 thế kỷ, từ khi Roma sụp đổ, thông qua Thời đại Trung cổ Đen tối (Dark Ages), cho đến Thời Hiện đại. Và, mặc dầu những xu hướng thế tục, nó vẫn thấm nhuần trong châu Âu và châu Mỹ thế kỷ XXI. Các Giáo hoàng của Giáo hội Công giáo phương Tây thừa hưởng từ Đế chế La Mã trung tâm quyền lực tại Roma và nắm giữ nó đến ngày nay. Nhưng sau sự phân ly năm 1054, phiên bản Kitô giáo Chính thống phương

Đông đã trở nên độc lập, tập trung vào Đế chế Byzantine ở Constantinople cho đến khi đô thành này rơi vào tay người Thổ Nhĩ Kỳ Islam năm 1453, từ đấy được đặt tên là Istanbul. Kitô giáo Chính thống tiếp tục cho đến ngày nay tại Hy Lạp và Đông Âu, và được hồi sinh ở Nga hậu cộng sản. Những giáo hội Kitô giáo hiện hữu khác bắt nguồn từ những thế kỷ sơ khai của Kitô giáo, thí dụ như Giáo hội Coptic ở Ai Cập và Ethiopia.

Bốn phong trào văn hóa kế tiếp với tầm quan trọng to lớn trong lịch sử thế giới đã phát triển trong châu Âu Tân thời đại: **Phục hưng, Cải cách Tôn giáo, Khoa học và Khai minh**. Trong thời **Phục hưng** vào thế kỷ XIV/XV và XVI, nhiều quan tâm mới được dành cho văn chương, nghệ thuật và triết học của thế giới cổ đại, và những quan tâm này tác động một ảnh hưởng mới, gia tăng sinh lực trên tư tưởng phương Tây. Nền minh triết của cổ nhân nay được đón nhìn trực tiếp hơn, thay vì qua ống kính xuyên méo của Kitô giáo Trung cổ. Như một thành quả, nay dấy lên một phong cách nhân văn về triết học tập trung nhiều hơn vào Bản tính con người hơn là vào siêu hình hay thần học (td. **Pico della Mirandola** ở Ý và **Erasmus** ở Rotterdam).

Phong trào **Cải cách Tôn giáo** được đồng thuận cho là đã phát xuất khi **Martin Luther** (1483 – 1546) đóng 95 luận điểm thần học trên cửa thánh đường tại Wittenberg ở Đức ngày 1 tháng 11 năm 1517. Nhưng cũng đã có những tiếng nói cải cách trong Giáo hội Công giáo, thí dụ như **John Wycliffe** ở Anh thế kỷ XIV. Đôi khi tiếng nói bất đồng bị trừ diệt một cách hung bạo; thí dụ **John Hus**, một đồ đệ của Wycliff, bị hỏa thiêu tại Bohemia. Luther là một nhà thần học được giáo dục cao trong truyền thống Công giáo, nhưng ông đã sớm đặt thành vấn đề về những tư tưởng và những thực hành của các Giáo hoàng người Ý. Ông cực lực phản bác cách buôn bán các “ân xá” của Giáo hội, qua đó dân chúng có thể nghĩ là họ có thể mua được sự tha thứ và một chỗ trên thiên đàng. Điểm chính yếu trong thần học của Luther là giáo lý về sự Công chính hóa trước mặt Thượng đế bởi lòng

tin của con người và bởi ân sủng tự do của Thượng đế, không qua trung gian quyền uy của Giáo hội – và cũng không dựa vào lý trí: Luther minh thị lên án lý trí như là một “con đĩm”.

Luther cũng tỏ ra là một người dân Đức, phản ứng lại quyền lực của Roma. Ông đã dịch *Kinh thánh* sang tiếng Đức và viết các tác phẩm tranh luận của mình bằng một thứ tiếng bình dân vừa dí dỏm vừa đầy sinh lực làm cho dân chúng dễ hiểu và ưa thích. Tân phong trào cải cách tôn giáo lan rộng mau chóng suốt Bắc Âu, và sự hợp nhất của Giáo hội phương Tây bị phủ bóng. Một số lớn các hệ phái và môn phái Thệ phản [Protestant, ngày nay gọi là Evangelic, Evangelical: Tin Lành] khác nhau được phát triển, kêu gọi đến *Kinh thánh* và kinh nghiệm tôn giáo cá nhân, hơn là truyền thống của Giáo hội. Phiên dịch *Kinh thánh* sang các thứ tiếng của dân chúng trở nên một yếu tố quan trọng trong thứ linh đạo mới này. Từ trước cho đến thời Cải cách, *Kinh thánh* chỉ được sử dụng bởi các linh mục và các nhà thần học, những người có thể đọc và hiểu tiếng Latinh và Hy Lạp. Một số người phiên dịch trước kia, thí dụ như *William Tyndale*, đã bị hỏa thiêu bởi các thẩm quyền của Giáo hội, vì các vị chức sắc này lo sợ cho quyền uy của họ nếu có ai đọc và tự giải thích Sách thánh cho chính họ.

Kêu gọi đến *Kinh thánh* trở thành nguồn thẩm quyền cơ bản cho người Tin Lành, cách riêng cho những người Calvinist hay **Giáo hội Cải cách (Reformed Churches)** dưới sự hướng dẫn của **John Calvin** (1509 – 1564), người đã hệ thống hóa tư tưởng của mình trong tác phẩm chính của ông *Institution de la Religion Chrétienne (Institution of the Christian Religion)*, năm 1536. Một nhà nước thần trị Calvinist (một xã hội được điều khiển bởi những lãnh đạo tôn giáo) được thiết lập tại Geneva ở Thụy Sĩ. Giáo phái Calvin lan rộng đến Scotland, đến phong trào Thanh giáo (Puritanism) ở Anh, và sau đó đến Hoa Kỳ với những người lập cư đầu tiên ở đó. Một giáo lý về sự Bất khả ngộ của *Kinh thánh* như là lời mặc khải của Thượng đế được phát triển – một quan đĩm mà ngày nay vẫn còn rất phổ biến. Nhưng vấn đề ai là

kẻ có một giải thích (giải Kinh) đúng đắn thì vẫn luôn đẩy lên sự bất đồng giữa các tín nhân. Một số người thuộc môn phái Tin Lành triệt để (Radical Reformation), thí dụ như những người *Tái-baptem* (Anabaptists, ana-baptismos: chủ trương lễ nghi baptem chỉ khi trưởng thành) trên lục địa và những người *Quakers* điều khiển bởi *George Fox* tại Anh quốc, đều vẫn mạnh mẽ nhận ảnh hưởng từ *Tân Ước*, nhưng cũng kêu gọi đến “ánh sáng nội tâm” của sự Thượng đế mặc khải trong tâm và trí của từng cá nhân. Như thế, họ có khuynh hướng nhấn mạnh trên kinh nghiệm tôn giáo cá nhân.

Sự bất đồng tôn giáo thường dẫn đến những xung đột hung bạo. Đã có những “chiến tranh tôn giáo” trong châu Âu Tân thời đại, không những giữa Công giáo và Tin Lành, nhưng cũng còn giữa các môn phái Tin Lành đối nghịch lẫn nhau. Luther đã kêu gọi các nhà cầm quyền nước Đức triệt bỏ bằng bạo lực nhóm *Tái-baptem* (Anabaptists). Những người Huguenots (Tin Lành Pháp) bị xem như là những kẻ phản bội nước Pháp Công giáo và đã bị tàn sát hay trục xuất. Sau cuộc nội chiến ở Anh vào giữa thế kỷ XVII, chế độ quân chủ và Giáo hội Anh giáo được hồi phục, và những người “không theo quốc giáo” bị bắt bớ. Chỉ dần dần, sau những kinh nghiệm đau thương như thế, dân chúng châu Âu mới bắt đầu chấp nhận việc những tôn giáo khác nhau có thể được phép tồn tại trong cùng một đất nước xứ sở. Một sự tách rẽ giữa Giáo hội và Nhà nước đã được ghi lại trong Hiến pháp của Hợp chủng quốc Hoa Kỳ.

3. SỰ THĂNG TIẾN CỦA KHOA HỌC (TK. XVII): LÀM THẾ NÀO ÁP DỤNG PHƯƠNG PHÁP KHOA HỌC VÀO VẤN ĐỀ CON NGƯỜI?

Khoa học vật lý hiện đại được trỗi dậy vào thế kỷ XVII. Sự kết hợp phương pháp thực nghiệm với lý thuyết toán học hệ thống đã được chứng minh đầy thắng lợi trong các công trình nghiên cứu của **Galileo** và **Newton**. Thành quả thuyết minh của hệ thống cơ học Newton cho thấy, bằng cách nào tri thức mới về vũ trụ – cả trên trời lẫn dưới đất –

có thể thiết lập một cách vững chắc trên cơ sở những quan sát được đo lường kỹ lưỡng. Sẽ không còn cần thiết phải kêu gọi đến những thẩm quyền truyền thống Trung cổ của Aristoteles, *Kinh thánh* và Giáo hội về những vấn đề các sự kiện liên quan đến thế giới vật lý. Cố gắng của Giáo hội Công giáo tìm cách duy trì một vũ trụ quan Tiên-Copernicus với thuyết địa-tâm đối nghịch với những khám phá mới của Galileo quả là một sự bảo vệ cuối cùng của sự bất khả bảo vệ.

Vấn đề khó khăn hơn (vẫn còn đặt ra cho chúng ta ngày hôm nay) là, tới chừng mực nào phương pháp khoa học có thể áp dụng được cho con người chúng ta? Cho vấn đề này, thường xem như có *hai lời giải* kịch liệt đối chọi nhau, liên kết với *hai học thuyết siêu hình* về chủ nghĩa *duy vật*, hay với thuyết *nhị nguyên*. Có phải con người được tác thành hoàn toàn bởi cùng một loại chất thể giống như mọi vật khác trong vũ trụ và do đó cũng chịu lệ thuộc vào những quy luật của tự nhiên? (Những quy luật này được xác quyết là có tính tất định (deterministic), cho đến thời khai sinh học thuyết cơ học lượng tử thế kỷ XX). Hoặc nữa chúng ta là sự kết hợp giữa xác và hồn, mà hồn thì được quan niệm như yếu tố phi vật chất, không bị lệ thuộc vào những quy luật của khoa học vật lý, và do đó có khả năng cho tư duy và ý chí? Hai quan điểm siêu hình này được bảo vệ bởi **Hobbes** và **Descartes** riêng biệt nhau. Hai quan điểm đó vẫn còn khuynh hướng chế ngự bản đồ tư tưởng của chúng ta, nhưng như chúng ta sẽ thấy, **Spinoza** đã còn đề bạt một *con đường thứ ba*.

Hobbes (1588 – 1679)

Thomas Hobbes, gốc người Anh, đã cho xuất bản tác phẩm nổi tiếng nhất của ông, *Leviathan*, năm 1651, trong thời kỳ nội chiến ở Anh quốc. Đây là một trong những tác phẩm cổ điển lớn về triết học chính trị, nhưng những kết luận xã hội của ông thì lại phân xuất từ những tiền đề về bản tính cá thể của con người. Hobbes kịch liệt bác bỏ chủ thuyết nhị nguyên và hệ thống tư tưởng Aristoteles Trung cổ, và biện luận rằng, khái niệm đích đáng về linh hồn như là bản chất phi

chất thể là điều tự mâu thuẫn. Thay vào đó, ông chấp nhận chủ thuyết *duy vật siêu hình* không khoan nhượng về Bản tính con người, xem sự sống như là một sự chuyển động của tay chân, cảm xúc như là sự chuyển động của các cơ quan trong thân thể, và ham muốn như là tình trạng của thân thể và bộ não gây nên chuyển động thân thể. Triết học của Hobbes là một triết học đầu tiên theo chủ nghĩa “tự nhiên” một cách hệ thống nhằm giải thích Bản tính con người và xã hội con người.

Hobbes có một quan điểm trần trụi về Bản tính con người cá thể, xem nó trong thực chất là tự kỷ (selfish) – các ham muốn của mỗi người là cho sự tồn tại và sự tái sản xuất của chính mình. Chúng ta chăm lo cho gia đình trực tiếp của mình – đó là, cuối cùng ra, thành phần của sự tái sản xuất con người – nhưng chúng ta có ít hoặc chẳng có gì quan tâm đến kẻ khác. (Đó là một sự tiên báo về cách tiếp cận của *Darwin* mà chúng ta sẽ bàn đến trong chương 12). Con người không thể tránh khỏi tình trạng cạnh tranh người này đối với người khác – vì cơm ăn, đất ở, và tất cả các nguồn lợi khác. Bởi vậy, nếu không có một quyền lực chung để giữ gìn trật tự, thì dân chúng sẽ tìm đến trộm cắp và bạo lực, rồi từ đó đưa đến bất an về tài sản cũng như cuộc sống. Theo một câu nói của Hobbes thường được trích dẫn, thì cuộc sống của con người trở nên “cô độc, nghèo hèn, kinh dị, hung ác, và ngắn ngủi”. Bởi vậy, ông biện luận rằng, có một nhu cầu thiết yếu cần đến một *quyền năng với độc quyền* có hiệu lực sử dụng sức mạnh, để giải cứu dân chúng khỏi những điều ác của “tình trạng của tự nhiên” (“the state of nature”). Và như thế, vì tư lợi của từng người, cần phải từ bỏ chút nào sự tự do cá nhân để bảo đảm sự an toàn, và phải nhìn nhận thẩm quyền của một quyền năng nào đó đủ mạnh để bắt tôn trọng sự thực hành các quy luật.

Quan niệm của Hobbes về Bản tính con người hàm nghĩa *vô thần*. Ông không thể nói điều đó một cách công khai trong thế kỷ XVII, và như thế ta còn nghe được ông nói đến Thượng đế trong các tác phẩm

của ông. Nhưng điều đó xem ra không có gì quan trọng trong các luận cứ chính của ông, trong đó không có những luận bàn về tạo thành, mục đích, cứu chuộc hay phán xét do thần linh. Và khi bàn đến quyền năng hiện hành, ông quan niệm các giáo hội phải quy phục thẩm quyền của nhà nước.

Đây là lúc cần nhớ rằng, những câu nói “tình trạng của tự nhiên” và “Bản tính con người” là cực kỳ dị nghĩa, như ta đã ghi nhận trong chương Dẫn nhập. Một số các nhà tư tưởng Tân thời đại, như **Thomas Hobbes**, **John Locke** và **Jean-Jacques Rousseau**, có khuynh hướng hiểu Bản tính con người như được giả định thì đã có trước khi xảy ra sự kiện xã hội có tổ chức. Nhưng có nhiều lý do để tin rằng con người *đã luôn từng là* những tạo vật có *tính xã hội cao*, và ý tưởng những con người cá thể [hoàn thiện như thế] cùng đến với nhau để tạo thành xã hội là một câu chuyện *thần thoại*.

Descartes (1596 – 1650)

René Descartes, một triết gia người Pháp, là một nhân vật trung tâm trong cuộc cách mạng khoa học thế kỷ XVII. Ông góp phần vào sự phát triển các ngành toán, vật lý, sinh lý và triết học. Những công trình khoa học của ông đã bị quá tuổi từ lâu, nhưng những tác phẩm triết học của ông thì vẫn còn vững chân tồn tại trong các chương trình giảng dạy, bởi chúng diễn tả những khái niệm cơ bản và những luận cứ mà một người làm triết học nào cũng phải bàn đến.

Điều liên quan nhất đến chúng ta ở đây là khái niệm *nhị nguyên* của Descartes về Bản tính con người gồm có *thân xác* và *linh hồn* – hai bản thể *khác biệt nhưng tương tác*, mỗi thứ có thể hiện hữu mà không cần đến bản thể thứ hai. Theo đó, ông tiếp nối một truyền thống đã lâu đời (gồm cả Platon), nhưng ông đưa ra một *chú giải mới* về sự phân biệt cùng với những *luận cứ mới*. Theo Descartes, thì thân xác chiếm một chỗ trong không gian và lệ thuộc vào các quy luật của tự nhiên mà khoa học nghiên cứu, nhưng nó không có những thuộc tính của tinh thần. Chỉ có tinh thần hay linh hồn suy tư, cảm xúc, nhận thức và định

đoạt (kèm thực thi ý chí tự do). Linh hồn này là phi thể xác – nó không được cấu thành bởi vật chất, nó không chiếm cứ không gian (mặc dầu nó có thay đổi trong thời gian), và không thể được khảo nghiệm với các phương pháp của khoa học vật lý. Hơn nữa, linh hồn có thể tiếp tục sống sau khi thân xác chết đi, chuyên chở căn tính của một con người đi vào kiếp sống sau. Như thế, Descartes đưa ra một sự phân biệt giữa con người sở hữu một linh hồn phi vật chất và thú vật không có ý thức.

Trong tác phẩm *Diễn ngôn về Phương pháp (Discours de la Méthode, Discourse on Method)*, năm 1637, Descartes viết một trình bày mở đầu về những tư tưởng của mình trong hình thức bán-tự truyện. Diễn tả kỹ càng hơn trong *Những bài ngẫm suy siêu hình (Méditations métaphysiques)*, 1647, luận cứ chính về chủ thuyết nhị nguyên khởi đầu bằng suy nghĩ rằng, bất cứ điều gì mà người ta nghi ngờ, người ta không thể nghi ngờ sự hiện hữu của chính mình như là một hữu thể ý thức – mặc dầu người ta có thể (ông khẳng định) nghi ngờ mình có chẳng một thân thể. Như thế, Descartes sử dụng lý trí thuần túy một cách phản tư, xem xét nội tâm để tìm cách chứng minh những sự thật siêu hình cơ bản về linh hồn, và sau đó ông đề xuất biện luận từ bản tính của những tư tưởng tinh thần của chúng ta đi đến sự hiện hữu của Thượng đế.

Nhưng trong phần V của *Diễn ngôn*, Descartes cung cấp một *luận cứ khác*, nhiều tính thực nghiệm hơn cho thuyết nhị nguyên được xem như là giả thuyết giải thích tốt nhất cho cách hành xử có thể quan sát được của con người và thú vật. Ông biện luận rằng, có một sự phân biệt về thể loại hơn là về cấp độ giữa những quan năng bẩm sinh giác tính của con người và của thú vật, phân biệt ngôn ngữ như là phân tổ khác biệt của lý tính con người. Chính cái thể loại lý tính dựa trên cơ sở thực nghiệm này (đó là sự xác định của một số khả năng bẩm sinh tinh thần như là riêng biệt cho giống loại con người) mà *Noam*

Chomsky và nhiều người khác đã lại bàn đến trong thế kỷ XX (xem chương 12).

Bằng cách phân đôi Bản tính con người ra hai lĩnh vực siêu hình khác nhau – lĩnh vực vật lý và lĩnh vực tinh thần – Descartes (giống như nhiều người khác) nghĩ rằng, ông có thể áp dụng phương pháp khoa học cho lĩnh vực vật lý – nghiên cứu thể xác trong khoa giải phẫu học và sinh lý học – trong khi vẫn là một tín đồ Công giáo chính thống trong niềm tin vào một Thượng đế vô biên, phi vật chất, và một linh hồn có hạn, cũng phi vật chất, bất tử, với ý chí tự do.

Spinoza (1632 – 1677)

Benedict de Spinoza, một triết gia người Hà Lan, (cội nguồn người Do Thái bị trục xuất khỏi Tây Ban Nha thời Reconquista/Tái chiếm) cung cấp một *thỏa hiệp* giữa hai lựa chọn cứng rắn là *nhị nguyên* và *duy vật*. Trong tác phẩm chính của mình, *Đạo đức học* (*Ethics*) – gồm nhiều siêu hình hơn là đạo đức – Spinoza đã **đồng nhất Thượng đế với Tổng thể tự nhiên**. Và như thế, ông vẫn giữ những ngôn ngữ kính tôn đối với Thượng đế hay Tự nhiên, nhưng không còn khái niệm của *Kinh thánh* về Thượng đế như Đấng Tạo hóa thân vị siêu việt của toàn thế giới. Quan điểm của Spinoza là *phiếm thần*, không phải hữu thần chính thống.

Về vấn đề **Bản tính con người**, Spinoza khai triển một học thuyết hi hữu, rằng vật chất và tinh thần không phải là hai bản thể, nhưng là *hai thuộc tính* của một thực tại cơ sở phức hợp. Nó được gọi là “nhị nguyên thuộc tính” (dualism of attribute) hay “học thuyết lưỡng diện” (double-aspect theory). Khái niệm siêu hình mang tính kỹ thuật (technical metaphysics) của ông về bản tính, thuộc tính, yếu tính, v.v... khó giải thích, nhưng nó có một đứa con tinh thần là “học thuyết Căn tính của Tinh thần” (identity theory of mind) ở thế kỷ XX. Học thuyết này nói rằng, những sự kiện tinh thần đồng nhất với những sự kiện của bộ não: có hai hình thức biểu hiện khác nhau (tinh thần và vật chất), nhưng chúng áp dụng vào cũng cùng một sự kiện. Điều này cũng có

thể diễn tả (theo cách dùng mà ta đã học được nơi Aristoteles trong chương 5) bằng cách nói rằng, tinh thần là cái mà chức năng bộ não làm (“the mind is what the functioning brain does”).

4. THỜI KHAI MINH (TK. XVIII):

KHOA HỌC CÓ THỂ LÀ KIM CHỈ NAM CHO CUỘC SỐNG?

Từ giữa thế kỷ XVII, khi mà khoa học rộng rãi được chấp nhận như là phương thế độc nhất để có được tri thức trên thế giới vật chất, thì đề xuất được nhiều lần đưa ra là sự áp dụng các phương pháp khoa học vào con người. Trong phong trào tư tưởng ở châu Âu mang tên Khai minh (Enlightenment, Aufklärung, Siècle des Lumières), tập trung vào thế kỷ XVIII, niềm hy vọng được nêu ra là tư trào Khai minh đó không những đưa lại cho chúng ta tri thức về con người, mà cũng làm cho ta có khả năng giải quyết những vấn đề của nhân loại, của nhân tính (humanity). Khai minh có thể vắn tắt tóm kết như là Niềm tin (hay đức tin!) vào năng lực của Lý trí [hay Lý tính] để cải tiến điều kiện hiện hữu của con người. Thời ấy thường được rộng rãi nghĩ rằng, Lý tính ứng dụng cho ích lợi của cá nhân con người trong Y khoa và giáo dục, trong cải cách xã hội về kinh tế và chính trị, có thể đưa đến Tiến bộ mà đến nay chưa từng thấy của con người. Trong những phiên bản cực đoan của nó, nó có thể trở nên yêu sách cho rằng khoa học có thể thay thế mọi hướng dẫn khác cho cuộc sống, như tôn giáo, luân lý, quyền lực của quân vương và quý tộc, và truyền thống xã hội.

Phong trào Khai minh mang những hình thức khác nhau trong các quốc gia đối nghịch ở châu Âu. Tại **Anh quốc**, nơi đã mệt mỏi với những kinh nghiệm tang tóc do cuộc nội chiến thế kỷ XVII, đã có một tiến triển tuần tự và một cải cách xã hội từng phần, và nền dân chủ đã được thể hiện từng chặng. **John Locke** đã đưa lại một giải trình theo chủ nghĩa kinh nghiệm về nguồn gốc của mọi tư tưởng của chúng ta trong kinh nghiệm được trình bày trong tác phẩm *Tiểu luận về Tri thức con người* (*Essay Concerning Human Understanding*), năm 1690. Mặc dầu duy trì lý thuyết *nhị nguyên* và chủ nghĩa *hữu thần*, Locke

kêu gọi đến lý trí và kinh nghiệm hơn là vào tôn giáo mặc khải. Triết học chính trị của ông chủ trương cần có một chính quyền (và những giới hạn của quyền lực) phát xuất từ những nhu cầu và những quyền lợi của cá nhân con người, cách riêng những quyền tư hữu. Tư tưởng của Locke có ảnh hưởng lớn trên bản phác thảo của Tân Hiến pháp Hợp chủng quốc Hoa Kỳ năm 1776.

Hume (1711 – 1776)

David Hume, người gốc Scotland, là một trong những nhân vật phát động phong trào Khai minh. Tác phẩm chính của ông là bộ sách ba quyển *Luận thuyết về Bản tính con người* (*Treatise of Human Nature*), năm 1739 – 1740, được viết trong những năm tuổi hai mươi của ông. Sau này ông viết bình dân hơn về những tư tưởng chính yếu của ông trong hai tập *Thăm Vấn* (*Enquiries*), bàn về Tri thức con người và về Đạo đức học. Ông cũng biên soạn nhiều chủ đề khác, bao gồm tôn giáo, chính trị và lịch sử.

Hume áp dụng Chủ nghĩa Kinh nghiệm một cách nghiêm ngặt hơn bao giờ trước đó: Ông khẳng định rằng mọi khái niệm đều phân xuất từ kinh nghiệm, và tất cả tri thức về thế giới phải đặt trên cơ sở của kinh nghiệm. Lý trí thuần thực có thể chứng minh thành quả chỉ về những “tương quan của các ý tưởng” trong luận lý và toán học; nó không thể sản xuất một loại sự thật bản chất nào về thế giới. *Luận thuyết* của ông mang phụ đề đầy ý nghĩa: *Một Thử nghiệm để đưa Phương pháp Thực nghiệm Lý luận vào các Vấn đề Luân lý* (*An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*) – ở đây “thực nghiệm” là kinh nghiệm, và “luân lý” có nghĩa là thuộc con người. Đó là một trong những thử nghiệm nghiêm túc đầu tiên về một Lý thuyết Khoa học về con người – mặc dầu nó vẫn là một công trình triết học nhiều hơn là tâm lý.

Phiên bản của Hume về Chủ nghĩa Kinh nghiệm xác định rằng, tất cả mọi ý tưởng đều phân xuất từ cảm nhận – hoặc do giác quan hay do phản ánh (“reflection”), (nghĩa là ý thức nội quan về những trạng thái

tinh thần của chính mình). Ông biện luận rằng chúng ta không có ý tưởng gì về sự việc, ngoại trừ một gói những đặc tính cảm nhận được (theo quan điểm hướng dẫn của triết gia *Berkeley* người Irish). Nhưng Hume đã bi tráng đi xa hơn Berkeley, khi ông biện luận rằng chúng ta không có khái niệm mạch lạc nào về linh hồn, hay bản chất tinh thần – chúng ta không ý thức gì hơn là một chuỗi các tình trạng tinh thần trong ta và như thế không có ý tưởng gì về một “tự ngã” liên tục. Ông cũng biện luận một cách lạ lùng rằng, chúng ta không có ý tưởng gì về tính nguyên nhân hay “liên kết thiết yếu”, ngoại trừ như một chuỗi thời gian đều đặn về các loại sự kiện. Theo Hume, không có lý do hợp lý nào để chờ đợi những tương liên đã một lần kinh nghiệm nay lại được tiếp tục trong những trường hợp mới; đó chỉ là Bản tính con người phi hợp lý, theo bản năng của chúng ta (điều đó trong phương diện này giống như bản tính của thú vật) chờ đợi cái tương lai giống như cái quá khứ.

Như thế, có một khuynh hướng *hoài nghi* và tiềm kích cái nền tảng của triết học lý thuyết của Hume, bởi ông nghĩ rằng những tin tưởng cơ bản của chúng ta không thể chứng minh được bằng lý trí. Nhưng trên bình diện thực tiễn, ông lại đã tỏ ra nhân đạo hơn, cẩn trọng và cả có phần bảo thủ, kêu gọi đến (điều mà ông cho là đã có) những sự kiện thực nghiệm đã từng được biết về con người, như đã trở nên hiển nhiên trong lương tri bình thường, trong lịch sử và trong nhân chủng học. Ông đưa ra một giải trình thiết yếu nhân bản về đạo đức học và chính trị học, thông qua các xu hướng của chúng ta về đức nhân hậu cũng như về tính tự kỷ, về cuộc sống nhiều cảm xúc cũng như khả năng điều chế chúng bằng suy tưởng. Ông tán thưởng một sự cải cách và phát triển tuần tự và tiến phát của xã hội con người.

Trong tất cả những điều đó, Hume không nại đến những khái niệm thần học. Ông là một trong những nhà tư tưởng đầu tiên gắng sức đưa ra một quan niệm Khoa học xã hội về đức tin và thực hành tôn giáo trong tác phẩm *Lịch sử Tự nhiên về Tôn giáo* (*Natural History of*

Religion). Ông khảo xét với tính phê phán những luận cứ truyền thống về sự hiện hữu của Thượng đế, cách riêng luận cứ *thiết kế* hay *mục đích* (apparent design), trong *Đối thoại về Tôn giáo Tự nhiên* (*Dialogues Concerning Natural Religion*) – nhưng những tư tưởng như thế quá nặng phần dễ gây tranh cãi để đưa ra xuất bản trong thời gian ông còn sống. Vào tuổi trưởng thành, *Hume* đã hân hoan được trở nên danh tiếng như là một nhân vật trung tâm của phong trào Khai minh Scotland, cùng với *Adam Smith* và *Thomas Reid*. Nhưng tiếng tăm là một người vô thần đã ngăn chặn việc bổ nhiệm ông vào chức vụ Ghế chủ tọa Phân ngành Triết học tại Đại học Edinburgh, mà ông thật xứng đáng hưởng nhận. Ông đã qua đời trong an bình của Minh triết, không chờ đợi một kiếp sau.

Rousseau (1712 – 1778)

Trong nước **Pháp** thế kỷ XVIII, đã xuất hiện một nhóm những nhà tư tưởng cấp tiến – những người đặt niềm tin của họ vào sự áp dụng lý trí cho cuộc sống của con người. Những kẻ được gọi là *triết gia* này gồm có **Voltaire, Diderot, d’Alembert, Rousseau và Condorcet**. Dưới thể chế quân chủ tuyệt đối, ưu đãi quý tộc và Giáo hội Công giáo thịnh hành tại Pháp quốc lúc bấy giờ, thì lối tư duy kia quả là cực kỳ nguy hiểm. *Voltaire* là một nhà *tự nhiên thần luận* (deist; nghĩa là kẻ tin vào Thượng đế đã sáng tạo vũ trụ, nhưng sau đó không còn can thiệp vào vũ trụ nữa), còn các vị khác thì hoàn toàn là *vô thần*, đó là một điều mới trong tư tưởng ở châu Âu. Một số vị minh thị là *duy vật*, cách riêng **Baron D’Holbach** và **de la Mettrie**; vị sau biện luận trong tác phẩm *Con Người máy* (*L’Homme machine*, 1748) rằng, con người là những cái máy sinh vật học, được làm ra không bởi gì khác hơn là bởi vật chất. Các *triết gia* đã có – điều mà ta ngày nay trong một thoáng nhìn lui gọi được – một niềm tin ngây thơ vào tài năng của lý trí để cải tạo con người, điều đã được nghiêm khắc kiểm nghiệm qua những hậu quả khủng khiếp của Cách mạng Pháp 1789.

Jean-Jacques Rousseau, sinh tại thành bang Geneva, là một trong những nhà tư tưởng có ảnh hưởng nhất trong phong trào Khai minh, nhưng ông là một nhân vật lập dị, phi chuẩn mực, trong nhiều cách thức, cách riêng trong quan điểm của ông về những cảm xúc theo bản năng hơn là theo lý trí thuần thực. Trong *Diễn ngôn về sự Bất bình đẳng* (*Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes, Discourse on Inequality*, 1755), ông biện luận cho tính Thiện bẩm sinh của Bản tính con người, đưa ra một lịch sử suy luận về sự xuất hiện của xã hội loài người từ những nguồn gốc sơ cổ. Ông khẳng định, sự phát triển điều được gọi là *văn minh* đã làm đồi bại hạnh phúc, sự tự do, luân lý, và đã cho phép những bất bình đẳng thiếu tự nhiên và bất công sinh sôi nảy nở.

Trong luận thuyết về **Giáo dục** mang tên *Emile* (*Emile – hay Vấn đề Giáo dục; Emile ou de l'Education*), 1762, Rousseau trình bày ảo kiến duy tâm của ông về tính Thiện thiết yếu của Bản tính con người qua hình thức một chương trình chi tiết, làm cách nào một cậu bé có thể được giáo dục bởi một siêu hiền nhân, một người giám hộ kiểm tra toàn diện (từ bé thơ đến hôn nhân). Ngoại trừ sơ đồ giáo dục bất khả thực hiện này (đến từ một gã đàn ông đã giam hãm những đứa con nhỏ của mình trong các nhà trẻ mồ côi!), Rousseau đã trình bày những thức nhận về sự phát triển của con trẻ rất có ảnh hưởng. Ông nhấn mạnh, trẻ con không phải là những người trưởng thành thu nhỏ và không được xử đãi như thế: Việc nuôi nấng và giáo dục chúng phải được đo lường đúng tầm vóc tâm thần riêng biệt của chúng. Toa thuốc ông đưa ra cơ bản là mỗi cá nhân phải được cho phép phát triển bản tính bẩm sinh của mình, không bị làm cho sa đọa bởi xã hội – cách riêng bởi xã hội giàu có, phố thị, thời trang, xã hội mà Rousseau mãnh liệt cảm thấy hoàn toàn đồi trụy. Nơi một trong những câu nói tiêu biểu cực đoan của ông, ông viết rằng “các cơ chế của con người là một khối điên rồ và mâu thuẫn”.

Các tác phẩm của Rousseau mang sắc thái *hùng biện* mà nhiều người cảm thấy có tính thuyết phục, và ảnh hưởng của ông vẫn còn tồn tại, được cho là phổ biến – nhưng đáng nghi ngờ – cho rằng, tất cả những gì gọi là “tự nhiên” thì hẳn là điều tốt. Ông viết : “Ồi, người ơi ! Hãy yêu cuộc sống của người và người sẽ không còn bị khốn khổ. Hãy giữ lấy chỗ đứng của người đã được chỉ định trong trật tự của tự nhiên và không một điều gì có thể giật kéo người ra khỏi nơi đó”. Câu nói nghe thật cao cả, nhưng cái gì là “cuộc sống riêng của mình” và cái gì là “chỗ đứng của con người được chỉ định trong tự nhiên”? Rousseau xem ra không nghĩ đến ý tưởng tính tự kỷ, sự kình địch, những ác ý, sự phản hận, tính côn đồ khủng bố xem ra cũng rất tự nhiên đối với con người, có lẽ còn là bẩm sinh nơi họ. Và ngoài tất cả những tiến bộ của ông, Rousseau cũng vẫn còn coi **phụ nữ** là phụ thuộc giới đàn ông (xem phần cuối *Emile*).

Trong tiết đoạn IV của tập sách *Emile* mang tên *Tuyên xưng đức tin của một linh mục phó xứ đạo Savoyard (Profession de foi du vicair Savoyard, Profession of Faith of a Savoyard Priest)*, Rousseau trình bày thái độ của mình về **Tôn giáo**. Ông bảo vệ đức tin vào một Thượng đế theo quan điểm *tự nhiên thần luận* (deist) và vào một *linh hồn bất tử* được phú bẩm cho một ý chí tự do. Nhưng ông hoài nghi về khẳng định một tôn giáo khả thi được rao giảng bởi các thẩm quyền tôn giáo, và thay vào đó ông đặt niềm tin (có phần ngây thơ) vào sự bất khả ngộ của *lương tâm* từng con người như là một kim chỉ nam cho điều thiện và điều ác. Do đó, ông bị kết án vừa bởi Giáo hội Công giáo vừa bởi Giáo phái Calvin ở Geneva; ông may thoát khỏi bị bắt giữ và phải sống trong lưu đày trong phần lớn thời gian sống còn lại. Mặc dầu ông hy vọng tìm ra một lối đi *trung đạo* giữa hàng các triết gia Pháp phi tôn giáo và Kitô giáo chuyên quyền, nhưng Rousseau đã không tìm đâu ra toại nguyện. Nhưng sự tin tưởng kiên trì của ông về sự **Bình đẳng tự nhiên** của mọi người và sự “**Kính thờ đích thực là tự nơi con tim**” là điều đã ảnh hưởng đến nhiều người, kể cả

Immanuel Kant. Và điều ông nhấn mạnh về sự quan trọng của **Cảm xúc** con người là một tiền báo cho tư trào Lãng mạn tiếp quản tư trào Khai minh vào thế kỷ XIX.

CHƯƠNG 8

KANT: LÝ DO VÀ NGUYÊN NHÂN, LUÂN LÝ VÀ TÔN GIÁO

Con người và Tác phẩm

Immanuel Kant (1724 – 1804) thường được nhìn nhận, cùng với Platon và Aristoteles, là một trong ba triết gia lớn nhất của mọi thời. Ông đã trải qua suốt cả cuộc đời trong thành phố nhỏ Königsberg thuộc nước Phổ ở vào biên giới phía Đông của nền văn hóa châu Âu. (Từ 1945, Königsberg được đổi tên là Kaliningrad, một khu vực thuộc nước Nga trên vùng biển Baltic). Suy tư của Kant mang tính đặc thù của nền tư tưởng phương Tây được kế thừa hai ảnh hưởng là Kitô giáo và khoa học, đồng thời nhìn nhận vấn đề triết học cơ bản là làm sao tổng hợp hai nền ảnh hưởng đó.

Di sản Kitô giáo gồm có quan niệm về Thượng đế là Đấng toàn tri, toàn năng và toàn thiện, cùng với quan niệm linh hồn con người bất tử, có tự do và ý hướng đạo đức hùng mạnh. Một ảnh hưởng đặc biệt đối với Kant là tinh thần sùng đạo của cha mẹ ông. Sùng đạo (Pietism) là một phong trào linh đạo triệt để trong hệ phái Luther nhấn mạnh một sự mộ đạo thiết thân và đề cao một cuộc sống đích thực vượt trên tín điều, lời tuyên xưng và nghi lễ. Mặc dầu Kant đã sớm rời bỏ phong trào Sùng đạo, nhưng một chút gì đó của nền đạo đức Sùng đạo này vẫn còn được thấy trong tư tưởng triết học tôn giáo của ông.

Trong lĩnh vực khoa học, Kant đã sớm thu thập được một kiến thức cơ bản trong các ngành khoa học thời bấy giờ. Ông đã lĩnh hội được

những điều cơ bản trong ngành vật lý toán học của Newton và xem đó như là mô biểu (paradigm) của khoa học tự nhiên. Chính bản thân mình và khi đang còn trẻ, Kant cũng đã đóng góp được vào khoa học với lý thuyết giả định về sương mù, trình bày đầu tiên về nguồn gốc của hệ thống mặt trời bằng sự hình thành các hành tinh từ những đám mây bụi. Vào cuối thế kỷ XVIII, cuộc cách mạng hóa học – giai đoạn chính thứ hai của sự phát triển khoa học hiện đại – đang tiến hành, Kant đã sử dụng một số mẫu hình từ ngành hóa học để diễn tả tư tưởng triết học của mình. Kant đã đi trước cuộc cách mạng trong sinh học của Darwin: điều Kant bàn về “mục đích luận” (mục đích trong tự nhiên) hẳn cũng cần được suy nghĩ trong ánh sáng của thuyết Tiến hóa bởi sự chọn lọc tự nhiên (natural selection).

Kant cũng đã được hưởng một nền đào tạo nhân bản, bao hàm triết học lẫn văn học Hy Lạp và Latinh, triết học và thần học châu Âu, cùng với lý thuyết chính trị. Ở đại học, Kant đã được đào luyện trong truyền thống duy lý Đức được phát huy cách riêng bởi Leibniz (1646 – 1716), người đã nghĩ rằng lý tính thuần túy có thể chứng minh được một số quả quyết siêu hình quan trọng, như Thượng đế hiện hữu, Ngài sắp đặt thế giới cho được tốt đẹp nhất, và mọi vật được làm nên từ những phân tử sơ đẳng được gọi là “đơn tử” (“monads”). Những thư văn *tiền phê phán* của Kant có phần dao động qua lại giữa hai ảnh hưởng cạnh tranh nhau là chủ thuyết duy lý siêu hình và khoa học thực nghiệm, nhưng trong các tác phẩm chín chắn hậu thời thì Kant đã hoàn thành được một tổng hợp đặc biệt.

Như thế, Kant hẳn thật là nhà tư tưởng thâm sâu nhất của phong trào Khai minh châu Âu. Ông tin vào khả năng của lý tính có thể cải thiện điều kiện hiện hữu của con người (*lý tính* được hiểu trong một nghĩa rộng được dùng trong khoa học, triết học, đạo đức học, chính trị học và tôn giáo học). Một triết gia, kẻ đã để lại một ấn tượng đặc biệt trong sự phát triển tư duy của Kant, là **Rousseau**, một triết gia độc đáo của phong trào Khai minh Pháp (xem *Giai đoạn lịch sử trung gian*

trên đây trong sách này). Tư tưởng của Rousseau về Bản tính con người, văn hóa, giáo dục và lịch sử, sự quan trọng của cảm xúc đạo đức, sự không quan trọng của thần học siêu hình, tất cả đều được Kant tiếp thu đưa vào suy tư của chính mình.

Các công trình triết học *phê phán* trường thành của Kant đã được xuất bản vào thập niên cuối cùng của thế kỷ XVIII. Những tác phẩm chính là: *Phê phán lý tính thuần túy* (1781), *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý* (1785), *Phê phán lý tính thực hành* (1788), *Phê phán năng lực phán đoán* (1790), *Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần* (1793), *Siêu hình học về đức lý* (1797). (Ghi chú: Các tham chiếu về bộ *Phê phán* thứ nhất được ghi thêm A và B để chỉ lần xuất bản thứ nhất hay thứ hai; còn các tham chiếu về các tác phẩm và các thư văn nói chung của Kant đều được ghi số bộ sách và số trang sách theo ấn bản của Nhà xuất bản **Viện Hàn lâm khoa học Phổ** từ năm 1900; td. 5:163, tức bộ 5, trang 163). Không một tác phẩm nào của Kant trên đây đều dễ đọc, bởi tư tưởng và diễn đạt của Kant trừu tượng “kinh khủng” và đầy dẫy các thuật ngữ [các từ ngữ và các thuật ngữ của Kant lại thường mang nhiều ý nghĩa mới, khác với ngôn ngữ thường ngày, ND].

Nhưng Kant cũng có viết thư từ và các tiểu luận cho quảng đại độc giả trí thức với những chủ đề như *Khai sáng là gì?* (1784), *Ý tưởng về một lịch sử phổ quát hướng theo mục đích làm công dân thế giới* (1784), *Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu* (1795). Kant muốn không chỉ là một triết gia hàn lâm, nhưng còn là một nhà tư tưởng tiến bộ có ảnh hưởng. Trong một ít tiểu luận phổ thông, rất tiếc là Kant đã diễn tả những quan điểm có tính kỳ thị chủng tộc theo cách nhìn của thời bấy giờ, nhưng cũng có những dấu hiệu cho thấy Kant đã thay đổi những quan điểm đó khi suy tư của ông đã được phát triển.

Kant nhiều lần nói lên sự tin tưởng của ông về sự sử dụng lý tính một cách tự do và dân chủ để khảo sát mọi sự, dẫu cho chúng có là truyền thống, quyền uy hay thần thánh bao nhiêu đi nữa: Một cách sử

dụng lý tính như thế mới chỉ có thể kêu gọi được sự thuận tình đồng ý của mỗi người có khả năng phê phán. Kant lập luận rằng, giới hạn của lý tính con người là những giới hạn mà chúng ta khám phá ra khi chúng ta khảo xét những sở vọng cũng như những giới hạn của chính lý tính: Như thế, lý tính con người có thể cung ứng một kỷ luật tự giác trong công việc suy tư triết học. Từ *phê phán* mà Kant thường dùng mang ý nghĩa một sự thẩm tra có ý thức trên những năng lực cũng như những giới hạn của lý tính con người. Do đó, Kant xem nhận thức luận, ngành học cho thấy chúng ta có thể biết hoặc không biết gì, là trung tâm của triết học. Và rồi Kant áp dụng phương pháp phê phán vào các ngành khoa học, siêu hình học, đạo đức học, thẩm mỹ, mục đích luận và tôn giáo.

Vào cuối đời, khi danh tiếng quốc tế của ông đã được đảm bảo, Kant lại đã gặp rắc rối với chính quyền nhà nước. Trong phần lớn cuộc đời của mình, Kant đã may mắn được sống trong một chế độ tương đối tự do dưới triều hoàng đế Frederick [the Great], vua nước Phổ. Nhưng kế tiếp sau khi Frederick qua đời là một chế độ bảo thủ hơn nhiều. Các nhân viên ban kiểm duyệt đã phát hiện ra một xu hướng phi chính thống trong tác phẩm *Tôn giáo* của Kant và đã cấm ông không được xuất bản gì nữa về chủ đề này. Đây không phải là vấn đề chén thuốc độc phải uống như trường hợp Sokrates ngày xưa, nhưng vẫn là cáo buộc phá hoại tôn giáo được nhà nước chấp nhận như lý do được viện dẫn ra đưa hai nhà triết học này vào cuộc xung đột đối với những kẻ cầm quyền. Kant đã phản ứng một cách khéo léo, nếu không nói là một sự khéo léo can đảm: Kant đưa ra một lời hứa tuân phục, nhưng là một lời tuân phục trong thời gian nhà vua Frederick William II còn sống, kẻ mà Kant sẽ còn sống lâu hơn sau đó.

SIÊU HÌNH HỌC, TRI THỨC LUẬN, VÀ GIỚI HẠN CỦA TRI THỨC CON NGƯỜI

Ảnh hưởng của khoa học trên Kant là một điều rõ ràng và sâu đậm. Một trong những chủ đề cơ bản trong triết học của Kant là làm sao

giải thích sự khả thực của tri thức khoa học. Kant khai triển lý thuyết về những khả năng tri thức của con người. Lý thuyết này cho thấy khoa học tùy thuộc vào một số những giả thiết cơ bản, thí dụ tất cả mọi sự kiện đều có một nguyên nhân và một bản thể đều được tồn tại thông qua mọi biến đổi. Kant lập luận rằng, những nguyên lý nói trên không thể chứng minh chỉ bằng quan sát (chúng là những nguyên lý *tiên nghiệm* hơn là *hậu nghiệm*), nhưng chúng cũng không phải thuần túy chỉ là những sự lặp thừa (trùng phức: tautologies) (chúng mang tính *tổng hợp* hơn là *phân tích*). Kant lý luận rằng, những giả thiết đó có thể được nhìn nhận như những điều kiện thiết yếu cho bất cứ một kinh nghiệm nào được ý thức, cảm giác, khái niệm từ một thế giới khách quan.

Nửa phần đầu của tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* trình bày lý thuyết tinh vi của Kant về hai hình thức trực quan (nghĩa là cách thức chúng ta nhận thức mọi sự vật trong không gian và thời gian), về mười hai phạm trù (nghĩa là những hình thức suy tư cơ bản hợp lý với những khái niệm liên kết như bản tính và nguyên nhân). Lý thuyết ấy giải thích tại sao chúng ta có *ba cách thức hiểu biết*. (1) Phần lớn tri thức của chúng ta có tính cách *thực nghiệm* (*hậu nghiệm*, nghĩa là chứng minh được chỉ bằng kinh nghiệm giác tri), gồm các tri thức như địa dư, lịch sử và các khoa học. (2) Một số tri thức (trong luận lý và ngôn ngữ) có tính cách *phân tích* (*analytic*, nghĩa là được chứng thực bởi thuần túy lý luận, bao gồm các định nghĩa). (3) Nhưng – và nơi đây Kant đưa ra một khẳng định gây tranh luận – một số tri thức cơ bản có tính cách *tổng hợp tiên nghiệm* (*synthetic a priori*, nghĩa là những giả thiết cơ bản về khoa học được nói đến ở trên). (Về sau, Kant còn muốn đưa vào ở đây cả những nguyên lý cơ bản của đạo đức và phê phán thẩm mỹ). Kant cũng khẳng định rằng, phần lớn toán học, ngoài những suy luận thuần túy logic, cũng thuộc về loại *tri thức thứ ba* (*tổng hợp tiên nghiệm*) này, bởi Kant nghĩ hình học và số học cũng bao hàm đòi hỏi phải dùng đến “trực quan thuần túy” về không gian

và thời gian. Nhưng nhiều triết gia khác nghĩ rằng toán học phải được sắp xếp vào loại tri thức *phân tích* (*analytic*) thuộc loại tri thức thứ hai.

Kant có một cảm thức mãnh liệt về thực tại của thế giới vật chất và về tính khách quan của tri thức do khoa học đưa lại. Kant phủ nhận chủ thuyết duy tâm chủ quan của Berkeley, theo đó vật chất không thể tồn tại nếu như không cảm nhận được. Với Kant, sự vật vật chất và tất cả mọi đối tượng của khoa học vật lý đều tồn tại không tùy thuộc vào sự có được nhận thức hay không do bất cứ một người nào đó. (Xem thí dụ khi Kant bàn đến “vật thể nam châm” – “magnetic matter”, trong A226/B273). Nhưng cũng phải nhìn nhận rằng, đôi khi Kant diễn tả một cách xem như lại chối bỏ điều nói trên. Kant cảm thấy cần thiết phải xác nhận sự gắn bó của ông đối với chủ thuyết hiện thực, và Kant đã cống hiến một luận đề hai lần dày cộm bao hàm “tính hiện thực thực nghiệm” và “tính duy tâm siêu nghiệm” – một chủ thuyết phức tạp gây rắc rối tranh cãi cho các nhà bình luận từ bấy đến nay.

Một thức nhận (*insight*) có tính thuyết phục phía sau chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của Kant – mặc dầu các đối tượng vật chất tồn tại độc lập với cảm nhận và suy tư của chúng ta – là việc Kant nhìn nhận ra rằng, *phương thức* chúng ta cảm nhận và suy tư về các đối tượng vật chất nói trên tùy thuộc không những các sự vật đó tồn tại bên ngoài và kích động các giác quan của chúng ta, nhưng *cũng còn* là bởi những tác động nội nhập (*inputs*) đó được xuất phát từ lý tính của chúng ta. (Chúng ta không cần thiết phải giả định một lý thuyết nhị nguyên ở đây; chúng ta có thể nghĩ đến một tiến trình xảy ra tức thời trong bộ não). Một số khác biệt cá tính có thể xảy ra trong tiến trình nhận thức, thí dụ có người với một võng mạc (*retina*) suy yếu sẽ không nhìn thấy màu sắc và như thế không phân biệt được các màu sắc như phần lớn những người khác. Gần đây có thông tin cho biết một số người không nhìn ra bộ mặt của người đối diện, bởi họ có trạng thái bất thường trong bộ não. Kant quan tâm hơn đến tình trạng bình

thường của những con người bình thường, nhưng lại có thể riêng biệt cho *chủng loại* con người. Thí dụ chúng ta thấy màu sắc và nghe âm thanh, nhưng điều đó hệ tại dàn thiết bị các giác quan của chúng ta đón nhận và xử lý bức xạ ánh sáng chiếu đến và không khí rung chuyển. Các tạo vật khác có thể không cảm nghiệm được màu sắc và âm thanh trước cũng cùng một nội nhập (input) như thế.

Kant tưởng nghĩ một khả năng nhận thức triệt để hơn và có phần gây hoang mang, rằng những “hình thức trực quan tiên nghiệm” – như cách thức chúng ta nhận thức sự vật trong không gian và thời gian – có thể làm méo mó một cách có hệ thống những diễn đạt của chúng ta về các sự vật hiện hữu, đến nỗi chúng ta chỉ có thể biết thế giới “như nó tỏ hiện” cho chúng ta (*vật hiện tượng*) chứ không phải “như nó trong chính nó” (*vật tự thân*). Như thế – có lẽ! – những sự vật “như chúng nó trong chính chúng nó” có thể không phải trong không gian và thời gian. Có thể chỉ một Thế tính (Being) thần thánh được phú bẩm với điều mà Kant gọi là “trực quan tinh thần” (“*intellectual intuition*”) mới có thể nhận thức được thế giới như nó đích thực là [nó]. Một cách diễn tả khác của Kant về tư tưởng này là đề xuất của ông cho cuộc “Cách mạng Copernicus” trong triết học, theo đó “các đối tượng sự vật phải phù hợp với nhận thức của chúng ta” (Bxvi tt.). Nhưng câu viết này có thể gây hiểu lầm, bởi nó xem như có hàm ý rằng các đối tượng sự vật và những thuộc tính của chúng được *cấu tạo* bởi các quan năng của con người, trong khi điều xem như được xác minh là *cách thức mà chúng ta nhận thức và khái niệm* sự vật là hệ tại vào các quan năng tri thức của chúng ta.

Kant đôi khi diễn tả điều ông nói về những sự vật *như* chúng tỏ bày (hiện tượng) và *như* chúng là trong chúng (tự thân) (nghĩa là hai khía cạnh của cùng một loại sự vật) như là một sự phân biệt giữa những tỏ bày (vật hiện tượng) và những sự vật trong chúng nó (vật tự thân) (nghe ra như là hai loại sự vật). Kant cũng dùng những ngôn từ “phenomena” (“vật hiện tượng”) và “noumena” (“vật tự thân”): hai

ngôn từ này nghe ra cũng làm cho người ta hiểu chúng có thể hoặc không có thể phân biệt với nhau. Chúng ta không cần thiết phải lặn lội lâu hơn trong vùng nước ngôn ngữ u minh này ở đây, trong phần sau chúng ta sẽ thấy Kant đưa ra rõ hơn sự phân biệt giữa hiện tượng/vật tự thân khi bàn về hành động của con người.

Trong nửa phần sau của tác phẩm *Phê phán* thứ nhất (*Biện chứng pháp*), Kant chẩn đoán cách thức lý trí của con người tìm cách đi xa hơn những giới hạn của một sự sử dụng chính đáng về chính mình, khi chúng ta cho là hão huyền cái tri thức siêu hình về những “sự vật như chúng là trong chúng” (linh hồn con người, thế giới như là một toàn thể, những sự kiện không có nguyên nhân, và Thượng đế). Những đoạn chắc như thế từ lâu đã từng là những điều trung tâm trong thần học và trong triết học phương Tây, nhưng chúng lại đi xa ra ngoài ranh giới của tri thức con người được Kant diễn giải trong phần *Phân tích pháp*. Quan điểm của Kant là, dẫu rằng chúng ta có thể diễn đạt và am hiểu những khẳng định siêu hình đó (chúng không phải là vô nghĩa, như các nhà luận lý thực nghiệm (logical positivists) của thế kỷ XX tuyên bố), nhưng chúng ta không thể chứng minh hay bác bỏ chúng; chúng ta cũng không thể đạt được một sự hiển nhiên cho đâu là không chắc (probable) về việc thuận hay nghịch đối với chúng.

Điều ấy đưa đến một sự đoạn tuyệt dứt khoát đối với truyền thống thần học tự nhiên (nhưng không phải là đã mai một, cả đến hôm nay). Sự đoạn tuyệt này nay tìm cách đưa ra những chứng cứ theo lý tính hay sự hiển nhiên thực nghiệm hầu như khoa học về sự hiện hữu của Thượng đế. Nhưng vẫn luôn thấy tồn tại một huyết mạch “duy tín” (“fideist”) trong tư duy tôn giáo – được minh họa bằng thí dụ những nhà tư tưởng khác biệt nhau như Augustinus, al-Ghazali, Pascal, Kierkegaard – dòng tư duy nói rằng, niềm tin đi xa hơn lý tính ngay từ thuở ban đầu. Thoạt nhìn thì xem ra Kant thích hợp với truyền thống này, cho rằng những mệnh đề thần học là một vấn đề thuộc đức tin

hơn là tri thức. Có phải đó là tất cả câu chuyện hay không, điều này ta sẽ xem sau.

HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI LÝ DO, NGUYÊN NHÂN, VÀ Ý CHÍ TỰ DO

Nghị trình đỉnh vòm triết học của Kant là giải hòa những yêu sách luân lý và tôn giáo (theo như Kant hiểu) với tri thức khoa học. Kant hy vọng vẽ ra được một bức tranh lớn (cho đầu phức tạp) đem lại cho Bản tính con người chỗ đứng thích ứng trong thế giới vật lý. Ta hãy trở lại bản trình bày của Kant về những quan năng nhận thức của con người, trong phần bắt đầu tác phẩm *Phê phán* thứ nhất:

Nhận thức của ta phát sinh từ **hai nguồn suối cơ bản** (Grundquellen/sources) của tâm thức: nguồn thứ nhất là quan năng tiếp nhận những biểu tượng (**tính thụ nhận** (Rezeptivität/receptivity) **những ấn tượng**); nguồn thứ hai là quan năng nhận thức một đối tượng bằng các biểu tượng ấy (**tính tự khởi** (Spontaneität/spontaneity) **của các khái niệm**). Thông qua nguồn suối thứ nhất, một đối tượng **được mang lại** cho ta, thông qua nguồn suối thứ hai, đối tượng ấy **được suy tưởng**... Không quan năng nào có ưu thế [hay quan trọng] hơn quan năng kia. Không có cảm năng (Sinnlichkeit/sensibility), không có đối tượng nào được mang lại cho ta, và không có giác tính (Verstand/understanding), không đối tượng nào được suy tưởng. **Những tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng, những trực quan không có khái niệm thì mù quáng.** (A50-51/B74-75; xem Bản dịch của BVNS: PPLTTT, Nxb Văn học, 2004).

Kant phát triển ở đây một lý thuyết về tri thức giải hòa những quan điểm một chiều của những người duy lý và duy nghiệm tiền bối (cách riêng Leibniz và Hume). Tri thức giác năng tùy thuộc vào sự tương tác giữa hai yếu tố: trạng thái cảm nhận gây ra bởi các đối tượng vật lý và các biến sự bên ngoài lý trí (mind), và hoạt động của lý trí tổ chức những dữ kiện đó thành những khái niệm và những phê phán được diễn tả bằng những mệnh đề, những châm ngôn. Thú vật có khả năng

thứ nhất (“cảm năng”/“sensitivity”), nhưng chúng thiếu khả năng thứ hai (“giác tính”/“understanding”), bởi chúng không diễn tả bằng cách nào giống như ngôn ngữ nơi con người. Chúng cảm nhận được con mồi, kẻ săn mồi, con đực con cái, con lớn con bé, nhưng chúng không có được những khái niệm, chúng không nói vật này ăn được vật kia nguy hiểm, đây người thân kia trẻ bé. Thú vật có thể cảm nhận được đau thương, có thể có những cảm trạng như tham thèm hay hấn hận, nhưng chúng không nói được (hoặc nghĩ được) rằng chúng đau, hung hăng, bực tức hay sợ hãi.

Kant như thế xem như quan niệm theo tư tưởng của Aristoteles trong sự phân biệt giữa các giống loài thảo mộc, cầm thú và con người (xem chương 5). Nhưng theo những phát hiện gần đây về cảm thức của thú vật, ta có thể được phép nói rằng cái hố phân cách giữa con người và loài linh trưởng (primates) có thể ít tuyệt đối hơn là ta thường nghĩ tưởng. (Và, dĩ nhiên, trẻ con và những người lớn đau bệnh mất trí cũng thiếu các năng lực tinh thần của những người lớn bình thường). Nhưng, không có màu xám không có nghĩa là không có phân biệt giữa đen và trắng: quả thật có một sự phân biệt rõ ràng giữa những khả năng diễn tả bằng khái niệm và ngôn ngữ của những người bình thường và những gì phần lớn các động vật khác có thể diễn tả được.

Còn có một chiều sâu khác nữa trong trình bày của Kant về tri thức của con người, khi ông nhấn mạnh vai trò của *lý tính* (Vernunft/reason/raison). Mặc dầu đôi khi Kant dùng từ này như để chỉ “giác tính” (Verstand/understanding), vai trò đặc biệt của lý tính được nổi trội lên khi Kant cho thấy chúng ta không chỉ làm một loạt những phán đoán riêng rẽ về các sự kiện trong thế giới, nhưng chúng ta còn phối hợp các mẫu tri thức đó lại thành một hệ thống hợp nhất. Thí dụ, chúng ta thường muốn biết *tại sao* một điều gì đó xảy ra, và ta tìm cách giải thích điều đó với những khái niệm của các sự vật khác. Trong đoạn đầu phần *Biện chứng pháp* (A299/B355 tt.) và đoạn cuối

(A642/B670 tt.), Kant đã cho ta một lý thuyết tinh vi về cách quan năng lý tính (Vernunft/reason/raison) đưa ta đến việc tổng hợp không ngừng về tri thức của chúng ta thông qua những quy luật hay nguyên lý chung. Kant nuôi trong đầu sự tìm tòi khoa học cho một lý thuyết tổng hợp mọi hiện tượng tự nhiên.

Ngoài ra, cũng còn một khía cạnh *thực hành* quan trọng trong quan niệm của Kant về lý tính (lần nữa theo Aristoteles). Chúng ta không chỉ là những kẻ nhận thức, phê phán và đưa ra lý thuyết, nhưng là những kẻ *tác động* – chúng ta làm các việc, chúng ta thay đổi thế giới (và từng người khác, và dĩ nhiên cả chính chúng ta) với hành động của chúng ta. Cả trong vấn đề này, chúng ta giống và đồng thời vượt trên thú vật. Hiển nhiên thú vật thường “hoạt động” rất hữu hiệu – trong một nghĩa nào đó – khi săn mồi, tháo chạy, kết đôi, xây tổ và săn sóc con đẻ. Nhưng chúng không *nói* được việc gì chúng làm, như thế chúng ta khó có thể cho là chúng có ý định thế này thế nọ để hoàn thành việc này việc kia. Chúng ta chỉ có thể nói con mèo đang rình bắt chuột, dĩ nhiên, nhưng không có gì nơi thái độ của con mèo để cho phép khẳng định chú mèo có khái niệm “con chuột” hơn là thức ăn, con mồi, loài gặm nhấm, con vật bé nhỏ hay một vật hấp dẫn! Có những *nguyên nhân* cho thái độ của con mèo do ham thèm bên trong và nhìn biết bên ngoài. Bởi thú vật không nói được chúng làm gì, chúng không thể cho biết *lý do* việc chúng làm.

Kant phác họa một khung khái niệm chung về hành động của con người trong chương II quyển *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý* (4:413) và trong những đoạn mở đầu quyển *Phê phán lý tính thực hành* (5:19 tt.). Kant đưa ra một sự phân biệt nổi tiếng và quyết liệt giữa Mệnh lệnh giả thiết và Mệnh lệnh nhất thiết. Một số lý do hành động của chúng ta chỉ gồm có những ham thích (và những xác tín đích thị). Những lý do đó có thể diễn tả qua một phương thức chung: “Tôi muốn B, và tôi tin A là phương tiện tốt nhất (nghĩa là trong những hoàn cảnh nhất định, thì chắc hẳn nếu làm A, thì sẽ có hiệu quả B), do

đó tôi sẽ *phải làm* (*should do*) A (nghĩa là, hợp lý đối với tôi, là tôi sẽ *phải làm* (*should do*) A – từ *should* này không có nghĩa luân lý, nhưng là nghĩa hợp lý)”. Kant gọi phương thức hành động này là “Mệnh lệnh giả thiết” (Aristoteles gọi đó là một “suy luận thực hành” (“practical syllogism”)).

Nhưng Kant nhấn mạnh rằng, không phải mọi lý do hành động đều theo phương thức trên đây, phương thức chỉ sử dụng sự lựa chọn phương tiện để thực hiện ham thích của mình. Bởi chúng ta đôi khi chấp nhận một bó buộc, một nghĩa vụ (“*ought*”) luân lý, một lý do cho hành động mà chúng ta nghĩ là phải nắm giữ dẫu rằng nó không thỏa mãn những ham thích tư lợi của chúng ta (và cũng có thể đi ngược lại những ham thích đó). Những thí dụ: Trường hợp trong đó nói dối có thể có lợi cho ta, trong khi ta lại nghĩ tuy nhiên mình phải nói sự thật; Hoàn cảnh người “Samaritan tốt lành” (a “Good Samaritan”: xem *Kinh thánh Tân Ước, Luca 10:29-37*), trong đó ta gặp một người rõ ràng cần được giúp đỡ khẩn cấp; và bất cứ trường hợp nào trong đó ta thấy những đòi hỏi của sự công bằng, cả đến thí dụ khi chia phần một tấm bánh cho công bình sòng phẳng. Trong những trường hợp như thế, Kant nói chúng ta nhìn nhận tính hiệu lực của điều mà ông gọi là “Mệnh lệnh nhất thiết” (“Categorical Imperative”) qua phương thức: “Trong trường hợp đó, tôi *phải làm* (*ought to do*) C, dẫu cho tư lợi của tôi có bề nào đi nữa”.

Những Mệnh lệnh nhất thiết như thế bao hàm điều mà Kant gọi là lý do thực hành “thuần túy” hay “tiên nghiệm”. Điều mà Kant khẳng định là, đạo đức hay luân lý thiết yếu là một chức năng của lý tính (Vernunft/reason/raison), chứ không phải cảm tính (như các triết gia luân lý thực nghiệm như Hume chủ trương). Kant đưa ra một số công thức rất trừu tượng về đòi hỏi trên đây, nhưng cơ bản là Kant kêu gọi đến kinh nghiệm về nghĩa vụ luân lý của chúng ta, đến ý thức (thường không dễ chịu) của chúng ta về sự căng thẳng giữa ham thích của chúng ta và điều mà ta nhìn nhận như những đòi hỏi của luân lý. Kant

tiếp nhận từ Rousseau một sự ngưỡng mộ sâu xa về cảm xúc luân lý bình thường. Trong bộ *Phê phán* thứ nhất, bộ sách với một số cách thức suy tư triết học vô cùng khó hiểu có thể gặp, Kant đã từ tốn nói thêm: “... đối với các mục đích cơ bản của Bản tính con người, nền triết học cao siêu nhất cũng không thể hướng dẫn cho ta bằng sự hướng dẫn mà Tự nhiên đã phú bẩm cho lương năng bình thường nhất” (A831/B859; xem bản dịch PPLTTT của BVNS).

Phân tích của Kant về các quan năng nhận thức của con người theo tôi là chính xác. Nhưng câu hỏi lớn được đặt ra là, siêu hình nào về Bản tính con người làm cho những khả năng tinh thần đặc biệt kia khả dĩ có được? Ở đây vấn đề quả là khó khăn và gây tranh luận. Lập trường công khai của Kant về vấn đề nhị nguyên đối với thuyết duy vật là chúng ta *không thể biết* chúng ta là gì “trong chúng ta” (tức “tự thân”/ “in ourselves”). Trong các phân đoạn về “*Võng luận*” (“*Paralogisms*”) trong phần *Biện chứng pháp*, Kant lập luận rằng, những chứng cứ siêu hình truyền thống của “tâm lý học thuần lý” (“rational psychology”) (nghĩa là của Platon và Descartes) không thể chứng minh được sự hiện hữu của một linh hồn không thân xác. Chúng ta chỉ có thể biết mình như chúng ta tỏ hiện cho chính mình qua xem xét nội tâm (“nội quan”/“inner sense”) và biết nhau như con người có thân xác nhận thức được qua “ngoại quan” (“outer sense”). Nhưng Kant nhấn mạnh, chúng ta không thể chứng minh được rằng chúng ta đơn thuần chỉ là những hữu thể vật chất (A379/B420). Trong kiểu cách riêng của mình, Kant để bỏ ngỏ câu hỏi siêu hình. Nhưng sự ưu tiên của Kant được biểu lộ khi ông loại bỏ quan điểm “một duy vật không linh hồn” (đoán chừng trong đầu ông nghĩ đến Hobbes hay de la Mettrie) và gợi ý – dẫu như là một điều thuộc *đức tin* hơn là tri thức – rằng chúng ta có thể vượt khỏi sự chết và tiếp tục sống trong một tương lai vô tận (B424-426).

Kant có một niềm tin vững như thạch về tự do của con người và về trách nhiệm luân lý. Ông quan niệm con người là những hữu thể tự do,

thuần lý, có thể có những lựa chọn không bị kiểm chế bởi tiền định. Và trên hết, chúng ta có khả năng hành động với những lý do luân lý, chứ không nhất thiết vì những ham thích tư kỷ. Ông bác bỏ quan điểm “tương thích” (“compatibilistisch”/“compatibilist”) về tự do đề xướng bởi các triết gia thực nghiệm như Hobbes và Hume, theo đó một hành động “tự do” đơn thuần chỉ là một hành động mà nguyên nhân là những ham muốn và tin tưởng của chính tác nhân – quan điểm đó chỉ như là “một cách tránh né thảm hại” (“ein elender behelf”/“a wretched subterfuge”) (*Phê phán* thứ hai, 5:96; xem bản dịch PPLTTH của BVNS). Quan điểm của Kant là hành động của con người không thể giản lược vào nguyên nhân thế lý và rằng những hành động đó bao hàm những lựa chọn mà không phải chính chúng gây ra nguyên nhân.

Kant đưa ra giải quyết cho “*Nghịch lý thứ ba*” (“*Third Antinomy*”) của ông (sự mâu thuẫn bên ngoài giữa tự do ý chí và thuyết tất định/determinism) là: bao lâu chúng ta là “hiện tượng” (nghĩa là những thân xác sinh học được nhận thức), bấy lâu chúng ta được quyết định giống như mọi vật khác trong thế giới vật lý, nhưng khi chúng ta được xem như những hữu thể có lý tính hoạt động với lý do, thì chúng ta có thể là tự do (A549/B577 tt.). Kant hỗ trợ quan điểm này với sự phân biệt giữa các tính năng “thực nghiệm” và “khả niệm” (“intelligible”):

“... nơi một chủ thể trong thế giới cảm tính, trước hết chúng ta có một *tính năng thường nghiệm*, qua đó những hành vi của chủ thể – như là những hiện tượng – hoàn toàn nằm trong sự nối kết với những hiện tượng khác theo những định luật tự nhiên bền vững... Thứ hai là, người ta phải thừa nhận cho chủ thể một *tính năng khả niệm*, nhờ đó nó tuy là nguyên nhân của những hành vi như là những hiện tượng, nhưng bản thân nó lại không phục tùng điều kiện nào của bản năng cả, và bản thân không phải là hiện tượng. Người ta có thể gọi tính năng trước là tính năng của một sự vật ở trong hiện tượng, còn tính năng

thứ hai là tính năng của Vật tự thân” (A539/B567; xem bản dịch PPLTTT của BVNS).

Xem ra như Kant muốn nói rằng, tất cả những trạng thái và thay đổi của cơ thể chúng ta – gồm cả những cử động của chân tay, môi miệng, máu tuần hoàn, kích động của neurons trong óc não, lượng chảy các hormones – được xem như là *tính năng thường nghiệm* của chúng ta. Còn những tin tưởng, ham muốn, hy vọng, sợ hãi, ý định, cảm xúc của chúng ta được coi như là *tính năng khả niệm*. Như thế thì dễ bị lôi cuốn mà nói rằng, những điều trong vế đầu thuộc vào hệ tất yếu phổ cập thông qua cơ chế **nhân quả** đối tượng của sinh lý học, còn nói về **lý do** cho hành động trong vế thứ hai tất có nghĩa một tương quan *thuần lý, không-nguyên nhân hậu quả* của những tin tưởng, ham muốn và những hành động có thể có. Thí dụ: nếu có người muốn uống bia và nghĩ rằng có bia ở trong tủ lạnh, điều đó là một lý do hiển nhiên làm cho anh ta đi đến tủ lạnh. Mọi người đều có thể thấy mối liên hệ trên mà không cần biết đến có hoạt động nào trong bộ não. Cũng là một điều nên ghi nhận, rằng liên hệ thuần lý đưa tới một hành động *khả dĩ* (possible), bởi nghĩ tưởng và ham muốn mới chỉ là một lý do đi đến tủ lạnh, mặc dầu đương sự trong thực tế không nhúc nhích đi đứng chút nào (có thể đương sự có một *lý do nào khác* để không đi, thí dụ như lười biếng, kiêng ăn kiêng uống, hoặc lý do luân lý – như biết rằng bia đó thuộc sở hữu của người nào khác).

Sự phân biệt giữa **lý do** và **nguyên nhân**, giải thích thuần lý và giải thích nguyên nhân hậu quả hẳn thật là một phần thiết yếu trong việc trình bày thích đáng về hành động của con người, và chúng ta mắc nợ với Kant vì ông đã khai mở chủ đề này (mặc dầu có phần tối tăm khó hiểu). Nếu thuyết duy vật (trong hình thức đôi khi được gọi là khoa “vật lý học”/”physicalism”) cho rằng chỉ có *một* cách giải thích có giá trị – giải thích bằng nguyên nhân thể lý – thì Kant cho ta lý do đúng đắn để loại bỏ một luận điểm giản lược như thế. Nhưng vẫn còn một vấn đề bỏ ngỏ đối với chúng ta, khi nói rằng con người được *làm ra*

hoàn toàn bởi vật chất, và ở đây chúng ta có một nhị nguyên trong hệ thống khái niệm (*lý do* và *nguyên nhân*) hơn là trong hệ thống bản chất (substances). Kant như thế xem ra đứng gần Spinoza hơn là Descartes – mặc dầu Kant không ưa thích so sánh!

Đưa ra sự phân biệt nói trên hẳn chưa phải là giải quyết toàn bộ vấn đề tự do ý chí. Trong đoạn A534/B562 (*Phê phán* thứ nhất), Kant nói rằng “tự do theo nghĩa thực hành là sự độc lập của khả năng lựa chọn trước sự cưỡng chế do những xung động của cảm năng gây ra” (nghĩa là những ham muốn của thể xác). Kant nghĩ rằng, sự lựa chọn của con người có một tầm mức tự do này: mặc dầu chúng ta cảm thấy cái *ảnh hưởng* của những ham muốn, nhưng sự lựa chọn của chúng ta không bị *quyết định* bởi chúng. Ngay trước đó, Kant khẳng định rằng cái tự do thực hành được căn cứ trên ý tưởng “siêu nghiệm” của tự do, nghĩa là một lựa chọn không bị chi phối bởi nguyên nhân nhân quả. Nhưng sự không bị cưỡng chế do những xung động của cảm năng không có nghĩa là nó không bị chi phối bởi một loại nguyên nhân nào khác. Trong trường hợp những hành động được thúc đẩy bởi sự khôn ngoan hay bởi luân lý, có thể chẳng chúng ta không nói được rằng, những ham muốn không thuộc thể xác (*nonbodily*) đó cũng đang là những nguyên nhân. Có thể chẳng ước muốn của A không muốn lên cân là nguyên nhân làm cho cô ta từ chối tấm kẹo sôcôla, hay có thể chẳng ước muốn của B tôn trọng quyền nói không của A nên đã làm anh ngừng nghỉ những tán tỉnh xưa rày đối với cô ta? Có thể chẳng những lựa chọn của chúng ta có những nguyên nhân *thuần lý* – kết hợp với ham muốn và tin tưởng – mà vẫn tự do? Kant có sẵn sàng chấp nhận phiên bản tương thích (compatibilism) này không là điều không rõ.

Ở đây, chúng ta hẳn cần phân biệt hai nghĩa của lý do, kết nối với sự đa nghĩa của khái niệm ham muốn và tin tưởng. *Theo nghĩa thứ nhất*, hai người có thể có cùng một tin tưởng và một ham muốn – khi họ tin cùng một ý nghĩ và ham muốn cùng một sự vật – và như thế họ có thể có cùng một lý do để hành động. *Theo nghĩa thứ hai*, chỉ có tin tưởng

và ham muốn của *tôi* – nghĩa là tâm trạng hiện tại tin tưởng và ham muốn của *tôi* – có thể thúc đẩy *tôi* hành động (làm sao tâm trạng của một ai khác có thể thúc đẩy *tôi* được?). Như thế, chỉ những lý do trong nghĩa tâm trạng của con người mới có thể đưa đến hành động, còn những lý do trong nghĩa có một ý nghĩ thì không thể đưa người ta ra hành động.

Những lý do trong nghĩa có ý nghĩ thì không phải là tâm trạng hay sự việc trong thời gian – điều này có thể giúp ta hiểu được câu nói rắc rối của Kant rằng, “Chủ thể hành động này, theo tính năng khả niệm, không lệ thuộc vào các điều kiện thời gian nào cả” (A539/B567). Điều đó cũng có thể giải thích, tại sao Kant nghĩ là có thể áp dụng sự phân biệt của ông giữa hiện tượng (trong thời gian) và sự vật tự thân (ngoài thời gian) cho trường hợp nguyên nhân và lý do. Nhưng, sự cho là bất khả tri về những sự vật tự thân không áp dụng được vào trường hợp này, bởi chúng ta hẳn biết được những lý do cho hành động của chúng ta, như Kant đã biết điều đó khi ông nói trong A546/B574 rằng: “Con người... nhận thức về chính mình thông qua Thông giác đơn thuần, và cụ thể là trong những hành vi và những quy định bên trong mà con người không thể kể chúng vào hàng ngũ những ấn tượng của giác quan được”. Điều ta có ở đây xem ra như là một tương phản không phải giữa sự khả tri và bất khả tri, nhưng là giữa hai cách biết khác nhau.

Kant như thế đã giải quyết vấn đề tự do ý chí rồi chăng? Tôi không thể trả lời câu hỏi này ở đây, nhưng chỉ ghi nhận rằng: trong chương III quyển *Đặt cơ sở* (4:450 tt.), Kant phân biệt “hai quan điểm”, qua đó chúng ta có thể nhìn ra chúng ta thuộc về thế giới cảm giác của hiện tượng hay là thế giới khả niệm của lý do và quy luật (hẳn nhiên ở đây Kant hiểu là quy luật luân lý hơn là quy luật khoa học). Trước đó một chút (4:446), Kant đưa ra một sự bảo vệ đặc biệt thực tế cho tự do. Khi ta quyết định làm điều gì và cân nhắc những lựa chọn thuận hay nghịch cho lựa chọn đó, thì ta không thể cũng cùng lúc đó nghĩ

rằng quyết định của ta đã được định đoạt trước đó rồi. Dẫu cho ta có chịu ảnh hưởng những luận cứ lý thuyết của thuyết tất định bao nhiêu đi nữa, ta cũng không thể thoát khỏi sự đòi hỏi phải đi đến một quyết định ở đây và bây giờ, và ta cũng ý thức (đôi khi thật đau đớn) được rằng, những lý do xác đáng không quyết định thay cho ta. Như Kant đã có nói, chúng ta phải hành động “trong ý nghĩ của tự do”, và như thế dưới quan điểm thực tế, chúng ta đã là tự do.

CHẤN BỆNH: ÍCH KỸ VÀ TÍNH XÃ HỘI

Chúng ta đã xem Kant nhấn mạnh sự phân biệt giữa khuynh hướng tư kỹ và nghĩa vụ luân lý. Kant đưa ra sự tương phản giữa Bản tính con người một đằng đối chiếu với thú vật, đằng khác đối chiếu với quan niệm một “thánh ý” (“holy will”). Thú vật không cảm thấy xung khắc giữa ham muốn và nghĩa vụ, bởi chúng không có khái niệm nghĩa vụ. Một hữu thể thuần lý, kẻ không có ham muốn tư kỹ (một thiên thần?), cũng sẽ không có kinh nghiệm về một xung khắc như thế, nhưng bởi một lý do ngược lại: Bởi không bị cám dỗ, nên hữu thể thuần lý này sẽ luôn làm điều phải lẽ. Còn chúng ta những con người là những tạo vật mang tính hỗn hợp: một phần thú vật một phần thiên thần. Chúng ta là những hữu thể hữu hạn với những nhu cầu cá vị của chúng ta – những nhu cầu này không phải chỉ là những nhu cầu thể lý, nhưng cũng còn là những nhu cầu tâm lý với những ước mong yêu thương, chấp nhận, địa vị, quyền bính. Đồng thời chúng ta cũng là những hữu thể thuần lý, và đối với Kant, điều đó bao hàm “Lý tính thuần túy thực hành”, sự nhìn nhận những nghĩa vụ luân lý. Sự xung khắc giữa hai khía cạnh của Bản tính con người chúng ta là một nét đặc thù không thể tránh khỏi của điều kiện làm người của chúng ta. Chúng ta không bao giờ có thể hoàn tất sự hoàn thiện luân lý này.

Một số các triết gia nêu câu hỏi, làm sao và có bao giờ ta có thể được thúc đẩy chu toàn nghĩa vụ luân lý của chúng ta, khi mà nghĩa vụ đó đi ngược lại với ham muốn tư kỹ của chính mình? “Sao lại là luân lý?”, người hoài nghi đặt câu hỏi, và xem như đang chờ đợi một sự

biện minh cho tính tư kỷ của mình. Tôi nghĩ, Kant không xem sự hoài nghi như thế là một vấn đề đích đáng. Kant chỉ giả thiết điều mà ông cho là một sự kiện phổ biến và thiết yếu, và rằng tất cả chúng ta đều chấp nhận giá trị và hiệu lực của những đòi hỏi luân lý như thế (mặc dầu chúng ta có thể không đồng ý về một số điều trong những trường hợp riêng biệt).

Ở đây cũng cần nêu lên một sự phân biệt mà Kant đã đưa ra *bên trong* những lý do tư kỷ – đó là **giữa những ham muốn được thỏa mãn tức thời và những dẫn đo khôn ngoan, nghĩa là những tư lợi dài hạn**. Ta có thể từ chối sự quyến rũ của ly rượu thứ ba, một mẫu áo tân thời hay những lời đường mật của một người tán tỉnh, với mục đích dài hạn giữ gìn sức khỏe, bảo đảm tiền của và hạnh phúc. Bản tính con người mang tính hỗn hợp của chúng ta được tỏ ra trong khả năng biết nhìn ra những lý do khôn ngoan và hành động tương ứng theo đó – ít nữa là một đôi khi. Chúng ta tất cả cần biết hoãn lại sự thỏa mãn những ham muốn của mình cho những mục đích dài hạn. Không làm được chuyện đó, thí dụ như trong cơn say nghiện, tức chúng ta giảm thiểu chính mình xuống hàng thú vật. Các trẻ em cần học tập biết giảm trừ thỏa mãn khi tuổi còn thơ bé. Nhưng quả là một vấn đề khó khăn, mỗi người phải biết hành xử với chính mình cách nào để tìm ra cho mình một sự cân bằng cho cuộc sống hôm nay và đặt kế hoạch cho tương lai.

Trong các công trình cho lý thuyết đạo đức của mình, Kant có khuynh hướng trình bày quan điểm của ông một cách nghiêm khắc, dường như cho thấy động cơ thúc đẩy mà ông chấp thuận là một sự quyết định nghiệt ngã phải chu toàn bốn phận của mình mà không đếm kể đến những hưởng chiều tự nhiên của bản thân. Ông hình như cũng muốn ngẫm hiểu, khi có ai do khuynh hướng tự nhiên mà lo chăm sóc con cái mình, nói điều sự thật, hoặc giúp đỡ những người trong khốn khó, những điều đó không làm cho những hành động nói trên nên đáng ca tụng, mà hơn nữa còn có thể làm giảm đi giá trị luân

lý của chúng (*Đặt cơ sở* 4:398). Nhưng đọc Kant sâu rộng và kỹ lưỡng hơn sẽ đánh tan những giải thích lầm lẫn thường thấy này. Kant quan tâm khuyến khích việc thực hành các đức hạnh như là những nét đặc thù của tính tình con người: Con người càng phát triển những khuynh hướng tinh thần làm những điều phải lẽ, con người ấy càng trở nên tốt hơn. Quan điểm của Kant là, chúng ta những hữu thể thuần lý không phải chỉ là một gói bọc các khuynh hướng. Chúng ta có những lý do cho những hành động của mình. Và những nguyên lý hành động chung nhất được giả thiết bởi những lý do ta đưa ra có thể được minh thị biểu lộ như những “phương châm hành động” (“maxims”) và có thể được đánh giá qua hệ luân lý. Không phải chỉ là việc làm cho tốt công việc hàng ngày, bởi đức hạnh tùy thuộc vào những động cơ bên trong: Chúng ta phải hành động cho lẽ phải. Đó là ý nghĩa mà nền Đạo đức học của Kant được gọi là Đạo đức học nghĩa vụ (“deontological”) – đối nghịch với Đạo đức học thực dụng nhằm tìm kết quả có lợi. Theo như Kant đã diễn tả một cách sắc sảo trong những trang đầu tác phẩm *Đặt cơ sở*: Điều độc nhất tốt vô điều kiện là Ý chí tốt.

Nhưng làm thế nào ta có thể đo lường được những yêu sách luân lý của Kant? Trong tác phẩm cuối của mình – *Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần* – Kant đã vật lộn với những vấn đề sâu xa nhất về Bản tính con người và đã đưa ra một vài thức nhận mới, hay những phiên bản mới của những phiên bản cũ. Kant bàn về cái “Ác cơ bản” (“das radikal Böse”/“radical evil”) trong Bản tính con người. Kant nhìn nhận sự “yếu đuối” của Bản tính con người (sự khó khăn làm điều mà ta biết ta phải làm) và sự “rối loạn” (hướng chiều lẫn lộn hay đánh tráo lý do luân lý với những động cơ nào khác). Đối với Kant, cái Ác cơ bản không phải là những ham muốn tự nhiên của chúng ta, cũng không phải là những xung khắc giữa ham muốn và nghĩa vụ. Cái Ác cơ bản chính là sự sa đọa của Bản tính con người – sự lệ thuộc của nghĩa vụ đối với ham muốn (lệ thuộc do mình tự chuốc lấy), việc đặt ưu tiên có chủ tâm của hạnh phúc cá nhân mình (hoặc

mình tưởng đó là hạnh phúc) trên những đòi hỏi mình phải làm cho kẻ khác (6:19 tt.).

Đó là điểm mà Kant, cùng với nhiều nhà tư tưởng khác (như Augustinus và Pelagius), bị lôi kéo về hai chiều hướng. Một đảng, Kant nhấn mạnh rằng, cái Ác trong chúng ta là hiệu quả của sự ta lựa chọn, của sự sử dụng sai lầm sự tự do của chúng ta. Nhưng đảng khác (trong cách ông hiểu về giáo lý tội tổ tông), Kant muốn nói rằng cái Ác này là “cơ bản”, nghĩa là bẩm sinh trong chúng ta. Cái Ác đó là một nét phổ quát và không thể tránh khỏi của điều kiện những hữu thể cùng cực nhưng thuần lý.

Trong con người có một nghiêng chiều về sự Ác, và chính cái nghiêng chiều này – bởi cuối cùng nó phải được tìm thấy trong cái khả năng lựa chọn tự do và do đó phải chịu quy trách cứ – là điều Ác trên phương diện luân lý. Cái Ác này là *cơ bản*, bởi nó làm thối nát cái cơ sở của mọi phương châm hành động. Như là một nghiêng chiều tự nhiên, nó không thể trừ tiệt bởi sức lực con người... Nhưng đồng thời nó lại phải có thể khắc phục được, bởi nó được tìm thấy trong con người như là một chủ thể hành động. (*Tôn giáo* 6:37).

Quan điểm của Kant là: *không* phải cái Ác cơ bản này phải thất bại vào với mọi tạo vật thuần lý nhưng hữu hạn và khổn cùng: những nhu cầu của chúng ta trong tư cách là những hữu thể giới hạn bao hàm bản tính thú vật của chúng ta, điều mà Kant xem là vô tội. Kant cũng không xem cái khuynh hướng thiên về cái Ác là thuộc về bản tính thuần lý của chúng ta, điều đó sẽ biến ta thành những hữu thể gian tà quý quái. Đúng hơn, Kant nghĩ cái Ác cơ bản kia được thất bại vào với cái khuynh hướng tự kỷ tự ái thuần lý của chúng ta, như là hậu quả của sự phát triển con người trong những điều kiện của xã hội.

Và đó là một khía cạnh khác từ tư tưởng của *Rousseau* ảnh hưởng trên học thuyết của Kant: học thuyết “*Tính hợp quần phi hợp đồng*” (“*ungesellige Geselligkeit*”/“*unsocial sociability*” [xem “hòa nhi bất

đồng” của văn hóa Á châu, ND]), nghĩa là nhu cầu và khuynh hướng của chúng ta được là một chi thể của xã hội con người, kết hợp với xu hướng tư kỷ và đua tranh. Điều nghịch lý: luận điểm của Kant cho rằng chúng ta tự bản tính là ác hầu như cũng là một vấn đề với khẳng định của Rousseau cho rằng chúng tự bản tính là tốt (một cuộc tranh luận tương tự trong truyền thống Khổng giáo, xem chương 1). Từ ngữ “tự bản tính” được hai triết gia sử dụng ở đây với hai nghĩa đối nghịch: Rousseau ngụ ý “trước mọi điều kiện xã hội”, nghĩ rằng sự phát triển xã hội đã làm hủ hoại Bản tính con người sơ khởi, trong khi Kant lại nghĩ rằng, Bản tính con người đích thực của chúng ta chỉ có thể hình thành trong xã hội. Kant không tin là có một trạng thái gọi là tiền xã hội đầy nhân tính.

TOA THUỐC: TÔN GIÁO THUẦN TÚY VÀ TIẾN BỘ VĂN HÓA

Làm sao ta có thể hoàn thành và cố vũ được những ý định ngay lành và những khuynh hướng đạo hạnh? Sẽ không đầy đủ nếu chúng ta chỉ biết nêu ra lý thuyết những điều mà lý tính thực hành đòi phải thực hiện, đòi phải phổ quát các “phương châm” sau hành động, đòi phải áp dụng những phương châm hành động đó cho mọi hữu thể có lý tính và xử đãi với mỗi người như một mục đích “tự thân” (như Kant đã nêu ra trong tác phẩm *Đặt cơ sở* chương II và trong bộ *Phê phán* thứ hai). Cũng sẽ không đầy đủ nếu chỉ nêu ra rõ ràng những quy tắc luân lý hay sự áp dụng chúng vào những trường hợp đặc thù (như Kant đã làm trong tác phẩm *Siêu hình học về đức Lý*), bởi như Platon và sứ đồ Paulus đã viết, nhìn ra nghĩa vụ là một chuyện, thi hành nghĩa vụ lại là một chuyện khác. Suy tư triết học và giảng dạy luân lý khét tiếng được biết là ít có ảnh hưởng trên hành động của con người!

Ở đây có những vấn đề rất thực tế cho cha mẹ, thầy cô, cán sự xã hội, người làm luật, và cả các nhà thần học về việc làm thế nào để dân chúng được huấn dạy và khuyến khích phát triển đức hạnh. Kant cũng đã từng cân nhắc suy nghĩ về điều đó (không phải tất cả mọi thư văn

của Kant đều nằm trên thượng tầng lý thuyết trừu tượng). Câu trả lời thường gặp nhất là khen thưởng và dọa dẫm trừng phạt, nhưng cách thức đó không tạo ra đức hạnh theo quan niệm của Kant, bởi nó rất cuộc chỉ tăng thêm lý do cho tính vị kỷ. Nó có thể (hoặc không thể!) đưa đến một sự tuân phục lẽ luật bên ngoài, nhưng nó không thể tạo ra tâm trạng đức hạnh bên trong, ý chí muốn làm điều lành *chính bởi đó là điều lành*. Kant không xem quở trách hay khen thưởng chỉ là những thúc đẩy bên ngoài, giống như với đánh đập hay cho bánh kẹo. Đúng hơn, chúng là những phương tiện để “chia sẻ lý lẽ với nhau”, chúng cũng là một thứ ngôn ngữ đặc thù đức hạnh hàm chứa trong ngành giáo dục luân lý. Chúng được dùng với dụng ý *thuyết phục* hay *nhắc nhở* ai đó cái gì là đúng cái gì là sai.

Câu trả lời của Kant về vấn đề Bản tính con người cũng mang tính đa nghĩa như trong khoa chẩn bệnh của ông. Câu trích dẫn ở trên từ tác phẩm *Tôn giáo* gợi lên ý tưởng rằng, chỉ có câu trả lời của tôn giáo mới là thỏa mãn: Bởi nếu cái Ác trong ta không thể “trừ tiết bởi sức lực con người” nhưng lại cần thiết phải được khắc phục, các tín đồ sẽ mau mắn kêu lên rằng chỉ có sự giải cứu của Thượng đế (trong phiên bản niềm tin của họ) mới có thể tháo gỡ cái nghịch lý này. Phần lớn các tác phẩm hậu thời chín chắn của Kant – kể cả những tiết đoạn trong cả ba bộ *Phê phán* – đều có đụng chạm đến chủ đề tôn giáo. Cái thoáng nhìn ban đầu có thể gợi lên ý tưởng, điều đó có thể chỉ là một lòng sùng đạo truyền thống được gượng gạo ghép vào công trình triết học nghiêm túc của ông. Nhưng đọc kỹ hơn sẽ cho thấy sự hiểu biết tôn giáo của Kant là nghiêm chỉnh, cả khi nó xuất phát từ nguồn chính thống Kitô giáo – đó cũng là lý do cơ quan kiểm duyệt nước Phổ thời bấy giờ đã tìm cách ngăn chặn sự xuất bản tư tưởng của Kant.

Trong chương III quyển *Phê phán* thứ nhất bàn về *Biện chứng pháp*, Kant sắp xếp tất cả những luận cứ lý thuyết về sự hiện hữu của Thượng đế theo ba loại: luận cứ bản thể luận (ontological, khái niệm đích thực về Thượng đế), luận cứ vũ trụ luận (cosmological, cần thiết

giả định về một Đấng Tạo hóa), và luận cứ vật lý-thần học (physico-theological, Kẻ thiết kế có trí tuệ về vũ trụ). Kant khảo xét mỗi luận cứ trong chi tiết, rồi diễn tả phê phán của mình cách minh bạch và mạnh mẽ. Hume cũng đã phê phán luận cứ thiết kế trong tác phẩm *Dialogues Concerning Natural Religion*, nhưng một khía cạnh độc đáo trong phê phán luận cứ thiết kế của Kant là việc Kant khẳng định rằng, luận cứ thiết kế này tiền giả định luận cứ vũ trụ luận, và luận cứ vũ trụ luận lại tiền giả định luận cứ bản thể luận. Vậy nếu Kant có lý, thì việc ông đánh đổ luận cứ cuối cùng này cũng đánh sập luôn cả tòa nhà các con bài siêu hình này.

Nhưng Kant đánh đổ chỉ để tìm cách xây dựng lại trên một nền tảng khác, nền tảng thực hành. Mặc dầu những mệnh đề về Thượng đế, bất tử và tự do ý chí không thể minh chứng (hoặc phủ nhận) được bởi lý tính lý thuyết, Kant đề xuất rằng chúng có thể biện minh bởi một quan điểm thực hành. Khi ta suy nghĩ phải *hành động* thế nào, ta thấy nhiều quan điểm khác nhau có giá trị. Ý tưởng về sự tự do của chúng ta được trực tiếp tiền giả định trong chính sự việc ta dẫn đo suy nghĩ về việc phải làm gì. Vậy còn vấn đề Thượng đế và bất tử thì sao? Những vấn đề ấy xảy ra ở đâu (nếu chúng thật sự có xảy ra). Kant gắng gổ giải thích “**Thần học luân lý**” của mình trong phần *Phương pháp luận* của bộ *Phê phán* thứ nhất, trong phần *Biện chứng pháp* của *Phê phán* thứ hai, trong những tiết đoạn 86-91 của *Phê phán* thứ ba, và trong tác phẩm *Tôn giáo*.

Trong *Phê phán* thứ nhất, Kant phân biệt ba câu hỏi tổng kết lại “mọi quan tâm về lý tính, tư biện cũng như thực hành” (A805/B833):

1. Tôi có thể biết gì?
2. Tôi phải làm gì?
3. Tôi có thể hy vọng gì?

Câu hỏi thứ nhất được luận bàn sâu xa trong *Phê phán* thứ nhất. Câu hỏi thứ hai được trình bày trong *Đặt cơ sở*, trong *Phê phán* thứ hai và trong một số tác phẩm về đạo đức. Câu hỏi thứ ba (được uyển

ngữ: “Nếu tôi làm điều tôi phải làm, thì tôi có thể hy vọng gì?”) dẫn đưa vào một chủ đề mới, vừa lý thuyết vừa thực hành – chủ đề khá sao nhãng trong triết học đương thời. Triết học lịch sử và triết học tôn giáo của Kant được đặt vào trong chủ đề mới mang tên triết học hy vọng này.

Trong phần *Biện chứng pháp* của *Phê phán* thứ hai, Kant đưa ra một trình bày đầy đủ nhất của ông về luận cứ thực hành nói về niềm tin vào Thượng đế và sự bất tử. Kant quan tâm sâu sắc về quan hệ giữa đức hạnh và hạnh phúc (“Nếu tôi làm điều tôi phải làm, thì tôi có thể hy vọng gì?”). Phái Khắc kỷ cổ đại chủ trương rằng, đức hạnh là sự thiện tối cao, còn phái Khoái lạc chủ nghĩa cho rằng đó là hạnh phúc. Một lần nữa, Kant đề xuất một quan điểm tổng hợp thứ ba. Chúng ta đã thấy, Kant chủ trương chúng ta không thể chỉ quan tâm đến hạnh phúc của chúng ta, mà ông còn không muốn hoàn toàn phân tách đức hạnh khỏi hạnh phúc. Vì vậy Kant đã lập luận rằng sự “Thiện tối cao”, cái mục đích cuối cùng của mọi phấn đấu luân lý phải là sự kết hợp đức hạnh với hạnh phúc (hơn là thuyết hạnh phúc *Eudaimonia* của Aristoteles).

Nhưng thật là một điều hiển nhiên đau đớn phải nhìn nhận rằng, hạnh phúc không luôn luôn được tưởng thưởng bằng hạnh phúc trong thế giới như ai nấy đều biết. Quá thường xuyên xảy ra rằng, kẻ ngay lành thì bị thương đau, còn người làm điều ác thì xem như lại được thịnh đạt. Quả là một thái độ hiển nhiên – mà hàng triệu người đã thực hiện – khi nói rằng, công lý đòi hỏi phải có một Thượng đế, Đấng thấu rõ những bí ẩn của mọi trái tim nhân loại, và Đấng ấy sẽ tưởng thưởng mỗi người một cách thích đáng trong cuộc sống tương lai bên kia thế giới này. Có thể xem như khi nói đến Thượng đế và sự bất tử, Kant đã không làm gì khác hơn là lập lại niềm hy vọng phổ quát của con người vào sự công bình và tưởng thưởng trong cuộc sống sau khi chết. Nhưng, như chúng ta đã thấy, điều cơ bản trong triết học luân lý của Kant là động cơ làm điều lành của chúng ta *không* phải là để tích trữ

phúc lợi, do đó sẽ là một điều không nhất quán với chính mình khi Kant giả định những phần thưởng sau khi chết để thúc đẩy ta làm điều lành.

Và rồi bây giờ Kant lại đề xướng ta phải hy vọng rằng đức hạnh cuối cùng sẽ được tưởng thưởng. Thái độ của Kant xem như cho thấy, động cơ đích thực làm điều lành của chúng ta sẽ bị xói mòn mai một trừ khi ta có thể ít nhất là tin vào sự Thiện tối cao, tin vào sự kết hợp giữa đức hạnh và hạnh phúc là điều có thể được. Chúng ta không nhằm trực tiếp điều đó cho chúng ta, nhưng chúng ta cần có hy vọng được hạnh phúc – chúng ta cần thừa nhận được rằng làm điều lành cuối cùng ra không phải là một điều vô nghĩa. Nhưng một xác quyết như thế có thật cần đến đức tin vào những khẳng định siêu hình truyền thống về Thượng đế và sự bất tử? Trong *Phê phán* thứ hai, Kant đưa ra một số luận cứ lung lay như thế, nhưng trong *Tôn giáo* Kant lại có khuynh hướng rút lại những yêu sách đó, ít nữa là theo các cách giải thích truyền thống, thí dụ như khi Kant nói về những khái niệm thiên đàng và hỏa ngục rằng, chúng là những “miêu tả mạnh mẽ... nhưng không cần thiết phải giả định như những tín điều cho rằng đời đời tốt lành hay đời đời khổ ác là số phận của con người một cách khách quan” (6:69). Kant viết, “tôn giáo (xem xét một cách chủ quan) là sự nhìn nhận mọi nghĩa vụ của chúng ta *như* những mệnh lệnh thánh thiêng”, và rằng “đức tin chỉ cần *ý tưởng* về Thượng đế... không kỳ vọng đảm bảo sự thực khách quan bằng nhận thức lý thuyết” (6:154, chú thích). Xem như ta có thể lấy chữ “*như*” trong câu “nhìn nhận các nghĩa vụ của chúng ta *như* những mệnh lệnh thánh thiêng” như là một bàn bệ nâng đỡ cho một bức họa nào đó, hơn là một niềm tin sát ngữ nghĩa vào sự hiện hữu của một Chủ thể tối cao.

Bàn về cuộc chiến giữa “Nguyên lý thiện hảo và Nguyên lý ác tà”, qua đó Kant muốn nhân cách hóa sự thiện và sự ác nơi Đấng Christ và nơi Satan, Kant nói:

Ta dễ dàng thấy, một khi ta cởi bỏ cách trình bày sống động và có lẽ cũng rất bình dân cho thời bấy giờ về cái màn che huyền nhiệm, điều này (tinh thần và ý nghĩa thuần lý của nó) thực tế đã từng có hiệu lực và ràng buộc đối với mọi nơi và mọi thời: bởi nó rất cận kề với mọi người để ai nấy đều nhìn ra nghĩa vụ của mình trong đó. Ý nghĩa của nó là tuyệt đối không có một giải cứu nào khác cho con người, ngoại trừ sự đón nhận từ tận đáy lòng những nguyên lý đạo đức đích thực vào tâm tư mình (*Tôn giáo* 6:83).

Một ngôn ngữ “giải hóa thần thoại” như thế đã làm phiền hà cho ban kiểm duyệt của nước Phổ thế kỷ XVIII, và cũng thách thức đối với hệ chính thống Kitô giáo cả đến ngày hôm nay. Và chúng ta cũng ít sẵn sàng hơn Kant (và Platon) để phân biệt điều gì là khả tín đối với tầng lớp có học và đối với “đại chúng bình dân”. Cách tiếp cận của Kant là giải thích lại thần học qua ngôn ngữ của luân lý. Kant gợi ý *Kinh thánh* phải được giải thích theo cách này, mặc dầu không phải theo nghĩa văn tự. Theo cách đó, sẽ không cần thiết phải tin vào phép lạ hay các bí tích. Kant còn thấy cần thiết phải có một giáo hội cải cách triệt để, một cơ chế nhân bản phát huy lý tưởng đạo đức và giúp đỡ các chi thể của mình sống theo những lý tưởng đó. Kant hy vọng rằng, điều đáng được chấp nhận cách thuần lý và theo đạo lý trong các cộng đoàn đức tin khác nhau (cả Kitô giáo lẫn ngoài Kitô giáo) có thể từng bước tách rời ra khỏi những gì không nhất thiết, và hình thành nên một “niềm tin tôn giáo thanh khiết” (xem *Tôn giáo* phần III và IV).

Kant cũng đã diễn tả nhiều những hy vọng liên quan đến trần thế trong các tiểu luận của mình về lịch sử dọn đường cho những triết học của Hegel và Marx trong thế kỷ tiếp theo. Kant nhìn thấy sự tiến bộ liên tục trong văn hóa nhân loại qua giáo dục, phát triển kinh tế và cải cách chính trị từng bước giải phóng con người khỏi nghèo đói, chiến tranh, ngu dốt, thần phục các quyền bính truyền thống. Kant là một kẻ tán trợ những lý tưởng bình đẳng và dân chủ của Cách mạng Pháp

(1789), cho dầu vẫn đã ý thức được những quá khích của cuộc Cách mạng đó. Trong tiểu luận *Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu* (1795), Kant đã đưa ra một bản phác họa về một trật tự thế giới của hợp tác hòa bình giữa các quốc gia với những bản hiến pháp dân chủ. (Kant hẳn sẽ hài lòng với những thành tựu của *Cộng đồng Kinh tế Châu Âu*, mặc dầu còn có những khiếm khuyết trong đó).

Hy vọng về lịch sử của Kant như thế nào là điều chưa được rõ ràng. Trong tiểu luận *Ý tưởng về một lịch sử khái quát hướng theo mục đích làm công dân thế giới* (1784), Kant nói đến một khái niệm về việc “Tự nhiên” hỗ trợ cho sự tiến bộ của con người. Kant nghĩ có một xu hướng toàn bộ trong lịch sử mà các lý thuyết gia có thể nhận thức được, mặc dầu xu hướng đó đi xa hơn mọi ý định riêng biệt mà người ta có: họ “xúc tiến một cách vô ý thức một mục đích, mục đích mà cả khi nếu họ biết được, thì nó cũng chẳng làm dấy lên bao nhiêu mối thịnh tình của họ”. Đó là sự **“hợp quần phi hợp đồng”** (*“unsocial sociability”*) của con người, nghĩa là “bản tính xã hội nhưng cạnh tranh” là “phương tiện được Tự nhiên sử dụng” để phát sinh ra một trật tự xã hội được điều động bởi lẽ luật, trong đó các tài năng và năng lực của con người có thể được phát huy đầy đủ.

Nhưng khái niệm về cái thiết kế hay ý chí của Tự nhiên này là điều không cân bằng ổn định giữa đức tin vào sự quan phòng của Thượng đế – điều mà Kant được giả định là không có ý chủ trương (bằng không thì tại sao Kant lại đã không sử dụng ngôn ngữ thần học truyền thống?) – và một niềm tin mờ mịt vào Tự nhiên với những “thiết kế”, những điều không phải là những ý định có ý thức của bất cứ một hữu thể thuần lý nào, thần linh hay nhân tính. Dù sao đi nữa, Kant đưa ra ý tưởng về sự tiến bộ đến một sự hoàn thành những khả năng của con người như một lý tưởng mong ước. Điều đó có thể khuyến khích những hy vọng của chúng ta và truyền hứng cho một niềm tin xã hội. Ý tưởng đó đối với Kant xem như có cùng một tầm ý nghĩa như khái niệm về Thượng đế.

Kant trong tất cả những suy tư đó là một nhà tư tưởng của Khai sáng, nhưng không giống như các nhà tư tưởng khác thời bấy giờ (và cả ngày nay), Kant có một cảm thức sống động, thiết thực về phía tối của Bản tính con người, cái tiềm lực cho cái Ác – điều đã được xác minh rộng rãi từ sinh thời của ông. Triết học thực hành của Kant để lại cho chúng ta một sự phối hợp giữa hy vọng cho một tiến bộ xã hội và một khái tượng mang tính tôn giáo, khái tượng xem hy vọng như một hồng phúc linh thánh làm chuyển hóa Bản tính con người sa đọa và tư kỷ của chúng ta.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Một số tác phẩm chính của Kant được tham chiếu trong chương này:

Viết tắt các tác phẩm của Kant:

Đặt *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý: Grundlegung zur Metaphysik cơ der Sitten* (1785, 4:385-463).

sở

Đức *Siêu hình học về đức lý: Die Metaphysik der Sitten* (1797, 6:203-ly 493).

Hòa *Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu: Zum ewigen Frieden* (1795, bình 8:341-386).

Khai *Trả lời câu hỏi: Khai sáng là gì?: Beantwortung der Frage: Was ist sáng Aufklärung?* (1784, 8:33-42).

Lịch *Ý tưởng về một lịch sử khái quát hướng theo mục đích làm công dân sử thế giới: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784, 8:15-31).

Phê *Phê phán lý tính thuần túy* (Bản dịch tiếng Việt của Bùi Văn Nam phán Sơn, Nxb Văn học 2004, vt.PPLTTT): *Kritik der reinen Vernunft 1* (A:1781, 4:1-252; B:1787, 3:1-552).

Phê *Phê phán lý tính thực hành* (Bản dịch tiếng Việt của Bùi Văn Nam phán Sơn, Nxb Tri thức, 2007, vt.PPLTTH): *Kritik der praktischen*

2 *Vernunft* (1788, 5:1-163).

Phê phán năng lực phán đoán (Bản dịch của Bùi Văn Nam Sơn, Nxb Tri thức, 2006, vt.PPNLPĐ): *Kritik der Urteilskraft* (1790, 5:165-3 485).

Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần: Die Religionen innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793, 6:1-202).

Một số sách hướng dẫn đi vào tư tưởng của Kant:

Sách hướng dẫn tổng quát:

– Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, Verlag C.H.Beck, München, 2014, in lần thứ 8.

Dụng cụ đầu tay:

– *Kant-Lexikon*: Willaschek, Marcus và các đồng sự (xb), Nxb Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2015; tiếng Đức và tiếng Anh, rất cập nhật và bao quát, gồm 3 quyển, 2.300 từ mục, do trên 200 tác giả biên soạn, dài 2.880 trang, được thực hiện sau 15 năm làm việc.

Sách chú giải những tác phẩm chính của Kant

Nxb Akademie Verlag, Klassiker Auslegen, Berlin:

Mohr, Georg+Willaschek, Marcus (Hg): *Kritik der reinen Vernunft*, 1998, 2017.

– Höffe, Otfried (Hg): *Kritik der praktischen Vernunft*, 2002.

– Höffe, Otfried (Hg): *Kritik der Urteilskraft*, 2008.

– Höffe, Otfried (Hg): *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, 2011.

– Höffe, Otfried (Hg): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2011.

Về luân lý, tôn giáo, thần học:

– Allen Wood: *Kant's Moral Religion*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1970.

– John E. Hare: *Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

– Georg Essen und Magnus Striet: *Kant und die Theologie*, WBC, Darmstadt, 2005.

CHƯƠNG 9

MARX: NỀN TẢNG KINH TẾ CỦA XÃ HỘI CON NGƯỜI

Hình ảnh về **Chủ nghĩa Marx** của chúng ta đã được tô đậm màu sắc bởi những hiểu biết về sự hưng thịnh và suy tàn của chủ nghĩa cộng sản ở Nga và các nước Đông Âu vào thế kỷ XX. Chúng ta cũng có thể chịu ảnh hưởng bởi những gì chúng ta nghe được về Trung Quốc (nơi mà ảnh hưởng của Marx nay đã suy giảm hầu như đến mức số không), Cuba [cũng đã bắt đầu có sự thay đổi từ ngày “bình thường hóa quan hệ” giữa Cuba và Hiệp Chúng Quốc Mỹ ngày 11 tháng 04 năm 2015], và Bắc Hàn. Nhưng chương sách này sẽ bàn về những lý thuyết mà Karl Marx đã khai triển vào giữa thế kỷ XIX, chứ không phải những thực hành của Lenin, Stalin và Mao Trạch Đông. Bản thân Marx cũng không thể được xem là trực tiếp chịu trách nhiệm về những hành động của các chế độ cộng sản đã chiếm được quyền bính sau khi ông qua đời.

Nếu **Kant** là triết gia sâu sắc nhất của tư trào Khai sáng thế kỷ XVIII, thì **Marx** là một lý thuyết gia phê phán lớn của Cách mạng kỹ nghệ và chủ nghĩa tư bản thế kỷ XIX. Mặc dầu chống đối tôn giáo, Marx cũng đã hưởng thụ được lý tưởng công bình và tự do nhân bản từ giáo lý Kitô giáo, và chia sẻ niềm hy vọng của Khai sáng, rằng phương pháp khoa học có thể chẩn bệnh và giải quyết được những vấn đề của xã hội con người. Đằng sau những công trình lý thuyết về lịch sử, xã hội và kinh tế của mình, Marx cũng đã tỏ ra một sự nhiệt tâm mang phong cách tiên tri và hầu như tôn giáo tìm cách chỉ ra con đường đưa tới một hình thức thế tục cứu rỗi con người.

CUỘC ĐỜI VÀ SỰ NGHIỆP CỦA MARX

Marx sinh năm 1818 tại miền Rheinland nước Đức. Thân phụ ông là người Do Thái, kẻ dưới chế độ phân biệt đối xử của thời đại, đã phải cải đạo gia nhập Kitô giáo để có thể hành nghề luật sư của mình. Cậu thanh niên Karl Marx đã sớm biểu lộ tài năng trí tuệ của mình, năm 1836 đã ghi tên vào khoa Luật thuộc Đại học Berlin. Nơi đây đã có một chất men những tư tưởng triết học, mỹ học và xã hội học trong trào lưu Lãng mạn của thời bấy giờ mà Marx đã hăng say lao đầu vào. Chàng ta đã học về ngôn ngữ, làm thơ, viết luận án về siêu hình học Hy Lạp cổ thời, trong khi cũng vẫn sâu xa quan tâm đến vấn đề cải cách xã hội.

Vào thời gian đó, ảnh hưởng chủ yếu trong tư tưởng Đức là triết học **Hegel**, và Marx đã chìm sâu trong đó đến nỗi đã gác bỏ đi bộ môn Luật đã ghi danh của mình. Tư tưởng truyền cảm chính của Hegel là sự tiến bộ trong lịch sử nhân loại thông qua những giai đoạn phát triển tinh thần và văn hóa. Ông giải thích sự tiến bộ lịch sử qua khái niệm riêng biệt của ông về Tinh thần (Geist), theo nghĩa trí tuệ (Mind) và tâm tuệ (Spirit) trong thế giới như một tổng thể. Qua đó, ông giải thích lại ngôn ngữ thần học với một nghĩa gần với thuyết phiếm thần hay nhân bản hơn là theo quan điểm *Kinh thánh*. Toàn bộ lịch sử con người được xem như một sự liên tục tự thể hiện của Tinh thần (Geist), với ý thức tăng trưởng của thế giới và của tự ngã (Selbst). Những thời đại tiếp nối của cuộc sống xã hội con người diễn đạt những tư tưởng càng luôn mãi thích đáng hơn của thực tại, như chúng vẫn luôn mãi càng cao độ hơn phát triển sự tự do. Mỗi giai đoạn của xã hội bao gồm những khuynh hướng xung khắc, nhưng qua đó nó lại đặt ra cơ sở cho một sự phát triển tâm thức và tự do bao quát và đầy đủ hơn cho giai đoạn tiếp theo.

Hegel cũng khai triển một khái niệm sự “tha hóa” (Entfremdung, alienation), qua đó chủ thể tri thức chạm trán với một đối tượng khác và lạ (‘alien to’) với chính mình. Sự phân biệt và đối chọi giữa chủ thể và đối tượng phải được khắc phục bằng việc chủ thể nhìn nhận ra đối

tượng. Theo Hegel, tiến trình phát triển tinh thần và văn hóa sẽ đạt đến trình độ, trong đó có được một tri thức “tuyệt đối”: và xem ra như ông nghĩ rằng, thời đại của chính ông đã ít nhiều hoàn thành điều đó! (Về điều này, *Hegel* khác với *Kant*, kẻ nói rằng, chúng ta không thể có được một tri thức về các sự vật như trong tự thân chúng, và chúng ta không bao giờ hoàn thành được sự toàn hảo luân lý).

Những kẻ thừa kế Hegel đã phân chia thành hai trường phái về vấn đề, làm sao áp dụng những tư tưởng của Hegel vào xã hội, chính trị và tôn giáo. Những kẻ thuộc “**Cánh hữu**” quan niệm, những tiến trình lịch sử đã đạt được sự phát triển trọn vẹn các khả năng của con người, và như thế họ thấy nước Phổ đương thời hầu như là lý tưởng, và do đó họ giữ một thái độ bảo thủ về chính trị. Nhưng những kẻ thuộc “**Cánh tả**” hay “**Cánh trẻ**” thì quan niệm, hình thức cao nhất của tự do hãy còn phải được thực hiện, xã hội châu Âu đương thời hãy còn xa với lý tưởng, và như thế con người phải giúp thay đổi trật tự cũ và đưa đến một cấp bậc phát triển mới của con người. Do đó, họ tìm cách thực hiện những cải cách triệt để hay một cuộc cách mạng.

Một trong những nhà tư tưởng quan trọng trong nhóm thứ hai là **Ludwig Feuerbach**, với tác phẩm chấn động *Tinh yếu của Kitô giáo* (*Das Wesen des Christentums*) được xuất bản năm 1841. Feuerbach biện giải rằng, Hegel đã đảo ngược sự vật đầu chú xuống, rằng Thượng đế hay Tinh thần hãy còn xa thể hiện mình trong lịch sử, rằng những tư tưởng tôn giáo hay những niềm tin là sản phẩm của con người như một phản ảnh mờ nhạt hay một sự lý tưởng hóa của cuộc sống trong thế giới này, và chính cuộc sống trong thế giới này mới là thực tại cơ bản. Con người trở nên “tha hóa” bởi sự phóng ngoại những khả năng con người của mình làm nên những hình ảnh thần học tưởng tượng và đánh giá thấp cuộc sống hiện tại của mình. Feuerbach chẩn đoán siêu hình và thần học như một môn “tâm lý bí truyền”, nghĩa là xem chúng như sự biểu đạt những xúc cảm của chính chúng ta qua một hình thức trá hình của những khẳng định u mặc về vũ trụ.

Và như thế ông xem tôn giáo là đồng nghĩa với sự tha hóa của con người, mà chúng ta phải thoát ra khỏi bởi sự thực hiện sinh mệnh của chúng ta trong thế giới này. Đó là một sự tiên báo cho những giải thích xã hội học và tâm lý học về tôn giáo của *Marx*, *Durkheim* và *Freud* sau này. Bài đọc của Marx về Feuerbach như thế đã đánh vỡ sự say mê mà Hegel trước đây đã ảnh hưởng lớn trên ông, nhưng Marx vẫn giữ lại ý tưởng rằng triết học của Hegel hàm chứa sự thật trong một hình thức đảo ngược. Và Marx xem như một sứ mệnh của mình là “lật ngược Hegel đứng thẳng lên” bằng diễn đạt sự thật hiện thực, thể chất về bản tính và lịch sử con người.

Marx viết một Phê phán về *Triết học Pháp luật (Rechtsphilosophie)* của Hegel năm 1842 – 1843, và trở thành biên tập viên của một tờ báo cấp tiến – *die Rheinische Zeitung* – tờ báo bị đình chỉ bởi chính quyền Phổ, ông bỏ chạy qua Paris. Năm 1845, Marx bị trục xuất khỏi Pháp, ông dời đến Brussel. Trong những năm hình thành này, Marx đã gặp được những ảnh hưởng tinh thần lớn trong đời mình: Ông đọc rất nhiều tác giả, gồm nhà xã hội (socialist) Pháp Saint-Simon và nhà triết học kinh tế Scottish Adam Smith. Tác giả này đã phân tích về tư bản, tiền công, thương nghiệp trong một tác phẩm nổi tiếng *Sự thịnh vượng của các Quốc gia (The Wealth of Nations)* năm 1776, tác phẩm thuộc về một thế hệ trước, khi nước Anh mới bắt đầu thời đại công nghệ. Marx cũng tranh luận với các nhà tư tưởng xã hội và cộng sản tiên phong khác như Proudhon và Bakunin, và khởi đầu sự cộng tác kéo dài suốt đời với Friedrich Engels.

Những năm 1840, Marx và Engels bắt đầu soạn thảo “Khái niệm lịch sử duy vật” nhận định sức lực điều động sự thay đổi xã hội mang tính vật chất chứ không phải tinh thần. Họ khẳng định, chìa khóa của lịch sử con người không nằm thuần túy trong tư tưởng – và chắc chắn không ở nơi Thượng đế hay một thần linh hoàn vũ nào – nhưng ở trong những điều kiện *kinh tế* của cuộc sống. Ngọn nguồn của tha hóa không phải siêu hình hay tôn giáo, nhưng là xã hội và kinh tế. Dưới

chế độ tư bản, lao động là một điều tha hóa đối với người làm công, bởi y không làm việc cho chính mình, nhưng cho một ai khác – người tư bản – kẻ điều hành tiến trình sản xuất và sở hữu phương tiện sản xuất cũng như sản phẩm, như là tư hữu. Nhà tư bản nhằm tăng tốt độ lợi nhuận cho mình, bóc lột người làm công bằng tiền công tối thiểu cần thiết cho sự tồn sinh thể lý. Khái niệm sự tha hóa con người dưới chủ nghĩa tư bản này đã được mô tả sống động trong *Khởi thảo Kinh tế học và Triết học (Ökonomisch-philosophische Manuskripten)* được Marx biên soạn ở Paris năm 1844, nhưng cả một thế kỷ đã không được xuất bản. Khái niệm duy vật lịch sử được viết trong *Ý thức hệ Đức (Deutsche Ideologie)* năm 1846 (đồng biên soạn với Engels), và trong *Sự Khốn cùng của Triết học (Elend der Philosophie)* năm 1847.

Marx trở nên can dự vào việc tổ chức phong trào cộng sản quốc tế, bởi ông thấy mục đích của mọi công việc ông làm “*không phải chỉ là để giải thích thế giới, nhưng là để thay đổi nó*”. Xác tín lịch sử là chuyển động đến cách mạng, qua đó chủ nghĩa tư bản sẽ đưa đến chủ nghĩa cộng sản, Marx bắt tay vào việc giáo dục và tổ chức “giai cấp vô sản” – giai cấp những người lao động công nghệ, những kẻ phải bán sức lao động của mình để tồn tại, và ông nghĩ tranh đấu giai cấp sẽ đưa chiến thắng lại cho họ. Cùng với Engels, Marx đã viết *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản (Manifest der Kommunistischen Partei)* năm 1848, triển khai nghệ thuật hùng biện của mình đến mức khá nổi tiếng. Cũng trong năm đó, có nhiều cuộc cách mạng non trẻ trong nhiều nước châu Âu và cuối cùng đã bị thất bại, Marx phải tìm đường lưu đày đến nước Anh, nơi đây ông đã ở lại cho đến hết đời.

Ở Luân Đôn, Marx đã sống một cuộc đời tương đối nghèo, sinh sống bằng nghề viết báo và với hỗ trợ tài chính của Engels (điều hài hước là Engels xuất thân từ một gia đình chủ xí nghiệp). Ông theo đuổi những nghiên cứu một cách hệ thống ở Phòng đọc sách của viện Bảo tàng Anh quốc, nơi đây ông được sử dụng những tư liệu đã có nhiều về tình trạng công nghệ Anh quốc. Năm 1857/1858 ông lại viết

một loạt Sơ thảo khác, *Những Sơ thảo (Grundrisse)*, phác họa một dàn bài về tổng bộ học thuyết của lịch sử và xã hội, mà toàn bản văn bằng tiếng Anh đã không tìm thấy mãi cho đến những năm 1970. Năm 1859, ông xuất bản tác phẩm *Phê bình Kinh tế chính trị học (Kritik der Politischen Ökonomie)*, và năm 1867, quyển thứ nhất của tác phẩm chính *Tư bản luận (Das Kapital)*. Những tác phẩm này chất chứa cả một khối tiêu tiết về lịch sử kinh tế và xã hội, là một hỗ trợ rất lớn cho Marx trong công trình giải thích duy vật lịch sử và sự tất thắng của chủ nghĩa cộng sản.

Chỉ những tác phẩm thời sau (từ *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*, 1848) mới được biết đến nhiều hơn. Trong đó, ta gặp được *Triết học Đức, Chủ nghĩa xã hội Pháp* và *Kinh tế chính trị Anh* – ba luồng ảnh hưởng chủ yếu trên Marx – đúc kết lại thành một học thuyết tổng quan về lịch sử, kinh tế, xã hội và chính trị. Đó là điều mà Engels gọi là “chủ nghĩa xã hội khoa học”, bởi Marx và Engels khẳng định là đã khám phá ra được phương pháp *khoa học* cụ thể cho việc nghiên cứu xã hội con người, và nhờ đó có thể thiết lập sự thật khách quan cho những công trình hiện tại và cho sự phát triển trong tương lai.

Việc xuất bản trong thế kỷ XX bản *Khởi thảo Kinh tế học và Triết học* của Marx được biên soạn năm 1844, cho thấy nguồn gốc tư tưởng của ông phát xuất từ tư tưởng của Hegel, cũng như những phản ứng ban đầu của độc giả Đức. Và từ đó, một vấn đề được nêu ra là có chăng hai thời kỳ tư tưởng khác nhau nơi Marx – **thời kỳ ban đầu** được gọi là thời kỳ “*nhân bản hay hiện sinh*” và **thời kỳ sau** được gọi là thời kỳ “*chủ nghĩa xã hội khoa học*”. Nhưng cũng có một **liên tục** giữa hai thời kỳ đó: với chủ đề *tha hóa con người* dưới chủ nghĩa tư bản và *hy vọng giải thoát* trong các công trình của giai đoạn thứ hai.

HỌC THUYẾT DUY VẬT LỊCH SỬ

Marx là một người vô thần, và khuynh hướng tư tưởng chung của ông là duy vật và mang tính quyết định (determinist). Ông tự xem mình là một nhà khoa học xã hội, nhằm luận giải mọi hiện tượng của

con người bằng các phương pháp của khoa học như ông hiểu nó. Nhưng điều ấy không riêng gì cho một mình Marx: Điều đó cũng đúng cho nhiều nhà tư tưởng của tư trào Khai sáng, như D’Holbach, de la Mettrie, Hume.

Điều khác biệt của Marx là ông khẳng định đã tìm ra phương pháp khoa học đích thực cho việc nghiên cứu *lịch sử kinh tế* của các xã hội con người. Trong suy tư triết học thời trẻ, Marx đã nhìn đến cái ngày khi chỉ còn một khoa học đơn thuần, bao gồm việc nghiên cứu con người cùng với khoa học tự nhiên. Nhưng một khoa học đơn thuần thống nhất như thế hẳn là phải bao hàm nhiều lĩnh vực, như vật lý học, hóa học, sinh học, tâm lý học, xã hội học. Marx ngầm so sánh học thuyết của ông với khoa học vật lý khi ông nói (trong Lời tựa cho tập Một tác phẩm *Tư bản*) rằng, “mục đích cuối cùng của tác phẩm này là cho thấy quy luật chuyển động kinh tế của xã hội hiện đại”; và một nơi khác ông còn viết về quy luật tự nhiên của sản xuất tư bản “tác động nhất thiết như sắt thép đưa đến hiệu quả không tránh khỏi”. Nhưng đó là những lời hoa mỹ (Marx là một nhà hùng biện lớn); chi tiết của việc lý thuyết hóa của ông không cho thấy ông là một nhà duy vật *giản lược* (*reductionist*) hay một người *duy quyết định* (*strict determinist*). Ông không chờ đợi vào các sự kiện đơn chiếc của từng cá thể hay xã hội con người có thể được giải thích với ngôn ngữ của vật lý (hay với khoa học bộ não). Đúng hơn, ông tìm kiếm những quy luật kinh tế – xã hội đại quan ứng dụng vào lịch sử con người. Nét cơ bản nhất trong vũ trụ quan của Marx là học thuyết “duy vật” lịch sử này. Ông áp dụng nó một cách vừa *đồng bộ* (*synchronically: đồng thời gian*) như là một giải thích trong cấu trúc và hoạt động xã hội, vừa *xuyên thời gian* (*diachronically*) như là một giải thích về thay đổi xã hội.

Một cách *đồng bộ* (*synchronically*) cơ sở kinh tế được xem như quyết định (*determine*) thượng tầng cấu trúc ý thức hệ. Marx loại bỏ những gì mà người giàu và quyền thế nói ra để bênh vực chủ nghĩa tư bản, xem đó như chỉ là “ý thức hệ”, được điều động một cách có ý

thức hay vô ý thức bởi những lợi ích kinh tế của chính họ. Ông cũng nghĩ, triết học kinh tế tự do, với ngôn ngữ hùng biện về “tự do” doanh nghiệp và thương mại, cũng chỉ là ngôn từ của tư lợi của những kẻ may mắn sở hữu được đất đai, nhà cửa, tư bản. (Trong một hệ thống đích thị “tự do”, những ai không có được những ưu đãi như thế sẽ là được “tự do chết đói” nếu thị trường lao động không cung ứng cho họ một việc làm).

Nhưng cả khi nếu ta nghĩ cũng có cái gì đó trong sự nghi ngờ về cái “ý thức hệ” của chủ nghĩa tư bản này, thì ta vẫn không thể *cho phép* [sic: *allow*] Marx trọn quyền theo cách hiểu của ông ta. Như ta đã thấy trong phần Dẫn nhập của tập sách này, chúng ta không thể có lý do gì để *cho phép* [sic: *allow*] một lý thuyết gia nào đó có quyền khẳng định sự thật về học thuyết của chính họ, trong khi họ lại tìm cách chẩn đoán những động cơ được cho là không hợp lý phía sau những kẻ không đồng ý với họ – như thế chỉ là một thủ tục luẩn quẩn. Nếu chính Marx *được phép* đưa ra điều mà ông khẳng định là những lý do đúng, hợp lý, thuyết phục cho học thuyết của riêng ông, thì những người khác cũng phải có được một cơ hội bình đẳng như thế cho các học thuyết của họ. Một triết học kinh tế tự do (mà một số người đã thiếu chính xác cho là của Adam Smith) phải đáng được một sự lắng nghe và phê phán hợp lý và riêng cho nó. Ý nghĩ và ý kiến rất có thể bị bóp méo bởi những ảnh hưởng kinh tế (và các ảnh hưởng khác), nhưng không vì thế mà cho nó là hoàn toàn bị quyết định bởi những ảnh hưởng đó.

Marx có khuynh hướng nói rằng, những hệ thống luật pháp và chính trị nằm trong tay các nhà tư bản, những người kiểm soát các tiến trình sản xuất kinh tế. Nhưng điều ấy không được giải thích, tại sao các điều tiết của chính quyền lại có thể giới hạn được ít ra là những sai phạm thái quá của chủ nghĩa tư bản sơ thời – thí dụ việc cấm chỉ trẻ con lao động và việc ra luật về bảo vệ sức khỏe và an toàn cho công nhân. Marx phải nói là luật pháp và chính trị bị chi phối, nhưng không phải hoàn toàn bị kiểm soát bởi giai cấp tư bản. (Điều đó không phải là một

khẳng định trống rỗng hay đã quá đầy, nếu ta nhìn đến các ảnh hưởng vẫn tồn tại của các nhóm “lobby”^[1] công nghiệp).

Một cách *xuyên thời gian* (*diachronically*), có những tiến trình phát triển kỹ thuật và kinh tế dài hạn có thể đưa đến những biến đổi rộng lớn trong các lĩnh vực xã hội, chính trị và ý thức hệ. Marx phân chia lịch sử thành nhiều thời kỳ được xác định bởi những cơ sở kinh tế khác nhau. Trước hết là thời kỳ bộ lạc nguyên thủy, tiếp đến là hệ thống vương quyền tuyệt đối ở châu Á, rồi thế giới cổ đại Hy Lạp và Roma (với chế độ nô lệ), qua chế độ phong kiến thời Trung cổ (nông dân với những nghĩa vụ buộc chặt với các vua quan phong kiến), và sau cùng gần đây nhất là thời kỳ tư sản hay tư bản (với lao động công nghiệp bán sức lao động). Marx quan niệm mỗi thời kỳ sẽ phải nhường chỗ cho thời kỳ tiếp theo khi các điều kiện kỹ thuật và kinh tế chín muồi. (Adam Smith cũng đã phân biệt bốn giai đoạn chính: săn bắn, chăn nuôi, nông nghiệp và công nghiệp).

Bản tóm lược được biết đến nhiều nhất về học thuyết duy vật lịch sử là trong *Lời nói đầu* của tác phẩm *Phê bình kinh tế chính trị học* của Marx (*Kritik der politischen Ökonomie*) năm 1859:

Trong sản xuất xã hội cho cuộc sống, con người đi vào những tương quan nhất định, những tương quan cần thiết và độc lập với ý chí của họ, những quan hệ sản xuất, tương ứng với một giai đoạn nhất định của sự phát triển các năng lực sản xuất vật chất. Toàn bộ những quan hệ sản xuất này tạo thành cấu trúc kinh tế của xã hội – cơ sở đích thực, trên đó phát sinh ra một thượng tầng cấu trúc pháp lý và chính trị, và với nó tương ứng những hình thức ý thức xã hội nhất định. Phương thức sản xuất cuộc sống vật chất gây điều kiện cho tiến trình cuộc sống xã hội, chính trị, tinh thần một cách tổng quát. Không phải ý thức của con người quyết định sự hiện hữu của họ, nhưng, trái lại, sự hiện hữu xã hội của họ quyết định ý thức của con người.

Trong một số trình bày bình dân về chủ nghĩa Marxist, người ta thấy nói cơ sở kinh tế của một xã hội định đoạt *tất cả* những gì liên

quan đến nó. Nhưng nơi đây Marx chỉ viết rằng cơ sở kinh tế “*gây điều kiện*” (nguyên văn: “*bedingt*” = “*conditions*”) cho cuộc sống xã hội (hay, theo một cách dịch khác: “định đoạt tính cách *tổng quan* của nó”), chứ không phải định đoạt mọi chi tiết của cuộc sống. Marx chấp nhận những ảnh hưởng của chủ nghĩa dân tộc, tôn giáo, chiến tranh, và những nhân vật đặc sủng (charismatic) như Caesar, Napoleon, Lenin...). Không có một viễn cảnh hiện thực nào xem lịch sử như một khoa học chính xác, định lượng, thí dụ như khoa học vật lý, và Marx không rơi vào những ảo tưởng như thế.

Ngày nay ai nấy đều nhìn nhận những yếu tố kinh tế là rất quan trọng, và không một nghiên cứu về khoa học lịch sử hay xã hội nào có thể bỏ sót điều đó. Một phần lớn chúng ta ghi ơn Marx đã góp phần đưa lại sự nhìn nhận này. Nhưng những câu trích dẫn trên đây khá phức tạp cho sự thông giải, bởi có một sự không rõ nghĩa trong sự phân chia ranh giới giữa “*hạ tầng cơ sở*” và “*thượng tầng kiến trúc*”. Đọc kỹ toàn đoạn văn sẽ cho thấy Marx phân biệt *ba* chứ không phải hai cấp bậc. Ông nói (a) về “**lực lượng sản xuất**” bao gồm tài nguyên tự nhiên (đất đai, khí hậu, cây cỏ, thú vật, khoáng sản), kỹ thuật (dụng cụ, máy móc, hệ thống giao thông) và nhân lực (lao động và kỹ năng). Ông nói (b) về “**cấu trúc kinh tế**” bao gồm “**quan hệ sản xuất**” bao hàm cả nghĩa cách thức tổ chức công việc, thí dụ như phân chia lao động, đẳng cấp quyền hành nơi làm việc, quyền lực sở hữu pháp lý, những hệ thống tiền lương và khen thưởng. Việc mô tả những quan hệ sản xuất này, ít nữa là trong các xã hội hiện đại, bao hàm khái niệm pháp lý về quyền sở hữu và các khái niệm kinh tế như tiền tệ, tư bản, tiền lương. Và ông nói (c) về “**thượng tầng kiến trúc ý thức hệ**” của xã hội: những tin tưởng, luân lý, luật pháp, chính trị, tôn giáo, triết học.

Vậy, Marx muốn nói gì về “**cơ sở đích thực**”? Nó chỉ (a) mà thôi, hay (a) và (b)? Có phải (a) quyết định (b), và từ đó quyết định cả (c)? Hay một mình (b) quyết định (c)? Hoặc nữa (a) và (b) cùng nhau

quyết định (c)? Nếu Marx nghĩ rằng cái **cơ sở chỉ có (a)** – tức chỉ có năng lực sản xuất vật chất – thì ông rơi vào thuyết “kỹ thuật quyết định” (“technological determinism”). Nhưng điều này xem ra không hợp lý, bởi cũng những tài nguyên và những kỹ thuật như thế chắc chắn vẫn có thể được sử dụng trong các xã hội với những ý thức hệ hay những hệ thống pháp lý khác, thí dụ như trong Kitô giáo, Đạo Islam, trong các hình thức xã hội như thế tục, tư bản, xã hội, cộng sản. Nếu **cơ sở là (a) và (b)** – tức cả hai quyết định (c) – thì có một khó khăn, rằng khái niệm pháp lý về quyền sở hữu xem ra thuộc về (c), nhưng đồng thời cũng phần nào thuộc về (b).

Một lời đáp cho vấn nạn sau có thể rằng, Marx đưa ra một quan niệm về *cấp bậc* (b), quan hệ xã hội bao gồm sản xuất kinh tế, trong nghĩa những tương quan hiện hành của năng lực thể lý và của kiểm soát thực sự, nhưng không sử dụng đến những khái niệm pháp lý về quyền sở hữu, hợp đồng, v.v... Sau nữa, Marx muốn áp dụng học thuyết của mình cho các xã hội sơ khai, nơi đó chưa có những hình thức pháp lý, cho dầu cũng đã rõ ai là kẻ kiểm soát tài nguyên và con người. Cả trong xã hội của chúng ta ngày nay, có những thời điểm và những nơi chốn trong đó quyền lực cá nhân con người, được khẳng định bởi bạo lực và đe dọa, còn lớn mạnh hơn cả những tinh vi của pháp lý.

Marx cũng có thể chủ trương một **luận điểm kép** về tính “**quyết định**” hay sự “**gây điều kiện**”: thứ nhất, rằng (a) *năng lực sản xuất vật chất* gây điều kiện hay giới hạn (b) *quan hệ sản xuất* (td. cối xay bằng tay thích hợp với cấu trúc phong kiến, nhưng máy xay bằng hơi, bằng điện thì thích ứng với cấu trúc tư bản); thứ hai, rằng (a) và (b) cùng với nhau (“cấu trúc kinh tế”) gây điều kiện hay giới hạn (c) thượng tầng kiến trúc ý thức hệ. Nếu nói “gây điều kiện” hay “giới hạn” không có nghĩa “quyết định” trong tất cả mọi chi tiết, thì Marx có thể tránh được sự phản đối lý luận rằng một kỹ thuật giống nhau vẫn có thể sử dụng được trong những hình thức xã hội khác nhau; ông

chỉ cần nói rằng, các hình thức xã hội khác nhau ấy có một số đặc tính chung nào đó. Một thí dụ hiện đại: việc sử dụng phổ biến kỹ thuật máy tính (computer) chỉ đòi hỏi một mức hiểu biết nào đó cho rất nhiều người trong xã hội.

Nhưng điều đó lại gây nên vấn đề: lời Marx nói về sự “gây điều kiện” (“Bedingen”) hay “tương ứng” (“Entsprechen”) có nghĩa gì? Có bao nhiêu tính “quyết định” (determinism) mà Marx muốn nói, đồng thời gian (synchronically) hay xuyên thời gian (diachronically)? Dĩ nhiên, mỗi xã hội phải sản xuất những gì cần thiết cho đời sống, phải cung ứng bảo đảm cho sự sống còn và tái sản xuất. Ta phải ăn nếu ta muốn hoạt động hay suy tư, nhưng điều đó không có nghĩa rằng, cách ta sản xuất và vật gì ta ăn có tính “quyết định” trên mọi sự ta làm hay ta suy nghĩ. Điều nói hợp lý – và xem như đó là điều Marx nói, nếu ông ta thực sự nghiêm túc – là rằng, “cơ sở vật chất” có một *ảnh hưởng quan trọng* trên mọi sự: Nó đặt ra những giới hạn trong đó các yếu tố khác cũng có vai trò của chúng. Cách thức mà một xã hội sản xuất những yếu phẩm cho cuộc sống của mình *có thể* ảnh hưởng đến việc những con người trong đó đặc biệt suy nghĩ như thế nào. Nhưng cái rắc rối là câu nói trên có phần *mơ hồ*, bởi không rõ về câu *ảnh hưởng quan trọng* thực sự là gì. Cuối cùng, chúng ta hầu như chỉ có được một nhắn nhủ: hãy tìm ra những yếu tố kinh tế trong từng trường hợp cá biệt, và hãy kiểm nghiệm chúng ảnh hưởng thế nào đến phần còn lại. [Lời nhắn nhủ xem ra quá đơn giản], nhưng quả thật nó đã được chứng thực là một phương pháp luận vô cùng ích lợi trong các *khoa lịch sử học, nhân chủng học và xã hội học*.

Lịch sử là một môn học thực nghiệm, vì những mệnh đề nó đưa ra cần được kiểm nghiệm bởi tính hiển nhiên về những điều đang xảy ra. Nhưng không vì thế mà nó là một *khoa học*, trong nghĩa bao gồm những *quy luật của tự nhiên*, nghĩa là những khái quát của sự phổ cập không hạn chế. Bởi lịch sử cuối cùng là sự nghiên cứu về điều xảy ra trong các xã hội con người trên hành tinh riêng biệt này, trong một

thời gian có hạn định. Đối tượng của lịch sử là một chuỗi riêng biệt các sự kiện. Chúng ta không có những lịch sử giống như thế ở bất cứ nơi đâu trong vũ trụ – chúng ta cũng không kinh nghiệm được những sự lặp lại các biến cố lịch sử!

Và bây giờ cho mỗi chuỗi sự kiện riêng biệt – kể cả sự rơi một trái táo từ một cây táo – thì không có một giới hạn nào cho con số các quy luật khác nhau và các sự kiện ngẫu nhiên có thể tập hợp vào trong dàn nguyên nhân của nó – thí dụ, các quy luật của luật hấp dẫn và cơ học, thời tiết và gió bão, gỗ mục và thân cành dẻo dai, lay động thân cây bởi thú vật hay chim chóc, hoặc nữa bởi ngón tay véo vắn của con người. Vậy nếu không phải là một hệ thống đóng của các ảnh hưởng (và như thế không có một nguyên lý tất định nào) điều chế cái rơi của một trái táo, thì lại càng không hợp lý nếu cho rằng dòng chảy của lịch sử con người lại đã bị quyết định trước rồi. Dĩ nhiên có những *chiều hướng* dài hạn và quy mô lớn, như sự tăng trưởng dân số con người và sự phát triển kỹ thuật càng ngày càng phức tạp. Nhưng chiều hướng không phải là quy luật của tự nhiên: Sự tiếp nối của chúng không phải là không thể tránh khỏi, nhưng có thể tùy thuộc vào các điều kiện và những điều kiện này có thể thay đổi. (Tăng trưởng dân số và phát triển kỹ thuật cũng có thể đảo ngược bởi chiến tranh, dịch bệnh, nạn đói, hay tai họa môi trường).

Từ học thuyết tổng quát về lịch sử của mình, Marx đã dự báo rằng chủ nghĩa tư bản sẽ càng ngày càng trở nên bất ổn, cuộc tranh đấu giai cấp giữa chủ tư bản và giới vô sản sẽ tăng lên, giai cấp sau sẽ càng ngày càng trở nên bần cùng và càng trở nên đông số, cho đến khi với một cuộc cách mạng xã hội lớn họ sẽ giành lấy quyền lực. Nhưng Marx đã không hề tiên báo khẳng định một cuộc cách mạng cộng sản nào trong các nước nơi chủ nghĩa tư bản phát triển mạnh nhất, đó là Anh, Pháp và Hợp chủng quốc Hoa Kỳ. Trong *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản (Kommunistisches Manifest)*, Marx xem nước Đức, hồi ấy còn là nửa phong kiến, như là nơi mà ông chờ đợi một cuộc cách

mạng tư sản, được tiếp nối gần sau đó bởi một cuộc cách mạng vô sản. Và ông thấy những tư tưởng cộng sản có thể được nhập lưu vào các nước, nơi có một giới vô sản tương đối nhỏ, nhưng kết hợp với giới nông dân nghèo, có thể giành lấy quyền lực từ giai cấp quyền lực truyền thống. Trong một nước Nga bị chiến tranh tàn phá, những người Bolsheviks dưới sự lãnh đạo của Lenin quả thật đã làm một cuộc cách mạng như thế vào tháng 10 năm 1917, nửa năm sau cuộc cách mạng tư sản đánh đổ Nga hoàng cuối cùng. (Ta khó có thể gọi sự áp đặt luật Xô Viết trên Đông Âu do Hồng Quân cuối Thế chiến thứ Hai là một cuộc cách mạng vô sản).

Nhưng đã không có cách mạng trong các nước tư bản tiên tiến. Hệ thống kinh tế tư bản trong tổng thể đã ổn định hơn (với một số ngoại lệ đáng kể, như cơn Đại Suy thoái những năm 1930; và chúng ta cũng đã thấy sự bất ổn tài chính trong thế kỷ XXI). Các điều kiện sinh sống của phần lớn dân chúng đã được cải thiện rộng rãi so với tình trạng thời Marx, và sự phân chia giai cấp đã được giảm bớt hơn là tăng thêm. Và nay thấy có nhiều hơn những công nhân bàn giấy, những công chức chính phủ, những trợ lý y khoa, những giáo viên, giáo sư, luật gia, luật sư... – những người vừa không phải là lao động chân tay mà cũng không phải là chủ sở hữu công nghiệp, doanh nghiệp.

Sự việc cách mạng cộng sản không xảy ra tại Tây Âu và Hợp chủng quốc Hoa Kỳ xem ra như là một sai lầm lớn của học thuyết lịch sử của Marx. Nó không thể giải thích cách nào khác hơn là nói rằng, giai cấp vô sản đã bị “mua chuộc” bởi những nhượng bộ bằng đồng lương cao hơn – bởi Marx đã tiên đoán số phận của họ sẽ *xấu hơn*. Chủ nghĩa tư bản không kiềm chế của thế kỷ XIX mà Marx biết, với những điều kiện nghiệt ngã đối với giai cấp công nhân, gồm cả lao động trẻ con, dịch bệnh và cuộc sống ngăn ngui đã chấm dứt rộng rãi ở phương Tây (mặc dầu lại là một chuyện khác ở phần còn lại trên thế giới). Qua những đầu tư gián tiếp, như quỹ lương hưu, nhiều người nay có được

một chia sẻ nhỏ bé vào quyền sở hữu tư bản (dẫu không ở trong quyền kiểm soát của nó).

Có thể nghĩ rằng các nước thuộc địa và chậm phát triển thực tế đã trở thành giai cấp vô sản đối nghịch với các nước kỹ nghệ, và trong thị trường toàn cầu hóa ngày nay chúng ta vẫn còn hưởng lợi từ lao động nông nghiệp bị khai thác và từ những cửa hàng của thế giới thứ ba. *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản* nói đến sự khai thác của giai cấp tư sản trên thị trường thế giới. Marx cũng đã ghi lại sự quan trọng kinh tế của giới nô lệ (“sự săn lùng da đen”) ở Anh và Mỹ. Không hẳn chỉ những chủ nô lệ mới hưởng lợi từ nhóm người này, tất cả chúng ta cũng vẫn đang thụ lợi từ những người nô lệ đó.

HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI: KINH TẾ, XÃ HỘI, VÀ Ý THỨC

Trừ những nghiên cứu trong thời đầu về Hegel và những người Hy Lạp, Marx không quan tâm đến các vấn đề của triết học hàn lâm, điều mà sau này ông loại bỏ xem như những suy tư vô bổ so với công việc sống chết là thay đổi thế giới. Do vậy, khi ông bị gán nhãn hiệu là người duy vật, điều đó liên quan đến học thuyết duy vật lịch sử của ông hơn là về một thể đứng trong triết học tinh thần về tương quan giữa lý tính và bộ não. Cả khi nếu ta cho rằng ông đã nói mọi tâm trạng của ý thức đều bị quyết định bởi cơ sở kinh tế của xã hội, điều đó cũng chỉ là một vị thế “hiện tượng phụ” (“epiphenomenalist”) nói rằng mọi tâm trạng tinh thần của chúng ta, mặc dầu không phải thể lý, cũng đều có những *nội dung* được quyết định bởi các sự kiện vật chất. Marx không quan tâm đến những quan điểm duy vật mang tính siêu hình cho rằng ý thức phải được đồng nhất theo chân chữ với các tiến trình hoạt động của bộ não.

Điều khác biệt hơn nữa của Marx trong khái niệm về nhân tính là quan điểm của ông về bản tính thiết yếu **xã hội** của chúng ta. Đầu đó ông cũng đã viết, “bản tính đích thực của con người là tổng thể các tương quan xã hội” [*Khởi thảo Kinh tế học và Triết học, Ökonomisch-*

Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW 40, 544].
Hẳn nhiên có những sự kiện sinh vật học, như thân xác chúng ta được làm ra, nhu cầu ăn uống, thúc bách sinh sản, nhưng Marx nhấn mạnh nhiều điều đúng với những người trong một xã hội hay một thời kỳ có thể không đúng trong một nơi khác hay một thời gian khác. Quả thật, Marx nhận xét rằng “mọi lịch sử không gì khác hơn là một sự biến đổi thường xuyên của Bản tính con người”. Hầu như mọi việc mà một con người làm, đều giả định sự hiện hữu của những người khác. Cả cách thức ta làm ra đồ ăn và nuôi dưỡng con cái cũng đều học được từ xã hội. Sản xuất kinh tế điển hình đòi hỏi sự hợp tác. Điều đó không có nghĩa, xã hội là một thực thể trừu tượng tác động một cách bí nhiệm trên các cá nhân: Đúng hơn, loại sự việc gì chúng ta làm đều chịu ảnh hưởng bởi những tương tác trong xã hội mà chúng ta sống. Những điều xem ra như do “bản năng” hay “tự nhiên” trong một xã hội hay một thời kỳ – thí dụ như vai trò nào đó của người phụ nữ – có thể rất khác biệt trong một nơi khác.

Chúng ta có thể tóm lược điểm thiết yếu này bằng cách nói rằng, xã hội học không thể giản lược thành tâm lý học. Không phải mọi sự việc về con người đều có thể giải thích bằng những sự kiện của cá thể; cái kiểu cách xã hội trong đó con người sống cũng phải được xem xét. Điểm **phương pháp luận** này là một trong những đóng góp đặc thù nhất của Marx, và cũng là một trong những điều được chấp nhận rộng rãi nhất. Do đó, ông được nhìn nhận như một trong những vị tổ sáng lập môn xã hội học. Và phương pháp này có thể được chấp nhận, mặc dù ta đồng ý hay không về những kết luận riêng biệt mà ông đi đến.

Nhưng còn một điều khái quát phổ cập quan trọng mà Marx đưa ra về **Bản tính con người**. Đó là, chúng ta là những hữu thể *sinh động* (*active*), *tạo tác* (*productive*); chúng ta tự bản tính khác với các sinh vật khác, bởi chúng ta *tạo tác* những phương tiện cho sự tồn tại của chúng ta. Và chúng ta làm điều đó không như con ong làm mật, bởi chúng ta làm những quyết định có ý thức về cách tạo tác sinh kế của

chúng ta trong những hoàn cảnh mới: là một điều tự nhiên cho con người đặt ra kế hoạch và hành động cho cuộc sống của mình. Dĩ nhiên có một sự thật hiển nhiên ở đây, nhưng (giống như với nhiều khẳng định về việc gọi là “tự nhiên” đối với con người) Marx cũng liên kết một phê phán giá trị với điều đó, ấy là kiểu cách của cuộc sống *thích đáng* (*appropriate*) cho chúng ta cũng bao hàm *hành động tạo tác có mục đích* (*purposive productive activity*). Điều này hàm ẩn trong việc **chẩn bệnh** của ông về sự *tha hóa* trong lao động công nghiệp và trong việc **kê toa thuốc** của ông cho một xã hội tương lai trong đó mọi người có tự do để vun trồng tài năng của chính mình.

Học thuyết của Marx có bao hàm gì về **vấn đề phụ nữ**? Nếu Marx có lý khi tập trung công cuộc khảo xét của mình về vấn đề *sản xuất*, thì cũng là điều hữu lý phải nói đến vấn đề *tái sản xuất*. Hẳn nhiên không một xã hội nào có thể tồn tại, nếu không sản xuất những thành viên mới để đưa xã hội mình đi tới. Nhưng ta phải nhìn nhận rằng, điều ấy bao gồm không những chỉ việc giao hợp giới tính, thụ thai, sinh nở (“lao động” cả trong nghĩa này theo tự nghĩa), nhưng còn cả một tiến trình dài trong việc chăm sóc con trẻ, nuôi dưỡng, giáo dục, xã hội hóa – một công việc lao nhọc trong cách thức của nó và đồng thời cũng đòi hỏi sự cộng tác của người đàn ông.

Trong tác phẩm *Nguồn gốc của gia đình, tư hữu và nhà nước* (*Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*), Engels (biên soạn, lần này một mình, không cùng với Marx) viết rằng, sản xuất kinh tế quyết định cả *hai* loại sản xuất: lao động và gia đình. Nhưng trong tổng thể, Marx là con người của thời đại của ông, xác định rằng, sự phân chia truyền thống về các vai trò trong gia đình dựa trên một “cơ sở thuần sinh lý học”, trong đó người phụ nữ hầu như hoàn toàn có trách nhiệm về việc nuôi dưỡng con cái. Xem như Marx đã không nhận thức rõ điều ông nghĩ về những điều được cho là khác biệt giữa các giới tính cũng được tác động bởi các yếu tố kinh tế xã hội. Sự phát triển kỹ thuật, thí dụ như thuốc ngừa thai, sữa bột cho trẻ

con và những biến đổi kinh tế cho các thực hiện đó, tất cả những điều như vậy đòi hỏi những kỹ năng tinh thần còn hơn là lao động chân tay và chúng đã thay đổi vấn đề “bản tính” nam giới và nữ giới theo một cách mà chính Marx cũng không thấy trước được, nhưng lại chính với nó mà học thuyết của Marx lại phải đương đầu bàn luận.

CHẨN BỆNH: THA HÓA VÀ BÓC LỘT DƯỚI CHẾ ĐỘ TƯ BẢN

Sự chẩn bệnh của Marx về những gì sai lầm cho con người và xã hội đã được mô tả trong những tác phẩm thời đầu với khái niệm **tha hóa** phát xuất từ Hegel và Feuerbach. Điều đó bao hàm một sự mô tả về một số nét đặc trưng của xã hội tư bản và một đánh giá về những điểm đặc trưng đó là sai lầm. Nhưng Marx đã không cho thấy thật chính xác những *điểm đặc trưng* nào mà ông phê phán. Cuối cùng ra, ông đã không hoàn toàn lên án chủ nghĩa tư bản: Ông nhìn nhận chủ nghĩa tư bản đưa lại một tăng trưởng lớn về sức sản xuất và nhờ thế làm cho chủ nghĩa cộng sản có thể thực hiện được về phương diện kinh tế. Ông tin chủ nghĩa tư bản là một giai đoạn cần thiết mà xã hội phải bước đến, nhưng ông quan niệm giai đoạn đó sẽ bị (và phải bị) vượt qua.

Trên bình diện luận lý, **tha hóa là một tương quan** – nó phải đến từ một ai hay một vật gì; ta không thể tự nhiên “bị tha hóa”, giống như một người không thể gọi là kết hôn mà lại không kết hôn với một người nào. Marx có viết, tha hóa là “do chính mình hay do tự nhiên”. Đối với ông, “Tự nhiên” có nghĩa là *thế giới do con người biến tác ra* (modified; khác với nghĩa thông thường của nó!), và như thế xem ra như ông nghĩ rằng, con người không phải là kẻ đáng lẽ ra như y phải là, bởi y đã bị tha hóa do các sản phẩm y đã tạo ra và do những tương quan xã hội dính líu trong sản xuất. Con người đã không quan tâm gì, ngoài việc xem đó là một phương tiện kiếm tiền. Những người không có tài sản phải bán sức lao động của mình để sống còn và như thế bị

bóc lột bởi các chủ nhân của công nghệ, những kẻ có quyền áp đặt những điều kiện cho công việc thuê mướn họ.

Đôi khi xem ra như Marx trước tiên lên án **quyền tư hữu**: có nơi ông viết “bãi bỏ quyền tư hữu là bãi bỏ tha hóa” [*Khởi thảo Kinh tế học và Triết học: Ökonomisch-philosophische Manuskripten*, năm 1844, trong: MEW 40, 537]. Nhưng nơi khác ông viết: “Mặc dầu quyền tư hữu tỏ ra là cơ bản và căn nguyên của lao động tha hóa, nhưng nó đúng ra là hậu quả hơn là nguyên nhân” [nt. MEW 40, 520]. Marx mô tả sự tha hóa của lao động trong sự kiện công việc không còn là thành phần của bản tính người lao động; y không tự thể hiện mình trong công việc, nhưng cảm thấy khổ nạn, thể lý thì kiệt sức, tinh thần thì bại liệt. Công việc bức bách y như một phương tiện để thỏa mãn những nhu cầu thiết yếu cơ bản, và trong công việc thì y không còn “thuộc về chính mình” – y nằm dưới sự kiểm soát của kẻ khác. Cả những vật liệu y dùng và những sản phẩm y làm ra cũng đều tha hóa đối với y, bởi chúng thuộc quyền sở hữu của một ai khác.

Có khi Marx khiển trách sự tha hóa bởi việc dùng **tiền bạc**, như một phương tiện trao đổi làm giảm sút mọi giao dịch xã hội trở thành một mẫu số chung thương mại – “trả tiền mà vô cảm”, như được nói đến trong *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*. Trong văn cảnh này, ông lại đưa ra một sự tương phản với xã hội phong kiến trong đó là những tương quan kinh tế không tiền bạc – mặc dầu không chút nghi ngờ rằng những tương quan đó cũng có thể “vô cảm” theo cách của chúng. Ngoài ra, ông cũng nói đến sự **phân chia lao động** cũng là điều làm cho công việc trở thành một năng lực tha hóa, ngăn cản con người có thể thay đổi từ công việc này sang công việc khác theo mình thích muốn (như Marx nói mà khó tin được, rằng mọi người sẽ có thể làm được như thế trong xã hội tương lai).

Vậy điều mà Marx chẩn bệnh gọi là **tha hóa là gì?** Thật khó mà tin được có kẻ nghiêm túc chủ trương bãi bỏ tiền tệ (và trở về với hệ thống trao đổi vật với vật xưa kia?), chấm dứt sự phân chia và chuyên

trách công việc, hay sự kiểm soát cộng đồng tất cả mọi sự (cả bàn chải đánh răng, áo quần, đồ ăn uống, v.v?). Quyền tư hữu trong công nghiệp – những phương tiện sản xuất và trao đổi – thường được xem là đặc tính tiêu biểu của chế độ tư bản. Chương trình thực tiễn của *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản* bao gồm sự quốc hữu hóa đất đai, nhà máy, xí nghiệp, vận tải, ngân hàng. Nhưng khó mà nghĩ được rằng, sự kiểm soát của nhà nước về những điều này có thể chữa lành được sự tha hóa lao động mà Marx đã mô tả thông qua những khái niệm tâm lý học trong các tác phẩm thời ban đầu của ông. (Con người đã không thực sự trở nên tha hóa dưới chế độ cộng sản ở Liên Xô?). Nếu nhà nước thật đã trở nên căn cơ của những sự ác trong xã hội (hay một trong những nguyên do cơ bản của sự ác), thì quốc hữu hóa sẽ chỉ làm cho sự việc trở nên tồi tệ hơn do sự gia tăng quyền lực của nhà nước.

Sự **cạnh tranh** trong đời sống dưới chế độ tư bản xung đột với lý tưởng đoàn kết mọi người trong xã hội. Như thế, ta có thể hiểu được Marx khi ông nói rằng tha hóa là thiếu sót tính *cộng đồng*, làm cho con người không thấy được công việc của mình như là một đóng góp cho nhóm người mà mình là một thành phần, bởi nhà nước thì quá bao la để có thể cảm nhận được như một công đồng đích thực. Một chẩn bệnh như thế gợi ý rằng, một sự tảo quyền thành những “công xã” trong đó sự bãi bỏ tiền tệ và quyền tư hữu [may ra] có thể xem là thiết thực hơn. Nhưng khả năng thực hiện và ước vọng mong muốn điều đó là một điều gây tranh cãi đứng trên quan điểm kinh tế, bởi làm thế nào cách sản xuất và phân phối toàn cầu mà chúng ta ngày nay đạt đến có thể tổ chức được trong một xã hội gồm các công xã độc lập? Có thể rằng những công nghệ của hệ thống các mạng máy tính có khả năng cung cấp một số thuận lợi mới ở đây.

Trong tác phẩm cuối đời mình, Marx đã đưa ra một chẩn bệnh trực tiếp hơn về **cái ác** của chủ nghĩa tư bản (dẫn khái niệm tha hóa vẫn không biến khỏi các bài viết của ông). Marx khai triển một “*học thuyết về giá trị lao động*” và một khái niệm về “*giá trị thặng dư*” bị

chiếm đoạt bởi các chủ công nghiệp. Sử dụng những thuật ngữ này, Marx lên án sự bóc lột giai cấp đã phải bán sức lao động của mình bởi một giai cấp nhỏ hơn nhiều của những người có vốn tư bản. Những khái niệm này đã được bàn luận nhiều trong học thuyết kinh tế, và tôi sẽ không đi sâu thêm ở đây. Sự chẩn bệnh chính của Marx luôn mang tính **luân lý**, nói về sự *bất công* của cấu trúc kinh tế của chủ nghĩa tư bản.

Có thể là một bất ngờ, ở đây có một sự trùng hợp nào đó giữa **Marx** và **Adam Smith**. Nhà kinh tế học tiên phong người Scotland này thường được chào đón như một sứ đồ của chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa kinh tế tự do, kẻ đã chủ trương sự cạnh tranh không khoan nhượng như nền tảng không những hiệu nghiệm nhất mà còn đạo đức nhất của xã hội hiện đại. Nhưng Smith là một triết gia đạo đức học chí ít cũng nhiều như một nhà kinh tế học, và ông cũng đã từng báo động về khuynh hướng phát triển kinh tế tư bản làm nghèo khổ cho giai cấp lao động:

Chắc chắn không xã hội nào có thể hưng thịnh và hạnh phúc, mà phần rất lớn những người trong đó phải sống trong nghèo nàn và khốn khổ. Ngoài ra, lại còn vấn đề công bình, bởi rằng họ là những người đưa lại cơm ăn, áo mặc, nhà ở cho toàn thể người dân, thì họ cũng phải nhận được sự chia sẻ từ toàn bộ các sản phẩm do chính công lao của họ làm ra để cũng được sống tạm gọi là đủ ăn, đủ mặc, đủ nhà ở. (*Sự Thịnh vượng của các Quốc gia, The Wealth of Nations*, 96).

Và cả khi những nhu cầu vật chất được thỏa mãn mà những nhu cầu tinh thần và tâm linh lại không, thì những khả năng nhân tính của con người vẫn thảm thương không được thực hiện:

Chúng ta thấy trong các thành phần thương mại của nước Anh, những người buôn bán phần lớn ở trong tình trạng khốn khổ này: làm việc nửa tuần thì cũng đủ cho cuộc sống, nhưng với thiếu học hành họ lại cũng thiếu vui chơi giải trí mà chỉ có đập phá, ăn chơi, trác táng. (*Những bài dạy về Pháp luật, Lectures on Jurisprudence*, 540).

Như thế, **Smith** cũng bận tâm về vấn đề tha hóa – dẫu ông không sử dụng thuật ngữ đó. Và chúng ta cũng khó lòng mà tránh được những bận tâm này, ngay đến cả ngày nay bây giờ (càng thay đổi nhiều, càng..., plus ça change... [tiếng Pháp của tác giả]).

Có một sự **chẩn bệnh khái quát** hơn ở đây, và có thể nó đòi hỏi một sự đồng ý phổ quát rằng, là một điều sai lầm khi cư xử với một con người chỉ như một phương tiện với mục đích kinh tế (nhớ lại công thức về quy luật đạo đức của **Kant**: luôn cư xử với những hữu thể thuần lý như những mục đích tự thân). Con người – những hữu thể nhân tính – đã từng bị xử đãi chỉ như những phương tiện sản xuất trong chế độ tư bản không khoan nhượng vào đầu thế kỷ XIX, khi người lớn cũng như trẻ con phải làm việc lâu giờ trong những điều kiện dơ bẩn và chết sớm sau những cuộc đời khổ khổ và không toại nguyện. Điều này vẫn còn tồn tại trong một số nước; và cả trong những xứ sở phát triển nơi mà chủ nghĩa tư bản thường được tuyên dương như là những thành tựu huy hoàng chói sáng, thì vẫn còn cái xu hướng bất biến của những người quản trị luôn mãi tìm cách vắt kiệt ra lợi nhuận nhiều nhất có thể từ lao động của những người làm công cho họ, rút tĩa đồng lương, bớt bỏ nhân công, tăng giờ làm việc. Xu hướng cuối cùng là chuyển dời xí nghiệp đến một nước, nơi lao công rẻ hơn và quy tắc luật lệ yếu kém hơn.

Ý tưởng quan trọng là xã hội tư bản hạn chế sự phát triển toàn bộ những khả năng nhân tính và cố vũ sự bóc lột quần chúng bởi những người sở hữu hay kiểm soát tài sản. Nhưng ngày nay, Marx có thể nói rất đúng rằng “tha hóa” tác động không chỉ trên những người lao động chân tay, mà trên tất cả những ai làm việc dưới sức ép của một nền kinh tế cạnh tranh. Người làm công trung bình, nơi buôn bán nhỏ, công ty lớn, cơ quan nhà nước... người lau chùi, quét tước, giữ máy, cạo giấy, đánh máy chữ, thiết kế phần mềm, bán hàng, quản lý nhỏ... có thể cảm thấy “bị tha hóa” đối với những khả năng nhân tính của mình bởi những điều kiện của công việc và những bóc lột của hệ

thống. Cả những người buôn bán tự lập và những kẻ ngồi trên đầu hệ thống kinh tế – như ban điều hành, giám đốc ngân hàng, quản trị nhà nước – có thể cảm thấy bị thúc ép bởi những lực lượng ngoài sự kiểm soát của họ. Có khi ý tưởng phiền hà nhất không hẳn là vì có người bất lực ngồi bàn kiểm soát, nhưng là không có một ai kiểm soát.

Có lẽ chúng ta có thể diễn tả điều thiết yếu của *Marx* bằng cách diễn đạt lại (paraphrase) một danh ngôn của Đức *Jesus* khi Ngài nói về **ngày Sabbath** [Ngày nghỉ của người Do Thái giáo được dành riêng để phụng thờ Thượng đế, không được làm các công việc làm ăn như các ngày khác. Các kinh sư Do Thái giáo đã giải thích luật lệ ngày Sabbath theo chân chữ, nên đã lên án những việc như bứt một bông lúa hay những việc lành việc thiện nào khác trong ngày Sabbath; nhưng Đức *Jesus* nói: “*Ngày Sabbath được làm cho con người, chứ không phải con người được làm cho ngày Sabbath*”, *Mark 2: 23-28*, ND]:

Con người không sống để sản xuất, nhưng sản xuất là để phục vụ con người.

Và điều này phải được áp dụng cho *tất cả* mọi người liên quan – chủ, người làm công, người tiêu thụ, và cả những ai chịu tác động bởi những hậu quả xấu như ô nhiễm môi trường. Khó khăn thực tiễn to lớn, dĩ nhiên, là thể hiện thế nào lý tưởng này vào trong xã hội.

TOA THUỐC:

CÁCH MẠNG VÀ KHÔNG TƯỞNG (UTOPIA)

“Nếu con người được hình thành bởi hoàn cảnh, thì hoàn cảnh cũng phải được hình thành bởi con người”. Nếu tha hóa và bóc lột là những vấn đề xã hội gây nên bởi bản chất của hệ thống kinh tế tư bản, thì phương thức giải quyết sẽ là loại bỏ hệ thống kinh tế đó đi và thay thế bằng một hệ thống kinh tế khác tốt hơn. *Marx* nghĩ điều đó thế nào cũng sẽ phải xảy ra: Chế độ tư bản sẽ bị vỡ tung bởi những mâu thuẫn nội tại của nó, và cuộc cách mạng cộng sản sẽ đưa đến một trật tự xã hội mới. Khác với xác tín của người Kitô giáo tuyên xưng sự giải cứu

của Thượng đế đã được tác thành cho chúng ta, Marx khẳng định lời giải cho vấn đề chủ nghĩa tư bản đã được bắt đầu thực hiện trong tiến trình vận động của lịch sử, và trách nhiệm của chúng ta là nhập cuộc vào trong đó.

Quan điểm của Marx về vấn đề *tự do* trên bình diện siêu hình thì có phần *dị nghĩa*. Một cách khái quát, quan điểm của Marx biểu lộ tính tất định (determinist), nhưng cũng thấy nơi ông có yếu tố không thể giản lược về sự tự do của con người, bởi Marx kêu gọi con người vừa phải thực hiện tiến trình vận động của lịch sử nhưng cũng vừa phải *hành động* thích ứng góp phần vào công cuộc thể hiện xã hội cộng sản đó. Bên trong phong trào Marxist, có những tranh luận giữa một bên là những người chủ trương chờ đợi thời cơ thích ứng cho sự phát triển kinh tế trước khi bùng nổ cách mạng và bên kia là những người (như Lenin) đề xướng phải dứt khoát hành động để đem lại cách mạng. Nhưng điều đó không hẳn là một xung khắc tương phản, bởi Marx cũng có nói, trong khi cách mạng sẽ xảy ra sớm hay muộn, thì có thể có những kẻ nhìn xa thấy trước và tổ chức những nhóm người hoạt động thúc nhanh thực hiện và “giúp giảm bớt cơn đau đẻ” (“ease its birth pangs”).

Marx quan niệm chỉ một cuộc cách mạng toàn diện hệ thống kinh tế tư bản mới thực sự giải quyết được vấn đề. Những cải cách giới hạn như lương cao, giờ ngắn, hệ thống tiền hưu và các biện pháp tương tự có thể là những cải thiện đáng chào mừng trước những khắc nghiệt của chủ nghĩa tư bản, nhưng chúng không thay đổi được tính chất cơ bản của nó. Và đó là sự khác biệt cơ bản giữa Đảng Cộng sản và các công đoàn cũng như các Đảng xã hội dân chủ. Nhưng lần nữa, các đồ đệ của Marx cũng bất đồng về chiến thuật chính trị. Một số người nghĩ rằng, công việc cải cách hệ thống có thể đánh mất chú tâm vào cuộc đấu tranh giai cấp và nhu cầu *lật đổ* trật tự hiện hành. Một số người khác trái lại, nói rằng chính tiến trình đó đã kết hợp công nhân lại với

nhau để đòi hỏi cải cách sẽ “nâng cao ý thức”, tạo tính liên đới giai cấp và thúc đẩy sự thay đổi cách mạng.

Trên thực tế, một loạt dài những cải cách nhỏ đã biến đổi rất nhiều chủ nghĩa tư bản, bắt đầu với *British Factory Acts* vào thế kỷ XIX, nó đã giới hạn sự bóc lột nghiệt ngã nhất đối với công nhân và con trẻ, tiếp đến với những chương trình bảo hiểm toàn quốc, trợ cấp thất nghiệp và các chương trình bảo hiểm y tế toàn quốc (ở châu Âu, đầu chưa phải ở Hợp chủng quốc Hoa Kỳ). Các công đoàn đã đạt được những tiến bộ đều đặn với sự tăng lương thực tế và cải thiện điều kiện làm việc. Quả thực, nhiều biện pháp đưa ra trong *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản* đã được thực hiện từ lâu trong các nước gọi là tư bản chủ nghĩa – đó là, thuế lợi tức cấp bậc, giáo dục trường công miễn phí, tập trung những ngành kinh tế quan trọng trong tay nhà nước, quốc hữu hóa những công nghiệp lớn trong một số nước. Hệ thống tư bản không khoan nhượng mà Marx biết đến vào giữa thế kỷ XIX đã không còn tồn tại trong các nước phát triển – và đã không bởi cách mạng. Nói thế không phải là những gì chúng ta nay có đều hoàn hảo, nhưng điều đó chỉ muốn nói rằng, khinh chê tiến trình cải cách một cách tuần tự là một sai lầm; và đảng khác, ý nghĩ bạo lực và đau thương thường kéo theo trong cách mạng có thể xác minh cho điều đó.

Giống như trong Kitô giáo, Marx tưởng nghĩ đến một sự **đổi mới toàn diện của nhân loại** – nhưng ông nhắm điều đó ở bên **trong thế giới này**. Ông mô tả chủ nghĩa cộng sản như là “lời giải đáp cho sự bí ẩn của lịch sử”, bởi theo ông sự bãi bỏ quyền tư hữu được giả thiết là sẽ làm biến đi sự tha hóa và bóc lột, và từ đó đưa đến một xã hội đích thực vô giai cấp. Ông rất *mơ hồ* trong việc làm thế nào tất cả những điều đó có thể thực hiện được, nhưng ông thấy sự cần thiết có một giai đoạn trung gian trước khi chuyển đến chế độ cộng sản đích thực, chế độ này đòi hỏi điều mà ông gọi là “nền chuyên chính vô sản”. Tha hóa không thể thẳng được ngay ngày hôm sau cuộc cách mạng. Trong một câu nói nghe thật kinh hoàng trong ánh sáng của lịch sử thế kỷ XX,

Marx viết, “sự thay đổi con người một cách đại trà là điều cần thiết” [*Ý thức hệ Đức, Die Deutsche Ideologie, MEW 3, 70*] – nhưng để bào chữa cho Marx, có thể nghĩ là Marx nói câu ấy với ý nghĩa về một sự thay đổi trong tâm thức, chứ không phải với những phương pháp áp bức như của Nga Xô Viết. Trong giai đoạn cao độ của xã hội cộng sản, nhà nước sẽ phải biến đi, nhường chỗ cho khung trời tự do đích thực của con người. Từ đó, những khả năng nhân tính có thể được phát triển cho mục đích tự thân của chúng, và phương châm hành động sẽ là “làm việc theo khả năng, hưởng thụ theo nhu cầu”.

Một phần lớn của **khái tượng không tưởng** (*utopian vision*) này hẳn nhiên phải được phê phán là không thiết thực. Marx không đưa ra cho chúng ta những lý lẽ để tin được rằng xã hội cộng sản đích thực là vô giai cấp, rằng những kẻ thực thi “chuyên chính vô sản” sẽ không biến thành một giai cấp thống trị mới với nhiều cơ hội lạm dụng quyền lực của họ và phát sinh ra những hình thức bóc lột mới. Không có loại thay đổi kinh tế nào có thể bảo đảm sẽ loại bỏ được tất cả *mọi* xung khắc quyền lợi và mọi cảm xúc chán ngán hay “tha hóa”. Nhà nước không biến đi – trái lại, nó càng trở nên quyền thế hơn; mặc dầu chúng ta những ngày này cũng phải nhìn nhận cái quyền lực của những xí nghiệp lớn và sự gia tăng mang tính toàn cầu của thị trường có sức hạn chế cả những quyền lực của bất cứ một xí nghiệp hay một chính quyền nhà nước nào.

Nhưng cũng có một số điều trong khái tượng của Marx mà chúng ta hẳn có thể đồng ý: Sự ứng dụng khoa học và kỹ thuật để sản xuất những nhu yếu phẩm cho cuộc sống của mỗi người, sự rút ngắn thời gian lao động trong ngày và dự án một hệ thống giáo dục phổ quát để mọi người có thể phát triển những tiềm năng của mình, khái tượng một xã hội đa tâm đa chiều trong đó người dân có thể hợp tác sinh sống như những cộng đồng cho ích lợi chung, và một xã hội thích ứng với thiên nhiên môi trường – đó là những lý tưởng mà phần lớn dân chúng nay đều chia sẻ, dẫu cũng biết rằng điều đó không phải là một

điều dễ dàng thực hiện. Có lẽ bởi chủ nghĩa Marxist đã đưa ra được cái khái tượng đầy hy vọng cho một tương lai nhân loại như thế mà nó đã có thể nhận được sự hưởng ứng đồng tình của số đông dân chúng. Giống như các tôn giáo, chủ nghĩa Marxist lớn hơn là một lý thuyết. Đối với nhiều người, nó là một niềm tin thế tục, một khái tượng mang tính tiên tri về một sự giải thoát xã hội.

Cả đến bây giờ, mặc dầu có thể tranh luận về một số khẳng định lý thuyết của Marx và về các chế độ cộng sản của thế kỷ XX, nhưng những tư tưởng của nó không hẳn tất cả đã bị mai một. Nhưng việc chẩn bệnh của nó có phần thuyết phục hơn là toa thuốc nó đưa ra. Những cải cách xã hội và những phát triển kỹ thuật đã thay đổi phần nào bộ mặt của chế độ tư bản đem lại nhiều điều tốt đẹp hơn, nhưng nhiều người vẫn thấy sự cần thiết phải giới hạn hoặc biến đổi cái chế độ tư bản, làm cho nó phục vụ được những nhu cầu rộng lớn của con người chứ không chỉ làm giàu cho những ai đã từng giàu rồi.

Nhưng, sự chú trọng của chủ nghĩa Marxist về những yếu tố kinh tế đưa tầm nhìn của chúng ta chỉ vào một trong những cản trở trên đường thể hiện toàn diện con người. Tương quan giới tính và gia đình cũng rất quan trọng, cũng như những thái độ hiện sinh và tôn giáo trước những hạn chế phi kinh tế của cuộc sống, thí dụ như những lỗi lầm luân lý, ốm đau, bệnh tật, chết. Và những xung đột của con người – từ bộ tộc cho đến quốc gia, những đe dọa hạt nhân và khủng bố – bao hàm nhiều điều hơn (và đen tối hơn) về Bản tính con người hơn chỉ là sự cạnh tranh kinh tế. Chúng ta phải nhìn xa hơn đâu đó – về tâm lý, hiện sinh, thuyết tiến hóa, và có lẽ cả những khái niệm tôn giáo – để có được những thức nhận sâu xa hơn trong các vấn đề về cá nhân và xã hội con người.

SÁCH THAM CHIẾU, SÁCH THAM KHẢO, SÁCH ĐỌC THÊM

Một số tác phẩm chính của Marx:

– *Das kommunistische Manifest*: Điểm khởi đầu, bút chiến hơn là lý thuyết, phần 3 đã cũ.

– *Die Deutsche Ideologie*: tư tưởng sâu hơn và dài hơn, còn sử dụng được, Akademie Verlag, Berlin, 2004.

– *Marx và Engels toàn tập: MEW*, gồm 42 quyển, xb 1956 – 1983, Ost-Berlin, Dietz Verlag, được biết đến nhiều nhất.

Một số tác phẩm dẫn nhập vào Marx:

– Iring Fetscher (Hg): *Karl Marx, Das große Lesebuch*, Fischer, 2008.

– Iring Fetscher: *Einführung zu Karl Marx*, Neuausgabe Panorama, Wiesbaden, 2004.

– Robert Kurz: *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*, Eichborn, Frankfurt/main, 2006; sách có chú giải.

– Isaiah Berlin and Alan Ryan: *Karl Marx: His Life and Environment*, N.Y., Oxford University Press, 2002, 3rd ed.

– Peter Singer: *Very Short Introduction to Marx*, Oxford, Oxford University Press, 2000, (“excellent”).

– Francis Wheen: *Karl Marx*, London, Fourth Estate, 1999.

– Jonathan Wolff: *Why Read Marx Today?*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Phê phán kinh điển về chủ nghĩa Marxist:

– Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd I, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, xb lần 8. *The Open Society and its Enemies*, Vol I, London, Routledge, 2011.

Một số chủ đề về Triết học, Bản tính con người, Tôn giáo, Phụ nữ trong tư tưởng của Marx:

– G.A. Cohen: *Karl Marx’s Theory of History: A Defense*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

- Norman Geras: *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, London, Verso, 1983.
 - Keith Graham: *Karl Marx Our Contemporary: Social Theory for a Post-Leninist World*, Chapter 4: *A postcommunist defense of Marx's ideas*, Toronto, University of Toronto Press, 1992.
 - John Plamenatz: *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
 - Robert Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
 - Friedrich Engels: *Origin of the Family, Private Property and the State*, London, Penguin, 2010.
 - Alison Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1983.
-

[1] Lobby: Nhóm người vận động – những người cố gắng tác động đến các nhà chính trị, nhất là để ủng hộ hoặc phản đối một dự luật (BT).

CHƯƠNG 10

FREUD: NỀN TẢNG VÔ THỨC CỦA TINH THẦN

Tiếp cận phân tâm của Freud về Tinh thần đã đảo lộn như một cuộc cách mạng về sự hiểu biết của chúng ta về Bản tính con người trong nửa đầu thế kỷ XX. Ông đã dùng cả một sự nghiệp lâu dài của mình để khai triển và điều chỉnh các học thuyết của ông, liên quan đến cả một loạt những chủ đề về Bản tính con người bao gồm sinh vật học, thần kinh học, y khoa, bệnh học tâm thần, tâm lý học, giới tính học, phát triển trẻ em, nhân chủng học, xã hội học, nghệ thuật, tôn giáo. Hơn nữa, ông đã thành lập và điều khiển phong trào phân tâm học rộng lớn toàn cầu. Nơi đây, tôi sẽ tập trung vào chính Freud hơn là những phát triển sau này về học thuyết và thực hành phân tâm học, và tôi sẽ dành những điều phê phán của tôi vào hai tiết cuối cùng trong chương sách này.

CUỘC ĐỜI VÀ SỰ NGHIỆP CỦA FREUD

Sigmund Freud (1856 – 1939) sinh tại Moravia (tức Mähren, thuộc Tiệp Khắc) năm 1856, nhưng năm 1860 gia đình dời về Wien, nước Áo, nơi đây ông đã sống và làm việc cho đến năm cuối cùng của đời ông. Khi còn là một cậu bé học trò, Freud đã sớm tỏ ra những yêu thích trải rộng toàn bộ cuộc sống của con người, bao gồm các khoa học và các ngành cổ điển Hy Lạp và La Mã. Khi vào Đại học Wien, Freud ghi tên học ngành y, nhưng cũng đã tham dự các lớp dạy về nhiều đề tài khác, kể cả một khóa Triết với giáo sư triết học *Franz Brentano*. Freud rất say mê ngành sinh vật học, và sáu năm trời đã làm những nghiên cứu trong phòng thí nghiệm của nhà sinh vật học nổi tiếng *Brücke*, viết những bài về các tiêu đề chuyên biệt như các hệ thống thần kinh của loài cá. Nhưng để có thể làm đám cưới với hôn

thê của mình, Freud cần có một việc làm ổn định hơn chỉ là những nghiên cứu và thí nghiệm, bởi vậy ông đã phải miễn cưỡng làm việc như một bác sĩ tại Bệnh viện Trung Tâm Thành Phố Wien. Nhưng năm 1886, ông mở một phòng mạch tư chữa trị “các bệnh thần kinh” (tức các bệnh tâm thần) và ông đã làm việc ở đó cho đến hết đời.

Sự nghiệp tinh thần của Freud có thể chia thành **ba giai đoạn chính**.

(1) Trong giai đoạn khởi đầu, Freud đưa ra một số giả thuyết độc đáo về bản tính của các vấn đề loạn thần kinh, và bắt đầu khai triển phương pháp chữa trị đặc biệt của mình được biết dưới tên gọi **“Phân tâm”** (*Psychoanalyse, Psychoanalysis*). Quan tâm của ông trong tâm lý học về con người đã được hào sảng chấp cánh bởi một chuyến đi thăm Paris vào năm 1885 – 1886, nghiên cứu với *Jean-Martin Charcot*, bác sĩ người Pháp chuyên khoa thần kinh, người đã trình bày một cách đầy ấn tượng ảnh hưởng của ám thị tâm thần và phương pháp thôi miên đối với những triệu chứng thể lý và thái độ cư xử, và sử dụng những phương pháp như thế để chữa trị các vấn đề “thần kinh”.

Số đông các bệnh nhân lúc đầu của Freud là các phụ nữ trung lưu ở Wien bị bệnh gọi là “thần kinh cuồng loạn” (*Hysterie, hysteria*). Tiêu biểu là họ bị liệt bại một cách khó hiểu, mất tiếng nói, hoặc mất cảm giác ở những phần thân thể không liên quan đến thần kinh, nhưng đến những nơi bình thường như bàn tay hay cánh tay. Theo nguyên tự, từ “thần kinh cuồng loạn” (*hysteria*) đến từ những triệu chứng xáo trộn ở vùng bụng, vùng tử cung, ngày nay từ ấy có nghĩa một tâm trạng cảm xúc cao độ, nhưng vào thời của Freud từ ấy liên chiếu đến những hội chứng (*syndromes*) bối rối mà y học chính thống không có cách nào chữa trị. Hình như sự phổ biến chứng “thần kinh cuồng loạn” đối với các phụ nữ thành Wien vào cuối thế kỷ XIX có cái gì đó liên quan với tình trạng giới tính của họ bị dồn nén và với hoàn cảnh xã hội bị hạn chế của họ.

Freud có cảm giác, phương pháp thôi miên thuần tâm lý của bác sĩ **Charcot** đã có sức chữa trị. Đối diện với cũng cùng những triệu chứng tương tự nơi các bệnh nhân của mình, Freud trước tiên dùng phương pháp chữa bằng điện (*Elektrotherapie, electrotherapy*) và ám thị thôi miên (*hypnotic suggestions*), nhưng không có kết quả. Sau đó, ông dùng phương pháp của bác sĩ **Breuer**, một bác sĩ kỳ cựu chuyên ngành ở Wien. Phương pháp của bác sĩ Breuer đặt trên giả thuyết cho rằng, những triệu chứng thần kinh cuồng loạn bắt nguồn từ những kinh nghiệm xúc động mãnh liệt (“chấn thương”: “trauma”) mà bệnh nhân dường như đã quên đi; cách chữa trị của ông là dẫn đến sự *nhớ lại* những kinh nghiệm xúc động đó và “*tháo dỡ*” (*Entladung, discharge*) sự xúc động tương ứng. **Lý thuyết** của phương pháp này là: Con người có thể đau bệnh bởi một ý nghĩ vô thức, một ý nghĩ đầy xúc động được lưu giữ trong trí nhớ nhưng bệnh nhân không ý thức, nay bệnh nhân có thể vượt khỏi sự ức bách của sự xúc động đó bằng cách đưa nó ra ý thức. Đó là mầm tư tưởng làm cho Freud khai triển **học thuyết phân tâm** của ông.

Freud thấy những tư tưởng chấn thương (traumatic ideas) trong các bệnh nhân của mình tiêu biểu có một ít nội dung giới tính, và (ông đã mạo hiểm khái quát thành lý thuyết) suy luận rằng chứng loạn thần kinh **luôn** có một nguồn gốc giới tính. Và quả thật, trong nhiều trường hợp, các bệnh nhân của ông báo trình cho ông biết về những “dụ dỗ của tuổi thơ ấu” (infantile seduction) – điều mà ngày nay chúng ta gọi là “lạm dụng tình dục trẻ em” (child sexual abuse). Ban đầu, Freud cũng tin như thế, nhưng rồi – trong một thay đổi suy tư lý thuyết đầy ấn tượng mà ông xem như là một khám phá quan trọng, nhưng cũng vì thế mà ông bị phê phán nặng nề trong những năm gần đây – ông nghĩ rằng những trình báo về các “dụ dỗ của tuổi thơ ấu” kia thường dựa trên *tưởng tượng* hơn là *tưởng nhớ*, điều ấy theo Freud có nghĩa chúng phát xuất từ *ham muốn vô thức* hơn là từ *nhớ tưởng về điều gì đã thực sự xảy ra*. Ông không ảo tưởng về sự kiện lạm dụng tình dục trẻ em và

điều này gây nên nhiều đau thương tâm thần, nhưng ông không thể tin điều ấy có thể xảy ra nhiều như thế với các bệnh nhân của ông.

Năm 1895, Freud và Breuer đã cùng chung công bố tư liệu những *Nghiên cứu về thần kinh cuồng loạn (Studien über Hysterie, Studies on Hysteria)*, nhưng Breuer đã không thể đồng ý về tính quan trọng phổ quát như thế của giới tính. Thế rồi trên thực tế, Breuer đã bỏ chạy khỏi Wien khi một trong những nữ bệnh nhân của ông tỏ tình yêu ông – một trường hợp rõ ràng mà Freud nhìn nhận như là sự “chiếu phóng” (*Übertragung, transference*), cảm xúc mà các bệnh nhân phân tâm tiêu biểu cảm kích đối với bác sĩ phân tâm mình. Sự cộng tác với Breuer bị đổ vỡ, và Freud đi tiếp con đường học thuyết của riêng mình.

Trong giai đoạn khai phá nghề nghiệp này, Freud viết một *Dự án cho một Tâm lý học khoa học (Entwurf einer Psychologie, Project for a Scientific Psychology)*, trong đó ông có tham vọng kết nối học thuyết tâm lý đang phát triển của mình với một cơ sở thể lý trong tế bào thần kinh trong bộ não. Dẫu Freud rất được phấn khích với những suy luận liên ngành này, nhưng rồi ông cũng nghĩ sự việc đó có thể quá xa với thời đại ông đang sinh sống, và do đó ông đã không đưa ra xuất bản (bản thảo sau này đã được tìm ra và đã được xuất bản năm 1950). Nhưng cái “con ma” (ghost) của *Dự án* nói trên đã ám ảnh trên mọi công trình sau này của Freud, qua hình thức một sự thừa nhận như bối cảnh rằng, cái tiến trình tâm thức được giả định trong học thuyết phân tâm cuối cùng rồi có thể được đồng nhất với những chuyển động của năng lượng điện trong các tế bào thần kinh của bộ não.

(2) Vào khoảng thời gian giữa hai thế kỷ, Freud bắt đầu diễn tả học thuyết riêng biệt của ông về giới tính con trẻ, về sự giải thích các cơn mộng, và đưa ra những khái niệm lý thuyết quan trọng về sự *phản kháng (Widerstand, resistance)*, *ức chế (Verdrängung, repression)* và *chiếu phóng (Übertragung, transference)*. Đây là đợt đầu về công trình thời trưởng thành của ông được đánh dấu với tác phẩm *Giải thích*

các cơn mộng (*Traumdeutung, The Interpretation of Dreams*, xb. 1900), trong đó ông trình báo về những thử nghiệm của chính ông trong việc thực hành phân tâm – với nhiều chỉ dẫn phát xuất từ những giải thích tài nghệ trên những cơn mộng của chính ông! Tiếp đến là tác phẩm *Bệnh học tâm thần mỗi ngày trong đời sống* (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens, The Psychopathology of Everyday Life*, xb. 1901), trong đó ông phân tích những nguyên nhân vô thức trong những lầm lỗi thường ngày, thí dụ những lỡ lời; và sau đó là tác phẩm *Ba tiểu luận về học thuyết giới tính* (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Three Essays on the Theory of Sexuality*, xb. 1905). Nhóm các tác phẩm này áp dụng học thuyết phân tâm vào cuộc sống tâm thần bình thường, không phải cho các bệnh nhân tâm thần – và như thế chúng trở nên một loại học thuyết tâm lý học phổ quát mới. Freud sớm thu hút được nhiều người chấp nhận nghe theo, các học viện và các tạp chí phân tâm xuất hiện. Năm 1909, Freud được mời thỉnh giảng ở Hợp chủng quốc Hoa Kỳ, ông giảng *Năm bài đọc về Phân tâm* (*Fünf Vorlesungen über Psycho-Analyse, Five Lectures on Psycho-Analysis*) trong hình thức phổ thông tại Clark University. Năm 1915 – 1917, ông giảng giải sâu rộng hơn với chủ đề *Các bài giảng dẫn vào Phân tâm học* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Introductory Lectures on Psycho-Analysis*) tại Đại học Wien, trong đó ông trình bày toàn bộ học thuyết mà ông đã khai triển đến thời điểm đó.

(3) Từ khoảng sau Thế chiến thứ Hai cho đến khi chết (1939), đợt thứ hai về công trình thời trưởng thành của Freud, có một ít thay đổi quan trọng trong các học thuyết của ông, cùng với những thử nghiệm suy luận bao quát nhằm áp dụng những tư tưởng của ông vào các vấn đề xã hội. Năm 1920 ra mắt tác phẩm *Vượt ngoài nguyên lý khoái lạc* (*Jenseits des Lustprinzips, Beyond the Pleasure Principle*), trong đó ông trước tiên dẫn vào khái niệm *Bản năng sự chết* (*Todestrieb, death instinct*) để giải thích tính gây hấn và tính tự hủy,

cũng như *Bản năng sự sống* (*Lebensinstinkte, Life instincts*) để nói về tính tự bảo tồn và giới tính, điều mà ông giả định cho đến thời điểm đó. Một khai triển khác sau này là sự phân chia nổi tiếng về ba hình thái của tâm thức – *Nó, Ngã, Siêu-ngã* (*Es, Ich, Über-Ich/Id, Ego, Superego*) được trình bày trong tác phẩm *cái Ngã và cái Nó* (*das Ich und das Es, The Ego and the Id*, xb. 1923). Trong một trình bày bình dân lần thứ hai *Vấn đề phân tích do người thường [không phải bác sĩ]* (*Die Frage der Laienanalyse, The Question of Lay Analysis*, xb. 1926) ông dẫn giải học thuyết mới về Cấu trúc ba hình thái của tâm thức này.

Phần lớn những năm sau cùng của cuộc đời mình, Freud đã dành cho việc lý thuyết hóa xã hội. (Trước đây, vào năm 1913, Freud cũng đã tìm cách nối kết các học thuyết của mình với nhân chủng học và tiền sử của con người trong tác phẩm *Vật tổ và Cấm kỵ* (*Totem und Tabu, Totem and Taboo*). Sau Thế chiến thứ Nhất và với sự nổi dậy của Chủ nghĩa phát xít ở châu Âu, tư tưởng của Freud trở nên bi quan hơn. Trong tác phẩm *Tương lai của một Ảo tưởng* (*Die Zukunft einer Illusion, The Future of an Illusion*, xb. 1927), ông trình bày tôn giáo như một hệ thống các tin tưởng sai lầm, mà gốc rễ thời thơ ấu nằm sâu xa trong tâm thức của chúng ta, có thể giải thích bằng học thuyết phân tâm. Trong tác phẩm *Sự bất mãn trong văn minh văn hóa* (*Das Unbehagen in der Kultur, Civilization and Its Discontents*, xb. 1930), ông bàn cãi về sự xung đột giữa những đòi hỏi của cá nhân con người và luân lý của xã hội văn minh; rồi trong *Con người Moses và Tôn giáo độc thần* (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Moses and Monotheism*, xb. 1939), ông đưa ra một giải thích phân tâm gây tranh luận lớn về lịch sử Do Thái. Năm 1938, Hitler sát nhập nước Áo, người Do Thái gặp nguy hiểm lớn. Dầu không phải là một tín đồ, Freud là người Do Thái về mặt dân tộc, ông đã có kinh nghiệm về trào lưu Chống Semit (Anti-Semitism) ở Áo. Nhưng nhờ danh tiếng quốc tế rất lớn của ông, chủ nghĩa Quốc xã đã cho phép ông bỏ chạy qua London, để “chết trong tự do” (“to die in freedom”) như lời ông nói,

nơi đây Freud đã dùng năm sống cuối đời của mình để viết bản thư văn ngắn cuối cùng *Yếu lược về Phân tâm học (Abriß der Psychoanalyse, Outline of Psycho-Analysis)*.

BỐI CẢNH SIÊU HÌNH: THẦN KINH HỌC, THUYẾT QUYẾT ĐỊNH, VÀ CHỦ NGHĨA DUY VẬT

Điều tiêu biểu trong tư tưởng của Freud hẳn nhiên là học thuyết của ông về bản tính của tâm thức, nhưng chúng ta trước hết cần ghi nhận những quan điểm siêu hình và phương pháp luận của ông. Từ khởi đầu, Freud gạt bỏ thần học và siêu hình siêu việt. Ông bắt đầu sự nghiệp nghiên cứu của mình như một nhà sinh lý học, và mặc dầu ông đi vào những chiều sâu của tâm lý học cá nhân và lý thuyết hóa về văn hóa và xã hội con người, ông vẫn khẳng định hoàn toàn là một nhà khoa học: Chương trình công nhiên của ông là giải thích mọi hiện tượng của cuộc sống con người một cách khoa học. Ông không phải là một nhà Marxist, nhưng ông chia sẻ niềm tin của thế kỷ XIX về tiến bộ lịch sử và niềm tin của Khai minh rằng, sự ứng dụng của khoa học có thể cải tiến điều kiện con người.

Hoàn toàn đắm chìm trong tin tưởng của khoa sinh vật học Hậu-Darwin, Freud nhìn nhận rằng, con người là một loại sinh vật, mặc dầu là một loại đặc biệt. Với sự hiểu biết sâu rộng của mình về khoa học sinh vật học và sự thực nghiệm sâu xa về nghiên cứu sinh lý học, Freud khẳng định rằng mọi điều xảy ra trong *cơ thể* của chúng ta đều được *quyết định* bởi các quy luật của vật lý học, hóa học và sinh vật học. Ông được mô tả như một nhà “sinh vật học của tâm thần”, xác định rằng mọi sự kiện và tiến trình *tâm thần* của chúng ta cũng đều được *quyết định* bởi những nguyên nhân trước đó.

Freud là một nhà duy vật triết học cũng như một người chủ trương **học thuyết quyết định** (*determinist*). Ông nhìn nhận một sự phân biệt cách nào đó giữa những trạng thái tâm thần và những trạng thái của bộ não, nhưng điều đó đối với ông chỉ là một nhị nguyên về khái niệm

hay khía cạnh, chứ không phải của hai bản thể hay hai bộ sự kiện khác nhau. Các triết gia duy vật nói chung đồng ý rằng, khi nói về cảm giác, tư tưởng, ước muốn và xúc động, chúng ta không can dự vào thuyết nhị nguyên của Descartes, bởi những điều đó có thể hiểu như là những khía cạnh tâm thần của những trạng thái phức tạp của bộ não. Freud cũng hiểu như thế về những trạng thái tâm thần *vô thức* mà ông giả định, nghĩ rằng chúng cũng phải được đặt trên cơ sở của bộ não. Nhưng, cũng là điều quan trọng và ý nghĩa, rằng đôi khi ông cũng sử dụng từ “Seele” (soul) trong tiếng Đức, gợi lên ý nghĩ rằng ông nhìn xem công việc của ông như một khoa học nhân văn cũng như những khoa học bàn về những vấn đề cuộc sống mà tất cả chúng ta có thể cảm nghiệm được. Cuối cùng ra, sự thành công của phân tâm học như là một phép trị bệnh tùy thuộc vào người phân tâm có khả năng đưa ra những giải thích của mình trong ngôn ngữ mà bệnh nhân có thể hiểu được.

Sau những thử nghiệm ban đầu trong việc nối kết học thuyết tâm lý học đang phát triển của ông với khoa thần kinh học trong tác phẩm *Dự án cho một Tâm lý học khoa học (Entwurf einer Psychologie, Project for a Scientific Psychology)*, [xem một phân đoạn trên: viết trong giai đoạn khai phá nghề nghiệp trước cuối thế kỷ XIX, nhưng gác qua một bên, sau này tái khám phá và xb. 1950], Freud đã dành phần cơ sở thần kinh học của tâm lý học cho những khảo sát trong tương lai. Những tiến bộ lớn lao đã được thực hiện trong lĩnh vực này trong những năm gần đây, và những tư tưởng ban đầu của Freud xem ra như thô sơ xưa cũ, nhưng không hề ngớ ngẩn.

HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI: THUYẾT QUYẾT ĐỊNH TÂM THẦN, VÔ THỨC, BẢN NĂNG, VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA CON TRÉ

Tôi sẽ trình bày sự tiếp cận của Freud dưới **bốn tiêu đề chính**.

(1) Tiêu đề chính thứ nhất: Áp dụng chặt chẽ **học thuyết quyết định** (determinism) – nguyên lý nói rằng mỗi sự kiện đều có những

nguyên nhân trước đó – vào lĩnh vực tâm thức. Tư tưởng và cách cư xử trong cuộc sống thường được xem như những điều phụ thuộc, không có ý nghĩa lớn để hiểu một con người, thí dụ như lỡ lời, lỗi trí nhớ, hành động không chính xác, giấc mơ, triệu chứng loạn thần kinh; nhưng theo Freud thì có những nguyên nhân tâm thần ẩn giấu phía sau được biểu lộ dưới cách thức trá hình, do đó có một khái niệm rất được biết đến: “*lỡ lời theo Freud*” (*Freudsches Versprechen, Freudian slip*). Qua đó, Freud đứng rất gần những hành xử trực giác thường ngày của chúng ta đối với nhau (“Làm sao anh chàng lại quên ngày sinh của cô ấy?”, “Tại sao cô ta lại làm đổ ly nước?”...), và hiểu được Bản tính con người thông qua các nhà văn và nhà viết kịch. Freud trình bày học thuyết phân tâm của ông như được ứng dụng cho cách cư xử của mọi người, chứ không riêng gì cho các bệnh nhân tâm thần. Theo ông, không có gì mà một người suy nghĩ, hay làm, hay nói là thực sự ngẫu nhiên hay phụ thuộc; tất cả mọi sự có thể – trên nguyên tắc – được chỉ đến nguyên nhân này hay nguyên nhân khác, một cách nào đó được tiến hành trong tâm thức.

Điều này xem ra như hàm chứa một sự phủ nhận sự **tự do**, bởi khi chúng ta nghĩ mình đang làm một sự chọn lựa hoàn toàn tự do, thì Freud lại khẳng định có những nguyên nhân thầm kín nào đó quyết định sự chọn lựa của chúng ta. Có một tương đương hi hữu với *Marx* ở đây, đó là cả hai vị gợi ý nói rằng, những nội dung của ý thức của chúng ta không chỉ là “tự do” và “thuần lý”, nhưng được quyết định bởi những nguyên nhân mà chúng ta thường không ý thức. Nhưng trong khi *Marx* nói những nguyên nhân đó có tính cách xã hội và kinh tế, thì Freud khẳng định chúng mang tính cá nhân và tâm lý bắt rễ từ trong những bản năng sinh vật học của chúng ta. Nhưng cả hai nhà tư tưởng nói trên cũng giả định rằng, một số người trong chúng ta và ở một số thời gian (cũng không ít giả định họ là những nhà tư tưởng giống như hai vị!) cũng biểu hiện những phán đoán thuần lý và những quyết định dựa trên sự hiển nhiên khách quan. Có thể chẳng, những

phán đoán như thế dựa trên những nguyên nhân *loại thật* (*right kind*) nên được kể là “tự do”? Có nhiều điều cần nói hơn nữa về tự do trên bình diện triết học, nhưng Freud không phải là một triết gia và không có thời gian cho những điều mà ông ta cho là tầm thường triết học trong thời đại ông sinh sống.

(2) **Tiêu đề chính thứ hai** và đặc biệt hơn cho việc lý thuyết hóa của Freud – sự giả định những **tâm trạng vô thức tinh thần** – phát xuất từ tiêu đề thứ nhất. Nhưng trước hết ta phải cẩn thận tìm hiểu một cách chính xác khái niệm của ông về **vô thức**. Có hàng loạt những trạng thái tâm thần, thí dụ sự tưởng nhớ những kinh nghiệm hay những sự kiện riêng biệt mà chúng ta không thường xuyên ý thức, nhưng ta có thể gọi lên lại ý thức khi cần thiết. Điều đó Freud gọi là “*tiền thức*” (“*vorbewußt*”, “*preconscious*”); ông dành từ “*vô thức*” (“*unbewußt*”, “*unconscious*”) cho những tâm trạng khi chúng không thể trở nên ý thức trong những hoàn cảnh bình thường. Khẳng định quan trọng của ông là, tâm thức của chúng ta không đồng bao quát (*coextensive*) cùng với những gì ta chú tâm ý thức được (điều ý thức và điều tiền ý thức), nhưng bao hàm cả những phần tử mà bình thường ta không ý thức. Một tương tự quen thuộc: Tâm thức giống như một tảng băng, với một phần nổi lên trên mặt nước, một phần khác tùy lúc có thể thấy được khi các đợt sóng dâng lên hay hạ xuống, nhưng phần rất lớn thì chìm sâu bên dưới nhưng lại ảnh hưởng trên phần còn lại.

Những gì nói ra trên đây cho thấy sự *mô tả* về vô thức, nhưng khái niệm vô thức của Freud cũng là một khái niệm *động*. Để giải thích những hiện tượng rắc rối như sự tê liệt cuồng loạn, cách cư xử loạn thần kinh, những ý tưởng ám ảnh, những giấc mơ giấc mộng, Freud giả định có những ý tưởng nặng cảm xúc trong phần vô thức của tâm thần; chúng tác động một cách tích cực nhưng huyền bí những ảnh hưởng mang tính nguyên nhân trên những gì con người suy nghĩ, cảm xúc, hành động. Những ước muốn hay những cảm xúc vô thức có thể làm cho con người làm những điều mà y không giải thích được một

cách thuần lý, cả cho chính mình, thí dụ cách cư xử ám ảnh như việc rửa tay lặp đi lặp lại nhiều lần mà không cần thiết. Một số tâm trạng vô thức *trước đó* đã có ý thức (*previously*), thí dụ những kinh nghiệm xúc động với chấn thương, nhưng bị dồn nén, bởi nhớ lại thì quá thương đau. **“Dồn nén”** (“Verdrängung”, “Repression”) như thế được giả định như một tiến trình tâm thức xua đẩy những ý tưởng xuống vô thức và giữ chúng lại ở đó. Nhưng phần còn lại của vô thức bao hàm những năng lực điều động sơ đẳng của cuộc sống tâm thần của chúng ta, chúng hoạt động từ hồi chúng ta còn bé nhỏ và vẫn luôn trong tình trạng vô thức.

Vào những năm 1920, Freud đưa ra một khái niệm mới về **cấu trúc của tâm thần**; nó không thực sự trùng hợp với sự phân biệt *ban đầu* của ông giữa **ý thức, tiền thức và vô thức**. Trong *giai đoạn cuối* này, ông phân biệt **ba hệ thống** trong bộ thiết bị tâm thần. Trong những bản dịch tiếng Anh chuẩn, ba hệ thống đó là **“id, ego, superego”**, nhưng chính Freud sử dụng những từ bình thường hơn bằng tiếng Đức **“Es, Ich, Über-ich”**, dịch theo văn tự sẽ là **“it, I, higher-I”**, và liên quan gần gũi hơn với cách hiểu thường ngày hơn là qua tiếng Latinh.

Cái **id** bao hàm những xu hướng của bản năng tìm sự thỏa mãn tức khắc giống như một trẻ nhỏ, điều mà Freud gọi là hoạt động theo **“nguyên tắc khoái lạc”**. Cái **ego**, hay cái **I** diễn tả gần nhất với khái niệm *self* (*ngã, tự ngã*) quen thuộc của chúng ta, với những tâm trạng ý thức mà chúng ta thường diễn tả như “Tôi suy nghĩ..., Tôi cảm nhận..., Tôi muốn...” bao hàm những nhận thức về thế giới hiện thực và những quyết định về cách thức ta hành động; và như thế, Freud nói rằng cái *ego* được điều khiển bởi **“nguyên tắc thực tại”**. Bất cứ cái gì có thể trở nên ý thức đều ở trong *ego* (mặc dầu Freud cũng nói một cách bí nhiệm rằng, điều đó cũng bao gồm những yếu tố vô thức), trong khi tất cả mọi sự vật ở trong *id* đều là vô thức. Cái **superego** bao gồm lương tâm, đến từ những **“quy tắc đạo đức”** được học hỏi từ thuở nhỏ; nó có thể đặt cái *ego* đối mặt với những lẽ luật và những ngăn

cấm, cụ thể như trước một người cha nghiêm khắc, một bạo chúa phi lý trí, gây ra những cảm xúc lo âu, tội lỗi. Những năng lực ức bách, dồn nén nằm trong cái *ego* và *superego* và chúng hoạt động tiêu biểu một cách vô thức. Cái *ego* tội nghiệp này (cũng chính là cái *self* hay cái con người ý thức) nhận được cái công tác khó khăn phải tìm cách hòa giải những đòi hỏi mang tính xung đột giữa cái *id* và cái *superego*, như được thấy qua các sự kiện thường khó xử trong thế giới hiện thực. Đó là bức tranh bi đát của Freud về điều kiện làm người được phủ quanh bởi những vấn đề bên ngoài và những xung đột bên trong.

Có những tương đương hi hữu, tuy chỉ một phần nào, với **Platon** trong học thuyết về **cấu trúc ba thành phần của tâm thức** (xem chương 4). Cái *id* tương ứng với cái *ham muốn* (*appetite*), nhưng không thấy rõ bao nhiêu sự tương ứng giữa cái *ego* và cái *superego* đối với cái *lý tính* (*reason*) và cái *linh thần* (*spirit*) của Platon. Trong chức năng nhận thức thực tại, cái *ego* gần giống với cái *lý tính* (*reason*), nhưng cái *lý tính* (*reason*) của Platon cũng có một chức năng đạo đức mà Freud lại đặt vào tay *superego*; còn cái *linh thần* (*spirit*) của Platon xem như đảm nhiệm chức năng luân lý (*moralistic*) trong trường hợp cảm xúc bị đẩy lùi bởi những ham muốn của chính mình.

(3) Tiêu đề chính thứ ba: Đó là những **bản năng** hay **xung lực** (*Triebe, drives*) trong học thuyết của Freud. Trong giả định có những nhân tố thúc đẩy mà con người có thể không ý thức, tư tưởng của Freud có thể liên kết với tư tưởng của *Schopenhauer* và *Nietzsche*, hai triết gia Đức thuộc thế kỷ XIX, cả hai vị này cũng đều tìm cách lý thuyết hóa cái **Ý chí** (*Will*) như xung lực điều hành các sự việc của con người. Từ ngữ được Freud sử dụng là *Trieb*, mặc dầu từ này đôi khi được dịch là *bản năng* (*instinct*), nhưng từ *xung lực* (*drive*) xem ra thích hợp hơn (cho dầu có phần mập mờ), bởi rằng, bản năng trong thú vật thường được hiểu là những xung động bẩm sinh cho những hành xử rất tiêu biểu, thí dụ như cách chằng lưới bắt mồi của nhện, làm tổ của chim, mùa động dục của hươu nai; trong khi từ *xung lực* (*Trieb*) là

một nét đặc thù của Freud trong việc lý thuyết hóa cũng cùng một xung lực đó thúc đẩy ở phía sau cả một loạt cách hành xử *khác nhau*. Thí dụ, xung lực giới tính của con người có thể thúc đẩy gửi tặng hoa, viết một bài thơ, đưa đến kết hôn; và nó cũng có thể biểu hiện trong mỗi tình đồng giới, xem cơ quan chân tay như một linh vật (fetish), cũng như có thể là một sự kiện sơ mẫu giao hợp khác giới.

Những xung lực này là những năng lực thúc đẩy trong tâm thức ta; chúng phát sinh những năng lượng tâm thức, những năng lượng này lại tìm cách giải lực (discharge). Freud sử dụng ngôn ngữ cơ khí hay điện lực một cách hầu như sát chân chữ, chịu ảnh hưởng bởi những thực tập khoa học cũng như bởi những lý thuyết tâm thể lý từ trong công trình *Dự án* trước đây của ông, trong đó ông đã viết về những điện tích (electrical charge) thông qua các tế bào thần kinh trong bộ não. Mô tả của ông về các xung lực tâm thức làm cho chúng giống như các điện tích hay những áp suất thủy lực, nhưng việc lý thuyết hóa của ông về tính đa dạng của những cách cư xử đã thúc đẩy sự mở rộng rất bao quát đến toàn bộ cuộc sống xã hội của con người.

Sự **sắp loại các xung lực** của Freud quả thực là một trong những phần mang tính suy đoán và biến đổi nhiều nhất trong học thuyết của ông. Hẳn nhiên ông khẳng định một loại xung lực chính là **xung lực giới tính** (hay sinh dục, mà cuối cùng có ai có thể chối cãi điều đó?), và ông đã rõ ràng vạch ra rất nhiều cách cư xử của con người, cách riêng của các bệnh nhân của ông, liên quan đến những ý tưởng và ham muốn sinh dục, thường khi bị dồn nén xuống tầng vô thức và thường đến cả từ thời thơ ấu. Nhưng, quả là một sự giải thích sai lầm lớn về Freud, khi nói rằng ông đã tìm cách thông giải *mọi* hiện tượng của con người bằng ngôn ngữ sinh dục. Điều đúng là ông đã dành cho sinh dục một tầm quan trọng lớn hơn nhiều trong cuộc sống của con người, lớn hơn như lâu nay thường được nhìn nhận, khẳng định nó được biểu lộ nhiều hơn là cách hành xử sinh dục “bình thường” của người lớn tuổi. Ông khẳng định rằng, sinh dục được bắt đầu nơi con trẻ từ khi mới

sinh, yếu tố sinh dục đóng một vai trò quan trọng trong chứng loạn thần kinh nơi người trưởng thành, năng lượng sinh dục (mà ông gọi là “libido”: dục tình) có thể “thăng hoa” (“sublimated”) chuyển qua các hoạt động khác, thí dụ như nghệ thuật.

Nhưng, Freud luôn cho rằng, còn có ít nhất là một xung lực cơ bản khác ngoài sinh dục. Trong thời kỳ ban đầu, ông phân biệt điều mà ông gọi là bản năng “tự tồn tại” (“self-preservative”; như ăn uống và tự bảo vệ mình) khác với xung lực sinh dục. Nhưng vào thời kỳ sau này, ông thay đổi cách sắp loại của ông, đặt dục tình (libido), đói khát, v.v... chung với nhau trong một xung lực tăng cao sự sống được ông gọi là *Eros* (thần ái tình), qua đó ông minh thị liên kết với tư tưởng của *Platon* về một tình yêu tâm linh (spiritual kind of love) bao gồm nhiều hơn chỉ là giới tính (xem chương 4). Ông sắp xếp ác tâm, gây hấn và tự hủy vào “bản năng sự chết” (“death instinct”) hay “xung lực hủy diệt”: *Thanatos*. Trong ngôn ngữ bình dân, nhị nguyên tình yêu và đói khát của ông được thay thế bởi tình yêu và căm ghét. Nhưng ông nhìn nhận việc lý thuyết hóa bản năng hay xung lực của con người chỉ là một thử nghiệm, và cả trong tác phẩm cuối cùng của mình, ông cũng nói những xung lực đó đã chưa được hiểu một cách đầy đủ.

(4) Tiêu đề chính thứ tư: Đó là sự trình bày học thuyết của Freud về sự **phát triển tính tình cá nhân** của con người. Học thuyết này bao hàm nhiều điều hơn chỉ là quan niệm hiển nhiên cho rằng nhân cách của con người tùy thuộc vào kinh nghiệm và di truyền. Freud phát xuất từ sự khám phá của *Breuer* cho rằng, những kinh nghiệm chấn thương có thể, dấu bên ngoài thấy là quên sót, tác động một ảnh hưởng tai hại trên sức khỏe tinh thần của con người. Học thuyết hoàn bị của ông về phân tâm được khái quát hóa từ đó và khẳng định sự quan trọng cơ bản của những kinh nghiệm thời ấu thơ và tuổi bé nhỏ cho tính tình của người trưởng thành. Năm năm đầu đời là thời gian trong đó nền tảng của mỗi nhân cách cá nhân được đặt ra, đến đời ta không thể hiểu trọn vẹn được một con người cho đến khi ta biết được

những sự kiện tâm lý quan trọng về thời thơ ấu của người đó. Freud đưa ra một học thuyết chi tiết về **các giai đoạn phát triển tâm sinh dục**, mở rộng khái niệm dục tính bao gồm cả mọi hình thái khoái lạc của cơ thể. Ông cho rằng, trẻ thơ trước tiên nhận được khoái lạc dục tính từ miệng (giai đoạn mồm: *oral stage*), tiếp đến là khoái lạc dục tính từ cực đối lập của việc ăn uống (giai đoạn hậu môn: *anal stage*), bé trai và bé gái nay có cảm tình với dương vật, phía bé gái được nói là kêu than vì thiếu dương vật (giai đoạn dương vật: *phallic stage*). Từ năm tuổi đến lúc dậy thì, dục tính ít tỏ hiện (giai đoạn trầm lắng: *latency period*). Tiếp đó nó lại tái hiện, và nếu mọi sự trôi chảy tốt đẹp, dục tính vào tuổi trưởng thành sẽ đạt được mức phát triển trọn vẹn (giai đoạn trọn vẹn: *full genital expression*).

Freud bị phỉ báng vì khái niệm của ông về **“mặt cảm Oedipus”** (“the Oedipus complex”), theo đó cậu bé được cho là cảm thấy ham muốn [dục tình] với mẹ mình và nghịch thù với bố mình; ý nghĩ này được thấy trước kia trong vở kịch cổ điển Hy Lạp của *Sophocles*, trong đó vua Oedipus đã vô tư giết bố mình và cưới mẹ mình. Nhưng có lẽ cách hiểu của Freud về tâm lý trẻ con không cần thiết phải giải thích một cách bám chân chữ như thế và dưới lăng kính nam giới như vậy. Chúng ta không cần thiết phải giả định rằng, thanh nam thiếu nữ cảm xúc những điều giống như những ham muốn dục tình của người lớn đối với mẹ mình hay cha mình, nhưng đúng hơn có thể rằng, sự gắn bó tùy thuộc hay mối tình yêu thương tất có của con cái đối với cha mẹ cũng hàm chứa một phân tố giới tính trong một nghĩa rộng, và phân tố này tàng chứa cái mầm giống từ đó sẽ nảy nở lên tình yêu và dục tính khi trưởng thành. Hơn nữa, sự tùy thuộc của tuổi thơ ấu này cũng có phần dị nghĩa, bởi nó cũng tiêu biểu hàm chứa chút gì đó giận hờn, ganh tị, hấn khích, cũng như yêu thương. Và khi con trẻ lớn lên và bắt đầu bước vào những tương quan xã hội, chúng cũng cần học biết cách cư xử nào là chấp nhận được và cách nào là không, và sự tác động trên những cảm xúc của chúng bị giới hạn bởi những ngăn cấm

từ cha mẹ và xã hội. Mỗi người đều phải đi qua giai đoạn quan trọng này trong tiến trình phát triển tâm lý, và nếu điều đó không được thực hiện thành công, thì có lẽ chỉ còn phân tâm học là có thể đảo ngược sự hư hại bằng cách giúp đưa bệnh nhân trở lại trong tâm thần giai đoạn thiếu thời trước đây và bước qua giai đoạn trung gian này những bước đi với nhiều thành quả.

CHẨN BỆNH: TÂM THỨC BẤT HÒA, DỒN NÉN, CHỨNG LOẠN THẦN KINH

Giống như Platon, Freud khẳng định rằng, sự thư thái, an lành và hạnh phúc của cá nhân mỗi người tùy thuộc vào một tương quan hòa hợp giữa các thành phần khác nhau của tinh thần, cũng như giữa toàn thể con người và xã hội. Cái **Tôi** (hay cái Ngã: Ich, self) phải giải hòa cái **Nó** (Es, id), cái **Siêu-ngã** (Über-ich, superego) và cái **Thế giới bên ngoài**, tìm những cơ hội thuận lợi để thỏa mãn những đòi hỏi của bản năng (xung lực) mà không vi phạm những chuẩn mực đạo đức của xã hội. Nếu thế giới không cung ứng đủ những cơ hội thuận lợi cho sự kiện toàn, thì hậu quả sẽ là đau thương, thất vọng; nhưng cả khi môi trường bên ngoài thuận lợi, thì cũng có thể có rối loạn trong tâm thức nếu như bên trong có những xung đột giữa các thành phần của tâm thức, của tâm hồn (soul). Thí dụ, trong các trường hợp bị ám ảnh hay sai quấy loạn thần kinh, thì cái Siêu-ngã có thể đưa ra những đòi hỏi vượt ra ngoài chuẩn mực mà số đông người có thể chấp nhận là hợp lý.

Freud quan niệm sự **dồn nén** (Verdrängung, repression) là điều quan trọng cơ bản trong nguyên nhân gây nên bệnh loạn thần kinh. Trong hoàn cảnh một sự xung đột tâm thức, khi có người cảm nghiệm một xung lực không thể nào thích hợp được với những chuẩn mực mà đương sự cảm thấy phải tuân theo, thì điều đó sẽ bị dồn nén ra khỏi ý thức. Dồn nén là “cơ chế tự vệ” cơ bản mà người ta thường dùng để tránh né những xung đột nội tâm. Nhưng điều đó thiết yếu chỉ là một sự thoái thác, một sự rút lui khỏi thực tại, và nó sẽ đưa đến sai lầm.

Bởi những gì bị dồn nén, chúng sẽ không thôi tồn tại; chúng tồn tại trong phần vô thức của tâm thức với tất cả những năng lượng xúc động của chúng, và tác động ảnh hưởng của chúng bằng cách gửi đến trong ý thức những hình tượng thay mặt thể chân qua hình dạng những giấc mơ, những triệu chứng loạn thần kinh hay những hành động lờ lẫm khiếm khuyết. Và như thế, con người có thể thấy mình cư xử một cách mà mình có thể cho là không hợp lý, dẫu vậy vẫn cảm thấy bị thôi thúc tiếp tục làm như vậy. Khi dồn nén một ý tưởng, con người từ bỏ sự kiểm soát hữu hiệu của mình trên nó. Con người không thể thoát ra khỏi những triệu chứng nó gây ra, cũng như không thể nhắc dồn nén lên và gọi nói ra lại trong ý thức.

Freud phát hiện vị trí của các dồn nén mang tính quyết định từ trong thời thơ ấu: như chúng ta đã ghi nhận, điều thiết yếu cho một tâm thức lành mạnh trong tương lai là trẻ thơ phải thành công vượt qua những giai đoạn thông thường của sự phát triển dục tính. Nhưng điều này không phải luôn luôn được tiến hành một cách trôi chảy, và bất cứ một trắc trở nào đều để lại một dữ kiện cho các vấn đề sau này; thí dụ, nhiều thứ loại đòi trụ dục tính có thể thấy có sự liên kết với một nguyên nhân như thế. Một thứ rối loạn thần kinh tiêu biểu căn cứ vào điều mà Freud gọi là “*thoái lùi*” (“regression”), sự trở lại một trong những giai đoạn mà trước đây đáng lẽ ra phải được phát triển thành công. Freud cũng nhìn ra một số loại tính tình của người lớn được ông gọi là “*mồm*” (“oral”) và “*hậu môn*” (“anal”) để liên kết với những giai đoạn thơ ấu trước đây mà ông nghĩ là được phát xuất từ đó.

Có nhiều chi tiết trong các học thuyết của Freud về **bệnh rối loạn thần kinh** mà ta không thể trình bày ở đây, nhưng ít nữa có một điều ta có thể nhắc đến là Freud đã quy kết một phần trách nhiệm cho thế giới bên ngoài, và ở đây ta sẽ để tâm chú trọng hơn về điểm chẩn bệnh này. Những chuẩn mực mà một người cảm thấy bắt buộc phải tuân hành là một trong những nhân tố chủ yếu trong các vấn đề tâm thức, nhưng chúng lại là một sản phẩm của môi trường xã hội – trước tiên là

cha mẹ, tiếp đến là những ai có tác động ảnh hưởng đến thiếu nhi đang lớn lên. Sự truyền dẫn những chuẩn mực đạo đức là một phần thiết yếu của giáo dục, bởi như Freud thấy, văn hóa đòi hỏi một mức độ kiểm soát nào đó trong việc thỏa mãn các nhu cầu của bản năng để có thể thực hiện được một xã hội con người.

Nhưng những chuẩn mực được đặt ra bởi một gia đình riêng lẻ hay một xã hội riêng biệt có thể không làm cho con người hòa nhập vào xã hội và hạnh phúc. Cha mẹ không chính chuẩn thì thường cũng làm cho con cái không chính chuẩn. Và Freud đã suy luận rộng thêm, nghĩ rằng tương quan giữa xã hội và cá nhân có thể trở nên mất cân bằng, và như thế có lẽ toàn cuộc sống xã hội của chúng ta có thể phải gọi là rối loạn thần kinh. Chủ đề này đã được Freud bàn đến trong tác phẩm hậu thời ***Sự bất mãn trong văn hóa*** (*Das Unbehagen in der Kultur, Civilization and Its Discontents*), và cả trước kia với ***Năm bài giảng*** (*Fünf Vorlesungen, Five Lectures*) năm 1909, Freud cũng đã nói đến những chuẩn mực văn minh văn hóa của chúng ta có xu hướng làm cho cuộc sống trở nên khó khăn cho nhiều người, và chúng ta *phải biết không chối từ* (*should not deny*) đến một mức độ nào đó sự thỏa mãn những xung lực bản năng của chúng ta [Để hiểu rõ hơn ý nghĩa và bối cảnh của câu này: xem thêm câu cuối trong tiết đoạn *Đơn thuốc*, ND]. Và đó là một cơ sở cho các Tân môn đồ của Freud [thí dụ như *Erich Fromm*, ND] chẩn bệnh về những vấn đề của chúng ta trên cơ sở vừa trong xã hội vừa trong cá nhân.

TOA THUỐC: PHÂN TÂM TRỊ LIỆU

Hy vọng lớn của Freud là các vấn đề về con người của chúng ta có thể được chẩn đoán và chữa trị bởi những phương pháp khoa học. Dự án của ông là tái lập một sự cân bằng hòa hợp giữa các thành phần của tâm thức, và nếu được, thì cả một sự điều chỉnh nên tốt hơn giữa con người cá nhân và thế giới xã hội. Chủ đích sau có thể bao hàm những chương trình cải cách thực tiễn, nhưng việc thực hành nghề nghiệp của Freud chỉ nhắm đến sự chữa trị các bệnh nhân bị rối loạn thần kinh:

Freud không phải một nhà cải cách chính trị hay xã hội. Hơn nữa, ông là một người thực tế về giới hạn tác động trị liệu của ông, với sự diễn tả nổi tiếng về mục đích ngành phân tâm của mình: “thay thế sự bất hạnh rối loạn tâm thần bằng sự bất hạnh bình thường”! Chúng tôi sau đây sẽ trình bày về sự trị liệu đặc biệt này.

Phương pháp của Freud được tuân tự phát huy từ sự khám phá của **Breuer** rằng, một bệnh nhân cuồng loạn có thể được giúp đỡ nhờ khuyến khích và *nói* ra được những ý nghĩ và những tưởng tượng chất đầy trong tâm thức mình, và có thể được chữa trị khi đương sự nhớ lại được những kinh nghiệm chấn thương gây ra vấn đề. Freud sử dụng phương pháp “*chuyện trò chữa trị*” (*Redekur, talking cure*), xác định rằng những ký ức gây bệnh hãy còn nằm trong trí óc vô thức của bệnh nhân; ông yêu cầu bệnh nhân kể ra những ký ức đó một cách bình thản không gì phải giấu giếm, với hy vọng ông có thể giải thích được những năng lực tâm trí của vô thức phía sau những gì được kể ra. Ông đưa ra như một quy tắc cơ bản của việc điều trị là bệnh nhân nói ra bất cứ điều gì xảy đến trong tâm thức, mặc cho chúng có vẻ vô nghĩa hay ngượng ngập bao nhiêu đi nữa (phương pháp “tự do liên tưởng”). Nhưng Freud nhận thấy dòng chảy của câu chuyện thường bị tắc nghẽn; bệnh nhân thấy không còn gì để nói và có thể chống lại việc bị thăm vấn thêm. Khi có sự “*phản kháng*” (*Widerstand, resistance*) như thế xảy ra, Freud xem đó là dấu hiệu câu chuyện đang đi tới gần mặc cảm bị dồn nén, và vô thức của bệnh nhân đang tìm cách ngăn ngừa sự tái hiện những ý tưởng gây đau thương. Ông tin rằng, nếu nội dung bị dồn nén nay được đưa ra ý thức mặc cho những phản kháng, thì năng lực trên những ý tưởng độc hại có thể được đưa lại cho tâm trí thuần lý ý thức, và sự rối loạn thần kinh sẽ được chữa trị.

Nhưng để thực hiện được một thành quả như thế, tất đòi hỏi một tiến trình làm việc lâu dài, bao gồm nhiều buổi nói chuyện hằng tuần kéo dài cả nhiều năm. Những nghiên cứu đơn vị bệnh lý (case-studies; đọc lên giống như những tiểu thuyết văn học hư cấu) cho thấy Freud

đã làm việc cực kỳ kiên nhẫn và bền bỉ để đào xới tháo gỡ ra những tầng lớp ý tưởng bị dồn nén và chấn thương từ trong tâm thức của các bệnh nhân bị rối loạn tổn thương trầm trọng. Người phân tâm phải tìm cách đi tới được những giải thích chính xác về những tâm trạng vô thức của bệnh nhân, và trình bày cho họ đúng thời điểm và đúng cung cách mà bệnh nhân có thể chấp nhận được, không phải như những lý thuyết, nhưng như là những cách thức mới đương sự bệnh nhân có thể nhìn thấy thế giới và tha nhân, rồi sống và hành động một cách tương ứng. Trong công việc trị liệu phân tâm này, Freud làm giống như công việc mà ta thường gọi là “chăm sóc tâm hồn” (“the cure of souls”), dấu rằng ông diễn tả qua ngôn ngữ khoa học hơn là ngôn ngữ thần học, tôn giáo. Các **giấc mộng** của bệnh nhân có thể cung cấp chất liệu rất quý cho công việc giải thích phân tâm, bởi theo học thuyết của Freud, nội dung của một giấc mộng được “biểu lộ” chính là sự thành tựu dưới dạng “trá hình” những ước muốn vô thức – những ước muốn vô thức này là nội dung đích thực hay “tiềm ẩn” của giấc mộng. Những **lầm lỡ và những hành động thiếu sót** (Fehlhandlungen, faulty actions) cũng có thể được giải thích để biểu lộ ra những nguyên nhân vô thức của chúng. Trong công việc phân tâm và giải thích này, thường cũng đặc biệt bàn đến cuộc sống giới tính của bệnh nhân, những kinh nghiệm thời thơ ấu, dục tính của tuổi ấu thơ, những tương quan đối với cha mẹ.

Hẳn nhiên tất cả những công việc này đòi hỏi một mối tương quan tin cậy đặc biệt giữa bệnh nhân và bác sĩ phân tâm, nhưng Freud nhận thấy có điều gì tiêu biểu hơn nữa xảy ra. Quả thật, các bệnh nhân của ông thường đã tỏ ra một cung bậc tình cảm đối với ông có thể đến mức tình yêu hay căm ghét. Ông gọi hiện tượng đó là **“phóng chuyển”** (“Übertragung”, “transference”), với ý nghĩa mỗi tình cảm đó được phóng chiếu lên bác sĩ phân tâm từ hoàn cảnh cuộc sống trong đó tình cảm nói trên vừa được cảm nghiệm, hay từ những tưởng tượng vô thức của bệnh nhân. Cách xử lý những phóng chuyển như

thế là điều vô cùng quan trọng cho sự thành tựu của việc phân tâm, bởi nó cung ứng một cơ hội đặc biệt cho chính nó để được phân tích và vạch lùi về nguồn gốc của nó trong vô thức của bệnh nhân, làm cho bệnh nhân có thể hiểu được cái gì nằm ở phía sau những cảm xúc hiện hành của đương sự và tại sao nó không cần thiết phải được tiếp tục.

Mục đích của trị liệu phân tâm có thể được tóm tắt gọi là **tự biết mình** (giống lại lời nói của *Sokrates*). Điều mà người bệnh thần kinh đã được chữa trị nay làm gì với sự hiểu biết mới về chính mình là công việc của đương sự, việc này có nhiều khả năng thực hiện khác nhau. Đương sự có thể thay thế sự dồn nén không lành mạnh của những ước muốn do bản năng bằng một sự kiểm soát thuần lý có ý thức (*loại bỏ thay vì dồn nén*: suppression rather repression). Đương sự có thể điều hướng chúng đến một kênh có thể chấp nhận được (*thăng hoa*: sublimation). Hoặc nữa đương sự có thể quyết định cuối cùng làm thỏa mãn chúng. Nhưng, theo Freud thì không cần thiết phải lo sợ, rằng những bản năng (xung lực) ban đầu sẽ “chiếm đoạt” (“take over”) bản thân đương sự, bởi năng lực của chúng nay đã bị *suy giảm* (reduced) vì đã được đưa ra ý thức. Dầu sao đi nữa, ông vẫn giữ được một vốn niềm tin vào sự tự do bình thường, thuần lý và có ý thức.

Freud không bao giờ nghĩ phân tâm là câu trả lời cho *mọi* vấn đề của con người. Khi suy nghĩ về những vấn đề của xã hội hiện đại được cho là “văn minh”, ông đã là một con người khá thực tiễn để chấp nhận sự phức tạp cùng cực của nó, và giữ mình không đưa ra một chương trình xã hội hay chính trị. Nhưng ông đã gợi ý rằng, phân tâm có một ứng dụng rộng lớn hơn chỉ là chữa trị chứng rối loạn thần kinh. Ông có viết “nền văn minh của chúng ta áp đặt trên chúng ta một áp lực hầu như không thể chịu đựng nổi”: Ông có trước tiên trong đầu sự hạn chế của nền luân lý dục tính theo quy ước (tuy vẫn thường bị chê trách, chống đối) thu hẹp vào việc kết hôn, và ông nghĩ rằng khoa phân tâm có thể giúp đưa lại một sự hiệu chỉnh – có thể là một ít nới rộng trong luân lý giới tính, mặc dầu ông không nói rõ đích xác điều

gì ông nghĩ đến ở đây. Trên thực tế, nhiều điều hạn chế trong sự diễn tả giới tính – khác giới hay đồng giới – tiêu biểu trong thời đại của Freud, thì nay đã được cất bỏ (làm cho một số những tác phẩm của ông về vấn đề “văn minh văn hóa” đã có phần trở nên lỗi thời) – nhưng điều đó có làm cho ta, một cách chung, hạnh phúc hơn không là một điểm còn cần bàn luận.

CUỘC TRANH LUẬN VỚI PHÊ PHÁN:

(A) FREUD – KẸ MONG MUỐN LÀ MỘT NHÀ KHOA HỌC

Tính hiệu lực của phân tâm học là một vấn đề tranh luận từ lúc khởi đầu. Có những người “ly khai” từ rất sớm, như **Alfred Adler** (1870 – 1937), **C.G. Jung** (1875 – 1961) và **Otto Rank** (1884 – 1939), những kẻ đã đưa các ý kiến của Freud đi ra nhiều hướng khác biệt; cũng có những người khai triển một số vấn đề trong học thuyết và phương pháp trị liệu phân tâm, như Melanie Klein, W.R. Bion, Anna con gái của Freud, và nhiều người khác. Nhưng chúng tôi không thể trình bày tất cả ở đây.

Nhiều nhà tâm lý học hàn lâm đã lên án các học thuyết phân tâm là thiếu khoa học – hoặc cho là quá mơ hồ không kiểm chứng được, hoặc những điều đưa ra thí nghiệm thì lại không đủ sức thuyết phục. Chúng ta phân biệt **hai vấn đề**: [1] **Sự thật của các học thuyết**, và [2] **Tính hiệu nghiệm của phương pháp trị liệu** dựa trên các học thuyết nói trên.

[2] **Cho tôi bắt đầu bằng vấn đề thứ hai**: Kể từ khi phân tâm học được rộng rãi đưa ra áp dụng trên một trăm năm nay, ai nấy đều mong chờ nay có được một đánh giá nào đó về những thành quả của nó. Nhưng sự việc lại không xuôi chảy như mong muốn.

a) *Thứ nhất*: Hiểu biết nguyên nhân của một sự kiện không nhất thiết đưa lại cho ta năng lực để thay đổi nó (thay đổi khí hậu là một thí dụ, thí dụ khác có thể là những hiệu lực của một thời thơ ấu bị chấn thương, điều này không thể xóa bỏ được, mặc dầu ta biết nguyên nhân của nó).

b) *Thứ hai*: Một học thuyết đúng có thể áp dụng không thích ứng trong y học thực hành – mọi sự đều có thể làm sai trong thực hành y khoa, bệnh học tâm thần, tâm lý trị liệu.

c) *Thứ ba*: Có một sự mơ hồ rất lớn trong khái niệm chữa trị rối loạn thần kinh, bởi ai là người đưa ra một phán đoán như thế – bệnh nhân, người chữa trị, hay xã hội nói chung? Ta có thể đòi hỏi sự biến đi hoàn toàn các triệu chứng rối loạn thần kinh, hay chỉ một sự giảm thiểu phần nào, và nếu vậy thì bao nhiêu? Ta cũng cần so sánh với một nhóm kiểm nghiệm (control group) có cùng những rối loạn thần kinh giống như thế nhưng không được điều trị, để xem phân tâm học có đưa lại gì khả quan hơn không.

d) *Thứ tư*: Bởi phân tâm là một phương pháp trị liệu đặc biệt tập trung vào cá nhân, đi vào trong lịch sử cuộc sống cảm xúc của bệnh nhân trong tận những chi tiết đời sống rất riêng tư, nên thật rất khó để có được những so sánh thích đáng giữa số người thuộc các nhóm rối loạn thần kinh khác nhau, tiếp đến là với những nhóm kiểm nghiệm mà sự kiểm nghiệm tâm lý quy ước bình thường đòi hỏi.

Ngoài ra, thực hành phân tâm là một hình thức trị liệu rất lâu dài và rất tốn kém, đòi hỏi ít là hai buổi mỗi tuần trong một thời gian kéo dài nhiều năm, và như thế thì chỉ những ai sung túc phong lưu mới có thể thực hiện. Cuối cùng ra, có nhiều khó khăn lớn cho việc thử nghiệm một cách khách quan tính hiệu lực của nó, và ta sẽ chỉ có được một báo trình phân tích mang tính giai thoại về việc chữa trị các đôn nén rối loạn thần kinh, tuy cũng có thể một số bệnh nhân nào đó cho biết phân tâm đã giúp họ rất nhiều.

[1] **Vấn đề thứ nhất – Về sự thật của các học thuyết**: Câu hỏi cơ bản là liệu chúng có thể chứng nghiệm được không, bởi như ta đã thấy trong phần dẫn nhập, chứng nghiệm với quan sát là một điều kiện thiết yếu cho tính khoa học. Freud đưa ra từ đầu các học thuyết của mình như những giả thuyết để giải thích những điều mà các bệnh nhân của ông báo trình cho ông trong những buổi thực hành trị liệu, nhưng một

số lý thuyết hóa của ông xem ra đi quá xa những điều bệnh nhân nói, và đang khác không rõ bằng cách nào có thể chứng nghiệm được những điều đó. Sau đây, tôi sẽ minh họa vấn đề này thông qua các phần khác nhau trong việc lý thuyết hóa của Freud.

Giả thuyết tính quyết định (determinism) tâm lý: Áp dụng giả thuyết tính quyết định tâm lý, Freud đi tới một số khẳng định khái quát rất đặc trưng, thí dụ như khẳng định mọi **cơ mộng** đều là những *thực hiện của ước mong* (Wunscherfüllungen, wish fulfillments), thường là dưới hình thức “trá hình”. Nhưng kể cả khi ta chấp nhận, rằng mỗi cơ mộng phải có một nguyên nhân nào đó, điều ấy không có nghĩa tất yếu nguyên nhân phải do tâm thức chứ không phải do thể lý. Tại sao không thể vì có người ăn quá no hay vì nhu cầu xả lũ làm sạch của bộ não? Và nếu nguyên nhân có tính tâm thức, điều ấy không nhất thiết phải là do vô thức hay vì ý nghĩa gì thật sâu xa – tại sao không thể do một nhớ tưởng rất tầm thường nào đó trong ngày, hoặc nữa vì một quan tâm bình thường cho ngày mai?

Và sự khái quát hóa của Freud cho rằng *nguyên nhân* của mỗi cơ mộng là một *ước mong*, điều ấy có thể kiểm chứng được không? Khi một giải thích cho thấy có một ước mong độc lập nơi người nằm mộng là khả dĩ chấp nhận được, thì đó là một điều tốt. Nhưng nếu một giải thích như thế không tìm ra thì sao? Một môn đồ xác tín của trường phái Freud có thể nhấn mạnh rằng, *phải* có một ước mong tàng hình mà chưa tìm ra được thôi. Bằng cách nào ta có thể cho thấy, có những cơ mộng *không* phải là những thực hiện của ước mong trá hình? Thật là một điều khó khăn khi phải chứng minh một khẳng định tiêu cực như thế. Điều ấy lại có thể đe dọa tháo gỡ hết những nội dung thực nghiệm trong khẳng định lý thuyết của Freud và chỉ còn để lại một gợi ý thực tế rằng ta phải luôn luôn đi *tìm* một ước mong trá hình. Và quả thật là một điều nặng nhọc phải nhìn thấy thể thức kỳ tài ngôn ngữ của Freud trong tác phẩm *Giải mộng* (*Traumdeutung, The Interpretation of Dreams*) như một việc thực tập trong khoa học tìm cách chứng minh.

Những nghi ngờ tương tự cũng có thể được nêu lên trong những giả định về một nguyên nhân vô thức trong các trường hợp “lờ lờ” (Versprechen, slip of the tongue) hay những “hành động lầm lờ” (Fehlhandlung, mistaken action). Điều chúng ta có, được xem ra như không phải là một học thuyết mang tính khoa học, nhưng là một lời dạy mang tính *phương pháp luận*, rằng trong việc tìm hiểu về con người ta phải biết *giải thích (thông diễn)* những ý nghĩa ẩn giấu trong những gì con người nói hay làm (xem phần dưới).

Giả định cơ bản của Freud về những trạng thái tinh thần vô thức: Freud bác bỏ khẳng định tiên nghiệm (a priori) của một số triết gia cho rằng hiện hữu tinh thần tức cũng bao hàm hiện hữu ý thức. Không có quy tắc chính xác nào cho việc sử dụng khái niệm “tinh thần” (mental) rất co giãn này. *Descartes* đã ảnh hưởng đến nhiều triết gia trong việc đồng nhất hóa tinh thần với ý thức; những người thuộc *chủ nghĩa hành vi cư xử* (Behaviorists) loại bỏ khái niệm tâm trạng tinh thần khi chúng không xác định được bởi hành vi quan sát (xem chương 12); các nhà *tâm lý học* ngày nay lại đưa ra mọi loại lý thuyết hóa về các trạng thái tinh thần thông tin – tiến trình (information – processing mental states) trên mọi cấp độ. Một điều ràng buộc đích đáng là mỗi khẳng định như thế cần phải được kiểm nghiệm bằng sự hiển nhiên của quan sát và phải được diễn giải để có thể chấp nhận được là đúng sự thật. Vậy câu hỏi mà chúng ta phải đặt ra là, giả định của Freud về những trạng thái tinh thần vô thức có đưa lại một giải thích thỏa mãn cho những gì chúng ta quan sát được về con người và hành vi của con người không.

Khi giải thích hành động và hành vi cư xử thường ngày, ta kêu gọi đến những nhận thức, cảm xúc, ước muốn, ý định – nhưng không một điều nào trong tất cả những điều đó có thể quan sát *rõ mười mươi (literally)* bằng giác quan, mặc dầu ai nấy khi nhìn vào nội tâm có thể ý thức được chúng. Một số lý thuyết hóa của Freud chỉ đi *một con*

đường nhỏ vượt ra ngoài sự giải thích về những hành động tinh thần thường ngày này.

Trong gợi ý **thôi miên**, một chủ thể có thể chủ tâm phô diễn những hành động bất thường mà người thôi miên trước đó đã nói với y hãy làm điều đó (td. trưng một cái dù trong nhà); nếu được hỏi tại sao y làm điều đó, thì xem ra như y không nhớ lời chỉ dẫn của vị thôi miên, nhưng lại đưa ra những lý do ngờ ngoặc cho hành động của mình (td. để chống nước nhỏ giọt từ trần nhà). Trong những trường hợp như thế, có thể rất hợp lý với giải thích rằng, hành vi cư xử và lý do đưa ra của chủ thể là do sự tưởng nhớ vô thức về lời chỉ dẫn của người thôi miên.

Một số những **triệu chứng thần kinh cuồng loạn** của các bệnh nhân của Freud có thể được giải thích một cách tương tự (td. một bà chủ nhà thông qua một nghi lễ gọi cô tớ gái nhìn đến một vết bẩn trên khăn bàn ăn, điều đó được Freud kết nối với một sự nhớ lại với chấn thương trước đây của bà chủ nhà đặt vết mực đỏ trên khăn giường để che giấu một lỗi lầm trên giường ngủ của gia đình). Đôi khi những giải thích như thế có thể được xác thực một cách hiển nhiên về những gì một người trước đó đã kinh nghiệm hay đã làm, hoặc làm hay nói trong những hoàn cảnh mới.

Nhưng, những giả định lý thuyết hóa của Freud về những tâm trạng hay tác nhân [agencies: id, ego, superego] tinh thần vô thức đã đi *một con đường dài* vượt ra ngoài những giải thích thường ngày. Cách riêng, Freud kêu gọi đến khái niệm **dồn nén** (repression) như một tiến trình được giả định để dồn đẩy những ý nghĩ của tâm thức xuống tầng vô thức và giữ chúng lại ở nơi đây, không cho chúng đi vào ý thức. Dồn nén được mô tả như có “đầy chủ đích” (purposeful); nó hoạt động để ngăn giữ một suy nghĩ hay tưởng nhớ khó chịu không cho nó vào ý thức, và nó “tự rán sức” (“exerts itself”) để làm điều đó, gây sức đề kháng chống lại sự giải thích của người phân tâm. Nơi đây Freud đặt mình trong tình trạng ‘nguy hiểm’ khi nói về ‘những nhân vật’ trong ‘một nhân vật’ [con người]: ‘những nhân vật’ ở đây là những “con

người nhỏ” (Latinh: homo, homunculus) nội tâm với tri thức và ước muốn của chúng (*Platon* cũng có nói đến). Vấn đề là: đích thực nó là gì, chủ thể gây dồn nén, và bằng cách nào nó “biết” được vấn đề gì được chọn ra để dồn nén? (xem chương 11: *Sartre* đưa ra một câu hỏi phê phán ở đây). Những vấn nạn tương tự cũng được nêu lên đối với học thuyết sau này của Freud về ba tác nhân (agencies) nội tâm: *id*, *ego*, *superego*. Công trình triết học ở đây còn dang dở: phân tích hoạt động của giả định vô thức với những trạng thái tinh thần có chủ đích một cách chính đáng và hợp lý.

Học thuyết phân tâm: Có quan điểm nói rằng học thuyết phân tâm không hẳn là những giả thuyết khoa học có thể trải nghiệm một cách thực nghiệm, nhưng đúng hơn là một **phương pháp “thông diễn”** (“hermeneutic”): một phương cách tìm hiểu con người, tìm xem cái ý *nghĩa* trong hành động của con người, những thất bại và những lầm lỗi, những vui đùa, những ước mơ, những triệu chứng chấn thương thần kinh. Bởi thực hữu con người – như những hữu thể ý thức và thuần lý – rất khác với những hữu thể được nghiên cứu trong các khoa vật lý và hóa học, tại sao chúng ta lại chỉ trích phân tâm là không đạt các tiêu chuẩn của một vị thế khoa học được đòi hỏi trong các ngành khoa học *vật lý*? Có thể rằng, giải thích phân tâm về một cơn mộng hay một triệu chứng bệnh lý, hoặc nữa về một con người cách chung, giống nhiều hơn với một bài thơ, một bức tranh, trong đó có nhiều lý do mở ngõ cho nhiều cách giải thích khác nhau.

Nhiều khái niệm lý thuyết của Freud có thể được xem như những **mở rộng các cách hiểu biết bình thường** của chúng ta trong những lĩnh vực về dục tính, tình yêu, hận thù, sợ hãi, lo âu, cạnh tranh, v.v... Và có lẽ một nhà phân tâm đầy kinh nghiệm có thể được mô tả như một người đã tích tụ được một sự hiểu biết trực giác sâu xa về những ngọn nguồn của các động cơ của con người, cùng với kỹ năng thông giải những phức tạp làm sao những động cơ đó tác động trong những hoàn cảnh riêng biệt, đó là chưa nói đến việc làm sao người phân tâm

ấy đã tuyệt vời phối kết những lý lẽ cho việc giải thích của mình một cách như trong lĩnh vực khoa học. Nhưng còn có một đòi hỏi hợp lý rằng, một sự giải thích riêng biệt cần được hỗ trợ bởi một sự hiển nhiên độc lập về con người đương cuộc cùng với bối cảnh sinh sống của họ để có thể chấp nhận được là chính xác. Cả khi nếu ta chấp nhận rằng, các trạng thái tinh thần vô thức có thể giải thích các hành vi cư xử bởi thói miên, một số cơn mộng, những lầm lỡ, và một ít loại hành vi cư xử loạn thần kinh, thì sự thành công trong những trường hợp đặc biệt như thế hãy còn xa trong việc chứng minh cho toàn thể học thuyết phân tâm. Sự thắc mắc đối với nhiều giả định của Freud là sự thiếu sáng tỏ của các tiêu chuẩn để phỏng luận chúng có hiện diện hay không trong một con người cụ thể. Nếu việc sưu tầm bưu tem được xem là một chỉ dấu của sự “kìm giữ hậu môn” (“anal retentiveness”) vô thức, bằng cách nào ta có thể chỉ ra rằng một trạng thái tâm thần vô thức như thế chính là hay không là nguyên nhân đích thực?

Quan điểm “thông diễn” của phân tâm này có thể có một **hỗ trợ triết học** bằng cách **phân biệt giữa lý do (reasons) và nguyên nhân (causes)**. Hình thức tiêu biểu trong giải thích khoa học bằng khái niệm *nguyên nhân* được tương phản với sự giải thích trong những hành động của con người bằng khái niệm *niềm tin* và *ước muốn*, điều này đưa lại cho tác nhân sự hợp lý để hành động hay không hành động. (xem chương 8 và 11: Kant và Sartre bàn về chủ đề này). Và cũng có ý kiến cho rằng Freud đã hiểu sai bản tính của các học thuyết của chính ông, bằng cách trình bày chúng như những khám phá *khoa học* về các nguyên nhân của hành vi cư xử của con người. Nhưng nét sắc bén của phép lưỡng phân (dichotomy) này được đặt ra bởi những người biện luận rằng niềm tin và ước muốn cũng vừa là lý do vừa là nguyên nhân, và rằng niềm tin và ước muốn *vô thức* có thể đóng cả hai vai trò *lý do* và *nguyên nhân* này. Có những vấn đề triết học sâu xa ở đây: làm cách nào áp dụng những phương pháp khảo nghiệm và diễn giải của các ngành khoa học vật lý vào niềm tin và hành động của con người.

Như chúng ta đã thấy, chính Freud đã nhìn nhận học thuyết của ông về **bản năng hay xung lực** (Triebe, drives) là một trong những phần có nhiều thay đổi và bất ổn nhất trong trước tác của ông. Freud muốn khẳng định rằng, chỉ có một số xung lực cơ bản (bộ hợp thành các “bản năng”), nhưng làm sao phân biệt chúng và sắp xếp chúng? Nếu xung lực dự tính được cho là nằm phía sau các hành vi cư xử mà chúng ta trước nhất không nhìn nhận như là dự tính, thí dụ như sự sáng tạo nghệ thuật, vậy làm sao ta có thể thử nghiệm xem như thế có đúng không? Nhiều vấn đề được đặt ra, khi Freud vào hậu thời đã đưa ra một học thuyết đáng ngờ về mặt sinh lý, học thuyết “xung lực sự chết” (Todestrieb, death instinct) để giải thích thái độ phá hoại. Chúng ta đều quá biết, con người có thể cực kỳ khích hấn trong một số trường hợp và đôi khi có thể là tự hủy và tự tiêu diệt, nhưng để giả định đó là một xung lực đến chết thì xem ra là một giải thích quá thuyết và không cần thiết. Freud có những thức nhận lớn về Bản tính con người và làm những nỗ lực táo bạo để tổng hợp các tư tưởng từ nhiều nguồn về một khoa học tinh thần đơn thuần và liên ngành, nhưng xem ra đôi khi ông đã đi quá xa đích nhắm.

Vấn đề phụ nữ: Freud chưa bao giờ bàn về tâm lý học phụ nữ một cách rõ ràng như về tâm lý học nam giới. Phần nhiều các biên khảo của ông về giới tính xem ra phản ảnh nguyên mẫu nam nhân hơn là kinh nghiệm về phụ nữ, với sự nhấn mạnh về cực điểm giao cấu hơn là về tình yêu lâu dài. Đối với một người đặt nặng quan tâm về kinh nghiệm trẻ em, thì xem ra đây quả là quá ít về mối tương quan giữa bà mẹ và bé thơ: nhưng những công trình phân tâm học sau này như của *John Bowlby* và một số tác giả khác đã bù đắp nhiều vào điểm này. Năm 1926, Freud đã đưa ra một lời phát biểu gây ngỡ ngàng, nhất là khi lời nói đó đến từ một kẻ mà thực hành nghề nghiệp phần lớn cốt tại sự chăm sóc các vấn đề tâm lý của phụ nữ, Freud viết rằng, “cuộc sống giới tính của phụ nữ là một lục địa u tối cho ngành tâm lý học” (SE XX, 212)! Lục địa u tối hay không, Freud đã không ngập ngừng đưa

ra một số khẳng định mang tính giáo điều và khó lòng chịu đựng được về tâm lý phụ nữ. Trong tác phẩm *Sự bất mãn trong văn minh văn hóa (Das Unbehagen in der Kultur, Civilization and Its Discontents)*, Freud nói rằng, phụ nữ “tiêu biểu cho những quan tâm của gia đình và cuộc sống giới tính” (SE XXI, 103) – nhưng ta có thể tự hỏi, nam nhân không thể làm ít nhiều như vậy sao? Và trong câu kế tiếp, Freud xác định rằng phụ nữ khó có khả năng thăng hoa các bản năng như nam nhân bằng thực hiện những “công trình văn minh văn hóa”. Xem ra về vấn đề phụ nữ, Freud đã thấm đẫm một số các thành kiến của thời đại ông sinh sống.

CUỘC TRANH LUẬN VỚI PHÊ PHÁN: (B) FREUD NHƯ MỘT NHÀ LUÂN LÝ

Học thuyết về bản năng hay xung lực của Freud thường khi xem ra mang tính giản lược quá đáng và thuộc sinh lý học. Trong tác phẩm *Vấn đề phân tâm do người thường [không phải bác sĩ] (Die Frage der Laienanalyse, The Question of Lay Analysis)*, Freud viết: “Vậy, những bản năng này muốn gì? Thỏa mãn – đó là, thiết lập những hoàn cảnh trong đó những nhu cầu thể lý có thể được dập tắt” (SE XX, 200). Hẳn Freud có trong đầu ý nghĩ về sự giao cấu, và dĩ nhiên về việc ăn và uống. Nhưng có hợp lý không, khi nói *mọi* cách cư xử của con người đều trực tiếp hay gián tiếp hướng về những nhu cầu thể lý ngăn hạn? Điều này cũng không đúng cả đối với nhiều loại thú vật. Nhiều tạo vật đã mất nhiều công sức để xây tổ hay chiếm cứ lãnh địa, để tìm kiếm mồi ăn và canh giữ các con nhỏ của chúng, và mặc dầu những hành xử như thế là do bản năng, nhưng chúng xem như phải liệt vào hạng những xung lực khác hơn là việc giao cấu (xem tham chiếu mục *Tục lệ và đạo đức, ethology*, chương 12). Con người cũng biểu lộ cách hành xử của bậc cha mẹ (dẫu còn bất toàn), điều dĩ nhiên cũng hàm chứa một thành tố bản năng sinh lý.

Trong tác phẩm *Sự bất mãn trong văn minh văn hóa (Das Unbehagen in der Kultur, Civilization and Its Discontents)*, Freud viết

rằng, vấn đề **chủ đích của cuộc sống con người** không bao giờ nhận được một lời giải đáp thỏa mãn, nhưng điều mà con người qua cách hành xử của họ biểu lộ như là chủ đích của cuộc sống của mình thì xem ra như chỉ là những tác động theo “*nguyên tắc lạc thú*” (“the pleasure principle”): tìm kiếm sự thỏa mãn tức thì cho những xung lực của bản năng (SE XXI, 75-76). Freud cũng nói, “cuối cùng ra thì mọi đau khổ cũng không gì khác hơn là những cảm xúc” (SE XXI, 78). Cả hai khẳng định trên đây đều diễn tả một khái niệm vô cùng giản lược về cuộc sống của con người, đồng hóa chúng ta quá gần với thú vật, điều mà *Platon, Aristoteles* và *Kant* đã phân biệt đưa chúng ta ra khỏi đó. Freud xem ra đặc biệt vô cảm với những quan điểm triết học – ngoại trừ tôn giáo – về những động cơ của con người. Không phải chúng ta đã không từng chứng tỏ khả năng biểu lộ trong những hình thức *tinh thần* về hạnh phúc hay bất hạnh?

Freud thừa nhận có điều mà ta gọi là **niềm vui “tế nhị và cao xa hơn”** của các nghệ nhân trong sáng tác và của các nhà khoa học trong khám phá. Nhưng ông lưu ý: (a) trước tiên, những thỏa mãn đó là nhỏ nhẹ so với “sự no thỏa những xung lực của những bản năng nguyên ủy và thô sơ”, bởi chúng không “chấn động con người thể lý” của chúng ta (SE XXI, 79-80); (b) và tiếp đến, những thỏa mãn cao độ đó chỉ dành cho một số ít người, với những tài năng hiếm có. Nhưng Freud đã không nói đến những hình thức thỏa mãn khác, ít thể lý hơn, đến những suối nguồn hạnh phúc không tùy thuộc vào những tài năng đặc biệt, thí dụ như tình bằng hữu, niềm vui trước sự lớn lên và thành tựu của con cái, cháu chắt, hoặc nữa đến niềm vui trong sự cảm kích trước thiên nhiên hay trong âm nhạc. Những niềm vui thanh thản này có thể không co giật cơ bắp của chúng ta (như trong cực điểm giao cấu hay trong say nghiện ma túy), nhưng chúng đáng tin cậy, lâu bền, tương đối độc lập với thể xác hơn, và không bị những tác động thứ yếu; chúng cũng có thể thường ngoạn cả trong tuổi già!

Không chút nghi ngờ, Freud có **những lý do** (hay những nguyên nhân) **cho những quan điểm bi quan** sâu xa của ông về tình trạng sự sống của con người mà ông đưa ra vào cuối đời. Ông bị đau liên li vì ung thư miệng, và nhiều cuộc phẫu thuật cũng không chữa trị được. Ông sống trong suốt Thế chiến thứ Nhất, biết rõ những kinh hoàng của chiến tranh, từng chứng kiến những xúc động hân chiến và dân tộc cực đoan dấy lên từ đó. Còn thêm một hậu quả khắc nghiệt tại Trung Âu, nơi đây, không giống như hoàn cảnh tương đối ổn định hơn tại Hoa Kỳ và Anh quốc, những lực lượng xã hội đưa đến thể chế Đức quốc xã đã đang hoạt động.

Freud từ chối đưa lại sự an ủi nơi mà ông nghĩ không còn cách nào có được nữa: Ông nghiêm khắc đòi hỏi tất cả chúng ta phải nhìn thẳng vào thực tại trần trụi không son phấn. Trong tác phẩm *Tương lai của một ảo tưởng* (*Die Zukunft einer Illusion, The Future of an Illusion*), Freud mạnh mẽ loại bỏ niềm tin tôn giáo, xem đó như là một phóng ngoại trên vũ trụ những thái độ tuổi thơ ấu của chúng ta đối với cha mẹ: Chúng ta thường hay tin rằng, người Cha trên trời của chúng ta, Đấng tạo dựng nên ta, cũng là Đấng yêu thương săn sóc điều hành cuộc sống của chúng ta, và chúng ta xem mình có bốn phận phải sống đúng với lề luật Ngài đã ban hành. (Xem Bài giảng cuối cùng: *Về một Vũ trụ quan, Über eine Weltanschauung, The Question of a Weltanschauung* trong tác phẩm của Freud: *Những bài giảng mới dẫn vào Phân tâm học, Neue Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, New Introductory Lectures*).

Freud tìm cách giải thích **ảnh hưởng rộng lớn và lâu bền của tôn giáo** – so sánh với khoa học và triết học – là bởi tôn giáo gây nên được “những xúc động mãnh liệt nhất trên con người” (SE XXII, 161). Nhưng sự tìm ra gốc rễ thơ trẻ của một sự vật không nhất thiết làm mất giá cho một dự án thời trường thành. Chính Freud, khi giả định vai trò của dục tính trong thời thơ trẻ của chúng ta, không nghĩ rằng điều đó làm hư hại giá trị của tình yêu không bệnh hoạn của tuổi

trưởng thành. Cũng vậy, sự kiện (nếu đó là một sự kiện) những gốc rễ của niềm tin tôn giáo có thể nhìn thấy trong thời thơ ấu không tự động có nghĩa nó phá hại mọi hình thức tôn giáo trưởng thành. Freud trong suốt cuộc đời của mình là một người vô thần, kể nghĩ rằng mọi hoặc phần nhiều các hình thức tôn giáo gây hại nhiều hơn là làm cho tốt, nhưng quan điểm này không xuất phát từ học thuyết phân tâm học.

Trong chương bốn của tác phẩm *Bất mãn trong văn minh văn hóa* (*Unbehagen in der Kultur, Civilization and Its Discontents*), Freud khẳng định, số ít thánh nhân có khả năng sống theo lời dạy của *Kinh thánh* “hãy yêu thương người lân cận như chính mình” đã thực sự nhận được năng lực tinh thần thích đáng từ bản năng dục tính. Ông viết: “Điều mà họ làm được như thế trong đời sống của mình, tình trạng của một cảm xúc thăng bằng, kiên vững và âu yếm, chỉ còn có chút ít giống nhau bên ngoài với những kích động như bão táp của tình yêu dục tính mà từ đó nó được phát xuất” (SE XXI, 102). Nhưng đó là khẳng định hơn là lý lẽ. Sẽ có phần hợp lý hơn, nếu nói rằng tình yêu mến (*agape*) Kitô giáo phát xuất từ một xu hướng tự nhiên, thì tình yêu có tính bản năng của cha mẹ đối với con cái (và những cảm xúc che chở và âu yếm của nhiều người đối với phần lớn các trẻ em) sẽ là một “dự tuyến” thế giá hơn [tức có thể hợp lý hơn là do tình yêu dục tính, ND].

Tương tự như thế, khẳng định của Freud nói rằng năng lực mà một số người dành cho **nghệ thuật và khoa học** cũng phải là “dục tính được kìm hãm vì chủ đích” (aim-inhibited libido), một sự thăng hoa của xung lực giới tính, là điều không được minh chứng. Đoán chừng Freud cũng có thể nói điều tương tự như thế đối với các lực sĩ điền kinh và thể thao, cũng như đối với nhiều hoạt động khác của con người không liên hệ đến việc ăn uống hay giới tính, kể cả đối với những khảo nghiệm lý thuyết lâu dài của chính đời ông! Freud muốn xây dựng một lý thuyết sinh vật học về động cơ của con người, nhưng xem chừng ông thừa nhận rằng, tất cả phải quy về sự kiện dinh dưỡng

và giao cấu, điều đó như vậy sẽ chỉ là một quan điểm quá đơn giản hóa về cách hành xử của thú vật. Chúng ta, những con người, có nhu cầu tìm đến **ý nghĩa và chủ đích**. Chúng ta cần thao tác, hay ít nữa tìm cách làm một điều gì đó để thực hiện một mục đích có ý nghĩa. Nếu những ham muốn của chúng ta cho việc ăn uống và giới tính được thỏa mãn đầy đủ (như trong một số giáo thuyết lớn về cảnh giới địa đàng hay thiên đàng) nhưng không còn gì khác để làm, thì chúng ta sớm chầy sẽ trở nên chán ngán!

Freud lưu ý, theo quan điểm của ông, rằng không phải tất cả mọi người đều *đáng* được yêu mến. Ông có ít kính trọng đối với đại bộ phận dân chúng, những kẻ – theo ông nghĩ – hành động cư xử theo “nguyên tắc khoái lạc” (“the pleasure principle”), và ông có ít hy vọng rằng Bản tính con người có thể thay đổi từ cơ bản, thí dụ như những kinh nghiệm xã hội triệt để trong nước Nga Xô Viết. Trong tác phẩm *Tại sao chiến tranh? (Warum Krieg?, Why War?)* – một trao đổi thư tín công khai với *Albert Einstein* – ông gợi ý về một nhu cầu phần nào tương tự như những “người canh gác nhà nước” của *Platon*, khi ông viết “... phải cần nhiều lo lắng hơn nữa, đào luyện một lớp người cấp trên với tư duy độc lập, không luôn cúi trước đe dọa, và nhiệt tình theo đuổi sự thật, với trách nhiệm là đem lại đường hướng cho quần chúng thiếu tự chủ” (SE XXII, 212). Cuối thư, ông biểu đạt một hy vọng nhỏ cho một tương lai lâu dài của nhân loại không còn chiến tranh, nếu sự phát triển của văn hóa tăng bồi được năng lực của trí tuệ và giảm thiểu được những xung lực của hấn chiến.

Về **tổng bộ công trình và sự nghiệp của Freud** thì không thể có một phán quyết dứt điểm nào cả. Năng lực suy tưởng của Freud trong việc nêu lên những luận thuyết tâm lý học mới là một điều hiển nhiên, cũng như rõ ràng là sự can trường của ông dẫn bước lên những lĩnh vực tâm lý đầy cảm xúc và nhiều tranh cãi. Nhưng việc lý thuyết hóa của ông thì mang tính hoài bão quá lớn và trở nên quá xa cách với khả năng khảo chứng thực nghiệm, do đó có thể làm nguy hại cho tính

khoa học mà ông đã nghiêm chỉnh hy vọng có được. Ông phần nào có xu hướng nghiêng về tính giáo điều, từ chối học hỏi từ những phát triển trong các khoa ngành cũng như từ những tiếp cận khác trong tâm lý học và tâm lý trị liệu. Freud may mắn có được những tài năng văn chương lớn và nhiều độc giả đã miệt mài với sự trong sáng và văn phong trong các tác phẩm của ông. Nhưng có ảnh hưởng và thuyết phục bao nhiêu đi nữa của một nhà văn, chúng ta không bao giờ có thể bỏ qua cho mình nhiệm vụ phê bình và đánh giá với phê phán.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Tham chiếu chung về các tác phẩm của Freud cho chương này:

– James Strachey (ed.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (SE), London, Hogarth Press, 1953-1956.

Bước đầu đi vào các tác phẩm của Freud:

– Peter Gay (ed.): *Autobiographical Study* (do Freud: 1925), được in lại trong tuyển tập về các tác phẩm của Freud *The Freud Reader*, N.Y., Vintage, 1995.

– J. Rickman (ed.): *Five Lectures on Psycho-Analysis* (do Freud: 1909), repr. in *Two Short Accounts of Psycho-Analysis*, London, Penguin, 1962.

– J. Rickman (ed.): *A General Selection from the Works of Sigmund Freud*, N.Y., Bantam Doubleday Dell, 1989.

– Ghi chú: Cả hai tập sách trên đây cũng gồm có thư văn ngắn của Freud: *The Question of Lay-Analysis* (do Freud: 1926), thư văn này dẫn vào học thuyết sau này của Freud là *id, edo, and superego*.

Dẫn nhập vào tư tưởng của Freud:

– B. A. Farrel, *The Standing of Psycho-Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

– Anthony Storr, *Freud*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

– Richard Wollheim, *Freud*, 2nd ed., London, Fontane Press, 2008.

Tiểu sử Freud:

- Frank J. Sulloway, *Freud: Biologist of the Mind*, N.Y., Basic Books, 1979; London, Fontana, 1980.
- Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time*, N.Y., W.W. Norton, 1988.
- Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*, New Haven, Yale University Press, 1987; Gay khảo sát những tương quan giữa khoa học, đối nghịch tôn giáo và tính Do Thái của Freud.

Tranh luận về những vấn đề triết học trong các tác phẩm của Freud:

- R. Wollheim và J. Hopkins (ed.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Jerome Neu (ed.), *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Jonathan Lear, *Freud*, London, Routledge, 2005.

Sách tiếng Đức:

Một số tác phẩm chính của Freud:

- *Sigmund Freud Toàn tập – Gesammelte Werke*, 19 quyển, Fischer, Frankfurt/Main, 1976tt.; Studienausgabe 2000.
- *Einführung in die Psychoanalyse*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1994.
- *Fundamente*, Bộ sách 3 quyển: *Die Traumdeutung, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer, Frankfurt/main, 2001.

Dụng cụ đầu tay:

- *Freud-Handbuch*, Hans Martin Lohmann và Joachim Pfeiffer (xb), Metzler, Stuttgart, 2006; Nhiều đề mục, nhất là về những đóng góp của Freud trong lĩnh vực lý thuyết văn hóa.

Trình bày và phê phán về Freud:

– Erich Fromm: *Sigmund Freuds Psychoanalyse. Größe und Grenzen*, Neuausgabe Psychosozial-Verlag, Gießen, 2006.

– Hans Martn Lohmann: *Sigmund Freud*, Reinbeck bei Hamburg, 2006.

– Herbert Selg: *Sigmund Freud – Genie oder Scharlatan? Eine kritische Einführung in Leben und Werk*, Kohlhammer, Stuttgart, 2002.

Tư tưởng và trường phái:

– Wolfgang Mertens: *Psychoanalyse. Geschichte und Methoden*, C.H.Beck, München, 2004, xb lần 3.

– Alfred Schmidt und Bernard Gerlich (Hg.): *Philosophie nach Freud. Das Vermächtnis eines geistigen Naturforschers*, Zu Klampen, Lüneburg, 1995; Với những vấn đề triết học hiện đại không những của Freud mà còn của Marx.

– Henk de Berg: *Freuds Psychoanalyse in der Literatur- und Kulturwissenschaft*, UTB, Stuttgart, 2005.

Sigmund Freud và Carl Gustav Jung:

– Carl Gustav Jung: *Modern Man in Search of a Soul*, London, Routledge, 2001; Một dẫn nhập quý về sự tiếp cận của Jung về phân tâm học với nhiều khía cạnh tôn giáo và tập trung nhẹ vào giới tính, kèm với những so sánh về học thuyết phân tâm giữa Freud và Jung.

– Lưu Hồng Khanh, *Tâm lý học chuyên sâu – Ý thức và những tầng sâu vô thức*, TP. HCM, Nxb Trẻ, 2006, xuất bản lần hai có sửa chữa và bổ sung.

CHƯƠNG 11

SARTRE: TỰ DO TRIỆT ĐỂ

Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) là một triết gia trong cả hai nghĩa: một nhà tư tưởng và một trí thức dẫn thân trong xã hội. Là một nhà tư tưởng, ông đã có một sự nghiệp học tập và nghiên cứu xán lạn. Vào độ tuổi ba mươi ông đã có những tác phẩm đặc sắc và độc đáo, và sau khi xuất bản tác phẩm *Tồn tại và Hư vô* (*L'Être et le Néant*, 1943), ông được công khai nhìn nhận là một triết gia dẫn đầu trong nước Pháp. Nhưng đồng thời Sartre cũng là một trí thức của quảng đại công chúng, ông diễn tả tư tưởng của mình qua tiểu thuyết, kịch nghệ, tiểu sử và áp dụng chúng vào những vấn đề lớn trong xã hội và chính trị của thời đại, đưa ra những lập trường cấp tiến mang tính tranh luận đối với nền tri thức quy ước đương thời.

Xin để tôi trước tiên trình bày Sartre trong văn cảnh sự phát triển tư tưởng của **Chủ nghĩa Hiện sinh**, [mà ông là một trong những người chủ trương, đề xướng, thực hiện quan trọng nhất]. Có ba quan tâm chính làm nòng cốt cho Chủ nghĩa Hiện sinh. Quan tâm thứ nhất liên quan đến con người *cá thể*: Những người theo thuyết hiện sinh nghĩ rằng, những lý thuyết đại quan về Bản tính con người thường loại bỏ ra ngoài chính điều quan trọng nhất – tính độc nhất của mỗi cá thể và hoàn cảnh sinh sống của đương sự. Thứ hai, quan tâm đến *ý nghĩa* hay chủ đích của cuộc sống con người hơn là những mệnh đề khoa học hay siêu hình, cả khi những mệnh đề này nói đến Bản tính con người. Thứ ba, tầm quan trọng mãnh liệt về sự *tự do*, về khả năng lựa chọn của mỗi cá nhân, không phải những hành động riêng lẻ, nhưng những

thái độ, dự phóng, chủ đích, giá trị, lối sống. Và quan tâm đặc thù hiện sinh không phải là khẳng định, nhưng thuyết phục kẻ khác hành động như thế, thực hành sự tự do của mình.

Những chủ đề này có thể tìm thấy trong rất nhiều văn cảnh rộng lớn, cũng như trong rất nhiều những mô tả một cách cụ thể và chi tiết về tính tình và hoàn cảnh sinh sống trong các tiểu sử hay các truyện hư cấu. Nhưng để được gọi là một *triết gia hiện sinh* thì còn cần một số phân tích khái quát về *thân phận con người*, điều này được biểu hiện rõ nét trong hai khuynh hướng và trình thuật Hiện sinh: khuynh hướng hữu thần và khuynh hướng vô thần.

Nhà tư tưởng Kitô giáo Đan Mạch *Soren Kierkegaard* (1813 – 1855) thường được nhìn nhận như là triết gia hiện sinh hiện đại đầu tiên, dẫu biết rằng đã từng có một chiều hướng hiện sinh trong mọi tôn giáo – cách riêng như với Paulus, Augustinus, Luther, Pascal trong truyền thống Kitô giáo. Giống như Karl Marx, người đương thời của ông, Kierkegaard phản ứng đối nghịch với triết học của Hegel, nhưng với một chiều hướng rất khác biệt. Ông phủ nhận hệ thống trừu tượng của Hegel, so sánh nó như một tòa nhà rộng lớn nhưng trong đó người chủ nhà hiện thời lại không có mặt. Thay vào đó, Kierkegaard tập trung vào điều mà ông nghĩ là vô cùng quan trọng, đó là con người cá thể và những lựa chọn sinh sống của đương sự. Ông phân biệt ba thái độ cơ bản của sự sống: tính *thẩm mỹ* (aesthetic: theo nghĩa sự tìm kiếm điều vui thích), tính *đạo đức* (dẫn thân trong hôn nhân, gia đình, nghề nghiệp, trách nhiệm xã hội), và tính *tôn giáo* (đánh giá mọi sự trên quan điểm vĩnh hằng, siêu việt, linh thánh). Ông quan niệm, tính tôn giáo (cách đặc biệt, Kitô giáo) là hình thức “cao nhất”, mặc dầu nó đạt được chỉ bởi một “bước nhảy tự nguyện, phi lý luận vào vòng tay của Thượng đế”.

Một nhà hiện sinh lớn khác của thế kỷ XIX là một chiến sĩ vô thần. Triết gia người Đức *Friedrich Nietzsche* (1844 – 1900) lý luận rằng, bởi “Thượng đế đã chết” (nghĩa là những ảo tưởng của đức tin tôn

giáo nay đã bị lộ tẩy), thì chúng ta phải suy tư lại toàn thể nền tảng của cuộc sống chúng ta và tìm ra ý nghĩa và chủ đích trong những phạm trù của con người mà thôi. Về điều này thì ông có nhiều điểm tương đồng với người đồng hương của ông trước đây là *Ludwig Feuerbach* (1804 – 1872). Điều khác biệt tiêu biểu nhất của Nietzsche là điều ông nhấn mạnh về sự tự do triệt để của chúng ta có thể thay đổi cơ sở những giá trị của chúng ta. Cũng giống như các nhà tư tưởng hiện sinh khác, có một sự căng thẳng giữa một khuynh hướng “tương đối” nói rằng không có một cơ sở khách quan nào cho việc lựa chọn hay đánh giá cách sống này hơn cách sống kia, và sự tiến cử một hình thức sống được xác định. Trong trường hợp của Nietzsche, khuynh hướng thứ hai được diễn tả trong thị kiến của ông về “Siêu nhân” (“Superman”), kẻ phủ nhận những giá trị dựa trên những nền tảng của quy ước, ngoan ngoãn, tôn giáo và thay thế chúng bằng “ý chí quyền lực” (“will to power”; câu nói đã nhận được những nội hàm hung hãn và quái gở trong lịch sử Đức quốc xã sau này).

Trong thế kỷ XX cũng vậy, Chủ nghĩa Hiện sinh gồm những nhà tư tưởng hữu thần cũng như vô thần. Có những nhà thần học hiện sinh như *Gabriel Marcel* (1889 – 1973) người Pháp, *Rudolf Bultmann* (1884 – 1976) người Đức, *Martin Buber* (1878 – 1965) người Do Thái. Triết học hiện sinh được phát triển chính yếu ở lục địa châu Âu. Mặc dầu chịu ảnh hưởng từ các nhà tư tưởng phi hệ thống như *Kierkegaard* và *Nietzsche*, chủ nghĩa hiện sinh dưới ảnh hưởng của *Heidegger* và *Sartre* đã trở nên một triết học mang tính hàn lâm, hệ thống và đầy những tiếng lóng, những biệt ngữ (jargon). Một nguồn tư tưởng khác đưa đến chủ nghĩa hiện sinh là “Hiện tượng học”: trào lưu triết học này được Edmund Husserl (1859 – 1938) khởi xướng, ông hy vọng tìm ra một phương pháp mới cho việc làm triết học, đó là sự mô tả các “hiện tượng” như chúng biểu lộ ra cho ý thức của con người. Sự quan tâm này đối với cảm nghiệm của con người hơn là chân lý khoa học là đặc điểm tiêu biểu của các triết gia hiện sinh (nhưng một hình

thức khác ít bi đát hơn là triết học “ngôn ngữ thường ngày” (“ordinary language”) trong thế giới Anh ngữ phát xuất với tư tưởng hậu thời của Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951).

Triết gia độc đáo và ảnh hưởng lớn nhất của các triết gia hiện sinh thế kỷ XX là *Martin Heidegger* (1889 – 1976), với tác phẩm *Tồn tại và Thời gian* (*Sein und Zeit/Being and Time*) xuất bản năm 1927. Ngôn ngữ của Heidegger kỳ lạ và khó hiểu: trong toan tính đặt câu hỏi về những khái niệm cơ bản của triết học phương Tây kể từ *Platon* (428 – 348 TCN), ông đã sáng chế ra nhiều từ mới trong Đức ngữ để diễn tả những thức nhận đặc thù của ông. Mặc dầu ông thường suy tư siêu hình học trừu tượng (như *Aristoteles*, 384 – 322 TCN), nhưng ông lại cho thấy một quan tâm hiện sinh cơ bản về ý nghĩa của hiện hữu con người, tương quan của ta đối với “Tồn tại” (“Being”); và ông nhấn mạnh khả năng của một cuộc sống “xác thực” (“authentic”) bằng cách giáp mặt đương đầu với hoàn cảnh hiện thực của mỗi người trong thế giới, nhất là đối với cái chết không thể tránh khỏi của chính mình. “Tồn tại” (“Being”) trong các tác phẩm của Heidegger nghe như tên gọi duy nhân thay thế cho danh từ Thượng đế – thực tại tối hậu mà ta có thể ý thức được, nếu ta chú tâm trên con đường phải đi. Trong triết học hậu kỳ của ông, có một nét nhấn về những nghiệm sinh hầu như nhiệm cảm có thể được diễn tả bằng thơ văn và âm nhạc, nhưng không thể trình bày bằng những công thức khoa học hay những khẳng định triết lý rõ rệt.

SARTRE: CUỘC ĐỜI VÀ TÁC PHẨM

Triết học của Sartre nợ nần với Heidegger, nhưng hành văn của ông (ít nữa là một phần) thì dễ tiếp cận hơn. Ông đã mau chóng tiếp thu tư tưởng của bộ ba *H* Đức ngữ: *Hegel*, *Husserl* và *Heidegger*. Nhiều tối nghĩa trong hành văn của Sartre có thể phát xuất từ ảnh hưởng của các vị “hậu cần” cung cấp những trừu tượng đầy trọng lượng này. Những chủ đề từ Hiện tượng học của *Husserl* được thấy nổi bật trong những tác phẩm đầu tiên của Sartre: tiểu thuyết triết học đặc sắc *Buồn nôn*

(*La Nausée*, 1938) và những công trình về triết học tinh thần *Tưởng tượng* (*Imagination*, 1936) và *Sơ đồ của một lý thuyết về xúc động* (*Esquisse d'une théorie des émotions*, 1940). Tác phẩm trung tâm của triết học thời đầu của ông là *Tồn tại và Hư vô* (*L'Être et le Néant*, 1943) dài dòng và khó hiểu, chịu ảnh hưởng nặng nề của tác phẩm *Tồn tại và Thời gian* (*Sein und Zeit*, 1927) của Heidegger, nhưng được viết với hơi văn tiếng Pháp của chính Sartre.

Vào đầu Chiến tranh thế giới thứ Hai, Sartre phục vụ như một nhân viên khí tượng trong quân ngũ Pháp và sớm bị bắt làm tù binh (ông dùng thời gian này để đọc Heidegger!). Sau khi được tự do, ông là cảm tình viên của Kháng chiến Pháp chống Lực lượng chiếm đóng Đức quốc xã, nhưng dành trọn thời gian để viết tác phẩm *Tồn tại và Hư vô*. Có chút bầu khí của thời gian này có thể phát hiện ra trong khái niệm bi quan về thân phận con người được trình bày trong tác phẩm. Lựa chọn mà mỗi công dân Pháp phải đối diện như hợp tác, kháng cự nguy hiểm hay an thân bảo mệnh, đó là một thí dụ điển hình mà Sartre nhìn ra như là một điều tất yếu luôn hiện diện cho sự lựa chọn của từng con người cá thể. Những chủ đề tương tự cũng được diễn tả trong tiểu thuyết bộ ba *Những con đường của tự do* (*Les chemins de la liberté*, 1945 – 1949) và những vở kịch *Cửa đóng* (*Huis clos*) và *Đàn Ruồi* (*Les Mouches*). Sau giải phóng, Sartre trình bày một tổng kết sáng tỏ về Chủ nghĩa hiện sinh vô thần trong bài diễn thuyết *Chủ nghĩa hiện sinh là một Chủ nghĩa nhân bản* (*Existentialisme est un Humanisme*, 1945) trước một cử tọa đông nghịt và đầy hưởng ứng – nhưng bài diễn văn này tương đối ngắn và mang tính phổ thông [tuy vẫn rất hấp dẫn], chứ không phải một công trình triết học với chiều sâu tư tưởng của ông.

Sartre từ bỏ sự nghiệp hàn lâm mở ra trước mặt cho ông và trở nên một nhà văn tự do và một trí thức dẫn đầu tại Pháp đến hết trọn cả đời mình. Với thời gian, Sartre bắt đầu chỉnh sửa cách tiếp cận quá cá nhân chủ nghĩa trong việc biên soạn trước đây và dẫn thân chú trọng

nhều hơn cho những thực tại kinh tế, xã hội và chính trị. Ông giả định sự cần thiết có một xã hội dân chủ không giai cấp, nếu sự tự do đích thực cho từng mỗi người là điều phải được thực hiện. Và như thế, ông tán thành một hình thức chủ nghĩa Mác-xít được ông diễn tả như là “triết học không thể bỏ qua của thời đại”, tuy rằng cần phải đổi mới bởi một quan điểm hiện sinh về sự tự do cá thể của con người. Ông gia nhập Đảng Cộng sản Pháp vào thời điểm Chiến tranh Triều Tiên [1950 – 1953], nhưng rồi đã bỏ Đảng một ít năm sau đó khi quân đội Xô Viết xâm chiếm Hung Gia Lợi [1956].

Giai đoạn triết học hậu kỳ của Sartre được khai mở với tác phẩm *Tìm kiếm một phương pháp* (*Chercher une méthode*, 1957) và tiếp tục với Đại tác phẩm (magnum opus) thứ hai *Phê phán lý trí biện chứng* (*Critique de la raison dialectique*): tập Một (1960, tập trung vào Cách mạng Pháp như một trường hợp lịch sử), tập Hai (1985, xb. sau khi chết, bàn về Cách mạng Nga). Sartre biểu lộ một mối thiện cảm mãnh liệt đối với những người bị áp bức, giới công nhân trong chế độ tư bản và những dân tộc thuộc thế giới thứ Ba dưới các chế độ xâm chiếm thuộc địa và đế quốc. Ông ủng hộ cuộc chiến giải phóng khốc liệt ở Algérie chống Pháp thống trị và tham gia chiến dịch chống chiến tranh Mỹ tại Việt Nam. Năm 1960, ông có một bài thuyết giảng nổi tiếng ở Roma về sự tiếp cận mới của ông trong vấn đề Đạo đức học, và vào cuối đời khi không còn viết lách được nữa bởi mù mắt sau một cơn đột quỵ, ông đã có một số phỏng vấn nay cũng đã được xuất bản. Đám tang của ông [19/04/1980] đã có đến 50 ngàn người tham dự.

Cũng giống như mỗi triết gia nghiêm túc khác, tư tưởng của Sartre không bao giờ ngừng nghỉ và không thể bắt nắm được trong một hệ thống đơn thuần. Có một phân biệt rõ rệt giữa triết học thời đầu và triết học thời sau của ông: Triết học thời đầu nhằm tập trung một cách ám ảnh vào sự *tự do cá thể*, còn triết học thời chính thứ hai nhằm khảo sát những *giới hạn xã hội và kinh tế* trên sự tự do của con người. Trong giai đoạn thời đầu, Sartre đã trở nên rất nổi tiếng, nhưng nay đã

có nhiều tác phẩm của Sartre trong giai đoạn thời sau cũng đã được xuất bản, và nhờ đó chúng ta nay bắt đầu có thể đánh giá về ông một cách tổng thể hoàn bị hơn. Điều này có thể đưa lại một chút vấn đề trong chương giới thiệu này. Tôi đề nghị chúng ta tập trung vào tác phẩm *Tồn tại và Hư vô* (những trang tham chiếu được ghi theo bản dịch tiếng Anh *Being and Nothingness* của Hazel Barnes, xem bản Sách tham chiếu cuối chương này), nhưng tôi sẽ thêm một tiết cuối cùng đưa lại một số nét đại cương về giai đoạn thời sau của Sartre).

Chỉ là một sự công bằng phải lưu ý độc giả rằng, tác phẩm *Tồn tại và Hư vô* không phải là một tác phẩm dễ đọc. Điều này không hẳn vì nó rất dài và nhiều lặp lại, nhưng nhất là bởi cái cảm giác thú vui thêu chữ với những thuật ngữ riêng biệt, những danh từ trừu tượng và những nghịch lý không giải quyết. Sartre xem ra thích thú trêu chọc độc giả của ông với những trình bày tối nghĩa, có dáng mâu thuẫn hay cực kỳ quá thuyết. Những ảnh hưởng của Hegel, Husserl và Heidegger hẳn có thể giải thích điều này, nhưng khó có thể bào chữa cho ông. Người ta có thể tự hỏi, sao ông không thể nói những điều ông muốn nói một cách rõ ràng hơn và ngắn gọn hơn. Sartre có một khả năng tự tin phi thường cho tuôn trào dài dòng văn tự hàng loạt trang sách triết lý (trong các quán cà phê Paris, giữa đêm khuya, như được thuật lại), nhưng xem ra như ông không mấy bận tâm với vấn đề tự kiểm và duyệt bài biên soạn (truyền thuyết nói thủ bản các bài viết của ông được đưa thẳng đến nhà in từ các bàn cà phê). Dầu sao cũng có những đoạn văn tương đối sáng sủa và đầy thức nhận, và những cố gắng để hiểu hệ thống tư tưởng của ông cũng biểu lộ cho thấy một cái nhìn về *Bản tính con người* với một sức hấp dẫn và quyến rũ nào đó.

SIÊU HÌNH: Ý THỨC VÀ ĐỐI TƯỢNG, VÔ THẦN

Nét đặc trưng cơ bản nhất trong hệ thống tư tưởng của Sartre là sự phân biệt triệt để giữa *ý thức* hay *thực tại con người* (*être-pour-soi*, *tồn tại-cho-mình*, being-for-itself) và *thực tại vô sinh, vô thức* (*être-en-soi*, *tồn tại-nơi-mình*, being-in-itself). Những khái niệm này đến từ Hegel,

nhưng được Sartre định nghĩa lại trong phần Dẫn nhập của tác phẩm *Tồn tại và Hư vô*. Sự phân biệt trên đây xem ra như có tính nhị nguyên giữa tinh thần và thể xác của người đồng hương tiền nhiệm của Sartre là Descartes, nhưng quan trọng là phải nhìn ra chúng khác nhau như thế nào. Sartre khẳng định rằng, con người là một thực tại hợp nhất (“điều cụ thể là con người trong thế giới”, tr. 3): điều ông phân biệt *không phải là hai bản thể* hay thực thể, nhưng là *hai cách thức hiện hữu* – cách thức một *thực thể ý thức (tồn tại-cho-mình)* hiện hữu khác với cách thức một *sự vật vô sinh (tồn tại-nơi-mình)* hiện hữu. Sartre hiểu *ý thức* (consciousness: **tồn tại-cho-mình**) như là “chủ tâm” (“intentional”) trong ý nghĩa nổi tiếng bởi triết gia Franz Brentano người Áo: Những trạng thái của ý thức (consciousness) của một vật được nhìn nhận như khác biệt với chủ thể (tr. xxvii), mặc dầu chúng cũng bao hàm một nhận thức (awareness) tiềm ẩn của bản thân (tr. xxviii-xxx). Trái lại, **tồn tại-nơi-mình** (*being-in-itself*, td. Cách thức hiện hữu của tảng đá, biển cả, cái bàn) không bao hàm nhận thức của một vật gì, cũng không có khái niệm về chính mình (tr. xxxix-xlii). (Điều Sartre nói về nhận thức (perception) của con vật và chủ tâm (intention) thì không rõ ràng).

Sartre cũng phân biệt giữa ý thức *phản chiếu* (*reflective or positional consciousness*) và ý thức *tiền phản chiếu* (*prereflective or nonpositional consciousness*). Mọi ý thức là ý thức phản chiếu của vật gì đó khác biệt với chủ thể. Nhưng mọi ý thức *phản chiếu* của một đối tượng thì đồng thời cũng là ý thức *tiền phản chiếu* (non-positional consciousness) của chính mình (tr. xxix). Thí dụ: Nếu tôi đếm các điều thuốc trong hộp thuốc của tôi, tôi ý thức về các điều thuốc, có trong đó mười hai điều; và tôi ý thức một cách *tiền phản chiếu* rằng tôi đang đếm chúng (như được thấy bởi câu trả lời tức khắc của tôi khi được hỏi tôi đang làm gì đó); nhưng tôi không ý thức cách *phản chiếu* về tác động đếm của tôi cho đến khi có người đặt ra câu hỏi.

Khẳng định siêu hình thứ hai quan trọng nhất của Sartre là việc ông phủ nhận sự hiện hữu của Thượng đế. (Ông không thu nhận chiều kích huyền nhiệm hay hầu như tôn giáo của khái niệm “Tồn tại” (Being) của Heidegger, mặc dầu một tác phẩm được xuất bản sau khi chết mang tên *Sự thật và Hiện hữu* (*Vérité et Existence, Truth and Existence*) đứng gần hơn với tinh thần của Heidegger). Sartre cho rằng, tất cả chúng ta cơ bản đều ước mong là Thượng đế trong nghĩa chúng ta muốn là “nền tảng của chính mình” (“be our own foundation”), nghĩa là chúng ta muốn hoàn toàn trọn vẹn và tự thân-công chính (self-justifying): như ông diễn tả, chúng ta mong mỗi trở nên “nơi-mình-cho-mình” (“in-itself-for-itself”) (tr. 566). Nhưng lý tưởng này, mà ông đồng nhất với ý tưởng Thượng đế, là một sự tự mâu thuẫn (tr. 90, 615; [tác giả của chương này chỉ ghi trang tham chiếu, nhưng không bàn luận thêm, ND]).

Giống như Nietzsche, Sartre quan niệm sự vắng mặt của Thượng đế là điều vô cùng quan trọng. Người vô thần khác với người hữu thần không những trên quan điểm siêu hình, nhưng còn sâu sắc khác biệt trên quan điểm về Bản tính con người. Trong thế giới quan của *Tồn tại và Hư vô*, không có những giá trị siêu việt khách quan được đặt ra cho chúng ta – không có những giới răn của Thượng đế cũng như không có Ý thể sự Thiện của Platon. Không có ý nghĩa hay chủ đích nội tại trong hiện hữu của con người (không có telos/mục đích của Aristoteles). Trong nghĩa đó, cuộc đời của chúng ta có thể được diễn tả là “phi lý” (absurd): Chúng ta là những kẻ “cô độc” (forlorn), “bị bỏ rơi” (abandoned) trong thế giới này. Không có Cha trên Trời để nói với ta phải làm gì hay giúp ta làm điều đó. Là những người trưởng thành, chúng ta phải quyết định cho chính mình và chăm sóc lấy mình. Sartre liên li nhấn mạnh rằng, cơ sở độc nhất cho giá trị nằm trong sự lựa chọn của chúng ta. Không thể có bào chữa ngoại tại hay khách quan nào cho các giá trị, dự phóng, cách sống mà mỗi người chọn lấy cho mình (tr. 38, 443, 626-627).

HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI: HIỆN HỮU VÀ YẾU TÍNH, PHỦ ĐỊNH VÀ TỰ DO

Theo một nghĩa nào đó, Sartre phủ nhận có một cái gọi là Bản tính con người mà người ta có thể bàn luận làm thành những học thuyết. Đó là một sự bác bỏ đặc trưng của chủ nghĩa hiện sinh về những khái quát hóa liên quan đến bản tính và cuộc sống của con người. Sartre diễn tả điều đó bằng công thức “hiện hữu [của con người] đi trước yếu tính” (L’existence précède l’essence, tr. 438-439). Qua đó, ông hiểu rằng, chúng ta không có ‘bản tính thiết yếu’ nào: Chúng ta không được tạo dựng cho một mục đích riêng biệt nào, không bởi Thượng đế, không bởi tiến hóa, cũng không bởi bất cứ điều gì khác; chúng ta đơn giản thấy mình hiện hữu không bởi lựa chọn nào của chúng ta và phải *quyết định* làm gì từ chúng ta, và như thế mỗi người trong chúng ta phải tạo ra bản tính hay ‘yếu tính’ riêng biệt của mình. Dĩ nhiên, Sartre không thể phủ nhận có một số khái quát hóa thực sự về bản tính thể xác của chúng ta: như sự cần thiết phải ăn uống, sự biến hóa trong cơ thể, những xung kích sinh dục. Nhưng giống như ta đã lưu ý khi bàn luận về Marx, có thể tranh luận về điều được gọi là những sự kiện *thuần túy* sinh học. Sartre quan niệm không có những sự thật chung chung về điều con người *muốn* là gì: dự phóng trở nên Thượng đế chỉ là hình thức trừu tượng của những ước muốn riêng biệt của chúng ta, những ước muốn rất nhiều và rất khác nhau (tr. 566-567). Điều chắc chắn là Sartre cho rằng, không có những sự thật chung chung về điều chúng ta *phải* (*ought*) là gì.

Nhưng một *triết gia* hiện sinh lại phải đưa ra một số phát biểu khái quát về *thân phận con người*. Khẳng định trung tâm của Sartre là sự tự do của con người. “Chúng ta bị ‘kết án’ phải tự do” (‘nous sommes condamnés à être libres’). Không có giới hạn cho sự tự do của chúng ta, ngoại trừ chúng ta không thể không tự do (tr. 439). Sartre suy diễn kết luận này từ quan niệm của ông về ý thức như cái gì khác biệt với chính mình. (Cả như khi ta hiểu lầm trong một trường hợp riêng biệt

nào đó, như trường hợp Macbeth về cây dao găm ảo tưởng, ta nghĩ về một sự vật mà *ta tin ta tưởng* là nó hiện hữu một cách khách quan trong một điểm không gian riêng biệt nào đó). Sartre nhìn thấy một kết nối giữa *ý thức* và khái niệm huyền bí *hư vô* ('nothingness') được sử dụng trong đề sách của ông. Chủ thể nhận thức ('aware') một cách *không* phản chiếu ('non-reflective') rằng đối tượng không phải là chủ thể (tr. xxvii-xxix, 74-75). Đó là con đường mà sự phủ định đi vào trong bản tính của nhận thức có ý thức ('conscious awareness').

Một cách khác, nhiều phê phán của chúng ta về thế giới mang tính tiêu cực trong nội dung của chúng. Chúng ta có thể nhìn nhận và khẳng định điều *không* phải như ta chờ đợi, thí dụ như khi tôi tìm mà *không* thấy người bạn trong quán cà phê mà chúng tôi đã hẹn gặp nhau: 'Pierre *không* có ở đây' (tr. 9-10). Khi ta đặt một câu hỏi, chúng ta hiểu khả năng trả lời là '*Không*' (tr. 5). Một điều liên hệ là ta nhận thức thế giới với nhiều *khả năng* cho hành động của ta, và điều đó bao hàm nhận định có những điều *không* hay *chưa* được thực hiện (chúng là 'hư vô' – 'nothingness' – theo ngôn ngữ 'chợ búa' của Sartre), nhưng ta có thể quyết định làm cho ra hiện thực. Ham muốn cũng hàm chứa sự nhìn nhận sự *thiếu sót* điều gì đó (tr. 87), như là hành động đang trong ý định (intentional, tr. 433 tt.). Như vậy, hữu thể ý thức, kẻ có thể nghĩ và nói điều gì là có, tức cũng có thể nhận thức điều gì *không* hoặc *chưa* có, để hành động đưa nó ra hiện hữu.

Sartre cho phép mình chơi chữ với khái niệm 'Hư vô' trong những câu chữ tương phản, thí dụ như câu 'sự hiện hữu khách quan với một phi-hữu thể' (tr. 5) – điều giả định có nghĩa rằng, có thể có những phát biểu thực sự tiêu cực. Đôi khi trong những câu ẩn dụ tối nghĩa như 'Hư vô nằm cuộn mình trong lòng của hiện hữu, giống như một con giun' (tr. 21). Khái niệm Hư vô đối với ông có một liên kết trong khái niệm giữa ý thức và tự do. Bởi khả năng nhận thức điều gì không có, hàm chứa sự tự do tưởng nghĩ ra những khả năng (tr. 24-25) và tìm cách đưa chúng ra hiện hữu (tr. 433 tt.). Bao lâu ta sống và ý thức, bấy

lâu ta vẫn luôn nghĩ có thể có sự vật khác hơn nó hiện là, và ta có thể ước muốn nó khác (ta không bao giờ trở nên ‘nơi-mình-cho-mình’ (‘in-itself-for-itself’)). Năng lực tinh thần của phủ nhận như thế bao hàm sự tự do của tinh thần (tưởng nghĩ ra những khả năng mới) và sự tự do của hành động (tìm cách thực hiện chúng). Có ý thức nghĩa là liên li đối diện với những lựa chọn nghĩ gì và phải làm gì.

Sartre phản đối hai khẳng định cơ bản của Freud. Quan điểm của ông hoàn toàn tương phản với thuyết tất định (determinism) tâm thức toàn bộ (tr. 458 tt.), và ông cũng phủ nhận quan điểm những tâm trạng vô thức tinh thần của Freud. Ông cho rằng ý thức cần thiết phải trong sáng với chính mình (tr. 49 tt.). Nhưng điểm sau nghe ra như một tranh luận thuần khẩu chiến: dĩ nhiên *ý thức* không thể là không ý thức, Sartre không trưng ra đâu là điều bất chính khi nói về những tâm trạng vô thức, những tâm trạng tinh thần trong một nghĩa rộng nào đó.

Theo quan điểm của Sartre, mỗi khía cạnh của cuộc sống tinh thần của chúng ta theo một nghĩa nào đó là được lựa chọn và cuối cùng nằm trong trách nhiệm của chúng ta. Cảm xúc thường được coi là nằm ngoài sự kiểm soát của ý chí, nhưng Sartre duy trì quan điểm rằng, nếu tôi buồn, điều đó chỉ vì tôi chọn làm cho chính tôi buồn (tr. 61). Quan điểm của ông – được trình bày đầy đủ hơn trong *Sơ đồ cho một lý thuyết về cảm xúc (Esquisse d'une théorie des Émotions, 1940)* – nói rằng, cảm xúc không phải chỉ là tính khí ‘đến trùm lên tôi’, nhưng là những phương cách mô tả cảm nhận thế giới: cảm xúc thường có đối tượng của nó – ta lo sợ về một sự cố khả thực nào đó, tức giận với một ai về một điều gì đó. Nhưng điều phân biệt cảm xúc với những phương cách nhận thức khác là – theo quan điểm của Sartre – chúng bao hàm một sự toan tính biến đổi thế giới bằng ma thuật (‘magic’): Khi ta không vói tới chùm nho, ta bèn chê là nó còn ‘quá xanh’, dán cho nó phẩm tính này mặc dầu biết rõ độ chín của nó không ăn nhằm gì với bàn tay vói không tới. Chúng ta có *trách nhiệm* về cảm xúc của

chúng ta, bởi chúng là những phương tiện qua đó ta chọn cách phản ứng với thế giới (tr. 445).

Có một điều gì đúng trong quan điểm trên đây, rằng cảm xúc bao hàm việc *tin* và sự *đánh giá*. Thí dụ, tức giận đối với một ai đó bao hàm việc *tin* rằng, y đã làm điều gì sai. Nhưng nếu khi hết *tin* rằng, y không làm điều đó hoặc không thấy đó là sai, thì nỗi tức giận cũng biến đi. (Cũng vì vậy, những người thuộc phái Khắc kỷ [Stoics] đã từng tìm cách chữa trị chúng ta khỏi các cảm xúc bằng cách thuyết phục ta hãy đừng lo lắng gì khác ngoài việc trau dồi đức hạnh của chính mình chúng ta). Nhưng nhiều điều mà chúng ta chăm lo – hoặc về sức khỏe và khỏi đau ốm, hoặc về sức hấp dẫn tình dục nơi kẻ khác, hay về hạnh phúc cho con cái ta – những điều chăm lo ấy xem ra không phải là vấn đề của lựa chọn cho bằng là một vấn đề sinh vật học. Về cảm xúc và lo lắng, xem ra Sartre đã có phần quá cường điệu ở đây.

Sartre cho rằng ta có trách nhiệm về những đặc tính lâu bền thuộc **nhân cách** hay **tính tình** của chúng ta. Ông biện luận rằng, ta không thể khẳng định ‘Tôi là kẻ nhút nhát’ (hay tôi là người yêu đương nồng nhiệt, hoặc tôi không có khả năng cho công việc này) như thể các điều đó là những sự kiện không thể thay đổi, giống như ‘Tôi là đàn ông, là người da đen, là người cao thước bảy’, bởi những điều diễn tả ở phần đầu tùy thuộc vào việc chúng ta cư xử trong một số hoàn cảnh nào đó, và chúng ta luôn có thể tìm cách cư xử khác đi. Nói rằng ‘Tôi là người xấu’ (hay là người hấp dẫn, quyết tâm, hay dễ nản lòng) không có nghĩa là khẳng định một sự kiện tất yếu đã có trong hiện hữu, nhưng là lường trước ta sẽ hành động ra sao, phản ứng trong tương lai thế nào, và sẽ có những lựa chọn nào về điều đó (tr. 459). [Lời phê phán của tác giả:] Dẫu vậy, một lần nữa, chúng ta cần tích hợp điều gì đúng trong suy nghĩ của Sartre với những sự thật càng ngày càng hiển nhiên về những ảnh hưởng của di truyền trên nhân cách và giới tính.

Sartre tìm cách mở rộng sự **tự do** và tính **trách nhiệm** của chúng ta trên mọi điều chúng ta suy nghĩ, cảm xúc và hành động. Ông nghĩ rằng, có những thời điểm mà sự tự do triệt để này được biểu lộ rõ ràng cho chúng ta. Trong những thời khắc bị cám dỗ hay bất định (như khi có người đã quyết định dứt bỏ cờ bạc, nhưng nay lại kháp mặt đối diện với bàn cờ ăn chơi), ta sẽ đau đớn nhìn ra rằng, không có lý do nào, không có quyết định nào, dấu mãnh liệt đến đâu, có thể định đoạt dứt khoát cho việc ta sẽ làm tiếp theo (tr. 33). Mỗi một thời khắc đòi hỏi một lựa chọn mới và mới lại. Tiếp nối Kierkegaard và Heidegger, Sartre dùng từ ‘lo âu’ (‘anguish’) để diễn tả cái ý thức về sự tự do của người (tr. 29, 464). Lo âu không phải là sự sợ hãi đối với một đối tượng bên ngoài, nhưng là sự nhận thức bứt rứt về một điều tối hậu không lường trước được của thái độ cư xử của chính mình. Một quân nhân sợ bị thương, đau hay chết, nhưng anh ta *lo âu* không biết có can đảm ‘cầm cự’ được trong trận chiến sắp tới đây hay không. Một người đi trên bờ vực thăm sợ bị té ngã, nhưng *lo âu* khi nhìn ra rằng không có gì chặn đứng mình lại trong việc bị té ngã (tr. 29-32). *Sợ hãi* thì thường rồi, *lo âu* thì hiểm hoi, vì nó là sự ‘nhận thức *phản chiếu* của sự tự do bởi chính nó’ (tr. 39).

CHẨN BỆNH: LO ÂU VÀ KHÔNG THÀNH THỰC, XUNG ĐỘT VỚI NGƯỜI KHÁC

Lo âu, ý thức về sự tự do của chúng ta, là nỗi đau tinh thần, và chúng ta luôn tìm cách tránh né (tr. 40, 556). Sartre nghĩ rằng, chúng ta tất cả đều muốn thực hiện tình trạng trong đó không còn sự lựa chọn nào nữa cho chúng ta, và như thế chúng ta ‘trùng khớp với chính mình’ giống như những vật vô linh tính và không còn phải lo âu gì nữa. Nhưng một sự tránh thoát khỏi trách nhiệm như thế là một điều hoang tưởng, bởi những hữu thể ý thức là thiết yếu có tự do và không cần tìm cách biện hộ nào cho khả năng lựa chọn của chúng ta. Đó là sự chẩn bệnh siêu hình của Sartre về thân phận con người. Cũng vì thế, sự mô tả ảm đạm về cuộc sống của chúng ta như “một ý thức bất

hạnh, và không có một khả năng nào giúp ta vượt ra khỏi tình trạng bất hạnh đó” (tr. 90), “một đam mê vô dụng” (tr. 615).

Một khái niệm chủ yếu trong sự chẩn bệnh của Sartre là sự **‘không thành thực’** (*mauvaise foi*, đôi khi được dịch là sự *tự thất vọng*, (*mauvaise foi*: không thành thực, đánh tráo, ác ý, dă tâm). *Không thành thực* là sự tìm cách thoát ra khỏi lo âu bằng cách hình dung thái độ và hành động của chúng ta như được thiết định bởi hoàn cảnh, tính tình, tương quan với kẻ khác, việc làm, vai trò xã hội – nghĩa là một điều gì đó khác với sự lựa chọn của chúng ta. Sartre nghĩ rằng, *không thành thực* là hình thức tiêu biểu của cuộc sống con người (tr. 556).

Sartre đưa ra hai thí dụ tiêu biểu về sự *không thành thực*, cả hai là những cảnh ở các quán cà phê Paris mà ông thường thích thú lui tới (tr. 55-60). Ông mô tả một cô gái trẻ ngồi với một người đàn ông mà cô ta có đủ mọi lý do để nghi ngờ chàng trai kia muốn dụ dỗ cô ta. Nhưng khi chàng trai kia cầm lấy tay cô, thì cô ta tìm cách né tránh quyết định chấp nhận hay từ chối sự làm thân của chàng bằng cách lờ đi như không biết: Cô ta tiếp tục câu chuyện trí thức đang trao đổi trong khi vẫn để tay mình trong tay chàng trai như không ý thức việc chàng cầm tay cô. Theo giải thích của Sartre, thì cô gái có thái độ *không thành thực* bởi cô ta một cách nào đó giả vờ – không phải đối với chàng trai, nhưng đối với *chính mình cô* – rằng con người cô ta có thể khác với thân xác của cô, rằng bàn tay của cô là một vật thụ động, thuần túy chỉ là một sự vật; trong khi chính cô ta – dĩ nhiên – là một con người ý thức trong thể xác, kẻ biết rõ điều gì đang xảy ra và chịu trách nhiệm về hành động của mình – nghĩa là không phản ứng, trong trường hợp này.

Thí dụ thứ hai là cậu bồi bàn cà phê, kẻ đang làm công việc một cách nhiệt tình. Cử chỉ của cậu với chiếc khay tách đĩa chén thật là hào hùng và có phần quá kịch nghệ, cậu ta đang *diễn vai trò* một kẻ bồi bàn. Nếu thật có sự *không thành thực* ở đây (và không nhất thiết như thế), thì nó nằm ở việc cậu ta hoàn toàn tự đồng hóa mình với *vai trò*

công việc của mình, nghĩ rằng nó xác định mọi hành động, cử chỉ, thái độ, trong khi sự thật là – dĩ nhiên – cậu ta đã chọn công việc này và tự do thôi việc bất cứ lúc nào, kể cả khi vì thế mà thất nghiệp. Cậu ta không *nhất thiết* là một cậu bồi bàn, bởi không một ai nhất thiết là một vật gì đó. Sartre viết: “Người bồi bàn không thể tức khắc là một kẻ bồi bàn trong nghĩa giống như bình mực này là một bình mực”; “nhất thiết là chúng ta *làm [cho] chính chúng ta* ra như ta hiện là” (tr. 59). Hành động của một công nhân không phải theo từng nét chữ được xác định bởi bảng quy tắc của hãng xưởng doanh nghiệp, bởi đương sự vẫn luôn có thể quyết định phản đối hay bỏ việc. Kể cả một quân nhân vẫn có thể từ chối không ra trận, dĩ nhiên có thể với giá phải trả là ra tòa hay bị kết án. Bất cứ công việc gì ta làm, vai trò gì ta đóng, và (Sartre muốn thêm vào) giá trị nào ta tôn trọng (tr. 38, 627) đều được thực hiện chỉ bởi quyết định liên li được làm mới lại của chính chúng ta.

Sartre phủ nhận các giải thích về sự *không thành thực* theo nghĩa những tâm trạng vô thức của tinh thần (tr. 50-54). Một nhà phân tâm trường phái *Freud* có thể tìm cách mô tả các trường hợp quán cà phê được Sartre nêu ra như những thí dụ của sự *dồn nén* xuống tầng vô thức: Cô gái có thể được cho là đang *dồn nén* sự nhìn biết của cô về việc dụ dỗ của chàng trai. Nhưng Sartre chỉ ra cái mâu thuẫn rõ ràng của ý tưởng *dồn nén*. Chúng ta phải quy cái hành động hay cái tiến trình *dồn nén* cho một yếu tố nào đó trong tâm thức (tác tố ‘kiểm duyệt’: ‘ *censor*’); và tác tố kiểm duyệt này phải có khả năng phân biệt giữa điều gì phải *dồn nén* và điều gì phải giữ lại trong ý thức, và như thế nó phải *nhận thức được* ý tưởng bị *dồn nén*, nhưng lại *làm như là không nhận thức* điều đó. Sartre kết luận rằng, chính tác tố kiểm duyệt là trong tình trạng *không thành thực*, và chúng ta không nhận được một giải thích nào thêm cho biết tại sao việc không thành thực lại có thể có được nơi một thành phần của tinh thần thay vì nơi tổng thể con người (tr. 52-53).

Sartre đi tiếp bàn thêm về sự ‘**thành thực**’ (*bonne foi, sincérité*), xem đó cũng hàm chứa một vấn đề khái niệm: một khi ta mô tả vai trò hay tính tình của ta cách nào đó (như ‘Tôi là một bồi bàn’, ‘Tôi [là] nhút nhát’, ‘Tôi [là] vui tươi’), thì một sự phân biệt xảy ra giữa kẻ đang mô tả và kẻ được mô tả. Cái lý tưởng của sự thành thực trọn vẹn xem như không thành công (tr. 62), bởi chúng ta không bao giờ chỉ là đối tượng được quan sát hay mô tả như một sự vật ngoại tại. Thí dụ được Sartre đưa ra ở đây là trường hợp một người được mô tả với những hành động đồng giới tính, nhưng đương sự này lại phản kháng việc bị mô tả như một kẻ đồng tính luyến ái như thế (tr. 63). Gã đàn ông này là *không thành thực* (*bad faith*), bởi anh từ chối [không] nhìn nhận những xu hướng của mình và tìm cách đưa ra một giải thích nào khác cho những gặp gỡ đồng giới tính của mình. Một người bạn của anh, một người “vô địch của thành thực”, đòi anh phải nhìn nhận mình là kẻ đồng tính luyến ái. Nhưng theo quan điểm của Sartre, không một ai là đồng giới tính hết như cách hiểu cái bàn là bằng gỗ hay một con người có tóc đỏ. Nếu có người nhìn nhận mình là một kẻ đồng tính luyến ái, và qua đó lại bao hàm cả ý nghĩ mình *không thể* dứt bỏ những hành động đồng giới tính của mình, thì người đó cũng là không thành thực – và [cũng là không thành thực] kể cả người “vô địch của thành thực”, kẻ đòi hỏi một sự nhìn nhận như thế [vừa đồng giới tính vừa không thể bỏ những hành động đồng giới tính] (tr. 63).

Ở đây, Sartre đụng chạm đến những khó khăn sâu nhất về vấn đề **tự biết mình** (self-knowledge). Trình bày của ông có nguy cơ làm cho vấn đề này thêm phức tạp một cách không cần thiết, bởi ông cho thấy sự ưa thích quá mức của ông với những công thức nghịch lý, như cho rằng “*thực tại con người phải là điều nó không là, chứ không là điều nó là*” (tr. xli, 67, 90). Dĩ nhiên điều này là một sự tự mâu thuẫn, và do đó ta không thể chấp nhận một cách theo văn tự. Phải chăng Sartre thích thú khiêu khích độc giả triết học của mình? Phải chăng ông tự đánh lừa chính mình bằng suy nghĩ rằng, với câu nói thần chú như thế

ông đã thế đạt được thức nhận? Hoặc nữa phải chăng ông chỉ trình bày sự nghịch lý, trong khi lẩn tránh công việc khó khăn phải giải thích với những ngôn từ rõ ràng, nhất quán về khái niệm ý thức – điều mà bình thường có thể dẫn đến sự *không thành thực*. Nhưng Sartre cũng đã để lại cho ta một vài gợi ý làm sao giải quyết điều nghịch lý nói trên. Tôi [tác giả L. Stevenson] nghĩ, chúng ta có thể hiểu câu nói cô đọng dễ gây hiểu lầm đó rằng “con người không *nhất thiết* là kẻ như nó đang là, nhưng phải là kẻ có *khả năng* trở nên kẻ mình chưa phải là” (đó là cách diễn tả của tôi theo những gì Sartre nói trên trang 58). Điểm thiết yếu là chúng ta luôn có tự do *tìm cách* trở nên khác với điều mình đang là.

Trong tác phẩm **Tồn tại và Hư vô**, phần 3, với tiêu đề “**Tồn tại-cho-Kẻ khác**” (“*Being-for-Others*”), Sartre đưa ra phân tích triết học của ông về những *tương quan liên vị*, và đi đến một kết luận bi quan khác. Ông cho thấy một ít ánh sáng mới về vấn đề triết học liên quan đến những kẻ đối tác, lập luận dựa trên kinh nghiệm thông thường rằng, chúng ta thường có một nhận thức trực tiếp, không do suy luận, về tâm trạng của những người khác. Khi ta thấy một người (hoặc một con thú) với đôi mắt nhìn thẳng vào ta, ta liền biết ta đang bị quan sát, và ta biết điều đó một cách chắc chắn giống như bất cứ những sự kiện vật lý nào khác trên thế giới. “**Cái nhìn**” của một người khác có thể có một năng lực đặc biệt trên chúng ta. Khi ta mãi miết làm một việc mà bình thường không được chấp thuận – như khi dò xét một ai thông qua lỗ khóa cửa, hay khi ngoáy ngón tay vào lỗ mũi – và ta nghe (hoặc nghĩ là ta nghe) có tiếng chân người đi tới, ta đột nhiên cảm thấy *xấu hổ*, bởi ta ý thức được có người nào đó có thể chỉ trích hành động của ta. Và ngược lại, khi có người chứng kiến những hành động tốt đẹp của ta, thì ta lại cảm thấy *hãnh diện*. Nhiều cảm xúc của ta bao hàm trong cấu trúc khái niệm của chúng sự hiện hữu của người khác và những phản ứng của họ trên chúng ta.

Sartre tiếp tục phân tích một luận điểm gây nhiều tranh cãi, khi ông cho rằng tương quan giữa hai con người có ý thức nhất thiết là một **tương quan xung đột**. Một người khác biểu hiện một sự đe dọa cho sự tự do của chúng ta, nguyên chỉ bởi sự hiện hữu của họ, bởi sự nhận thức của con người này trên chúng ta có nghĩa họ “đối tượng hóa” chúng ta, xem chúng ta thuần túy như những đối tượng trong thế giới. Theo Sartre, chúng ta chỉ có hai chiến lược để đối phó với sự đe dọa này: xem kẻ khác như một đối tượng không có tự do, hoặc tìm cách “sở hữu” sự tự do của kẻ khác và sử dụng nó cho mục đích của chính mình (tr. 363). Sartre đưa ra một phiên bản có tính thuyết phục về cuộc tranh luận nổi tiếng của *Hegel* bàn về tương quan giữa *ông chủ* và *người nô lệ*, trong đó một cách nghịch lý, người nô lệ kết thúc với nhiều năng lực tâm lý hơn, bởi ông chủ cần đến người nô lệ để *y nhìn nhận* mình như là ông chủ. Sartre áp dụng phân tích này vào một số hình thức ham muốn tình dục, nhất là hình thức ác dâm và khổ dâm (tr. 364 tt.). Ông giải bày rằng, những tương quan tình dục làm dấy lên những vấn đề triết học sâu sắc. Nhưng ông lại khẳng định rằng, sự tôn trọng đích thực sự tự do của người khác, qua tình bằng hữu hay trong tình yêu tính dục, là một lý tưởng không thể thực hiện (tr. 394 tt.). Trong giai đoạn biên soạn tác phẩm này, quan điểm của Sartre xem ra thật náo nức.

Nhưng đó phải chăng là một mâu thuẫn giữa việc Sartre nhấn mạnh sự tự do của con người chúng ta và sự phân tích của ông về thân phận làm người như được xác định ở đây? Ông khẳng định, chúng ta tất cả đều khát khao lấp đầy “hư vô”, nó là bản chất của sự hiện hữu của chúng ta như là những hữu thể ý thức. Điều ấy có nghĩa chúng ta khát khao trở nên một hữu thể giống Thượng đế, một hữu thể là nền tảng của chính hiện hữu mình, một hữu thể **“nơi-mình-cho-mình”** (“*in-itself-for-itself*”) (tr. 90, 566, 615). Và như ta vừa thấy, Sartre cũng khẳng định rằng, mỗi tương quan giữa hai con người luôn bao hàm sự xung đột, trong hình thức tìm cách phủ nhận hay sở hữu sự tự do của

người khác (tr. 363, 394, 429). Trong cả hai phương thức này, Sartre diễn tả cuộc sống con người như một đấu tranh cho sự bất khả đứng về mặt luận lý. Nhưng điều ấy có *phải* là như thế không? Có thể chẳng có người chọn *không* khát khao trở nên một đối tượng và không làm cho kẻ khác trở nên đối tượng?

TOA THUỐC: SỰ LỰA CHỌN CÓ SUY NGHĨ

Trong quan điểm bác bỏ những giá trị khách quan, đơn thuốc của Sartre xem ra trống rỗng. Không có một dự án hay một cách sống riêng biệt nào mà ông có thể giới thiệu. Điều ông lên án là sự *không thành thực* (*mauvaise foi*), tức sự tìm cách làm cho mình không tự do. Không thành thực có thể là thái độ quen thuộc của nhiều người, nhưng Sartre nói, với **suy nghĩ** thì có thể *xác định* sự tự do của chính mình. Xem ra như tất cả những gì ông có thể ca tụng là làm những lựa chọn cá nhân của chúng ta, với sự nhìn nhận đầy “lo âu” (“anguished”) và ý thức rằng, những lựa chọn đó không bị một cái gì khống chế xác định. Chúng ta phải chấp nhận trách nhiệm của chúng ta về tất cả những gì liên hệ đến chúng ta – không chỉ về những hành động, mà còn cả những thái độ, cảm xúc, tính tình. Cái “tinh thần nghiêm nghị” (spirit of seriousness), nghĩa là cái ảo tưởng cho rằng các giá trị là khách quan có trong thế giới hơn là do sự lựa chọn của con người – điều được Sartre gán cách riêng cho “người tư sản” (“the bourgeois”), kẻ yên hàn sướng khoái trong tư thế của mình – dứt khoát phải được từ chối loại bỏ (tr. 580, 626).

Trong *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*, Sartre minh họa sự **bất khả của toa thuốc** bằng trường hợp một thanh niên trẻ người Pháp vào thời gian Đức quốc xã chiếm đóng nước Pháp. Chàng trai trẻ kia xáp mặt với lựa chọn: hoặc gia nhập Lực lượng Pháp Tự do tại Anh quốc hay ở lại nhà với mẹ, kẻ sống chỉ vì con mình. Lựa chọn thứ nhất nhằm đến toàn quốc gia, mặc dầu nó không ảnh hưởng gì lắm cho đại cuộc chiến tranh. Lựa chọn thứ hai có thể có hiệu quả thực tế tức khắc, nhưng nhằm đến ích lợi cho cá nhân một người. Sartre nghĩ

rằng, không một học thuyết đạo đức nào có thể phân xử giữa hai đòi hỏi không thể đo lường được như thế. Cả sức mạnh của cảm xúc cũng không thể giải quyết được sự khó khăn, bởi không có mức chuẩn đong đo nào cho những cảm xúc đó, ngoại trừ bằng phương cách chủ thể đang làm – và đó chính là vấn đề. Chọn một người tư vấn hay một thẩm quyền đạo đức chỉ là một hình thức khác của lựa chọn. Cũng vì vậy, khi Sartre được người thanh niên kia đến xin tư vấn, ông chỉ có thể nói: “Bạn có tự do, vậy bạn hãy chọn đi”.

Nhưng có một điều phải chấp nhận, là không một hệ thống giá trị đạo đức khách quan nào (hoặc do *Platon, Aristoteles, Kitô giáo* hay *Kant*) có thể khẳng định đưa lại một câu trả lời đơn thuần và quyết định cho *mọi* mâu thuẫn của con người cá biệt trong mỗi một hoàn cảnh cụ thể. Thường có những mâu thuẫn khó khăn trong đó có nhiều hơn là chỉ một khả năng hành động được đạo đức học chấp nhận; nhưng điều ấy không có nghĩa *bất cứ* hành động nào cũng được phép, hay *không* một vấn đề đạo đức nào có được câu trả lời đúng – đó là điều xem ra Sartre muốn nói.

Sartre tự nhận cho mình bốn phạm đối với *giá trị nội tại của một sự lựa chọn “trung thực” và có ý thức*. Những mô tả của ông về những trường hợp riêng biệt liên quan đến sự *không thành thực* (*mauvaise foi*) không phải là trung lập trên quan điểm đạo đức học, nhưng cũng là phê phán sự từ chối giáp mặt với thực tại sự tự do của mình và xác quyết sự lựa chọn của chính bản thân. Và như thế, Sartre trình bày một viễn cảnh khác về đức hạnh cổ thời của sự **Tự biết mình** (*self-knowledge*) đã từng được đưa ra trước đây cho chúng ta bởi *Sokrates, Spinoza, Freud* và nhiều danh nhân khác. Mặc dầu với nhiều tối nghĩa và quá thuyết, nhưng cũng có một số điều quan trọng có thể học hỏi được với Sartre qua những phân tích của ông, như *làm sao khái niệm đích thực về ý thức bao hàm sự tự do*. Quan điểm của ông không phải thuần túy là sự lạm dụng ngôn ngữ, bởi chúng ta thường trách nhau không hẳn vì các hành động, nhưng bởi các thái độ, phản ứng và cảm

xúc của chúng ta: “Làm sao bạn *có thể (could)* cảm thấy như thế, khi mà bạn biết rằng *p.?*”; “Tôi không thích thái độ của bạn đối với X.”; “Bạn *phải (must)* tìm lợi ích cho riêng mình đến thế sao? Phải ít kiên nhẫn đến thế sao?”. Những trách móc như vậy – và những can thiệp tâm lý trị liệu mang tính trung lập hơn – không phải không có hiệu lực, bởi làm cho ai *ý thức (aware)* được rằng, họ cảm xúc hay cư xử một cách nào đó có thể làm thay đổi được nhiều điều. Người ta càng ý thức được sự giận dữ, hay sự kiêu hãnh, hay sự chăm lo cho riêng mình, thì họ càng có thể có khả năng thay đổi.

Nhưng sự hiểu biết của Sartre về bản chất và khả năng của sự Tự biết mình khác với quan điểm của Freud. Sartre bác bỏ ý tưởng về những nguyên nhân *vô thức (unconscious)* trong các sự kiện tinh thần, bởi đối với ông mọi sự đều giả định là đã được ý thức tiếp nhận (tr. 571). Nhưng theo kiến thức đã được khám phá trong thời gian gần đây về các hoạt động của bộ não, thì ta thấy những điều nói trên đây của Sartre có tính cách là những quyết đoán hơn là những chứng luận. Ngày nay ta đã có được những bằng chứng thực nghiệm rất rộng lớn về thực tính của những tiến trình vô thức đáng được gọi là tinh thần.

Trong điều mà Sartre gọi là “*Phân tâm học hiện sinh*” (“existential psychoanalysis”), chúng ta có được một chương trình giải thích, thông diễn, hơn là một công trình khoa học. Trong chương trình đó, chúng ta tìm kiếm không phải các *nguyên nhân* của cách hành xử của một con người, nhưng là những *ý nghĩa* của nó, nghĩa là những *lý do* tinh thần bao hàm những tin tưởng và ham muốn. Đối với Sartre, ham muốn được đặt trên những lựa chọn các giá trị cơ bản hơn là trên những điều động sinh vật học hay bản năng (tr. 568-575). (Một số bác sĩ tâm thần – psychiatrists – thực hành phương pháp này, tìm hiểu bệnh nhân nhìn xem thế giới ra sao, hơn là khảo sát những điều động của vô thức, hay những thể trạng của bộ não, phía sau thái độ hành xử).

Sartre chủ trương quan điểm nói trên, bởi theo ông con người là một sự thống nhất, không phải một gói bọc những ham muốn hay thói

quen rời rạc, do đó phải có cho mỗi người một sự lựa chọn cơ bản (cái “dự phóng nguyên thủy”) đưa lại cái ý nghĩa hay cái chủ đích tối hậu nằm phía sau mọi khía cạnh của cuộc sống (tr. 561-565). Những tiểu sử ông viết về Baudelaire, Genet và Flaubert là những thực tập trong “Phân tâm học hiện sinh”, áp dụng cho tổng thể của một cuộc đời. Nhưng không hiển nhiên chút nào, rằng cho mỗi một người phải có một lựa chọn cơ bản *đơn nhất riêng biệt (single)*. Chính Sartre cũng chấp nhận, con người đôi khi có thể làm một sự “cải hóa” (“conversion”) bất ngờ về cái “dự phóng nguyên thủy” của mình (tr. 475-476). Và có nhất thiết chỉ có một dự phóng như thế trong mỗi giai đoạn của cuộc đời? Có thể chẳng những ai đó có đến hai hoặc nhiều dự phóng, và chúng không nhất thiết phân xuất từ một công thức chung nào đó (như từ gia đình, nghề nghiệp, cộng thêm cả thể thao, nghệ thuật, chính trị)?

Nếu không có lý do gì có thể đưa ra cho những lựa chọn cơ bản, thì những lựa chọn đó dường như là một điều không có tính chính đáng và tùy tiện. Xem ra như Sartre, với những tiền đề của riêng mình, muốn giới thiệu cho chúng ta con người với sự *lựa chọn “trung thực”* hiển mình cho công việc triệt tiêu người Do Thái, dụ dỗ phụ nữ, bạo hành trẻ em, hay mãi mê các trò chơi máy tính, với điều kiện là y thực thi những lựa chọn đó với một ý thức hoàn toàn có suy nghĩ. Sartre có tìm ra được trong triết học của mình lý do nào để phê phán khái niệm *Siêu nhân (Übermensch)* của Nietzsche, kẻ quyết liệt và dẫn đo suy nghĩ đã khai triển sự tự do của mình với giá những mạng người *ít-hơn-là-siêu-nhân*? Ngược lại, nếu có kẻ hiển trọn đời mình cho công việc dạy dỗ con cái, giúp đỡ người nghèo, hay sáng tác âm nhạc, nhưng lại tự đánh lừa mình (theo cách nhìn của Sartre) khi nghĩ rằng đó là những giá trị khách quan, liệu Sartre có lên án người đó là sống *thiếu ngay thẳng (mauvaise foi)*?

Nơi một số chú thích mang tính ngõ ngàng và hấp dẫn trong tác phẩm *Tồn tại và Hư vô*, Sartre dùng một ngôn ngữ dường như mang

sắc màu tôn giáo gợi ý là *có thể* “triệt để thoát được ra khỏi sự không thành thực” và thực hiện được sự “tự phục hồi của một hữu thể lâu nay sa đọa”. Ông gọi sự giải thoát này là “sự trung thực” (chú thích, tr. 70), ông nói về “một Đạo đức học giải thoát và cứu độ” và về “một sự cải hóa triệt để” (“a radical conversion”, tr. 412). Ngoài ra, vào giữa một số đoạn văn lý thuyết tối nghĩa nhất ở Phần 2, Sartre xác định điều mà ông gọi là suy tư “trong sạch” và “làm cho trong sạch” đối nghịch với suy tư “vẩn đục” hay “suy tư đồng lõa” (tr. 155, 159 tt.). Xem như Sartre nhìn nhận một năng lực đạo đức đặc biệt cho loại suy tư thứ nhất, điều theo Sartre là có thể đạt được, và chỉ như là kết quả của một “*Katharsis*”, một sự thanh luyện nội tâm. Nhưng Sartre nói, những ý nghĩ này không thể khai triển được trong một tác phẩm bàn về bản thể luận, và ông kết thúc với hứa hẹn sẽ biên soạn một tác phẩm khác trên bình diện Đạo đức học (tr. 628). Sartre đã không còn xuất bản một tác phẩm nào như thế, đoán chừng thị lực của ông đã thay đổi khi ông tra tay vào việc. Quan điểm của ông về Bản tính con người đã trở nên ít trừu tượng và ít cá nhân chủ nghĩa, ngược lại cụ thể và mang tính xã hội nhiều hơn.

TRUNG THỰC VÀ TỰ DO CHO MỌI NGƯỜI

Hai tư liệu của Sartre: *Nhật ký chiến tranh* (*War Diaries*) và *Sổ tay Đạo đức học* (*Notebooks for an Ethics*) được xuất bản như Di cảo (sau khi Sartre qua đời). Như thế ta nay có thể thấy được tư tưởng đạo đức học của ông được khai triển ra sao. Ở đây, tôi dựa vào bản toát yếu hữu dụng ở chương 4 và 5 theo bản dịch của *Thomas C. Anderson* trong tập sách *Hai Đạo đức học của Sartre* (*Sartre's Two Ethics*). (Như thế, ta tránh được công việc mằm mò qua hàng trăm trang ghi chú của Sartre, mà theo Anderson, là “ít sáng tỏ và [ít] ý nghĩa”).

Sartre đi đến việc nhìn nhận một cách minh thị hơn, bằng cách nào sự tự do của con người được đặt vào giữa điều mà ông gọi là “thực kiện” (“*facticity*”), thực kiện về chính mình và về hoàn cảnh đặt ra những phương thức trong đó ta diễn tả sự tự do của mình. Một loại

thực kiện phụ thuộc vào tính tổn thương của thân xác con người. Thí dụ, sự tự do bị giới hạn hay “bị ô nhiễm” (“contaminated”) nặng nề, nếu ta bị bệnh nặng thí dụ như bệnh lao. Một loại thực kiện khác là hoàn cảnh sinh sống trong một xã hội nhất định vào một giai đoạn nào đó của lịch sử. Một người nô lệ, một người lao động chân tay, một công nhân trong một công xưởng dây chuyền, một phụ tá thương mại, một bà lau dọn nhà cửa, hay một “phục viên giới tính”, có thể có những lựa chọn giới hạn về việc hoạt động thế nào trong hoàn cảnh kinh tế xã hội của mình. Sẽ là một sự lường gạt cay nghiệt nếu ta quá quyết với họ là họ thực sự có tự do như mọi người khác. Trong ngôn ngữ trừu tượng của *Tồn tại và Hư vô*, có thể là như thế – nhưng trong ngôn ngữ cụ thể và thiết thực, sẽ là không như vậy. Sartre nay bắt đầu nhìn nhận sự hiển nhiên – thực kiện kinh tế xã hội giới hạn sự tự do của con người, dẫu nó không tất định mỗi lựa chọn cá nhân. Và Sartre từ bỏ “tính luân lý trừu tượng”, thiên về một nền đạo đức biết đếm kể đến những yếu tố thân xác, kinh tế, xã hội, và đặt hy vọng vào sự thay đổi xã hội (kể cả cách mạng), ít nữa là tùy theo vào sự biến đổi tâm lý của từng người.

Trong *Số tay Đạo đức học*, Sartre nói lên một số điều ý nghĩa về tư duy trong sạch và về sự hiện hữu trung thực của con người. Tư duy trong sạch cho ta khả năng loại đi dự phóng trở nên những hữu thể giống Thượng đế, điều mà trong *Tồn tại và Hư vô* được diễn tả như một đam mê nhất thiết nhưng vô dụng. Cuối cùng ra, chúng ta có thể chấp nhận tính vô thường của hiện hữu mình, và với một tinh thần sáng tạo và đại lượng chúng ta có thể đưa lại ý nghĩa và chủ đích cho đời mình, và qua đó cho thế giới:

... một con người trung thực không bao giờ đánh mất những mục đích tuyệt đối của điều kiện làm người... giải cứu thế giới (bằng cách làm cho nó tồn tại), làm cho sự tự do là nền tảng của thế giới, nhận trách nhiệm đối với tạo thành, và làm cho khởi nguyên của thế giới nên tuyệt đối thông qua sự tự do tìm cách duy trì nó. (*Số tay*, tr. 448).

Xem ra chúng ta phải bỏ đi dự án trở nên giống Thượng đế trong một nghĩa này, để trở nên giống Thượng đế trong một nghĩa khác; nghĩa là, xem chính mình như là suối nguồn độc nhất của giải thoát và chủ đích trong thế giới.

Trong hiện hữu trung thực, tương quan với kẻ khác cũng được chuyển hóa. Sự nhận thức của người khác về tôi, mặc dầu vẫn “đối tượng hóa” bằng cách họ nhận thức thân xác tôi như một đối tượng giữa những đối tượng khác, nhưng không còn nhất thiết là một đe dọa:

Nó chỉ là như thế, nếu Người khác từ chối nhìn nhận sự tự do cũng có trong tôi. Nhưng nếu, ngược lại, họ nhìn nhận tôi hiện hữu như một sự tự do hiện hữu giống như một Tồn tại/đối tượng... thì họ làm phong phú cho thế giới và cho tôi, họ đưa lại một ý nghĩa cho hiện hữu của tôi thêm vào ý nghĩa chủ quan mà chính tôi đưa lại. (*Số tay*, tr. 500).

Và như thế, Sartre chấp nhận sự hiểu biết thịnh tình của người khác, và sự hỗ trợ trong việc theo đuổi chủ đích của mình, là điều cuối cùng có thể được. Ông cũng nói đến “tình yêu trung thực” (“authentic love”, nhắc nhở đến tình yêu thương *agape* Kitô giáo) “hoan hỉ với tồn tại-trong-thế giới của Kẻ khác (in the Other’s being-in-the-world), mà không chiếm hữu nó” (*Số tay*, tr. 508).

Sự tự do của cá nhân như thế trở nên giá trị cơ bản của Sartre. Nhưng điều ấy phải được hiểu như khẳng định không chỉ là sự thật cần thiết rằng, mỗi hữu thể ý thức là tự do trong nghĩa trừu tượng, nhưng là sự phê phán giá trị rằng, mỗi người đều có khả năng thực thi sự tự do của mình trong những phương cách cụ thể, và như vậy xã hội con người phải được thay đổi trên đường hướng làm cho điều trên đây thành một hiện thực cho mọi người. Trung thực – sự thừa nhận sáng suốt trách nhiệm về những lựa chọn tự do riêng biệt của mình, phải bao hàm sự tôn trọng và quý chuộng sự tự do của mọi hữu thể ý thức và thuần lý khác.

Sartre đã đưa ra trong ***Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*** (tr. 29) một gợi ý trong hướng suy tư của Kant rằng, lựa chọn cho

mình thì cũng là lựa chọn cho mọi người, và như thế tác tạo một hình ảnh con người như ta nghĩ nó phải là như thế. Trong *Số tay*, Sartre sử dụng cụm từ “một thành trì các mục đích” (“a city of ends”) để diễn tả mục tiêu này, điều mà nay ông xem là “tuyệt đối” hay có hiệu lực khách quan. Sự lựa chọn các từ ngữ này giống lên tiếng vọng đến hai lý tưởng trước đây: đó là “**Thành trì của Chúa**” (“*City of God*”: lý tưởng thiên thượng, khác biệt với mọi xã hội trần thế) của Augustinus, và công thức “**Vương quốc các Mục đích**” (“*Kingdom of Ends*”: lý tưởng ta phải đối xử với mọi hữu thể thuần lý không bao giờ như một phương tiện, nhưng luôn luôn như một cứu cánh). Nhưng Sartre có khuynh hướng giải thích khái niệm Mục đích nhiều hơn trong nghĩa thuộc trần thế, như là một xã hội xã hội chủ nghĩa, không giai cấp – gọi lên cùng một loại lý tưởng không tưởng giống như trạng thái “đích thực cộng sản” của xã hội tương lai mà Marx mơ tưởng, trong đó mọi người có khả năng diễn tả sự tự do của chính mình.

Sự dài dòng văn tự của triết học Sartre như vậy là một thách thức cho mọi người chúng ta:

1. Thứ nhất, trở nên ý thức về mình đích thực hơn và sử dụng sự tự do của mình để thay đổi chính mình trở nên hoàn thiện hơn;
2. Và thứ hai, làm những gì ta có thể làm cho một xã hội toàn cầu, trong đó mọi người có cơ hội đồng đều thực thi sự tự do của mình.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Về Chủ nghĩa Hiện sinh, dẫn nhập và đại quan:

- William Barret: *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, N.Y., Anchor Books, Doubleday, 1962.
- David E. Cooper: *Existentialism: A Reconstruction*, Oxford, Blackwell, 1990.

Về một số triết gia hiện sinh quan trọng, những hướng dẫn ngắn gọn:

- Patrick Gardiner: *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

– Michael Tanner: *Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

– George Steiner: *Heidegger*, London, Fontana, 1978.

– Arthur C. Danto: *Sartre*, London, Fontana, 1975.

Một số tác phẩm khởi đầu của Sartre:

– *La Transcendance de l’Ego* (1936).

– *La Nausée; Buồn nôn* (1938).

– *Existentialisme est un Humanisme* (1946).

– *Esquisse d’une théorie des Émotions* (1940/1948).

Tác phẩm lý thuyết chính gồm 3 bộ:

– *Essai d’ontologie phénoménologique: L’Être et le Néant* (1943); *Tồn tại và hư vô; Being and Nothingness*, [Bản dịch tiếng Anh của Hazel Barnes được tác giả trích dẫn (London, Routledge, 2002). Bởi tác phẩm rất dài và khó hiểu, tác giả đề nghị đọc: phần 4; phần 3 chương 2 (*Bad Faith*), những trang kết (*Ethical Implications*); phần 3, chương 1, tiết 3 (*The Look*)].

– *Théorie des ensembles pratiques:*

+ *Critique de la raison dialectique* (1960).

+ *L’intelligibilité de l’histoire* (1985).

– *Vérité et existence* (1985).

Một số tác phẩm viết về Sartre :

– Thomas C. Anderson: *Sartre’s Two Ethics; From Authenticity to Integral Humanity*, Peru, Illinois, Open Court, 1993; (cung cấp một cái nhìn tổng quát rất bổ ích; *first ethics*: từ thời liền sau *L’Être et le Néant*; *second ethics*: được trình bày trong *Rome Lecture* năm 1964).

– Francis Jeanson: *Sartre and the Problem of Morality*, Bloomington, Indiana University Press, 1980; (Giải thích về triết học ban đầu của Sartre, được Sartre tán thưởng).

– Gregory McCulloch: *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrian Themes*, London, Routledge, 1994; (Giải thích rõ ràng

về những chủ đề trong *L'Être et le Néant*, liên quan đến Trết học Phân tích Tinh thần và Hiện tượng học).

– Bernard Schumacher (Hg): *Jean-Paul Sartre*, Reihe Klassiker auslegen, Berliner Akademie Verlag, 2003; (Dẫn nhập văn tắt vào các tác phẩm chính của Sartre; trong đó B. Schumacher có viết một chương, nhan đề *Das Sein und das Nichts*).

CHƯƠNG 12

DARWIN: NHỮNG HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI

Đôi lời ban đầu của người dịch:

Chương này khá dài, khá rộng lớn, đa chiều, phức tạp, trình bày những bước đi phần nào đã thành tựu cũng như những bước đi đang trên đường tìm tòi của các nhà nghiên cứu về **Học thuyết Tiến hóa về Bản tính con người** được tác giả L. Stevenson đúc kết, bàn luận, phê phán. Chúng tôi ghi lại ở đây, vào đầu chương này, những Đề mục chính cũng như những Tiết mục phụ được tác giả nêu ra để bạn đọc dễ dàng theo dõi.

Lời mở đầu

§Học thuyết Tiến hóa – Giai đoạn I (1800 – 1900):

Darwin và những người cùng thời

- Bối cảnh siêu hình
- Darwin và sự Chọn lọc tự nhiên
- Darwin và sự Tiến hóa của con người
- Học thuyết xã hội của Darwin
- Những giá trị theo đánh giá của Darwin
- Sách tham chiếu, tham khảo, đọc thêm

§Học thuyết Tiến hóa – Giai đoạn II (1900 – 1950):

Phản ứng đối với quan điểm Sinh vật học

- Cơ sở phát sinh của di truyền
- Ưu sinh, kỳ thị chủng tộc, kỳ thị giới tính
- Phản ứng cho việc xúc tiến văn hóa và giáo dục

Trắc nghiệm trí thông minh, Xã hội học và Nhân chủng học

- Phản ứng chống lại thuyết bản năng

Tâm lý học hành xử

– Sách tham chiếu, tham khảo, đọc thêm

§HỌC THUYẾT TIẾN HÓA – GIAI ĐOẠN III (1951 – HIỆN TẠI):

Trở lại với Bản tính con người

– Di tổ và tư tổ

– Sự xuất hiện ngành học về tập tục hành xử của sinh vật

– Chomsky và Tâm lý học nhận thức

– Wilson và môn Sinh học xã hội

– Sơ đồ ba giai đoạn về tư tưởng tiến hóa Hậu-Darwin

– Cosmides/Tooby và mô hình nguyên nhân tích hợp

– Để kết thúc

– Sách tham chiếu, tham khảo, đọc thêm

Một số độc giả có thể đặt câu hỏi, có đáng phải nhọc công nhiều như thế để khảo xét các truyền thống **tôn giáo**, các trường phái **triết học** và các học thuyết **suy luận** thuộc các thế kỷ trước đây? Bây giờ, **khoa học** cũng đã xác minh chính mình như một con đường riêng biệt tìm hiểu mọi vật trong thế giới, bao gồm cả những sinh vật như chúng ta, vậy hẳn chắc ta cũng cần tìm xem khoa học nói gì về Bản tính con người?

Trong thực tế, chương trình này không phải là điều mới lạ. Nó đã gây niềm cảm hứng cho nhiều nhà tư tưởng trong các thế kỷ XVII và XVIII, đặc biệt là *Hobbes*, *Hume* và các *triết gia Khai sáng Pháp*. Nhưng nó đã tìm được những nỗ lực mới kể từ khi **Darwin** đưa ra **Học thuyết Tiến hóa** của ông vào giữa thế kỷ XIX. Nhiều người đã chấp nhận rằng con người cũng chia sẻ một nguồn gốc chung với tất cả mọi tạo vật khác trên trái đất. Khẳng định này hẳn còn bị chống đối bởi một số tín đồ các tôn giáo, mặc dầu nhiều hệ phái chính trong Kitô giáo cũng đã điều tiết thích nghi với quan điểm mới này. Học thuyết

Tiến hóa là một vấn đề được bàn cãi trong các tranh luận hợp pháp về giáo dục khoa học tại Hợp chủng quốc Hoa Kỳ trong những năm 1920 và mới gần đây nữa.

Có nhiều giai đoạn khác nhau trong việc lý thuyết hóa khoa học và tranh luận công khai từ thời Darwin. Trong chương này, tôi sẽ khảo xét **Ba giai đoạn chính** của tư tưởng Tiến hóa về Bản tính con người. Các nhà khoa học sinh vật học, tâm lý học và xã hội học tỏ ra dè dặt khi bàn về những điều mập mờ và đang còn trong tranh cãi công khai như vấn đề “Bản tính con người”, và họ đã tập trung uy tín nghề nghiệp của họ vào những khảo xét mang tính kỹ thuật chuyên ngành. Nhưng cũng có một số ít người trong họ đã mạnh bạo đưa ra một số quan điểm *Chẩn bệnh* và *Kê toa thuốc trị liệu* về các vấn đề con người, nghĩa là một “học thuyết” về Bản tính con người trong nghĩa được sử dụng trong tập sách này. Nhưng, như chúng ta sẽ xem, khi những kẻ “muốn-là-những nhà khoa học” (would-be-scientists) về vấn đề Bản tính con người đưa ra những sơ đồ *giải thoát* (hay *tiến bộ*) thể tục, thì những khẳng định của họ cũng bao hàm những phê phán về *giá trị* vượt khỏi ranh giới chuyên môn khoa học và trở nên gây bàn cãi giống như các học thuyết cũ được trình bày trong các chương sách trước đây. Vậy dọc theo việc trình bày của tôi về *Các loại Học thuyết Tiến hóa*, tôi sẽ đưa ra một số *phê phán* trong khái niệm và trong bình diện đạo đức.

Học thuyết Tiến hóa - Giai đoạn I (1800 – 1900):

Darwin và những người cùng thời

Bối cảnh siêu hình

Trước khi Darwin vào cuộc, các nhà khoa học đã bắt đầu nhận thức được rằng, thế giới đã có một lịch sử lâu dài hơn người ta tưởng. Một số người trong truyền thống Do Thái – Kitô giáo thừa nhận những câu chuyện trong *Kinh thánh* là thật theo cách *giải nghĩa chân chữ*, và người ta tin rằng việc tạo dựng trời đất (tiếp theo đó là trận lụt đại hồng thủy) đã xảy ra chỉ chừng 6.000 năm trước đây [Họ dò theo các

bản Biên niên sử trong *Kinh thánh* như trong sách *Sáng thế*, các chương 5, 11, v.v... trong đó cuộc đời của các tổ phụ được ghi mỗi người hàng trăm năm sống: Adam 930 năm, Seth 912 năm, Enosh 905 năm, Methuselah 969 năm, v.v... Tất cả được cộng lại cùng với xấp xỉ 2.000 năm từ khởi đầu Công nguyên với sự ra đời của Đức Jesus cho đến ngày nay làm thành 6.000 năm. Một trong những người đã đề xướng cách tính toán này là Giám mục Anh giáo James Ussher, 1581 – 1656, với tập tư liệu *Biên niên sử Cựu Ước từ Nguyên thủy thế giới: Annales Veteris Testamenti a prima mundi origine deducti*, xb. 1650, ND]. Nhưng năm 1755, Kant lúc ấy còn trẻ đã đề xuất lý thuyết hệ thống mặt trời đã “phát triển” như thế nào bởi sự dần dà tăng trưởng của các hành tinh từ đám bụi quăn vũ chung quanh mặt trời. Và đầu thế kỷ XIX, các nhà Địa chất học đã nhìn ra các tầng đá quan sát được đã được gầy tạo và hình thành bởi những quá trình quen thuộc của sự phun ra và lắng đọng, chuyển động và xói mòn của đất, tác động trên nhiều giai đoạn thời gian dài. Sự mô tả “đồng dạng” này đã được đưa ra với thẩm quyền trong tác phẩm *Những nguyên lý của Địa chất học (Principles of Geology, 1830 – 1833)* của *Charles Lyell*, và điều đó đã ảnh hưởng mạnh trên tư tưởng của Darwin. (Trên thực tế, Darwin đã được nổi tiếng sớm như là nhà Địa chất học hơn là nhà Sinh vật học).

Sự sử dụng nổi tiếng nhất của từ **Tiến hóa** dĩ nhiên là cho tiến trình hình thành và thay đổi trong các *chủng loại* thuộc **Sinh vật học**. Giả thuyết thay đổi dài hạn các chủng loại đã phảng phất trong không gian vào thời Darwin sinh sống. Sự phát hiện xương hóa thạch trong đá cho thấy đã một thời có những tạo vật rất khác biệt với những vật đang hiện hữu. Ý tưởng những loại sinh vật đa dạng tìm thấy trên trái đất này đã được *biến hóa* từ những sinh vật tiền bối của chúng qua một loạt các biến đổi nhỏ, ý tưởng đó đã được đưa ra bởi nhiều nhà tư tưởng, kể cả ông nội của Darwin là **Erasmus Darwin** và nhà sinh vật học trứ danh người Pháp Comte Georges-Louis Leclerc de **Buffon** và Jean-Baptiste de Monet de **Lamarck**.

Darwin và sự Chọn lọc tự nhiên

Một bước đi tiếp đây ý nghĩa của toàn bộ *sự kiện* biến hóa hay tiến hóa chủng loại là tìm hiểu quá trình đó đã thực sự được thực hiện như thế nào. Sự đóng góp lớn của **Charles Darwin** (1809 – 1882) là đã nhìn ra cái **cơ cấu nguyên nhân** của Tiến hóa, quá trình được gọi là **“Chọn lọc tự nhiên”** (“natural selection”).

Trước đó đã có một số suy luận về phương cách nhờ đó các chủng loại có thể *thay đổi*. **Lamarck** năm **1809** đã gợi ý rằng, các tạo vật có thể di truyền qua cho các hậu sinh của mình một số đặc tính thể lý mà chúng đã phát triển được trong thời gian chúng sinh sống. Thế theo lý thuyết này về sự “thừa kế các đặc tính đã thu đắc được”, một động vật ăn cỏ phải vươn cổ lên để tìm ăn những lá cây trên cao có thể sinh sản những thú con với cổ dài – và như thế những hươu cao cổ có thể là điển hình! Nhưng xem ra khả nghi khi cho rằng mọi sự thay đổi trong chủng loại đều được thực hiện như thế cả.

Khi đang là sinh viên, Darwin đã tỏ ra say mê ngành Sinh vật học, sao nhãng chương trình đại học của mình về ngành Y tại Edinburg và ngành Thần học tại Cambridge, nhưng lại đã gây ấn tượng trên các giáo sư về các môn học không chính thức của mình. Đến tuổi hai mươi hai, Darwin đã có một gián đoạn may mắn khi được đề nghị một chỗ làm trong ngành Tự nhiên học trên chiếc tàu khảo sát hải quân Anh *Beagle* (cũng nhờ sự thuyết phục của ông cậu để thăng được những phản đối của bố mình).

Trong suốt cuộc hành trình, cũng gần 5 năm, Darwin đã dùng phần lớn thời gian đi vào và đi quanh các nước Nam Mỹ và các đảo gặp trên đường. Ông cũng nắm lấy cơ hội để thực hiện những khảo sát nội địa mở rộng trên những lãnh địa ít được biết đến. Ông tìm ra những bộ xương của những con thú lớn đã bị diệt chủng và những di vật hóa thạch của những sinh vật biển nay nằm trên cao dãy Núi Andes. Ông cũng chứng kiến cơn động đất tại Chile làm tung đất lên cao rất đáng quan tâm. Tất cả những điều đó là chứng cứ hiển nhiên của một quá

trình tác động lâu dài và liên li của sự *biến đổi* địa chất. Darwin cũng đã thực hiện những sưu tầm mở rộng về hệ thực vật và hệ động vật trước đây khoa học chưa từng biết, đã gửi nhiều thùng nhiều hộp các vật đó về London để nghiên cứu. Ông đặc biệt thắc mắc về các loại chim và thú ở Đảo Galapagos thuộc Thái Bình Dương, chúng giống với các loại như thế ở Nam Mỹ, nhưng khác biệt trong chi tiết giữa đảo này với đảo khác.

Và như thế, Darwin thời trai trẻ đã may mắn có được cơ hội duy nhất thu thập được những khối lượng rộng lớn các chứng vật mới.
Nhưng những chứng vật ấy để làm gì?

Sau khi trở về từ cuộc du hành mang tính anh hùng ca này, Darwin nay định cư lại, làm đám cưới (với cô em họ Emma Wedgwood), một gia đình trung lưu **thời đại Victoria** (1837 – 1901), và một cuộc sống cho khoa học (được hỗ trợ nhờ thừa hưởng được một gia sản khá giả). Tư tưởng cơ bản về sự **“Chọn lọc tự nhiên”** đã đến với ông từ rất sớm, và nay ông viết ra một phác thảo về học thuyết của mình vào năm **1844**. Nhưng ông chưa cho xuất bản ngay, nhưng đợi đến 15 năm sau, bởi ông đau đớn ý thức rằng, ý tưởng về sự **Biến đổi chủng loại** là một vấn đề gây tranh cãi lớn. Ý tưởng đó không tương hợp với câu chuyện *Kinh thánh* về việc Chúa tạo dựng trời đất, muôn vật và con người như trong sách *Sáng thế*, nếu giải thích theo chân chữ – thực ra điều đó không làm cho bản thân ông quá bận tâm, nhưng ông rất không thích phải dây dưa vào những tranh cãi tôn giáo. Lúc ấy đã có một ít tác phẩm có tính cách nghiệp dư về vấn đề Tiến hóa đã được biết đến, nhưng ông muốn cung cấp tư liệu cho học thuyết của mình một cách thật khoa học nghiêm túc bằng việc thu thập mọi chứng luận trong khả năng có thể của mình.

Việc xuất bản Học thuyết lâu năm cưu mang của Darwin đã được kích động bởi sự xuất hiện bất ngờ năm **1858** một tập sách của *Alfred Wallace* – một nhà Tự nhiên học trẻ người Anh nghiên cứu tại East Indies – kể một cách độc lập đã đưa ra tư tưởng về sự **Chọn lọc tự**

nhiên. Darwin vội viết báo cáo kết quả của những năm nghiên cứu của mình trong tác phẩm danh tiếng nhất và đánh dấu thời đại của mình – tác phẩm *Nguồn gốc của các chủng loại (The Origin of Species)* – xuất bản năm **1859**. Wallace chia sẻ công trạng khoa học ban đầu tại một buổi họp của Royal Society, đã không có được nhiều kiện chứng như Darwin và không đối địch lại với Darwin trong chi tiết. (Wallace sau này đã thỏa hiệp về những thức nhận Sinh vật học của mình, khi ông gia nhập chủ thuyết “Duy linh” (Spiritualism) và đặt con người ra ngoài Học thuyết Tiến hóa).

Cái hạt nhân **lý chứng** của Darwin về sự “**Chọn lọc tự nhiên**” là một diễn dịch luận lý thanh nhã từ bốn khái quát hóa thực nghiệm lớn. Hai khái quát hóa đầu là:

1. Có sự khác nhau trong các đặc tính của các cá nhân thuộc cùng một chủng loại.
2. Những đặc tính của cha mẹ có xu hướng di truyền qua cho con cái của họ.

Hai sự kiện khái quát này phát xuất từ nhiều quan sát trên thực vật và động vật, và chúng cũng đã được đưa ra thể nghiệm trong việc gây giống có chọn lọc cho nhiều loại cây và thú vật trang trại, chó và bồ câu. Do đó, Darwin nói về sự “Chọn lọc tự nhiên” như một quá trình, tương đương với sự Chọn lọc nơi con người, làm *thay đổi* chủng loại – nhưng dĩ nhiên không chủ tâm. Hai tiền đề khác cho toàn bộ luận cứ là:

3. Chủng loại tự bản chất có thể có một sự tăng trưởng dân số theo cấp hình học (geometric rate: 1, 2, 3, 4, 5, 6...).
4. Tiềm lực của môi trường không thể hỗ trợ một sự tăng trưởng như thế.

Sự thực của (3) căn cứ vào sự kiện, rằng mỗi cặp sinh vật có thể sản sinh nhiều hơn là hai hậu duệ – trong nhiều chủng loại, hàng ngàn mầm hay trứng được sinh sản. Hệ quả từ (3) và (4) là chỉ có một tỉ lệ nhỏ mầm, trứng, con nhỏ đạt được trưởng thành. Trong thực tế, có sự

cạnh tranh để sống còn và tái sinh sản, vừa giữa các thành viên của cùng một chủng loại và vừa giữa các chủng loại khác nhau. Điều này không luôn luôn bao hàm sự đụng độ thân xác, như khi các cá thể cào cấu đánh đá nhau để chiếm thực phẩm hay con trống chiếm con mái: theo nghĩa Darwin đưa ra, thì cây cỏ tranh giành ánh sáng và chất dinh dưỡng, và thú vật cạnh tranh để tránh bị phát hiện và ăn thịt bởi các thú săn mồi.

Từ sự không thể tránh khỏi những cạnh tranh như thế, và từ (1), chúng ta có thể diễn dịch ra rằng, vào mọi giai thời sẽ có một số cá thể trong chúng dân – và bởi sự khác biệt của số cá thể này đối với các cá thể khác – có khả năng tốt nhất để sống lâu hơn và lâu đủ cho việc để lại hậu duệ. Những cá nhân đó có thể được miêu tả như những cá thể **“phù hợp nhất”** (**“fittest”**) trong môi trường hay trong nơi sinh thái, nơi đó bao gồm mọi yếu tố cần thiết cho cuộc sống của họ, bao gồm cả các chủng loại thảo vật và động vật khác. Với (2), những đặc tính của họ có xu hướng di truyền qua cho thế hệ tiếp theo, còn những đặc tính ít thuận lợi hơn thì không.

Và như thế, xuyên qua nhiều thế hệ, những đặc tính tiêu biểu của một chúng dân có thể **thay đổi** tới một mức độ quan trọng. Và với sự nhìn nhận những thời kỳ bao la của quá khứ được chứng minh bởi khoa Địa chất học, và với sự phân phối những cây cỏ và thú vật trong những môi trường rộng lớn và khác nhau trên khắp thế giới, thì nhiều chủng loại khác nhau có thể được phát triển từ những vị tổ chung. Tất cả những gì cần phải có là sự thúc bách liên li của **Chọn lọc tự nhiên** tác động trên những khác biệt bên trong các chúng dân trong những môi trường khác nhau. Không cần thiết phải giả định một sự di truyền các đặc tính đã đả thủ được theo như Lamarck, mặc dầu Darwin có đi bước lùi trong điểm này, bởi ông khi ấy chưa biết cơ sở phát sinh (genetic basis) của những mẫu hình di truyền được tổng hợp trong (1) và (2).

Ngoài sự “**Chọn lọc tự nhiên**” – hay đúng hơn, như là một trường hợp của nó – Darwin nhìn nhận sự tác động của điều mà ông gọi là “**Chọn lọc đực tính**”, được rộng rãi bàn đến trong bộ sách hai quyển xuất bản năm **1871**: *Nguồn gốc của con Người*, và *Chọn lọc liên quan đến Đực tính* (*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*). Những gạc sừng nặng nề của hươu nai và những cái đuôi trau chuốt của con công xem ra thật là những trở ngại lớn cho cuộc sống thường ngày của chúng, như khi đi tìm kiếm vật ăn và khi trốn chạy trước các thú tìm mồi. Dĩ nhiên Chọn lọc tự nhiên có thể đem lại thuận lợi cho hươu nai với đôi gạc nhỏ hơn và cho chú công một cái đuôi khiêm tốn hơn? Nhưng như thế là không biết đến cái công việc sinh vật học quan trọng của sự tái sản xuất giới tính. Hươu đực dùng gạc sừng của chúng trong thời “động đực” để đánh đấu với nhau hầu chiếm lãnh được hươu nai, còn chú công thì biểu diễn cái đuôi màu sắc rực rỡ của mình trước các bạn nữ, cho quý nàng cái đặc quyền nữ giới chọn lấy ông bạn nào oai dũng nhất. Và như thế, có một sự cạnh tranh, không phải để sống còn, nhưng cũng là để sinh sản. Những cá thể với những đặc tính được phát triển cao độ hơn, điều đưa lại thành công đực tính cho chúng, thì cũng có cơ may hơn di truyền những đặc tính đó qua cho các hậu duệ của chúng, và điều đó xem chừng quan trọng hơn những bất lợi phải chịu đựng ngoài các mùa cặp nai động đực

Nguồn gốc của chủng loại (*The Origin of Species*) là một của hiếm – một công trình khoa học độc đáo, được viết với một thể văn sống động, dễ hiểu cho những độc giả có kiến thức. Darwin có khả năng cung cấp tư liệu cho vấn đề của ông với một cách trình bày kỳ tài các kiện chứng trong các vấn đề sinh sản chọn lọc, lịch sử tự nhiên toàn cầu, cổ sinh vật học. Tác phẩm tức thời là một tập sách bán chạy nhất (best seller) và được dịch ra trong nhiều thứ tiếng. Dĩ nhiên, nó cũng làm dấy lên nhiều cuộc tranh luận và ở một số nơi những tranh luận như thế vẫn còn.

Darwin và sự Tiến hóa của con người

Với thận trọng đặc biệt, Darwin từ ban đầu đã không minh thị nói quan điểm của ông rằng con người đến từ những tổ tiên giống loài khi. Vào cuối tác phẩm *Nguồn gốc*, ông đã cho phép mình diễn tả chỉ với một phát ngôn giảm thiểu “đặc biệt Ăng-lê” (typically English), rằng “ánh sáng sẽ được chiếu sáng lên nguồn gốc của con người và lịch sử của nó”. Nhưng đối với độc giả của ông, thì con mèo – hay ta phải nói là con người vượn? – đã luột ra khỏi giỏ xách, và *Thomas H. Huxley*, người hỗ trợ khoa học thẳng thừng của ông, đã biên soạn chỉ bốn năm sau đó một quyển sách về những nguồn gốc tiến hóa của con người. Năm **1871**, Darwin cuối cùng đã cho xuất bản những tư tưởng của chính mình về sự Tiến hóa của con người trong tác phẩm *Nguồn gốc của con Người (The Descent of Man)*. Với tính kỹ lưỡng quen thuộc của mình, ông đã duyệt lại những chứng nghiệm giải phẫu, y học, phôi [thai] học và hành vi cư xử về tính họ hàng bà con của chúng ta với các sinh vật khác, lưu ý về những “điểm thô sơ” làm lộ chân tướng, thí dụ như điểm nhỏ trên vành tai của chúng ta được ông suy luận như là kết quả của sự gấp nếp lại của vành tai nhọn của tổ tiên xa cách của chúng ta.

Sự **Chọn lọc của chủng loại**, bao gồm cả chúng ta, bắt đầu từ những hình thức đơn giản hơn của cuộc sống là điều ngày nay được các nhà Sinh vật học nhìn nhận không còn phải như một lý thuyết, nhưng như là một sự kiện. Có những thực nghiệm hiển nhiên trực tiếp về gốc tổ chung của chúng ta với các sinh vật khác. Khoa Giải phẫu đối chiếu cho thấy cơ thể của con người có cùng một cấu trúc tương tự như ở các động vật có xương sống khác: bốn chi thể tay chân với năm ngón vào cuối mỗi tay và chân. Sự tương tự sát gần của cơ thể chúng ta với loài khỉ, và nhất là với loại khỉ lớn không đuôi (apes), là điều hiển nhiên. Phôi (embryo) người đi qua những giai đoạn phát triển trong đó nó giống như phôi của các hình thức sự sống cấp dưới. Trong cơ thể con người có những dấu vết của những hình thức cấp thấp, thí dụ, một vết tích cái đuôi. Hóa sinh của cơ thể chúng ta – tế bào,

protein, máu, DNA – rất giống hóa sinh của các sinh vật khác. Trong những năm gần đây hàng ngàn những di vật hóa đá của những chủng loại dạng giống người trung gian giữa khỉ không đuôi và người đã được khai quật lên. Việc chúng ta phát triển từ những sinh vật thô sơ hơn ngày nay là một sự kiện đã được xác minh giống như một sự vật nào khác trong khoa học. (Tôi sẽ trình bày sự phản kháng của tôn giáo về sự kiện này trong chương kết).

Học thuyết xã hội của Darwin

Tôi đã trình bày **Học thuyết Tiến hóa chủng loại** của Darwin trong ngôn ngữ của nó như một giả thuyết nghiêm túc khoa học, có thể đánh giá bởi những quan sát thực nghiệm xác đáng. Và tôi đã kết hợp với phê phán khoa học tổng quát, rằng nó đã được xác định một cách áp đảo bởi tất cả những hiển nhiên có giá trị và như thế có thể nói là đúng sự thật trong những nét cơ bản (dẫu vẫn không nghi ngờ có một số chi tiết còn cần kiểm nghiệm, như bây giờ dưới đây).

Những độc giả đương đại (như các độc giả đồng thời với Darwin) có thể muốn hăng say tranh luận về những liên can đến các vấn đề *đạo đức, chính trị* và *tôn giáo* của học thuyết này. Nhưng trước hết ta cần tự hỏi *có thể chăng và như thế nào* một học thuyết khoa học có thể liên can đến những điều ta phải làm (hành động, đạo đức). **Khoa học**, theo định nghĩa, được giả định là đi tìm sự thật về thế giới vật lý. Nó thường được mô tả như là việc “hành xử với *sự kiện*”. Tại sao bây giờ lại nói, một học thuyết khoa học liên can đến vấn đề *giá trị*? Và theo như *David Hume* đặt vấn đề, làm sao ta có thể suy diễn cái *phải* (*ought*) từ cái *là* (*is*) hay từ một số phát ngôn về sự kiện? Câu trả lời chắc hẳn sẽ là: Chúng ta chỉ có thể làm như thế, nếu ta bao gồm ít là một phê phán về giá trị trong các tiền đề, minh thị hay mặc thị. Thí dụ, khoa học ngành Y nói ta “*phải*” (*ought*) làm gì, khi chỉ dẫn cho ta những cách thức ta cần làm để đề phòng hay chữa trị các bệnh tật. Một điều đâu đó đều được chấp nhận là Tốt, Lành, Thiện, đó là việc giảm thiểu khổ đau của con người bất cứ lúc nào ta có thể – đó là một phê

phán nhấn mạnh giá trị. Ít hấp dẫn hơn, khoa học làm cho khả thi những loại vũ khí mới – nhưng nó không bảo ta phải triển khai hay sử dụng chúng. Khoa học không làm thay đổi những giá trị cơ bản của chúng ta. Nó chỉ đưa lại cho ta những phương tiện mới để phát huy chúng.

Như vậy, học thuyết con người là những tạo vật tiến triển tự nó không nói chúng ta phải làm gì để sống. Tuy thế, có một xu hướng chung đi xa vượt trên quan điểm “thuần túy khoa học” này và gợi ý rằng, tiến hóa trong một nghĩa nào đó tạo lập những giá trị của riêng nó. Cuối cùng, điểm cơ bản của học thuyết Darwin là những cá thể “*phù hợp nhất*” (*fittest*) về mặt sinh học là những cá thể sống sót lâu nhất và để lại con cháu nhiều nhất. Và những chủng loại thành công, trong một môi trường nhất định, là những chủng loại sống sót trên nhiều thế hệ, duy trì và có lẽ gia tăng dân số của họ. Và, có thể được viện dẫn, *thành công* về sinh vật học phải chăng là giá trị tối hậu? Giữa con người với nhau, có phải những kẻ mạnh mẽ nhất, tài giỏi nhất, gợi tình nhất là những kẻ thành công nhất – như thế họ không phải là những kẻ giá trị nhất, được ngưỡng mộ và noi gương nhất? Có kẻ đã nhảy chồm lên đi tới kết luận, rằng thông điệp đạo đức của Học thuyết Tiến hóa của Darwin là mỗi người – nam hay nữ – sống cho mình và còn có thể cuối cùng cho rằng “*tham lam là tốt*” (“*greed is good*”). Mà nếu có một nền đạo đức Darwin như thế, nó sẽ khuyến bảo hãy là những kẻ với gia đình đông đúc, hay đúng hơn, hãy là những kẻ làm cho con cái sống đến tuổi trưởng thành – điều đó không luôn đồng nghĩa với mạnh mẽ, giỏi giang hay gợi tình, mặc dầu những đặc tính này dĩ nhiên có thể giúp ích ở một vài giai đoạn trong cuộc sống!

Câu nói “sự sống còn của những kẻ phù hợp nhất” (survival of the fittest) có chiều gợi ý nói rằng, quan điểm cho rằng những ai sống sót và sinh sản tốt nhất, thật đơn giản, là những kẻ tốt nhất trong một nghĩa rộng nào đó. Nhưng trong thực tế, những lời đó cùng với những

viễn cảnh liên tưởng đã được sử dụng vào thời gian trước khi tác phẩm *Nguồn gốc* của Darwin được xuất bản, đặc biệt trong các tác phẩm của triết gia xã hội **Herbert Spencer** (1820 – 1903) thuộc **thời đại Victoria** [1830 – 1901: thời đại phát triển kỹ nghệ và mở rộng Đế chế toàn cầu của Anh quốc, ND]. Spencer cũng như Darwin đã chịu ảnh hưởng lớn từ tác phẩm *Tiểu luận về Nguyên lý Dân cư* (*Essay on the Principle of Population*, xb. 1798) của **Thomas Malthus**. Tập sách này biện luận rằng, dân cư có xu hướng tự nhiên tăng trưởng vượt xa nguồn tài nguyên, với hậu quả những kẻ yếu kém nhất sẽ bị đào thải. Hàm ý tra vấn được đặt ra là công việc từ thiện cho kẻ nghèo đói là một việc vô vọng (một nguyên tắc đặc biệt được chính quyền Anh quốc tuân thủ trong ‘nạn đói khoai tây Irish’ những năm **1830**). Spencer trên hết là một triết gia về tiến bộ xã hội, mà tư tưởng khái quát đã được bắt rễ vững chắc trong tư tưởng ở châu Âu và châu Mỹ từ thời đại **Khai minh, Kant và Hegel**. (**Marx** cũng đã đặt con thoi tư tưởng kinh tế và chính trị của mình trên đó). Spencer đã khai triển một học thuyết kỹ lưỡng về sự “Tiến hóa” của xã hội con người, nhìn nhận xã hội “văn minh” của chủ nghĩa tư bản thế kỷ XIX là thành quả không tránh khỏi – và tốt nhất! – của tất cả lịch sử con người từ trước.

Nhiều nhà tư tưởng trong nửa sau thế kỷ 19, gồm cả *E.L. Youmans* và *W.G. Sumner* ở Hợp chúng quốc Hoa Kỳ, đã hăm hở đón lấy chủ đề. Đối với họ, xem như có một sự nối kết trực tiếp từ sự kiện Tiến hóa sinh vật học do sự Chọn lọc tự nhiên với nhu cầu sự cạnh tranh nghiêm chỉnh bên trong xã hội con người. Và như vậy, họ nghĩ là họ thấy được sự biện minh cho chủ nghĩa tư bản ‘để mặc’ (*lasser-faire*) không kiểm chế, và cả cho những cách biệt đến mức tột cùng giữa giàu và nghèo. Cũng có một sự chuyển tiếp dễ dàng đến những thái độ kỳ thị chủng tộc, đến cả sự bào chữa cho việc gần diệt chủng đối với những thổ dân ở Bắc và Nam Mỹ và ở châu Úc như là một chiến thắng không tránh khỏi của những dân tộc được gọi là tiến triển trên các

chúng tộc nguyên sơ của nhân loại. Trên cả hai bình diện cá nhân và xã hội, *quyền lực* được mỹ miều đồng nghĩa với *pháp quyền*.

Nhưng hẳn thật cái “*phải*” (“*ought*”) đã bị đánh tráo đầu đó, khi tìm cách suy diễn ra những hậu quả đạo đức và chính trị như thế từ Học thuyết Tiến hóa thuần khoa học? *Không* có sự liên kết nào giữa những kẻ phù hợp nhất (fittest) theo ngôn ngữ Sinh vật học về sống còn và tái sản xuất là những kẻ *ưu tú nhất* trong một nghĩa nào khác: họ có thể không là tốt nhất về luân lý, nghệ thuật, trí tuệ hay tâm linh. Ngược lại, những kẻ giàu có nhất trong các xã hội hiện đại không phải luôn luôn là những kẻ tốt nhất trong tái sản xuất! Như ta sẽ thấy, chính Darwin đã không hoàn toàn tán thành cái “*Chủ thuyết xã hội nhân [hiệu] Spencer*” (“*social Spencerism*”). Học thuyết Tiến hóa của Darwin là một Học thuyết sinh vật học khoa học nghiêm chỉnh về Nguồn gốc các chủng loại; nhãn hàng của Spencer là một giải thích suy diễn về lịch sử nhân loại, đặt trong một bối cảnh lý thuyết siêu hình về tiến hóa “*vũ trụ*” (“*cosmic*”).

Marx là một nhà lý thuyết xã hội đương đại ở cực đối lập chính trị với **Spencer**. Trong khi Spencer tuyên dương những kẻ khai thác chủ nghĩa tư bản, Marx lại nhìn họ như giai cấp bóc lột, giai cấp sẽ bị truất phế trong cuộc cách mạng cộng sản sẽ tới (xem chương 9). Như ta đã thấy, Marx cũng có học thuyết suy luận của riêng ông về sự phát triển lịch sử của các xã hội con người thông qua các giai đoạn kinh tế, và ông cũng chào mừng Darwin qua sự hỗ trợ của ông. Sự kiện các nhà tư tưởng xã hội đối nghịch nhau như thế, cả hai đã có thể tìm cách móc nối đoàn người theo mình vào với Học thuyết Tiến hóa phải cảnh giác ta về cái hố luận lý sâu rộng giữa những lý thuyết khoa học và những ý thức hệ chính trị.

Những giá trị theo đánh giá của Darwin

Trong tác phẩm *Nguồn gốc của con Người (The Descent of Man)*, Darwin, sau khi đã duyệt lại những hiển chứng thể lý về tông tộc chung của chúng ta với chủng loại khỉ không đuôi (apes), đã tiếp tục

trình bày một số **gợi ý đáng chú tâm** về việc, bằng cách nào những khả năng trí tuệ và đạo đức của chúng ta có thể phát triển từ các sinh thể nguyên sơ hơn chúng ta. Chống lại vấn nạn phổ biến, rằng ngôn ngữ, trí tuệ, cảm xúc, đạo đức và tôn giáo của con người làm cho chúng ta khác biệt về chủng loại đối với loài khi không đuôi tiến bộ nhất, Darwin nhấn mạnh rằng, trên nguyên tắc không có chướng ngại cho một sự tiến hóa từ từ cả về tinh thần lẫn thể lý qua nhiều giai đoạn thời gian lớn. Ông đã đặc thù được một lượng tri thức bách khoa về cách hành xử của thú vật và có khả năng chứng minh những tương tự nguyên sơ và những tiền kiện khả dĩ cho phần lớn cách hành xử của con người. Cụ thể cho thấy, ông đã đưa ra bản tính xã hội của chúng ta và khả năng của chúng ta về ngôn ngữ là những yếu tố quan trọng của tâm thức con người.

Darwin biết phần lớn các tư tưởng của ông trong tác phẩm *Nguồn gốc của con người (The Descent of Man)* là **những suy luận hơn là những sự kiện được chứng nghiệm**, như trong trường hợp về Chọn lọc tự nhiên. Ông đã gợi ý, như thế nào sự tiến hóa của con người có thể diễn tiến, hơn là chứng minh con đường mà nó phải đi qua (những thuyết gia về tiến hóa sau này cũng hành xử như thế, mặc dầu không luôn luôn ý thức điều đó). Và trong hai điểm ông đã biện luận cũng một cung cách như các nhà Sinh vật học từ đó đã đặt câu hỏi. Ông đôi khi đã kêu gọi đến sự di truyền những đặc tính đã đặc thù, nhưng lý thuyết theo sau đã dứt khoát bác bỏ điều đó (như chúng ta sẽ xem sau này). Và ông giả định một thời điểm khi Chọn lọc tự nhiên hoạt động trên tổ tiên chúng ta thông qua sự cạnh tranh giữa các nhóm người cũng như giữa các cá thể. Thí dụ, một bộ lạc trong đó một số thành viên tự nguyện hi sinh đời mình trong chiến tranh có thể sống còn tốt hơn những bộ lạc chuộng hòa bình hơn. Nhưng không rõ một “chọn lọc nhóm” như thế đã hoạt động như thế nào. Cuối cùng, người quân nhân đã không còn sống để di truyền di tố của mình, trong khi người

né tránh lại có cơ may hơn để thực hiện điều đó, và như vậy thì sự chọn lọc lại đã ưu đãi người sau?

Về việc phê phán **các giá trị trong mỹ học, luân lý, tôn giáo**, Darwin đưa ra những gợi ý, bằng cách nào khả năng của chúng ta về những giá trị đó có thể phát triển. Nhưng ông đã *không* sử dụng hình thức giản lược như đã được vạch ra trong tiết *Chủ thuyết xã hội nhân Darwin (social Darwinism)* ở trên. Ông đã đầy tin tưởng đưa ra những phê phán của chính mình về *cái đẹp* và *đạo đức*. Ông có xu hướng quy cái nguồn gốc óc thẩm mỹ của chúng ta cho cái chọn lọc giới tính. Và ông lưu ý, những chuẩn mực về thẩm mỹ có khác nhau giữa các xã hội, đối nghịch những trang sức “ghê rợn” và âm nhạc của người “man di” với những khiếu thẩm mỹ “thanh tao” của các “chủng tộc văn minh”.

Trong *Nguồn gốc của con Người (The Descent of Man)*, Darwin mô tả **lương tâm** của chúng ta, hay “cảm thức luân lý”, như “thuộc tính cao quý nhất của con người”, và ông biểu đạt sự tôn kính của ông đối với khái niệm “nghĩa vụ” của *Emmanuel Kant* như một động lực cao cả, hoàn toàn khác với ý niệm “ham muốn” (“appetite”) dựa trên cơ sở sinh vật học. Ông không thấy sự xung khắc giữa sự xác nhận triết học về luân lý và quan điểm về tiến hóa được khơi dậy từ sự kết hợp giữa các bản năng xã hội và những năng lực của trí tuệ. Thí dụ, trong khi suy luận về những đấu tranh cho tiến hóa giữa các bộ lạc và chủng tộc, ông cũng nói đến cái “tội tày đình” của chế độ nô lệ và cách xử sự đối với các bà góa giống như nô lệ (tr. 94).

Về **lịch sử và chính trị**, Darwin – trong khuôn khổ những gì ông đã diễn đạt – đứng trên lập trường *khoáng đạt* và *tiến bộ*. Ông viết rằng, “mặc dầu chậm và đứt quãng, con người đã vươn lên từ một điều kiện thấp kém đến chuẩn cao nhất chưa từng đạt được trong *tri thức, luân lý và tôn giáo*”. Cũng phải nhìn nhận rằng, Darwin đã có lúc đưa ra một toa thuốc có hướng chiều về Chủ thuyết xã hội nhân Darwin:

Sự phát triển trong vấn đề phúc lợi của con người là một vấn đề rất phức tạp: mọi người phải tìm hãm việc kết hôn, những ai không tránh được sự đói nghèo khốn khổ cho con cái mình... Con người, cũng như mọi sinh vật khác, không chút nghi ngờ đã phát triển đến trình độ cao như hiện nay nhờ những đấu tranh cho cuộc sống dựa vào sự bội tăng dân số một cách nhanh chóng. Và nếu muốn phát triển cao hơn nữa, thì con người phải lấy thế chủ động trong một cuộc đấu tranh khắc khổ... Sẽ phải là một cuộc cạnh tranh rộng mở cho mọi người; và những ai có khả năng nhất sẽ không phải bị ngăn ngừa bởi luật pháp hay tục lệ trong sự thành tựu tốt nhất và nuôi dưỡng số con cái cháu chắt lớn nhất” (tr. 403).

Nhưng Darwin cũng đủ khôn để nhìn ra những giới hạn của sự Chọn lọc tự nhiên và tầm quan trọng thiết yếu của **văn hóa và đạo đức** của con người:

Quan trọng là việc đấu tranh cho sự sinh tồn, trước đây và cũng như hiện tại, nhưng liên quan đến những lĩnh vực cao nhất của Bản tính con người, có những tác địa khác còn quan trọng hơn. Để các phẩm tính luân lý được phát triển... còn cần hơn nữa nhờ vào hiệu quả của tập quán, năng lực phê phán, kiến thức, tôn giáo, v.v... hơn là do Chọn lọc tự nhiên (tr. 404).

Darwin đã nói lên phần nào sự lo lắng về việc bội tăng những mẫu người hạ cấp “gây hại cho xã hội”, nhưng tức khắc ông cũng đã nói, chúng ta cũng không thể ngăn cản mỗi thiện cảm của chúng ta đối với những thành viên yếu kém hơn trong xã hội “mà không phương hại đến phần cao quý nhất của bản tính chúng ta” (tr. 168-169). Và như vậy, tính đạo đức của lòng từ bi và sự kính nể phổ cập, hay “yêu thương người lân cận của người như chính người”, sẽ phải được ưu tiên trên những tính toán chai đá của sinh vật học cho những lợi ích lý thuyết của toàn bộ xã hội. Những luận chứng như thế được dựa trên những giả thuyết khoa học có thể còn xa với chắc thực. Cũng như Darwin có nói, chúng “chỉ có thể là một lợi ích ngẫu thời”, trong khi

có thể là “một sự ác hiện hành chắc chắn và to lớn”, nếu chúng ta chủ tâm nhằm bỏ những người yếu kém và vô vọng.

Những nhận xét *nhân bản* này có thể khích lệ ta phản biện đối với khuynh hướng “xã hội nhân [hiệu] Spencer” như sau: Do bởi sự tiến hóa của con người đã đưa lại cho chúng ta vừa mỗi thiện cảm biết chăm lo cho các bạn hữu con người và vừa tính thông sáng biết thiết lập những luật lệ và những chương trình xã hội để giúp đỡ họ, phải chăng chúng ta sẽ không sử dụng những khả năng tâm thức đó tìm cách đưa xã hội con người trên đường hướng công bình lớn hơn? Không phải điều đó sẽ là “tự nhiên” hơn cho chúng ta hơn là thần nhiên bám chặt vào khái niệm “sinh tồn cho kẻ phù hợp nhất” (fittest)? Thật sẽ rất nguy hiểm nếu ta để cho vấn đề này dừng lại trên khái niệm lập lờ cái gì là “tự nhiên”. Sẽ rõ ràng hơn, nếu ta kêu gọi trực tiếp đến những nguyên tắc minh thị *đạo đức về nhân phẩm, công bình, nhu cầu, quyền lợi* (như nơi **Kant, Marx**, và dĩ nhiên **Kinh thánh Tân Ước**) những điều không thể suy diễn từ những phát biểu về tiến hóa.

Về **tôn giáo**, Darwin đã tỏ ra thận trọng hơn. Ông nói đến lòng tin “làm nên cao quý” vào một Thượng đế toàn năng, nhưng lưu ý thêm rằng, lòng tin đó không có mặt trong mọi nền văn hóa, dấu cho niềm tin vào những tác nhân tâm linh một cách nào đó là điều phổ cập. Ông nói, sự hiện hữu của một Đấng Tạo hóa và Quản trị trời đất là một điều được khẳng định bởi “những trí tuệ cao sáng nhất từng sinh sống”, nhưng ông đã dè dặt không trực tiếp khẳng định như do chính mình – có thể không hẳn vì khiêm tốn! Ông mô tả niềm cảm xúc của lòng đạo như một hợp thể của “yêu mến, hoàn toàn tuân phục đối với một Vị bậc trên cao cả và huyền nhiệm, tùy thuộc, kính sợ, tôn vinh, biết ơn và hy vọng”, nhưng đồng thời cũng dặn dò giữ một khoảng cách, không như sự yêu quý của một con chó đối với chủ mình! Trong riêng tư, ông nhìn nhận rằng niềm tin ngày xưa của ông trong Kitô giáo ước lệ đã dần dà phai nhạt, nhưng không thương tiếc. Nhưng ông đã né tránh tranh luận trong vấn đề này. Emma, vợ ông, là một người

sùng đạo. Các con của ông được sinh trưởng trong Anh giáo. Charles Darwin tỏ ra như một mẫu người của **thời đại Victoria** [1830 – 1901: xem ghi chú về thời đại này ở trang 434, ND] – một kẻ đạo đức nghiêm chỉnh, chính trị khoáng đạt, một người vô thần thầm lặng.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Sách kinh điển của Darwin:

– *The Origin of Species*, 1859, repr. N.Y., New American Library; Tên sách đầy đủ là *The Origin of Species by Means of Natural Selection: Or the Preservation of Favored Races in the Struggle of Life*. Steve Jones has updated *Origin* for today, trong *Almost Like a Whale*, N.Y., Doubleday, 1999.

– *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, 1871, tác phẩm lớn thứ hai, repr. trong facsimile by John Tyler Bonner and Robert M. May, Princeton, Princeton University Press, 1981.

– *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, 1872, tác phẩm lớn thứ ba, repr. Chicago, University of Chicago Press, 1965.

Tranh luận với phê phán về tư tưởng của Darwin:

– Tim Lewens: *Darwin*, London, Routledge, 2007; Tranh luận xuất sắc, với những chương về trí tuệ, đạo đức, tri thức, chính trị, triết học.

HỌC THUYẾT TIẾN HÓA – GIAI ĐOẠN II (1900 – 1950): PHẢN ỨNG ĐỐI VỚI QUAN ĐIỂM SINH VẬT HỌC VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI

Cơ sở phát sinh của di truyền

Darwin không thể tự giải thích các sự kiện về di truyền được diễn tả trong các khái quát hóa (1) và (2) trước đây trong bản tổng kết học thuyết của ông về Chọn lọc tự nhiên. Đối với luận cứ cơ bản của ông, thì đã đủ khi cho rằng chúng là thật, nhưng ông không có một giải thích nào *tại sao* nó đúng. Cái nguồn gốc của sự khác nhau trong một chủng loại và cái cơ chế của sự di truyền hẳn nhiên là những vấn đề cơ bản trong sinh vật học, mà Darwin sau này đưa ra học thuyết suy luận

của ông được ông gọi là “*thuyết sinh mầm*” [“*pangenesi*”, nguyên tự Hy Lạp: *pan* là tất cả, toàn thể; *genesis* là phát sinh, mầm sinh].

Chiếu theo học thuyết này, bên trong các cơ quan của mỗi cây hay thú vật đều có những phân tử nhỏ gọi là những “*sinh mầm*” (“*gemmules*”); chúng phát triển trong suốt cuộc sống của cơ thể và gói gọn hay tiêu biểu cho bản chất của các cơ quan. Thí dụ, một bắp thịt mạnh có thể sản xuất những sinh mầm mạnh, một bộ não tinh thông có thể sinh sản những phân tử tinh tuệ tương ứng. Giả sử là những sinh mầm này lưu chuyển trong cơ thể và tập hợp lại trong các cơ quan tái sinh sản, từ đó chúng được di truyền qua cho các hậu duệ. Điều đó cung cấp một cơ chế cho việc di truyền những đặc tính đã được đặc thủ.

Điều đó không phải là một ước đoán tồi tệ cho thời bấy giờ, nhưng không bao lâu sau khi Darwin qua đời, lý thuyết đó tỏ ra sai lầm. Ở đây có một bài học hữu ích: rằng kể cả những nhà khoa học xuất sắc cũng có thể sai lầm. (Thí dụ, *Einstein* không bao giờ chấp nhận cơ học lượng tử, quantum mechanics). Sai lầm lại càng dễ xảy ra, khi một nhà khoa học phiêu lưu đi ra ngoài lĩnh vực chuyên môn của mình. (Thí dụ, *Newton* lầy lội trong thuật giả kim, alchemy). Bằng chứng được thẩm nghiệm công khai là thử nghiệm tối hậu cho các học thuyết khoa học. Chúng ta cần nói thêm liền vào đây rằng, sự sai lầm của Darwin về lý thuyết sinh mầm không phải là điều bác bỏ học thuyết chính của ông về sự tiến hóa các chủng loại bởi sự Chọn lọc tự nhiên, học thuyết này không tùy thuộc vào quan điểm cá biệt về các cơ chế của sự khác nhau và của di truyền.

Những năm 1880, nhà sinh vật học người Đức **August Weismann** biện luận rằng, “mầm nguyên sinh” (germ plasm) của một cơ thể – những thành phần của một hệ thống tái sinh sản chuyên chở những tín hiệu di truyền, ví dụ như trứng hay tinh dịch – đều độc lập đối với các cơ quan khác, ngược lại với ý tưởng của Darwin về các sinh mầm di chuyển. Như vậy, mặc dầu có gì xảy ra cho một sinh vật trong cuộc

sống của nó, thì những thay đổi vẫn không tái hiện trong hậu duệ của nó. Thí dụ, các hậu duệ nhiều thế hệ của những con chuột bị cắt đuôi trong phòng thí nghiệm vẫn sinh ra với đuôi dài như từ thuở nào trước đây.

Sự giải thích lý thuyết về các mẫu hình di truyền sinh vật học được đưa ra trước tiên bởi thầy tu người Áo **Gregor Mendel** vào thời Darwin còn sống, nhưng sự quan trọng thiết yếu trong công trình của ông đã không được nhìn nhận mãi cho đến sau 1900. Học thuyết của Mendel giả định những hệ tố nguyên nhân riêng biệt không phân rã (nay được gọi là “genes”: di tố), những hệ tố này di truyền từ cha mẹ đến con cái qua một tiến trình hỗn hợp ngẫu nhiên (random mixing) các di tố từ cha và mẹ trong giao hợp giới tính. Như *Weismann* nói, các di tố được chuyên chở bởi các cơ quan tái sản xuất vẫn giữ nguyên trạng, không bị chi phối bởi những thay đổi trong cuộc sống của một cá thể. Sự phân biệt của *Mendel* giữa di tố “ưu thế” và di tố “lặn chìm” cắt nghĩa làm sao những đặc tính của hai ông bà không được phát triển nơi hai cha mẹ lại có thể xuất hiện nơi một người cháu, nếu cá thể thừa kế từ mỗi người cha và mẹ một gene “lặn chìm” cho những đặc tính thích ứng.

Có một bí ẩn nào đó vẫn còn tồn tại về nguồn gốc của sự khác biệt giữa các di tố trong những đám dân cư của các cơ thể. Điều ấy dẫn đến kết luận, rằng các di tố thỉnh thoảng thay đổi hay “biến hóa” mà không có lý do về mặt sinh học, và những biến hóa này được mô tả như là “ngẫu nhiên”. (Sự phát xạ – radiation – tự nhiên hay giả tạo nay được nhìn nhận là một nguyên nhân của sự biến hóa). Trong những thập niên 1920 và 1930, đã có những báo cáo phong phú về sự Chọn lọc tự nhiên được thực hiện qua những thời gian dài và trên nhiều nhóm dân cư mở rộng của các cơ thể ít khác nhau đòi hỏi phải dùng đến các phương pháp thống kê. Các nhà sinh vật học được đào luyện với toán học – như **Sewell Wright** và **R.A. Fisher** – đã biến đổi Học thuyết Tiến hóa thành một “tổng hợp hiện đại” phức tạp (sophisticated).

(Luận cứ sơ khởi của Darwin nói đến những xác suất, bởi những khả năng toán học của ông còn khiêm tốn, nay ông khó lòng hiểu được phiên bản hiện đại về học thuyết của chính ông!). Cơ sở sinh hóa học của di tổ được diễn tả qua cấu trúc “hình xoắn kép” (“double helix”) của phân tử DNA đã được phát hiện bởi **James Watson** và **Francis Crick** năm 1953.

Ưu sinh, Kỳ thị chủng tộc, Kỳ thị giới tính

(Eugenics, Racism, Sexism)

Trong khi sự tổng hợp của **Chủ thuyết Hậu-Darwin** đã được kết thúc, nhưng những liên can xã hội bên ngoài vẫn còn được hăng say tranh cãi. Nếu không có những điều như vấn đề di truyền các đặc tính đã được đặc thù, thì một số người sẽ mau mắn nhảy bấn lên đi tới kết luận gây tranh chấp rằng, có những khác biệt bẩm sinh giữa các cá nhân, chủng tộc, giới tính làm cho một số cá nhân, chủng tộc, giới tính tự bẩm sinh là thấp kém. Và “**chuẩn vàng**” cho nhân phẩm, nhân cách, thường được hiểu là được đặt ra *do những người đàn ông tinh khôn, da trắng, “văn minh*”.

Francis Galton, một người anh em họ của Darwin, một nhà thống kê học rất thành thạo trong ngành sinh vật học về họ hàng bà con của mình đã tỏ ra lo lắng khi thấy chính Darwin đã diễn tả về các xã hội văn minh bị mai một, bởi chúng đã cho phép những kẻ yếu kém về thể lý và chậm trễ về tinh thần được sinh sôi nảy nở. Quyền lợi hợp pháp, bác ái, tiêm chủng, an sinh và các chương trình xã hội xem ra ngụ ý nói rằng, Chọn lọc tự nhiên, tác động bởi tiêu trừ những gì không phù hợp, hay ít nữa sự kiểm chế việc tái sản xuất của họ, sẽ không còn áp dụng nữa cho xã hội loài người. Điều ấy – như người ta lo sợ – quả là một Điều Cực Kỳ Xấu. Galton tạo ra danh từ “**Ưu sinh**” (“Eugenics”) cho việc nghiên cứu làm cách nào sản sinh ra những hậu duệ tinh tế. Liên can thực tế là xã hội phải lo lắng cho tương lai phát sinh của chính mình. Thuốc giải độc cho sự “bội tăng vô tư và vô tương” (câu nói gợi ý rất nhiều này của Darwin) xem ra là một chương trình tương

tự cho sự sinh sản có lựa chọn của thú vật. Nhà nước có nhiệm vụ phải ngăn ngừa những con người “hạ cấp” được sinh ra (Ưu sinh tiêu cực) và khuyến khích sự sinh sản những tí người “cao cấp” (Ưu sinh tích cực).

Phong trào Ưu sinh nhận được tán thưởng từ mọi thành phần chính trị, từ các nhà cải cách chí ít cũng nhiều như cánh bảo thủ, ngoại trừ giáo hội Công giáo La Mã. Trong những thập niên đầu thế kỷ XX, nhiều bang thuộc Hợp chủng quốc Hoa Kỳ và các nước Scandinavian đã thông qua luật cưỡng bách tiệt trùng những tội phạm cố tật và những kẻ thiếu trí. Nước Đức nhập đoàn, cả trước khi Hitler nắm quyền. Dưới thời Đức quốc xã, sinh sản con cái với “dòng máu tinh tuyền Aryan” được khuyến khích, còn những ai bằng bất cứ cách nào “thiếu dòng máu ấy” thì không những bị tiệt trùng mà còn bị giết chết.

Vấn nạn đạo đức cơ bản chống lại các chương trình Ưu sinh tích cực cũng như tiêu cực là sự xâm phạm một trong những quyền cơ bản nhất của từng cá nhân con người, đó là quyền về những tương quan giới tính và quyền sinh sản theo sự chọn lựa của con người. Nhưng cũng có một khó khăn quan trọng thực tiễn trong việc tìm cách tiêu trừ những nhược điểm hay bệnh tật đến từ những di tổ “chìm lặn”, bởi nhiều người trong dân chúng có thể mang trong mình một di tổ như thế, còn vấn đề là tìm ra những ai có hai di tổ như vậy. Ngăn ngừa sự sinh sản bởi *tất cả* những ai mang di tổ là một điều trong thực tế không thể được, mặc dầu điều đó đứng trên phương diện đạo đức là có thể chấp nhận. Và những hậu quả của nó trên toàn thể dân chúng là một điều không thể tiên đoán được.

Ưu sinh tùy thuộc vào việc phê phán mang tính kỳ thị, gọi ai là kẻ bị coi là “hạ cấp”. Bởi thế, nó đã dễ dàng bị liên tưởng đến sự kỳ thị chủng tộc. Tiên kiến chủng tộc được nằm sâu trong văn hóa châu Âu, tác động cả đến những triết gia danh tiếng toàn cầu của thời Khai minh như Hume và Kant. Những người nô lệ da đen đã một thời được đưa từ châu Phi đến châu Mỹ bởi những tên thực dân, và những hậu quả

kinh tế và xã hội của hệ thống nô lệ vẫn còn tồn tại, do đó chủng tộc vẫn còn là một vấn đề xã hội ngay cả trong thời hiện tại.

Darwin đã viết một chương về **“các chủng tộc của con người”**, tìm cách diễn tả một quan điểm sắp loại theo chủ thuyết tự nhiên học. Một số những khác biệt thể lý là điều rõ ràng, nhưng ông đã làm nổi bật ý tưởng, rằng *bên trong* mỗi chủng tộc cũng có một số lớn những điều khác nhau. Và mặc dầu những khác biệt về màu da và diện mạo, tất cả chúng ta đều có những giống nhau rất lớn trong cơ thể và tâm lý. (Darwin lưu ý rằng, ông trước kia đã có những người từng là bạn hữu với “một người đầy máu da đen”; điều này chắc hẳn đã xảy ra vào một thời điểm nào đó trong chuyến du hành mang tính anh hùng ca của ông trước đây). Mọi người có thể là lai giống, và các hậu duệ có xu hướng biểu hiện một sự pha trộn các đặc tính với cấp độ khác nhau. Bởi vậy, thường không còn có sự phân biệt sắc nét giữa đen và trắng. Về sự kiện một số người với nước da hơi thẫm nâu được gọi là “da đen” và nhiều dân tộc khác được kể là “da trắng” cho thấy việc sắp loại thường ngày của chúng ta mang tính xã hội học hơn là sinh vật học. Darwin kết luận rằng, cái gọi là “chủng tộc” của con người, đối với ông, là những “sắc thái” được xuất hiện sau nhiều thời kỳ dài xa cách nhau về phương diện địa dư, cũng có thể bởi sự chọn lọc dự tính, chỉ ít cũng nhiều như sự chọn lọc tự nhiên. Nhưng ông hoàn toàn nghĩ rằng, chủng tộc không phải là những chủng loại tách biệt.

Nhưng cũng phải nhìn nhận rằng, Darwin không phải hoàn toàn không có tiên kiến, điều đã là chuyện thường nhật vào thời gian ông sinh sống. Ông nói về các chủng tộc “văn minh” và “man rợ”. Ông rõ ràng ý thức những khác biệt giữa ông và những người bản địa ở Tierra del Fuego mà ông đã gặp trong chuyến du hành thế giới của ông, nhưng ông hy vọng những cá nhân mà ông đã gặp, như Jeremy Button, có thể “cải tiến” nhờ hệ thống giáo dục Anh quốc. Ông nghĩ về những kẻ “man di” như là những mẫu người tiêu biểu cho chính tổ tiên ta ngày xưa. Những chứng tích khảo cổ học cho thấy nhiều nền

văn hóa cổ đại nay đã bị dập tắt, và ông nghĩ rằng – tiếc thay, đó là sự thật – những dân tộc sơ thủy còn sót lại cũng sẽ bị đào thải trong cuộc tranh giành nguyên liệu toàn cầu này.

Học thuyết suy luận của Darwin về sự Chọn lọc tự nhiên trong thời tiền sử của con người tác động trên các bộ lạc cũng như trên từng cá nhân xem ra cho phép kết luận rằng, những bộ lạc thống trị ngày nay (chủng tộc, văn hóa, quốc gia) đã có được thành quả nhờ bởi họ từ bẩm sinh là thuộc cấp cao. Nhiều dân tộc đã từng nghĩ như thế, hoặc muốn nghĩ như thế, và năng nổ chốt lại điều được xem như là bằng chứng khoa học cho những tiên kiến của họ. Sự bác bỏ của Weismann về sự di truyền những đặc tính đã đặc thù được xem ra chỉ đưa lại một hy vọng rất nhỏ cho sự phát triển những chủng tộc “cấp dưới tự bẩm sinh” nhờ giáo dục và các chương trình xã hội.

Tại Hội chủng quốc Hoa Kỳ, **William McDougall**, nhà tâm lý học thuộc Đại học Harvard, năm 1921 đã có nói, các chủng tộc khác nhau trong vóc dạng tinh thần giống như trong vóc dạng thể lý. Các nhà tư tưởng xã hội và chính trị, những kẻ hướng chiều về kỳ thị chủng tộc, nghĩ rằng họ có một biện hộ cho sự tiếp tục đối xử phân biệt và cho sự bóc lột dân da đen. Vào những năm đầu thế kỷ XX, có một số khó khăn đáng kể về tình trạng gọi là suy yếu trong dân chúng Mỹ được cho là bởi sự nhập cư của những dân tộc được đánh giá là thấp kém đến từ các nước miền Nam và Đông châu Âu, bao gồm cả nhiều người Do Thái. Các nhà tâm lý học, như Carl Brigham thuộc Đại học Princeton, khẳng định sự thật hiển nhiên cho rằng những “dân miền Bắc” giỏi giang thông minh hơn mọi nhóm người dân khác. Đạo luật Nhập cư Hoa Kỳ năm 1924 biểu hiện rõ nét khuynh hướng kỳ thị chủng tộc và sắc tộc đối với người Trung Hoa, Nhật Bản và người Âu không thuộc phía Bắc.

Một hình thức phân chia và phân biệt rõ ràng khác là sự **Kỳ thị giới tính**. Cả trong lĩnh vực này, di sản của Darwin cũng có phần dị nghĩa. Không một nhà tự nhiên học nào có thể không nhận thấy những khác

biệt về thể lý, màu sắc, cách hành xử giữa các giới trống mái, đực cái trong nhiều loại thú vật và chim chóc. Darwin cho rằng sự chọn lọc giới tính thường là một yếu tố quan trọng trong Chọn lọc tự nhiên. Khi đề cập đến vấn đề phụ nữ, ông lưu ý về điều được cho là những khác biệt trong tinh thần, điều ngày nay chắc sẽ gây tranh cãi lớn. Ông nói, “đàn ông thì can đảm, hay gây gỗ và nghị lực hơn phụ nữ, và họ cũng có một bộ óc sáng tạo hơn” (tr. 316). Tệ hơn, ông viết:

Sự phân biệt chính trong các khả năng tinh thần giữa hai giới nam và nữ được biểu hiện trong việc người đàn ông đạt được một ưu việt cao hơn trong bất cứ điều gì ông ta làm, hơn là người phụ nữ có thể đạt được – như khi đòi hỏi những suy tư sâu rộng, lý trí, tưởng tượng, hay chỉ là việc sử dụng cảm giác và đôi tay... Chúng ta cũng có thể thêm... chuẩn trung bình của năng lực tinh thần nơi người đàn ông phải là vượt trội trên năng lực của người phụ nữ (tr. 327).

Nhưng, ông còn nói thêm:

Để người phụ nữ có thể đạt được cùng một chuẩn như người đàn ông, các bà sẽ phải – khi gần trưởng thành – được đào luyện về nghị lực và bền gan, được tập tành về lý trí và tưởng tượng đến một điểm cao nhất (tr. 329).

Như thế, Darwin không thể được liệt vào số những người chống đối chương trình đào luyện cao hơn cho phụ nữ, những kẻ chủ trương chỗ đứng của phụ nữ là ở trong nhà và họ bẩm sinh là không đủ khả năng cho một nền giáo dục tiên tiến.

Phản ứng cho việc xúc tiến Văn hóa và Giáo dục:

Trắc nghiệm trí thông minh, Xã hội học và Nhân chủng học

Bằng những tiêu chuẩn nào mà những sự phân biệt gây xúc phạm kia giữa các **chủng tộc** và giữa các **giới tính** đã được đưa ra? Sự kiện có một số khác biệt về thể lý trong cả hai trường hợp là một điều hiển nhiên. Điểm gây tranh luận là những điều đó có tương quan với – một cách trung bình – những khác biệt trong tinh thần, và cách đặc biệt là với lý trí, với **trí thông minh**. Chúng ta vừa thấy chính Darwin đã

khẳng định điều đó. Nhưng đâu là điều hiển nhiên của ông? Điều ông nói đã rơi xuống thấp hơn chuẩn khoa học bình thường cao của ông, không gì khác hơn là một cái nhìn đại quan theo chủ nghĩa ấn tượng về những thành tựu của giới tính trong lịch sử cho đến nay (và cũng một điều đó được áp dụng cho sự đánh giá của ông về những khác biệt tinh thần giữa các chủng tộc). Nhưng từ thành tựu đến tiềm năng, từ khác biệt trong thực hiện tinh thần đến khác biệt trong năng lực tinh thần bẩm sinh, không phải là một suy luận hợp lý trừ khi các điều kiện trong so sánh ngang bằng nhau cho các cá nhân cũng như cho các nhóm được so sánh. Bởi vậy, sẽ hoàn toàn hợp lý để phản đối, rằng những điều kiện xã hội và những cơ hội giáo dục cho người không phải da trắng, và cho phụ nữ đã quá chênh lệch đối với những điều kiện tương ứng của người đàn ông da trắng, trong thời kỳ đang được bàn đến, tức vào khoảng những năm 1900.

Trong **so sánh trí thông minh** của nhiều nhóm người khác nhau, các nhà tâm lý học và các nhà khoa học xã hội trong nửa thế kỷ tiếp theo hoặc xấp xỉ (1900 – 1950) có khuynh hướng thừa nhận rằng, trong mỗi cá thể con người có một yếu tố bẩm sinh cố định mà họ gọi là “trí khôn” (intelligence), yếu tố mà họ nghĩ có thể đo lường được bằng những “trắc nghiệm trí khôn” (intelligence tests). Những trắc nghiệm như thế đã được sử dụng năm **1917** để chỉ định các tân binh của Quân đội Hoa Kỳ vào các trách vụ khác nhau, cũng như để sắp loại các tội phạm. Chúng cũng đã được dùng để chẩn đoán những “khuyết tật tinh thần” (mental deficiency) hay những “thiếu kém trí khôn” (feeble mindedness), và từ đó nhìn ra ai là kẻ dự thí cho sự tiết trùng theo luật ưu sinh. Và chúng cũng được áp dụng – có tính cách tranh luận – để so sánh nam nhân với nữ giới. Mà thực tế, một số những trắc nghiệm IQ (Intelligence Quotient) trước đây cho thấy phụ nữ đứng hàng đầu, bởi vậy nội dung của các trắc nghiệm phải được thay đổi để bao hàm nhiều giải luận rộng rãi hơn, nhờ đó mà “chỉnh sửa” lại “cán cân mất thăng bằng”! Điều này minh họa thật sống động,

cái định nghĩa đích thực về “trí thông minh” quả là một điều thật đáng tranh cãi.

Nhưng cái **ý nghĩa** của những trắc nghiệm như thế đã được tranh luận với thật nhiều hăng say. Hẳn nhiên có những khác biệt tinh thần giữa các cá nhân, nhưng không vì thế mà cho rằng chỉ có đơn độc một sự vật mà ta gọi là “trí khôn”, “trí thông minh”. Một số người giỏi về toán, người khác về ngành mộc, âm nhạc, ngôn ngữ, nấu ăn, kinh doanh, săn bắn, giữ trẻ, chính trị, v.v... Nhưng không hẳn nhiên tất cả mọi thứ tài năng đó có thể đổ đồng vào một thang đánh giá chung với nhãn hiệu “hệ số thông minh” (IQ). Một số nhà tâm lý học nói đến “thông minh xã hội” và “thông minh tâm cảm”, và như thế mở rộng cuộc tranh luận đến khái niệm.

Và cho mỗi thể hiện các trắc nghiệm riêng biệt, chúng ta còn luôn phải đặt câu hỏi có bao nhiêu trong đó là do “trí khôn bẩm sinh” (hay tốt hơn, tài năng bẩm sinh cho những hoạt động đặc trưng riêng biệt) và bao nhiêu là do cơ hội, nhu cầu, khuyến khích, tập dượt. Dĩ nhiên, thường rất khó mà nói ra được những điều đó. Có những khác biệt *cá thể (individual)*, thật như thế, nhưng chắc chắn điều đó không nhất thiết kéo theo sự tương quan với những khác biệt của chủng tộc, sắc tộc, hay giới tính. Nếu có ai bị liệt vào hạng mục những kẻ “khuyết tật tinh thần” như hậu quả của những trắc nghiệm như thế, làm sao ta có thể gọi đó là do những yếu tố bẩm sinh, và bao nhiêu là do thiếu cơ hội, cách riêng có lẽ vì những sinh nghiệm trước kia trong một gia đình xáo trộn? Toàn bộ sự việc trắc nghiệm trí khôn và cơ sở gọi là khoa học của những so sánh tinh thần các nhóm do đó trở nên hoàn toàn đáng tranh cãi.

Cũng trong thời kỳ đó (đại để, **1875 – 1925**), cái mà ta ngày nay gọi là “**Khoa học xã hội**” đã được nổi lên như một ngành học hàn lâm, với những phân ngành chính: Nhân chủng học, xã hội học, tâm lý xã hội, kinh tế học, chính trị học. Các ông tổ của khoa học xã hội – như *Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim* – khẳng định rằng, ngoài một

ít phổ kiện sinh vật học như ăn, ỉa, ngủ, giao hợp, sinh đẻ, bú mớm, thì phần lớn các hành xử của con người đều tùy thuộc vào **văn hóa** nhiều hơn là vào **sinh vật học**. Khẳng định cho vấn đề một chủ thể riêng biệt được đặt trên cơ sở **ba lĩnh vực** giữa **sự kiện và con người** sau đây:

1. Sự kiện thể lý: được khảo xét bởi khoa giải phẫu, sinh lý học, và Học thuyết Tiến hóa.

2. Sự kiện tâm lý (cá nhân): được khảo xét bởi tâm lý học cá thể.

3. Sự kiện xã hội/văn hóa: được khảo xét bởi các ngành khoa học xã hội.

Một nhà xã hội học người Pháp, **Emile Durkheim** (1858 – 1917), đã mạnh mẽ biện luận cho tính không thể giảm thiểu những **sự kiện xã hội** (td. về những đòi hỏi pháp lý hay luân lý) vào bất cứ một tổng bộ sự kiện tâm lý cá nhân nào. Ông nhấn mạnh rằng, các sự kiện xã hội là những “sự vật” trong nghĩa sự hiện hữu của chúng độc lập với ý muốn của con người giống như bất cứ sự vật nào trong thế giới thể lý. (Bất tuân một quy luật luân lý hay pháp lý nào, bạn sẽ thấy chính mình đối mặt với những hình phạt hay đền bù rất thiết thực). Những sự kiện xã hội như thế xuất hiện cũng một cách tương tự, nghĩa là tùy thuộc vào tổng thể chứ không phải được phân xuất từ các thành phần – thí dụ, tính ứốt át của nước không thể suy diễn từ các đặc tính của hydro và oxi.

Xã hội không phải là một thực thể trừu tượng huyền bí: Các quy luật xã hội có thể tác động đến con người thông qua những hành động của những con người khác; thí dụ, luật cưỡng chế do cảnh sát hay thẩm phán, hay sự nhắc nhở của mẹ chồng phải tuân giữ quy ước xã hội. Nhưng cảnh sát phải được bổ nhiệm bởi các cơ chế xã hội, và giả thiết họ phải có chút hiểu biết về quyền lực pháp lý được giao cho họ. Các bà mẹ chồng đứng ở một tư thế tương quan xã hội riêng biệt đối với gia đình, và ý nghĩ của các bà thường có một nội dung xã hội đặc thù (được biểu lộ trong những dẫn giải như “Bà con lối xóm sẽ nói ra

sao?”). Và như thế, xem ra không thể có sự giản lược các sự kiện xã hội thành những sự kiện tâm lý thuần túy.

Durkheim là một lý thuyết gia về tiến hóa chỉ trong nghĩa rất khái quát ngoài lĩnh vực sinh vật học, bằng cách ông tin vào những tiến trình thay đổi và phát triển xã hội dựa trên pháp luật. Ông thấy một ít *tương tự* giữa tiến hóa “chủng loại” và xu hướng xã hội tăng cường việc phân chia lao động, và từ đó ông nói đến sự phân biệt các “hạng loại” của các vai trò kinh tế và xã hội. Ông không ảo tưởng cho đó là khái niệm Chọn lọc tự nhiên theo cách hiểu của Darwin, đúng hơn, ông chỉ nghĩ về những quy luật luận lý xã hội riêng biệt.

Tại Hợp chủng quốc Hoa Kỳ, **Alfred Kroeber** (1876 – 1960) thuộc Đại học California, đã đi đến một quan niệm rất giống như thế, diễn tả qua khái niệm “siêu hữu cơ” (“superorganic”), qua đó ông muốn nói về yếu tố thay đổi của **văn hóa** được đặt trên bản tính sinh vật chung của con người và không thể giản lược vào bản tính đó. Ông viết: “*Văn hóa và di truyền* là hai sự vật tác động tách biệt nhau”. Kroeber là học trò của **Franz Boas** (1858 – 1942), người sáng lập ngành Nhân chủng học tại Hoa Kỳ. Ngay từ đầu sự nghiệp hàn lâm của mình, Boas đã không ngừng nghi bác bỏ ý tưởng cho rằng những khác biệt văn hóa được đặt trên cơ sở những khác biệt chủng tộc bẩm sinh. Hầu như một mình ông đã thuyết phục những nhà khoa học xã hội (ít nữa là tại Hoa Kỳ) rằng văn hóa không thể giản lược vào sinh vật học, và từ đó đã khơi lên quan niệm hiện đại về **các nền văn hóa**, số nhiều.

Ảnh hưởng của Boas không phải chỉ là những luận cứ tiên nghiệm (a priori), nhưng là một khảo xét thực nghiệm nghiêm chỉnh (mà thành quả cũng đã gây bất ngờ cho chính ông). Vào thời điểm ấy, đơn vị đo lường được chấp nhận rộng rãi cho những khác biệt sinh vật học bẩm sinh giữa các dân tộc là “**chỉ số đầu**” (“cephalic index”) – tỷ lệ chiều dài trên chiều rộng của đầu người. Nghiên cứu năm 1911 của Boas cho thấy chỉ số đầu của các con trẻ nhập cư vào Hoa Kỳ có thay đổi tới một mức độ quan trọng trong vòng 10 năm kể từ ngày nhập cư. Điều

ấy hẳn phải một cách nào đó do sự thay đổi môi trường, bởi không thấy có sự thay đổi nào khác trong hệ di tổ. Trong một nghiên cứu hoàn toàn khác về **nhận thức thính giác**, Boas biện luận rằng, khả năng nghe của chúng ta về một số những khác biệt quan trọng trong âm thanh của các ngoại ngữ là kết quả không phải do những khác biệt bẩm sinh, nhưng do những tập luyện của chúng ta từ thời thơ bé trong tiếng mẹ đẻ.

Những hiến chứng như thế cung cấp cho ta một phản bác trực tiếp đối với những khẳng định kỳ thị chủng tộc cho rằng các chủng tộc khác nhau đã có từ lúc bẩm sinh những khả năng tinh thần khác biệt. Boas rất hài lòng về điều đó, bởi ông là một đối thủ dứt khoát về quan niệm chủng tộc thịnh hành trong xã hội và giới hàn lâm Hoa Kỳ. Ông sinh ra từ một gia đình Do Thái phóng khoáng tại Đức, nhưng đã di tản qua Hoa Kỳ bởi chủ nghĩa Chống Xê-mít (Anti-Semitism). Những xác tín khoáng đạt của ông đã đưa đến những khẳng định lý thuyết, nhưng không có bằng chứng, đã bóp méo hay xuyên tạc các lý thuyết đó.

Rõ ràng là một số **giá trị** – bình đẳng cơ hội, bình đẳng trước pháp luật, bình đẳng tôn trọng nhân phẩm trong mỗi người – đã được ăn sâu trong phản ứng của nhiều nhà tư tưởng xã hội thế kỷ XX chống lại điều mà họ thấy như là ảnh hưởng xảo quyệt của lý thuyết Tiến hóa sinh vật học đưa tới kỳ thị chủng tộc và kỳ thị giới tính. Khái niệm **“Văn hóa”** độc lập với sinh vật học trong việc giải thích Bản tính con người là mấu chốt của toàn thể hệ tư tưởng này. “Văn hóa” không phải đơn thuần là một khái niệm lý thuyết, nhưng nó được liên kết mạnh mẽ với một quan điểm *đạo đức* và *chính trị* chủ trương đối xử với mọi người dân và mọi dân tộc là bình đẳng.

Nhưng cũng cần phải lưu ý có một sự phân biệt quan trọng ở đây. Việc nhấn mạnh mọi con người *cá thể* đều phải có được những cơ hội bình đẳng, đó là một chuyện, nhưng nói mọi nền *văn hóa* của con người đều có những giá trị ngang nhau, đây lại là một chuyện hoàn

toàn khác. Thí dụ, Boas nghĩ rằng (để tốt hơn hay để xấu hơn), cái tương lai tốt nhất cho người Mỹ-châu Phi và người Mỹ-da Đỏ là được đồng hóa vào nền văn hóa ưu thế có nguồn gốc châu Âu. Nói về nhân quyền cá nhân bao hàm một ý nghĩa rõ ràng cùng với thẩm quyền trong nhiều trường hợp, nhưng sẽ ít rõ ràng hơn khi nói rằng quyền lợi của các nền văn hóa cũng có một ý nghĩa như nhau. Cuối cùng ra, một số được gọi là “quyền lợi” văn hóa – thí dụ như hỏa thiêu vợ góa chồng, khóa chân phụ nữ hay cắt thiếu âm hạch của người nữ – lại rõ ràng trở nên xung đột với những quyền lợi của cá nhân con người. Các nhà *Nhân chủng học* thời kỳ này đã đặt ra cho mình như là một nhiệm vụ phải miêu tả những thứ loại khác nhau về các nền văn hóa trên thế giới. Quả thật, cần khẩn cấp đưa ra được một bản thống kê những xã hội “nguyên sơ” còn sót lại trước khi chúng bị tàn lụi hay bị đồng biến vào nền kinh tế toàn cầu. Việc bị tàn lụi hay bị đồng biến là một điều Tốt hay Xấu (hay Dừng dưng) lại là một vấn đề khác.

Khác biệt giữa các **giới tính** là một vấn đề hoàn toàn khác, nó đánh tạt vào buồng kín của từng ngôi nhà con người ở (kể cả trong nghĩa đen). Đã có nhiều thế hệ tư tưởng về **nữ quyền** kể từ thời Darwin cho đến nay, và chưa có được một tổng kết đầy đủ. Nhưng kể từ lúc ban đầu, giữa những người tranh đấu về nữ quyền cũng đã có những quan điểm khác nhau, đôi khi rất nóng bỏng. (a) Trước hết là nhóm “**nữ quyền bình đẳng**” (equality feminists): Họ chủ trương rằng, ngoài những khác biệt rõ ràng về cơ thể, thì giới tính của con người từ bẩm sinh là rất giống nhau trong những thiên năng của tinh thần; nếu có những khác biệt trung bình nào trong thể hiện thì chỉ vì do những khác biệt trong dự tính, giáo dục, vai trò xã hội mà các cơ chế xã hội và các nền văn hóa đặt ra thôi. Chính sách giải quyết thường là tìm cách loại trừ những cách đối xử phân biệt đó và nhắm đến một sự bình quyền nghiêm chỉnh. (b) Tiếp đến là nhóm “**nữ quyền phân biệt**” (difference feminists): Nhóm này quan niệm rằng, một cách chung, có những khác biệt tinh thần tự bẩm sinh giữa người nam và người nữ, và

xã hội này phải đối xử với họ cũng bằng những cách khác nhau, đến một chừng mực nào đó (phải được tranh luận!). Có cả một số những người “nữ quyền phân biệt” đưa ra khẳng định rằng, phụ nữ tự bẩm sinh về mặt *luân lý cao hơn* nam giới, bởi họ có xu hướng chăm sóc, thịnh tình và cộng tác hơn.

Phản ứng chống lại Thuyết Bản năng –

Tâm lý học hành xử (Behaviorist)

Bên trong tâm lý học, cũng có một mẫu hình tương tự phát xuất từ ảnh hưởng sơ khởi của những tư tưởng của Darwin (hay giả thiết là của Darwin), đưa đến kết quả một sự phản ứng mãnh liệt chống lại những tư tưởng đó. Như ta đã thấy trong chương 10, tư tưởng của *Sigmund Freud* có thể được mô tả như một thử nghiệm đặt tâm lý học trên một cơ sở Sinh vật học. Nó giả định bản năng như những lực điều động cơ bản trong tâm thức con người, nhưng nó một cách nào đó lại có vẻ mơ hồ trong cách diễn tả về chính nó. Tại **Hoa Kỳ**, khái niệm bản năng cũng được sử dụng trong tâm lý học của **William James** (1842 – 1910) và của **William McDougall** (1871 – 1938). James định nghĩa bản năng như “khả năng hành động một cách tạo ra một số mục đích nào đó mà ta không thấy trước, hoặc không cần đến một huấn luyện nào trước đó cho việc biểu hiện”, và ông bao gồm trong bản năng những điều như đứng, đi, cạnh tranh, tức giận, oán hờn, sợ hãi – một danh mục khá dài và khá khác biệt với danh mục của Freud! James là một triết gia suy tư sâu và là người sáng lập nền *Tâm lý học khoa học*, nhưng đó cũng là một phản ứng không thể tránh khỏi đối nghịch lại sự mơ hồ được nói đến ở trên. Cuối cùng ra, nếu chúng ta phải nhìn nhận bản năng ở số nhiều, thì cũng phải có một cách thức xác định có bao nhiêu trong những chủng loại được bàn đến.

Phong trào “**hành xử**” (“**behaviorist**”) được khai triển bởi **John B. Watson** (1878 – 1958) đề xướng đặt tâm lý trên một cơ sở phương pháp luận nghiêm ngặt mới bằng cách định nghĩa nó như một nghiên cứu về những hành xử quan sát được của thú vật và của con người, và

ngăn ngừa nó kêu nài đến những khái niệm tâm thần khả nghi như bản năng, chủ ý, hay ý thức trong sự giải thích các thái độ hành xử. Watson cũng công bố một niềm tin ngây thơ vào năng lực của các ảnh hưởng từ môi trường trên những khác biệt cá nhân, như khi ông quá bạo gan tuyên bố rằng, một em bé mạnh khỏe có thể tập dượt hay được “điều kiện hóa” để trở nên một lực sĩ ngoại hạng, một nhà vật lý học, một thủ lĩnh công nghệ, hay một tên trộm cướp. (Có lẽ không phải là một bất ngờ khi ông kết thúc trong công nghệ quảng cáo!).

Chương trình “hành xử” được tiếp tục đi đến *Harvard* bởi **B.F. Skinner** (1904 – 1990), một trong những nhà tâm lý học thực nghiệm có ảnh hưởng nhất trong thế hệ của ông. Skinner thích nêu ra mối tương quan giữa “Lý thuyết điều kiện hóa việc hành xử” của ông với “Học thuyết Chọn lọc tự nhiên” của Darwin, nói rằng môi trường “tạo hình” hay “chọn lọc” cách hành xử, “tưởng thưởng” hay “tăng cường” một số hành xử làm cho chúng có khuynh hướng lặp đi lặp lại. Skinner hy vọng tìm ra được những “quy luật của sự hành xử” và những “sơ đồ của sự tăng cường” được duy trì xuyên suốt tất cả hay nhiều chủng loại khác nhau. Để đạt được mục đích đó, ông đã thực hiện nhiều cuộc thí nghiệm công phu cách riêng trên chuột và bồ câu, và ông đã tìm cách – rất đáng tranh cãi – suy diễn những khám phá của ông lên trên con người trong những tập sách phổ thông như *Khoa học và Hành xử của con người (Science and Human Behavior)* năm 1953.

Skinner có khuynh hướng khẳng định rằng, cách hành xử của thú vật và của con người có thể giải thích được thông qua khái niệm những nguyên nhân *môi sinh*. Ông không thể chối cãi những khác biệt giữa các chủng loại, nhưng ông khẳng định rằng không có những khác biệt bẩm sinh quan trọng giữa các cá thể. Nhưng, sự kiện các trẻ em sinh đôi được sinh trưởng tách biệt nhau, cuối cùng vẫn giống nhau trong nhân cách và khả năng tâm thần là một thí dụ điển hình rõ ràng cho những khác biệt cá thể do di truyền. Cách hành xử của con người

minh thị tùy thuộc vào những nhân tố bẩm sinh cũng như những tác động của môi trường. Nhiều điều bẩm sinh là bản tính chung của con người mang tính sinh vật học và dựa trên hệ di tổ, nó làm cho ta khác với các thú vật khác, kể cả với những họ hàng gần nhất là loài khỉ lớn không đuôi. Nhưng cũng có những khác biệt cá thể bẩm sinh, như mọi người cha mẹ đều biết.

Bởi sự phản ứng nghiêm ngặt trong chính trị, văn hóa, môi sinh, thái độ hành xử vào giữa thế kỷ XX chống lại những tư tưởng được cho là của Darwin và những xuyên tạc trong cái gọi là “Chủ thuyết xã hội nhân Darwin” (Social Darwinism) và “Ý thức hệ Đức quốc xã”, những sự kiện khái quát kia đã bị che mờ cho cả một thế hệ hoặc nhiều hơn. Những tiên kiến chủng tộc và giới tính, và sự bác bỏ của chúng về tính bình đẳng của cơ hội, được đặt trên cơ sở các giá trị văn hóa hơn là trên cơ sở sinh vật học. Chúng ta tiếp tục tán thưởng và cổ vũ những giá trị về quyền bình đẳng, nhưng chúng ta sẽ không nhầm lẫn xem chúng như là những sự kiện khoa học.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Loại sách ngắn giới thiệu của Oxford University Press:

– Có nhiều chủ đề có giá trị về Darwin, tiến hóa, tâm lý phát triển, tâm lý học, nhân chủng học xã hội và văn hóa.

Việc trình bày những tranh luận Hậu-Darwin của tôi được hỗ trợ bởi:

– Carl N. Degler: *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Cái nhìn tổng quát về tư tưởng của Darwinism và những hàm nghĩa liên quan:

– John Dupre: *Darwin's Legacy: What Evolution Means Today*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

HỌC THUYẾT TIẾN HÓA – GIAI ĐOẠN III (1951 – HIỆN TẠI):

TRỞ LẠI VỚI BẢN TÍNH CON NGƯỜI

Di tổ và Tư tổ

(Genes and Memes)

Sau sự “**Tổng hợp hiện đại**” về Học thuyết Tiến hóa vào những năm **1930 và 1940**, một sự hiểu biết về sinh vật được đào sâu thêm và đã được hoàn thành nhờ vào một thế hệ mới các nhà tư tưởng tiên phong trong những năm **1960 và 1970**. **George Williams, Robert Trivers, William Hamilton** và **John Maynard Smith** đã cung cấp những thức nhận dựa trên cơ sở toán học mới về các vấn đề thích ứng, chọn lọc gia tộc, vị tha hỗ tương, và vai trò thế giá của lý thuyết trò chơi để phát triển dân chúng.

Với những sự thế đó, người ta đã có thể tái diễn tả những thức nhận cơ bản của Darwin thông qua khái niệm “**di tổ**” (**Genes**), như **Richard Dawkins** đã làm trong tác phẩm nổi tiếng của ông *Di tổ tự kỷ* (*The Selfish Gene*), năm 1976. Nhan đề này là một ẩn dụ được lựa chọn một cách tài tình, mời gọi ta lấy cho mình “một cái nhìn dưới quan điểm Di tổ” (“a genes’-eye-view”) về Học thuyết Tiến hóa. Các triết gia phát hiện ở đây một sai lầm về phạm trù, bởi vì di tổ theo nghĩa đen của nó không thể là tự kỷ (selfish), chỉ có toàn thể chúng dân mới có thể được mô tả như vậy. Nhưng tâm điểm vấn đề của Dawkins là nhìn xem sự tiến hóa sinh vật không phải chính yếu như là sự tuân tự thay đổi chủng loại nhờ vào sự cạnh tranh giữa các cá thể, mà là sự cạnh tranh giữa các di tổ với nhau để giành được cho mình một chỗ đứng trong thế hệ sắp tới. Thú vật sinh ra rồi chết đi, nhưng di tổ lại được di truyền xuyên suốt các thế hệ: So sánh với các cơ thể cá biệt, di tổ là tương đối bất diệt (chúng có thể bị mất khi một chủng loại bị tiêu diệt).

Trong chương cuối nặng phần suy luận của tập sách, Dawkins gợi ý nói rằng, **văn hóa** của con người có thể được nhìn xem như là một

lĩnh vực tiến hóa tương tự, tuy nhanh hơn nhiều. Điều này đòi hỏi sự nhận diện những điểm cơ bản của văn hóa (tư tưởng? niềm tin? thực hành? phong cách?), Dawkins đề nghị một thuật ngữ mới: “**tư tố**” (“**memes**”). Ý nghĩ của ông là “tư tố” (“memes”), giống như “di tố” (“genes”), có thể di chuyển từ người qua người, cái gì đó có thể nắm bắt được và tồn tại (với những biến đổi) qua nhiều thế hệ, còn những điều khác thì mau chóng bị hư hoại. Cả trong điểm này, đã có một sự tiên báo của Darwin khi ông so sánh sự sống sót của các từ ngữ trong các ngôn ngữ của con người đối với sự tồn vong của các cơ thể trong môi sinh. Nhưng, vẫn là một điều chưa sáng tỏ, cái gì (nếu có) có thể được xem là “đơn vị của văn hóa”, hay “tư tố” (“memes”). Các cuộc tranh luận vẫn tiếp tục kéo dài giữa các nhà sinh vật học về vấn đề cái gì đích thực được xem là những đơn vị của sự chọn lọc: di tố (gene), cả gói di tố (packages of genes), cơ thể cá biệt, tư tố (memes), hay có lẽ (cuối cùng ra) các nhóm cá thể như các bộ lạc con người. Mà thật có thể có *muôn vàn* (*multiple*) cấp bậc của sự chọn lọc đồng thời. Sự vật trở nên phức tạp trong lý thuyết sinh vật học!

Sự xuất hiện ngành học về Tập tục hành xử của sinh vật (The Rise of Ethology)

Vào giữa thế kỷ XX, một ngành khoa học mới đã được nảy sinh và được gọi là “**ethology**”, ngành nghiên cứu khoa học về “**Tập tục hành xử**” của sinh vật trong môi trường tự nhiên của chúng. Ngành khoa học này bắt nguồn từ công trình của các nhà **Tự nhiên học**, gồm cả chính *Darwin*, người đã cho xuất bản tác phẩm *Sự diễn đạt những cảm xúc nơi thú vật và con người* (*The Expression of the Emotions in Animals and Man*), năm **1872**, trong đó ông suy luận rằng, phần lớn các cách hành xử của thú vật cũng như của con người là những cấu trúc *vừa bẩm sinh vừa mang tính sinh lý*. **Niko Tinbergen** (người gốc Hà Lan, giáo sư tại Oxford) là một trong những người đề xướng ngành **Tập tục hành xử của sinh vật** (Ethology), những người tiên phong

khác (và được Giải Nobel) là **Konrad Lorenz** và **Karl von Frisch**, kẻ đã nghiên cứu những vũ điệu truyền thông của loài ong.

Các nhà nghiên cứu tập tục các sinh vật (ethologists) biện luận rằng, nhiều mẫu hình (patterns) trong cách hành xử của sinh vật (nhất là những mẫu hình mà ta thường mô tả là theo “bản năng”) không thể giải thích bằng tập tục hành xử, bởi chúng xuất hiện một cách *tự phát* trong mọi cá thể của chủng loại (hay trong mọi con đực hay mọi con cái), hầu như độc lập khỏi những kinh nghiệm hay những tập tành trước đó. Thí dụ, nơi nhiều con chim, mẫu hình tiêu biểu trong việc cho chim con ăn, ve vãn, xây tổ, chăm sóc chim con đều ứng đối với suy nghĩ trên đây. Trong mùa động đực, những hươu đực bắt đầu với những cuộc chiến đối với các hươu đực khác rồi theo đuổi các hươu nái. Chim hải âu con mổ vào chấm đỏ nơi mỏ chim mẹ chim bố để kích thích bố mẹ nôn đồ ăn ra. Cá gai đực phản ứng một cách xông xáo vì màu sắc riêng biệt của cá đực khác xâm phạm vùng lãnh hải của mình. Những cách hành xử như thế đối với **Lorenz** là theo *bản năng* hay “cố định” (“fixed”), nghĩa là chúng không thể loại bỏ đi được, mặc dầu môi trường nơi chúng sinh sống có thay đổi. (Nhưng người ta đã sớm thấy câu chuyện đó không đơn giản như vậy). Để giải thích những cách hành xử xem như là do bản năng như thế, các nhà nghiên cứu tập tục các sinh vật đã nói đến không phải do kinh nghiệm của sinh vật *cá thể* trong quá khứ, nhưng là do *tiến trình của tiến hóa* đưa đến sự xuất hiện chủng loại.

Tinbergen phân biệt *bốn loại câu hỏi* có thể đặt ra về bất cứ chủ đề cách hành xử nào, hoặc một cách tương đương, *bốn ý nghĩa của câu hỏi* “Tại sao những sinh vật này lại diễn đạt cách hành xử này trong hoàn cảnh này?”:

(1) Cái gì là *nguyên nhân sinh lý nội tại* của cách hành xử? Câu trả lời có thể là sự co rút của các thớ thịt, những thúc đẩy của thần kinh, sự bài tiết các kích thích tố, v.v...

(2) Cái gì trong sự *phát triển* hay *kinh nghiệm* của cá thể chuẩn bị cho cách hành xử này? Câu trả lời ở đây có thể nại đến sự phát triển của bào thai trong bụng mẹ và mẫu hình tăng trưởng trong chủng loại (td. những thay đổi các kích thích tố đưa đến sự trưởng thành giới tính). Nhưng cũng có khả năng cho những kinh nghiệm riêng biệt của cá thể đưa đến những khác biệt trong cách hành xử sau này (td. chi tiết tiếng hót của chim lớn có thể tùy thuộc vào việc tiếng hót nào cá thể chim đã nghe trước kia; động vật linh trưởng đã phát triển những cách dùng dụng cụ khác nhau, những cách dùng dụng cụ đó đã được di truyền nhờ tập tành và bắt chước).

(3) Cái gì là *chức năng* của cách hành xử? Nghĩa là, hành xử như thế *để làm gì*; cho *mục đích* nào mà việc hành xử thực hiện cho cá thể? Nơi đây, câu trả lời có phần rõ ràng, và cách hành xử được mô tả như cho chim con ăn, tránh thú ăn thịt, cặp đôi, chăm sóc thú con. Nhưng trong các trường hợp khác thì vẫn không rõ chức năng của một số hành xử có nghĩa gì, mặc dầu những cử động của cơ thể tỏ ra đặc biệt – thí dụ, sợ hãi, ve vãn, chống cự thú ăn thịt, tăng cường sự liên kết giữa cặp đôi sinh vật. Quan sát lâu dài về những mẫu hình hành xử như thế trong nhiều hoàn cảnh khác nhau, có thể đưa lại cho các nhà nghiên cứu tập tục hành xử của sinh vật khả năng giải thích được rằng, chức năng của chúng là góp phần một cách nào đó cho việc di truyền những di tổ cá thể.

(4) Cái gì là *lịch sử tiến hóa* của những mẫu hình hành xử này? Đôi khi khó phân biệt câu hỏi này (4) với câu hỏi thứ ba (3). Thí dụ, cử động của cơ thể trong việc cho chim con ăn được giả thiết vẫn luôn có cùng một chức năng như nhau. Nhưng, trong những trường hợp khác, một mẫu hình hành xử đặc thù trong một chủng loại có thể không có một chức năng như thế trong vòng các tổ tiên như nó có bây giờ. Thí dụ, một số các dáng điệu “đánh tín hiệu” (“signaling”) của chim bây giờ hoạt động như cách diễn tả sự sợ hãi hay ve vãn, xem ra là kết quả của một “nghĩ thức” (“ritualization”) mà ngày xưa chỉ là những “cử

động diễn tả ý định” (“intention movements”) chuẩn bị cất cánh bay đi. Sự tiến hóa cách hành xử, như những nét đặc trưng của cơ thể, thường bao hàm một sự “thể hiện thô sơ” (“jerry-building”), một sự thích ứng những điều di truyền vào những sử dụng mới trong những điều kiện đã thay đổi. Ta không thể bấm nút ngược dòng quan sát quá khứ, nhưng trong một số trường hợp các nhà nghiên cứu tập tục hành xử có thể đưa ra những suy luận hợp lý về các nẻo đường của lịch sử tiến hóa, và như thế phân biệt (4) với (3).

Hẳn rằng, những trả lời cho bốn loại câu hỏi trên đây là hoàn toàn tương thích với nhau; chúng tất thảy là thành phần của toàn bộ sự thực phức tạp về tập tục hành xử của sinh vật. Nếu có một điều được coi là một sự giải thích hoàn chỉnh về bất cứ một hành động nào đó, thì ta phải bao gồm những sự kiện đáng giá của cả bốn cấp bậc ý nghĩa nói trên.

Konrad Lorenz (1903 – 1989) được trở nên danh tiếng nhờ các nghiên cứu của ông về cách hành xử của các sinh vật, cách riêng về “dấu vết hòa đồng” (“imprinting”) của những con vịt con đối với vật cử động đầu tiên chúng thấy. Ông cũng đã viết một cách hấp dẫn cho quần chúng độc giả và tìm cách ứng dụng những tri thức sinh học của ông vào các vấn đề con người, mặc dầu danh tiếng của ông cũng bị bôi nhọ bởi những phát hiện về sự cộng tác của ông với Đức quốc xã những năm 1940. Trong tác phẩm *Về vấn đề Gây hấn* (*On Aggression*), năm 1963, ông cung cấp một chẩn mạch về các vấn đề con người dựa trên những xu hướng được cho là gây hấn tự bẩm sinh của chúng ta. Ông gợi ý nói rằng, con người tự bẩm sinh có một xu hướng giữ một thái độ gây hấn đối với người trong chủng loại của mình, và ông tìm thấy một giải thích trong tư tưởng tiến hóa cho điều đó; ông nghĩ vào một giai đoạn nào đó trong tiến trình tiến hóa của tổ tiên ta, có thể đã có một đe dọa lớn cho cuộc sống đến từ những nhóm sinh vật dạng người (hominoid). Và như thế, những nhóm nào liên kết

với nhau để đánh đấu giỏi nhất với các nhóm khác thì có khuynh hướng tồn tại được lâu hơn.

Nhưng Loenz có nguy cơ rơi vào một cạm bẫy đang chờ đợi những kẻ tìm cách giải thích như thế về sự tiến hóa những nét đặc trưng của con người – ấy là, quá dễ dàng khẳng định về một mẫu hình hành xử nào đó của con người như *bởi bẩm sinh thay vì bởi văn hóa* đã được học hay được khuyến khích, và rồi tưởng tượng ra mà không đủ kiểm chứng một giả thuyết về những áp lực chọn lọc trong một quá trình tiến hóa lâu dài của tổ tiên ta. Và như thế, có một cạm bẫy mãnh liệt trong suy luận, rằng bởi có một loại thái độ nào đó là (giả thiết) bẩm sinh trong con người, nên không thể tránh khỏi – hoặc ít nhất rất khó có thể loại bỏ hay khuyến cáo. Mẫu hình luận chứng như thế đã được áp dụng một cách rất đáng ngờ vức vào những cách hành xử như gây hấn, chiến tranh, cưỡng đoạt. Các nhà sinh vật học cũng chỉ trích Lorenz về quan niệm “chọn lọc nhóm” (“group selection”), điều – như chúng ta đã xem – cũng đã được chính Darwin đề xuất, nhưng sau đó đã bị những người tiếp nối bác bỏ. Dầu sao, việc tranh luận vẫn được tiếp tục về khả năng của sự “chọn lọc nhóm” trong một số điều kiện, và như vậy có lẽ chúng ta có thể nói rằng, ban giám khảo hãy còn trong tư thế bảo vệ một số phiên bản giả thiết của Lorenz về một xu hướng bẩm sinh của con người trong vấn đề “gây hấn nhóm” trong một số hoàn cảnh nào đó.

Chomsky và Tâm lý học nhận thức

(Chomsky and Cognitive Psychology)

Một nét rất đặc trưng của thái độ hành xử của con người là việc sử dụng **ngôn ngữ**. Trong tác phẩm *Hành xử bằng lời nói (Verbal Behavior)* năm 1957, **B.F. Skinner** đề xuất rằng, mọi ngôn từ của con người có thể giải thích bằng sự điều kiện hóa của người phát ngôn bởi môi trường xã hội trước đó của đương sự: ngôn từ của những người chung quanh và phản ứng của họ đối với những tiếng ồn ào của em bé. Như vậy, một em bé trong một gia đình nói tiếng Tây Ban Nha sẽ

nhận được những mẫu mã của tiếng Tây Ban Nha đang thông dụng, và khi những trả lời của bé là những mô phỏng xác đáng với những điều mà bé đã nghe, những trả lời đó được củng cố bởi sự tán thành và tưởng thưởng, thì như thế bé sẽ học nói được tiếng Tây Ban Nha.

Những thiếu sót trầm trọng trong tường trình của Skinner về ngôn ngữ đã được nêu ra bởi **Noam Chomsky**, giáo sư ngôn ngữ học tại MIT [Massachusetts Institute of Technology], mà những nghiên cứu đã là nền tảng cho cuộc cách mạng nhận thức trong tâm lý học từ những năm 1960. Chomsky biện luận rằng, tường trình của Skinner về việc học ngôn ngữ *như thế nào* đã không chú ý đến vấn đề chúng ta học *cái gì*. Những nét *sáng tạo* và *kết cấu* của ngôn ngữ con người – cách thức tất cả chúng ta có thể nói và hiểu được những câu chúng ta chưa hề nghe trước đó – làm cho nó hoàn toàn khác với bất cứ cách thức nào đã biết được về thái độ hành xử của sinh vật. Cũng có vấn đề về những khả năng bẩm sinh trong việc học. Nhưng mọi em bé bình thường học được ít nhất một ngôn ngữ, trong khi không một sinh vật nào khác học được điều gì giống như ngôn ngữ của con người trong quan hệ thiết yếu với sự hình thành những câu nói vô cùng phức tạp về các quy tắc văn phạm. Những thí nghiệm trong việc dạy cho vượn những hệ thống dấu chỉ được nói là có một ít giống nhau với cách sử dụng ngôn ngữ của con người, nhưng nó vẫn cho thấy việc học và sử dụng toàn bộ trình độ ngôn ngữ của con người là một sự đặc thù của chủng loại con người.

Chomsky biện luận rằng, tốc độ kỳ diệu mà các em bé học được ngôn ngữ nơi sinh trưởng của mình từ sơ khởi cho đến một mẫu mực rất giới hạn và bất toàn chỉ có thể giải thích được bằng sự khẳng định, trong chủng loại con người có một khả năng *bẩm sinh* đối với tiến trình ngôn ngữ tương ứng với những quy tắc văn phạm của một loại đặc thù chung cho mọi ngôn ngữ của con người. Như vậy, đằng sau sự đa dạng đáng kể về các ngôn ngữ, phải có một cấu trúc hệ thống cơ bản chung, và chúng ta phải giả thiết rằng các em bé *không học cấu*

trúc này từ môi trường của chúng, nhưng thực hiện được điều đó mặc cho bất cứ ngôn ngữ nào học được.

Cho rằng chúng ta là một chủng loại tiên tiến, khả năng ngôn ngữ đặc biệt mà chúng ta có này – cái “cơ quan tinh thần” (“mental organ”) này – phải được giả thiết như là điều mà các nhà tiến hóa học gọi là một sự *thích ứng*, nói cách khác, một *nét đặc trưng* được phát sinh trong *di tổ* của con người bởi sự *chọn lọc tự nhiên* tác động trên *dân chúng dạng người* (hominoid) trong một quá khứ xa xưa. Ít nữa, đó là điều mà các nhà **tâm lý học tiến hóa** gần đây đã biện luận, mặc dầu chính **Chomsky** cũng đã tỏ ra chút nào hoài nghi về những suy luận tiến hóa về ngôn ngữ. Những nghiên cứu tiếp theo đã được theo đuổi trên **ba lĩnh vực**: (a) trong *ngôn ngữ học*, phân rõ chi tiết về điểm đặc thù của ngôn ngữ con người; (b) trong *khoa học não bộ*, ngôn ngữ phát xuất ra sao và não bộ của em bé học tiếng phát triển như thế nào; (c) trong *tiến hóa sinh vật dạng người* (hominoid), khả năng ngôn ngữ của chúng ta đã phát triển như thế nào.

Ngôn ngữ không phải là hoạt động độc nhất của con người, nhưng nó là điều quan trọng thiết yếu được xem như tiêu biểu cho những tài năng tinh thần cấp cao của con người. Điều này mở ra khả năng cho thấy những yếu tố xác định khác trong cách hành xử của con người không phải học được từ môi trường, nhưng bởi bẩm sinh. Nhiều nghiên cứu gần đây về tâm lý học liên quan đến những cơ chế bẩm sinh trong nhận thức, một khung mẫu (paradigm) có ảnh hưởng đã là công trình của **David Marr** về nhận thức luận. Chúng ta cũng phải kể đến tư tưởng cho rằng, sự tiến hóa của tổ tiên ta có thể đã sản sinh ra những “khuôn mẫu” (“modules”) trên cơ sở hệ di truyền trong con người.

Wilson và môn Sinh học xã hội

(Wilson and Sociobiology)

Có thể chẳng học thuyết về *tiến hóa*, tri thức hóa sinh (biochemical) về *di tổ*, và nghiên cứu về những *khả năng bẩm sinh* cũng như những

mẫu hình trong cách *hành xử* có thể đặt để gần nhau và ứng dụng cho việc nghiên cứu về **Bản tính con người?** **Edward O. Wilson**, nhà nghiên cứu sinh vật học ở Harvard, đã táo bạo tuyên bố công trình này trong tác phẩm năm **1975** của ông: *Sinh học xã hội: Tổng hợp mới* (*Sociobiology: The New Synthesis*). Ông phác thảo một tiếp cận tổng hợp mới về sinh vật học, áp dụng những phương pháp nghiêm ngặt của sinh vật học dân chúng cùng với di truyền học đưa đến những hệ thống xã hội phức hợp. Dựa trên những nghiên cứu mang tính kỹ thuật trước đây về những côn trùng có tính xã hội, thí dụ như loài kiến, Wilson áp dụng một phương pháp tương tự cho những sinh vật xã hội khác, và trong chương cuối cùng ông đã phác họa làm cách nào có thể mở rộng ứng dụng cho con người. Sau đây là đoạn văn đầu tiên của chương sách gây tranh luận:

Bây giờ ta hãy xem xét con người trong tinh thần khoáng đạt của lịch sử tự nhiên, thể như chúng ta là những nhà động vật học (zoologists) đến từ một hành tinh khác với chủ đích hoàn thành một bảng tổng kê về chủng loại xã hội trên trái đất này. Trong cái nhìn vĩ mô đó, nhân văn học (humanities) và các ngành khoa học xã hội sẽ rút gọn lại trong các chi nhánh khu biệt của **Sinh vật học** (biology); lịch sử, tiểu sử và tiểu thuyết hư cấu là những nghi thức của **Tập tục học** (ethology); nhân chủng học và xã hội học cùng nhau làm thành **Sinh học xã hội** (sociobiology) của một chủng loại linh trưởng (primate) đơn độc.

Wilson gợi ý cho rằng, nhân văn học và các ngành khoa học xã hội sẽ là Tiểu phân khoa của **Sinh vật học** (Biology), còn các lĩnh vực khác của nghiên cứu sinh vật sẽ được thu hẹp vào dưới Siêu phân khoa **Sinh học xã hội** (Sociobiology). Một lý do cho cuộc tranh luận được đẩy lên là những cuộc chiến hàn lâm: Các chuyên viên khác nhau trong nhân văn học và các ngành khoa học đã đứng lên bảo vệ các lãnh địa nghề nghiệp của họ trước sự “trả giá thu mua này”.

Những tiêu đề các tiết đoạn của chương sách về con người của Wilson cho thấy một tầm mức kinh khủng các dữ liệu mà ông hy vọng sẽ đem vào cho những tham vọng giải thích của ông: Tính tạo hình của Tổ chức xã hội; Đối chác và Vị tha hỗ tương; Kết nối, Giới tính và Phân chia lao động; Vai trò và Đa thần; Thông tin; Văn hóa, Nghi thức và Tôn giáo; Đạo đức; Thẩm mỹ; Lãnh thổ và Bộ lạc; Tiến hóa xã hội nguyên thủy; Tiến hóa xã hội hậu thời; và – hãy chờ xem – Tương lai. Không gì – xem ra như thế – còn lại bên ngoài ranh giới của Sinh học xã hội!

Trong tác phẩm tiếp theo của ông, *Về Bản tính con người (On Human Nature)*, năm 1978, Wilson biện luận với nhiều chi tiết hơn, rằng phương cách độc nhất để hiểu được Bản tính con người là nghiên cứu nó như *thành phần* của những khoa học tự nhiên. Nhưng oái ăm thay, trước đó ông lại đã có nói tập sách này không phải là một công trình khoa học, nhưng là một công trình về khoa học: “Một tiểu luận suy nghĩ về những hệ quả sâu xa sẽ nối tiếp xảy ra như lý thuyết xã hội, mà về lâu về dài sẽ gặp cái *thành phần* của những khoa học tự nhiên, nhưng quan trọng hơn chúng”. Những chương chính có phần thực nghiệm hơn, khẳng định rõ về những nhân tố *bẩm sinh* trong gây hấn, dục tính, vị tha và tôn giáo của con người. Nhưng phần đầu và phần cuối của tập sách thì nói về những “song đề tâm linh” (“spiritual dilemmas”) hệ quả sự thật của tiến hóa. Nhà khoa học sinh vật nay trở nên triết gia! (Tôi sẽ nói thêm ít điều về những vấn đề này ở chương kết thúc).

Wilson tiếp tục viết thêm nhiều sách quảng bá, bình dân, màu sắc triết học. Hẳn ông là một con người nhiều nghị lực, tinh thần ham mê sách vở (cả khoa học lẫn nghệ thuật), hùng hồn không kiêng lời, và cả một chút nhiệt thành rao giảng. Trong *Tính Đa dạng của Sự sống (The Diversity of Life)* và *Yêu thích Sự sống (Biophilia)*, ông đã vận động tìm cách chấm dứt sự tiêu diệt nhiều chủng loại trên trái đất này do con người gây ra. Trong *Nhà tự nhiên học (Naturalist)*, ông cho ta đọc

quyển *Tự truyện* của ông, gồm cả những tranh luận lớn về Sinh học xã hội. Và trong *Sự Trùng hợp (Consilience)*, năm 1998, ông tiếp tục chủ trương sự hợp nhất mọi ngành tri thức – gồm cả những khoa học xã hội và nhân văn – dưới ngọn cờ khoa học. Tính hợp nhất mà ông nêu ra đôi khi có vẻ quá khích, nghĩa là giản lược mọi nguyên lý khoa học khác vào những quy luật của khoa học vật lý. Nhưng một ít nơi khác, ông lại rời bỏ lập trường này và chấp nhận sự phát xuất đích đáng của những đặc tính mới được khám phá và không thể giản lược vào những hệ cấp thấp hơn. Ông xác định niềm tin của tư trào *Khai sáng* vào khả năng tiến bộ không giới hạn của con người là điều được chứng thực bởi hiển nhiên của khoa học – điều này xem ra như là một yếu tố (có phần thơ ngây) của niềm tin thế tục tiềm ẩn dưới những biện lý khoa học.

Wilson là một con người của sứ mệnh: đem áp dụng các lý thuyết tiến hóa, sinh vật học dân cư, di truyền học, khoa học thần kinh vào mọi lĩnh vực của cuộc sống con người – và có lẽ để giải thoát thế giới! Chương trình Sinh học xã hội của ông – tìm cách giải thích những hiện tượng xã hội của con người thông qua ngôn ngữ áp bức của chọn lọc, và như thế qua khái niệm các di tố, và cuối cùng cũng có thể qua khái niệm của vật lý (?) – đã thẳng thừng chống lại định đề của **Durkheim** về tính không thể giản lược của các sự kiện xã hội. Điều đó đe dọa đến cả nội hàm tri thức của Nhân chủng học và Xã hội học, và xem ra không biết đến những khía cạnh văn hóa của cuộc sống con người.

Sự kiện này giải thích những **phê phán đạo đức và chính trị** chống lại Sinh học xã hội – một số những phê phán đó đến từ những đồng nghiệp xuất sắc của *Wilson* trong phân khoa Sinh vật học ở Harvard: **Richard Lewontin** và **Stephen Jay Gould**. Có một cảm xúc nặng nề nghĩ rằng khi nhấn mạnh những yếu tố sinh học trong cuộc sống của con người và xem nhẹ vai trò của văn hóa, *Wilson* đã (có thể là vô ý) củng cố sức lực cho những khuynh hướng phản động trong xã hội Hoa

Kỳ và Anh quốc. Nếu *tự nhiên* ảnh hưởng lớn hơn *giáo dục* trong việc gây dựng con người và xã hội, thì có lẽ rất ít khả năng có nhiều nhà lý thuyết xã hội đã tìm cách cải tiến cá nhân và xã hội bằng những chương trình giáo huấn, tăng cường xã hội và thay đổi chính trị. Các nhà đạo đức học và chính trị gia khuynh hướng bảo thủ có thể nói (một cách sai lầm) rằng, bởi những khác biệt giữa cá nhân, chủng tộc và giới tính là *bẩm sinh*, thì chẳng ích gì tìm cách giảm thiểu hay loại bỏ chúng đi. Cũng vì thế, các nhà theo chủ nghĩa xã hội, chống kỳ thị chủng tộc và tranh đấu cho nữ quyền đã tìm cách phản ứng lại, cho rằng lập trường đúng đắn nhất là – ngoài vấn đề sinh lý của cơ thể và một ít phương sách cho cuộc sống bình thường – bản tính của con người cơ bản là một “tờ giấy trắng” được viết lên bởi xã hội.

Mặc dầu từng là cuộc tranh luận nóng bỏng, nay xem ra nó là một cú phóng tay lớn cuối cùng của phong trào chống sinh vật học và phò trợ văn hóa đang thống trị tư tưởng xã hội hàn lâm trong những năm giữa thế kỷ XX. Quả thật, đọc các tác phẩm của Wilson một cách ôn hòa và thận trọng, nhất là những tác phẩm sau cùng của ông, cho thấy rằng, không những không chối bỏ ảnh hưởng của văn hóa, Wilson nhìn thấy Sinh học và Văn hóa *cả hai* đều thiết yếu góp phần vào sự phát triển cá nhân và xã hội. Điểm chính ông vẫn bảo trì là Sinh học giới hạn tầm khác nhau của các nền văn hóa; như ông có nói: “Di tổ cầm giữ văn hóa vào một sợi dây”. Khi vết mờ của tiên kiến ý thức hệ và của báo chí quá đơn giản hóa được tẩy lọc đi, thì khá hẳn nhiên là đại khái sẽ không còn sự lựa chọn đối với hoặc tự nhiên hoặc văn hóa, bởi *cả hai* đều thiết yếu cho sự hình thành mỗi cá nhân con người. Câu hỏi thực nghiệm tôn trọng mỗi phương diện của phong cách hành xử của con người là *bao nhiêu phần* dành cho tự nhiên và *bao nhiêu phần* dành cho văn hóa (điều thường rất khó trả lời). **Vấn đề giá trị** là tới chừng mực nào, nếu là có, ta phải đối xử khác biệt với tha nhân khi họ tỏ ra khác biệt trong những khả năng *bẩm sinh*.

Chomsky trong tiếp cận với ngôn ngữ đã đưa ra một khung mẫu (paradigm) ở đây: Hình thức văn phạm thông thường của ngôn ngữ là do *sinh học*, kết nối với bộ não, còn sự đa dạng muôn màu của ngôn ngữ là do *văn hóa*. Cũng giống như thế, xu hướng của con người đối với vận động thể thao là điều phổ cập cho hầu hết *mọi người*, nhưng sự ưa thích đối với những loại chơi khác nhau thì do tính riêng biệt của *văn hóa* (td. chơi baseball ở Mỹ, chơi cricket ở Anh... và nếu loại chơi bóng của người dân Maya (Trung Mỹ) gồm cả nghi lễ tế sinh, thì dĩ nhiên còn đi xa hơn là thể thao như ta hiểu). Và toàn bộ sự việc để trở nên một người cha người mẹ thành công – từ ve vãn và giao hợp, qua chăm sóc, nuôi nấng, giáo dục, học hành, nghề nghiệp của con cái cho đến thành thân và thành nhân – là một tổng hợp phức tạp các thử thách của cuộc sống, bao gồm những phong cách hành xử nặng phần *sinh học*, cùng với những tác động, hỗ trợ và ngẫu nhiên của *văn hóa* mà chúng ta có.

Sơ đồ Ba giai đoạn

Một cách rất khái quát, chúng ta có thể thấy **Sơ đồ** những giai đoạn biện chứng của **tư tưởng tiến hoá Hậu-Darwin** như sau:

Phần I: nhấn mạnh trên **sinh học**, trên những gì là tự nhiên trong chúng ta, bẩm sinh, di tổ;

Phần II: nhấn mạnh trên **văn hóa**, trên những gì là giáo huấn, giáo dục, học hành, xã hội;

Phần III: nhìn nhận di tổ và tư tổ, tự nhiên và giáo dục, **cả hai** đều thiết yếu quan trọng.

Tránh xa những gì quá đơn giản hóa trong tư tưởng bình dân, mép dao sắc bén của **lý thuyết sinh học** bây giờ mang **sắc thái toán học**. Xu hướng này được bắt đầu với sự sử dụng thống kê trong di truyền học và sinh học quần chúng, và nó được phát triển rất nhanh. Các nhà vật lý học từ lâu đã quen với sự kiện, rằng họ có thể tìm cách giải thích cho quần chúng những lý thuyết vật lý rất chuyên môn và đầy toán học của họ bằng những ẩn dụ, nhưng điều này lại cũng quá dễ

dàng gây ra nhiều hiểu lầm (td. không gian cong, thời gian bắt đầu với vụ nổ Big Bang). Các nhà sinh vật học ngày nay cũng đã bắt đầu quen với một hoàn cảnh tương tự trong ngành chuyên môn của họ.

Trong *Di tổ, Tinh thần và Văn hóa (Genes, Mind and Culture)*, năm **1981**, **Wilson** và người cộng sự về vật lý học của ông, **Charles Lumsden**, đã cung cấp một lý thuyết toán học: *bằng cách nào di tổ và tư tổ (văn hóa) đồng phát triển*, nhưng điều đó đã kích động mãnh liệt các cuộc tranh luận thời bấy giờ. Nhưng, những nhà lý thuyết sinh học khác, td. như **Robert Boyed** và **Peter Richerson** trong tác phẩm của họ *Văn hoá và Tiến trình Tiến hóa (Culture and the Evolutionary Process)*, năm **1985**, đã tiếp nối con đường nghiên cứu này.

Cosmides / Tooby và Mô hình Nguyên nhân Hợp nhất

Cosmides / Tooby and the Integrated Causal Model

Bởi những tranh luận mà chương trình nghiên cứu của *Wilson* làm dấy lên, thuật ngữ “*Sinh học xã hội*” (“Sociobiology”) của ông đã bị đánh mất mỗi thiện cảm, và thuật ngữ “*Tâm lý học tiến hóa*” (“Evolutionary Psychology”) đã trở nên ưa thích cho nhiều người, những kẻ kiên trì áp dụng sự tiếp cận của Darwin vào tâm thức con người. Năm **1992**, xuất hiện một tập hợp có uy tín về các tư liệu nghiên cứu mang tên *Tâm thức thích ứng: Tâm lý học tiến hóa và sự Phát sinh Văn hóa (The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture)*. Khoảng 150 trang đầu gồm những phát ngôn cương lĩnh với suy luận cô đọng về sự tiếp cận nói trên được biên soạn bởi **Leda Cosmides** và **John Tooby**, và được hỗ trợ bởi **Donald Symons** và **Jerome Barkow**. (Ba vị đầu thuộc Đại học California ở Santa Barbara, và do đó họ được biệt danh là “**Trường phái Santa Barbara**”).

(a) **Tiền đề cơ bản** của Trường phái tư tưởng này là hẳn nhiên có một *Bản tính con người phổ cập*, nhưng trên bình diện những *cơ cấu tâm lý phát triển* hơn là trên bình diện những *mẫu hình riêng biệt* của phong cách hành xử. Thật ra mà nói, có một số cử động thân xác rành

mạch và phổ cập thuộc Bản tính con người, thí dụ như đi đứng, ăn nói, giao hợp mặt đối mặt. Nhưng Văn hóa lại đã tác tạo ra những *dị biệt* trong nhiều điều chúng ta làm; chúng kích động ngôn ngữ nào ta dùng, điệu nhạc nào ta nghe ta hát ta chơi, và những gì làm trước và sau khi giao hợp (và có lẽ cả những phong điệu tổ chức các hội nghị về giới tính!).

(b) **Tiền đề chính thứ hai** là những cơ cấu tâm lý phát triển của chúng ta là những “*thích ứng*” đã được chọn lọc qua nhiều thế hệ tổ tiên ta. Có điều quan trọng ở đây là cần phân biệt giữa một “*thích ứng*” (“*adaptation*”) và điều thuần túy “*mang tính thích nghi*” (“*adaptive*”). Một hành xử *mang tính thích nghi* là điều đưa lại một sự sinh tồn tốt hơn và một sự tái sản xuất trong những hoàn cảnh *hiện tại*. Thí dụ, vào trường Cao đẳng hay Đại học được giả thiết là sẽ đưa đến một cuộc sống kinh tế tốt hơn và do đó (có lẽ) sẽ có đông con cái hơn; và nếu vậy thì “*mang tính thích nghi*” liên quan đến những hoàn cảnh *hiện tại*. Rõ ràng nó không phải được chọn lọc trong thời tiền sử của loài người! Ngược lại, điều được gọi là một “*thích ứng*” là điều không bao hàm sự kiện đang được thích nghi bây giờ. Có lẽ một dữ kiện (có thể thường là trong giới nam nhân) dễ tức giận và gây hấn trong những hoàn cảnh bất mãn đã được chọn lọc (*có lẽ* thôi, bởi có tranh luận), nhưng từ đó không thể cho rằng một tính tình như thế sẽ dẫn đưa đến sự sinh tồn và tái sản xuất trong xã hội ngày nay, trong đó dao găm và súng đạn có sẵn và cảnh sát luôn thường trực.

(c) **Tiền đề thứ ba của Trường phái Santa Barbara** là tâm thức con người phát triển gồm có một số những “*thích ứng*” với cách sống của các tổ tiên xa cách của chúng ta – *những người săn lượm* thuộc Thời kỳ Đồ đá, nghĩa là thời Pleistocene cách đây khoảng 1,7 triệu năm (được nặng nề mang nhãn hiệu là “*Môi trường của Thích ứng Tiến hóa*”: “*The Environment of Evolutionary Adaptedness*”). Nếu quả thật là như thế, chúng ta sẽ không bờ ngỡ nếu di sản tâm lý của chúng ta không chút nào thích ứng tốt với những nền văn minh hiện

đại với những nhà chọc trời tại New York, các vùng ngoại ô ở Glasgow, hay các vùng ổ chuột tại Rio de Janeiro (Brazil).

Cosmides và Tooby nghĩ khác, rằng đã có những thay đổi quan trọng trong hệ di tổ của con người từ khi bắt đầu nông nghiệp, không nói đến những hình thức kinh tế kỹ nghệ và hậu-kỹ nghệ. Nhưng các nhà Tiến hóa khác chỉ ra rằng ở đây họ đang đứng trên một vùng thực nghiệm đầy tranh cãi. Từ khi mở rộng công việc trang trại với chăn nuôi trồng trọt, chỉ hơn độ vài nghìn năm, nhiều con người đã phát triển và có khả năng tiêu thụ chất đường sữa (lactose) trong sữa bò. Có thể rằng một số khía cạnh của hệ tâm lý của chúng ta đã phát triển tương ứng với những phát triển kinh tế/xã hội/văn hóa lớn? Câu hỏi xem ra được bỏ ngỏ một cách đầy ý nghĩa. Những dữ liệu mới đây của *Dự án Hệ di tổ của Con người (Human Genome Project)* được cho biết là chúng hỗ trợ luận cứ cho sự tiến hóa mau chóng gần đây của các di tổ được biểu hiện trong bộ não của con người.

Cosmides và Tooby đã đưa ra một trình bày và phê phán thật hoàn bị về điều mà hai vị gọi là *Mô hình Khoa học Xã hội Chuẩn (The Standard Social Science Model)*, điều này tiêu biểu cho các khoa học xã hội phần lớn ở thế kỷ XX (xem Giai đoạn II trong chương này). Hai vị biện luận rằng, bởi cường độ của ý thức hệ kỳ thị chủng tộc và kỳ thị giới tính được liên tưởng, sự tiếp cận này đã không nhìn đến sự hiển nhiên của nhiều cơ chế tri thức bẩm sinh, phát triển tiến hóa trong tâm thức con người, và đã nhầm lẫn tập trung vào văn hóa được xem như là yếu tố sáng tạo chủ yếu của từng con người cá thể. Thay vào đó, họ đã (giống như Wilson) đề bạt rằng, các yếu tố sinh vật, tâm lý và xã hội hay văn hóa phải được nhìn nhận như là những thành phần cài kết với nhau của một mạng nguyên nhân phức hợp phía sau Bản tính con người:

Sự phức hợp súc tích của mỗi cá thể được tác tạo bởi một kiến trúc tri thức, biểu hiện trong một hệ thống sinh lý. Hệ sinh lý này tương tác với thế giới xã hội và phi xã hội bao quanh. Và như thế, con người –

giống như mọi hệ thống tự nhiên khác – được sát nhập vào những ngẫu nhiên của một lịch sử nguyên lý rộng lớn. Để giải thích bất cứ một sự kiện riêng tư nào của chúng, cần thiết phải có một phân tích liên hợp của mọi nguyên lý và ngẫu nhiên liên đới.

Đập vỡ cái khuôn hình nguyên nhân không ranh giới này đi – như khi phân rã một cá thể ra thành từng mảnh “sinh vật” chống với “phi sinh vật” – tức lại ôm vào mình và tiếp nối dài mãi cái nhị nguyên cổ thời của căn bệnh truyền thống văn hóa phương Tây: vật chất/tinh thần, thân xác/linh thiêng, thể lý/tâm thức, tự nhiên/siêu nhiên, thú tính/nhân tính, sinh lý/xã hội, sinh vật/văn hóa.

Cái nhìn nhị nguyên này chỉ biểu hiện một phiên bản sinh học tiền-hiện đại, mà sự bảo đảm tinh thần đã bị đánh mất đi rồi.

Thế theo cái **“Mô hình nguyên nhân tích hợp”** này, phía sau mỗi hiện tượng con người – kể cả một hành động riêng lẻ – đều có một tập hợp phức hợp của những chuỗi nguyên nhân, gồm có:

1. *Sự chọn lọc tự nhiên* hoạt động trên tổ tiên của chúng ta thông qua nhiều nghìn – hẳn là triệu – năm để sản sinh ra một đa dị các khuôn mẫu tâm thức bẩm sinh trong chủng loại con người;

2. *Sự phát triển lịch sử* của một đa dị những hệ kinh tế và văn hóa con người thông qua nhiều thế kỷ;

3. *Sự pha trộn các di tổ* trong tái sản xuất giới tính đem lại cho từng con người một bộ di tổ độc đáo riêng biệt (trừ trường hợp sinh đôi giống nhau);

4. *Những hiệu quả của môi trường* thể lý, xã hội và văn hóa trên sự phát triển cơ thể và tinh thần thông qua suốt cuộc sống của mỗi con người cá thể;

5. *Sự chế biến thông tin* đan kết trong nhận thức và trong thừa nhận nơi ngôn ngữ, những hiệu quả phát xuất từ đó (“niềm tin”) phối hợp với những nhân tố thúc đẩy (“ham muốn”) trở thành nguyên nhân trực tiếp cho những hành động riêng biệt.

Bức ảnh có được là một “**khuôn hình nguyên nhân không ranh giới**”, và một cách giải thích độc nhất có thể nhìn nhận được là một giải thích *nguyên nhân* khoa học. Nơi đâu, khi nào không có những *lý do* cho hành động và cho niềm tin của chúng ta (có nhắc đến trong chương 8 khi bàn về Kant), đó là một vấn đề triết học sẽ được nói đến trong chương kết thúc.

Tất cả những điều đó, theo biện luận của **Trường phái Santa Barbara**, cho thấy có một số khuôn mẫu tinh thần *bẩm sinh* của con người được sản sinh bởi sự *Chọn lọc tự nhiên* hoạt động trên *tổ tiên dạng người* (hominoid) của chúng ta. Và những khuôn mẫu đó có liên hệ đến những việc gây dựng cho thích hợp những khả năng tái sản xuất của tổ tiên chúng ta – như nhận thức, tương giao xã hội, sử dụng ngôn ngữ, hợp tác và trao đổi hàng hóa, tìm chọn bạn đời, giao hợp và thai nghén, chăm nuôi con cái – tất cả không phải là điều bất ngờ. Tâm thức của con người như thế được so sánh với một “Dụng cụ tổng hợp cho trăm việc” (thành ngữ “Swiss army device”): một tổng hợp các dụng cụ chuyên biệt hơn là một công cụ đơn độc cho mọi mục đích.

Nhưng các vấn đề ở đây có tính *thực nghiệm*, và trong nhiều trường hợp là *đế ngộ*. Vai trò của văn hóa có thể có nguy cơ bị sao nhãng, như trong điểm (4) ở trên. Ảnh hưởng của văn hóa thì năng động, thường xuyên thay đổi, và chuyển đưa thông qua hành động xã hội. Và ngoài những khuôn mẫu tinh thần được thiết kế bởi tiến hóa để thực hiện những nhiệm vụ riêng biệt, thì hẳn con người (và có lẽ cả nhiều sinh vật khác) cũng có một loại thông minh tổng quát, linh động giúp cho mình khả năng giải quyết những vấn đề bất ngờ gặp phải trong thực tiễn cuộc sống. Nó đòi hỏi những luận cứ chi tiết và sự hiển nhiên thực nghiệm khó nắm bắt để xác định được đúng đắn những khuôn mẫu tinh thần là gì và những áp lực của chọn lọc là ra sao. Là một việc không thỏa đáng khi chỉ bày đặt ra những suy luận tiến hóa có vẻ hợp lý trong tháp ngà, những “câu chuyện cho rằng” tuyên bố: đó là điều

phải xảy ra như thế trong những ngày cha ông ta đã can dự vào, bởi thế nên nay và mãi sau này cũng phải là như vậy. Nhiều công trình thực nghiệm đã được làm, và tâm lý tiến hóa (trong một nghĩa tổng quát, không giới hạn vào sự tiếp cận của **Trường phái Santa Barbara**) nay hứa hẹn đi vào trên con đường vững chắc của một khoa học thực nghiệm.

Nay còn một lời cảnh cáo xem ra thích hợp, bởi cực kỳ khó khăn cho chúng ta để biết được cái tiến trình chọn lọc giả thiết được dàn trải ra như thế nào trong thời kỳ Đồ đá (Pleistocene) đã kết thúc từ lâu, hay dĩ nhiên trong mười nghìn năm hoặc hơn nữa từ bấy đến nay. Và chúng ta cũng đừng quên rằng, trong khi các nhà tâm lý học tiến hóa ngày nay đang bận tâm tìm hiểu về nguyên nhân đưa đến văn hóa, thì khái niệm về văn hóa của họ có lẽ có thể bị bác bỏ vì bị xem như là không thỏa đáng bởi các nhà nhân chủng học xã hội. Nhân hàng Santa Barbara về tâm lý học tiến hóa không phải là bàn cờ độc nhất trong phổ thị khoa học. Hiện cũng đang có những chương trình nghiên cứu về Sinh thái học hành xử của con người và sự Đồng tiến hóa trong văn hóa di tổ, được giới thiệu và phê bình bởi **Laland** và **Brown** trong *Ý nghĩa và Vô nghĩa: Những Viễn ảnh Tiến hóa về Phong cách hành xử của Con người (Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behavior)*, năm 2002.

Để kết thúc:

Cho phép tôi nói thêm rằng, còn một điều được nói như là một lựa chọn riêng tư! Những kích thích tố (hormones) của chúng ta có thể kích động cách chúng ta hành xử, nhưng cũng là một sự thật, rằng cách hành xử của chúng ta cũng có thể kích động các kích thích tố của chúng ta – bằng cách uống thuốc hay bằng cách vận động. Chúng ta có thể mong muốn được *khoa học* hướng dẫn làm cách nào giải quyết các vấn đề cá nhân và xã hội của chúng ta, nhưng tri thức khoa học vững chắc là một mặt hàng khó nắm bắt, nhất là trong một chủ đề phức tạp như Bản tính con người. Và như ta đã thấy, nó được áp dụng

vào các vấn đề xã hội chỉ trong kết hợp với các *giá trị*, điều mà ta phải tìm ra từ những nơi đâu khác. Tri thức khoa học hữu dụng được chào đón khi nó tới, như trong Y khoa, nhưng thường khi chúng ta thể hiện được cuộc sống mà không có nó; và cả khi nó tới, nó cũng không trả lời được hết mọi câu hỏi của cuộc sống.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Tâm lý học: Hai tác phẩm tâm lý học kích động suy tư:

- George A. Millar and R. Buckout: *Psychology: The Science of Mental Life*, 2nd ed., N.Y., Harper & Row, 1973.
- L. S. Hearnshaw: *The Shaping of Modern Psychology: An Historical Introduction*, London, Routledge, 1987.

Sinh vật học (Biology):

- Stephen Jay Gould: *The Mismeasure of Man*, N.Y., W.W. Norton, 1981, provides a detailed critique of biological determinism and intelligence testing.

Sinh học xã hội (Sociobiology):

- Edward O. Wilson: *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2000.
- E.O. Wilson: *On Human Nature*, idem, 1978.
- E.O. Wilson: *Consilience: The Unity of Knowledge*, Boston, Little, Brown, 1998.

Phản kháng Sinh học xã hội (Opposition to Sociobiology):

- Steven Rose, R.C. Lewontin and Leon J. Kamin: *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, N.Y., Penguin, 1984.
- Ullica Segerstrale: *Defenders of the Truth: The Sociobiology Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Phê phán triết học về Sinh học xã hội (Philosophical critiques of Sociobiology):

- Michael Ruse: *Sociobiology: Sense or Nonsense?* Dordrecht, Reidel, 1985.

– Mary Midgley: *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, London, Methuen, 1980.

– Philip Kitcher: *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1985.

Tâm lý học tiến hóa (Evolutionary Psychology):

– Robert Wright: *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life*, N.Y., Random House, 1994.

– Steven Pinker: *How the Mind Works*, N.Y., W.W. Norton, 1997.

– S.Pinker: *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, N.Y., Viking, 2002.

– The Santa Barbara school’s manifesto: trong *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, ed. by J.H. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby, N.Y., Oxford University Press, 1996.

– David M. Buss: *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*, N.Y., Pearson, 2011.

– Luise Barrett, Robin Dunbar and John Lycett: *Human Evolutionary Psychology*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

– K.L. Laland and G.R. Brown: *Sense or Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

– Robin Dunbar and Louise Barrett (ed.): *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Các vấn đề triết học về Tâm lý học tiến hóa (Philosophical Issues arising from Evolutionary Psychology):

– Anthony O’Hear: *Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

– Janet Radcliffe Richards: *Human Nature after Darwin: A Philosophical Introduction*, London, Routledge, 2000.

– John Dupre: *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

– J. Dupre: *Humans and Other Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Tiến hóa hữu thần (Theistic Evolution):

– Francis S. Collins: *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press, 2006; (F.S. Collins: An American physician-geneticist of The National Human Genom Research Institute rases arguments for the idea of God from biology, astrophysics, psychology and other disciplines).

– Francis S. Collins: *Gott und die Gene. Ein Naturwissenschaftler begründet seinen Glauben*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007; Bản dịch tiếng Đức từ nguyên bản tiếng Anh.

12-2 CHƯƠNG KẾT

MỘT TỔNG HỢP CÁC HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI?

Hy vọng kết thúc tập sách này (hay bất cứ một tác phẩm nào khác) với sự thật về Bản tính con người thì quả là một điều ngớ ngẩn. Những sự thật cuối cùng xem ra không thể ban cho ta – những con người có thể sai lầm – (có lẽ ngoại trừ toán học), và lại càng ít hơn nữa về một chủ đề vừa rộng lớn vừa gây tranh cãi như chủ đề Bản tính con người. Tôi không có chương 13 để cống hiến cho các bạn, nhưng chỉ có một lời mời gọi cùng đặt chung với nhau những gì có thể chấp nhận được từ những gì chúng ta cho đến nay đã khảo nghiệm suy xét (và cả những nguồn thông tin, tri thức và minh triết khác).

Các bạn đọc có thể nghĩ về **Mười hai học thuyết** đã được trình bày trong tập sách này như là những học thuyết đối nghịch (và có lẽ cũng thừa nhận, hình như chúng tôi khuyến khích quan điểm đó theo như trong chương Dẫn nhập), nhưng chúng không đối nghịch với nhau trong mọi tiêu điểm vấn đề. Mỗi một học thuyết dĩ nhiên có thể đưa lại một số đóng góp tích cực cho sự hiểu biết của chúng ta về chính mình

và về chỗ đứng của chúng ta trong vũ trụ. Và như thế, chúng ta có thể thấy mỗi học thuyết nhấn mạnh (có lẽ còn là *quá* nhấn mạnh) một số khía cạnh khác nhau của sự thật toàn diện và phức hợp. Trong cách đó, chúng có thể bổ sung nhau cho một sự hiểu biết thích đáng hơn về Bản tính con người.

Trong chương Kết này, tôi sẽ tìm cách đưa ra một bản phác họa, làm thế nào những nét chính của một bức tranh phức hợp như thế có thể thực hiện được, bằng cách sử dụng **Cấu trúc bốn phần** đã quen thuộc: *Bối cảnh siêu hình, Lý thuyết về Bản tính con người, Chẩn bệnh, và Đơn thuốc chữa trị*. Cho dự án an bình này, tôi đề nghị hệ thống tư tưởng của *Immanuel Kant* (với một ít hiện đại hóa) có thể cung cấp một khung tổng hợp bao hàm những yếu tố từ những học thuyết khác vào một cái nhìn toàn diện.

BỐI CẢNH SIÊU HÌNH

Chủ thuyết hữu thần hay Chủ thuyết Darwin – hay cả hai?

Chúng ta không thể tránh việc xáp mặt với sự xung đột liên tục giữa khoa học sinh vật và một số hình thức cơ bản của đức tin tôn giáo. Như chúng ta đã xem trong chương 12, ngày nay đã là một chứng nghiệm không còn tranh cãi, rằng con người đã được phát triển từ những hình thức đơn giản hơn của cuộc sống. Quả thật, xem ra *mọi* sinh vật trên hành tinh này đã được phát triển bởi sự *Chọn lọc tự nhiên* (natural Selection) từ một nguồn gốc chung. Có phải những hình thức đầu tiên của sự sống đã được phát xuất từ vật chất vô sinh, câu hỏi này vẫn còn là một ẩn số, mặc dầu nhiều nhà khoa học nghĩ rằng đó là điều có thể. Nhưng một số tín đồ Kitô giáo cảm thấy bị vướng mắc vào một sự giải thích *Kinh thánh* theo chân chữ; và như thế, họ thấy cần thiết phải đặt con người ra khỏi tiến trình tiến hóa của Darwin và nhấn mạnh rằng chúng ta đã được tạo dựng một cách khác biệt bởi Thượng đế. (Một cách giải thích chân chữ trong sách *Sáng thế* 1:11-12, 20-25, và 2:19 cũng gợi ý như vậy đối với mỗi giống loại cây cỏ và thú vật). Một số tín đồ đạo Islam có thể cũng nhấn mạnh về một sự

giải thích theo chân chữ như thế trong các trình thuật tạo thành của Thượng đế theo sách *Qur'an*.

Trong những năm gần đây, cũng đã được gọi lên tư tưởng (cách riêng trong các trường học ở Bắc Mỹ) rằng, Tiến hóa “chỉ là một lý thuyết”, và một lý thuyết khác – lý thuyết “tạo dựng đặc biệt” hay “Thiết kế thông minh” (“intelligent Design”) – ít ra cũng cùng một giá trị đáng tin, và như thế cũng đáng phải được có một số giờ học tập ngang nhau ở trường học. Nhưng điều đó, theo tôi nghĩ, là một sự lẫn lộn giữa khoa học và tôn giáo, làm tổn thương cho cả hai. Các lý thuyết khoa học – và sự chứng minh thuận hay nghịch đối với chúng – được phát triển qua thời gian. Điều mà vào một thời điểm nào đó đã chỉ là một giả thuyết suy luận, sau đó có thể được khẳng định vững chắc bởi mọi chứng nghiệm có hiệu lực để có thể chính đáng nói được nó không còn là một lý thuyết, nhưng là một sự kiện. Chúng ta không nói trái đất hình tròn “chỉ là một lý thuyết”, mặc dầu dân chúng khi xưa tin rằng nó là bằng phẳng. Giáo hội Công giáo thời Galileo (đầu thế kỷ XVII) tìm cách nắm chặt đức tin Tiên-Copernicus cho rằng mặt trời quay chung quanh trái đất, nhưng chúng ta ngày nay không nói trái đất quay chung quanh mặt trời “chỉ là một lý thuyết”. Các Giáo hoàng từ lâu đã thay đổi ý nghĩ về vấn đề này và không còn thấy điều gì trong thiên văn học như là một đe dọa cho đức tin Kitô giáo. Nhiều hệ phái chủ lưu Kitô giáo, kể cả Giáo hội Công giáo, ngày nay đã có một thái độ tương tự đối với Tiến hóa sinh vật học.

Trên thực tế, kể từ khi Darwin lần đầu tiên xuất bản học thuyết của ông, đã có những kẻ theo thuyết hữu thần nói rằng, câu chuyện trong sách *Sáng thế* về việc Thượng đế tạo dựng hay hình thành các tạo vật “từ đất bụi” không được hiểu như là vào một ngày nhất định nào đó trong quá khứ lịch sử, Thượng đế đã dùng đôi tay vấy bẩn của Ngài và tạo nên một cách lạ lùng và tức thời những sinh vật từ đất và bùn. Thay vào đó, những đoạn văn như thế có thể được giải thích rằng, những sinh vật đó đã được làm ra bởi cũng cùng những chất liệu như

mọi vật khác trong vũ trụ, mặc dầu ở đây được kết hợp với những cách thức riêng biệt. Và công việc tạo dựng của Thượng đế có thể được xem như một tiến trình liên tục hơn là một sự việc riêng lẻ, hay chỉ là công việc trong một tuần lễ.

Sáu “ngày” tạo thành trong sách *Sáng thế*, chương 1, không được hiểu một cách bám chân chữ: Những người theo thuyết hữu thần với hiểu biết khoa học có thể nói rằng, tiến trình tạo thành của Thượng đế kéo dài từ phát nổ Big Bang, xuyên qua sự tiến hóa của sao trời và sự thành hình của hành tinh, xuyên qua các thời đại địa chất học, cổ sinh vật học và lịch sử con người, đến tận “ngày” hôm nay – và vượt xa hơn nữa. Và như thế, đối với những ai tin vào Thượng đế hoàn toàn có thể nói rằng, tiến hóa bởi Chọn lọc tự nhiên là con đường Thượng đế dùng để đưa ta ra hiện hữu. Như thế, tiến hóa có thể được nhìn như là tiến bộ, như là tiến trình được Thượng đế chú ý sử dụng để đưa ta trôi vượt lên trên các tạo vật khác được tạo dựng theo chính hình ảnh Ngài và phú bẩm cho ta lý tính và ý chí tự do.

Bởi vậy, tôi kính mời mọi người đến từ một truyền thống tôn giáo dạy họ phải bác bỏ Học thuyết Tiến hóa (như được ứng dụng cho con người) hãy xem xét có phải có một giá trị tâm linh nào trong truyền thống tôn giáo của mình đòi hỏi sự bác bỏ nói trên chăng. Có lẽ có sự lo sợ rằng, việc chấp nhận Học thuyết Tiến hóa của Darwin sẽ kéo ta xuống tầm mức thuần túy thú vật và phủ nhận bản tính “cao hơn” của chúng ta. Mà quả thật, có những người quanh ta, trong quán nhậu cũng như trong các nhóm nghiên cứu, ưa thích lấy một lập trường *giản lược* như thế – lập trường cung cấp một cách chẩn đoán có phần hợp lý về những động cơ ích kỷ và mang tính sinh học phía sau những gì người ta làm, điều đó càng làm giảm mất đi mọi kỳ vọng của con người khát khao vươn đến những điều vượt lên trên những mệnh lệnh của sự sống còn và tái sản xuất. Nhưng thay vì phản ứng một cách thích đáng đối với lập trường *giản lược* đưa con người xuống hàng thú vật như nói trên, thì nhiều người lại phản ứng một cách quá khích bằng cách rơi

vào lập trường *giáo điều* tôn giáo, cả hai thái độ trên đây cần có những lý chứng của trí tuệ đáng tin cậy được xem xét cân nhắc thật kỹ lưỡng.

Cũng cần lưu ý rằng, chính Darwin, mặc dầu không chút nghi ngờ việc ông áp dụng Học thuyết Tiến hóa cho chúng ta, lại đã không xem đó như là một sự *giản lược* đưa chúng ta xuống hàng thuần túy thú vật. Như chúng ta đã xem trong chương 12, ông đã không ngừng áp dụng những chuẩn mực *đạo đức* và *thẩm mỹ* vào các hành động của con người, cũng như đưa ra những phê phán *chính trị* trong xã hội. Thừa nhận rằng, ông là một kẻ theo thuyết bất khả tri (agnostic) và vô thần, nhưng ông không bao giờ nghĩ rằng con người *quả là* như những thú vật và không có những phẩm tính và khát vọng độc nhất của con người. Dĩ nhiên, một kẻ yếm thế nhạo đời có thể “cười mũi” nói rằng đó chỉ là những tàn dư lý trí của Darwin như một người “thượng lưu Ăng-lê” thời đại Victoria, và rằng ông đã phải miễn cưỡng xáp mặt với những liên quan thực sự không sáng sủa gì về học thuyết của chính ông. Và cũng dĩ nhiên, thực sự không có gì có thể được chứng minh bằng cách nại đến quyền uy và thái độ của bất cứ người nào, dẫu cho người đó có là danh tiếng bao nhiêu đi nữa. Tôi sẽ đưa ra thêm một số suy nghĩ mang tính hệ thống hơn trong tiết đoạn bàn về Bản tính con người sau tiết đoạn bàn về Bối cảnh siêu hình này.

Cũng nên lưu ý rằng, triết gia Hậu-Kant và Tiên-Darwin người Đức mang tên **Arthur Schopenhauer** đã diễn tả một quan điểm *giản lược* về động cơ của con người trong khái niệm của ông về “*Ý chí*” điều động các hành động của chúng ta (do đó tiền báo Freud). Nhưng cả đến ông cũng thừa nhận rằng, trong kinh nghiệm về thẩm mỹ (trên tất cả là âm nhạc) và trong sự hi sinh một cách cao cả, chúng ta thỉnh thoảng cũng vươn được lên trên quan điểm giản lược nói trên. Ông là triết gia lớn đầu tiên thuộc phương Tây đã chịu nhiều ảnh hưởng của tư tưởng phương Đông, cách riêng của Ấn Độ giáo.

Tiến hóa theo hình thân cây hay theo hình bụi cây?

(Tree- or Bush-Shaped Evolution)

“**Tiến hóa**” là một từ ngữ với muôn vàn dị nghĩa. Trong nghĩa phổ biến nhất, nó nói đến một *tiến trình* mở rộng đưa đến một sản phẩm cuối cùng có thể nhận dạng được: Như vậy, ta có thể nói đến tiến hóa của hệ thống mặt trời, của hiến pháp, của chiếc xe hơi. Các nhà hóa học cũng nói đến chất biến hóa (nghĩa là phát xuất) ra hơi. Thường có một gợi ý rằng, tiến trình là *tiến bộ* (progressive), trong nghĩa sản phẩm cuối cùng được giả định là tốt hơn những sản phẩm trước đó. Nhưng tiến trình không bao hàm trong việc phát xuất ra hơi, và sản phẩm cuối cùng trong những thay đổi chính trị và kỹ thuật không luôn luôn là một sự cải tiến đối với những hình thức trước đó (như các bạn có thể ghi nhận).

Giữa hàng những lý thuyết gia về học thuyết của Darwin, một sự phân biệt thú vị có thể thấy giữa những người quan niệm **tiến hóa chủng loại** vốn là *tiến bộ* và những người bác bỏ điều đó. Các loại hình thức sự sống trên trái đất mà ta biết xem như cho thấy một số tiến bộ nhất định, bởi qua nhiều thời gian địa chất học đã có một sự tăng trưởng có thể nhận thấy về sự phức tạp của một số thú vật, cách riêng trong kích thước và năng lực của bộ não (mặc dầu vẫn còn có chung quanh đây đây những hình thức sơ cổ). Và dĩ nhiên, những con người chúng ta có khuynh hướng xem chính mình là cao trội hơn tất cả mọi thứ còn lại.

Vào **thời đại Victoria** [xem chú giải về thời đại này ở trang 434], ý tưởng tiến bộ đã trở nên thành phần của bầu khí tư duy thịnh hành, đến nỗi các triết gia bình dân như *Herbert Spencer* đã giải thích sự tiến hóa sinh học và lịch sử con người là điều dẫn đạo cho toàn thể thế giới đi tới và đi lên. Chính *Darwin* cũng có khuynh hướng cùng nhịp đi với trào lưu tư tưởng này, đầu đó cũng đã có viết về con Người là “Kỳ diệu và Vinh quang của Vũ trụ”! Đích thị từ ngữ “tiến hóa” có khuynh hướng nói đến sự tiến bộ, nhưng trong tác phẩm *Nguồn gốc* của mình, Darwin đã dùng câu chữ “dòng dõi [tiếp nối] với biến đổi”

(“descent with modification”), câu chữ này không chuyên chở cũng cùng một nội hàm như nhau.

Nhưng một số người theo thuyết Darwin ở thế kỷ XX đã đặt câu hỏi, có phải tiến trình thay đổi chủng loại là nhất thiết tiến bộ. Chọn lọc tự nhiên không bao hàm rằng, những hình thức cuối cùng là **tốt hơn** (theo một số tiêu chuẩn phê phán của con người) – chỉ có rằng chúng **thích ứng hơn** vào toàn bộ những điều kiện lưu hành của môi trường. Và một chủng loại không cần phải thích ứng một cách *lý tưởng* vào môi sinh thái của mình, nhưng chỉ cần đủ để sinh tồn và tái sản xuất. Những hệ thống sinh thái có thể dao động nhẹ nhàng và đánh đổ bởi một sự thay đổi nhỏ nhẹ. Rõ ràng, một cây hay một con thú được đưa vào từ một nơi nào khác trên thế giới có thể phát triển tốt hơn là một giống loại tại địa phương, và hơn nữa còn thúc đẩy các sinh vật tại địa phương đến tiêu diệt. Nếu những điều kiện khí hậu thay đổi đột ngột, thì các giống loại phức tạp hơn hay “cao hơn” có thể bị diệt trừ. Hình như điều đó đã xảy ra với những con khủng long, khi một tinh cầu (asteroid) lớn rơi chạm mặt đất và do đó tro than và khói che kín ánh sáng mặt trời. Nếu con người chúng ta làm vậy bản môi trường đến một mức độ nào đó, chúng ta cũng có thể sẽ bị tiêu diệt.

Sự khác biệt giữa **tiến bộ và không tiến bộ của tiến hóa** có thể được minh họa bằng những hình dạng khác nhau của con đường tiến hóa mà hai bên giả định. Nó thường được trình bày như một *thân cây cao*, phát triển đều đặn hướng thượng, với nhiều nhánh nhánh phân chia, nhưng một ít nhánh cuối cùng lên cao hơn các nhánh khác, và nhánh nhỏ trên đỉnh cao nhất trên đó ngồi chễm chệ – đoán thử là ai coi nào? – con người. *Richard Dawkin* và *Edward O. Wilson* là những nhà tiến hóa hàng đầu, những kẻ đã nghĩ về *tiến hóa* như *tiến bộ* theo cách này. Nhưng *Stephen Jay Gould* lại đưa ra bức ảnh một *bụi cây*, có khuynh hướng phát triển chiều ngang và hướng ngoại ra mọi phía, tùy theo cơ hội, không một hình thù nhất định và rõ ràng không một nhánh cao chót vót. Theo quan điểm này, không có sự cần thiết được xác

định trước về sự tiến hóa của các loại động vật có vú, khí không đuôi, và con người với những bộ não phức hợp đầy ấn tượng. Nếu không có sự va chạm của tinh cầu và những ngẫu nhiên khác như sự thay đổi khí hậu một cách bi thảm như đã xảy ra trong quá khứ, thì khủng long hay những hậu duệ bò sát của chúng có thể vẫn còn oai hùng ngự trị.

Tiến bộ trong Lịch sử con người?

Trong chương 8 và 9, chúng ta đã thấy *Kant*, *Hegel* và *Marx* đã khai triển những triết học về lịch sử. Mỗi người trong họ đã xác định một mẫu hình toàn bộ trong lịch sử con người, đưa ra những dự kiến và diễn tả những hy vọng của họ trên nền tảng đó. Cách thức làm lịch sử tư tưởng như thế là một điều mới trong triết học phương Tây. Điều đó phần nào cũng đã được dự báo bởi *Gianbattista Vico*, triết gia người Ý thế kỷ XVIII, nhưng Vico lại đã đưa ra một luận thuyết về lịch sử theo chu kỳ, không giống như quan điểm *đường thẳng, tiến bộ* của các triết gia sau này thuộc thế kỷ XVIII.

Dĩ nhiên, truyền thống Do Thái – Kitô giáo đã luôn đưa ra một giải thích về lịch sử trên nền ảnh hưởng chủ đích tạo thành và giải thoát của Thượng đế. Người **Do Thái giáo** vẫn xác định căn tính đích thực của họ như là một dân tộc của các sự kiện, đánh dấu lùi thời gian khoảng bốn nghìn năm – đó là, sự kiện giải thoát dân Israel khỏi cảnh lưu đày ở Ai Cập và được đưa vào “Đất hứa”. Mặc dầu nhiều cuộc lưu đày và bắt bớ từ thời các tiên tri cho đến tận thời đại ngày nay của chúng ta, người Do Thái vẫn giữ một niềm hy vọng cứu tinh rằng Thượng đế cuối cùng có thể can thiệp vào thế giới. **Kitô giáo** xác định rằng, trong bản thân con người của Đức Jesus, là chính Thượng đế đã duy nhất đi vào lịch sử với tác động giải thoát phổ cập. Và người Kitô giáo, theo truyền thống, vẫn đã từng chờ đợi một “sự đến lại lần thứ hai” của Đấng Christ, khi ấy thế giới sẽ được kết thúc và mỗi người sẽ bị phán xét. Cả hai tôn giáo này đã kiên trì giữ vững niềm tin vào sự “quan phòng” của Thượng đế (trong thử thách đau thương của các

biến cố), rằng mọi biến cố của lịch sử một cách nào đó tác động đưa đến chủ đích linh thánh của Ngài.

Niềm tin vào sự tiến bộ của con người – nét đặc thù của các nền **Triết học Khai minh** của *Kant* và *Hegel* – chương trình cách mạng của *Marx*, và của nhiều tư tưởng xã hội và chính trị nhân bản từ xưa đến nay có thể được xem như một tiếng đồng vọng thể tục của niềm tin tôn giáo vào sự quan phòng. Bây giờ hy vọng được thường xuyên hơn đặt vào trong năng lực của con người, trong trí tuệ, tài khéo kỹ thuật, giáo dục, tinh vi chính trị, hay sự dũng cảm quân sự, hơn là vào sự quan phòng của Thượng đế. Nhưng nếu có thể nói được rằng hy vọng vào Thượng đế là điều yếu ớt mong manh đối mặt với những sự ác hiển nhiên trong thế giới, thì càng yếu ớt mong manh hơn biết bao là hy vọng đặt vào năng lực của con người?

Đã từng có những thời gian và những nơi chốn trong đó mọi sự được xem như là tốt lành, hoặc nếu không phải *tất cả* (điều này là không bao giờ!), thì ít nữa xem như mọi sự vật tổng quan là đang chuyển động trên đường hướng đúng đắn và có những lý do để hy vọng phần lớn nhân loại (hay ít nữa là những kẻ mà ta chăm sóc) có thể được hạnh phúc trong tương lai. Thế kỷ hòa bình ở châu Âu giữa 1815 và 1914 đã là một trong những thời gian như thế; quả thực, đó là mức nước cao lớn nhất của niềm tin trong tiến bộ thể tục. Sự kiện những quốc gia phát triển cao nhất đã rơi ngã vào cuộc Thế chiến thứ Nhất đã lay chuyển niềm tin này và thấy như nó không bao giờ được hoàn toàn phục hoạt lại. Có lẽ hai thập niên đầu sau Thế chiến thứ Hai đã cho phép một thời gian ngắn lấy lại được chút niềm tin trong nước Mỹ cho đến khi cuộc Chiến tranh Việt Nam lại bắt đầu chia rẽ đất nước (tác giả nói với độc giả người Mỹ, ND].

Tôi không có lý thuyết lớn để trả lời cho câu hỏi: Sẽ có chăng tiến bộ trong lịch sử nhân loại? Rằng một số loại tiến bộ là có thể, điều đó không chút gì nghi ngờ. Dĩ nhiên, có thể có những khám phá khoa học và những cải tiến công nghệ, cũng có thể cả những nguồn năng lượng

mới. Và cũng *có thể* (*could be*) có sự lãnh đạo chính trị khôn ngoan hơn phần lớn những gì chúng ta đã có; có thể có sự phát triển các nền văn hóa với tầm mức cao hơn trong giáo dục, khoan dung lớn hơn trong sự khác biệt không gây tổn hại, và (ta có dám nói chẳng?) những giá trị tâm linh sâu xa hơn. Nhưng đó là chỉ nói rằng, tiềm năng thì có đấy, nhưng nó sẽ có được thể hiện không?

Một cái nhìn lâu dài trên lịch sử con người đã không hỗ trợ cho một trả lời thật đáng tin cậy. Nền văn hóa của thế giới cổ đại thực tế đã bị tiêu diệt với sự sụp đổ của Đế chế La Mã, và đã cần đến gần một nghìn năm để châu Âu có thể xuất hiện từ thời được gọi là “Đen tối Trung Cổ”. Nhiều đế chế và nhiều nền văn hóa đã đến rồi đã ra đi ở nhiều nơi trên thế giới, cách riêng ở Ấn Độ và Trung Hoa. Giống như những ngẫu nhiên của thời tiết và các tinh cầu đã kích động sự tiến hóa của các giống loại, thì cũng đã có những biến cố “sít sao” (“close-run” events) trong lịch sử con người, thí dụ các trận đánh *Hastings* năm 1066 [trận đánh trong một ngày giữa vua William thuộc Norman/Pháp với vua Harold II nước Anh; William chiến thắng và trở nên vua nước Anh với nhiều cải cách, ND] và *Waterloo* năm 1815 [Napoléon lừng danh bị thua bại, bởi chậm trễ nửa ngày vì mưa gió, kết liễu đế chế của ông và sự thống trị của nước Pháp tại châu Âu, ND] hay “the ‘hanging chads’ and the vote of a single Supreme Court justice in the US presidential election of 2000” [những “phiếu bầu cử không thùng lỗ” dịp bầu cử tổng thống Hoa Kỳ năm 2000 giữa George W. Bush và Al Gore với số phiếu xấp xỉ ngang nhau, nhất là với việc ngừng đếm lại phiếu bầu được quyết định bởi Tòa án Tối cao Hoa Kỳ, đưa lại thắng cử cho Bush mặc dầu trước đó Al Gore có chút ít nhiều phiếu hơn Bush, ND]. Nếu những trận đánh như thế đã xảy ra một cách khác, thì lịch sử có thể đã khác đi rất nhiều. Và cho tương lai, có những khả năng kinh hoàng xảy ra những chiến tranh hạt nhân hay sinh học, hoặc nữa những thảm họa bởi thay đổi khí hậu. Nhưng nếu chúng ta hoài nghi về những đại tự truyện của lịch sử, thế trần hay tôn

giáo, điều ấy không ngăn ngừa ta hy vọng cho những cải tiến khả thi và hoạt động để thực hiện chúng.

HỌC THUYẾT VỀ BẢN TÍNH CON NGƯỜI

Immanuel Kant phân biệt các loại sự thật khác nhau – *tiên nghiệm* và *hậu nghiệm* (a priori và a posteriori) – giúp ta tìm được một chỗ đứng cho hai công việc: cho suy tư triết học về khái niệm *con người thân vị* (*person*) và cho những sự kiện thực nghiệm về *con người sinh vật* (*human beings*) trong sinh lý, tâm lý, nhân chủng, xã hội, lịch sử, và tiểu sử lý lịch. Có đầy dẫy những sự kiện quan trọng về *thân xác* của chúng ta, về những khả năng *tinh thần* của chúng ta (thí dụ, cho sự nhận diện và cho sự giải thích những động cơ nơi những người khác), và về những *tâm trạng* cảm xúc (thí dụ, khuynh hướng về kết bạn, nhu cầu của trẻ bé được yêu thương chăm sóc từ cha mẹ và những người khác).

Triết học Tinh thần: Lý tính và Ý chí Tự do

(Philosophy of Mind: Rationality and Free Will)

a) Lý tính: Chúng ta có thể diễn tả bằng khái niệm một định nghĩa (được gợi ý bởi *Platon*, *Aristoteles* và *Kant*) với những tiêu chuẩn cho các tạo vật (trên trái đất này hay bất cứ một nơi nào khác trong vũ trụ) để được gọi là những người suy tư và hành động hợp lý. Những người đó phải có khả năng đưa ra được những lý lẽ cho những điều họ tin và những điều họ làm, và diễn tả những lý lẽ đó qua ngôn ngữ. Sẽ là một điều quá đáng nếu đòi hỏi những tạo vật có lý trí *luôn luôn* phải đưa ra được những lý lẽ thích đáng cho những niềm tin và những hành động của họ, bởi phần lớn chúng ta phê phán và hành động mà không suy nghĩ và giải thích được tại sao. (Quả thật, nhiều khi chúng ta thấy mình không thể đưa ra được một lý do hợp lý nào cho những điều mà ta vừa nói hay làm!) Tất cả những gì đòi hỏi cho khái niệm cơ bản của lý tính này là các chủ thể có khả năng diễn tả ra được những lý do hợp lý cho *một số* những điều đương sự tin và làm.

Điều gì nơi con người làm cho lý tính như thế trở nên khả thực? *Platon* và *Descartes* nghĩ rằng chúng ta có linh hồn bất tử (hay chính xác hơn, chúng ta thiết yếu là những linh hồn bất tử), và nhiều người nghĩ rằng, bản tính đặc biệt thuần lý của chúng ta bởi thế nằm ngoài biên giới khảo sát khoa học. Vấn đề **nhị nguyên** thâm căn cố đế này hay học thuyết **duy vật** đối nghịch phải được nhìn trực diện. Có phải tinh thần, ý thức và lý tính bao hàm sự hiện hữu của tinh thần hay linh hồn phi vật chất, hay chúng ta được làm nên chỉ bởi vật chất? Có phải những trạng thái tinh thần của chúng ta – cảm giác, cảm xúc, mơ mộng, tưởng tượng, tin tưởng, ham muốn – thuần túy là một sản phẩm của những gì xảy ra trong bộ não của chúng ta mà các nhà sinh học thần kinh khảo xét?

Dĩ nhiên đây không phải là nơi giải quyết vấn đề tranh luận cổ hữu này. Nhưng tôi đánh bạo gợi ý rằng, *Aristoteles* và *Spinoza* đã cung ứng cho ta một vài nét phác thảo cho một tiếp cận có hứa hẹn. Như chúng ta đã xem trong chương 5, *Aristoteles* quan niệm thể thức *hoạt động thuần lý của con người* như được đặt lên trên thể thức *hoạt động của thú vật*, thể thức hoạt động của thú vật lại được đặt lên trên thể thức *hoạt động cơ bản chung cho mọi sinh vật*, kể cả cây cỏ. Điều gì làm cho những quan năng ngôn ngữ và thuần lý của chúng ta nên khả thực? Chắc chắn là do bộ não của chúng ta, nó được phát triển hơn nhiều so với bộ não của các thú vật. Những bộ não mạnh mẽ như thế hẳn chắc đã được phát triển như một *thích nghi* làm cho các tổ tiên giống loài khi không đuôi của chúng ta có khả năng sống còn và tái sản xuất trong những môi trường xã hội phức hợp và thay đổi.

Câu chuyện *Kinh thánh* về người nam và người nữ được dựng nên “theo hình ảnh của Thượng đế” và được ban cho “quyền uy” trên phần tạo thành còn lại (sách *Sáng thế* 1:27-28) hàm chứa một số khác biệt cực kỳ quan trọng giữa chúng ta và mọi thú vật khác. Nhưng còn cần phải làm sáng tỏ, điều khác biệt đó đích thực là gì. Đối với nhiều nhà hữu thần, vẫn còn có một khuynh hướng giả định một (những) tầm

quan trọng nào đó trong tiến trình tiến hóa của con người, khi sự thay đổi quyết liệt xảy ra. Đối với những ai quan niệm linh hồn như một bản thể tách biệt, thì có một khó khăn trong sự xác định vị trí của điểm vỡ (break) siêu hình – điểm đi vào hiện hữu của linh hồn – giữa hai liên tục thực nghiệm của sự tiến hóa của giống loại con người và sự phát triển phôi bào người trong bụng mẹ.

Là một sự thật, rằng con người có một số đặc tính quan trọng mà các tổ tiên giống loài khi không đuôi của chúng ta không có, cũng tương tự như vậy đối với con người trưởng thành so sánh với phôi bào. Nhưng điều đó không có nghĩa phải có *một điểm nhất định* nào đó trong tiến trình phát triển, nơi những nét đặc biệt mới *lần đầu tiên xuất hiện* [Trong câu này và cả phân đoạn tiếp theo, có thể chẳng đưa ra sự phân biệt trên hai bình diện về một điểm nhất định lúc phát xuất nét đặc điểm đầu tiên: bình diện *thực tiễn* khó hoặc không xác định được và bình diện *logic* phải có một điểm xuất phát nhất định?, ND]. Có hàng loạt khái niệm mà chúng ta nay sử dụng (td. hôn nhân, tội ác, chiến tranh, nhà khoa học, tiểu thuyết, bản nhạc giao hưởng), nhưng ta không mong chờ có được một *thời điểm đích xác* trong lịch sử khi chúng được áp dụng lần đầu tiên. (Nói về sự kiện tiến hóa, cũng đã không có một con voi đầu tiên bao giờ). Những vấn đề này bao hàm những *ranh giới mơ hồ*, nên chúng không có được những trả lời dứt điểm. Chúng ta không thể nói một cách đích xác, khi nào những khái niệm như ý thức, ý chí tự do, tội, nhạc cổ điển, dân chủ, siêu thời trang... được sử dụng trong tiến trình phát triển, thường rất hỗn độn, của não trạng và văn hóa của con người. Nhưng điều ấy không ngăn cản ta áp dụng những khái niệm đó một cách thật xác định trong nhiều trường hợp bây giờ. Một quan niệm tuần tự về sự phát sinh một khả năng hay thực hành của con người là điều nhất quán với lời nói, rằng điều mà bây giờ đã trở thành là khác biệt trong giống loại với những tiền bối của nó.

b) Ý chí tự do: Tiến hóa – đối với nhiều người, không chỉ đối với những người hữu thần – xem ra vẫn là một đe dọa cho lý tính, trách nhiệm luân lý và ý chí tự do. Hai khái niệm sau – hẳn làm thành một lĩnh vực chung – xem như đưa thêm một khía cạnh quan trọng cho khái niệm lý tính, như đã giải thích trước đây. Có thể tưởng nghĩ rằng, những người máy, máy móc, máy tính tương lai (hay bất cứ với tên gọi nào khác) có thể được trang bị với những khả năng có thể sử dụng ngôn ngữ để đưa ra những lý do cho những gì chúng nói và làm, nhưng chúng lại không có tự do và trách nhiệm. Chúng cũng không có cảm xúc hay ham muốn (ngoại trừ trong nghĩa những gì chúng đã được thiết kế để tìm cách làm). Những đồ giả tạo (artifacts) này có thể một cách nào đó được gọi là “có trí khôn”, nhưng [bởi không có tự do và trách nhiệm] chúng không thể được gọi là những con người thân vị (persons).

Nhưng không hẳn mỗi đe dọa đối với con người bởi Học thuyết Tiến hóa lại lớn hơn mỗi đe dọa của những quan điểm duy vật và tất định về Bản tính con người đã được đưa ra trong thế kỷ XVII và XVIII, trước Darwin. Có lẽ thuyết Tiến hóa đúng lúc làm cho vấn đề trở nên sinh động hơn. Ta hãy bắt đầu nhìn xem, bằng cách nào mỗi đe dọa kia có thể loại bỏ đi mà không cần nại đến thuyết nhị nguyên siêu hình, một sự tiếp cận theo *Aristoteles* về tính nhân cách (personhood) có thể giúp ta hiểu điều đó. Nếu ta đồng nhất tinh thần hay linh hồn với bất cứ điều gì bộ não cho ta khả năng làm (“phần mềm” của bộ não), thì chúng ta vẫn còn ở trong quan điểm nhị nguyên, lần này là nhị nguyên *khía cạnh* (*aspects*, hay đặc tính hay từ ngữ) – như *Spinoza* đã thấy được. Ngôn ngữ của tinh thần thiết yếu diễn tả bằng *lý lẽ*, *nguyên do* (reasons) mà chúng ta đặt vào trong hành động, tin tưởng, ham muốn, hy vọng, sợ hãi của chúng ta. Những diễn tả vật lý của nơron tỏa sáng (neuron firings) và các chất dẫn truyền thần kinh (neurotransmitters), kích động các vùng não, v.v... được diễn tả bằng những *giải thích khoa học* như trong các sự kiện vật lý khác. Hai bình

diện ngôn ngữ này không thể tráo đổi lẫn nhau, bởi không có sự đòi hỏi thiết yếu nào bảo rằng niềm tin hay ham muốn (được nhận diện qua nội dung của chúng, td. *điều* mình tin hay ham muốn) phải được hiện thân một cách sinh học hoàn toàn như nhau của trạng thái bộ não, trong hai cá nhân, hay cả trong cùng một người ở hai thời điểm khác nhau. (Nếu có những hữu sinh ngoài trái đất, họ có thể có những niềm tin giống chúng ta, ít nữa là trong khoa học và toán học, nhưng chất hóa sinh bộ não của họ phải là rất khác biệt).

Có một nhị nguyên về *cách giải thích* không thể tráo đổi lẫn nhau, bao hàm hoặc **lý do** hoặc **nguyên nhân** – như Kant đã tìm cách diễn tả với ngữ vựng đặc thù (idiosyncrasis; idios: đặc biệt, synkrisis: hỗn hợp) của ông, và như đã được xuất hiện trong các cuộc tranh luận của chúng ta về Sartre và Darwin. Một đảng, chúng ta giải thích hành động và niềm tin của con người bằng từ ngữ *lý do*, dựa trên sự kết nối khái niệm giữa tiền đề và kết luận trong lý luận lý thuyết hay thực hành. Những lý do của tác nhân đưa ra để giải thích cho hành động của họ cũng được sử dụng trong khoa học xã hội. Đảng khác, trong các khoa học vật lý, chúng ta giải thích các biến cố – kể cả những biến cố của bộ não – bằng cách nói ra *nguyên nhân*, kêu gọi đến những quy luật phổ cập (hay xác suất) của tự nhiên, cùng với những điều kiện khởi đầu riêng biệt của chúng.

Có một liên quan với khái niệm truyền thống của ý chí tự do. Lý tính mà thôi có thể chưa đủ cho ý chí tự do, nhưng chắc chắn là cần thiết; như vậy, nếu ý chí tự do là khả thực, thì lý tính cũng phải khả thực. Nếu chúng ta có thể hiểu, làm sao khái niệm lý tính có chỗ đứng trong thế giới vật lý (làm sao các tạo vật mà hoạt động của bộ não căn cứ vào những biến cố thuộc điện và hóa cũng có thể nói được – điều hoàn toàn đúng – rằng chúng có những *lý do* cho niềm tin và hành động của chúng) thì cũng có hy vọng hiểu được, làm cách nào ý chí tự do cũng có chỗ đứng trong một thế giới của *nguyên nhân* tất định (hay xác suất).

Đưa ra những *lý do* cho một mệnh đề có nghĩa là *xác minh* niềm tin trong mệnh đề đó, và điều ấy khác với sự đưa ra những *nguyên nhân* giả định cho một người tin vào mệnh đề ấy. Việc xác minh hợp lý cung ứng những *lý do* ủng hộ mệnh đề đó là thật – và những lý do ấy phải là phổ quát, trong nghĩa ai hiểu điều đó thì có thể nhìn ra được chúng thật là những lý do cho việc chấp nhận mệnh đề ấy. Nhưng câu chuyện *nguyên nhân* thì tìm cách giải thích tại sao một tình trạng của niềm tin lại đã được thực hiện trong một cá nhân nào đó – và những điều kiện thích đáng cho nguyên nhân chỉ có thể áp dụng cho một số người, hay cho những người dưới sức ép của xã hội, của lo âu, quảng cáo, hay văn hóa. *Giải thích nguyên nhân* về niềm tin của một người nào đó cũng có thể được nếu ta nghĩ niềm tin ấy là đúng hoặc sai hoặc vô bằng chứng. Nhưng *đưa ra lý do* về một niềm tin là đưa ra lý do vì sự thật của nó.

Bởi mọi người đều có niềm tin, không một ai – ít hơn cả là nhà khoa học sinh học, kẻ chấp nhận trách nhiệm đưa ra những chứng nghiệm hiển nhiên – lại khước từ đưa ra những lý do của niềm tin mình. Sự kiện những khả năng tinh thần của chúng ta là sản phẩm của tiến hóa không cần đe dọa lý tính hay sự thật của (nhiều) niềm tin mà chúng ta đạt được nhờ sử dụng những khả năng đó. Việc chúng ta đưa ra những lý do cho những niềm tin của chúng ta (về bất cứ vấn đề gì), và việc chúng ta xem những niềm tin đó là thật, sẽ không bị hủy diệt bởi sự kiện rằng những khả năng tinh thần của chúng ta đã hình thành nên những niềm tin đó đã được phát triển từ những cấp bậc trí tuệ thô sơ hơn bởi một tiến trình Chọn lọc tự nhiên lâu dài.

Những giá trị đạo đức và Tiến hóa

(Ethical Values and Evolution)

Học thuyết Tiến hóa của Darwin xem ra còn có thể đe dọa như một thách thức triệt để đối với **hệ thống những giá trị** của chúng ta. Nếu con người đến từ thú vật, thì một số người có thể nói rằng, chúng ta “không gì hơn” loài khỉ không đuôi (apes) và kết luận rằng, không

một điều gì trong những giá trị của chúng ta có hiệu lực pháp lý khách quan. Cuộc sống của con người, cũng như mọi cuộc sống khác, như thế chỉ có thể xem như *thuần túy* là một cuộc tranh đấu cho sự sống còn và tái sản xuất. Sự sợ hãi của kết luận âm đạm này, sự thiếu sót rõ ràng về ý nghĩa của cuộc sống con người, hẳn chắc là thành phần lý do cho sự phản kháng của tôn giáo đối với Học thuyết Tiến hóa. Chính xác hơn, người ta có thể viện dẫn rằng, động cơ độc nhất cho cách hành xử của con người là sự sống còn và tái sản xuất của cá nhân, còn những gì khác – như theo đuổi những lý tưởng đạo đức, chính trị, tôn giáo, nghệ thuật, thể thao – phải hạ thấp xuống những động cơ mà ta chia sẻ với các thú vật khác.

Nhưng thật là một điều không rõ ràng về câu chữ “hạ thấp xuống” muốn nói gì. Nó gợi ý về một chương trình giản lược, tìm cách cho thấy rằng những lý do phi sinh học cho hành động của con người – thí dụ, trong theo đuổi những ưu tú nghệ thuật hay khoa học, hoạt động bác ái hay hy sinh tôn giáo – là không phải những lý do “đích thực”, bởi chúng được cho là bắt nguồn từ sinh học của chúng ta. Như chúng ta đã xem, Freud khẳng định mọi đấu tranh của con người cuối cùng đều được điều động bởi đói khát và tình yêu (dục vọng). Nhưng làm thế nào có thể kiểm chứng những khẳng định đó? Các nhà sinh học mới đây cho thấy, những gì tỏ ra như cách cư xử “vị tha” nơi con kiến thì thực sự được điều động bởi tính họ hàng di truyền. Nhưng điều đó không có nghĩa đưa đến một sự giản lược trong di truyền cho mọi hành động vị tha của con người, bởi chúng ta (đôi khi) cũng tử tế đối với cả những ai không họ hàng với mình.

Tại sao những **niềm tin đạo đức** của chúng ta bị phá hủy bởi những suy nghĩ về tiến hóa, nhiều hơn những niềm tin khác? Tại sao chúng ta lại không nghĩ rằng chúng ta có một số giá trị khách quan hướng dẫn cuộc đời của chúng ta – có thể diễn tả chúng qua ngôn ngữ hài hòa tâm hồn của *Platon*, hưng thịnh của *Aristoteles*, tôn trọng mọi người của *Kant*, công bằng xã hội của *Marx*, bác ái của tín đồ *Do Thái* –

Kitô giáo, truyền thừa (*khalifa*) của tín đồ *Islam*, đức nhân của *Khổng Tử*, hay sự tỉnh thức của người *Phật tử*? Là một điều không hiển nhiên, khi cho rằng đơn thuần sự kiện tiến hóa của con người cũng bao hàm việc cho rằng giống loại con người không thể có một chủ đích nào khác ngoài bản tính sinh học. Có thể có những lý do khả thực khác để nghi ngờ về tính thực tại khách quan của luân lý, về những phê phán của thẩm mỹ hay về những khẳng định của tôn giáo (cách riêng bởi sự thiếu đồng thuận trong những vấn đề như thế) – nhưng chỉ sự kiện tiến hóa của con người mà thôi thì không thể là một trong những lý do như vậy.

Những lý do cho hành động của chúng ta bao hàm những *niềm tin* và những *giá trị*, và chúng được biểu hiện qua những khái niệm phát triển văn hóa. **Văn hóa** ít nhất cũng quan trọng như tiến hóa đối với Bản tính con người đương đại. Dĩ nhiên nó được đặt chồng lên trên sinh học cơ bản của con người. Việc chúng ta có một số khuynh hướng bẩm sinh là điều không cần tranh cãi – bởi những hành xử dục tính của chúng ta hẳn là phát xuất từ gốc sinh học của chúng ta. Nhưng cả thí dụ hiển nhiên này cũng nêu lên vấn đề, bởi những hình thức mà dục tính diễn tả cũng khác nhau tùy theo các hình thức xã hội, và trong những cá nhân tự nguyện chọn cuộc sống độc thân như các nam nữ tu sĩ thì sự diễn tả của chúng có thể được gác bỏ lại. Chúng ta có một số xung lực sinh học bẩm sinh, dĩ nhiên rồi – nhưng chúng ta xem ra là trường hợp độc nhất mà cách hành xử của con người tùy thuộc vào nền văn hóa trong đó ta đã được sinh trưởng giáo dục – và điều ấy cũng tùy thuộc vào sự lựa chọn của từng người. Khả năng tránh thụ thai được an toàn, lựa chọn của các bà mẹ sinh con bằng thủ thuật mở tử cung, việc nuôi con bằng sữa bột thay sữa mẹ – tốt hay xấu tùy quan điểm – cho ta những phương cách vượt lên trên bình diện sinh học của chúng ta.

Những khác biệt thô sơ phần nào mang tính văn hóa cũng đã được nhìn thấy trong một số những con khỉ không đuôi (*apes*), nhưng chúng

không có tầm mức mở rộng như nơi con người. Mặc dầu **Skinner** có sai lầm khi ông xem văn hóa của con người như là những cơ máy hỗ trợ hoạt động, điều mà ông đã khảo sát trong những thực nghiệm về thú vật, nhưng ông cũng có lý khi nhìn nhận sự khác biệt rất lớn trong sự kiện môi trường xã hội đã góp phần vào sự phát triển của mỗi cá thể con người. **Freud** đã giúp ta thấy rõ tầm ảnh hưởng quan trọng của cha mẹ và của những người chăm sóc khác trong việc giáo dục con trẻ. Tiếp sau đó, những nhóm đồng trang, đồng tuổi, đồng môn và quảng đại xã hội sẽ tiếp nối công việc giáo dục và xã hội hóa. Trong chế độ kinh tế tư bản sản xuất công nghệ cao đang thống trị hiện nay, phần lớn ảnh hưởng xã hội được thực thi qua quyền lực của đồng tiền, quảng cáo và các phương tiện truyền thông. Dẫu vậy – chúng tôi phải nhấn mạnh – con người cá nhân cũng còn có một mức độ lựa chọn, và do đó có trách nhiệm.

Một số cách giải thích theo thuyết Tiến hóa về nguồn gốc của những *niềm tin* và *cảm xúc đạo đức* của con người có thể làm cho ta ý thức hơn về vai trò của xã hội và có lẽ cũng hoài nghi hơn về sự giải phóng thiếu suy nghĩ khỏi những “trực giác” đạo đức, gồm cả của chúng ta. Không có gì mới trong cách suy nghĩ này: Nó đã từng được đưa ra trong luận thuyết của **Feuerbach** về tôn giáo, trong lý thuyết về ý hệ của **Marx**, trong bản phả hệ về luân lý của **Nietzsche**, trong bản trình bày về sự phát triển tâm lý trong những cảm xúc luân lý của **Freud**, và trong xã hội học về tôn giáo của **Durkheim**.

Nhưng không một ai có thể không đánh giá một số loại hành xử và một số những dữ kiện tính tình nào đó là tốt hơn những loại khác. Không lý thuyết khoa học nào, kể cả lý thuyết rất bao quát trong những liên quan của nó như Học thuyết Tiến hóa của Darwin, có thể chuyên chở những giá trị liên quan và đưa lại sự hướng dẫn cho cuộc sống như *tôn giáo* đã từng cung cấp trong truyền thống. Các xã hội loài người trong tương lai có thể theo đuổi tri thức thuần túy và cũng có thể thay đổi rộng rãi những bảng giá trị của mình. Một số các xã

hội đó có thể chủ trương sự thống trị của một nòi giống đàn anh, hay một quốc gia cường quyền, hay một tôn giáo cực đoan, trong khi một số các xã hội khác lại đánh giá từng con người cá nhân như là những mục đích trong chính mình. Điều mà chúng ta cần hơn cả khoa học như một nguồn suối các giá trị, đó hẳn là một khái niệm về *sự thật*.

CHẨN BỆNH

Bất cứ một chẩn đoán nào về điều gì sai đều giả định một chuẩn mực về sự việc phải như thế nào. Giống như **Platon** và **Aristoteles**, **Immanuel Kant** cung cấp một cơ sở đạo đức khách quan nhưng phi tôn giáo (hay ít nữa không minh thị với tính cách thần học), dựa trên lý tính thuần túy và những sự kiện thực nghiệm về Bản tính con người. Những hệ thống đạo đức riêng biệt của ba triết gia lớn này có phần khác nhau, nhưng bức tranh mô tả chấm phá dưới đây có thể áp dụng cho tất cả ba người.

Kant đôi khi được diễn giải như đã đưa ra (không đủ thuyết phục) một nền luân lý phát xuất từ chỉ một mình tính *duy lý*, nhưng tôi thấy ông ta lại là kẻ đã kêu gọi đến tận cội nguồn của một nguyên tắc *luân lý cơ bản* đòi hỏi phải tôn trọng mọi hữu thể có lý trí (được biểu hiện trong nguyên tắc đối xử với mọi người “*như những mục đích tự thân*” [tham chiếu và trích dẫn Kant, với những *mệnh lệnh nhất quyết*: “*Zweck an sich selbst*”, trong: GMS 4:428; 4:430t.; tiếng Anh là “*as ends in themselves*”, ND]). Trong điều này, **Kant** hẳn thật đã chịu ảnh hưởng của lý tưởng tình yêu thương của Do Thái – Kitô giáo đòi hỏi đối với mọi tha nhân như đối với chính mình, rộng lớn hơn các quan điểm của Platon và Aristoteles ít phổ cập và nhiều tính cách quý tộc trong việc chăm sóc kẻ khác và trong sự nhìn nhận quyền lợi của họ. **Marx** với tâm thức cháy bỏng về sự bất công và bóc lột trong xã hội cũng hẳn là đã được truyền cảm bởi lý tưởng đạo đức của Do Thái – Kitô giáo. Còn **Sartre**, khi ông bàn luận về đạo đức, cũng đã giả định một khái niệm phổ cập về những tiềm năng của con người và sự thể hiện lý tưởng của chúng trong “*Vương quốc của mục đích*” [tham

chiếu và trích dẫn tư tưởng của Kant: “*Reich der Zwecke*”, trong: GMS 4:433; KrV A 808 / B 836; 4:433-440; 5:82; tác giả L. Stevenson dịch là “*a city of ends*”, ND].

Sự tôn trọng của **Kant** đối với mọi hữu thể có lý trí như là *những mục đích tự thân* bao hàm sự nhìn nhận những *quyền lợi* và những *nhu cầu* của mọi hữu thể con người. Một số người muốn giới hạn điều này vào chỉ một ít chuẩn mực của lý tính và nhân tính, thí dụ họ loại bỏ phôi thai, trẻ bé, người tật nguyền, kẻ già lão. Nhưng một giải thích rộng rãi hơn, nhân bản hơn và chắc chắn hơn sẽ phải là nhìn nhận những quyền lợi này đối với tất cả mọi người nhân danh tiềm năng nhân tính của họ, dầu rằng nếu điều đó có thể so lệch trong những trường hợp riêng lẻ. Trong những năm gần đây, người ta hùng hồn nói nhiều về nhân quyền, nhưng tôi nghĩ lời nói thích hợp hơn về quyền lợi của con người là lời nói bước đầu được diễn tả một cách tiêu cực: *quyền không bị giết, không bị nguỵên rủa, không bị tra tấn, không bị bắt làm nô lệ, không bị giam cầm mà không có án, không bị bóc lột để trục lợi*. Trong những trường hợp đó, những đòi hỏi liên quan đến tiêu cực thì nói chung đối với mọi người cũng được dễ dàng nhìn nhận.

Marx và **Sartres** nghĩ về những *nhu cầu* của con người như là những giá trị khách quan *đòi hỏi* phải được thỏa mãn, nếu con người muốn phát triển. Cho rằng có một giá trị cơ bản về sự phát triển con người, và những sự kiện mà con người cần để phát triển, chúng ta đi đến nhận định về giá trị phân xuất nhưng khách quan của những sự vật đó. Khái niệm nhu cầu có nhiều cấp bậc. Có những sự vật ta cần để duy trì sự sống và sức khỏe: khí, nước, protein, vitamin, thuốc thang. Cũng có những nhu cầu tâm lý, như nhu cầu của con trẻ được yêu thương chăm sóc, nhu cầu của người lớn có bạn bè, thỏa mãn tình dục, có con cái của chính mình. Ngoài gia đình ra, ta còn thấy có nhu cầu giáo dục, học hành, hội đoàn, nghề nghiệp và đóng góp vào việc xây dựng xã hội.

Nếu chúng ta có thể đồng ý về những quyền lợi và những nhu cầu của con người như thế (hay phần lớn trong đó), thì có một sự **chẩn đoán** tiếp vào nơi đây. Dọc theo lịch sử và cho đến hôm nay, quyền lợi của con người hầu hết quá thường bị phủ nhận hay bị lạm dụng, còn những nhu cầu của con người thì lại không được thỏa mãn. Nhưng *tại sao lại như thế?* Tại sao con người lại có quá nhiều đau khổ trong trần gian? Câu hỏi này không mới và cực kỳ to lớn – và nó được nêu lên không chỉ cho tín đồ các tôn giáo, nhưng là cho mọi người.

a) Một phần câu trả lời là, dĩ nhiên, hoàn toàn do *ngẫu nhiên*. Động đất, núi lửa, tinh dầu rơi là những hiện tượng vượt ngoài tầm kiểm soát của con người. Dịch bệnh, đói kém, lũ lụt, hạn hán, thay đổi khí hậu thường được liệt kê vào cùng một thứ loại này. Nhưng nay chúng ta nhìn ra được rằng trong nhiều trường hợp, những hậu quả không dự tính trước phát xuất từ tác động của con người cũng góp phần vào nguyên nhân gây nên những hiện tượng đó. Và như thế, sẽ có ít hơn những tai nạn và những bệnh tật gây chết người hay làm cho con người thành tàn tật. Và như thế, có một loại biến cố nằm ngoài sự kiểm soát của con người mà truyền thống gọi là Số phận (Fate), Khổng Tử gọi là Định mệnh (Destiny). Những người hữu thần có thể gọi đó là “Ý Trời” (hay ít nữa, những điều mà Thượng đế cho phép xảy ra, bởi Ngài hình như không làm gì để ngăn chặn chúng lại), nhưng không làm cho chúng dễ chịu đựng hơn.

b) Một phần lớn những câu trả lời còn lại là sự *khan hiếm* về vật chất kinh tế. Thế giới, mặc dầu tài nguyên giàu có, cũng không cung cấp đầy đủ cho nhân loại sinh sản vô giới hạn, như *Malthus* đã thấy. Dĩ nhiên, tài năng kỹ thuật thường tìm ra cách khai thác các tài nguyên thiên nhiên và như thế làm cho tăng trưởng kinh tế và xã hội, như Marx đã phân tích. Nhưng nhân số gia tăng và kinh tế phát triển lại phát sinh ra những nhu cầu và ham muốn mới, mà không phải tất cả những nhu cầu và những ham muốn này lại có thể thỏa mãn cùng lúc. Và như vậy thì vẫn luôn có một mức độ khan hiếm nào đó, có những

cạnh tranh về tài nguyên và những vấn đề phiến toái về công bình trong kinh tế.

c) Một phần lớn các câu trả lời khác là sự *tội phạm* của con người. Nếu một nhu cầu của con người không được thỏa mãn, thì không phải luôn luôn có người phải bị khiển trách. Nhưng khi một quyền lợi của con người bị lạm dụng, thì có kẻ phải chịu trách nhiệm – kẻ nào đó, nhóm người nào đó, cơ quan nào đó – đã ra lệnh hay thi hành việc giết chóc hay tra tấn, bắt làm nô lệ hay bóc lột. Và tại sao? Câu trả lời tiêu biểu sẽ bao hàm những mối lợi nào đó cho họ. Có ít cá nhân bạo dâm đòi truy thích thú làm cho kẻ khác đau khổ, nhưng có khối người sẵn sàng gây tang tóc cho người ta nhân danh những chính nghĩa “lớn lao”, như Quốc gia, Đảng phái, hay cả Tôn giáo. Nhưng trong phần lớn các trường hợp, dân chúng thường chỉ làm những gì có lợi cho họ (và thường là để tuân theo các mệnh lệnh). Chúng ta thường đặt lợi ích của kẻ khác vào hàng thứ yếu, nếu ta còn để ý tới họ. *Kant* gọi đó là cái “Ác triệt để” (“radical Evil”) trong Bản tính con người.

d) Chúng ta sẽ không nhìn điều đó hoàn toàn là tội phạm cá nhân, bởi bản tính *xã hội* của chúng ta và cũng bởi ảnh hưởng vô cùng lớn của *văn hóa* trên chúng ta – có một chiều hướng *xã hội* quan trọng nghiêng về tội, kiêu hãnh và ích kỷ. Chỉ cần một vài cá nhân ăn nói hấp dẫn và đòi truy chiếm được ảnh hưởng và quyền lực, là vô số người bị lôi cuốn theo, được kích động bởi sự pha trộn của truyền cảm và tư lợi (xem trường hợp *Hitler*, *Stalin* và những nhà lãnh đạo tôn giáo).

e) Thường là sự *bất công trong cơ cấu*, được cất giấu trong vỏ bọc thánh thiêng của các hệ thống kinh tế, xã hội, luật pháp, sự bóc lột của một phần người dân đối với các phần người dân khác, sự bóc lột mang danh hiệu giai cấp, giống nòi, sắc tộc, hay đơn giản tổn thương như những điều kiện lao động bóc lột của các xí nghiệp bởi sức ép thị trường của chế độ tư bản toàn cầu.

Những kẻ đã bị tiếp biến văn hóa vào một vị trí thuận lợi trong một hệ thống như thế, cùng với những khái niệm cấp trên và cấp dưới, có quyền và không quyền, có thể không chịu trách nhiệm trực tiếp cho hoàn cảnh và sự kiện đó. Nhưng chỉ cần một thoáng tưởng tượng hay một kích tác từ một lý tưởng đạo đức hay tôn giáo khác, là ta có thể nhìn ra được ở đây có điều gì sai trái về đạo đức. Và một khi sự nhìn nhận như thế đánh động vào lòng con người, thì họ cũng nhìn ra được trách nhiệm phải làm cái gì đó để thay đổi, dẫu ít và hạn hẹp bao nhiêu đi nữa. Ở đây, tôi không nghĩ đến những trường hợp cực đoan như trong quá khứ, thí dụ như chế độ Đức quốc xã ở Đức, sự tách biệt chủng tộc ở Nam Phi, hay chế độ nô lệ của chính tổ tiên ta ở Bắc Mỹ [tác giả là người Mỹ viết sách cho độc giả người Mỹ, ND], nhưng đến những ai hiện nay đang liên lụy vào các thể chế áp bức, ở các nước thuộc “Thế giới thứ Ba”, ở Palestin, Cheshnya, hay bất cứ nơi nào khác.

TOA THUỐC

Trong hiện cảnh của *nghèo nàn khan hiếm, ích kỷ và bất công xã hội*, chúng ta có thể nuôi dưỡng niềm **hy vọng cho sự tiến bộ** trong tương lai, như *Kant* và *phong trào Khai minh* đã làm? Và điều gì, nếu có, chúng ta có thể làm được cho niềm hy vọng ấy? Đó là những câu hỏi to lớn và xưa cũ, đã được dấy lên cho những tín đồ tôn giáo cũng như cho các nhà nhân văn nhân bản. Tôi không dám táo bạo cho rằng mình sẽ nói ra điều gì thật độc đáo nơi đây về điều này; các lời giải đáp cũng thật xưa cũ như những câu hỏi.

a) Như đã ghi nhận, một số hình thức của nghèo nàn khan hiếm có thể vơi nhẹ được bởi những khám phá của khoa học và những tài nghệ của kỹ thuật. Nếu chúng ta tìm ra được phương cách khai thác bức xạ mặt trời vẫn thường xuyên tuôn xuống trên ta, thì vấn đề cung cấp năng lượng có thể được giải quyết. Nhưng sự phong phú mới lại nảy sinh ra những nhu cầu và ham muốn mới. Điều đó không phải là một sự thật kinh tế, nhưng là một sự thật tâm lý, bởi xem ra có một nét đưa

tranh bầm sinh trong Bản tính con người; chúng ta luôn so sánh mình với kẻ khác và muốn được ngang bằng hay vượt trội hơn họ. Có một vấn đề luân lý ở đây: bởi dẫu rằng khuynh hướng đua tranh có thể là điều có thể chấp nhận và còn đáng hoan nghênh, như trong thể thao và trong các thành tựu khoa học, giáo dục, đào luyện, nghệ thuật và nghề nghiệp, nhưng chúng tất thảy cũng quá dễ dàng rơi vào tình trạng vô lễ luật, lừa đảo và tham lam. Chúng có thể thúc đẩy sự tiến bộ văn hóa và xã hội (như *Kant* đã gợi ý), nhưng chúng cũng có thể trở nên khốn cùng giới hạn trước những lý tưởng vô kỷ và đồng cảm xót thương.

b) Có phương thuốc nào ở đây cho sự Ác cá nhân và xã hội? Bước đầu tiên hẳn là phải **gọi lên đích danh sự ác**, tìm cách làm cho mỗi người sống động ý thức được điều gì là sai lạc, cả trong chúng ta lẫn trong xã hội. Con người chúng ta thường giỏi tìm ra những tên gọi thật tốt thật đẹp cho những những điều thật xấu thật bỉ ổi mà chúng ta làm: có những khả năng hầu như bất tận để tự bào chữa mình, tự làm cho mình thất vọng, sự dồn nén của *Freud*, sự đánh tráo [mauvaise foi, bad faith] của *Sartres*. Cũng có những mưu kế tương tự trên bình diện xã hội, nhất là điều mà *Marx* gọi là “ý hệ” (“ideology”), những hệ thống tin tưởng giáo điều che đậy hoặc biện minh cho những hình thức bóc lột được che khuất. Nhiệm vụ đầu tiên của chúng ta là phải nhìn vào “cái xà trong chính mắt ta”, như Đức Jesus đã nói. Nhưng đối với những sự ác của cơ chế thì phải đẩy lên những chiến dịch **chống đối công khai và có tổ chức** của những người bất đồng chính kiến, cùng với những phong trào phản kháng.

c) Ngoài việc gọi tên và chống đối sự ác, ta còn có thể làm những điều tích cực hơn bằng cách giương cao những **chuẩn mực của sự Thiện**, diễn tả lý tưởng của chúng ta về cuộc sống con người phải là như thế nào. Dĩ nhiên, “rao giảng” là điều có thể phản tác dụng. Không một ai trong chúng ta có thể khẳng định quan điểm của mình là độc nhất và không thể không sai lầm, và nhiệm vụ đầu tiên của chúng ta là tìm cách tuân theo và thể hiện nơi chính mình những lý tưởng của

chúng ta: như một châm ngôn cổ thời có nói: “*Hành động nặng cân hơn lời nói*”. Nhưng bởi bản tính xã hội của con người và tính có thể sai lầm của cá nhân, nên luôn cần thiết phải có sự biểu hiện những lý tưởng của chúng ta thông qua một số các cơ chế và một số các hình thức thực hành tâm linh hầu giúp nâng đưa dân chúng lên các lý tưởng đó.

Các giáo hội Kitô giáo và các truyền thống tôn giáo khác (bao gồm Khổng giáo, Ấn Độ giáo, Phật giáo, Do Thái giáo, Islam giáo) đóng vai trò này trong một mức độ nào đó, mỗi tôn giáo trong thể thức riêng biệt của mình, mang trên mình những truyền thống linh thiêng và những niềm tin siêu hình khác nhau. *Kant* hy vọng những khác biệt đó được xem như những lựa chọn riêng tư, nhưng một tập hợp chung các nhiệm vụ và lý tưởng luân lý được xuất hiện như cốt lõi đạo đức thiết yếu của mọi tôn giáo. Nhưng phải nhìn nhận rằng, trong hai thế kỷ từ thời *Kant* đã chỉ có ít dấu hiệu cho sự thành tựu đó (họa chăng có được phần nào với *Unitarians* và *Quakers*, những hệ phái đã kêu gọi cho những giá trị của những người thiểu số). Các truyền thống tôn giáo, trong những hình thức siêu nhiên và ly gián, đã rõ ràng duy trì một bàn tay quyền lực trên nhiều tâm trí con người.

Luôn mãi có một **nhu cầu giáo dục** trong một nghĩa rộng nhất, bao gồm cả giáo dục luân lý, như *Platon* và *Aristoteles* đã đề xướng. Điều này ứng dụng cách riêng cho giới trẻ, nhưng tất cả chúng ta vẫn có khả năng học hỏi trong suốt cả cuộc đời. Không một ai trong chúng ta là toàn tri hay toàn thiện, và mỗi người trong chúng ta vẫn có nhu cầu được học và được nhắc nhở trong mọi thời khắc của cuộc sống về điều gì là thật, là tốt, là đẹp. Vẫn luôn có những nguồn tài năng tâm linh khai sáng có giá trị, chúng ta không bị hạn chế vào sức lực nhỏ bé, mỏng giòn và có thể sai lầm của chúng ta. Có những phong phú vô biên (cũng như những cận bã không nhỏ) có thể tìm thấy trong khoa học, triết lý và nghệ thuật. Các tôn giáo cung ứng nhiều hình thức thực hành tâm linh khác nhau, một số trong đó được mô tả như dẫn đưa ta

ra khỏi thế giới này; nhưng phần lớn trong đó lại cũng xác định hướng dẫn ta trở nên những con người tử tế hơn trong thế giới này. Có thể có những bất đồng không giải quyết được về siêu hình và thần học, nhưng có lẽ điều chúng ta ưa thích hơn là việc đồng ý chấp nhận thử thách trở nên “một người tốt hơn”. Ta hãy cùng nhớ lại lời nói của *Paulus* viết rằng “Hoa trái của Thánh Linh là bác ái, hoan lạc, bình an, nhẫn nhục, nhân hậu, từ tâm, trung tín, hiền hòa, tiết độ” [Galát 5:22-23].

Tập sách này tập trung vào việc lý thuyết hóa tổng quát và đã ít đề cập đến nghệ thuật. Để kết thúc, xin cho tôi nhắc đến việc văn chương, hội họa, sân khấu và nhạc kịch trình bày cho chúng ta với hình ảnh, nhưng trong một nghĩa khác rất “hiện thực”, những trường hợp của nam nhân và phụ nữ trong suy tư và xúc cảm, hành động và ca hát. Trong thế giới lớn nhất của nghệ thuật, sự hiểu biết của chúng ta về Bản tính con người được mở rộng và đào sâu, dẫu thường không phải theo cách mà chúng ta có thể diễn tả được qua ngôn ngữ. Ngược lại, nhiều cuộn phim hay tuồng quảng cáo làm vui nhộn một cách bình dân và chỉ tăng cường những mẫu rập khuôn hơn là đào sâu tư tưởng hiểu biết của chúng ta. (Platon đã từ lâu cho thấy ảnh hưởng như thế nào các “phương tiện truyền thông” (“media”) có thể đưa lại (tốt hơn hay xấu hơn)). Nghệ thuật trong điều kiện tốt nhất có thể giải phóng những tưởng tượng của chúng ta khỏi sự chuyên chế của sự thường ngày, của lũy tre làng, và cả của những gì đương đại.

Bản tính con người là một chủ đề vượt trên các rào cản giữa khoa học, nhân văn và tôn giáo. Các vấn đề xã hội và chính trị trong các xã hội của chúng ta và trên cả thế giới lớn tiếng kêu gọi cho một sự hiểu biết tốt đẹp hơn về những con người và những nền văn hóa khác. Các vấn đề kỹ thuật thường được giải quyết, nhưng xem như các vấn đề chính trị, xã hội và văn hóa thì không thể vượt qua. Một số người phân tích chính sách xem như khẳng định rằng, các quốc gia và các nền văn hóa vẫn luôn sẽ là những kẻ thù không giới hạn với nhau, nên họ tiếp

tục tìm kiếm những công nghệ và những chiến thuật chiến lược phòng thủ, thay vì những phương sách làm giảm thiểu các căng thẳng, định vị những bất công và tạo điều kiện cho một hòa bình vững bền lâu dài.

Dẫu trong bình yên và sung túc, các nan đề hiện sinh cá nhân, những vấn đề tương quan liên lạc, những căng thẳng gia đình và đoàn thể vẫn tồn tại. Thực ra không có mâu thuẫn giữa hy vọng cho tiến bộ xã hội và nhu cầu cho từng mỗi người đạt được số phận riêng biệt của mình. Suy nghĩ kết thúc của tôi là chúng ta cần ý thức được mặt tối của Bản tính con người cũng như những khả năng tích cực của tiến bộ, và rằng cảm thức của chúng ta về hai mặt tối và sáng vẫn còn cần tiếp tục được thông tri và giáo huấn bởi những hệ thống tư tưởng triết lý và tôn giáo lớn của quá khứ mà chúng ta đã khảo sát trong tập sách này.

SÁCH THAM CHIẾU, THAM KHẢO, ĐỌC THÊM

Về Tiến hóa, Thiết kế và đức Tin:

– Philip Kitcher: *Living with Darwin: Evolution Design and the Future of Faith*, N.Y., Oxford University Press, 2007.

Về Triết học Tinh thần (Philosophy of Mind):

Sách tham chiếu phổ thông và lõi cuốn:

– Richard L. Gregory (ed.): *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

– David J. Chalmers: *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Những Dẫn nhập hiện đại vào Triết học Tinh thần:

– George Graham: *Philosophy of Mind*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1998.

– John Heil, *Philosophy of Mind*, London, Routledge, 1998.

– Samuel Guttenplan: *Mind's Landscape*, Oxford, Blackwell, 2000.

– Tim Crane: *The Mechanical Mind*, 2nd ed., London, Routledge, 2003.

– Margaret A. Boden: *The Creative Mind*, 2nd ed., London, Routledge, 2003.

Về Siêu hình và Đạo đức:

– Iris Murdoch: *Metaphysics as a Guide to Morals*, London, Chatto & Windus, 1992; dài dòng, nhưng có nhiều thức nhận hấp dẫn đưa vào nền tảng của đạo đức và tôn giáo, được cảm hứng cách riêng từ Platon và Kant.

Về Bản tính con người và Ý nghĩa cuộc sống:

– Mary E. Clark: *In Search of Human Nature*, London, Routledge, 2002.

– John Cottingham: *On the Meaning of Life*, London, Routledge, 2003.

INDEX

A

- Adam 212-213, 220, 222, 224-225, 237, 255-269, 292, 425
Adler 376
Advaita 93, 97-99
Agape 206, 233, 387, 418
Ái tình (eros) 171, 368
al-Ghazali 277, 302,
al-Hallaj 276
Ấn Độ giáo 5-6, 77, 80, 92-93, 99, 101, 104, 108, 484, 505
Ấn dụ 96, 128-129, 155-156, 214, 216-218, 257-258, 403, 458, 470
Anselm 217
Appetite 162-163, 165, 189, 366, 437
Aquinas 181, 278-280
Arete 195
Aristoteles 5, 7, 16-17, 22, 42, 160, 179-207, 221-223, 263, 274, 276,
278-279, 283-284, 288, 295, 304-306, 319, 385-386, 401, 413, 490-
491, 493, 496, 505
Atman 84-87, 91, 96
Augustine 273-275, 278, 280

B

- Ba Ngôi 228, 239, 254
Bakunin 329
Bản năng sự chết (xung lực hủy diệt) 360, 368
Bản năng sự sống 360
Bản tính nội tâm 267

Bánh xe Hiện hữu 122
Barkow, Jerome 471
Bát Chánh Đạo 134-135, 137
Being 118, 141, 171, 301, 396, 399-401, 410, 418, 420, 490
Berkeley 42, 76, 148, 291, 300
Bhagavad Gita 92, 101
Bình đẳng 73, 175, 221-223, 232, 252, 293-294, 321, 333, 453-454, 457
Bion, W.R 376
Bồ tát 118, 140-141, 147
Boas, Franz 452-453
Bốn nguyên nhân 183
Bonaventure 279
Bowlby 384
Boyd, Robert 471
Brahman 79-89, 92-102, 104-105, 111
Brentano 356, 400
Breuer 357-358, 368, 373
Brigham, Carl 447
Brihad Aranyaka Upanishad 78-88, 90-92, 97, 102-106
Brown 277
Brücke 356
Buber 395
Buffon 426
Bultmann 395

C

Cái chết 25, 129, 160, 227, 234, 237-238, 241, 280, 396
Cái nó (id) 360, 365, 370
Calvin 201, 282, 294
Cảm xúc 23, 43, 69, 103, 126, 131, 159, 162-164, 176, 189, 234, 284, 286, 291, 293-294, 296, 307, 309, 351, 357-358, 365-366, 369-370,

375, 377, 380, 385, 387, 389, 404-406, 410, 412-414, 436, 440, 459,
468, 490-491, 498
Canh phòng 173-175
Carroll, Lewis 45
Chấn thương 357, 365, 368, 373-374, 377, 380-381
Chánh niệm 136
Charcot 356-357
Chế độ cộng sản 25, 326, 345, 351-352
Chiếu phóng 358-359
Chính danh 59
Chính thể 48, 59, 250
Chomsky, Noam 45, 287, 423, 463-465, 469
Chọn lọc dục tính 430, 446
Chọn lọc nhóm 437, 463
Chọn lọc tự nhiên 41, 296, 422, 426-430, 435-438, 441-444, 446-447,
451, 456, 465, 474-475, 481, 483, 486, 495
Chủ nghĩa cực đoan 31
Chủ nghĩa duy vật 44, 284, 361
Chủ nghĩa hành vi cư xử 379
Chủ nghĩa nhân bản 30, 397
Chủ nghĩa tư bản 26-27, 169, 326, 330, 332-334, 338-340, 343, 346-
347, 349-350, 434-435
Chủ nghĩa tương đối văn hóa 32, 150
Chủ nghĩa xã hội 331-332, 469
Chủ thuyết xã hội nhân Darwin 437-
438, 457
Comte 44
Cơ mộng 359, 378-379, 382
Condorcet 292
Công bình 14, 74, 150, 157, 166, 170-171, 175, 190, 197-198, 203,
205, 279, 306, 319, 326, 346, 439, 502
Copernicus 284, 301, 482

Cosmides, Leda 423, 471-473

Crick, Frances 443

Cứu thoát 261, 274

D

D'Alembert 292

D'Holbach 292, 332

Darwin, Charles 5, 13, 185, 285, 296, 361, 422-448, 451, 454-459, 463, 470-471, 481-486, 493-495, 498

Darwin, Erasmus 426

Dawkins, Richard 458, 486

De la Mettrie 292, 307, 332

Descartes 42-43, 221, 230, 284, 286-287, 307, 309, 362, 379, 400, 491

Dharma 112, 117-118, 123

Di tổ 21, 36, 423, 437, 442-443, 445, 452, 456, 458-459, 461, 465, 468-470, 472-474, 476

Diderot 292

Diệu Pháp Liên Hoa Kinh 110, 118-119, 123, 140, 142-147

Dikaioisune 166, 171, 175

Đạo Thái giáo 10, 25, 28, 32, 153, 181, 205, 208-212, 219, 223-224, 226-227, 231, 236, 238-239, 243, 246, 248, 250, 254-255, 258-260, 267, 348, 487, 505

Dự phóng nguyên thủy 415

Dục tính 164, 275, 369-371, 375-376, 382-383, 387-388, 430, 446, 467, 497

Dukkha 120, 130-133, 144

Durkheim, Emile 329, 450-451, 468, 498

Duy linh 428

Đ

Đại Thừa 109-110, 118-119, 123, 137, 140-142, 144, 148

Đạo (tao) 50, 55, 57

Đạo đức 17, 21, 24, 37, 49-52, 54-67, 71-72, 205, 134-135, 147, 150-154, 157, 163, 170-171, 176, 180-181, 183, 193, 196-197, 200-201, 204-206, 210-211, 217-218, 220, 222-223, 225, 233, 235, 238, 262, 265, 274, 277, 288, 290-291, 295-299, 306, 313-314, 319, 321, 346-347, 366, 370, 372, 385, 394, 398, 413, 415-417, 424, 433-441, 444-445, 453, 467-468, 484, 495-496, 498-499, 503, 505, 508

Đạo đức học nghĩa vụ 314

Đạo giáo 50

Đau khổ 5, 30, 86, 112-113, 115-117, 121, 125, 130-134, 144, 224, 385, 501-502

Đền tội 237-239

Địa chất học 219, 425, 430, 483, 485

Điều kiện hóa 30, 89-90, 94, 100, 127, 131, 455-456, 463

Định mệnh 48-50, 52, 57, 89, 205, 208, 224, 275, 501

Đỗ Duy Minh 74

Đức hạnh 50-52, 55, 58, 61, 66-67, 70, 73, 93, 135, 147, 149, 157-159, 166-167, 171-172, 192, 195-200, 215, 223, 269, 279, 314, 317, 319-320, 405, 413

Đức nhân 51, 55-56, 60, 62, 497

Đức Phật 109-114, 117-120, 123, 125, 127, 129-134, 137-141, 143-147, 227, 229

Đức tin 31, 160, 209-211, 223-224, 238-239, 241, 247-248, 256-257, 273-274, 276, 278-280, 289, 291, 294, 303, 307, 320-322, 395, 481-482, 507

E

Einstein 388, 442

Elohim 212

Engels, Friedrich 329-331, 342, 353-354

Erasmus 281

Eudaimonia 193-194, 279, 319

Eva 213, 220, 222, 224-225

F

Feuerbach 220, 328-329, 343, 395, 498

Fiqh 268

Fisher 443

Fox, George 282

Freud 5, 10, 14, 17, 30-32, 161, 172, 235, 329, 355-392, 404, 408, 413-414, 455, 484, 496, 498, 504

Freud, Anna 376

G

Galileo 283-284, 482

Galton, Francis 444

Gây hấn 31, 35, 163, 360, 368, 462-463, 467, 472

Geist 327

Gia đình 23, 36, 47, 54-55, 58, 71, 114, 116, 145-146, 149, 152, 164, 170, 173, 179, 201, 203-204, 211, 213, 269, 285, 331, 342-343, 353, 355, 372, 380, 384, 394, 415, 427, 434, 450-452, 463, 500, 507

Giai cấp vô sản 330, 340

Giáo dục 15, 61, 69, 72, 152, 156, 171-173, 192, 200-201, 211, 267, 281, 289, 293, 297, 317, 321, 330, 342, 350, 352, 372, 423-424, 446, 448, 454, 468, 470

Giao ước 217, 225-226, 260-262

Giới tính 23, 31, 73, 81, 135, 139, 164-165, 192, 206, 221-222, 231-232, 235, 252, 260, 265, 269, 275, 342-343, 353, 355, 357-360, 367-368, 370, 375-376, 384, 388, 392, 406, 409, 417, 423, 430, 437, 442-443, 445, 447-448, 450, 453-454, 457, 460, 466, 468, 471, 473-474

Gould, Stephen 468, 486

H

Hadith 257, 267-268

Hamilton, William 458

Hậu hiện đại 32, 34

Hệ thống đóng 31-33, 338

Hegel 321, 327-329, 331, 340, 343, 394, 397, 399-400, 411, 434, 487-488

Heidegger 395-397, 399, 401, 406, 420

Hiện sinh 15, 21, 24, 114, 120, 122, 131, 138, 171, 329, 331, 353, 393-398, 402, 412, 414-415, 419-420, 507

Hiện tượng học 395, 397, 421

Hiện tượng phụ 340

Hobbes 284-286, 307-308, 424

Học thuyết duy vật lịch sử 332, 334, 340

Hợp đồng Medina 251-251

Huguenots 283

Hume 42, 44, 106, 277, 290-292, 303, 306, 308, 318, 332, 424, 433, 445

Husserl 396-397, 399

Huxley, Thomas 431

I

Ibn Rush 277

Ibn Sina 276-277

Irenaeus 258

Islam 10, 17, 24-25, 28, 32, 118, 209-211, 228-231, 245-272, 276-277, 280, 336, 481, 497, 505

J

Jahweh 212, 226

James, William 455

Jesus 7, 25-26, 34, 205, 209-210, 221, 227-240, 254-256, 260-261, 265, 268, 348, 425, 487, 504

Jung 376, 392

K

Kant/Kantian 5, 14, 16-17, 22, 37, 42, 56, 154, 189, 273, 294-296, 325-326, 328, 347, 383, 385, 413, 419, 425, 434, 437, 439, 445, 474, 481, 484, 487-489, 494, 497, 499-500, 502-505, 508

Karma 90, 96, 101, 135, 138

Khả niệm (intelligible) 308-309, 311

Khalifa 262-265, 269-270, 497

Khoa học 5-6, 17, 19-20, 22, 29, 39-46, 148, 150, 179-181, 189, 204, 217-220, 224, 241, 248, 276, 279, 281, 283-284, 286, 288-291, 295-300, 302-303, 305, 311, 327, 331-332, 335, 338, 352, 356, 358, 361-362, 367, 373-374, 376, 378-379, 381-383, 385, 387-390, 394, 396, 414, 423-425, 427-428, 431-433, 435-436, 439, 442, 446, 448-450, 452, 455-457, 459, 465-468, 473-476, 481-483, 488, 491-496, 498-499, 503-506

Khoái lạc chủ nghĩa 319

Không hiện hữu/hư vô 94, 132, 134, 141, 393, 397, 399-404, 410, 416-417, 420

Không thành thực 406-410, 412-413, 416

Khổng Tử 6, 28, 47-65, 72, 197, 227, 497, 501

Khuôn mẫu tinh thần 475

Kiến tánh 95

Kierkegaard 302, 394-395, 406, 420

Kinh điển Pali 110-112, 118, 123, 127, 130, 145, 147

Kinh thánh 10, 14, 16, 18, 22, 25, 153, 181, 206, 208-212, 216-219, 220-223, 226-227, 230, 233-236, 239, 242-243, 249-255, 258-259, 261, 263, 270-271, 274, 278-283, 288, 306, 321, 327, 387, 425, 439, 481, 491

Kitô giáo 5, 7, 10, 14-16, 24-28, 30, 32, 153, 164, 181, 186, 188, 194, 198, 205, 208, 211, 216, 222, 227-229, 231-232, 235-240, 242, 246-250, 254-256, 258-260, 263, 267-268, 273-276, 278, 280-281, 294-295, 317, 321, 326-328, 336, 349, 351, 387, 394, 413, 418, 424-425, 440, 481-482, 487, 497, 499, 505

Kroeber, Alfred 452

Kỳ thị chủng tộc 297, 423, 435, 443, 445, 447, 452-453, 469, 473

L

Laland, Kevin 13, 476

Lamarck 426, 430

Lão Tử 121

Lẽ 48, 50, 60-64, 66-67, 70-71, 87

Leibniz 42, 296, 303

Lenin 6, 326, 335, 339, 349

Lewontin, Richard 468, 477

Lịch sử 6-7, 13-14, 16-17, 22, 25, 27, 29, 34, 36, 41, 45, 47, 72, 77-78, 113, 118-119, 140, 149-153, 158, 174, 179, 181, 185, 188, 190, 208-212, 215, 219-220, 224-226, 229, 231, 237, 239-242, 246, 249-250, 252, 254-256, 260, 263, 270, 272-275, 281, 290-293, 297, 299, 319, 321-322, 327-341, 349, 351, 360-361, 377, 395, 398, 417, 425, 431, 434-436, 438, 448, 461-462, 466, 473-474, 482-483, 485, 487-490, 492, 501

Linh hồn 38, 43, 93, 95-96, 99-101, 103-104, 110, 125, 130, 159-161, 164, 166-167, 171, 174, 181, 185-189, 194-195, 199, 205, 221, 230-231, 234, 239, 279-280, 284, 286-288, 291, 294-295, 302, 307, 491-493

Lo âu 115, 133, 161, 264, 366, 382, 406-407, 412, 495

Locke 42, 286, 289-290

Logos 153

Lòng thương xót 66, 68, 71, 103, 105, 135, 141, 206, 215, 271

Lorenz, Konrad 16, 459-460, 462-463

Luận cứ siêu nghiệm 42

Luận lý thực nghiệm 302

Luận ngữ 6, 47-48, 50, 53, 57, 61-62, 73-74

Lumsden, Charles 470

Luther 230, 242, 281, 283, 295, 394

Lý tính 149, 151, 153, 155, 158-159, 162-166, 176, 185, 187, 189,

194-195, 204, 239, 287, 289, 296-290, 302-306, 308, 312, 314, 316,
318, 323-324, 340, 366, 483, 490-491, 493-495, 499-500
Lyell, Charles 425

M

Malthus 434, 501

Manicheans 236, 274

Mao Trạch Đông 73, 326

Mara 117, 122

Marcel 395

Marr, David 465

Marx 5-6, 10, 14-15, 22-23, 25-28, 30-32, 321, 326-354, 361, 363,
391, 394, 402, 419, 434-436, 439, 450, 487-488, 497-501, 504

Mary 254, 260

Maya 94-95, 99, 105, 114

McDougall, William 446, 455

Mencius 74

Mendel, Gregor 442-443

Mệnh lệnh giả thiết 305-306

Mệnh lệnh nhất thiết 305-306

Mệnh trời/Thiên mệnh 48-51, 53, 56,
61-63

Messiah 226-227, 236

Minh tuệ 153, 158

Mô hình Khoa học Xã hội Chuẩn 473

Mô hình nguyên nhân hợp nhất 471

Moksha 88

Mục đích luận 184, 296, 298

Muhammad 229, 245-247, 250-252, 256-257, 260-261, 263, 265, 267-
268, 271, 277

Muslims 24, 28, 245, 267, 272, 277-278

N

Nafs 263, 265, 267, 269

Nền dân chủ 24, 169, 176, 289

Newton 283, 296, 442

Ngôn ngữ 7, 21, 23, 30-31, 38, 46, 94, 119, 187, 212, 215, 218, 225-226, 229, 237, 261, 268, 287-288, 297, 299, 302, 304, 317, 321-322, 327, 332-333, 362, 367-368, 374, 379, 396, 403, 413, 416-417, 432, 435-436, 449, 459, 463-465, 468-469, 471, 474-475, 490-491, 493, 496, 506

Ngôn sứ/tiên tri 208-209, 214-215, 225-226, 245-247, 250, 252, 254, 256-263, 265, 267-270, 274, 277, 487

Ngũ uẩn 124-125, 127, 130

Nguyên mẫu 153

Nguyên tắc lạc thú 385

Nguyên tắc thực tại 366

Nhân quyền 453, 500

Nhận thức luận 94, 154, 156, 180, 298, 465

Nhân vị 37-38

Nhập thế 25, 229, 236, 239, 254

Nhị nguyên 43-44, 111, 159, 161, 185, 221, 230, 236, 284, 286-289, 300, 307, 309, 362, 368, 400, 473-474, 491, 493-494

Nhu cầu 32, 143, 162, 165, 173, 192, 254, 285, 290, 312, 315-316, 341, 344, 347, 350-352, 372, 378, 385, 388, 435, 439, 450, 490, 500-503, 505, 507

Những phát ngôn phân tích 37-39

Những sự vật tự thân 311

Niềm hy vọng 289, 319, 327, 487, 503

Nietzsche 32, 198, 235, 366, 395, 401, 415, 420, 498

Nirvana 117-118, 133, 142

Nô lệ 25, 90-91, 96, 101, 105, 159, 168-170, 191-192, 201, 204, 215, 226, 232, 235, 334, 340, 411, 417, 438, 445, 500, 502-503

Nữ quyền 454, 469

O

Oedipus complex 369

Ơ

Ơn huệ 101, 239, 265

P

Pascal 302, 396

Paulus 199, 210, 227, 230-233, 235-237, 240-241, 261, 316, 394, 506

Pelagius 239, 275, 315

Phạm trù 105, 157, 182, 299, 395, 458

Phản kháng 30, 266, 279, 359, 374, 409, 432, 477, 496, 504

Phân tâm 10, 15, 30, 355-363, 369-370, 373-378, 381-382, 384, 387, 392, 408, 414-415

Phản-minh chứng 218

Pháp luật 175, 177, 198, 247-248, 266, 329, 347, 451, 453

Phật giáo 5, 10, 13-14, 17, 38, 87, 109-110, 112-114, 117-120, 122-123, 125-126, 129-134, 136-140, 142, 144-148, 505

Phát ngôn thực nghiệm 39, 41

Phát ngôn tổng hợp 37

Phê phán 398-399

Phê phán về giá trị 26, 35, 39, 44-45, 163, 213, 424, 433

Phi lý 162, 169, 176, 189, 366, 395, 401

Phronesis 195-196

Phụ nữ 23, 53, 72, 88, 94, 105, 145-148, 164-165, 170, 190, 215, 220, 232, 243, 265-266, 275, 294, 341-343, 354, 356-357, 384, 415, 447-449, 453-454, 506

Phục hưng 280-281

Pico della Mirandola 281

Pietism 103, 257, 268-269, 295-296, 317, 440

Platon 5, 7, 17, 22, 42-43, 149-223, 230-231, 257, 263, 274, 279, 286,

295, 307, 316, 321, 366, 368, 370, 381, 385, 388, 396, 401, 413, 490-491, 496, 499, 505-507

Plotinus 274

Polis 190, 198, 201

Politics 189-192, 201, 207, 272, 354

Popper, Karl 40, 42-43, 178, 354

Psyche 186

Q

Quakers 211, 282, 505

Quân tử 50-52, 54, 56-58, 60, 63-64

Qur'an 17, 210, 245-246, 249-255, 257-271, 277, 481

R

Rahman, Fazlur 260

Ramanuja 92, 97-106, 108

Rank, Otto 376

Reid, Thomas 292

Rối loạn thần kinh 371-374, 376-378

Rousseau 286, 292-294, 297, 307, 315-316

Ruh/ruach 263, 221

S

Sa ngã 213, 221, 224-226, 236-237, 258, 271

Sắc 82, 121, 125-127, 129, 141

Saint-Simon 329

Santa Barbara 471-472, 475-476, 478

Sartre 5, 17, 22, 24, 381, 383, 393, 395-421, 494, 499-500, 504

Schopenhauer 366, 484

Shankara 92-100, 102-106, 108

Shari'a 268

Siêu hình học 131, 181, 297-299, 305, 316, 323, 327, 396

Siêu hữu cơ 452
Siêu ngã 360, 365-366, 370, 381, 390
Siêu nghiệm 42, 104, 300, 310
Sinh học xã hội 5, 423, 465-468, 471, 477
Sinh mầm 441-442
Sinh vật 35, 38, 59, 68, 124, 128, 165, 180, 184-186, 189-190, 198, 219, 221, 225, 257, 292, 341-342, 355, 361, 363, 388, 405, 414, 423-442, 458-467, 481-482, 486
Skinner 16, 456, 463-464, 498
Smith, Adam 14, 292, 329, 333-334, 346-347
Smith, John Maynard 458
Sokrates 7, 34, 150-152, 157-158, 160-161, 171, 176-177, 199, 227, 229, 237, 298, 375, 413
Sống lại 38, 161, 221, 234, 236, 239-241, 274, 279
Sophia 150, 195
Sophists 150
Sophocles 369
Sophrosune 200
Spencer, Herbert 434-435, 439, 485
Spinoza 42, 194, 284, 286, 310, 413, 491, 493
Sự ác 69, 199, 236, 256, 262-263, 267, 315, 320, 345, 439, 488, 504
Sự biến hóa 402, 443
Sự sống còn của những kẻ phù hợp nhất 434
Sufi 269, 276-277
Sumner 435
Symons, Donald 471

T

Tái sinh 87-88, 114, 159, 161, 186, 234, 238
Tâm linh 28, 34, 43, 95, 103-104, 118, 134, 140, 145, 199, 226, 228-229, 232-233, 235, 238-239, 242, 269, 347, 368, 435, 439, 467, 483, 489, 505

Tâm lý học tiến hóa 464, 471, 476, 478
Tập tục hành xử của sinh vật 423, 459, 461-462
Techne 195
Tha hóa 6, 26, 89, 235, 328-330, 332, 342-349, 351
Tha thứ 205-206, 215, 217, 225-226, 259, 265, 281
Tham lam 132-133, 168, 434, 504
Thần kinh cuồng loạn 356-358, 380
Thánh linh 228, 242, 255, 506
Thành thực 55, 406-410, 412-413, 416
Thế mạng 232
Theravada 109-110, 118, 120, 122, 148
Thích ứng 472, 486
Thiền 90-91, 97, 103, 117, 120, 135-137
Thiết kế thông minh 482
Thoái lui 371
Thôi miên 356-357, 380, 382
Thông diễn học 113
Thừa kế các đặc tính đã thủ đắc được 426
Thực kiện 417
Thượng đế 8, 22-23, 25-26, 30, 45, 93, 95-105, 120, 122-123, 153, 158, 181, 184, 208, 210-229, 232, 234-240, 245-247, 252-296, 302, 317-322, 328, 330, 348-349, 395-396, 401-402, 411, 417-418, 439, 481-483, 487-488, 491, 501
Thuyết hữu thần 481-483
Thuyết sinh mầm 441-442
Thuyết tất định 308, 312, 404
Tiến hóa 5, 13-14, 16, 20-22, 38, 41, 160-161, 185, 219, 222, 296, 353, 402, 422-426, 428, 431-439, 441-443, 450-451, 453, 457-458, 460-465, 467-468, 471-473, 475-476, 481-487, 489, 491-493, 495-498
Tiên nghiệm/hậu nghiệm 41-42, 299-301, 306, 379, 452, 490
Tiền thức 364-365
Tin Lành 7, 24, 32, 209, 214, 282-283

Tinbergen, Nico 459-460
Tình bằng hữu 205-206, 386, 411
Tình dục 36, 116, 162, 170, 357-358, 405, 411, 500
Tình dục đồng giới 36
Tính duy tâm siêu nghiệm 300
Tính giản lược 75, 384
Tính năng thực nghiệm 308
Tính tự kỷ 53, 125, 291, 294
Tình yêu 20, 56, 58, 99, 163-164, 171, 205-206, 215, 225, 234, 358, 368-370, 375, 382, 384, 387-388, 411, 418-419, 499
Toán học 37, 42, 150, 157, 183, 188-189, 217, 283, 290, 296, 300, 443, 458, 470, 480, 494
Tội lỗi 26, 30, 224, 226, 230, 237, 258, 274-275, 366
Tôn giáo 5-8, 10, 17, 19, 21, 24-25, 27-28, 31, 36, 77-78, 84, 87, 92-93, 97, 101-106, 109, 114, 122, 127, 132, 145-146, 150-153, 160-161, 174, 186, 192, 204, 209-210, 218, 220, 222, 224, 227, 236, 238, 242, 244-249, 251, 253-256, 258, 261, 267, 269, 273, 276-278, 281-283, 289-292, 294-298, 302-303, 314-321, 323-324, 326-330, 335-336, 352-355, 360, 374, 385-387, 390, 392, 394-395, 401, 416, 423-424, 428, 432-433, 436-439, 467, 481-483, 487-488, 490, 496-499, 501-503, 505-508
Tooby, John 423, 471-473
Trắc nghiệm trí khôn 449-450
Trang Tử 73
Trào lưu lãng mạn 294, 327
Tri thức 21, 29, 41-42, 44, 46, 59, 61, 77, 86, 88, 91, 94-96, 98-100, 105-106, 126, 130, 135, 151-152, 154, 156-160, 166-167, 169, 172-173, 195, 205, 215, 222, 279, 283, 289-290, 299-305, 307, 328, 381, 393, 436, 438, 441, 462, 465, 467-468, 473, 476, 480, 498
Triết học 5-6, 10, 15-17, 19, 21, 24, 28, 34-35, 41-42, 44, 46, 51, 75, 77-79, 81-82, 92-94, 98, 104-105, 107, 149-154, 158-159, 161, 164, 166, 168, 172-174, 177-180, 182, 185-186, 188, 196, 199, 206-207,

218, 229, 244, 246, 248, 276-278, 281, 284-286, 289-292, 295-299, 301-303, 307, 316-317, 319-321, 323, 327, 329-333, 336, 340-341, 344, 354, 356, 362, 364, 381-383, 385, 387, 390-391, 394-399, 410-411, 415, 419, 421, 423, 437, 441, 467, 474, 477-478, 487-488, 490, 507

Trivers, Robert 458

Từ bỏ 66, 78, 93, 97, 101, 105, 110, 114, 116, 188, 277, 285, 371, 398, 471

Tứ Diệu Đế 113, 117, 122, 130, 137

Tự do 22-24, 26, 32, 44, 52, 89-91, 96, 100, 102, 105, 117, 133-134, 138, 143, 146, 167, 169-170, 191, 204, 220, 222, 224, 232, 235, 239, 251, 256, 264, 274-275, 279, 281, 285-287, 293-295, 298, 303, 308, 310-312, 315, 318, 326-328, 333, 342, 346, 349, 351, 361, 363-364, 373, 375, 393-395, 397-399, 402-404, 406-408, 410-413, 415-419, 483, 490, 492-494

Tự do liên tưởng 373

Tự ngã 84-91, 95-98, 100, 103, 105, 123-125, 127-128, 131-132, 135-136, 138, 141, 291, 327, 36

Tư ngã 85, 87, 89, 96, 102

Tự nhiên 35-36, 39, 41, 63, 66-71, 73-74, 138, 154, 165, 184, 189-192, 205, 224, 239, 257, 263, 267, 278, 284-286, 288, 291-294, 296, 302, 305, 307-308, 313-315, 322, 332, 335, 338, 341-344, 387, 422, 426-431, 434-447, 451, 456, 459, 465-450, 473-475, 481, 486, 494-495

Tư tổ 423, 458-459, 470

Tuân Tử 48, 65, 68-71, 73-74

Tướng 82-83, 94, 121, 125

Tương thích 308, 310, 462

Tyndale 282

U

Ức chế 359

Ulama 247
Umma 251, 256, 269
Unitarians 505
Upanishad 78-93, 97, 102-108

Ư
Ưu sinh 423, 443-445, 449

V
Vajrayana Buddhism 109
Văn hóa 7, 13, 21, 28, 31-32, 38, 45, 47, 52, 60, 65, 70, 72-73, 147,
150, 176, 222, 224, 228, 231-232, 247-249, 275, 278, 280, 295, 297,
316, 321, 327-328, 360-361, 372, 376, 384-385, 387, 389, 391, 423,
438-439, 445-446, 448, 450, 452-454, 456-459, 462, 466, 468-471,
473-476, 489, 492, 495, 497-498, 502, 504, 506
Vật hiện tượng 301-302
Vật tự thân 301-302, 309, 311
Veda 80, 92, 101, 107
Vico 487
Vô thần 22, 30, 211, 218, 228-229, 243, 288, 292, 332, 387, 394-395,
397, 400-401, 440, 484
Vô thức 30, 90, 127, 129, 235, 355, 357-359, 362-367, 371, 373-375,
378-383, 392, 400, 404, 408, 414
Voltaire 292
von Frisch, Karl 459
Vương quốc của Thượng đế 232

W
Wallace, Alfred 428
Watson, J.B. 455
Watson, James 443
Weber, Max 450

Weismann, August 442, 446
William, George 458
Wilson, Edward O. 16, 22, 190, 423, 465-471, 473, 477, 486
Wittgenstein 185, 396
Wright, Sewell 443
Wycliffe 281

X

Xác minh 33, 40-41, 45, 301, 323, 351, 423, 432, 495
Xác thực 32, 95, 125, 380, 396
Xung lực 68, 90, 126, 366-368, 370-372, 375, 383-386, 388-389, 497

Y

Ý chí 52, 56, 60, 126, 132, 138, 164, 223-224, 274, 279, 284, 286, 288, 294, 303, 308, 310-311, 314, 317-318, 322, 334, 367, 395, 404, 483-484, 490, 492-494
Ý thức 23, 37, 43, 57, 62-64, 70, 72-73, 86-87, 89, 96, 98, 100, 103, 126-127, 129, 136, 142, 150-151, 158, 173, 183, 186, 188, 190, 196-200, 202, 220, 252, 255, 258, 287, 290-291, 298-299, 306, 312, 321-322, 327, 333, 335, 340-342, 350, 357, 363-366, 371, 374-375, 379-382, 396, 400-404, 406-408, 410-415, 418-419, 427, 436-437, 446, 455, 491-492, 498, 504, 507
Ý thức hệ 6, 20, 28-32, 34-35, 72, 330, 333-334, 336-337, 351, 436, 457, 469, 473
Ý thức phản chiếu/tiền phản chiếu 400-401
Yếu tính 59, 80, 142, 257, 288, 402
Youmans, E.L. 435

Table of Contents

[Đôi lời của người biên dịch](#)

[Lời tựa Cho lần xuất bản thứ sáu](#)

[Lời tựa Cho lần xuất bản thứ năm](#)

[Lời tựa Cho lần xuất bản thứ tư](#)

[CHƯƠNG DẪN NHẬP](#)

[CHƯƠNG 1](#)

[CHƯƠNG 2](#)

[CHƯƠNG 3](#)

[CHƯƠNG 4](#)

[CHƯƠNG 5](#)

[CHƯƠNG 6](#)

[CHƯƠNG 7](#)

[CHƯƠNG 8](#)

[CHƯƠNG 9](#)

[CHƯƠNG 10](#)

[CHƯƠNG 11](#)

[CHƯƠNG 12](#)

[INDEX](#)