tve-4U

Những Tư tưởng lớn từ

Những Tác phẩm vĩ đại

Dr.MORTIMER J. ADLER

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HOÁ THÔNG TIN

Table of Contents

NHỮNG TƯ TƯỞNG LỚN TỪ NHỮNG TÁC PHẨM VĨ ĐẠI

Giới thiệu

PHẦN I NHỮNG CÂU HỎI VỀ TRIẾT HỌC, KHOA HỌC, VÀ TÔN GIÁO

- 1. CHÂN LÝ LÀ GÌ?
- 2. TRI THỨC VÀ THƯỜNG KIẾN
- 3. TRIẾT HỌC LÀ GÌ?
- 4. TRIẾT HỌC TRONG KỶ NGUYÊN KHOA HỌC
- 5. MỐI LIÊN QUAN CỦA TOÁN HỌC VỚI TRIẾT HỌC
- 6. SỰ XUNG ĐỘT GIỮA KHOA HỌC VÀ TÔN GIÁO
- 7. TRIẾT HỌC HY LẠP VÀ THẦN HỌC THIÊN CHÚA GIÁO
- 8. TẠI SAO PHẢI ĐỌC NHỮNG TÁC PHẨM KHOA HỌC CỦA THỜI CỔ ĐẠI?
- 9. Ý NGHĨA CỦA LỊCH SỬ

PHẦN II NHỮNG CÂU HỎI VỀ CHÍNH TRỊ: CON NGƯỜI VÀ QUỐC GIA

- 10. CÁ NHÂN VÀ CỘNG ĐỒNG
- 11. VAI TRÒ CỦA CÔNG DÂN
- 12. CỘNG HÒA VÀ DÂN CHỦ
- 13. GIỚI LÃNH ĐẠO CHÍNH TRỊ
- 14.VAI TRÒ CỦA ĐA SỐ
- 15. CHỦ NGHĨA TỰ DO VÀ CHỦ NGHĨA BẢO THỦ
- 16. LẼ CÔNG BẰNG LÀ GÌ?
- 17. BẢN CHẤT CỦA LUẬT VÀ CÁC LOẠI LUẬT
- 18. CHỦ NGHĨA QUỐC GIA VÀ CHỦ NGHĨA QUỐC TẾ
- 19. BẢN CHẤT CỦA CHIẾN TRANH VÀ HÒA BÌNH
- 20. CÓ XÓA BỎ CHIẾN TRANH ĐƯỢC KHÔNG?
- 21. CÕI KHÔNG TƯỞNG VÀ NHỮNG NGƯỜI KHÔNG TƯỞNG

PHẦN III NHỮNG CÂU HỎI VỀ CÁC VẤN ĐỀ ĐẠO ĐỨC

- 22. MƯU CẦU HẠNH PHÚC
- 23. THÀNH CÔNG CÓ CẦN THIẾT KHÔNG?

24. LÀM BỔN PHẬN CỦA MÌNH
25. LƯƠNG TÂM LÀ GÌ?
26. TỔNG QUAN VỀ ĐỨC HẠNH
27. ĐỨC TÍNH DŨNG CẢM
28. KHIÊM TỐN CÓ PHẢI LÀ MỘT ĐỨC TÍNH?
29. CỨU CÁNH VÀ PHƯƠNG TIỆN
30. TÍNH TƯƠNG ĐỐI CỦA CÁC GIÁ TRỊ
31. Ý NGHĨA CỦA LUẬT TỰ NHIÊN
32. TUÂN THỦ LUẬT LỆ
33. NHỮNG ĐÒI HỎI VỀ LÒNG TRUNG THÀNH
34. BẢN CHẤT CỦA BỔN PHẬN ĐẠO ĐỨC
35. PHẨM GIÁ CON NGƯỜI
36. NHỮNG ĐIỀU TỐT ĐẸP CỦA THẾ GIỚI NÀY
37. XUNG ĐỘT GIỮA LÝ TRÍ VÀ TÌNH CẢM
38. PHẨM CHẤT VĨ ĐẠI TRONG CON NGƯỜI
39. VIỆC SỬ DỤNG THỜI GIAN RẢNH RỖI
PHẦN IV NHỮNG CÂU HỎI VỀ NỀN GIÁO DỤC KHAI PHÓNG VÀ NHỮNG TÁC PHẨM LỚN
40. NỀN GIÁO DỤC KHAI PHÓNG LÀ GÌ?
41. GIÁO DỤC PHỔ THÔNG ĐỐI LẬP VỚI ĐÀO TẠO NGHỀ
42. VỊ TRÍ CỦA VIỆC RÈN LUYỆN ĐẠO ĐỨC TRONGNỀN GIÁO DỤC KHAI PHÓNG
43. SỰ THÔNG THÁI XEM NHƯ MỤC ĐÍCH CỦA GIÁO DỤC KHAI PHÓNG
44. VAI TRÒ CỦA LAO ĐỘNG CHÂN TAY TRONG QUÁ TRÌNH HỌC TẬP
45. NGHỆ THUẬT DẠY HỌC
46.VIỆC HÌNH THÀNH NHỮNG THÓI QUEN
47. ĐIỀU GÌ LÀM NÊN MỘT TÁC PHẨM LỚN?
48. TRẺ EM CÓ THỂ ĐỌC NHỮNG TÁC PHẨM LỚN KHÔNG?
49. CÁCH ĐỌC MỘT CUỐN SÁCH KHÓ
50.TẠI SAO PHẢI ĐỌC NHỮNG CUỐN SÁCH VĨ ĐẠI THỜI CỔ?
51. NHỮNG Ý TƯỞNG VĨ ĐẠI LÀ GÌ?
PHẦN V NHỮNG CÂU HỎI VỀ THẦN HỌC VÀ SIÊU HÌNH

52. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA ĐỨC TIN VÀ LÝ TRÍ
53. CHỨNG CỨ VỀ SỰ HIỆN HỮU CỦA THƯỢNG ĐẾ
54. SỰ HIỆN HỮU VÀ BẢN CHẤT CỦA THIÊN THẦN
55. BẢN CHẤT CỦA LINH HỒN
56. VẤN ĐỀ SỰ BẤT TỬ
57. Ý CHÍ TỰ DO VÀ THUYẾT TẤT ĐỊNH
58. ĐỊNH MỆNH VÀ TỰ DO
59. TẠI SAO GỌI MỘT ĐIỀU GÌ ĐÓ LÀ TỘI?
60. SỰ NAN GIẢI CỦA THÁNH JOB
61. SỰ TÁCH BIỆT NHÀ THỜ VÀ NHÀ NƯỚC
62. CÁC VỊ THẦN HY LẠP
63. Ý NGHĨA CỦA BI KỊCH
64. CHỦ NGHĨA HIỆN SINH
PHẦN VI NHỮNG CÂU HỎI VỀ CÁC VẤN ĐỀ XÃ HỘI
65. SỰ BÌNH ĐẲNG CỦA CON NGƯỜI
66. THỰC TẾ CỦA SỰ TIẾN BỘ
67. BÙNG NỔ DÂN SỐ
68. CÒN SỰ TUÂN THỦ THÌ SAO?
69. NHỮNG CƠ SỞ CHO VIỆC KIỂM DUYỆT
70. MỤC ĐÍCH CỦA SỰ TRỪNG PHẠT
71. NHỮNG LÝ LẼ ỦNG HỘ VÀ CHỐNG LẠI ÁN TỬ HÌNH
72. VAI TRÒ LỊCH SỬ CỦA GIA ĐÌNH
73. VẤN ĐỀ LY DỊ
74. VIỆC NUÔI DƯỠNG TRẺ EM
75. VIỆC ĐỐI XỬ VỚI NGƯỜI GIÀ
PHẦN VII NHỮNG CÂU HỎI VỀ CÁC ĐỊNH CHẾ KINH TẾ
76. TÀI SẢN VÀ VIỆC MƯU CẦU HẠNH PHÚC
77. CÔNG HỮU
78. VỀ CHỦ NGHĨA CỘNG SẢN
79. "CHỦ NGHĨA XÃ HỘI TIỆM TIẾN"

80. CHỦ NGHĨA XÃ HỘI DÂN CHỦ VÀ CHỦ NGHĨA XÃ HỘI CỘNG SẢN
81. QUỐC GIA PHÚC LỢI
82. TỰ ĐỘNG HÓA: PHÚC HAY HỌA?
83. QUYỀN SỬ DỤNG TIỀN BẠC
84. BIỆN MINH CHO CHI PHÍ VIỆN TRỢ
PHẦN VIII NHỮNG CÂU HỎI VỀ NGHỆ THUẬT VÀ CÁI ĐẸP
85. BẢN CHẤT VÀ CÁC HÌNH THỨC CỦA NGHỆ THUẬT
86. YẾU TÍNH CỦA THƠ
87. NHÀ THƠ – NGƯỜI THỢ LÀNH NGHỀ HAY NHÀ TIÊN TRI?
88. NHỮNG LỢI ÍCH CỦA ÂM NHẠC
89. TÍNH NGHIÊM TÚC CỦA "NHỮNG VỞ KỊCH"
90. ĐỊNH NGHĨA VỀ CÁI ĐẸP
91. NHỮNG KHÁC BIỆT VỀ THỊ HIẾU
92. SÁNG TẠO – NHÂN BẢN VÀ THẦN THÁNH
PHẦN IX NHỮNG CÂU HỎI VỀ TÌNH YÊU VÀ TÌNH BẠN
93. CÁC LOẠI TÌNH YÊU
94. TÌNH YÊU VÀ DÂM DỤC
95. TÌNH YÊU SỰ VẬT VÀ TÌNH YÊU CON NGƯỜI
96. TÌNH TRẠNG HÔN NHÂN
97. THƯỚC ĐO TÌNH BẠN
98. NGHỆ THUẬT GIAO TIẾP
PHẦN X NHỮNG CÂU HỎI VỀ CON NGƯỜI VÀ THẾ GIỚI CON NGƯỜI
99. TÍNH BẤT BIẾN CỦA BẢN CHẤT CON NGƯỜI
100. NHỮNG KHÁC BIỆT GIỮA CON NGƯỜI VÀ CON VẬT
101. MỤC ĐÍCH CỦA CUỘC SỐNG
102. YẾU TỐ CƠ HỘI TRONG ĐỜI NGƯỜI
103. TÍNH CHẤT CỦA NGHỀ CHUYÊN MÔN
104. SỰ BÌNH ĐẲNG GIỚI TÍNH
105. VỊ TRÍ CỦA PHỤ NỮ TRONG XÃ HỘI
106. Ý NGHĨA CỦA TỰ DO

107. VĂN HÓA VÀ VĂN MINH

PHỤ LỤC

Chia sẽ ebook : http://downloadsachmienphi.com/
Tham gia cộng đồng chia sẽ sách : Fanpage :
https://www.facebook.com/downloadsachfree
Cộng đồng Google :http://bit.ly/downloadsach

NHỮNG TƯ TƯỞNG LỚN TỪ NHỮNG TÁC PHẨM VĨ ĐẠI

Giới thiệu

Cuốn sách các bạn đang cầm trên tay là một tập hợp những câu hỏi và trả lời. Những câu hỏi này được đặt ra cho tác giả, một chuyên gia về lịch sử tư tưởng phương Tây, từ những độc giả thuộc đủ mọi tầng lớp xã hội Mỹ muốn tìm hiểu về đủ loại vấn đề. Nhìn chung, đông đảo độc giả đều muốn biết các nhà tư tưởng trong quá khứ suy nghĩ và lý giải thế nào về những vấn đề mà con người hôm nay đang phải đối mặt. Họ không mưu tìm một câu trả lời dứt khoát, một giải pháp rốt ráo, mà thường họ muốn hiểu rõ vấn đề và muốn rút được bài học từ các nhà tư tưởng lớn trong truyền thống triết học phương Tây. Những câu hỏi này được tác giả trả lời trong một chuyên mục của ông, ban đầu chỉ được đăng tải trên tờ Chicago Sun-Times và Chicago Daily News. Trong vòng một năm sau khi ra đời, đã có tới 28 tờ báo mua bản quyền để đăng tải chuyên mục này (trong đó có tờ Kenkyu Sha ở Tokyo). Sự thành công của chuyên mục đã đưa tới việc tập hợp những câu hỏi và trả lời thành một cuốn sách. Đó là hoàn cảnh hình thành tác phẩm này trong lòng xã hội Mỹ.

Dĩ nhiên đối với người Việt, văn minh phương Tây nói chung, và triết học của nó nói riêng, không phải là đề tài học tập bắt buộc, và cũng không phải là nguồn cội tư tưởng giúp chúng ta định hướng cuộc sống và giải quyết những vấn đề của mình. Tuy nhiên chúng ta không thể phủ nhận sự kiện rằng truyền thống triết học phương Tây đã có ảnh hưởng quyết định đối với nền văn minh phương Tây vốn đã đạt nhiều giá trị mà hiện đã trở thành phổ quát đối với phần còn lại của thế giới, nên triết học phương Tây thực sự xứng đáng được chúng ta quan tâm đúng mức. Như đã nói trên, khi trả lời các câu hỏi, tác giả không đưa ra, hay áp đặt, một câu trả lời dứt khoát hay một giải pháp tối hậu. Ông chỉ trình bày các nhà tư tưởng lớn đã nói gì trong các tác phẩm của họ về các vấn đề được độc giả nêu ra. Các nhà tư tưởng này thường có những ý kiến khác nhau, thậm chí xung khắc nhau, tuy họ đều dựa trên cơ sở lý luận nào đó, và ý kiến của họ luôn là thành quả của nhiều năm tháng suy nghĩ và chiêm nghiệm. Cách trình bày này giúp độc giả có cơ hội nhìn và mổ xẻ vấn đề ở nhiều khía cạnh khác nhau, tự rút ra bài học cho mình và đưa ra quyết định cuối cùng. Đây cũng chính là cốt tủy của cái mà tác giả trình bày như một "nền giáo dục khai phóng", một nền giáo dục - hình thành từ thời cổ đại ở Hy Lạp và La Mã - nhằm vào việc đào tạo những con người tự do, hiểu theo nghĩa là một con người biết tư duy rốt ráo về từng vấn đề, biết tự đưa ra quyết định và chịu trách nhiệm cho quyết định của mình. Mẫu người tự do này khác hẳn mẫu người nô lệ, chỉ trông cậy vào tư duy và quyết định của người khác, và dĩ nhiên, họ không hề muốn chịu trách nhiệm về những quyết định đó tuy rằng họ đã hành động theo những quyết định đó. Một quan điểm đáng lưu ý nữa của tác giả là ở chỗ ông luôn trích dẫn ý kiến của những tác gia kinh điển của từng lãnh vực, ngay cả khi lý thuyết của những tác gia này đã bị vượt qua, hay thậm chí bị phi bác, bởi những nhà tư tưởng và thành quả khoa học của thời hiện đại. Ông biện minh rằng chúng ta không học tập hay tiếp nhận những tri thức của các nhà tư tưởng đó, vì có thể nó đã bị vượt qua hoặc không còn đúng nữa dưới ánh sáng của khoa học ngày nay, mà chúng ta học tập phương pháp tư duy của họ, hiểu ra con đường và cách đi của họ để tiếp cận với chân lý, tuy họ sống trong những thời kỳ mà khoa học và kinh tế còn phôi thai, chưa phát triển. Đó mới thực sự là điều mà triết học mang lại cho con người và cũng là điều bổ ích của tác phẩm này.

Như các bạn sẽ thấy, các câu hỏi trong sách này trải rộng trên nhiều lãnh vực, từ đạo đức, chính trị, xã hội đến kinh tế và nhiều vấn đề thiết thực trong đời sống (như mỹ học, nghệ thuật, giáo dục, quan hệ nhân sinh…). Như thế không có nghĩa rằng các nhà tư tưởng phương Tây chỉ bàn về những chuyện ấy, mà chẳng qua là vì câu hỏi từ các độc giả thường chỉ xoay quanh những vấn đề gần gũi ấy và ít có người quan tâm đến những lý thuyết phức tạp hơn vốn để lý giải bản chất của hữu thể và cấu trúc của thực tại. Chúng tôi muốn nói rõ điều này để các bạn hiểu sách này không bao quát toàn bộ triết học phương Tây, mà chỉ xoay quanh những vấn đề được nhiều con người bình thường quan tâm. Cũng chính vì thế mà chúng tôi tin tác phẩm này bổ ích cho tuyệt đại đa số chúng ta - những người không chuyên nghiên cứu triết học. Điều cuối cùng mà chúng tôi muốn thưa cùng bạn đọc là, do tác phẩm này bao trùm nhiều lãnh vực học thuật khác nhau, đòi hỏi người dịch phải có một kiến thức cơ bản nào đó ở mọi lãnh vực,

mà điều đó chúng tôi tự xét là mình chưa đạt được, nên việc dịch và chú giải sách này – tuy chúng tôi đã làm hết sức trong khả năng có hạn của mình – chắc chắn vẫn còn nhiều sai sót. Chúng tôi thực sự rất mong nhận được ý kiến chỉ giáo của bạn đọc.

PHẠM VIÊM PHƯƠNG VÀ MAI SƠN

PHẦN I NHỮNG CÂU HỎI VỀ TRIẾT HỌC, KHOA HỌC, VÀ TÔN GIÁO

1. CHÂN LÝ LÀ GÌ?

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi cảm thấy khó mà định nghĩa được chân lý là gì. Một vài người bạn của tôi nói rằng chân lý là điều mà hầu hết mọi người cùng nghĩ như nhau. Nhưng điều đó đối với tôi thật vô nghĩa, bởi vì đôi khi đa số lại sai lầm. Thậm chí những gì mà mọi người cùng đồng ý có thể không phải là chân lý. Hẳn phải có những định nghĩa tốt hơn về chân lý? Nó là gì?

A.N.

A.N. thân mến,

Ông hoàn toàn đúng khi cảm thấy không thỏa mãn. Bạn bè ông đã không đi tới một định nghĩa về chân lý, họ mới đến được một trong những dấu hiệu của chân lý. Tuy nhiên trong một số trường hợp việc đa số người khẳng định điều gì đó về chân lý là một chỉ dẫn cho thấy nó có thể là chân lý. Nhưng đây chỉ là một trong những dấu hiệu của chân lý, và hoàn toàn không phải là dấu hiệu tốt nhất. Nó không trả lời được câu hỏi của ông và của Pilate[1] – "Chân lý là gì?"

Xem xét cái gì dính dáng tới việc nói dối có thể sẽ giúp cho chúng ta hiểu được bản chất của chân lý. Nếu một người đàn ông nói với một người phụ nữ "Tôi yêu em" nhưng ông ta không yêu, thì ông ta đang nói dối. Khi một đứa trẻ đã lấy trộm hộp bánh nhưng lại nói với mẹ nó "Con không lấy" thì nó đang nói dối. Nói dối là nói trái với những gì bạn biết, bạn nghĩ hoặc cảm nhận. Nó khác với sự lầm lẫn thành thực, chẳng hạn một trọng tài phạt một cầu thủ phạm lỗi trong khi thực sự cầu thủ ấy không phạm lỗi và ngược lại.

Josiah Royce[2], nhà triết học vĩ đại người Mỹ vào đầu thế kỷ 20 định nghĩa kẻ nói dối là kẻ cố tình đặt không đúng chỗ các thuộc từ; nghĩa là, anh ta nói "có" trong khi muốn nói "không có", hoặc nói "không có" trong khi muốn nói "có". Định nghĩa của Royce về kẻ nói dối nhanh chóng dẫn chúng ta đến một định nghĩa mang tính triết học về chân lý nổi tiếng nhất của Plato[3] và Aristotle[4] cách đây hai mươi lăm thế kỷ; nó được lặp lại theo nhiều cách khác nhau kể từ thời ấy nhưng chưa hề bị vượt qua.

Plato và Aristotle nói rằng những ý kiến được coi là đúng khi nào chúng khẳng định điều gì có, thì có, hoặc điều gì không có, thì không có; ngược lại, những ý kiến của chúng ta là sai khi chúng khẳng định điều gì có, thì không có, hoặc điều gì không có, thì có. Một khi cái "có" trong phát biểu của chúng ta phù hợp với phương cách mà sự vật có, lúc đó phát biểu của chúng ta là đúng, và chân lý của phát biểu nằm ở chỗ nó tương ứng với những dữ kiện hiện có của giới tự nhiên hay thực tại. Khi chúng ta nghĩ rằng một cái gì hiện hữu hoặc đã xảy ra mà nó lại không hiện hữu hoặc không xảy ra, thì chúng ta mắc sai lầm và do đó điều chúng ta nghĩ là sai.

Vì vậy, như bạn thấy, chân lý rất dễ dàng định nghĩa, và để hiểu định nghĩa ấy cũng không khó lắm. Có lẽ Pilate thiếu kiên nhẫn hẳn đã vui lòng chờ đợi câu trả lời nếu ông ta biết rằng câu trả lời dành cho ông lại ngắn gọn đến thế. Nhưng cũng có thể ông ta đã nghĩ tới một câu hỏi khác, "Làm thế nào chúng ta chỉ ra được một phát biểu là đúng hay sai?" Đây chính là thắc mắc mà ông và các bạn của ông nêu ra và đòi được trả lời.

Đối với thắc mắc này có ba mẫu câu trả lời chính. Mẫu câu thứ nhất khẳng định rằng một vài phát biểu là đúng một cách hiển nhiên, chẳng hạn, "Toàn thể thì lớn hơn thành phần." Những phát biểu như thế hiển lộ chân lý cho ta một cách trực tiếp bởi một điều rõ ràng là ta không thể nào nghĩ trái với chúng được. Khi ta hiểu thế nào là một toàn thể và thế nào là một thành phần, ta không thể nghĩ rằng thành phần lớn hơn toàn thể (mà nó thuộc về) được. Bằng cách đó chúng ta biết được ngay lập tức chân lý của lời phát biểu rằng toàn thể lớn hơn bất cứ thành phần nào của nó.

Một mẫu câu trả lời khác nói rằng chân lý của những lời phát biểu có thể kiểm chứng bằng kinh nghiệm và quan sát. Nếu một người nói rằng trời không mưa ở Chicago vào một ngày nào đó trong tháng qua, ta có thể kiểm chứng chân lý của lời phát biểu đó bằng cách tìm đọc sổ sách ghi chép những bản tin thời tiết. Hay như ta có thể nhúng một bàn chân xuống hồ bơi để xem nước có ấm như lời người bạn nói hay không. Tương tự, một sự tổng quát hóa có tính chất khoa học được coi là đúng chỉ khi nào ta không quan sát thấy những sự kiện trái ngược.

Mẫu câu trả lời thứ ba có liên quan đến những lời phát biểu vừa không đúng một cách hiển nhiên, vừa không thể kiểm chứng bằng các sự kiện quan sát được. Đó có thể là thắc mắc về tính cách của một người, loại sản phẩm gì được ưa thích nhất cho những mục đích nào đó, hoặc con ngựa được ưa chuộng nhất có thắng trong đợt chạy tới hay không. Trường hợp này cho phép tìm kiếm sự nhất trí của một nhóm người nào đó, các nhà chuyên môn chẳng hạn. Một ý kiến được đa số đồng thuận có thể được coi như là dấu hiệu cho thấy ý kiến đó có khả năng đúng.

Mẫu câu trả lời thứ ba là mẫu mà bạn ông đã làm. Tuy nhiên việc nó thể hiện sự nhất trí của một nhóm người không làm cho nó trở thành câu trả lời chính xác cho câu hỏi, “Chân lý là gì?”, cũng không phải là câu trả lời đầy đủ cho thắc mắc, “Làm thế nào để chỉ ra được một phát biểu đúng hay không đúng?”

Định nghĩa chân lý thì dễ; biết một phát biểu cụ thể nào đó có đúng hay không thì khó hơn nhiều; và theo đuổi chân lý là khó khăn nhất.

2. TRI THỨC VÀ THƯỜNG KIẾN

Thưa tiến sĩ Adler,

Có thật là có tri thức không hay tất cả đều là thường kiến? Hình ảnh của thế giới và lối sống của chúng ta đã thay đổi quá nhiều trong năm mươi năm qua khiến tôi băn khoăn không biết chúng ta có thể có được tri thức chắc chắn về một điều gì đó không? Phải chăng hầu hết những gì người ta gọi là tri thức thật ra chỉ là thường kiến?

F.S.

F.S. thân mến,

Hầu hết chúng ta đều biết thế nào là một thường kiến. Chúng ta thấy rằng những ý kiến của chúng ta là niềm tin mà người khác không thể chia sẻ. Chúng ta đã quen nghe những người bất đồng với chúng ta nói, "Đó chỉ là ý kiến của anh" (hoặc "quan điểm của anh "). Ngay cả khi chúng ta đưa ra một ý kiến có căn cứ vững chắc, chúng ta thường vẫn cảm thấy đôi chút hoài nghi về nó. "Tôi có lý do chính đáng để tin như thế,"chúng ta nói, "nhưng tôi không thể cam kết là chắc chắn."

Do đó, có ba đặc trưng của thường kiến:

(1) Chúng nói lên những khả hữu hơn là những điều chắc chắn.

(2) Chúng có thể bị nghi ngờ.

(3) Những người thích suy luận vẫn có thể bất đồng trong ủng hộ hai thường kiến đối lập nhau.

Xưa nay chủ nghĩa hoài nghi vẫn cho rằng mọi thứ đều là thường kiến, tất cả đều có thể còn tranh cãi. Thậm chí những kẻ hoài nghi cực đoan còn giảm trừ những thứ như toán học và khoa học thành thường kiến. Ví dụ, họ chỉ ra rằng, hệ thống của khoa hình học hình thành trên những giả thiết, vì vậy những giả thiết khác cũng có thể được thiết lập và những hệ thống hình học khác có thể đã ra đời. Khoa học thực nghiệm, ở đỉnh cao của nó, nhà hoài nghi khăng khăng nói, gồm toàn những khái quát hóa rất có thể đúng, nhưng đó không phải là những điều chắc chắn bất khả nghi.

Đối lập với thuyết hoài nghi như thế là quan điểm của các triết gia cổ Hy Lạp. Plato và Aristotle cho rằng con người có thể có được tri thức thực sự về một số vấn đề nào đó. Trong chính bản chất của chúng, một số sự vật thì tất yếu và không thể nào khác đi được. Ví dụ, trong bản chất của những toàn thể và những thành phần, điều tất yếu là toàn thể luôn luôn lớn hơn bất cứ thành phần nào của nó. Đây là điều chúng ta biết chắc chắn. Ngược lại, trong bản chất của những người đàn ông lịch sự và những cô gái tóc vàng, không có gì tất yếu làm cho những người đàn ông lịch sự luôn luôn thích những cô tóc vàng, và vì thế đây chỉ là vấn đề thường kiến.

Sự khác nhau giữa tri thức và thường kiến cũng có thể được diễn đạt bằng các thuật ngữ tâm lý học. Khi chúng ta được hỏi, "Những người đàn ông lịch sự có thích các cô tóc vàng không?" hoặc "Đảng Cộng Hòa sẽ thắng trong cuộc bầu cử sắp tới không?" chúng ta được tự do chọn lựa câu trả lời. Không có gì trong câu hỏi bó buộc chúng ta trả lời Có hoặc Không. Nhưng khi chúng ta được hỏi toàn thể có lớn hơn một thành phần của nó không, chúng ta không có sự lựa chọn về câu trả lời. Nếu chúng ta tập trung tâm trí vào mối quan hệ giữa toàn thể và thành phần, chúng ta chỉ có thể có một cách duy nhất để nghĩ về mối quan hệ đó. Chính đối tượng mà chúng ta đang suy nghĩ tới sẽ quyết định tư duy của chúng ta.

Điều này cung cấp cho chúng ta một chuẩn mực rất rõ ràng để phân biệt điều chúng ta nói ra là tri thức hay thường kiến. Nó là tri thức khi đối tượng mà chúng ta đang nghĩ đến buộc chúng ta phải nghĩ về nó theo một cách nào đó. Lúc ấy điều chúng ta nghĩ không phải là ý kiến riêng của chúng ta. Nhưng khi đối tượng của tư duy chúng ta để cho chúng ta tự do đi tới một quyết định về nó, bằng cách này hay cách khác, lúc đó điều chúng ta nghĩ chỉ là thường kiến – ý kiến riêng tư của chúng ta, nó được hình thành mà không bị cưỡng bách. Ở đây, có thể có những ý kiến bất đồng với chúng ta.

Khi đã hiểu được sự khác biệt giữa tri thức và thường kiến, chúng ta phải thừa nhận rằng hầu hết những tuyên bố của chúng ta là những thường kiến. Tuy nhiên cần biết rằng những thường kiến cũng khác nhau về độ chắc thực. Một vài tuyên bố dựa trên bằng chứng hoặc những lý lẽ xác đáng, mặc dù không phải chung quyết, nhưng cũng làm cho chúng trở nên khả thủ. Những tuyên bố khác không có căn cứ vững chắc, hoặc không dựa trên nền tảng nào cả mà chỉ là những thành kiến đầy chủ ý của chúng ta.

Vì thế vấn đề còn bỏ ngỏ là lịch sử, toán học, khoa học thực nghiệm, và triết lý nên được xếp vào tri thức hay thường kiến. Như chúng ta vừa thấy, nhà hoài nghi cực đoan nói rằng cả bốn lĩnh vực ấy đều là thường kiến, mặc dù họ thừa nhận chúng có nhiều trọng lượng hơn là những ý kiến riêng tư hoặc thành kiến cá nhân. Tôi sẽ bảo vệ quan điểm ngược lại, đó là chúng ta có thể có tri thức trong toán học và triết học, và có thường kiến rất có thể đúng trong khoa học thực nghiệm và lịch sử.

3. TRIẾT HỌC LÀ GÌ?

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi không hiểu thuật ngữ "triết học" bao hàm nghĩa gì. Hình như nó không có một chủ đề xác định nào như trong các khoa học và các nghiên cứu kinh viện. Phải chăng triết học bao gồm mọi lĩnh vực tri thức? Hay nó chỉ đơn thuần là tư tưởng, không có một đối tượng riêng biệt nào? Triết học có phải là một khoa học mang đến cho ta tri thức chắc chắn và chính xác, hay chỉ là nghệ thuật suy nghĩ? Tại sao chúng ta không thể đồng thuận với nhau về mục đích của một nỗ lực mà nhân loại theo đuổi hàng ngàn năm nay?

J.P.

J.P. thân mến,

Sở dĩ khó định nghĩa triết học là vì có quá nhiều cái nhìn khác nhau về nội dung và sứ mệnh của triết học. Một mặt, nó được trình bày như là tri thức nền tảng về bản chất của vạn vật; mặt khác, như là sự hướng dẫn đến một đời sống tốt đẹp. Thời Trung Cổ triết học bị xem như con sen của thần học; thời nay, nhiều người vẫn xem nó như một trợ thủ cho khoa học xã hội và khoa học tự nhiên.

Thuật ngữ "triết học" theo nghĩa đen là lòng yêu mến đối với sự minh triết, theo đó, triết học là một tham vọng tìm kiếm hơn là một cái kho chứa đựng tri thức tìm được và có thể truyền giao được.

Socrates chỉ rõ rằng triết gia là người yêu mến sự minh triết, chứ không sở hữu nó. Socrates còn làm cho cung cách của triết gia thêm cụ thể khi nói rằng một đời sống không được khảo chứng thì không đáng sống và chúng ta nên theo đuổi mọi chứng lý đến bất cứ nơi đâu khi chưa ngã ngũ. Luôn luôn tìm kiếm, luôn luôn nghi vấn là thái độ căn bản trong sinh hoạt triết học. Nó cũng cho thấy một ý hướng luân lý của một đời sống tốt đẹp vốn là điều cần nhấn mạnh luôn mãi trong triết học.

Aristotle trình bày nội dung của triết học bằng một khối lượng tác phẩm phong phú đồ sộ. Ông phân chia triết học thành những chuyên ngành khác nhau. Đứng trên tất cả là "đệ nhất triết học", hay Siêu hình học, vốn là tri thức về những nguyên lý và những nguyên nhân tối hậu. Sự nhấn mạnh Siêu hình học như vậy cũng đóng vai trò chính yếu trong triết học.

Vào thời hiện đại, bản chất của tri thức và cơ cấu của tâm trí được coi là quan trọng hàng đầu. Immanuel Kant[5], người đi đầu theo đường hướng này, phân biệt một bên là tri thức thực nghiệm có sẵn đối với khoa học tự nhiên và một bên là tri thức thuần lý chỉ có thể đạt được bằng triết học. Hiện nay người ta bàn cãi rất nhiều về vai trò tương đối của triết học và khoa học. Chính là với khoa học, chứ không phải triết học, mà người ta đi tìm tri thức căn bản. Một trong những trường phái triết học mạnh mẽ nhất, chủ nghĩa Thực chứng, cho rằng chỉ có những khoa học thực nghiệm mới là tri thức thực sự, và rằng triết học chỉ còn đóng vai trò giải nghĩa và phê phán các khoa học này.

Quan điểm của tôi là, triết học là một loại tri thức đặc biệt có tính minh triết. Nó đem đến cho ta minh triết về bản chất con người, về thế giới, về Thượng Đế, về đời sống tốt đẹp và xã hội tốt đẹp. Nó đem ra ánh sáng thắc mắc căn bản về yếu tính của vạn vật và cứu cánh cuộc đời. Do đó, nó đứng trên khoa học, cả về lý thuyết lẫn thực hành, vì khoa học chỉ đề cập đến những vấn đề bên ngoài và kém quan trọng hơn.

Theo quan điểm này, triết học là mối bận tâm của tất cả mọi người. Nó không phải là một ngành học đặc biệt, đòi hỏi phải tinh thông một phương pháp luận phức tạp, toán học cấp cao, hoặc máy móc tinh vi. Triết gia đích thực là một con chim lạ hiếm, đó là vì ông ta đã dâng hiến

hết mình và suốt đời cho việc theo đuổi minh triết giữa một thế giới đầy sự xao lãng. Tuy nhiên mọi người có thể đáp lại tiếng gọi này, vì chỉ có hai điều duy nhất mà một người cần có để trở thành triết gia, đó là trí tuệ được Thượng Đế ban cho và một niềm khát khao muốn biết chân lý tối hậu.

Những gì tôi vừa trình bày trên đây gợi lên những giải đáp cho tất cả các câu hỏi của bạn. Triết học không phải là một khoa học thực nghiệm theo nghĩa của Vật lý học, Hóa học, và Sinh lý học; mà nó là một khoa học thuần lý, và như toán học, nó phát triển bằng suy tư và phân tích có hệ thống. Nhà toán học lẫn nhà triết học đều không viện dẫn bất kỳ sự kiện đã quan sát được nào cả, ngoại trừ những sự kiện thuộc kinh nghiệm thông thường của mọi người. Cả hai đều tiến hành những khám phá của mình ngay tại bàn giấy; cả hai đều là những nhà tư tưởng xa-lông.

Triết học không phải là một nghệ thuật, nhưng nó sử dụng các môn học lý thuyết, đặc biệt là nghệ thuật suy luận biện chứng. Nó không phải là thần học, vì trong khi thần học lấy niềm tin tôn giáo làm khởi điểm của mình thì triết học lại bắt đầu bằng sự phán đoán thực tế, nó nỗ lực làm rõ và đào sâu sự hiểu biết về một thế giới còn ẩn tàng trong phán đoán thực tế đó.

Hoàn toàn không đến trước khoa học, triết học đến sau khoa học. Mặc dù, như lịch sử cho thấy, sự tra hỏi triết lý bắt đầu từ rất lâu trước thí nghiệm khoa học, nó cũng sẽ tiếp tục lâu dài sau khi chúng ta đã đạt đến những giới hạn của tri thức thực nghiệm. Các khoa học thực nghiệm đã hoàn thiện rồi, và có những biểu hiện cho thấy ở những thời điểm nào đó chúng đã đi xa đến mức có thể. Nhưng triết học vẫn còn ở tuổi ấu thơ của nó. Sự phát triển đầy đủ của nó nằm ở nhiều thiên niên kỷ phía trước.

4. TRIẾT HỌC TRONG KỶ NGUYÊN KHOA HỌC

Thưa tiến sĩ Adler,

Khoa học đã cung cấp tri thức và công cụ để tạo ra một kỷ nguyên công nghiệp hiện đại. Nhưng triết học có thể giúp gì được chúng ta trong thời đại khủng hoảng ngày nay không? Hay triết học đã lỗi thời trong kỷ nguyên khoa học này?

W.L.

W.L. thân mến,

Trước hết chúng ta hãy xét xem những gì khoa học có thể làm và những gì mà khoa học không thể làm - phạm vi và chức năng đích thực của nó.

Khoa học nghiên cứu những hiện tượng xã hội và vật lý nhằm mục đích đạt tới một mô tả chính xác về chúng. Có thể đó là sự vận động của các thiên thể, những cấu trúc bên trong của nguyên tử, những tiến trình tâm sinh lý, những trào lưu xã hội, hoặc hành vi của con người.

Vậy lợi ích của tri thức khoa học là gì? Francis Bacon[6] trả lời câu hỏi đó bằng lời khẳng định: khoa học mang lại cho chúng ta quyền lực. Nó cho phép chúng ta, ở một mức độ nào đó, thực hiện việc kiểm soát và làm chủ những hiện tượng vật lý và xã hội trong thế giới chúng ta đang sống. Một câu trả lời khác nói rằng khoa học cho phép chúng ta tạo ra đủ thứ vật chất. Áp dụng khoa học, người kỹ sư xây dựng những chiếc cầu, vị bác sĩ phục hồi sức khoẻ cho người bệnh. Nhưng một tri thức như thế, như mọi người đều biết, cũng đã được sử dụng để hủy diệt tất cả, để làm tàn tật và giết hại con người.

Nói một cách khác, khoa học mang đến cho chúng ta thứ quyền lực vừa có tính chất kiến tạo vừa có tính chất phá hủy. Nó cung cấp cho chúng ta những phương tiện để theo đuổi những mục đích xấu xa lẫn những cứu cánh tốt đẹp. Tự nó, khoa học không chỉ trung tính về mặt đạo đức, nghĩa là, nó không tốt không xấu đối với giá trị của những cứu cánh mà vì nó các phương tiện được đem ra sử dụng; nó còn hoàn toàn không thể chỉ cho chúng ta một đường hướng đạo đức nào, vì nó chẳng cung cấp cho chúng ta những tri thức cần thiết về hệ thống những điều thiện và hệ thống những cứu cánh.

Do vậy, bạn rất có lý khi đề xuất ý tưởng rằng khoa học cần có triết học hỗ trợ nếu những phương tiện mà khoa học tạo ra được sử dụng cho những mục đích xứng đáng. Ngày nay nhiều người nghĩ rằng triết học là vô ích khi so sánh với khoa học, bởi vì người ta không thể áp dụng nó để tạo ra mọi thứ hoặc để kiểm soát các phương tiện. Tuy nhiên tri thức triết học, theo tôi, lại hữu dụng theo một cách khác, cao quý hơn. Sự hữu dụng và ứng dụng của nó có tính đạo đức và giáo dục, chứ không có tính kỹ thuật và chế tác. Trong khi khoa học trang bị cho chúng ta phương tiện để sử dụng, thì triết học hướng dẫn chúng ta đến những cứu cánh mà chúng ta mong đạt tới.

Tôi xin nói rõ điểm cuối cùng này. Cách xử sự của con người và các thiết chế xã hội tùy thuộc vào những giải đáp của chúng ta trước những câu hỏi như hạnh phúc hệ tại vào cái gì, bổn phận của chúng ta là gì, tổ chức nhà nước nào là công bằng nhất, điều gì làm cho sự thiện phổ quát trong xã hội, con người cần có những tự do gì, và vân vân. Bây giờ và mãi mãi, khoa học không thể nào trả lời được bất cứ một câu hỏi nào vừa kể, hoặc bất kỳ câu hỏi nào khác có liên quan đến cái đúng và cái sai, cái tốt và cái xấu, bây giờ và mãi mãi.

Không trả lời được những câu hỏi này, chúng ta như con thuyền không có la bàn và bánh lái trôi dạt giữa biển sóng cuộc đời. Chừng nào chiếc thuyền cá nhân hoặc con tàu nhà nước còn sử dụng công suất nhỏ, chúng ta có thể không gặp nhiều nguy hiểm. Nhưng, như bạn đã chỉ ra, trong kỷ nguyên hạt nhân này, khi chúng ta di chuyển với tốc độ lớn và với công suất lớn, tai

họa đe dọa chúng ta ở mọi khúc quanh nếu chúng ta không biết định hướng đúng.

Chính là triết học, chứ không phải khoa học, sẽ dạy cho chúng ta thấy sự khác biệt giữa cái đúng và cái sai đồng thời hướng dẫn chúng ta đi tới những điều thiện phù hợp với bản chất của chúng ta. Nếu như lợi ích chế tác của khoa học phát sinh từ sự diễn tả chính xác của nó về cách thức mọi vật vận động, thì lợi ích đạo đức của triết học lại có nguồn gốc từ những hiểu biết nền tảng về những thực tại tối hậu đằng sau những hiện tượng mà khoa học nghiên cứu. Mỗi loại tri thức trả lời những câu hỏi mà loại kia không thể, và vì thế mỗi loại đều hữu ích theo cách riêng của nó.

Theo tôi, chính là triết học, chứ không phải khoa học, là bậc cao nhất trong mọi nền văn hóa và văn minh, đơn giản vì những câu hỏi mà nó có thể giải đáp lúc nào cũng khẩn thiết cho nhân sinh. Một điều chắc chắn là, chúng ta càng chiếm lĩnh được khoa học, chúng ta càng cần đến triết học, bởi vì càng có nhiều sức mạnh, chúng ta càng cần đến phương hướng.

5. MỐI LIÊN QUAN CỦA TOÁN HỌC VỚI TRIẾT HỌC

Thưa tiến sĩ Adler,

Trong việc giáo dục khoa học ngày nay, người ta đã dành cho toán học nhiều sự chú ý. Tôi cũng đã nhìn thấy các triết gia đã đánh giá cao tư duy toán học. Vậy thực chất của toán học là gì, và tại sao nó đóng một vai trò quan trọng như thế trong khoa học và triết học? Tại sao toán học lại có mặt trong hầu hết các chương trình giáo dục phổ thông? Toán học có giá trị thực tiễn trong đời sống thường ngày không?

G.K.

G.K. thân mến,

Ngay buổi bình minh của tư tưởng Tây phương, ích lợi thực tiễn của toán học đã được Herodotus[7] ghi nhận; ông cho rằng nguồn gốc của Hình học xuất phát từ những người đo đất ở Ai Cập. Thật vậy, chữ hình học theo nguyên ngữ có nghĩa là "trắc địa". Nhưng các triết gia Hy Lạp, đặc biệt là Plato, đã tỏ ý khinh bỉ cái ý tưởng coi toán học có giá trị chỉ vì sự hữu dụng của nó trong việc khảo sát đất đai hoặc đo lường sự chuyển động của các thiên thể. Theo Plato, học toán là sự chuẩn bị lý tưởng cho tư tưởng triết lý, bởi vì nó đem trí tuệ vượt xa khỏi những sự vật thấy được và sờ được để chú tâm vào những đối tượng trừu tượng thuần túy - những con số, những hình hình học, và những tỉ lệ.

Lập trường của Plato đã dẫn đến một kiểu bất đồng khác về bản chất của toán học, còn mãi cho tới ngày nay. Aristote đồng ý với Plato rằng toán học có giá trị như một tri thức, hoàn toàn không kể tới những ứng dụng thực tiễn, nhưng ông phản đối mạnh mẽ ý kiến nói toán học được coi là mẫu mực cho tất cả tri thức triết học. Ông lấy làm khó chịu thấy những học trò của Plato đồng nhất hóa toán học với triết học, và các sinh viên khoa triết sẽ không lắng nghe giảng viên nào không trình bày tư tưởng của mình bằng hình thức toán học. Theo Aristotle, mỗi khoa học có một phương pháp riêng thích hợp đối với đối tượng chính yếu của nó, và do đó, phương pháp toán học không nên áp dụng trong các khoa học khác.

Sự bất đồng từ thời thượng cổ Hy Lạp này lại tiếp tục ở thời hiện đại trong các quan điểm đối lập nhau của Descartes[8] và Kant. Là nhà toán học vĩ đại đồng thời là một triết gia, Descartes tuyên bố phương pháp toán học là con đường duy nhất dẫn đến tri thức, kể cả tri thức về vật lý vũ trụ. Đối với ông, cũng như đối với Newton và các nhà khoa học hiện đại vĩ đại khác, thế giới tự nhiên hình thành theo cách có thể được hiểu rõ nhất bằng phân tích toán học. Từ cái nhìn này, vũ trụ vật chất có một cơ cấu có thể diễn tả được bằng các thuật ngữ toán học.

Kant thừa nhận rằng những nguyên lý toán học có thể áp dụng vào việc nghiên cứu thế giới vật lý, và ông đề cao thiên tài của Newton[9]. Nhưng ông cảnh báo các triết gia coi chừng bị lạc đường vì những thành công sáng chói của toán học trong một lĩnh vực mà ở đó chỉ cần tri thức đích xác về những quan hệ định lượng. Ông nói, chúng ta không thể có được một vài tri thức quan trọng nhất bằng cách đi từ những khái niệm và châm ngôn rõ ràng đến việc chứng minh những kết luận chính xác và chắc chắn. Điều này đặc biệt đúng đối với tri thức, nơi mà những phân biệt minh bạch chỉ đạt được ở cuối quá trình truy vấn, chứ không phải ở bước đầu quá trình này. Hơn nữa phương pháp toán học không đóng một vai trò gì trong đạo đức học, mà đối với Kant thì đạo đức học là khoa học triết lý hoàn thiện nhất.

Trong nhiều thế kỷ qua, toán học đã có những biến đổi to lớn nhưng cuộc tranh luận lâu đời này vẫn chưa ngã ngũ giữa các triết gia. Trong số các tư tưởng gia hiện đại, Bertrand Russell[10], chẳng hạn, tiêu biểu cho chủ trương dùng phương pháp toán học để tiếp cận mọi vấn đề, trong khi đó thì John Dewey[11] thích lối tiếp cận có tính chất thực chứng và sinh vật học hơn. Nhưng cho dù các triết gia có bất đồng thế nào đi nữa về giá trị của toán học như là

một hình mẫu cho mọi loại tri thức, họ vẫn phải đồng ý với nhau một điều – toán học đem tới cho con người tri thức chắc chắn và minh xác thông qua sự suy luận nghiêm ngặt mà không cần đến sự hỗ trợ của thí nghiệm và nghiên cứu thực nghiệm.

Tính chất chính xác, nghiêm ngặt và thuần lý của toán học đã đưa nó lên vị trí cao trong cái nhìn của các nhà giáo dục mọi thời đại. Như Plato khẳng định, toán học là môn học hướng dẫn lý trí trong việc nghiên cứu các đối tượng và những mối liên hệ trừu tượng. Nó cung cấp một bằng chứng về suy luận diễn dịch, là thứ suy luận đi từ những tiền đề sáng rõ đến những kết luận tất yếu.

"Giá trị thực hành" cao nhất của toán học là trong việc phát triển trí tuệ con người. Có nhiều ứng dụng hằng ngày của toán học: đo đạc địa hình, thiết kế nhà cửa và quần áo, vạch quỹ đạo súng pháo binh. Nhưng ngay cả khi các máy tính điện tử và các phương tiện tối tân khác thay thế cho mọi tính toán của con người, lý trí chúng ta vẫn phải cần đến nguyên lý toán học để nắm được một phương diện thiết yếu của thế giới chúng ta đang sống.

6. SỰ XUNG ĐỘT GIỮA KHOA HỌC VÀ TÔN GIÁO

Thưa tiến sĩ Adler,

Có hay không sự xung đột giữa khoa học và tôn giáo? Tôi không nghĩ rằng văn bản của Thánh Kinh lại có thể hòa giải được với tri thức khoa học hiện đại. Phải chăng những khám phá của vật lý hiện đại, địa chất học, thiên văn học, và sinh vật học mâu thuẫn với câu chuyện được kể trong Sáng Thế Ký về sự sáng tạo ra trời đất và con người?

E.V.

E.V. thân mến,

Hồng y Barberini, bạn của Galileo[12], một lần giải thích với Galileo lý do tại sao không thể xảy ra xung đột giữa khoa học và tôn giáo. Ông nói: " Anh dạy cho mọi người biết bầu trời di chuyển như thế nào; còn chúng tôi dạy cho mọi người biết cách lên trời." Với những sứ mệnh được phân biệt như thế, các nhà thiên văn và các nhà thần học tất không thể có tranh cãi .

Ý tưởng mà Barberini trình bày với Galileo có thể được khái quát hóa. Nếu khoa học và tôn giáo có những mục đích khác nhau – nghĩa là, nếu họ cố gắng trả lời những câu hỏi khác nhau, và nếu họ cố gắng làm những việc khác nhau cho con người – thì giữa họ sẽ không có sự xung đột.

Đâu là những câu hỏi mà tôn giáo tìm cách trả lời? Đó là những câu hỏi về hiện hữu và bản chất của Thượng Đế, về sự liên hệ của con người với Thượng Đế, về sự chi phối của Thượng Đế đối với vũ trụ, và đặc biệt là sự quan tâm của Ngài dành cho con người. Tất cả những điều này hoàn toàn vượt quá thẩm quyền giải quyết của khoa học, bây giờ và mãi mãi. Những tôn giáo khác nhau đưa ra những câu trả lời khác nhau cho những câu hỏi trên đây, nhưng trong khi tìm hiểu để chọn câu trả lời đúng, chúng ta không mong gì đến sự trợ giúp của khoa học.

Tôn giáo có làm điều gì thực tế cho con người không? Có, nó đưa con người tiếp xúc trực tiếp với Thượng Đế, nó mang lại cho cuộc sống của con người một ý nghĩa và giá trị đạo đức nền tảng, và trên hết nó cung cấp cho con người một phương tiện mà nhờ đó con người tìm kiếm và nhận được sự giúp đỡ của Thượng Đế để tuân theo những điều răn dạy của Ngài. Nếu chúng ta hiểu được chút ít về khoa học, chúng ta sẽ nhận ra rằng khoa học không thể làm được những điều vừa kể. Do vậy không có sự cạnh tranh ở đây. Khoa học trả lời những câu hỏi khác và làm những việc khác cho chúng ta. Nó mô tả cái thế giới chúng ta đang sống. Nó giải thích cơ cấu và cách chuyển động của sự vật chúng sinh ra và biến dịch như thế nào, và do đó chúng ta sử dụng chúng như thế nào vào những mục tiêu tốt hoặc xấu. Chúng ta ứng dụng những khám phá của khoa học để sản xuất ra hằng hà sa số sự vật, từ thức ăn cho bé sơ sinh đến bom nguyên tử. Nhưng khoa học không nói cho chúng ta biết căn nguyên và lý do tồn tại của sự vật; nó cũng không ngăn cản chúng ta lạm dụng sức mạnh mà nó mang lại cho chúng ta. Cùng một tri thức khoa học, nó có thể đầu độc hoặc cứu chữa, có thể hủy diệt hoặc xây dựng.

Từ đó chúng ta có thể kết luận rằng không có vấn đề hòa giải khoa học và tôn giáo rằng lựa chọn giữa kỹ thuật và lời cầu nguyện không còn cần thiết hơn là lựa chọn giữa việc có một thân xác và có một linh hồn. Nhưng thật không may, lúc ấy chắc chúng ta phải bỏ sót một vài điều nan giải thật sự. Câu hỏi của bạn về thuyết tiến hóa của Darwin[13] và câu chuyện sáng thế trong Kinh Thánh là một trong những điều nan giải đó. Nếu chúng ta đã đọc những chương đầu của Sáng Thế ký[14] cứ như đó là lời diễn tả cụ thể về tiến trình con người và vũ trụ đi vào cuộc hiện hữu, chúng ta sẽ thấy những giải thích ấy hòan toàn ngược lại với những giải thích về cùng vấn đề được khoa học hiện đại, từ Thiên văn học đến Động vật học, đưa ra. Tuy nhiên, theo Augustine[15] và các nhà thần học khác, đọc sâu hơn Sáng Thế ký sẽ dẫn đến những diễn giải tránh được xung đột với khoa học. Chẳng hạn, Augustine nói với chúng ta rằng "sáu ngày"

nói đến ở đây không phải là những đơn vị thời gian. Chúng tượng trưng cho một trật tự của sự diễn biến. Theo Augustine, Thượng Đế tạo ra vạn vật cùng một lúc và đặt ra trật tự để chúng theo đó mà diễn biến cùng với thời gian. Khoa học kể khá tường tận cho chúng ta về lịch sử thật sự của sự diễn biến đó, và hầu như chúng không có gì xung đột với kiểu diễn giải những chương đầu Sáng Thế ký của Augustine.

Nhưng vẫn còn một điểm xung đột nghiêm trọng. Sáng Thế Ký nói với chúng ta rằng Thượng Đế tạo ra con người theo hình ảnh của Ngài, và rằng trong tất cả tạo vật trên trái đất này chỉ có con người là được tạo dựng theo hình ảnh của Thượng Đế. Điều này thường được giải thích để nói lên rằng con người về bản chất khác với muôn vật khác, kể cả những hình thức cao đẳng của đời sống động vật. Chỉ mình anh ta là một con người, là một sinh vật có lý trí và ý chí tự do. Anh ta không chỉ là một sinh vật, chỉ khác biệt nhau với các con vật khác về mức độ. Anh ta hoàn toàn khác biệt về loài.

Theo lý thuyết của Darwin về sự tương cận họ hàng giữa con người và loài khỉ, thì con người khác với con khỉ chỉ ở mức độ, chứ không khác về loài giống. Sự khám phá ra "những mắt xích còn thiếu" này trong chuỗi tiến hóa được cho là thể hiện sự liên tục giữa người và vượn. Trong khi tuyên bố chỉ mình con người được tạo dựng theo hình ảnh của Thượng Đế, Sáng Thế ký nhấn mạnh vào một sự bất liên tục giữa người và các hình thức khác của sự sống trên trái đất. Về vấn đề này, Kinh Thánh và Sinh vật học không thể cả hai đều đúng được.

Theo tôi, đây là một xung đột thực sự, chứ không chỉ bề ngoài, giữa một bên là khoa học và một bên là tín điều căn bản của tôn giáo. Không có nhiều xung đột loại này, chắc chắn không nhiều xung đột rõ ràng như vậy. Điều đáng chú ý là loại xung đột này lại nói về bản chất của con người. Dù nó có được giải quyết hay không, và, nếu giải quyết được, thì giải quyết như thế nào, thì nó cũng không phải là điều cho tôi phát biểu ở đây.

7. TRIẾT HỌC HY LẠP VÀ THẦN HỌC THIÊN CHÚA GIÁO

Thưa tiến sĩ Adler,

Nhiều học giả nói với chúng tôi rằng các triết gia ngoại đạo Plato và Aristotle giữ một vai trò quan trọng trong sự phát triển của thần học Cơ Đốc giáo. Augustine mắc nợ Plato nhiều ý tưởng, còn Aquinas tìm thấy cơ sở triết học của mình nơi Aristotle. Điều này nghe thật kỳ quặc. Làm thế nào mà những vị thánh và nhà thần học Cơ Đốc giáo này lại đi tìm nền tảng tư tưởng của họ nơi các triết gia ngoại đạo không hề tin vào Thượng Đế của Cơ Đốc giáo hay những tín lý Cơ Đốc giáo?

S.C.

S.C. thân mến,

Chúng ta hãy trở lại với thời khởi nguyên của Cơ Đốc giáo. Nó thoát thai từ Do Thái giáo, và từ nền văn hóa cổ Hy Lạp trong Đế quốc La Mã. Nó đưa ra một đường hướng cứu chuộc và một học thuyết về sự liên hệ đặc biệt giữa con người với Thiên Chúa.

Gắn liền với đường hướng và học thuyết đó, một cách thiết yếu, là hành vi tin tưởng vào sự mặc khải thần thánh. Tuy nhiên việc hiểu cho trọn vẹn ý nghĩa niềm tin Cơ Đốc giáo đòi hỏi các nhà tư tưởng kiến tạo của giáo hội sơ kỳ phải liên kết những giáo lý về mặc khải với những ý tưởng và chân lý nền tảng được khai triển thông qua sự thẩm tra triết học hay khoa học. Có gì đáng ngạc nhiên khi các nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo sơ kỳ sử dụng vốn tri thức Hy Lạp phát triển cao có sẵn và họ biết một cách tường tận? Sự thật, vài người trong số họ, chẳng hạn Justin Martyr[16] và Augustine đã là những triết gia ngoại đạo trước khi cải theo Cơ Đốc giáo.

Nhưng bạn có thể hỏi, chẳng phải là Cơ Đốc giáo sơ kỳ chống lại tình trạng ngoại đạo và tất cả trước tác của nó sao? Chẳng phải Cơ Đốc giáo đã tự cho là chỉ mình nó chiếm hữu mọi chân lý và lẽ phải sao? Chẳng phải sự ngoại đạo bị coi là dối trá và không ngay thẳng sao? Việc kết hợp giữa tín ngưỡng Cơ Đốc giáo với triết học Hy Lạp không có vẻ là một nghịch lý lố bịch đối với những người Cơ Đốc giáo sơ kỳ sao?

Không nghi ngờ gì là có một số người hoàn toàn nghĩ như vậy. Tertullian, một trong những người biện hộ xuất sắc nhất cho giáo hội Cơ Đốc giáo sơ kỳ, nói:

“Thử hỏi Athens thì có liên quan gì với Jerusalem chứ? Có điều gì đồng thuận giữa trường Academy của Plato và Giáo hội?... Hãy dẹp bỏ đi mọi nỗ lực tạo ra một Cơ Đốc giáo không thuần nhất gồm Thuyết Khắc kỷ, thuyết Plato, và tư tưởng Biện chứng!”

Tertulian đại diện cho trường phái tư tưởng Cơ Đốc giáo vẫn hiện diện cho tới ngày nay.

Tuy nhiên, nhiều nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo sơ kỳ khác khẳng định rằng nền văn hóa ngoại đạo là di sản kế thừa đúng đắn của Cơ Đốc giáo. Augustine so sánh nó với những kho tàng mà những người Do Thái cổ chiếm hữu khi họ rời Ai Cập. Ông nói rằng triết học Hy Lạp chứa đựng:

“sự chỉ dẫn rộng rãi đã được thích ứng tốt hơn vào việc sử dụng chân lý, cùng một số châm ngôn đạo đức xuất sắc nhất; và một vài chân lý liên quan ngay cả đến việc thờ phụng Một Thiên Chúa cũng được tìm thấy ở đó.”

Việc Augustine dùng triết học Plato để diễn giải học thuyết Cơ Đốc giáo là yếu tố quyết định trong công cuộc Cơ Đốc hóa tư tưởng và văn hóa ngoại đạo. Cống hiến của Thomas Aquinas[17] đến vào lúc những tác phẩm chủ yếu của Aristotle vừa mới được khôi phục và được dịch sang

tiếng Latinh. Những tác phẩm này bao gồm toàn bộ các khoa học tự nhiên và sự tìm hiểu có tính chất triết học. Một số quan điểm căn bản được Aristotle khai triển ban đầu có vẻ như bất đồng sâu sắc với những tín điều của Cơ Đốc giáo; và tại nhiều nơi, thuyết Aristotle bị tẩy chay và thậm chí bị kết án chính thức. Nhưng Aquinas vẫn cho rằng không thể có bất đồng giữa chân lý của lý trí và chân lý của niềm tin; và vì thế ông cương quyết đảm trách việc thâu thái cho Cơ Đốc giáo tất cả chân lý mà ông có thể tìm thấy nơi Aristotle.

Quả đúng như bạn nói, nội dung của tư tưởng Hy Lạp và tín ngưỡng Cơ Đốc giáo không đồng nhất. Thượng Đế (God) của các triết gia Hy Lạp không phải là Thiên Chúa (God) của Abraham[18], Isaac, và Jacob, cũng không phải là Chúa Cha (God) trong Phúc Âm[19]. Thần học về tự nhiên của Plato và Aristotle không chứa đựng điều gì tương tự như những học thuyết đặc trưng Cơ Đốc giáo về sự sáng thế, thiên hựu, và cứu rỗi. Tuy nhiên, nó vẫn chứa đựng một số chân lý căn bản về bản chất của sự tồn tại và biến dịch, vật chất và tinh thần, cõi trần và cõi vĩnh hằng, tất cả đều có ý nghĩa sâu xa trong sự phát triển của tư tưởng Cơ Đốc giáo.

Trong khi sử dụng những chất liệu này, các nhà tư tưởng vĩ đại của Cơ Đốc giáo không mô phỏng Plato và Aristotle. Chỗ xuất phát của họ luôn luôn là những giáo điều của niềm tin Cơ Đốc giáo, chứ không phải là những nguyên lý của triết học Hy Lạp. Để tự biết nó một cách đầy đủ, niềm tin cố tìm tri thức; và trong khi làm việc đó, nó tạo ra một cái gì mới mẻ. Augustine không trao Plato cho chúng ta một cách đơn thuần, nhưng là một Plato đã được Cơ Đốc hóa nhằm mục đích soi sáng niềm tin Cơ Đốc giáo. Aquinas cũng làm như thế với Aristotle. Và ở bất cứ chỗ nào những học thuyết chính yếu của Cơ Đốc giáo đòi hỏi, Augustine và Aquinas đều phản bác mạnh mẽ những giáo thuyết của người Hy Lạp.

8. TẠI SAO PHẢI ĐỌC NHỮNG TÁC PHẨM KHOA HỌC CỦA THỜI CỔ ĐẠI?

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi có thể hiểu được vì sao ông đưa các thi sĩ, triết gia, sử gia cổ đại vào trong chương trình đọc và thảo luận những tác phẩm vĩ đại, nhưng tôi không hiểu vì lý do gì chúng ta phải đọc những tác phẩm lỗi thời và sai lệch về sinh học, vật lý học, thiên văn học và y học được viết hơn hai ngàn năm trước? Chẳng phải là tốn công và tốn thời gian vô ích sao? Chẳng phải là khôn ngoan hơn nếu chúng ta đọc một bộ sử xác thực về khoa học hoặc những tri thức khoa học được truyền bá rộng rãi và đáng tin cậy hay sao?

T.M.

T.M. thân mến,

Khi chúng tôi tuyển chọn những tác phẩm vĩ đại của thời quá khứ đưa vào hệ thống sách cần đọc cho độc giả đang sống trong thời đại ngày nay, chúng tôi hiểu rõ rằng những tác phẩm kinh điển về khoa học của thời cổ đại có nhiều khuyết điểm khi được soi rọi dưới ánh sáng của tri thức hiện đại. Chúng chứa đựng những quan sát sai lạc và không đầy đủ về các sự kiện, và những giải thích về các sự kiện đó đã được thay thế bằng những lý thuyết thích đáng hơn. Tuy nhiên, tôi chắc là bạn biết, ngay cả những khám phá và lý thuyết của các nhà khoa học mới cách đây một thế kỷ thôi, cũng đã lạc hậu rồi. Vậy chúng ta nên hay không nên đọc những tác phẩm của Darwin, Lavoisier[20] và Faraday[21] vì những bước đột phá to lớn mà họ đã đem lại cho sinh học, hóa học và vật lý học từ thời của họ? Tôi hy vọng bạn cũng nhận ra rằng, không phải tất cả những khám phá và công thức của thời cổ đại đều sai lầm. Chẳng hạn, những mô tả về bệnh tật trong các hồ sơ bệnh án của Hippocrates[22] vẫn còn nguyên giá trị trong y học hiện đại. Định luật về sức đẩy của Archimedes vẫn là nền tảng cho khoa tĩnh học. Lý thuyết lỗi thời của Ptolemy[23], cho rằng trái đất là trung tâm vũ trụ, vẫn có những lợi ích của nó – ví dụ, trong hải hành. Những định luật về cơ học của Newton ngày nay vẫn còn được áp dụng trong việc xây dựng cầu cống. Mục đích chính của việc tuyển lựa những công trình khoa học quan trọng – cổ đại và hiện đại – không phải để cung cấp thông tin khoa học xác thực. Bạn hoàn toàn đúng khi cho rằng một bộ sử xác thực về khoa học có thể nhanh chóng thâu tóm những giá trị khả thủ trong những cuốn sách này. Nhưng những tài liệu khoa học quan trọng mang tới cho chúng ta một cái gì khác hơn một lịch sử khoa học có thể mang tới cho chúng ta. Nó cho chúng ta biết một cách cụ thể và trực tiếp các nhà khoa học đã đạt đến tri thức như thế nào. Chúng ta học được phương pháp tiếp cận vấn đề của họ như đang tận mắt thấy tai nghe. Chúng ta đọc được những điều mà chính các nhà khoa học phải nói về các phát minh của họ. Chúng ta hiểu bằng cách nào họ tìm ra các giả thiết của họ, giải thích chúng và đi tới kết luận. Chúng ta nhận biết được những quan sát và thực nghiệm có ý nghĩa gì đối với các nhà khoa học, và vai trò của lý thuyết hoặc giả thuyết trong tư duy của họ. Việc các tư tưởng khoa học thời sơ khai còn thô thiển và ngây thơ, khi so sánh với những khám phá và những lý thuyết của khoa học hiện đại, không ảnh hưởng gì tới sự hữu ích của chúng trong việc truyền đạt cho chúng ta những hiểu biết về nền tảng của khoa học và phương pháp khoa học. Đối với những người không chuyên môn, những vấn đề nền tảng này tỏ ra sáng sủa trong các tác phẩm căn bản thời sơ khai hơn là trong các tác phẩm viết sau này, vốn rắc rối phức tạp hơn. Những cuốn sách cổ điển vĩ đại về khoa học cho chúng ta sự hiểu biết về tư duy khoa học trực tiếp từ nguồn cội và sâu rộng mà không cuốn sách nào viết về chúng có thể thay thế. Nó đòi hỏi phải tham gia năng động vào hoạt động thực sự của trí tuệ khoa học mà không cuốn sách tóm lược viết lại nào đòi hỏi được. Sở dĩ chúng ta đọc những tuyệt tác về văn chương, khoa học, triết học là để đào sâu và mở rộng trí thông minh và óc tưởng tượng của chúng ta, chứ không phải để thâu lượm thông tin cập nhật. Những người tuyển lựa các tác phẩm này cho độc giả thời nay tin chắc rằng khoa học, cũng như triết học và văn chương, trau giồi trí tuệ con người. Bỏ quên các tác phẩm kinh điển

về khoa học trong bất cứ thư mục nào đều là đối xử không công bằng với văn hóa Tây phương. Nhận định này có từ lâu trước khi xuất hiện phi thuyền Sputnik và không liên quan gì tới chiến tranh lạnh hoặc những phương thuốc đơn giản về giáo dục được đề ra nhằm gia tăng sự thành thạo kỹ thuật của chúng ta.

9. Ý NGHĨA CỦA LỊCH SỬ

Thưa tiến sĩ Adler,

Một ít người hóm hỉnh từng nhận xét rằng tất cả những gì ta học được từ lịch sử là: ta không học được gì từ lịch sử cả. Chúng ta có thể rút ra được sự hiểu biết hoặc sự hướng dẫn nào từ việc nghiên cứu lịch sử? Các nhà tư tưởng vĩ đại có phát hiện ra ý nghĩa nào trong giòng chảy của những biến cố lịch sử? Đâu là những quan điểm cơ bản về ý nghĩa lịch sử?

E.D.

E.D. thân mến,

Chúng ta tìm kiếm nhiều loại ý nghĩa khác nhau trong việc nghiên cứu lịch sử. Trước hết, chúng ta tìm ý nghĩa và giá trị trong kiến thức lịch sử chỉ để hiểu biết thôi. Có được một bức tranh quá khứ xác thực và rõ ràng làm thỏa mãn lòng khát khao của chúng ta về tri thức khách quan và nhu cầu của chúng ta về tình đoàn kết cùng mối liên hệ với các thế hệ đi trước. Không bị hạn định vào thời điểm hiện tại là một điều tốt; cuộc sống của chúng ta sẽ trở nên phong phú nhờ có được một cảm thức về quá khứ. Niềm say mê ghi chép và phục hồi quá khứ là nguồn động lực thúc đẩy các sử gia vĩ đại làm việc. Thucydides[24] kể lại cuộc chiến tranh mà chính ông trực tiếp tham gia, Gibbon[25] tái hiện lại sự sụp đổ và suy tàn của một đế quốc cổ đại. Cùng với các sử gia xuất sắc khác, họ đã cố đặt những tài liệu mà họ thuật lại vào trong một mẫu hình có ý nghĩa. Họ không đưa ra trước chúng ta một mớ sự kiện riêng lẻ rời rạc. Họ chọn lọc, cân nhắc và sắp xếp các biến cố quá khứ theo một trật tự nhất định, nhờ đó chúng ta có thể tìm thấy một số ý nghĩa trên bình diện mô tả lịch sử đơn thuần. Tuy nhiên các sử gia và độc giả của họ đã đi tìm trong lịch sử một thứ ý nghĩa khác, thực dụng hơn. Herodotus tìm cách ghi nhớ những chiến công vẻ vang; Tacitus[26] muốn giữ mãi những điển cố về đức hạnh và tội lỗi; Polybius[27] chỉ ra sự xoay vần giữa thắng lợi và thảm họa là một lời cảnh báo đối với sự tự mãn.

Nhiều người còn đi tìm sự khai mở đạo đức từ lịch sử và cho biết đã thâu nhận được những bài học đạo đức từ câu chuyện biên niên của quá khứ. Những truyện tiểu sử nổi tiếng của Plutarch[28] về các nhân vật Hy Lạp và La Mã thuộc về loại khai mở đạo đức từ lịch sử nói trên. Vẫn có một loại ý nghĩa khác được tìm trong dạng thức căn bản của tiến trình lịch sử nói chung. Có hai giải đáp khác nhau đối với sự truy tìm ý nghĩa lịch sử theo kiểu này. Với giải đáp thứ nhất, lịch sử dịch chuyển theo những chu kỳ lặp đi lặp lại. Các quốc gia và các xã hội biến động qua bốn giai đoạn sinh, trưởng, suy, diệt, và rồi chu kỳ này sẽ bắt đầu lại luôn mãi. Cái nhìn theo chu kỳ này chi phối mạnh mẽ tư tưởng La Mã và Hy Lạp cổ đại về lịch sử. Các sử gia cổ đại tin chắc rằng chúng ta có thể có những lợi ích thiết thực từ việc nghiên cứu lịch sử bởi vì lịch sử tự nó tái diễn. Một số triết gia hiện đại về lịch sử, như Vico, Spengler và Toynbee[29], đã khôi phục ý niệm cổ đại này, xem như một yếu tố cơ bản trong lý thuyết của họ. Với giải đáp thứ hai, lịch sử không ngừng dịch chuyển nhắm tới một mục tiêu hoặc tới sự hoàn thành. Dạng thức của sự biến động lịch sử là diễn tiến thẳng, chứ không xoay vòng. Đây là khái niệm về lịch sử có tính chất Kinh Thánh, hoặc Cơ Đốc giáo, và nó được Saint Augustine đề xuất lần đầu tiên một cách mạch lạc trong tác phẩm Nước Chúa. Dưới cái nhìn của ông, lịch sử loài người diễn tiến, dưới sự dẫn đường của Thượng đế chí tôn, nhắm tới Nước Chúa ở cuối hạn kỳ và vượt ngoài lịch sử.

Một số các hội đoàn và nhà lãnh đạo tôn giáo đã diễn giải Kinh Thánh như để nói rằng sớm hay muộn gì Nước Chúa cũng sẽ đến trên thế gian này. Giữa thời hiện đại, cái nhìn tôn giáo này đã được chuyển dịch thành những cách nói thế tục. Triết gia Đức Hegel[30] nhìn thấy lịch sử như đang từng bước, hết kỷ nguyên này tới kỷ nguyên khác, tiến đạt cho được mục tiêu sau cùng của nó, và lên tới tột đỉnh trong thế giới Cơ Đốc giáo-Đức thời ông đang sống. Học trò của ông là Karl Marx[31] nhìn thấy mục tiêu và chỗ kết thúc của lịch sử loài người trong một xã hội

phi giai cấp, bình đẳng và tự do hoàn toàn, mà điều đó chỉ có thể có được qua một loạt những cuộc đấu tranh giai cấp, những cuộc chiến tranh đế quốc, và những cuộc cách mạng đẫm máu. Hầu hết các sử gia và triết gia chuyên nghiệp đều đồng ý rằng ý nghĩa của lịch sử không thể được khám phá đầy đủ trong tự thân lịch sử – trong việc ghi chép khách quan những biến cố quá khứ. Những gì chúng ta nghĩ về lịch sử tùy thuộc vào quan điểm cơ bản của chúng ta về bản chất và số phận con người, tùy thuộc vào khái niệm của chúng ta về mối liên hệ giữa con người và Thượng Đế, những nguyên lý đang tác động lên thế giới con người nói chung..

PHẦN II NHỮNG CÂU HỎI VỀ CHÍNH TRỊ: CON NGƯỜI VÀ QUỐC GIA

10. CÁ NHÂN VÀ CỘNG ĐỒNG

Thưa tiến sĩ Adler,

Chúng tôi được dạy bảo phải có tinh thần cộng đồng, hãy là công dân tốt, và hãy cống hiến sức mình cho lợi ích cộng đồng. Nhưng người ta cũng khuyên chúng tôi hãy phát triển mình như những cá nhân, bồi dưỡng những phẩm chất riêng của mình, và đẩy mạnh an sinh cá nhân. Bộ ở đây không có một xung đột giữa lợi ích cộng đồng và lợi ích cá nhân sao? Cái nào phải được ưu tiên – cá nhân hay quốc gia?

A.B.

A.B. thân mến,

Hai quan điểm đối cực này đã thống trị cuộc tranh luận về mối quan hệ giữa cá nhân và quốc gia – chủ nghĩa tập thể và chủ nghĩa cá nhân.

Theo quan điểm tập thể chủ nghĩa, hoặc chuyên chính, mọi cá nhân là thành viên của quốc gia, cũng như tay chân và các cơ quan phủ tạng là thành phần của một cơ thể, hoặc như các bánh răng và con ốc là những bộ phận của một cỗ máy. Các cá nhân không còn có ý chí riêng nữa, chẳng khác gì các cơ quan của cơ thể hay các bộ phận của máy móc. Các bộ phận hoạt động vì lợi ích của toàn thể. Khi nảy sinh xung đột giữa cá nhân và quốc gia, lợi ích của quốc gia phải luôn được ưu tiên hơn lợi ích của cá nhân.

Theo quan điểm cá nhân thì sự thỏa mãn cho cá nhân phải ở hàng đầu. Quốc gia chỉ là một công cụ phục vụ cho lợi ích cá nhân. Quan điểm cá nhân chủ nghĩa sẽ hạn chế quốc gia vào một khuôn khổ rất nhỏ hẹp – càng ít nhà nước càng tốt. Chủ nghĩa tập thể, ngược lại, muốn quốc gia nắm quyền chỉ đạo mọi hoạt động của con người. Với chủ nghĩa cá nhân, nhà nước là một anh cảnh sát giao thông hay nhân viên thu thuế; với chủ nghĩa tập thể, nhà nước là Thượng Đế trên mặt đất này.

Một lý thuyết thứ ba cho rằng cả quan điểm cá nhân lẫn tập thể đã dựng lên sự đối kháng không có thật giữa lợi ích cá nhân và lợi ích quốc gia. Những người theo quan điểm trung dung này khẳng định rằng nhà nước không chỉ phục vụ cho các mục tiêu chính trị – hòa bình, trật tự, luật pháp – mà còn phục vụ mục tiêu cao nhất của con người, đó là hạnh phúc. Một quốc gia ổn cố và có trật tự một cách công bằng sẽ đóng góp vào hạnh phúc của cá nhân trong quốc gia đó. Và một cá nhân có lương tri và tinh thần công dân cũng đóng góp vào hạnh phúc của người khác bằng cách chu toàn các bổn phận công dân của mình.

Cả ba quan điểm trên đều nêu lên một câu hỏi căn bản về bản chất của con người, "Người ta sẽ hoàn thiện mình trong thế cô lập hay trong cộng đồng?" Một số nhà tư tưởng cho rằng sự hoàn thiện bản thân nằm trong sự tồn tại của cá nhân như một bộ phận của một tổng thể, tức là, của toàn nhân loại. Một số khác cho rằng cá nhân phải nâng mình lên khỏi đám đông, khỏi đại chúng, chủng tộc. Lại cũng có triết gia chủ trương rằng con người chỉ trở thành một cá thể trong một cộng đồng gồm những đồng loại của mình. Ba quan điểm trên cũng đặt vấn đề là, cộng đồng con người phải có hình thức nào để giúp con người sống hạnh phúc. Chủ nghĩa vô chính phủ chẳng hạn, chủ trương con người nên hợp tác với nhau để đạt tới lợi ích chung lẫn riêng. Nhưng chủ nghĩa này không cho rằng nhà nước, cùng những luật lệ, quan chức, tòa án và cảnh sát của nó, là phương cách để đạt được mục tiêu này. Những người vô chính phủ về triết học mong muốn có được một xã hội của những liên kết tự nguyện và đồng thuận trong đó con

người trực tiếp tham dự vào mọi việc, ngược với kiểu tổ chức có tính cưỡng bách của nhà nước chính trị.

Tuy nhiên, những triết lý chính trị chủ yếu của phương Tây lại chủ trương rằng quốc gia là một hình thức đúng đắn của cộng đồng con người. Họ nghĩ rằng những liên kết tự nguyện mà nhóm vô chính phủ xem là mẫu mực chỉ là sản phẩm của giai đoạn phát triển sơ kỳ của nhân loại. Hầu hết những nhà tư tưởng chính trị ngày nay cho rằng sự tự quản trọn vẹn mà những người vô chính phủ tìm kiếm là điều bất khả thi, con người và xã hội cứ mãi là như vậy.

11. VAI TRÒ CỦA CÔNG DÂN

Thưa tiến sĩ Adler,

Con người trên khắp thế giới ngày nay đang lớn tiếng đòi hỏi những quyền công dân – bầu cử và tự cai trị. Phải chăng đây là một ý tưởng hiện đại, hay nó đi lui về thời cổ xưa? Những nhà tư tưởng lớn của chúng ta nói với chúng ta những gì về vai trò công dân, những quyền lợi và nghĩa vụ công dân?

K.A.

K.A. thân mến,

Địa vị công dân là một ý tưởng cách mạng. Nó rất mới mẻ khi ra đời ở Hy Lạp cổ, và vẫn còn mới mẻ ở nhiều nơi trên thế giới ngày nay. Những quan niệm của chính chúng ta về tự do và bình đẳng chính trị vẫn gắn liền với ý tưởng tiến bộ này. Ngày nay ở phương Tây chúng ta thường xem những quyền công dân là điều đương nhiên, nhưng chuyện đó không phải lúc nào cũng vậy.

Người Hy Lạp cổ đại tự hào họ là những công dân tự do và bình quyền. Họ so sánh địa vị của mình với thân phận của người Ai Cập và Ba Tư láng giềng, vốn là thần dân của những vị vua chuyên chế tuyệt đối. Sự khác biệt căn bản giữa địa vị công dân và thân phận thần dân được gắn liền với sự phân biệt giữa chính quyền chuyên chế và chính quyền hiến định. Trong một chính quyền chuyên chế, chỉ riêng người cầm quyền hành xử quyền lực chính trị. Dân chúng là thần dân của ông ta và phải tuân lệnh ông ta. Điều này nhất thiết phải thế cho dù ông ta cai trị vì lợi ích của họ, như một nhà chuyên chế nhân từ, hoặc cai trị vì quyền lợi riêng tư của ông ta, như một bạo chúa.

Trong một chính quyền hiến định, người cầm quyền sẽ cai trị theo luật căn bản hay tập tục. Dân chúng là những người bình đẳng với ông ta. Họ có tiếng nói trong việc làm ra luật pháp và lựa chọn người cai trị, và họ cũng có quyền được giữ các chức vụ. Một quốc gia pháp trị là một cộng đồng gồm những công dân bình quyền. Nguyên thủ quốc gia chỉ là người đi đầu trong số những con người bình quyền đó.

Aristotle so sánh chế độ độc tài với sự cai trị của một chủ nô đối với nô lệ, rồi chế độ chuyên chế nhân từ với sự cai trị của cha đối với các con, và chính quyền hiến định với sự cai quản của chồng đối với vợ. Dĩ nhiên, đoạn so sánh thứ ba thì không hoàn chỉnh, vì Aristotle không chủ trương rằng người vợ phải cai quản người chồng. Nhưng cách so sánh đơn giản của ông làm sáng tỏ địa vị và tự do của người công dân so với thần dân.

Dĩ nhiên, không phải tất cả những ai sống dưới một chính quyền hiến định đều là những công dân trọn vẹn, với đầy đủ quyền bầu cử và giữ chức vụ. Ngay cả với chế độ phổ thông đầu phiếu, những người ngoại quốc, thiểu năng thần kinh, vị thành niên và người bị kết án không có được những quyền này. Và nhiều quốc gia đã khước từ quyền công dân đầy đủ cho nô lệ, phụ nữ và giai cấp lao động. Những người đó chỉ là những cư dân, chứ không phải công dân, của quốc gia đó.

Phong trào đòi quyền công dân đầy đủ cho mọi người bản địa và nhập tịch đủ tuổi thành niên, có thần kinh lành mạnh và tuân thủ pháp luật chỉ xảy ra trong một trăm năm qua. Những người như John Stuart Mill[32] cảm thấy rằng có điều gì phản đạo đức khi đối xử với bất kỳ con người nào như một "kẻ mạt hạng về chính trị." Họ cho rằng chính quyền hiến định, với những nguyên lý bình đẳng và tự do chính trị, phải bảo đảm rằng không một ai bị tước mất địa vị công dân chỉ vì lý do giới tính, giai cấp hoặc màu da. Họ coi địa vị công dân như là một quyền căn bản của con người.

Các công dân có các quyền lợi cũng như nghĩa vụ. Họ phải có khả năng hành xử quyền tự do của mình một cách đúng đắn. Từ đó, các triết gia qua nhiều thời kỳ đã tranh luận về các phẩm chất của một công dân tốt và các phẩm chất đó phải thấm nhuần thế nào. Aristotle nói rằng một công dân tốt phải có khả năng cai trị cũng như chịu cai trị như một người tự do. Từ đó anh ta phải có được sự chừng mực và công bằng của một người cai trị cũng như người chịu cai trị. Mill chủ trương một "trường học của tinh thần cộng đồng". Theo quan điểm của ông ta, điều này có được nhờ không khí của một nền dân chủ vốn khiến cá nhân quan tâm đến lợi ích của toàn cộng đồng – chứ không phải những quyền lợi riêng của anh ta - và được hướng dẫn bởi những con người có kiến thức lành mạnh và am hiểu về các sự vụ công.

Tự do thông qua quyền tự trị đòi hỏi phẩm chất đạo đức và trí tuệ phê phán. Gia đình, Giáo hội và các định chế xã hội khác góp phần phát huy các phẩm chất đạo đức. Sự phát triển các phẩm chất trí tuệ là nhiệm vụ của nền giáo dục khai phóng, cả trong và ngoài nhà trường.

12. CỘNG HÒA VÀ DÂN CHỦ

Thưa tiến sĩ Adler,

Chúng ta có hình thức chính quyền dân chủ hay công hòa?Chính xác thì sự khác biệt giữa hai hình thức này là gì?

N.C.

N.C. thân mến,

Đầu tiên chúng ta hãy làm rõ điều chúng ta muốn nói khi bàn về hình thức dân chủ và cộng hòa của chính quyền.

Một nền cộng hòa đơn giản là kiểu chính quyền hiến định trong đó những người nắm quyền là do các công dân chọn lựa. Một chính quyền hiến định là một chính quyền mà trong đó tổ chức căn bản và các bộ phận của nó được luật pháp xác lập. Đó là một chính quyền của luật pháp hơn là một chính quyền của những con người cụ thể nào đó. Kiểu "Ta là quốc gia" của Louis XIV[33] hay "Ta là luật pháp" của Adolf Hitler[34] là cách diễn đạt tiêu biểu cho các chính quyền không do hiến định. Các nền cộng hòa cũng khác biệt nhau. Đã có những nền cộng hòa do những người giàu có hoặc dòng dõi thượng lưu cai trị. Những nền cộng hòa đó được gọi là chế độ qúi tộc hoặc chế độ quả đầu. Chúng tồn tại ở Hy Lạp cổ, ở Ý thời Phục hưng và ở Anh thế kỷ 18. Đó là những hình thức chính quyền hiến định trong đó những người cầm quyền là do các công dân chọn ra, nhưng những công dân đó chỉ là một thiểu số ưu tú dựa trên tiêu chuẩn dòng dõi hoặc tài sản.

Dân chủ cũng là hình thức chính quyền hiến định hoặc cộng hòa như vậy nhưng những người nắm quyền là do một số đông, thay vì một thiểu số, chọn ra. Bây giờ, từ "số đông" lại có nhiều ý nghĩa thay đổi qua các thời kỳ. Đã có một thời cách đây không lâu tại Mỹ khi phụ nữ không được quyền bầu cử. Cuộc đấu tranh của người da đen để giành quyền bầu cử vẫn còn diễn ra ở một số tiểu bang miền Nam. Ở Hy Lạp cổ, nơi phát nguyên thuật ngữ "nền dân chủ", các nô lệ và người nước ngoài không được quyền bầu cử. Ở Athens thời Pericles, đỉnh cao của nền dân chủ Hy Lạp, trong dân số 120.000 người thì có chưa tới 30.000 người được coi là công dân.

Ngay trong mô hình cộng hòa, nước Mỹ trong thời kỳ đầu cũng giới hạn quyền bầu cử cho riêng những người tự do thôi (tức là người da trắng), và ở nhiều bang người ta phải đạt những điều kiện về tài sản thì mới có quyền bầu cử. Nhưng nguyên tắc về nền cai trị bởi "một bộ phận lớn dân chúng" đã có mặt ngay từ buổi đầu ấy; thực tình, tôi đã lấy nhóm từ này trong The Federalist ("Hồ sơ Liên bang"). Alexander Hamilton và những người khác bảo vệ Hiến pháp Mỹ đã chọn "chính quyền nhân dân" hơn là chế độ quân chủ, quí tộc hay quả đầu.

Một sự lẫn lộn nào đó đã nảy sinh từ sự kiện rằng Hamilton cùng những nhà lập quốc khác của Mỹ đã nói rằng họ ủng hộ một nền cộng hòa hơn một nền dân chủ. Nhưng khi nói đến nền cộng hòa, họ muốn nói đến một nền dân chủ đại diện, trong đó dân chúng trao quyền lập pháp và hành pháp cho những người mà họ bầu chọn. Họ muốn cơ chế này hơn là kiểu công dân trực tiếp hành động cùng cai trị như trong những nền dân chủ ở Hy Lạp cổ. Ngày nay sự phân biệt này cũng cổ lỗ rồi, vì các nền dân chủ hiến định hầu như luôn vận hành thông qua các đại biểu của dân chúng. Nền dân chủ đại diện, như chúng ta có ở Mỹ hiện nay, là một chính quyền cộng hòa.

Quyền bầu cử ngày nay đã được bảo đảm cho mọi công dân thành niên có thần kinh lành mạnh. Địa vị công dân được dành cho bất kỳ ai ra đời tại Mỹ hoặc đã nhập tịch đúng thủ tục. Phổ thông đầu phiếu là điều khác biệt căn bản giữa nền dân chủ Mỹ với nền dân chủ ở Hy Lạp cổ hoặc nước Mỹ buổi đầu lập quốc. Một khác biệt nữa giữa nền dân chủ Hy Lạp cổ và nền dân

chủ Mỹ là ở chỗ người Mỹ trao các quyền chính trị cho những người nắm quyền thay vì trực tiếp cai trị thông qua những đại hội đồng nhân dân.

Theo tôi thấy, điều cốt tủy của nền dân chủ là phổ thông đầu phiếu mà không bị những hạn chế độc đoán dựa trên dòng dõi, tài sản hay tín ngưỡng. Đây là nguồn cội của điều tôi gọi là "tự do chính trị". Tôi nghĩ điều này quan trọng đến nỗi tôi dành cả một phần trong tập thứ nhất của bộ The Idea of Freedom ("Ý niệm Tự do") để bàn về nó.

Trong bộ sách đó, tôi định nghĩa tự do chính trị là một quyền tự do mà chính quyền hiến định dành cho người dân, và quyền đó chỉ nằm trong tay những người đã hoàn toàn trưởng thành và là thành viên tích cực của một cộng đồng biết tự trị. Quyền tự do đó nằm trong quyền bầu cử. Điều cốt yếu đối với tự do chính trị là ở chỗ ý chí của cá nhân công dân thực sự quyết định ý chí của chính quyền. Đó là điều mà các chế độ chuyên chế, độc tài, hoặc dân chủ giả hiệu đều không đạt được.

13. GIỚI LÃNH ĐẠO CHÍNH TRỊ

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi đã nghe nói nhiều về tầm quan trọng và phẩm chất của giới lãnh đạo từ khi tôi còn bé. Tuy nhiên, tôi không hề được nghe nói điều gì rõ ràng và dứt khoát về việc một nhà lãnh đạo phải ra sao, các phẩm chất của giới lãnh đạo là gì. Và kinh nghiệm của tôi trong các câu lạc bộ xã hội, trong quân đội và trong vai trò công dân của cộng đồng đã cho tôi một khái niệm hơi lộn xộn và bôi bác về giới lãnh đạo. Cái gì khiến một con người thành lãnh tụ? Ông ta phải có những phẩm chất gì? Liệu chúng ta có được giới lãnh đạo chính trị tốt trong một chính quyền dân chủ không?

C.W.T.

C.W.T. thân mến,

Chúng ta có thể có được khái niệm nào đó về bản chất của giới lãnh đạo và các phẩm chất mà chúng ta muốn thấy ở một lãnh tụ (leader) bằng cách chú ý tới những ý nghĩa khác nhau mà động từ "dẫn đạo" (lead) gợi lên trong đầu óc của chúng ta. Thứ nhất, "dẫn đạo" nghĩa là bước ra ở phía trước theo nghĩa đen, như khi chúng ta nói tới chiếc xe dẫn đầu trong một đoàn diễn hành. Thứ nhì, "dẫn đạo" muốn nói tới một hành động khôn khéo của con người, như khi ta nói về một hướng dẫn viên có tay nghề dẫn cả nhóm tới nơi đã định. Thứ ba, "dẫn đạo" nghĩa là có thẩm quyền chỉ huy hay hướng dẫn người khác.

Loại lãnh đạo thứ nhất thường thấy trong các tổ chức cộng đồng của chúng ta, trong đó người lãnh đạo được chọn không phải vì sự xuất chúng đặc biệt mà chỉ để làm đầu tàu "đứng mũi chịu sào" cho cả nhóm hay tập thể. Vị trí lãnh đạo rất yếu thế này thường được xoay vòng trong các thành viên của tập thể. Loại thứ hai thường thấy trong các định chế giáo dục và tôn giáo. Quan niệm về giáo viên như một người hướng dẫn trên con đường tới học vấn (xem Câu hỏi 45) là thí dụ tiêu biểu. Một số tổ chức tôn giáo gọi người đứng đầu của mình là "nhà lãnh đạo tinh thần".

Loại thứ ba là loại chúng ta tìm kiếm trong cộng đồng chính trị. Đó đã là một đề tài tranh luận trong nhiều tác phẩm lớn hàng ngàn năm qua. Bạn có thể nhớ lại Plato muốn nhà lãnh đạo của nền cộng hòa lý tưởng của ông ta phải là một nhà vua triết gia, kết hợp mọi phẩm chất đạo đức cũng như trí tuệ, và sở hữu sự khôn ngoan thực tiễn cũng như triết lý.

Giới lãnh đạo lý tưởng theo chế độ quí tộc – rằng người hoặc những người giỏi nhất phải cai trị là một yếu tố trong hầu hết những lý thuyết chính trị thời cổ. Một sự xuất chúng nào đó trong trí tuệ và tính cách là điều thường được tìm kiếm ở những con người sẽ lãnh đạo cộng đồng. Trong những hình thái ban sơ của xã hội, sự khôn ngoan và kinh nghiệm đòi hỏi đối với giới lãnh đạo thường được coi là nằm ở những người lớn tuổi trong cộng đồng.

Kinh nghiệm của chúng ta về các chế độ độc tài trong thế kỷ này đã khiến chúng ta e ngại về những nhà lãnh đạo tự chỉ định. Tác phẩm của Mussolini[35] và Hitler có đầy rẫy lời ca ngợi dành cho "nguyên lý lãnh đạo" và họ thậm chí còn tự xưng mình là "lãnh tụ". Nhưng các lãnh tụ ở bên trên luật pháp và cư xử tùy thích đã lạm dụng nguyên lý này. Các triết gia chính trị kể từ Aristotle đã ý thức rằng sự lãnh đạo bởi những người giỏi nhất phải được giới hạn bằng những biện pháp phòng ngừa dựa vào hiến pháp nhằm ngăn không để sự lãnh đạo này biến chất thành nền độc tài chuyên chế. Chỉ với chính quyền hiến định, trong đó nhà lãnh đạo là người đi đầu trong những người bình quyền, thì tự do mới được bảo vệ.

Một vấn đề đặc biệt xảy ra với hình thức chính quyền đại diện trong nền dân chủ hiện đại. Liệu những đại biểu của dân chúng sẽ chỉ là công bộc luôn tuân theo ý chí của cử tri đã bầu cho mình, hay họ phải tuân theo phán đoán của chính họ về những biện pháp công vụ? Các đại biểu

phải định hình, hay theo đuôi, công luận?

Các tác giả của The Federalist và John Stuart Mill cho rằng người đại biểu của dân chúng phải được lựa chọn vì sự khôn ngoan và kinh nghiệm xuất chúng, và phải tự mình ra quyết định. Ý kiến ngược lại cho rằng người thắng cử là đã nhận sứ mạng từ cử tri phải thực hiện một số biện pháp nào đó.

Các phẩm chất mà ta tìm kiếm ở một lãnh tụ chính trị ngày nay cũng rất giống như ngày xưa. Người lãnh đạo phải chủ yếu quan tâm tới lợi ích của cộng đồng hơn là sự thăng tiến của riêng mình. Ông ta phải có óc phán đoán thực tế sáng suốt và có mọi khả năng cũng như kiến thức cần có cho một nhiệm vụ cụ thể nào đó. Ông ta phải có tính quyết đoán và lòng can đảm dám chấp nhận rủi ro là mình có thể sai lầm và mất lòng dân chúng. Và trên hết, ông ta phải có khả năng khơi dậy sự tin tưởng và tin cậy. Một trong những trở ngại chính đối với giới lãnh đạo chính trị giỏi là sự lưỡng lự của những người giỏi nhất không muốn mang gánh nặng của chức vụ. Các tác giả mãi tận thời Plato và Aristotle đã ghi nhận điều này. Một số người có ý kiến rằng mọi khủng hoảng trong lịch sử Mỹ đều làm nảy sinh những nhà lãnh đạo sáng suốt. Washington[36] và Lincoln[37] là những điển hình xuất sắc. Còn cuộc khủng hoảng hiện nay có làm được như thế hay không thì còn phải chờ xem.

14.VAI TRÒ CỦA ĐA SỐ

Thưa tiến sĩ Adler,

Trong sinh hoạt chính trị hiện nay chúng ta thường được yêu cầu tuân theo quyết định của đa số cử tri. Nhưng tôi không thừa nhận được ưu điểm lớn của sự cai trị theo số đông. Đám đa số thường sai lầm một cách ngu dốt và nguy hiểm. Tại châu Âu, họ đã từng ủng hộ Hitler và những tay độc tài chuyên chế. Tại Mỹ họ đã bầu ra những kẻ mị dân gian manh và ủng hộ việc tước đoạt quyền con người của những nhóm thiểu số. Tại sao số đông lại phải cai trị ngay cả khi nó sai lầm. Phải chăng ý dân chính là ý trời?

R.H.

R.H. thân mến,

Trước hết chúng ta hãy xem ta có các lựa chọn nào. Ta sẽ có loại hình cai trị nào nếu không có kiểu cai trị theo đa số?

Quyền tối thượng trong một quốc gia có thể nằm trong tay của một hoặc nhiều người. Nếu ta có nền cai trị của một người, ta sẽ không khó khăn gì khi muốn quyết định sẽ thi hành chính sách của ai. Bạn chỉ gặp vấn đề khi nhiều người cùng có quyền có tiếng nói và có nhiều ý kiến khác nhau. Vậy là bạn có hai lựa chọn: sự đồng thuận hoặc cai trị theo số đông.

Bây giờ, chúng ta đều biết sự vụ sẽ khó khăn thế nào khi muốn đạt tới sự nhất trí (đồng thuận) trong bất kỳ một tập thể gồm những cá nhân tự do và nói thẳng. Một đòi hỏi như thế là không thực tế trong một cộng đồng chính trị. Hơn nữa, nó đặt quyền phủ quyết vào tay một thiểu số, thậm chí vào một người duy nhất. Hãy xem những quyết định quan trọng tại Hội đồng Bảo an Liên hiệp quốc đã bị đình hoãn như thế nào do yêu cầu rằng cả năm thành viên thường trực phải nhất trí trong những vấn đề thuộc về chính sách.

Nên bạn thấy sự cai trị theo số đông là một phương pháp thực tiễn để quyết định các công việc. Gọi đó là trò đếm đầu người cũng được, nếu bạn thích. Nó được sử dụng trong nhiều mô hình chính quyền, quí tộc, quả đầu cũng như dân chủ. Cho dù quyền lực nằm trong tay một tầng lớp hay toàn dân, chúng ta cũng cần biết ý kiến của nhiều người trong số những kẻ có tiếng nói để quyết định các lãnh tụ hoặc chính sách nào sẽ cai trị cộng đồng.

Các triết gia chính trị qua nhiều thời kỳ đã ưu tư về vấn đề chuyên chế của số đông. John C. Colhoun, chính khách lừng danh của miền Nam trước Nội chiến (ở Mỹ), nghĩ rằng bạn có thể có được chính quyền hiến định có tinh thần trách nhiệm mà không cần ép buộc các nhóm thiểu số phải thuận theo ý chí của đa số. Ông ta chủ trương giao cho các thiểu số quyền phủ quyết đối với những quyết định của phe đa số khi những quyết định đó có ảnh hưởng tới các quyền lợi thiết thân của họ. Một số người phản đối giáo dục tích hợp ở miền Nam hiện nay đề nghị những biện pháp tương tự. Chuyện rắc rối với giải pháp này, dĩ nhiên, là ở chỗ nó khiến chính quyền trở nên kém hiệu năng trong mọi vấn đề quan trọng, và đem lại cho nhóm thiểu số quyền tối thượng là thủ tiêu ý chí của đa số. John Stuart Mill, triết gia chính trị Anh, đề nghị một giải pháp khác, và nó đã trở thành một phần của qui trình bầu cử tại nhiều quốc gia: đó là chế độ đại diện theo tỷ lệ. Mill chỉ ra rằng một thiểu số cũng có thể đạt một lượng phiếu đáng kể mà vẫn không có đại diện nào trong cơ quan lập pháp của quốc gia. Một đảng có thể là thiểu số trong mỗi đơn vị chính trị nhưng lại chiếm 30 hoặc 40 phần trăm tổng số phiếu bầu. Mill cảm thấy rằng sự "đại diện cho thiểu số" phải gắn liền với nền cai trị theo số đông, và rằng nhóm thiểu số phải được có một tiếng nói, tuy rằng không có quyền tối thượng. Ông cũng đề nghị một chế độ "bỏ nhiều phiếu" nhằm dành nhiều phiếu hơn cho những người có học vấn hoặc trí tuệ cao.

Hiển nhiên là chế độ đại diện theo tỷ lệ tạo ra sự đại diện công bằng hơn cho các nhóm

chính trị khác nhau. Nhưng nó lại có xu hướng làm chính quyền trở nên bất ổn định khi không một đảng phái đơn lẻ nào có thể đạt được đa số. Chế độ đại diện theo tỷ lệ đã góp phần gây ra khủng hoảng hiến pháp gần đây tại Pháp.

Tôi nghĩ tất cả chúng ta đều đồng ý rằng phải ngăn không cho khối đa số tước đoạt đi những quyền căn bản của con người. Khối đa số cũng không được phép áp đặt niềm tin tôn giáo, chính trị và lối sống cho các nhóm thiểu số. Mill thừa nhận rằng chế độ độc tài được thực thi không chỉ bởi các viên chức chính quyền, mà còn bởi công luận, tập tục xã hội, và "những thứ tương tự". Trong đoạn văn rất hùng biện sau đây, ông đã lên tiếng chống lại việc từng bước rập khuôn trong thời đại của ông:

Cũng cần có sự bảo vệ chống lại sự độc đoán của ý kiến và tình cảm của số đông; chống lại xu hướng xã hội muốn áp đặt, bằng những biện pháp khác ngoài hình phạt dân sự, các ý tưởng và cung cách của riêng mình như chuẩn mực hành xử lên những người bất đồng với họ… Có một giới hạn cho việc can thiệp hợp pháp của ý kiến số đông vào sự độc lập cá nhân; và việc tìm ra giới hạn đó, rồi duy trì nó chống lại mọi vi phạm, thì cũng thiết yếu đối với một môi trường tốt cho hoạt động của con người, cũng như đối với việc bảo vệ chống lại sự độc đoán chính trị.

Cả trăm năm sau, những lời của Mill vẫn khả dụng với một sức mạnh còn lớn hơn nữa, bởi vì những mối nguy cho tự do mà ông ta từng mường tượng đã trở nên ngày càng nghiêm trọng hơn kể từ thời đại của ông.

15. CHỦ NGHĨA TỰ DO VÀ CHỦ NGHĨA BẢO THỦ

Thưa tiến sĩ Adler,

Một trong những tác phẩm của Gilbert[38] và Sullivan[39] có nói ít nhiều về việc mỗi người sinh ra thì vốn đã là một người tự do hoặc bảo thủ. Nhưng chính xác thì một người 'tự do' hay 'bảo thủ' là gì? Người ta nói với ông kẻ nọ là tay tự do hay tay bảo thủ, và cho rằng ông sẽ phải tán đồng hoặc phản đối. Nhưng việc cho rằng ông phải tán đồng hay phản đối nghĩa là gì?

J.H.B.

J.H.B. thân mến,

Tại Mỹ ngày nay ít có ai thừa nhận mình là bảo thủ. Hầu hết chúng ta đều muốn người khác coi mình là người theo chủ nghĩa tự do. Một số lãnh tụ chính trị tự nhận mình là người "bảo thủ tự do", hoặc "tự do bảo thủ", nhưng họ đều tránh nhãn hiệu "bảo thủ". Tình thế này khiến ta khó phân biệt ý người ta muốn nói gì khi dùng các thuật ngữ "tự do" và "bảo thủ".

Tuy nhiên, nếu chú ý lắng nghe, chúng ta sẽ nhận thấy rằng hầu hết mọi người đều cho rằng chữ "tự do" hàm ý một thái độ cởi mở đối với cuộc sống và các ý tưởng, một sự sẵn sàng thay đổi, một sự chào đón đối với những định chế xã hội mới. Và với thuật ngữ "bảo thủ" họ muốn nói tới những quan điểm cố định, sự gắn bó với đời sống và trật tự xã hội sẵn có, đối lập với thay đổi, và "sự xơ cứng tù hãm" nói chung.

Hiện nay chúng ta có xu hướng gắn liền thuật ngữ "tự do" với việc ủng hộ các hành động táo bạo của chính quyền để bảo đảm an sinh kinh tế và xã hội. Nhưng trong quá khứ, người tự do là người tin rằng chính quyền không được can thiệp vào diễn trình "tự nhiên" của đời sống kinh tế và xã hội. Chủ nghĩa Tự do hô hào việc giải phóng khỏi sự can thiệp và kềm hãm của chính quyền ngoài mức cần thiết cho trật tự công cộng, sự chừng mực và quốc phòng. Trong lịch sử chính trị châu Âu, chủ nghĩa Tự do đã ủng hộ chính quyền hiến định để chống lại nền quân chủ chuyên chế, và thường chủ trương một xã hội "đa nguyên" bao dung hơn là kiểu cưỡng bách gắn bó với một mô hình đồng nhất của các tập tục và niềm tin. Lời biện minh cho

chủ nghĩa tự do truyền thống được F.A. von Hayek[40] trình bày rất tốt trong tác phẩm The Constitution of Liberty ("Sự Cấu thành Tự do"). Ông ta tin rằng hành động và sự phát triển tự do của cá nhân là phương cách khả dĩ nhất để đạt được lợi ích chung và thực thi các lý tưởng tối hậu của con người. Ông ta chống lại sự áp đặt bất kỳ hình thái trật tự xã hội cố định nào, chống lại việc thủ đắc các đặc quyền, và việc cắt đứt các khả năng mới trong tương lai. Kết quả là, Hayek bác bỏ cả nỗ lực áp đặt một mô hình xã hội mới – như chủ nghĩa xã hội, chính sách New Deal[41] của Rooseveleịt[42] hay hình thức nhà nước phúc lợi – lẫn nỗ lực duy trì các trật tự, định chế và đặc quyền cũ. Ông ta tin rằng một xã hội tự do và mở cửa là tốt nhất, bởi vì không phe nhóm nào đủ hiểu biết để định ra một mô hình cho xã hội hoặc có quyền áp đặt quan điểm của họ về việc phải tiến hành những hoạt động của con người ra sao. Sự áp chế sau cùng sẽ thành sa đọa; tự do sau cùng sẽ thanh tẩy. Thật khó phân biệt kiểu chủ nghĩa tự do này với "chủ nghĩa Tân Bảo thủ" được các tác giả như Russell Kirk và Peter Viereck ủng hộ. Những người Tân Bảo thủ này cũng hô hào một sự phát triển tự nhiên, "không can thiệp", cho trật tự xã hội. Họ cũng chống lại bất kỳ sự quyết định theo lý thuyết, được vạch sẵn một cách có ý thức, đối với cấu trúc và tương lai của cộng đồng. Tuy nhiên, họ khác biệt với Hayek trong việc nhấn mạnh cộng đồng như một thể đối lập với cá nhân, truyền thống xã hội và sự thống nhất đối lập với biến dị cá nhân, trật tự và phân tầng xã hội đối lập với xã hội "rộng mở". Họ nhấn mạnh sự khôn ngoan tích lũy thể hiện trong các định chế, tập tục và niềm tin hiện tồn, và ý thức một cách trực giác hơn là sự nắm bắt thông qua tư tưởng thuần lý. Những người tự do như Hayek, ngược lại, tôn trọng và tin tưởng lý trí con người, và xem chủ nghĩa Tân Bảo thủ là "thần bí" và "ngu dân". Những người ủng hộ chính sách New Deal lại có khái niệm khác về chuyện làm một người tự do nghĩa là gì. Theo họ, chủ nghĩa tự do ủng hộ sự can thiệp của chính quyền để giải quyết những vấn đề xã hội bức bách vốn quá lớn đến độ các cá nhân riêng lẻ không giải quyết được. Họ cho rằng nghĩa vụ của chính quyền là bảo đảm các quyền chính trị, kinh tế và xã hội căn bản cho mọi người thông qua sự kiểm soát và hoạch định của chính phủ. Họ đặt trọn niềm tin vào ý chí của đa số dân chúng, vốn biện biệt hoàn toàn với sự xét đoán của một thiểu số nhỏ bé.

16. LẼ CÔNG BẰNG LÀ GÌ?

Thưa tiến sĩ Adler,

Liệu chúng ta có thể nhất trí với nhau về bản chất của lẽ công bằng không? Những người tin vào chủ nghĩa xã hội và những người tin vào chủ nghĩa tư bản rất bất đồng với nhau về chuyện thế nào là công bằng và bất công. Một số người đã xem chế độ quân chủ chuyên chế là hình thức chính quyền công bằng đến mức lý tưởng, trong khi những người khác xem nó là hoàn toàn bất công. Khi nói về nền dân chủ thì cũng có hai ý kiến như vậy. Phải chăng ý nghĩa của lẽ công bằng là một vấn đề tùy thích cá nhân, hay phải chăng đã có một ý nghĩa phổ quát nào đó mà chúng ta có thể đồng ý?

J.M.

J.M. thân mến,

Câu hỏi của bạn về công lý cũng nêu lên cùng một loại vấn đề như câu hỏi về chân lý mà tôi đã thảo luận ở Câu hỏi 1. Thật dễ khi nói chuyện chân lý hoặc lẽ công bằng là gì về mặt lý thuyết, nhưng thật khó mà xác định cái gì là đúng và công bằng trong một trường hợp cụ thể trước mắt chúng ta. Chúng ta không được lẫn lộn câu hỏi, "Công bằng là gì?" với câu hỏi, "Hành vi cụ thể này có công bằng không?"

Có hai châm ngôn đơn giản chỉ rõ cốt tủy của lẽ công bằng. Thứ nhất là, "Phần của ai trả về cho người nấy". Đây là nguyên lý nổi tiếng được phát biểu trong tác phẩm Republica của Plato và trong phần mở đầu của công trình san định luật La Mã của Justinian I[43]. Thí dụ, bạn mượn của ai đó 100 đôla và hứa hoàn trả. Bạn nợ khoản đó với người đã cho bạn vay. Số tiền thực sự là của ông ta, chứ không phải của bạn, tuy lúc này bạn có quyền sử dụng nó. Hoàn trả nợ là việc công bằng nên làm. Đó chính là phần của ai trả về cho người nấy. Từ chối không chịu trả nợ là bất công. Đó là giữ cho mình cái thuộc về người khác.

Châm ngôn thứ nhì là, "Cư xử bình đẳng với người đồng đẳng và cư xử bất bình đẳng với người bất đồng đẳng theo mức độ bất đồng đẳng của họ." Nguyên lý cơ bản về bình đẳng trước pháp luật đã phát sinh từ châm ngôn này. Hãy xem xét một thí dụ đơn giản về việc áp dụng khái niệm này.

Bạn nói với hai đứa con của mình rằng nếu chúng không vâng lời ở khía cạnh nào đó bạn sẽ phạt chúng. Cả hai đều không vâng lời bạn, cùng làm một chuyện y hệt nhau trong cùng những tình huống giống nhau. Nhưng bạn lại phạt đứa này và tha đứa khác. Trẻ con rất nhạy cảm về vấn đề công bằng trong khía cạnh này, và bạn có thể chắc chắn rằng đứa con bị phạt sẽ nói, "Không công bằng. Ba phạt con mà lại tha cho nó." Ngay cả những người nhỏ tuổi cũng biết rằng lẽ công bằng bao hàm việc trừng phạt như nhau đối với những vi phạm như nhau, và tưởng thưởng như nhau cho những công trạng như nhau. Chúng rất bất mãn đối với sự bất công trong khen thưởng và trừng phạt.

Một cuộc phân tích rốt ráo khái niệm lẽ công bằng sẽ cho thấy có nhiều hàm nghĩa và độ tế vi, nhưng hai châm ngôn đơn giản trên là rất căn bản. Nếu bạn nói rằng một người công bằng là người tuân thủ pháp luật, hoặc là người đối xử công bằng với người khác và không làm hại gì họ, thế là bạn đã thừa nhận châm ngôn thứ nhất, "Phần của ai đem về cho người nấy." Nếu bạn nói rằng một điều luật hay một chế độ chính trị nào đó là công bằng, tức là ý bạn muốn nói nó đối xử bình đẳng với những người đồng đẳng và cũng đem lại cho mỗi người phần của họ.

Nhưng bạn có thể hỏi "Phần của mỗi người là gì? Làm sao chính quyền xác định được điều này?" Về chuyện này, chúng ta phải trở lại với khái niệm về luật và các quyền tự nhiên. Bản Tuyên ngôn Độc lập của nước Mỹ[44] nói rằng một chính quyền công bằng tôn trọng những

quyền tự nhiên như quyền sống, quyền tự do và quyền mưu cầu hạnh phúc. Quyền được tự do chính trị chẳng hạn, có liên quan tới quyền bầu cử cho công dân, một quyền mà theo lẽ công bằng thì phải trao cho bất kỳ ai không bị thiếu tiêu chuẩn vì lý do còn ở tuổi vị thành niên, bệnh tâm thần, hoặc bị kết án. Từ đó, bất kỳ chính quyền nào cũng sẽ là bất công khi nó hạn chế quyền bầu cử cho một số người hoặc không công nhận quyền công dân của một số người vì lý do chủng tộc, tôn giáo, màu da, vân vân. Hiển nhiên nếu một nhà nước chuyên chế là nhà nước đã vi phạm những quyền tự nhiên của con người thì nó không hề công bằng, vì nó không đem lại cho người dân những gì thuộc về phần của họ. Ở Liên Xô trước kia cho rằng họ công bằng trong việc phân phối lợi tức. Câu khẩu hiệu nổi tiếng của Marx: "Làm theo năng lực, hưởng theo nhu cầu" đã được nêu ra để hô hào cho một chế độ tưởng thưởng tương xứng với công lao. "Dành cho mỗi người điều họ đáng được hưởng" là một cách khác để phát biểu rằng người đóng góp nhiều phải nhận được nhiều, người đóng góp ít sẽ nhận được ít. Cho dù ở chừng mực nào thì sự phân phối của cải cũng được xác định theo cách đó, nó có tính chất của một sự phân phối công bằng. Nhưng hiểu được điều này không giúp bạn xác định được sự đóng góp tương đối của mỗi cá nhân. Điều này chứng tỏ luận điểm mà tôi đã trình bày từ đầu – rằng thật dễ khi phân tích lẽ công bằng có nội dung gì, nhưng thật khó nói rõ công bằng là gì trong những trường hợp cụ thể.

17. BẢN CHẤT CỦA LUẬT VÀ CÁC LOẠI LUẬT

Thưa tiến sĩ Adler,

Hầu hết những tranh luận về bản chất và nguồn gốc của luật đều cho rằng nó xuất phát từ tập tục xã hội, ý thức đạo đức, hoặc cộng đồng chính trị và luật lệ của nó. Có một định nghĩa chung nhất nào về luật bao gồm các ý niệm về tập tục, các tiêu chuẩn đạo đức và luật thành văn không? Luật là gì?

W.B.

W.B. thân mến,

Chúng ta hãy bắt đầu với những luật lệ được hình thành và thực thi bởi một chính quyền được xây dựng đúng cách thức, chẳng hạn như chính quyền bang Illinois hoặc chính quyền Mỹ. Như bạn nói, đó là những loại luật thành văn theo cách hiểu của những luật sư hay luật gia. Những luật đó có một số đặc điểm. Sau khi khảo sát chúng xong, ta có thể bàn xem những loại luật khác có cùng những đặc điểm đó hay không.

Các luật thành văn của quốc gia nói chung thường bao gồm những phép tắc hành xử, khuyến cáo một số hành vi này và cấm đoán một số khác. Những luật đó được soạn thảo vì an sinh của cộng đồng nói chung. Chúng được soạn thảo bởi các viên chức mà cộng đồng đã giao quyền lập pháp. Luật được công bố hoặc ban hành cho các công dân được biết vì mục đích điều chỉnh hành vi của họ. Và luật được lực lượng cảnh sát của quốc gia thi hành.

Ở trình độ phát triển nào đó của xã hội, các tập tục của một dân tộc có chức năng như luật pháp. Tuy chúng không được soạn cụ thể bởi những nhà lập pháp hoặc ban hành dưới dạng văn bản, nhưng chúng cũng trình bày các phép tắc hành xử được dân chúng chấp nhận vì lợi ích chung của họ. Một nhà vua thời Trung Cổ khi lên ngôi đã tuyên thệ tôn trọng các tập tục của vương quốc, tức là, thừa nhận tính hợp pháp của các luật lệ tập tục, và hơn nữa, ông ta cam kết sử dụng quyền lực của đất nước để thực thi những luật này. Đó là lý do tại sao các tác giả Trung Cổ nhiều lần tuyên bố rằng tập tục có sức mạnh của luật pháp.

Tình trạng cũng tương tự như vậy với tập tục của các cộng đồng sơ khai vốn là điều mà các nhà xã hội học hay dân tộc học thường quan tâm. Cho đến nay không có khó khăn gì trong việc tìm ra một định nghĩa về luật vốn có thể bao hàm những điểm chung giữa một bên là luật tập tục "bất thành văn" và bên kia là luật thành văn của các nhà lập pháp.

Còn về luật đạo đức thì sao? Tôi nghĩ rằng đây là điều bạn nghĩ khi đề cập đến "các tiêu chuẩn đạo đức". Theo nhiều nhà Xã hội học và Dân tộc học, các luật đạo đức chẳng là gì hơn các "qui ước" hoặc phong tục của một cộng đồng. Nên, theo quan điểm của họ, những luật lệ đó không đặt ra vấn đề đặc biệt nào. Nhưng có một quan điểm hoàn toàn khác xuất phát từ các triết gia bàn về "luật đạo đức tự nhiên", qua đó họ muốn nói tới các nguyên lý hoặc châm ngôn về cách cư xử cố hữu trong bản chất con người với tư cách là một thực thể có đạo đức và lý trí. Đó là những luật mà lương tri con người thừa nhận, cho dù chúng có được thể hiện trong tập tục của cộng đồng hay các luật thành văn của quốc gia hay không.

Những "luật của lý trí" này, như Locke[45] gọi tên như thế, không do con người làm ra. Rõ hơn là chúng do con người phát hiện phát triển từ ý thức nội tại về lẽ phải của con người. Hơn nữa, không như luật tập tục hoặc luật thành văn, các châm ngôn về luật đạo đức tự nhiên không chịu sự thay đổi theo ý chí con người. Chúng cũng không phải nhờ vào sức mạnh áp chế của chính quyền thì mới có được khả năng ràng buộc con người tuân theo. Tuy nhiên, chúng cũng có thể được bao gồm trong một định nghĩa rộng rãi hơn về luật pháp như những luật lệ hành xử hướng dẫn con người trong nỗ lực mưu cầu lợi ích chung.

Quan điểm thần học cho rằng luật đạo đức tự nhiên đã được đấng tạo hóa cấy sẵn vào lý trí của con người, như thế thần học cho rằng Thượng đế là người làm ra luật đạo đức. Cũng tựa như nhà lập pháp làm luật cho một cộng đồng nào đó thì Thượng đế làm ra luật cho cả nhân loại. Khi nhìn luật đạo đức tự nhiên theo kiểu này thì định nghĩa chung về luật pháp áp dụng cho nó thậm chí còn trọn vẹn hơn. Tuy định nghĩa ấy áp dụng cho ba nội dung của "luật" mà bạn nói tới, nhưng nó lại không áp dụng cho mọi cách dùng của thuật ngữ này. "Các qui luật" do các nhà khoa học tự nhiên phát hiện, như qui luật sức hút của quả đất, thì không thể vi phạm được. Đó không phải thứ luật có thể hoặc tuân theo hoặc bất tuân. Nhưng một số luật theo cái nghĩa được định nghĩa – hoặc là luật thành văn, tập tục đại chúng, hoặc các qui luật của lý trí – là những luật lệ mà cá nhân được tự do tuân theo hoặc không, và nhận lãnh trách nhiệm về việc đó.

18. CHỦ NGHĨA QUỐC GIA VÀ CHỦ NGHĨA QUỐC TẾ

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi rất hoang mang trước nhiều cách thức người ta dùng thuật ngữ "chủ nghĩa Quốc gia". Những người chống đối việc tham gia Liên hiệp quốc hoặc những tổ chức quốc tế khác tự gọi mình là người "quốc gia chủ nghĩa". Những người dân bản địa đấu tranh giành độc lập và tự trị cũng nhận mình là người "quốc gia chủ nghĩa". Nhưng những người da trắng cai trị ở Nam Phi, bọn Đức quốc xã và người bảo thủ cũng tự nhận như vậy. Thế thì ngắn gọn "chủ nghĩa Quốc gia" là gì? Nó có đối lập với bất kỳ hình thức hợp tác quốc tế nào không?

F.R.

F.R. thân mến,

Không có từ ngữ nào quen thuộc với lỗ tai con người hiện đại bằng từ "chủ nghĩa Quốc gia." Người ta thường xuyên nghe nói về trào lưu quốc gia chủ nghĩa ở châu Á và châu Phi, về chủ nghĩa Quốc gia trong vai trò động cơ cách mạng và phản cách mạng, về chủ nghĩa Quốc gia Trung Quốc, Anh, Ả Rập, Serbia, Pháp v.v... Tôi nghĩ bạn rất đúng khi nói rằng ý nghĩa của thuật ngữ này không rõ ràng chút nào. Việc cố gắng định nghĩa nó trở thành rất quan trọng. Dù xấu hay tốt, khái niệm này đã và sẽ còn là một trong những yếu tố lớn quyết định chiều hướng của cuộc sống riêng tư cũng như cộng đồng của chúng ta.

Một phần của sự mơ hồ này cũng xuất phát từ quan niệm cho rằng chủ nghĩa Quốc gia là một hiện tượng hoàn toàn mới. Nhưng chủ nghĩa Quốc gia không phải là một biến thái gần đây của vấn đề khối đoàn kết chính trị, một vấn đề cũng xưa như chính xã hội đó hay sao? Vấn đề chủ nghĩa Quốc gia đương đại có điểm chung gì với các hình thức đoàn kết chính trị trước đây thì quan trọng hơn vấn đề chủ nghĩa Quốc gia có gì đặc biệt.

Bản chất chính trị của con người đã tự thể hiện qua nhiều phương cách trong dòng lịch sử: gia đình, bộ tộc, thái ấp lãnh chúa, giáo phái, thị quốc, triều đại hoặc đế chế, rồi đến quốc gia độc lập. Các hoàn cảnh lịch sử đã giúp con người thỏa mãn nhu cầu chính trị của mình theo nhiều cách khác nhau, nhưng những nhu cầu căn bản ấy không hề thay đổi. Chủ nghĩa Quốc gia chỉ là phương cách gần đây nhất để con người thỏa mãn những nhu cầu đó.

Nói chung, chủ nghĩa Quốc gia là một tình cảm gắn bó đã nối kết bất kỳ nhóm cá thể nào đã tạo thành, hoặc nghĩ rằng mình đã tạo thành, một nhóm chính trị rõ rệt. Ngoài ra, những người thấm nhuần chủ nghĩa Quốc gia thường xem sự tận tụy với quốc gia cao hơn mọi lòng trung thành thế tục khác.

Có những đặc điểm khác đôi khi, nhưng không luôn luôn, hiện diện trong chủ nghĩa Quốc gia hiện nay. Quốc gia độc lập thì khá lớn lao. Nó có guồng máy quản lý kinh tế và chính trị tập trung. Những con người của một quốc gia nuôi dưỡng những truyền thống lịch sử chung, và tin rằng họ ít nhiều giống nhau về mặt chủng tộc. Về yếu tố này, chúng ta cần ghi nhận rằng, cảm giác đồng nhất văn hóa có thể dễ dàng thay thế cảm giác đồng nhất về chủng tộc. Chủ nghĩa Quốc gia hiện đại thường gắn liền với những lý tưởng chính trị nào đó. Đôi khi ta có thể truy ra nguồn cội của chủ nghĩa Quốc gia tới tận cuộc Cách mạng Pháp với những lý tưởng tự do, bình đẳng và tình huynh đệ. Chủ nghĩa Quốc gia đã đưa dân chúng lên ngôi. Dân chúng, thay vì một ông vua hay tầng lớp quý tộc, là trung tâm của quốc gia và là nền tảng của chủ quyền.

Thông thường, các phong trào quốc gia chủ nghĩa đều có xu hướng dân chủ. Tuy nhiên, điều này không phải lúc nào cũng đúng. Các nhóm quốc gia chủ nghĩa đã hô hào nhiều hình thức chính quyền khác với chính quyền dân chủ mà vẫn giữ được chủ nghĩa Quốc gia của mình. Điều quan trọng trong chủ nghĩa Quốc gia là ở chỗ ý thức đại chúng phải là yếu tố quyết định trong quốc gia đó. Không nhất thiết rằng ý thức đại chúng này phải hành xử quyền lực thông qua các

qui trình dân chủ.

Những người mệt mỏi với chủ nghĩa Quốc gia và những chuyện cực đoan mà chủ nghĩa này có thể gây ra, thường chỉ ra vấn đề mà chủ nghĩa này đặt ra cho việc hình thành một chính quyền toàn cầu. Họ bảo rằng chủ nghĩa Quốc gia nhấn mạnh vào lòng trung thành địa phương hoặc cục bộ, và phát triển những dị biệt văn hóa thành rào cản chống lại mọi phong trào hướng đến thống nhất chính trị toàn cầu.

Hiển nhiên, họ đã chỉ đúng vấn đề, nhưng theo tôi đó không phải là một vấn đề không thể giải quyết. Sau cùng, một đơn vị quốc gia, giống như một cá nhân, không nhất thiết phải thù nghịch với những cá nhân khác. Lợi ích riêng của một đơn vị quốc gia thì thường có thể được tăng tiến hơn bằng sự hợp tác hơn là sự thù nghịch. Hợp tác có thể dẫn đến liên kết hội nhập. Mà chủ nghĩa Quốc gia thì không đối lập với hội nhập và nó còn góp phần để đạt được hội nhập.

19. BẢN CHẤT CỦA CHIẾN TRANH VÀ HÒA BÌNH

Thưa tiến sĩ Adler,

Giống như hầu hết mọi người, tôi cũng hoang mang trước tình trạng căng thẳng và khủng hoảng quốc tế hiện nay. Chúng ta không có vẻ đang có chiến tranh mà chúng ta cũng không có vẻ gì là đang có hòa bình. "Chiến tranh" là gì và "hòa bình" là gì? Đây đang là thời chiến tranh hay thời hòa bình? Liệu "bình an dưới thế" có là một khả năng hiện thực cho loài người không?

D.D.

D.D. thân mến,

Cách hiểu chiến tranh đơn giản và phổ biến nhất cho rằng chiến tranh là tình trạng xung đột võ trang giữa các quốc gia. Do vậy, hòa bình là tình trạng hoặc giai đoạn không xảy ra xung đột võ trang gì cả. Theo cách nhìn này, Mỹ đã lâm chiến từ tháng 4.1917 đến tháng 12. 1918. Rồi Mỹ có hòa bình cho đến tháng 12.1941 khi nó tham gia Thế chiến 2.

Nếu cách nhìn chiến tranh và hòa bình này là đúng, chúng ta hẳn đã có hòa bình từ ngày kết thúc Thế chiến 2, ngoại trừ vụ can thiệp vào nước Triều Tiên. Nhưng cũng ít người khẳng định rằng giai đoạn 1945-60 là một thời kỳ hòa bình. Ý tưởng chung về chiến tranh và hòa bình đơn giản là không áp dụng cho giai đoạn hiện nay được. Thực vậy, chúng ta ghi nhận đặc trưng thời kỳ này là thời kỳ chiến tranh lạnh, để phân biệt với chiến tranh nóng của việc trực tiếp cầm súng đánh nhau.

Nên quan điểm của chúng ta về chiến tranh phải được mở rộng để bao hàm được cả chiến tranh võ trang và các trận đánh ngoại giao, viện trợ kinh tế và tuyên truyền. Chiến tranh vẫn là chiến tranh, cho dù "nóng" hay "lạnh". Cuộc tranh giành quyền lực và uy thế giữa các quốc gia lúc nào cũng xảy ra. Chỉ có phương tiện là thay đổi, và chuyện những phương tiện này sẽ là lực lượng võ trang, áp lực ngoại giao hay các phương cách phi bạo lực khác thì còn tùy tình hình.

Như thế, suy diễn kế tiếp là: hòa bình không chỉ là một điều ngược lại với chiến tranh sự vắng mặt của xung đột võ trang. Chúng ta có thể thấy nền hòa bình đích thực, tích cực giữa các nước là gì bằng cách xem xét tình hình trong các cộng đồng quốc gia, tiểu bang hay địa phương. Trong xã hội dân sự của chúng ta, hòa bình và trật tự, không chiến tranh, là tình trạng bình thường của sự vật. Ý nghĩa và mục tiêu bao trùm của xã hội dân sự là hòa bình và trật tự. Chính quyền dân sự tạo ra hòa bình dân sự. Các cá nhân vi phạm luật pháp là những kẻ phá rối hòa bình và phải được xử lý thích đáng.

Những nhà tư tưởng lớn trước đây rất hỗ trợ chúng ta trong ba cách thức xem xét vấn đề chiến tranh và hòa bình. Họ cho chúng ta thấy rằng định nghĩa rộng về chiến tranh là định

nghĩa đúng. Họ chứng tỏ mối quan hệ giữa hòa bình dân sự và chính quyền dân sự. Và họ cũng chỉ rõ làm sao cách nhìn này có thể áp dụng cho cộng đồng các quốc gia.

Thucydides cũng ý thức như chúng ta rằng một hòa ước thường chỉ là sự ngừng bắn trong một cuộc chiến vốn vẫn còn tiếp diễn. Hobbes[46] nhận thấy "chiến tranh không chỉ nằm trong trận đánh hoặc hành vi chiến đấu" mà còn nằm trong ý định chiến đấu, thái độ thù địch giữa các quốc gia. Và trong thế kỷ 20, Veblen thấy rằng "tình trạng chiến tranh là mối quan hệ tự nhiên giữa cường quốc này với cường quốc khác." Thuật ngữ "chiến tranh lạnh" có thể là mới, nhưng thực trạng nó miêu tả là điều rất cũ rồi.

Điều quan trọng hơn với chúng ta trong giai đoạn khủng hoảng hiện nay là những cái nhìn thấu suốt vào mối liên quan giữa hòa bình và luật pháp mà những tác phẩm lớn trình bày. Locke nhận thấy rằng chỉ có hai cách dàn xếp xung đột giữa con người với nhau – đó là luật pháp hoặc sức mạnh – và nơi nào không có luật pháp thì sức mạnh sẽ là trọng tài tối hậu. Con đường của luật pháp chính là con đường của hòa bình.

Kant áp dụng phân tích này cho bối cảnh quốc tế mà ông xem như một tình trạng vô chính phủ không có luật pháp trong đó quyền của kẻ mạnh vẫn chiếm ưu thế. Ông kêu gọi các nước thoát khỏi tình trạng dã man này và gia nhập một liên minh các quốc gia trong đó luật pháp và hòa bình chiếm ưu thế. Dante[47], từ nhiều thế kỷ trước đó, đề nghị một chính quyền toàn cầu đơn nhất để tạo ra hòa bình lâu dài cho toàn nhân loại.

Điểm giống nhau giữa các nhà tư tưởng này là: hòa bình là tình trạng mà trong đó con người sẵn sàng dàn xếp tranh chấp bằng thảo luận thay vì bạo lực. Hòa bình dân sự hiện nay phổ biến tại tất cả những xã hội được xây dựng hợp pháp. Một tình trạng chiến tranh có khi "nóng" có khi "lạnh" – lại phổ biến giữa các quốc gia.

Việc có thể đạt được nền hòa bình thực sự trên qui mô toàn cầu hay không thì còn là vấn đề nhiều tranh cãi. Một số người tin rằng nền hòa bình thế giới đòi hỏi phải có một chính quyền toàn cầu. Người khác lại muốn đạt được bằng phương cách khác. Nhưng có một luận điểm chung rằng hòa bình không chỉ là sự vắng mặt của chiến đấu võ trang, mà là một trật tự tích cực trong đó ý chí muốn dàn xếp tranh chấp một cách hòa bình chiếm được ưu thế.

Trái với rất nhiều cách ăn nói bừa bãi, chính hòa bình, chứ không phải chiến tranh, mới đúng với bản chất con người. Cicero[48] và nhiều nhà tư tưởng khác đã chỉ ra chính xác rằng chiến đấu và hăm dọa nhau là cách cư xử của dã thú, trong khi bàn bạc rốt ráo mọi vấn đề và lắng nghe lẽ phải là cách thức của con người. Hòa bình là cần thiết phải có không những cho cuộc sống vật chất mà còn cho cả sự tồn tại đích thực của con người.

20. CÓ XÓA BỎ CHIẾN TRANH ĐƯỢC KHÔNG?

Thưa tiến sĩ Adler,

Tiên tri Isaiah đã nhìn thấy trước về một thời đại khi "không còn chiến tranh gì nữa". Phải chăng đây là một lý tưởng xa vời sẽ đạt được khi "nước Chúa trị đến", hay chúng ta có thể đạt được nền hòa bình vĩnh cửu ngay bây giờ? Liệu chúng ta có phải từ bỏ chủ quyền quốc gia để đạt được nó không? Sẽ không thể có một thay đổi hoàn toàn trong bản chất con người để loại bỏ chiến tranh sao?

E.M.

E.M. thân mến,

Các nhà tư tưởng lớn trong quá khứ đã cho chúng ta vài ý tưởng về việc ngăn chặn chiến tranh. Một vài người trong số đó tin rằng có thể xóa bỏ chiến tranh bằng một chính quyền toàn

cầu, điều đó yêu cầu việc từ bỏ phần nào chủ quyền quốc gia. Theo họ, cần có những định chế mới chứ không phải sự biến cải tinh thần của con người. Dĩ nhiên, nhiều tác giả xem việc xóa bỏ chiến tranh là không đáng mơ ước và cũng không khả thi. Machiavelli[49] và Hegel xem chiến tranh là chuyện nghiêm trọng nhất của các quốc gia có chủ quyền, một điều không thể bị xóa bỏ cũng như chủ quyền quốc gia là không thể bị cắt bớt. Hegel xem chiến tranh là tốt về mặt tinh thần cho các quốc gia.

Ngược lại, Dante ở thế kỷ 13 và Kant, thế kỷ 18, cho rằng hòa bình thế giới là mục tiêu mà loài người có nghĩa vụ, về mặt đạo đức, phải đạt tới. Cả hai ông đều nghĩ rằng mục tiêu ấy chỉ có thể đạt được thông qua việc liên kết các quốc gia trên thế giới thành một chính quyền duy nhất dựa trên luật pháp và công lý. Kant tuyên bố "Lý trí thực tiễn về đạo đức, vang lên trong chúng ta lời phủ quyết không thể đảo ngược được: Không có chiến tranh nữa." Mệnh lệnh này kêu gọi mọi quốc gia "thoát ra khỏi tình trạng dã man phi luật pháp và gia nhập một Liên minh các quốc gia."

Nếu không vượt qua được Hội Quốc Liên trước đây hoặc Liên Hiệp Quốc hiện nay, thì một liên minh các quốc gia cũng chẳng đi đến đâu. Như các tác gia ủng hộ thành lập liên bang Mỹ đã thừa nhận, chúng ta phải vượt xa hơn một khối liên hiệp lỏng lẻo để tới một "khối thống nhất hoàn hảo hơn" nếu chúng ta muốn thiết lập hòa bình giữa các dân tộc lân bang. Nhưng, bạn có thể hỏi, tại sao một chính phủ toàn cầu lại là con đường duy nhất để đạt được hòa bình thế giới? Thứ nhất, vì chiến tranh là tình trạng tự nhiên giữa các quốc gia độc lập. Sử gia Hy Lạp cổ Thucydides và triết gia Anh thế kỷ 17 Hobbes chỉ ra rằng các quốc gia có chủ quyền không thực sự sống trong hòa bình với nhau ngay cả những khi họ không đánh nhau.

Thucydides nhận thấy cái được gọi là "hòa ước" không tạo ra hòa bình, nó chỉ tạo được đình chiến võ trang. Hobbes ghi nhận rằng các quốc gia chủ quyền luôn có chiến tranh với nhau, hoặc là chiến tranh lạnh với các âm mưu và thủ đoạn ngoại giao hoặc là chiến tranh nóng với sắt thép và súng đạn. Hobbes nói rằng "Chiến tranh không chỉ nằm trong trận đánh hoặc hành vi chiến đấu". Nó tồn tại bất cứ nơi nào mà con người không thể dàn xếp những dị biệt của họ mà không sử dụng đến bạo lực như giải pháp sau cùng.

Hòa bình không có nghĩa là sự vắng mặt các xung đột nghiêm trọng giữa con người với nhau. Nó không đòi hỏi con người phải trở nên các vị thánh hay thiên thần, và sống với nhau trong tình anh em hoàn hảo. Những điều như thế sẽ không bao giờ xảy ra trên mặt đất. Hòa bình đơn giản chỉ là tình trạng mà trong đó con người có thể dàn xếp mọi dị biệt của họ bằng đối thoại thay vì bằng bạo lực. Điều này giúp chúng ta nhận ra một lý do khác về việc chính quyền toàn cầu trở thành con đường duy nhất đi tới hòa bình thế giới. Để thay bạo lực bằng đối thoại, cần có một chính quyền. Nếu điều này đúng trong nội bộ từng quốc gia thì nó cũng rõ ràng với Cicero thời cổ La Mã và John Locke ở Anh hiện đại. Locke nói:

"Có hai loại tranh đua giữa con người với nhau, một do luật pháp chi phối, và một do bạo lực quyết định; và hai lối tranh đua này có một bản chất là khi cái này kết thúc thì cái kia khởi đầu."

Nhưng để dàn xếp những xung đột của con người bằng luật pháp thay vì bằng bạo lực, bạn cần có một chính quyền với quyền hạn soạn thảo, áp dụng và thi hành luật pháp.

Chúng ta biết rằng hòa bình dân sự tùy thuộc vào chính quyền dân sự tại Chicago, Illinois hay Mỹ thì cũng vậy. Thế thì tại sao không áp dụng cho toàn thế giới? Nếu chính quyền địa phương là cần thiết cho hòa bình địa phương, thế thì không thể suy diễn rằng một chính quyền toàn cầu là cần thiết cho hòa bình thế giới sao?

Bạn có thể thừa nhận rằng điều đó là cần thiết, và thậm chí khả thi về mặt lý thuyết; nhưng, bạn có thể tự hỏi, điều đó có thể khả dĩ và thực hiện được trong tương lai gần hay không? Những nhà tư tưởng lớn trong quá khứ không cho chúng ta câu trả lời nào trước câu hỏi đó. Họ

đem lại cho ta các nguyên lý tư duy mạch lạc về vấn đề này, nhưng việc chúng ta có giải quyết được nó hay không thì còn tùy thuộc vào thiện chí muốn suy nghĩ mọi chuyện cho rốt ráo và quyết tâm hành động khôn ngoan hơn trong tương lai. Cho dù chúng ta có làm được điều đó hay không thì lời tiên tri của bạn cũng tốt đẹp như của tôi.

21. CÕI KHÔNG TƯỞNG VÀ NHỮNG NGƯỜI KHÔNG TƯỞNG

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi thường nghe nói tới thuật ngữ "cõi không tưởng" hoặc "người không tưởng" được dùng với ý khinh thị khi nói về đề nghị nào đó cho cuộc cải cách chính trị hoặc xã hội. Nhưng tôi nhớ lại rằng nhiều tác giả đã viết rất đẹp về một xã hội tưởng tượng hoàn hảo trong tương lai. Chính xác ra thì cõi không tưởng là gì? Plato có phải một người không tưởng không? Còn Karl Marx thì sao? Ngày nay thế giới có xã hội không tưởng nào không?

H.L.

H.L. thân mến,

Utopia (cõi không tưởng) có nghĩa đen là "không nơi nào cả." Một cõi không tưởng là một tình trạng lý tưởng không tồn tại ở đâu cả. Trong tác phẩm Republic, Plato đặt xã hội lý tưởng của mình xa nhiều ngàn năm trong tương lai. Trong tác phẩm Timeaeus, ông đặt nó vào thời rất xưa, trên hòn đảo Atlantis thần thoại. Trong cả hai trường hợp, ông cho rằng điều lý tưởng ấy xa vời nhưng mường tượng được. Nhiều tác giả xuất sắc khác đã tạo ra những cõi không tưởng trong văn học để khiến điều lý tưởng trở nên có thể nhận thức được. Trong số tác giả ấy có Thomas More[50] (người đã sáng tác ra từ "utopia"), Francis Bacon, Samuel Butler[51] (với tác phẩm Erewhon vốn chỉ là cách viết đảo ngược chữ nowhere – không nơi nào cả), Edward Bellamy[52], William Morris[53] và H.G. Wells[54]. Các tác giả này đều cảm thấy rằng con người có số phận được sống một đời hoàn hảo và hài hòa hơn. Những truyện của họ đều nhằm mô tả cụ thể một cuộc sống như thế sẽ ra sao.

Theo những lý tưởng mà họ hô hào, các tác giả không tưởng nói với chúng ta rằng con người có thể sống trong tự do, công lý, bình đẳng, sung túc, hòa bình, khôn ngoan và đẹp. Có những cõi không tưởng mang tính cách mạng cũng như tính phản động. Tuy nhiên, phần lớn những người không tưởng thường là người "cấp tiến", quan tâm đến việc giải quyết tận gốc rễ vấn đề hơn là duy trì cộng đồng xã hội. Họ lôi con người ra khỏi tấm lưới của các truyền thống và tập tục từng vây quanh lâu nay, nhằm cho chúng ta một kiến quan mới về bản chất và số phận của con người.

Nhiều xứ không tưởng trong văn học tạo được niềm hứng khởi mơ hồ hoặc suy đoán giải trí mà ít quan tâm đến những cải cách thực tế. Tuy nhiên, những tác giả như Plato lại có khao khát muốn thể hiện điều lý tưởng trong cuộc sống thực tại. Những nhà xã hội chủ nghĩa không tưởng thế kỷ 19 như Saint Simon[55], Fourier[56], Proudhon[57] và Robert Owen[58], đã viết những công trình nghiêm túc, thấu đáo nhằm chuẩn bị cho việc xây dựng một xã hội mới. Họ mường tượng một trật tự xã hội bình đẳng và tự do, trong đó sự phát triển trọn vẹn cho từng cá thể sẽ được bồi dưỡng bởi những xã hội cộng đồng tự nguyện thay vì nhà nước chính trị.

Marx và Engels[59] xem những lý thuyết như thế là cảm tính và quá tưởng tượng và chủ trương xây dựng một xã hội xã hội chủ nghĩa "khoa học" chứ không phải "không tưởng". Tuy vậy, khái niệm của Marx về chuyện "nhà nước tự tiêu vong" để đi tới một xã hội bình đẳng và tự do thì bị chính những vị trên kia chỉ trích là không tưởng. Những người xã hội chủ nghĩa không tưởng nói rằng chính những người theo Marx, chứ không phải họ, mới là quá tưởng tượng và phi thực tế, bởi vì những người theo Marx nghĩ rằng có thể đạt được một xã hội bình đẳng và tự do hoàn hảo bằng cách mạng, chuyên chính và chủ nghĩa xã hội nhà nước.

Những cộng đồng không tưởng đã từng tồn tại thực sự tại Mỹ, chẳng hạn như Oneida, ở bang New York và New Harmony, bang Idiana. Nhưng sự phát triển công nghệ hiện đại đã làm

tan vỡ các cộng đồng không tưởng ở hầu hết các quốc gia. Những khu định cư cộng đồng ở Israel là những thí dụ đáng kể hiện nay về tinh thần không tưởng áp dụng vào thực tế.

Sự phê phán chủ nghĩa Không tưởng thì vừa có tính châm biếm vừa có tính triết học. Trong quá khứ, Aristophanes[60], Mandeville[61] và Swift[62] đã châm chọc những quan niệm cầu toàn về con người và xã hội. Trong thời hiện đại, Aldous Huxley[63] và George Owell[64] đã vẽ lên những bức tranh u ám về những cõi không tưởng dưới ảnh hưởng công nghệ hiện đại. Phê phán chủ nghĩa Không tưởng về mặt triết học tiêu biểu là của Aristotle trong những nhận định của ông đối với tác phẩm Republic của Plato. Aristotle cho rằng tư duy không tưởng giả định một sự toàn hảo không thể có được cho con người và quốc gia. Nó không giúp gì cho việc đạt tới những lý tưởng khả thi. Ông tin rằng con người phải nỗ lực đạt tới một trật tự tốt nhất có thể được trong những điều kiện được khuôn định bởi bản chất của con người và của thế giới. Plato, ngược lại, cho rằng tinh thần không tưởng đã chỉ ra con đường đi tới điều lý tưởng tới một trật tự mới có thể được, và phải được, thiết lập trên thế giới này cho dù kinh nghiệm và truyền thống đi về phía ngược lại tới đâu.

PHẦN III NHỮNG CÂU HỎI VỀ CÁC VẤN ĐỀ ĐẠO ĐỨC

22. MƯU CẦU HẠNH PHÚC

Thưa tiến sĩ Adler,

Tuyên ngôn Độc lập nước Mỹ tuyên bố rằng việc mưu cầu hạnh phúc là một quyền bất khả nhượng của con người. Bất hạnh được coi là một cái tội, và tất cả chúng ta đều gắng được hạnh phúc. Nhưng hạnh phúc là gì? Phải chăng là sự thỏa mãn những đòi hỏi vật chất, sự yên ổn tâm hồn, được mọi người tôn trọng, hay một điều gì khác nữa?

M.M.

M.M. thân mến,

Chữ " hạnh phúc" có nhiều nghĩa trong hành ngôn thường ngày. Nhưng các nhà tư tưởng lớn dùng từ ngữ này khá rõ ràng. Trong các cuốn sách quan trọng về triết học đạo đức, hạnh phúc là sự thiện tối hậu hay tối cao mục đích của mọi phấn đấu. Chính trong ý nghĩa này của từ ngữ mà Tuyên ngôn Độc lập nước Mỹ đưa sự mưu cầu hạnh phúc vào số các quyền tự nhiên cơ bản khác của con người.

Khái niệm triết học về hạnh phúc khác hoàn toàn với nghĩa thông thường của từ này. Chúng ta nghe mọi người nói, trong khoảnh khắc thỏa mãn hay vui sướng, rằng họ cảm thấy hạnh phúc. Hoặc họ nói rằng họ hạnh phúc khi đang vui vẻ. Nhưng, theo Aristotle và nhiều người khác, hạnh phúc không phải là điều bạn có thể cảm thấy hay trải nghiệm trong một khoảnh khắc cụ thể nào đó. Nó là chất lượng của toàn bộ cuộc sống. Cuộc sống hạnh phúc là cuộc sống tốt.

Xa lạ với khái niệm triết học này, hầu hết mọi người đều nói rằng trẻ con có thể hạnh phúc. Nhưng Aristotle biện luận rằng điều đó là hoàn toàn không thể có. Chúng có thể hớn hở hoặc vui mừng nhưng không hạnh phúc, bởi vì chúng đã không sống một cuộc sống trọn vẹn. Quả thực, Aristotle, tiếp tục sự uyên thâm của Solon,đã đi xa tới mức nói rằng cần phải chờ đợi cho đến khi một đời người kết thúc trước khi chúng ta có thể xét đoán chính xác, nhìn toàn cục, đó có phải là một cuộc đời hạnh phúc hay không.

Một cách hiểu hạnh phúc như summum bonum, hay điều thiện tuyệt đối, là nhận rằng cuộc sống hạnh phúc, như Boethius[65] nói, là một cuộc sống được làm cho phong phú bởi sự sở hữu gộp chung tất cả những điều tốt đẹp. Dấu hiệu chắc chắn nhất cho thấy một người có hạnh phúc là anh ta không thiếu gì cả. Mọi khao khát cơ bản của anh ta đã được thỏa mãn; mọi sự phấn đấu gắn liền trong bản chất con người của anh ta đã hoàn thành. Tất nhiên điều này không thể làm được trong một ngày hay một năm, mà trong toàn bộ tiến trình của cuộc đời. Đến cuối đời, nhìn lại tất cả những điều tốt đẹp thực sự mà mình từng bước có được, hạnh phúc là cá nhân người nào có thể tự nói với chính mình, "Tôi đã làm tốt việc sống; tôi đã sống mạnh giỏi."

Những loại điều tốt đẹp khác nhau góp phần vào hạnh phúc là gì? Chúng bao gồm những điều tốt đẹp ngoại tại hay thuộc về thể xác, như của cải, sức khoẻ, và những khoái lạc xác thịt; những điều tốt đẹp xã hội, như danh dự, tình yêu hay tình bạn, sự yên lành dân sự, và công bằng; và những điều tốt đẹp tinh thần, như trí tuệ, học thức và sự thông thái. Mỗi một điều tốt đẹp này tương ứng với một nhu cầu có thực của con người. Có được mỗi một điều tốt đẹp là góp phần hoàn thành hay hoàn thiện yếu tính con người. Do vậy, mỗi điều tốt đẹp được khao khát không chỉ vì chính nó thôi mà còn như phương tiện đi đến hạnh phúc.

Mặt khác, hạnh phúc, tổng số những điều tốt đẹp, được khao khát vì chính nó thôi, và là điều duy nhất chúng ta khao khát đến như vậy. "Tôi muốn hạnh phúc," một ca khúc bình dân cất lên, và nó bày tỏ khát vọng chung của nhân loại; nhưng nếu bất kỳ ai đó nói, "Tôi muốn hạnh phúc bởi vì…", anh ta không thể hoàn tất câu nói trừ khi nói, "bởi vì tôi muốn hạnh phúc." Tôi vừa

tóm lược học thuyết về hạnh phúc của Aristotle. Tất nhiên có những khái niệm khác về hạnh phúc và cuộc sống tốt đẹp. Plato, chẳng hạn, định nghĩa hạnh phúc là sự hài hòa trong tâm hồn – tình trạng lành mạnh tinh thần của con người đạo đức chân chính. Ông không chú ý gì tới những điều tốt đẹp vật chất, hoặc những điều tốt đẹp của vận mệnh, như Aristotle. Đối với ông không có gì bên ngoài có thể làm cho một con người đạo đức cảm thấy bất hạnh. Ít nhất đã có một nhà tư tưởng vĩ đại trong truyền thống của chúng ta phủ nhận rằng hạnh phúc phải là cứu cánh của chúng ta. Immanuel Kant coi việc mưu cầu hạnh phúc là ích kỷ, đặt sự thỏa mãn cá nhân lên trên quy phạm khách quan của nghĩa vụ và lẽ phải. Kant nói, qui luật đạo đức ra lệnh thi hành nghĩa vụ một cách vô điều kiện, không phải chỉ để có được hạnh phúc. Hạnh phúc phải là kết quả, chứ không phải là mục đích, của hành vi đạo đức. Chúng ta phải phấn đấu không phải để hạnh phúc, mà để xứng đáng với hạnh phúc.

23. THÀNH CÔNG CÓ CẦN THIẾT KHÔNG?

Thưa tiến sĩ Adler,

Thành công về thế tục có cần thiết cho hạnh phúc không? Trong xã hội của chúng ta có xu hướng đánh giá người khác căn cứ vào thành công của họ, và chúng ta thường đo lường việc đó bằng tổng số của cải vật chất mà họ có thể tích lũy được. Nhưng tôi ngạc nhiên tự hỏi chúng ta có đang dựng lên một thần tượng giả ngụy hay không. Hạnh phúc của con người có thực sự được đo lường bằng thành công vật chất hay không?

E.D.

E.D. thân mến,

Khi bàn về hạnh phúc trong chương trước, tôi đã chỉ ra rằng nó cốt ở một cuộc sống được hoàn thiện bằng sự sở hữu tất cả những điều tốt đẹp tất cả những điều mà con người cần có để sống một cuộc sống thỏa mãn hoàn toàn. Những điều tốt đẹp hữu hình về của cải được tính đến trong những điều tốt đẹp này, bên cạnh những điều tốt đẹp đạo đức và tinh thần. Nhưng, như mọi người đều biết, bạn có thể có quá thừa mứa những điều tốt đẹp nào đó, và đó là lý do vì sao của cải lại gây ra một vấn đề đạo đức đặc biệt khó khăn.

Trong ý nghĩa chung nhất, thành công cốt ở việc đạt tới bất kỳ mục đích, ý định, hay khao khát nào. Nếu chúng ta đạt được chừng mực hạnh phúc nào đó mà chúng ta nỗ lực hướng tới, tức là chúng ta thành công. Nhưng như bạn cho thấy, ngày nay nhiều người nghĩ về thành công gần như chỉ là sự tích lũy những điều tốt đẹp trần tục. Khi ý niệm thành công bị giới hạn như vậy, thành công không còn giống như hạnh phúc, vì những điều tốt đẹp hữu hình tự chúng không thể làm cho con người hạnh phúc. Trong thực tế, chúng có thể ngăn cản anh ta thành công trong việc mưu cầu hạnh phúc.

Thế giới cổ xưa lẫn thế giới hiện đại đều quá quen thuộc với quan niệm cho rằng của cải vật chất là điều quan trọng nhất đối với con người. Nhưng các triết gia như Aristotle nhận thấy rằng đây là một quan niệm hẹp hòi và méo mó về cuộc sống con người. Ông đưa ra một thang độ những điều tốt đẹp trong đó của cải xếp ở thấp nhất vì nó chăm lo cho những nhu cầu của thân xác và thứ yếu hơn so với những điều tốt đẹp của tinh thần và của tính cách.

Sự đánh giá của Aristotle về của cải gần giống với câu châm ngôn phổ biến nói rằng tiền bạc không quan trọng trừ phi bạn không có đồng nào. Bạn cần những thứ vật chất nào đó để tồn tại, và bởi vì bạn phải tồn tại để sống một cuộc sống tốt đẹp, nên một số những điều tốt đẹp vật chất nào đó là không thể thiếu được. Nhưng bởi vì sống tốt đẹp không đơn thuần là tồn tại, nên chỉ những điều tốt đẹp vật chất không thôi không thể làm cho cuộc sống đáng sống.

Aristotle đưa ra một sự phân biệt quan trọng giữa hai kiểu tìm kiếm của cải. Kiểu thứ nhất rất quen thuộc với bất kỳ bà nội trợ nào. Đó là tiến trình tìm kiếm đủ của cải để cho gia đình được sống tươm tất, tức là, với nguồn cung cấp đúng mức các phương tiện sinh sống, các tiện nghi và những điều thuận lợi của đời sống.

Kiểu tìm kiếm của cải thứ hai là tích lũy tiền bạc chỉ vì tiền bạc. Aristotle nhận xét, một số người, nghĩ rằng mục đích độc nhất trong đời họ là "tăng thêm tiền bạc của họ vô giới hạn… Căn nguyên của khuynh hướng này trong con người là họ mải mê chú ý đến việc tồn tại mà thôi, và không chú ý chút gì đến việc sống tốt đẹp." Aristotle khẳng định những người như thế, có thể thành công trong việc trở nên giàu có như Croesus[66], nhưng cũng như Croesus có thể họ sống đến cuối đời mà vẫn không hiểu được tại sao những nhà uyên thâm như Solon[67] không cho họ là hạnh phúc.

Plato, tương tự như Aristotle, cho rằng người nào "chia sẻ với người bủn xỉn niềm say mê

của cải vì của cải" sẽ kết thúc trong khốn khổ. Plato nói: "Tốt đẹp ở mức độ cao và giàu có ở mức độ cao cùng lúc", là không thể được. Đây chắc chắn là quan điểm của Phúc âm, theo đó người giàu có khó vào Nước Trời như con lạc đà chui qua lỗ kim. Nhưng những nhận xét như thế không được diễn giải theo nghĩa rằng sự sở hữu tự chúng là sai trái. Điều sai trái là biến của cải thành điều cốt lõi của cuộc sống – là trở nên bị ám ảnh bởi sự sở hữu của mình. Kinh Thánh đả kích của cải không nhiều bằng chống lại sự thèm khát và ham hố mà của cải làm đánh thức dậy trong con người. Các sách tiên tri và sách Thánh Thi mô tả sống động sự mù quáng đạo đức thường đi cùng sự sở hữu tài sản kếch sù. Nhưng chính Thánh Paul[68] đã đưa ra lời giải thích thiết yếu khá rõ ràng. Thánh Paul không nói rằng tiền bạc là nguồn gốc của mọi tội lỗi. Ông nói rằng chính lòng yêu tiền bạc đã dẫn con người đến sự suy vi về đạo đức. Nỗi ám ảnh về thành công vật chất dẫn tới sự bại hoại về tâm hồn.

24. LÀM BỔN PHẬN CỦA MÌNH

Thưa tiến sĩ Adler,

Bổn phận là đức hạnh cao nhất của người chiến sĩ. Nhưng cũng có những bổn phận về chính trị, đạo đức, và tôn giáo, như chúng ta vẫn thường được nhắc nhở. Các triết gia phải nói gì về bản chất của bổn phận và vai trò của nó trong cách cư xử của con người.

J.D.

J.D. thân mến,

Có lẽ không có vấn đề nào thiết yếu trong luân lý hơn là vấn đề giữa đạo đức học về bổn phận và đạo đức học về khoái lạc hay hạnh phúc. Theo nguyên lý đạo đức về bổn phận , mỗi hành vi sẽ được phán đoán tùy theo nó tuân thủ hay bất tuân luật lệ, và sự phân biệt đạo đức cơ bản là giữa cái đúng và cái sai. Nhưng ở đâu sự khoái lạc hay hạnh phúc là chủ yếu, thì sự phân biệt cơ bản sẽ là giữa thiện và ác, và sự thèm muốn chứ không phải luật lệ thiết lập chuẩn mực đánh giá. Tất nhiên, bất kỳ nền Đạo đức học về bổn phận nào cũng phải ít nhiều tính đến hạnh phúc, cũng như bất kỳ nền Đạo đức học về hạnh phúc và khoái lạc nào cũng có điều để nói về bổn phận. Nhưng có những khác biệt lớn trong vai trò được giao cho bổn phận.

Có một lập trường cực đoan hoàn toàn loại trừ khái niệm bổn phận. Thái độ này, hơn bất kỳ thái độ nào khác, là đặc trưng cho trường phái Khoái lạc[69] của Lucretius[70].

Trong Đạo đức học về hạnh phúc của Aristotle, bổn phận không hoàn toàn bị loại trừ, nhưng cũng không được trao cho một ý nghĩa độc lập nào. Nó đơn thuần là một phương diện của đức công bằng, và chẳng khác gì hơn sự thừa nhận của một người công chính về những món nợ với người khác: hoặc sự nhìn nhận của người ấy rằng người ấy có nghĩa vụ tránh xúc phạm người khác và phụng sự lợi ích chung. Tương tự, đối với Plato, đức công bằng làm rõ thêm bổn phận hay nghĩa vụ. Nhưng đối với ông, công bằng, mặc dù chỉ là một trong nhiều đức hạnh, không thể tách rời với ba đức hạnh khác – ôn hòa, dũng cảm, và khôn ngoan. Do vậy, không đáng quan tâm chuyện ai đó cho rằng nghĩa vụ đạo đức là do cảm thức về công bằng của chúng ta hoặc do đức hạnh nói chung.

Một lập trường cực đoan khác đồng nhất ý thức bổn phận với ý thức đạo đức. Theo trường phái Khắc kỷ[71] của Marcus Aurelius[72] và Epictetus[73], hành động đúng là làm bổn phận của mình và gạt qua một bên mọi ham muốn đi ngược lại.

Triết học về đạo đức của Kant tinh vi hơn nhiều trình bày một học thuyết nền tảng tương tự. Không có gì được xem là "tốt hoàn toàn", ngoại trừ thiện chí. Hạnh phúc không phải là điều tốt tuyệt đối. Nó là ý thức của con người thuần lý về sự dễ chịu của cuộc sống không ngừng gắn liền với toàn bộ cuộc hiện hữu của người đó" và nền tảng của nó là "nguyên tắc của tự ái". Cả nền luân lý dựa trên hạnh phúc lẫn nền luân lý dựa trên khoái lạc đều phạm cùng một sai lầm. Cả hai đều "làm xói mòn đạo đức và phá hủy sự cao cả của nó, bởi vì chúng gán những động cơ cho đức hạnh và tật xấu ở cùng một cấp độ, và chỉ dạy chúng ta biết tính toán tốt hơn." Cả hai đều thừa nhận sự khao khát là một chuẩn mực đạo đức về điều tốt và điều xấu. Cả hai đều đo lường hành vi đạo đức bằng cách xem xét cứu cánh mà nó hướng tới.

Đối với Kant, "một hành vi được thực hiện bởi bổn phận có nguồn gốc giá trị đạo đức của nó, không phải từ mục đích mà nó đạt được, mà từ châm ngôn qua đó nó được quyết định…" Và vì thế ông tiếp tục nói rằng "bổn phận là điều tất yếu của hành vi xuất phát từ sự tôn trọng qui luật." Từ đây ông biện luận rằng bổn phận, và sau đó là mọi hành vi đạo đức, phải được thực hiện vì nó đúng, vì qui luật ra lệnh như thế, và không vì lý do gì khác.

Kant viết:

“Một hành vi được thực hiện bởi bổn phận,” “phải hoàn toàn loại trừ ảnh hưởng của khuynh hướng, và cùng với nó mọi mục tiêu của ý chí, để cho không còn gì có thể quyết định ý chí ngoại trừ, một cách khách quan, qui luật, và sự tôn trọng thuần túy chủ quan đối với luật thực hành…”

Qui luật, nguồn gốc của bổn phận và của mọi hành vi đạo đức, là “mệnh lệnh tuyệt đối” (categorical imperative) thời danh của Kant. Theo mệnh lệnh này, Kant tuyên bố, “Tôi sẽ không bao giờ hành động theo một cách khác đi để cho tôi có thể ước muốn rằng châm ngôn của tôi sẽ trở thành qui luật phổ quát.” Bằng cách tuân theo mệnh lệnh phổ quát, chúng ta có thể thi hành bổn phận của mình và cảm thấy chắc chắn rằng ý chí của chúng ta là tốt về mặt đạo đức.

Do đó, đối với Kant, bổn phận là khách quan. Nó cốt ở việc làm theo những chỉ dẫn của mệnh lệnh tuyệt đối, độc lập với những khuynh hướng, những ước muốn, và nhu cầu chủ quan. Trong khi làm bổn phận của mình, chúng ta chỉ nghe theo tiếng gọi của lý trí.

25. LƯƠNG TÂM LÀ GÌ?

Thưa tiến sĩ Adler,

Có hay không điều gọi là “lương tâm”, một tiếng nói thầm kín bên trong bảo cho chúng ta biết cái gì đúng và cái gì sai? Nó dựa trên lý trí hay trực giác, hay nó đơn thuần chỉ là sự phản chiếu những gì cha ông chúng ta và những thẩm quyền khác đã dạy bảo chúng ta? Lương tâm là gì, và nó hoạt động như thế nào?

R.B.

R.B. thân mến,

Lương tâm, như từ này cho thấy, là sự ý thức. Nó là loại ý thức đặc trưng – ý thức đạo đức, một cảm thức nội tại về cái đúng và cái sai. Và nó là ý thức có sức mạnh bắt buộc. Chúng ta cảm thấy bị nó thúc ép. Nó ra lệnh cho chúng ta. Nếu chúng ta không vâng phục nó, chúng ta cảm thấy ăn năn hay lo sợ.

Bất cứ lúc nào chúng ta giữ lời hứa hoặc hoàn thành một nghĩa vụ đạo đức hay pháp lý là đều có sự can dự của lương tâm. Qua các thời kỳ lịch sử những nhà tư tưởng bất đồng với nhau về câu hỏi tại sao chúng ta nghe theo tiếng nói của lương tâm hoặc cảm thấy băn khoăn nếu chúng ta không vâng theo nó. Một vài nhà tư tưởng cho rằng lý trí và sức mạnh của lương tâm nằm ở những mệnh lệnh và sự cho phép ngoại tại của Thượng Đế hay của nhà nước. Các nhà tư tưởng khác lại cho rằng lương tâm chỉ là vấn đề đức hạnh, lý trí, hoặc sự tự ý thức có tính đạo đức của con người cá thể.

Triết gia người Anh, Thomas Hobbes ở thế kỷ 17 khẳng định rằng cảm thức của chúng ta về nghĩa vụ đạo đức đơn thuần chỉ là sự hồi đáp trước sức mạnh và quyền lực cao hơn của nhà nước. Một số nhà tư tưởng tôn giáo quan niệm về lương tâm giống nhau, coi đó như sự hồi đáp tự động đối với sức mạnh và quyền uy của Thượng Đế ở bên ngoài chúng ta. Các nhà tư tưởng khác, cả thế tục lẫn tôn giáo, lại nhấn mạnh đến sự phán xét nội tại hay tiếng nói của lý trí coi đó như nhân tố quyết định trong hoạt động của lương tâm.

Tri thức nền tảng của ý thức và sự cưỡng bách đạo đức trong lý trí và đức hạnh con người đã được phát biểu từ thời Plato và các triết gia Khắc kỷ. Nhưng chính triết gia người Đức Immanuel Kant ở thế kỷ 18 mới là người diễn đạt sinh động nhất ý tưởng cơ bản về lương tâm này.

Theo Kant, chính qui luật đạo đức chi phối toàn bộ đời sống đạo đức của chúng ta. Không đòi hỏi phải có qui luật hay sự cho phép ngoại tại nào. Một người giữ lời hứa của mình, tới hết

mức mà anh ta có thể làm, bởi vì "sự tự ý thức đạo đức" của anh ta ra lệnh cho anh ta làm vậy, để làm tròn một qui luật đạo đức phổ quát. Người đạo đức bị "thúc ép" phải làm vậy, không phải vì sợ những thế lực ngoại tại, hay mong muốn thích nghi với tục lệ xã hội, hay khiếp đảm trước sự trừng phạt của thần thánh. Anh ta làm vậy chỉ như một con người đạo đức hoàn thành đúng đắn những bổn phận của mình.

Theo quan điểm của Kant, lương tâm điều khiển cuộc sống riêng của chúng ta – những gì phải làm cho và với bản thân chúng ta. Lương tâm ngăn cấm chúng ta nói dối với chính chúng ta hoặc không làm phương hại đến bản thân chúng ta, cũng như với người khác. Chúng ta có những nghĩa vụ "bên trong" không khác gì "bên ngoài". Quan điểm này rất xa với quan điểm của Hobbes, nhưng lại rất gần với quan điểm tôn giáo, là quan điểm lên án sự thèm khát, thói dâm ô, thái độ đạo đức giả, và những lỗi lầm thầm kín khác. Quan điểm tôn giáo xem lương tâm vừa như một tiếng nói thầm kín bên trong vừa như sự hồi đáp đối với những mệnh lệnh thần thánh. Trong Kinh Thánh, chính "tâm hồn" David[74] đã trừng phạt ông khi ông có những hành vi xúc phạm đến Thiên Chúa. Chính "tâm hồn" Job nhận ra ông công chính. Quan niệm về lương tâm của Kinh Thánh cho rằng có một qui luật được truyền đến người nào được chính Thiên Chúa chọn, nhưng các nhà tiên tri nhìn nhận các châm ngôn đạo đức có sự ràng buộc phổ quát đối với tất cả mọi người. Ý tưởng đề xuất rằng Thiên Chúa được nhận biết và phụng sự bởi ý thức đạo đức và cách cư xử của con người, ngay cả ở những nơi luật lệ của Thiên Chúa không được truyền bá trực tiếp. Paul nói rằng những người không phải là người Do Thái (Gentile: người ngoại đạo) có luật lệ được khắc ghi trong tâm hồn họ và lương tâm họ làm chứng cho điều đó.

Các nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo, như Thomas Aquinas, cho rằng lương tâm được ghi khắc trong mỗi con người như sự hưởng ứng với Thiên Chúa và luật lệ của Ngài. Họ khẳng định rằng luật tự nhiên, in vào tâm hồn con người, cũng là công trình của Thiên Chúa, và ý thức đạo đức của họ được hướng dẫn hướng về Thiên Chúa. Theo quan điểm này, tiếng nói sâu xa bên trong chúng ta và những mệnh lệnh của Thiên Chúa gắn bó thân thiết với nhau và gợi đến sự có mặt của nhau. Triết gia thế tục Kant cũng nhìn nhận rằng trách nhiệm cá nhân của chúng ta, tạo nên tiếng nói trong sự tự ý thức đạo đức, sau cùng cũng chính là nghĩa vụ đối với Thiên Chúa.

26. TỔNG QUAN VỀ ĐỨC HẠNH

Thưa tiến sĩ Adler,

Chúng tôi đã nghe nói nhiều về những phẩm chất trí tuệ mà chúng ta phát triển từ thời thơ ấu của mình thông qua hệ thống giáo dục của chúng ta. Nhưng còn những đức tính mà chúng ta với tư cách là cha mẹ trực tiếp quan tâm tới việc bồi dưỡng cho giới trẻ? Ông có thể cho chúng tôi biết những đức tính chính yếu mà một con người phải có là gì?

B.A.

B.A. thân mến,

Những đức tính chính – thường gọi là "những đức tính căn bản" (cardinal virtues) là can đảm, hay dũng cảm, điều độ, công bằng, và thận trọng. Đây là những đức tính cấu tạo nên tính cách đạo đức của một người tốt. Dĩ nhiên, còn có nhiều đặc điểm tính cách đáng khao khát khác, như thân thiện, hòa nhã, khiêm tốn, và trung thực. Nhưng nếu một con người có những đức tính căn bản, anh ta có những nguồn gốc để từ đó tất cả những đức tính khác phát xuất.

Cho phép tôi nói với bạn vắn tắt đôi điều về từng đức tính trong bốn đức tính căn bản đó.

Can đảm, hay dũng cảm, cốt ở một khả năng theo thói quen chịu đựng gian khổ hay đau đớn. Tất cả chúng ta đều biết một người lính can đảm nghĩa là gì. Nhưng can đảm cần thiết trong mọi tầng lớp xã hội, chứ không chỉ trên chiến trường. Những người không can đảm sẽ chịu thua khi gặp khó khăn, sẽ tháo lui khi gặp chướng ngại. Cần phải có dũng cảm để bền gan theo đuổi bất kỳ công việc xứng đáng nào, mà như Spinoza nói, nó chắc chắn sẽ khó khăn không khác gì sự cao cả của nó.

Trong khi can đảm dính líu tới việc chịu đựng đau đớn, thì điều độ lại dính líu tới việc cưỡng lại khoái lạc. Chúng ta thường bị cám dỗ làm điều gì đem lại cho chúng ta khoái cảm tức thời dù rằng điều đó ngăn cản chúng ta có được một điều tốt đẹp tương lai có tầm quan trọng lớn lao hơn nhiều. Ăn uống quá mức là ví dụ hiển nhiên của sự không điều độ, nó thường dẫn đến tình trạng thiểu năng tiếp sau đó khiến chúng ta không hoàn thành những nghĩa vụ của mình hoặc không làm được việc gì tốt. Do đó, điều độ có thể được định nghĩa như là khả năng theo thói quen cưỡng lại sự hấp dẫn của những khoái lạc tức thời, chúng sẽ ngăn không cho chúng ta đạt được những điều tốt đẹp lớn lao hơn, dù xa xôi hơn.

Công bằng là đức tính hướng dẫn con người cư xử ngay thẳng với người đồng loại của mình, không làm phương hại đến họ, và trả lại cho họ những gì thực sự của họ. Nó cũng cốt ở thói quen tuân thủ pháp luật và hành động vì lợi ích chung hay thịnh vượng chung của xã hội mình sống. Những ví dụ về sự không công bằng rất quen thuộc và phong phú. Kẻ nói dối, kẻ trộm cắp, người vu khống, người khai man trước tòa, người buôn bán tính giá quá cao, và người lao động lười nhác – tất cả họ là những con người không công bằng.

Cuối cùng, chúng ta nói tới sự thận trọng, là đức tính khó định nghĩa nhất. Người thận trọng là người có thói quen cẩn thận trước những quyết định anh ta đưa ra trong phạm vi hành động. Anh ta hỏi ý kiến và tìm lời khuyên. Anh ta suy nghĩ chín chắn và cân nhắc lợi hại. Anh ta chỉ hành động sau khi anh ta có được sự đánh giá sâu sắc, thay vì hành động cẩu thả hay bốc đồng. Anh ta không để cho bản thân bị cảm xúc lôi cuốn đi, nhưng nỗ lực để trở nên hợp lý như một con người có thể có, ngay cả khi bị căng thẳng.

Nếu bạn tìm cách khắc ghi bốn đức tính này vào tâm trí của con cái bạn, bạn đang làm một việc tốt đó. Nhưng đừng đánh giá thấp sự khó khăn của việc làm này. Đào luyện một trí tuệ thì dễ hơn nhiều so với tạo dựng một tính cách. Và đừng quên rằng những đức tính trí tuệ, mặc dù không quan trọng bằng những đức tính cốt lõi này, cũng phải được phát triển. Những đức tính

trí tuệ căn bản là am hiểu, tri thức, và khôn ngoan. Một nền giáo dục khai phóng sẽ giúp hình thành những đức tính này.

27. ĐỨC TÍNH DŨNG CẢM

Thưa tiến sĩ Adler,

Dũng cảm là một đức tính rất được ca ngợi, nhưng nó là gì thì không thật rõ ràng. Chúng tôi thường gắn liền nó với sự bạo dạn, nhưng không phải là dã man và dị thường sao khi ta không biết sợ? Và chúng tôi thường nghĩ đến con người hành động khi chúng tôi nghĩ đến sự dũng cảm đến người chiến sĩ, người leo núi, người lái xe đua. Nhưng phải chăng không có một điều gì được gọi là sự can đảm đạo đức, nó cao hơn sự cả gan và táo bạo về mặt thân thể? Dũng cảm là gì?

S.G.

S.G. thân mến,

Một tên gọi khác của dũng cảm là can đảm. Như chữ "can đảm" gợi lên, dũng cảm cốt ở chỗ có sức mạnh để kiên trì chống lại nguy hiểm, đau đớn, và căng thẳng.

Thỉnh thoảng chúng ta phân biệt giữa dũng cảm về thể chất và dũng cảm về đạo đức, tùy theo tính chất đau đớn hay căng thẳng mà một cá nhân không khuất phục. Những người đánh liều mạng sống và những tổn thương về thân thể trong chiến tranh hay trong thời bình phô bày sự dũng cảm thể chất.

Sự dũng cảm đạo đức được nhìn thấy nơi những người giữ vững sự xác tín về tôn giáo hay chính trị từ đó dẫn đến việc bị cô lập về mặt xã hội hoặc sự khó chịu riêng tư dành cho họ. Sự dũng cảm không nhất thiết phải hiển nhiên. Nó biểu lộ ở các nhà khoa học, các nghệ sĩ, và các học giả hoàn thành công trình của mình chỉ bằng sự nhẫn nại và bền chí không hề nao núng. Nó hiện diện trong cuộc sống hàng ngày của những con người bình thường, họ không ngừng chu toàn bổn phận của mình mặc dù có nhiều trở ngại, bất chấp sự cám dỗ dẫn tới tuyệt vọng và đầu hàng.

Người anh hùng thường ngày kiểu này thì không có mẫu nào rõ ràng đối với mắt thường hơn Hiệp sĩ trung thành với Thượng Đế của Kierkegaard[75] là người trông giống như nhân viên thu thuế và ăn mặc kiểu trưởng giả. Hiệp sĩ thời nay có thể đội mũ phớt mềm, bụng phệ, và sống ở các khu ngoại ô. Charles Péguy[76] sinh thời từng nói rằng những kẻ mạo hiểm thực sự của thế kỷ 20 là những người cha trong gia đình.

Không nên lẫn lộn dũng cảm với sự táo bạo hay liều mạng. Dũng cảm là có sức mạnh vượt qua sợ hãi. Một người không sợ hãi có thể tỏ ra hành động một cách dũng cảm, nhưng anh ta không thực sự có đức tính dũng cảm. Không có đức hạnh trong khi làm điều gì đó một cách tự nhiên, mà không nỗ lực. Dũng cảm đòi hỏi sự chế ngự nỗi sợ hãi. Nó đòi hỏi phải tôn trọng cả những thử thách gay go lẫn hiểm nguy với một ý chí kiên định để chịu đựng chúng vì một cứu cánh tốt đẹp. Những kẻ say rượu xông vào hiểm nguy một cách vô ý thức không hề là dũng cảm.

Nhiều nhà tư tưởng lớn xem người dũng cảm là người thành công trong việc tránh được những cực đoan sai lầm như nhau của sự liều lĩnh và sự hèn nhát. Aristotle chỉ cho chúng ta thấy rằng dũng cảm cốt ở chỗ có một liều lượng sợ hãi vừa phải, không quá nhiều cũng không quá ít. Nó cần một sự phán đoán đầy đủ về những rủi ro và những hiểm họa, hay như Epictetus nói, một sự kết hợp giữa tự tin và thận trọng. Và Spinoza lưu ý rằng "bỏ chạy đúng lúc, cũng như kháng cự lại, đều phải được coi như sự thể hiện sức mạnh tinh thần," tức là dũng cảm. Cùng một đức tính, trong trường hợp này nó bảo anh tránh xa nguy hiểm, trong trường hợp

khác nó buộc anh phải đối mặt với nguy hiểm.

Các nhà đạo đức vĩ đại khi bàn về sự dũng cảm không bao giờ tách rời nó với những đức tính khác. Theo họ, dũng cảm chỉ được tìm thấy nơi những người ôn hòa, công bằng, và thận trọng hoặc khôn ngoan. Lý do của họ cho điều này là mạo hiểm hay chịu đựng gian khó phải được thể hiện vì một mục đích đúng đắn. Họ không gọi một kẻ cướp là một người dũng cảm đơn giản vì hắn mạo hiểm cố ý, biết rõ các nguy cơ hay hắn giữ được bình tĩnh trước nguy hiểm. Bởi vì hắn vượt qua được sợ hãi để đạt được một kết quả xấu, chứ không phải kết quả tốt, nên hắn phô diễn không phải sự dũng cảm mà là sự giả mạo của nó.

Người hành động dũng cảm là người đối mặt với những hiểm nguy và chịu đựng gian khổ bởi vì người ấy đánh giá một số sự việc nào đó quan trọng hơn một số sự việc khác. Sự dũng cảm của người ấy không chỉ là sức mạnh vũ lực cũng không phải là sự khinh thị đối với mạng sống và tình trạng thoải mái của mình. Trong khi đánh giá cao cuộc đời mình, một thân xác nguyên vẹn, và sự bình yên, anh ta vẫn đặt một giá trị cao hơn cho những điều tốt đẹp khác, chẳng hạn như sự thịnh vượng của đất nước hoặc gia đình anh ta, nguyên trạng đạo đức của anh ta, hoặc những lý tưởng mà anh ta hiến thân.

28. KHIÊM TỐN CÓ PHẢI LÀ MỘT ĐỨC TÍNH?

Thưa tiến sĩ Adler,

Các lãnh tụ tôn giáo luôn luôn rao giảng đức khiêm tốn cho chúng tôi. Người ta thường cho là sai trái khi cứ tự thúc đẩy chúng ta về phía trước hoặc suy nghĩ quá nhiều về bản thân chúng ta và về những gì chúng ta từng đạt được. Nhưng đó có thực là một đức tính? Phải chăng một người trưởng thành không nên có một cảm nhận xác thực về những phẩm chất và kiến thức của mình, và nên cảm thấy xấu hổ khi đòi hỏi bất kỳ phần thưởng xứng đáng nào thuộc về anh ta?

P.L.

P.L. thân mến,

Sự đánh giá khác nhau về kiêu hãnh và khiêm tốn của giới kinh điển xưa và của các tôn giáo Do Thái – Cơ Đốc cung cấp một bằng chứng bổ ích về sự khác nhau giữa đạo đức học có tính triết học và đạo đức học mang màu sắc tôn giáo.

Aristotle, trong tác phẩm nổi tiếng của ông về đạo đức học , nói rằng loại người quí phái nhất là con người hào hiệp, hoặc có "tâm hồn cao thượng". Một con người như vậy kiêu hãnh một cách chính đáng về những đức hạnh của cá tính hay tâm hồn mà anh ta sở hữu. Anh ta yên tâm với sự tự phục và tự trọng chính đáng của mình. Con người hào hiệp tiếp nhận danh dự như "phần thưởng của đức hạnh", miễn là nó được ban tặng một cách đúng đắn bởi những người xứng đáng đánh giá về đức hạnh. Anh ta coi thường sự đánh giá cao của những người thấp kém – lời hoan hô của đám đông hay "danh tiếng".

Theo quan điểm này, kiêu hãnh chính đáng là một đức tính và tự phi bác mình thái quá là một thói tật. Theo Aristotle, kiêu căng và khiêm tốn là những thói tật cực đoan trái với đức tính kiêu hãnh hào hiệp. Một con người phù phiếm muốn có danh dự nhiều hơn mức anh ta đáng được hưởng. Một con người khúm núm không suy nghĩ đầy đủ về mình; anh ta tìm kiếm ít danh dự hơn mức anh ta đáng được hưởng, hoặc không tìm gì cả. Do vậy kẻ khúm núm cũng chỉ đáng ghét và lố bịch như kẻ phù phiếm thôi. Anh ta thiếu sự tự trọng chính đáng, cái mà, theo Aristotle, là thiết yếu cho đời sống của con người quí phái.

Bây giờ, nếu chúng ta viện đến Kinh Thánh và viện đến những giáo lý đạo đức Cơ Đốc, mọi việc dường như rối tung lên hết. Kiêu hãnh, tự trọng, tự túc – đấy là những tội nghiêm trọng nhất. Khiêm tốn, ý thức về sự không xứng đáng, và lệ thuộc – đấy là những đức tính cao nhất. Sách Thánh vịnh trong Cựu Ước dạy rằng chúng ta phải trông cậy một mình Chúa thôi vì đó là đá tảng và sự che chở vĩnh hằng. Sách Phúc Âm dạy rằng "những kẻ nghèo về tinh thần" – không phải những kẻ kiêu hãnh chính đáng về giá trị của mình – là những kẻ được ban phúc giữa mọi người.

Jesus rao giảng rằng con người nên tránh danh dự và đặc ân, thậm chí chỉ là danh nghĩa thầy giáo. Hình mẫu cao cả nhất đối với tín hữu Cơ Đốc giáo là kẻ tôi tớ hay nô lệ, chứ không phải chúa tể hay chủ nhân. Người Cơ Đốc giáo không tìm kiếm địa vị cao sang hay danh dự. "Người nào tự đề cao sẽ bị hạ thấp xuống, và người nào tự hạ mình xuống sẽ được đề cao." Lời rao giảng này được minh họa cụ thể qua việc Jesus rửa chân cho các môn đệ của mình.

Quan điểm của Kinh Thánh không phản đối đức hạnh con người, nhưng nó cho rằng đức hạnh, cũng tất cả những điều tốt đẹp khác, là của Chúa. Luôn luôn Chúa được phóng đại và tuyên dương, chứ không phải cái tôi mỗi người hay những đức hạnh mỗi người. Bài hát của Đức Mẹ Mary ca tụng Chúa, Magnificat, trong Phúc Âm của thánh Luke, là gương mẫu của quan điểm Kinh Thánh. Tương tự như vậy là lễ truy điệu trong đạo Do Thái, nó tuyên dương Chúa, chứ không phải người chết hay những đức tính của người ấy. Theo quan điểm Kinh Thánh, chỉ

có Chúa là tốt lành hoặc trác tuyệt.

Nhà văn hiện đại diễn tả sinh động nhất ý tưởng khiêm tốn theo Cơ Đốc giáo là Feodor Dostoyevsky[77]. Các tiểu thuyết của ông cố gắng cho thấy giá trị cứu vớt của sự khiêm tốn và tình yêu tự hy sinh. Nhà văn hiện đại chống đối thuyết phục nhất sự khiêm tốn theo kiểu Cơ Đốc giáo là Friedrich Nietzsche. Ông xem đạo đức Cơ Đốc giáo là một cuộc cách mạng có tính chất lật đổ làm đảo lộn hết mọi thứ, một thứ "đạo đức nô lệ" diễn tả sự trả thù của kẻ yếu đuối và hèn mọn đối với người mạnh mẽ và cao cả.

Thomas Aquinas tìm cách hòa giải những đức tính hào hiệp và khiêm tốn. Ông cho rằng một người Cơ Đốc giáo thực hành đúng sự hào hiệp khi anh ta tự cho mình "xứng đáng với những điều lớn lao" do những đức tính mà anh ta có được – như một tặng phẩm của Chúa. "Những điều lớn lao" là những công trình đức hạnh toàn hảo qua việc thể hiện trọn vẹn bản chất mà Chúa ban cho con người. Tương tự, người Cơ Đốc giáo thực hành khiêm tốn khi họ tự cho mình không xứng đáng do tính nhu nhược vốn có trong bản chất của họ, hoặc họ không đáp ứng được những tặng phẩm của Chúa. Khiêm tốn khiến anh ta tôn kính và quý trọng người khác hơn cả bản thân anh ta tới độ người khác là hiện thân của những đức tính được Chúa ban cho.

29. CỨU CÁNH VÀ PHƯƠNG TIỆN

Thưa tiến sĩ Adler,

Cứu cánh có biện minh cho phương tiện không? Có thể đôi khi

đúng chăng khi sử dụng một phương tiện xấu để đạt đến một cứu cánh tốt đẹp? Chẳng phải là thân phận con người đòi hỏi đôi chút ám muội và lừa dối để được an toàn và thành công đó sao?

N.M.

N.M. thân mến,

Trước hết, chúng ta hãy cố tìm hiểu ý nghĩa của chữ "biện minh" được dùng trong lời phát biểu quen thuộc "cứu cánh biện minh phương tiện". Sau đó chúng ta có thể xem xét vấn đề bạn nêu lên rằng có ổn hay không khi sử dụng bất kỳ phương tiện nào tốt hay xấu miễn là cứu cánh tốt đẹp.

Khi chúng ta nói rằng một điều gì đó "được biện minh", chúng ta chỉ đơn giản muốn nói rằng điều đó đúng. Do đó, chẳng hạn, khi chúng ta nói rằng một trường đại học được biện minh khi đuổi một sinh viên không đủ điểm đậu, là chúng ta đang thừa nhận rằng trường đại học có quyền đặt ra một số chuẩn mực về thành tích nào đó và đòi hỏi sinh viên của nó phải đáp ứng. Vì vậy, trường đại học đúng trong việc đuổi người sinh viên không đáp ứng.

Hoặc là, hãy lấy một ví dụ khác, nếu một người không chịu trả tiền cho món hàng mà anh ta không nhận, chúng ta có thể nói rằng anh ta được biện minh. Lẽ phải thuộc về anh ta. Nhưng nếu có một biên lai có chữ ký được trưng ra cho thấy rằng một ai đó trong gia đình anh ta đã nhận món hàng mà không báo cho anh ta biết, thì cửa hàng sẽ được biện minh trong việc yêu cầu trả tiền.

Vậy thì, không có gì trên trần gian này có thể biện minh cho một phương tiện ngoại trừ cái cứu cánh mà nó có ý định phục vụ. Một phương tiện có thể đúng chỉ trong mối quan hệ với một cứu cánh, và chỉ bằng cách phục vụ cho cứu cánh đó. Câu hỏi đầu tiên hỏi về một cái gì được đề xuất như là phương cách đạt đến bất kỳ mục tiêu nào luôn luôn là như vậy. Nó có hiệu quả không? Nếu được sử dụng, phương tiện này có đạt tới mục đích chúng ta có trong đầu không? Nếu không, chắc chắn không phải là phương tiện tốt để dùng.

Nhưng mục đích mà một con người có trong đầu có thể là một cái gì sai trái một cách hiển nhiên như ăn trộm hoặc giết người. Với một cứu cánh như thế trong đầu óc, anh ta có thể quyết định rằng một vài việc gì đó sẽ giúp anh ta thành công mà những việc khác không giúp được. Trong khi anh ta đúng, từ cái nhìn đơn thuần thực dụng, trong việc sử dụng những việc trước chứ không phải những việc sau, liệu anh ta có đúng về mặt đạo đức khi áp dụng bất kể biện pháp nào có thể phục vụ như là phương tiện cho cứu cánh của anh ta? Nếu không, anh ta không được biện minh về mặt đạo đức trong việc sử dụng những phương tiện như thế.

Điều này dẫn chúng ta đến thực chất của vấn đề. Bởi vì một cứu cánh xấu là cứu cánh mà chúng ta không được biện minh về mặt đạo đức khi tìm kiếm, chúng ta không được biện minh về mặt đạo đức khi áp dụng bất kỳ biện pháp nào hướng tới sự hoàn thành cứu cánh đó. Do vậy, không phương tiện nào có thể được biện minh – nghĩa là, đúng về mặt đạo đức - bởi một cứu cánh xấu.

Nhưng còn những cứu cánh tốt thì sao? Chúng ta luôn luôn được biện minh về mặt đạo đức trong khi làm việc để đạt những cứu cánh tốt. Thế thì, chúng ta có được biện minh về mặt đạo đức khi dùng bất kỳ phương tiện nào sẽ mang lại hiệu quả không? Câu trả lời cho câu hỏi này là Có một cách hiển nhiên; vì nếu cứu cánh thực sự tốt, và nếu phương tiện thực sự phục vụ cho cứu cánh mà không làm tiêu tan nó bằng bất kỳ cách nào, thì không thể có điều gì sai trái với phương tiện đó. Nó được biện minh bởi cứu cánh, và chúng ta được biện minh khi sử dụng nó.

Những người sửng sốt vì tuyên bố này đã không nhận thấy một điều: Nếu một hành vi tự thân nó xấu về mặt đạo đức, nó không thể thực sự phục vụ cho một cứu cánh tốt, dù nhìn bề ngoài nó có thể tỏ ra làm được điều đó. Những người cầm quyền thường tìm cách giảm khinh cho việc sử dụng bạo lực hay gian trá của họ bằng cách tỏ ra rằng sự bất công của họ đối với những cá nhân là vì sự tốt đẹp của xã hội và do đó, được biện minh. Nhưng bởi vì xã hội tốt đẹp đòi hỏi công bằng cho tất cả, nên một chính quyền sử dụng những phương tiện bất công sẽ thủ tiêu cứu cánh mà nó giả vờ phục vụ. Bạn không thể dùng những phương tiện xấu cho một cứu cánh tốt, cũng như bạn không thể xây được một ngôi nhà tốt từ những vật liệu xấu.

Chỉ khi nào chúng ta không nhìn thật kỹ vào vấn đề thì chúng mới có thể bị đánh lừa bởi lời phát biểu rằng cứu cánh biện minh cho phương tiện. Chúng ta không chịu hỏi cứu cánh trong ý định có thực sự tốt hay không, hoặc chúng ta không chịu thẩm tra cẩn thận xem phương tiện sẽ ảnh hưởng đến cứu cánh như thế nào. Điều này diễn ra thường xuyên nhất trong trò chơi chính trị vũ lực hay trong chiến tranh, ở đó chỉ có một tiêu chí là thành công và bất cứ cái gì đóng góp vào thành công đều được cho là được biện minh. Thành công có thể là tiêu chuẩn qua đó chúng ta đo lường tính thiết thực của phương tiện, nhưng thiết thực là một việc và sự biện minh đạo đức là một việc khác.

30. TÍNH TƯƠNG ĐỐI CỦA CÁC GIÁ TRỊ

Thưa tiến sĩ Adler,

Lich sử và nhân loại học cho thấy sự biến thiên to lớn trong chuẩn mực và tín ngưỡng giữa những dân tộc và những nền văn hóa khác nhau. Có sự khác biệt tuyệt đối nào giữa cái gì đúng và và cái gì sai? Hoặc những phán đoán như vậy có đơn thuần là sự biểu hiện của một nền văn hóa nào đó hay của một ý kiến cá nhân? Chẳng phải là Shakespeare đã nói, “Không có gì tốt hoặc xấu, mà chỉ vì tư tưởng làm cho nó trở nên như thế”?

W.D.

W.D. thân mến,

Shakespeare mượn câu nói đó của Montaigne[78], tiểu luận gia người Pháp ở thế kỷ 16. Không nghi ngờ gì Montaigne là một người theo thuyết Tương đối về đạo đức. Thật vậy, ông là

người cha vĩ đại của các nhà khoa học xã hội của chúng ta ngày nay, người nhấn mạnh rằng những phán xét đạo đức của chúng ta chỉ là phản ánh "những tục lệ" hoặc những tập quán của xã hội mà chúng ta có liên quan tới. Họ nói với chúng ta rằng một hệ thống đạo đức chỉ biểu hiện những giá trị đang thịnh hành trong một thời gian và nơi chốn nào đó. Những gì được cho là đúng trong một vài xã hội hoặc nền văn hóa thì bị cho là sai trong những xã hội và các nền văn hóa khác. Từ đó họ kết luận rằng không có gì đúng hay sai khách quan, hoặc không có cách thức nào xác định rõ cái gì tốt hay xấu cho tất cả mọi người.

Một thuyết Tương đối về đạo đức thậm chí cực đoan hơn được tán thành bởi những người đánh giá mọi phán xét đạo đức chẳng là gì khác hơn những biểu hiện của sở thích cá nhân hay thị hiếu riêng tư. Họ nghĩ rằng gọi một hành vi hay thái độ là tốt hay xấu cũng chỉ như nói "Tôi thích sô cô la" hay " Tôi ớn sữa." Đơn giản nó là vấn đề thị hiếu, và đó là tất cả những gì nó chứa đựng.

Trong khi bàn về vấn đề đánh giá tác phẩm nghệ thuật, tôi vẫn quan niệm rằng có những chuẩn mực khách quan về giá trị cao của nghệ thuật, nó cho phép chúng ta đưa ra những đánh giá phê bình xác đáng về các tác phẩm nghệ thuật. Những đánh giá phê bình như vậy là khách quan, chứ không chủ quan. Vẻ đẹp không chỉ là vấn đề thị hiếu riêng tư mà về nó không thể có sự bàn cãi.

Điều gì đúng cho vẻ đẹp cũng đúng cho cái tốt và cái xấu, cho cái đúng và cái sai. Tựa như khi chúng ta có thể biết được một người có thị hiếu tốt hay không đối với một nghệ thuật đặc thù nào đó bằng cách nhìn xem anh ta thích hay không những đối tượng có giá trị nghệ thuật thực sự, chúng ta cũng có thể biết được những ý kiến của một người về các vấn đề đạo đức có vững chắc hay không bằng cách nhìn xem anh ta có tán thành hay không những điều thực sự tốt hay những hành vi đúng một cách khách quan.

Để hiểu điều này, cần thiết phải phân biệt giữa cái gì thực sự tốt và và cái gì chỉ có vẻ như thế. Nếu tôi nói rằng bất cứ cái gì tôi thèm muốn hay ưa thích là tốt, thì tôi không nhìn thấy sự khác biệt quan trọng này. Nhưng nếu tôi nói rằng tôi ao ước một vài thứ bởi vì chúng tốt, thì tôi nhận ra được sự khác nhau giữa cái tốt thực và cái tốt bề ngoài.

Chúng ta hãy lấy một ví dụ cực đoan về người keo kiệt không thèm muốn gì khác ngoài tiền bạc. Để tích cóp và thủ giữ nó, ông ta nhịn đói, ăn mặc rách rưới, chịu bệnh tật, tránh giao du với người khác, tự cắt đứt mình khỏi sự hiểu biết và văn hóa. Con người này đang sống theo ý mình, nhưng ông ta có sống thoải mái hay không? Đây có phải là cách mà ông ta, hay bất kỳ người nào khác, nên sống?

Gần như tất cả chúng ta sẽ nói rằng kẻ keo kiệt đó là kẻ xuẩn ngốc và rằng cuộc đời ông ta hoàn toàn khốn khổ. Sự nhất trí của chúng ta ở đây dựa trên sự thừa nhận của chúng ta về một sự thật rằng con người có một số nhu cầu và ham muốn tự nhiên. Chúng phải được thỏa mãn. Những gì thỏa mãn những nhu cầu tự nhiên này thực sự là tốt cho mọi người. Ví dụ, tri thức là một trong những điều tốt đẹp thực bởi vì tất cả mọi người tự bản chất đều khát khao hiểu biết. Tình bạn là một điều tốt đẹp thực khác bởi vì con người có bản tính xã hội và khao khát yêu thương.

Những điều này là tốt và cần thiết cho mọi người, dù người ta có ý thức thèm muốn chúng hay không. Một người có thể nói rằng anh ta có mọi thứ anh ta muốn, khi anh ta có của cải hay quyền lực hay danh vọng, nhưng điều đó không thay đổi những sự thật khách quan về những gì anh ta thực sự cần để sống một đời người tốt đẹp. Anh ta giống như người đau khổ vì tình trạng thiếu dinh dưỡng tiềm ẩn trong khi thả mình trong chế độ ăn mà anh ta thích.

Chính bản chất con người chúng ta xác định cái gì tốt cho chúng ta. Những việc có thể tỏ ra tốt với chúng ta bởi chúng ta ngẫu nhiên thèm muốn chúng, một cách đúng đắn hay sai trái. Nhưng cái gì thực sự tốt cho chúng ta là cái mà, để thể hiện trọn vẹn bản chất của chúng ta, chúng ta nên khao khát, dù chúng ta có thực khao khát hay không. Những phong tục xã hội hay

những sở thích riêng tư không thể thay đổi được điều đó.

31. Ý NGHĨA CỦA LUẬT TỰ NHIÊN

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi thật bối rối trước cách dùng thuật ngữ "luật tự nhiên".Tôi hiểu các luật tự nhiên là gì – chúng tôi biết được nhờ học các môn khoa học tự nhiên. Nhưng một vài tác giả dùng thuật ngữ "luật tự nhiên" ở dạng số ít như thể nó có gì đó liên quan tới vấn đề đúng sai, và gần như nó là tiếng nói của lương tâm. Tôi thật khó hiểu luật tự nhiên có liên quan đến các vấn đề đạo đức như thế nào. Ông làm ơn chỉ rõ điều này cho tôi được không?

T.Q.

T.Q. thân mến,

Trước hết chúng ta hãy làm rõ điều này, với "luật tự nhiên" chúng ta muốn nói tới những nguyên tắc xử thế của con người, chứ không phải những qui luật của tự nhiên được khám phá bởi các khoa Vật lý học. Nhiều nhà tư tưởng tán thành luật tự nhiên nhìn thấy nó hoạt động trong cả hai địa hạt nhân văn và phi nhân văn, nhưng mối quan tâm chính của họ là việc áp dụng luật đó vào con người. Theo các nhà tư tưởng này, luật tự nhiên áp dụng vào các sự kiện vật lý hay các con vật thì bất khả xâm phạm; các vì sao và các nguyên tử không bao giờ kháng lại những qui luật về bản chất của chúng. Nhưng con người thường vi phạm những qui tắc đạo đức làm nên luật về bản chất con người đặc trưng của nó.

Ý tưởng về một trật tự đúng tự nhiên mà mọi sự vật, trong đó có con người, phải tuân theo là một trong những ý tưởng xa xưa và phổ quát nhất. Nó là nguyên lý chính yếu trong các hệ thống tôn giáo và triết học của Ấn Độ và Trung Hoa cổ đại, cũng như trong triết học Hy Lạp cổ đại. Plato gọi nó là "công bằng" và áp dụng nó vào linh hồn con người vá các ứng xử của con người.

Trong xã hội Tây phương, đặc biệt từ thời của các luật gia và nhà thần học La Mã thời Trung Cổ[79] trở đi, chúng ta tìm thấy luật đạo đức tự nhiên cho con người. Nó là nguồn gốc của những chuẩn mực đạo đức, nền tảng của những phán đoán đạo đức, và là thước đo sự công bằng trong các luật lệ nhà nước nhân tạo. Nếu luật của nhà nước đi ngược với châm ngôn của luật Tự nhiên, nó bị coi là không công bằng.

Châm ngôn thứ nhất của luật Tự nhiên là tìm điều tốt và tránh điều xấu. Nó thường được diễn đạt như sau: "Hãy làm điều tốt cho tha nhân, không làm thương tổn ai, trả cho mọi người cái gì thuộc về họ." Tất nhiên, giờ đây một nguyên tắc tổng quát như thế là vô dụng đối với xã hội có tổ chức trừ phi chúng ta có thể dùng nó để phân biệt những kiểu đúng và sai khác nhau. Đó chính xác là những gì mà luật Nhân tạo, hoặc Hậu thiên, cố gắng làm.

Như vậy luật Tự nhiên chỉ cho chúng ta biết rằng ăn cắp là sai trái bởi vì điều đó gây ra tổn thương, nhưng luật hậu thiên về ăn cắp định nghĩa các loại và mức độ khác nhau về hành vi trộm cắp và các qui định những hình phạt về việc đó.

Những xác định đặc thù như thế có thể khác nhau lúc này lúc khác, chỗ này chỗ khác mà không ảnh hưởng đến những nguyên tắc của luật Tự nhiên. Cả Aquinas lẫn Aristotle đều không nghĩ rằng những qui tắc đặc thù của các luật lệ phải giống nhau ở những thời gian, nơi chốn, và điều kiện khác nhau.

Bạn có thể hỏi làm thế nào nhận biết được luật tự nhiên. Thông qua lý trí và lương tâm con người, các nhà tư tưởng luật tự nhiên giải đáp. Học thuyết Luật-Tự nhiên thường cho rằng con người có bản chất đặc biệt với những nhu cầu tự nhiên nào đó, và sức mạnh lý trí để nhận ra cái gì thực sự tốt cho con người liên quan tới những nhu cầu này.

Các nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo, như Aquinas và John Locke, nghĩ rằng luật tự nhiên có nguồn gốc thần thánh. Thượng Đế, khi sáng tạo ra mỗi vật đều ghi khắc vào nó luật về bản chất của nó. Cụm từ nói về "các luật về tự nhiên và về Thượng Đế của tự nhiên" trong Tuyên ngôn Độc lập của chúng ta bắt nguồn từ loại học thuyết Luật Tự nhiên này. Tuy nhiên, quan điểm thần học đặc thù này không thường được tìm thấy trong các tác giả ủng hộ luật tự nhiên, vì những tác giả này bao gồm các triết gia tiền Cơ Đốc như Plato, Aristotle, Cicero và các triết gia thế tục hiện đại như Kant và Hegel.

Đã có nhiều phản ứng đối lập lại triết học Luật-Tự nhiên ngay từ buổi đầu.

Thật vậy, người ta có thể nói sự đối lập đến trước, vì ý tưởng về sự đúng hay công bằng tự nhiên được khai triển tại Hy Lạp cổ đại để chống lại những quan điểm của Những nhà Ngụy biện[80], "những người qui ước chủ nghĩa"

Những người này cho rằng luật lệ và công bằng chỉ là những qui ước nhân tạo. Không hành vi nào là đúng hoặc sai trừ phi một cộng đồng nào đó, thông qua những luật lệ và tập tục Hậu thiên của mình, qui định rằng nó đúng hoặc sai. Vậy thì nó đúng hoặc sai tại một nơi chốn và thời gian đặc thù chứ không phổ quát. Theo lẽ tự nhiên, lửa bốc cháy ở Hy Lạp giống như nó bốc cháy ở Ba Tư, nhưng luật lệ của Ba Tư và của Hy Lạp, là những vấn đề qui ước, thì không giống nhau. Học thuyết luật "qui ước" hay "hậu thiên" đã có suốt từ thời những nhà Ngụy biện cổ đại đến nhiều giáo sư luật học hiện đại thời chúng ta.

Bạn hỏi luật Tự nhiên có liên quan tới những điều kiện hiện đại không. Câu trả lời của tôi là nếu sự công bằng vẫn còn liên quan, thì luật tự nhiên có liên quan. Thật vậy, sự quan tâm đến luật tự nhiên gia tăng một cách đặc biệt trong phần tư thế kỷ qua[81], với kinh nghiệm của nó về loại luật lệ hậu thiên được các chế độ chuyên chế áp đặt. Lấy cớ gì một công dân Đức đàng hoàng dưới thời Đảng Quốc xã có thể biện minh cho sự đối lập của anh ta trước những luật lệ của xứ sở? Lấy cớ gì những tình cảm riêng tư hay ý kiến cá nhân đơn thuần? Ngay cả sự đối kháng hoàn toàn thầm kín đối với sự ác độc bất công cũng phải bắt rễ vào những căn cứ vững chắc hơn.

Có thể nói gì về sự tranh cãi hội nhập chủng tộc của riêng chúng ta? Về mặt kỹ thuật, đây là câu hỏi thuộc Hiến pháp, nhưng học thuyết luật-Tự nhiên có dính dáng tới. Cụm từ "đời sống, tự do, và quyền sở hữu" trong Tu Chính án 14 phản ánh ảnh hưởng của lý thuyết luật-Tự nhiên. Luật Nhân quyền[82] thừa nhận một học thuyết về các quyền tự nhiên và bất khả chuyển nhượng. Điều mà Tòa Án Tối cao (Mỹ) phải xác định một cách đặc biệt là các quyền tự nhiên được Hiến pháp bảo đảm có bị vi phạm bởi các trường học phân biệt chủng tộc và tôn giáo hay không. Nếu chúng bị vi phạm, thì những người bảo vệ Tòa Án Tối cao có thể tuyên bố rằng các bang ở miền Nam đã làm ra những luật không phải luật, bởi vì chúng không công bằng. "Một luật mà không công bằng là một luật chỉ có trên danh nghĩa," Augustine nói. Và Aquinas nói thêm:

"Mọi luật lệ của con người không có gì ngoài bản chất của luật vì nó bắt nguồn từ luật của tự nhiên. Nhưng nếu tại một thời điểm nào bất kỳ nó đi trệch khỏi luật của tự nhiên, nó không còn là luật nữa mà chỉ là sự xuyên tạc của luật".

32. TUÂN THỦ LUẬT LỆ

Thưa tiến sĩ Adler,

Những công dân tốt được yêu cầu tuân thủ luật lệ dù họ có tán thành chúng hay không. Chúng ta không được phép có những hành vi trái luật để trừng phạt những ai làm sai, ngoại trừ hoạt động để đạt tới những thay đổi trong luật lệ mà chúng ta nghĩ là sai. Tuy nhiên những nhà cải cách và những người thuyết giáo không ngừng hướng về một luật đạo đức cao hơn mà ho tuyên bố sẽ thay thế những luật lệ của tổ quốc. Làm sao chúng ta quyết định tuân theo bên nào được khi luật đạo đức và luật thành văn xung đột?

M.L.

M.L. thân mến,

Xin phép diễn đạt câu hỏi của bạn theo cách này: Con người có được biện minh vì bất tuân luật Dân sự khi điều đó xung đột với luật Đạo đức? Đây là câu hỏi gay go mà chúng ta phải đương đầu trong những hoàn cảnh vừa hiếm hoi vừa gây phiền phức. Thông thường, chúng ta mong cho luật pháp của nhà nước phù hợp với những nguyên tắc của luật đạo đức – những nguyên tắc của sự công bằng tự nhiên và của lý trí. Chúng ta mong cho luật dân sự nhắm vào cái gì công bằng cũng như cái gì có lợi, và nhìn chung chúng ta không thất vọng. Luật Dân sự thường ngăn cấm thay vì ra lệnh vi phạm đời sống, tự do, quyền sở hữu, và những quyền con người khác.

Các triết gia và các nhà thần học nghĩ rằng luật Dân sự phải phù hợp với luật Đạo đức cũng nhận thức được rằng một qui tắc của luật Dân sự có thể, trong trường hợp đặc thù, không công bằng. Do đó, theo quan điểm của họ, nói đúng ra, nó không thực sự là luật. Augustine diễn đạt điều này rất rõ: "Một luật mà không công bằng là một luật chỉ có trên danh nghĩa". Nó có thể có sức mạnh của nhà nước đằng sau nó, nhưng nó thiếu uy quyền đạo đức. Nó không ra lệnh cho lương tâm và ý chí chúng ta được.

Thế thì, con người đức hạnh phải làm gì trong hoàn cảnh như thế? Anh ta sẽ giáp mặt với hai lựa chọn chính – bất tuân luật hay làm cho nó thay đổi. Lựa chọn thứ nhất, bất phục tùng dân sự, được Henry David Thoreau[83] ủng hộ. Như ông nhận thấy, người công bằng không thể trong nhất thời nhất trí với một đạo luật không công bằng. Anh ta không thể kiên nhẫn chờ cho tới khi anh ta và những công dân có cùng khuynh hướng xoay xở sao cho luật đó bị bãi bỏ hoặc sửa đổi. Người công bằng, theo quan điểm của Thoreau, phải sẵn sàng bất phục tùng một luật không công bằng và nhận lãnh bất kỳ hình phạt nào nhà nước đưa ra cho anh ta. Anh ta phải hành động một mình và ngay lập tức chống lại điều sai trái bất công.

Như Augustine, Aquinas nghĩ rằng một luật dân sự mà vi phạm luật đạo đức là một luật chỉ tồn tại trên danh nghĩa, ràng buộc chúng ta bằng vũ lực của nó nhưng không phải là luật hiện hữu trong lương tâm. Tuy nhiên, ông khuyên không nên bất phục tùng một luật như thế một cách quá dễ dàng hoặc quá vội vã. Như ông nhận thấy, mục đích của luật dân sự là giữ cho xã hội được yên ổn và hài hòa. Khi nhà nước ban hành một luật không công bằng vi phạm quyền tự nhiên, chúng ta phải quyết định xem có phải sự bất phục tùng sẽ gây hại nhiều hơn lợi cho xã hội hay không.

Locke nghĩ rằng mọi người đều có quyền tranh đấu chống lại những luật không công bằng, nhưng, như Aquinas, ông cũng đồng ý phải thận trọng. Chừng nào nhà nước còn cung cấp những phương tiện hợp pháp để thay đổi những luật không công bằng, thì không có gì biện minh được cho sự nổi loạn quá khích. Nếu những cá nhân bất phục tùng những luật mà họ cho là không công bằng, không chờ đến sự sửa sai khi có thể được, chính quyền dân sự sẽ không tồn tại lâu, và chúng ta sẽ bị dồn vào tình trạng vô chính phủ.

Theo Locke, chỉ nên nổi loạn khi nào đa số dân chúng bị đàn áp một cách nghiêm trọng với sự vi phạm những quyền tự nhiên của họ. Lúc ấy và chỉ lúc ấy một sự nổi dậy có vũ trang – chứ không phải sự bất đồng chính kiến phù phiếm của những cá nhân riêng lẻ – sẽ kêu đòi sự phán xét của Nước Trời như trọng tài giữa dân chúng và những bạo chúa cai trị họ tồi tệ.

Tất cả những tác giả nói trên đều nhất trí rằng một luật không công bằng thì không bó buộc đối với lương tâm. Nhưng họ bất đồng với nhau về phương thức hành động để chống lại nó. Đối với Thoreau, sự bất phục tùng tức thì là sự đúng đắn duy nhất và là hành vi thiết thực mà một con người đạo đức có thể chọn lựa. Nhưng Aquinas và Locke muốn cân nhắc những hậu quả của sự bất phục tùng và ước lượng tầm quan trọng của sự bất công cá biệt đối với toàn thể cấu trúc của xã hội dân sự. Locke ít e ngại hơn Aquinas về những hậu quả của bất phục tùng, nhưng thận trọng hơn Thoreau. Ba lập trường tiêu biểu này đã có ảnh hưởng trong lịch sử và ngày nay vẫn còn dễ nhận thấy. Những người Mỹ định cư trên đất mới tranh cãi phải làm gì trước pháp luật áp chế của người Anh đã chấp nhận quan điểm của Locke. Thật vậy, chúng ta có thể tìm thấy chính ngôn ngữ của Locke, biện minh cho sự nổi loạn, trong những giòng mở đầu của Tuyên ngôn Độc lập. Trong cuộc tranh luận về sau của người Mỹ về tình trạng nô lệ và tiến trình lập pháp như Đạo luật Nô lệ bỏ trốn[84], cả ba lập trường đều được tìm thấy ở những người cùng coi thể chế nô lệ là bất công và những luật lệ củng cố nó là tội lỗi. Tại Nam Phi ngày nay, những người tin vào quyền con người đang thẩm tra lương tâm họ để quyết định chọn lựa hành động nào chống lại đạo luật chủng tộc hạn chế do chính quyền của họ đưa ra. Bất phục tùng tức thì, thay đổi từng bước, hay chỉ thay đổi như một phương sách cuối cùng – đây vẫn là ba con đường chủ yếu được tán thành để đối phó với những luật lệ bất công. Mỗi người trong chúng ta phải tự quyết định cho mình cái gì là tốt đẹp hơn trong hoàn cảnh đặc thù: biểu lộ sự phản kháng theo lương tâm hay giữ gìn trật tự dân sự.

33. NHỮNG ĐÒI HỎI VỀ LÒNG TRUNG THÀNH

Thưa tiến sĩ Adler,

Đây là thời mà lòng trung thành bị đặt thành vấn đề và xác nhận một cách công khai. Chúng ta đòi hỏi lời thề trung thành của các thầy giáo và thậm chí của cả sinh viên trong một số trường hợp. Có chăng một liên hệ thiết yếu giữa lòng trung thành và lời tuyên thệ chính thức? Phải chăng lòng trung thành chỉ là vấn đề ủng hộ hoặc phản đối một hệ thống chính quyền nào đó, hay nó còn có ý nghĩa rộng hơn? Lòng trung thành đối với những nguyên tác hay đối với những con người thì sao?

G.M.

G.M. thân mến,

Lòng trung thành là giữ nguyên lời cam kết hay thề hứa của cá nhân. Nó bao hàm một sự ràng buộc giữa những con người hoặc lòng kiên trinh đối với một sự nghiệp hay một nguyên tắc nào đó. Một người trung thành thì chung thủy với sự ràng buộc này, và anh ta thể hiện điều đó trong hành động, phụng sự, và hy sinh.

Trung thành không đơn thuần là tình cảm hay ý kiến, mà hiện thân trong đời sống thực. Nhưng phụng sự không phải là qui lụy, và trung thành không phải là vâng lời máy móc. Nó được cho đi một cách tự nguyện, bằng cả tấm lòng và tâm trí của con người. Một con người gắn bó thật tự do và chắc chắn với cái gì anh ta đánh giá là tốt và đúng – không phải với cái gì do công luận áp đặt lên anh ta.

Lòng trung thành có thể được chứng thực bằng một lời hứa rõ ràng. Những ví dụ của nó là lòng trung quân ở thời Trung Cổ, lời hứa kết hôn, và lời tuyên thệ trung thành với tổ quốc của mình. Nghĩa gốc của từ trung thành là giữ nguyên, không thay đổi lời nói của mình. Nhưng lời hứa không cần phải rõ ràng hay theo từng chữ một, mà lời hứa của mỗi người phải càng có tính ràng buộc hơn khi nó không được nói ra. Những dấu hiệu của trung thành, cũng như những dấu hiệu của tình yêu, không cần để lộ ra ngoài.

Lòng trung thành thường liên quan tới một số kiểu cộng đồng người. Nó ràng buộc bạn bè, thành viên trong gia đình, công dân của một cộng đồng chính trị, và tín đồ của một tôn giáo. Chúng ta đã quá quan tâm đến sự trung thành trong chính trị đến độ chúng ta quên mất những kiểu trung thành khác của con người. Chúng ta quên rằng trung thành trước kia có nghĩa là sự chung thủy vợ chồng, là giữ đúng lời hứa hôn. Desdemona[85] nói một cách đúng đắn với Othello[86] rằng nàng là "người vợ đích thực và chung thủy" của chàng.

Trung thành trở nên một vấn đề nghiêm trọng khi có xung đột của những lòng trung thành. Xung đột giữa trung thành tôn giáo và trung thành chính trị thường xuyên bị cường điệu trong văn chương và lịch sử. Những tín đồ Cơ Đốc giáo thời sơ kỳ đặt sự trung thành với tín ngưỡng của mình cao hơn sự tuân thủ những sắc lệnh của hoàng đế. Những người chủ trương bãi nô ở Mỹ đặt sự trung thành với luật đạo đức cao hơn sự tuân thủ Hiến pháp. Những người Đức chống Đảng Quốc xã mưu tính chống lại chính quyền của họ và giúp đỡ các quốc gia thù địch trong Thế chiến II, vì một sự trung thành cao hơn. Những tín đồ Cơ Đốc giáo, những người chủ trương bãi nô, và những người chống Quốc xã, dĩ nhiên, bị các chính quyền dân sự coi là phá hoại và phản bội.

Triết gia Mỹ Josiah Royce giải quyết vấn đề này trong cuốn sách của ông bàn về lòng trung thành. Ông coi lòng trung thành là đức hạnh cao nhất, là sự chu toàn luật đạo đức. Không có nó, Royce nói, con người không là gì cả, vì anh ta thiếu tâm điểm đạo đức cho đời mình. Lòng trung thành là điều thiện phổ quát ràng buộc con người với trật tự đạo đức vào với nhau. Do

vậy, xung đột của những sự trung thành là tai họa. Nó giống như một cuộc nội chiến trong trật tự đạo đức.

Lòng trung thành đích thực, theo Royce, không bao giờ cần đến việc phá hủy hay làm mất tác dụng lòng trung thành của người khác. Ông khuyên nên tôn trọng lòng trung thành ở bất cứ nơi nào nó xuất hiện, ngay cả khi nó nhắm đến một mục tiêu mà chúng ta chống đối. Royce ủng hộ "lòng trung thành với trung thành" và hình dung một cộng đồng đạo đức lý tưởng nơi tất cả lòng trung thành cùng hòa hợp. Chúng ta hãy áp dụng khái niệm của Royce vào những vấn đề của lòng trung thành thời nay. Một nhà nước yêu cầu công dân của mình xâm phạm những xác tín đạo đức và tôn giáo sâu sắc nhất của họ là phạm tội phản bội lòng trung thành. Đó là lý do tại sao chúng ta tôn trọng quyền phản đối có ý thức đối với nghĩa vụ quân sự hay đối với việc chào cờ. Hệ thống chính quyền của chúng ta không yêu cầu công dân chấp nhận bất kỳ học thuyết xã hội hay kinh tế đặc thù nào. Wendell Willkie[87] sinh thời đã chỉ ra rằng chúng ta thủ tiêu việc chiếm hữu nô lệ – một hình thức tư hữu truyền thống – trong khuôn khổ Hiến pháp của chúng ta. Và Tòa án Tối cao đã tuyên bố rằng không viên chức nào được quyền ra lệnh cho chúng ta phải tin cái gì hoặc trừng phạt chúng ta nếu chúng ta không chấp nhận những tín lý thống trị. Trung thành không phải là tuân theo.

34. BẢN CHẤT CỦA BỔN PHẬN ĐẠO ĐỨC

Thưa tiến sĩ Adler,

Chúng ta ca ngợi con người vì dám chịu trách nhiệm và khiển trách họ vì tắc trách. Ý thức trách nhiệm được coi như dấu hiệu của một tính cách tốt. Bản chất của trách nhiệm đạo đức là gì, và nguồn gốc sự yêu sách của nó đối với chúng ta là gì? Con người chỉ chịu trách nhiệm về những gì anh ta làm cho người khác, hay anh ta còn phải chịu trách nhiệm về những gì anh ta làm cho chính mình?

G.W.

G.W.thân mến,

Trách nhiệm bao hàm bổn phận cá nhân đối với người khác.“ Chịu trách nhiệm” nghĩa đen là “có thể trả lời” cho những sự việc chúng ta làm hoặc không làm. Ý niệm căn bản về trách nhiệm này có thể tìm thấy ở ngay giữa những quy ước đạo đức và hệ thống pháp lý của chúng ta. Chúng ta sẽ giáp mặt với những trách nhiệm trong mọi giai đoạn của cuộc sống hàng ngày của chúng ta trong gia đình, trong nỗ lực hay công việc của chúng ta, và trong cộng đoàn chính trị.

Những bất đồng chủ yếu về trách nhiệm đạo đức xoay quanh nguồn gốc và phạm vi của nó vấn đề chúng ta chịu trách nhiệm trước ai và về cái gì. Một số nhà tư tưởng đặt nguồn gốc của bổn phận đạo đức trong mệnh lệnh của một quyền lực cao cấp luật của Thượng Đế hay nhà nước. Một số khác quả quyết rằng chính tiếng nói thầm kín của lương tâm, chứ không đơn thuần là quyền lực cao cấp, cưỡng bách chúng ta tuân thủ luật lệ đặt ra cho chúng ta. Cũng có những người khác chủ trương rằng trách nhiệm đơn thuần bắt nguồn từ những quy tắc xử thế do lý trí của riêng chúng ta nêu lên.

Ví dụ, bổn phận giúp đỡ gia đình, chăm sóc vợ con của một người, thường do luật lệ của nhà nước đặt ra. Anh ta chịu trách nhiệm theo luật pháp, và có thể bị trừng phạt nếu anh ta không hoàn thành trách nhiệm này. Nhưng hầu hết người ta tuân theo luật pháp này không phải vì sợ bị phạt, mà vì họ cảm thấy một ý thức bổn phận thầm kín phải bảo bọc gia đình họ. Thậm chí nơi nào không có luật pháp rõ ràng, con người đạo đức vẫn chu toàn những trách nhiệm của họ.

Đến đây chúng ta đã bàn về những nghĩa vụ của chúng ta đối với người khác. Ngoài ra, trách nhiệm đạo đức của chúng ta có mở rộng đối với chính chúng ta không? Aristotle cho rằng nó chỉ liên quan tới người khác; vì theo ông, mọi bổn phận của chúng ta đều xuất phát từ nguyên tắc công bằng, là nguyên tắc “nói đến mối quan hệ của một người với đồng loại của anh ta.” Thoạt nghe nó dường như là vấn đề lẽ thường dễ hiểu, vì những lời hứa và giao kết của chúng ta luôn luôn liên quan tới những người khác.

Nhưng Plato chỉ ra rằng làm điều bất công cho người khác là tự biến mình thành bất công, và vì thế làm hỏng và xói mòn chính cốt lõi của nhân cách đạo đức. Nhiều nhà tư tưởng khác khẳng định rằng chúng ta chịu trách nhiệm về mặt đạo đức tìm kiếm sự thật cũng như nói ra nó cho người khác. Nietzsche nói rằng nói dối với chính mình, chứ không phải với người khác, là sự bất lương lớn nhất trong mọi sự bất lương.

Phạm vi của trách nhiệm đạo đức có thể được mở rộng để bao gồm việc sử dụng và lạm dụng tâm hồn và thân xác của chính mỗi một con người. Anh ta chịu trách nhiệm về những gì anh ta làm cho chính mình. Cơ sở của trách nhiệm là gì khi nó được quan niệm một cách rộng rãi như thế? Kant trả lời rằng các nghĩa vụ của chúng ta đối với chính bản thân và đối với người khác đều chịu phán xét như nhau bởi luật đạo đức. Ông biện luận rằng chúng ta bị cưỡng bách trong lương tâm phải làm bất cứ điều gì mà lý trí tuyên bố là đúng, dù người khác có dính

líu tới hay không. Chúng ta ở trong cùng mối quan hệ với chính mình và với người khác theo qui luật đạo đức phổ quát. Vì thế, Kant cho rằng chúng ta đừng nên bao giờ làm điều gì mà chúng ta không muốn nó trở thành một qui luật phổ quát cho tất cả con người, mọi nơi chốn, và thời gian.

Trong cuộc sống thực tế, dĩ nhiên, những xung đột nảy sinh giữa những trách nhiệm của chúng ta đối với chính bản thân và những trách nhiệm của chúng ta đối với người khác. Trong hoàn cảnh điển hình của hai người bị trôi dạt trên biển mà chỉ có một cái bè đủ cho một người, xung đột giữa bổn phận đối với người khác và bổn phận đối với chính mình lên đến mức cực đoan bi kịch. Nó đặt ra câu hỏi con người có bị buộc phải cứu lấy mạng sống của chính mình với cái giá của mạng sống người khác, hay cứu mạng sống người khác với sự tổn thất của chính mạng mình hay không. Chúng ta có ít những ví dụ bi thảm hằng ngày theo đó chúng ta phải quyết định giữa nghĩa vụ của chúng ta đối với người khác và với chính mình. Trong tất cả những vấn đề đạo đức mà con người phải đương đầu, không có gì khó khăn hơn vấn đề xung đột giữa các bổn phận.

35. PHẨM GIÁ CON NGƯỜI

Thưa tiến sĩ Adler,

Những nhà cải cách chính trị và xã hội thường nói về một số điều kiện như là sự lăng mạ phẩm giá con người. "Phẩm giá con người" mà họ nói tới có ý nghĩa gì? Phẩm giá con người có phải là chuyện về những quyền chính trị và những điều kiện sống tử tế, hay nó là cái gì khác hơn? Con người trong thời hiện đại có phẩm giá ít hay nhiều hơn trong quá khứ?

K.M.

K.M. thân mến,

Để trả lời câu hỏi của anh cần thiết phải nhắc lại sự phân biệt phổ biến giữa việc sống đơn thuần và sống tốt đẹp. Chưa từng có ai nhầm lẫn cho rằng mọi hoạt động của con người đều có một phẩm giá như nhau. Cuộc sống con người có giá trị đặc biệt của nó chỉ tới khi nó đạt được sự thành đạt thông qua những hoạt động có tính người rõ rệt. Trước hết, đây là những mưu cầu tự do và giải thoát tạo ra nhiều thành quả của tinh thần và của văn minh.

Dĩ nhiên, sự tồn tại và tình trạng khoẻ mạnh về thể chất có tầm quan trọng của chúng; trong một ý nghĩa nào đó chúng là những mục tiêu cần thiết nhất của những nỗ lực của chúng ta, bởi vì nếu thiếu chúng, chúng ta không thể làm được điều gì khác. Tuy nhiên, dù là cần thiết nhất, chúng vẫn là những mục tiêu ít tính người nhất của chúng ta. Loài vật cũng như con người đều tranh đấu để sống còn. Phẩm giá đặc biệt của con người nằm ở những thành quả mà không con vật nào khác có được, tuy những con vật khác cũng có như con người những thành quả về thức ăn, chỗ ở, và thậm chí về ngủ nghỉ và chơi đùa.

Trong tất cả các xã hội tiền công nghiệp thời xưa, con người được chia thành hai giai cấp tương ứng với loại công việc mà họ làm. Một thiểu số đặc quyền, những thành viên của giai cấp hữu sản, là những người duy nhất có đủ thời gian rảnh để theo đuổi những hoạt động khai phóng – mở mang các loại hình nghệ thuật và khoa học, và phát triển những thiết chế nhà nước và tôn giáo. Số còn lại, tuyệt đại đa số, phải dành toàn bộ thời gian của đời mình cho những công việc vất vả đơn điệu không bao giờ dứt. Điều này đúng với những người nô lệ bị chiếm hữu và những người thợ thủ công khổ sai của Hy Lạp và La Mã cổ đại, đúng với giới nông nô của các nền kinh tế nông nghiệp của châu Au thời phong kiến, và đúng với "những kẻ nô lệ làm thuê" tạo thành giai cấp vô sản công nghiệp vào giữa thế kỷ 19.

Arnold Toynbee mô tả tình trạng này rất rõ:

"Trong suốt năm hay sáu ngàn năm qua, những người chủ của nền văn minh đã cướp đoạt từ những người nô lệ sự đóng góp của họ vào những kết quả công việc chung của xa hội một cách nhẫn tâm chẳng khác gì chúng ta cướp đoạt mật ngọt của những con ong. Sự xấu xa về mặt đạo đức của hành vi bất công làm hoen ố cái đẹp thẩm mỹ của thành quả nghệ thuật; tuy nhiên, cho tới nay, thiểu số hưởng lợi bất chính từ nền văn minh vẫn có một lời bào chữa hiển nhiên theo lẽ thường để tự bảo vệ mình".

Đó là sự lựa chọn, họ có thể bào chữa, giữa thành quả của nền văn minh cho một thiểu số và không có thành quả nào cả… Lời bào chữa này là lời bào chữa đáng tin cậy, thậm chí trong thế giới phương Tây năng động về kỹ thuật, đến tận suốt thế kỷ 18, nhưng ngày nay sự tiến bộ về công nghệ chưa từng thấy trong một trăm năm chục năm qua đã làm cho chính lời bào chữa đó mất hiệu lực.

Những thăng tiến về công nghệ đáng ngạc nhiên đã làm cho ngày càng nhiều người có thể có ngày càng nhiều thời gian tỉnh thức thoát khỏi công việc vất vả. Giờ đây họ có thể tiến hành những hoạt động khai phóng và sáng tạo. Bằng cách hưởng thụ một mức độ đáng kể tình trạng

bảo đảm và độc lập về kinh tế, hiện nay ngày càng có nhiều người có cơ hội đạt được nhân phẩm trọn vẹn.

Một trụ cột bổ sung của nhân phẩm là sự thụ hưởng tình trạng của một người tự do thông qua việc thực hành tự do chính trị. Một sự tự do như thế chỉ hạn chế cho một thiểu số trong quá khứ bởi vì chỉ có thiểu số đó mới có sự độc lập và bảo đảm về kinh tế mà không có nó tự do chính trị không thể được sử dụng một cách hiệu quả. Sự mở rộng đặc quyền là biểu hiện về mặt chính trị cho sự mở rộng từng bước cái mức độ độc lập kinh tế cho ngày càng nhiều người. Những người này đến lượt họ dùng sức mạnh mới để bảo vệ và mở rộng quyền lợi và đặc ân của địa vị chính trị của họ. Như thế họ tiến hành kiểm soát vận mệnh của họ, đó là điều thiết yếu đối với bất kỳ khái niệm nhân phẩm nào.

Ngay cả khi đã có sự thoải mái về kinh tế và tự do chính trị, người ta vẫn có thể không có được nhân phẩm. Nếu anh ta không lợi dụng những cơ hội này bằng cách tiến hành những hoạt động đạo đức thực chất qua đó con người mưu cầu hạnh phúc và phụng sự lợi ích chung của xã hội họ sống, thì anh ta cũng chẳng tốt gì hơn trước đây. Một con người không thể bị ép buộc phải sống một cuộc sống tự do hoặc tiến hành những hoạt động khai phóng. Anh ta có thể phí phạm tất cả thời gian và năng lực của mình trong biếng nhác hay trong những trò tiêu khiển mà nó làm hư hỏng anh ta. Giành được nhân phẩm đòi hỏi anh ta tiến tới một mức độ quan tâm cao hơn nhiều.

36. NHỮNG ĐIỀU TỐT ĐẸP CỦA THẾ GIỚI NÀY

Thưa tiến sĩ Adler,

Trong xã hội của chúng ta, chúng ta đánh giá rất cao việc giành được của cải vật chất. Chúng ta có khuynh hướng phán xét con người qua thành công vật chất của họ. Nhưng các nhà đạo đức và các vị thánh luôn luôn khuyên răn chống lại chủ nghĩa vật chất và sự khoái lạc của các giác quan. Chủ nghĩa vật chất là gì, và tại sao nó bị coi là xấu?

T.H.

T.H. thân mến,

Con người đã chấp nhận ba lập trường căn bản đối với của cải vật chất và những điều thỏa mãn.

Thứ nhất là chủ nghĩa khổ hạnh – sự từ chối hoàn toàn của cải vật chất và những thỏa mãn xác thịt. Một số nhà tư tưởng luân lý và tôn giáo cho rằng thế giới vật chất không quan trọng, hoặc, tệ hơn, nó cản trở ghê gớm việc đạt tới sự toàn hảo tinh thần. Đây là lập trường phổ biến và lâu đời. Nó là lý tưởng chi phối của tôn giáo và đạo lý của người Hindu[88]. Mặc dù không phải là trọng tâm trong các tôn giáo ở phương Tây, nó cũng đóng một phần quan trọng ở đó.

Lập trường thứ hai là chủ nghĩa vật chất hoặc chủ nghĩa khoái lạc – sự thèm thuồng theo đuổi của cải trần gian và những khoái lạc vật chất như những điều tốt đẹp cơ bản của con người. Đây cũng là lập trường phổ biến và lâu đời. Trong hình thức đơn sơ nhất của nó, nó cho tiền bạc là điều quan trọng nhất của cuộc sống. Chúng ta bắt gặp những mô tả về nó trong thuyết khuyến nho[89] bởn cợt của một ca khúc thời danh "Những viên kim cương là bạn tốt nhất của cô gái" và trong câu ngạn ngữ quen thuộc "Ăn, uống, và vui chơi, vì ngày mai chúng ta sẽ chết." Thật thú vị khi nhận thấy rằng không có kiệt tác nào và không có triết gia vĩ đại nào từng dạy học thuyết này. Những người rao giảng và thực hành nó có lẽ không có thời giờ hay khuynh hướng viết sách.

Lập trường thứ ba khẳng định giá trị của cả điều tốt vật chất lẫn điều tốt tinh thần. Theo quan điểm này những điều tốt vật chất như của cải, sức khoẻ, thức ăn, và sự khoái lạc tình dục thực sự là tốt và không nên phủ nhận. Nhưng, quan điểm đó cũng cho rằng, chúng phải là thứ yếu hơn so với những điều tốt đẹp tinh thần – tri thức, công bằng, tình yêu – vì sự an sinh hoàn toàn của một con người và sự thịnh vượng của cộng đồng. Trong cả ba lập trường, lập trường dung hòa này là khó thực hành nhất.

Thoạt tiên con đường khổ hạnh là khó, nhưng, một khi đã làm chủ được ý chí, nó trở nên tương đối dễ. Người khổ hạnh chỉ nói không trước thế gian và thú nhục dục, và cuối cùng những thèm khát không được thỏa mãn sẽ tàn lụi mất. Người duy vật chất hay người theo chủ nghĩa khoái lạc nói Vâng trước bất cứ cái gì làm hài lòng những giác quan anh ta, hoặc làm đầy túi tiền anh ta. Giống như người khổ hạnh, anh ta là nhà chuyên môn và không có khó khăn gì gắn kết những điều tốt đẹp vật chất và tinh thần thành một thể hài hòa thống nhất. Người đi theo con đường dung hòa lúc nào cũng gặp vấn đề này. Giữ cho hai loại điều tốt đẹp trong một trật tự và tỉ lệ thích hợp là mối lo lắng và bận tâm thường xuyên của anh ta.

Mặc dù vậy, vẫn có lý do nào đó để tin rằng đa số chúng ta, nếu suy nghĩ kỹ về nó, đều chọn con đường dung hòa. Nhưng đa số chúng ta không thể hoặc miễn cưỡng thể hiện sự quan tâm hay lo lắng mà nó đòi hỏi. Chúng ta hay quên việc sử dụng và mục đích đúng cách những của cải vật chất mà chúng ta theo đuổi. Mới đầu chúng ta mua một chiếc xe hơi vì mục đích đi lại đơn giản. Rồi nó trở thành một thế giá và sự tiêu xài xa hoa. Sau đó, một chiếc xe không đủ – chúng ta phải có ít nhất hai hoặc ba chiếc. Cuối cùng, chúng ta đâm ra mê mẩn xe hơi gần như

chính nó là cứu cánh vậy. Chúng ta bị ám ảnh bởi tài sản của chúng ta. Thay vì chúng ta sử dụng nó, nó lại sử dụng chúng ta.

Sự nhận thức rằng tội lỗi nằm ở chỗ tham luyến của cải vật chất, chứ không phải bản thân của cải, được diễn đạt trong truyền thống triết học và tôn giáo phương Tây. Aristotle phân biệt giữa việc làm giàu chính đáng, nó đem lại cho chúng ta những phương tiện cần thiết để sống một đời đàng hoàng, với việc vun vén tiền của chỉ vì tiền của. Kinh thánh khẳng định sự tốt đẹp của thế giới vật chất, như là sự sáng tạo của Chúa dành cho con người. Nó đả kích sự đồi bại của linh hồn thường đi kèm với sự giàu sang, nhưng không đả kích bản thân sự giàu sang. Người thanh niên trong Phúc Âm phạm sai lầm không phải vì anh ta giàu có, mà bởi vì anh ta là kẻ nô lệ cho sự giàu có và tiện nghi của anh ta đến mức anh ta không thể từ bỏ nó để theo đuổi đến tinh thần và chân lý.

37. XUNG ĐỘT GIỮA LÝ TRÍ VÀ TÌNH CẢM

Thưa tiến sĩ Adler,

Chúng ta được khuyên bảo hãy để cho lý trí làm chủ và đừng để cho tình cảm của chúng ta hoàn toàn chi phối chúng ta, Đồng thời chúng ta được dạy rằng đừng áp chế những tình cảm của chúng ta, e rằng chúng ta sẽ trở nên trầm cảm. Phải như thế nào? Chúng ta nên để cho cảm xúc của chúng ta tự do hoạt động hay kiểm soát chúng? Chúng ta phối hợp lý trí với tình cảm như thế nào đây?

D.S.

D.S. thân mến,

Cảm xúc, như từ ngữ cho thấy, làm lay động chúng ta. Sợ hãi, giận dữ, yêu thương, và vui vẻ gây xáo trộn chúng ta từ bên trong và thường khiến chúng ta hành động hướng ra bên ngoài. Sự mãnh liệt, kích thích, và xung lực dẫn tới hành động này tương phản sâu sắc với sự vô tư, cân bằng, và điềm tĩnh gắn với lý trí.

Các tác gia vĩ đại trong truyền thống của chúng ta bàn về sự tương phản này và đề xuất những lý thuyết khác nhau về các vai trò đích xác của lý trí và tình cảm trong đời sống con người. Họ trình bày ba quan điểm chính:

(1) Lý trí phải chi phối tình cảm.

(2) Lý trí phải loại bỏ tình cảm.

(3) Tình cảm phải thống trị lý trí.

Aristotle và Plato theo quan điểm thứ nhất. Đối với hai ông, lý trí là quan năng đặc biệt của con người, nó phán xét chính xác cái gì tốt và hướng con người đi theo những mục tiêu đúng. Hai ông cũng cho rằng tình cảm là một phần của bản chất con người và là phần hợp thành cần thiết của cách cư xử và hành vi đạo đức. Theo quan điểm này, tình cảm là tốt khi nó phụ thuộc một cách thích đáng vào lý trí và được lý trí sử dụng để phục vụ cho những cứu cánh tốt đẹp. Thật vậy, đối với Aristotle, những đức hạnh cốt yếu như điều độ và dũng cảm là những thái độ hoặc những phản ứng tình cảm quen thuộc, chúng thực hiện những mệnh lệnh của lý trí.

Quan điểm thứ hai, chủ yếu do các triết gia trường phái Khắc kỷ như Epictetus và Marcus Aurelius theo đuổi, cho rằng chúng ta phải tìm cách áp chế tình cảm của chúng ta và sau cùng từ bỏ chúng. Lý tưởng là tình trạng xa rời hoặc lãnh đạm hoàn toàn – sự vô cảm theo nghĩa đen – đối với bất kỳ cái gì có thể kích động và quấy rầy chúng ta. Không có gì được phép khuấy động tiến trình chung đều đều của sự phán xét của chúng ta hoặc sự điềm tĩnh bên trong của chúng ta. Chúng ta phải "khắc kỷ chịu đựng" ngay cả khi đối mặt với cái chết của những người

thân yêu, những nỗi khổ của riêng mình, thái độ của thế gian đối với chúng ta, những thảm họa chung hay riêng. Những người Khắc kỷ nhắm tới việc giải thoát khỏi những đam mê, chứ không nhắm tới việc làm chủ và tham gia của họ vào đời sống đạo đức.

Trong thời hiện đại, Immaunel Kant bày tỏ một quan điểm hơi giống như vậy. Ông cho rằng thiện ý đích thực phải hoàn toàn không bị ảnh hưởng bởi những đam mê. Chỉ bổn phận không thôi là động cơ chính đáng một cách thuần lý của hành vi đạo đức. Khuynh hướng và sự thích thú đều không quan trọng trong phạm vi đạo đức.

Quan điểm thứ ba, theo đó tình cảm phải là quan trọng nhất, chủ yếu là một lập trường hiện đại. Các triết gia trường phái Lãng mạn Đức ở cuối thế kỷ 18 và đầu thế kỷ 19 – các tác giả như Schelling[90], Schleiermacher[91], và Novalis[92] – nhấn mạnh tính ưu trội của cảm xúc, tưởng tượng, và trực giác trong việc thu nhận tri thức và sự toàn mãn của cuộc sống. Họ cho rằng lý trí phân tích không đủ và lầm lạc trong nỗ lực của con người nhằm tìm kiếm những chiều sâu của sự tồn tại.

Nhà thơ Anh William Blake[93] trình bày một quan điểm tương tự như lời phản kháng mang tính tiên tri đối với sự cắt nát cuộc sống nguyên vẹn của con người bởi tư duy thuần lý và bởi khoa học hiện đại cùng công nghệ. Ông cho thấy sự tương phản giữa ánh sáng rực rỡ của sự thèm khát được thỏa mãn với những hậu quả khô héo của việc kiêng khem. Ông nói, “Thật đáng nguyền rủa những sự chằng chống, phúc may cho những cái chùng buông,” và “Um tùm là cái đẹp.”

Quan điểm của Sigmund Freud không tương đồng với cả ba lập trường cơ bản đó. Như những người Hy Lạp, ông cho rằng cảm xúc phải được kiểm soát để đạt tới những mục đích của cuộc sống. Nhưng suy nghĩ của ông chủ yếu có tính chất sinh vật học hơn là đạo đức. Việc hướng những đòi hỏi của cảm xúc vào những điều kiện thực tế của cuộc sống, ông nói, “hứa hẹn sự an toàn và thành công to lớn” hơn sự nuông chìu buông thả. Sự kềm chế cảm xúc, mặt khác, dẫn tới những trạng thái tinh thần khác thường hoặc loạn thần kinh. Freud khuyên chúng ta nên cố gắng đến hết sức có thể để điều chỉnh những xung lực cảm xúc bản năng theo những thực tại của tự nhiên và xã hội. Chúng ta phải tránh cả sự nuông chìu lẫn đàn áp cảm xúc. Tốt nhất theo Freud là sự toàn vẹn và cân bằng chống lại những bão táp cảm xúc bên trong và những áp lực xã hội bên ngoài.

38. PHẨM CHẤT VĨ ĐẠI TRONG CON NGƯỜI

Thưa tiến sĩ Adler,

Con người vĩ đại là gì? Có phải sự vĩ đại của anh ta nằm ở trí tuệ, tính cách, hay thành tích của anh ta? Hay nó ở trong phẩm chất chung bí ẩn nào đó của nhân cách?Tại sao chúng ta gọi một người vĩ đại là “vĩ đại”?

N.B.

N.B. thân mến,

Từ “vĩ đại” nghĩa gốc là to lớn, như trong thuật ngữ “chòm sao Đại Hùng tinh” (Great Dipper) và “Ngũ Đại hồ” (Great Lakes; năm hồ lớn nằm giữa Canada và Mỹ - ND). Vĩ đại ở đây đơn thuần là vấn đề kích thước. Vậy thì lẽ tự nhiên người ta liên kết sự to lớn với sự quan trọng, vì cái gì to lớn thì nổi bật lên. Cách hiểu đó cũng áp dụng cho Đại Kim tự tháp của Ai Cập, tượng Khổng lồ ở Rhodes, hay một người cao bảy bộ.

Việc liên kết sự to lớn và tính ưu việt áp dụng cho những phẩm chất và hành vi con người cũng như cho những chiều kích vật lý. “Người vĩ đại”, trong nghĩa nguyên thủy này, là người nổi bật, vượt hơn hẳn những người khác về một mặt rõ ràng nào đó. Những người vĩ đại của

lịch sử thường là những con người hành động, mà thành tích của họ được nhiều người biết đến. Do vậy, những con người như thế nổi tiếng, trong nguyên nghĩa của từ " tiếng tăm". (Nó có nghĩa gốc là châm ngôn hoặc tin đồn.) Nổi tiếng hay lừng danh có nghĩa là được khắp nơi nói tới.

Những gì mà sự vĩ đại của con người hàm chứa có thể được biểu lộ đầy đủ nhất bằng cách đối chiếu nó với khái niệm thánh nhân trong tôn giáo. Tiên tri Isaiah nói về con người được Chúa chọn một cách đặc biệt, nhưng đó là người Chúa giấu kín không cho ai biết, như mũi tên nằm trong ống tên. Một truyền thuyết xưa của người Do Thái kể về ba mươi sáu vị thánh, hoàn toàn không được người thường biết tới, nhưng họ giữ vững vũ trụ vạn vật này thông qua sự công chính của họ. Các trước tác ngoại giáo cùng thời không đề cập đến các vị tiên tri Do Thái và các vị tông đồ Cơ Đốc giáo, bởi vì các vị ấy không phải là những con người có tầm quan trọng thế tục.

Tuy nhiên, các tác gia ngoại giáo thời cổ đại khẳng định rằng sự vĩ đại của con người đòi hỏi một cái gì hơn là sự ưu trội thể chất hay xã hội đơn thuần. Đối với Aristotle, người cao thượng, hay đại lượng, xứng đáng với danh dự mà họ tìm kiếm và giành được. Trong quan điểm này, một người vĩ đại tỏ ra nổi bật trong đức hạnh, trong sự xuất sắc của con người. "Người anh hùng" là người vĩ đại hơn về đức hạnh, và do vậy lớn lao hơn người bình thường.

Nhưng con người có thể ưu trội mà không đáng kính trọng. Tác phẩm Lives of the Noble Grecians and Romans ("Cuộc đời của những Người Hy Lạp và La Mã cao quí") của Plutarch đưa ra một bằng chứng cụ thể cho thấy những người xuất sắc có thể không nổi bật về đức hạnh. Những Cuộc đời đó có cả tên vô lại láu lỉnh và phóng đãng Alcibiades, và những kẻ tìm kiếm quyền lực độc ác và vô lương tâm như Marius và Sulla. Nó cho thấy những nhược điểm và tội lỗi của Alexander Đại Đế[94], Julius Caesar[95], và anh em Gracch. Tuy nhiên đây là những con người "lừng lẫy", vì họ nổi bật ở thời họ sống.

Trong kỷ nguyên hiện đại, bàn luận về sự vĩ đại xoay quanh vai trò của con người vĩ đại trong lịch sử. Thomas Carlyle[96], trong tác phẩm Heroes and Hero-Worship ("Anh hùng và sự sùng bái anh hùng") của ông, khẳng định rằng những người vĩ đại ảnh hưởng lớn đến lịch sử và chi phối số phận của loài người. Trong số những người vĩ đại, ông tính cả các nhà thơ và các lãnh tụ tôn giáo cũng như các chính khách và các nhà lãnh đạo quân sự - Dante và Luther cũng như Cromwell[97] và Napoleon[98]. Tất cả những người này đều là những người làm ra thế giới con người, và những người không vĩ đại như chúng ta, Carlyle nói, phải chọn một người vĩ đại, một "anh hùng", làm người lãnh đạo của chúng ta. Một dân tộc hay một thời đại không ngưỡng mộ những anh hùng thì chắc chắn sẽ không ra gì.

Tolstoy[99] là đối thủ thời hiện đại hùng biện nhất của học thuyết lịch sử "con người vĩ đại" này. Một trong những mục đích của bộ tiểu thuyết hoành tráng War and Peace ("Chiến tranh và hòa bình") của ông là chứng minh cho thấy những ước muốn và hành vi của cá nhân không mấy đáng kể trong việc quyết định cái gì xảy ra trong lịch sử. Tolstoy so sánh những biến cố lịch sử với sự di chuyển của một đàn gia súc, chúng bị quyết định bởi đồng cỏ mênh mông sẵn có, chứ không bởi một con vật đầu đàn hay những người chăn dắt. Những người vĩ đại chỉ là những con rối nổi bật, chúng cựa quậy tới lui do những tác lực lịch sử vượt quá hiểu biết của chúng. Không có gì khác thường hay hùng mạnh, chúng là những con người nhỏ bé, bình thường ngẫu nhiên có mặt giữa sân khấu trong một vở kịch rộng lớn. Tolstoy lấy người anh hùng của Carlyle, Napoleon, làm ví dụ chính để chỉ kẻ anh hùng giả danh – một người lùn nhỏ nhen, tự phụ, tầm thường bị phong trào lịch sử của quần chúng làm cho còi cọc đi.

39. VIỆC SỬ DỤNG THỜI GIAN RẢNH RỖI

Thưa tiến sĩ Adler,

Thời gian nhàn rỗi tăng lên, kết quả của tuần làm việc ngắn hơn, đem đến cho những người

Mỹ hiện đại một vấn đề nan giải: Họ làm cách nào để lấp đầy những giờ ở không? Chẳng phải những giai cấp lãnh đạo trong các xã hội cổ xưa trở nên yếu đuối và suy đồi vì có quá nhiều thời gian nhàn rỗi đó sao? Tôi tự hỏi sự rảnh rỗi có phải là điều tốt hay điều xấu đối với hầu hết mọi người không.Việc làm của một người không quan trọng hơn sự rảnh rỗi của anh ta trong việc tạo dựng tính cách anh ta hay sao?

F.F.

F.F. thân mến,

Trước khi trả lời câu hỏi của bạn, cho tôi làm rõ một điểm về cách dùng từ ngữ. Như khá nhiều người ngày nay, bạn nói về "thời gian nhàn rỗi" khi điều bạn thực sự muốn nói là thời gian rảnh – khoảng thời gian tự do thoát khỏi công việc bạn phải làm để kiếm sống.

Rảnh để làm gì? Thư nhàn là một câu trả lời cho câu hỏi đó, nhưng đa số người Mỹ hiện nay đưa ra câu trả lời đó đều muốn nói rảnh để chơi, vui, giải trí, thậm chí ngủ. Người bạn già dặn Aristotle của tôi muốn nói ngược lại với tất cả những điều này. Trong tất cả những tác gia thời xưa, ông là người có thể mang đến cho chúng ta lời khuyên tốt nhất về vấn đề nhàn rỗi trong xã hội chúng ta ngày nay và sẽ trở nên một vấn đề thậm chí nghiêm trọng hơn trong những năm tới khi tuần làm việc chỉ còn ba mươi hoặc thậm chí hai mươi lăm giờ.

Tạm thời không để ý đến chuyện chơi đùa hay giải trí, Aristotle phân biệt hai hoạt động nghiêm túc mà con người có thể tham gia vào. Một là lao động, làm lụng vất vả, hoặc công việc thường ngày – loại công việc tạo ra tiền của và giúp cho con người tồn tại. Loại thứ hai ông muốn nói tới là "những hoạt động thư nhàn" – loại công việc tạo ra không phải những lợi ích của thể xác, không phải những thoải mái và tiện nghi của cuộc sống, nhưng là những lợi ích của tinh thần và của văn minh. Chúng gồm những nghệ thuật khai phóng và các khoa học, và tất cả những thiết chế quốc gia, tôn giáo.

Cũng như lao động, làm lụng vất vả, hay công việc thường ngày, thư nhàn là một việc khó khăn, trong ý nghĩa của một hoạt động nhọc nhằn. Con người cần chơi đùa hay giải trí để xua tan mệt mỏi của sự thư nhàn cũng nhiều như họ cần hồi phục sức khoẻ sau khi làm lụng vất vả. Để tránh sự lẫn lộn phổ biến hiện nay giữa sự thư nhàn với sự chơi đùa, tôi đề nghị nói về "công việc thư nhàn" và "công việc mưu sinh" để biểu thị cả hai đều là hoạt động nghiêm túc, và hoạt động này cũng khác biệt với chơi đùa như hoạt động kia.

Trong khi xem xét ba phần việc này của một đời người, Aristotle đặt chúng trong một trật tự nào đó. Bởi vì ông cảm thấy kiếm sống là để có thể sống đàng hoàng hay sống một đời tốt đẹp, ông nói rằng công việc thường ngày hay làm lụng vất vả là để có sự thư nhàn. Công việc thường ngày hay làm lụng vất vả chỉ là vị lợi. Nó cần thiết nhưng, trong và vì chính nó, nó không làm phong phú hay làm cao quí cuộc sống con người. Sự thư nhàn, trái lại, cốt ở tất cả những hoạt động đúng đắn mà qua đó một người thăng tiến về mặt đạo đức, trí tuệ, và tinh thần. Chính điều đó làm cho cuộc đời đáng sống.

Theo quan điểm của Aristotle, những người có đủ của cải để không phải làm việc kiếm sống là những người may mắn nhất. Tất cả thời gian tỉnh thức của họ đều là thời gian rảnh. Họ sẽ sử dụng nó như thế nào? Câu trả lời của Aristotle là: "Những người ở vào địa vị không phải làm lụng vất vả vì có gia nhân lo toan hết mọi chuyện gia đình của họ trong khi họ bận rộn với triết học hoặc chính trị." Nói cách khác, một người đúng đắn có nhiều thời gian rảnh sẽ hiến mình cho nghệ thuật và khoa học và những vấn đề của công chúng. Về chuyện chơi đùa hay giải trí, Aristotle thừa nhận rằng, cũng như giấc ngủ, nó có ít nhiều lợi ích về mặt sinh học: nó đem lại sự thư giãn và khoẻ khoắn; nó rũ sạch những mệt nhọc và căng thẳng do công việc gây ra – công việc sinh kế hay công việc thư nhàn. Do lẽ đó, cũng như làm lụng vất vả là để thư nhàn, chơi đùa cũng là để vất vả và thư nhàn. Aristotle viết:

"Chúng ta chỉ nên làm quen với chuyện giải trí vào những lúc thích hợp, và chúng phải là

những liệu pháp của chúng ta, vì xúc cảm mà chúng tạo ra trong tâm hồn là sự thư giãn, và từ niềm khoái cảm mà chúng ta đạt được sự nghỉ ngơi… Ráng sức và làm việc vì sự giải trí coi bộ xuẩn ngốc và ngây ngô. Nhưng tự giải trí sao cho mỗi người có thể ráng sức thì dường như đúng đắn".

Bây giờ hãy để tôi diễn đạt lại câu hỏi của bạn như sau: " Có nhiều thời gian rảnh có tốt cho xã hội hay không?" Câu trả lời là nó hoàn toàn tùy thuộc vào cách con người có dư thời gian sử dụng nó ra sao. Nếu họ sử dụng nó, như rất nhiều người Mỹ hiện nay sử dụng, vào những trò chơi không mục đích, những hình thức giải trí thụ động, và những phương cách bạt mạng để giết thì giờ đang trôi qua chậm chạp, thì rõ ràng nó không tốt cho họ hoặc cho xã hội. Nó có thể đưa đến sự thoái hóa và mục nát. Nhưng nếu mọi người dùng thời gian rảnh của họ để khai mở những khả năng của họ, để phát triển về mặt tinh thần, và để cùng góp phần vào xã hội và văn hóa, thì họ càng có nhiều thời gian rảnh, càng tốt.

Dĩ nhiên, có một sự khác biệt to lớn giữa vấn đề thư nhàn ở thời của Aristotle và thời chúng ta. Ở thời ông chỉ một bộ phận nhỏ tạo thành "giai cấp thư nhàn", đó là những người đủ tiền của để có thời gian rảnh cho sự thư nhàn. Số còn lại là những người nô lệ và những người làm lụng vất vả. Nhưng trong xã hội chúng ta mọi người chúng ta làm việc để sống cũng thuộc về "giai cấp thư nhàn". Tất cả chúng ta có dư thời gian rảnh rỗi cho sự thư nhàn, nếu chúng ta chỉ sử dụng nó cho mục đích đó.

Chúng ta sẽ làm vậy không? Đó là vấn đề nghiêm túc nhất mà xã hội chúng ta phải đối mặt. Theo ý tôi, chúng ta có thể kiểm soát thành công xu hướng nghiêng về những ham mê vô nghĩa và giết thì giờ thụ động chỉ khi nào nền giáo dục khai phóng thực sự của học đường sửa soạn cho lớp trẻ những hoạt động thư nhàn có tính khai phóng trong đời sống trưởng thành. Ngoài ra, những việc như các lớp học đại tác phẩm có thể giúp họ dùng thời gian rảnh của mình đúng cách, bởi vì sự học hành liên tục trong đời sống trưởng thành là một trong những ví dụ thuyết phục nhất của hoạt động thư nhàn

PHẦN IV NHỮNG CÂU HỎI VỀ NỀN GIÁO DỤC KHAI PHÓNG VÀ NHỮNG TÁC PHẨM LỚN

40. NỀN GIÁO DỤC KHAI PHÓNG LÀ GÌ?

Thưa tiến sĩ Adler,

Liệu một nền giáo dục các môn học khai phóng chẳng phải là một thứ xa xỉ hiếm có trong thế giới ngày nay sao? Các sinh viên đại học của chúng ta nên nghiên cứu vật lý, toán và những khoa học khác thay vì triết học, văn chương và âm nhạc. Chúng ta cần những người trẻ tuổi được đào tạo về các môn khoa học, chứ không phải những con người có thể trò chuyện hấp dẫn về "văn hóa." Ngày nay phải chăng bất kỳ ai cũng có thể biện hộ cho giá trị của một nền giáo dục khai phóng?

W.W.

W.W. thân mến,

Trước tiên chúng ta hãy làm rõ nghĩa của khái niệm môn học khai phóng và giáo dục khai phóng[100]. Các môn học khai phóng, theo truyền thống, đều nhằm phát triển những năng lực trí tuệ của con người, những năng lực trí tuệ và trí tưởng tượng mà không có chúng thì ta không thể hoàn tất được một công việc trí tuệ nào. Giáo dục khai phóng không bị trói buộc vào những môn học nào đó, kiểu như triết học, lịch sử, văn chương, âm nhạc, nghệ thuật, và những môn được gọi là "khoa học nhân văn" khác.

Theo truyền thống khai phóng, các môn khoa học, kiểu như toán và vật lý, được coi như có tính khai phóng như nhau, nghĩa là, đều có khả năng phát triển năng lực trí tuệ như nhau. Truyền thống khai phóng có từ chương trình giảng dạy thời Trung Cổ. Nó bao gồm hai phần. Phần đầu, tam khoa, bao gồm Ngữ pháp, thuật Hùng biện, và Luận lý. Nó dạy nghệ thuật đọc và viết, nghệ thuật nghe và nói, và nghệ thuật tư duy hợp lý. Phần còn lại, cao đẳng tứ khoa, bao gồm Số học, Hình học, Thiên văn học, và Âm nhạc (không phải loại âm nhạc có thể nghe được rõ ràng, mà là nhạc học được hình dung như một môn toán học). Nó dạy nghệ thuật quan sát, tính toán, và đo lường, làm thế nào để hiểu khía cạnh định lượng của mọi vật. Dĩ nhiên là ngày nay chúng ta sẽ thêm vào nhiều bộ môn khoa học tự nhiên và xã hội nữa. Đấy là những gì đã được thực hiện qua nhiều nỗ lực hiện đại khác nhau nhằm cách tân nền giáo dục khai phóng.

Nền giáo dục khai phóng, bao gồm tất cả các môn học truyền thống cũng như những ngành khoa học mới hơn, là rất quan yếu cho việc phát triển những nhà khoa học hàng đầu. Không có nó, chúng ta chỉ có thể đào tạo những nhà kỹ thuật, những người không thể hiểu những nguyên lý cơ bản đàng sau những vận động mà họ thực hiện. Chúng ta hầu như không thể mong chờ những người máy tinh xảo như thế tạo ra những phát kiến quan trọng mới mẻ nào. Một chương trình chỉ đơn thuần huấn luyện kỹ thuật có lẽ sẽ kết thúc bằng sự sụp đổ đối với ngành khoa học cơ bản. Mối quan hệ giữa nền giáo dục khai phóng với sự sáng tạo trong khoa học không chỉ là sự võ đoán. Lịch sử đã chứng minh rằng các nhà khoa học vĩ đại người Đức thế kỷ 19 đều có nền móng vững chắc về nghệ thuật khai phóng. Tất cả họ đều trải qua một nền giáo dục khai phóng bao gồm tiếng Hy Lạp, Latinh, Luận lý, Triết học, và Lịch sử, cộng thêm Toán, Vật lý, và những môn khoa học khác.

Thực tế, cho tới ngày hôm nay, đây là sự chuẩn bị học vấn cho các nhà khoa học châu Âu. Einstein[101], Bohr[102], Fermi[103], và những nhà khoa học hiện đại vĩ đại khác đều phát triển không chỉ nhờ việc học ngành kỹ thuật của mình, mà còn nhờ vào nền giáo dục khai phóng. Từ khi phi thuyền Sputnik I được phóng vào không gian, thì điều này cũng hết sức đúng đối với các nhà khoa học Nga. Về hệ thống giáo dục hiện tại ở Liên Xô, mà có một số người cứ đòi hỏi nước Mỹ phải cố gắng sánh ngang, có vẻ như nó chứa đựng một điều gì đó ngoài việc đào tạo về kỹ thuật và tập trung vào toán học và các môn khoa học tự nhiên.

Tuy nhiên mục đích của nền giáo dục khai phóng lại không phải là sản sinh ra những nhà

khoa học. Nó cố tìm cách để phát triển những con người tự do biết cách sử dụng trí tuệ của mình và có thể độc lập suy nghĩ. Mục đích hàng đầu của nó không phải là phát triển khả năng chuyên môn, dù một nền giáo dục khai phóng là không thể thiếu được đối với bất kỳ một nghề chuyên môn về đầu óc nào. Nó sản sinh ra những công dân có thể sử dụng quyền tự do chính trị của họ một cách có trách nhiệm. Nó phát triển những con người trí thức có thể sử dụng thời gian rỗi của họ một cách hữu ích. Nó là một nền giáo dục cho tất cả những người tự do, dù họ có ý định trở thành nhà khoa học hay không.

Vấn đề giáo dục là làm thế nào để sản sinh ra những con người tự do, chứ không phải một đám những nhà kỹ thuật được đào tạo mà không có tri thức. Chỉ có nền học vấn khai phóng tốt nhất mới có thể hoàn tất được điều này. Nó phải bao gồm tất cả môn khoa học nhân văn cũng như toán học và khoa học. Nó phải loại trừ việc chỉ đơn thuần đào tạo kỹ thuật và ngành nghề.

41. GIÁO DỤC PHỔ THÔNG ĐỐI LẬP VỚI ĐÀO TẠO NGHỀ

Thưa tiến sĩ Adler, Có một cuộc tranh cãi triền miên về chuyện kiểu giáo dục nào là tốt nhất – một nền giáo dục "phổ thông" về những môn văn hóa hoặc một nền giáo dục "chuyên sâu" vào một lĩnh vực hoặc nghề nghiệp nào đó. Liệu cả hai kiểu giáo dục này đều cần thiết chăng? Hay là một nền giáo dục phổ thông thì tốt cho một số người, và một nền giáo dục chuyên nghiệp là tốt cho nhóm người kia? Bản chất và mục tiêu của nền giáo dục là gì?

R.C.M.

R.C.M. thân mến,

Theo quan điểm của người xưa, giáo dục là một quá trình phát triển hoặc hoàn thiện con người. Nó cố trau dồi tính người bằng cách phát triển những phẩm chất tuyệt hảo đặc biệt của con người – về cả trí tuệ lẫn đạo đức. Những mục tiêu cuối cùng của giáo dục là hạnh phúc cho con người và phồn vinh cho xã hội. Sản phẩm của nó là những con người tốt và những công dân tốt.

Nếu người xưa được hỏi là liệu có nên chuyên môn hóa giáo dục hay không, họ sẽ trả lời rằng chỉ nên chuyên môn hóa trong khuôn khổ liên quan đến bản chất người riêng biệt của con người. Nếu họ được hỏi rằng nó có nên hướng nghiệp hay không, thì họ sẽ nói rằng thiên hướng duy nhất mà nó cần phải quan tâm là thiên hướng chung của con người – đó là sự mưu cầu hạnh phúc. Điều mà chúng ta gọi là đào tạo chuyên sâu và nghề nghiệp – đào tạo cho những công việc đặc biệt – thì họ sẽ đánh giá nó như việc đào tạo nô lệ, chứ không phải việc giáo dục con người tự do.

Quan điểm giáo dục cổ điển này vẫn còn phổ biến cho tới thế kỷ 20 này. Cho đến tận 1916, nó còn được tái khẳng định bởi không ai khác hơn là John Dewey[104]. Trong cuốn Democracy and Education ("Dân chủ và Giáo dục"), Dewey tuyên bố rằng nếu chỉ đào tạo ngành nghề thôi thì đó là việc đào tạo những con thú và nô lệ. Nó biến họ thành những bánh răng trong cỗ máy công nghiệp. Con người tự do cần sự giáo dục khai phóng để chuẩn bị cho họ sử dụng triệt để quyền tự do của họ.

Viết vào năm 1776, vào lúc bắt đầu cuộc cách mạng công nghiệp, nhà kinh tế học người Anh Adam Smith[105] ủng hộ nền giáo dục phổ thông tối thiểu cho mọi công dân. Ông chỉ ra rằng một người không có khả năng sử dụng những năng lực trí tuệ của anh ta một cách đúng đắn thì không phải là con người trọn vẹn. Ông ta mô tả sự vô dụng của công nhân khi người ta không còn cần đến tay nghề hay tài khéo nào của họ nữa. Việc phân công lao động, mà nó giới hạn người công nhân vào việc chỉ thực hiện vài hoạt động đơn giản, khiến họ chỉ là một phần phụ trong qui trình công nghiệp.

Kết quả là người công nhân, theo Adam Smith:

"Trở nên lù đù và ngu dốt đến hết mức có thể có ở con người. Việc đầu óc lờ đờ khiến họ rơi vào tình trạng chẳng những không có khả năng thưởng thức hoặc góp phần vào bất kỳ cuộc trò chuyện mang tính trí tuệ nào, mà còn không có khả năng tưởng tượng ra bất kỳ một thứ tình cảm phong phú, cao thượng, hay nhân hậu, và sau cùng là không có khả năng hình thành bất kỳ sự xét đoán đạo đức nào liên quan đến nhiều bổn phận thông thường trong cuộc sống riêng tư."

Bức tranh Adam Smith đưa ra có thể ảm đạm thái quá, và phù hợp với thế kỷ 18 hơn là thế kỷ 20. Nhưng sự thật cốt lõi mà nó chỉ ra vẫn không đổi. Việc đào tạo ngành nghề chuyên sâu vốn chẳng làm điều gì hơn việc gắn con người vào một nhiệm vụ giới hạn trong qui trình công

nghiệp thì chán ngắt như chính công việc. Nói đúng ra, việc đào tạo như thế hoàn toàn không phải là giáo dục theo nghĩa giáo dục con người. Nó góp phần sản xuất ra những món hàng vật chất, chứ không góp phần phát triển con người.

Trong khi người xưa có cái nhìn đúng đắn về giáo dục, coi nó chủ yếu là có tính khai phóng, họ không nghĩ rằng tất cả con người cần phải được giáo dục khai phóng, bởi họ không nghĩ rằng bản chất của mọi người được gắn với việc mưu cầu hạnh phúc hoặc quyền công dân hoặc những tìm kiếm giải trí một cách tự do. Nhưng chúng ta ngày nay, ít nhất là những kẻ hết lòng với những nguyên tắc dân chủ, lại nghĩ khác. Chúng ta vẫn cho rằng tất cả mọi người phải là những công dân, rằng tất cả mọi người đều có quyền mưu cầu hạnh phúc ngang nhau, rằng tất cả mọi người phải được hưởng những điều tốt đẹp của nền văn minh. Vì vậy chúng ta nghĩ rằng một xã hội dân chủ phải cung cấp nền giáo dục khai phóng cho tất cả mọi người.

Việc đào tạo ngành nghề cho những công việc cụ thể trong qui trình công nghiệp phải do chính nền công nghiệp tiến hành ngay ở chỗ làm công việc đó, chứ không phải do trường học hay các lớp học thực hiện. Chương trình học cơ bản, từ lớp đầu tiên cho đến đại học, phải hoàn toàn khai phóng và phổ thông như nhau cho tất cả mọi người. Với nhận thức rằng có nhiều loại năng lực và năng khiếu khác nhau mà nhà trường cần phải giải quyết, thì chương trình học phải được điều chỉnh cho thích hợp với từng loại trẻ khác nhau theo nhiều cách khác nhau.

Nói cách khác là chúng ta phải giải quyết vấn đề làm thế nào để cho tất cả trẻ – đứa dở nhất cũng như đứa giỏi nhất – đều được hưởng cùng nền giáo dục khai phóng mà trong quá khứ nó chỉ dành cho một số ít người. Tương lai của nền dân chủ phụ thuộc vào mức độ thành công của chúng ta trong việc giải quyết vấn đề đó.

42. VỊ TRÍ CỦA VIỆC RÈN LUYỆN ĐẠO ĐỨC TRONGNỀN GIÁO DỤC KHAI PHÓNG

Thưa tiến sĩ Adler,

Liệu có nên giới hạn nền giáo dục vào việc phát triển những Kỹ năng tinh thần, hay nó nên có một qui mô lớn hơn? Thế còn giáo dục thể chất và giáo dục đạo đức chẳng hạn thì sao? Việc vun đắp những đức tính về đạo đức có phải là phần đích thực của nền giáo dục, hay cũng chỉ là "sự màu mè nhất thời" thôi?

S.L.T.

S.L.T. thân mến,

Ở chỗ khác tôi đã tranh luận về những giá trị của nền giáo dục khai phóng. (Xem Câu hỏi 40 và 41). Một nền giáo dục như thế phát triển năng lực trí tuệ và vun đắp những kỹ năng thu thập kiến thức. Nó chuẩn bị cho sinh viên trở thành một con người toàn diện và trưởng thành đồng thời là một công dân tự do và có tinh thần trách nhiệm. Nó đem lại sự chuẩn bị cho công việc thuộc về trí tuệ chuyên sâu và nền văn hóa khiến cho thời gian rỗi rãi được trọn vẹn và hiệu quả.

Tuy nhiên nền giáo dục không chỉ giới hạn vào việc vun đắp những năng lực trí tuệ. Người Hy Lạp, mà chúng ta mượn ở họ khái niệm giáo dục khai phóng, ý thức rất rõ về điều này. Họ tin rằng nền giáo dục phải phát triển tất cả những đức tính và những phẩm chất tốt đẹp nhất của con người, về thể chất, đạo đức cũng như trí tuệ. Đối với người Hy Lạp, nền giáo dục có ba chức năng: phát triển kỹ năng và vẻ đẹp về thân thể, hình thành tính cách đạo đức, và vun đắp sự hiểu biết trí tuệ.

Plato và Aristotle đặt những đức tính trí tuệ lên hàng đầu. Tuy nhiên trong những chương trình giáo dục của họ, họ nhấn mạnh những đức tính đạo đức và rèn luyện ý chí. Họ cũng đưa giáo dục thể chất vào trong chương trình học của họ – thông qua thể dục, múa, và các môn thể thao – vì họ cho rằng thể chất tráng kiện giúp cho sự minh mẫn về trí tuệ và đạo đức. Họ nối kết sự lành mạnh, kỷ luật và sự hài hòa về trí óc và tính cách với những phẩm chất tương tự về thân thể. Tuy nhiên người Hy Lạp không giới hạn đức tính trí tuệ vào việc lý luận trừu tượng hay kiến thức khoa học. Họ bao gồm trong những đức tính trí tuệ những món như nghệ thuật (khả năng làm mọi việc) và sự thông thái thực tiễn (khả năng đánh giá đúng phương tiện thiết thực để đạt được kết quả tốt đẹp trong đời sống hàng ngày). Sự thông thái thực tiễn hay "tính cẩn trọng" là điều thiết yếu đối với đời sống đạo đức và trách nhiệm công dân. Theo quan điểm của người Hy Lạp, mục tiêu cuối cùng của giáo dục là phát triển một đầu óc có khả năng phán đoán đúng và hiểu rõ quy luật đúng của cuộc sống.

Dù các nhà giáo dục nhìn chung đã đồng ý rằng việc hình thành tính cách là điều cốt lõi trong việc giáo dục, họ lại không tán thành về việc có nên dạy các đức tính đạo đức trong lớp học hay không. Các nhà giáo dục biết rằng dạy một học sinh hình học và số học cơ bản thì đơn giản hơn nhiều so với việc dạy anh ta sự công bằng, tiết độ và kiên nhẫn. Chúng ta có thể dạy các sinh viên đại học lý thuyết đạo đức hoặc lịch sử đạo đức học, nhưng điều đó không ngăn họ có hành động gian dối trong các kỳ thi – ngay cả trong môn đạo đức học. Học để trở nên tốt và làm đúng hoàn toàn khác với việc học cách đọc, viết, và nghĩ đúng. Đức tính đạo đức không phải là sự nhận thức trí tuệ hay kỹ năng thực hành. Tính cách là một phẩm chất của toàn bộ con người. Không hẳn nó được hình thành qua việc học thuộc lòng những châm ngôn sáo cũ hoặc lắng nghe những kẻ lên mặt dạy đời. Có vẻ như đức tính đạo đức không thể dạy một cách trực tiếp.

Vậy có cách gián tiếp nào không?

Một cách phát triển tính cách đạo đức được ưa chuộng lâu nay là tác động của việc làm gương. Đó có thể là thầy giáo, bố mẹ, hay người lớn tuổi hơn, hoặc một tính cách vĩ đại và đẹp đẽ được tìm thấy trong lịch sử hay văn chương. Nhiều người trong chúng ta vẫn nhớ hoài những người thầy đã truyền đạt cho chúng ta một điều gì đó về phẩm chất đạo đức của họ, dù họ không hề trực tiếp đưa ra những giáo huấn đạo đức. Tự trong quá trình học tập, học sinh cũng được thúc đẩy phải rèn luyện tính tiết chế và dũng cảm, lòng kiên nhẫn và tính kiên định; ngược lại họ cũng mong chờ sự công bằng và quan tâm từ phía thầy giáo và người quản lý. Đó là lý do tại sao John Dewey cảm thấy rằng việc huấn luyện đạo đức có thể xảy ra ngay trong lớp học. Tính cách được hình thành trong quá trình học bình thường, Dewey nói, và những phẩm chất lộ ra là những đức tính đạo đức. Dewey phản đối việc tách biệt phẩm chất trí tuệ với phẩm chất đạo đức, và giống như Socrates, ông coi phẩm chất đạo đức là một hình thức của kiến thức có thể giáo dục được, dù không trực tiếp.

43. SỰ THÔNG THÁI XEM NHƯ MỤC ĐÍCH CỦA GIÁO DỤC KHAI PHÓNG

Thưa tiến sĩ Adler,

Sự thông thái là gì? Nó là vấn đề của trí tuệ hay kinh nghiệm? Nó là tri thức mang tính lý thuyết hay "lương tri" về mặt thực tiễn? Tại sao chúng ta gọi một người là "thông thái"?

W.P.S.

W.P.S. thân mến,

Theo cách nói chung của chúng ta, chúng ta gọi một người là thông thái hoặc bởi anh ta chứng tỏ biết xét đoán đúng đắn trong những vấn đề thực tiễn của cuộc sống, hoặc bởi anh ta có sự thấu thị sâu sắc về những nguyên lý cơ bản và nguồn cội của sự việc. Trong suốt truyền thống lịch sử phương Tây, thuật ngữ "thông thái" đã có cả hai ý nghĩa trí tuệ và đạo đức đối với chúng ta.

Người Hy Lạp cổ quan niệm về hai loại thông thái: thông thái thực tiễn, hoặc sự "cẩn trọng", và thông thái tư biện hoặc thông thái mang tính triết học. Họ cho là một người khôn ngoan về thực tiễn nếu anh ta đánh giá những tình huống một cách đúng đắn và chọn những biện pháp thích hợp nhất để bảo đảm đạt được những mục đích của mình. Tuy nhiên Aristotle khẳng định rằng những mục đích đó phải tốt về mặt đạo đức. Theo quan điểm của ông, sự thông thái thực tiễn phải gắn liền với phẩm chất đạo đức.

Người Hy Lạp coi một người thông thái về mặt triết học nếu như người đó hiểu những nguyên lý cốt yếu hoặc nguồn cội của sự việc. Sự thông thái theo nghĩa này là hình thức tri thức cao nhất. Nó là đỉnh cao của việc đi tìm chân lý của con người. Nó cho anh ta sự thanh thản kèm theo sự thỏa mãn hoàn toàn. Plotinus[106] tuyên bố rằng sự thông thái đem lại sự thanh thản trọn vẹn, vì nó là tri thức mà trí óc ta muốn vươn tới. Và Samuel Johnson[107] nhận xét rằng "con người thông thái về mặt triết học" không có nhu cầu, vì anh ta toàn mãn.

Truyền thống tôn giáo của chúng ta đánh giá cao sự thông thái. Người Hy Lạp coi nó là một thuộc tính siêu phàm. Socrates cho rằng chỉ có mình Thượng Đế mới thông thái và rằng con người có thể yêu hoặc tìm kiếm sự thông thái nhưng không bao giờ có được nó. Sách Châm ngôn [trong Kinh thánh] ca tụng sự thông thái như một nguyên lý vĩnh cữu duy trì và dẫn dắt trật tự tự nhiên và cuộc sống con người.

Kinh Thánh cũng ca tụng sự thông thái như cách hành xử khôn ngoan và chính trực những công việc hàng ngày. Ở đây một lần nữa sự thông thái vừa là một kiểu tri thức vừa là một mặt của tính cách đạo đức. Nhưng ở đây Chúa là người thầy, và sự thông thái có được qua việc lắng nghe điều người dạy – chứ không phải chỉ qua sự tìm kiếm mang tính trí tuệ. Thánh kinh nói: "Nỗi kính sợ Chúa là khởi đầu của sự thông thái,". Trong văn cảnh này "sợ" có nghĩa là lắng nghe lời Chúa. Aquinas [Thomas D'Aquin] giải thích rằng đây là nỗi sợ của đạo làm con, chứ không phải nỗi sợ quỵ lụy – một sự tôn kính thật sự đối với luật thánh, chứ không phải nỗi lo sợ bị trừng phạt.

Nó dựa trên niềm tin vào sự mặc khải ý Chúa đối với con người. Và nó kết thúc bằng sự thông thái, một sự hoàn thiện của trí tuệ đi cùng thứ tình yêu tuyệt đối. Đối với Spinoza[108], sự thông thái là một hình thức của tình yêu, "tình yêu về tinh thần với Chúa." Làm thế nào chúng ta đạt tới sự thông thái? Sự thông thái là mục đích cơ bản của việc học.

Việc học như thế là một quá trình lâu dài nó bao gồm cả một đời tìm kiếm thấu đáo và cả một chuỗi kinh nghiệm rộng khắp. Việc học ở sách vở và học ở nhà trường cũng giúp cho quá

trình này, nhưng không đủ để hình thành phẩm chất tối cao của trí óc và tính cách. Nhưng chỉ riêng kinh nghiệm và tuổi tác cũng không phải là những thứ duy nhất cho phép ta đạt tới sự thông thái. Một số người vẫn cứ ngu ngốc suốt cả cuộc đời họ. Trên thực tế, một số ít người vẫn giữ vững nỗ lực và tràn đầy quyết tâm cần có để trở nên người thông thái. Một số ít người thông thái này dạy cho những người còn lại biết thông thái là gì và cần phải làm gì để trở nên thông thái.

44. VAI TRÒ CỦA LAO ĐỘNG CHÂN TAY TRONG QUÁ TRÌNH HỌC TẬP

Thưa tiến sĩ Adler,

Những hoạt động trí tuệ với lao động chân tay có hoàn toàn đối lập nhau không? Một số người đã thử kết hợp lao động và học tập. Việc canh tác đất đai được coi như là một sự bổ sung thích hợp cho lao động trí tuệ, và được gắn với nhiều đức tính tinh thần.

P.H.

P.H. thân mến,

Lá thư của ông đưa ra hai câu hỏi: một là về mối quan hệ giữa lao động và học tập, và một là về giá trị tinh thần của những hoạt động nông nghiệp. Về câu hỏi thứ nhất và có tính phổ biến hơn, truyền thống Hy Lạp cổ coi khinh tất cả những hình thức lao động chân tay như là thứ dành riêng cho nô lệ, trái với những hoạt động thuần trí tuệ được coi như dành cho người tự do. Aristotle viết:

"Những nghề đó là tầm thường nhất, vì thân xác bị giảm giá trị nhất, hèn hạ nhất vì thân xác bị sử dụng nhiều nhất, và tù hãm nhất vì ít cần đến tài năng nhất."

Mặt khác, những tu sĩ kinh viện Do Thái đã liên kết chân giá trị của việc lao động chân tay với sự thiêng liêng của việc học. Họ yêu cầu những môn sinh phải học lấy một nghề, và thường chính họ cũng làm một nghề. Họ cho rằng trong thế giới này lao động chân tay là nhiệm vụ được thần thánh chỉ định cho con người và rằng nó dạy cho ta tính khiêm tốn, kiên nhẫn, cần cù, và tự lực.

Một số dòng tu Thiên chúa giáo đã thực hành một cuộc sống lao động và cầu nguyện theo một truyền thống còn lưu truyền đến ngày nay. Công việc của họ thường bao gồm việc vun xới cả đất đai lẫn đầu óc. Những phong trào thời Cải cách[109] dạy rằng công việc của con người là nghề do thần thánh định đoạt, hoặc anh ta là một thợ thủ công hoặc là thầy tu. Ở Mỹ ngày nay những trường đại học như Berea, Black Mountain, Antioch, và Goddard đã liên kết giữa lao động và học tập.

Còn về câu hỏi cụ thể hơn về giá trị tinh thần của việc canh tác đất đai, thì người La Mã cổ ca tụng đặc tính bình dị của cuộc sống nông thôn, trái với sự xô bồ và thối nát của nền văn minh thành thị. Từ thế kỷ thứ 18 và sự phát triển của công nghiệp qui mô lớn, nhiều tư tưởng gia hiện đại đã hô hào học thuyết này. Những người theo thuyết trọng nông, một trường phái kinh tế Pháp thế kỷ 18, cho rằng chỉ có ngành nông nghiệp và khai thác mỏ mới cung cấp những mô hình hoạt động kinh tế đích thực cho một trật tự xã hội lành mạnh.

Triết gia chính trị Jean Jacques Rousseau[110] cũng ca ngợi một cuộc sống gần với thiên nhiên, trái với sự thối nát và giả tạo của xã hội văn minh. Thomas Jefferson[111] của Mỹ nói rằng "những người canh tác đất đai là những người do Chúa chọn." Ông ta xác nhận rằng việc canh tác đất đai bồi dưỡng phẩm chất đạo đức và tính tự lực, trong khi những bộ môn cơ khí đẩy mạnh sự phụ thuộc vào người khác, mà ông ta nghĩ nó sẽ gây tai họa đối với một hình thái chính thể cộng hòa. Ông chủ trương rằng Mỹ phải trở thành một xã hội thuần nông nghiệp và nhập khẩu hàng hóa chế biến.

Những quan điểm của Jefferson được các tác giả Mỹ khác lặp lại. Henry David Thoreau nói rằng chúng ta phải "xem con người như một cư dân, hoặc một phần của Thiên nhiên, hơn là một thành viên của xã hội." Bản thân ông cũng điều hành một nông trại nhỏ trong khi vẫn tham gia hoạt động văn chương và trí tuệ. Walt Whitman[112] viết những bài hát ca ngợi những

kẻ khai hoang và những nông dân đang tạo dựng một nước Mỹ mới.

Bên cạnh giá trị đạo đức được cho là dính tới đất đai, một yếu tố nữa cần được chỉ ra: nghề nông là một nghệ thuật rất đặc biệt. Nó liên quan đến hai nghệ thuật khác – việc chữa bệnh và việc dạy học – chúng có một vị trí cao trong hạng mục công việc của con người. Tính chất đặc biệt của ba nghệ thuật hữu dụng này bắt nguồn từ sự kiện rằng nông dân, thầy thuốc, và thầy giáo làm việc với những vật thể sống và kết hợp với bản chất của chúng để tạo ra những kết quả tốt. Trái lại, những nghệ thuật khác, như nghề thợ mộc, thợ giầy, hoặc hội họa và nghệ thuật điêu khắc, làm việc để định hình và biến cải những chất liệu thụ động.

45. NGHỆ THUẬT DẠY HỌC

Thưa tiến sĩ Adler,

Tất cả chúng ta đều nhớ những người thầy đã gây tác động lớn đến chúng ta trong trường phổ thông hay đại học. Nhưng chúng ta khó xác định rõ ràng họ đã truyền cho chúng ca cái gì và bằng cách nào. Tất cả các cuộc nói chuyện ngày nay về giáo dục có vẻ như không đưa ra được bất kỳ một tia sáng nào về nghệ thuật dạy học. Chuyện gì diễn ra trong mối quan hệ giữa thầy giáo và học sinh? Thầy giáo làm gì, và điều gì xảy ra với học sinh?

W.G.

W.G. thân mến,

Socrates đã cung cấp cho chúng ta một nhận thức cơ bản về bản chất của việc dạy học khi ông so sánh nghệ thuật dạy học với nghề của bà đỡ thời xưa. Nếu như bà đỡ giúp một cơ thể sinh ra mạng sống mới, thì thày giáo giúp trí óc tự nảy ra những ý tưởng, tri thức, và sự hiểu biết. Khái niệm cốt tủy này cho rằng dạy học là một nghệ thuật hỗ trợ khiêm tốn. Người thầy không tạo ra tri thức hoặc nhồi nhét các ý tưởng vào một đầu óc thụ động, trống rỗng. Chính là người học, chứ không phải người thầy, là người chủ động tạo ra tri thức và những ý tưởng.

Người xưa phân biệt kỹ năng của thầy thuốc và nông dân với kỹ năng của người đóng giày và người xây nhà. Aristotle xem y học và nông nghiệp là nghệ thuật hợp tác, vì chúng làm việc với thiên nhiên để đạt được những kết quả mà tự nhiên có thể tự tạo ra. Giày dép và nhà cửa sẽ không tồn tại nếu như con người không tạo ra chúng; nhưng cơ thể sống vẫn đạt được sức khỏe mà không cần sự can thiệp của các bác sĩ, và cây cỏ, thú vật cứ lớn lên mà không cần sự giúp đỡ của người nông dân. Thầy thuốc hoặc nông dân lành nghề đơn giản chỉ làm cho sức khỏe hoặc sự sinh trưởng chắc chắn và điều đặn hơn.

Việc dạy học, giống như nghề nông và việc chữa bệnh, là một nghệ thuật hợp tác giúp cho tự nhiên làm những gì nó có thể tự làm – dù không tốt lắm – khi không có chuyện dạy dỗ. Tất cả chúng ta đều học được nhiều điều mà không cần sự giúp đỡ của một người thầy nào cả. Một số cá nhân đặc biệt chỉ qua việc học chính quy rất ít đã có được kiến thức rộng rãi và nhận thức sâu sắc. Nhưng đối với hầu hết chúng ta thì quá trình học tập được thực hiện với nhiều chắc chắn và ít khó khăn hơn khi chúng ta được người thầy giúp đỡ. Sự hướng dẫn có phương pháp của người thầy khiến cho việc học của chúng ta dễ dàng và hiệu quả hơn.

Chúng ta không thấy được một khía cạnh cơ bản của việc dạy trong hai nghệ thuật hợp tác nói trên vốn làm việc với thiên nhiên hữu cơ. Việc dạy luôn bao hàm một mối tương quan giữa trí óc của người này với trí óc của người kia. Người thầy không phải chỉ là một cuốn sách nói, một máy hát sinh động, truyền lại cho một thính giả không biết. Người thầy phải tạo ra một cuộc đối thoại với học sinh của mình. Cuộc đối thoại này đi xa hơn cái gọi là "chuyện trò" đơn thuần, vì nhiều nội dung giảng dạy được truyền đạt một cách gần như vô thức trong cuộc trao đổi riêng giữa thầy và trò. Lẽ ra chúng ta có thể đạt được nội dung đó với những bộ bách khoa thư, những đĩa ghi âm, và những chương trình truyền hình, nhưng thường ta không làm được vì thiếu yếu tố vô hình này, vốn luôn có mặt trong mọi mối quan hệ tốt đẹp giữa thầy và trò.

Đây là một mối quan hệ hai chiều. Người thầy cho, và người trò nhận sự giúp đỡ và hướng dẫn. Người trò là một "môn đồ"; nghĩa là chấp nhận và tuân theo kỷ luật mà người thầy quy định nhằm phát triển trí óc của người trò. Đây không phải là một sự phục tùng thụ động đối với một quyền lực độc đoán. Nó là một sự thích ứng chủ động của người trò theo những chỉ dẫn mà người thầy đã đưa ra. Người trò giỏi sử dụng thầy giáo của mình như một đứa trẻ sử dụng bố mẹ nó, như một phương tiện để đạt tới sự chín chắn và độc lập. Người trò bướng bỉnh, từ chối sự giúp đỡ của người thầy, là lãng phí và tự hủy diệt. Nói một cách đơn giản và theo nghĩa rộng nhất, người thầy chỉ cho học trò cách phân biệt, đánh giá, xét đoán, và nhận ra sự

thật. Người thầy không áp đặt một nội dung cố định của những ý tưởng và những học thuyết mà học trò phải học thuộc lòng. Người thầy dạy cho học sinh cách tự học và tự suy nghĩ. Ông ta khích lệ hơn là ngăn cản một đáp ứng thông minh và có tính phê phán.

Sự phản ứng và phát triển của người trò là phần thưởng duy nhất phù hợp với công việc yêu thích như thế. Việc dạy, đỉnh cao nhất của những bộ môn bổ trợ và hợp tác, nhắm tới điều tốt đẹp cho người khác. Nó là một hành vi cực kỳ hào hiệp. St. Augustine gọi nó là hành động nhân ái vĩ đại nhất.

46.VIỆC HÌNH THÀNH NHỮNG THÓI QUEN

Thưa tiến sĩ Adler,

Chúng ta đã nghe nhiều về sức mạnh của thói quen trong đời sống con người. William James nói nó là "bánh đà của xã hội," và Aristotle gọi nó là "bản chất thứ hai." Nhưng cái ảnh hưởng đầy quyền lực được gọi là "thói quen" này là gì? Và tại sao nó lại quá quan trọng trong đời sống của chúng ta?

B.H.

B.H. thân mến,

Hãy để tôi bắt đầu bằng việc giải thích tuyên bố nổi tiếng của Aristotle rằng thói quen là bản chất thứ hai. Những thói quen là thứ bổ sung vào bản chất chúng ta có lúc mới được sinh ra. Chúng ta được sinh ra với khả năng hoặc năng lực để hành động theo những cách nào đó và cũng với những kiểu hành động bẩm sinh nào đó được gọi là bản năng hay phản xạ. Xu hướng hành động bẩm sinh của chúng ta có thể phát triển và hình thành qua những gì chúng ta thực sự làm trong khi đang sống. Những sự phát triển hay hình thành như thế là những thói quen. Ví dụ chúng ta có một khả năng bẩm sinh làm rất nhiều kiểu hành động khác nhau mà trong đó kỹ năng có thể đạt được qua việc rèn luyện. Chúng ta học nói đúng văn phạm; chúng ta học suy nghĩ theo logic; chúng ta học nấu ăn hoặc lái một chiếc xe; chúng ta học trượt tuyết hay chơi quần vợt. Trong mỗi trường hợp việc học đem lại một kỹ năng mới và đó chính là một thói quen. Trong mỗi trường hợp thói quen thực sự cho chúng ta một năng lực mà khi ta ra đời nó mới chỉ là tiềm năng.

Đó là lý do tại sao Aristotle gọi thói quen là bản chất thứ hai. Bản chất nguyên thủy của chúng ta bao gồm những khả năng có thể phát triển hoặc hoàn chỉnh qua việc học hoặc kinh nghiệm. Việc phát triển hoặc hoàn thiện những khả năng này bổ sung cho bản chất nguyên thủy của chúng ta và vì thế tạo thành một bản chất "thứ hai" – một bản chất được thêm vào hay từ từ mới có.

Nhu cầu hình thành những thói quen của chúng ta phát sinh từ sự kiện rằng, không như động vật cấp thấp, chúng ta sinh ra không có sẵn kiểu hành động theo bản năng thích hợp với cuộc sống. Những gì loài động vật nào đó có thể làm theo bản năng, thì chúng ta phải học mới làm được. Theo một nghĩa nào đó thì bản năng là những thói quen tự nhiên hoặc bẩm sinh, cũng như thói quen của con người do dần dần mà có hoặc là bản chất thứ hai.

Bản chất nguyên thủy của chúng ta – sự trang bị bẩm sinh của chúng ta – được định sẵn cho hợp với cuộc sống, dù nó có thể cần điều chỉnh theo kiểu này hay kiểu nọ. Những thói quen chúng ta tạo ra, mà nó làm thay đổi bản chất nguyên thủy của chúng ta, cũng có một tính bền vững nào đó, dù chúng cũng có thể thay đổi. Chúng ta có thể củng cố những thói quen của chúng ta, làm yếu chúng, hoặc từ bỏ chúng hoàn toàn và thay thế chúng bằng những thói quen khác. Giống như bản chất nguyên thủy, bản chất thứ hai của chúng ta – tất cả những thói quen của chúng ta – tạo cho mỗi chúng ta một tính cách riêng biệt mà người đó có ở một giai đoạn nhất định của cuộc sống. Nếu bạn biết thói quen của ai đó, bạn có thể dự đoán với ít nhiều chắc chắc rằng anh ta có thể sẽ cư xử thế nào.

Cho đến đây chúng ta vẫn đang nói về cá nhân. Những thói quen suy nghĩ và hành động chung trong một cộng đồng, những "cung cách" của một dân tộc, thường được gọi là phong tục. Phong tục giữ cho mọi việc trong xã hội thuận theo một nhịp sống bình thường. Nó giúp cho cuộc sống chung diễn ra một cách hòa hợp. Nó tạo dễ dàng cho sự trao đổi giữa các cá nhân và khiến họ đoàn kết với nhau. Chúng ta không bao giờ thấy thoải mái tại một chỗ ở mới cho đến khi chúng ta trở nên quen thuộc với phong tục ở đó và biến nó thành phong tục của chính chúng ta.

Đó là những gì mà William James[113] muốn nói khi gọi thói quen là "bánh đà khổng lồ của xã hội, tác nhân bảo thủ quý giá nhất của xã hội." (Một bánh đà mà bằng quán tính nó giữ cho cỗ máy di chuyển theo một tốc độ đều đặn và làm giảm nhẹ môMen quay.) James ứng dụng cách nhìn này vào địa vị xã hội cũng như vào những thói quen cá nhân. Ông ta nói rằng những kiểu cách thuộc nghề nghiệp của chúng ta trở nên ăn sâu vào lúc chúng ta ba mươi tuổi đến độ hầu hết chúng ta đều hoàn toàn hài lòng với vị trí của chúng ta trong cuộc sống và nhiệm vụ của chúng ta trong cỗ máy xã hội. James cũng khẳng định rằng những khiếu thẩm mỹ cá nhân của chúng ta, và những thói quen ăn nói, suy nghĩ, và thái độ xã hội của chúng ta, được định hình một cách tương đối lúc chúng ta hai mươi tuổi, đến độ chúng ta bị giữ trong quỹ đạo xã hội của chúng ta bởi một qui luật mạnh y như sức hút của quả đất. Tuy nhiên cần nhớ rằng ta hoàn toàn có thể giũ bỏ một thói quen cũ và hình thành một thói quen mới. Một khi một thói quen được hình thành, hầu như nó có sức hấp dẫn rất mạnh đối với chúng ta. Nhưng những thói quen của con người hình thành do sự chọn lựa tự do của chúng ta, và có thể giũ bỏ và thay thế bằng những chọn lựa khác. Không có thói quen nào, dù cho nó mạnh đến đâu, lại tiêu diệt được quyền tùy nghi thay đổi nó của chúng ta. Đây là bài học trong vở kịch Pygmalion (hay My Fair Lady) của Shaw(2), một vở kịch thú vị về khả năng thay đổi những thói quen. Liza Doolittle có thể và đã học được cách ăn nói y như một quý bà đích thực.

47. ĐIỀU GÌ LÀM NÊN MỘT TÁC PHẨM LỚN?

Thưa tiến sĩ Adler,

Điều gì khiến cho một tác phẩm trở nên vĩ đại? Có phải là do bút pháp văn học, tư tưởng uyên thâm, hoặc sự hấp dẫn chung khiến cho một số tác phẩm này hay hơn những tác phẩm khác?Tác phẩm bán chạy nhất hay cuốn sách hiếm và khó sẽ chịu đựng sự thử thách của thời gian tốt nhất?

G.T.H.

G.T.H. thân mến,

Những tác phẩm lớn là những cuốn sách chứa đựng những tài liệu hay nhất qua đó trí tuệ con người có thể khai thác để đạt được sự sáng suốt, hiểu biết, và khôn ngoan. Mỗi cuốn theo cách riêng của nó nêu lên những vấn đề cơ bản cứ tái diễn mà con người phải đối mặt. Bởi vì những vấn đề này không bao giờ được giải quyết một cách triệt để, nên những cuốn sách này là những nguồn tư liệu và những công trình của một truyền thống trí tuệ liên tục.

Carl Van Doren có lần gọi những tác phẩm lớn là "những cuốn sách không bao giờ cần phải viết lại." Chúng là những thành tựu hoàn hảo, hiếm có của tài năng xuất chúng đã được xác nhận. Cái đẹp và sự trong sáng của chúng chứng tỏ rằng chúng là những kiệt tác của cái tinh túy cũng như của những môn học khai phóng. Những cuốn sách như thế đáng được gọi là vĩ đại cho dù chúng là những sách về khoa học, thơ ca, thần học, toán học hoặc chính trị.

Sự phong phú của những tác phẩm lớn thể hiện trong nhiều mức độ ý nghĩa mà chúng chứa đựng. Chúng thích ứng với nhiều cách lý giải. Điều này không có nghĩa là chúng mơ hồ hay tính nhất thống của chúng bị giảm đi. Những cách lý giải khác nhau này bổ sung cho nhau và cho phép độc giả khám phá sự đồng nhất của tác phẩm từ nhiều góc độ nhìn. Đối với những cuốn sách khác chúng ta không cần đọc đến lần thứ hai mới hiểu những gì chúng muốn nói. Nhưng chúng ta luôn luôn có thể đi sâu hơn vào những tác phẩm lớn. Như nguồn cội của sự khai sáng, chúng là vô tận.

Mối quan tâm dành cho nhiều tác phẩm tốt bị giới hạn vào một giai đoạn lịch sử nhất định. Chúng không có sức hấp dẫn phổ quát hình thành từ việc giải quyết những vấn đề cơ bản mà con người ở mọi thời điểm và nơi chốn phải đối mặt và theo một cách thức mà con người ở mọi thời điểm và nơi chốn đều có thể hiểu. Trái lại, những tác phẩm lớn vượt qua được những giới hạn cục bộ về nguồn gốc của chúng. Chúng vẫn là văn phẩm của cả thế giới. Những cuốn sách chúng ta cho là vĩ đại là những cuốn sách mà con người ở mọi nơi đều đọc đi đọc lại nhiều lần qua bao thế kỷ.

Theo quan điểm này, người ta cho rằng những tác phẩm lớn phải trải qua sự thử nghiệm của thời gian. Điều này hoàn toàn đúng. Nhưng không phải cứ vượt qua được thời gian là những cuốn sách trở nên vĩ đại. Chúng vĩ đại ngay khi chúng vừa được viết xong. Mối quan tâm lâu dài đối với một tác phẩm khẳng định một cách đơn giản sự vĩ đại của nó. Chúng ta có thể coi một số tác phẩm đương thời là vĩ đại, nhưng chúng ta không thể chắc chắn. Sự tuyệt hảo của chúng vẫn cần phải được chứng minh trước sự phán xét của các thời đại.

Mark Twain[114] có lần nhận xét rằng "những tác phẩm lớn là những cuốn sách mà mọi người đều ước gì họ đã đọc nó, nhưng không ai muốn đọc." Người ta ước gì họ đã đọc chúng bởi vì chúng là chất liệu không thể thiếu được của nền giáo dục khai phóng. Họ tránh né đọc chúng bởi những cuốn sách này đòi hỏi suy nghĩ. Và suy nghĩ thì khó. Có lẽ nó là một trong những việc chán nhất mà con người bị buộc phải làm. Những tác phẩm lớn thì không dễ đọc. Không ai mong đợi hiểu thật rõ chúng ngay lần đọc đầu tiên, hay thậm chí thông suốt chúng sau nhiều lần đọc. Tôi thường nói rằng chúng là những cuốn sách vượt quá khả năng của mọi

người trong mọi thời đại. Đó là lý do tại sao chúng phải được đọc đi đọc lại. Đó cũng là lý do tại sao chúng tốt cho chúng ta. Chỉ những điều vượt quá khả năng của chúng ta mới nâng chúng ta lên. Giống như tất cả những điều tốt đẹp khác trong cuộc sống, những gì mà những tác phẩm lớn đưa ra thật khó hiểu.

Nhưng như vậy là vì những tác phẩm lớn thì khó nên chúng hay và đáng đọc hơn những cuốn sách khác. Như vậy là vì chúng nêu lên những vấn đề mà cuối cùng chúng không trả lời, để thúc giục chúng ta suy nghĩ, tìm hiểu, và thảo luận. Như vậy là vì cái khó của chúng thách thức kỹ năng đọc của chúng ta để chúng có thể giúp ta cải thiện kỹ năng đó. Như vậy là vì chúng thường thách thức những thành kiến cố hữu và những quan điểm lâu đời của chúng ta để giúp chúng ta phát triển khả năng phê phán.

Cái khó của những cuốn sách này không phải do chúng được viết quá dở hoặc thai nghén tồi, mà đúng hơn là do chúng là những văn phẩm đơn giản và trong sáng nhất về những đề tài khó nhất mà trí tuệ con người phải đương đầu. Chúng thảo luận những đề tài đó theo cách dễ dàng nhất có thể có. Sự vĩ đại của chúng nằm ở chỗ đó.

48. TRẺ EM CÓ THỂ ĐỌC NHỮNG TÁC PHẨM LỚN KHÔNG?

Thưa tiến sĩ Adler,

Từ lâu ông đã làm rùm beng để thu hút những người lớn đọc những tác phẩm vĩ đại. Còn trẻ em, mà nền giáo dục của chúng là một trong những trách nhiệm chính của chúng ta, thì sao? Liệu việc đọc những tác phẩm lớn có đem lại bất kỳ lợi ích nào cho chúng không? Theo ông thì ở độ tuổi hoặc cấp lớp nào chúng có thể bắt đầu đọc những tác phẩm lớn? Hay chúng quá khó đến độ trẻ em không thể hiểu nổi?

O.J.H.

O.J.H. thân mến,

Chúng ta có thể bắt đầu hiểu một số tác phẩm lớn ở độ tuổi khá nhỏ, ví dụ, những câu chuyện trong Kinh Thánh, nhiều phần trong Gulliver phiêu lưu ký, những đoạn trích từ Iliad[115] và Odyssey[116]. Chúng ta lớn lên trong sự hiểu biết về những tác phẩm lớn này nọ trong suốt cuộc đời chúng ta. Một người trưởng thành, với trí tuệ sâu rộng hơn nhờ những thử thách và kinh nghiệm của cuộc sống, rõ ràng có thể hiểu những tác phẩm lớn nhiều hơn một đứa trẻ non nớt. Nhưng đó là một lợi thế để bắt đầu quá trình học khai phóng thời trẻ trước khi những thói quen tinh thần trở nên khó thay đổi và khi những người mới trưởng thành trở nên quen với việc chấp nhận những thứ hạng bét thay thế cho thứ văn chương và tư tưởng thật sự. Học không bao giờ là quá trễ, nhưng cũng thật khôn ngoan khi bắt đầu học càng sớm càng tốt.

Tôi vừa mới giúp chuẩn bị ra đời một cuốn sách hướng dẫn về những tác phẩm lớn dành cho trẻ con từ mười hai đến mười tám, hay tương đương lớp bảy đến lớp mười hai. Cuốn sách này có ý định lập kế hoạch đọc dành cho bố mẹ và trẻ em cùng sử dụng, nhưng những đề xuất nó đưa ra có thể giúp trả lời câu hỏi của bạn về việc đọc những tác phẩm lớn trong nhà trường.

Kế hoạch này được chia làm ba giai đoạn cơ bản, tương ứng với độ tuổi và cấp lớp của trẻ. Giai đoạn đầu dành cho lớp bảy và lớp tám, trẻ từ mười hai đến mười bốn tuổi. Giai đoạn thứ hai dành cho lớp chín và lớp mười, độ tuổi mười lăm mười sáu. Giai đoạn thứ ba là lớp mười một và mười hai, từ mười sáu đến mười tám tuổi.

Để tôi nói cho bạn biết những mục được chọn là gì, và bạn sẽ quyết định xem liệu chúng có quá khó đối với độ tuổi dưới mười và dưới hai mươi không. Trong giai đoạn đầu, trẻ em bắt đầu với một đoạn được chọn từ Odyssey, trong đó Odysseus kể lại câu chuyện hồi hộp về những chuyến hành trình phiêu lưu của anh ta. Sau đó chúng đọc lướt qua sách Châm ngôn thuộc Kinh Thánh tìm kiếm sự khôn ngoan thực tiễn về cuộc sống thiện. Kế đó chúng nghe Herodotus kể những câu chuyện hấp dẫn của ông ta về xứ Ai Cập và Ba Tư cổ. Rồi chúng đọc một đoạn trích từ Republica của Plato, trong đó Socrates thảo luận về cách cư xử đúng. Sau đó chúng đến với câu chuyện đầy thú vị của Gulliver giữa những người tí hon ở xứ Lilliput, trong Gulliver phiêu lưu ký. Chúng kết thúc bằng việc đọc những tài liệu cơ bản về nước Mỹ: Tuyên ngôn Độc lập và Phần mở đầu của Hiến pháp Mỹ.

Việc đọc ở giai đoạn hai hơi có tham vọng hơn, vì chúng dành cho học sinh trung học. Chúng bao gồm những đoạn được tuyển chọn từ Peloponnesian War (“Cuộc chiến tranh Peloponnesia”) của Thucydides, Elements of Geometry (“Nguyên lý cơ bản của Hình học”) của Euclid, Lives (“Những cuộc đời”) của Plutarch, Essays (“Tiểu luận”) của Montaigne, Don Quixote của Cervantes[117], và Julius Caesar của Shakespeare[118].

Việc đọc của giai đoạn thứ ba, dành cho nhóm sắp vào đại học, bao gồm Apology (“Lời biện

bạch") của Plato và Antigone của Sophocles, và những đoạn tuyển chọn từ On the Nature of Things ("Về bản chất của sự vật") của Lucretius, Confessions ("Những lời thú tội") của Augustine, On Liberty ("Về tự do") của J.S. Mill, và Principles of Psychology ("Những nguyên lý Tâm lý học") của William James.

Danh sách như thế cung cấp những danh mục đọc cân bằng vừa đáng giá vừa thú vị, thích hợp cho cả trẻ em và người lớn, và dễ hiểu cho từng giai đoạn. Ngày nay, dĩ nhiên những cuốn sách khó như thế đòi hỏi trẻ em phải động não thực sự. Trẻ phải vận dụng tối đa trí thông minh và sức tưởng tượng. Chúng thách thức sự suy nghĩ và học hỏi, và trẻ em phải thể hiện khả năng đối phó với sự thử thách. Trẻ em thích chứng tỏ chúng có thể làm tốt như thế nào trong một hoạt động mới. Chúng không thể ở mãi trong chiếc cũi dành cho trẻ, và chúng sẽ không muốn thế.

Độ tuổi và cấp lớp để bắt đầu việc đọc có chọn lọc những tác phẩm lớn như thế thay đổi theo từng trường, gia đình, và từng trẻ. Công việc chính là làm cho trẻ có thái độ và thói quen đọc đúng từ nhỏ. Nếu ta để trẻ quen với những thứ sách dễ đọc có hình ảnh màu sắc rực rỡ, thì khi lớn lên chúng sẽ miễn cưỡng đọc những cuốn sách tốt. Chúng sẽ chấp nhận những thứ sách nhảm nhí vô giá trị thay vì tìm kiếm món ăn tinh thần có giá trị và tốt đẹp.

Kết quả có thể là sinh ra một thế hệ những con người trưởng thành về thể chất nhưng không phát triển về trí tuệ và cảm xúc, hoàn toàn không được chuẩn bị cho những trách nhiệm và những quyết định của cuộc sống trưởng thành. Các nhà văn tiên tri cận đại, như Aldous Huxley và George Orwell, đã vẽ lên những bức tranh khủng khiếp về một xã hội tương lai trong đó đầu óc con người bị các phương tiện truyền thông đại chúng điều khiển và những phản xạ bị các thiết bị kỹ thuật chi phối. Các tác phẩm vĩ đại của nền văn minh phương Tây cung cấp những nguồn lực văn hóa cốt yếu ngăn không để cho những lời tiên đoán như thế xảy ra. Trẻ em và đầu óc của chúng là phòng tuyến bảo vệ hàng đầu trong cuộc đấu tranh sắp tới để giành quyền lực đối với tinh thần con người.

49. CÁCH ĐỌC MỘT CUỐN SÁCH KHÓ

Thưa tiến sĩ Adler, Nói thật với ông, tôi nhận thấy những cuốn sách gọi là vĩ đại rất khó đọc. Tôi sẵn lòng tin lời ông rằng chúng vĩ đại. Nhưng làm sao tôi có thể đánh giá cao sự vĩ đại của chúng nếu như đối với tôi chúng quá khó đọc? Ông có thể cho tôi vài gợi ý hữu ích về cách đọc một cuốn sách khó không?

I.C.

I.C. thân mến,

Nguyên tắc đọc quan trọng nhất là nguyên tắc mà tôi cứ nói đi nói lại với nhóm nghiên cứu về những tác phẩm lớn của tôi: Trong khi đọc một cuốn sách khó lần đầu tiên, cứ đọc nó một mạch không dừng lại. Hãy chú ý đến những gì anh có thể hiểu, và đừng dừng lại vì những gì anh chưa nắm bắt được ngay lập tức. Cứ làm như vậy. Đọc một mạch cuốn sách không nản lòng vì những đoạn, những chú thích, những luận điểm, những tham khảo mà anh không nắm bắt được. Nếu anh dừng lại ở bất kỳ những chướng ngại này, nếu anh cứ trì hoãn, anh sẽ thất bại. Trong hầu hết các trường hợp, anh sẽ không thể giải đáp được sự việc bằng việc bám lấy nó. Anh có cơ hội hiểu nó nhiều hơn qua lần đọc thứ hai, nhưng điều đó đòi hỏi anh phải đọc cuốn sách một mạch trong lần đầu.

Đây là phương pháp thực tiễn nhất mà tôi biết để bẻ gãy vỏ bọc của một cuốn sách, để có được cảm tưởng khái quát về nó, và chấp nhận cấu trúc của nó một cách nhanh chóng và dễ dàng như có thể. Anh càng lần lữa trong việc tìm hiểu nghĩa tổng thể của một cuốn sách, anh càng lâu hiểu nó. Đơn giản là anh phải hiểu biết tổng thể trước khi anh có thể xem xét những phần trong phối cảnh thực của chúng – hoặc trong bất kỳ phối cảnh nào.

Giá trị của Shakespeare bị phá hỏng vì bao thế hệ học sinh trung học bị buộc phải nghiên cứu kỹ Julius Caesar, Hamlet, hoặc Macbeth từng cảnh một, tra cứu tất cả những từ quá mới mẻ đối với họ, và học tất cả những chú thích quá chuyên môn. Kết quả là họ không hề thực sự đọc vở kịch. Thay vào đó họ bị kéo lê qua nó, từng chút một, qua nhiều tuần lễ. Đến khi họ tới phần cuối vở kịch, chắc chắn họ đã quên mất phần đầu. Lẽ ra người ta nên khích lệ họ đọc vở kịch một mạch. Chỉ có như thế họ mới hiểu chút ít về nó và khiến họ có thể hiểu nó nhiều hơn.

Những gì anh hiểu khi đọc một mạch cuốn sách từ đầu đến cuối – thậm chí nếu chỉ năm mươi phần trăm hay ít hơn – sau đó sẽ giúp anh có thêm nỗ lực trở lại những nơi anh đã qua trong lần đọc ban đầu. Thực ra anh sẽ đi giống như bất kỳ người lữ hành nào trên những đoạn chưa biết. Đã từng đi qua địa thế đó một lần, anh sẽ có thể khám phá nó lại từ những lợi thế mà trước đó có thể anh chưa biết. Anh sẽ ít có khả năng nhầm những con đường phụ với con đường chính. Anh sẽ không bị những bóng mát lúc giữa trưa đánh lừa, bởi anh sẽ nhớ lại chúng ra sao lúc mặt trời lặn. Và bản đồ trong tâm trí mà anh đã lập ra sẽ chỉ tốt hơn những thung lũng và núi đồi là tất cả bộ phận của một phong cảnh như thế nào.

Không hề có phép thần thông nào về việc đọc nhanh lần đầu. Nó không thể đạt được kết quả tốt và chắc chắn không thể được coi như một cách thay thế cho việc đọc cẩn thận đáng dành cho một cuốn sách hay. Nhưng việc đọc nhanh lần đầu làm cho việc nghiên cứu cẩn thận dễ dàng hơn nhiều. Thực tiễn này giúp anh giữ được sự nhạy bén trong khi lao vào một cuốn sách. Đã bao lần anh mơ mộng theo cách của anh qua hết trang này đến trang khác để khi tỉnh dậy trong đầu anh không có một ý tưởng nào về nơi anh đã qua? Điều đó có thể xảy ra nếu như anh để mình tự trôi một cách thụ động suốt cuốn sách. Chưa ai từng hiểu được gì nhiều theo cách ấy. Anh phải có một cách nắm bắt mạch chung.

Người đọc tốt luôn tích cực trong mọi nỗ lực để hiểu. Bất kỳ cuốn sách nào cũng là một vấn đề, một điều bí ẩn. Thái độ của người đọc phải là thái độ của một thám tử tìm kiếm những manh mối đi vào những ý tưởng cơ bản và nhạy bén với tất cả những gì làm cho chúng rõ ràng hơn. Nguyên tắc về việc đọc nhanh lần đầu giúp duy trì thái độ này. Nếu bạn theo cách đó, bạn sẽ ngạc nhiên khi thấy mình tiết kiệm được bao nhiêu là thời gian, bạn sẽ hiểu thấu đáo hơn biết bao nhiêu, và nó sẽ dễ dàng hơn biết bao nhiêu.

50.TẠI SAO PHẢI ĐỌC NHỮNG CUỐN SÁCH VĨ ĐẠI THỜI CỔ?

Thưa tiến sĩ Adler,

Tại sao phải đọc những tác phẩm vĩ đại đề cập đến những vấn đề và những mối bận tâm của thời đại quá khứ? Những vấn đề chính trị và xã hội của chúng ta quá cấp bách đến độ chúng hầu như đòi hỏi tất cả thời gian và nghị lực mà chúng ta có thể dành cho việc đọc nghiêm túc. Có bất kỳ giá trị nào, ngoài sự hấp dẫn về mặt lịch sử, trong việc đọc những cuốn sách được viết trong những nền văn hóa đã là cổ xưa của những thời đại trước không?

W.R.B.

W.R.B. thân mến,

Những ai coi thường quá khứ và những tác phẩm của nó thường cho rằng quá khứ hoàn toàn khác hẳn hiện tại, và vì thế chúng ta chẳng học được điều gì đáng giá từ quá khứ. Nhưng thật không đúng khi cho rằng quá khứ hoàn toàn khác hẳn hiện tại. Chúng ta có thể học được rất nhiều điều từ những dị biệt và tương đồng của nó. Một sự thay đổi to lớn trong những điều kiện sống của con người và trong hiểu biết cùng khả năng điều khiển thế giới tự nhiên của chúng ta đã xảy ra ngay từ thời xa xưa. Người xưa không tiên liệu về môi trường xã hội và kỹ thuật của chúng ta ngày nay, và vì thế không cho chúng ta lời khuyên nào về những vấn đề đặc

biệt mà chúng ta đang đương đầu. Nhưng dù bối cảnh kinh tế và xã hội có thay đổi theo không và thời gian, thì con người vẫn là con người. Chúng ta và người xưa cùng có chung một bản chất người và vì thế chắc chắn cũng có chung những vấn đề và những kinh nghiệm của con người.

Các nhà thơ cũng xác nhận rằng người xưa cũng thấy mặt trời mọc và lặn, cũng cảm thấy gió trên má họ, bị ám ảnh bởi tình yêu và khát vọng, đã trải qua trạng thái sung sướng và phấn chấn cũng như thất vọng và vỡ mộng, và biết cái tốt và cái xấu. Các nhà thơ xưa nói với chúng ta qua nhiều thế kỷ, đôi khi trực tiếp và sống động hơn các nhà văn đương thời của chúng ta. Và các nhà tiên tri và triết gia xưa, trong khi đề cập đến những vấn đề cơ bản của con người đang sống cùng nhau trong xã hội, vẫn có một số điều để nói với chúng ta.

Ở chỗ khác tôi đã chỉ ra rằng người xưa không phải đối mặt với vấn đề chu cấp cho một nhóm đông những công dân lớn tuổi của chúng ta. (Xem câu hỏi 75.) Nhưng những đoạn trích dẫn từ Sophocles và Aristophanes cho thấy rằng người xưa, cũng, ý thức về cảnh thống khổ và bệnh tật của tuổi già. Người xưa cũng thấy rõ rằng những người lớn tuổi có những khả năng phán đoán rất thực tiễn và trầm tư triết học báo hiệu những khả năng mà có thể chúng ta không nghĩ ra nếu chỉ nhìn vào bức tranh xã hội hiện tại. Thời đại trước đã không đối mặt với khả năng rằng cuộc sống trên trái đất có thể bị hủy diệt hoàn toàn bởi chiến tranh nguyên tử.

Nhưng những thời đại quá khứ cũng biết đến chiến tranh, sự hủy diệt và nô dịch cả một dân tộc. Các nhà tư tưởng trong quá khứ đã suy ngẫm về những vấn đề chiến tranh và hoà bình và đưa ra những gợi ý đáng để lắng nghe. Cicero và Locke trưng ra rằng cung cách nhân bản để giải quyết những tranh chấp là bằng việc thảo luận và luật lệ, trong khi Dante và Kant đề xuất chính quyền toàn cầu như con đường đi tới hoà bình thế giới. Những thời đại trước không trải qua những hình thái cụ thể của chế độ độc tài mà chúng ta biết trong thế kỷ này. Nhưng họ có kinh nghiệm trực tiếp về chế độ chuyên chế tuyệt đối và sự đàn áp tự do chính trị. Luận thuyết chính trị của Aristotle có một phân tích sâu sắc và hệ thống về những chế độ độc tài, cũng như giới thiệu những biện pháp cần thực hiện nhằm tránh những thái cực của tình trạng vô chính phủ và chuyên chế.

Chúng ta cũng học được từ quá khứ bằng việc xem xét những khía cạnh khác biệt với hiện tại. Chúng ta có thể khám phá ngày nay chúng ta đang ở đâu và chúng ta trở thành cái gì qua việc biết những gì mà con người trong quá khứ đã nghĩ và làm. Và phần của quá khứ – quá khứ riêng của mỗi người và của toàn chủng tộc – luôn sống trong chúng ta.

Ưu ái đặc biệt dành cho quá khứ hoặc hiện tại là một hình thức hoang phí và ngu ngốc của thói hợm hĩnh và đầu óc địa phương cục bộ. Chúng ta phải tìm xem cái gì là đáng giá nhất trong những tác phẩm của quá khứ và hiện tại. Khi chúng ta làm điều đó, chúng ta nhận ra rằng những nhà thơ, nhà tiên tri và các triết gia thời xưa cũng là những người đương thời với chúng ta trong thế giới trí tuệ không khác gì hầu hết các nhà văn sắc bén ngày nay. Một số văn phẩm xưa còn nói đến kinh nghiệm và tình cảnh sống của chúng ta một cách trực tiếp hơn những tác phẩm bán chạy nhất mới đây.

51. NHỮNG Ý TƯỞNG VĨ ĐẠI LÀ GÌ?

Thưa tiến sĩ Adler,

Những "ý tưởng vĩ đại" mà ông luôn nói đến này là gì vậy? Tôi có đọc ở đâu đó rằng ông đã sưu tầm hàng trăm ý tưởng vĩ đại trong lịch sử tư tưởng loài người. Một vài ý tưởng trong số đó là gì? Ý tưởng nào đã có ảnh hưởng nhất đối với tư duy của chúng ta?

M.W.

M.W. thân mến,

Những " ý tưởng vĩ đại" là những ý tưởng cơ bản được các tác giả lớn của truyền thống phương Tây nghiên cứu. Trong thời kỳ sau Thế chiến 2, tôi đã hướng dẫn việc tuyển chọn và phân tích về những khái niệm cơ bản này và tập hợp chúng thành hai tập dày có tựa chung là The Great Ideas ("Những ý tưởng vĩ đại"). Hai tập này nằm trong một bộ gồm các tác phẩm nổi tiếng từ Homer [119]đến Freud[120]

Các đồng sự và tôi đã tìm ra 102 ý tưởng cơ bản trong những tác phẩm này, bắt đầu theo thứ tự chữ cái với Angel (thiên thần) và kết thúc với World (thế giới). Đây là những khái niệm trọng tâm của tư tưởng và hành động trong khoảng 25 thế kỷ qua của nền văn minh phương Tây này.

Bạn muốn biết những ý tưởng vĩ đại nào đã có ảnh hưởng lớn nhất. Một cách để trả lời câu hỏi này là cho anh biết các tác giả lớn đã thảo luận nhiều nhất về vấn đề gì hàng trăm ý tưởng vĩ đại ấy. Chúng ta có thể giả định rằng số lượng thời gian dành cho việc thảo luận một ý tưởng sẽ giúp ta ước lượng là có bao nhiêu suy tư đã được dành cho ý tưởng đó. Năm ý tưởng được thảo luận nhiều nhất là Chúa trời, tri thức, con người, quốc gia và tình yêu, theo thứ tự đó.

Một cách khác để trả lời câu hỏi của bạn là đi tìm những ý tưởng "cốt lõi", mà quanh nó những ý tưởng khác tập hợp lại, như vây quanh một nhân nguyên tử hoặc một mặt trời. Những ý tưởng "cốt lõi" này là đại biểu cho những cụm hoặc những nhóm ý tưởng khác. Chúng chỉ ra những chủ đề quan trọng nhất mà con người quan tâm. Chúng ta thử xem ý tưởng chính quyền. Vây quanh nó là các ý tưởng về đủ loại hình chính quyền khác nhau: Chế độ quý tộc, chế độ dân chủ, chế độ quân chủ, chế độ quả đầu, và chế độ chuyên chế. Liên quan tới nó là những ý tưởng về Hiến pháp, Công dân, luật pháp, cách mạng và Nhà nước. Những ý tưởng này vạch ra phạm vi hoạt động và tư duy chính trị. Hoặc thử xem ý tưởng phẩm chất. Nó là cái lõi của toàn bộ nhóm ý tưởng về những phẩm chất đặc biệt: Lòng can đảm, công bằng, khôn ngoan, tiết độ và thông thái. Thêm vào đó, nó có quan hệ mật thiết với nhiều ý tưởng khác như tốt và xấu, hạnh phúc, trách nhiệm, sự trừng phạt, tội lỗi. Tất cả những ý tưởng này cùng tạo thành một nhóm ý tưởng đạo đức.

Tương tự chúng ta có thể tạo thành một nhóm các ý tưởng tâm lý học, lấy tâm là con người. Nó bao gồm ước muốn, cảm xúc, kinh nghiệm, thói quen, ký ức và sự tưởng tượng, trí tuệ, niềm vui và nổi đau, lý luận, cảm giác, linh hồn và ý chí.

Một số những ý tưởng vĩ đại, như sự tiến hóa, ngôn ngữ và sự tiến bộ nổi bật trong một trăm năm qua. Ngày nay chúng nằm trong số những ý tưởng có ảnh hưởng nhất và được thảo luận nhiều nhất, nhưng chúng không phải luôn luôn như thế. Ngược lại, có những ý tưởng thu hút nhiều tác giả xưa hơn những nhà văn hiện nay; ví dụ như thiên thần, số phận, sự tiên tri và linh hồn.

Những liệt kê kiểu như trên hầu như là vô tận. Chắc chắn tôi đã bỏ qua vài ý tưởng mà bạn cho là quan trọng, cho dù chúng không nằm trong năm ý tưởng lớn nhất hoặc có ảnh hưởng nhất. Tôi có thể tự mình nghĩ ra vài ý tưởng kiểu như thế, như cái đẹp, sự tồn tại, nguyên nhân, giáo dục, gia đình, tự do, lao động, vấn đề, không gian, thời gian, sự thật, chiến tranh và hòa bình, thế giới.

Không cần biết cái nào là vĩ đại nhất, tất cả những ý tưởng này đều là cơ sở cho suy nghĩ và hành động của chúng ta. Chúng ẩn tàng trong mọi cuộc tiếp xúc thực sự với thế giới hoặc với những người khác. Nếu chúng ta muốn nghĩ về bất cứ cái gì hay nói về nó với người khác, chúng ta phải sử dụng những ý tưởng này. Không có chúng, chúng ta là những người mù và lạc lối.

PHẦN V NHỮNG CÂU HỎI VỀ THẦN HỌC VÀ SIÊU HÌNH

52. SỰ KHÁC BIỆT GIỮA ĐỨC TIN VÀ LÝ TRÍ

Thưa tiến sĩ Adler,

Người ta luôn luôn viện dẫn kinh nghiệm, lý trí hoặc đức tin để hậu thuẫn cho những điều họ tin tưởng. Tôi hiểu lý trí và kinh nghiệm là gì, nhưng còn đức tin? Nó có phải là một bột phát cảm tính hoặc cơn dâng trào của tình cảm? Nó có đi ngược lại, hay có thể hòa giải được, với tất cả lý trí và kinh nghiệm? Các nhà tư tưởng lớn nói gì về đức tin?

P.L.F.

P.L.F. thân mến,

Chúng ta có thể tìm thấy một vài ý nghĩa của thuật ngữ "đức tin"bằng cách lắng nghe những cách nói thường ngày của chúng ta.

Chẳng hạn, chúng ta nói về một người bạn, "Tôi đặt niềm tin vào anh ta," hoặc "Tôi tin tưởng vào anh ta." Chúng ta cũng nói, "Tôi tin những gì anh ta nói," hoặc đơn giản hơn "Tôi tin anh ta." Trong trường hợp thứ nhất, chúng ta khẳng định sự tín nhiệm hoặc trung thành vào một ai đó. Trong trường hợp thứ hai, chúng ta đồng ý với những phát ngôn nào đó. Cả hai ý nghĩa của "đức tin" đều được trình bày trong Kinh Thánh và trong những bản văn hậu – Kinh Thánh.

Trong Cựu Ước, thuật ngữ "đức tin" có nghĩa là sự kiên định, sự khẳng quyết, và sự trung thành tuyệt đối. Sự gắn chặt bền vững như vậy vào Chúa, "Tảng đá vĩnh cửu", được trình bày qua các bản thánh vịnh và các sách tiên tri. Trong Tân Ước, ý nghĩa của niềm tin và sự khẳng quyết cá nhân vào Chúa được hợp nhất với ý nghĩa của sự tin thuận vào thông điệp Phúc Âm kể về cuộc đời, và sự nghiệp của Jesus. Cũng có quan điểm nhấn mạnh đức tin như là một ân sủng thiêng liêng cho phép người tín đồ sống một cuộc đời ngay chính.

Các nhà thần học và triết gia vĩ đại của giáo hội thời khai nguyên và thời trung cổ đều hiểu đức tin như là sự tin cậy và trung thành của cá nhân. Tuy nhiên, họ lại hướng sự chú ý chủ yếu của họ đến đức tin như là sự đồng thuận vào những phát ngôn đích xác – "những tín điều". Chính đức tin hiểu như là tri thức và mối liên hệ của nó với những nguồn tri thức khác là điều mà họ quan tâm.

Một số nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo thời khai nguyên cho rằng đức tin và lý trí là mâu thuẫn nhau và không thể hòa giải được. Nhưng dòng tư tưởng Cơ Đốc giáo trước thời Cải cách thì cho rằng đức tin và lý trí bổ túc cho nhau. Augustine tuyên bố đức tin soi sáng tâm trí và giúp cho lý trí nắm bắt được những chân lý nền tảng về toàn bộ thực tại. "Tôi tin để tôi có thể hiểu thấu" là câu nói diễn đạt ý tưởng của ông.Theo Augustine, đức tin không ngược lại lý trí. Nó có trước lý trí và vượt trên lý trí. Nó kích hoạt trí tuệ tiếp tục phần việc của nó - đức tin.

Tương tự, Thomas D'Aquinas cũng chủ trương rằng lý trí bẩm sinh đòi hỏi sự hướng đạo và hỗ trợ của đức tin tôn giáo để đạt được chân lý một cách trọn vẹn. Đối với Aquinas, đức tin cần có cả trí tuệ lẫn ý chí. Trong lúc tin, trí tuệ rõ ràng đã đồng ý bằng hành động của ý chí. Tin là "suy tư với sự đồng ý." Trong tri thức khoa học, trí tuệ cũng đồng ý với những tuyên bố xác định. Nhưng trong đức tin, sự quyết định đồng ý đến từ ý chí, ngược lại trong tri thức khoa học, trí tuệ tự mình đồng ý với những gì tỏ ra đúng đắn. Một người có thể hoặc không thể đồng ý với những giáo thuyết căn bản của tôn giáo người Cơ Đốc. Đồng ý hay không đồng ý là vấn đề

của ý chí anh ta – của quyết định cá nhân, chứ không phải của một mình nhận thức trí tuệ. Nhưng trong những vấn đề khoa học, trí tuệ phải đồng ý với những gì hoặc tự nó hiển nhiên hoặc tỏ ra đúng đắn. D'Aquinas cho rằng lý trí có thể đạt tới những chân lý cơ bản nào đó về sự hiện hữu và bản tính của Thiên Chúa, nhưng đức tin thì làm cho việc nắm bắt những chân lý này trở nên vừa chắc chắn vừa khả hữu hơn. Hơn nữa ông còn nghĩ rằng để hiểu biết đầy đủ về Thiên Chúa và con đường đi tới sự cứu rỗi sau cùng của loài người thì cần phải có đức tin trong trạng thái mặc khải thiêng liêng. Một đức tin như thế, theo Aquinas, là quà tặng từ ân sủng của Chúa. Điều đó giải thích vì sao đức tin, cùng với hy vọng và lòng bác ái, được coi là một đức hạnh siêu nhiên hoặc thuộc về thần học.

Các nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo khác lại cho rằng lý trí con người không có khả năng đạt tới những chân lý về Thiên Chúa và rằng cảm thức tôn giáo cơ bản của con người có được chỉ là nhờ đức tin. Martin Luther[121] thì nhấn mạnh tới khía cạnh thụ động của đức tin, coi nó như một qùa tặng từ ân sủng thiêng liêng không phải cứ cố sức là đạt được, nó phục sinh và soi sáng con người. Trước khi xảy ra việc này, con người cùng những quan năng tự nhiên của nó suy hỏng và mù lòa, không có khả năng hiểu được bất cứ sự thật nào về Thiên Chúa.

Tuy nhiên, tất cả những luận gia tôn giáo này đều phân biệt đức tin với cái mà William James gọi là "ý muốn được tin." Đối với James triết gia, chúng ta có quan tâm tới những niềm tin tôn giáo căn bản nào đó hay không hoàn toàn là vấn đề tự nguyện của riêng mỗi chúng ta. Còn đối với các nhà thần học, chính Thiên Chúa là căn nguyên mọi khát vọng tin tưởng của chúng ta khi chúng ta tin vào những sự việc mà Thiên Chúa đã phơi bày cho con người.

53. CHỨNG CỨ VỀ SỰ HIỆN HỮU CỦA THƯỢNG ĐẾ

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi thấy dường như tôn giáo và triết học có thể hòa giải được nếu như có chứng cứ về sự hiện hữu của Thượng Đế được hai bên thừa nhận. Các triết gia vĩ đại trong truyền thống của chúng ta có đạt tới đồng thuận về sự hiện hữu của Thượng Đế không? Và sự hiện hữu của ngài có thể chứng thực một cách thuần lý không? Đâu là những quan điểm triết học chính yếu đối với câu hỏi quan trọng này?

R.C.

R.C. thân mến,

Không có sự đồng thuận nào giữa những tác giả của những cuốn sách lớn nói về sự hiện hữu của Thượng Đế (về bất cứ vấn đề quan trọng nào khác cũng vậy thôi.) Vài người trong số họ nghĩ rằng sự hiện hữu của Thượng Đế có thể thực chứng được; số khác thì cho rằng không. Nhưng ngay cả những người nghĩ rằng sự hiện hữu của Thượng Đế có thể thực chứng được thì những chứng cứ mà họ đưa ra cũng rất khác nhau.

Chúng ta có thể chia chứng cứ về sự hiện hữu của Thượng Đế thành hai loại chính. Chứng cứ thứ nhất vẫn thường được gọi là "chứng cứ hữu thể luận." Nó cũng được gọi là chứng cứ Tiên thiên, bởi vì nó hoàn toàn không tùy thuộc vào kinh nghiệm của chúng ta mà chỉ tùy thuộc vào ý niệm của chúng ta về Thượng Đế. Theo Thánh Anselm[122], Thượng Đế chỉ có thể quan niệm được như một hữu thể tối cao; nói cách khác, như " một hữu thể mà người ta không thể quan niệm được có một cái gì lớn hơn nó." Một hữu thể như vậy, ông khẳng quyết, không chỉ nhất thiết phải hiện hữu trong trí năng, mà còn nhất thiết phải có một hiện hữu thực nữa. Để bảo vệ luận điểm này, Anselm yêu cầu chúng ta xem xét hệ quả của giả định cho rằng Thượng Đế không thực hiện hữu mà chỉ là một ý niệm trong tâm trí chúng ta thôi.

Ông giải thích, nếu cái hữu thể tối cao, mà người ta không thể quan niệm được có một cái gì lớn hơn nó, chỉ hiện hữu trong trí năng thì nó sẽ thiếu đi tính hoàn hảo của sự hiện hữu thực.

Do đó nó sẽ không còn là hữu thể tối cao mà chúng ta đưa ra để quan niệm. Vậy nên, Anselm kết luận, hữu thể tối cao phải hiện hữu trong thực tại cũng như trong tâm trí. Một lối giải thích có khác biệt chút ít về chứng cứ (hữu thể luận) này cũng được Descartes đưa ra trong tác phẩm Méditations ("Những suy niệm") của ông. D'Aquinas phản bác chứng cứ này. Theo ông, nói như vậy chẳng khác nào cho rằng sự hiện hữu của Thượng Đế tự nó hiển nhiên đối với chúng ta, mà ông thì không nghĩ vậy. Luận cứ này muốn cho thấy, chúng ta không thể quan niệm về một hữu thể tối cao mà không quan niệm rằng một hữu thể như thế đang hiện hữu thực; nhưng D'Aquinas, và sau này Kant, luôn luôn khẳng định rằng chúng ta không có căn cứ để suy luận ra sự hiện hữu của Thượng Đế từ sự kiện rằng chúng ta không thể tư duy về một hữu thể tối cao mà không nghĩ rằng một hữu thể như thế phải hiện hữu.

Loại luận cứ chính yếu thứ hai về sự hiện hữu của Thượng Đế bao gồm tất cả những bằng chứng nhân quả hoặc hậu nghiệm. Đây là những chứng cứ đi từ kết quả tới nguyên nhân. Chúng là hậu nghiệm trong ý nghĩa chúng khởi xuất từ những sự kiện đã biết của thực tại, rồi từ những sự kiện đó chúng cho thấy sự hiện diện của một nguyên nhân, nguyên nhân này nhất quán với ý niệm của chúng ta về Thượng Đế.

Tôi xin đưa ra một ví dụ về cách suy luận này. Chúng ta quan sát thấy mọi hiện tượng trong thế giới này có đó rồi mất đó. Điều này dẫn chúng ta đến một nhận xét, rằng bản chất của chúng là vậy đó, đến nỗi rằng có thể chúng không hiện hữu. Nhưng điều này không đúng nếu sự hiện hữu của chúng bắt nguồn từ bản chất của chúng. Do vậy, một cái gì nằm ngoài bản chất của chúng hẳn phải là nguyên nhân hiện hữu của chúng – nghĩa là, đương nhiên, nếu chúng ta chấp nhận định đề rằng mọi vật tồn tại hoặc xảy ra đều phải có nguyên nhân cho sự hiện hữu hoặc xảy ra đó.

Cái gì là nguyên nhân hiện hữu của một vật mà nó không tồn tại vì chính bản chất của nó? Một vật nào khác cùng loại chăng? Hầu như không thể; bởi vì nếu có một vật không tồn tại vì bản chất của nó như vậy, nó không thể là nguyên nhân tồn tại của bất cứ vật nào khác. Nếu luận điểm sau này đúng thì hệ quả là, nguyên nhân phải được tìm thấy trong một hữu thể tồn tại bởi chính nội dung bản chất của nó. Nhưng một hữu thể như vậy là những gì chúng ta quan niệm về Thượng Đế; tức là, một hữu thể tối cao, với sự hoàn hảo tuyệt đối của nó, đã bao hàm sự hiện hữu.

Tính hợp lý của kiểu lập luận này đã bị phi bác bởi những người cho rằng thế giới xét như một tổng thể thì không sinh, không diệt và vì vậy không cần đến một nguyên nhân cho sự hiện hữu của nó. Kiểu lập luận này cũng bị nghi ngờ bởi những người cho rằng chúng ta không thể dùng nguyên lý nhân quả để, từ sự hiện diện của những hậu quả nằm trong kinh nghiệm, chúng ta suy ra sự tồn tại của những nguyên nhân vượt quá kinh nghiệm.

Phản bác cả luận cứ hữu thể luận lẫn luận cứ nhân quả về sự hiện hữu của Thượng Đế, nhiều triết gia, như Hume[123] và Kant chẳng hạn, có khuynh hướng bất khả tri hơn là vô thần. Trong khi nói chúng ta không thể biết được sự hiện hữu của Thượng Đế nhờ bằng chứng của lý trí hay kinh nghiệm, họ không phủ nhận chuyện Thượng Đế hiện hữu. Theo quan điểm của họ, niềm tin của chúng ta vào Thượng Đế không khởi phát từ lý trí hay kinh nghiệm nhưng từ những nguồn gốc khác. Đối với Hume, đó là "đức tin và sự mặc khải thiêng liêng." Đối với Kant, sự hiện hữu của Thượng Đế là vấn đề của niềm tin lý trí, là định đề của lý trí thực hành. Ông nói, "Giả thiết có sự hiện hữu của Thượng Đế là một yêu sách đạo đức."

54. SỰ HIỆN HỮU VÀ BẢN CHẤT CỦA THIÊN THẦN

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi rất quan tâm đến ý niệm về thiên thần. Ý niệm này xuất phát từ đâu? Nói cho thật chính xác, thiên thần là gì? Đó phải chăng là một thực thể thuần túy hoang đường? Có sự biện giải hợp lý nào cho ý niệm này không? A.W.D. A.W.D. thân mến, Nghĩa gốc của từ "thiên thần" là "sứ

giả.” Trong Kinh Thánh, thiên thần là những sứ giả được Thượng Đế sử dụng để truyền đạt ý chí của ngài tới con người.

Trong các văn bản Kinh Thánh đầu tiên, “thiên thần của Chúa” an ủi Hagar[124], ngăn cản Abraham hiến tế Isaac con mình, nói chuyện với Moses[125] từ một bụi cây bốc cháy. Trong những trường hợp như vậy, gần như thiên thần là sự hiện diện khả giác của Thượng Đế.

Trong các bản văn Kinh Thánh về sau, thiên thần rõ ràng là những thực thể trung gian hoạt động như những sứ giả truyền tin của Thượng Đế cho con người. Đó là vai trò mà Gabriel[126] và Michael[127] đã đóng khi xuất hiện trước Daniel[128], và là vai Gabriel đã đóng khi báo tin cho Mary[129] biết bà sắp sinh Chúa Jesus. Trong tất cả những trường hợp này, thiên thần là những đại diện mà qua đó Thượng Đế bộc lộ ý chí và quyền năng của ngài với trần gian. Trong nhiều câu chuyện kể xa xưa, thiên thần được nhìn thấy trong hình hài con người, đến gặp gỡ và sinh hoạt với con người. Đôi cánh của thiên thần, tượng trưng cho vai trò người đưa tin của nó, và quầng sáng bao quanh thiên thần, tượng trưng cho sự thần thánh, là những yếu tố được thêm vào sau này. Về sau Do Thái giáo thiết lập một hệ thống thứ bậc thiên thần bao gồm tiểu thiên thần và tổng lãnh thiên thần, rồi phân biệt thiên thần cao cấp với các thiên thần khác. Trong Cơ Đốc giáo, hệ thống thứ bậc thiên thần mở rộng đến chín cấp: tổng lãnh thiên thần, Thrones, Dominations, Virtues, Powers, Principalities, Archangels, Angels.

Chất liệu phong phú của truyền thống tôn giáo, được diễn tả bằng tranh tượng tô vẽ tinh vi và đầy màu sắc, là tuân theo sự lý giải có phương pháp của các nhà thần học thời Trung Cổ. Các nhà thần học này được sự hỗ trợ bởi những nghiên cứu trước đó của các triết gia Hy Lạp về sự hiện hữu và bản chất của những thực thể phi vật chất. Chẳng hạn, Plato khẳng định sự hiện hữu của một vương quốc của những ý tưởng vĩnh cửu vượt ra ngoài thế giới khả giác, khả biến của sự vật.

Các nhà thần học dùng hệ triết lý cơ bản này để lý giải những tín điều truyền thống về thiên thần. Ví dụ, D’Aquinas, người đã viết một chuyên luận về thiên thần, định nghĩa thiên thần là những bản thể phi vật chất và bất biến. Nhưng khác với Plato, ông không cho đó là những ý tưởng vĩnh cửu, mà là những thực thể thụ tạo là trí thông minh thuần túy tồn tại ngoài vật chất.

Hầu hết các nhà tư tưởng hiện đại đều chế giễu những ý nghĩ về thiên thần, coi đó là những suy đoán cực kỳ vô ích về những sự vật thuần túy tưởng tượng. Tuy nhiên, dù chúng ta có nghĩ gì đi nữa về sự hiện hữu thực sự của thiên thần, chúng ta vẫn có thể nhận ra ý niệm về thiên thần soi sáng những suy nghĩ của chúng ta về trần gian. Sự suy tư về một vương quốc của những tạo thể phi vật chất – của những lý trí thuần túy hoặc tinh thần có thể giúp chúng ta hiểu rõ hơn thế giới vật chất mà ở đó lý trí và tinh thần chúng ta gắn chặt vào.

Sự suy tư của các triết gia về những xã hội không tưởng của con người – lý tưởng thuần khiết – giúp chúng ta hiểu được trật tự chính trị và xã hội hiện thực. Tương tự, những suy tư về bản chất của thiên thần có thể cho chúng ta biết nhiều điều về bản chất con người. Chẳng hạn, nếu hiện hữu thực, thiên thần được coi là có tri thức trực giác và tức khắc về mọi sự, và xã hội các thiên thần hoạt động hoàn toàn theo luật của tình thương. Điều này sẽ chỉ cho chúng ta thấy kiểu tri thức và hình thái xã hội không dành cho những tạo vật vừa là xác thịt vừa là tinh thần như loài người chúng ta. Đối với chúng ta, biết được rằng chúng ta không thể sống hoặc hiểu biết như thiên thần cũng quan trọng như biết được rằng chúng ta không nên hành động như loài vật.

Dĩ nhiên, thiên thần không đơn thuần chỉ là giả thuyết có ích cho suy luận triết học. Chữ “thiên thần” chủ yếu mang ý nghĩa tôn giáo. Trong truyền thống của Kinh Thánh, thiên thần là vấn đề trải nghiệm cụ thể. Hagar, Abraham, Moses, và Maria lắng nghe không phải những giả thuyết mà lắng nghe những thiên sứ của Thượng Đế.

55. BẢN CHẤT CỦA LINH HỒN

Thưa tiến sĩ Adler,

Đối với tôi thuật ngữ "linh hồn" nghe rất mơ hồ. Hình như nó không có một nghĩa xác định nào, hay đúng hơn, hình như nó mang nhiều ý nghĩa khác nhau tùy theo người sử dụng nó. Nói thật chính xác, thuật ngữ "linh hồn" có ý nghĩa như thế nào đối với các đại tư tưởng gia trong truyền thống của chúng ta?

M.S.

M.S. thân mến,

Từ " linh hồn" nghĩa gốc là nguyên lý sống đem sự sống cho mọi sự vật. Nghĩa đen của từ này trong nhiều ngôn ngữ là "hơi thở" hoặc "sự sống". Sách Sáng Thế ký coi các con vật là "những linh hồn sống", còn Aristotle cho rằng cỏ cây và loài vật cũng có linh hồn như con người. Plato thì nghĩ rằng toàn thể vũ trụ có một linh hồn, làm cho vũ trụ trở thành một "sinh thể". Đối với người Hy Lạp cổ, những thiên thể cũng có linh hồn, nhờ đó chúng có sự sống và hành chuyển.

Đối với chúng ta, một ý nghĩa quen thuộc hơn của từ này là "tinh thần", thường được cho là chỉ con người mới có. Một số nhà tư tưởng cho rằng linh hồn được coi là "tinh thần" có thể bao gồm suy tư thuần lý, trực giác, cảm giác, tưởng tượng, ký ức, cảm xúc, tình cảm tất cả những chức năng thuộc về tâm lý. Nhưng một vài nhà tư tưởng khác thì cho rằng linh hồn theo nghĩa "tinh thần" chỉ có nghĩa là suy tư thuần lý, và đó là yếu tính của con người. Descartes, chẳng hạn, coi linh hồn là một bản thể suy tưởng, không phải là một thực thể sống.

Ý nghĩa thứ ba của từ "linh hồn" là "bản ngã", nguyên lý về cá thể. Linh hồn hiểu theo nghĩa này được trình bày bởi các triết gia duy tâm như Berkeley[130] và Kant. Nó cũng được trình bày, mặc dù với cách nhấn mạnh hoàn toàn khác, trong Kinh Thánh. Trong Cựu Ước, linh hồn của một con người là toàn bộ cá thể của người ấy.

Khác với kinh Cựu Ước và một số ít các triết gia, nhiều nhà tư tưởng Tây phương phân biệt giữa linh hồn và thân xác như phi vật chất và vật chất. Tuy vậy, câu hỏi thân xác và linh hồn liên quan đến nhau như thế nào thì họ vẫn còn bất đồng. Chẳng hạn, Plato và Descartes nghĩ rằng linh hồn là một thực thể biệt lập hoàn toàn với thân xác. Plato nói thân xác là nhà tù mà linh hồn chỉ thoát được khi nào thân xác chết đi. Theo cách nhìn này thì con người được tạo thành bởi hai yếu tố riêng rẽ – thân xác và linh hồn.

Trái lại, Aristotle cho rằng con người chỉ là một bản thể duy nhất, được tạo bởi sự hợp nhất của thân xác và linh hồn. Aristotle nhận thấy mối liên hệ giữa thân xác và linh hồn cũng tương tự như giữa chất liệu và hình thức. Sự hợp nhất của thân xác và linh hồn trong những sinh thể tựa như sự hợp nhất của đất sét và hình dáng trong một cái bình. Hình dáng làm cho đất sét biến thành cái bình có hình thù xác định, còn linh hồn làm cho các dạng vật chất biến thành một con người, một cái cây hay một con vật.

Từ thế kỷ thứ mười chín, nhiều nhà tư tưởng, đặc biệt là các nhà tâm lý học và các nhà khoa học xã hội, đã coi ý niệm về linh hồn hay tinh thần là ảo tưởng hoặc vô ích. Các nhà tâm lý học hiện đại đã khai triển một nền tâm lý học không có tinh thần, nghĩa là không có linh hồn.

William James, đứng đầu trong số các nhà tâm lý học hiện đại, nói rằng ông nhận thấy ý niệm về linh hồn không có ích gì cho việc giải thích những tiến trình tâm lý.

James và các nhà phê bình hiện đại về ý niệm linh hồn thường định kiến rằng ý niệm duy tâm chuyên biệt về linh hồn chỉ là một dạng thức tư duy. Nhưng như chúng ta thấy, đó chỉ là

một trong nhiều cách mà con người quan niệm về linh hồn. Các nhà phê bình đã không chú ý tới ý niệm linh hồn như một nguyên lý kích hoạt và cấu tạo của các vật thể sống. Aristotle, người đưa ra sự diễn đạt kinh điển về vấn đề này, là một nhà sinh vật học thực dụng, nhà tâm lý học, đồng thời là một triết gia. Ông rất quan tâm đến việc giải thích thế giới thực tại cụ thể chứ không chơi đùa với những cái trừu tượng trống rỗng.

56. VẤN ĐỀ SỰ BẤT TỬ

Thưa tiến sĩ Adler,

Sự tồn tại của cá nhân sau khi chết đi dường như đã là niềm tin phổ biến trong các thời kỳ trước đây. Tôi có thể hiểu được vì sao con người ao ước được bất tử cho riêng mình, nhưng tôi thấy thật khó hiểu được những gì họ nghĩ trong đầu. Phải chăng linh hồn hoặc một thành phần bất diệt nào khác được cho là sẽ tồn tại sau cái chết của thân xác? Nhưng làm sao có được một linh hồn hay một tinh thần ở ngoài thân xác?

A.J.A.

A.J.A. thân mến,

Niềm tin vào sự bất tử tùy thuộc vào một quan niệm nào đó về linh hồn con người. Nếu linh hồn, hoặc thành phần thiết yếu của nó, được coi là phi vật chất và có khả năng hiện hữu bên ngoài thân xác, thì nó cũng được coi là bất khả hủy diệt. Tuy nhiên, những người tin vào sự bất tử của linh hồn vẫn bất đồng với nhau về vấn đề linh hồn hệ tại ở cái gì. Có ba lý thuyết chính.

Lý thuyết thứ nhất cho rằng linh hồn trở về lại nguồn gốc phát sinh của nó (Tinh thần, Thượng Đế,…) khi chết. Theo lý thuyết này, linh hồn của mỗi người không tồn tại theo đúng nghĩa của từ này. Nó trở lại là một phần của toàn thể mà từ đó nó tạm thời bị tách rời. Một lý thuyết khác nói rằng linh hồn của mỗi người không ngừng hiện hữu và sẽ hiện hữu mãi mãi. Nó là vĩnh cửu, như Thượng Đế vậy. Linh hồn đi qua vô số những cuộc sinh tồn, và với mỗi cuộc sinh tồn nó trú ngụ trong một thân xác khác. Lý thuyết đầu thai hoặc tái sinh này khá phổ biến ở thời Thượng Cổ. Plato có đưa ra một diễn đạt kinh điển về vấn đề này trong triết học Tây phương.

Một lối tiếp cận thứ ba, quen thuộc nhất với chúng ta, là lý thuyết Cơ Đốc giáo theo đó linh hồn mỗi người bất tử nhưng không vĩnh viễn. Nó chưa thường xuyên hiện hữu nhưng sẽ thường xuyên hiện hữu. Nó được sinh ra bởi sự sáng tạo thần thánh. Nó được truyền vào thân xác con người một cách độc đáo, nhưng nó có thể hiện hữu tách rời với thân xác đó và vẫn tồn tại sau khi thân xác đó đã chết.

Học thuyết Cơ Đốc giáo được hoàn chỉnh với ý niệm về sự sống lại của thân xác trong Ngày phán xét cuối cùng. Đây là một phần tất yếu trong tư tưởng Cơ Đốc giáo về sự thống nhất – và phụ thuộc lẫn nhau – giữa thân xác và linh hồn. Về phương diện này ý niệm về sự bất tử của người Cơ Đốc giáo khác với người theo thuyết Plato theo đó linh hồn được nhìn nhận là bản thể tinh thần hoàn toàn độc lập với thân xác và chỉ mình nó đáng được phán xét và cứu chuộc.

Các triết gia đưa ra nhiều luận cứ khác nhau về sự bất tử. Plato biện luận rằng linh hồn là bản thể hoàn toàn tinh thần, đơn thuần và không có thành phần phụ thuộc, nên bất diệt. Theo nghĩa đen, linh hồn "truyền sự sống" cho thân xác, nó là nguyên lý của cuộc sống, và nó không thể tự hủy hoại. Aristotle thì cho rằng khía cạnh tinh thần của linh hồn có thể tách rời với thân xác, bởi vì những gì tinh thần biết là phi vật chất và vĩnh cửu. Đi theo luận cứ của Aristotle, D'Aquinas chỉ ra rằng linh hồn với tư cách là một nguyên thể hiện hữu bên ngoài thân xác sau khi chết, nhưng ông cũng viện tới "khuynh hướng tự nhiên thống nhất với thân xác" của linh hồn để biện hộ cho sự phục sinh của thân xác.

Một kiểu luận cứ khác về sự bất tử là luận cứ có tính chất đạo đức. Cuộc sống này không đủ để ban phát sự công bằng tuyệt đối. Vì vậy một thế giới bên kia với những tưởng thưởng và trừng phạt vĩnh viễn là cần thiết. Trong một đối thoại của Plato, linh hồn đứng trần trụi trước quan tòa thần thánh, bộc lộ hết tội lỗi mà người chết đã làm trong cuộc sống này. Virgil[131] mô tả một Elysium cho kẻ được ân sủng và một Tartarus cho kẻ bị nguyền rủa. Chúng ta cũng sẽ gặp những kiểu mô tả và dự báo tương tự trong Phúc Âm.

Sự bất tử không phải lúc nào cũng được quan niệm như là sự tồn tại đời đời của linh hồn con người cá thể. Spinoza dành bất tử cho những ai tham dự vào sự vĩnh cửu nhờ tri thức của mình, tức là "tình yêu trí tuệ", về Thượng Đế. Plato và Aristotle nhận thấy con người tìm kiếm sự bất tử trong hậu duệ hoặc trong những công trình sáng tạo của mình. Quả thật, nhiều thế hệ đã đặt chính Plato và Aristotle vào giữa "những kẻ bất tử".

Dạng thức bất tử có thể là sự lưu dấu mãi mãi thông qua dòng dõi con người, sự tồn tại trong ký ức nhân loại, thông qua tri thức về Thượng Đế, hoặc trong mỗi linh hồn còn sống sau khi thân xác đã chết. Nhưng dù dưới dạng thức nào, khát vọng được bất tử của con người biểu lộ cho thấy nó khiếp sợ bị biến mất vào cõi hư vô tuyệt đối. Nó cảm thấy có nhu cầu được tham dự vào sự lâu dài, vĩnh viễn, và nỗi kinh hoàng chống lại sự hủy diệt hoàn toàn.

57. Ý CHÍ TỰ DO VÀ THUYẾT TẤT ĐỊNH

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi rất băn khoăn trước vấn đề chúng ta có "ý chí tự do," tức là sức mạnh chọn lựa và quyết định mọi hành vi của riêng mình, hay không. Tôi chấp nhận lối giải thích thế giới của các nhà khoa học tự nhiên, theo đó dòng chảy vạn vật được tất định bởi một khuôn mẫu của các nguyên nhân… Nhưng tôi không hiểu phải phản bác thế nào trước một giải thích tương tự về những vấn đề con người từ các khoa học xã hội, và đặc biệt là tâm lý học, vốn bác bỏ ý niệm về ý chí tự do. Hơn nữa tôi còn do dự không chấp nhận được ý tưởng chúng ta không kiểm soát được cuộc đời riêng của chúng ta. Tôi muốn biết những nhà tư tưởng chính yếu, trong quá khứ và hiện tại, đã nói gì về câu hỏi ý chí tự do và thuyết tất định.

D.J.W.

D.J.W. thân mến,

Những người phủ nhận ý chí tự do thường làm thế vì họ giải thích mọi hiện tượng tự nhiên bằng một chuỗi những nguyên nhân. Họ cho rằng bởi vì con người là một phần của tự nhiên, hắn không thể được miễn trừ khỏi chuỗi các nguyên nhân phổ quát này. Những người ủng hộ ý chí tự do thì thường phân biệt giữa hành vi con người và mọi hiện tượng tự nhiên khác. Họ khẳng định rằng những hành vi của một con người bắt nguồn từ sự chủ động và chọn lựa của riêng nó. Tuy nhiên một số người theo thuyết ý chí tự do nói rằng sự chủ động của hành vi con người cũng là đặc điểm của mọi sự vật khác trong tự nhiên. Họ cho rằng kiểu mẫu căn bản để chúng ta giải thích thế giới như một chuỗi các nguyên nhân là hoàn toàn sai.

Chúng ta hãy làm rõ cụm từ "tự do của ý chí" có nghĩa gì. Nó có nghĩa là tự do quyết định, chứ không phải tự do hành động. Đó là tự do chọn lựa một kiểu hành động nào đó, một mục tiêu nào đó, hay một lối sống nào đó. Để có thể làm được những gì chúng ta lựa chọn làm tùy thuộc vào những hoàn cảnh ngoại tại. Bất chấp "những gì mọi người phụ nữ biết", không phải mọi người phụ nữ muốn lập gia đình đều thành công. Vì thế có thể tin vào tự do của ý chí trong khi vẫn thừa nhận rằng tự do hành động của một con người có thể bị hạn chế bởi những hoàn cảnh đối nghịch.

Trong quá khứ các triết gia như Aristotle, D'Aquinas, Descartes, và Kant xác nhận tự do ý chí, trong khi Hobbes, Spinoza, Hume, và J.S. Mill phản đối. Trong thời hiện tại của chúng ta,

Jean Paul Sartre[132], triết gia hiện sinh người Pháp, có lẽ là người bênh vực cực đoan nhất sức mạnh con người trong việc quyết định cho chính nó cái gì nó sẽ trở thành. Sartre nói con người tuyệt đối tự do thoát khỏi mọi tình thế, kể cả ảnh hưởng từ dĩ vãng của chính nó. Chúng ta chỉ là cái gì chúng ta lựa chọn hiện hữu. Chúng ta phải tự do chỉ để được hiện hữu một cách nào đó. Hiện hữu của con người là tự do. Kẻ không có tự do là không phải con người. Sartre tuyên bố:

"Tự do nhân vị có trước yếu tính trong con người và nó làm cho yếu tính khả hữu… Con người không hiện hữu trước để tự do sau đó; không có gì khác biệt giữa hiện hữu của con người và trạng huống tự do của nó".

Các tư tưởng gia hiện đại khác, như A.N. Whitehead[133], Henri Bergson[134], Paul Weiss[135], và Charles Hartshorne[136], đồng ý với Sartre trong việc khẳng nhận sự tự do lựa chọn. Tuy nhiên, họ khác ông ta ở chỗ họ nhấn mạnh một số ảnh hưởng từ dĩ vãng của con người và ở chỗ họ mở rộng tự do lựa chọn đến thế giới phi nhân văn. Khi nói đến tâm lý học như "sự bác bỏ" ý chí tự do, có lẽ bạn đang nghĩ về Sigmund Freud. Ông là một trong những kẻ phản đối hiển nhiên nhất của ý chí tự do trong thời đại chúng ta. Đối với Freud, tất cả những khát vọng của con người đều đã bị tất định, một mặt, bởi những xung lực và nhu cầu tự nhiên, và, mặt khác, bởi những áp lực văn hóa mà con người tuân theo một cách không tự giác. Phân tâm học đưa ra một phương pháp thực hiện tự do cá nhân, thông qua một tiến trình tự tri và tự chủ rất gian khổ. Nhưng tự do của ý chí hiểu như một thiên năng, đối với Freud, là điều hoàn toàn hư cấu. Freud nói:

"Nhà phân tâm học được biết tới như người có niềm tin đặc biệt mạnh mẽ vào sự tất định của đời sống tâm linh. Đối với ông ta, trong việc thể hiện tâm linh không có gì… tùy tiện, không có gì vô trật tự… Bất kỳ ai… trốn khỏi sự tất định của các hiện tượng tự nhiên ở bất kỳ mức độ nào, họ đã rời bỏ toàn bộ quan điểm khoa học về thế giới".

Các triết gia thực chứng đương thời, như Moritz Schlick[137] và A.J. Ayer[138], cho rằng tự do hệ tại vào việc chúng ta có thể thực hiện những khát vọng của mình bằng hành động. Họ nghĩ rằng chúng ta tự do khi có những hoàn cảnh mà có thể chúng ta đã làm khác đi, nếu chúng ta đã lựa chọn làm khác đi. Nhưng họ cho là chúng ta không thể lựa chọn làm khác đi trừ phi toàn bộ dĩ vãng của chúng ta và tất cả những ảnh hưởng khác đối với chúng ta khác đi.

Trong khi xác lập một quan điểm về chủ đề này, chúng ta đối mặt với một song luận thú vị: Những quan niệm về tự do ý chí của chúng ta tự chúng có bị tất định không, hoặc chúng có phải là vấn đề lựa chọn tự do không? Trong bất kỳ trường hợp nào thì chúng ta cũng ở ngoài phạm vi của sự chứng minh khoa học. Và nhân tiện, chưa ai có thể tuyên bố rằng tâm lý học đã và đang phản chứng ý chí tự do. William James, bản thân là người tin vào ý chí tự do và đồng thời là nhà tâm lý học khoa học, khẳng định rằng lập trường mà chúng ta xác lập về vấn đề này tự nó là một hành vi của ý chí tự do. Chúng ta phải quyết định một cách tự do ngay cả khi chúng ta tán thành thuyết tất định. Mọi "chứng cứ" sau đó của chúng ta tùy thuộc vào hành vi ý chí tiên quyết này.

James kể một câu chuyện vui về một người đàn ông gặp phải một tình thế nan giải. Anh ta trông thấy hai tòa nhà ở hai bên đường đối diện nhau, một tòa nhà treo tấm bảng "Câu lạc bộ Những người theo thuyết Tất định," tòa nhà kia treo tấm bảng "Hiệp hội ủng hộ Tự do Ý chí." Trước tiên ông bước vào Câu lạc bộ Những người theo thuyết Tất định, nhưng khi được hỏi tại sao ông muốn gia nhập câu lạc bộ, ông trả lời, "Vì tôi chọn làm vậy," thế là ông ta bị đẩy ra ngoài. Ông bèn tìm cách gia nhập Hiệp hội ủng hộ Tự do Ý chí, và khi được hỏi một câu tương tự như trên, ông trả lời, "Vì tôi không còn chọn lựa nào khác," và một lần nữa ông bị xua đuổi. Tính chất nghịch lý và vòng vo của vấn đề này khiến James nhiều đêm mất ngủ và suýt nữa thì bị suy sụp thần kinh. Tôi hy vọng rằng bạn sẽ không bị xáo động như vậy.

58. ĐỊNH MỆNH VÀ TỰ DO

Thưa tiến sĩ Adler,

Ý niệm định mệnh đóng một vai trò to lớn trong các trước tác thời xưa. Định mệnh hình như là một số phận tất yếu mà không ai có thể thay đổi được. Vậy định mệnh khác với ý niệm thiên hựu trong tôn giáo, hay ý niệm khoa học về tất định như thế nào? Tất cả những ý niệm này có phủ nhận khả thể tự do của con người không?

G.R.

G.R. thân mến,

Đối với người Hy Lạp cổ, định mệnh là chuỗi các biến cố tấtyếu và không lay chuyển được. Định mệnh ấn định cho mỗi người một phần số riêng. Ý niệm này được nhân cách hóa trong Ba Nữ thần Định mệnh[139], chia cho mỗi đứa trẻ sơ sinh phần sung sướng hay khổ sở. Đôi khi định mệnh được đồng hóa với ý chí của thần Zeus[140], Cha của các vị thần và loài người. Nhưng thường thì định mệnh được nghĩ tới như một sức mạnh phi nhân cách, nằm trong trật tự của vạn vật và quyết định số phận của cả thần thánh và con người.

Người Hy Lạp cổ có thái độ kính sợ và tôn trọng mang tính chất tín ngưỡng đối với định mệnh, coi đó là sự thể hiện quyền lực tối cao vượt quá ý chí và hành động của con người. Cá nhân không thể thay đổi định mệnh của mình. Cái gì tới, sẽ tới. Trong bi kịch Sophocles[141], Oedipus[142], tuyệt vọng tìm cách thoát khỏi sự kết án của số phận, đã làm đúng những điều để cho số phận xảy ra. Tất cả những gì mà một cá nhân có thể làm là chấp nhận số phận đã định đoạt một cách đường hoàng, như Oedipus đã làm, khẳng nhận phẩm cách con người và sự nhận thức bi kịch của mình. Ý niệm thiên hựu trong Kinh Thánh tương tự như ý niệm định mệnh của người Hy Lạp khi cho rằng số phận con người là do ý chí của một sức mạnh siêu nhân. Tuy nhiên, điều mà Kinh Thánh nhấn mạnh là ý chí và chủ đích riêng tư của Chúa, trong khi ý tưởng thiên hựu thần thánh bao hàm và cần đến ý niệm tự do của con người. Ý chí của Chúa được thực hiện thông qua ý chí và hành động con người.

Thật bí ẩn, ở chừng mực nào đó mà con người không thể thấu hiểu nổi, thiên hựu kết hợp sự tiền định thần thánh với tự do con người. Trong Kinh Thánh, con người có thể phản đối ý chí của Chúa hoặc cưỡng chống lại sứ mệnh đã được thần thánh giao phó, nhưng sau cùng ý chí của Chúa cũng sẽ thắng vượt và con người sẽ phục tùng nó. Dự án của Chúa gạt qua một bên mọi dự án của con người và bắt ý chí con người phục tùng ý chí của Ngài. Nhưng thiên hựu không phải bất biến như định mệnh. Nó dành chỗ cho tự do con người.

Mặc dù được nhà tiên tri lưỡng lự Jonah của Chúa báo trước thảm họa, dân chúng thành Nineveh[143] vẫn được cứu thoát, vì họ biết hối lỗi. Dự định của Chúa là cứu chuộc, chứ không phải kết án. Trí khôn và sức mạnh siêu việt của Chúa đem điều thiện ra từ cái ác, đem sự đón nhận ra từ sự khước từ. Các nhà tiên tri ngoại giáo, trái lại, nói trước những gì bị kết án sẽ diễn ra và không thể diễn ra khác đi được..

Nhà thơ La Mã Virgil, trong anh hùng ca Aeneid, đến gần với quan niệm về thiên hựu của Kinh Thánh. Aeneas lãnh một sứ mệnh được thần thánh giao cho là dẫn đưa những người dòng dõi thành Troy[144] còn sống sót về Ý và xây dựng nền tảng của Đế Quốc La Mã[145].Chàng là phương tiện nhân tính của các vị thần trong việc thực hiện mục tiêu lịch sử vĩ đại đó. Aeneas bị cám dỗ lẩn tránh sứ mệnh của mình, nhưng rồi ngay sau đó chàng được chính các vị thần nhắc nhở về số phận của chàng. Thần thánh sẽ thúc ép chàng, tuy nhiên chàng được tin là có những đức hạnh để tự mình phục tùng. Cứu cánh mà chàng mong muốn phụng sự là mang đến cho thế giới một thời hoàng kim của luật pháp và hòa bình La Mã.

Thuyết Tất định khoa học trình bày một cách nói hiện đại về định mệnh. Theo đó, phần số

của con người – về mặt cá nhân và về mặt xã hội – được tất định bởi những qui luật xã hội và kinh tế không thể thay đổi được. Nó cho rằng kết quả tối hậu sẽ là một tình trạng bình đẳng, tự do, và ái hữu tuyệt đối. Nó mời gọi con người hợp tác với những qui luật tất yếu trong việc hiện thực hóa một xã hội tốt đẹp được định trước. Tương tự, các nhà phân tâm học trường phái Freud khẳng định rằng tư tưởng và hành vi cá nhân bị tất định về mặt tâm lý học, nhưng cho dù như thế họ vẫn nghĩ rằng liệu pháp phân tâm học có thể biến đổi và đem lại tự do cho cá nhân.

59. TẠI SAO GỌI MỘT ĐIỀU GÌ ĐÓ LÀ TỘI?

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi biết rằng ăn cắp, nói dối, và giết người là sai trái. Nhưng ta thêm được gì vào cảm thức của tôi về đúng sai khi nói rằng những hành vi này là những tội lỗi? Dường như nó chỉ mang tới cho tôi một cảm thức vô bổ về phạm tội và kinh sợ. "Tội" phải chăng là là một từ ngữ lỗi thời trong kỷ nguyên hiện đại này?

C.H.

C.H. thân mến,

"Tội" về cơ bản không phải là một thuật ngữ pháp lý hay đạo đức. Nó là một thuật ngữ tôn giáo nhắm tới hành vi của con người phạm tới Thiên Chúa. Ngoài ý thức về linh thánh và uy nghi của Thiên Chúa, "tội" chẳng có ý nghĩa gì cả. Ở đâu thiếu vắng ý thức này, thì không có phán đoán về tội, bất chấp điều gì một cá nhân có thể làm hoặc không làm. Tình trạng có tội cơ bản là sự cách ly của con người với Thiên Chúa. Hành vi tội lỗi là hành vi bất tuân và nổi loạn qua đó con người quay lưng với Thiên Chúa. Con người chống kháng lại ý chí của Thiên Chúa bằng chính ý chí của mình. Những dấu hiệu của ý chí và sự ngạo mạn vô lối xuất hiện khi con người tự đặt bản thân mình và những ham muốn của mình vào trung tâm mọi sự, thay vì Thiên Chúa.

Những dấu hiệu cơ bản của tội lỗi đó được bày tỏ đầy kịch tính trong câu chuyện Kinh Thánh về tội của Adam. Adam và Eve[146] ăn trái cấm không chỉ vì thấy nó ngon lành quá, nhưng còn vì con rắn hứa hẹn rằng ăn trái đó sẽ khiến họ trở nên ngang hàng với Thiên Chúa. Sự ngạo mạn và ham muốn vô lối đã thúc đẩy hành vi bất tuân và nổi loạn nguyên thủy chống lại mệnh lệnh thần thánh này.

Augustine phát hiện thêm những động cơ thầm kín đằng sau tội lỗi. Ông kể cho chúng ta nghe trong cuốn Confessions ("Tự thú") hồi còn nhỏ vì niềm vui trộm cắp ông đã trộm mấy trái lê như thế nào. Không phải là mùi vị của những trái lê mà là mùi vị của tội lỗi " nỗi hồi hộp của hành vi chống lại luật lệ của Thiên Chúa" đã làm ông thích thú. Đây là một dẫn chứng đắc địa về sự ham muốn vô lối nằm bên dưới hành vi tội lỗi.

Tuy nhiên tội lỗi không chỉ biểu lộ trong một số hành vi nào đó bị mệnh lệnh thần thánh cấm đoán. Tội lỗi còn xuất hiện trong thái độ, tính khí, và cảm xúc. Dâm dục và căm thù là tội lỗi, cũng như tội ngoại tình và giết người. Và trong quan niệm Cơ Đốc giáo truyền thống, sự tuyệt vọng và sự buồn chán kinh niên – không đi cùng với bất kỳ hành vi xấu xa nào là những tội nghiêm trọng. Chúng là những biểu hiện sự cách ly của con người với Thiên Chúa, như sự thiện, ý nghĩa tối hậu, và cứu cánh của tồn tại con người. Vậy thì, cố nhiên, tội lỗi-sai trái về phương diện tôn giáo không giống gì với tội ác-sai trái về phương diện pháp lý. Luật dân sự chỉ đối phó với những hành vi xâm phạm con người hay xã hội. Nó chỉ quan tâm tới những hành vi công khai, chứ không quan tâm tới những thái độ bên trong hoặc mục tiêu toàn bộ cuộc sống của một cá nhân. Mặc dù nội dung của một số tội lỗi (sin) giống với nội dung của một số tội ác (crime) (giết người, ngoại tình, và ăn trộm, chẳng hạn), nhiều tội lỗi không giống với tội ác gì cả (sùng bái thần tượng, chẳng hạn).

Lý do khiến chúng ta đánh đồng tội ác và tội lỗi là vì cả hai đều dính dáng tới những châm ngôn đạo đức. Nhưng sự sai trái đạo đức không hoàn toàn giống như tội tỗi. Nhận thức và trách nhiệm đạo đức có thể ở ngoài niềm tin tôn giáo và cảm thức tội lỗi. Từ quan điểm tự nhiên thuần túy, khi một người vượt quá giới hạn luật lệ đạo đức – như giết người, cướp của, v.v… - anh ta đang làm điều sai trái và anh ta đang đi trệch khỏi trật tự nhiên của mọi sự.

Tuy nhiên, trong Do Thái giáo và Cơ Đốc giáo, phá vỡ luật lệ đạo đức cũng coi là có tội. Vượt quá giới hạn luật lệ đạo đức cũng tức là vượt quá giới hạn luật lệ thần thánh. Sự xâm phạm con người là xâm phạm Thiên Chúa. Nó là biểu hiện của sự bất kính, bội giáo, và bất phục tùng đối với Thiên Chúa. "Tôi đã phạm tội chống lại Thiên Chúa và phạm tội trước người," đứa con hoan đàng đã nói với cha mình như thế. Câu nói này biểu lộ đầy đủ thái độ của một người có tín ngưỡng đối với hành vi sai trái của mình. Vậy thì, chúng ta có thể nói rằng mọi sự vi phạm luật lệ đạo đức đều là tội lỗi, nhưng chúng chỉ như là những biểu hiện của việc con người quay lưng lại với Thiên Chúa. Nội hàm của tội rộng hơn những vi phạm đạo đức, vì tuyệt vọng và buồn chán là những tội nằm ngoài bất kỳ hành động xấu xa nào. Và sự linh thánh hệ tại ở một cái gì khác hơn là sự tuân thủ đầy đủ luật lệ đạo đức. Pascal[147] quan sát thấy người có tôn giáo càng sống ngay chính thì anh ta càng tự nhận mình là người có tội. Anh ta là người hiểu rõ nhất anh ta còn cách xa sự linh thánh trọn vẹn biết chừng nào.

Một ví dụ sinh động về điều này được trình bày trong Sách Isaiah[148], theo đó nhà tiên tri Isaiah cảm thấy mình hoàn toàn không xứng đáng và không trong sạch trước mặt linh thánh. Đây là ý nghĩa sâu xa về tội lỗi hơn cả ý nghĩa gán cho những hành vi và thái độ của cá nhân. Chúng ta có thể gọi đó là tội lỗi của thân phận con người, của sự bất xứng con người khi so sánh với Thượng Đế. Học thuyết Cơ Đốc giáo về tội tổ tông – truyền từ Adam đến loài người – là một trong những phương cách mà các nhà tư tưởng từng sử dụng để giải thích tội lỗi của thân phận con người.

60. SỰ NAN GIẢI CỦA THÁNH JOB

Thưa tiến sĩ Adler,

Theo quan điểm thông thường và lạc quan về mọi sự, người tốt có một đời sống vui vẻ và thành công, trong khi đó người xấu thì khốn khổ. Nhưng không hẳn như vậy, ít ra là không như vậy ở mọi lúc, hay có lẽ không như vậy ngay cả hầu như mọi lúc. Tất cả chúng ta đều biết người tốt chịu đựng đủ thứ cực khổ, và những người xấu thì thành công và sống sung sướng. Làm sao chúng ta tránh được cái nhìn yếm thế về cách thức mà thế gian đối xử với người tốt và kẻ xấu? Và chúng ta sẽ dạy điều gì cho con cái chúng ta về những vấn đề này?

C.L.S .

C.L.S. thân mến,

Điều ông nói là đúng. Người tốt thường chịu đau khổ, và kẻ xấu thường thành công. Hoàn toàn không đúng khi cho rằng những kẻ độc ác luôn luôn bị trừng phạt và những người tốt thì sống huy hoàng. Vì thế chúng ta sai lầm khi dạy cho con cái chúng ta điều không đúng này, không chỉ vì nó không đúng mà còn vì khi chúng trưởng thành và thấy ra sự thật, có thể chúng sẽ trở thành những kẻ yếm thế hoặc những kẻ chuyên tìm kiếm khoái lạc. Ngoài ra, như các nhà hiền triết và các vị thánh đã dạy chúng ta, rằng ủng hộ điều thiện chỉ vì những tưởng thưởng trần tục là điều trái với đạo đức.

Vấn đề bạn nêu lên là vấn đề có thực đối với những ai tin rằng có một trật tự đạo đức trong vũ trụ này. Chỉ đối với họ thế gian mới dường như phi lý và bất công nếu những người vô tội chịu đau khổ và những kẻ độc ác thì thành công. Những ai không tin rằng có bất kỳ trật tự đạo đức nào như vậy trong thế gian có thể tự mình thích nghi một cách khắc kỷ với điều mà họ cho là sự thật cuộc đời. Họ có thể hoặc là họ tìm cách làm điều sai trái và thoát được trừng phạt

nếu được, hoặc là cố gắng giữ gìn lịch sự và thanh danh trong một thế giới không tốt đẹp và không thân thiện.

Sách Job[149] là bằng chứng thú vị tuyệt vời trong văn học của chúng ta về sự khó khăn của một người tin rằng trật tự đạo đức là có thật ngay cả khi người vô tội chịu đau khổ và kẻ gian ác thành đạt. Job cho rằng thế gian được điều khiển bởi một Thượng Đế công bằng tuyệt đối. Tuy vậy, dù là một người mộ đạo thánh thiện và luôn làm những việc tốt đẹp, ông vẫn chịu đựng nhiều tai ương nghiệt ngã. Ông bị lúng túng trước số phận dường như trêu cợt niềm tin của ông. Mặc dù vậy ông vẫn giữ vững đức tin vào lẽ công bằng thần thánh và vào sự vô tội của chính ông. Ông bất chấp những lời quở trách của những người bạn tự cho mình là đúng đắn khi họ cho rằng hẳn ông đã làm điều gì đó sai trái mới trở thành nạn nhân của quá nhiều thống khổ.

Có một giai đoạn ông bất bình với Chúa và chống lại ngài. Trong khi thừa nhận sự toàn năng của Chúa, ông nghi ngờ sự công bằng trước những gì xảy đến cho ông. Nhưng sau cùng Job chấp nhận "thử thách" và bí mật của khổ đau với một đức tin tuyệt đối, bất-chấp-tất-cả: "Ngay cả khi ngài giết tôi, tôi vẫn sẽ tin vào ngài."

Sách Job tùy thuộc vào nhiều cách diễn giải, nhưng nói chung người ta thừa nhận rằng nó dạy chúng ta đừng trông chờ vào những phần thưởng trần tục cho những việc thiện của chúng ta và những hình phạt trần tục cho những hành vi ác độc của chúng ta. Những tai họa thiên nhiên, như động đất, sóng thần, và cháy rừng, ảnh hưởng đến cả người tốt lẫn người xấu. Một vài thành viên may mắn và phát đạt nhất trong cộng đồng cũng hư hỏng và xấu xa. Nếu trong dự án thần thánh có sự trừng phạt công bằng dành cho tội lỗi và tưởng thưởng xứng đáng dành cho sự ngay chính, hẳn nó chỉ có thể có ở đời sau, không phải ở trần gian này.

Hoàn toàn không có bất kỳ sự đoán trước nào về những gì có thể xảy ra cho chúng ta sau khi chết, Sách Job chỉ có sự răn dạy. Nó bảo rằng khi khổ đau xảy đến với chúng ta, chúng ta nên chấp nhận với niềm tin sùng kính rằng đó là thử thách do Chúa gởi đến. Nó cảnh báo chúng ta đừng coi sự phồn vinh hay vận may nhất thời của chúng ta như là dấu hiệu chúng ta không còn gặp nguy hiểm gì nữa. Đức hạnh của chúng ta được thử thách ở cả hai trường hợp, thậm chí rõ ràng hơn khi may mắn tràn ngập với chúng ta so với lúc chúng ta chịu đựng hết nghịch cảnh này tới nghịch cảnh khác.

Triết gia tôn giáo đương đại người Pháp Gabriel Marcel[150] trầm tư rất sâu sắc về ý niệm "thử thách". Ông đưa ra kết luận rằng nhân cách của chúng ta "được chứng tỏ" trong những khoảnh khắc tệ hại của mâu thuẫn, đày ải, và khổ đau mà chúng ta phải đối mặt trong cuộc sống của mình trên trần gian này. Chúng được đưa đến, "gởi đến" cho chúng ta, và chúng ta phải hồi đáp lại, trong đức tin và kỳ vọng, với những cách sống sôi nổi và sâu sắc. Đại khái đó là thông điệp của Job và các bài Thánh Thi[151] và nhiều trước tác tôn giáo khác. Đấy không phải là một thông điệp dễ hiểu đối với trẻ con – hay người lớn cũng thế. Nhưng dù gì đi nữa, nó vẫn đáng để trầm tư, vì rằng nó rọi ánh sáng vào một trong những điều bí ẩn lớn lao của sự hiện hữu tại thế của con người.

61. SỰ TÁCH BIỆT NHÀ THỜ VÀ NHÀ NƯỚC

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi hiểu rằng hiến pháp của nhiều quốc gia yêu cầu phải tách biệt nhà thờ với nhà nước. Tuy nhiên dường như có sự tranh cãi không ngừng liên quan đến ý nghĩa của từ "tách biệt" này. Giữa các tác gia vĩ đại thời xưa, những quan điểm chính về quan hệ nhà thờ – nhà nước là thế nào? Và những quan điểm chính về sự tách biệt nhà thờ và nhà nước thời nay là gì?

C.P.

C.P. thân mến,

Trong thế giới Tây phương có ba quan niệm chủ yếu về sự liên hệ giữa nhà thờ và nhà nước:

(1) Nhà thờ phải là tối cao,

(2) Nhà nước phải là tối cao, và

(3) Nhà thờ và nhà nước phải độc lập với nhau.

Cách diễn đạt kinh điển về quyền lực tối cao của nhà thờ được tìm thấy trong học thuyết "hai thanh kiếm" của Thomas D'Aquinas. Aquinas cho rằng nhà thờ và nhà nước là những thiết chế do Thượng Đế tạo ra để đạt tới cứu cánh của đời người. Nhà thờ giúp con người tìm được sự cứu rỗi đời đời, còn nhà nước giúp y giành lấy hạnh phúc thế tục. Nhưng bởi vì sự cứu rỗi đời đời là cứu cánh tối hậu, theo đó mọi phương diện khác của đời người được thiết định, nên thế quyền của nhà nước phải lệ thuộc thần quyền của nhà thờ. Vì lý do đó Thượng Đế giao cả hai "thanh kiếm" cho nhà thờ, thanh kiếm tinh thần sẽ do nhà thờ trực tiếp nắm giữ, thanh kiếm thế tục sẽ được chuyển giao cho các nhà cầm quyền. Cả thế quyền và thần quyền đều thuộc về nhà thờ, nhưng thế quyền được giao cho các nhà cai trị làm nhiệm vụ quản lý giúp cho nhà thờ.

Thomas Hobbes, triết gia chính trị người Anh ở thế kỷ 16, khẳng quyết học thuyết uy quyền tối cao của nhà nước bằng sự thuyết phục và kiên định tuyệt vời. Đối với Hobbes, chỉ có thể có một quyền uy cao nhất trong một nhà nước, và nó thống trị mọi địa hạt của cuộc sống con người. Người đứng đầu nhà nước là người đứng đầu nhà thờ. Ông ta cầm cả hai "thanh kiếm". Nhà nước và nhà thờ là một. Trong một nhà nước phổ quát, người chủ thế giới sẽ là giáo chủ thế giới. Loại quan hệ nhà thờ-nha nước này được gọi một cách thích hợp là "caesaropapism"[152].

Đối lập với cả D'Aquinas và Hobbes, Dante, nhà thơ Ý thế kỷ 14, kêu gọi một sự tách biệt rõ ràng về hai quyền lực hay là "hai thanh kiếm". Nhà thờ và nhà nước, Dante nói, cả hai đều được Thượng Đế trực tiếp mang đến cho con người vì hạnh phúc tinh thần và trần tục của y. Chúng là hai quyền lực ngang bằng và tách biệt nhau, chỉ phụ thuộc vào Thượng Đế chứ không phụ thuộc lẫn nhau. Cả hai đều làm công vụ của Thượng Đế trên trần gian, và không can dự nhau.

Học thuyết hiện đại về sự tách biệt này đến với chúng ta thông qua John Locke, triết gia Anh thế kỷ 17. Theo quan điểm này, tôn giáo thuần túy là vấn đề tinh thần, giáo hội không nên có quyền lực thế tục, còn nhà nước thì không nên can dự vào những vấn đề tôn giáo. Nhà nước được tạo lập chỉ để giải quyết những sự vụ trần tục của con người và được duy trì bằng luật lệ và sức mạnh. Trái lại, các nhà thờ hay các hội đoàn tôn giáo phục vụ cho sự cứu rỗi đời đời của con người và được duy trì chỉ bởi niềm tin chân thành và tự nguyện của các thành viên. Nguyên lý về sự tách biệt và về quyền hạn của ý thức cá nhân của Locke đã trở thành luật lệ quán xuyến đối với các mối quan hệ nhà thờ-nhà nước tại Mỹ. Nó được diễn đạt trong những văn kiện cơ bản của nước Mỹ về tự do tôn giáo, do Roger Williams[153], Thomas Jefferson, và James Madison[154] soạn thảo. Nó được thể chế hóa trong Tu Chính An Thứ Nhất, theo đó, một mặt nó không cho phép Quốc Hội "thiết lập" bất kỳ tôn giáo nào như một quốc giáo, mặt khác, nó không cho phép ngăn cấm việc thờ phụng tôn giáo.

Được hầu hết mọi người tán thành, Tu Chính án thứ nhất ngăn cấm chính phủ quốc gia can thiệp vào những vấn đề tôn giáo, khuyến khích hay trừng phạt các tín ngưỡng và việc thực hành tôn giáo, hay ủng hộ một giáo phái này hơn giáo phái kia. Tuy nhiên có nhiều ý kiến trái ngược nhau liên quan tới việc nó có định nói tới sự tách biệt nghiêm ngặt và hoàn toàn giữa chính quyền và tôn giáo hay không, hoặc có cho phép có sự hợp tác giữa hai bên trong những vấn đề liên quan tới nhau hay không.

"Những nhà chủ trương cách ly" quả quyết rằng Tu Chính án thứ nhất thực sự có ý định giữ

cho chính quyền và tôn giáo tuyệt đối tách biệt nhau, mỗi bên tự giới hạn một cách nghiêm ngặt trong địa hạt của mình. Họ cho rằng sự tách biệt đó là cần thiết và là cốt lõi cho tự do tôn giáo và đáp ứng quyền lợi cao nhất của cả nhà nước lẫn nhà thờ. "Những nhà chủ trương hợp tác" thì khẳng định rằng nhà thờ và nhà nước cùng có những mối quan tâm về giáo dục, phúc lợi xã hội, và cuộc sống gia đình. Họ cho rằng sự hợp tác trong những vấn đề như thế không vi phạm tinh thần và mục đích của Tu Chính án thứ nhất, hay làm giảm thiểu sự độc lập chính đáng của nhà thờ hay nhà nước.

62. CÁC VỊ THẦN HY LẠP

Thưa tiến sĩ Adler,

Gần đây tôi có đọc Iliad của Homer và thấy bị xúc phạm hết sức trước những câu chuyện kể về những vị thần của người Hy Lạp. Người Hy lạp có thể tôn sùng những vật tầm thường, vô luân, keo bẩn, và lố lăng như vậy sao? Hay là Homer muốn công kích tôn giáo ở thời đại ông? Nếu có những vị thần như thế, nó hoàn toàn đáng bị công kích.

H.H.

H.H. thân mến,

Bức thư của bạn nêu lên, thứ nhất, một câu hỏi mang tính lịch sử về mối liên hệ giữa Homer với sự phát triển của tôn giáo Hy Lạp; và thứ hai, một câu hỏi mang tính triết học về nội dung đạo đức của tín ngưỡng tôn giáo. Để trả lời câu hỏi thứ nhất, kiến thức lịch sử hiện đại cho chúng ta biết rằng những câu chuyện của Homer thuộc về một giai đoạn đến sau của tôn giáo Hy Lạp. Tôn giáo trước đó xoay quanh các lực lượng tự nhiên, các thần linh ở chỗ này chỗ kia, những nghi lễ ma thuật, và sự thờ cúng người chết. Vào thời Homer các lực lượng tự nhiên khoác hình thức con người. Zeus, Apollo[155], và Poseidon[156] không chỉ là Bầu Trời, Mặt Trời, và Biển; mà họ còn có những cá tính xác định. Homer đưa tiến trình tự nhiên này đi xa hơn, làm cho sự cá tính hóa cụ thể hơn và tổ chức đưa đám đông hỗn độn các vị thần địa phương vào Đền Bách Thần[157]. Từ thủ phủ[158] của mình trên đỉnh Olympius[159] các vị thần kiểm soát mọi hoạt động của loài người, và loài người cố lấy lòng thần linh bằng những lễ hiến tế và cầu nguyện.

Giá trị to lớn từ những câu chuyện của Homer, theo một số người diễn giải, là sự thống nhất mà nó tạo ra được trong văn hóa Hy Lạp. Nhưng nội dung đạo đức của những câu chuyện này đặt ra một vấn đề nghiêm túc cho những con người bình thường thời nay, như nó đã từng đặt ra cho các triết gia cổ đại. Plato cũng bối rối như bạn bởi chân dung các thần linh trong nhiều bài thơ của Homer. Một phần nội dung cuốn Republic[160] dành để chỉ trích tác động suy đồi của những tác phẩm như vậy đối với giới trẻ. Plato đặc biệt tức giận khi đọc câu chuyện Cronus[161] bắt trói và tùng xẻo cha mình là Uranus[162], và những chuyện thông dâm, lừa đảo, cùng những hành vi bịp bợm tai quái khác của các vị thần của Homer:

"Đó là những câu chuyện không nên để lập lại trong Nước Cộng hòa chúng ta. Những người trẻ không thể được dạy bảo rằng khi phạm những tội ác nghiêm trọng nhất anh ta không làm điều gì thái quá; và rằng... anh ta sẽ chỉ làm theo gương của vị thần đầu tiên và vĩ đại nhất trong số các thần linh".

Ý kiến chống lại những câu chuyện này trong nước Hy Lạp cổ đại không giới hạn trong các triết gia. Chúng cũng gây nên sự căm phẫn cho các nhà thơ đến sau. Pindar[163] nói: "Cái vốn trí thức của nhà thơ này thật là đáng ghét, nó toàn thốt ra những lời phỉ báng thần thánh." Còn Euripides[164] nói: "Nếu thần thánh mà làm điều gì đê tiện, thì đó không phải là thần thánh".

Vậy thì, chúng ta sẽ nhận thế nào đây quan điểm cho rằng Homer là nhà giáo dục của Hy

Lạp, chuẩn bị cho sự nở rộ của văn hóa Hy Lạp? Chúng ta sẽ nhận thế nào đây các trước tác của Homer và Hesiod[165] (người cũng kể nhiều chuyện về những hành vi vô luân của các vị thần) như là sản phẩm Hy Lạp tương đương với Kinh Thánh của chúng ta? Đây có thể là tôn giáo không?

Chúng ta không đối mặt với cùng loại câu hỏi như vậy trong truyền thống tôn giáo của chúng ta. Kinh Thánh không gán những chức năng giới tính cho thần thánh. Chỉ nhắc đến qua loa chuyện "những đứa con trai của thần linh" giao phối với "những đứa con gái của loài người". Song of Songs[166] được diễn giải như một ngụ ngôn về mối quan hệ con người-Thượng Đế, nhưng thường được thưởng thức chỉ như bài tình ca say mê và mang đậm tính người.

Tuy nhiên, Thượng Đế được mô tả trong một vài đoạn Kinh Thánh là dữ tợn, không khoan thứ, và khát máu, và hiện ra trong nhiều hồi mà đối với chúng ta có thể nói là kinh tởm. Lệnh bắt Abraham giết Isaac, lệnh bắt người Do Thái ăn trộm châu báu của người Ai Cập, lệnh cho tiên tri Hosea[167] cưới người đàn bà phóng đãng – làm sao những việc này lại có thể gán cho Thượng Đế công chính? "Thiên Chúa không làm điều đúng đắn sao?"

Giống như một số nhà tư tưởng và nhà thơ Hy Lạp cảm thấy khó chịu trước sự miêu tả chân dung các vị thần trong tác phẩm của Homer, ngày nay nhiều người cũng cảm thấy khó chịu trước một vài câu chuyện trong Cựu Ước (chẳng hạn chuyện Lot[168] và Abraham, các con gái của ông ta, và chuyện người dân thành Sodom[169] và những thiên thần). Trong số những người phản đối có cả những người sinh ra trong truyền thống Do Thái-Cơ Đốc, họ nghĩ rằng Kinh Thánh phải được trình bày cho con trẻ theo cách được chọn lọc một cách cẩn trọng, bởi vì đọc những câu chuyện như thế có thể gây ra những hậu quả tai hại về mặt đạo đức hoặc tâm lý. Cũng có những người ở ngoài truyền thống tôn giáo của chúng ta, họ trông đợi một bản kinh thiêng liêng chỉ đề cập đến những vấn đề tinh thần và mang tính giáo dục, họ thú nhận là bị sốc trước một vài tài liệu trong Kinh Thánh của chúng ta.

Tôi để bạn tự suy nghĩ xem người ta cao thượng hay cả tin khi phản đối Homer hoặc Kinh Thánh với những lập luận đó.

63. Ý NGHĨA CỦA BI KỊCH

Thưa tiến sĩ Adler,

Tại sao chúng ta bị thu hút mạnh bởi những vở bi kịch xuất sắc trên sân khấu và bởi những chuyện kể về những số phận và biến cố bi thảm trong đời thực? Dường như chúng ta sẽ cảm thấy khó chịu vì chúng và theo bản năng chúng ta tránh tiếp xúc với những điều khó chịu như vậy, nhưng tại sao bi kịch và sự bi thảm lại hấp dẫn như vậy? Bi kịch là gì?

O.R.M.

O.R.M. thân mến,

Thuật ngữ "bi kịch" có một nghĩa hẹp và một nghĩa rộng. Bi kịch theo nghĩa hẹp ám chỉ những biến cố xảy ra trên sân khấu hoặc trong phim ảnh, trong tiểu thuyết. Bi kịch theo nghĩa rộng là một tính chất của cuộc sống con người. Thuật ngữ nói ở đây ám chỉ đến những gì xảy ra trong đời thực.

Ví dụ kinh điển về bi kịch theo nghĩa hẹp là thể loại kịch bắt nguồn từ nước Hy Lạp cổ đại. Theo Aristotle, bi kịch khác với hài kịch vì có một kết cục không vui. Nhân vật bi kịch, một người ở trên mức bình thường về địa vị và tính cách, phải chịu một sự đổi thay của vận mệnh. Nỗi bất hạnh của anh ta do sự kết hợp của số phận và sai lầm gây ra, chứ không đơn thuần do bản chất hung bạo và sự ngu ngốc của anh ta. Khán giả thông cảm với nhân vật bi kịch rồi cảm

thấy thương hại và kinh hãi trước số phận của anh ta.

Oedipus, Hamlet[170], Vua Lear[171] là những điển hình của nhân vật bi kịch. Họ đều đi đến những kết cục bất hạnh. Nhưng họ không đơn thuần chịu đựng, ngớ ngẩn như những con vật hạ đẳng hay thụ động như những kẻ khóc than yếu đuối. Họ chiến đấu chống lại định mệnh của họ, và họ chấp nhận nó. Họ tìm thấy ý nghĩa trong sự khốn khổ của mình.

Vậy thì bi kịch trên sân khấu ngụ ý một quan điểm nào đó về bản chất và ý nghĩa của kiếp nhân sinh – bi kịch theo nghĩa rộng hơn. Chính cái nhân sinh quan bi đát này đã được tuyên bố bởi các triết gia hiện đại như Nietzsche[172], Unamuno[173], Berdyaev[174], và Jaspers[175]. Theo các triết gia này, đời người là một cái gì cực kỳ nghiêm trọng và hiểm nguy, dính dáng với những khát vọng vượt xa mức độ thông thường. Vì lẽ đó nó thường dẫn tới sự vỡ mộng, nghịch lý, và đau khổ.

Bi kịch, đối với các nhà tư tưởng này, không chỉ là bóng tối và sụp đổ. Họ chỉ cho thấy nỗi hân hoan mà nhân vật trải nghiệm khi đối mặt với số phận của anh ta. Thật vậy, Karl Jaspers nghĩ rằng ý chí tranh đấu, đương đầu và vượt lên số phận này, là tiêu biểu cho tinh thần Tây phương. Ông phân biệt sự căng thẳng và ngoan cố không ngừng nghỉ này với sự chấp nhận thanh thản hoặc sự dửng dưng đặc trưng của tinh thần Đông phương.

Theo quan điểm này, con người cao cả trong thất bại của hắn. Trái với câu chuyện "thành công" cạn cợt, bi kịch sân khấu cho thấy sự cao cả và phẩm giá thực sự của con người ngay giữa những đổ vỡ và "đắm tàu". Bi kịch sân khấu chuyên chở ý nghĩa bi đát của đời sống và ý thức khốn khổ về sự vĩ đại tiềm tàng trong con người. Khán giả, bằng cảm xúc và tưởng tượng của mình, tham gia vào cuộc tranh đấu và nhận thức của nhân vật bi kịch. Chúng ta đứng về phía Oedipus, Hamlet, và Lear cùng giáp mặt với sự thật và ý nghĩa cuộc đời.

Nếu chúng ta tìm trong văn học hiện đại những tác phẩm chứa đựng cái nhìn bi đát đó, hiếm khi chúng ta bắt gặp cái gì khớp với định nghĩa tường tận của Aristotle về bi kịch. Các nhân vật hiện đại thường là những con người bình thường, mặc dù có hiểu biết và diễn đạt rành mạch hơn chút ít về số phận của mình. Họ không tin chắc về những gì tốt đẹp cho con người và về những chân lý tối hậu mà chúng ta tìm thấy trong các vở kịch cổ xưa.

Tuy nhiên, bi kịch vẫn còn được tìm thấy trong văn học hiện đại. Thường thì tác giả và khán giả nhận thức về ý nghĩa của hoàn cảnh bi thảm rõ hơn các nhân vật chính, nhưng ý nghĩa vẫn như thế. Các nhân vật bi kịch trong văn chương đương đại có thể kể đến Willy Loman trong Death of a Salesman ("Cái chết của người chào hàng"), Blanche Duval trong A Streetcar Named Desire ("Chuyến tàu mang tên dục vọng"), Clyde Griffiths trong A American Tragedy ("Một Bi kịch Mỹ"), và Bigger Thomas trong Native Son ("Đứa con trai bản xứ").

Tuy nhiên, trái với khuynh hướng thời thượng trong tư tưởng hiện đại, bi kịch không phải là từ ngữ cuối cùng trong cuộc đời. Những tôn giáo xây dựng trên Kinh Thánh thừa nhận những thực tại tối tăm của kiếp nhân sinh nhưng nhìn chúng dưới ánh sáng của chủ định và sự cứu chuộc thần thánh. Đó là lý do vì sao Dante đặt tên tuyệt tác của ông, khởi đầu tại Địa ngục và kết thúc trên Thiên đàng, là pine Comedy ("Hài Kịch Thần Thánh"). Nó có một kết thúc có hậu – sự cứu rỗi.

64. CHỦ NGHĨA HIỆN SINH

Thưa tiến sĩ Adler,

Thuật ngữ "chủ nghĩa hiện sinh"làm tôi bối rối. Tôi hoàn toàn không hiểu các tác giả hiện sinh dùng từ "hiện sinh" như thế nào. Dường như nó có một ý nghĩa đặc biệt đối với họ. Và tất cả mọi loại người đều được gọi là "những người theo thuyết hiện sinh", từ những người dễ bị tổn thương và sùng đạo nhất đến những kẻ la cà ở các quán rượu và cà phê vỉa hè. Vậy thì chủ

nghĩa hiện sinh là gì? Ai là những triết gia hiện sinh hàng đầu? Loại tư tưởng này có nguồn cội từ đâu?

J.P.H.

J.P.H.thân mến,

Điều đầu tiên cần lưu ý về các triết gia hiện sinh là khi họ dùng từ "hiện sinh" họ muốn nói tới sự hiện tồn của con người. Họ không quan tâm gì đến sự tồn tại của những cái bàn và những cái ghế, những ngôi sao và các nguyên tử, hoặc nhiều vật thể khác. Chúng ta cũng phải lưu ý rằng khi đề cập đến sự hiện tồn của con người là họ muốn nói đến sự hiện hữu của từng cá thể đặc thù, chứ không phải tất cả loài người.

Vấn đề của con người, trong cái nhìn của họ, là phải trở nên có ý thức đầy đủ về bản ngã chân thực của mình trong hoàn cảnh đặc thù mà hắn ta tìm thấy chính mình đang ở trong đó. Vấn đề cơ bản này không thể giải quyết bằng tư duy thuần lý và những ý tưởng trừu tượng về bản chất con người. Những qui luật phổ quát và những khái niệm chung chung không thể minh giải nổi vấn đề của con người hoàn toàn độc đáo, cụ thể, đặc thù. Không có những tiền lệ hay cẩm nang hướng dẫn hắn trên con đường khó nhọc và đầy lo âu là trở thành chính mình.

Các nhà tư tưởng hiện sinh cho rằng thông qua "công trình" này, với sự kinh hãi và khắc khoải của nó, con người có thể có được sự nhận thức sâu xa và chắc chắn về thực tại – cái mà các triết gia truyền thống gọi là "hữu thể" – hơn bất kỳ phân tích lý lẽ trừu tượng, riêng lẻ nào có thể mang lại. Chân lý chỉ có thể chiếm hữu được bởi nhà tư tưởng hiện sinh trong hoàn cảnh cá nhân của hắn, chứ không bởi tư duy khách quan tách rời với cuộc hiện sinh của nhà tư tưởng.

Sứ mệnh trở thành bản ngã của chính mình đòi hỏi sự quyết định, cam kết, "dấn thân". Chính nhờ quyết định mà con người đạt tới sự hiện hữu tự thức, chứ không đơn thuần nhờ những lý tưởng cao vời hay những ý định tốt đẹp. Do dự là một tình trạng hư vô.

Thuyết hiện sinh hiện đại có một số những vị tiền hô xa xưa. Các lãnh tụ tôn giáo từ lâu đã nhấn mạnh sự biến đổi của hiện hữu cá nhân như là mối quan tâm hệ trọng của con người. Các triết gia như Socrates và các nhà Khắc kỷ coi triết học chủ yếu như một lối sống hơn là một truy tầm tư biện thuần túy. Các nhà tư tưởng Cơ Đốc giáo như Augustine và Pascal có sự ý thức đầy băn khoăn về thân phận con người và nhấn mạnh vai trò cứu vớt của sự biến đổi và cam kết cá nhân.

Sošren Kierkegaard, triết gia tôn giáo người Đan Mạch ở thế kỷ 19, là người khởi xướng thuyết hiện sinh hiện đại. Mối quan tâm chính yếu của ông thể hiện trên hai mặt: làm thế nào để trở nên bản ngã chân thực của chính mình, và làm thế nào để trở thành một tín hữu Cơ Đốc giáo. Ông cho rằng Chúa Trời được nhận biết chỉ nhờ thông qua niềm tin và sự tận hiến cá nhân Những mô tả dựa trên lý trí về Chúa Trời đều phi lý và không thích hợp. Tiêu chuẩn của chân lý là niềm đam mê mãnh liệt đến "yếu tính" của con người tìm kiếm nó. Không có chân lý khách quan, trừu tượng nào ngoài "sự chiếm hữu" của cá nhân.

Friedrich Nietzsche, triết gia Đức thế kỷ 19, là một cha đẻ khác của thuyết hiện sinh hiện đại. Ông nhìn con người hiện đại như một tạo vật suy đồi, không có tinh thần, và hao mòn sinh lực đang cố thoát ra khỏi thực tại khủng khiếp của thân phận mình bằng một thứ triết học nông cạn và một thứ tôn giáo an thần. Ông cho rằng sứ mệnh của con người là sáng tạo ra sự biến đổi của riêng mình thông qua ý chí cương quyết, khổ đau cá nhân, và sự trải nghiệm chiều sâu và đỉnh cao của cuộc nhân sinh. Ông phản đối triết học truyền thống như sự thỏa mãn hão huyền cho những nhu cầu tâm lý, và chống lại Cơ Đốc giáo như sự phủ nhận những giá trị của hiện hữu trần thế.

Hai kiểu thuyết hiện sinh này – tôn giáo và vô thần – được đại diện bởi các nhà tư tưởng

thời nay. Martin Buber[176], Gabriel Marcel, và Karl Jaspers là những người đề xướng thuyết hiện sinh lấy Thượng Đế làm trung tâm. Martin Heidegger[177], Jean Paul Sartre, và Albert Camus[178] là những nhà hiện sinh vô thần vô thần hoặc bất khả tri luận. Hai trường phái này có chỗ nhất trí là cùng quan tâm đến hiện hữu cá nhân như là phạm vi của chân lý nền tảng.

PHẦN VI NHỮNG CÂU HỎI VỀ CÁC VẤN ĐỀ XÃ HỘI

65. SỰ BÌNH ĐẲNG CỦA CON NGƯỜI

Thưa tiến sĩ Adler,

Tuyên ngôn Độc lập nói rằng tất cả con người sinh ra đều bình đẳng. Làm thế nào mà những tác giả được cho là thông thái của văn kiện này lại có thể viết ra điều quá vô nghĩa như thế? Hãy nhìn quanh bạn xem! Aga Khan[179] và một tá điền da đen miền Nam có được sinh ra bình đẳng không? Marilyn Monroe và người phụ nữ bình thường có được đấng Tạo hóa phú cho tài năng ngang nhau không? Có phải cha ông của chúng ta đã bày trò tuyên truyền chính trị hoặc họ muốn nói một điều gì hợp lý?

H.P.

H.P. thân mến,

Trước tiên chúng ta hãy thử xem cha ông ta muốn nói gì qua tuyên bố kỳ lạ này về quyền bình đẳng của con người. Hầu hết họ đều là những người của công việc rất từng trải. Họ ý thức rất rõ rằng con người có thể lực, trí tuệ, hoặc tài sản không như nhau. Hẳn họ chỉ cần nhìn chung quanh là thấy. Họ biết rằng tài năng và đức hạnh được chia không đồng đều trong thế giới này.

Tuy nhiên họ vẫn cho rằng tất cả chúng ta đều là con người. Tất cả chúng ta đều cùng một loài sinh vật. Mỗi chúng ta đều có cùng, ít nhất là về mặt tiềm năng, những đặc điểm đặc biệt của chủng loài đó. Chúng ta có tính cách, óc suy luận, ý chí tự do và tinh thần trách nhiệm. Do tất cả những điều này nên chúng ta có phẩm chất hoặc giá trị riêng. Chúng ta đều có cùng di sản chung và một số mệnh chung. Nhưng mỗi chúng ta đều có một cách riêng để thực hiện trong thế giới này, một số mệnh riêng lẻ. Theo quan điểm này, một cách chính đáng con người không thể bị đối xử như thể họ là đồ vật chứ không phải con người. Bởi vì họ là con người, nên thật là sai khi sử dụng họ như phương tiện.

Các tác giả của Tuyên ngôn này không có ý muốn nói rằng không có những khác biệt giữa con người với nhau. Họ thực sự muốn nói rằng tất cả mọi người, bởi vì tất cả họ đều là con người, đều có cùng những quyền nào đó mà không một chính quyền nào có thể cướp đi được. Họ tin những quyền này là tự nhiên và không thể bị tước bỏ. Bây giờ chúng ta hãy nhìn lại những gì họ đã nói:

"Chúng ta thừa nhận những sự thật này là hiển nhiên, rằng tất cả con người sinh ra đều bình đẳng; rằng họ được Đấng tạo hóa phú cho những quyền không thể bị tước bỏ nào đó; rằng trong số những quyền đó là quyền sống, quyền tự do và quyền mưu cầu hạnh phúc".

Đoạn trích này không có nghĩa là Judy O'Grady và Colonel's Lady được phú cho cùng một vóc dáng, được nhận cùng cơ hội, và có cùng một số tiền trong ngân hàng. Nhưng đàng sau màu da thì họ là chị em và có cùng quyền sống, tự do và mưu cầu hạnh phúc. Ứng dụng của cụm từ hay ho này được giải thích rõ trong Luật Dân quyền trong Hiến pháp, trong Tuyên ngôn Nhân quyền của Mỹ, và trong các văn kiện khác.

Dĩ nhiên bây giờ bạn có thể thúc ép tôi xa hơn và nói rằng tất cả chỉ là một mớ đạo đức giả. Nơi nào trong thế giới chúng ta tất cả con người đều có quyền sống, tự do và mưu cầu hạnh phúc như nhau? Những người da đen ở miền Nam đôi khi bị người da trắng treo cổ mà những người da trắng đó lại không bị trừng phạt. Dân Á Rập gào thét đòi quyền bình đẳng ở Bắc Phi

thuộc Pháp và Israel. Hiến pháp Liên Xô cũng có luật Dân quyền. Thì đã sao nào? Có vẻ như thể những kẻ nắm quyền đã quyết định sẽ có "bình đẳng" đến mức nào cho chúng ta. Hoặc như George Orwell đã nói trong cuốn Animal Farm ("Trại súc vật"): "Mọi con lợn đều bình đẳng, nhưng một số con lợn bình đẳng hơn những con lợn khác."

Bạn có thể đã đi xa hơn và ghi nhớ rằng nhiều người ký Tuyên ngôn Độc lập là các chủ nô và rằng Hiến pháp trong văn bản ban đầu của nó đã tính một nô lệ bằng 3/5 của một người. Chế độ nô lệ là một thể chế xã hội đúng đắn vào thời kỳ đó. Có lẽ hầu hết những người ký bản Tuyên ngôn đó đều không thấy sự mâu thuẫn giữa quyền bình đẳng mà họ đã công bố giữa những người Anh và người Mỹ và chế độ nô lệ đã phổ biến khắp cộng đồng người da đen dưới sự thống trị của người da trắng. Tuy nhiên Thomas Jefferson và vài lãnh tụ khác đã phản đối chế độ nô lệ. Và nên nhớ rằng Tuyên ngôn này không hề nói: "Tất cả người da trắng sinh ra bình đẳng." Tuyên bố này phổ quát; nó mở cánh cửa tự do và bình đẳng cho tất cả mọi người.

Nếu bạn chịu khó chú ý kỹ cách con người tranh luận ủng hộ những bất công và bất bình đẳng như thế, bạn sẽ nhận thấy rằng họ đòi hỏi nhu cầu cấp bách thiết thực thay vì quyền tối hậu. Thời gần đây không ai trừ bọn phát xít và bọn quốc xã là thực sự tranh luận ủng hộ sự bất bình đẳng giữa con người như một thứ quyền. Những người viết Tuyên ngôn này chủ yếu đã học từ triết gia người Anh John Locke để hình thành những lý thuyết về quyền tự nhiên cùng những quan điểm về tự do và bình đẳng của họ. Vì thế bạn có thể sẽ hứng thú với đoạn văn dưới dây trong bài tiểu luận của Locke, "Về chính quyền dân sự":

"Dù tôi đã nói ở trên "Về bản chất tất cả con người đều bình đẳng", tôi cũng không thể cho rằng mình hiểu tất cả các kiểu "bình đẳng". Tuổi tác hoặc đức hạnh có thể cho con người một quyền ưu tiên chính đáng. Sự xuất sắc về các mặt và công đức có thể đặt những người khác nằm trên mức chung… nhưng tất cả chuyện này đều nhất quán với sự bình đẳng mà tất cả mọi người đều có được xét về quyền tài phán hoặc quyền thống trị của người này đối với người khác".

66. THỰC TẾ CỦA SỰ TIẾN BỘ

Thưa tiến sĩ Adler,

Những tiến bộ gần đây trong việc chinh phục không gian đã khiến nhiều người chúng ta lưu ý đến thời đại kỳ diệu mà chúng ta đang sống và trông đợi một sự tiến bộ ngày càng to lớn hơn. Nhưng liệu chúng ta có thật sự tiến bộ về mặt trí tuệ, đạo đức, tinh thần hơn những nền văn minh vĩ đại của quá khứ không? Thực sự có một điều được gọi là tiến bộ không, hay nó chỉ là một chuyện huyền thoại hiện đại?

A.F.P.

A.F.P. thân mến,

Liệu bạn có xem việc khám phá và phát triển một tư tưởng mới là dấu hiệu của sự tiến bộ không? Lý do khiến tôi hỏi là ở chỗ ý tưởng về sự tiến bộ chỉ là một ý tưởng. Nó đã được linh mục Saint-Pierre phát biểu rõ ràng lần đầu tiên vào thế kỷ 18. Nó đã được phát triển chủ yếu là trong hai trăm năm vừa qua.

Quan niệm cơ bản về sự tiến bộ cho rằng sự cải thiện chắc chắn sẽ xảy ra theo bước đi của thời gian . Nó ngụ ý rằng có sự thay đổi thực sự trong lịch sử loài người và rằng các sự kiện không tự lặp lại. Nó cũng ngụ ý rằng sự thay đổi này được hướng tới việc cải thiện hoặc hoàn hảo những vấn đề thuộc về con người. Sự tiến bộ có thể có một mục đích rõ ràng, thí dụ như xã hội phi giai cấp hoặc hòa bình vĩnh viễn, hoặc nó có thể là một tiến trình vô tận.

Người xưa chấp nhận cái được gọi là quan điểm "chu kỳ" của lịch sử. Khi họ chứng kiến các

sự việc, mọi thứ phát triển rồi sụp đổ – trong những vấn đề của con người cũng như trong thế giới các thiên thể. Lịch sử, cũng như thiên nhiên, có các mùa cũng như chu kỳ sinh diệt của nó. Các thành phố mọc lên rồi sụp đổ. Nền văn minh tiến triển một thời gian, rồi sau đó bắt đầu suy tàn. Thậm chí Aristotle còn cho rằng kiến thức mà con người đã tích lũy được trong nghệ thuật và khoa học có thể bị mất đi và sẽ phải được phục hồi lại.

Theo quan điểm này, vốn được một tác gia hiện đại như Spengler chia sẻ, thì tiến bộ là một ảo tưởng. Có vẻ như có sự tiến bộ nào đó trong những vấn đề con người nếu chúng ta chỉ nhìn vào khía cạnh đi lên của chu kỳ thăng tiến và suy tàn. Nhưng đó mới chỉ là phân nửa câu chuyện. Phân nửa còn lại hoàn toàn ngược lại sự tiến bộ.

Nhưng những ai tin vào sự tiến bộ có thể chỉ ra những bước tiến mà con người đã làm được từ buổi đầu lịch sử trong việc phát minh những thiết bị và công cụ hữu ích, trong việc cải thiện tất cả các điều kiện vật chất của cuộc sống, và trong việc tích lũy kiến thức. Trong vòng ba trăm năm qua chúng ta đã có những bước tiến lớn lao về kỹ thuật và kiến thức khoa học, về các bộ môn nghệ thuật hữu ích, và về việc sản xuất của cải. Chúng ta không chỉ đạt được sự tiến bộ lớn lao, mà có vẻ như chúng ta đã thúc đẩy nó càng lúc càng nhanh hơn.

Một sự phát triển như thế liệu có đi đến chỗ kết thúc không? Không, trừ khi chúng ta phá hủy những điều kiện cho sự phát triển xa hơn bằng cách sử dụng những vũ khí hủy diệt mới mà sự tiến bộ đã đem lại cho chúng ta. Điều này đưa chúng ta đến vấn nạn thực sự về sự tiến bộ trong lĩnh vực chính trị và đạo đức. Liệu con người có đủ thông minh để lập ra và chấp nhận những định chế mà nó sẽ loại bỏ chiến tranh cũng như mọi hình thức hủy diệt khác không?

Có một số chứng cứ, tuy rằng mơ hồ, rằng lương tâm con người đã từ từ được cải thiện qua các thời đại. Trong thế kỷ này chúng ta đã chứng kiến cách cư xử của con người với nhau độc ác và phi nhân như những hành động tàn bạo tồi tệ nhất từng được ghi lại trong lịch sử cổ đại. Tuy nhiên hiện nay ngày càng có nhiều người bị chấn động sâu xa trước cách cư xử như thế hơn so với những thời trước đây. Chúng ta có ý thức hơn về quyền con người. Chúng ta có cảm nhận sâu sắc hơn về chân giá trị của con người cá thể hơn tổ tiên ta ngày trước.

Một số tác gia, như Hegel và Karl Marx, cho rằng sự tiến bộ về chính trị và đạo đức là điều không thể tránh khỏi. Theo ý họ, quy luật cơ bản nhất chi phối lịch sử là quy luật về sự tiến bộ cần thiết. Đối lập với họ là các tác gia như Kant và J.S. Mill, vốn cho rằng sự tiến bộ chỉ đạt được bằng nỗ lực của con người. Sự tiến bộ chẳng có gì là cần thiết hay chắc chắn sẽ xảy ra. Xã hội loài người cải thiện hoặc nền văn minh phát triển hoàn toàn phụ thuộc vào những chọn lựa của con người.

Vấn đề sâu sắc nhất về sự tiến bộ liên quan đến chính bản chất con người. Phải chăng tất cả những tiến bộ có thể đạt được cùng lắm cũng chỉ là những cải thiện trong các định chế của con người, trong nghệ thuật và khoa học, và trong những đặc trưng bên ngoài của đời sống? Hoặc bản chất con người có khả năng tự tiến bộ hoặc, như chúng ta có thể nói, tiến hóa từ một hình thức thấp hơn đến một hình thức cao hơn chăng?

Triết gia Đức Friedrich Nietzsche đã tiên đoán về một siêu nhân – một kiểu sinh vật mới, vượt xa con người được tạo thành hiện nay. Các nhà tư tưởng tôn giáo cũng hy vọng phát triển một kiểu con người mới qua sự phục sinh linh hồn. Những người Maxist tin rằng xã hội xã hội chủ nghĩa hoàn hảo đồng thời với việc hoàn thiện con người.

Có người lại chọn quan điểm ngược lại. Họ xem bản chất con người như một nhân tố bất biến và thường trụ, nó đặt ra những giới hạn cho sự tiến bộ mà con người có thể đạt được. Nhưng cho dù bị giới hạn, nhiều sự tiến bộ vẫn được thực hiện – nhiều hơn những gì chúng ta từng được chứng kiến cho đến nay. Và với mỗi bước tiến tới con người lại nhận ra những tiềm năng của họ một cách đầy đủ hơn. Tôi nghĩ chưa chắc con người trong quá khứ nhận thức rõ những tiềm năng của họ hơn con người hiện nay hoặc con người trong tương lai.

67. BÙNG NỔ DÂN SỐ

Thưa tiến sĩ Adler,

Đã có nhiều thông tin về "sự bùng nổ dân số" thế giới, và đã có tranh luận dữ dội về việc làm thế nào và có nên kiểm soát nó không. Quan điểm chính của các nhà tư tưởng trong quá khứ về vấn đề bùng nổ dân số là gì? Những quan điểm của họ giống hay khác gì với những quan điểm hiện nay?

F.B.C.

F.B.C. thân mến,

Thomas R. Malthus , một mục sư và kinh tế gia Anh, đã bắt đầu cuộc khảo sát hiện đại về vấn đề dân số năm 1798 qua bài tiểu luận Essay on Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society ("Luận về nguyên tắc dân số, như nó tác động đến việc cải thiện tương lai xã hội"). Malthus khẳng định rằng sự gia tăng dân số luôn có xu hướng vượt quá sự gia tăng về các phương tiện sinh tồn. Ông tin rằng một sự cân bằng thích hợp giữa dân số và sinh tồn sẽ đạt được qua những tác động hủy diệt của chiến tranh, nạn đói, và dịch bệnh, và những tác động gây suy kiệt của sự bần cùng và tệ nạn trong các tầng lớp nghèo. Sau đó Malthus đã chỉnh sửa bức tranh ảm đạm này để đề xuất rằng việc lập gia đình trễ cùng với việc tiết dục chặt chẽ có thể kiểm soát việc gia tăng dân số, nhưng ông không hy vọng lắm vào việc sẽ có nhiều người thực hiện việc tiết chế này.

Malthus viết bài tiểu luận của ông để chứng minh rằng không thể có một xã hội hoàn hảo để con người có thể sống thoát khỏi sự túng thiếu hay lo lắng về sinh kế. Theo ông thì thiên nhiên không thể cung cấp mọi thứ, vì vậy chỉ có những kẻ thích nghi nhất mới tồn tại hoặc thoát khỏi cảnh khốn cùng và túng thiếu. Khi Charles Darwin viết tác phẩm nổi tiếng của ông, The Origin of Species ("Nguồn gốc các loài"; 1859), ông đã áp dụng ý tưởng của Malthus về "đấu tranh sinh tồn" vào toàn bộ thế giới hữu cơ, nhưng không giải quyết được vấn đề gia tăng dân số trong xã hội.

Tuy nhiên, các kinh tế gia như William Graham Sumner (1840- 1910) đã sử dụng lý thuyết chọn lọc tự nhiên của Darwin để biện minh cho hệ thống kinh tế cạnh tranh của thế kỷ 19, với sự khốn khổ và túng thiếu kèm theo của nó. Cũng như Malthus, họ cho rằng chỉ có bao nhiêu đó chỗ tại bàn ăn của thiên nhiên, và những người bị dư ra những kẻ kém thích nghi một cách cạnh tranh – không có quyền tồn tại về mặt đạo đức.

Đối lập sâu sắc và dữ dội với Malthus và "những nhà chủ nghĩa Darwin xã hội" là Karl Marx và Friedrich Engels, những nhà sáng lập học thuyết cộng sản hiện đại. Họ cho rằng lý thuyết của Malthus là một lời biện hộ phi nhân và xấu xa cho chủ nghĩa tư bản đầy những thối nát bất công. Marx gọi nó là "thái độ báng bổ ghê tởm chống lại con người và tự nhiên." Họ cũng xem quy luật tự nhiên "bất diệt" của Malthus – vốn cho rằng dân số luôn luôn vượt quá thực phẩm sinh tồn – là hoàn toàn vô căn cứ và thiếu thuyết phục.

Marx và Engels đã cho rằng sự khốn khổ và thiếu thốn trong thời đại của họ là do một hệ thống kinh tế kém hiệu quả và lỗi thời, chứ không phải do riêng việc bùng nổ dân số. Họ nói con người, không như loài vật, vừa là nhà sản xuất cũng như người tiêu dùng. Nhiều hàm nhai cũng có nghĩa là nhiều tay làm. Marx và Engels tìm kiếm phương thuốc chữa chứng khốn khổ và thiếu thốn của con người bằng một hệ thống sản xuất và phân phối tốt hơn. Trong nền kinh tế nguyên thủy, thậm chí một người trên một dặm vuông có thể là quá nhiều trong khi ở nền kinh tế công nghiệp hiện đại, cùng một vùng đất như thế có thể có 1.000 người mà không căng thẳng.

Những nguyên lý do Malthus và Marx-Engels tuyên bố vẫn còn chi phối cuộc thảo luận về

vấn đề dân số hiện nay. Một tỉ lệ chết giảm kèm theo một tỉ lệ sinh gia tăng trong những quốc gia như Ấn Độ và Trung Quốc, cùng một sự gia tăng không đáng kể về sản lượng lương thực, đã hồi sinh những lo ngại theo kiểu Malthus. Các nhà sinh học và xã hội học đã nêu lại bóng ma của việc có quá ít lương thực cho quá nhiều miệng ăn. Tuy nhiên, không như Malthus, họ hướng tới giải pháp giảm sinh suất, chứ không phải là tăng tử suất. Không như Malthus, họ không tìm cách làm cho cuộc sống người nghèo vất vả hơn và ngắn ngủi hơn, mà họ tìm cách làm cho cuộc sống của họ lành mạnh hơn và đàng hoàng hơn.

Hiện nay những người chống lý thuyết Malthus vẫn tìm kiếm giải pháp bằng cách tổ chức việc sản xuất tốt hơn, phân phối hợp lý hơn, và tận dụng các nguồn tài nguyên thiên nhiên hơn. Nhưng họ có thể không phải là những người theo Marx, và muốn làm việc trong một chế độ quyền tư hữu hiện có. Họ bao gồm những con người vì lý do tôn giáo mà phản đối việc hạn chế sinh sản không tự nhiên. Một số người chống Malthus cũng đồng ý với đề nghị của Malthus về việc lập gia đình trễ cùng với việc tiết dục nghiêm ngặt, đặc biệt là đối với quốc gia như Ấn Độ.

Hiện nay nhiều người ủng hộ một quan điểm trung dung trong các cuộc tranh luận giữa những người theo thuyết Malthus quá kích và những người bài thuyết Malthus. Họ muốn kết hợp việc sản xuất và phân phối với những vấn đề hạn chế sinh đẻ hiệu quả hơn. Nhưng giữa họ lại bất đồng với nhau về biện pháp hạn chế sinh đẻ thích hợp.

68. CÒN SỰ TUÂN THỦ THÌ SAO?

Thưa tiến sĩ Adler,

Ngày nay mọi người đều phải tuân thủ, kể cả bọn trẻ. Và con người đang phấn đấu một cách tự giác để trở thành những kẻ bất tuân cũng có đồng phục và lối ăn nói rập khuôn của riêng họ. Bất cứ ai đi chệch khỏi khuôn mẫu của tập thể hoặc xã hội đều bị coi như là một kẻ phá hoại hoặc "hâm". Tình huống đáng sợ có phải là riêng có trong thời này, hay nó đã có trong nhiều thời đại khác? Có tư tưởng gia vĩ đại nào từng đối mặt với vấn đề này chưa?

T.J.M.

T.J .M. thân mến,

Việc tuân thủ những thể lệ, những sở thích, và những quan điểm của công chúng nói chung là một hiện tượng hiện đại hoàn toàn. Việc nhổ bật trật tự xã hội cũ sau cuộc Cách mạng Pháp, việc phát triển những phương tiện truyền thông đại chúng, và sức mạnh vượt trội của "công luận" đã tạo ra những điều kiện mà trong đó việc tuân thủ đã trở thành một vấn đề và một mối đe dọa. Điều này không hề giống như vấn đề trước đây về mối căng thẳng giữa tự do cá nhân và quyền lực xã hội, được biểu hiện trong nhà nước hoặc trong nhà thờ.

"Công chúng" hiện đại, như Kierkegaard đã chỉ ra cách nay hơn một thế kỷ, không phải là một cộng đồng thực sự do những con người thực tạo ra. Nó là sự tập hợp những cá nhân trừu tượng, "vào thời điểm họ chẳng là gì cả", tức là, khi họ là hữu thể y hệt mọi người khác. Đây là công chúng, là quần chúng nhân dân, là đám đông, là "họ", là đám người với ý chí và quan điểm mà chúng ta bị cho là phải tuân thủ theo.

Trong thế kỷ trước nhiều tác gia mẫn cảm đã đối phó với vấn đề tuân thủ đối với đám công chúng ảo này. Một trong những cách xử lý vấn đề tuân thủ tuyệt vời nhất đã đến với chúng ta qua ngòi bút của John Stuart Mill. Nó xuất hiện trong tác phẩm nổi tiếng của ông "On Liberty" ("Về Tự do"). Nó được viết cách nay cả thế kỷ nhưng nó nghe như thể mới được viết hôm nay.

Mill đồng ý với Kierkegaard rằng cá nhân bị chìm mất trong đám đông. Sự giống nhau là một điều lý tưởng. Mọi người được cho rằng phải suy nghĩ, cảm giác và hành động như mọi người khác. Tính tầm thường tập thể thống trị. Theo Mill thì hầu hết con người "đọc những thứ

giống nhau, thấy những điều giống nhau, viếng thăm cùng những nơi chốn, hướng hy vọng và sợ hãi của họ đến cùng những đối tượng". (Điều này xảy ra trước khi có T.V!) Theo Mill, không có ai để lãnh đạo quần chúng nhân dân hoặc kháng cự ý chí của họ. Việc tư duy của quần chúng nhân dân "được những người rất giống chính họ thực hiện giùm họ," những người chuyện trò với họ và phát ngôn cho họ thông qua báo chí hàng ngày. Không một giai cấp hay định chế nào có thể cưỡng lại sự cai trị của tính tầm thường – những gì mà sau này Georges Bernanos[180] gọi là "chế độ tầm thường" (mediocracy). Việc bất tuân bị bỏ lại không có một đồng minh, ngay cả trong giới quyền thế.

Theo trật tự mới mọi người hầu như phải tuân thủ, bất chấp vị trí xã hội của họ cao hay thấp. Những gì "người khác" nghĩ là thích hợp thì đều ưu thắng, chứ không phải sở thích cá nhân của mỗi người sẽ ưu thắng. Mill nói rằng việc tuân thủ không chỉ ảnh hưởng đến việc ta cố vươn lên – hay hạ xuống – cho giống người khác, mà còn ảnh hưởng đến tận sâu thẳm những tình cảm và niềm vui riêng tư. "Ngay cả trong những gì người ta làm cho vui, thì sự tuân thủ vẫn là điều đầu tiên họ nghĩ đến; họ thích ở trong đám đông; họ tiến hành chọn lựa chỉ trong số những điều mà mọi người thường chọn lựa; sự kỳ quặc trong khiếu thẩm mỹ, sự lập dị về đạo đức bị xa lánh dè bỉu ngang với những tội ác."

Bởi vì "họ thích ở trong đám đông," Mill nói, nên con người không có bất kỳ quan điểm hay tình cảm cá nhân thật sự. Họ không có bất kỳ nhân cách hay cá tính thực sự, bởi vì sức bật của ngẫu hứng và cá tính đã cạn kiệt. Nhân cách và cá tính được hình thành qua việc thực hành nhận thức phân biệt, đánh giá, và chọn lựa. Nếu những khả năng cá nhân này không được sử dụng, chúng trở nên cùn, không nhạy bén và cuối cùng khô chết đi. Khi điều này xảy ra, con người trở nên thiếu cá tính, chỉ còn là một người máy. Mill vẫn cho rằng tính ngẫu hứng và cá tính là thiết yếu cho hạnh phúc của con người – cả về cá nhân và xã hội. Một xã hội mà trong đó con người chỉ đơn thuần sao chép lẫn nhau hoặc tuân thủ thói tục thịnh hành sẽ không là xã hội con người nữa. Một cộng đồng thực sự bao gồm những cá nhân thực sự, chứ không phải gồm những bản sao chép. Mill nói, càng có nhiều đời sống thực trong từng cá nhân bao nhiêu thì càng có nhiều đời sống thực trong xã hội mà họ tạo ra bấy nhiêu.

Mill kêu gọi một biện pháp cực đoan trong cuộc khủng hoảng hiện nay, nơi chúng ta cảm thấy mình giống những kẻ bị ruồng bỏ về mặt đạo đức nếu chúng ta làm "những gì không ai làm" hoặc không làm "những gì mọi người làm". Ông nói rằng nhiệm vụ của chúng ta là phải khác người. "Ngày nay, sự gương mẫu đơn thuần của việc bất tuân thủ, sự đơn thuần từ chối không chịu uốn gối theo thói tục, thì tự nó đã là một ích dụng. Sự kiện có quá ít người dám trở nên khác thường đã cho thấy rõ mối nguy hiểm chính của thời đại."

69. NHỮNG CƠ SỞ CHO VIỆC KIỂM DUYỆT

Thưa tiến sĩ Adler,

Thỉnh thoảng chúng ta nảy sinh ước muốn mãnh liệt chống lại thứ văn chương, vở kịch,… "đồi bại" hoặc "phi luân", và kêu gọi cấm những cuốn sách, kiểm duyệt các bộ phim nào đó, và các thứ thuộc loại đó. Tôi tự hỏi không biết trong quá khứ họ đã gặp vấn đề kiểu này hay không và họ xử lý ra sao. Các triết gia có cho chúng ta bất kỳ hướng dẫn nào về chỗ để vạch ra đường ranh giữa tự do nghệ thuật và việc xúc phạm công khai (công xúc tu sỉ), giữa sự chuyên chế "kiểu Thanh giáo" và việc kiềm chế một cách sáng suốt không?

C.S.C.

C.S.C. thân mến,

Cuộc tranh luận về vấn đề kiểm duyệt đã có từ thời xa xưa và đến nay vẫn còn tiếp diễn. Đây là một câu hỏi khó khăn và tế nhị, như tất cả những câu hỏi liên quan đến quyền kiểm soát chính thức đối với những vấn đề tác động đến đạo đức công chúng. Nói chung, có ba lập trường

chủ yếu về vấn đề này.

Chắc bạn còn nhớ rằng Plato đã quyết định loại bỏ những nhà thơ và kịch tác gia khỏi nước cộng hòa lý tưởng của ông ta, vì ông ta nghĩ họ sẽ gây ra những ảnh hưởng tai hại. Plato khẳng định rằng tất cả các bộ môn nghệ thuật trong xã hội của ông phải phục vụ những mục tiêu chính trị và đạo đức đã quy định sẵn. Vì thế ông buộc mọi môn nghệ thuật phải chịu sự kiểm soát của chính phủ. Những kẻ cai trị quốc gia đã tự coi mình là những người chăm lo phần đức hạnh. Họ có bổn phận ngăn chặn mọi hoạt động nghệ thuật có thể làm suy yếu đức hạnh và ủng hộ hoạt động nghệ thuật nào khiến cho đức hạnh phát triển. Quan điểm của Plato là điển hình của lập trường đầu tiên, hoàn toàn ủng hộ việc kiểm soát chính trị đối với các bộ môn nghệ thuật và các sản phẩm nghệ thuật. Đối lập hẳn với nó là lập trường khẳng định sự do hoàn toàn không bị ràng buộc dành cho nghệ thuật. Người bảo vệ kỳ cựu cho lập trường này là John Milton[181]. Ông viết:

“Tôi không thể ca ngợi một thứ đức hạnh tiềm ẩn và ngấm ngầm, ù lì và không sinh khí, không bao giờ dám xông ra nhìn cái đối địch với mình… cái mà nó thanh tẩy chúng ta là sự thử thách và sự thử thách là thông qua những gì ngược lại. Vì thế thứ đức hạnh mà nó chỉ là một đứa trẻ nằm trong tầm ngắm của cái ác, và không biết đến mức tối đa mà cái xấu hứa hẹn với những kẻ đi theo nó, và cự tuyệt cái xấu, chỉ là một thứ đức hạnh trống rỗng, chứ không phải là thứ đức hạnh thuần khiết…”

Milton tin cậy mãnh liệt vào bản chất con người. Ông quan niệm nó mạnh mẽ và khó bị mua chuộc hơn Plato quan niệm. Vì vậy, ông đề nghị rằng cá nhân, được trợ giúp bởi nền giáo dục đạo đức lành mạnh, phải được tiếp xúc với cả cái thiện và cái ác. Ông tin rằng rồi họ sẽ chọn điều thiện. Theo ông, đức hạnh đạt được theo cách đó sẽ hoàn thiện hơn vì đã được thử thách như thế.

Lập trường thứ ba nằm giữa hai lập trường này và có vay mượn một số điều từ cả hai. Nó khẳng định rằng nhà nước không nên quyết định loại hình nghệ thuật nào là được cho phép. Tuy nhiên lập trường này khác hẳn lập trường của Milton bởi việc nó cứ khăng khăng dành cho xã hội một quyền kiểm soát nào đó đối với việc trưng bày những tác phẩm nghệ thuật trước công chúng. Thực tế đây là lý lẽ trung dung mà chúng ta đã chấp nhận ở Mỹ.

Hoạt động nghệ thuật, dù ý định của nó là thế nào đi nữa, đều có thể được coi là góp thêm vào hoặc giảm bớt đi tình trạng an sinh của con người. Nói cách khác, nghệ thuật có thể và thực sự có những tác động xã hội. Điều này không có nghĩa là việc hướng dẫn đạo đức là chức năng hàng đầu của người nghệ sĩ. Việc các tác phẩm nghệ thuật có thể được sử dụng bởi phụ huynh, mục sư, hoặc thầy giáo để phục vụ cho những mục đích của họ thì không hề biến người nghệ sĩ trở thành một nhà đạo đức hoặc thầy giáo cũng như nó không biến anh ta trở thành một bậc phụ huynh hoặc một mục sư được. Nhưng luận điểm này cho rằng, trong chừng mực mà nghệ thật có thể có những tác động xã hội, nó cần phải chịu một sự kiểm soát xã hội tối thiểu nào đó. Hiểu theo cách này, thì kiểm duyệt là một cách để bảo vệ thiếu niên, người bị mất cân bằng về thể chất, và kẻ ngờ nghệch thoát khỏi những kẻ lạm dụng và trục lợi từ yếu điểm của họ. Nhưng mọi người đều nhận ra rằng việc cấm đoán đó ít hiệu quả hơn nhiều so với những thói quen đạo đức và trí tuệ lành mạnh vốn làm cho bản chất con người ít yếu đuối hơn.

Nhiều người cũng thấy rõ rằng việc kiểm duyệt có thể dễ dàng bị lạm dụng và dễ bị thoái hóa thành sự can thiệp độc đoán vào nghệ thuật. Ví dụ như kiểm duyệt không thể đảm nhận trách nhiệm đối với những tác động ngẫu nhiên của những tác phẩm nghệ thuật đích thực. Sự thực rằng những người rất trẻ, người bị xáo trộn tình cảm, thậm chí những người trưởng thành bình thường muốn tìm kiếm sự kích động, trong một số trường hợp, đã nhận thấy một vở kịch, bộ phim, quyển sách nào đó chính là tác nhân đưa tới hành vi phi đạo đức. Nhưng thường thì điều này có liên quan ít nhiều với một khán giả hoặc độc giả cá biệt chứ không phải với bản thân tác phẩm. Việc sử dụng hoặc lạm dụng bất kỳ quyền kiểm soát xã hội nào được

tiến hành đối với nghệ thuật hầu như chỉ dựa vào sự khôn ngoan, tính thận trọng, và quan điểm khai phóng của những người thực hiện quyền kiểm duyệt. Tuy nhiên, quan trọng hơn là việc giảm bớt kiểm duyệt bằng cách nâng cao đạo đức xã hội và cá nhân tới một điểm mà nhu cầu kiểm duyệt trở thành không đáng kể.

70. MỤC ĐÍCH CỦA SỰ TRỪNG PHẠT

Thưa tiến sĩ Adler,

Toàn bộ hệ thống luật hình sự và sự trừng phạt của chúng ta đang ngày càng bị xét nét cẩn thận và được đặt thành vấn đề hơn. Không chỉ án tử hình mà cả án tù và toàn bộ hệ thống trừng phạt đều bị phê phán. Thậm chí một số người còn lý luận rằng chúng ta nên loại bỏ các nhà tù và thay thế bằng những dưỡng đường để giải quyết một cách hiệu quả những yếu tố phạm. tội. Mục đích và bản chất từ xưa đến nay của sự trừng phạt là gì? Nhằm xem chúng ta đạt được kết quả gì qua việc trừng phạt tội phạm? Liệu những chuẩn mực về lẽ phải và công lý có biện minh được cho nó không?

R.L.G.

R.L.G. thân mến,

Sự trừng phạt là một hình phạt do xã hội áp đặt lên các cá nhân vì những hành động sai phạm của họ. Nhìn theo cách này thì mục đích của sự trừng phạt là cách đền bồi cho điều sai trái đã làm – ăn miếng trả miếng, mắt trả bằng mắt, hoặc một số tiền phạt thích hợp hoặc một thời hạn trong tù cho việc phạm tội. Theo quan điểm này, công lý được thực hiện khi kẻ phạm tội chịu tổn hại – về thể xác, tiền bạc, hoặc tự do – ngang với điều sai trái họ đã làm. Bất kỳ chức năng nào khác mà sự trừng phạt có thể phục vụ, vì cá nhân hoặc xã hội, theo quan điểm này, đều không thích hợp. Kant và Hegel đều giữ quan điểm đền bồi này về việc trừng phạt.

Theo một quan điểm khác, sự trừng phạt phải cải tạo kẻ phạm tội và ngăn cản những người khác có hành động tương tự. Tại một trong những cuộc đối thoại của Plato, Protagoras[182] nói rằng thật vô lý khi cộng đồng trả đũa kẻ tội phạm vì một hành động đã qua và không thể sửa chữa được. Điều đúng đắn nên làm là hướng tới tương lai và trừng phạt một người là để ngăn hắn ta hoặc những người khác không phạm phải điều sai trái nữa. Trong một cuộc đối thoại khác, Socrates phân biệt giữa những người có thể cứu vãn và có thể cải thiện bằng việc trừng phạt với những người không thể. Ông đề nghị án tử hình chỉ cho hạng người sau. Đối với Plato, mục đích chính của việc trừng phạt là sửa chữa, cải tạo, khôi phục lại trật tự đúng cho linh hồn của người phạm tội. Ông cho rằng án tử hình chỉ nên dành cho những tên tội phạm không thể cải tạo và như một tấm gương răn đe những người khác. Quan điểm của Plato là quan điểm trừng phạt thực dụng (vị lợi), xem nó như có tính cải tạo hoặc răn đe.

Những nhà tư tưởng như Thomas D'Aquinas kết hợp quan điểm trừng phạt đền bồi và thực dụng. Aquinas cho rằng trật tự đạo đức đòi hỏi rằng những hình phạt được áp đặt để uốn nắn những điều sai đã phạm phải. Nhưng ông tin rằng sự trừng phạt cũng phải cải tạo tội phạm và răn đe những sai trái khác sau này. Hệ thống luật pháp của chúng ta hiện nay cố đạt được cả ba mục tiêu – đền bồi, cải tạo và răn đe. Nó cố làm cho việc trừng phạt phù hợp với cả tội ác và phạm nhân. Những người phạm tội lần đầu và những người trẻ tuổi thường nhận hình phạt nhẹ hơn những tên tội phạm thường xuyên đối với cùng những vi phạm. Chúng ta có "những trại cải tạo" cũng như "những nhà lao" (penitentiaries, bắt nguồn từ chữ penance - sự hành xác để xám hối). Chúng ta có quan điểm về việc "trả nợ của mình với xã hội" của một người và chúng ta cũng có quan điểm về sự "tái hòa nhập". Chúng ta vừa có thái độ nhìn lại quá khứ (nhìn lại tội phạm) và thái độ tương lai (hướng tới cuộc đời tương lai của kẻ tội phạm). Và chúng ta kêu án tử hình cho tội bắt cóc và gián điệp thời bình như một sự răn đe trong những tình huống nghiêm trọng.

Cuộc tranh luận giữa những quan điểm trừng phạt đền bồi và vị lợi vẫn đang tiếp tục, đặc biệt là khi chúng ta có "những làn sóng tội phạm" định kỳ. Cuộc tranh luận trở nên đặc biệt nghiêm trọng đối với trường hợp cực đoan nhất, đó là về án tử hình. Ở đây hoàn toàn không thể kết hợp cả ba chức năng trừng phạt. Cho dù có thể đạt được cả việc đền bồi lẫn răn đe bằng án tử hình, nhưng nó lại là một phương thuốc loại bỏ cả người bệnh lẫn chứng bệnh.

Ngày nay cuộc tranh luận về án tử hình khiến hai mục đích vị lợi này chống lại nhau – việc răn đe đối lập với việc cải tạo hoặc việc chữa trị. Nhưng quan điểm về việc đền bồi khách quan nào đó thường làm nền cho những luận điểm ủng hộ án tử hình. Nếu vấn đề chỉ là việc răn đe, thì những ai ủng hộ hình phạt này trong trường hợp tội giết người sẽ mở rộng nó một cách hợp lý sang cho một số những tội nhẹ hơn.

Ngành phân tâm học quan niệm việc trừng phạt như sự phục vụ một nhu cầu tâm lý tự nhiên. Theo Freud, một người cảm thấy có tội muốn bị trừng phạt để tâm hồn được bình yên. Đó có thể là những lời biện minh khách quan cho tội lỗi của hắn, và hắn có thể mong đợi một sự trừng phạt hợp lý. Nhưng trong trường hợp những nhân cách bị rối loạn, thì tội lỗi có thể không có thật hoặc được cường điệu. Những người như thế có thể tìm kiếm sự trừng phạt chỉ vì muốn bị trừng phạt hoặc công khai phạm tội để bị bắt và bị trừng phạt. Quan điểm phân tâm học bất chấp vấn đề bản chất và mục đích của sự trừng phạt. Trong trường hợp nhân cách bình thường, nó đưa ra sự ủng hộ về tâm lý học cho cả những luận điểm vị lợi lẫn đền bồi.

71. NHỮNG LÝ LẼ ỦNG HỘ VÀ CHỐNG LẠI ÁN TỬ HÌNH

Thưa tiến sĩ Adler,

Trường hợp của Caryl Chessman đã tập trung sự chú ý của công chúng vào vấn đề đạo đức học và tính hiệu quả của án tử hình. Đã có nhiều tuyên bố từ cả hai phía, nhưng thật khó để có được một bức tranh rõ ràng về những nguyên tắc làm nền cho luận điểm của những người đề xướng và những kẻ phản đối án tử hình. Liệu chúng ta có thể tìm ra bất cứ tuyên bố rõ ràng nào của những quan điểm phản đối từ các tác gia quá khứ không? Đâu lý do cơ bản để ủng hộ hoặc phản đối án tử hình?

G.C.C.

G.C.C. thân mến,

Quan điểm của chúng ta về án tử hình bị ảnh hưởng bởi ý niệm về mục đích của sự trừng phạt. Những nhà tư tưởng vĩ đại trong quá khứ có hai tư tưởng khác nhau cơ bản về sự trừng phạt. Một lý thuyết là "đền bồi" và một lý thuyết khác là "vị lợi".

Những nhà tư tưởng ủng hộ quan điểm đền bồi vẫn cho rằng người làm sai phải bị trừng phạt như một vấn đề công bằng nghiêm minh, để sửa chữa điều sai trái mà người đó đã làm. Nguyên lý về sự công bằng vốn quyết định việc đền bù cho những thiệt hại trong các vụ tố tụng dân sự được áp dụng cho việc hiệu chỉnh những sai trái trong những trường hợp tội hình sự. Tương tự như một người đâm vào xe hơi của một người khác hoặc làm đổ hàng rào thì phải bồi thường cho bên bị thiệt hại, vì vậy một tội phạm phải trả giá cho tội của anh ta bằng cách chịu một sự trừng phạt phù hợp. Vì vậy Cựu Ước có câu: "Ngươi sẽ phải lấy mạng đổi mạng, mắt đổi mắt, răng đổi răng, vết thương đổi vết thương." Những bi kịch của người Hy Lạp, trong đó mỗi vụ giết người dẫn đến một vụ giết người khác để đền bồi, là những minh họa đầy ấn tượng cho quan điểm này. Các nhà thần học Thiên chúa giáo xem việc đền bồi như một yếu tố cơ bản trong việc trừng phạt, dù không phải là mặt duy nhất của nó. Và các triết gia người Đức như Kant và Hegel tuyên bố rằng việc trừng phạt phải được áp đặt chỉ như một hành vi công lý có tính đền bồi. Kant nói:

“Sự trừng phạt về mặt pháp lý không thể được áp dụng chỉ để thúc đẩy một điều thiện khác, xét về bản thân kẻ phạm tội, hoặc xét về xã hội dân sự, mà trong mọi trường hợp nó còn phải được áp đặt lên cá nhân bởi vì cá nhân bị giáng hình phạt đó đã phạm phải một tội ác”.

Vì vậy Kant bác bỏ quan niệm rằng việc trừng phạt phải phục vụ bất kỳ mục đích ngoại tại nào, như việc cải tạo tội phạm hoặc bảo vệ xã hội bằng cách ngăn không cho con người phạm tội.

Các tư tưởng gia theo lý thuyết vị lợi khẳng định rằng việc trừng phạt chỉ nên phục vụ những mục đích này. Họ thấy không có lý do gì để trừng phạt trừ phi nó hướng tới cải tạo tội phạm hoặc ngăn cản không để những người khác phạm tội. Lý thuyết này bác bỏ hoàn toàn việc đền bồi và yêu cầu chúng ta biện minh việc trừng phạt một cách thiết thực – bằng những kết quả của nó. Quan điểm vị lợi này được Protagoras thể hiện tại một trong những cuộc đối thoại của Plato:

“Không ai trừng phạt người làm điều ác vì lý do rằng hắn đã làm sai – chỉ có cơn giận dữ vô lý của một con thú mới hành động theo cung cách đó. Nhưng những ai muốn đưa ra sự trừng phạt hợp lý thì không trả đũa cho một hành động sai trong quá khứ vốn không thể xóa bỏ được. Họ quan tâm đến tương lai, và mong muốn rằng người bị trừng phạt, có thể được ngăn không tái phạm”.

Nhiều tác gia hiện đại, bao gồm Hobbes, Locke, Rousseau, và Bentham[183], ủng hộ lý thuyết trừng phạt này.

Một nhà tội phạm học người Ý thế kỷ 18, Cesare Beccaria, chọn giải pháp vị lợi cho việc trừng phạt, đã là tác gia tầm cỡ đầu tiên bày tỏ sự chống đối hoàn toàn đối với án tử hình. Ông cho rằng không nhất thiết phải giết kẻ phạm tội để ngăn cản những người khác không phạm tội ác tương tự. Hơn nữa, rất có thể có chuyện tòa án xét xử người đó lại phạm sai lầm trong việc kết án anh ta.Việc giết anh ta khiến cho một sai lầm như thế vĩnh viễn không bao giờ được sửa đổi.

Một lý lẽ khác phản đối án tử hình là cho rằng mỗi người đều có quyền đương nhiên đối với cuộc sống của họ, mà nhà nước không thể làm ngơ. Nhưng những người ủng hộ án tử hình chỉ ra rằng con người cũng có quyền đương nhiên phải được tự do, mà quyền đó có vẻ như nó bị vi phạm bởi việc bỏ tù. Họ biện luận rằng trong cả hai trường hợp người phạm tội do việc làm sai trái của chính anh ta nên đã bị mất khả năng hành xử những quyền đương nhiên này. Không phải tất cả những người chọn quan điểm vị lợi đều chống lại án tử hình. Ví dụ như Rousseau khẳng định rằng trong vai trò là những thành viên của xã hội dân sự “chúng ta bằng lòng chết nếu chính chúng ta trở thành những kẻ sát nhân.” Tuy nhiên ông cũng nói rằng “nhà nước không có quyền xử tử, dù chỉ để làm gương, bất kỳ ai mà nếu để họ sống thì họ không gây nguy hiểm”. Vì thế, dựa trên những lý lẽ vị lợi, Rousseau sẽ không tán đồng án tử hình nếu nó không phục vụ lợi ích xã hội nào cả.

Hegel phản đối yêu cầu đòi bỏ án tử hình của Beccaria, nhưng ông ca ngợi Beccaria vì giúp chúng ta “nhìn ra những tội nào đáng bị án tử hình và những tội nào không. Án tử hình do đó đã trở nên hiếm, trên thực tế đó phải là chuyện tất yếu đối với sự trừng phạt cực đoan nhất này”. Hegel tin vào sự đền bồi, nhưng ông muốn sự trừng phạt phải đúng với tội.

72. VAI TRÒ LỊCH SỬ CỦA GIA ĐÌNH

Thưa tiến sĩ Adler,

Từ Thế chiến 2 trên đất nước này cuộc sống gia đình có một tầm quan trọng rất lớn. Ngay cả những người trí thức và bọn trẻ con đều muốn có một cuộc sống gia đình lành mạnh. Tôi tự hỏi không biết thời xa xưa gia đình có được coi trọng nhiều như thế không. Chức năng chủ yếu

của gia đình thời xưa là gì?

E.K.

E.K. thân mến,

Trong các thời đại và nơi chốn khác nhau thì gia đình con người rất khác nhau về tổ chức, điều hành, và vai trò xã hội của nó. Nhưng luôn luôn và ở đâu nó cũng thực hiện một chức năng cơ bản – sinh sản và nuôi dưỡng bọn trẻ. Đây là mục đích và nền tảng tự nhiên của gia đình. Giai đoạn dài của thời niên thiếu và lớn lên đặc biệt đối với con người buộc phải có sự kết hợp ổn định và vững chắc giữa bố và mẹ, để trẻ có thể được nuôi dưỡng và chăm sóc cũng như được tạo ra. Trong những thế kỷ đầu đơn vị gia đình lớn hơn nhiều so với ngày nay. Nó thường bao gồm vài thế hệ, những họ hàng thân thuộc, các nô lệ – một thị tộc thực sự dưới quyền một tộc trưởng già. Đại gia đình này, hoặc tập hợp các gia đình, thực hiện nhiều chức năng xã hội, mà hiện nay do nhiều thể chế khác thực hiện. Chức năng xã hội cơ bản của gia đình trong kỷ nguyên tiền công nghiệp là kinh tế. Việc sản xuất hàng hóa và tích lũy của cải là công việc của gia đình. Đây là nội dung chính của "việc cai quản gia đình" vào những ngày tháng trước cuộc cách mạng công nghiệp. Gia đình là một thể chế kinh tế đồng thời là một thể chế sinh học. Không kể trong các cộng đồng nông nghiệp, việc xuất hiện của hệ thống nhà máy có nghĩa là sự chấm dứt "kinh tế gia đình" theo nghĩa cũ. Mối quan hệ gia đình với nhà nước là một trong những chủ đề chính được bàn cãi trong lịch sử tư tưởng phương Tây. Chương trình cho nhà nước lý tưởng của Plato có nói đến việc nhà nước thu tóm các gia đình. Các bà vợ và trẻ em, cũng như tài sản, sẽ được quản lý chung, và tất cả các công dân sẽ là thành viên của một đại gia đình. Plato nghĩ rằng, theo cách này, sự đoàn kết xã hội và sự tận tụy với nhà nước sẽ được bảo đảm. Ngược lại, Aristotle, cho rằng, bằng việc cung cấp nhu cầu hàng ngày và cũng như sinh sản và nuôi dưỡng trẻ, gia đình đã đóng vai trò của nó trong cộng đồng chính trị lớn hơn, tức nhà nước. Dù thế nào, theo người xưa, trẻ em là những người được nhà nước bảo trợ, được giáo dục và huấn luyện theo những quyết định của nhà cai trị.

Đạo Cơ đốc bảo vệ những quyền tự nhiên và siêu nhiên của gia đình chống lại nhà nước. Theo học thuyết Cơ đốc giáo, hôn nhân là một bí tích mang lại ân huệ thần thánh và phép tắc thần thánh hỗ trợ cuộc sống gia đình bằng những giáo huấn buộc phải hiếu thảo với bố mẹ và ngăn cấm việc ngoại tình. Nhà nước không có quyền can thiệp vào những vấn đề quản lý gia đình. Tuy nhiên hầu hết nhà nước hiện đại đều giữ quyền xét xử đối với việc cưới xin và ly dị, và luôn có quyết định về việc chăm sóc và giáo dục trẻ em. Gia đình luôn là một đơn vị trung tâm trong đời sống tôn giáo. Những niềm tin cơ bản, nghi thức tôn giáo, qui tắc đạo đức đã được truyền qua gia đình cũng như được dạy trong nhà thờ. Trong một số cộng đồng, đời sống gia đình là trung tâm trong các tập quán và nghi lễ tôn giáo. Ngay cả ở nước Mỹ ngày nay, cuộc sống gia đình và việc tham gia hoạt động giáo hội cũng có vẻ gắn liền nhau. Bất chấp những nhận xét phê phán của ông về những khía cạnh không lành mạnh nào đó của những mối quan hệ gia đình truyền thống, Sigmund Freud, cha đẻ của ngành phân tâm học, cũng thừa nhận vai trò không thể thiếu được của gia đình trong sự phát triển của đứa trẻ. Người bố và người mẹ là cần thiết về mặt tâm lý học cũng như sinh học. Trong môi trường thân thiết và tự nhiên này, đứa trẻ phát triển thành một con người chín chắn và hấp thụ những lý tưởng đạo đức của xã hội nó sống.

Trong xã hội hiện đại, vai trò cơ bản của gia đình đã được công nhận bởi nhà nước (dù họ theo chế độ nào), bởi nhà thờ, và bởi những quy tắc chuyên môn giải quyết những mối quan hệ con người. Chỉ có dân du mục, giới hippy, và bọn trẻ hay phẫn nộ có vẻ như chống lại nó. Dù bị những trào lưu đổi thay vùi dập, thì gia đình trong hình thức phương Tây cơ bản của nó có vẻ như đã được chuẩn bị sẵn để chịu đựng.

73. VẤN ĐỀ LY DỊ

Thưa tiến sĩ Adler,

Mới đây tôi vừa đọc tin một quý bà khá năng động ở California đã đạt được phán quyết cho phép ly dị lần thứ mười bốn cho bà ta. Tôi cảm thấy rằng những cuộc ly dị và tái hôn như thế đã biến hôn nhân thành một trò hề. Những tác gia vĩ đại của quá khứ có đối mặt với vấn đề này không? Họ sẽ nói gì về vấn đề ly dị?

F.D.N.

F.D.N. thân mến,

Các tác gia vĩ đại trong quá khứ không đồng ý nhau về vấn đề này. Các giáo trưởng, những pháp quan La Mã, những vị thánh Thiên chúa giáo, và những người cá nhân chủ nghĩa hiện đại hầu như không đồng ý với nhau về vấn đề hôn nhân và ly dị. Nhưng vì họ biểu lộ những quan điểm chính thịnh hành trong truyền thống của chúng ta, nên họ có thể giúp chúng ta xem xét vấn đề này với sự am hiểu hơn. Nói một cách đơn giản thì trong quá khứ có hai quan điểm khác nhau cơ bản về vấn đề hôn nhân. Quan điểm thứ nhất cho hôn nhân là một giao kèo hay một cam kết vĩnh viễn, được chứng nhận bằng một hành vi pháp lý hay tôn giáo.

Quan điểm thứ hai cho hôn nhân là một hợp đồng dân sự hay một thỏa thuận cá nhân giữa hai người có liên quan. Các tác gia có những quan điểm về ly dị khác nhau vì họ theo một trong hai ý tưởng trên về hôn nhân. Những tác gia xem hôn nhân là một giao kèo vĩnh viễn hoàn toàn phản đối việc ly dị hoặc chỉ cho phép nó trong những trường hợp cần kíp nào đó. Tiểu thuyết gia Tây Ban Nha Cervantes cho người hùng Don Quixote của ông nói rằng tình gắn bó của một người vợ không phải là một thứ đã mua rồi sau đó trả lại cửa hàng nếu một người đàn ông đổi ý: "Nó là một sự vụ không chia tách được và kéo dài cho đến hết cuộc đời." Nhiều tác gia như thế nghĩ rằng người chồng và người vợ không phải là những bên duy nhất trong một cuộc hôn nhân. Nhà phê bình văn học nổi tiếng người Anh Samuel Johnson nói:

"Đối với hợp đồng hôn nhân còn có một bên thứ ba nữa – đó là xã hội; và nếu nó được xem như một lời thề – thì đó là Chúa; và vì thế nó không thể bị phá vỡ bởi sự nhất trí của riêng họ".

Những tác gia quan niệm hôn nhân như một hợp đồng dân sự hơn là một bí tích tôn giáo thì tin nó có thể bị phá vỡ bởi một sự nhất trí của hai bên hoặc khi một bên phá vỡ điều khỏan của hợp đồng. Hôn nhân, như đã được quan niệm, là một thỏa thuận giữa hai cá nhân vì niềm vui và lợi ích của họ. Thỏa thuận này có thể chấm dứt khi những mục đích này không còn tác dụng nữa. Một số triết gia hiện đại vĩ đại nhất giữ vững quan điểm hợp đồng dân sự về hôn nhân là John Locke, Immanuel Kant và Georg Hegel. Tuy nhiên những tư tưởng gia như thế cho rằng ly dị là điều đáng chê trách vì nó khiến những đứa trẻ đang lớn mất đi sự chăm sóc chu đáo. Cũng có những quan điểm khác nhau về lý do của việc ly dị phải là gì.

Trong quá khứ người ta thường đồng ý rằng việc ngoại tình về phía người vợ là một lý do vững chắc cho việc ly dị. John Milton, nhà thơ vĩ đại Anh, nói rằng một cuộc hôn nhân có thể bị phá vỡ khi tình yêu không còn nữa giữa chồng và vợ. Ông là một trong số ít nhà văn theo truyền thống của chúng ta bản thân đã trải qua nỗi đau ly dị. Montesquieu[184], triết gia Pháp thế kỷ mười tám, đồng ý việc ly dị khi cả hai bên nhận ra hôn nhân là "phiền phức" và (rất cấp tiến so với thời đại của ông) khẳng định rằng phụ nữ phải có cùng những quyền về vấn đề nay như đàn ông. Ngày nay những lý do cho việc ly dị đã mở rộng từ việc ngoại tình đến một "sự xung khắc" được định nghĩa rất mơ hồ, đến việc ăn bánh bích quy trên giường. Quan niệm hợp đồng dân sự của hôn nhân đã chiến thắng, và ý nghĩ về những triết gia lỗi thời hiện là một sự kiện bình thường. Tuy nhiên chúng ta không cần vội đi đến kết luận rằng các nhà tư tưởng theo quan điểm này sẽ chấp nhận tình huống hiện nay, thời mà tỉ lệ đối với các ngôi sao điện ảnh là năm hay sáu cuộc hôn nhân và bọn con ông cháu cha giàu có có thể nâng thành tích của họ lên đến mười hay mười hai. Thậm chí các nhà văn ít bị trói buộc bởi truyền thống tôn giáo cũng cảnh báo về các vụ ly dị quá dễ dàng. Nhà sử học Anh Edward Gibbon vẽ ra một bức tranh gây sửng sốt về việc ly dị dễ dàng ở Rome cổ.

Những cuộc hôn nhân bị đổ vỡ bởi vì những cơn bực tức nhất thời hoặc những vụ cãi vã lặt vặt, và "mối quan hệ dịu dàng nhất giữa người với người đã suy thoái thành một sự giao thiệp vì lợi lộc hoặc niềm vui nhất thời." Ông không tin rằng hạnh phúc và đức hạnh có thể bắt nguồn từ sự buông thả như thế và nghi ngờ ý thức về sự trinh bạch của quý "mệnh phụ trong năm năm có thể chấp nhận vòng tay ôm của tám ông chồng." Vì vậy bạn thấy ngay rằng tình huống hiện tại này, quý bà California của bạn, và mối lo lắng của bạn không phải là trước đây chưa từng có.

Tôi xin mượn lời thông thái của triết gia người Anh Francis Bacon để kết thúc, ông nhận xét rằng những ai không tìm thấy hạnh phúc trong hôn nhân, thì cũng không tìm thấy hạnh phúc trong việc ly dị:

"Trong những vụ ly thân và những vụ đổ vỡ gia đình con người đã hứa cho mình được bình yên tâm trí và thanh thản; nhưng họ vẫn bị kỳ vọng của mình đánh lừa và nó gây sóng gió trở lại".

74. VIỆC NUÔI DƯỠNG TRẺ EM

Thưa tiến sĩ Adler,

Các bậc bố mẹ có quá nhiều lời khuyên mâu thuẫn nhau về việc nuôi dưỡng trẻ khiến chúng ta hết sức bối rối. Trước tiên người ta bảo chúng ta nên "dễ dãi" và đừng "độc đoán" để không kìm hãm sự phát triển cái tôi của đứa trẻ. Sau đó người ta lại bảo chúng ta đã quá dễ dãi và đã làm cho bọn trẻ thiếu vững vàng bởi không thiết lập kỷ luật nghiêm minh. Chúng ta bị chỉ trích nếu chúng ta làm, và chúng ta bị chỉ trích nếu chúng ta không làm. Các nhà tư tưởng trong quá khứ nói gì về cách thức dạy dỗ bọn trẻ? Họ độc đoán hay dễ dãi? Có lẽ họ có thể giải quyết những điều đó cho chúng ta.

L.W.D.

L.W.D. thân mến,

Các tư tưởng gia vĩ đại đã nói rất nhiều về cách cai quản một gia đình. Hầu hết họ đều khẳng định điều răn Thánh kinh rằng phải thảo kính cha mẹ và lặp lại lời răn yêu cho roi cho vọt. Có một sự bất đồng quan điểm nhỏ về lối dạy này cho đến mãi gần đây. Hầu như tất cả các tác gia vĩ đại đều khẳng định rằng bố mẹ phải dạy dỗ con cái một cách nghiêm khắc cho đến khi chúng trưởng thành. Điều này có vẻ thiếu dân chủ, khi so sánh với những kế hoạch của chúng ta trong xã hội trưởng thành. Thực sự, Aristotle, trong tác phẩm Politics ("Chính trị học") của mình, đã nói với chúng ta rằng người bố là vua trong gia đình, thống trị hoàn toàn con cái của ông ta, nhưng ông không coi cách cai trị hoàn toàn lũ con của người bố đó như sự chuyên chế, vì nó nhắm làm điều tốt của đứa trẻ.

Bạn có thể nói rằng cho đến nay chúng ta chỉ nhắc đến những tác phẩm xưa có xu hướng ngả về phía những quan điểm độc đoán. Còn những tư tưởng gia phóng khoáng thì sao? Vậy chúng ta hãy xem xét những gì John Locke nói. Locke là nguồn cảm hứng triết học của nền cai trị phóng khoáng trong thế giới nói tiếng Anh. Những đoạn trong Tuyên ngôn Độc lập của Mỹ về quyền bình đẳng và quyền con người đều lấy từ ông. Ông ấy nói gì về việc cai quản gia đình? Locke không nêu ra sự giống nhau giữa một ông bố và một ông vua, bởi vì ông chống lại những ông vua cố cai trị những người trưởng thành như một người bố phải cai trị con cái của mình. Nhưng ông ủng hộ mạnh mẽ quyền kiểm soát của bố mẹ. Không như Aristotle, ông tin rằng cả bố lẫn mẹ nên cai quản; chỉ trong trường hợp bất đồng, thì người bố nên một mình quyết định. Locke nghĩ rằng trẻ con không bình đẳng với người trưởng thành. Chúng phải được "nâng lên" tới sự bình đẳng như thế thông qua sự chăm sóc và kỷ luật của bố mẹ:

"Giúp chúng hiểu biết và kiểm soát những hoạt động của lứa tuổi vị thành niên còn ngu dốt

của chúng, cho đến khi lý trí thế chỗ nó và giải thoát chúng khỏi rắc rối đó, chính là điều bọn trẻ muốn, và các bậc bố mẹ hướng tới… [Đứa trẻ] không hiểu chính nó để hướng dẫn ý chí của nó… Nó hiểu cho nó thì nó cũng phải quyết định cho nó; nó phải ra lệnh cho ý chí nó và điều chỉnh những hành động của nó, nhưng khi nó đến giai đoạn mà cha nó trở thành một người tự do, thì đứa con đó cũng trở thành một người tự do".

Có vẻ như Locke, giống như nhiều người Mỹ hiện nay, tin vào việc "cung cấp cho bọn trẻ những gì chúng muốn." Nhưng đối với ông "muốn" ở đây có nghĩa là những gì chúng thiếu hoặc cần, chứ không phải những gì chúng nghĩ là chúng phải có. Bọn trẻ thiếu kinh nghiệm và sự hiểu biết. Nhiệm vụ của bố mẹ là thỏa đáp những nhu cầu này. Rousseau, một người phản đối chế độ quân chủ chuyên chế, và cũng là người phát ngôn cho quyền bình đẳng của con người, đã đồng ý về cơ bản với Locke. Toàn bộ quan điểm của các nhà tư tưởng này là bố mẹ kiểm soát đứa trẻ để giúp nó đủ sức hưởng tự do của tuổi trưởng thành.

Việc dạy dỗ của bố mẹ sẽ là chuyên chế và không công bằng chỉ khi bố mẹ chỉ quan tâm đến quyền lực và sự thỏai mái cho mình, hoặc kéo dài việc kiểm soát của họ vượt quá tuổi thành niên. Bạn có thể thấy thế là tốt, nhưng đó là chuyện trước khi hàng loạt những phát hiện mà ngành tâm lý học hiện đại đem lại cho chúng ta. Bộ Sigmund Freud không nói rằng việc kiểm soát của bố mẹ gây ra mọi vấn đề tâm lý ở bọn trẻ đó sao? Có và không. Có lẽ Freud ý thức rõ hơn những tác gia vĩ đại khác về những căng thẳng và bất đồng xuất phát từ những mối quan hệ giữa bố mẹ và con cái. Tuy nhiên ông nhận ra rằng sự dễ dãi và dung túng có thể tạo ra những tác động tình cảm xấu cũng như tính khắc nghiệt và nghiêm nghị. Ông không chấp nhận sự sùng bái "ông Vua con"; thực sự, ông thấy nó như một biểu lộ của sự bất ổn và non nớt về tình cảm của bố mẹ, có thể gây ra những tác động hoàn toàn không lành mạnh lên đứa trẻ khi nó lớn lên. Freud cũng nhận ra rằng văn hóa, những lý tưởng và những giá trị của loài người, những khái niệm đúng sai, đều được truyền qua bố mẹ đến bọn trẻ. Đối với Freud vấn đề chính trong việc chăm sóc trẻ là đem đến cho chúng sự chăm sóc và chỉ dẫn thích hợp mà không đặt những chướng ngại không thể vượt qua trên con đường đi đến làm người trưởng thành tự do và độc lập của nó. "Nhiệm vụ vĩ đại" của đứa trẻ là giải phóng chính nó khỏi bố mẹ:

"Chỉ sau khi làm được việc tách khỏi bố mẹ thì nó mới thôi không còn là một đứa trẻ và vì thế trở nên một thành viên của cộng đồng xã hội… Những nhiệm vụ này được đặt ra cho tất cả mọi người… Đối với những người thần kinh không bình thường, thì sự độc lập đối với bố mẹ như trên là chưa hoàn tất".

Chỗ nào gia đình và bố mẹ thất bại, thì bác sĩ tâm lý học phải bước vào để hướng dẫn người thần kinh không bình thường đi từ thời thơ ấu đến trưởng thành.

75. VIỆC ĐỐI XỬ VỚI NGƯỜI GIÀ

Thưa tiến sĩ Adler,

Vấn đề những công dân có tuổi trong xã hội chúng ta thì khá cấp bách. Những người làm công tác xã hội, các lĩnh tụ chính trị, và những người quan tâm khác đã bình luận về nó. Các xã hội trong quá khứ đã gặp vấn đề này chưa? Vị trí của người già trong những thời đại trước là gì? Các tác gia vĩ đại trong quá khứ có soi sáng bất kỳ điều gì cho chúng ta về vấn đề quan trọng này không?

F.W.B.

F.W.B. thân mến,

Thái độ đối với người già đã thay đổi tùy theo các thời đại và nền văn hóa khác nhau. Nói chung là người già vẫn được kính trọng sâu sắc và thậm chí là sùng bái trong xã hội nguyên thủy cổ xưa. Tuổi già được xem như thời điểm của sự thông thái và quyền lực tinh thần.

“Những người già” cai trị trong cả cộng đồng chính trị lẫn tôn giáo là một thông lệ chung. Vấn đề những gì phải làm hiện nay đối với “các công dân lớn tuổi” của chúng ta là chuyện chỉ xã hội hiện đại mới có. Nó phát sinh từ những thay đổi về xã hội và kỹ thuật hàng trăm năm qua. Tuổi thọ của con người đã được kéo dài, nhưng ích dụng của họ đối với nền kinh tế đã trở nên không cần thiết trong những năm tháng sống thêm mà họ có được. Người già trở thành những kẻ thừa trong xã hội chúng ta. Chúng ta đã lấy “lão khoa” (việc nghiên cứu người già và những vấn đề của họ) thay cho “chế độ lão trị” (cai trị bởi người già).

Các tác gia trong quá khứ không có lời khuyên nào cho chúng ta về vấn đề xã hội của chúng ta, vì họ chưa từng đối mặt với nó, dù chỉ là một khả năng. Montaigne, trong thế kỷ mười sáu, ghi nhận rằng hầu hết con người đều không sống quá bốn mươi. Người già, như một tầng lớp đông đảo, không phải là vấn đề. Tuy nhiên chúng ta vẫn tìm được những đoạn trích của các nhà thơ cổ mà chúng giống như suy nghĩ của riêng chúng ta về tình cảnh của người già. Một trong những vở kịch của Sophocles, phần đồng ca của những người già đã gọi tuổi già là “không được tán dương, ốm yếu, khó gần, không thân thiện”. Một đoạn đồng ca khác, trong một vở kịch của Aristophanes, than vãn: “Chúng ta những con người đã đánh mất âm nhạc của chúng ta, yếu đuối, lờ đờ, bị bỏ rơi.” Jonathan Swift, trong Gulliver phiêu lưu ký , cũng vẽ nên một bức tranh ảm đạm về tuổi già. Trên hòn đảo huyền thoại Luggnagg, vài người trong mỗi thế hệ sống trong tuổi già bất tận.

Bên cạnh tính khí “ương bướng, dễ cáu, thèm muốn, rầu rĩ, kiêu ngạo, lắm điều, khó kết bạn, chai lì mọi cảm giác tự nhiên,” họ chỉ có thể nhớ những gì họ đã học hồi nhỏ, và thậm chí điều đó cũng không chính xác. Ở tuổi tám mươi, họ bị coi như đã chết về mặt pháp lý, được lãnh một món trợ cấp còm cõi, và được xem như không có khả năng cho những vụ giao dịch kinh doanh hay làm việc. Một số triết gia cổ như Plato và Cicero có một cái nhìn tươi sáng hơn về tuổi già. Họ xem nó như giai đoạn mà hoạt động trí tuệ và sự thông thái ở mức cao nhất và thay thế cho sức mạnh cùng niềm vui thú thể xác đang suy tàn. Họ cũng xem tuổi già như thời kỳ mà óc phán đoán thiết thực ở mức tốt nhất của nó và con người có đủ khả năng nhất để tham gia chỉ đạo những công việc chung. Việc nghiên cứu triết học, theo Plato, sẽ không bắt đầu cho đến khi qua tuổi năm mươi.

Ngược lại, Montaigne cho rằng chúng ta được hình thành đầy đủ khi chúng ta hai mươi, làm công việc của chúng ta tốt nhất trước khi chúng ta ba mươi và sau đó thì mọi thứ đều suy tàn, kể cả đầu óc chúng ta. Ông hoài nghi quan điểm truyền thống cho rằng sự hiểu biết và thông thái của chúng ta càng tăng khi chúng ta càng già đi, và có phần tin rằng lúc đó chúng ta trở nên trì trệ hơn. Tuy nhiên ông đề xuất những mẹo tâm lý khác nhau để khắc phục tình trạng u mê của tuổi già và nêu ra hy vọng rằng những sở thích và khả năng thẩm định của chúng ta phát triển khi chúng ta già đi. Nhiều tác gia khẳng định rằng những suy kém về trí nhớ, sự bén nhạy, và niềm hứng khởi mà người ta cho là sẽ xảy đến với người già là đều có thể tránh khỏi hoặc khắc phục được. Samuel Johnson khẳng định quyết liệt rằng việc mất nhạy bén về trí tuệ là kết quả của ý chí yếu đuối và sự lười biếng, chứ không phải của tuổi già. W.B. Yeats[185] đã làm một số bài thơ tuyệt nhất của ông ở tuổi già, còn William Carlos Williams[186] vẫn viết say sưa và ngon lành. Và thậm chí trong thời đại thiếu tôn trọng tuổi già này, dân Mỹ, Đức, Anh và Pháp đều chọn những quý ông đã có tuổi để lãnh đạo họ.

PHẦN VII NHỮNG CÂU HỎI VỀ CÁC ĐỊNH CHẾ KINH TẾ

76. TÀI SẢN VÀ VIỆC MƯU CẦU HẠNH PHÚC

Thưa tiến sĩ Adler,

John Locke viết ra câu về quyền của con người được có "cuộc sống, tự do và tài sản." Nhưng khi Thomas Jefferson viết Tuyên ngôn Độc lập, ông ta đã đổi câu này thành "cuộc sống, tự do và mưu cầu hạnh phúc." Phải chăng Jefferson muốn truyền đạt một sự phân biệt quan trọng khi ông ta thay đổi như vậy? Hoặc phải chăng là có mối liên hệ nào đó giữa quyền sở hữu tài sản và quyền mưu cầu hạnh phúc?

W.F.H.

W.F.H. thân mến,

Câu hỏi của bạn thật tuyệt vời. Thoạt nhìn ta thấy chẳng có liên hệ gì lớn giữa quyền sở hữu tài sản và quyền mưu cầu hạnh phúc. Do đó khi lấy cái này thay cho cái kia, thì nó có vẻ như một sự thay đổi kỳ quái. Tuy nhiên, ta hãy khảo sát các thuật ngữ và xem liệu ta có thể hiểu ra điều Jefferson cố gắng làm hay không. Từ "tài sản" do Locke sử dụng có hai nghĩa. Thứ nhất, ông ta muốn nói tới tất cả mọi thứ mà con người có được nhờ quyền tự nhiên của họ, đặc biệt là cuộc sống, tự do và điền sản. Với Locke, việc "bảo vệ tài sản," trong nghĩa tổng quát này, miêu tả một mục tiêu bao trùm của chính quyền dân sự. Ý nghĩa thứ nhì mà Locke dành cho từ "tài sản" thì hạn hẹp hơn. Trong nghĩa thứ hai này nó đồng nghĩa với "điền sản" và hàm ý chủ yếu là sự sở hữu đất đai.

Tuy nhiên ý nghĩa thứ hai này có thể dễ dàng mở rộng để bao gồm mọi hình thức quyền sở hữu đối với tài sản sinh lợi và vẫn được biện biệt rõ ràng với nghĩa thứ nhất mà Locke dành cho từ này. Quyền sở hữu tài sản hoặc, khái quát hơn, tài sản sinh lợi, đã được Jefferson đổi thành quyền mưu cầu hạnh phúc. Xin hãy chú ý rằng Jefferson không tuyên bố về quyền bất khả tiêu hủy của con người là quyền được hạnh phúc, mà chỉ nói tới quyền mưu cầu hạnh phúc. Không chính quyền nào có thể bảo đảm quyền được hạnh phúc vì trên đời này không có cách chi để bảo đảm rằng các công dân sẽ được hạnh phúc. Điều tốt nhất mà chính quyền có thể làm là tạo ra một số điều kiện mà nhờ đó người dân có thể mưu cầu hạnh phúc. Đó là những điều kiện mà những hành động của chính quyền có thể trực tiếp bảo đảm. Những yếu tố khác trong việc mưu cầu hạnh phúc đều nằm ngoài khả năng của chính quyền và nó không thể trực tiếp làm gì được. Một chính quyền không thể làm cho mọi cá nhân trở nên đức hạnh, hoặc thu xếp cho họ có được những người bạn tốt hoặc một đời sống gia đình đáng hài lòng. Một chính quyền có thể bảo đảm rằng không ai bị đói hoặc thiếu dinh dưỡng, nhưng nó không thể khiến cho mọi người biết tiết chế hoặc ngăn không cho người ta hủy hoại sức khỏe qua việc ăn uống quá độ.

Tương tự, một chính quyền có thể cung ứng những tiện nghi giáo dục thích đáng cho mọi người, nhưng nó không thể khiến mọi người khai thác được những cơ hội này. Tóm lại, một số sản phẩm cần thiết cho hạnh phúc lại thuộc về cuộc sống riêng hoặc nội tại của một cá nhân. Việc một người có thể đạt được những sản phẩm đó hay không là tùy ở người ấy. Về những sản phẩm đó, chính quyền chỉ có thể khuyến khích việc mưu cầu hạnh phúc một cách gián tiếp bằng cách tác động đến các điều kiện bên ngoài hoặc điều kiện chung của đời sống cá nhân nhằm cung ứng cho cá nhân ấy một số hàng hóa kinh tế và chính trị.

Các sản phẩm chính trị là những thứ được liệt kê trong phần mở đầu của Hiến pháp Mỹ. Nếu con người sống trong một xã hội vốn công bằng, có thanh bình cả trong lẫn ngoài, và muốn

đem lại tự do cho các công dân, thì họ đã có được những điều kiện chính trị để mưu cầu hạnh phúc. Đây là trường hợp của thế kỷ 18 và nay cũng vậy. Để có một cuộc sống tốt đẹp, con người cũng cần một nguồn cung cấp hợp lý những sản phẩm kinh tế mà chúng tạo thành của cải hoặc nhờ của cải đem lại – những món như các phương tiện sinh tồn, các tiện nghi và các tiện lợi cho cuộc sống, chăm sóc y tế và bảo vệ sức khỏe, các cơ hội giáo dục, các cơ hội giải trí và nhiều thời gian rảnh không phải lao động. Quyền thủ đắc những sản phẩm kinh tế ấy hiển nhiên là một phần của quyền mưu cầu hạnh phúc. Trong thế kỷ 18, những người có tài sản đáng kể đã sở hữu hoặc tiếp cận được những sản phẩm ấy cho mình cũng như gia đình. Do đó nếu chính quyền bảo vệ tài sản của họ (tức là điền sản), thì nó đã bảo đảm cho họ các điều kiện kinh tế để mưu cầu hạnh phúc. Điều này có thể giải thích điều suy nghĩ của Jefferson khi thay thế từ "tài sản" bằng "mưu cầu hạnh phúc". Chắc chắn rằng, cụm từ thay thế ấy bao hàm điều đó và hơn thế nữa: nó bao gồm những điều kiện kinh tế cũng như chính trị cần phải có.

77. CÔNG HỮU

Thưa tiến sĩ Adler,

Những phát ngôn nhân Cộng sản luôn trích dẫn Karl Marx như là cấp thẩm quyền tối hậu cho những quan điểm của họ. Nhưng tôi tự hỏi Marx nguyên thủy thì ra sao. Có phải ông ấy đã phát kiến ra ý tưởng công hữu các tư liệu sản xuất? Có nhà tư tưởng nào khác đã đề ra ý tưởng về một xã hội phi giai cấp không?

G.P.

G.P. thân mến,

Ý niệm công hữu tư liệu sản xuất, mà tôi cho rằng bạn muốn nói tới các công xưởng, máy móc, và các phương tiện sản xuất khác, hoàn toàn không phải một phát minh của Karl Marx, mà cũng chưa có ai nhận điều này là của mình. Quyền sở hữu và kiểm soát chung đã được biện hộ trong tác phẩm Republica ("Cộng hòa") của Plato ở thế kỷ 5 trước CN, Utopia ("Cõi không tưởng") của Thomas More năm 1516 và The City of God ("Thành phố của Thượng đế") năm 1612. Ý niệm công hữu được các tác giả trên gắn liền với công bằng, bác ái, bình đẳng giữa người và người, và phúc lợi cho cộng đồng như một đối kháng với lợi ích cá nhân. Họ tin rằng nếu các phương tiện để sinh sống và hạnh phúc nằm trong tay cộng đồng, thì toàn cộng đồng sẽ hưởng lợi từ những phương tiện đó.

Lý thuyết Marx vốn cho rằng các giai cấp xã hội tất yếu sẽ dẫn đến đấu tranh giai cấp cũng đã được nói rõ trong Republica của Plato:

"Vì thực ra bất kỳ thị quốc nào, dù nhỏ đến đâu, cũng bị chia làm hai, một là thị quốc của người nghèo, và một của người giàu: họ luôn có chiến tranh với nhau".

Chính vì để tránh cuộc chiến đó mà Plato nhất định rằng những người cầm quyền của quốc gia lý tưởng này không được có tài sản riêng, mà phải sống chung trong cộng đồng, chia sẻ mọi thứ, thậm chí là ăn uống chung trong những đại sảnh công cộng. Nếu những người cầm quyền, hoặc kẻ bảo vệ, có tài sản, thì quốc gia, theo Plato, sẽ bị đối mặt với sự sụp đổ. Ông viết:

"Nhưng nếu họ có được nhà cửa hoặc đất đai hoặc tiền bạc riêng cho họ, họ sẽ trở thành những quản gia hay ông chồng thay vì là người bảo vệ, sẽ là những kẻ thù và bạo chúa thay vì là đồng minh của các công dân; họ sẽ thù ghét và bị thù ghét, âm mưu và bị mưu phản, họ sẽ sống cuộc đời trong nỗi kinh hoàng vì các kẻ thù trong nước, hơn là kẻ thù từ bên ngoài, và giờ phút sụp đổ cho chính họ và cho cả quốc gia, sẽ gần trong tầm tay".

Nhiều tác giả cổ và hiện đại trước Marx, tạm kể một ít như Aristotle, Plutarch, Rousseau, Montesquieu và Gibbon, đã nói về đấu tranh giai cấp như một hệ quả tất yếu của sự phân chia

quốc gia thành những người giàu và những người nghèo. Trong thế kỷ 17 và 18, có những nhà tư tưởng riêng lẻ đề xuất ý tưởng tập thể hóa các công xưởng, máy móc và các tư liệu sản xuất khác như một giải pháp cho vấn đề này. Nhưng đến cuối thế kỷ 18 thì trào lưu công hữu hóa mới bắt đầu lớn mạnh. Có hai lý do cho sự việc này: cuộc Cách mạng Pháp và những mặt xấu hiển nhiên của hệ thống xí nghiệp và trào lưu công nghiệp hóa. Grachus Babeuf[187] và những lãnh đạo cánh tả khác của Cách mạng Pháp hô hào chủ nghĩa Cộng sản, bình đẳng kinh tế và tiêu hủy tài sản cá nhân. Claude Henry Saint- Simon và Charles Fourier cũng ủng hộ nền kinh tế công hữu, giống như Robert Owen bên Anh, một nhà từ thiện và sản xuất rất thành đạt đã đi theo chủ nghĩa Cộng sản. Tất cả những chuyện này đã xảy ra nhiều thập niên trước khi Marx và Engels định hình lý thuyết của họ. Engels từng nói rằng hầu hết những tư tưởng lớn của chủ nghĩa xã hội đều có thể tìm thấy ở những người xã hội chủ nghĩa "không tưởng" hàng đầu – Saint Simon, Fourier và Owen. Về phần Marx, hai khám phá mà ông nhận là của mình là "quan niệm duy vật về lịch sử và bí mật của sản xuất tư bản chủ nghĩa thông qua giá trị thặng dư." Tuy nhiên, Engels chứng tỏ rằng Owen đã đi trước chủ nghĩa Marx trong việc nói rằng công nhân bị bóc lột dưới chế độ tư hữu về tư liệu sản xuất.

Ngay cả thuyết duy vật lịch sử – lý thuyết cho rằng các yếu tố kinh tế điều khiển lịch sử – cũng có nhiều kẻ tiền hô. Tuy nhiên cũng phải nói rằng chính sự triển khai lý thuyết của Marx đã lần đầu tiên tạo cho nó một tầm cỡ. Chính những gì Marx đã làm với những ý tưởng đề xuất bởi các tác giả trước đó đã tạo ra ảnh hưởng như ta thấy ngày nay. Marx tiếp thu lý thuyết về đấu tranh giai cấp, lý thuyết về [nguồn gốc] lao động của giá trị, và những hậu thuẫn căn bản cho lý thuyết của mình từ kinh tế gia người Anh David Ricardo[188], nhưng rút ra những kết luận hoàn toàn khác. Cuốn Principles of Economics and Taxation ("Các nguyên lý của kinh tế học và thuế khóa"; 1817) của Ricardo mà Marx đã sử dụng rất nhiều, là tác phẩm phân tích và biện hộ mạnh mẽ nhất cho chủ nghĩa Tư bản. Cuốn Capital (Tư bản) của Marx, 50 năm sau, lại là một lý giải sâu rộng về chủ nghĩa Tư bản, với kết luận bằng một tiên đoán rằng chủ nghĩa này tất yếu sẽ sụp đổ và bị thay thế bằng chế độ công hữu và công quản. Như triết gia A.N. Whitehead đã từng nói, những tư tưởng quan trọng nhất thì đã được đề cập từ trước bởi nhiều người mà họ vốn không vạch ra hết được các hệ quả và nhìn thấy hết tầm quan trọng của các tư tưởng đó. Thành quả của Marx là ở chỗ đã tổng hòa những tư tưởng của người khác với những tư tưởng của chính mình và đề xuất được một chương trình cách mạng mà nó, vẫn tiếp tục ảnh hưởng mạnh mẽ tới thế giới.

78. VỀ CHỦ NGHĨA CỘNG SẢN

Thưa tiến sĩ Adler,

Các nhà lãnh đạo Cộng sản đưa ra những tuyên bố về sự hoàn thiện của xã hội cộng sản và chiến thắng tất yếu của nó đối với chủ nghĩa tư bản. Họ thường viện dẫn những tác phẩm của Karl Marx và Friedrich Engels như nguồn cung cấp cơ sở khoa học cho những tuyên bố của họ. Tại sao Marx và Engels lại nghĩ chủ nghĩa Cộng sản là chế độ tốt nhất và sẽ tất yếu chiến thắng?

H.T.B.

H.T.B. thân mến,

Marx và Engels quan niệm rằng lịch sử chỉ là lịch sử đấu tranh giai cấp. Giai cấp thống trị luôn luôn sử dụng guồng máy quyền lực chính trị để bảo toàn những quyền lợi của họ và khống chế những giai cấp khác. Trong trường hợp này, nhà nước là công cụ chuyên chính của giai cấp thống trị. Chỉ khi nào nhà nước bị xóa bỏ và một xã hội phi giai cấp thực sự được hình thành, thì nhân loại mới bước vào một thời kỳ tự do và sống chung hợp tác. Lúc đó lịch sử loài người, như là lịch sử của đấu tranh giai cấp mới chấm dứt. Những bước tiến lịch sử đi tới việc thực hiện giai đoạn cuối cùng của chủ nghĩa Cộng sản được trình bày như tất yếu. Mỗi bước đi lại được xem như một tiến bộ so với cái trước đó. Đó là lý do tại sao Marx và Engels nhiệt liệt công nhận chủ nghĩa tư bản và công nghiệp hóa như một bước đi lên rõ rệt. Việc lật đổ chế độ

phong kiến và các địa chủ, và việc giới trung lưu thương nghiệp, giai cấp tư sản, lên nắm quyền là khúc dạo đầu cần thiết cho bước phát triển kế tiếp. Marx và Engels xem nhà nước tư sản là giai đoạn tạm thời, chuyển tiếp. Trong giai đoạn này, khối quần chúng công nhân, giai cấp vô sản, bị tước đoạt đi những sản phẩm do lao động của họ tạo ra vì những tài sản sinh lợi thuộc quyền sở hữu của những cá thể. Cốt tủy của cuộc Cách mạng Cộng sản mà họ dự kiến là tước đoạt tài sản sinh lợi này khỏi bàn tay cá nhân và đặt chúng dưới quyền kiểm soát của nhà nước. Mục tiêu này được nói rất công khai trong Tuyên ngôn của Đảng cộng sản. Nhưng chính Lenin[189], trong tác phẩm Nhà nước và Cách mạng, mới là người làm rõ các biện pháp cần tiến hành để đạt tới cuộc cách mạng Cộng sản. Đầu tiên, Lenin chủ trương "những cuộc tấn công hòa bình và tiến bộ của chủ nghĩa xã hội." Những cuộc tấn công này đưa tới một loạt những biện pháp pháp chế được thiết kế nhằm làm suy yếu các quyền sở hữu và làm cho nhà nước tư sản mong manh hơn. Nhưng để lật đổ trật tự hiện có một cách dứt khoát và vĩnh viễn thì cần có một cuộc cách mạng bạo lực. Nhà nước tư sản không được coi như sẽ tự nó tiêu vong. Sau cuộc cách mạng này là một nền chuyên chính của giai cấp vô sản. Trong giai đoạn này, ở một mức phát triển thấp của chủ nghĩa Cộng sản, tài sản sinh lợi sẽ được tập trung trong tay nhà nước, bộ phận có nhiệm vụ điều hành đời sống kinh tế theo qui luật: làm theo năng lực, hưởng theo lao động và mức đóng góp. Chính nhà nước này, nhà nước vô sản, được coi như sẽ tự tiêu vong, dẫn đến trình độ phát triển cao hơn của chủ nghĩa Cộng sản – đó là xã hội phi giai cấp đích thực.Ý kiến duy nhất của Lenin về thời điểm dự báo điều này có thể xảy ra là đoạn văn sau:

"Nhà nước sẽ có thể tự tiêu vong hoàn toàn khi xã hội đã thực hiện được qui luật này: "làm theo năng lực, hưởng theo nhu cầu"; nghĩa là khi con người đã quen với việc chấp hành các qui luật căn bản của đời sống xã hội, và lao động của họ có năng suất cao đến độ họ tự nguyện làm việc theo năng lực của mình".

79. "CHỦ NGHĨA XÃ HỘI TIỆM TIẾN"

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi nghe nói tới thuật ngữ "chủ nghĩa xã hội tiệm tiến" hơi nhiều trong vài năm qua. Trong chừng mực tôi có thể hiểu, đó là một chiêu bài dễ gây bất đồng ở một số người chống đối lại những cải cách kinh tế và xã hội được tiến hành ở Mỹ từ 1933. Tôi cho rằng ý "tiệm tiến"là nói tới sự phát triển dần dần của những cải cách này. Nhưng còn chữ "chủ nghĩa xã hội" thì muốn nói tới điều gì? Tôi không nhìn ra cái gì có tính xã hội chủ nghĩa trong những chuyện như bảo hiểm xã hội và qui định về công nghiệp và lao động. Tất cả những điều này không phải là những cải tiến trong khuôn khổ chủ nghĩa Tư bản sao? Thuật ngữ "chủ nghĩa xã hội tiệm tiến"có ý nghĩa thuần lý gì, nếu nó có?

P.G.

P.G. thân mến,

Trong thế kỷ này, và đặc biệt 30 năm qua[190], các nền dân chủ phương Tây đã thông qua một chương trình thể chế hóa kinh tế và xã hội đầy tham vọng. Ngày nay chúng ta đã coi là những chuyện đương nhiên như bảo hiểm thất nghiệp, trợ cấp tuổi già, luật về lương tối thiểu, và các loại cơ quan nhà nước điều tiết hoạt động kinh tế. Những biện pháp mới ấy đã có tác dụng chuyển hóa đối với nền kinh tế – một tác dụng vừa được chào đón vừa bị chống đối.

Nhiều người ủng hộ những biện pháp mới này cho rằng chúng đã cải cách và thậm chí cứu vãn chế độ tư bản chủ nghĩa. Những chính sách mới, họ bảo, đã xóa bỏ những bất công và phi nhân từng tràn ngập trong chủ nghĩa Tư bản thế kỷ 19. Những biện pháp an sinh xã hội cũng khiến chủ nghĩa Tư bản hữu hiệu hơn bằng cách bảo đảm sức mua đủ mạnh để mua các sản phẩm của nền sản xuất, và gia tăng kiểm soát kinh tế để ngăn chặn những cuộc suy thoái tai hại. Những người chống đối cho rằng những chính sách mới này đang dẫn chúng ta vào con

đường đi đến chủ nghĩa Xã hội bằng những bước chậm rãi và hầu như không ai nhận ra – từ đó mới có tên gọi "chủ nghĩa xã hội tiệm tiến". Điều chúng ta có hiện nay, họ nói, là một "nền kinh tế hỗn hợp đa thành phần" - có phần tư bản chủ nghĩa và có phần xã hội chủ nghĩa. Họ e rằng kết quả sau cùng của cái này sẽ là một nền kinh tế hoàn toàn xã hội chủ nghĩa, trong đó nhà nước sở hữu và điều hành mọi tư liệu sản xuất. Những người xã hội chủ nghĩa dân chủ ôn hòa từ lâu đã chủ trương một chương trình tiệm tiến về an sinh kinh tế như vậy và những cách kiểm soát như một con đường để đi tới chủ nghĩa Xã hội mà không cần đến cách mạng bạo lực. Ở Anh, đây là chính sách của đảng Xã hội chủ nghĩa Fabian và đảng Lao động. Tại Mỹ, chương trình New Deal của Franklin D. Roosevelt đã thể chế hóa một loạt những biện pháp an sinh, mà theo lãnh tụ xã hội dân chủ Norman Thomas[191], đã từng được đề xuất trong Cương lĩnh của Đảng Xã hội năm 1932.

Cho đến gần đây, những người chủ trương phương cách tiệm tiến đã nghĩ về "chủ nghĩa Xã hội Tiệm tiến" là tiệm tiến suốt con đường đi tới nền kinh tế hoàn toàn xã hội chủ nghĩa, trong đó có cả việc tiêu hủy sở hữu cá thể các phương tiện sản xuất. Thực tế, họ chấp nhận nền kinh tế hỗn hợp mà hiện đang hoạt động hữu hiệu ở phương Tây như là một tiệm cận hữu hiệu đối với các lý tưởng xã hội và vẫn cố gắng cải cách kinh tế mạnh hơn nữa để tiến gần hơn đến nhà nước phúc lợi mà họ mơ ước. Ngược lại, nhiều phát ngôn nhân của chủ nghĩa Tư bản cũng đã chấp nhận một nhà nước phúc lợi. Chính phủ Bảo thủ Anh đã tán đồng và mở rộng những biện pháp an sinh xuất phát từ các chính phủ Lao động và Tự do. Tại Mỹ, chính phủ của đảng Cộng hòa đã đồng ý và tiến hành nhiều biện pháp được đề xuất bởi chính phủ Dân chủ trong những năm từ 1932 đến 1952. Như thế, lịch sử có vẻ đã tạo ra những bạn đồng hành kỳ lạ ngoài ý muốn, trong đó những người xã hội chủ nghĩa dường như chấp nhận sở hữu cá thể về tư bản cùng với lợi nhuận từ tư bản đó, và người tư bản chủ nghĩa chấp nhận các biện pháp an sinh vốn tạo thành những mũi tiến công vào lợi nhuận của họ.

Sau cùng, chúng ta đối mặt với hai câu hỏi then chốt:

(1) Liệu có thể ngăn không cho "chủ nghĩa Xã hội tiệm tiến" của 30 năm qua tiến dần theo con đường đến chủ nghĩa Xã hội hoàn toàn hay không? Một số người ủng hộ nền kinh tế hỗn hợp nghĩ rằng có thể làm được chuyện đó, nhưng cũng có những người rất e ngại chuyện nền kinh tế hỗn hợp tất yếu sẽ thành chủ nghĩa Cộng sản.

(2) Một chế độ Tư bản chủ nghĩa đích thực có thể thay thế nền kinh tế hỗn hợp bằng các xu hướng Xã hội chủ nghĩa hay không?

Tôi nghĩ rằng có thể thực hiện điều này nếu chúng ta phục hồi quyền sở hữu và lan tỏa sự sở hữu cá thể về tư bản càng rộng rãi càng tốt. Chúng ta có thể đạt tới công bằng và an sinh kinh tế cho tất cả mọi người, nếu mọi công dân sở hữu đủ tư bản để có được độc lập và quyền lực kinh tế.

80. CHỦ NGHĨA XÃ HỘI DÂN CHỦ VÀ CHỦ NGHĨA XÃ HỘI CỘNG SẢN

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi thường rối trí do sự sử dụng không phân biệt hai thuật ngữ "chủ nghĩa Cộng sản" và "chủ nghĩa Xã hội". Chúng thường được dùng cứ như chúng nói về cùng một chuyện. Nhưng hình như có sự khác biệt quan trọng giữa chủ nghĩa Xã hội Dân chủ tại những nước Tây Âu và chủ nghĩa Cộng sản kiểu Marx. Phải chăng điều này có nghĩa là có hai loại chủ nghĩa Xã hội – có tính Dân chủ và có tính Cộng sản? Hoặc chỉ có một trong hai trào lưu chính trị nói trên là thực sự "xã hội chủ nghĩa"?

V.F.

V.F. thân mến,

Những người ủng hộ chủ nghĩa Xã hội lại rất khác nhau về ba vấn đề là nội dung của chủ nghĩa Xã hội, phương cách để đạt tới nó và cách điều hành nó về mặt chính trị một khi nó được thiết lập. Về ba vấn đề ấy, quan điểm của Marx và Engels trình bày trong Tuyên ngôn của Đảng cộng sản và các tác phẩm khác vẫn là lý thuyết xã hội chủ nghĩa chính thống. Về mặt kinh tế, những người Marxist cho rằng chủ nghĩa Xã hội bao gồm sự công hữu mọi tư liệu sản xuất. Theo quan điểm của họ, chế độ tư hữu về tư liệu sản xuất đã dẫn đến việc bóc lột các giai cấp lao động, lợi nhuận kiếm được bởi những cá thể sở hữu tư bản là một "sự gia tăng không xứng đáng" rồi đi đến chỗ gọi đó là ăn cắp. Khi tất cả tư bản đều do nhà nước sở hữu thì sẽ không có lợi nhuận riêng tư trong nền kinh tế xã hội chủ nghĩa – không có "thu nhập từ tài sản". Mọi thu nhập cá nhân đều dưới dạng tiền lương trả công lao động hoặc dịch vụ cung cấp cho nhà nước. Về mặt chính trị, Tuyên ngôn của Đảng cộng sản đề xuất một loạt những biện pháp để tiến công tích cực vào tài sản cá thể. Những biện pháp này, có thể thực hiện một cách hòa bình thông qua những hoạt động pháp chế dân chủ.

Tuy nhiên, theo quan điểm đó, cuộc cách mạng xã hội chủ nghĩa trọn vẹn chỉ có thể đạt được bằng bạo lực và cưỡng bách lật đổ nền kinh tế tư bản chủ nghĩa. Khi thực hiện được điều này, như ở Nga năm 1917, nhà nước xã hội chủ nghĩa sẽ hình thành. Bằng thuật ngữ "nhà nước xã hội chủ nghĩa", những người Marxist muốn nói tới một "nền chuyên chính vô sản." Họ không xem đây là hình thức lý tưởng của chủ nghĩa Cộng sản. Điều đó thuộc về tương lai, khi nhà nước tự tiêu vong và con người sẽ sống chung hòa bình, không có chính quyền áp chế theo bất cứ kiểu nào. Một hình thức thoát ly khỏi chủ nghĩa Marx chính thống, về mặt chính trị, là chủ nghĩa Xã hội Dân chủ. Những người xã hội chủ nghĩa ở Anh và Mỹ, như Norman Thomas và John Strachey, tin rằng chủ nghĩa Xã hội hoàn toàn có thể đạt được bằng phương thức hòa bình. Theo họ, nhiều nội dung của chủ nghĩa Xã hội đã đạt được bằng các biện pháp an sinh đã được thể chế hóa tại Anh và Mỹ trong 50 năm qua. Họ cũng tin rằng một nền kinh tế hoàn toàn xã hội chủ nghĩa thì phù hợp với nền dân chủ chính trị và không nhất thiết phải gắn liền với nền chuyên chính vô sản. Từ đó, họ không thấy có nhu cầu muốn nhà nước tự tiêu vong, vì chủ nghĩa xã hội dân chủ sẽ đem lại cho con người sự tự do rộng rãi.

Sự thoát ly thứ nhì đã được nêu ra gần đây bởi hầu hết các đảng xã hội chủ nghĩa ở Tây Âu. Họ đã định nghĩa lại những nguyên lý căn bản của chủ nghĩa xã hội. Thay vì kêu gọi xóa bỏ sở hữu và lợi nhuận cá thể, họ chấp nhận những điều này tồn tại bên cạnh khu vực kinh tế quốc doanh. Theo quan điểm này, nền kinh tế nhiều thành phần hiện tại của nhà nước phúc lợi – nửa công nửa tư- là chủ nghĩa Xã hội Dân chủ. Nó đạt tới mục tiêu của chủ nghĩa Xã hội – tình trạng an sinh kinh tế cho mọi ngườithông qua sự kết hợp các phương cách tư bản và xã hội chủ nghĩa.

81. QUỐC GIA PHÚC LỢI

Thưa tiến sĩ Adler,

Những nhà hùng biện và tác giả khuynh hữu và bảo thủ thường xuyên bài bác cái mà họ gọi là "quốc gia phúc lợi". Điều này được coi như đang ít nhiều khích bác cách điều hành quốc gia hiện nay. Nhưng "phúc lợi" thì có gì đáng khích bác? Không phải phúc lợi công cộng đang được coi là mục tiêu của mọi chính quyền được điều hành tốt hay sao? Phải chăng những nhà phê bình ấy muốn đề xuất một "quốc gia không phúc lợi"như một giải pháp thay thế? Hay là họ phản đối cách thức theo đuổi mục tiêu phúc lợi công cộng?

J.A.

J.A. thân mến,

Phần mở đầu của Hiến pháp Mỹ có nêu ra việc tăng tiến "phúc lợi chung" như một trong

những mục tiêu chính của chính quyền. Nhưng như Federalist Papers ("Hồ sơ Liên bang")[192] và những bình luận khác về Hiến pháp đã chỉ rõ, những nhà lập quốc của Mỹ không quan niệm phúc lợi chung theo thuật ngữ kinh tế, họ cũng không nghĩ rằng chính quyền phải nỗ lực bảo đảm rằng mọi người đều được sung túc về kinh tế.

Chỉ trong thế kỷ này điều đó mới trở thành nguyên tắc hầu như không bác bỏ được của chính sách công, và nhà nước phải làm mọi cách để bảo đảm an sinh kinh tế cho dân chúng. Trong ý nghĩa nào đó, nguyên tắc này đã được dự liệu trong Tuyên ngôn Độc lập nước Mỹ vốn tuyên bố rằng mọi con người đều có quyền được "sống, tự do và mưu cầu hạnh phúc," và các chính quyền được thiết lập để "bảo đảm những quyền đó." Vì hàng hóa kinh tế là cần thiết cho việc mưu cầu hạnh phúc, cũng như mưu cầu cuộc sống và tự do, nên một chính quyền phải đẩy mạnh an sinh kinh tế cho mọi người dân nhằm bảo đảm cho họ những quyền căn bản ấy. Các chính quyền có cố gắng làm việc này đã tạo ra cái mà ngày nay chúng ta gọi là "quốc gia phúc lợi".

Nói chung, có hay không con đường để đẩy mạnh an sinh kinh tế cho mọi người trong một xã hội: (1) thông qua sự phân phối rộng rãi đến hết sức quyền sở hữu tài sản sinh lợi; (2) thông qua sự phân phối rộng rãi đến hết sức những thứ tương đương với tài sản sinh lợi. Những "thứ tương đương" này bao gồm lương bổng, trợ cấp, bảo hiểm đủ loại, chăm sóc sức khỏe, cơ hội học hành, các phương tiện giải trí và trên hết, thời gian rộng rãi cho các hoạt động giải trí. Đẩy mạnh an sinh kinh tế chung theo cách thứ nhất chính là lý tưởng Tư bản chủ nghĩa. Tuy nhiên, cách thứ hai lại chiếm ưu thế tại những nước công nghiệp sung túc và tiên tiến về kỹ thuật trên thế giới ngày nay – tất cả những nước đó đều là "những quốc gia phúc lợi" như Gunnar Myrdal, nhà kinh tế và xã hội học Thụy Điển đã chỉ ra trong tác phẩm Beyond the Welfare State ("Cao hơn quốc gia phúc lợi").

82. TỰ ĐỘNG HÓA: PHÚC HAY HỌA?

Thưa tiến sĩ Adler,

Ở một thời đại năng suất cao, khi mà nền kinh tế sản xuất ra nhiều hàng hóa chưa từng thấy, chúng tôi nghe Cơ quan thống kê lao động cho rằng "mất việc làm do tự động hóa" đang làm giảm đi 200.000 chỗ làm mỗi năm trong các ngành công nghiệp. Phải chẳng tình trạng được gọi là "mất việc làm" này chỉ là nhất thời và nó có thể được bù đắp bằng năng suất cao hơn và những loại công ăn việc làm mới, để tự động hóa sau cùng sẽ nâng cao, thay vì hạ thấp, số lượng chỗ làm?Hay là sự "mất việc làm do tự động hóa" có nghĩa là một giảm sút thường trực số chỗ làm trong một nền kinh tế có năng suất ngày càng cao? Nếu như vậy thì lúc đó "những người mất việc" sẽ làm gì?

K.F.

K.F. thân mến,

Từ 25 thế kỷ trước, triết gia Aristotle đã ghi nhận rằng lao động của con người sẽ trở nên không cần thiết nếu có được những công cụ sản xuất hoàn toàn tự động. "Nếu mọi công cụ đều có thể làm công việc của chúng khi nhận được lệnh, hoặc bằng cách nhận ra điều cần làm trước sẵn sàng… nếu con thoi tự dệt vải và nếu mảnh phím tự chơi đàn mà không cần tới một bàn tay điều khiển, thì những người lao động sẽ không cần đến người phục dịch và các chủ nô không cần tới nô lệ nữa." Tình trạng hoàn toàn tự động hóa giờ đã là một khả năng có thực và thậm chí đã là một thực tế tại một số nhà máy. Tuy nhiên, viễn cảnh một nền sản xuất bấm-nút từng có vẻ rất đáng mơ ước này, cũng đáng sợ đối với chúng ta ngày nay.

Lý do của cảm giác lo ngại này là vấn đề nhức nhối của việc phải làm gì với những con người "vô công rồi nghề" do tự động hóa sản xuất sản sinh ra. Những vấn đề tương tự như vậy đã xuất hiện nhiều lần từ khi diễn ra cuộc Cách mạng công nghiệp vào giữa thế kỷ 18. Những phát

minh trong ngành dệt và việc sử dụng máy hơi nước đã đưa tới những thay đổi mang tính cách mạng trong lối sống của con người, và đi tới nền văn minh đô thị hóa, công nghiệp hóa, tập trung dân cư và năng suất cao hiện nay. Tuy nhiên, những thợ thủ công, vốn bị mất việc vì những phát minh mới, lại chẳng thấy vui sướng gì trước viễn tượng về một thế giới mới táo bạo này. Họ đã trả thù bằng cách đốt phá máy móc và dùng bạo lực với những người chế ra máy. Như chúng ta đã được học ở trường, đây là một phản ứng thiển cận, vì sau cùng việc sản xuất bằng máy đã tạo ra số công ăn việc làm mới lớn hơn rất nhiều so với số chỗ làm bị nó lấy mất đi. Trong chừng mực nào đó, tiến trình này cũng đã lập lại cùng lúc với những tiến bộ công nghệ trong thế kỷ 19 và 20. Số công nhân bị mất việc do những phương pháp mới, về lâu dài, sẽ được cân bằng nhiều hơn bởi số công nhân có được chỗ làm mới trong nền kinh tế ngày càng tăng tiến và trong rất nhiều công việc dịch vụ do những phát minh mới tạo ra. Tuy nhiên, không có tiến bộ nào xóa bỏ được vai trò của con người trong việc giúp cho máy móc làm được đúng chức năng của chúng. Thực vậy, những người vận hành máy là rất quan trọng đối với những máy móc mới đến nỗi tên gọi "người vận hành máy" đã đồng nghĩa với tên gọi "công nhân". Con người đã trở thành người điều khiển máy, thay vì là lao động thủ công như trước đây. Nhưng mặt khác, tự động hóa đã xóa bỏ nhu cầu cần có người điều khiển máy vì nó kiểm soát và điều chỉnh hoạt động của máy móc thông qua những máy vi tính. Hoạt động duy nhất còn quan trọng của con người trong một nhà máy hoàn toàn tự động hóa là việc tư duy của các chuyên gia, những người làm cho máy vi tính điều khiển các máy móc và nạp thêm cho chúng những thông tin và mệnh lệnh mới. Nếu xu hướng tự động hóa ngày nay cứ tiếp tục thì thật khó nhìn thấy chỗ làm mới sẽ từ đâu sinh ra để thay thế những công việc đã bị máy móc xóa bỏ vĩnh viễn. Năng suất cao vẫn có thể đạt được mà lại tốn ít sức lao động hơn. Tự động hóa trong những công việc bàn giấy và dịch vụ khiến việc chuyển những công nhân thất nghiệp sang những ngành nghề khác trở nên khó hơn. Những con số và hàng lỗ đục trên các tập chi phiếu hay phiếu trả lương ngày nay cho thấy trí óc và bàn tay con người ngày càng bị loại ra khỏi những công việc bàn giấy. Với tình trạng "mất việc làm" vĩnh viễn, thì lực lượng thất nghiệp ngày càng đông ấy làm sao trở thành người tiêu thụ được? Carl F. Stover gần đây cho rằng một xã hội có số người thất nghiệp ngày càng đông thì sẽ cần đến một chế độ phân phối mới, tỉ như phát cho mỗi người một số tem phiếu hàng tháng để mua hàng nhu yếu. Một đề nghị khác là rút giảm số ngày làm việc và chia số giờ làm việc trong tuần cho lực lượng lao động hiện có. Tuy nhiên, điều này dựa trên giả định rằng chỉ còn lại một ít công việc để làm bằng sức người và nền kinh tế mới chỉ tự động hóa một phần.

83. QUYỀN SỬ DỤNG TIỀN BẠC

Thưa tiến sĩ Adler,

Tiền bạc đã bị đủ thứ danh ngôn phê phán chê bai. "Lòng mê tiền là cỗi rễ của mọi xấu xa"như Kinh Thánh nói. "Bạn không thể mua hạnh phúc bằng tiền" cũng là một danh ngôn nổi tiếng. Tuy chúng ta tán đồng và theo thói quen đã nhất trí với những "sự thông thái" như thế, nhưng đấy không phải một sự ngớ ngẩn đầy cảm tính sao? Bộ tiền bạc không phải là một yếu tố cần thiết cho hạnh phúc của bất kỳ một đời sống bình thường nào trong thế giới này sao? Tất cả các nhà tư tưởng lớn đâu có bài bác tiền bạc hay của cải vật chất như một điều xấu xa, phải không?

D.R.

D.R. thân mến,

Từ xưa, Aristotle đã phân biệt của cải "nhân tạo" và "tự nhiên". Theo ông, của cải tự nhiên gồm hàng tiêu dùng – thực phẩm, quần áo, nhà cửa, v.v... và các tư liệu để sản xuất ra chúng. Ngược lại, tiền bạc là của cải nhân tạo. Nó chỉ hữu dụng trong vai trò công cụ – một công cụ để trao đổi và đo lường giá trị của "của cải thật". Cách định nghĩa tiền lương "thực" theo sức mua của đồng lương là cách vận dụng sự phân biệt này theo một cách hiện đại. Aristotle cũng nhấn mạnh khái niệm về những nhu cầu vật chất có giới hạn. Mục tiêu đúng nghĩa của hoạt động

kinh tế, theo ông, là thủ đắc đủ của cải thực để giải quyết những nhu cầu vật chất của gia đình hay quốc gia. Những nhu cầu ấy là có giới hạn và có thể thỏa mãn với một khối lượng của cải có giới hạn. Ngược lại, việc mưu cầu của cải chỉ vì muốn sở hữu chúng thì không có giới hạn. Việc này thường có hình thức là tích góp rất nhiều tiền bạc, vốn dễ tích lũy hơn của cải thực. Sự phân biệt căn bản về kinh tế giữa của cải tự nhiên và nhân tạo có liên quan đến một số nguyên tắc đạo đức. Nó giả định rằng một phương tiện sẽ có được giá trị tùy theo việc chúng phục vụ mục tiêu gì.

Tiền bạc rất hữu dụng trong vai trò phương tiện trao đổi hoặc đo lường giá trị, còn của cải vật chất hữu dụng trong vai trò một phương tiện để đạt tới cuộc sống tốt hơn, vì nó phục vụ cho việc duy trì cuộc sống. Do đó, việc mưu cầu của cải vì muốn sở hữu của cải – việc này sẽ dẫn tới việc theo đuổi tiền bạc- sẽ làm rối loạn cá nhân và cộng đồng vì nó xem phương tiện như mục đích. Nền triết học luân lý truyền thống của chúng ta công kích việc theo đuổi tiền bạc, xem nó như nguyên nhân chính của điều ác trong xã hội loài người. Tuy nhiên, một số tác gia đã ủng hộ quan điểm ngược lại.

Thí dụ, Christopher Columbus[193] đã nói rằng: “Vàng là món diệu kỳ. Ai sở hữu nó sẽ làm chủ mọi thứ anh ta muốn. Nhờ vàng, người ta thậm chí có thể đưa linh hồn lên thiên đàng.” Và Tiến sĩ Johnson nhấn mạnh rằng “người giàu trong một xã hội văn minh chắc chắn sung sướng hơn người nghèo”. Và rằng sự xa hoa là tốt còn nghèo đói là xấu. Tiêu chuẩn về an sinh kinh tế và tiến bộ ngày nay có lẽ là “tổng sản lượng quốc gia” và không chỉ là tổng thu nhập từ lương bổng và tiền vốn. Điều này gợi nhớ đến tư tưởng của Adam Smith cho rằng nguồn của cải của một quốc gia nằm trong “tổng sản phẩm hàng năm của đất đai và lao động,” mà khối lượng này có thể tăng, giảm hoặc giữ nguyên một mức qua năm tháng. Tư tưởng về tổng sản lượng quốc gia thường đi liền với nhận định rằng tổng sản phẩm tăng thì tốt cho nền an sinh của quốc gia. Điều giả định căn bản ở đây só lẽ là “càng nhiều càng tốt”. Sự gia tăng của tổng sản lượng quốc gia rõ ràng được xem là tốt đẹp tự bản chất, nên sẽ được theo đuổi không ngừng, không giới hạn. Bây giờ là lúc việc sản xuất và tiêu thụ được chú trọng, chứ không phải việc tích lũy tiền bạc nữa. Nhưng chúng ta vẫn đối diện câu hỏi về đạo đức rằng, liệu khi xem của cải vật chất là một mục đích tự thân và là dấu hiệu chủ yếu của sự sung túc thì có đúng đắn không.

84. BIỆN MINH CHO CHI PHÍ VIỆN TRỢ

Thưa tiến sĩ Adler,

Từ Thế chiến 2 chúng ta đã chìm ngập trong những chương trình viện trợ tái thiết và phát triển cho nước ngoài. Rất nhiều chương trình loại này đã có những khoản tặng hơn là những khoản cho vay sẽ hoàn trả trong tương lai. Có lý do kinh tế hợp lý nào cho việc chúng ta phải can dự vào những hoạt động từ thiện bất thường này không? Hoặc ta có lý do đạo đức nào nặng hơn các lý do kinh tế khiến chúng ta phải làm việc này không, nhất là khi nó đi ngược lại quyền lợi vật chất của chúng ta?

C.P.

C.P. thân mến,

Những công trình vĩ đại nghiên cứu trước đây không cho chúng ta những chỉ dẫn cụ thể về việc viện trợ cho nước ngoài vì những động cơ vô vị lợi. Tuy nhiên, hình thức viện trợ cho nước ngoài được dựa trên những quan niệm đã có từ xưa trong truyền thống mang tính tôn giáo của chúng ta về việc giúp đỡ và chia sẻ giữa con người với nhau. Theo Cựu Ước, người nghèo có quyền – chứ không chỉ do “từ thiện” trong ý nghĩa hiện đại ngày nay- lấy đủ thức ăn cho gia đình mình từ những thửa ruộng của người giàu. Lẽ công bằng đòi hỏi điều này ở người giàu, kẻ nhờ Chúa mà sở hữu được tất cả những gì anh ta có và có nghĩa vụ phải chia sẻ nó với những người anh em kém may mắn hơn. Điều răn dạy này, tuy nhiên, chỉ áp dụng cho những con người sống trong cùng một cộng đồng. Rồi sau này, mối quan hệ giữa các quốc gia bao

gồm việc buôn bán, liên minh và xung đột võ trang. Khi những cường quốc hiện đại phát triển, có những khoản ngân sách được dành cho những quốc gia khác, nhưng luôn luôn đi kèm với những lý do kinh tế hoặc chiến lược, chứ không do tình huynh đệ nữa. Trong khi điều răn dạy ngày xưa buộc mọi người tha nợ cho nhau vào những năm "đại xá", thì thái độ mẫu mực giữa các quốc gia được thu tóm lại tài tình nhất qua câu nói "Họ đã vay tiền mà, phải không?" của Calvin Coolidge[194] khi bàn về các khoản mà Đồng minh trong Thế chiến I phải trả cho Mỹ. Những người hiện nay ủng hộ chính sách "đèn nhà ai nấy rạng" trong quan hệ giữa các cá nhân và các quốc gia đôi khi đã viện dẫn những ý kiến của Adam Smith hay Charles Darwin để biện minh cho mình. Smith tin rằng việc cá nhân mưu cầu quyền lợi riêng trong một thị trường tự do sau cùng sẽ có lợi cho an sinh của cả cộng đồng. Tuy nhiên ông cũng thấy rằng các quốc gia đều nằm trong một nền kinh tế toàn cầu, trong đó các hành động và phản ứng của các cá nhân đều có ảnh hưởng tới sự thịnh vượng của quốc gia.

Tương tự, Darwin đã nhấn mạnh đến cuộc đấu tranh sinh tồn và khả năng sống còn của những loài giỏi giang nhất, xem đó như cách giải thích nguồn gốc và sự phát triển của các loài sinh vật. Tuy nhiên ông cũng nhấn mạnh yếu tố hỗ trợ và thông cảm lẫn nhau, xem đó như điều cốt yếu cho sự tồn tại các nhóm người cũng như động vật, cũng như sự hợp tác qua lại giữa các giống loài cùng tồn tại trong một môi trường. Những người theo chủ nghĩa xã hội kiểu Darwin đã bỏ quên những yếu tố này khi áp dụng thuyết Darwin vào mối quan hệ giữa người và người.

Từ Thế chiến II, Mỹ đã cấp viện trợ cho nước ngoài vừa để củng cố địa vị chiến lược của mình trong Chiến tranh lạnh, vừa để giúp đỡ và cứu trợ kinh tế cho những quốc gia đang cơn cấp bách, bên ngoài những lý do chiến lược. Kế hoạch Marshall là một chương trình giúp phục hồi kinh tế châu Âu, và trên nguyên tắc, có thể dành cho bất kỳ quốc gia châu Âu nào cần đến nó và đề nghị được trợ giúp. Chính "tinh thần Marshall" này là điều mà nhà kinh tế tự do Anh, Barbara Ward, đã kêu gọi thế giới Tự do hướng tới trong cuốn The Rich Nations and the Poor Nations ("Các nước giàu và các nước nghèo") của bà. Bà Ward tin rằng sống giàu có mà lại thờ ơ với những ước mong và nguyện vọng của người nghèo sau cùng sẽ dẫn tới một tâm hồn khô chết và một tinh thần mù lòa – ở từng con người cũng như ở các quốc gia. Bà cho rằng nếu các nước giàu giúp các nước nghèo có được cuộc sống sung túc hơn, thì không những họ làm được một việc hợp đạo đức mà còn góp phần tăng tiến an sinh cho chính quốc gia của mình nữa, bởi vì mọi quốc gia đều có liên hệ với nhau và dân nước này có thể đang sống ở nước khác. Tính toàn cầu hóa được thấy rõ qua trường hợp Eugene Black, một chủ ngân hàng đầu tư ở Atlanta, bang Georgia, ông ta là một trong những nhân vật quan trọng trong việc phát triển và thực thi lương tâm xã hội toàn cầu thông qua vai trò Chủ tịch Ngân hàng thế giới. James Reston viết trên tờ The New York Times đã ghi nhận rằng từ lâu Black đã thừa nhận rằng "những khác biệt quá lớn lao giữa các nước giàu và các nước nghèo là không thể chấp nhận được," và rằng các nước giàu phải gánh lấy trách nhiệm "xuất khẩu cuộc cách mạng công nghiệp" sang các nước kém phát triển. Như thế, lương tâm xã hội mà các Tiên tri thời cổ hằng kêu gọi đã kết hợp vào với những công cụ tín dụng quốc tế theo một cách thức mà hồi thế kỷ 19 chưa từng tưởng tượng ra được.

PHẦN VIII NHỮNG CÂU HỎI VỀ NGHỆ THUẬT VÀ CÁI ĐẸP

85. BẢN CHẤT VÀ CÁC HÌNH THỨC CỦA NGHỆ THUẬT

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi có nghiên cứu nhiều cuộc thảo luận về nghệ thuật, nhưng nó gần như luôn luôn xoay quanh những chuyện như hội họa, điêu khắc, và âm nhạc. Tôi tự hỏi chúng ta có thể mở rộng từ "nghệ thuật"để bao hàm một phạm vi rộng hơn nhiều không. Chẳng hạn, tôi thấy có những cuốn sách viết về "nghệ thuật nấu ăn". Đó có phải là một cách dùng từ chính xác không? Gọi một người thợ mộc hạng nhất là "nghệ sĩ" có đúng không?

J.V.G.

J.V.G. thân mến,

Cho đến cuối thế kỷ 18, chữ "nghệ thuật" được dùng rất rộng rãi để bao hàm mọi hình thức kỹ năng con người và tất cả những gì mà con người có thể tạo ra bằng tài nghệ khéo léo. Chính trong ý nghĩa này của từ ngữ mà Plato và Aristotle nói về các nghệ thuật, rồi nhà thơ La Mã Lucretius[195] nói tới những kỹ năng mà Prometheus[196] trao cho con người, cho phép con người cải thiện những điều kiện vật chất của cuộc sống. Cũng chính trong ý nghĩa đó mà Rousseau, nhiều thế kỷ sau, nói về nghề luyện kim và nghề nông như hai nghệ thuật dẫn đến sự tiến bộ từ đời sống sơ khai đến đời sống văn minh. Tương tự, Adam Smith, nhà kinh tế học vĩ đại của thế kỷ 18, trao cho chúng ta một danh sách dài các nghệ thuật có dính dáng đến việc sản xuất của cải vật chất. Một lúc nào đó trong thế kỷ 19, từ "nghệ thuật" bắt đầu được dùng chủ yếu cho một loại hình nghệ thuật – cái gọi là "nghệ thuật tạo hình". Người Hy Lạp và La Mã cổ đại không loại trừ những ngành như điêu khắc, âm nhạc, và thi ca khỏi danh sách các nghệ thuật của họ, nhưng họ cũng không tuyên dương những ngành nghệ thuật này như nghệ thuật tới mức loại bỏ hết mọi sự tạo tác khác của con người. Khái niệm nghệ thuật của họ bao gồm mọi thứ mà con người có kỹ năng hay bí quyết chế tác ra. Ngày nay đa số chúng ta dùng từ này với nghĩa rất hạn hẹp.

Trước hết, chúng ta thường quên rằng nghệ thuật liên hệ chủ yếu đến kỹ năng mà một người có và chỉ liên hệ chủ yếu đến các tác phẩm nghệ thuật – những sản phẩm của công việc khéo léo. Thứ hai, chúng ta thường đồng nhất nghệ thuật với người "nghệ sĩ" và người có óc thẩm mỹ. Thỉnh thoảng, bắt đầu với nghệ thuật tạo hình, chúng ta tính đến thi ca và âm nhạc, nhưng thỉnh thoảng chúng ta dùng từ "nghệ thuật" với nghĩa thậm chí hẹp hơn để chỉ những gì chúng ta nhìn thấy trong các viện bảo tàng – các họa phẩm và tượng điêu khắc. Mặt khác, chúng ta vẫn thừa nhận ý nghĩa rộng hơn của từ này. Chúng ta nói về "mỹ thuật công nghiệp" (industrial arts), và chúng ta ca tụng một người thợ thủ công giỏi bằng cách nói rằng ông ta là một nghệ nhân. Chúng ta ngụ ý rằng chúng ta hiểu nghệ thuật là kỹ năng khi chúng ta liên hệ tới nghệ thuật đọc truyện, nghệ thuật dạy dỗ, nghệ thuật chữa bệnh, mặc dù trong những trường hợp này không có sản phẩm vật chất nào để chúng ta gọi là tác phẩm nghệ thuật. Và khi chúng ta phân biệt giữa cái nhân tạo và cái thiên nhiên, chúng ta vạch một đường ranh giữa những sự vật mà con người sử dụng kỹ năng của mình để chế tác ra và mọi thứ khác trong thế gian. Tôi nghĩ chúng ta sẽ khôn ngoan hơn khi quay trở lại với cách dùng truyền thống và rộng rãi của từ "nghệ thuật" để bao hàm mọi hình thức kỹ năng con người và mọi thứ mà con người có thể đem lại bằng các phương tiện của kỹ năng. Thế thì, trong nghĩa rộng này, chúng ta có thể phân biệt những loại nghệ thuật khác nhau và đồng thời nhận ra cái gì chung cho tất cả. Bất chấp sự khác biệt của chúng về tính chất và sự phức tạp, chúng ta vẫn sẽ thấy nghệ thuật trong việc nấu ăn và nghề thợ mộc cũng như trong thi ca và hội họa.

Có nhiều cách phân loại các nghệ thuật, nhưng tôi sẽ chỉ đề cập đến những loại cơ bản nhất.

Những nghệ thuật như nấu ăn và nghề thợ mộc được gọi là "hữu ích" bởi vì chúng tạo ra những thứ mà chúng ta sử dụng và tiêu dùng. Trái lại, những nghệ thuật như thi ca và hội họa, mà chúng ta gọi là "tinh tế" (tức mỹ thuật), tạo ra những đối tượng mang lại cho chúng ta niềm vui được hiểu biết hoặc thưởng ngoạn. Người Pháp có một tên gọi hay hơn cho những nghệ thuật này. Họ gọi chúng là "beaux-arts", có nghĩa là chúng tạo ra những sự vật của cái đẹp để người ta vui hưởng. Hồi ấy có những cái gọi là "nghệ thuật khai phóng". Người Hy Lạp và La Mã cổ đại coi một số nghệ thuật là lao dịch và một số khác là khai phóng, tùy theo tác phẩm được tạo ra chủ yếu là vật chất hay tinh thần. Do đó một ngôi nhà là một tác phẩm của nghệ thuật lao dịch, trong khi bài thơ là tác phẩm của nghệ thuật khai phóng. Nhưng khoa học cũng là tác phẩm của nghệ thuật khai phóng. Đó là lý do tại sao những kỹ năng như kỹ năng ngữ pháp, luận lý, và toán học được gọi là những môn nghệ thuật khai phóng. Cuối cùng, có ba nghệ thuật rất đặc biệt – nghệ thuật của người trồng trọt, người chữa bệnh, và người dạy dỗ. Những nghệ thuật này được để riêng ra dưới tên gọi "những nghệ thuật hợp tác", bởi vì ở đây người nghệ sĩ chỉ đơn thuần hỗ trợ tự nhiên trong tiến trình phát triển của nó. Sẽ không có đôi giày nếu không có những người thợ giày, nhưng sẽ có cây trái và ngũ cốc mà không cần những người trồng trọt. Đây căn bản là những tạo vật của thiên nhiên, mà người trồng trọt cố gắng chỉ hỗ trợ tự nhiên trong tiến trình sản xuất của nó.

86. YẾU TÍNH CỦA THƠ

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi muốn biết yếu tính của thơ là gì, cái gì làm cho nó khác với các loại trước tác khác. Có phải nó là vấn đề những giá trị vững chãi, vấn đề sắc thái và nhịp điệu của âm tiết, từ ngữ, và các dòng chữ? Hay yếu tính của thơ nằm trong một cảm tưởng, một sự nhạy cảm, hoặc một thái độ nào đó đối với sự vật?

I.D.L.

I.D.L. thân mến,

Hầu hết chúng ta ngày nay đều đồng nhất thơ với văn vần. Đối với chúng ta, một bài thơ là một trước tác được sắp xếp theo các dòng chữ có một mẫu hình xác định về nhịp điệu, và bày tỏ những cảm tưởng và ấn tượng cá nhân. Chúng ta phân biệt thơ với văn xuôi, là loại ngôn ngữ của hành ngôn và trước tác thông thường. Nhưng thơ có một nghĩa rộng hơn nhiều so với cách dùng hiện nay thừa nhận. Từ này xuất phát từ ngữ nguyên Hy Lạp có nghĩa là "tạo ra". Mặc dù, từ khởi thủy, thơ có nghĩa là bất kỳ hành động sáng tạo nào của con người, nhưng nó sớm mang ý nghĩa riêng biệt về sự sáng tạo văn chương. Nhà thơ – khác với nhà điêu khắc, họa sĩ, và các nghệ sĩ khác – lao động với những từ ngữ. Aristotle, trong tiểu luận thời danh của mình về thơ, nói rằng thơ là sự mô phỏng động thái con người, được biểu hiện trong ngôn ngữ, với sự trợ giúp của hòa âm và nhịp điệu. Nói "mô phỏng", ông không có ý nói là bản sao của những biến cố thực tế, như cái máy ghi âm hay máy quay phim có thể đem lại. Ông muốn nói đến việc trình bày lại của những phương diện phổ quát của kinh nghiệm nhân sinh được tâm trí nhà thơ thu nhận và biểu hiện bằng những nhân vật, biến cố, và đối thoại cụ thể mà ông ta sáng tạo nên. Theo quan điểm này, thơ không nhất thiết phải được viết bằng văn vần. Có thể hình dung những sử thi của Homer có thể đã được viết bằng văn xuôi, và những tác phẩm lịch sử và khoa học có thể được viết bằng văn vần.

Khác biệt căn bản là giữa tưởng tượng và thực tế. Nhà thơ, đối với Aristotle, cơ bản là người kể chuyện, người sáng tác huyền thoại, người viết truyện hư cấu. Aristotle dành ít thời gian cho thơ trữ tình, loại thơ thu hút hoàn toàn sự chú ý của chúng ta. Ông bàn chủ yếu về thơ tự sự, hoặc dưới hình thức sử thi, như Iliad và Odyssey của Homer, hoặc bi kịch, như Oedipus Rex và Antigone của Sophocles. Đối với Aristotle, những khuôn mẫu đặc thù của âm thanh và nhịp

điệu, văn phong và thi pháp, chỉ có tầm quan trọng thứ yếu. Cái chính đối với ông là những gì bài thơ nói tới – một chuỗi nối tiếp những động thái có quan hệ hỗ tương của con người.

Một trường phái phê bình khác từ xa xưa đã nhấn mạnh đến các khía cạnh "ngữ pháp" và "tu từ" của thơ. Nhà thơ La Mã Horace[197], người cũng đã viết một công trình về thơ, tập trung vào những yếu tố của âm thanh, bút pháp, và sự sắp đặt ngôn từ. Phái Phê bình mới[198], những người xuất chúng tại Mỹ trong những năm gần đây, thuộc về trường phái phê bình cổ xưa này. Họ nổi tiếng vì sự phân tích tỉ mỉ ngôn ngữ của những bài thơ, thường dưới hình thức trữ tình. Nếu chúng ta chỉ chú ý đến thực chất của thơ, như Aristotle khuyên, chúng ta nhất định sẽ xếp các tiểu thuyết và các vở kịch văn xuôi vào loại thơ. Nên chúng ta đừng ngạc nhiên khi nghe Cervantes, Fielding[199], và Melville[200] tự xem mình là nhà thơ.

Thật vậy, các nhà phê bình đương thời đọc những tiểu thuyết lịch sử về Scotland của Scott[201] và gọi chúng là những bài thơ. Và chúng ta sẽ hoàn toàn đúng khi gọi Hemingway[202], Faulkner[203], Arthur Miller[204], và Tennessee Williams[205] là những nhà thơ. Qua các thời kỳ các nhà phê bình bất đồng với nhau ở điểm chúng ta nên cho thơ là quan trọng như thế nào. Một số người xem chức năng đầu tiên của thơ là mang lại điều thú vị, sự thư giãn, niềm vui thích. Đó là quan điểm của Horace.

Những người khác chủ trương rằng thơ có chức năng đạo đức và tiên tri, mang đến cho chúng ta hiểu biết lẫn niềm vui. Triết gia Do Thái Maimonides[206], tuy cho rằng thơ thế tục là phù phiếm đáng khinh, vẫn nhận thấy khả năng tưởng tượng là thiết yếu trong sự tiên tri của tôn giáo. Triết gia Ý, Vico[207] nghĩ rằng thơ là hình thức nguyên thủy của sự biểu hiện mang tính tôn giáo. Tuy nhiên, Plato cảm nhận mạnh mẽ về phương cách mà các nhà thơ xử lý những chân lý đạo đức và tôn giáo căn bản đến nỗi ông cấm không cho họ ở trong cộng đồng lý tưởng của ông. Aristotle, như thường thấy, chọn lập trường trung dung. Một mặt, ông cho rằng thơ mang lại sự thích thú và sự thanh thoát cảm xúc đáng ao ước. Mặt khác, ông nói rằng thơ tượng trưng cho những phương diện phổ quát của hiện hữu. Sự tưởng tượng của thơ, đối với Aristotle, trình bày những thực thể thiết yếu nên phải hết sức coi trọng nó.

87. NHÀ THƠ – NGƯỜI THỢ LÀNH NGHỀ HAY NHÀ TIÊN TRI?

Thưa tiến sĩ Adler,

Tôi nhận thấy rằng các nhà tư tưởng chịu ảnh hưởng sâu đậm từ truyền thống kinh điển nói về thơ như thể nó là một trong những nghệ thuật sản xuất, và như thể nhà thơ là người thợ lành nghề. Tôi tự hỏi phải chăng là một nhà thơ thì chỉ có thế thôi sao. Chẳng lẽ không từng có những thời kỳ các nhà thơ được tôn sùng như là những người mang lại cho chúng ta những trực giác đặc biệt và sự thấu thị về cốt lõi của sự vật sao? Chẳng lẽ một nhà thơ đích thực không giống như nhà tiên tri hơn người thợ đóng giày sao?

T.P.

T.P. thân mến,

Những lý thuyết về thơ từ những thời kỳ xa xưa đều xoay quanh ý niệm nhà thơ như người thợ thủ công khéo léo, như nhà tiên tri đầy cảm hứng, hay như một sự kết hợp thế nào đó của cả hai. Trong thế giới cổ đại, từ "thơ" nguyên nghĩa là "chế tác", và bao gồm mọi hình thái sáng tạo sinh sôi của con người – chế tác những cái hũ cũng như chế tác những bài thơ. Nhưng nó sớm mang ý nghĩa nghệ thuật "chế tác" văn chương, sự trình bày có tính chất tưởng tượng về hành động, tính cách, và cảm xúc con người – thông qua từ ngữ. "Sự chế tác" như vậy bao gồm những tác phẩm kịch, cả hài kịch lẫn bi kịch và những thiên sử thi, cũng như câu thơ trữ tình mà chúng ta thường gán cho nó từ "thơ". Trong ý nghĩa cổ sơ của thơ, việc sử dụng những hình

mẫu và nhịp điệu văn vần tự chúng không làm cho một tác phẩm văn chương có chất thơ, vì những tác phẩm về lịch sử, khoa học và những nghệ thuật chuyên môn thường được viết bằng văn vần (verse) nhưng không được coi là thơ (poetry). Chúng là những mô tả thực tại hơn là những sáng tạo hư cấu "mô phỏng" những phương diện phổ quát của động thái con người – vốn là chức năng thiết yếu của thơ, theo Aristotle. Bỏ qua một bên câu hỏi thơ có thể được viết bằng văn xuôi lẫn văn vần hay không, chắc chắn là chúng ta muốn nói một điều gì đặc biệt và độc đáo với những từ "thi tính" và "nhà thơ". Các triết gia cổ đại nhận ra điều này và gắng truy tầm cho được đúng điều gì mà sự độc đáo này hàm chứa. Mặc dù nhà thơ trong ngôn ngữ nguyên thủy của Plato và Aristotle có nghĩa đen là "người chế tác", nhưng hai ông không coi nhà thơ đồng nhất với những nhà chế tác sự vật khác – với thợ đóng giày, thợ đóng tàu, và các thợ thủ công khác.

Thật vậy, ý tưởng cho rằng nhà thơ là một kiểu người điên hoặc một người thấu thị đầy cảm hứng đã đến với chúng ta từ Plato. Và một nhà tư tưởng điềm tĩnh như Aristotle cũng thừa nhận rằng "một khuynh hướng điên rồ", thay vì "một món quà may mắn của tự nhiên", có thể trong một số trường hợp giải thích tài năng của nhà thơ trong việc đứng bên ngoài chính anh ta và nhập vào cá tính của các nhân vật hư cấu của anh ta. Điều mà Plato và Aristotle gọi là "điên rồ" thì tương đương với điều chúng ta gọi là "cảm hứng". Tuy nhiên, chúng ta lưu ý rằng "cảm hứng", và từ tương tự "hăng say", gợi lên nghĩa sự điều khiển từ một sức mạnh ngoại tại, siêu nhiên. Jacques Maritain[208], một triết gia hiện đại lỗi lạc, trong những năm gần đây đã xử lý câu hỏi nghệ sĩ có phải là tiên tri hay thợ thủ công (ở bậc cao) này. Lý thuyết cơ bản của Maritain là nghệ sĩ hay nhà thơ là "người chế tác", một người thợ giống như những người chế tác mọi thứ khác, có kỹ năng làm ra các đồ vật. Nhưng hiển nhiên là có cái gì đó khác biệt về thơ, bởi vì nó là một nghệ thuật tinh thần hơn là nghệ thuật thủ công. Nó đòi hỏi một động thái khác thường của tâm trí con người.

Vì lý do đó, Maritain nhấn mạnh yếu tố "trực giác sáng tạo" trong nghệ thuật và thơ. Qua đó ông muốn nói đến một thiên hướng, một năng lực hay sự cởi mở đặc biệt trước những bình diện sâu xa nhất của tinh thần con người. Nhưng ông khẳng định rằng đấy là tiến trình hoàn toàn tự nhiên và hoàn toàn thuộc về con người, và ông ghê tởm bất kỳ sự làm ra vẻ của nhà thơ nào cho mình là tiên tri có trực giác đặc biệt về những bí ẩn tối cao. Ông kết tội các nhà thơ hiện đại, như Poe[209], Baudelaire[210] và Rimbaud[211], ham mê theo đuổi sự giả nhận đó. Tuy nhiên, nhà phê bình Harold Rosenberg[212] vặn lại rằng những nhà thơ này không hề có những giả nhận siêu nhiên, rằng họ chính là những nhà cách tân và những nhà hệ thống hóa về kỹ thuật, họ cố gắng, bằng những nỗ lực có chủ ý của riêng mình, làm ra trạng thái "cảm hứng" mà nhờ đó thơ luôn luôn nảy sinh. Họ nhấn mạnh kỹ thuật, những phép ẩn dụ và những thao tác ý thức rồi tìm cách xây dựng một kỷ luật có tính hệ thống cho việc làm thơ. Nhà thơ hiện đại Rosenberg nói, là nhà kỹ thuật nhạy cảm, kết hợp "người chế tác" và "nhà tiên tri" theo một phương cách mới.

88. NHỮNG LỢI ÍCH CỦA ÂM NHẠC

Thưa tiến sĩ Adler,

Các tác gia Hy Lạp kinh điển, chẳng hạn Plato, gán cho âm nhạc quá nhiều ưu điểm đến nỗi họ biến nó thành một phần trọng tâm trong chương trình giáo dục. Điều này dường như xa lạ đối với khái niệm về âm nhạc của chúng ta hiện nay và chỗ đứng của nó trong giáo dục đến mức tôi tự hỏi họ có muốn nói điều gì khác, hay ít ra là rộng hơn điều chúng ta muốn nói, khi họ dùng từ "âm nhạc"không. Các nhà tư tưởng Hy Lạp muốn nói chính xác điều gì qua "âm nhạc"? Các nhà tư tưởng đến sau có nhất trí với họ không?

W.G.

W.G. thân mến,

Ở Hy Lạp cổ đại, từ âm nhạc thoạt tiên ám chỉ tới mọi hình thức nghệ thuật do chín Nữ thần Nghệ thuật[213] điều khiển. Tuy nhiên, với tư cách một thuật ngữ riêng biệt, âm nhạc hàm nghĩa nghệ thuật ca hát và nhảy múa, và gắn chặt với thơ và những diễn xuất sân khấu. Đối với các triết gia Hy Lạp, âm nhạc trong nghĩa này là sự biểu hiện cụ thể của trật tự hoặc hỗn độn hiện diện trong vũ trụ và trong linh hồn con người. Đối với họ, toán học và thiên văn học cũng là những nghệ thuật thuộc âm nhạc, và họ nói về một thứ âm nhạc của mọi địa hạt cũng như của âm thanh. Âm nhạc, do đó, đóng vai trò quan trọng trong chương trình giáo dục ở thành phố Athens, Hy Lạp.

Nếu việc giáo dục văn học trau dồi trí tuệ, và thể dục phát triển thân xác, thì âm nhạc trau dồi cảm xúc và đức hạnh. Chương trình giáo dục do Plato đề nghị cho nước cộng hòa lý tưởng của ông ấn định cho âm nhạc chức năng giáo dục đạo đức này.Plato biện luận rằng sự hài hòa và nhịp điệu âm nhạc mô phỏng những hình mẫu cơ bản của vũ trụ và linh hồn. Theo ông, một đứa trẻ đang lớn chịu ảnh hưởng bởi những giai điệu nó nghe cho nên nó bắt đầu có những đặc điểm cảm nghĩ và tính cách được thể hiện bởi những giai điệu ấy. Một vài kiểu âm nhạc nào đó làm nảy sinh sự thanh nhã, điều độ, dũng cảm, và những đức tính khác. Những kiểu âm nhạc gây ra sự vụng về, vô độ, hèn nhát, và những tật xấu khác. Như thế âm nhạc làm cho tâm hồn những gì thể dục làm cho thân xác. Plato viết:

"Việc đào tạo thẩm âm là một công cụ hiệu lực hơn bất kỳ công cụ nào khác," bởi vì nhịp điệu và sự hài hòa tìm thấy đường đi vào những nơi bí mật của linh hồn, chúng bám riết ở đó, mang theo sự thanh nhã, và làm cho linh hồn của người nào được giáo dục đúng đắn trở nên thanh nhã, hay làm cho linh hồn của người nào được giáo dục tồi trở nên không thanh nhã;... người nào nhận được sự giáo dục đích thực của con người bên trong này sẽ lĩnh hội một cách sắc sảo nhất những thiếu sót và những lỗi lầm trong nghệ thuật và tự nhiên, và với một khiếu thẩm mỹ thực thụ... trong thời tuổi trẻ của mình, ngay cả trước khi anh ta có thể biết được vì sao; khi trưởng thành anh ta sẽ nhận ra và chào mừng người bạn mà sự giáo dục của mình đã khiến cho người ấy trở nên quen thuộc".

Aristotle thừa nhận tầm quan trọng của âm nhạc như một phương tiện giáo dục đạo đức, nhưng ông cũng nhấn mạnh những giá trị thẩm mỹ và tâm lý của âm nhạc. Theo ông, âm nhạc là nghệ thuật đặc biệt thích hợp với việc giáo dục đạo đức vì khả năng độc đáo mô phỏng những phẩm chất đạo đức của nó. Nhưng nó cũng quan trọng bởi vì nó mang đến hạnh phúc và thư giãn và, trên bình diện cao hơn, niềm vui trí tuệ trong lúc thư thả như một phần của sự giáo dục khai phóng. Sau cùng, âm nhạc thực hiện việc thanh tẩy, hay chức năng chữa trị, trong việc đánh thức và biểu lộ những cảm xúc thương xót, sợ hãi và hăng hái.

Aristotle khẳng định rằng thưởng thức âm nhạc đòi hỏi ít nhiều kỹ năng trong việc trình diễn âm nhạc. Vì lý do đó, trẻ con nên được dạy chơi các nhạc cụ. Tuy nhiên, đây phải là sự giáo dục khai phóng, chứ không phải giáo dục nghề nghiệp, trong âm nhạc. Người học sẽ học chơi các nhạc cụ chỉ để biết nhạc hay là gì và để ham thích nó, chứ không phải để thủ đắc kỹ năng của một nghệ sĩ bậc thầy. Trong số các triết gia hiện đại, Immanuel Kant xếp âm nhạc dưới thơ, hội họa và các nghệ thuật khác, bởi vì nó tùy thuộc vào trò chơi của cảm giác hơn là những ý tưởng và hình thức khách quan. Ông xếp âm nhạc cao trong sự thích thú và dễ chịu tức thì, nhưng thấp trên thang độ của văn hóa tinh thần. Schopenhauer[214] và Nietzsche, trái lại, xếp âm nhạc cao nhất trong số các nghệ thuật chỉ với lý do là nó diễn tả những thực tại sâu xa mà các nghệ thuật khác không thể diễn tả được.

89. TÍNH NGHIÊM TÚC CỦA "NHỮNG VỞ KỊCH"

Thưa tiến sĩ Adler,

Những bài giảng về văn hóa Tây phương hoặc những cuốn sách quan trọng thường đặc biệt nhấn mạnh đến những tác phẩm kịch – cả bi kịch lẫn hài kịch. Hầu hết chúng tôi, là sinh viên hay độc giả, hoan nghênh sự nhấn mạnh đó vì niềm vui hưởng mà chúng tôi có được từ những

tác phẩm này và như sự giải lao khỏi những sách vở có vẻ nghiêm túc hơn. Nhưng nhiều người trong chúng tôi có cảm giác vụng trộm, không vui, tội lỗi rằng chúng tôi thật phù phiếm khi dành hết chú ý vào những "trò kịch" tầm thường trong những gì lẽ ra phải là sự khám phá nghiêm túc di sản văn hóa của chúng ta. Các triết gia cổ đại có coi trọng kịch không hay họ coi nó chỉ là sự khuây lãng và giải trí?

C.K.

C.K. thân mến,

Đôi khi chúng ta quên rằng khởi thủy kịch là một yếu tố trong việc thờ cúng công khai. Ở thành phố Athens cổ đại, kịch được trình diễn trong nhà hát ngoài trời quay chung quanh bệ thờ thần Dionysius[215]. Những chủ đề của bi kịch Hy Lạp bắt nguồn từ những chuyện kể về các thần và các anh hùng và được xử lý với sự nghiêm túc tối đa. Hài kịch Hy Lạp nảy sinh từ những cuộc liên hoan để vinh danh thần Dionysius. Vào thời Aristophanes, nó là sự hỗn hợp của cái gì đó giống như một trò nhại, nhạc kịch vui, và kiểu hài hước Mort Sahl[216]. Nó phối hợp những lời nói đùa tục tĩu và trò hề với những lời châm biếm sâu cay về những nhược điểm chính trị và xã hội lúc bấy giờ. Bởi vì bi kịch và hài kịch cổ điển có những ngụ ý đạo đức và xã hội nghiêm túc, nên các triết gia cổ đại – những người bảo vệ đạo đức công chúng và những người biện hộ cho sự nguyên trạng (status quo) chính trị- tán thành việc hạn chế hay thậm chí cấm chỉ những buổi diễn kịch. Thái độ chỉ trích này được Plato dành cho văn chương nói chung, thường trở nên dữ dội khi áp dụng với kịch, vì sự trình diễn và ảnh hưởng rộng rãi của nó.

Ngược lại, Aristotle phản bác quan điểm nói rằng mục đích của kịch – hoặc của các nghệ thuật tưởng tượng nói chung – là mang đến sự khai tâm về đạo đức. Ông cho rằng kịch là sự diễn tả có tính chất tưởng tượng những hành động của con người, nó đạt được mục đích của nó bằng việc sử dụng hiệu quả cốt truyện, các nhân vật, ngôn ngữ và những yếu tố khác. Sự thích thú của chúng ta trước vở kịch tùy thuộc vào sự đáng tin của các nhân vật và hành động trong thế giới hư cấu do nhà soạn kịch dựng nên. Bên cạnh những điều kiện kỹ thuật hoặc khách quan của vở kịch hay, Aristotle nói có một số điều kiện chủ quan và tâm lý. Kịch tác động đến khán giả thông qua sự lôi cuốn đối với cảm xúc, cảm giác và vui thích của họ. Trong trường hợp của bi kịch, khán giả trải nghiệm một "sự thanh tẩy" hay phóng thích cảm xúc, thông qua sự khuấy động và lắng đọng của những cảm giác trắc ẩn và hãi sợ. Sự tham dự đồng cảm của chúng ta vào những diễn biến dữ dội và đau khổ trong thế giới hư cấu của nhà soạn kịch đem đến cho chúng ta niềm vui, sự phóng thích cảm xúc và sự nhận thức những phương diện cơ bản của hiện hữu con người. Điều đó không có nghĩa là Aristotle coi kịch chỉ là sự giải trí. Ông cho rằng kịch miêu tả những phương diện phổ quát của tính cách, tâm hồn và hành động con người. Sức mạnh của nó phát xuất từ sự trình diễn có tính sáng tạo những gì phổ quát trong cuộc nhân sinh. Lao động theo phương pháp này, nhà soạn kịch bổ sung cho triết gia, là người xử lý sự phổ quát bằng tư duy trừu tượng. Về hài kịch, Aristotle nhìn thấy nó như sự diễn tả những hành vi lố bịch và thô tục của những con người ở dưới, thay vì ở trên, mức trung bình. Chẳng những không đánh giá thấp hài kịch, ông còn cho rằng tính chất phổ quát của nó thậm chí còn dễ hiểu hơn tính chất của bi kịch. Nó đem đến sự nhận thức phê phán cung cách con người hành động – tính khoe khoang, đạo đức giả, và những khuyết điểm khác. Aristotle chỉ rõ niềm vui chúng ta có được khi theo dõi hài kịch, nhưng ông không nói rõ "sự thanh tẩy" cảm xúc mà nó đem lại. Về điều này, chúng ta có thể nói tới những trải nghiệm của riêng chúng ta về anh em nhà Marx[217], W.C. Fields[218], Jonathan Winters[219] và những nhà soạn hài kịch vĩ đại khác.

90. ĐỊNH NGHĨA VỀ CÁI ĐẸP

Thưa tiến sĩ Adler,

Có lẽ không có lĩnh vực nào mà ở đó sự bất đồng lại phổ biến như trong lĩnh vực của những phán đoán của chúng ta về cái đẹp. Có phải điều này có nghĩa rằng cái đẹp nằm trong mắt người nhìn ngắm, rằng nó là vấn đề phán đoán chủ quan đơn thuần? Hay là có một phẩm tính hoặc những phẩm tính nào đó trong đối tượng sẽ khiến chúng ta thấy nó đẹp? Tôi không biết các tác giả của những cuốn sách nổi tiếng có nói điều gì về cái đẹp khả dĩ giải quyết vấn đề khó xử này không.

J.E.T.

J.E.T. thân mến,

Hầu hết những người cố gắng định nghĩa cái đẹp đều nhất trí rằng nó dính dáng đến sự đáp ứng của ý thích. Chúng ta gọi một cái gì đó là đẹp khi nó làm chúng ta vui thích hay hài lòng ở một phương diện đặc biệt nào đó. Nhưng cái gì gây nên sự đáp ứng này từ phía chúng ta? Nó có phải là cái gì trong chính bản thân đối tượng? Nó chỉ là một phản ứng chủ quan từ phía chúng ta? Hay nó là sự kết hợp ít nhiều của hai điều này?

Chúng ta biết từ kinh nghiệm thông thường rằng mọi người không thấy đẹp đối với cùng đối tượng. Cái gì làm vui lòng một số người này lại không làm vui lòng những người khác. Thỉnh thoảng người ta vin vào điều này để nói rằng cái đẹp chỉ hiện hữu trong mắt người nhìn ngắm. Nhưng nó cũng có nghĩa rằng khi thị hiếu của một người được trau dồi, người ấy có thể hiểu rõ giá trị của những yếu tố của cái đẹp trong các đối tượng mà các đối tượng này lại không làm vui lòng những người khác bởi vì họ chưa biết cách đánh giá đúng cái đẹp đó.

Trong truyền thống của những tác phẩm lớn, hai lý thuyết nổi bật về cái đẹp được hình thành trong các trước tác của nhà thần học Cơ Đốc giáo, Thomas Aquinas, và trong các tác phẩm của một triết gia Đức hiện đại, Immanuel Kant. Aquinas và Kant dạy chúng ta rằng cái đẹp có phương diện chủ quan và phương diện khách quan. Khoái cảm thẩm mỹ mà một số đối tượng đem đến cho chúng ta có quan hệ với cái trác việt nội tại trong bản thân các đối tượng. Phương diện chủ quan của cái đẹp được Aquinas nhìn nhận khi ông định nghĩa cái đẹp là cái làm vui lòng chúng ta đang khi nó được nhìn. Ở đây từ "được nhìn" không liên quan gì tới việc nhìn thấy bằng mắt. Nó ám chỉ cái nhìn bằng tâm trí – một kiểu nhận thức trực giác đối tượng riêng lẻ được chiêm ngắm hay được kinh nghiệm về mặt thẩm mỹ. Sự thỏa mãn hay vui thích mà đối tượng đẹp đem đến cho chúng ta nằm ở tính khả tri của nó – trong cách nó được cấu tạo để cho chúng ta có thể đánh giá đúng nó trong tình trạng cá thể độc đáo của nó. Luận điểm này đưa Aquinas đến phương diện khách quan của cái đẹp. Nó là cái gì trong đối tượng khiến cho nó khả tri như vậy – trong cách thế làm thỏa mãn hoặc làm vui lòng chúng ta như vậy? Câu trả lời của Aquinas là những sự vật đẹp đều có ba đặc điểm chính: tính nguyên vẹn, tính cân xứng, và tính trong sáng.

Cách dễ dàng nhất để chúng ta hiểu được cái gì ông ta nghĩ trong đầu là nhớ lại qui tắc chúng ta học trong trường để viết một bài luận hay. Chúng ta được dạy cho biết rằng một bài viết hay phải có sự thống nhất, trật tự, và mạch lạc. Nó phải là một tổng thể phức hợp trong đó mọi thành phần đều liên lạc với nhau một cách thích đáng và trong đó cấu trúc thống nhất của tổng thể nổi bật lên một cách rõ ràng. Cái gì đúng đối với một bài viết hay thì cũng đúng đối với một bức họa đẹp hay một bản nhạc tuyệt vời. Khi bất kỳ tác phẩm nghệ thuật nào "được làm tốt" như vậy, thì nó đẹp; và khi nó có cái trác việt này, nó hoàn toàn có thể được nhận biết và đem lại niềm vui thích cho người nhìn ngắm. Lý thuyết của Immanuel Kant về cái đẹp được trình bày bằng những thuật ngữ hơi khác .

Tương tự Aquinas, ông định nghĩa cái đẹp là cái gì mang lại cho người quan sát một kiểu vui thích không vụ lợi nào đó; nghĩa là, niềm vui thích, một cách thuần khiết và giản dị, đến từ sự thỏa mãn của chúng ta trong việc nhận biết đối tượng mà chúng ta đang chiêm ngắm. Nhưng trong lúc Aquinas đưa ra một phân tích về những yếu tố khách quan của cái đẹp, thì Kant viện đến một vài đặc điểm phổ quát của tinh thần con người làm nền tảng của ông để đưa sự phán

đoán thẩm mỹ thực thụ về cái đẹp lên trên phản ứng vui thích chủ quan đơn thuần trong đối tượng. Đối với ông, cũng như đối với Aquinas, thị hiếu tốt có thể được trau dồi và những ai có nó đều có một thẩm định đúng đắn hơn về những gì thực sự là đẹp.

91. NHỮNG KHÁC BIỆT VỀ THỊ HIẾU

Thưa tiến sĩ Adler,

Thường khi mọi người lao vào tranh cãi kịch liệt về giá trị của một tác phẩm nghệ thuật, ai đó dẫn ra một châm ngôn xưa cũ nói rằng không có việc tranh luận về thị hiếu. Nhưng vài người khác, nhất là các nhà phê bình nghệ thuật, tuyên bố rằng họ đưa ra được những đánh giá khách quan về nghệ thuật, dựa trên những căn cứ vững chắc. Chúng ta có thể tranh luận về thị hiếu không, hay phải chăng sự đánh giá của chúng ta trong nghệ thuật chỉ là vấn đề sở thích cá nhân?

D.W.H.

D.W.H. thân mến,

Việc nhiều người bất đồng trong thị hiếu của họ tự nó là một sự kiện không thể chối cãi. Còn một thực tế nữa là không có ý nghĩa gì trong việc tranh luận với một người về cái gì anh ta thích hay không thích. Nhưng hoàn toàn vẫn có thể nói với một người rằng anh ta có thị hiếu kém và rằng điều anh ta thích tự trong bản thân nó không xuất sắc hay đẹp đẽ. Ở đây có rất nhiều chỗ để tranh luận. Những người nói rằng không có việc tranh luận về thị hiếu thường muốn nói nhiều hơn những gì họ nói. Theo phán đoán của tôi họ sai lầm không phải với những gì họ nói mà với những gì họ muốn nói. Họ khởi sự từ sự kiện cho rằng người ta bất đồng về thị hiếu, với những gì người ta thích và không thích, rồi kết luận rằng đó là tất cả. Nói cách khác, họ kết luận rằng trong khi nói về những tác phẩm nghệ thuật hoặc những sự vật hay đẹp, những ý kiến tuy riêng mà người ta có thể trình bày phải mang hình thức quen thuộc kiểu như "Tôi không biết nó có đẹp hay không, nhưng tôi biết cái gì tôi thích." Kết luận này khiến cho cái đẹp trở nên hoàn toàn chủ quan hoặc, như người ta thường nói, hoàn toàn là chuyện sở thích cá nhân. Nhiều người thỉnh thoảng có cùng lập trường như thế này về sự thật và điều thiện. Sự thật, họ nói, chỉ đơn thuần là cái gì có vẻ thật đối với tôi. Sự thiện chỉ đơn thuần là cái gì tôi nhìn nhận là đáng ao ước. Như vậy họ giảm trừ sự thật và sự thiện thành vấn đề thị hiếu mà về vấn đề đó không thể có sự tranh cãi nào.

Hãy để tôi làm sáng tỏ sai lầm của họ. Nếu một người nói với bạn, "Vật đó trông như có màu đỏ đối với tôi," thì sẽ là dại dột nếu bạn tranh cãi với anh ta vật đó có màu như thế nào. Sự kiện nó trông như có màu xám đối với bạn không liên quan gì đến việc nó trông như có màu như thế nào đối với anh ta. Mặc dù vậy, bạn có thể chỉ cho anh ta thấy rằng anh ta bị đánh lừa bởi ánh sáng hơi đỏ từ một nguồn sáng chiếu lên vật đó và, thực ra, vật đó màu xám, chứ không phải màu đỏ. Ngay cả sau khi bạn chứng minh điều này cho anh ta thấy bằng những bài thử nghiệm vật lý, vật đó có thể vẫn trông như có màu đỏ đối với anh ta, nhưng anh ta sẽ có thể nhận ra sự khác biệt giữa vẻ bên ngoài và thực chất. Điều minh họa đơn giản này cho thấy rằng dù chẳng có ích gì khi tranh cãi về những sự vật có vẻ như thế nào, vẫn có những lý do xác đáng để tranh cãi về những sự vật là gì. Tương tự, nếu một ai đó cứ nói đi nói lại với anh những gì anh ta thích và không thích trong các tác phẩm nghệ thuật, anh ta đang trình bày những ý kiến thuần túy chủ quan không thể tranh cãi. Nhưng một nhà phê bình tài ba vẫn cố trình bày những đánh giá khách quan về những điểm xuất sắc hay những thiếu sót của bản thân tác phẩm. Họ đang nói về đối tượng, chứ không nói về bản thân họ. Hầu hết chúng ta biết rõ sự khác biệt giữa tay nghề tài giỏi và tay nghề yếu kém. Nếu chúng ta thuê một người thợ mộc làm một cái bàn cho chúng ta, thế rồi anh ta làm quá tệ, chúng ta chỉ cho anh ta thấy rằng cái bàn xục xịch hay bốn chân của nó quá thanh mảnh không chịu nổi sức nặng của mặt bàn. Điều gì đúng đối với nghề mộc thì cũng đúng đối với mọi nghệ thuật khác. Giống như những cái bàn, các tác phẩm mỹ thuật cũng có thể được thể hiện tốt hoặc tồi. Những sự vật thụ tạo tốt thì có

những phẩm tính khách quan nào đó có thể nhận ra được bởi những người biết cái gì liên quan tới tay nghề tài giỏi hay yếu kém trong lĩnh vực nghệ thuật đặc thù.

Để nhận ra sự tuyệt vời trong một tác phẩm âm nhạc, người ta phải có một ít hiểu biết về nghệ thuật sáng tác âm nhạc. Nếu một người thiếu hiểu biết đó, dĩ nhiên, tất cả những gì anh ta có thể nói là anh ta thích hay không thích âm nhạc. Người cứ nhất định nói rằng đó là tất cả những gì anh ta hay bất kỳ ai khác có thể phát biểu đơn giản là anh ta đang thú nhận mình chẳng biết gì về âm nhạc. Anh ta có thể tiếp tục bày tỏ những cái thích và những cái không thích của mình trong âm nhạc, nhưng anh ta không nên, trong sự thiếu hiểu biết của mình, từ chối quyền của người khác đưa ra những đánh giá khách quan dựa trên kiến thức mà anh ta không có. Câu hỏi đặt ra cho bất kỳ người nào khăng khăng nói rằng cái đẹp trong các tác phẩm nghệ thuật hoàn toàn là vấn đề thị hiếu cá nhân là có hay không một số người có thị hiếu tốt hơn những người khác. Phải chăng một số người có thị hiếu tốt và số khác có thị hiếu hoàn toàn kém? Có thể cải thiện thị hiếu của một cá nhân không? Trả lời khẳng định cho những câu hỏi này có nghĩa là thừa nhận rằng có những chuẩn mực khách quan để đưa ra những đánh giá có tính phê bình về các tác phẩm nghệ thuật. Có thị hiếu tốt cốt ở việc ưa thích hơn những gì xuất sắc hơn một cách khách quan. Thủ đắc một thị hiếu tốt trong một vài lĩnh vực nghệ thuật tùy thuộc vào việc thủ đắc hiểu biết về nghệ thuật đó và vào việc học hỏi để nhận ra sự xuất sắc trong tay nghề. Nếu không có sự khác biệt khách quan làm cho các tác phẩm nghệ thuật thêm hoặc bớt hay đẹp, thì sẽ không thể nào nói được ai có thị hiếu tốt hay xấu hoặc việc nỗ lực hết sức để cải thiện thị hiếu của mình là điều đáng bỏ công.

92. SÁNG TẠO – NHÂN BẢN VÀ THẦN THÁNH

Thưa tiến sĩ Adler,

Một vài tác gia đương thời dùng từ "sáng tạo" để giải thích cho hầu hết mọi hoạt động của con người. Hình như họ viện đến nó như thể nó là một sức mạnh ma thuật nào đó có thể giải thích cho mọi việc chúng ta làm. Thuật ngữ đó có ý nghĩa nào xác định, hợp lý, có thể hiểu được không? Chúng ta có nên giới hạn nó vào những hoạt động của các họa sĩ và các nhà thơ, hay sự sáng tạo mở rộng ra ngoài họ? Cùng một từ đó có thể áp dụng cho cả Thượng Đế lẫn con người như thế nào?

W.P.

W.P. thân mến,

Sự sáng tạo của con người hệ tại ở sức mạnh cho ra đời các sự vật trước đây chưa từng hiện hữu. Điều đó được chứng minh rõ ràng nhất trong nhiều nghệ thuật khác nhau của con người – trong việc làm ra nhà cửa, đồ gốm, tàu thuyền, tranh tượng, điêu khắc hay những bài thơ. Sáng tạo trong nghĩa rộng nhất, ám chỉ đến sức mạnh khởi tạo trong mọi địa hạt hoạt động của con người, từ qui hoạch thành phố đến tư duy triết học. Từ "sáng tạo" ngày nay đã trở nên phổ biến đến độ chúng ta quên rằng thoạt tiên nó có ý nghĩa tôn giáo. Sức mạnh tạo ra những sự vật từ nguyên thủy được gán cho một mình Thượng Đế thôi. Việc áp dụng từ này vào hoạt động sản xuất của con người là một lối nói ẩn dụ, dựa trên sự so sánh nghệ thuật nhân bản với sự sáng tạo thần thánh. Sự loại suy này xảy ra không chỉ trong truyền thống Do Thái – Cơ Đốc, nhưng cả trong triết học của Plato, người nói đến Thượng Đế như "kẻ sáng chế thần thánh".

Theo Plato, có hai loại sáng tạo – thần thánh và nhân bản.

Loại sáng tạo thứ nhất và nền tảng là một sức mạnh thần thánh qua đó thế giới tự nhiên được tạo dựng. Loại sáng tạo thứ hai và phái sinh là sự tạo tác các tác phẩm nghệ thuật từ những vật liệu tự nhiên. Trong một thần thoại Hy Lạp cổ, Á thần hay Người Khổng Lồ Prometheus, đã ăn trộm sức mạnh sáng tạo từ các vị thần và trao nó cho con người. Do vậy, triết gia Anh Lord Shaftesbury[220] nói rằng nhà thơ đích thực là "người chế tạo thứ hai, một

Prometheus đúng nghĩa dưới quyền của thần Zeus." Trong truyền thống Hy Lạp, sự sáng tạo nghệ thuật được liên kết với kỷ luật, chủ tâm và kỹ năng thủ đắc. Nó là một tiến trình thuần lý và có chủ đích. Trong các thời kỳ hiện đại, nhiều sự chú ý hơn đã được dành cho các nguồn sáng tạo nghệ thuật vô thức, tự động. Tuy nhiên, một lần nữa, Plato lại là người tiền bối của tư tưởng đến sau trong việc khám phá những nguồn sáng tạo ngoại lý và vô thức. Đại thể Plato chấp nhận ý tưởng cho rằng nghệ thuật là một kỹ năng có ý thức, thuần lý. Nhưng ông nhìn thấy một loại thơ nào đó là sản phẩm của cảm hứng thần thánh hơn là sản phẩm của nghệ thuật có chủ đích. Do vậy, nhà thơ là kẻ thấu thị hay nhà tiên tri, qua họ Nữ thần Nghệ thuật lên tiếng. Plato còn đi xa hơn nữa và cho rằng óc sáng tạo của con người bắt nguồn từ sức mạnh tình yêu – thần ái tình Eros[221] thúc ép con người đi đến chỗ "sáng tạo trong cái đẹp". Ông liên kết sự sáng tạo nhân bản với khao khát tình yêu để tham dự vào điều thiện.

Vào thời của mình, Sigmund Freud, từ một điểm xuất phát hoàn toàn khác, đã đi đến một kết luận gần giống như vậy. Ông nhìn thấy hoạt động sáng tạo nghệ thuật khởi phát từ những miền sâu vô thức của tinh thần và thể hiện những xung năng cảm xúc. Thỉnh thoảng, Freud coi nghệ thuật như là sự thỏa mãn ước muốn đơn thuần và sự trốn thoát thực tại. Nhưng ông cũng nhấn mạnh những yếu tố kiến tạo và tài tình của sự sáng tạo nghệ thuật. Như Plato, ông xem sự sáng tạo như "công việc của thần ái tình Eros", một lực lượng tích cực, khẳng định cuộc sống trong cuộc đấu tranh với lực lượng tiêu cực, hủy diệt trong con người. Bất chấp rất nhiều nỗ lực đương thời nghiên cứu và phân tích sự sáng tạo, nó dường như không phải là cái gì chúng ta có thể kiểm soát được. Các trường học của chúng ta không thể sản sinh ra được các nhà sáng tạo cũng như nó không thể sản sinh ra các nhà tiên tri và các vị thánh.

Óc sáng tạo thường khô héo trong những hoàn cảnh thuận tiện nhất và nở rộ trong những hoàn cảnh không thuận lợi nhất. Hình như không chắc rằng sáng tạo tự nó sẽ là cái gì đó chúng ta có thể tạo ra tùy ý. Một sự thay đổi đáng chú ý đã xảy ra trong những quan điểm về sáng tạo của chúng ta. Cho đến những thời kỳ gần đây nó được gán cho một thiểu số chọn lọc – những nhà sáng tạo hay nghệ sĩ lớn. Giờ đây chúng ta có khuynh hướng coi sức mạnh sáng tạo như một quan năng phổ quát của con người, được mọi người thụ hưởng ở mức độ nhiều hơn hay ít hơn.

PHẦN IX NHỮNG CÂU HỎI VỀ TÌNH YÊU VÀ TÌNH BẠN

93. CÁC LOẠI TÌNH YÊU

Thưa tiến sĩ Adler,

Các nhà thơ nói với chúng tôi rằng tình yêu làm cho thế giới quay tròn và rằng tình yêu chinh phục tất cả. Nhưng cái được gọi là tình yêu này là gì vậy? Nó có phải là đam mê, thiện cảm, ngưỡng mộ? Có các loại tình yêu khác nhau không? Chúng có điều gì chung khiến chúng ta gọi chúng là tình yêu?

A.L.R.

A.L.R. thân mến,

Hầu hết chúng ta khi nghe từ "tình yêu" thường nghĩ ngay đến thái độ của một người đàn ông với người con gái chưa chồng. Đây chắc chắn là một dạng tình yêu rất thực và hiển nhiên. Nó không chỉ là chủ đề của những vở kịch lớn, những bộ phim Hollywood, và tiểu thuyết lãng mạn. Nó còn là một trong những biểu hiện cơ bản của đời sống vợ chồng, của sự ràng buộc dài lâu giữa hai người biến họ thành một thể xác. Nhưng đây chỉ là một trong nhiều dạng của tình yêu. Không chỉ có tình yêu của David đối với Bathsheba[222]. Còn có tình yêu giữa David và Jonathan[223], và tình yêu khổ đau của David dành cho "Absalom, con trai tôi, con trai tôi"[224]. Còn có tình yêu của Plato đối với Socrates, tình yêu giữa Jesus và các môn đệ, tình yêu giữa những người cùng thuộc về một hội đoàn tôn giáo hay trí thức. Con người yêu tổ quốc hoặc xứ sở chọn làm tổ quốc của họ, gia đình của họ, lý tưởng của họ, và Thượng Đế của họ.

Chúng ta thường cảm thấy khó chịu khi phải dùng cùng một từ cho quá nhiều loại quan hệ khác nhau. Người Hy Lạp có không chỉ một mà tới ba chữ để nói về nó: philia, eros, và agape, có thể dịch đại khái là "tình thân", "lòng khao khát", và "từ tâm". Philia là loại tình yêu Jonathan-và-David, tình đồng chí hay tình bằng hữu, thường có giữa hai người cùng phái, dù không phải lúc nào cũng vậy. Eros là loại tình yêu khát khao, thèm muốn chỉ có thể thỏa mãn bằng cách chiếm hữu đối tượng được yêu. Đối với chúng ta nó thường là dấu hiệu của tình yêu nhục dục giữa người nam và người nữ. Agape là tình yêu tôn giáo, vừa giữa con người với Thượng Đế, vừa giữa con người với con người. Nó là tình yêu bắt buộc trong Kinh Thánh đối với Thượng Đế và đồng loại, noi theo gương mẫu tình yêu cứu chuộc của Thượng Đế đối với con người. Nó nhấn mạnh vào sự quên mình, sự hiến dâng và phụng sự, hơn là vào việc đạt được sự thỏa mãn có giới hạn nào đó. Ba dạng tình yêu này, ngay cả tình yêu nhục dục, đều hướng tới người khác hay điều gì khác. Chúng ta bị thuyết phục phải nói rằng tình yêu luôn luôn là vì kẻ khác. Nhưng còn sự tự ái thì sao? Chẳng lẽ sự bắt buộc yêu đồng loại của bạn như bản thân bạn không ngụ ý rằng bạn có thể và nên yêu chính bản thân mình sao?

Tuy thế các nhà đạo đức và các nhà phân tâm học không tán thành tình yêu tự kỷ trung tâm, coi đó như là sự ngang bướng và non nớt, còn tôn giáo thì khuyên chúng ta từ bỏ sự tự quan tâm nhỏ mọn của chúng ta. Có lẽ có kiểu tự ái đúng và kiểu tự ái sai, và chúng ta bị buộc phải yêu không phải cái tôi tầm thường, tham lam mà là những gì đúng đắn và tốt đẹp trong bản thân chúng ta. Không dễ gì chia tách ba loại tình yêu này. Chẳng hạn, ở Pháp những người đang yêu gọi nhau là "bạn tôi", và không ai có thể phủ nhận rằng có thể có tình bạn và tình đồng chí thực sự giữa những người yêu nhau. Cũng có thể có sự hy sinh quên mình và dâng hiến đích thực trong tình yêu lãng mạn. Tình yêu nhục dục có lẽ khó định nghĩa hơn tình yêu tôn giáo, vì dường như nó chứa đựng mọi thứ từ tầm thường đến cao cả; nó bao gồm từ tình yêu thơ dại nơi những cậu trai đang nhấm nháp những viên kẹo của niềm vui say đắm cho đến sự ràng

buộc son sắt giữa hai người trưởng thành thề nguyền với nhau.

Dĩ nhiên Freud nghĩ rằng tình yêu nhục thể hay dâm dục, vốn bắt nguồn từ bản năng loài vật, là dạng tình yêu cơ bản, và rằng mọi dạng khác đều là những hình thái tinh lọc của nó. Tôi không đồng ý điều này. Tôi cho rằng về bản chất tình yêu là thiện chí nghĩ tốt về người khác và mong cho họ vui sướng. Nó là trạng thái của ý chí, chứ không phải của bản năng loài vật. Ngay cả trong hình thái phàm tục nhất của nó, nó vẫn là sự cho đi cũng như nhận lại. Những người không thể cống hiến mình cho người khác thì chẳng bao giờ biết được tình yêu. Rắc rối thực sự về tình yêu nhục dục xuất hiện từ sự hợp nhất kỳ lạ của bản năng loài vật, tri giác thẩm mỹ, và lòng yêu thương khiến nó trở thành cái gì là chính nó. Có lẽ đây chính là một đặc điểm nghịch lý khác của sự hòa trộn người-các thứ đó.

Ngay cả trong cái có vẻ như là những khoái trá thú vật hắn ta vẫn đầy tính người nhất. Tình yêu nhục dục là tình yêu mang tính người đặc trưng, và ở trong đó con người có thể tìm thấy đường đến với tình yêu và thực tại sâu xa hơn. Tình yêu giới tính sẽ là cửa ngõ, chứ không phải chướng ngại, dẫn đến sự thực hiện toàn vẹn con người.

94. TÌNH YÊU VÀ DÂM DỤC

Thưa tiến sĩ Adler,

Sự khác nhau giữa tình yêu và dâm dục là gì? Tôi nghĩ rằng điều phân biệt nằm ở chỗ nhấn mạnh đến sự cho đi hay lấy lại. Nhưng phải chăng không có một yếu tố quan trọng của thèm muốn và khoái lạc trong việc thỏa mãn dục vọng trong hầu hết các quan hệ mà chúng ta thường tính đến trong "tình yêu"? Điều này hẳn là đúng trong quan hệ tình yêu giữa người nam và người nữ. Sự giao cấu có phải là biểu hiện của "tình yêu" hay của "dâm dục" hay của cả hai?

D.J.

D.J. thân mến,

Khi Thánh Augustine được hỏi, "Thời gian là gì?" ngài trả lời:

"Nếu không ai hỏi tôi, thì tôi biết; còn nếu tôi muốn giải thích điều đó cho ai hỏi tôi, thì tôi không biết." Định nghĩa tình yêu cũng khó khăn như vậy. Freud, đến gần cuối cuộc đời trường thọ của mình cũng thú nhận: "Cho đến giờ này tôi vẫn chưa đủ dũng cảm để đưa ra những tuyên bố rõ ràng về yếu tính của tình yêu và tôi nghĩ rằng hiểu biết của chúng ta không đủ để làm việc đó… Chúng ta thực sự biết rất ít về tình yêu."

Tuy nhiên, chúng ta có thể tìm được chút ít sáng suốt bằng cách xem xét những quan điểm của các triết gia, các nhà thơ và các bác sĩ tâm thần, tất cả đều có đóng góp vào sự hiểu biết, nếu không phải là giải pháp, của vấn đề đó – tình yêu là gì? Khi một người nam và một người nữ yêu nhau, họ khao khát nhau, nhưng không như cách họ thèm ăn hay khát nước. Bản năng giới tính của con người diễn ra theo hai hướng: có dục tính phục vụ cho tình yêu, và có dục tính tách rời khỏi tình yêu (tức là dâm dục). Thèm muốn một con người như thèm muốn thức ăn hay thức uống là dâm dục – một sự thèm muốn hoàn toàn ích kỷ. Nhưng tình yêu nhục thể bao hàm sự hòa quyện của tâm hồn và thể xác. Nó cố hiện thực hóa trong một sự hợp nhất vốn đòi hỏi hiểu biết, cảm thông, tình thương và hy sinh. Chúng ta có thể không bao giờ biết rõ cái nào đến trước – "thích" hay "thèm muốn". Tình yêu bắt nguồn từ dục vọng, hay dục vọng bắt nguồn từ tình yêu? Aristotle nghĩ rằng lòng nhân ái đến trước; Freud cho rằng tình yêu dục tính phát sinh từ sự thèm muốn.

Trong khi vấn đề có vẻ như không thể giải quyết được, nó dường như cho thấy sự khác biệt trên thực tế rằng tình yêu diễn ra theo hướng nào. Nếu dục tính đến trước, sự hợp nhất có thể

chỉ tồn tại trong thời gian ngắn; nếu tình yêu đến trước, một sự hợp nhất vững bền, thành công hơn có vẻ như sẽ xảy ra bởi vì, giữa bao nhiêu thứ khác, một sự lựa chọn thông minh hơn đã được thực hiện. Những quan sát của các nhà thơ và kinh nghiệm lâm sàng của các nhà phân tâm học và các bác sĩ tâm thần dường như xác nhận quan điểm này. "Tình yêu và dục tính thường xảy ra đồng thời," bác sĩ tâm thần nổi tiếng Theodore Reik[225] viết, nhưng "sự trùng hợp không phải là bằng chứng của sự đồng nhất… Không có nghi ngờ gì giữa các nhà phân tâm học rằng có thứ dục tính không tình yêu, dục tính 'sòng phẳng'. [Nhưng] họ phủ nhận mạnh mẽ rằng có thể có tình yêu không dục tính." Một bác sĩ tâm thần khác, Erich Fromm[226], tác giả của The Art of Loving, cảnh cáo chúng ta: "Bởi vì tình yêu nhục dục là hình thức dối trá nhất của tình yêu mà nó có… nên việc phân biệt sự khao khát tình dục tự nó (per se) với tình yêu trở nên rất quan trọng. Nếu tình yêu nhục dục cũng không phải là tình yêu anh em, sự hợp nhất chắc chắn chỉ là trác táng, phù du." Các nhà thơ lớn ủng hộ những quan điểm này. Thật vậy, bị quyến rũ bởi chủ đề này, từ lâu họ đã thấy trước những khám phá của các nhà tâm lý học. Nếu họ không tìm ra được một định nghĩa chính xác, ít nhất họ cũng nhận thấy một số thuộc tính của tình yêu con người.
Tình yêu bao hàm đam mê, hay như Milton diễn đạt trong Paradise Lost:

… Với Rượu mới làm hai người chếnh choáng Họ quay cuồng đùa vui, và tưởng như mình cảm thấy Thần thánh bên trong họ mọc thành đôi cánh Với nó họ coi khinh Mặt Đất

Tình yêu bao hàm sự trung thành, hay như Shakespeare tuyên bố:

Tình yêu không phải là tình yêu
Thay đổi khi nó tìm thấy sự thay đổi

Trên hết, tình yêu bao hàm sự hợp nhất, một hợp nhất của thân xác và tâm hồn, hay như John Donne[227] diễn tả:

Bí mật của tình yêu trong những tâm hồn lớn lên
Nhưng dù vậy thân xác là cuốn sách của nó

Theo một thần thoại cổ Hy Lạp, con người nguyên thủy là một thực thể ghép, nửa đàn ông và nửa đàn bà. Một vị thần đồng bóng tách nó ra làm hai, hậu quả là người đàn ông và người đàn bà bị phân đôi từ đó tìm cách trở về tái hợp nhất với "nửa kia". Các nhà tâm lý học hiện đại nêu lên cùng vấn đề theo một cách khác khi họ nói rằng "nhu cầu sâu xa nhất của con người là nhu cầu vượt qua tình trạng riêng rẽ, rời khỏi nhà tù của sự cô độc của hắn."

95. TÌNH YÊU SỰ VẬT VÀ TÌNH YÊU CON NGƯỜI

Thưa tiến sĩ Adler,

Hình như có nhiều đối tượng của tình yêu. "Tôi yêu cà phê, tôi yêu trà," một ca khúc thời danh bắt đầu như vậy, trước khi nói tới tình yêu của các cậu trai dành cho các cô gái. Nhưng phải chăng không có điều gì khác biệt căn bản giữa tình yêu dành cho thức uống, thuốc lá, tiền bạc, tiếng tăm, v.v… và tình yêu dành cho một người khác? Có phải nó nằm ở sự khác nhau giữa tình cảm thuần ích kỷ và tình cảm có phần nhân ái? Hay nó là vấn đề quan hệ một chiều đối chiếu với quan hệ qua lại? Vậy chính xác điều được gọi là "tình yêu" là gì?

B.B.

B.B. thân mến,

Descartes lưu ý trong The Passions of the Soul rằng từ "tình yêu" có thể áp dụng cho "những đam mê của một người tham vọng đối với vinh quang, của kẻ nghiện rượu đối với rượu, của người đàn ông đầy thú tính đối với người phụ nữ mà hắn muốn chiếm đoạt, của người đàn ông

đứng đắn đối với người bạn hay tình nhân của ông ta và của người cha tử tế đối với con cái của ông ta." Bởi vì Descartes định nghĩa tình yêu như ý chí tự thắt chặt mình với điều gì hay ai đó, ông ta xem tất cả mọi đam mê như những hình thức của tình yêu.

Tuy nhiên, ông đưa ra một sự phân biệt thiết yếu. Người tìm kiếm vinh quang, người keo kiệt, người nghiện rượu và kẻ hiếp dâm, ông nói, chỉ tìm cách chiếm đoạt đối tượng để riêng mình sử dụng và khoái cảm mà không lưu tâm đến mặt tốt của đối tượng. Trong loại tình yêu này, ngay cả những con người đầy nhân tính cũng bị đối xử chỉ đơn thuần như những công cụ sử dụng hay khoái cảm. Người bạn, người tình và người cha tử tế, trái lại, mong muốn điều tốt cho những người họ yêu. Trong loại tình yêu này, người yêu thường sẽ hy sinh quyền lợi riêng của mình vì người yêu dấu.

Tuy nhiên, Descartes phản đối sự phân biệt truyền thống giữa tình yêu "dâm dục" và tình yêu "nhân ái", vì ông nghĩ rằng trong thực tế tâm lý, hai thứ ấy luôn luôn quyện vào nhau. Chúng ta cảm thấy có thiện cảm với cái gì chúng ta mong ước được hợp nhất và hơn nữa chúng ta khao khát nó, "nếu chúng ta phán đoán rằng sở hữu nó là điều tốt... bằng cách nào đó khác hơn thông qua ý chí". Vậy thì có vẻ như rằng những quan hệ công cụ đơn thuần không thực sự là tình yêu, ngoại trừ trong một ý nghĩa hình thức hay trống rỗng nào đó. Loại tình yêu biểu hiện trong quan hệ người yêu – nhân tình là tình yêu giới tính hay nhục dục. Nhiều người coi đó là dạng rõ rệt nhất của tình yêu, còn tất cả dạng khác của tình yêu là những biểu tượng và sự thăng hoa của nó. Nhiều người khác coi nó chỉ là sự tự thỏa mãn, và vì thế, không thực sự là tình yêu. Tolstoy, kẻ thù đáng kể của tình yêu nhục dục trong những năm cuối đời của mình, gọi nó là "cảm giác lầm lẫn mà con người gọi là tình yêu, và nó không hề giống với tình yêu cũng như đời sống của con vật không hề giống đời sống của con người."

Tuy nhiên, nỗ lực giảm trừ tình yêu giới tính thành sự hài lòng ích kỷ đơn thuần gặp phải một số khó khăn. Trước hết, chính tình yêu giới tính là yếu tố quan trọng của tình yêu vợ chồng, mà dựa trên đó gia đình, kiểu mẫu của sự hợp nhất nhân ái, được hình thành. Thứ hai, ngay cả trên phương diện thể chất và thẩm mỹ, sự chia sẻ cho nhau và lòng nhân ái là thiết yếu cho hành động thành thân lý tưởng của tình yêu giới tính. Thứ ba, tách rời mặt thể chất và mặt tinh thần trong một quan hệ con người thân mật như thế là cực kỳ khó khăn, nếu không muốn nói là bất khả.

Điều gì đó của sự không thể tách rời này được gợi lên bằng một từ trong Kinh Thánh chỉ quan hệ giới tính. Từ đó là "biết rõ". Có lẽ từ đó ngụ ý rằng trong chuyện này, như trong mọi quan hệ tình ái đích thực, người ta đi đến chỗ biết rõ nhau trong sự trọn vẹn và đơn nhất của họ. Và trong khi biết rõ người kia họ cũng có thể đi đến chỗ biết rõ chính mình. Nhiều người lần đầu tiên nhận thức được yếu tính và giá trị của chính mình trong khi yêu và được người khác yêu. Những người hoài nghi và những bậc uyên thâm gọi sự biết rõ riêng tư trong tình yêu nhục dục như thế là "sự lý tưởng hóa" hay "sự đánh giá quá cao" đối tượng yêu. Nhưng có lẽ điều người ta gọi là "lý tưởng hóa" chỉ là sự nhận thức cái gì hiện hữu tiềm tàng trong người yêu dấu và lần đầu biến thành thực tế trong tình yêu. Điều này cũng có thể đúng trên bình diện ngoại tại của cái đẹp thể chất. Sự kiện khuôn mặt thô kệch của người ta yêu tỏ ra xinh đẹp đối với ta là kinh nghiệm thường tình của con người. Một dẫn chứng cho sự kiện này được tìm thấy trong tiểu thuyết A New Life của Bernard Malamud[228], trong đó nhân vật nam yêu một người phụ nữ hầu như không có vú là điểm mà ngày nay được coi là thiết yếu cho sự quyến rũ của phụ nữ. Tuy vậy anh ta thấy bộ ngực phẳng của nàng đẹp và bình thường, vì nó là một thuộc tính của người phụ nữ anh yêu.

96. TÌNH TRẠNG HÔN NHÂN

Thưa tiến sĩ Adler,

Hôn nhân dường như có tính bền vững khác thường như một thiết chế của con người, bất chấp mọi sức ép và tình trạng căng thẳng mà nó phải chịu từ xã hội hiện tại của chúng ta. Có

cái gì về chính bản chất của hôn nhân giải thích cho điều này không? Những xã hội trước đây có xem hôn nhân là thiết yếu đối với việc hoàn thiện cuộc sống, và xem tình trạng độc thân là khác thường? Những xã hội đó có gắn tình yêu với hôn nhân như chúng ta không?

J.M.

J.M. thân mến,

Người cổ đại và người sơ khai xem hôn nhân, như sự sinh ra và sự chết, là một trong những khoảnh khắc quyết định của đời người. Do đó nó được các nghi thức tôn giáo trang nghiêm nhất chăm lo, để đánh dấu "bước nhảy" quan trọng liên quan đến sự chuyển tiếp từ tình trạng độc thân đến tình trạng vợ chồng. Qua sự kết hôn được thừa nhận một cách trọng thể, cá nhân được trao quyền tạo dựng một cộng đồng nhỏ của gia đình và theo đó, tham gia tích cực vào việc duy trì cộng đồng to lớn của nòi giống. Chúng ta thích nghĩ rằng chúng ta dửng dưng hơn về hôn nhân, và không bị ảnh hưởng bởi bất cứ cảm giác sợ hãi nào trước cái gọi là viễn cảnh của "một cuộc sống mới". Nhưng hình ảnh chú rể bồn chồn và e sợ dường như vẫn còn trước mắt chúng ta, và những lời nói đùa của chúng ta về các lễ cưới và về hôn nhân nói chung có thể ngụ ý điều gì đó của sự nhận biết đầy lo âu về sự thay đổi mạnh mẽ được nói tới. Có lẽ hôn nhân, cũng như thời thanh niên, có thể bị biến thành một cái gì máy móc trong xã hội hiện đại, nhưng bản tính con người có thể cho thấy nó ngang ngạnh trước một biến đổi như vậy.

Trong những căn nguyên được tôn sùng của truyền thống tôn giáo của chúng ta, sự hợp nhất của người đàn ông và người đàn bà được coi là căn bản cho việc đạt được tính nhân bản trọn vẹn cũng như cho việc tiếp tục nòi giống người. "Thiên Chúa tạo ra họ có nam có nữ; và ban phước cho họ, và gọi tên họ là Adam (Con người) vào ngày họ được tạo ra." Sự liên kết ý tưởng nền tảng này với lời dạy phải sinh sôi nảy nở được hiểu theo truyền thống là ngụ ý một mệnh lệnh thần thánh đối với việc hôn nhân. Đó là giáo lệnh đầu tiên của Thượng Đế đối với con người. Trong đạo Do Thái cổ, không lập gia đình bị coi là khác thường và sai trái. "Một người không lập gia đình không phải là người trong ý nghĩa trọn vẹn," Sách Talmud[229] nói. Một quan niệm tương tự thịnh hành tại Hy Lạp và La Mã cổ đại, là những nơi mà việc chưa lập gia đình được coi là sự lăng mạ nghịch đạo đối với các vị thần gia đình. Hơn nữa, sống độc thân dường như bị luật cấm đoán hoặc phải chịu những hình phạt nào đó ở La Mã cổ đại, ở Sparta[230] và các thị quốc[231] Hy Lạp khác. Quan niệm cổ xưa đó muốn nói rằng cá nhân không có quyền ngăn cản sự truyền lưu gia đình và đời sống chủng tộc được trao vào tay anh ta. Ngày nay thật khó để chúng ta nắm bắt được quan niệm tập thể và công xã đối với hôn nhân này. Chúng ta có khuynh hướng nghĩ về nó gần như hoàn toàn là sự lựa chọn, sự ưa thích và quyết định cá nhân, là sự đồng thuận riêng tư giữa những cá nhân hơn là một biến cố long trọng liên can đến toàn thể cộng đồng. Và, trên hết, chúng ta liên kết nó với tình yêu lãng mạn, đúng như lời một ca khúc nổi tiếng "tình yêu và hôn nhân đi cùng nhau như con ngựa và cỗ xe ngựa."

Việc tình yêu lãng mạn thường sẽ được hoàn thiện trong phạm vi quan hệ hôn nhân là ý tưởng tương đối gần đây trong xã hội Tây phương, một ý tưởng đã trở nên phổ biến chỉ trong những thế kỷ qua. Chắc chắn nó sẽ làm kinh ngạc những người Hy Lạp và La Mã cổ đại, họ hoặc là không coi sự hoàn thiện như thế là mối quan tâm chính của đời mình, hoặc tìm kiếm nó bên ngoài hôn nhân. Hegel, triết gia Đức xử lý mọi vấn đề một cách hệ thống, đã cho chúng ta một cái nhìn hệ thống về tình yêu và hôn nhân. Theo đó, sự hợp nhất tự nhiên của người nam và người nữ để tiếp tục nòi giống có được phẩm chất đạo đức của hôn nhân khi nó dựa trên sự bằng lòng tự nguyện của hai bên và lên đến tột bậc "trong tình yêu, sự tin cậy và chung tay của họ trong toàn bộ cuộc sống như những cá thể." Nhưng hôn nhân đòi hỏi một điều gì đó rộng hơn sự hoàn thiện cá nhân, vì nó là bước đầu tiên trong việc tạo ra một gia đình, hình thái nguyên thủy của cộng đồng nhân loại, điều đó được hoàn thiện sau cùng trong xã hội lớn hơn của nhà nước." Hegel liên kết giao ước đạo đức trọng yếu của hôn nhân với cái mà ông gọi là "tình yêu hợp đạo đức-pháp luật", tương phản với cảm giác, dục vọng, lợi ích chủ quan đơn thuần mà chúng ta thường gọi là "tình yêu". Do đó ông xem lễ cưới theo nghi thức, một yếu tố

không thể thiếu được của hôn nhân thực thụ, như một sự thừa nhận cần thiết của xã hội, không phải chỉ như một thủ tục không cần thiết.

97. THƯỚC ĐO TÌNH BẠN

Thưa tiến sĩ Adler,

Rất nhiều bút mực đã viết về sự quí giá của tình bạn và niềm vui mà nó mang tới cho cuộc sống chúng ta. Nhưng tôi muốn biết đã từng có có sự suy nghĩ nghiêm túc nào xem tình bạn là gì, ngoài sự quen biết đơn thuần không. Tại sao một số người chúng ta biết là bạn bè chúng ta và những người khác chỉ là những người chúng ta quen biết? Tại sao một người bạn đích thực lại quá quan trọng đối với sự tồn tại của chúng ta?

L.K.

L.K. thân mến,

Như bạn chỉ ra, niềm khao khát tình bạn luôn luôn ở trong chúng ta nhưng không phải lúc nào chúng ta cũng có bạn. Trong thực tế, điều đầu tiên mà những kinh nghiệm riêng của chúng ta, cũng như nhiều triết gia vĩ đại, cho chúng ta biết về tình bạn đích thực là nó rất hiếm hoi. Rất nhiều sự kết giao thoạt tiên có vẻ như tình bạn, chỉ để phai nhạt và biến mất theo thời gian. Những sự kết giao này thiếu cái có thể được gọi là "những điều tiên quyết". Trong khi cố gắng thiết định chúng là gì, chúng ta phải bắt đầu bằng cách phân biệt giữa những quan hệ ngẫu nhiên và tạm thời và những quan hệ thiết yếu và lâu dài.

Ở đây Aristotle dành cho chúng ta sự trợ giúp rất quan trọng khi ông chỉ ra rằng có ba loại tình bạn: tình bạn dựa trên:

(1) Vị lợi, (2) Niềm vui, (3) Đức hạnh.

Tình bạn vị lợi và tình bạn niềm vui cùng đi với nhau, và hiển nhiên là loại phổ biến nhất. Mọi người đều có kinh nghiệm về chúng. Người ta "thân thiện" với những người cộng tác làm ăn, những người hàng xóm, thành viên của quỹ xe dùng chung, và thậm chí những người quen tình cờ trên xe lửa, tàu thuyền, máy bay. Kiểu lịch sự này, ở chừng mực nào đó, là một dạng tình bạn, tình bạn vị lợi, thuận tiện cho nhau. Tương tự, người ta "thân thiện" với những người cùng chơi gôn, những người xa lạ ở buổi tiệc cốctay, và những người mới quen đãi đằng họ. Đây cũng là một dạng tình bạn, tình bạn vì niềm vui, hai bên cùng hưởng thụ. Những dạng tình bạn bậc thấp này không nhất thiết là xấu, nhưng chúng không đầy đủ. Một trong những nhược điểm của chúng bắt nguồn từ việc chúng lệ thuộc vào hoàn cảnh và biến đổi theo hoàn cảnh. Đó là lý do tại sao chúng có thể nhanh chóng nảy sinh cũng như nhanh chóng biến mất. Trái lại, khi Sách châm ngôn của Cựu Ước nói, "Bạn bè thương nhau mọi thời mọi lúc," nó muốn ám chỉ đến một dạng tình bạn cao thượng không lệ thuộc vào hoàn cảnh. Để vượt qua những tác động của thời gian và tình huống ngẫu nhiên, nó phải dựa trên những phẩm chất cố hữu của những cá nhân liên quan. Một tình bạn được neo giữ như vậy không thể là tình bạn thoáng qua được. Tình bạn đích thực, do vậy, vượt qua (mặc dù nó thường cũng có) cả sự vị lợi lẫn niềm vui thích. Đối với Aristotle, một tình bạn như thế phải dựa trên đức hạnh, trên tính cách đạo đức tốt. Chỉ như vậy nó mới có thể kéo dài. Hơn nữa, nó phải phát triển từ từ, bởi vì nó đòi hỏi sự quen thân, sự hiểu biết, và – cuối cùng – sự tin cậy lẫn nhau.

Aristotle tiếp tục nhận xét:

"Loại tình bạn này, vì vậy, hoàn hảo về mặt thời gian và mọi mặt khác, và trong tình bạn đó mỗi người nhận được từ người kia, về tất cả mọi mặt, chính những gì anh ta đã cho đi, hay một cái gì gần giống như thế; đó là điều phải xảy ra giữa những người bạn".

Tình bạn hoàn hảo, vì vậy, cũng đòi hỏi một sự bình đẳng phần nào về địa vị. Montaigne,

phát biểu về những loại quan hệ con người, đã khẳng định điều này khi nói:

"Quan hệ của con cái đối với cha mẹ đúng hơn là sự tôn trọng: tình bạn được nuôi dưỡng bằng sự cộng thông mà nó không thể tồn tại giữa họ, vì sự bất bình đẳng quá lớn".

Cha mẹ không thể là bạn của con cái mình cũng như thầy giáo không thể là bạn của học trò mình. Vì yếu tính của tình bạn là sự thỏa thuận tương giao: cho và nhận cái gì như cái mà anh cho. Cha mẹ chăm lo sự phát triển đúng đắn của con cái họ và thầy giáo hướng dẫn sự hình thành tâm trí học trò họ. Con cái và học trò không thể đáp lại như vậy. Đến đây sẽ rõ vì sao tình bạn thực sự đòi hỏi nhiều hơn là chỉ đơn thuần có "cái gì đó chung". Chính cái mà mọi người có chung sẽ quyết định loại tình bạn mà họ sẽ có. Tình bạn đích thực đòi hỏi ít nhất một tính cách đạo đức lành mạnh từ sự phong phú mà từ sự phong phú đó các cá nhân có thể cho và nhận được tình cảm quí báu này. Và những cá nhân càng cho nhiều, càng thực hiện một kiểu vị tha thực sự, họ càng trở nên những người bạn tốt. Một người tử tế sẽ không chỉ làm cho bạn anh ta điều gì bạn anh ta sẽ làm cho anh ta, nhưng sẽ làm nhiều hơn, nếu cần. Những điều tiên quyết này khó được thực hiện, cho nên tình bạn đích thực chắc chắn là hiếm hoi. Do vậy, có được một người bạn đích thực là một trong những thành công đáng ca ngợi nhất trong đời. Montaigne kể câu chuyện về Cyrus, vua xứ Ba Tư. Khi được hỏi ông có chịu đổi con ngựa quí, mà trên lưng nó ông vừa thắng một cuộc đua, lấy một vương quốc không, Cyrus trả lời, "Không, xin nói thật lòng, nhưng tôi sẽ trao tặng nó với tất cả trái tim tôi để bằng cách đó tôi có được một người bạn đích thực, nếu tôi có thể tìm ra bất kỳ người nào xứng đáng với sự kết giao đó."

98. NGHỆ THUẬT GIAO TIẾP

Thưa tiến sĩ Adler,

Việc giao tiếp dường như đã trở thành chuyện quá khứ. Mọi người dường như không thể thông tiếp với nhau nữa. Ngay cả trong những cuộc trò chuyện dàn dựng trên tivi và trên radio, người ta dường như đang nói với chính họ hơn là nói với nhau. Ông có thể cho chúng tôi một vài chỉ dẫn thiết thực để tiến hành một cuộc giao tiếp đúng cách không? Điều gì làm cho một người trở thành người giao tiếp giỏi?

L.W.

L.W. thân mến,

Sự thiếu vắng giao tiếp tốt xảy ra vì người ta cho rằng năng lực giao tiếp là điều hiển nhiên. Họ nghĩ rằng một người hoặc được trời cho khiếu lém lỉnh hoặc không có khiếu đó. Thực ra giao tiếp là một nghệ thuật. Giống như bất kỳ năng lực nghệ thuật khác, nó đòi hỏi huấn luyện và kỷ luật. Thực hành sẽ cải thiện nó. Việc không ngừng nhận biết ở chỗ nào những lỗi lầm giao tiếp có thể mắc phải cũng giúp nâng cao nghệ thuật giao tiếp. Tôi cho rằng tự hỏi mình những câu hỏi sau đây sẽ rất hữu ích.

(1) Tôi đang nói chuyện về cái gì?

Trò chuyện phải có cơ sở vững chắc. Những người tham gia phải biết chủ đề là gì. Nếu họ không biết, cuộc trò chuyện sẽ lệch lạc. Như bất kỳ công trình xây dựng vội vã nào, chắc chắn nó sẽ rơi vào hỗn độn. Vì lý do đó những qui tắc sau đây phải được tuân thủ. Khởi đầu bằng cách nêu lên những quan điểm riêng của bạn một cách ngắn gọn nhất, rõ ràng nhất có thể. Hãy để cho người kia diễn đạt lại những quan điểm đó bằng ngôn ngữ riêng của anh ta và đạt tới mức bạn thấy hài lòng. Tiếp đến hãy làm tương tự với những gì người kia muốn nói. Nếu bạn cương quyết như vậy, những gì bạn sắp nói tới sẽ rõ ràng ngay từ đầu. Và nếu sau đó bạn không vội vã bỏ những điểm chính yếu của câu chuyện, chủ đề sẽ không bị lạc mất.

(2) Tôi đang giao tiếp với ai?

Hầu hết mọi người đều quan tâm đến những chủ đề nào đó mà không quan tâm đến những chủ đề khác. Nếu bạn và một ai khác có cùng sự quan tâm, rất tốt. Nếu không, bạn có thể cố gắng thiết lập mối quan tâm đó. Nhưng nếu, sau vài cố gắng đáng kể, bạn thấy rằng người kia không đáp ứng, thì bạn đừng ra sức làm gì. Nếu bạn cứ ra sức, bạn sẽ rất thường thấy rằng mình chỉ phí thì giờ.

(3) Cuộc giao tiếp diễn ra trong những hoàn cảnh nào?

Có những thời điểm và địa điểm để nói chuyện nghiêm túc, những thời điểm và địa điểm để nói chuyện tầm phào, và những thời điểm và địa điểm để không nói gì cả. Nhiều cuộc giao tiếp thân mật bị hỏng ngay từ đầu vì hai bên tham gia không nhận ra được sự khác biệt đó. Hãy cố luôn luôn cân nhắc những yếu tố ngoại cảnh có thể tác động đến sự giao tiếp. Nếu không có được một số điều kiện thuận lợi, hãy cố đánh giá xem chúng sẽ làm rối tung cuộc trò chuyện như thế nào. Nếu những điều kiện thuận lợi hoàn toàn thiếu, nếu những hoàn cảnh được sắp đặt để chống lại bạn, thì thậm chí đừng cố gắng. Bạn phải ứng biến, nhưng nếu bạn ghi nhớ những hoàn cảnh đó, bạn sẽ không phạm quá nhiều sai lầm.

(4) Tại sao tôi tham gia vào cuộc giao tiếp này? Không ai bị ghét hơn kẻ tranh cãi chỉ để tranh cãi. Anh ta là kẻ ba hoa cổ vũ cho ý kiến "trò chuyện là vớ vẩn" trong khi, thực ra, nó là một trong những điều quí giá nhất trên đời này.

Chỉ gây gổ thôi không phải là trò chuyện. Khi chúng ta cố gắng cười xòa trước một lý lẽ đanh thép hoặc giễu cợt người kia, khi chúng ta đồng ý hay không đồng ý mà không hiểu gì, khi chúng ta trở nên mỉa mai, và khi chúng ta viện cớ không rõ ràng để đột ngột chấm dứt một cuộc bàn luận, là chúng ta không trò chuyện. Tất cả những gì chúng ta thu nhận là kết quả mà những mưu mẹo không minh bạch của chúng ta xứng đáng nhận lãnh – chiến thắng rẻ mạt chúng mang lại cho chúng ta.

(5) Tôi phải trình bày những gì có trong đầu như thế nào?

Mỗi người giao tiếp giỏi đều có một phong cách. Anh ta càng giỏi, phong cách anh ta càng linh hoạt. Anh ta biết rằng vốn từ vựng, kinh nghiệm, những điểm yếu, mối quan tâm, và sự tin tưởng của các cá nhân rất khác nhau. Do đó, để truyền đạt được điều anh ta muốn nói, anh ta phải không ngừng điều chỉnh lối nói của mình. Anh ta không bao giờ rơi vào những khuôn mẫu cứng nhắc.

(6) Khi nào thì những điều nào đó nên được nói ra?

Cũng quan trọng như phong cách trong giao tiếp là việc tính toán thời điểm. Bạn có thể làm mọi thứ khác một cách chính xác, nhưng nếu bạn nói điều đúng không đúng lúc, bạn đã thất bại. Cảm nhận được giây phút quan trọng trong lúc giao tiếp không phải dễ dàng. Tôi không biết có kỹ năng giao tiếp nào khó thủ đắc hơn nó. Và lý do khiến cho nó quá khó là vì nó đòi hỏi bạn lắng nghe người kia nói. Không có chuyện một người giao tiếp giỏi một cách tự phát. Người nói chuyện nhanh, không cần nỗ lực, và lưu loát thì không có cảm hứng gì đặc biệt. Họ học hỏi để giao tiếp và lao động cật lực để những thói quen giao tiếp lưu loát trở thành một phần của họ. Nếu bạn hỏi họ, họ sẽ nói cho bạn biết rằng lúc mới bắt đầu rất gay go và họ thường xuyên tự hỏi: Cái gì? Với ai? Trong những hoàn cảnh nào? Tại sao? Như thế nào? Và Lúc nào?

PHẦN X NHỮNG CÂU HỎI VỀ CON NGƯỜI VÀ THẾ GIỚI CON NGƯỜI

99. TÍNH BẤT BIẾN CỦA BẢN CHẤT CON NGƯỜI

Thưa tiến sĩ Adler,

Các văn nghệ sĩ hiện thực và những kẻ hoài nghi thường đáp lại những kế hoạch nhằm thiết lập hòa bình thế giới hoặc công bằng xã hội bằng nhận xét: "Bạn không thể thay đổi bản chất con người." Những quan điểm của các trường phái tư tưởng khác nhau về việc bản chất con người có thể thay đổi hay không là gì? Nếu bản chất con người không thể thay đổi, có phải điều đó có nghĩa là sự tiến bộ của xã hội là không thể xảy ra không?

M.P.R.

M.P.R. thân mến,

Nhiều hệ tư tưởng đã đưa ra ba câu trả lời chính cho câu hỏi về tính bất biến hay không đổi của bản chất con người. Đầu tiên là quan điểm truyền thống cho rằng con người về cơ bản thì giống nhau từ thế hệ này sang thế hệ khác. Theo quan điểm này, một loạt những đặc điểm về thể chất và trí tuệ tạo thành bản chất đặc trưng của con người không thay đổi và sẽ không thay đổi chừng nào con người vẫn là con người và không phải là loài sinh vật khác. Cái lý do khiến cách cư xử của con người luôn luôn diễn ra như thế như thế là do nó đã được quy định bởi những thuộc tính không đổi của bản chất con người – cùng những năng lực trí tuệ, cùng bản chất tình cảm đó. Cá nhân, trong đời mình, có thể thay đổi hành trang anh ta được thừa hưởng, nhưng mỗi cá nhân đều khởi sự với hành trang cơ bản như nhau.

Quan điểm thứ hai bắt nguồn từ giả thuyết về sự tiến hóa đã chi phối tư tưởng phương Tây từ thế kỷ 19. Theo quan điểm này, bản chất con người đã trải qua sự phát triển tiến hóa trong tám mươi ngàn năm gần đây. Kết cấu gen của con người đã thay đổi và điều này đã dẫn đến những thay đổi khá rõ rệt trong cơ thể và có lẽ trong cả đầu óc nữa. Một số người ủng hộ quan điểm này cho rằng một số thay đổi này đã xảy ra trong một giai đoạn lịch sử thành văn tương đối ngắn của loài người và hiện vẫn còn tiếp tục.

Quan điểm thứ ba là quan điểm xã hội và lịch sử cho rằng con người thay đổi theo nền văn hóa và xã hội mà trong đó anh ta sống. Những người bênh vực quan điểm này cho rằng bản chất con người được hình thành do môi trường xã hội của anh ta, và rằng con người, trong các thời đại khác nhau, là "sản phẩm của thời đại anh ta". Những người khác lại tin rằng anh ta có thể thiết kế xã hội và bản thân anh ta theo ý chí của anh ta – "con người tạo ra chính mình." Triết lý hiện sinh đương thời, mà nó nhấn mạnh vào khả năng tự tạo chính mình của con người, có một mối tương đồng rõ ràng với trường phái tư tưởng này. Những quan điểm như thế thường cho rằng con người không có bản chất độc lập hoặc tiền lệ, cố định cho mọi thời đại. Con người chỉ có một lịch sử và một cuộc tồn sinh thay đổi liên tục. Có một lẫn lộn nào đó về kiểu nói, "Bạn không thể thay đổi bản chất con người". Có thể đơn giản nó chỉ biểu lộ quan điểm truyền thống rằng con người, giống như những loài khác, có một bản chất mà về cơ bản nó vẫn giữ y như vậy chừng nào chính loài đó vẫn tồn tại. Hoặc có thể nó biểu lộ quan điểm bi quan, bảo thủ rằng những tệ nạn nào đó, như chiến tranh, chế độ nô lệ, và sự nghèo khổ là không thể sửa đổi. Những ai tuyệt vọng về việc cải thiện những chuyện này đã qui kết nguyên nhân sự tuyệt vọng của họ là do bản chất con người. John Dewey đã phản bác những suy luận như thế trong tác phẩm Human Nature and Conduct ("Đạo đức và bản chất con người") của ông. Ông cho rằng những điều ác về mặt xã hội có thể bị loại bỏ bằng cách tạo ra một kiểu mẫu mới cho những xung lực cơ bản của con người, và bằng cách chuyển hoạt động của con người vào những hướng mới.

Về điểm này tôi có xu hướng đồng ý với John Dewey. Tôi không tin rằng những thảm họa xã hội lâu đời như chiến tranh lại xuất phát từ một điều gì đó vốn có trong bản chất con người. Mặt khác tôi đồng ý với những ai cho rằng tất cả những tiến bộ mà con người có thể đạt được đều xuất phát từ việc cải thiện những định chế, chứ không phải từ việc hoàn thiện bản chất của anh ta. Chính xã hội, chứ không phải con người, mới có thể hoàn thiện trong những giới hạn nào đó. Những giới hạn này được dựng lên bởi những mặt hạn chế không thay đổi được của bản chất con người. Ví dụ, khi nói rằng về bản chất con người mang tính xã hội có nghĩa là con người sẽ luôn luôn cần sống trong xã hội. Hơn nữa khi nói, như Alexander Hamilton, con người không phải là thiên thần, là muốn nói rằng xã hội loài người luôn luôn cần chính quyền. Mặt khác, con người về bản chất không thích hợp với tình trạng vô chính phủ, và điều này sẽ luôn luôn như thế, chừng nào con người còn sống trên trái đất. Anh ta không thể không cần đến chính phủ, cũng y như anh ta không thể tồn tại mà không cần thức ăn hoặc bay mà không cần những phương tiện máy móc để chở anh ta.

100. NHỮNG KHÁC BIỆT GIỮA CON NGƯỜI VÀ CON VẬT

Thưa tiến sĩ Adler,

Có bất kỳ sự khác biệt cơ bản nào giữa con người và con vật, hoặc con người có phải là con vật giống như tất cả những loài khác không? Một số người nói rằng con người là sinh vật duy nhất có thể suy nghĩ và học tập. Nhưng tôi không coi đây như một sự khác biệt thật sự, vì các nhà sinh vật học và các nhà phân tâm học đã chứng minh rằng con vật có thể tạo ra nhiều thứ và giải quyết các vấn đề. Tôi từng biết một số con chó cực thông minh và một số người hoàn toàn không biết suy nghĩ. Khác biệt cơ bản giữa con người và con thú là gì?

A.M.P.

A.M.P. thân mến,

Cho đến những thời đại tương đối gần đây, ít có triết gia nào còn hoài nghi chuyện con người về cơ bản khác hẳn các loài thú khác. Trong truyền thống tư tưởng phương Tây, từ Plato đến thế kỷ 19, hầu như mọi người đều cho rằng con người và chỉ riêng con người là một con vật có lý trí. Quan điểm triết học về bản chất đặc biệt của con người này phù hợp với quan điểm Thánh kinh vốn cho rằng con người và chỉ riêng con người được tạo ra theo hình ảnh Chúa – một con người, chứ không phải một vật. Từ thời Darwin, quan điểm ngược lại đã trở nên phổ biến, không chỉ giữa các nhà khoa học, mà cả trong các tầng lớp học thức nói chung. Học thuyết của Darwin về nguồn gốc con người cho rằng con người và loài vượn người đã thừa hưởng từ một dạng tổ tiên chung; và cùng với quan điểm về nguồn gốc tiến hóa của con người này là quan điểm cho rằng con người và những loài động vật có vú cao cấp chỉ khác nhau về mức độ.

Vì thế thay vì nghĩ rằng chỉ có con người là có lý trí, những nhà nghiên cứu thuyết tiến hóa còn tìm thấy cùng một kiểu trí thông minh trong con người và những động vật khác. Có điều là con người có nhiều trí thông minh hơn. Trong lá thư bạn nói rằng bạn nghĩ các luận điểm truyền thống biện minh cho bản chất đặc biệt của con người là không đủ sức thuyết phục, bởi vì con vật cũng như con người đều có thể suy xét, bởi vì con vật cũng như con người đều có thể làm được nhiều thứ,… Giờ hãy để tôi trả lời câu hỏi của bạn bằng cách biện hộ cho quan điểm truyền thống về con người như một sinh vật hết sức đặc biệt. Chứng cứ mạnh mẽ nhất là con người có những năng lực nào đó mà không một con vật nào khác có được ở mọi mức độ cho dù có gì nằm trong những điều con người có thể làm mà các con vật khác không thể làm được. Một biểu hiện như thế là khả năng tạo ra các thứ của con người.

Tôi biết ong làm tổ ong, chim làm tổ chim, và hải ly xây những đập nước. Nhưng những sản

phẩm như thế hoàn toàn là thuộc phần bản năng của chúng. Một loài chim nhất định làm tổ theo cùng cách từ thế hệ này sang thế hệ khác. Điều này cho thấy rằng tổ là một sản phẩm của bản năng chứ không phải của nghệ thuật, vốn đòi hỏi lý trí và ý chí tự do. Trong việc làm nhà, cầu, hay bất kỳ vật dụng nào khác, con người sáng chế và tuyển chọn. Họ là những nghệ sĩ thực sự, trong khi con vật thì không. Thêm nữa, chỉ có con người mới chế tạo máy móc để tạo năng suất. Những con thú khác có thể sử dụng những công cụ thô sơ, nhưng không một con thú nào khác tạo ra được một máy ép dập ra hàng loạt sản phẩm khi nguyên liệu thô được đút vào. Đây là một biểu hiện nữa về năng lực đặc biệt của con người trong vai trò một người tạo ra các thứ. Bạn nói rằng những con vật khác có thể suy xét. Theo quan điểm tôi thì nói đúng hơn là những con vật khác có thể giải quyết các vấn đề mỗi khi chúng phải đương đầu với tình trạng cấp bách về sinh học để tìm cách đạt được những gì chúng cần. Tất cả cái được gọi là "suy nghĩ" của con vật chỉ ở mức độ này. Nhưng không con vật nào từng ngồi xuống để suy nghĩ, theo cách mà một triết gia hay một nhà toán học làm khi anh ta không có gì thúc bách về mặt sinh học để phải làm như thế. Việc con người suy nghĩ lan man và sử dụng tới ngôn ngữ là một biểu hiện nữa cho thấy việc này hoàn toàn khác hẳn cách một con thú giải quyết vấn đề. Dĩ nhiên là con thú tạo ra được âm thanh và truyền đạt được những cảm xúc hoặc rung động của chúng cho nhau. Nhưng không một con thú nào truyền đạt suy nghĩ; không một con thú nào từng thốt ra một câu để khẳng định một điều gì đó là đúng hay sai. Chỉ duy nhất một loài thú có lý trí là con người mới có thể làm điều đó.

Tôi có thể tiếp tục đưa ra những chứng cứ khác rằng con người có những năng lực nào đó mà không con vật nào có được ở mức thấp nhất. Nhưng tôi sẽ tạm bằng lòng với một sự kiện nữa. Con người là động vật duy nhất có sự phát triển về mặt lịch sử. Những con thú khác có thể thay đổi về hình dạng sinh học của chúng qua hàng trăm ngàn thế hệ; nhưng những thay đổi như thế hoàn toàn do kết quả của những thay đổi trong yếu tố di truyền, vốn là thứ duy nhất được truyền từ thế hệ này sang thế hệ sau. Con người truyền những tư tưởng, những định chế, hay toàn bộ truyền thống văn hóa, từ thế hệ này sang thế hệ khác, và điều này giải thích lịch sử loài người. Theo quan điểm của tôi chứng cứ thực tiễn này hoàn toàn ủng hộ quan điểm rằng về chủng loại con người khác xa súc vật. Giống như súc vật, họ cũng là sinh vật. Nhưng không giống chúng, con người có lý trí. Điều này, dĩ nhiên, nếu nó đúng, sẽ buộc chúng ta bác bỏ học thuyết của Darwin về nguồn gốc tiến hóa của con người. Nhưng xét cho cùng các học thuyết tất phải được xây dựng cho phù hợp với các sự kiện, chứ không phải các sự kiện phải được xây dựng cho phù hợp với các học thuyết.

101. MỤC ĐÍCH CỦA CUỘC SỐNG

Thưa tiến sĩ Adler,

Đối với tôi thì câu hỏi quan trọng nhất trong tất cả là mục đích của cuộc sống. Chúng ta đang làm gì trên trái đất này? Số phận của chúng ta là gì? Các tư tưởng gia khác nhau giải quyết câu hỏi cấp thiết và khó hiểu nhất này như thế nào?

C.L.V.

C.L.V. thân mến,

Chúng ta hãy bắt đầu bằng việc truy vấn mục đích của câu hỏi về mục đích của cuộc sống. Trong đầu con người nghĩ gì khi họ hỏi câu hỏi này. Việc hỏi nó là một hiện tượng đặc biệt con người. Những sinh vật khác chỉ tồn tại và cứ tiếp tục đuổi theo những mục đích tự nhiên của chúng một cách mù quáng – tiếp tục là một cái cây hay một con chim hay một tảng đá. Chính niềm tự hào hay nỗi khốn khổ riêng biệt của con người khiến anh ta thường xuyên đưa ra câu hỏi về mục đính tồn tại của chính anh ta. Vậy những ai nêu ra câu hỏi này đang cố khám phá điều gì? Có phải họ hỏi về số phận mà Chúa đã định cho con người phải hoàn thành qua cuộc sinh tồn của anh ta trên cõi thế không? Liệu con người có mục đích tối thượng nào xa hơn phạm vi kinh nghiệm trần thế của anh ta không? Và nếu thế, anh ta phải làm gì để đạt được nó?

Học thuyết về nước Chúa của Thiên chúa giáo như là số phận tối hậu của con người là một trong những câu trả lời cho câu hỏi này. Con người đang tự hỏi liệu đời người có thể trở nên có ý nghĩa trên trái đất này bằng cách đạt được tất cả những sự hoàn hảo mà nó có khả năng đạt được không? Theo triết lý của Aristotle, mỗi loại sinh vật đều hướng tới việc hoàn thiện bản chất của riêng nó.

Vì vậy, đối với con người, mục đích của cuộc sống là đạt tới những phẩm chất tạo thành hạnh phúc. Trái với những tư tưởng triết học và thần học về số phận con người nói trên, câu hỏi của chúng ta có thể xuất phát từ một niềm tin về tính phi chủ đích của vũ trụ vật chất này nói chung. Xem xét thế giới xung quanh, chúng ta không thấy gì ngoài một chuyển động quay tít của các nguyên tử trong một khoảng trống vô nghĩa. Cho dù chúng ta nhìn thế giới vật chất này như là một cõi hỗn mang và "bấp bênh" hoặc như một vũ trụ có trật tự, cuộc sống con người vẫn có vẻ vô nghĩa và không có giá trị. Mô hình các sự kiện vật chất đó không phải là câu trả lời cho trái tim và khối óc đang truy vấn của con người. Mọi ngành khoa học đều im lặng khi con người hỏi, "Tôi đang làm gì ở đây? Tôi từ đâu đến? Tôi sẽ đi về đâu? Mục đích cuộc sống của tôi là gì?" Nhiều tư tưởng gia hiện đại, từng đối mặt với những câu hỏi cấp bách và rối óc này, đã không chấp nhận những quan điểm triết học và thần học truyền thống về mục đích và ý nghĩa của cuộc sống con người. Họ khẳng định rằng con người có thể và phải đặt ra những mục tiêu của riêng họ, tìm ra ý nghĩa trong việc sáng tạo và biến đổi bản chất của riêng họ. Theo quan điểm này, một con người thực sự phải sống vì mục đích cao cả mà anh ta tự đặt ra cho mình. Nếu anh ta không làm điều này, anh ta phải bị vây bọc trong nỗi tuyệt vọng vô bờ trước sự vô nghĩa của cuộc sống. Theo tôi tất cả chúng ta sẽ đồng ý rằng câu hỏi này thật cấp bách và rằng nó đòi hỏi một câu trả lời và một cuộc sống phù hợp với câu trả lời.

Mặt khác việc trả lời câu hỏi này đòi hỏi chúng ta có quan điểm bao quát về Chúa, vũ trụ, và con người. Một hiểu biết về con người và bản chất của anh ta là cần thiết, nhưng chưa đủ để đưa ra một giải pháp về vấn đề ý nghĩa cuộc tồn sinh của con người. Chúng ta cũng phải hiểu vị trí của con người trong vũ trụ và trong mối quan hệ với tất cả những hữu thể hiện có trên đời. Và chúng ta phải thấy anh ta trong mối quan hệ với sức mạnh tối thượng thống trị vũ trụ và tất cả những thứ trong đó. Con người không đơn độc trong vũ trụ, và chúng ta không thể hiểu anh ta khi tách anh ta khỏi những thứ còn lại. Điều này có vẻ giống một chương trình dài hạn và đúng thế – cũng dài như chính cuộc sống vậy. Nó đòi hỏi việc nghiên cứu siêu hình học và thần học, cũng như đạo đức học và tâm lý học. Nó đòi hỏi kinh nghiệm và sự thông thái vốn chỉ có thể có được sau khi sống và nỗ lực rất nhiều.

Đây chính là điều gây bối rối ở câu hỏi này. Nó thật cấp bách, nó đòi hỏi một câu trả lời tức thì, nhưng lại đòi hỏi sự suy gẫm một cách cẩn thận và kiên nhẫn đến hết cả đời người. Nhưng "đó là cuộc sống" như tục ngữ nói. Làm người thật chưa bao giờ là chuyện dễ dàng.

102. YẾU TỐ CƠ HỘI TRONG ĐỜI NGƯỜI

Thưa tiến sĩ Adler,

Những người đạt được sự nổi trội thường thừa nhận rằng yếu tố vận may hoặc cơ hội góp phần rất lớn vào thành công của họ. Và tất cả chúng ta đều biết rằng có vận may cũng như vận rủi. Những cuộc gặp gỡ tình cờ thường quyết định các cuộc hôn nhân và tình bạn cả đời. Tiến trình lịch sử cũng có thể bị thay đổi bởi những sự kiện tình cờ. Việc bắn rơi tình cờ một chiếc máy bay trinh sát chụp ảnh có thể phá vỡ một hội nghị "thượng đỉnh" đã được chuẩn bị trong nhiều năm. Các tư tưởng gia vĩ đại nói gì về vai trò của cơ hội hay vận may trong các vấn đề về con người?

S.T.

S.T. thân mến,

Các tư tưởng gia vĩ đại trong quá khứ có nhiều ý khiến rất khác nhau về vấn đề cơ hội là gì và thậm chí liệu có một điều như thế hay không. Nhưng có một điều họ đồng ý là: chúng ta không thể biết chắc về vận may của mình, mà cũng không thể điều khiển nó. "Tính may rủi" là cái gì không chắc chắn và không thể tiên đoán được. Người xưa so sánh những gì xảy ra do tình cờ với những gì xảy ra một cách tự nhiên, một cách cần thiết, ít nhiều thường xuyên, hoặc như kết quả của mục đích có ý thức của con người. Con người, do bản chất, họ không thể sống mãi, nhất thiết phải chết. Nếu mặt trời chiếu trên một hồ nước, nó làm nước bốc hơi một cách bình thường. Những chuyện này không xảy ra do tình cờ; mà chúng xảy ra vì bản chất thực sự của các thứ có liên quan. Và chuyện tôi đến cửa hàng cũng không phải là tình cờ nếu tôi đến đó với mục đích rõ rệt. Nhưng nếu tình cờ tôi gặp một người bạn ở đó do sự trùng hợp ngẫu nhiên hoàn toàn mà con đường của chúng tôi giao nhau tại một thời điểm và nơi chốn nhất định, cuộc gặp gỡ đó, theo Aristotle, là một cái gì đó xảy ra tình cờ. Người xưa cũng gọi sự tình cờ trong những vấn đề con người là "vận may", nó có cùng gốc rễ với từ "trùng hợp ngẫu nhiên." Họ xem những chuyện như sự giàu có, danh tiếng, danh dự, và quyền lực là những thứ của vận may. Có hay không có chúng phần lớn là do cơ hội, chứ không phải do việc lựa chọn có mục đích như trong trường hợp những thứ như kiến thức và đức tính. Tuy nhiên Aristotle nghĩ rằng những thứ của vận may là quan trọng đối với hạnh phúc con người. Mặt khác, những người khắc kỷ, thấy rằng phải biết thờ ơ với những điều nằm ngoài quyền kiểm soát của chúng ta thì mới là danh giá.

Nhiều tư tưởng gia phủ nhận rằng thực tế không có cái thứ gọi là cơ hội. Theo họ thì những gì chúng ta gọi là cơ hội chỉ là biểu hiện sự không hiểu biết của chúng ta về nguyên nhân của các sự kiện. Khi chúng ta không biết tại sao một việc xảy ra chúng ta bèn gán cho sự tình cờ. Spinoza vẫn giữ vững ý kiến rằng chẳng có gì xảy ra do tình cờ cả, tất cả mọi việc đều được ấn định. Hầu hết những nhà thần học Thiên chúa giáo, với ý niệm về sự quan phòng của thần thánh vốn ảnh hưởng cả tới việc một con chim sẻ lao xuống, đồng ý với Augustine rằng "trên thế giới này chẳng có cái gì xảy ra ngẫu nhiên cả." Mọi thứ, cả những gì có vẻ là tình cờ, đều do Chúa định sẵn cả. William James, người sợ hãi trước ý tưởng về vũ trụ được định sẵn hoàn toàn của Spinoza , lại cho rằng có những chọn lựa tối hậu nào đó trong đời người mà chúng ta không thể chỉ đơn thuần giải quyết dựa trên những lý lẽ hợp lý. Nếu những chọn lựa như thế là về các vấn đề liên quan sinh tử đến chúng ta, ông cảm thấy chúng ta phải quyết định bằng cách này hay cách khác và chấp nhận rủi ro là mình bị sai.

Dĩ nhiên giải pháp thay thế sẽ là chờ đợi cho đến lúc mọi chuyện ngã ngũ, khi một sự xét đoán hợp lý nào đó có thể xảy ra. Nhưng, James nói, với những vấn đề như thế mọi chứng cứ đều không bao giờ hiện rõ; nó thực sự không hề xảy đến trừ khi bạn chấp nhận rủi ro. Các nhà kinh tế học, những nhà nghiên cứu "khoa học buồn thảm"[232], có phần tỉnh táo về những điều như thế và có cái nhìn bi quan về việc đánh cá. John Maynard Keynes trong tác phẩm Treatise on Probability ("Luận thuyết về xác suất"), kết luận rằng thật khôn ngoan và hợp lý khi tránh những rủi ro lớn và được hướng dẫn bởi xác suất có tính tóan. Ông khuyên chúng ta không nên chơi trò may rủi, dù là với bài bạc hay Thị trường chứng khoán, trừ khi chúng ta đủ khả năng để mất một số tiền lớn. Adam Smith trong tác phẩm The Wealth of Nations ("Sự Thịnh vượng của các Quốc gia") thậm chí còn bi quan hơn về việc mạo hiểm. Ông chỉ ra, về chuyện xổ số, rằng tỉ lệ phần trăm luôn luôn nghiêng về phía nhà cái:

"Thế giới chưa bao giờ chứng kiến, mà cũng sẽ không bao giờ chứng kiến, một vụ xổ số hoàn toàn công bằng; hoặc một cuộc xố số mà trong đó toàn bộ phần thắng được bù đủ cho toàn bộ phần thua đi; bởi vì người tổ chức sẽ chẳng thu được lợi gì cả… Không có một định đề toán học nào chắc chắn hơn định đề nói rằng bạn càng mạo hiểm vào nhiều vé hơn, bạn càng có khả năng trở thành người mất nhiều hơn. Mạo hiểm vào tất cả các vé trong vụ xổ số,
và bạn thua là cái chắc".

Adam Smith không hề nói, "Bạn không thể thắng." Một vé đánh cá vào con ngựa thắng trong cuộc đua ngựa có thể mang lại một số tiền to tát. Nhưng chắc chắn bạn càng cố giành lấy vận may chừng nào, thì có khả năng bạn chịu mất trắng chừng ấy. Tôi tự hỏi không biết toàn bộ các

vé trong những cuộc đua ngựa trị giá bao nhiêu tiền.

103. TÍNH CHẤT CỦA NGHỀ CHUYÊN MÔN

Thưa tiến sĩ Adler,

Trong qua khứ, thuật ngữ "nghề chuyên môn" thường được giới hạn trong những lĩnh vực như luật pháp, y học, và mục sư. Nhưng những công việc hiện nay trong nghề làm báo, quảng cáo, kinh doanh địa ốc, và nhiều công việc khác cũng được gọi là nghề chuyên môn. Không có một sự phân biệt rõ ràng nào đó giữa một nghề chuyên môn và một công việc bình thường sao? Sự phân biệt đó nằm trong chuẩn bị về học vấn, một quy tắc đạo đức, hay một điều gì khác chăng?

R.W.H.

R.W.H. thân mến,

Trong cách sử dụng phổ biến từ "chuyên nghiệp" chỉ được áp dụng với những ai thể hiện năng lực đã được thử nghiệm để thực hiện một nhiệm vụ nào đó. Theo nghĩa này thì từ này chỉ là đồng nghĩa với từ "lành nghề". Nhưng theo nghĩa gốc và sâu hơn của thuật ngữ này, thì một người chuyên nghiệp là người làm việc lành nghề để đạt được một mục đích xã hội hữu dụng.

Nhà kinh tế học nổi tiếng người Anh R.H. Tawney (1880-1962) đưa ra một định nghĩa rất bao quát về một nghề nghiệp khi ông nói: "Nó là một tập thể những con người thực hiện công việc của họ theo những luật lệ đã được thiết lập để củng cố những tiêu chuẩn nào đó vừa nhằm bảo vệ tốt hơn những thành viên của nó vừa để phục vụ công chúng tốt hơn." Từ lâu người ta đã công nhận rằng những hoạt động nào đó cần thiết để bảo vệ xã hội đòi hỏi một nỗ lực có tổ chức hay có phối hợp từ phía những con người có kiến thức hoặc kỹ năng đặc biệt. Để thỏa đáp nhu cầu này, những nghề chuyên môn truyền thống đã phát triển. Nghề lâu đời nhất trong các nghề này có lẽ là nghề quân sự. Những nghề chuyên môn khác có lịch sử lâu đời là những nghề được công nhận từ xưa đến nay về luật pháp, thần học, y học, và sư phạm. Trong mỗi nghề này, xã hội có được một ích dụng cơ bản nào đó từ công việc của các thành viên theo nghề đó. Mục tiêu chi phối của nghề quân sự là việc bảo vệ nhà nước. Nghề thuộc về luật pháp phục vụ chính quyền của xã hội. Nghề y nhắm vào việc bảo vệ sức khỏe; nghề dạy học nhắm vào việc phổ biến kiến thức. Dĩ nhiên có những nghề khác mới phát sinh gần đây, nhưng vẫn theo những nguyên tắc đó. Mỗi nghề đều được định nghĩa bằng mục tiêu cao quý mang tính xã hội mà nó phục vụ. Những hoạt động chuyên môn khác biệt hẳn với những hình thức công việc khác không chỉ bởi mục tiêu chúng phục vụ mà còn bởi cách mà người chuyên nghiệp gắn bó vào công việc của họ. Trong thương mại, công nghiệp hoặc dịch vụ, mỗi người thường làm việc cho người khác. Nhưng trong một đạo quân đang tham chiến, thì viên binh nhì không làm việc cho viên đại úy, hay viên đại úy làm việc cho viên tướng. Mà tất cả cùng làm việc với nhau để chiến thắng. Tương tự, trong một bệnh viện, y tá và kỹ thuật viên phòng thí nghiệm không làm việc cho bác sĩ phẫu thuật. Tất cả cùng làm việc với nhau vì bệnh nhân.

Các thành viên của một ngành nghề chuyên môn thường tán thành một quy tắc đạo đức quy định công việc họ sẽ được thực hiện như thế nào trong xã hội. Quy tắc đạo đức này thiết lập chuẩn mực để đánh giá các thành viên của nó. Ví dụ, không chỉ do phép lịch sự thông thường mà các bác sĩ không thảo luận cách chữa trị cho bệnh nhân với những người khác. Nó là một nguyên tắc hành nghề y. Nó được nêu ra lần đầu tiên trong Lời thề Hippocrates nổi tiếng:

"Bất kể điều gì liên quan đến việc hành nghề chuyên môn của tôi, hoặc không liên quan đến nó, tôi thấy và nghe, trong cuộc sống con người, mà không được nói ra ngoài, tôi sẽ không tiết lộ, vì biết rằng tất cả những điều đó phải được giữ bí mật. Chừng nào tôi còn tiếp tục giữ cho lời thề này không bị vi phạm, tôi sẽ được tất cả mọi người, trong mọi thời đại kính trọng, được hưởng cuộc sống và công việc hành nghề cao quý này! Nhưng nếu tôi vượt giới hạn và vi phạm

lời thề này, tôi sẽ nhận lãnh điều ngược lại!"

Dù những người có nghề chuyên môn, giống như những người khác, thường phải kiếm sống, nhưng giá trị công việc của họ không được đo bằng số tiền họ kiếm được. Sự đền bù cho họ thường đến như hệ quả tự nhiên cho việc thực hiện dịch vụ chuyên môn của mình. Nên do đó sự đền bù cho họ thường được gọi là "phí" hoặc "thù lao", hơn là "tiền công" hay "lương". Điều đó lý giải việc các bác sĩ và luật sư thường chấp nhận những vụ việc không tính thù lao.

Tawney nhấn mạnh vào điểm này. Đối với ông thực chất của một nghề chuyên môn

... là rằng, dù con người bước vào nghề đó vì lý do sinh kế, thì thước đo thành công của họ là dịch vụ mà họ thực hiện, chứ không phải những lợi lộc mà họ tích lũy được. Họ có thể, như trong trường hợp của một bác sĩ thành công, giàu lên; nhưng mục đích của nghề chuyên môn của họ, vừa vì chính họ vừa vì công chúng, không phải là kiếm được nhiều tiền, mà là đem lại sức khỏe, hoặc sự an toàn, hoặc kiến thức, hay luật pháp tốt. Họ hành nghề đó để có thu nhập, nhưng họ không cho rằng bất cứ hành vi nào làm tăng thu nhập của họ đều là tốt đẹp vì lý do đó".

Nói cách khác, đặc điểm cơ bản của một nghề chuyên môn là sự tận tụy của các thành viên trong nghề đối với dịch vụ mà họ thực hiện.

104. SỰ BÌNH ĐẲNG GIỚI TÍNH

Thưa tiến sĩ Adler,

Có những người kịch liệt phê phán vị thế bình đẳng và độc lập của phụ nữ. Tuy nhiên, phụ nữ ở nhiều quốc gia đang đấu tranh để đạt được vị thế đó. Phụ nữ ở một số nước đã tiến tới những vị trí then chốt trong kinh doanh, chính quyền, và những nghề chuyên môn. Tôi tự hỏi những tác gia trong quá khứ đã nghĩ gì về vấn đề này. Liệu tất cả họ có tin rằng giống đực được sinh ra là để chi phối và thống trị giống cái, hoặc một số người trong họ có cho rằng phụ nữ hoàn toàn bình đẳng với nam giới không?

I.T.R

I.T.R. thân mến,

Những tác gia trong quá khứ hoàn toàn bất đồng nhau trong thái độ của họ đối với thân phận người phụ nữ. Một số xem phụ nữ đương nhiên thấp hơn nam giới, là hiện thân sự hoàn hảo của loài người. Những người khác lại xem phụ nữ là ngang hàng với nam giới về mọi mặt, ngoại trừ khác biệt giới tính. Và vài người thậm chí còn xem phái nữ là vượt trội hơn ở một số khía cạnh. Nhưng rõ ràng, những người cho rằng chỗ thích hợp của phụ nữ là ở trong nhà đã chi phối cuộc tranh luận. Kinh Thánh, cả Tân Ước lẫn Cựu Ước, đều đặt người phụ nữ vào vị trí cấp dưới, và hầu hết các triết gia vĩ đại cũng không tử tế gì hơn với phụ nữ. Ngay cả trong Vườn Địa đàng, phụ nữ cũng chỉ là người phụ trợ của người đàn ông, và rõ ràng họ bị đặt dưới quyền cai trị của đàn ông vào lúc bị trục xuất khỏi Vườn Địa đàng. Thánh Paul ra lệnh phụ nữ phải phục tùng chồng họ và áp đặt sự im lặng cùng tính thụ động lên họ trong những vấn đề thuộc học thuyết và hệ thống lãnh đạo Giáo hội. Việc Plato ủng hộ quyền bình đẳng về chính trị và xã hội đối với phụ nữ là cú đột phá lừng lẫy nhất vào trận tuyến vững chãi của người xưa chống lại quyền bình đẳng nữ giới. Trong tác phẩm Republic, Plato dẫn lời:

"Trong một nhà nước không hề có năng lực quản lý đặc biệt nào mà một phụ nữ có bởi vì cô ta là một phụ nữ, hoặc một người đàn ông có nhờ vào giới tính của anh ta, mà những món quà của thiên nhiên này được phân bố cho cả hai như nhau; mọi sự nghiệp của đàn ông cũng là những sự nghiệp của phụ nữ [tính cả những khác biệt về sức mạnh thể chất]".

Socrates thừa nhận rằng trong một số khía cạnh thì phụ nữ thua kém đàn ông, nhưng ông

đặc biệt quan tâm đến những khác biệt cá nhân mà nó phân biệt người phụ nữ này với người phụ nữ khác hơn là những khác biệt giữa hai giới tính. Aristotle, đại diện cho quan điểm xưa điển hình, phản đối học thuyết của Plato. Ông cho rằng giống đực tự nhiên giỏi hơn giống cái; đối với ông giống cái là một loại giống đực bị què cụt, chịu đựng một sự thiếu hụt tự nhiên. Trong số những tác gia hiện đại, John Stuart Mill đồng ý với Plato về quyền bình đẳng chính trị của phụ nữ. Tuy nhiên Rousseau lại nghĩ rằng phạm vi ảnh hưởng đích thực của phụ nữ là ở trong nhà, ở đó cô ta có thể, bằng sự thuyết phục ngọt ngào, thúc ép những người đàn ông ngoan cố đi theo con đường bổn phận và đạo đức. Milton, dĩ nhiên vẫn trung thành với học thuyết Kinh thánh về tính ưu việt và sự thống trị của giống đực. Nhiều tác gia hiện đại nhấn mạnh những phẩm chất đặc biệt ở đó phụ nữ vượt trội hơn. Ví dụ, Darwin ca tụng những khả năng đặc biệt về tính nhân hậu, lòng tận tụy, sự rộng lượng của phụ nữ khi so sánh với bản chất cạnh tranh, tự cho mình là trung tâm của giống đực. Ông cũng cho rằng phụ nữ có trực giác và nhận thức nhạy bén hơn. William James nghĩ phụ nữ đạt đến độ trưởng thành ở tuổi sớm hơn nam giới. Ông nói, ở tuổi hai mươi một phụ nữ được hình thành một cách hoàn hảo về mặt tinh thần, và phát triển vượt hơn người nam cùng tuổi còn tương đối chưa định hình. Có lẽ hình mẫu tiêu biểu dũng cảm nhất, và đối với những người ủng hộ nữ quyền là Don Quixote của Cervantes. Chàng hiệp sĩ hiền lành này hình dung người phụ nữ như một sinh vật chưa hoàn hảo mà con đường đến đức hạnh vốn là vinh quang của cô ta, có thể được thực hiện một cách dễ dàng:

"Cô ấy phải được đối xử như di hài tức là: được yêu quý, không được sờ mó. Cô ta phải được bảo vệ và quý trọng như người ta bảo vệ và yêu quý một khu vườn đầy hoa thơm và hoa hồng, chủ nhân của nó không cho phép một ai xâm nhập hay ngắt một bông hoa nào; với những người khác đứng xa và qua khung cửa sắt họ có thể thưởng thức hương thơm và vẻ đẹp của nó là đủ rồi".

Phong cách hiệp sĩ của người đàn ông đối với phụ nữ như thế không tương hợp với sự bình đẳng giữa các giới tính, như người phụ nữ đã trải nghiệm, đôi khi với sự hối tiếc. Họ hoàn toàn khó có thể có được điều tốt đẹp nhất ở cả hai thế giới.

105. VỊ TRÍ CỦA PHỤ NỮ TRONG XÃ HỘI

Thưa tiến sĩ Adler,

Phụ nữ hiện đại, đang đạt được sự độc lập và bình đẳng với nam giới. Đã có những lời phàn nàn – thường là từ giống đực – rằng đây là điều tồi tệ và đi ngược lại vai trò tự nhiên của phụ nữ. Các tư tưởng gia vĩ đại của quá khứ nghĩ gì về chuyện này? Tất cả họ có nghĩ rằng phụ nữ là người cấp dưới tự nhiên của nam giới hay có ai trong số họ có được những quan điểm "khai sáng" hơn không?

J.L.

J.L. thân mến,

Văn hóa phương Tây đã khởi nguồn trong một kiểu xã hội phụ quyền, dựa trên nguyên tắc sự thống trị của nam giới trong gia đình và cộng đồng. Việc thảo luận về vai trò phụ nữ trong những tác phẩm cổ thường phản ánh bối cảnh phụ quyền này, nhưng vẫn có những ngoại lệ đáng kể. Ngay cả trong thời đại xa xưa một số tư tưởng gia đã đi đến những kết luận về thân phận phụ nữ trái ngược với trật tự đương thời. Sự đoạn tuyệt nổi tiếng nhất với quan điểm phụ quyền cũ về thân phận phụ nữ là đề xuất của Plato trong tác phẩm Republic rằng phụ nữ phải được ngang hàng của nam giới trong cộng đồng chính trị. Plato khẳng định rằng không có điều gì một người đàn ông có thể làm trong hoạt động cộng đồng mà một phụ nữ không thể làm giỏi y như vậy. Ông thừa nhận ở vài khía cạnh nào đó một phụ nữ, đơn giản vì họ là phụ nữ, không giỏi bằng đàn ông trong hoạt động chính trị. Nhưng ông nghĩ rằng những khác biệt giữa các cá nhân – đàn ông hay đàn bà – quan trọng hơn những những khác biệt giữa các giới tính.

Theo ông, một phụ nữ thông minh và có năng lực thì giỏi hơn một người đàn ông thiếu những phẩm chất này, và quả là lãng phí khả năng con người nếu không sử dụng cô ta trong việc quản lý nhà nước.

Hơn hai ngàn năm sau Plato, triết gia người Anh John Stuart Mill lại bênh vực cho phụ nữ. Quyển The Subjection of Women ("Sự nô dịch của phụ nữ") của ông tuyên bố đầy thuyết phục về quyền bình đẳng về chính trị, kinh tế, xã hội giữa nam giới và phụ nữ. Trong tác phẩm Representative Government ("Chính quyền đại diện") của mình, ông đề cập đến vấn đề bầu cử của phụ nữ, ông cho rằng đó là quyền tự nhiên thuộc về phụ nữ cũng như nam giới trong việc có tiếng nói trong chính quyền của họ. Tuy nhiên, qua nhiều thế kỷ và cho đến ngày nay, những lời phủ quyết đã thắng thế trong cuộc tranh luận này. Plato và Mill nói lên ý kiến của một thiểu số rất nhỏ. Aristotle, học trò vĩ đại của Plato, là một người ủng hộ điển hình của quan điểm phản bác. Theo ông, đàn ông là hiện thân của lý tưởng con người, còn phụ nữ là một dạng kém cỏi hơn của loài người. Aristotle hẳn sẽ kinh hoàng trước những hoạt động của phụ nữ trong xã hội hiện đại. Đối với ông, cũng như với Thánh Paul, im lặng là một niềm tự hào của phụ nữ, và cô ta sẽ phải phục tùng chồng cô ta trong tất cả mọi chuyện. Ngoài những vấn đề về quyền bình đẳng chính trị và xã hội, trong thời đại của phong cách hiệp sĩ, đã nổi lên một ý niệm lý tưởng hóa về phụ nữ như một sinh vật có những phẩm chất thoát tục và siêu việt. Ý niệm lãng mạn về phụ nữ này có lẽ liên quan đến hình ảnh của Beatrice trong các tác phẩm của Dante, trong đó có lẽ người phụ nữ đạt tới điểm cao nhất về tính lý tưởng hóa trong văn chương phương Tây. Trong pine Comedy ("Thần khúc"), Beatrice, có lẽ là đối tượng của tình yêu không được thỏa mãn trong đời sống thực của Dante, trở thành biểu tượng cho sự thông thái siêu nhiên, thậm chí cao hơn cả triết học. Dĩ nhiên, ý niệm lãng mạn về phụ nữ được nhấn mạnh hơn trong Don Quixote của Cervantes, trong đó người phụ nữ được coi như một bông hoa mỏng manh, được yêu quý, bảo vệ và che chở tránh không cho tiếp xúc với thế giới.

Trong tác phẩm hiện đại, những phản ứng phản bác quyền bình đẳng của phụ nữ nói chung nhấn mạnh việc mất đi vẻ duyên dáng, bí ẩn và ngọt ngào khi phụ nữ tham gia vào những hoạt động và những chức năng trước đó chỉ dành cho đàn ông. Tuy nhiên ít có tác gia nào kêu gọi trở lại tình trạng trước khi John Stuart Mill viết nên thỉnh nguyện đòi quyền bình đẳng và quyền đi bầu cho phụ nữ. Ông viết, "Ngày nay không ai còn cho rằng phụ nữ phải ở trong cảnh tôi đòi cá nhân; rằng họ không được có tư tưởng, ước mơ, hoặc nghề nghiệp, mà phải là kẻ lao dịch trong nhà cho các ông chồng, các ông bố, hoặc các anh em trai." Ông nói không ai muốn quay trở lại thời kỳ mà phụ nữ không thể "quản lý tài sản, và có những sở thích tiền tài và công việc giống kiểu của đàn ông." Từ thời của Mill, không ai – hoặc khó có ai – ủng hộ việc quay trở lại những ngày tháng vàng son cũ.

106. Ý NGHĨA CỦA TỰ DO

Thưa tiến sĩ Adler,

Từ nhỏ dân Mỹ chúng ta đã được dạy về diễm phúc được sống trong "một đất nước tự do." Nhưng các quốc gia theo chế độ khác cũng tuyên bố đem lại "tự do" cho dân tộc họ. Họ phải có hàm ý gì đó khác hẳn những gì chúng ta làm. Vậy là có nhiều kiểu tự do khác nhau chăng? Và phải chăng tự do không có ý nghĩa nào cơ bản hơn tự do chính trị sao? Những tư tưởng chính về bản chất và các kiểu tự do là gì?

J.L.C

J.L.C. thân mến,

Trước khi tôi thử trình bày những gì làm cho ý niệm tự do có ý nghĩa sâu xa trong đời sống con người, hãy cho tôi thử truyền đạt một số cảm tưởng về phạm vi của ý niệm này. Trong lịch sử tư tưởng phương Tây, tự do có một số ý nghĩa rõ rệt. Tôi sẽ cố trình bày những ý nghĩa này cho bạn một cách ngắn gọn nhất.

1. Một người được cho rằng tự do khi những tình huống bên ngoài cho phép anh ta hành động theo ý muốn của anh ta vì điều tốt cho riêng anh ta. Trong ý nghĩa này của thuật ngữ, một tù nhân bị xích hay bị giam có rất ít tự do, vì anh ta bị ngăn cản không cho làm hầu hết những điều anh ta thích làm. Cũng theo ý nghĩa này, một người bị buộc phải làm những gì anh ta không muốn làm, dù là sự ép buộc thể chất hoặc bằng đe dọa, thì không tự do. Trong một xã hội tự do, hầu hết mọi người đều có rất nhiều quyền tự do theo ý nghĩa này của thuật ngữ.

2. Một người được gọi là tự do khi anh ta đã có đủ phẩm hạnh hay thông thái để có thể sẵn sàng làm điều anh ta phải làm, tuân theo qui luật đạo đức, hoặc sống phù hợp với lý tưởng thích hợp với bản chất con người. Theo ý nghĩa này về tự do, xiềng xích hay song sắt nhà tù không thể tước đi sự tự do mà một người tốt đã có trong con người anh ta. Nó có được do nỗ lực cá nhân, và nó nằm trong đầu óc hay tính cách của con người. Vì thế nó hoàn toàn độc lập khỏi mọi tình huống bên ngoài. Đây chính là ý nghĩa mà các triết gia như Epictetus và Spinoza, đã dùng để nói con người sa đọa là không tự do – một nô lệ cho những đam mê của riêng anh ta. Nó cũng là ý nghĩa mà thánh Paul đã dùng khi nói: "Hãy nhận biết sự thật và nó sẽ khiến bạn trở nên tự do."

3. Tất cả mọi người được cho là tự do bởi vì thiên nhiên đã ban cho họ quyền chọn lựa tự do – quyền quyết định cho bản thân mình sẽ làm gì hoặc trở nên như thế nào. Đây là cái vẫn thường được gọi là tự do ý chí – thứ tự do cố hữu trong bản chất con người, và mọi người đều thủ đắc được nó ở cùng mức độ. Hầu hết các triết gia gắn sự tự do như thế cho con người đều phủ nhận rằng các sinh vật khác cũng có tự do như vậy. Thêm vào ba khái niệm về tự do chính này, còn có hai khái niệm tự do nữa hết sức đặc biệt.

Một là khái niệm về sự tự do chính trị dành cho công dân của một nước cộng hòa, những người mà qua việc sử dụng quyền bầu cử của mình, có tiếng nói trong việc soạn ra những luật lệ mà họ phải sống theo. Tự do về chính trị hiểu theo cách này, chỉ tồn tại dưới những thể chế của một chính quyền tự do, đặc biệt là tự do đầu phiếu. Câu hỏi của bạn về tầm quan trọng của tự do có thể được trả lời tốt nhất bằng việc tham khảo ba khái niệm chính về nó. Ba kiểu tự do này có quan hệ chặt chẽ với điều mà chúng ta hàm ý khi nói tới nhân phẩm. Đối với con người việc bị biến thành nô lệ hoặc bị xiềng xích xúc phạm đến nhân phẩm của họ. Nhân phẩm của họ cũng bị hư hoại khi họ bị chi phối bởi những đam mê thay vì lý trí của họ. Hơn nữa, không như loài thú vốn sống theo bản năng và có kiểu sống cố định nào đó trong cùng một loài, mỗi con người đều có, thông qua ý chí tự do, sức mạnh để tạo ra đời sống cá nhân của riêng họ – để tạo ra tính cách riêng của họ. Ba kiểu tự do này cũng có quan hệ với đạo đức và với trách nhiệm tinh thần. Kiểu thứ hai đồng nhất người tự do với một con người đạo đức tốt. Và mỗi kiểu trong hai kiểu kia đều được coi là cơ sở của trách nhiệm đạo đức. Chúng tôi không nghĩ việc trừng phạt con người vì những hành động họ buộc phải làm hoặc vì những hành động không xuất phát từ sự chọn lựa tự do và có chủ ý về phía họ là một điều công bằng. Điều đó sẽ lý giải rõ ràng tại sao con người mọi nơi và mọi thời đại đã coi trọng giá trị của tự do. Con người tự do – theo bất cứ nghĩa nào của thuật ngữ – là người chủ của chính anh ta và không bị khống chế bởi ý chí của người khác.

107. VĂN HÓA VÀ VĂN MINH

Thưa tiến sĩ Adler,

Người ta cho rằng văn hóa và văn minh là cái gì đó quý giá. Các nhà hùng biện chính trị hàng ngày đều kêu gọi chúng ta bảo vệ văn hóa và văn minh. Nhưng "văn hóa" là gì và "văn minh" là gì? Chúng có giống nhau không? Và văn hóa hay văn minh có phải là vấn đề của sự tiến bộ về kinh tế và kỹ thuật, hay cơ bản nó là một quá trình trí tuệ hoặc tinh thần?

R.O.

R.O. thân mến,

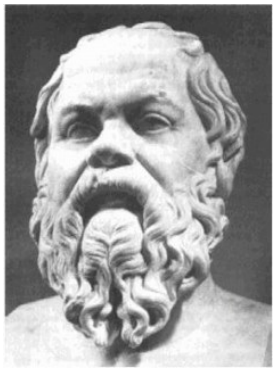
Theo nghĩa cơ bản của nó, thuật ngữ "văn hóa" nghĩa là sự cải thiện hay sự hoàn thiện bản chất. Nông nghiệp cải thiện đất đai và thể dục phát triển cơ thể. Vậy văn hóa con người là sự phát triển tất cả các khía cạnh thuộc bản chất con người – đạo đức , trí tuệ và xã hội. Văn hóa theo nghĩa rộng nhất là toàn bộ những cải thiện về tinh thần, vật chất và xã hội của một cộng đồng con người.

Đối với một số tư tưởng gia, văn hóa chủ yếu là một trạng thái trí tuệ, đạt được thông qua giáo dục các bộ môn khai phóng, và thể hiện trong triết học, khoa học thuần lý, và các môn nghệ thuật. Đối với những người khác, nó là một kiểu mẫu định chế xã hội, những phong tục và niềm tin truyền thống, những phương pháp kỹ thuật và những vật thể vật chất. Theo thuật ngữ hiện nay, những điều nói trên lần lượt là những quan điểm mang tính "nhân văn" và "nhân chủng học" về văn hóa con người. Cả hai quan điểm này được hòa trộn với nhau trong các tác phẩm cổ. Thần thoại Hy Lạp cổ về Prometheus, mô tả ông ta như kẻ mang văn hóa đến cho loài người. Nền văn hóa này cũng bao gồm các môn học cơ khí cũng như các môn học khai phóng, và các định chế xã hội. Herodotus, sử gia Hy Lạp vĩ đại, so sánh một loạt các nền văn hóa, và trong khi làm thế ông mô tả những phong tục, những kỹ thuật, những định chế xã hội, và các tôn giáo của các xã hội khác nhau. Trong khi phân tích về cộng đồng chính trị này, Aristotle nhấn mạnh tầm quan trọng của việc phát triển kinh tế và xã hội trong việc đem lại nền tảng vật chất cho việc xây dựng nền văn hóa tinh thần. Tư tưởng của Aristotle cho rằng văn hóa, theo nghĩa tinh túy nhất, đến vào giai đoạn sau của quá trình phát triển xã hội, tương tự với quan điểm hiện đại cho rằng nền văn minh là một giai đoạn phức tạp và đến cuối của văn hóa. Thuật ngữ "văn minh" (civilization) của phương Tây xuất phát từ cùng một gốc La tinh của những từ như "dân sự" (civil) và "thị quốc" (city), và nó gắn liền với một tình trạng đã phát triển của tổ chức chính trị và xã hội. Chúng ta nói về "văn hóa nguyên thủy", nhưng chúng ta thường chỉ sử dụng thuật ngữ "văn minh" cho một giai đoạn tiến bộ của văn hóa. Tuy nhiên không phải tất cả các tư tưởng gia đều đồng ý rằng văn minh là một giai đoạn đã tiến bộ của văn hóa. Một số họ cho rằng các giai đoạn đầu của văn hóa là sinh động và sáng tạo hơn, dựa trên trực giác "vốn có", truyền thống và cộng đồng có hệ thống hơn là trên tổ chức "nhân tạo", những nguyên tắc thuần lý, và những mối quan hệ trừu tượng. Họ xem văn minh như giai đoạn sụp đổ và suy tàn của một nền văn hóa, xảy ra ngay trước khi nó tiêu vong.

Quan điểm hiện đại nhìn văn minh như bước suy thoái hơn là đỉnh cao cuộc sinh tồn của con người đã xuất hiện với các tư tưởng gia lãng mạn của thế kỷ mười tám và mười chín. Jean Jacques Rousseau đối chiếu sự khỏe mạnh của một cuộc sống gần gũi thiên nhiên với sự thối nát của xã hội văn minh. Chẳng những không xem văn hóa như sự hoàn thiện bản chất, nhiều tư tưởng gia hiện đại còn xem văn hóa và bản chất trong mối xung đột không ngớt trong cuộc sống con người. Sigmund Freud cung cấp cho chúng ta một trong những cách giải thích thuyết phục nhất về quan điểm này. Tác phẩm Civilization and Its Discontents ("Văn minh và những bất toàn của nó") của ông dựa trên giả định rằng những thúc đẩy tình cảm và sinh học của con người bị kềm hãm cản trở bởi những hạn chế do xã hội văn minh áp đặt lên anh ta. Văn hóa chỉ đạt được với cái giá là sự đau khổ và bất hạnh do sự thất vọng này gây ra. Tuy nhiên, không như Rousseau và những tư tưởng gia lãng mạn khác, Freud không ủng hộ việc loại bỏ văn hóa và văn minh để đổi lấy một sự "trở về với bản chất." Ông dựa vào phân tâm học để tìm đạt tới những sự thấu thị sẽ giúp cho con người đương đầu với nỗi bất hạnh của anh ta, và dựa vào nghệ thuật và khoa học để giúp anh ta định hướng cho mình trong thế giới này. Ông tiên đoán, tất cả chuyện này cho thấy rằng niềm thôi thúc muốn gây hấn và tự hủy diệt vốn có của con người không thắng thế, nên anh ta sử dụng tài năng kỹ thuật để tự hủy diệt mình và nền văn hóa của anh ta.

PHỤ LỤC

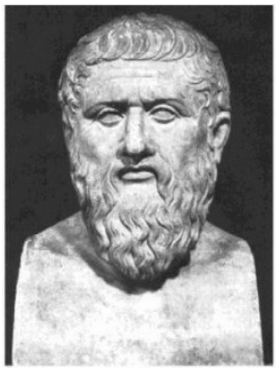
HÌNH ẢNH VÀ TIỂU SỬ TÓM TẮT CỦA 42 NHÀ TƯ TƯỞNG TIÊU BIỂU TRONG LỊCH SỬ



SOCRATES (469-399 TR. CN)

Triết gia Hy Lạp. Triết học của ông còn lưu giữ được thông qua trước tác của các học trò ông, đặc biệt là Plato. Ông sử dụng một phương pháp sau này trở nên nổi tiếng là "phương pháp Socrates" để tra vấn những tin tưởng truyền thống về đạo đức, công bằng, và những ý niệm xã hội khác. Bị buộc tội vô thần và làm suy đồi giới trẻ, ông phải nhận bản án tử hình.

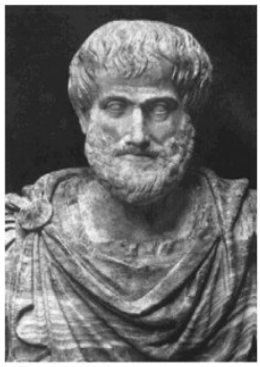
Plato đã tôn vinh bậc thầy của mình bằng cách thể hiện qua văn chương và sự kế tục công trình khó khăn của Socrates trong một loạt bài đối thoại triết học, mà trong đó Socrates hiếm khi phù hợp với ông.



PLATO (428 tr. CN? - 347 tr. CN)

Triết gia Hy Lạp. Học trò của socrates, và là thầy dạy của Aristotle, ông sáng lập Hàn Lâm Viện Athens. Các tác phẩm của ông, được viết dưới hình thức đối thoại, có thể kể Phaedo, Symposium, và Republic.

Tượng của Plato được coi như cha đẻ của nền triết học phương Tây không chỉ vì chúng ta may mắn giữ lại được toàn bộ tác phẩm của ông (thường đối với một triết gia cổ đại) nhưng còn do sự phong phú, sự tinh tế, sự phóng khoáng, và vẻ đẹp biệt lệ trong các tác phẩm của ông



ARISTOTLE (384 tr. CN – 322 tr. CN)

Triết gia và nhà khoa học Hy Lạp. Ông là một trong những triết gia có ảnh hưởng nhất đến triết học Tây phương.

Aristotle lần đầu đến thụ giáo Plato lúc còn là một cậu thiếu niên, và ba mươi năm sau đã khai sinh một trường phái mới ở Athene, Lyceum, ở đó ông dạy và viết về mọi đề tài: triết học, lôgic, chính trị, tu từ học, văn chương, và các khoa học. Ông còn được coi là người có thẩm quyền về các chủ đề này 1.500 năm sau.

SAINT AUGUSTINE (354-430)

Giáo sĩ và nhà thần học La Mã. Kiệt tác của ông, Vương quốc của Chúa, ảnh hưởng lớn đến sự phát triển của Thiên Chúa giáo.

Augustine là nhân vật hàng đầu của giáo hội Bắc Phi đầu thế kỷ V. Ông triển khai triết học Kitô giáo theo học thuyết của Plato theo cách suy tư riêng.

SAINT THOMAS AQUINAS (1225? - 1274)

Triết gia kinh viện Ý. Nhà thần học chính yếu của Cơ Đốc giáo La Mã.

MIGUEL DE CARVANTES

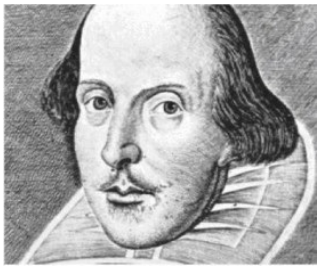
(1547 - 1616)

Tiểu thuyết gia và kịch tác gia người Tây Ban Nha. Tiểu thuyết Don Quixote (1605 - 1615) của ông ảnh hưởng rất to lớn đến sự phát triển của tiểu thuyết.

GALILEO

(1564 - 1642)

Nhà vật lý và nhà thiên văn người Ý. Là một trong những người đặt nền tảng cho cuộc cách mạng khoa học ở châu Âu, những đóng góp chủ yếu của ông bao gồm việc áp dụng kính viễn vọng vào ngành thiên văn và việc khám phá ra quy luật của các vật thể rơi và những chuyển động của đạn.



WILLIAM SHAKESPEARE

(1564 - 1616)

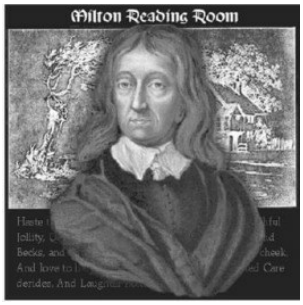
Nhà thơ và nhà soạn kịch người Anh. Ông được thừa nhận rộng rãi là một trong những nhà soạn bi kịch vĩ đại nhất trong khối nói tiếng Anh. Các tác phẩm chính: Romeo và Juliet (1592), Hamlet (1601?), Macbeth (1606), Vua Lear (1607)

RENẾ DESCARTES

(1596-1650)

Triết gia và nhà toán học Pháp. Ông thường được coi là cha đẻ của triết học hiện đại. Tác phẩm nổi tiếng Phương pháp luận (1637) của ông giới thiệu kỹ thuật truy tầm triết lý. Công trình về hình học giải tích của ông dẫn đến hệ thống tọa độ mang tên Descartes.

Hope đã tôn vinh ông "nếu chỉ chuyên tâm về hình học thì ông đã là một nhà hình học giỏi nhất thế giới rồi". Tuy nhiên quan điểm thống nhất toán học và các ngành khoa học khác của Descartes đã gợi hứng cho kế hoạch triết học của ông.



JOHN MILTON

(1608-1674)

Nhà thơ Anh. Thơ của ông được xếp vào loại tài sản quí báu nhất của văn học Anh, trong đó có kiệt tác Thiên đàng đã mất (1667) thuật lại câu chuyện Adam và Eve bị đuổi khỏi vườn địa đàng.

BARUCH S PINOZA
(1632 - 1677)

Triết gia Hà Lan. Chống lại Do Thái giáo là nền tảng văn hóa của mình, ông triển khai một thứ triết học kết hợp những yếu tố duy lý và phiếm thần. Tác phẩm chủ yếu của ông là Đạo đức học (1674)

Tác phẩm tuyệt vời nhất của Bauruch Spinoza, Đạo đức học, thực ra là một thiên khảo luận siêu hình có hệ thống xây dựng các định lý dựa trên các tiền đề xuất phát từ các định nghĩa. Sự phiêu lưu tri thức của ông đã đưa ông đến việc bị công đoàn chính thống giáo Do Thái ở Amsterdam từ khước

ISAAC NEWTON
(1642 - 1727)

Khoa học gia người Anh. Ông khám phá ra luật hấp dẫn, sáng nghĩ ra phép tính, và diễn đạt luật chuyển động. Ông nhận thấy rằng ánh sáng trắng là sự pha trộn của các thứ ánh sáng có màu. Tác phẩm chính: Những nguyên lý toán học của triết học tự nhiên (1687) và Quang học (1704)

VOLTAIRE
(1694 - 1778)

Triết gia và nhà văn Pháp. Là khuôn mặt hàng đầu trong phong trào Ánh sáng, ông viết nhiều tác phẩm văn học thể hiện tinh thần cực đoan và những ý tưởng tôn giáo của mình. Các tác phẩm chính có thể kể: Những bức thư triết học (1734), Candide (1759), Tự điển triết học (1764)

DAVID HUME
(1711 - 1776)

Triết gia và sử gia người Xcốt-len. Các tác phẩm chính: Luận về Bản tính con người (1739 - 1740) và Khảo về tri thức con người.

JEAN JACQUES ROUSSEAU
(1712 - 1778)

Triết gia và nhà văn Pháp. Ông là một trong những tác giả vĩ đại nhất của Thời kỳ Ánh sáng. Các tác phẩm của ông có thể kể Xã Ước (1762), Nàng Heloise mới (1761), và Émile (1762). Jean Jacques Rousseau, con người hoang dại của nền văn học Pháp, người báo hiệu chủ nghĩa lãng mạn; yêu cầu luận chiến của ông về sự hợp pháp hóa phổ thông của chính phủ đã gây cảm hứng cho các tư tưởng cách mạng năm 1789.

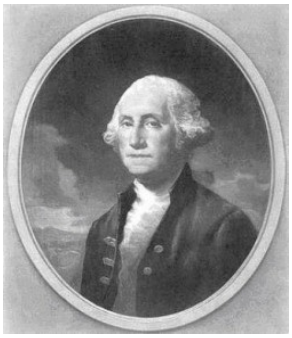
ADAM SMITH
(1723 – 1790)

Triết gia và nhà kinh tế học người Anh. Ông trình bày học thuyết mậu dịch tự do của mình trong tác phẩm Sự phồn vinh của các quốc gia (1776).

IMMANUEL KANT

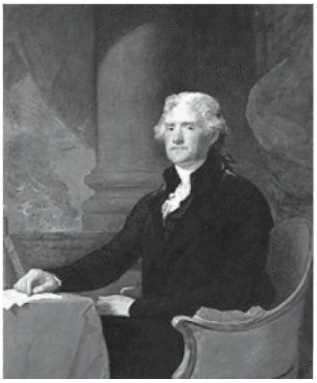
(1724-1804)

Triết gia Đức. Ông là người gieo ảnh hưởng sâu xa lên triết học Tây phương qua hai tác phẩm chủ yếu Phê pháp lý trí thuần túy và Phê phán lý trí thực hành Immanue Kant là đầu nguồn xuất phát của dòng triết học chính của Âu châu lục địa tuôn chảy trong thế kỷ XIX và XX, ảnh hưởng của ông vẫn lan tràn một cách đều đặn trong cả triết học dùng ngôn ngữ Anh nữa, nhất là trong siêu hình và đạo đức học.



GEORGE WASHINGTON
(1732 - 1799)

Tổng thống đầu tiên của nước Mỹ. Tổng tư lệnh quân đội Mỹ trong cuộc Cách mạng 1775 – 1783.



THOMAS JEFFERSON
(1743-1826)

Tổng thống thứ ba của nước Mỹ. Ông là tác giả Tuyên ngôn độc lập.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE
(1749 - 1832)

Nhà văn và nhà khoa học Đức. Là một trong những nhân vật có ảnh hưởng lớn của văn học châu Âu, ông viết rất nhiều từ thơ, tiểu thuyết, kịch đến tiểu luận và thư từ. Kiệt tác của ông là bi kịch Faust (1808 - 1832). Ông cũng là tác giả của tiểu thuyết Nỗi đau của chàng Werther (1774).

GEORG WILHEM FRIEDRICH HEGEL
(1770-1831)

Triết gia Đức. Hệ thống siêu hình học duy tâm của ông tạo nên một ảnh hưởng to lớn đối với tư tưởng châu Âu thế kỷ 19.

Các tác phẩm của ông có thể kể: Hiện tượng luận về tinh thần, Tự điển bách khoa các khoa học về triết học, Bài giảng về triết học lịch sử G.W.F. Hegel, người mà phần lớn các triết gia nói tiếng Anh không mấy thân thiện do hệ thống tư tưởng của ông khó hiểu và nhiều tham vọng, nhưng nó không đánh mất ảnh hưởng của ông trong các dòng tư tưởng của triết học thế kỷ XX.

ARTHUR SCHOPENHAUER

(1788-1860)

Triết gia Đức. Triết học vô thần, bi quan sâu sắc của ông được trình bày cặn kẽ trong Thế giới như ý chí và Biểu tượng (1819).

Arthur Schopenhauer mà sự nghiệp hàn lâm của ông bị suy sụp ở đại học Berlin khi ông thiếu khôn ngoan chọn để trình bày các bài thuyết trình đồng thời với Hegel; sự oán giận như một kết quả, và nhiều thứ khác, được diễn đạt trong các tác phẩm của ông. Trong công trình của ông, các truyền thống tôn giáo phương Đông lần đầu tiên tạo được ảnh hưởng đáng kể trên triết học Tây phương.

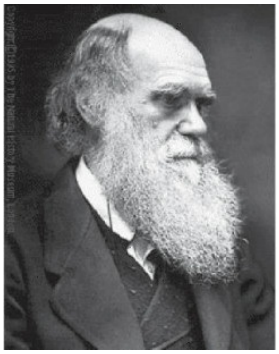
JOHN STUART MILL
(1806 - 1873)

Triết gia và nhà kinh tế học người Anh. Các tác phẩm quan trọng nhất của ông có thể kể: Một hệ thống Logic (1843) và Luật về tự do (1859).

John Stuart Mill, nổi tiếng trước tiên vì hệ thống lôgic, sau đó đến triết học đạo đức. Ông đã dồn phần lớn nỗ lực vào việc cải cách chính trị sau cái chết của vợ ông, bà Harriet, người đã chia sẻ công việc của ông và có ảnh hưởng lớn đối với ông.

ABRAHAM LINCOLN
(1809 - 1865)

Tổng thống thứ 16 của nước Mỹ. Ông lãnh đạo Liên bang chiến thắng trong Nội chiến và xóa bỏ chế độ nô lệ. Ông bị ám sát trong khi đang xem kịch tại nhà hát.



CHARLES DARWIN
(1809 -1882)

Nhà khoa học người Anh, ông đặt nền móng cho thuyết tiến hóa hiện đại và viết tác phẩm gây nhiều tranh cãi, On the Origin of Species by Means of Natural Selection ("Về Nguồn gốc các loài thông qua chọn lọc tự nhiên" - 1859).

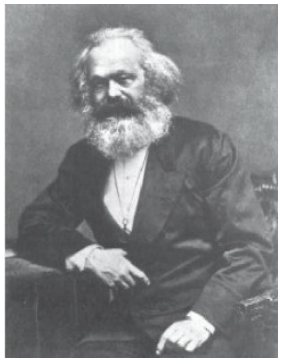
Ngoài ra ông còn viết nhiều tác phẩm về khoa học tự nhiên, trong đó có The Volcanic Islands ("Những hòn đảo núi lửa" - 1844) và The Descent of Man ("Dòng dõi con người" - 1871).

SOREN KIERKEGAARD
(1813-1855)

Triết gia Đan Mạch. Triết học tôn giáo của ông đề cập đến hiện sinh cá nhân, sự lựa chọn, và sự cam kết; nó đã ảnh hưởng sâu sắc đến thần học và các triết gia hiện sinh. Các tác phẩm chính của ông: The Concept of Irony (1841) và Either/Or (1843) Soren Kierkegaard cố tình tạo ra ấn tượng kháng - kinh viện (chứng cứ là những hình thức, những danh hiệu, và những bút hiệu khác thường ở các tác phẩm của ông) để bảo vệ mạnh mẽ tự do của con người chống lại các hệ thống, các quy tắc, và những gì là duy lý hóa.

HENRY DAVID THOREAU
(1817 - 1862)

Triết gia và tiểu luận gia người Mỹ. Các tác phẩm chính: Bất phục tùng dân sự (1849) và Walden (1854), trong đó ông mô tả một đời sống bình dị và gần gũi với tự nhiên.

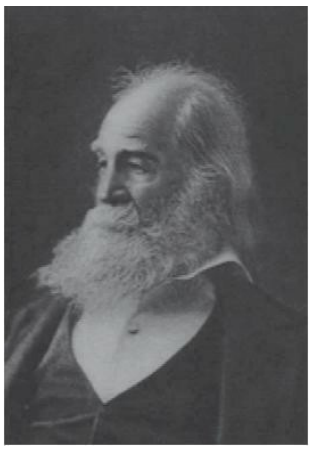


KARL MARX

(1818 - 1883)

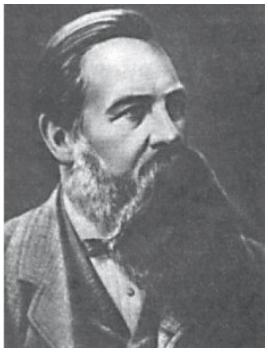
Triết gia Đức. Các tác phẩm của ông, đặc biệt là Tuyên ngôn Cộng sản (1848) và Tư bản luận (1867, 1885, 1894), là nền tảng của Chủ nghĩa cộng sản.

Karl Marx thừa nhận học thuyết của Hegel về quy trình phát triển lịch sử, nhưng cho từng vật chất hơn là tinh thần vai trò quan trọng trong quy trình này.Vì thế triết lý của ông đi tới chỗ được mô tả là chủ nghĩa duy vật biện chứng, lịch sử, hay khoa học; đối với ông, sản xuất là chức năng quyết định vật chất của con người.



WALT WHITMAN
(1819 - 1892)

Nhà thơ và nhà tiểu luận người Mỹ. Ông nổi tiếng với thơ tự do mà điển hình là tuyển tập thơ mang tính cách tân về thi pháp Lá Cỏ (1855 - 1889)

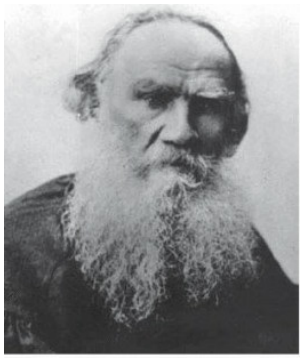


FRIEDRICH ENGELS
(1820-1895)

Nhà tư tưởng chính trị và nhà cách mạng Đức. Ông là đồng tác giả Tuyên ngôn Cộng sản (1848) với Karl Marx đồng thời là người hỗ trợ tài chính cho Karl Marx Ông sống chủ yếu ở Anh

FYODOR DOSTOYEVSKY
(1821 - 1881)

Tiểu thuyết gia người Nga. Tác phẩm chính: Tội ác và Hình phạt (1866) và Anh em nhà Karamazov(1879 - 1880).



LEV TOLSTOY
(1828 -1910)

Nhà văn Nga. Ông là tác giả bộ tiểu thuyết sử thi Chiến tranh và Hòa bình (1865 - 1869) và Anna Karenina (1875 - 1877).

Là nhà tư tưởng xã hội sâu sắc và nhà đạo đức, ông bị trục xuất ra khỏi Chính Thống Giáo Nga vì những quan điểm cực đoan về quyền lực của giáo hội

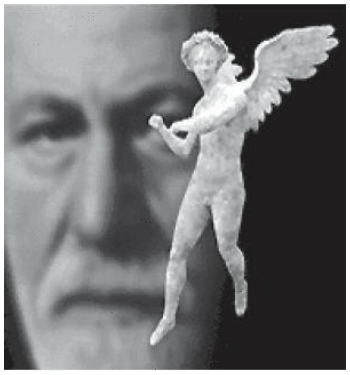
FRIEDRICH NIETZACHE

(1844 - 1900)

Triết gia Đức. Tác giả của kiệt tác Zarathustra đã nói như thế (1883 - 1885), một trong những triết gia có ảnh hưởng nhất của thế kỷ 19. Ông xây dựng một nền triết học dựa trên ý chí vươn tới quyền lực và chống đối tôn giáo. Friedrich Nietzsche nổi tiếng vì đã phá tín ngưỡng nhưng uy tín quốc tế đến với ông quá trễ. Ảnh hưởng không thể tiên đoán của ông đã chảy qua thời hiện đại và cả hậu đại

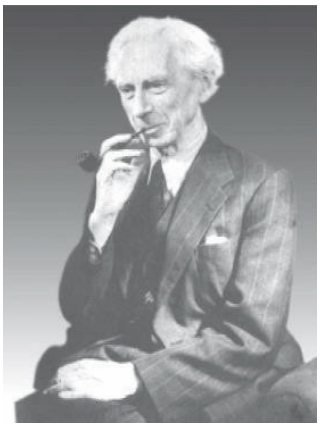
ARTHUR RIMBAUD
(1854 - 1891)

Nhà thơ Pháp. Tác phẩm chính: Một mùa địa ngục và Những bức tranh tô màu (1873)



SIGMUND FREUD
(1856 - 1939)

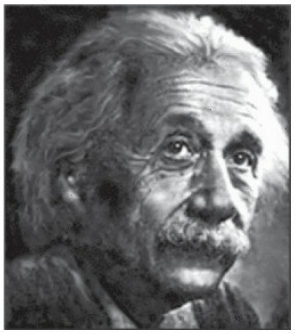
Bác sĩ người Áo, cha đẻ của phân tâm học. Ông khai triển nhiều lý thuyết chủ yếu đối với phân tâm học, tâm lý học về tính dục của con người, và sự minh giải giấc mơ. Các tác phẩm của ông có kể Minh giải giấc mơ (1899) và Cấm kỵ và Vật tổ (1913)



BERTRAND RUSSELL

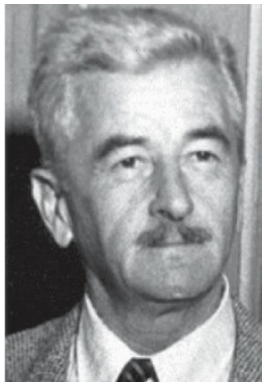
(1872-1970)

Triết gia và nhà toán học, nhà hoạt động cho hòa bình người Anh. Ông viết nhiều tác phẩm triết học có ảnh hưởng lớn. Ông đoạt giải Nobel văn chương năm 1950. Bertrand Russell vượt lên những ảnh hưởng liên tục của Bradley, Moore, Frege, và Wittgenstein để nổi lên thành một triết gia Anh có nhiều độc giả nhất của thế kỷ XX.



ALBERT EINSTEIN
(1879-1955)

Albert Einstein (1879 – 1955): nhà vật lý người Mỹ gốc Đức. Thuyết tương đối rộng của ông tạo ra một cuộc cách mạng trong tư tưởng khoa học và tạo lập nền tảng lý thuyết cho sự khám phá năng lực nguyên tử sau này.Ông đoạt giải Nobel về vật lý năm 1921.



WILLIAM FAULKNER
(1897-1962)

Nhà văn Mỹ. Ông được đánh giá là một trong những tiểu thuyết gia Mỹ vĩ đại nhất vì những tác phẩm viết theo kỹ thuật giòng - ý - thức về đời sống ở miền Nam nước Mỹ, trong đó có Âm thanh và Cuồng nộ (1929). Ông đoạt giải Nobel văn chương năm 1949.

ERNEST HEMINGWAY
(1899-1961)

Nhà văn Mỹ. Một trong những nhà văn hàng đầu của thế kỷ 20. Các tác phẩm của ông có thể kể: Giã từ vũ khí (1929) và Chuông nguyện hồn ai (1940). Ông đoạt giải Nobel văn chương

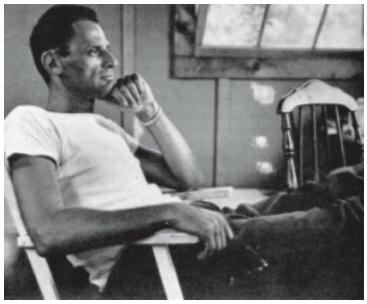
JEAN PAUL SARTRE
(1905-1980)

Triết gia, kịch tác gia, và tiểu thuyết gia người Pháp. Là người chủ xướng thuyết hiện sinh, ông viết tác phẩm Being and Nothingness (1943) và tiểu thuyết Buồn nôn (1938).

Jean Paul Sartre đã trở thành nguyên mẫu của trí thức Pháp: sâu sắc và khó hiểu, chống lại quy ước, dấn thân vào chính trị, với vai trò được nhìn nhận như nhà phê bình văn hóa và xã hội, trong quá cà phê, với điếu thuốc trên môi.

ALBERT CAMUS
(1913 - 1960)

Tiểu thuyết gia, tiểu luận gia, và nhà soạn kịch người Pháp, sinh tại Algeria. Các tác phẩm của ông có thể kể: Kẻ xa lạ (1942) và Dịch hạch (1947). Ông được trao giải Nobel về văn chương.



ARTHUR MILLER
(1915 -)

Kịch tác gia Mỹ. Ông đoạt giải Pulitzer với vở bi kịch Cái chết của người chào hàng (1949). Người vợ thứ hai của ông là diễn viên điện ảnh Marylin Monroe.

[1] Pontinus Pilate: Nhà kinh doanh người La Mã. Theo Kinh Thánh, ông làm biện lý xứ Judaea và kết án tử hình Chúa Jesus

[2] Josiah Royce (1855 – 1916): triết gia Mỹ. Là người ủng hộ thuyết Duy tâm, ôngviết nhiều tác phẩm triết học, trong đó có The Religious Aspect of Philosophy ("Khía cạnh Tôn giáo của Triết học"; 1885).

[3] Plato (428?) – 347 tr. CN): Triết gia Hy Lạp. Là học trò của Socrates và là thầy của Aristotle, ông lập ra trường học đặt tên là Academy (ngày nay có nghĩa là Viện Hàn Lâm) Athenes. Các tác phẩm của ông, viết theo hình thức đối thoại, gồm có Phaedo, Symposium và Republic.

[4] Aristotle (384 – 322 tr. CN): Triết gia và nhà bách khoa Hy Lạp. Ông là một trong số những triết gia có ảnh hưởng mạnh mẽ nhất trong lịch sử triết học Tây phương.

[5] Immanuel Kant (1724 – 1804): Triết gia Đức, là người làm đảo lộn đường hướng triết học Tây phương với tác phẩm Critique of Pure Reason ("Phê phán Lý tính thuần túy"; 1781

[6] Francis Bacon (1561 – 1626): Triết gia, luật gia, chính khách người Anh. Đi tiên phong trong tư duy khoa học hiện đại, ông viết tác phẩm The Advancement of Learning ("Sự thăng tiến của kiến thức" - 1605) và Essayes ("Tiểu luận" 1597 – 1625). Ông là Đại pháp quan (tức chủ tịch Nghị Viện Anh) từ năm 1628 – 1621, nhưng bị bãi chức vì nhận hối lộ.

[7] Herodotus: (484?-425? tr. CN), sử gia Hy Lạp vĩ đại, được coi là cha đẻ của khoa lịch sử.

[8] René Descartes (1596-1650), triết gia và nhà toán học Pháp, thường được coi là người khai sinh triết học hiện đại. Tác phẩm chính: Discours de la Methode ("Luận về Phương pháp").

[9] Isaac Newton (1642 – 1727): Khoa học gia người Anh, khám phá ra luật hấp dẫn, sáng tạo phép tính (calculus), trình bày những định luật chuyển động. Ông nhận thấy rằng ánh sáng trắng là sự pha trộn của những ánh sáng có màu sắc, và ông viết tác phẩm Mathematical Principles of Natural Philosophy ("Những Nguyên Lý Toán học của Triết Học Tự Nhiên"; 1687) và Opticks ("Quang Học"; 1704)

[10] Bertrand Russell (1872 – 1970), triết gia và nhà toán học Anh. Ông còn là nhà hoạt động cho hòa bình. Đoạt giải Nobel văn chương năm 1950. Ông viết nhiều tác phẩm triết học rất có giá trị.

[11] John Dewey (1859 – 1952), triết gia, nhà tâm lý học, nhà sư phạm Mỹ. Ông đề xướng triết học Thực chứng và là nhà lý luận sư phạm hàng đầu.

[12] Galileo (1564 – 1642) : Nhà vật lý và thiên văn người Ý, một trong những người đặt nền móng cho cách mạng khoa học ở Âu châu. Cống hiến đặc biệt quan trọng của ông là ứng dụng kính viễn vọng vào khoa Thiên văn, khám phá qui luật của các vật thể rơi và chuyển động của đạn.

[13] Charles Darwin (1809 – 1882): Nhà khoa học người Anh, ông đặt nền móng cho thuyết tiến hóa hiện đại và viết tác phẩm gây nhiều tranh cãi, On the Origin of Species by Means of Natural Selection ("Về Nguồn gốc các loài thông qua chọn lọc tự nhiên" - 1859). Ngoài ra ông còn viết nhiều tác phẩm về khoa học tự nhiên, trong đó có The Volcanic Islands ("Những hòn đảo núi lửa" - 1844) và The Descent of Man ("Dòng dõi con người" - 1871).

[14] Genesis: Sáng Thế ký; cuốn sách đầu tiên trong Cựu Ước mô tả sự hình thành thế giới.

[15] Saint Augustine (354 – 430): Nhà tu và nhà thần học người Algeria. The City of God

("Thành phố của Chúa"), kiệt tác của ông, ảnh hưởng rất lớn đến sự phát triển của Cơ Đốc giáo. Ông làm Giám mục địa phận Hippo, Bắc Phi (bây giờ là Annaba, Algeria) từ năm 396 đến cuối đời.

[16] Justin Martyr (100 – 165): một trong những triết gia – nhà biện giải Hy Lạp quan trọng nhất của giáo hội Cơ Đốc giáo sơ kỳ. Các trước tác của ông trình bày sự gặp gỡ tích cực giữa sự mặc khải Cơ Đốc giáo và triết học Hy Lạp. Ông là người đặt nền tảng cho khoa thần học về lịch sử.

[17] Saint Thomas D'Aquinas (1225 – 1274): triết gia và nhà thần học người Ý. Ông tìm cách hòa hợp triết học của Aristotle với thần học của St. Augustine.

[18] Abraham: theo Sáng Thế ký ông là tộc trưởng Hebrew, và cả dân tộc Do Thái đều là con cháu ông. Ông sinh ra Isaac; Isaac sinh ra Jacob.

[19] Phúc Âm: câu chuyện về cuộc đời và giáo lý của Jesus Christ.

[20] Antoine Laurent Lavoisier (1743 – 1794): Nhà bác học danh tiếng của nước Pháp về ngành hóa học trong hậu bán thế kỷ 18. Hai công trình lớn của ông là: Méthode de Nomenclature Chimique (1789; "Phương pháp lập danh pháp hóa học") và Traité Elémentaire de Chimie (1789; "Yếu luận về Hóa học"). Ông bị xử tử bằng máy chém vì tham gia cách mạng 1789.

[21] Michael Faraday (1791 – 1867): nhà Vật lý và Hóa học người Anh. Ông nổi tiếng vì những khám phá về cảm ứng điện từ và những định luật của hiện tượng điện phân. Ông cũng trình bày cho thấy cảm ứng điện từ có thể được ứng dụng trong máy phát điện và máy biến thế như thế nào.

[22] Hippocrates (460? – 377? tr. CN): Lương y danh tiếng nhất thời cổ Hy Lạp, được coi là thủy tổ của ngành y . Những công trình chính của ông gồm: Khái Luận về Thủy Thổ; Khái Luận về những triệu chứng các bệnh; Khái luận về sự gãy xương và trật khớp xương… Ông là tác giả của lời tuyên thệ cho sinh viên y khoa (Hippocratic Oath).

[23] Ptolemy (100? – 170): nhà Thiên văn, Toán học, Địa lý học người Hy Lạp. Thuyết Địa tâm về vũ trụ của ông thịnh hành cho đến thế kỷ 16. Tất cả những trước tác của ông được tập hợp trong cuốn Almagest (Sách Thiên văn).

[24] Thucydides: sử gia Hy Lạp (460-400 tr. CN).

[25] Edward Gibbon (1737 – 1794): sử gia người Anh. Tác phẩm chính của ông, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire ('Lịch sử suy tàn và sụp đổ của Đế quốc La Mã"; 1776 – 1788), là công trình kinh điển về thuật chép sử ở Anh.

[26] Publius Cornelius Tacitus: sử gia La Mã (55 – 120).

[27] Polybius: sử gia La Mã, gốc Hy Lạp (205 – 123 tr. CN).

[28] Plutarch: triết gia kiêm nhà viết tiểu sử người Hy Lạp (46 - 120)

[29] Giovani Battista Vico (1668 –1744): triết gia, nhà luật học Ý. Oswald Spengler (1880 – 1936): triết gia Đức . Arnold Joseph Toynbee (1889 –1975): sử gia Anh. Tác phẩm vĩ đại: A Study of History; Khảo Luận về Lịch Sử (12 cuốn) [1934-1961] khảo sát 21 lịch sử nền văn minh trên thế giới.

[30] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831): triết gia Đức, triết học Biện chứng duy tâm

của ông đã tạo ra một ảnh hưởng to lớn trên tư tưởng Âu châu thế kỷ 19. Các tác phẩm chính của ông gồm có: The Phenomenology of Mind ("Hiện tượng luận về tinh thần" - 1807), Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline ("Bách khoa toàn thư các khoa học triết học" - 1817), The Philosophy of Right ("Triết học về quyền lợi" - 1821)...

[31] Karl Marx (1818 – 1883): triết gia Đức. Các tác phẩm của ông, đặc biệt là Communist Manifesto ("Tuyên ngôn cộng sản" - 1848) và Das Kapital ("Tư Bản luận" - 1867,1885,1894), là nền tảng của Chủ nghĩa cộng sản

[32] John Stuart Mill (1806 – 1873): triết gia và kinh tế gia người Anh, người đề xướng chính yếu của thuyết vị lợi. Các tác phẩm quan trọng nhất của ông gồm A System of Logic ("Hệ thống Lô-gic"; 1843) và On Liberty ("Về Tự do"; 1859).

[33] Louis XIV (Louis Le Grand Monarque) (1638 – 1715): vua nước Pháp từ 1643 đến 1715.

[34] Aldolf Hitler (1889 – 1945): nhà độc tài Đức phát xít.

[35] Benito Mussolini (1883 – 1945): nhà độc tài Ý phát xít.

[36] Geogre Washington (1732 – 1799): tổng thống đầu tiên của nước Mỹ.

[37] Abraham Lincoln (1805 – 1865): tổng thống thứ 16 – tổng thống vĩ đại nhất của nước Mỹ, người đã giải phóng triệt để chế độ nô lệ.

[38] W.S. Gilbert (1836 – 1911): nhà soạn kịch người Anh

[39] Arthur Sullivan (1842 – 1900): nhà soạn nhạc người Anh là hai đồng tác giả của nhiều vở nhạc kịch.

[40] Friedrich A. von Hayek (1899 – 1992): nhà kinh tế học người Anh sinh tại Áo, đoạt giải Nobel về kinh tế năm 1974.

[41] New Deal: những chính sách cải cách về kinh tế và xã hội ở Mỹ những năm 1930 dưới thời tổng thống Franklin D. Roosevelt

[42] Franklin D. Roosevelt (1882 – 1945): tổng thống thứ 32 của nước Mỹ, đặc biệt ông làm tổng thống bốn nhiệm kỳ, lâu hơn bất kỳ người tiền nhiệm nào.

[43] Justinian I (482 – 565): hoàng đế La Mã, thường gọi là Justinian Đại đế, trị vì từ năm 527 đến 565. Ông là người san định và hệ thống hóa luật La Mã.

[44] Tuyên Ngôn Độc Lập (Declaration of Independence) của Mỹ, được Quốc Hội Mỹ phê chuẩn ngày 4 tháng 7 năm 1776.

[45] John Locke (1632 – 1704): triết gia Anh. Ông khai triển học thuyết về chủ nghĩa kinh nghiệm, theo đó tri thức được thu nhận thông qua kinh nghiệm, chứ không phải thông qua trực giác.

[46] Thomas Hobbes (1588 – 1679): triết gia và lý thuyết gia chính trị người Anh. Trong Leviathan ("Thủy y quái"; 1651), ông ủng hộ chế độ quân chủ tuyệt đối như là phương tiện duy nhất để kiểm soát những xung đột về quyền lợi và ham muốn của con người, đồng thời bảo đảm quyền tự bảo toàn và hạnh phúc của họ.

[47] Alighiery Dante (1265 – 1321): nhà thơ Ý. Tập thơ La pine Comedy của ông là một trong

những kiệt tác văn chương thế giới. Ông còn viết tác phẩm De Monardina (The Monarchy "Chính thể quân chủ"). Ông dính líu vào những hoạt động chính trị và bị buộc phải rời bỏ quê hương Florence của mình để định cư tại thành phố cổ Ravenna thuộc miền Đông bắc Ý.

[48] Marcus Tullius Cicero (106 – 43 tr. CN): triết gia, nhà văn, chính khách La Mã. Ông là nhà hùng biện xuất sắc nhất của thành Rome trong suốt sự nghiệp chính trị của mình.

[49] Niccolò Machiavelli (1469 – 1527): tác gia, chính khách và lý thuyết gia chính trị người Ý. Tác phẩm chính, The Prince ("Quân vương"), và những tác phẩm nhiều ảnh hưởng mà bá đạo khác về thuật trị nước của ông khiến tên ông đồng nghĩa với sự xảo quyệt và lừa dối.

[50] Thomas More (1478 – 1535): chính khách và học giả người Anh. Tác phẩm chính: Utopia ("Cõi không tưởng"; 1516).

[51] Samuel Butler (1612 – 1680): nhà văn trào phúng người Anh.

[52] Edward Bellamy (1850 – 1898) : nhà văn Mỹ. Tác phẩm nổi tiếng: Looking Backward ("Nhìn lại"; 1888).

[53] William Morris (1834 – 1896): nhà hoạt động xã hội người Anh.

[54] H.G. Wells (1866 – 1946): nhà văn Mỹ. Ông nổi tiếng với những tiểu thuyết khoa học viễn tưởng, trong đó có The Time Machine ("Máy Thời gian"; 1895).

[55] Henri de Saint Simon (1760 – 1825): lý thuyết gia xã hội người Pháp, một trong những người sáng lập thuyết xã hội chủ nghĩa Cơ Đốc giáo.

[56] Charles Fourier (1772 -1837): nhà khoa học xã hội người Pháp.

[57] Pierre Joseph Proudhon (!809 – 1865): nhà văn, lý thuyết gia về xã hội người Pháp.

[58] Robert Owen (1771 – 1858): nhà cải cách xã hội người Anh.

[59] Friedrich Engels (1820 - 1895): nhà tư tưởng chính trị và nhà cách mạng người Đức. Ông soạn chung với Karl Marx tác phẩm Communist Manifesto ("Tuyên ngôn Cộng sản"; 1848) và giúp đỡ Marx về mặt tài chính. Ông sống chủ yếu ở Anh.

[60] Aristophanes (448? - 385 tr. CN): kịch tác gia Hy Lạp. Ông chế nhạo sự tự phụ xã hội và trí tuệ trong những vở kịch như The Birds ("Những Con Chim"; 414 tr.CN) và The Clouds ("Những Đám Mây"; 423 tr.CN).

[61] Mandeville (1670 – 1733): bác sĩ và nhà văn châm biếm người Anh.

[62] Jonathan Swift (1667 - 1745): giáo sĩ và tác giả châm biếm người Ireland.

[63] Aldous Huxley (1894 – 1963): tiểu thuyết gia và tiểu luận gia người Anh. Hai tiểu thuyết nổi tiếng: Point counter point ("Điểm đối điểm"; 1928) và Brave new world ("Thế giới mới dũng cảm"; 1932).

[64] George Orwell (1903 – 1950): nhà văn Anh. Là người phê phán kiên định chủ nghĩa Toàn trị, ông viết nhiều tiểu luận chính trị và tiểu thuyết nhạo báng như Animal Farm ("Trại Súc vật"; 1945) và Nineteen Eighty-Four ("Năm 1984"; 1949).

[65] Anicius Manlius Severinus Boethius (480? – 524): chính trị gia và triết gia La Mã. Ông soạn

cuốn The Consolation of Philosophy ("Sự An ủi của Triết học"), các công trình về luận lý học, về Aristotle. Các tác phẩm của ông ảnh hưởng đến nhiều học giả ở châu Âu thời Trung Cổ.

[66] Croesus; ông vua nhiều của cải của xứ Lydia, sống ở thế kỷ thứ 6 trước công nguyên, thường được coi là điển hình của người giàu có.

[67] Solon (638? – 558?): chính khách, nhà cải cách luật pháp, nhà thơ thành Athens, Hy Lạp, thường được coi là điển hình của người khôn ngoan.

[68] Thánh Paul (Saint Paul) (3? – 62?): nhà truyền giáo Cơ Đốc thời sơ kỳ. Ông trở thành tín đồ Cơ Đốc giáo sau khi mơ thấy Jesus Christ trên đường từ Jerusalem đến Damascus. Ông cũng là nhà thần học đầu tiên của Cơ Đốc giáo. Cuộc đời và giáo lý của ông được trình bày trong Thư và Công Vụ các Tông Đồ trong Tân Ước.

[69] Trường phái Khoái lạc (Epicureanism):một trường phái triết học do triết gia cổ đại Hy Lạp Epicurus sáng lập, theo đó họ chủ trương một lối sống hướng về hạnh phúc trần gian và sự giải thích bản tính vật chất theo thuyết nguyên tử.

[70] Lucretius (khoảng 95 – 52 tr. CN): nhà thơ La Mã với tác phẩm De Rerum Natura (Bàn về Bản tính Sự vật) vừa là một nguồn lý luận quan trọng cho học thuyết của Epicurus, vừa là một tuyệt tác về văn chương La tinh.

[71] Trường phái Khắc kỷ (Stoicism): một trường phái triết học do triết gia cổ đại Hy Lạp Zeno sáng lập, chủ trương nhẫn nhục chấp nhận các nỗi bất hạnh mà không phàn nàn kêu ca.

[72] Marcus Aurelius (121 – 180): hoàng đế và triết gia La Mã.

[73] Epictetus (55? – 135?): triết gia Hy Lạp.

[74] David: trong Cựu Ước là vị vua thứ hai của dân Do Thái sau Saul; vua David trị vì vương quốc thống nhất Do Thái, với thủ đô là Jerusalem, từ khoảng năm 1000 tr. CN đến khoảng năm 962 tr. CN.

[75] Soren Kierkegaard (1813 – 1855): triết gia Đan Mạch. Triết học mang màu sắc tôn giáo của ông đề cập đến sự hiện hữu, lựa chọn, cam kết của cá nhân và đã ảnh hưởng sâu sắc đến thần học và các triết gia hiện sinh.

[76] Charles Péguy (1873 – 1914): nhà văn, nhà thơ Pháp.

[77] Feodor Dostoyevsky (1821 – 1881): văn hào Nga. Hai trong số các tác phẩm nổi tiếng của ông là Crimes and Punishment ("Tội ác và Hình phạt"; 1866) và The Brothers Karamazov ("Anh em nhà Karamazov"; 1879 – 1880).

[78] Michel de Eyquem Montaigne (1533 – 1592): tiểu luận gia người Pháp. Ông sáng tạo ra hình thức tiểu luận trong tác phẩm Essays ("Tiểu Luận"; 1572 – 1580, 1588).

[79] Trung Cổ (Middle Age): một thời kỳ trong lịch sử Au châu bắt đầu từ khi Đế quốc La Mã suy tàn ở thế kỷ 5 đến đầu thế kỷ 15 (thời Phục Hưng ở Ý).

[80] Những nhà Ngụy biện (Sophists): gồm những giáo sư thời cổ Hy Lạp, trước và cùng thời với Socrates và Plato, đi khắp nơi trong đế quốc Hy Lạp để giảng dạy những kiến thức phổ thông cũng như kiến thức chuyên môn đủ loại. Họ bị chỉ trích vì lối lý luận ngụy biện (bề ngoài có vẻ đúng nhưng thực chất thì sai).

[81] Tác giả muốn nói 25 năm đầu của thế kỷ 20.

[82] Luật Nhân quyền (Bill of Rights): 10 Tu Chính án đầu tiên đối với Hiến pháp Mỹ (1791), bảo vệ những quyền cơ bản của dân chúng.

[83] Henry David Thoreau (1817 – 1862): tiểu luận gia và triết gia Mỹ. Ông là người theo thuyết Tiên nghiệm và chủ nghĩa Tự do hàng đầu. Các tác phẩm của ông có thể kể Civil Disobedience ("Bất phục tùng dân sự"; 1849) và Walden (1854), trong đó ông mô tả một đời sống giản dị và gần gũi với thiên nhiên.

[84] Luật Nô lệ bỏ trốn (Fugitive Slave Law): được thông qua năm 1793 và bổ sung năm 1850, qui định việc bắt giữ và trả về cho chủ mọi nô lệ miền Nam nước Mỹ bỏ trốn.

[85] Desdemona nhân vật chính trong vở bi kịch "Othello" của Shakespeare

[86] Othello: nhân vật chính trong vở bi kịch "Othello" của Shakespeare.

[87] Wendell Willkie (1892 – 1944): chính trị gia kiêm luật gia Mỹ.

[88] Hindu: người, ở miền Bắc Ấn Độ, theo Ấn Độ giáo; người Hindu.

[89] Thuyết khuyển nho (cynism): một trường phái triết học cổ Hy Lạp coi thường sự thoải mái và tiện nghi; đó là trường phái của những người lánh xa cuộc đời (yếm thế).

[90] Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775 – 1854): triết gia Đức.

[91] Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834): triết gia kiêm nhà thần học Đức.

[92] Novalis (1722 – 1801): nhà thơ, nhà văn Đức.

[93] William Blake (1757 – 1827): nhà thơ, họa sĩ người Anh. Các tác phẩm thơ chính: Songs of Innocence ("Những bài hát tuổi thơ ngây"; 1789); The Marriage of Heaven and Hell ("Đám cưới của thiên đàng và địa ngục"; 1790); Jerusalem (1804 – 1820).

[94] Alexander Đại Đế (Alexander the Great) (356 – 323 tr. CN): Hoàng đế xứ Macedonia. Ông chinh phục từ Hy Lạp đến Tiểu Á, Ai Cập và Ấn Độ.

[95] Julius Caesar (100 tr. CN – 44 tr. CN): vị tướng và chính khách La Mã, nổi lên từ cuộc nội chiến với tư cách là nhà độc tài của thành Rome, về sau ông bị những kẻ ủng hộ nền cộng hòa ám sát.

[96] Thomas Carlyle (1795 – 1881): sử gia, tiểu luận gia người Scotland, tác giả của The French Revolution ("Cách mạng Pháp"; 1837) và Oliver Cromwell (1845).

[97] Oliver Cromwell (1599 – 1658): nhà quân sự và chính khách người Anh.

[98] Napoleon I (1769 – 1821): hoàng đế nước Pháp (lên ngôi năm 1804). Sau khi chinh phục hầu hết châu Âu, và thua trận Waterloo (1815), ông bị đày.

[99] Leo Nikolayevich Tolstoy (1828 – 1910): văn hào Nga. Ông viết hai tiểu thuyết sử thi War and Peace (1865 – 1869) và Anna Karenina (1875 – 1877). Là nhà tư tưởng và nhà đạo đức xã hội sâu sắc, ông bị rút phép thông công bởi Giáo hội Chính thống Nga vì những quan điểm cấp tiến của ông về quyền lực của Giáo Hội.

[100] "Các môn học khai phóng" (liberal arts) có gốc Latinh là artes liberales, các môn học cho người tự do (liberi), phân biệt với artes servilles, các môn học thấp hơn. Đó là các môn trong tam khoa và cao đẳng tứ khoa nói trên. Thời nay, đó là tên gọi các môn học ở đại học, gồm văn, triết, ngôn ngữ, sử, và giáo trình về các môn khoa học, được dùng để phân biệt với các môn kỹ thuật học chuyên nghiệp. Liberal arts có thể hiểu là các nghệ thuật (hoặc môn học) làm người tự do. Chúng tôi dịch là môn học khai phóng vì dựa theo mục tiêu của các môn học này. Còn "nền giáo dục khai phóng" (liberal education) là việc giáo dục các môn học khai phóng, phân biệt với giáo dục nghề chuyên môn.

[101] Albert Einstein (1879 – 1955): nhà vật lý người Mỹ gốc Đức. Thuyết tương đối rộng của ông tạo ra một cuộc cách mạng trong tư tưởng khoa học và tạo lập nền tảng lý thuyết cho sự khám phá năng lực nguyên tử sau này.Ông đoạt giải Nobel về vật lý năm 1921.

[102] Niels Bohr (1885 – 1962): nhà vật lý Đan Mạch. Ông đoạt giải Nobel về vật lý năm 1922 nhờ công trình về thuyết lượng tử. Ông tham gia vào chương trình phát triển bom nguyên tử tại Mỹ trong Thế chiến II..

[103] Enrico Fermi (1901 – 1954): nhà vật lý người Mỹ gốc Ý. Ông đoạt giải Nobel về vật lý năm 1938 nhờ công trình về vật lý hạt nhân và sự phản ứng phân rã hạt nhân.

[104] Johhn Dewey (1859 – 1952): triết gia, nhà tâm lý học, nhà giáo dục người Mỹ. Ông khai triển triết lý về chủ nghĩa Thực dụng và là một lý thuyết gia giáo dục hàng đầu.

[105] Adam Smith (1723 – 1790): triết gia và nhà kinh tế học Anh. Ông trình bày học thuyết mậu dịch tự do của mình trong tác phẩm The Wealth of Nations ("Sự thịnh vượng của các quốc gia"; 1776).

[106] Piotinus (205 – 270) : triết gia La Mã gốc Ai Cập.

[107] Samuel Johnson (1709 – 1784): nhà thơ, nhà phê bình, nhà soạn tự điển người Anh.

[108] Baruch Spinoza (1632 – 1677): triết gia Hà Lan. Phản bác đạo Do Thái nền tảng văn hóa của mình, ông khai triển một trường phái triết học kết hợp các yếu tố thuần lý và phiếm thần. Tác phẩm chủ yếu của ông là Ethics ("Đạo đức học"; 1674).

[109] Thời Cải cách (Reformation): Phong trào do Luther đề xướng ở thế kỷ 16 muốn cải cách giáo hội Thiên chúa giáo và đã dẫn đến sự ra đời các giáo hội Tin lành.

[110] Rousseau, Jean Jacques (1712 – 1778): triết gia và văn hào Pháp, là một trong những tác giả vĩ đại của Thời Đại Ánh Sáng. Các tác phẩm chính của ông gồm: The Social Contract ("Xã ước"; 1762), The New Heloise ("Nàng Heloise mới"; 1761), Emile (1762).

[111] Thomas Jefferson (1743 – 1826): chính khách Mỹ và là tổng thống thứ ba của nước Mỹ. Ông là tác giả Tuyên ngôn Độc lập (The Declare of Independence).

[112] Walt Withman (1819 – 1892): nhà thơ và tiểu luận gia người Mỹ. Tác phẩm nổi tiếng: Leaves of Grass ("Lá cỏ"; 1855 – 1889)

[113] William James (1842 – 1910): triết gia và nhà tâm lý học người Mỹ, anh của văn hào Henry James. Ông khai triển triết học của chủ nghĩa Thực dụng, và ủng hộ một lối tiếp cận thực nghiệm đối với tâm lý học.

[114] Mark Twain (1835 – 1910): nhà văn Mỹ. Tác phẩm nổi tiếng: The Adventures of Tom Sawyer ("Những cuộc phiêu lưu của Tom Sawyer"; 1876) và The Adventures of Huckleberry

Finn (“Những cuộc phiêu lưu của Huckeberry Finn”; 1884).

[115] Iliad: thiên sử thi, của Homer, miêu tả cuộc bao vây và chiếm giữ thành Troy.

[116] Odyssey: thiên sử thi, của Homer, miêu tả chuyến hồi hương trong vòng 10 năm của Odyssey sau chiến tranh ở thành Troy.

[117] Miguel de Cervantes (1547 – 1616): nhà văn và nhà viết kịch Tây Ban Nha. Tiểu thuyết Don Quixote (“Đông Ki Hôtê”; phần I, 1605; phần II, 1615) của ông ảnh hưởng rất lớn đến sự phát triển của tiểu thuyết mấy thế kỷ qua.

[118] William Shakespeare (1564 – 1616): nhà thơ và kịch tác gia người Anh. Những tác phẩm nổi tiếng: Hamlet (“Hoàng Tử Hamlet”; 1601); Macbeth (1606); King Lear (“Vua Lear”; 1608) …

[119] Homer (thế kỷ 9 hoặc 8 tr. CN?): tương truyền là tác giả của hai thiên sử thi Iliad và Odyssey.

[120] Sigmund Freud (1856 – 1939): bác sĩ người Áo, ông tổ của khoa phân tâm học. Ông khai triển nhiều lý thuyết quan trọng đối với ngành Phân tâm học, Tâm lý học về dục tính con người, và về sự minh giải giấc mơ. Các công trình chính của ông gồm có The Interpretation of Dreams (“Minh giải giấc mơ”; 1899) và Totem and Taboo (“Vật tổ và cấm kỵ”; 1913).

[121] Martin Luther (1483 – 1546): nhà thần học và nhà cải cách tôn giáo người Đức. 95 luận đề của ông chống lại sự xá tội của Giáo hoàng (1517) dẫn đến cuộc Cải cách Tin Lành

[122] Saint Anselm (1033 – 1109): nhà thần học và triết gia người Ý. Tác phẩm nổi tiếng nhất của ông là luận cứ Hữu thể luận về sự hiện hữu của Thượng Đế, được hoàn thành năm 1078.

[123] David Hume (1711 – 1776): triết gia và sử gia người Scotland, được mệnh danh là người đáng nể nhất của thuyết hoài nghi. Các tác phẩm chính của ông là: A Treatise of Human Nature (“Luận về nhân tính”; 1739 - 1740) và An Enquiry Concerning Human Understanding (“Về trí năng Con người”; 1748).

[124] Hagar: theo Kinh Thánh là người hầu của Sarah, và có với chồng của Sarah là Abraham một đứa con trai tên là Ishmael.

[125] Moses: theo Kinh Thánh là tiên tri người Hê-brơ, ông đã đưa dân tộc Hê-brơ thoát khỏi tình trạng nô lệ ở Ai Cập để đến Miền Đất Hứa. Cũng theo Kinh Thánh ông là người đã ghi lại Mười Điều Răn của Chúa.

[126] Gabriel: các nhân vật trong Kinh Thánh.

[127] Michael: các nhân vật trong Kinh Thánh.

[128] Daniel: các nhân vật trong Kinh Thánh.

[129] Đức bà Maria: theo Kinh Thánh là mẹ của Jesus Christ. Người Cơ Đốc giáo tin rằng bà mang thai Jesus Christ mà vẫn đồng trinh là nhờ sự can thiệp trực tiếp của Chúa Trời.

[130] George Berkeley (1685 – 1753): Giám mục Giáo phái Anh và triết gia người Ireland. Ông đề xuất triết học duy tâm trong tác phẩm An Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge (“Chuyên luận về những nguyên lý của tri thức con người”; 1710) và những tác phẩm khác.

[131] Virgil (70 – 19 tr. CN): nhà thơ La Mã. Ông được xem là nhà thơ viết tiếng Latinh xuất sắc nhất thời đại ông. Tác phẩm chính của ông là anh hùng ca thần thoại Aeneid, kể chuyện Aeneas lang thang bảy năm sau khi thành Troy sụp đổ.

[132] Jean-Paul Sartre (1905 – 1980): triết gia, kịch tác gia, và tiểu thuyết gia người Pháp. Là một trong những nhà luận thuyết quan trọng nhất của chủ nghĩa hiện sinh, ông viết tác phẩm triết học L'Être et le Néant ("Hữu thể và Hư vô"; 1943) và tiểu thuyết La Nausée ("Buồn nôn"; 1939).

[133] Alfred North Whitehead (1861 – 1947): nhà toán học và triết gia người Anh. Ông soạn chung với Bertrand Russell công trình Principia Mathematica ("Nguyên lý Toán học"; 1910 – 1913).

[134] Henri Bergson (1859 – 1941): triết gia Pháp. Một trong những ý tưởng có ảnh hưởng quan trọng nhất của ông là năng lực sáng tạo giữ vai trò trung tâm trong sự phát triển của con người. Ông lãnh giải thưởng Nobel về văn chương năm 1921.

[135] Paul Weiss (1898 – 1989): nhà sinh vật học Mỹ gốc Ao, người có những nghiên cứu tiên phong về cơ chế của sự tái tạo của thần kinh, sự hồi phục thần kinh, và tổ chức tế bào.

[136] Charles Hartshorne (1897 - ?): triết gia, nhà thần học, nhà giáo dục người Mỹ, nổi tiếng là người đề xướng có ảnh hưởng nhất của "triết học tiến trình", theo đó Thượng Đế được xem như một thành phần trong sự tiến hóa của vũ trụ.

[137] Moritz Schlick (1882 – 1936): triết gia thực nghiệm luận lý người Đức, đứng đầu trường phái các triết gia thực chứng nổi tiếng với tên gọi Nhóm Vienna ở châu Âu.

[138] Alfred Jules Ayer (1910 – 1989): nhà giáo dục và triết gia Anh, người biện hộ cho thuyết thực chứng luận lý. Công trình gây chấn động và được nhiều người quan tâm của ông là Language, Truth, and Logic ("Ngôn Ngữ, Chân Lý, và Lôgic"; 1936).

[139] Ba Nữ thần Định mệnh (Three Fates): theo thần thoại Hy Lạp đó là ba vị nữ thần Clotho (Người quay tơ), Lachesis (Người chia phần), và Atropos (Người không lay chuyển).

[140] Zeus: theo thần thoại Hy Lạp là vị thần cai quản tất cả thần linh Hy Lạp trên đỉnh Olympia, là vị thần của bầu trời, tương tự như thần Jupiter trong thần thoại La Mã.

[141] Sophocles (496? – 406? tr. CN): nhà viết kịch Hy Lạp. Bảy bi kịch trong số 123 vở kịch của ông hiện vẫn còn nguyên vẹn, trong đó có Electra, Oedipus Rex, và Antigone

[142] Oedipus: theo thần thoại Hy Lạp là con trai của Jocasta và Laius, Lãnh chúa xứ Thebes. Chàng đã vô tình giết cha và lấy mẹ làm vợ. Khi hiểu rõ việc mình làm chàng tự móc mắt mình.

[143] Nineveh: thủ phủ của Đế quốc Assyria cổ đại (705 BC – 612 BC), nằm bên dòng sông Tigris

[144] Troy: một thành phố của Hy Lạp cổ nằm cạnh bờ biển Aegean, Thổ Nhĩ Kỳ ngày nay. Là nơi diễn ra Cuộc chiến 10 năm thành Troy được mô tả trong các tác phẩm thơ của Homer, thành phố này, còn gọi là Ilium, sẽ mãi mãi chỉ là huyền thoại nếu như đống đổ nát của nó không được nhà khảo cổ học Heinrich Schliemann phát hiện vào năm 1870. Giờ đây người ta cho rằng thành phố này được xây dựng trong Thời đồ đồng vào năm 3000 tr. CN.

[145] Đế quốc La Mã (Roman Empire): những vùng lãnh thổ đặt dưới sự cai trị của các vua chúa La Mã từ năm 27 tr. CN đến năm 395. Năm 395, những vùng lãnh thổ này bị chia đôi thành Byzantine hay Đế quốc Đông La Mã và Đế quốc Tây La Mã.

[146] Adam và Eve: theo Kinh Thánh, Adam là người đàn ông đầu tiên và Eve là người đàn bà đầu tiên được Chúa tạo ra vào ngày thứ sáu của công cuộc sáng thế.

[147] Blaise Pascal (1623 – 1662): triết gia và nhà toán học người Pháp. Ông được xem là một trong những khối óc vĩ đại trong lịch sử trí tuệ Tây phương. Ông để lại nhiều công trình, trong đó có: Calcul des Probabilités ("Phép tính Xác suất; 1651), Les Pensées ("Tư Tưởng; 1655), Les Provinciales ("18 bức thư gởi về tỉnh"; 1655). Một trong những câu nói nổi tiếng của ông là: "Con người là một cây sậy, nhưng là cây sậy có tư tưởng. Và đó là danh dự của nó."

[148] Sách Isaiah (Book of Isaiah): một trong những sách tiên tri trong Cựu Ước.

[149] Sách Job (Book of Job): một trong 5 sách văn thơ trong Cựu Ước, được cho là của Thánh Job, nhân vật chính trong sách.

[150] Gabriel Marcel (1889 – 1973): triết gia, kịch tác gia, phê bình gia, thường được coi là triết gia hiện sinh đầu tiên của Pháp, là người tiếp nối triết gia Karl Jaspers thiết lập cơ sở lý luận cho chủ nghĩa hiện sinh Cơ Đốc giáo .

[151] Thánh thi (Psalms): cuốn sách nằm trong Cựu Ước chứa đựng 150 bài thơ và thánh ca tung hô Chúa, tương truyền là do Vua David sáng tác.

[152] Caesaropapism: một hệ thống chính trị phối hợp quyền lực nhà thờ và nhà nước. Người đứng đầu hệ thống đó có quyền hành đối với nhà thờ và những vấn đề tôn giáo. Hệ thống này từng xuất hiện tại đế quốc La Mã, đế quốc Byzantine, và tại nước Nga trước cách mạng.

[153] Roger Williams (1603 – 1683): mục sư Mỹ. Là người Thanh giáo có những quan niệm không chính thống về tín ngưỡng của kẻ khác, ông rời Massachussetts để thành lập một khu thuộc địa tại Rhode Island ngày nay.

[154] James Madison (1751 – 1836): chính khách Mỹ và là tổng thống thứ tư của nước Mỹ.

[155] Apollo: trong thần thoại Hy Lạp là vị thần của sự tiên tri, ánh sáng mặt trời, âm nhạc, và làm lành những vết thương, cũng được người La Mã sùng bái.

[156] Poseidon: trong tôn giáo Hy Lạp là vị thần của biển và nước nói chung. Cái tên Poseidon có nghĩa hoặc là "cha của đất" hoặc là "chúa tể của mặt đất".

[157] Đền Bách Thần (Pantheon): là ngôi đền hình tròn ở La Mã được xây xong vào năm 27 tr. CN để thờ tất cả các vị thần, về sau, từ năm 609 được giáo hội Cơ Đốc giáo sử dụng.

[158] Nguyên văn: GHQ, viết tắt chữ General Headquarters.

[159] Olympius: ngọn núi cao nhất (2.917m) ở Hy Lạp, nằm ở phía Bắc nước này. Theo thần thoại Hy Lạp, đây là nơi ở của các vị thần.

[160] Republic ("Cộng hòa"): tên một tác phẩm của triết gia Plato.

[161] Cronus: trong thần thoại Hy Lạp là cha của thần Zeus.

[162] Uranus: trong thần thoại Hy Lạp là vị thần cai quản bầu trời, chồng của Gaia, và cha của 12 người con.

[163] Pindar (sống 522? – 443 tr. CN): nhà thơ trữ tình của Hy Lạp. Tác phẩm Triumphal Odes ("Những bài thơ khải hoàn") đến nay vẫn còn nguyên vẹn.

[164] Euripides (480? – 406? tr. CN): ông là nhà viết kịch vĩ đại của Hy Lạp đứng thứ ba sau Aeschylus và Sophocles

[165] Hesiod: nhà thơ Hy Lạp, sống khoảng thế kỷ thứ 8 tr. CN.

[166] Song of Songs: trong Cựu Ước còn gọi là Song of Solomon ("Nhã ca") gồm 8 bài thơ tình do Vua Solomon sáng tác.

[167] Hosea: tác giả sách tiên tri Hosea trong Cựu Ước.

[168] Lot: trong Sáng Thế ký (Cựu Ước) Lot là con trai của Haran; Haran là em trai của Abraham.

[169] Sodom: trong Kinh Thánh (Cựu Ước) Sodom là thành phố suy đồi tội lỗi bị Chúa trừng phạt đem lửa thiêu hủy cùng với thành phố Gomorrah.

[170] Hamlet:tên một nhân vật chính trong vở bi kịch cùng tên của Shakespeare.

[171] (Vua) Lear: tên một nhân vật chính trong vở bi kịch cùng tên của Shakespeare.

[172] Friedrich Wilhem Nietzsche (1844 – 1900): triết gia Đức, tác giả của tác phẩm thời danh Thus Spake Zarathustra ("Zarathustra đã nói như thế"; 1883 – 1885). Là một trong những nhà tư tưởng có ảnh hưởng nhất của thế kỷ 19, ông xây dựng triết học của ông trên ý chí vươn tới quyền lực và chống lại tôn giáo.

[173] Miguel de Unamuno (1864 – 1936): nhà văn, nhà giáo dục, triết gia Tây Ban Nha với những tiểu luận gieo ảnh hưởng đáng kể lên đất nước Tây Ban Nha đầu thế kỷ 20.

[174] Nicolai Alexandrovich Berdyaev (còn đọc là Berdyayev) (1874 – 1948): triết gia hiện sinh Cơ Đốc giáo người Ukraine.

[175] Karl Jaspers (1883 – 1969): triết gia Đức, một trong những nhà tư tưởng hiện sinh quan trọng nhất của Đức.

[176] Martin Buber (1878 – 1965): nhà thần học và triết gia người Do Thái sinh tại Áo. Ông là lãnh tụ tinh thần của người Do Thái sống ở Đức trước Thế Chiến II và trình bày triết học tôn giáo nhiều ảnh hưởng của ông trong tác phẩm nổi tiếng nhất I and Thou ("Ta và Ngươi"; 1922).

[177] Martin Heidegger (1889 – 1976): triết gia đức. Ông là người có ảnh hưởng to lớn đối với hiện tượng luận và chủ nghĩa hiện sinh ở thế kỷ 20. Tác phẩm quan trọng nhất của ông là Sein und Zeit ("Hữu thể và Hư vô"; 1927).

[178] Albert Camus (1913 – 1960): tiểu thuyết gia, tiểu luận gia, kịch tác gia người Pháp sinh tại Algeria. Là tác giả của L'Étranger ("Kẻ xa lạ"; 1942) và La Peste ("Dịch hạch"; 1947), ông được trao giải Nobel văn chương vào năm 1957.

[179] Aga Khan: lãnh tụ tinh thần của phái Ismailian của Hồi giáo.

[180] George Bernanos (1888-1948) nhà văn và bút chiến Pháp, có óc khôi hài và tinh thần nhân bản, khinh bỉ tư tưởng thực dụng và sự thỏa hiệp với cái xấu. Tác phẩm lớn của ông có thể kể Journal d'un curé de campagne ("Nhật ký của một linh mục đồng quê"; 1936), và La Grande Peur des bien-pensants ("Nỗi sợ lớn của người suy nghĩ đúng đắn"; 1931).

[181] John Milton (1608 – 1674): nhà thơ Anh. Những bài thơ của ông được liệt vào tài sản quí báu nhất của văn học Anh, trong đó có thi phẩm Paradise Lost ("Thiên Đàng đã mất"; 1667) kể chuyện Adam và Eve bị trục xuất ra khỏi Vườn Địa Đàng. Trong các cuộc Nội Chiến Anh ông viết những bài bút chiến mạnh mẽ đấu tranh cho quyền tự do tôn giáo và dân sự.

[182] Protagoras (480? – 411? tr.CN): triết gia Hy Lạp.

[183] Jeremy Bentham (1748 – 1832): triết gia và nhà cải cách xã hội người Anh.

[184] Charles Louis de Secondat Montesquieu (1689 – 1755): nhà văn và nhà luật học người Pháp. Các tác phẩm của ông, trong đó có The Spirit of Laws ("Tinh thần Luật pháp"; 1748), góp sức vào Thời đại Ánh sáng ở châu Âu và góp phần tạo ra bầu khí chính trị dẫn đến cuộc Cách Mạng Pháp.

[185] William Butler Yeats (1865-1939) Nhà thơ, kịch tác gia, nhà văn Ireland đoạt giải Nobel văn chương năm 1923, được xếp vào hàng ngũ những nhà thơ viết tiếng Anh lớn nhất thế kỷ 20.

[186] William Carlos William (1883-1963) nhà thơ Mỹ thường biến những cái bình thường thành khác thường qua khả năng tưởng tượng độc đáo và bút pháp trong sáng của mình. Ông còn viết nhiều tiểu thuyết, tiểu sử và truyện ngắn.

[187] Grachus Babeuf (1760 – 1797): tác gia chính trị người Pháp.

[188] David Ricardo (1772 – 1823) nhà kinh tế học người Anh.

[189] Vladimir Ilyich Lenin (1870 – 1924): lãnh tụ cách mạng Nga. Sáng lập Liên bang Xô viết và lãnh đạo cuộc cách mạng đảng Bolchevik vào tháng Mười, 1917.

[190] Tác giả viết dòng này năm 1961.

[191] Norman Thomas (1884 – 1968): nhà cải cách và chính trị gia người Mỹ

[192] Federalist Papers là một tập tiểu luận của Alexander Hamilton, John Jay và James Madison trình bày những luận điểm ủng hộ một chính quyền liên bang, xuất bản năm 1787 tại New York nhằm kêu gọi phê chuẩn Hiến pháp Mỹ.

[193] Christopher Columbus (1451 – 1506): nhà thám hiểm người Ý, khám phá ra Tân Thế Giới vào năm 1492.

[194] Calvin Coolidge: tổng thống thứ 30 của Mỹ, nắm quyền từ 1923 đến 1929.

[195] Lucretius (94? – 55? tr. CN): triết gia và nhà thơ La Mã.

[196] Prometheus: trong thần thoại Hy Lạp là người khổng lồ ăn cắp lửa của thánh thần đem về cho con người, bị trời phạt trói vào một tảng đá cho kên kên hàng ngày tới moi gan ra ăn, và gan của ông cứ mọc lại mỗi ngày.

[197] Horace (65 – 8 tr. CN): nhà thơ La Mã. Xuất thân trong một gia đình nô lệ, ông được giáo dục tại La mã và Athens, sau trở thành nhà thơ trữ tình xuất sắc ở thời ông. Hai tác phẩm nổi tiếng nhất của ông là Odes ("Những Bài tụng ca"; 23 tr. CN) và Epistles ("Thư các Thánh Tông đồ"; 20? tr. CN).

[198] Phái Phê bình mới (New Critics): xuất hiện sau Thế Chiến I, trường phái phê bình này

nhấn mạnh vào giá trị nội tại của một tác phẩm nghệ thuật và tập trung vào tác phẩm riêng lẻ mà thôi, coi đó như một đơn vị ý nghĩa độc lập. Công trình The New Criticism ("Phê bình mới"; 1941) của John Crowe Ransom được coi là tuyên ngôn của phái này.

[199] Henry Fielding (1707 – 1754): nhà văn và nhà viết kịch Anh. Ông được coi là cha đẻ của tiểu thuyết Anh với Joseph Andrews (1742) và Tom Jones (1749).

[200] Herman Melville (1818 – 1891): nhà văn Mỹ. Tiểu thuyết phúng dụ Moby Dick (1851) của ông thỉnh thoảng được coi là tác phẩm hư cấu vĩ đại nhất trong văn chương Mỹ.

[201] Walter Scott (1771 – 1832): nhà văn và nhà thơ Scotland. Những bài ballad và tiểu thuyết lịch sử của ông chủ yếu đề cập đến đề tài văn hóa và lịch sử Scotland, nhờ đó mà cả thế giới và riêng châu Âu quan tâm nhiều đến đất nước này.

[202] Ernest Hemingway (1899 – 1961): nhà văn Mỹ. Các tác phẩm chính: The Sun Also Rises ("Mặt Trời Vẫn Mọc"; 1926), A Farewell to Arms ("Giã từ vũ khí"; 1929), For Whom the Bell Tolls ("Chuông gọi hồn ai"; 1940), The Old Man and the Sea ("Ngư ông và biển ca"; 1952)... Ông đoạt giải Nobel văn chương năm 1954.

[203] William Faulkner (1897 – 1962): nhà văn Mỹ. Ông được coi là một trong những nhà văn Mỹ vĩ đại nhất vì những tác phẩm giòng ý thức (stream-of-consciousness) viết về đời sống miền Nam nước Mỹ, nổi tiếng nhất là cuốn The Sound and the Fury ("Âm thanh và Cuồng nộ"; 1929). Ông đoạt giải Nobel văn chương năm 1949.

[204] Arthur Miller (1915 -): nhà viết kịch Mỹ. Ông đoạt giải Pulitzer với vở bi kịch Death of a Salesman ("Cái chết của người chào hàng"; 1949). Người vợ thứ hai của ông là diễn viên điện ảnh nổi tiếng Marilyn Monroe.

[205] Williams Tennessee (1911 – 1983): nhà viết kịch Mỹ. Các vở kịch của ông phần lớn lấy bối cảnh ở miền nam nước Mỹ. Ông hai lần đoạt giải Pulitzer vào năm 1947 và 1955. Vở kịch nổi tiếng nhất của ông, A Streetcar Named Desire ("Chuyến tàu mang tên dục vọng"; 1947), được chuyển thành phim.

[206] Moses Maimonides (1135 – 1204): triết gia Do Thái gốc Tây Ban Nha.

[207] Giambattista Vico (1668 – 1744): triết gia Ý. Ông được coi là người tiền bối của khoa dân tộc học.

[208] Jacques Maritain (1882 – 1973): triết gia Pháp, là người ủng hộ chủ nghĩa Tân Kinh viện; những tác phẩm lớn của ông bàn về tri thức luận, triết học chính trị, và mỹ học.

[209] Edgar Allan Poe (1809 – 1849): nhà văn và nhà phê bình Mỹ. Thơ và truyện ngắn của ông đều lấy đề tài những điều huyền bí và rùng rợn.

[210] Charles Baudelaire (1821 – 1867): nhà thơ và nhà phê bình Pháp. Thơ tượng trưng của ông, đáng chú ý nhất là thi tập Les Fleurs du Mal ("Hoa Trái Độc"; 1857), khám phá ý nghĩa của u sầu, cô độc, và sự quyến rũ của tội lỗi và đồi bại.

[211] Arthur Rimbaud (1854 – 1891): nhà thơ Pháp. Mặc dù ông ngừng sáng tác ở tuổi 19, những bài thơ của ông đã gieo ảnh hưởng quan trọng lên chủ nghĩa Tượng trưng.

[212] Harold Rosenberg (1906 – 1978): nhà phê bình và nhà viết sử nghệ thuật người Mỹ.

[213] Chín Nữ thần Nghệ thuật (Nine Muses): trong thần thoại Hy Lạp, đây là chín cô gái của

thần Zeus, họ điều khiển và truyền cảm hứng cho các nghệ thuật khác nhau. Đó là Calliope, nữ thần của thơ sử thi; Clio (lịch sử); Erato (thơ tình yêu); Euterpe (thơ trữ tình); Melpomene (bi kịch); Polyhymnia (thánh ca); Terpsichore (múa); Thalia (hài kịch), và Urania (thiên văn).

[214] Arthur Schopenhauer (1788 – 1860): triết gia Đức. Triết học vô thần, bi quan của ông được diễn giải đầy đủ nhất trong The World as Will and Representation ("Thế giới như Ý chí và Biểu tượng"; 1819).

[215] Dionysius: trong thần thoại Hy Lạp đây là vị thần của rượu nho, được thờ cúng bằng những nghi lễ say sưa và xuất thần.

[216] Mort Sahl (1927 -): nhà soạn hài kịch Mỹ gốc Canada. Ông nổi tiếng với những vở kịch một vai châm biếm dựa trên những biến cố đương thời.

[217] Anh em nhà Marx (Marx Brothers): ba nhà soạn hài kịch xuất sắc người Mỹ: Chico Marx (1891 – 1961), Groucho Marx (1895 – 1977), và Harpo Marx (1888 – 1964)…

[218] W.C. Fields (1880 – 1946): nhà soạn hài kịch và diễn viên hài người Mỹ.

[219] Jonathan Winters (1925 -): nhà soạn hài kịch Mỹ.

[220] Lord Shaftesbury (1801 – 1885): triết gia và nhà cải cách người Anh.

[221] Eros: thần ái tình của người Hy Lạp (như thần Cupid của người La Mã), là con trai của thần Venus, thường mang trên người một cánh cung và một mũi tên.

[222] Đây là các nhân vật trong Cựu Ước: Bathsheba là vợ của vua David.

[223] David; Jonathan (con của vua Saul) là bạn thân của vua David.

[224] Absalom là con thứ ba của David.

[225] Theodore Reik (1888 – 1969): nhà Phân tâm học Mỹ, sinh tại áo.

[226] Erich Fromm (1900 – 1980): nhà Phân tâm học Mỹ, sinh tại Đức. Ông nhấn mạnh sự liên kết của những cá tính của con người và những khuôn mẫu kinh tế – xã hội. Các tác phẩm của ông có Escape from Freedom ("Trốn thoát khỏi tự do"; 1941) và The Sane Society ("Xã hội lành mạnh"; 1955).

[227] John Donne (1572 – 1631): nhà thơ, nhà văn, mục sư người Anh.

[228] Bernard Malamud (1914 – 1986): nhà văn Mỹ, viết tiểu thuyết và truyện ngắn. Nổi tiếng với những truyện ngụ ngôn về đời sống của người Do Thái. Ông đoạt giải Pulitzer năm 1966 với tiểu thuyết The Fixer (Kẻ hối lộ).

[229] Talmud: Sách Luật của người Do Thái gồm những văn bản cổ về luật và truyền thống Do Thái.

[230] Sparta: một thị quốc của Hy Lạp cổ đại.

[231] Thị quốc (city-state): một quốc gia độc lập gồm có một thành phố có chủ quyền và vùng phụ cận.

[232] Khoa học buồn thảm (Dismal science): thuật ngữ do Thomas Carlyle, nhà văn Scotland

(1795-1881) đặt ra năm 1848 để gọi khoa kinh tế chính trị học vì ông phản bác trật tự kinh tế công nghiệp và ủng hộ tự do kinh tế.

Chia sẽ ebook : http://downloadsachmienphi.com/
Tham gia cộng đồng chia sẽ sách : Fanpage : https://www.facebook.com/downloadsachfree
Cộng đồng Google :http://bit.ly/downloadsach