

ÉMILÉ DURKHEIM

Các quy tắc của
phương pháp xã hội học

Đình Hồng Phúc dịch



TỦ SÁCH TINH HOA TRI THỨC THẾ GIỚI

ÉMILE DURKHEIM

**CÁC QUY TẮC
CỦA
PHƯƠNG PHÁP
XÃ HỘI HỌC**

*Đinh Hồng Phúc dịch
(Tái bản lần thứ nhất)*

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

ebook@tudonald78 | 17-01-2021



THƯ VIỆN EBOOK **SÁCH MỞI.NET**



HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN
WWW.SACHMOI.NET

TÁC GIẢ



Émile Durkheim (15/4/1858 – 15/11/1917) là nhà xã hội học nổi tiếng người Pháp, người đặt nền móng xây dựng chủ nghĩa chức năng và chủ nghĩa cơ cấu; người đã góp công lớn trong sự hình thành bộ môn xã hội học và nhân chủng học. Những công sức của ông trong việc thực hiện và biên tập tạp chí *L'Année Sociologique* đã giúp xây dựng xã hội học thành một môn khoa học xã hội được chấp nhận trong giới hàn lâm. Trong suốt cuộc đời mình, Durkheim đã thực hiện rất nhiều bài thuyết trình và cho xuất bản vô số sách xã hội về các chủ đề như giáo dục, tội phạm, tôn giáo, tự tử và nhiều mặt khác của xã hội. Ông được coi là một trong những nhà sáng lập môn xã hội học.

DANH MỤC

✱ **Lời giới thiệu**

✱ **Lời tựa cho lần xuất bản thứ nhất**

✱ **Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai**

✱ **DẪN NHẬP:** Tình trạng chưa phát triển của phương pháp luận trong các môn khoa học xã hội. Đối tượng của sách này.

✱ **CHƯƠNG I – Thế nào là một sự kiện xã hội?**

Sự kiện xã hội không thể được định nghĩa bằng tính phổ biến của nó trong xã hội. Các đặc điểm khu biệt của sự kiện xã hội: 1^o Ở bên ngoài các ý thức cá nhân; 2^o Gây ra hay có thể gây ra sự tác động có tính cưỡng bức đến các ý thức ấy. Áp dụng định nghĩa này vào các thực tiễn được cấu lập và các trào lưu xã hội. Kiểm chứng định nghĩa này.

Một cách khác để xác định đặc điểm của sự kiện xã hội: trạng thái độc lập của nó trong quan hệ với những sự biểu hiện cá nhân. Áp dụng đặc điểm ấy vào các thực tiễn được cấu lập và các trào lưu xã hội. Sự kiện xã hội trở nên phổ biến vì nó mang tính xã hội, chứ không phải nó mang tính xã hội vì nó là phổ biến. Định nghĩa thứ hai trở thành bộ phận của định nghĩa thứ nhất như thế nào.

Các sự kiện thuộc hình thái học xã hội trở thành bộ phận của định nghĩa ấy như thế nào. Định thức tổng quát về sự kiện xã hội.

✱ **CHƯƠNG II – Các quy tắc về sự quan sát các sự kiện xã hội**

Quy tắc nền tảng: Xét các sự kiện xã hội như các sự vật.

I. Thời kì ý hệ mà tất cả các môn khoa học trải qua và trong thời kì ấy chúng tạo ra các ý niệm tầm thường và mang tính thực tiễn, thay vì mô tả và cắt nghĩa các sự vật. Tại sao thời kì ấy trong xã hội học phải được kéo dài hơn so với các môn khoa học khác. Các sự kiện được vay mượn ở xã hội học của Comte, của ông Spencer, ở tình trạng hiện nay của đạo đức học và kinh tế học chính trị và cho thấy rằng thời kì ấy vẫn chưa được vượt qua.

Các lí do để vượt qua thời kì ấy: 1^o Các sự kiện xã hội phải được xét như các sự vật, bởi lẽ chúng là những dữ liệu trực tiếp của khoa học, còn những ý niệm, mà chúng được coi là sự phát triển, không được mang lại một cách trực tiếp. 2^o Chúng có tất cả các đặc điểm của sự vật.

Những điểm giống nhau của cuộc cải cách này với cuộc cải cách đã làm biến đổi môn Tâm lí học trong thời gian qua. Những lí do để hi vọng có một sự tiến bộ nhanh chóng của ngành xã hội học trong tương lai.

II. Những hệ luận trực tiếp của quy tắc nói trên.

1^o Gạt mọi tiền niệm ra khỏi khoa học. Về điểm nhìn huyền học đối lập với việc áp dụng quy tắc này.

2^o Phương cách cấu tạo đối tượng thực định của cuộc nghiên cứu: nhóm các sự kiện lại theo các đặc điểm bên ngoài mà chúng có chung. Các mối quan hệ giữa khái niệm được hình thành như vậy với khái niệm thông thường. Các ví dụ về những sai lầm mà người ta phạm phải khi bỏ qua quy tắc này

hay vận dụng nó không đúng: ông Spencer và lí thuyết của ông về sự tiến hóa của hôn nhân; ông Garofalo và định nghĩa của ông về tội phạm; sai lầm chung là không thừa nhận có nên luân lí ở các xã hội kém phát triển. Tính chất bề ngoài của các đặc điểm đang trở thành bộ phận của các định nghĩa ban đầu ấy không là sự trở ngại cho các lối giải thích khoa học.

3^o Ngoài ra, các đặc điểm bề ngoài ấy phải khách quan nhất trong khả năng của nó. Phương tiện để đạt được điều đó: lĩnh hội các sự kiện xã hội qua khía cạnh, ở đó chúng xảy ra, biệt lập với các biểu hiện cá nhân của chúng

*** CHƯƠNG III – Các quy tắc về sự phân biệt hiện tượng bình thường và hiện tượng bệnh lí**

Ích lợi về lí thuyết và thực hành của sự phân biệt ấy. Nó phải là khả hữu về mặt khoa học để khoa học có thể dùng làm định hướng cho hành vi ứng xử.

I. Xem xét các tiêu chuẩn thường được sử dụng: sự đau đớn không phải là dấu hiệu phân biệt của bệnh tật, vì nó là một phần của trạng thái sức khỏe; cũng không phải là sự suy giảm các cơ may sống sót, vì đôi khi nó được sinh ra bởi các sự kiện bình thường (già yếu, sinh nở, v.v.), và nó không phát sinh một cách tất yếu từ bệnh tật; hơn nữa, tiêu chuẩn này hầu như không được áp dụng, nhất là trong ngành xã hội học.

Bệnh tật được phân biệt với trạng thái sức khỏe giống như cái không bình thường với cái bình thường. Loại hình trung bình hay riêng biệt. Sự cần thiết phải tính đến tuổi tác để xác định xem sự kiện là bình thường hay không-bình thường.

Nhìn chung, định nghĩa ấy về cái bệnh tật trùng khớp như thế nào với khái niệm thông dụng về nó: cái không-bình thường là cái ngẫu nhiên; tại sao cái không-bình thường, nói chung, tạo thành cái tồn tại ở trạng thái thấp kém.

II. Ích lợi của nó cho việc kiểm chứng các kết quả của phương pháp nói trên trong việc tìm các nguyên nhân của tính bình thường của sự kiện, nghĩa là của tính phổ biến của nó. Sự cần thiết phải tiến hành sự kiểm chứng ấy khi đó là những sự kiện có quan hệ với các xã hội chưa hoàn tất lịch sử của mình. Tại sao tiêu chuẩn thứ hai này chỉ có thể được sử dụng theo cách bổ sung và thứ yếu.

Phát biểu các quy tắc này.

III. Áp dụng các quy tắc ấy vào một số trường hợp, nhất là vào vấn đề tội phạm. Tại sao sự tồn tại của hiện tượng tội phạm là một hiện tượng bình thường. Các ví dụ về những sai lầm người ta thường mắc phải khi không theo quy tắc này. Khoa học thậm chí cũng trở nên bất khả.

*** CHƯƠNG IV – Các quy tắc về sự cấu tạo các loại hình xã hội**

Sự phân biệt cái bình thường và cái không-bình thường hàm ý sự cấu tạo các loại xã hội. Tính hữu ích của khái niệm loại, sự trung giới giữa ý niệm về *genus homo* và ý niệm về các xã hội đặc thù.

I. Phương tiện để cấu tạo chúng không phải là tiến hành qua các công trình chuyên khảo. Không thể đạt được kết quả bằng con đường này. Sự vô ích của lối phân loại được cấu tạo

như vậy. Nguyên tắc về phương pháp dùng để áp dụng: phân biệt các xã hội căn cứ vào mức độ chúng hợp thành.

II. Định nghĩa về xã hội đơn giản: bầy người. Các ví dụ về một số phương cách nào đó mà xã hội đơn giản được hợp thành với chính nó và các bộ phận hợp thành của nó với nhau.

Trong các loại được cấu tạo như vậy, phân biệt các biến thể [variétés], tùy theo các phân đoạn hợp thành có được hợp dính hay không.

Phát biểu quy tắc này.

III. Làm thế nào điều nói trên chứng minh rằng có những loại xã hội. Những sự khác nhau trong bản tính loại [hay giống] trong sinh học và trong xã hội học.

*** CHƯƠNG V – Các quy tắc về việc giải thích các sự kiện xã hội**

I. Đặc điểm mục đích luận của các lối giải thích đang dùng. Tính hữu ích của một sự kiện không giải thích sự hiện hữu của sự kiện ấy. Tính hai mặt của hai vấn đề, được xác lập qua các sự kiện sống sót, qua sự độc lập của cơ quan, của chức năng và tính đa năng mà cùng một định chế có thể lần lượt mang lại. Sự cần thiết phải nghiên cứu các nguyên nhân tác động của các sự kiện xã hội. Tầm quan trọng bậc nhất của các nguyên nhân trong xã hội học, được chứng minh bằng tính phổ biến của các thực tiễn xã hội, kể cả những thực tiễn nhỏ nhất nhất.

Nguyên nhân tác động, do đó, phải được xác định một cách độc lập với chức năng. Tại sao cuộc nghiên cứu thứ nhất phải

đi trước cuộc nghiên cứu thứ hai. Tính hữu ích của cuộc nghiên cứu thứ hai.

II. Đặc điểm tâm lí học của phương pháp giải thích thường được theo. Phương pháp ấy nhận thức sai bản tính của sự kiện xã hội, vốn là cái không thể quy giản về các sự kiện tâm lí thuần túy căn cứ vào định nghĩa của nó. Các sự kiện xã hội chỉ có thể được giải thích bằng các sự kiện xã hội.

Tại sao lại có chuyện như vậy, cho dù xã hội chỉ có chất liệu là các ý thức cá nhân. Tầm quan trọng của sự kiện kết hợp (fait de l'association), vốn là cái làm nảy sinh ra một tồn tại mới và một loại thực tại mới. Sự gián đoạn giữa ngành xã hội học và ngành y tâm lí học tương tự với sự gián đoạn đã tách ngành sinh học ra khỏi các môn khoa học lí-hóa.

Nếu mệnh đề ấy được áp dụng vào sự kiện của việc hình thành xã hội.

Mối quan hệ tích cực giữa các sự kiện tâm lí với các sự kiện xã hội. Các sự kiện trước là chất liệu không xác định mà nhân tố xã hội cải biến: các ví dụ. Nếu các nhà xã hội học đã gán cho chúng một vai trò trực tiếp hơn trong sự khởi sinh của đời sống xã hội, thì đó là vì họ đã coi các trạng thái ý thức, vốn chỉ là các hiện tượng xã hội đã được cải biến, là các sự kiện tâm lí thuần túy.

Các luận cứ chứng minh khác làm chỗ dựa cho chính mệnh đề ấy: 1° Sự độc lập của các sự kiện xã hội trong quan hệ với nhân tố tộc người, vốn là nhân tố thuộc về loại hữu cơ-tâm lí; 2° Sự tiến hóa xã hội không thể giải thích được bằng các nguyên nhân thuần tâm lí.

Phát biểu các quy tắc thuộc chủ đề này. Chính vì các quy tắc này bị hiểu sai mà những lối giải thích xã hội học đều có đặc điểm quá tổng quát khiến cho chúng mất đi sự tín nhiệm. Sự cần thiết phải có việc đào luyện theo đúng nghĩa xã hội học.

III. Tầm quan trọng tiên khởi của các sự kiện thuộc hình thái học xã hội trong các lối giải thích xã hội học; môi trường bên trong là nguồn gốc của mọi tiến trình xã hội có mức độ quan trọng nào đó. Vai trò đặc biệt nổi bật của yếu tố con người trong môi trường này. Vì thế, vấn đề xã hội học cốt ở chỗ tìm ra các thuộc tính của môi trường ấy, vốn là những thuộc tính có ảnh hưởng nhất đến các hiện tượng xã hội. Cụ thể là có hai loại đặc điểm đáp ứng điều kiện ấy: khối đông trong xã hội và mật độ năng động được đo bởi mức độ hợp dích của các phân nhóm xã hội. Những môi trường thứ yếu bên trong; mối quan hệ của chúng với môi trường phổ biến và chi tiết của đời sống tập thể.

Tầm quan trọng của ý niệm ấy về môi trường xã hội. Nếu ta loại bỏ nó, xã hội học chẳng thể nào xác lập được những mối quan hệ nhân quả, mà chỉ có thể xác lập được những mối quan hệ tiếp diễn thôi, không chứa đựng sự tiên đoán khoa học: các ví dụ mượn ở Comte, ở ông Spencer. – Tầm quan trọng của ý niệm ấy đối với việc giải thích làm thế nào giá trị hữu ích của các thực tiễn xã hội lại có thể thay đổi mà không phụ thuộc vào những lối sắp xếp võ đoán. Mối quan hệ giữa câu hỏi ấy với câu hỏi về các loại xã hội.

Đời sống xã hội được quan niệm như vậy phụ thuộc vào các nguyên nhân bên trong.

IV. Đặc điểm tổng quát của quan niệm ấy trong xã hội học. Đối với Hobbes, mối liên hệ giữa cái tâm lí và cái xã hội mang tính tổng hợp và giả tạo, đối với ông Spencer và các nhà kinh tế học, mối liên hệ ấy mang tính tự nhiên, nhưng có tính tổng hợp. Làm thế nào để hai đặc điểm ấy có thể dung hòa được với nhau. Những hệ quả tổng quát rút ra từ đó.

*** CHƯƠNG VI – Các quy tắc về sự trình bày luận cứ chứng minh**

I. Phương pháp so sánh hay thí nghiệm gián tiếp là phương pháp chứng minh trong xã hội học. Sự vô ích của phương pháp được gọi là phương pháp lịch sử của Comte. Trả lời những sự phản bác của Mill về việc áp dụng phương pháp so sánh vào môn xã hội học. Tầm quan trọng của nguyên tắc: *Một kết quả nào đó luôn có một nguyên nhân tương ứng.*

II. Tại sao, trong những cách tiến hành khác nhau của phương pháp so sánh, chính phương pháp đồng biến đổi là công cụ tuyệt hảo cho hoạt động nghiên cứu trong xã hội học; ưu thế của nó; 1^o trong chừng mực nó đạt tới mối liên hệ nhân quả từ bên trong; 2^o trong chừng mực nó cho phép sử dụng những tài liệu được sàng lọc và phê phán kĩ hơn. Để được quy về một thao tác phương pháp duy nhất, xã hội học không đối diện với các môn khoa học khác trong một trạng thái thấp kém nhờ ở sự phong phú của những sự biến đổi mà nhà xã hội học có thể dùng. Nhưng chỉ cần so sánh các chuỗi liên tục và mở rộng của những sự biến đổi, chứ không phải là những sự biến đổi biệt lập.

III. Những phương cách khác nhau để hợp thành các chuỗi ấy. Trường hợp ở đó các phần tử (termes) của chuỗi có thể được mượn ở một xã hội duy nhất. Trường hợp ở đó ta cần mượn chúng ở những xã hội khác nhau, nhưng thuộc cùng một loại. Trường hợp ở đó ta cần so sánh các loại khác nhau. Tại sao trường hợp này là phổ biến nhất. Xã hội học so sánh là bản thân xã hội học.

Những sự thận trọng cần có để tránh những sai lầm nào đó trong quá trình so sánh.

✱ KẾT LUẬN

Các đặc điểm tổng quát của phương pháp này.

1^o Sự độc lập mặt-đối-mặt của nó với bất cứ nền triết học nào (sự độc lập có ích cho bản thân triết học) và mặt-đối-mặt với các học thuyết thực hành. Các mối quan hệ giữa xã hội học với các học thuyết ấy. Nó cho phép kiểm chế các đảng phái như thế nào.

2^o Tính khách quan của nó. Các sự kiện xã hội được xét như là các sự vật. Nguyên tắc này chế ngự toàn bộ phương pháp như thế nào.

3^o Đặc điểm xã hội học của nó: các sự kiện xã hội được giải thích nhưng hoàn toàn vẫn giữ được tính chất riêng của chúng; xã hội học như là môn khoa học tự trị. Cuộc chinh phục tính tự trị này là bước tiến bộ quan trọng nhất vẫn còn phải làm đối với môn xã hội học.

Quyền uy lớn hơn của môn xã hội học có tính thực tiễn như thế.

LỜI GIỚI THIỆU

Émile Durkheim sinh năm 1858 tại Épinal, một ngôi làng ở miền Đông nước Pháp, và mất năm 1917 tại Paris. Mặc dù sớm quan tâm đến khoa học xã hội học, nhưng do chưa có bộ môn này nên Durkheim phải dạy triết học tại một số trường trung học gần Paris từ năm 1882 đến năm 1887. Năm 1887, Durkheim được nhận làm giảng viên tại Khoa Triết học thuộc Đại học Bordeaux. Tại đây, Durkheim là người đầu tiên phụ trách một giáo trình về khoa học xã hội. Tuy nhiên lúc đó Durkheim chỉ tập trung phụ trách môn giáo dục học và môn giáo dục đạo đức dành cho các giáo viên tương lai.¹

Những năm sau đó, đánh dấu các mốc quan trọng trong sự nghiệp của Durkheim. Ông xuất bản Luận án Tiến sĩ *Về sự phân công lao động xã hội* (De la division du travail social) vào năm 1893, và quyển *Các quy tắc của phương pháp xã hội học* (Les règles de la méthode sociologique) vào năm 1895, sau đó là công trình ứng dụng các phương pháp của ông trong quyển *Tự tử* (Le suicide) vào năm 1897, và sau này một công trình thời danh nữa của ông là quyển *Những hình thái sơ đẳng của đời sống tôn giáo* (Les formes élémentaires de la vie religieuse) xuất bản năm 1912.

Năm 1896, Durkheim trở thành giáo sư thực thụ tại Đại học Bordeaux. Năm 1902, ông được mời giảng dạy ở Đại học Sorbonne danh tiếng của Pháp. Năm 1906 ông được bổ nhiệm làm Giáo sư môn khoa học giáo dục, và đến năm 1913 thì

chức danh này được đổi thành Giáo sư khoa học giáo dục và xã hội học.²

Theo Nicholas Abercrombie, Durkheim chịu ảnh hưởng của truyền thống tư tưởng Pháp từ những tác giả như Jean-Jacques Rousseau, Saint-Simon, Auguste Comte, và chống lại truyền thống tư tưởng công lợi của Anh quốc vốn thường giải thích các hiện tượng xã hội bằng cách nhấn mạnh đến hành động và động cơ của cá nhân.³

Nếu thuật ngữ tiếng Pháp “sociologie” (xã hội học) lần đầu tiên được Emmanuel-Joseph Sieyès (1748–1836) tạo ra, thì phải đợi năm mươi năm sau, từ này mới bắt đầu trở nên phổ biến kể từ năm 1848 nhờ Auguste Comte, và phải mất hơn nửa thế kỷ nữa nhờ công lao của Émile Durkheim, cuối cùng môn xã hội học mới được chính thức thừa nhận trong môi trường hàn lâm đại học vào đầu thế kỷ 20. Quyển *Các quy tắc của phương pháp xã hội học* (sau đây sẽ gọi tắt là *Các quy tắc*) chính là một nỗ lực của Durkheim nhằm xác lập ngành khoa học xã hội học mới mẻ này.

Bối cảnh ra đời và đặc trưng của *Các quy tắc*

Theo Raymond Aron (1905–1983), vào nửa đầu thế kỷ 19, xuất hiện ba nhà xã hội học tiêu biểu, với ba cách nhìn nhận khác nhau khi họ chứng kiến cuộc khủng hoảng của xã hội và sự hình thành của một xã hội hiện đại ở châu Âu: đối với Auguste Comte (1798–1857), xã hội hiện đại là một xã hội công nghiệp, đối với Karl Marx (1818–1883), đó là một xã hội tư bản chủ nghĩa, còn đối với Alexis de Tocqueville (1805–

1859) thì đó là một xã hội *dân chủ*. Ba thuộc tính này phản ánh những quan điểm khác nhau của ba tác giả về hiện thực xã hội thời đại ấy.⁴

Sau đó, trong giai đoạn bản lề cuối thế kỉ 19 đầu thế kỉ 20, vẫn theo nhận định của Raymond Aron, xuất hiện ba nhà xã hội học mới, đó là Émile Durkheim, Vilfredo Pareto và Max Weber, sống gần như cùng thời với nhau, một ở Pháp, một ở Ý và một ở Đức. Pareto sinh năm 1848, Durkheim năm 1858 và Weber năm 1864. Durkheim mất năm 1917, Weber năm 1920 và Pareto năm 1923. Cả ba tác giả này đều mang cùng một cảm nhận rằng xã hội châu Âu đang trải qua khủng hoảng, mặc dù mỗi người nhìn và lí giải theo một cách riêng.⁵

Theo Raymond Aron, mỗi bận tâm lí thuyết của cả ba tác giả này đều xoay quanh mối quan hệ giữa khoa học và tôn giáo, hay là giữa tư duy lí tính (*pensée rationnelle*) và cảm thức (*sentiment*), nhằm đáp ứng yêu cầu của tư duy khoa học và yêu cầu góp phần vào sự ổn định và đồng thuận xã hội. Aron cho rằng cả Durkheim lẫn Pareto và Weber đều đã vượt qua những luận điểm giải thích dựa trên tâm lí học của thuyết ứng xử luận (*behaviorisme*) và những luận điểm dựa trên các động cơ thuần túy kinh tế, để đi đến những lí giải mang tính chất xã hội học về ứng xử của con người, hay nói như nhà xã hội học Mỹ Talcott Parsons (1902–1979), ba nhà xã hội học này đã tiến rất gần đến lối giải thích cấu trúc hình thức đối với hành vi và ứng xử của con người.⁶

Theo Jean–Michel Berthelot, Durkheim sống vào đúng giai đoạn bản lề của tư duy khoa học, khi mà phương pháp thực

nghiệm (*expérimental*) và nguyên tắc quy nạp được xác lập nhằm tạo ra được những chứng cứ (*preuves*) trong nghiên cứu khoa học. Trước sự thúc ép và ảnh hưởng của những thành tựu trong các bộ môn khoa học như sinh lí học và sinh học vào cuối thế kỉ 19, cũng như trước yêu cầu phải đi đến được chứng cứ khoa học tương tự như các ngành khoa học khác, Durkheim đã tìm cách đáp ứng yêu cầu xây dựng chứng cứ vào việc nghiên cứu các sự kiện xã hội một cách có hệ thống, “không phải là áp dụng trực tiếp phương pháp thực nghiệm (tạo ra những sự kiện trong phòng thí nghiệm) mà là sử dụng lối lập luận thực nghiệm [raisonnement expérimental]”.⁷

Theo lời Berthelot, Durkheim đã “vạch ra con đường đi theo lí tính thực nghiệm trong các ngành khoa học xã hội”.⁸ Mục tiêu của Durkheim trong quyển *Các quy tắc* là “xác lập các quy tắc của lao động khoa học trong ngành xã hội học”, và đồng thời “xây dựng nền tảng của tính chính pháp [légitimité] của một ngành khoa học mới, đó là ngành xã hội học”.⁹

Công trình *Các quy tắc* xuất hiện lần đầu tiên vào năm 1894 trong Tạp chí *Revue philosophique* (Tạp chí Triết học) tập 37 và tập 38, sau đó được in thành sách bởi Nhà xuất bản Alcan ở Paris vào năm 1895. Theo Aron, công trình này đã được Durkheim nghiền ngẫm kể từ khi ông viết quyển *Về sự phân công lao động xã hội* (1893) cũng như công trình *Tự tử* mà ông hoàn tất vài năm sau đó (1897), và thực chất mục đích của quyển *Các quy tắc* là trình bày một cách có hệ thống phương pháp mà ông tiến hành hai công trình ấy.¹⁰ Trong ba công trình xã hội học quan trọng nhất của mình là *về sự phân*

công lao động xã hội, Tự tử, và Những hình thái sơ đẳng của đời sống tôn giáo, Durkheim đều khai triển theo cùng một cách thức như nhau: thoát đầu là định nghĩa hiện tượng, sau đó là phản bác những lối giải thích trước đó, và cuối cùng là đưa ra một lối giải thích xã hội học theo đúng nghĩa của từ này về hiện tượng được khảo sát.¹¹

Quyển *Các quy tắc* gồm sáu chương. Chương I đưa ra định nghĩa về sự kiện xã hội. Chương II đề cập đến những quy tắc khi quan sát các sự kiện xã hội– Chương III bàn đến những quy tắc phân biệt giữa hiện tượng xã hội bình thường với hiện tượng xã hội mang tính chất bệnh lí. Chương IV bàn đến những quy tắc cấu tạo các loại hình xã hội. Chương V đề cập đến những quy tắc giải thích các sự kiện xã hội. Và Chương VI đề cập đến những quy tắc xây dựng các chứng cứ.

Trong *Lời giới thiệu* này, chúng tôi chỉ nêu lên một vài chủ điểm trong công trình này mà ngay sau khi ra mắt ấn bản đầu tiên đã “*làm dấy lên những cuộc tranh cãi gay gắt*” đến mức không để cho tác giả có cơ hội lên tiếng trả lời, theo lời của chính Durkheim trong *Lời tựa* của ông cho lần xuất bản thứ hai vào năm 1901.¹²

Nỗ lực xác lập ngành xã hội học với tư cách là một ngành khoa học độc lập

Ngay ở những dòng đầu tiên trong phần *Dẫn nhập* của quyển *Các quy tắc*, Durkheim đã mở đầu bằng cách phê phán cách thức nghiên cứu của những nhà xã hội học đi trước vốn không lưu tâm nhiều tới *phương pháp* – điều mà ông cho là

hết sức quan trọng: “Cho đến nay, các nhà xã hội học ít quan tâm đến việc làm rõ đặc trưng và định nghĩa phương pháp mà họ vận dụng để nghiên cứu các sự kiện xã hội”, kể cả Herbert Spencer (1820–1903), Auguste Comte (1798–1857) hay Stuart Mill (1806–1873).

Durkheim khẳng định rằng xã hội học không phải là “một phân ngành của môn triết học tổng quát” (Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai), và do vậy, ông nhận định như sau: “Thực vậy, những nhà xã hội học lớn mà chúng tôi vừa nhắc đến vẫn chưa vượt ra khỏi những ý tưởng khái quát về bản tính của các xã hội [...] Và để giải quyết các vấn đề triết học này, người ta không cần phải dùng đến những phương pháp làm việc nào đặc biệt và phức tạp. [...] họ hoàn toàn không chú ý đến những thận trọng cần phải có khi quan sát các sự kiện, cách thức đặt ra những vấn đề chính yếu, phương hướng của các cuộc nghiên cứu, những thủ tục chuyên biệt để tiến hành những cuộc nghiên cứu này, và những quy tắc chi phối việc đi tìm các luận cứ chứng minh” (Dẫn nhập).

Chính vì thế mà Durkheim cho rằng “trên thực tế, cho tới nay, ngành xã hội học ít nhiều chỉ xử lí các khái niệm, chứ không xử lí các sự vật” (Chương II). Cách làm xã hội học này, theo ông, vẫn chưa vượt qua được lối phân tích ý hệ (*analyse idéologique*) đang thống trị vào thời ấy trong các ngành khoa học xã hội (“ý hệ” ở đây không hiểu theo nghĩa marxist), tức là chưa vượt qua được lối phân tích xem đối tượng nghiên cứu chỉ là các ý tưởng, chỉ dựa trên lôgic quan hệ giữa các ý tưởng, tức là lôgic mâu thuẫn và logic diễn dịch.¹³

Durkheim phê phán “lối phân tích ý hệ” trong xã hội học như sau: “Thay vì quan sát, mô tả, so sánh các sự vật, ta lại bằng lòng với việc nhận thức, phân tích và nối kết các ý niệm của mình. Thay vì [là] một khoa học về các thực tại, ta không làm gì khác ngoài việc phân tích ý hệ (analyse idéologique). Đương nhiên, cách phân tích ấy không nhất thiết là hoàn toàn không dựa trên sự quan sát. Người ta có thể viện đến các sự kiện để khẳng định các ý niệm ấy hay các kết luận được rút ra. Nhưng như vậy, các sự kiện chỉ có mặt một cách thứ yếu, với tính cách là những ví dụ hay những chứng cứ xác nhận, chứ chúng không phải là đối tượng của khoa học. Thứ khoa học này đi từ các ý niệm đến các sự vật chứ không phải từ các sự vật đến các ý niệm” (Chương II).

Durkheim nhấn mạnh rằng “mục đích của bất cứ bộ môn khoa học nào cũng là tạo ra những sự khám phá, và mọi sự khám phá như thế ít nhiều gây xáo trộn các ý kiến đã được chấp nhận (Lời tựa cho lần xuất bản thứ nhất). Mục tiêu của Durkheim là đưa bộ môn xã hội học đi theo hướng duy lí khoa học” (rationalisme scientifique) (Lời tựa cho lần xuất bản thứ nhất).

Ông nhấn mạnh rằng phương pháp xã hội học phải “độc lập với mọi thứ triết học” (Kết luận). Ông viết: “Bộ môn xã hội học không cần phải đứng về phía nào giữa các giả thuyết lớn đang phân chia các nhà siêu hình học. Nó cũng không khẳng định tự do hơn tất định luận. Nó chỉ đòi hỏi người ta thừa nhận một điều là nguyên tắc nhân quả được áp dụng cho các hiện tượng xã hội” (Kết luận).

Để xây dựng được ngành xã hội học, theo Durkheim, cần phải có hai điều kiện: một mặt, ngành khoa học này phải có một đối tượng đặc thù, phân biệt với các đối tượng của các ngành khoa học khác; mặt khác, đối tượng này phải được quan sát và giải thích với cách thức tương tự như việc quan sát và giải thích các sự kiện trong các ngành khoa học khác. Theo Raymond Aron, xuất phát từ hai yêu cầu này mà người ta thường tóm tắt tư tưởng phương pháp luận chủ đạo của Durkheim trong hai công thức nổi tiếng sau đây: cần xem xét các sự kiện xã hội như những “sự vật”; đặc trưng của sự kiện xã hội là nó mang tính chất *cưỡng chế* đối với cá nhân.¹⁴

Xã hội học của Durkheim dựa trên lí thuyết về sự kiện xã hội. Theo quan niệm của Durkheim, xã hội học là việc *ngiên cứu* các hiện tượng xã hội, và việc *giải thích* các sự kiện này dưới góc độ xã hội học. Durkheim muốn chứng minh rằng có thể có và cần phải có một ngành xã hội học mang tính chất thực sự khách quan và thực nghiệm, xứng đáng sánh vai với các ngành khoa học khác.

Sự kiện xã hội

Theo trường phái thực chứng luận, điều quan trọng nhất trong nghiên cứu khoa học là nắm bắt được các “sự kiện” (faits).¹⁵ Đúng ba mươi năm trước khi ra đời công trình *Các quy tắc* của Durkheim, Claude Bernard (1813–1878), bác sĩ và nhà sinh lí học người Pháp, trong quyển sách nổi tiếng mang tên *Nhập môn nghiên cứu y học thực nghiệm* (Introduction à l'étude de la médecine expérimentale) xuất bản năm 1865,

từng nhấn mạnh rằng khoa học cần ưu tiên chú ý trước hết đến các sự kiện (faits), rồi dựa trên đó người ta mới có thể đưa ra những lí giải. Claude Bernard đặc biệt lưu ý rằng phải hết sức cẩn thận với các từ (mots), bởi lẽ “các từ mà chúng ta sử dụng để diễn tả các hiện tượng, khi chúng ta chưa biết các nguyên nhân của chúng [tức của các hiện tượng], tự chúng [tức các từ] chẳng là gì cả, và một khi mà chúng ta gán cho chúng [tức các từ] một giá trị trong việc phê bình hay trong những cuộc thảo luận, thì chúng ta đã ra khỏi [lĩnh vực] kinh nghiệm và rơi vào [xu hướng] kinh viện”.

Chúng ta có thể hình dung rằng chính trong bối cảnh của trào lưu thực chứng luận cấy của các ngành khoa học vào nửa sau thế kỉ 19 mà Durkheim đã hình thành ý tưởng về “sự kiện xã hội” trong khuôn khổ xã hội học.

Durkheim định nghĩa sự kiện xã hội (*fait social*) như sau: “Sự kiện xã hội là bất cứ phương cách hành động nào [...] có khả năng tác động lên cá nhân một sự cưỡng chế ngoại tại” (Chương I).¹⁶

Gắn liền với khái niệm “sự kiện xã hội” trước hết là ý tưởng về tính khách quan (objectivité).¹⁷ Cái nhìn phương pháp luận của Durkheim là “xem các sự kiện xã hội là các sự vật mà bản tính của chúng không thể cứ muốn thay đổi là được” (Lời tựa cho lần xuất bản thứ nhất). Sự kiện xã hội có một sự “tồn tại riêng biệt”, “độc lập với các biểu hiện cá thể của nó” (Chương I), tức là không phụ thuộc vào ý chí chủ quan của các cá nhân. Chúng “tồn tại ở bên ngoài các ý thức cá nhân” (Chương I).

Đặc trưng thứ hai của các sự kiện xã hội theo Durkheim là chúng mang tính chất áp đặt hay cưỡng chế (*contrainte*) đối với cá nhân. Durkheim đưa ra nhiều ví dụ để minh họa cho ý tưởng về sự “cưỡng chế” của xã hội: tiếng cười rộ lên trong một cuộc họp hay trong một đám đông (do một cảm thức tập thể áp đặt lên các cá nhân), thời trang y phục (mỗi người buộc phải ăn mặc theo một kiểu nào đó bởi vì mọi người đều ăn mặc như vậy).¹⁸ “Tôi không bị buộc phải nói tiếng Pháp với những người đồng bào, cũng không bị buộc phải sử dụng những đồng tiền hợp pháp; nhưng tôi không thể nào làm khác đi được. [...] Là nhà tư bản công nghiệp, không có gì cấm tôi làm việc với các quy trình và các phương pháp của thế kỉ trước; nhưng nếu làm điều đó, chắc chắn tôi sẽ bị phá sản” (Chương I).

Do con người chúng ta đã quá quen thuộc và đã nội tâm hóa những sự áp đặt và cưỡng chế của xã hội nên thông thường chúng ta tưởng lầm rằng đấy là do chính chúng ta chứ không phải do xã hội: “Chúng ta là nạn nhân của một ảo tưởng làm chúng ta tin rằng chúng ta đã tự mình tạo ra cái đã được áp đặt lên chúng ta từ bên ngoài” (Chương I). Điều này cũng tương tự như việc chúng ta chẳng bao giờ cảm thấy sức nặng của không khí: “... không khí vẫn có trọng lượng cho dù chúng ta không cảm nhận được sức nặng của nó... (Chương I). Điển hình nhất cho quá trình cưỡng chế của xã hội là công việc giáo dục vốn mang mục tiêu 13 tạo dựng nên những “hữu thể xã hội” (*l'être social*): “Điều rất rõ ràng là nền giáo dục nào cũng là một sự nỗ lực liên tục nhằm vào việc áp đặt lên trẻ em

những cách nhìn, những cách cảm nhận và những cách hành động mà trẻ em không thể tự dựng có được” (Chương I).

Theo Raymond Aron, ý tưởng của Durkheim về tính chất “cưỡng chế” của các sự kiện xã hội có thể gây ra sự hiểu lầm: thực ra, Durkheim không cho rằng sự “cưỡng chế” là bản tính của sự kiện xã hội, mà chỉ là một đặc trưng bên ngoài giúp chúng ta nhận diện dễ dàng hơn một sự kiện xã hội.¹⁹

Cần xem các sự kiện xã hội “như là những sự vật”

Durkheim viết ngay ở đầu Chương II như sau: “Quy tắc đầu tiên và nền tảng nhất là xem xét các sự kiện xã hội như là những sự vật.”²⁰

Do người ta thường có ảo tưởng rằng mình đã hiểu rõ các thực tại xã hội, nên theo Durkheim, nhà xã hội học cần phải tự thuyết phục mình ngay từ đầu rằng mình chưa hiểu gì về thực tại xã hội. Chính do vậy mà Durkheim nhấn mạnh rằng thoát tiên, nhà xã hội học cần xem các sự kiện xã hội như những “sự vật” hay “đồ vật” (*choses*), tức là những cái hiện diện sờ sờ trước mắt chúng ta và được chúng ta quan sát một cách khách quan: Chúng ta đừng lầm tưởng rằng chúng ta có thể dễ dàng hiểu các sự kiện xã hội xuất phát từ chính ý nghĩa mà chúng ta khoác lên cho chúng một cách tự phát, bởi lẽ chúng ta chỉ có thể tìm ra ý nghĩa của chúng sau khi tiến hành một công cuộc khảo sát khách quan và khoa học.²¹ Chính vì thế, Durkheim nhấn mạnh rằng “người ta ít có thói quen xử lý các sự kiện xã hội một cách khoa học” (Lời tựa cho lần xuất

bản thứ nhất), và “cần phải dứt khoát gạt bỏ tất cả các tiên niệm [prénotions]” (Chương II).

Theo Durkheim, “ta có thể nói rằng bất cứ đối tượng nào của khoa học cũng đều là sự vật, có lẽ ngoại trừ các đối tượng toán học” (Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai).

Và do vậy, ông cho rằng bước đi đầu tiên của nhà xã hội học, nếu muốn thực sự tiến hành một thao tác khoa học, đó là phải xác định xem những “sự vật” mà mình khảo sát là gì: “Bất cứ sự khảo sát khoa học nào cũng đều hướng đến một nhóm các hiện tượng xác định, cùng tương ứng với một định nghĩa. Bước đi đầu tiên của nhà xã hội học vì thế là phải định nghĩa các sự vật mà ông ta xử lí, để cho người ta biết và cùng để cho ông ta biết mình đang bàn cái gì. Đó là điều kiện tiên quyết và không thể thiếu đối với bất cứ minh chứng và bất cứ sự kiểm chứng nào” (Chương II).

“Sự vật” ở đây phải là những sự vật khả giác, nghĩa là có thể khảo sát được, chứ không phải là những khái niệm: “Vì chính là thông qua cảm giác mà chúng ta mới thấy được cái bề ngoài của các sự vật, nên chúng ta có thể nói ngắn gọn rằng: để được khách quan, khoa học phải bắt đầu từ cảm giác, chứ không phải từ các khái niệm được hình thành độc lập với cảm giác. Nó phải lấy trực tiếp các dữ kiện khả giác để đưa chúng vào các định nghĩa ban đầu của mình” (Chương II).

Mệnh đề “xem xét các sự kiện xã hội như là những sự vật” không phải là một mệnh đề khẳng định về sự tồn tại của các sự vật, mà là thể hiện một “yêu cầu nhận thức luận” theo lời Jean-Michel Berthelot.²² Yêu cầu này không xuất phát từ các

sự vật, mà là xuất phát từ chính chủ thể, hay cũng có thể nói đây là một thứ “tư duy xã hội học” (cogito sociologique) theo cách diễn giải của Berthelot.²³

Durkheim viết rõ như sau: “Thật vậy, chúng tôi không nói rằng các sự kiện xã hội là những sự vật vật chất, mà là những sự vật xét trên cùng bình diện như những sự vật vật chất, mặc dù theo một cách khác” (Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai).

Như vậy, việc xem các sự kiện xã hội như là những “sự vật”, theo Durkheim, thực chất biểu lộ một tâm thế khoa học của nhà xã hội học: “Việc xem xét các sự kiện thuộc một loại nhất định nào đó như là những sự vật không có nghĩa là sắp xếp chúng vào phạm trù này hay phạm trù kia của thực tại, mà có nghĩa là có một thái độ tinh thần [attitude mentale] nhất định đối với chúng” (Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai).

Thái độ khoa học này là điều kiện không thể thiếu vì nhờ đó nhà xã hội học mới có thể đi đến những khám phá khoa học. Nguyên tắc của Durkheim “đòi hỏi nhà xã hội học phải đặt mình vào trạng thái tinh thần của các nhà vật lí học, hóa học, sinh lí học khi những người này lao mình vào một miền đất hãy còn chưa được khai phá trong lĩnh vực khoa học của mình. Khi thâm nhập vào thế giới xã hội, nhà xã hội học cần phải ý thức rằng mình đang thâm nhập vào một thế giới chưa được biết đến [inconnu]” (Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai).

Tuy nhiên, liên quan tới khái niệm sự vật” hay “đồ vật” (*chose*) của Durkheim, Raymond Aron cho rằng, để tránh lẫn lộn hoặc ngộ nhận, chúng ta cần phân biệt giữa hai cách hiểu sau đây: nếu hiểu “sự vật” là một thực tại mà người ta có thể

và buộc phải quan sát từ bên ngoài và người ta chưa thể nắm bắt được ngay bản tính của nó thì Durkheim hoàn toàn có lí khi nói rằng cần khảo sát các sự kiện xã hội như những sự vật. Ngược lại, nếu từ “sự vật” hàm ý rằng các sự kiện xã hội có thể được giải thích bằng cách thức không khác gì so với việc giải thích các sự kiện tự nhiên, hoặc là ngành xã hội học phải loại bỏ mọi lối lí giải dựa trên ý nghĩa mà con người gán cho các sự kiện xã hội, thì có thể thấy Durkheim đã sai lầm. Thực ra, theo Aron, Durkheim không đi theo cách hiểu thứ hai vừa nêu, bởi lẽ trong toàn bộ các công trình của mình Durkheim đã luôn luôn tìm cách nắm bắt được ý nghĩa mà các cá nhân hay các nhóm xã hội gán cho cách sống của họ, niềm tin của họ, hay các nghi thức của họ. Theo Durkheim, chúng ta không thể nào nắm bắt được dễ dàng ý nghĩa thực thụ của các sự kiện xã hội nếu chúng ta không nỗ lực đi tìm để khám phá ra nó.²⁴

Theo nhận định của Jean-Michel Berthelot, thông qua việc định nghĩa khái niệm sự kiện xã hội và xem sự kiện xã hội như sự vật, Durkheim đã xác lập tính chính pháp (*légitimité*) của bộ môn xã hội học bằng cách khẳng định tính ngoại thể (*exteriorité*) và tính độc lập (*autonomie*) của đối tượng nghiên cứu, và từ đó, đi đến một phương thức khảo sát đặc trưng phù hợp với yêu cầu phương pháp luận này.²⁵

Berthelot tóm tắt rằng “lối lập luận thực nghiệm” của Durkheim luôn luôn đi theo diễn trình như sau: định nghĩa, xếp loại, giải thích, chứng minh (*définir, classer, expliquer, prouver*).²⁶ Trên đây, chúng tôi đã đề cập tới phần “định

nghĩa” của Durkheim đối với các sự kiện xã hội. Sau đây, chúng tôi sẽ bàn thêm về yêu cầu “giải thích” các sự kiện xã hội theo Durkheim.

Giải thích các sự kiện xã hội

Theo Durkheim, giải thích một sự kiện xã hội là đi tìm *nguyên nhân* của nó, và sau đó đi tìm *chức năng* của nó trong xã hội.

Ông viết: “Nguyên nhân quyết định của một sự kiện xã hội phải được tìm trong các sự kiện xã hội trước đó, chứ không phải trong các trạng thái ý thức cá nhân” (Chương V), bởi lẽ đối với các sự kiện xã hội, “Vì vậy, quy tắc của chúng tôi không liên quan đến bất cứ quan niệm siêu hình học nào, bất cứ sự tư biện nào về cơ sở của các thực thể (êtres). Nó chỉ đòi hỏi nhà xã hội học phải đặt mình vào tâm trạng của các nhà vật lí học, hóa học, sinh lí học khi họ lao mình vào một miền đất hãy còn chưa được khai phá trong lĩnh vực khoa học của họ. Khi thâm nhập vào thế giới xã hội, nhà xã hội học cần phải ý thức rằng mình đang thâm nhập vào một thế giới chưa được biết đến; ông ta phải cảm thấy mình đang hiện diện trước các sự kiện mà những quy luật của chúng cũng không bị nghi ngờ như các quy luật của sự sống, lúc bộ môn sinh học vẫn còn chưa thành lập; ông ta phải giữ mình trong tư thế sẵn sàng phát hiện ra cái sẽ làm ông ta kinh ngạc và bối rối. Thế nhưng, xã hội học vẫn chưa đạt đến độ chín muồi về trí tuệ ấy. Trong khi nhà khoa học nghiên cứu về thiên nhiên cảm nhận rất tinh những kháng lực của thiên nhiên và ông ta phải khó khăn lắm mới vượt qua được, thì quả thực có vẻ như nhà

xã hội học đang hoạt động trong môi trường các sự vật trong suốt một cách trực tiếp đối với tâm trí [của ông ta], có vẻ như ông ta đã giải quyết những vấn đề rối rắm nhất một cách quá dễ dàng. Trong tình trạng hiện nay của khoa học, chúng ta thực sự còn chưa biết các định chế xã hội chính yếu, như nhà nước hay gia đình, quyền sở hữu hay kế ược, hình phạt và trách nhiệm, là gì nữa; chúng ta hầu như hoàn toàn không biết gì về các nguyên nhân chúng phụ thuộc, các chức năng chúng thực hiện và các quy luật tiến hóa của chúng, vấn đề không phải ở chỗ đó, nếu chúng ta bắt đầu nhận thấy những vật sáng trên một số điểm. Thế nhưng, chỉ cần đọc qua các công trình xã hội học là đủ biết việc ý thức về tình trạng không biết ấy và về những khó khăn ấy là hiếm hoi đến dường nào. Không những các nhà xã hội học tự coi mình là buộc phải giáo điều hóa về tất cả các vấn đề cùng một lúc, mà còn tưởng rằng mình có thể đạt đến được cái bản chất của các hiện tượng phức tạp nhất chỉ bằng vài trang giấy hay vài câu nói. Điều đó có nghĩa là các lí thuyết như thế không diễn tả các sự kiện vốn không thể được tát cạn với tốc độ ấy, mà diễn y tả quan niệm mà tác giả đã có sẵn về chúng trước khi tiến hành cuộc nghiên cứu. Và chắc chắn là, ý niệm của chúng về những tập tục xã hội (*pratiques collectives*), về việc những tập tục ấy là gì và phải là gì, là một nhân tố trong sự phát triển của chúng. Nhưng ý niệm này tự nó là một sự kiện, và sự kiện này, muốn được xác định thích đáng, cần phải được nghiên cứu từ bên ngoài. Vì điều quan trọng không phải là biết cách thức cá nhân nhà tư tưởng nào đó trình bày một định chế nào đó, mà là biết quan niệm của một nhóm về định chế ấy; quả

thực, chỉ có quan niệm ấy mới có hiệu lực về mặt xã hội. Nhưng nó không thể được biết đến bằng lối quan sát nội tâm đơn thuần, bởi lẽ nó không hoàn toàn nằm trong bất cứ ai trong số chúng ta; do đó, ta cần phải tìm một số dấu hiệu bên ngoài làm cho nó có thể cảm nhận được. Hơn nữa, nó không sinh ra từ hư vô; tự nó đã là kết quả của những nguyên nhân bên ngoài mà ta cần phải biết để có thể đánh giá đúng vai trò của nó trong tương lai. Vì vậy, dù ta có làm gì đi nữa thì cũng phải luôn trở lại với chính phương pháp đó. Không có lí do nào để người ta đi tìm ở bên ngoài chúng những lí do tồn tại của chúng” (Lời tựa cho lần xuất bản thứ nhất). Ông nhấn mạnh: “Nguồn gốc đầu tiên của toàn bộ tiến trình xã hội có tầm quan trọng nào đó phải được tìm trong sự cấu tạo môi trường xã hội bên trong.” (Chương V).

Durkheim xác định rằng “xã hội” có một bản tính hoàn toàn khác biệt so với các cá nhân, bởi lẽ “xã hội không phải là một sự tổng số đơn giản của các cá nhân”, mà là “cái hệ thống, do được hình thành bởi sự kết hợp của các cá nhân, lại biểu hiện một thực tại cá biệt có các tính chất riêng của nó” (Chương V).

Ông đã đưa ra ví dụ so sánh hiện tượng sinh học với hiện tượng vô cơ để giải nghĩa sự khác biệt giữa bình diện xã hội với bình diện cá nhân: “... người ta sẽ nói rằng, vì các yếu tố duy nhất tạo thành xã hội là các cá nhân, nguồn gốc tiên khởi của các hiện tượng xã hội học chỉ có thể là các hiện tượng tâm lí học. Khi lập luận như vậy, người ta cũng có thể hoàn toàn dễ dàng khẳng định rằng các hiện tượng sinh học có thể được giải thích bởi các hiện tượng vô cơ trên bình diện phân tích. Thực vậy, quả là trong tế bào sống chỉ có các phân tử

nguyên chất. Chỉ có điều, các phân tử này kết hợp với nhau ở trong đó, và sự kết hợp ấy là nguyên nhân của các hiện tượng mới đặc trưng cho đời sống và ta không thể nào nhận thấy mầm mống (germe) của nó trong bất cứ các yếu tố kết hợp nào. Chính vì cái toàn bộ không đồng nhất với tổng số các bộ phận của nó, nên nó là cái gì khác và các thuộc tính của chúng cũng khác với các thuộc tính mà các bộ phận cấu thành nó biểu hiện” (Chương V).

Đối với Durkheim, để có thể giải thích được một sự kiện xã hội, chúng ta vừa phải tìm ra nguyên nhân lẫn tìm ra chức năng của sự kiện này. Ông phản bác tất cả những lối giải thích mang tính chất cứu cánh luận (finaliste) và nhấn mạnh lối giả thuyết nhân quả dựa trên những “nguyên nhân có hiệu lực”²⁷: *“khi tiến hành giải thích một hiện tượng xã hội thì ta phải nghiên cứu nguyên nhân tác động (cause efficiente) gây ra hiện tượng ấy và chức năng mà hiện tượng ấy thực hiện một cách biệt lập với nhau. Chúng tôi thích dùng chữ “chức năng” hơn là chữ “mục đích”, bởi rõ ràng các hiện tượng xã hội không tồn tại một cách chung chung do những kết quả hữu ích mà chúng tạo ra. Điều cần phải xác định là có hay không sự tương ứng giữa sự kiện được xem xét với những nhu cầu chung của cơ thể xã hội và sự tương ứng ấy [thể hiện] ở chỗ nào, mà không cần phải bận tâm đến việc nó có ý đồ hay không. Vả lại, tất cả mọi ý đồ đều quá chủ quan để có thể được xử lí một cách khoa học”* (Chương V).

Raymond Aron cho rằng điểm mấu chốt trong tư tưởng xã hội học của Durkheim là như sau: xã hội là một thực tại khác

về bản tính so với các thực tại cá nhân; bất cứ một sự kiện xã hội nào cũng đều có nguyên nhân là một sự kiện xã hội khác, chứ không bao giờ xuất phát từ nguyên nhân tâm lí cá nhân.²⁸

Durkheim khẳng định rằng “bất cứ khi nào mà một hiện tượng xã hội được cắt nghĩa trực tiếp bằng một hiện tượng tâm lí, ta có thể đoán chắc rằng sự cắt nghĩa ấy là sai lầm” (Chương V). Giải thích các sự kiện xã hội bằng yếu tố tâm lí học là không hiểu gì về tính chất “xã hội” của các sự kiện này: “Một lối giải thích thuần túy tâm lí học về các sự kiện xã hội, vì thế, không thể không bỏ qua toàn bộ cái cá biệt, tức là cái xã hội, nơi chúng” (Chương V).

Theo Durkheim, cái xã hội khác với cái cá nhân, cũng giống như xã hội học khác với tâm lí học: “Cả nhóm suy nghĩ, cảm nhận, hành động hoàn toàn khác với các thành viên của nó nếu các thành viên ấy sống tách rời nhau. Cho nên, nếu xuất phát từ các thành viên thì người ta sẽ không thể hiểu được điều gì đang diễn ra trong nhóm. Nói ngắn gọn, giữa môn tâm lí học và môn xã hội học có sự gián đoạn giống như giữa môn sinh học và các môn khoa học lí-hóa” (Chương V).

Raymond Aron diễn giải tư tưởng nhân quả trong xã hội học của Durkheim như sau: “*Phần nào đó*, tính quan hệ nhân quả có hiệu lực [cause efficiente] của môi trường xã hội đối với Durkheim chính là điều kiện tồn tại của ngành xã hội học khoa học. [Xã hội học] là môn khảo sát các sự kiện từ bên ngoài, định nghĩa một cách nghiêm cẩn những khái niệm mà nhờ đó chúng ta mới có thể phân biệt được những phạm trù

hiện tượng khác nhau, xếp loại các xã hội theo chi [genres] và theo loài [espèces], và cuối cùng, trong lòng một xã hội nhất định, giải thích một sự kiện cá biệt bằng môi trường xã hội”.²⁹

Bên cạnh yêu cầu đi tìm nguyên nhân của sự kiện xã hội, Durkheim còn nhấn mạnh tới yêu cầu tìm ra chức năng của sự kiện xã hội để có thể giải thích đầy đủ về hiện tượng” (Chương V). Thực ra, chức năng theo Durkheim cũng không là gì khác hơn mối liên hệ qua lại giữa nhân và quả. Đoạn sau đây cho thấy tư tưởng sâu sắc của Durkheim về mối quan hệ tác động qua lại giữa nhân và quả: “Thực vậy, mối liên hệ liên đới gắn nguyên nhân với kết quả mang một tính chất tương hỗ (réciprocité) mà người ta chưa nhận thức đầy đủ. Chắc chắn là, kết quả không thể tồn tại nếu không có nguyên nhân, nhưng đến lượt nó, cái nguyên nhân này lại cần có kết quả của mình. Chính từ nguyên nhân mà kết quả có được năng lượng (énergie) của mình, nhưng kết quả cùng đáp trả lại năng lượng cho nguyên nhân khi có dịp, và do đó nó không thể biến mất mà không gây tác động trở lại nguyên nhân?³⁰ Chẳng hạn, sự phản ứng của xã hội mà chúng ta gọi là “hình phạt” là do cường độ của các xúc cảm tập thể (sentiments collectifs) mà hành vi phạm tội phạm phải; nhưng mặt khác, sự phản ứng ấy có chức năng hữu ích là duy trì những xúc cảm này ở cùng một mức cường độ, vì chúng sẽ nhanh chóng sôi trào nếu những hành vi xúc phạm (offenses) mà chúng gánh chịu không bị trừng phạt” (Chương V).

Giống như thế giới sinh vật tự nhiên vốn chịu sự chi phối của nguyên tắc cân bằng nội tại, nguyên tắc hài hòa giữa các bộ phận và các cơ thể sống, xã hội con người cũng phải được giải thích bằng cách xem xét vai trò của các chức năng trong lòng hệ thống xã hội, bởi lẽ “không có hệ thống thì không có chức năng”, theo lời Berthelot. Berthelot cho rằng chính việc giải thích nguyên tắc nhân quả theo hướng chức năng này là tư tưởng chủ đạo trong cách giải thích của Durkheim về các hiện tượng xã hội.³¹

Thay vì áp dụng phương pháp thí nghiệm trực tiếp như trong các ngành khoa học tự nhiên, Durkheim cho rằng có thể sử dụng phương pháp so sánh như một phương pháp thí nghiệm gián tiếp để có thể tìm ra mối liên hệ nhân quả giữa các hiện tượng xã hội: “Chúng ta chỉ có một phương tiện để chứng minh hiện tượng này là nguyên nhân của một hiện tượng khác, đó là so sánh những trường hợp mà chúng đồng thời có mặt hay vắng mặt và tìm xem những sự biến đổi mà chúng thể hiện theo những cách kết hợp khác nhau của các hoàn cảnh có chứng tỏ rằng cái này phụ thuộc vào cái kia không. Khi các hiện tượng được tạo ra một cách giả tạo tùy theo ý thích của người quan sát, thì phương pháp ấy là phương pháp thí nghiệm đích thực. Trái lại, khi việc tạo ra các sự kiện không theo sự sắp đặt của chúng ta và chúng ta chỉ có thể mang chúng lại gần nhau sao cho chúng được tạo ra một cách tự phát, thì phương pháp mà người ta sử dụng là phương pháp thí nghiệm gián tiếp hay phương pháp so sánh” (Chương VI).



Điểm sáng giá của quyển *Các quy tắc*, theo đánh giá của Jean-Michel Berthelot, là “xác lập một nguyên tắc không thể bỏ qua của tính khoa học và đồng thời đề xướng một phương thức mẫu chốt để thực hiện nguyên tắc này”.³²

Tuy nhiên, cũng đáng lưu ý là khái niệm “sự kiện xã hội” về sau này được Durkheim chuyển vào bên trong con người, chứ không còn chỉ hiểu theo nghĩa là nằm bên ngoài cá nhân. Trong công trình *Xã hội học và triết học*, Durkheim cho rằng xã hội là “*cái ở bên trên chúng ta và cái ở bên trong chính chúng ta*”.³³

Dù vậy, theo Raymond Boudon và François Bourricaud, một trong những điểm khác biệt lớn giữa Durkheim với Marx, Tocqueville và Weber là Durkheim dường như luôn tránh né và khước từ việc coi cá nhân như một “chủ thể hành động” (sujet agissant).³⁴

Vấn đề quán xuyên toàn bộ sự nghiệp nghiên cứu của Durkheim là đi tìm những nguồn gốc của trật tự xã hội và của sự rối loạn xã hội. Chẳng hạn trong việc nghiên cứu về hiện tượng tự tử, ông cho rằng đây là một hiện tượng “*bình thường*” vì nó xảy ra trong bất cứ xã hội nào với một tỷ lệ nhất định nào đó; tuy nhiên, khi ở một xã hội hay một nhóm xã hội nào đó xuất hiện một tỷ lệ tự tử cao hơn một cách “*bất thường*” thì đây chính là dấu hiệu của một sự rối loạn xã hội. Theo Lewis Coser, mặc dù lo âu về những hiện tượng đổ vỡ trật tự xã hội, nhưng Durkheim cùng ý thức rằng nếu xã hội

kiểm soát cá nhân một cách toàn diện và thái quá thì điều này cũng gây hại cho con người không kém gì tình trạng phi chuẩn (*anomie*).³⁵

Mặc dù Durkheim thường bị coi là một người bảo thủ về lập trường chính trị cũng như trong quan điểm xã hội học, nhưng vào thời của ông, ông được xem là một người có tư tưởng tự do cấp tiến, đặc biệt là khi ông bênh vực cho Alfred Dreyfus, một sĩ quan người Pháp gốc Do Thái bị tòa án quân sự Pháp kết án oan ức tội phản bội quốc gia. Ông cho rằng vụ án này thực chất phản ánh óc bài Do Thái trong xã hội Pháp, khi mà người ta cố tìm cách tìm ra một thủ phạm để đổ tội gây ra tình trạng xáo trộn và khó khăn của nền kinh tế và xã hội Pháp lúc bấy giờ.³⁶

Theo George Ritzer, sự nghiệp của Durkheim có một tầm vóc ảnh hưởng sâu xa không chỉ đối với ngành xã hội học mà cả đối với nhiều ngành khoa học xã hội khác, đặc biệt thông qua tạp chí *L'Année sociologique* mà ông sáng lập vào năm 1898. Nhóm trí thức quy tụ xung quanh tạp chí này đã tạo ra những tác động quan trọng đối với những ngành như nhân học, sử học, ngôn ngữ học, và kể cả tâm lí học vốn là ngành mà Durkheim công kích nhiều trong những công trình đầu tay của ông.³⁷ Ảnh hưởng của Durkheim đối với nền xã hội học Mỹ diễn ra chậm hơn, mãi hai mươi năm sau khi ông qua đời, khi xuất hiện quyển *The Structure of Social Action* vào năm 1937 của Talcott Parsons.³⁸ Còn ở Đức thì Durkheim chỉ được biết đến chủ yếu sau cuộc Thế chiến II.³⁹

Công trình *Các quy tắc của phương pháp xã hội học* của Durkheim đã đánh dấu việc mở ra một thời kì mới hết sức quan trọng trong ngành xã hội học, như chính ông nhận định: “Xét tới cùng, sự cải cách mà chúng ta cần đưa vào trong ngành xã hội học giống y hệt về mọi mặt như sự cải cách vốn đã làm biến đổi ngành tâm lí học trong ba mươi năm gần đây” (Chương II).

Theo Berthelot, cuộc “cải cách” của Durkheim chính là một bước ngoặt, hay là một sự “đoạn tuyệt nhận thức luận” (rupture épistémologique) nếu muốn nói như nhà triết học khoa học Pháp Gaston Bachelard (1884–1962). Thực vậy, việc du nhập phương pháp thực nghiệm của Durkheim đã xác lập “xu hướng duy lí thực nghiệm” (rationalisme expérimental) trong ngành xã hội học.⁴⁰

Trần Hữu Quang

CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ NHẤT

Người ta ít có thói quen xử lí các sự kiện xã hội một cách khoa học đến mức một số mệnh đề trong cuốn sách này có thể làm cho độc giả ngạc nhiên. Thế nhưng, nếu có một bộ môn khoa học nghiên cứu về các xã hội, thì ta buộc phải không chờ đợi ở nó một lời giải thích dông dài đơn giản về các tiên kiến (préjugés) truyền thống, đúng hơn, nó phải làm cho chúng ta thấy được các sự vật theo cách nhìn khác với người bình thường; bởi lẽ mục đích của bất cứ bộ môn khoa học nào cũng là tạo ra những sự khám phá, và mọi sự khám phá như thế ít nhiều gây xáo trộn các ý kiến đã được chấp nhận. Vì thế, nếu trong bộ môn xã hội học người ta không gán cho cảm thức thông thường (sens commun) một uy quyền mà từ lâu không thấy có trong các bộ môn khoa học khác – và người ta cũng không rõ từ đâu mà uy quyền ấy lại có thể xuất hiện trong khoa học – thì nhà khoa học phải cương quyết không để mình rụt rè trước những kết quả đạt được trong các công trình nghiên cứu của mình, miễn sao các công trình nghiên cứu ấy được tiến hành một cách có phương pháp. Nếu đi tìm sự nghịch lí là công việc của nhà ngụy biện thì trốn tránh sự nghịch lí, khi nó bị các sự kiện áp đặt, lại là công việc của một đầu óc không có dũng khí và thiếu niềm tin trong khoa học.

Điều không may ở chỗ việc chấp nhận quy tắc này về nguyên tắc và trên lí thuyết lại dễ dàng hơn so với việc áp

dụng nó [vào thực tế] một cách kiên trì. Chúng ta còn quá quen với việc quyết định mọi vấn đề như thế dựa theo những sự dẫn dắt của cảm thức thông thường nên khó có thể loại trừ cái cảm thức ấy ra khỏi sự bàn luận xã hội học. Trong khi chúng ta nghĩ mình đã thoát khỏi nó, nó lại áp đặt cho chúng ta các phán đoán mà chúng ta không hề hay biết. Chỉ có sự rèn luyện chuyên môn bền bỉ mới có thể tránh được những khuyết điểm như thế. Đó là điều chúng tôi muốn độc giả vui lòng đừng bỏ qua. Độc giả hãy luôn ghi nhớ trong đầu rằng các phương cách tư duy quen thuộc nhất đều trái ngược với công việc nghiên cứu khoa học về các hiện tượng xã hội, chứ không phải thuận lợi cho công việc ấy, và do đó, độc giả phải cảnh giác đề phòng các ấn tượng ban đầu của mình. Nếu buông mình theo chúng mà không có sự chế ngự nào, thì rất có thể độc giả sẽ xét đoán [công trình của] chúng tôi mà chẳng hiểu gì về chúng tôi. Vì vậy, độc giả có thể đi đến chỗ kết án chúng tôi là tìm cách biện minh cho hành vi tội phạm, với lí do chúng tôi đã xem nó là một hiện tượng của xã hội học bình thường (un phénomène de sociologie normale). Song, lối bác bỏ như vậy thật là ấu trĩ. Vì nếu như việc các hành vi tội phạm diễn ra trong mọi xã hội bình thường bao nhiêu, thì việc chúng bị trừng phạt cũng bình thường bấy nhiêu. Thiết chế của một hệ thống trấn áp là một sự kiện có tính phổ quát không kém gì sự hiện hữu của hiện tượng tội phạm (criminalité) và cần thiết không kém gì trạng thái lành mạnh của tập thể. Để các hành vi tội phạm không xảy ra, việc loại bỏ những sự dị biệt giữa các ý thức cá nhân, vì những lí do mà ta sẽ thấy sau đây, là không thể có và không đáng

mong muốn; nhưng để sự trấn áp không diễn ra thì phải không có sự thuần nhất luân lý vốn là cái không thể dung hợp với đời sống của xã hội. Chỉ có điều, từ chỗ coi tội phạm là hành vi bị ghét bỏ và đáng bị ghét bỏ, cảm thức thông thường đã kết luận sai rằng hành vi ấy í không thể chóng vánh mất đi hoàn toàn. Với lối nghĩ đơn giản thông thường của nó, cảm thức này không thể hình dung rằng một sự vật đáng ghét lại có thể có lí do tồn tại hữu ích nào đó, tuy nhiên chẳng có mâu thuẫn gì ở đây cả. Chẳng phải trong cơ thể có những chức năng đáng ghét mà sự hoạt động đều đặn của nó lại cần thiết cho sức khỏe cá thể đó sao? Chẳng phải chúng ta đều ghét sự đau khổ đó sao? Tuy nhiên, thực thể nào không biết đau khổ ắt sẽ là một con quái vật. Tính chất bình thường của sự vật và những ác cảm mà nó khơi gợi ra thậm chí có thể có những sự liên đới. Nếu đau khổ là một sự kiện bình thường, thì đó là tình trạng không được yêu thích⁴¹; nếu hành vi tội phạm là bình thường, thì đó là tình trạng bị căm ghét. Vì thế, phương pháp của chúng tôi không hề có tính cách mạng. Theo nghĩa nào đó, phương pháp ấy thậm chí về cơ bản là bảo thủ, vì nó xem các sự kiện xã hội là các sự vật mà bản tính của chúng không thể cứ muốn thay đổi là được, cho dù bản tính ấy có mềm dẻo và dễ uốn nắn đến đâu. Nguy hiểm hơn biết bao là học thuyết chỉ thấy ở chúng chỉ là cái sản phẩm (le produit) của những sự nối kết trong đầu mà một kĩ xảo biện chứng đơn giản có thể làm đảo lộn hoàn toàn trong tích tắc!

Cũng giống như thế, vì người ta đã quen hình dung đời sống xã hội như là sự phát triển lôgic của các khái niệm duy tâm (concepts idéaux), nên có thể họ sẽ coi phương pháp làm

cho sự tiến hóa tập thể phụ thuộc vào các điều kiện khách quan, được xác định trong không gian, là thô thiển, và thậm chí rất có thể người ta gọi chúng tôi là nhà duy vật. Tuy nhiên, chúng tôi có thể đòi hỏi phải có định danh ngược lại cho công bằng hơn. Trên thực tế, bản chất của thuyết duy linh (spiritualisme) chẳng phải đã dựa vào ý niệm cho rằng các hiện tượng tâm lí không thể được dẫn xuất trực tiếp từ các hiện tượng hữu cơ đó sao? Phương pháp của chúng tôi phần nào chỉ là sự áp dụng nguyên tắc ấy vào các sự kiện xã hội. Giống như các nhà duy linh tách lĩnh vực (règne) tâm lí ra khỏi lĩnh vực sinh học, chúng tôi tách lĩnh vực tâm lí ra khỏi lĩnh vực xã hội; cũng giống như họ, chúng tôi không chấp nhận việc lấy cái đơn giản hơn để giải thích cái phức tạp hơn. Thế nhưng, nói cho đúng, cả định danh này [“nhà duy vật”] lẫn định danh kia [“nhà duy linh”] đều không phù hợp một cách chính xác với chúng tôi; định danh duy nhất mà chúng tôi chấp nhận là *nhà duy lí* (rationaliste). Quả thực, mục tiêu chính của chúng tôi là mở rộng thuyết duy lí khoa học đến hành vi ứng xử của con người, bằng cách cho thấy rằng, xét trong quá khứ, hành vi ấy có thể quy về các mối quan hệ nhân quả mà một sự thao tác không kém phần lí tính có thể sau đó chuyển thành các quy tắc hành động cho tương lai. Cái mà người ta gọi là thuyết thực chứng (positivisme) của chúng tôi chỉ là một hệ quả của tinh thần duy lí ấy mà thôi.⁴² Người ta chỉ có thể cố gắng vượt khỏi các sự kiện, hoặc để giải thích chúng hoặc để hướng dẫn tiến trình của chúng, trong chừng mực người ta tin chúng là phi lí tính. Nếu như các sự kiện hoàn toàn có thể hiểu được thì chúng đã đủ cho khoa học

cùng như cho thực tiễn: cho khoa học, vì không có lí do nào để người ta đi tìm ở bên ngoài chúng những lí do tồn tại của chúng; cho thực tiễn, vì giá trị hữu ích của chúng là một trong những lí do này. Do đó, đối với chúng tôi, nhất là trong thời đại của thuyết thần bí (mysticisme) đang tái xuất này, một công việc như thế có thể và cần được tiếp nhận một cách không e dè và thậm chí có thiện cảm bởi tất cả những ai chia sẻ với chúng tôi niềm tin vào tương lai của lí tính, cho dù có bất đồng ý kiến với chúng tôi về một số điểm nhất định.

CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ HAI

Khi cuốn sách này xuất bản lần đầu, nó làm dấy lên những cuộc tranh cãi gay gắt. Những tư tưởng hiện hành, như thể bị ngõ ngàng, đã chống lại ngay từ đầu với một sức mạnh đến mức, trong một thời gian, chúng tôi hầu như không thể nào lên tiếng trả lời được. Ngay ở những điểm mà chính chúng tôi đã diễn đạt một cách rõ ràng nhất, người ta cũng đã vô cớ gán cho chúng tôi những quan niệm không có gì chung với quan niệm của chúng tôi, và người ta tưởng rằng bằng cách làm ấy, họ sẽ bác bỏ được chúng tôi. Chúng tôi đã nhiều lần tuyên bố rằng đối với chúng tôi, cả ý thức cá nhân lẫn ý thức xã hội đều không phải là cái gì nền tảng, mà chỉ là một tập hợp các hiện tượng *sui generis* [riêng], ít nhiều đã được hệ thống hóa, thì người ta lại lên án chúng tôi là [theo] óc duy thực (réalisme) và tư duy bản thể học (ontologisme). Trong khi chúng tôi đã phát biểu một cách rạch ròi và lặp đi lặp lại đủ mọi cách rằng đời sống xã hội hoàn toàn được tạo thành từ các biến tượng, thì người ta lại lên án chúng tôi là đã loại trừ yếu tố tinh thần ra khỏi môn xã hội học. Thậm chí, để chống lại chúng tôi, họ còn đi đến việc phục hồi lại những cách thức thảo luận mà có lẽ ai cũng nghĩ là đã mất hẳn. Quả thực, họ quy cho chúng tôi một số ý kiến mà chúng tôi không hề đặt ra, với cớ là chúng “phù hợp với các nguyên tắc của chúng tôi”. Thế nhưng, kinh nghiệm đã chứng minh tất cả những sự nguy hiểm của phương pháp ấy; bằng cách cho phép người ta

kiến tạo một cách võ đoán các hệ thống mà chúng ta đang bàn, nó cũng cho phép người ta đánh đổ các hệ thống ấy một cách không mấy khó khăn.

Chúng tôi không nghĩ là chúng tôi tự lừa dối bản thân mình khi nói rằng kể từ đó những sự chống đối đã dần dần suy yếu. Đương nhiên, nhiều mệnh đề mà chúng tôi nêu ra vẫn còn tiếp tục tranh luận. Nhưng chúng tôi chẳng lấy làm ngạc nhiên hay phàn nàn về những sự tranh luận bổ ích ấy, bởi thực sự rõ ràng là các định đề [hay định thức] (formules) của chúng tôi được dự định sẽ điều chỉnh trong tương lai. Là bản tóm tắt của một thực tiễn cá nhân và không tránh khỏi việc bị hạn chế, các định đề ấy cần phải mở rộng thêm khi người ta có được một kinh nghiệm sâu rộng hơn về thực tại xã hội. Hơn nữa, đối với phương pháp, ta chỉ có thể xác lập các quy tắc tạm thời, bởi lẽ các phương pháp sẽ thay đổi cùng với sự tiến bộ của khoa học. Tuy nhiên, trong những năm gần đây, bất chấp những sự chống đối, sự nghiệp của bộ môn xã hội học khách quan, chuyên biệt và có phương pháp đã không ngừng chiếm lĩnh địa bàn. Việc lập ra tạp chí *L'Année sociologique* [Niên san xã hội học] chắc chắn có đóng góp nhiều vào kết quả này. Vì bao quát cùng một lúc toàn bộ các lĩnh vực khoa học, tạp chí *L'Année* [Niên san], hơn bất cứ một ấn phẩm chuyên môn nào, có thể cho ta biết được bộ môn xã hội học phải là gì và có thể trở thành cái gì. Như vậy, ta có thể thấy rằng xã hội học không bị kết án là [nó] vẫn còn là một phân ngành của bộ môn triết học tổng quát, và mặt khác nó có thể hiểu được chi tiết các sự kiện mà không thoái biến thành một thứ học thức uyên bác rỗng tuếch (pure érudition). Và vì thế,

chúng tôi không thể nào diễn tả hết được sự kính trọng của mình trước tấm lòng nhiệt tình và tinh thần tận tụy của các cộng sự viên của chúng tôi, chính nhờ có họ mà lối chúng minh bằng sự kiện ấy mới có thể được thử nghiệm và có thể được tiếp tục.

Tuy nhiên, cho dù sự tiến bộ ấy có phần nào hiện thực, ta cùng không thể phủ nhận được rằng những sự hiểu lầm và tình trạng lẫn lộn trước đây chưa phải đã hoàn toàn mất đi. Đây là lí do tại sao, nhân dịp xuất bản lần thứ hai này, chúng tôi muốn giải thích thêm một vài điều, trả lời một số ý kiến phê phán và làm sáng tỏ thêm một số điểm.

I

Mệnh đề phát biểu rằng các sự kiện xã hội phải được xử lí như là các sự vật – mệnh đề này chính là cơ sở của phương pháp của chúng tôi – nằm trong số các mệnh đề đã gây ra nhiều tranh luận nhất. Người ta cho rằng việc chúng tôi xem xét các thực tại của thế giới xã hội giống với các thực tại của thế giới bên ngoài là [cái trò] ngược đời (paradoxal) và gây tai tiếng. Như thế là người ta đã hiểu sai một cách kì cục về ý nghĩa và tầm quan trọng của lối xem xét ấy (assimilation), mục đích của nó không phải là hạ những hình thức tồn tại cao hơn xuống những hình thức tồn tại thấp hơn, mà trái lại, mục đích của nó là đòi hỏi cho hình thức tồn tại trước một mức độ hiện thực ít nhất là ngang bằng với mức độ mà ai cũng thừa nhận đối với hình thức tồn tại sau. Thật vậy, chúng tôi không nói rằng các sự kiện xã hội là những sự vật vật chất, mà là

những sự vật xét trên cùng bình diện như những sự vật vật chất, mặc dù theo một cách khác.

Thế thì, sự vật là gì? Sự vật đối lập với ý niệm cũng giống như cái người ta biết từ bên ngoài đối lập với cái người ta biết từ bên trong. Sự vật là bất cứ đối tượng nào của nhận thức không thể tự nhiên thâm nhập vào trí tuệ, là bất cứ thứ gì mà chúng ta không thể đưa ra một ý niệm thích đáng bằng một phương pháp phân tích đơn giản ở trong đầu, là bất cứ thứ gì mà trí óc không thể nào hiểu được nếu nó không ra khỏi bản thân nó, bằng cách tuần tự đi từ các đặc điểm dễ thấy và dễ tiếp xúc trực tiếp nhất đến các đặc điểm khó thấy nhất và sâu sắc nhất qua con đường quan sát và thực nghiệm. Việc xem xét các sự kiện thuộc một loại nhất định nào đó như là những sự vật không có nghĩa là sắp xếp chúng vào phạm trù này hay phạm trù kia của thực tại, mà có nghĩa là có một thái độ tinh thần (*attitude mentale*) nhất định đối với chúng. [Điều này có nghĩa là] khi nghiên cứu các sự kiện ta phải thừa nhận nguyên tắc là ta hoàn toàn không biết các sự kiện ấy là gì và các thuộc tính đặc trưng của chúng, cũng như các nguyên nhân chưa biết mà chúng phụ thuộc, không thể được phát hiện bằng phương pháp nội quan (*introspection*), ngay cả khi phương pháp này được tiến hành cẩn trọng nhất.

[Vi] các thuật ngữ được định nghĩa như vậy, nên mệnh đề của chúng tôi không phải là một nghịch luận (*paradoxe*), có lẽ gần như được cho là điều đương nhiên nếu nó vẫn còn thường xuyên bị ngộ nhận trong các bộ môn khoa học nghiên cứu về con người, và trên hết là trong bộ môn xã hội học. Quả thực, theo chiều hướng này, ta có thể nói rằng bất cứ đối

tượng nào của khoa học cũng đều là sự vật, có lẽ ngoại trừ các đối tượng toán học; bởi lẽ đối với các đối tượng toán học, vì chúng ta tự mình kiến tạo nên chúng từ đối tượng đơn giản nhất cho đến đối tượng phức tạp nhất, nên để biết chúng là gì thì ta chỉ cần nhìn vào bên trong chúng ta và phân tích ở bên trong chúng ta tiến trình tinh thần làm nảy sinh ra chúng là đủ. Nhưng ngay khi ta xét các sự kiện theo đúng nghĩa của từ, khi chúng ta tiến hành xây dựng một bộ môn khoa học về chúng, thì đối với chúng ta, chúng tất yếu là những cái xa lạ, *những sự vật* chưa được biết đến, vì những biểu tượng mà chúng ta có thể tạo ra từ chúng trong diễn trình đời sống không có bất cứ một giá trị khoa học nào, do chỗ chúng không được thực hiện một cách có phương pháp và thiếu tính phê phán, và do đó, ta phải gạt chúng ra. Các sự kiện của tâm lí cá nhân tự chúng biểu hiện đặc điểm này và phải được xem xét theo phương diện này. Quả thực, mặc dù theo định nghĩa, chúng ở bên trong chúng ta, nhưng ý thức mà ta có về chúng lại không bộc lộ cho ta thấy cả bản tính nội tâm lẫn nguồn gốc của chúng. Ý thức cho phép chúng ta biết rõ chúng ở một mức độ nhất định, nhưng chỉ theo cách giống như cảm giác cho chúng ta biết có nhiệt hay ánh sáng, có âm thanh hay điện từ; nó mang lại cho chúng ta những ấn tượng mù mờ, thoáng chốc và chủ quan chứ không phải là những ý niệm rõ ràng và phân minh hay những khái niệm giải thích. Và rõ ràng đây là lí do tại sao trong thế kỉ này bộ môn tâm lí học khách quan đã được thành lập với quy tắc nền tảng là nghiên cứu các sự kiện tinh thần từ bên ngoài, nghĩa là [nghiên cứu chúng] như là các sự vật. Các sự kiện xã hội lại càng cần phải như vậy; vì lẽ ý

thức không thể có năng lực nhận biết chúng hơn là nhận biết về đời sống riêng của nó⁴³. Người ta sẽ biện bác rằng vì chúng là công trình của ta, nên ta chỉ cần nhận thức về chính mình là biết được ta đã đưa cái gì vào trong chúng và ta gây dựng chúng như thế nào. Nhưng trước hết, phần lớn các định chế xã hội được truyền lại cho chúng ta được các thế hệ trước làm sẵn rồi; chúng ta không hề dự phần vào sự hình thành của chúng, và do đó, không phải cứ tra vấn chính mình là chúng ta đã có thể phát hiện ra những nguyên nhân sinh ra chúng. Hơn nữa, ngay cả khi chúng ta tham gia vào việc tạo tác ra chúng, thì khó khăn lắm chúng ta mới đoán thấy theo cách mù mờ nhất, và thường là không chính xác nhất, những lí do thực sự buộc ta phải hành động và tính chất của sự hành động của chúng ta. Thậm chí, ngay cả khi đó chỉ đơn thuần là những bước đi riêng của cá nhân chúng ta, chúng ta cũng không biết gì nhiều về những động cơ tương đối đơn giản đang hướng đạo cho chúng ta; chúng ta cứ tưởng mình vô tư nhưng lại hành động theo lối ích kỉ; chúng ta cứ tưởng mình nghe theo lòng thù hận nhưng lại mềm lòng trước tình yêu, cứ tưởng mình tuân theo lí trí nhưng lại là những kẻ nô lệ cho những thành kiến phi lí tính, v.v. Do đó, làm thế nào chúng ta có được năng lực tách biệt rõ hơn nữa những nguyên nhân, có mức độ phức tạp khác nhau, gây ra các hoạt động tập thể? Ít nhất là vì mỗi một cá nhân chỉ tham dự vào một phần rất nhỏ; chúng ta có rất nhiều người cộng tác và điều xảy ra trong ý thức của người khác, thì lại nằm bên ngoài chúng ta.

Vì vậy, quy tắc của chúng tôi không liên quan đến bất cứ quan niệm siêu hình học nào, bất cứ sự tư biện nào về cơ sở

của các thực thể (êtres). Nó chỉ đòi hỏi nhà xã hội học phải đặt mình vào tâm trạng của các nhà vật lí học, hóa học, sinh lí học khi họ lao mình vào một miền đất hãy còn chưa được khai phá trong lĩnh vực khoa học của họ. Khi thâm nhập vào thế giới xã hội, nhà xã hội học cần phải ý thức rằng mình đang thâm nhập vào một thế giới chưa được biết đến [inconnu]; ông ta phải cảm thấy mình đang hiện diện trước các sự kiện mà những quy luật của chúng cũng không bị nghi ngờ như các quy luật của sự sống, lúc bộ môn sinh học vẫn còn chưa thành lập; ông ta phải giữ mình trong tư thế sẵn sàng phát hiện ra cái sẽ làm ông ta kinh ngạc và bối rối. Thế nhưng, xã hội học vẫn chưa đạt đến độ chín muồi về trí tuệ ấy. Trong khi nhà khoa học nghiên cứu về thiên nhiên cảm nhận rất tinh những kháng lực của thiên nhiên và ông ta phải khó khăn lắm mới vượt qua được, thì quả thực có vẻ như nhà xã hội học đang hoạt động trong môi trường các sự vật trong suốt một cách trực tiếp đối với tâm trí [của ông ta], có vẻ như ông ta đã giải quyết những vấn đề rối rắm nhất một cách quá dễ dàng. Trong tình trạng hiện nay của khoa học, chúng ta thực sự còn chưa biết các định chế xã hội chính yếu, như nhà nước hay gia đình, quyền sở hữu hay kế ược, hình phạt và trách nhiệm, là gì nữa; chúng ta hầu như hoàn toàn không biết gì về các nguyên nhân chúng phụ thuộc, các chức năng chúng thực hiện và các quy luật tiến hóa của chúng, vấn đề không phải ở chỗ đó, nếu chúng ta bắt đầu nhận thấy những vệt sáng trên một số điểm. Thế nhưng, chỉ cần đọc qua các công trình xã hội học là đủ biết việc ý thức về tình trạng không biết ấy và về những khó khăn ấy là hiếm hoi đến dường nào. Không những

các nhà xã hội học tự coi mình là buộc phải giáo điều hóa về tất cả các vấn đề cùng một lúc, mà còn tưởng rằng mình có thể đạt đến được cái bản chất của các hiện tượng phức tạp nhất chỉ bằng vài trang giấy hay vài câu nói. Điều đó có nghĩa là các lí thuyết như thế không diễn tả các sự kiện vốn không thể được tát cạn với tốc độ ấy, mà diễn tả quan niệm mà tác giả đã có sẵn về chúng trước khi tiến hành cuộc nghiên cứu. Và chắc chắn là, ý niệm của chúng về những tập tục xã hội (pratiques collectives), về việc những tập tục ấy là gì và phải là gì, là một nhân tố trong sự phát triển của chúng. Nhưng ý niệm này tự nó là một sự kiện, và sự kiện này, muốn được xác định thích đáng, cần phải được nghiên cứu từ bên ngoài. Vì điều quan trọng không phải là biết cách thức cá nhân nhà tư tưởng nào đó trình bày một định chế nào đó, mà là biết quan niệm của một nhóm về định chế ấy; quả thực, chỉ có quan niệm ấy mới có hiệu lực về mặt xã hội. Nhưng nó không thể được biết đến bằng lối quan sát nội tâm đơn thuần, bởi lẽ nó không hoàn toàn nằm trong bất cứ ai trong số chúng ta; do đó, ta cần phải tìm một số dấu hiệu bề ngoài làm cho nó có thể cảm nhận được. Hơn nữa, nó không sinh ra từ hư vô; tự nó đã là kết quả của những nguyên nhân bên ngoài mà ta cần phải biết để có thể đánh giá đúng vai trò của nó trong tương lai. Vì vậy, dù ta có làm gì đi nữa thì cũng phải luôn trở lại với chính phương pháp đó.

II

Một mệnh đề khác cũng được thảo luận không kém phần sôi nổi so với mệnh đề trước, đó là mệnh đề trình bày các

hiện tượng xã hội như là [các hiện tượng] ở bên ngoài các cá nhân. Ngày nay, người ta sẵn sàng đồng ý với chúng tôi rằng các sự kiện của đời sống cá nhân và các sự kiện của đời sống tập thể trong chừng mực nào đó là khác nhau về tính chất. Người ta cũng có thể nói rằng có một sự thỏa thuận, nếu không phải là nhất trí thì ít ra cũng là rất phổ biến, đang được hình thành về điểm này. Giờ đây không còn nhà xã hội học nào từ chối mọi tính chất riêng đối với bộ môn xã hội học. Nhưng vì xã hội chỉ hợp thành từ các cá nhân⁴⁴, nên hình như, theo nghĩa thông thường, đời sống xã hội không thể có một chất nền (substrat) nào khác ngoài ý thức cá nhân; nếu khác đi, đời sống xã hội sẽ nằm đâu đó trên các tầng mây lơ lửng.

Tuy nhiên, điều mà chúng ta cho là khó có thể chấp nhận một cách dễ dãi như vậy đối với các sự kiện xã hội, thì lại thường được chấp nhận đối với các lĩnh vực khác của giới tự nhiên. Bất cứ lúc nào các yếu tố nào đó kết hợp với nhau, qua đó làm nảy sinh những hiện tượng mới, ta buộc phải quan niệm rằng các hiện tượng này không nằm trong các yếu tố mà nằm trong cái toàn thể được hình thành từ sự hợp nhất của chúng. Tế bào sống không chứa cái gì khác ngoài các khoáng hạt (particules minérales), cũng như xã hội không chứa cái gì khác ngoài các cá nhân; thế nhưng, hoàn toàn rõ ràng là các hiện tượng đặc trưng của sự sống không thể nằm trong các nguyên tử hydro, oxy, carbon và nitơ được. Bởi vì làm thế nào mà những sự vận động của sự sống lại có thể diễn ra bên trong các yếu tố không phải sự sống được? Hơn nữa, làm thế nào mà các thuộc tính sinh học lại có thể được phân bố giữa

các yếu tố ấy được? Các thuộc tính ấy không thể có như nhau ở tất cả mọi yếu tố, bởi vì chúng không cùng một tính chất; nguyên tố carbon không phải là nguyên tố nitơ, và do đó không thể mang những thuộc tính như nhau, cũng như không đóng một vai trò như nhau. Ta cũng không thể công nhận được rằng mỗi một phương diện của đời sống, mỗi một đặc điểm chính yếu của nó được hiện thân trong một nhóm nguyên tử khác. Đời sống không thể bị tách rời nhau ra như vậy; nó là cái một [hay nhất thể] (une), và do đó nó không thể được định vị ở đâu khác ngoài cái chất sống trong toàn thể của nó. Nó ở trong cái toàn thể chứ không ở trong các bộ phận. Không phải các hạt vô sinh (particules non-vivantes) của tế bào, mà là bản thân tế bào và chỉ mỗi mình tế bào mới tự nuôi dưỡng, tự tái tạo, hay nói ngắn gọn là sống. Và những gì chúng tôi nói về sự sống có thể được khẳng định lại trong mọi sự tổng hợp khả hữu. Độ rắn của đồng không nằm trong đồng đỏ cùng không nằm trong thiếc, vốn là những kim loại dùng để sản xuất đồng, thuộc thể mềm hay dẻo. Độ rắn ấy nằm trong thể hỗn hợp của chúng. Độ lỏng của nước, thuộc tính uồng và các thuộc tính khác của nó, không nằm trong hai nguyên tử khí [tức hydro và oxy] tạo thành nó, mà nằm trong hợp chất do chúng tạo thành bằng cách kết hợp với nhau.

Chúng ta hãy áp dụng nguyên tắc này vào bộ môn xã hội học. Nếu, giả thử người ta đồng ý với chúng tôi, sự tổng hợp *sui generis* cấu tạo nên mọi xã hội ấy làm nảy sinh những hiện tượng mới, khác với những hiện tượng xảy ra trong ý thức của những người sống cô độc, thì ta buộc phải thừa nhận rằng các sự kiện riêng lẻ đó nằm trong bản thân cái xã hội đã

sản sinh ra chúng chứ không phải trong các bộ phận, tức là trong các thành viên, của xã hội ấy. Theo nghĩa này, chúng nằm bên ngoài các ý thức cá nhân, xét như là các ý thức cá nhân, giống như các đặc điểm phân biệt của đời sống nằm bên ngoài các chất khoáng hợp thành sinh thể (être vivant). Chúng không thể được hấp thu vào trong các yếu tố mà không tự mâu thuẫn, vì theo định nghĩa, chúng giả định cái gì đó khác với những cái mà các yếu tố ấy chứa đựng. Như vậy, sự phân biệt mà chúng tôi đã xác lập dưới đây giữa bộ môn tâm lí học theo đúng nghĩa của từ, hay bộ môn khoa học về tâm thức của cá nhân, và bộ môn xã hội học đã được biện minh bởi một lí do mới. Các sự kiện xã hội không chỉ khác về chất với các sự kiện tâm lí; *chúng có một chất nền khác*, chúng không tiến triển trong cùng một môi trường, chúng không phụ thuộc vào những điều kiện như nhau. Điều này không có nghĩa là bản thân chúng, theo cách nào đó, không phải là các sự kiện tâm lí, vì cả hai [loại sự kiện ấy] đều là những thể cách tư duy hay hành động. Nhưng các trạng thái của ý thức tập thể thuộc về một bản tính khác với các trạng thái của ý thức cá nhân; chúng là những biểu tượng thuộc một loại khác. Tâm thức của các nhóm không phải là tâm thức của các cá nhân; nó có những quy luật riêng của nó. Vì thế, cả hai bộ môn khoa học này khác nhau rõ rệt như bất cứ bộ môn khoa học khác nhau rõ rệt nào, cho dù giữa chúng có thể có những mối quan hệ nào đó.

Tuy nhiên, về điểm này, ta nên đưa ra một sự phân biệt có thể rọi ánh sáng nào đó lên cuộc tranh luận.

Chất liệu (matière) của đời sống xã hội không thể được giải thích bằng các nhân tố tâm lí thuần túy, nghĩa là bằng các trạng thái của ý thức cá nhân; đối với chúng tôi, điều này là hiển nhiên. Thực vậy, cái mà các biểu tượng tập thể thể hiện là cách thức nhóm [xã hội] đang suy tưởng về chính mình trong các mối quan hệ của nó với các đối tượng mà nó tác động. Nhưng nhóm lại được cấu tạo khác với cá nhân, và các sự vật tác động tới nó thuộc một loại khác. Những biểu tượng nào không thể hiện những chủ đề giống nhau hay những đối tượng giống nhau thì không thể phụ thuộc vào những nguyên nhân giống nhau. Để hiểu được phương cách mà xã hội hình dung về chính mình và thế giới xung quanh nó, ta cần phải xem xét bản tính của xã hội, chứ không phải bản tính của các cá nhân. Các biểu trưng mà xã hội dùng để suy tưởng về chính mình sẽ thay đổi tùy theo việc xã hội ấy là gì. Ví dụ, nếu xã hội quan niệm mình xuất thân từ một con vật danh tổ (animal éponyme), đó là vì xã hội ấy hình thành nên một trong số nhóm đặc biệt mà người ta gọi là các thị tộc ấy. Nếu động vật tổ được thay bằng một thủy tổ là con người, nhưng cũng đầy tính chất huyền thoại, đó là vì [tổ chức] thị tộc đã thay đổi về bản tính. Nếu, bên trên các vị thần cai quản ở địa phương hay trong gia đình, xã hội hình dung ra những vị thần khác mà nó tin là nó phụ thuộc vào, đó là vì các nhóm địa phương và các nhóm gia đình hợp thành xã hội ấy có xu hướng tập trung lại và hợp nhất, và mức độ hợp nhất được biểu hiện trên một điện thờ thần linh tương ứng với mức độ hợp nhất mà xã hội đạt được ở cùng thời điểm. Nếu xã hội lên án một số lối ứng xử nhất định, đó là vì chúng xúc phạm đến một vài trong

so các xúc cảm cơ bản của nó; và những xúc cảm này liên quan đến sự cấu tạo của nó, cũng giống như những xúc cảm của cá nhân có liên quan đến khí chất và sự cấu tạo tinh thần của anh ta. Vì vậy, ngay cả khi bộ môn tâm lí học cá nhân không còn những điều bí mật đối với chúng ta nữa, nó cũng không thể mang lại cho chúng ta cách giải quyết bất cứ điều gì trong số các vấn đề ấy, vì chúng liên quan đến các loại sự kiện mà nó chưa biết đến.

Nhưng một khi đã thừa nhận sự khác nhau về tính chất (hétérogénéité) ấy, ta có thể tự hỏi xem các biểu tượng cá nhân và các biểu tượng tập thể có tập hợp lại với nhau hay không, bởi vì cả hai đều là những biểu tượng; và [tự hỏi] xem, do những sự giống nhau ấy, một số quy luật trừu tượng có thể sẽ không chung cho cả hai lĩnh vực hay không. Các câu chuyện huyền thoại, các truyền thuyết dân gian, các quan niệm tôn giáo đủ mọi loại, các niềm tin luân lí, v.v. thể hiện một thực tại khác với thực tại cá nhân; nhưng, cách thức chúng hút đẩy, hợp phân có thể độc lập với nội dung của chúng và chỉ liên quan đến tính chất phổ biến của các biểu tượng của chúng mà thôi. Mặc dù được hình thành từ một chất liệu khác, nhưng chúng vận hành trong các mối quan hệ giữa chúng với nhau giống như các cảm giác, các hình ảnh, hay các ý niệm vận hành nơi cá nhân. Chẳng hạn, người ta có nên tin rằng sự liên tục và sự giống nhau, những sự tương phản và những sự đối lập logic tác động theo cùng một cách không, cho dù các sự vật được biểu hiện đó là gì? Vì vậy, người ta đi đến chỗ hình dung ra khả thể của bộ môn tâm lí học hoàn toàn mang tính hình thức có thể có chỗ chung cho

môn tâm lí học cá nhân và môn xã hội học; và đó có thể là lí do vì sao người ta cảm thấy phải thận trọng khi phân biệt một cách quá rõ hai bộ môn khoa học này.

Nói một cách nghiêm ngặt, trong tình trạng nhận thức của chúng ta hiện nay, vấn đề được đặt ra như vậy không thể nhận được một giải pháp nhất quyết nào. Quả thực, một mặt, tất cả những gì chúng ta biết về phương cách kết hợp của các ý niệm cá nhân được quy giản vào một số mệnh đề rất chung chung và mơ hồ mà người ta gọi chung là các quy luật về sự kết hợp (lois de l'association) của các ý niệm. Nhưng với các quy luật về sự hình thành ý niệm tập thể, chúng ta vẫn còn hoàn toàn chưa biết đến. Môn tâm lí học xã hội, có nhiệm vụ phải xác định các quy luật ấy, chẳng qua chỉ là một từ dùng để gọi tất cả mọi vấn đề phổ biến (généralités), khác nhau và không chính xác, nhưng không có đối tượng xác định. Điều cần phải làm là nghiên cứu xem, bằng cách so sánh các chủ đề huyền thoại, các truyền thuyết và các truyền thống dân gian, các ngôn ngữ, các biểu tượng xã hội nương tựa nhau và loại trừ nhau, hòa hợp nhau và tách rời nhau, v.v. theo cách nào. Nhưng dù vấn đề này đáng được các nhà nghiên cứu lưu tâm, thì ta vẫn có thể nói rằng nó đã hầu như chưa được đề cập đến; và khi ta còn chưa phát hiện ra được một vài trong số các quy luật ấy, thì rõ ràng ta không thể biết được một cách chính xác các quy luật ấy có lặp lại các quy luật của môn tâm lí học cá nhân hay không.

Tuy nhiên, dù không chắc chắn, nhưng ít nhất cũng có khả năng là nếu như có những sự giống nhau giữa hai loại quy luật này, thì những sự khác nhau giữa chúng không phải là

không có. Quả thực, có vẻ như khó có thể chấp nhận khi nói rằng chất liệu nào nặn nên các biểu tượng không ảnh hưởng đến các thể cách kết hợp của chúng. Đúng là các nhà tâm lý học đôi khi nói đến các quy luật về sự kết hợp các ý niệm, như thể các quy luật ấy là như nhau đối với tất cả các loại biểu tượng cá nhân. Nhưng hoàn toàn không đúng như vậy: các hình ảnh không nối kết với nhau [theo cùng cách] như các cảm giác, và các khái niệm cũng không nối kết với nhau như các hình ảnh. Nếu môn tâm lý học phát triển hơn, chắc chắn nó sẽ nhận thấy rằng mỗi một phạm trù của các trạng thái tâm thức đều có những quy luật hình thức dành riêng cho nó. Nếu như vậy, người ta *a fortiori* [lại càng] phải trông chờ vào việc các quy luật tương ứng của tư duy xã hội là [những quy luật] riêng biệt như bản thân tư duy ấy. Thực vậy, nếu loại sự kiện này ít được khảo sát, thì ta khó lòng ý thức được tính riêng biệt ấy. Lẽ nào tính riêng biệt làm cho ta thấy phương cách quá đặc biệt trong đó các quan niệm tôn giáo (về căn bản là mang tính tập thể) đan cài vào nhau, hay tách rời nhau, chuyển hóa lẫn nhau làm sản sinh ra những quan niệm hỗn hợp đầy mâu thuẫn, tương phản với những sản phẩm thông thường của tư duy của riêng chúng ta, là quá lạ lùng chẳng? Do đó, ta có thể giả định nếu một số quy luật của tâm thức xã hội làm xuất hiện lại một cách có hiệu quả một vài trong số các quy luật do các nhà tâm lý học xác lập, đó không phải là vì các quy luật của tâm thức chỉ đơn thuần là trường hợp riêng của các quy luật tâm lý học; nhưng giữa hai loại quy luật ấy, bên cạnh những mặt khác nhau chắc chắn là quan trọng, vẫn có những mặt giống nhau mà ta có thể suy ra bằng sự trừu

tượng, nhưng còn chưa được biết đến. Điều này có nghĩa là trong bất cứ trường hợp nào xã hội học cũng không thể vay mượn một cách hoàn toàn và đơn giản ở môn tâm lí học mệnh đề này hay mệnh đề khác để áp dụng nguyên xi vào các sự kiện xã hội. Nhưng toàn bộ tư duy tập thể, trong mô thức cũng như trong chất liệu, phải được nghiên cứu tự nó và cho nó, với ý thức là nó phải có cái gì đó riêng cho nó, và ta cần phải để lại cho [các nhà nghiên cứu trong] tương lai nhiệm vụ tìm xem ở mức độ nào thì nó giống với tư duy của các cá nhân. Đây là một vấn đề thuộc thẩm quyền của môn triết học tổng quát và môn lôgic học trừu tượng hơn là môn nghiên cứu khoa học về các sự kiện xã hội.⁴⁵

III

Chúng tôi vẫn còn phải nói vài lời về định nghĩa mà chúng tôi đã nêu ra về các sự kiện xã hội ở trong Chương I của cuốn sách này. Chúng tôi xem các sự kiện xã hội là những phương cách hành động hay tư duy, có thể nhận biết được qua đặc điểm là chúng có khả năng gây ra nơi ý thức của các cá nhân một sự ảnh hưởng mang tính cưỡng chế. Đã có một sự lầm lẫn về chủ đề đáng được ta lưu ý này.

Người ta có thói quen khó bỏ là lấy các hình thức tư duy triết học, mà định nghĩa sơ bộ này thường được xem là một thứ triết học về sự kiện xã hội, áp dụng vào các sự vật xã hội học. Người ta nói rằng chúng tôi đã giải thích các hiện tượng xã hội bằng sự cưỡng chế, cùng tựa như ông Tarde đã giải thích chúng bằng sự bắt chước. Chúng tôi không hề có một

tham vọng như vậy, thậm chí cùng không hề nghĩ là người ta có thể gán cho chúng tôi điều đó, vì nó trái ngược với bất cứ phương pháp nào. Điều mà chúng tôi đề xuất không phải là dự đoán những kết luận của khoa học bằng một lối nhìn triết học, mà chỉ là chỉ ra những dấu hiệu bề ngoài nào đó cho phép ta nhận biết các sự kiện mà khoa học cần phải xử lí, để nhà khoa học có thể biết cách phát hiện chúng đang ở đâu và không lẫn lộn chúng với các sự kiện khác. Vấn đề là phải phân định lĩnh vực nghiên cứu một cách rõ ràng nhất, chứ không phải thu tóm nó vào dưới một thứ trực quan thấu triệt (intuition exhaustive). Vì vậy, chúng tôi sẵn sàng chấp nhận lời trách cứ rằng định nghĩa này đã không diễn tả hết mọi đặc điểm của sự kiện xã hội, và do đó, không phải là định nghĩa khả hữu duy nhất. Trên thực tế, chẳng có gì cấm ta không được quan niệm rằng nó [sự kiện xã hội] có thể được định nghĩa theo nhiều cách khác nhau; vì chẳng có lí do nào để nó chỉ có một thuộc tính phân biệt duy nhất.⁴⁶ Điều quan trọng là hãy chọn lấy đặc điểm có vẻ như phù hợp nhất với mục đích mà ta nêu ra. Và rất có thể ta phải sử dụng nhiều tiêu chuẩn cùng một lúc, tùy theo các trường hợp. Đó là những gì mà đôi khi chúng tôi tự mình thừa nhận là cần thiết trong xã hội học; bởi vì có những trường hợp đặc điểm cưỡng chế không dễ gì được thừa nhận. Vì đây là định nghĩa sơ bộ, nên các đặc điểm mà ta sử dụng cần phải được thừa nhận ngay và có thể cần phải được nhận diện trước khi tiến hành cuộc nghiên cứu. Nhưng, điều kiện ấy lại không được thỏa mãn trong các định nghĩa mà đôi khi người ta nêu ra để đối chọi lại định nghĩa của chúng tôi. Chẳng hạn, người ta nói rằng sự kiện xã hội là

“tất cả những gì được diễn ra trong xã hội và bởi xã hội”, hay “cái gì đó có ích lợi cho nhóm và tác động đến nhóm theo cách nào đó”. Nhưng người ta không thể biết được xã hội có phải là nguyên nhân của một sự kiện hay không, hoặc sự kiện ấy có những hệ quả xã hội một khi khoa học đã tiến triển hay không. Các định nghĩa như thế, do đó, không thể dùng để xác định ngay từ đầu đối tượng của cuộc nghiên cứu. Để có thể sử dụng chúng, việc nghiên cứu các sự kiện xã hội cần phải được đẩy đi khá xa, và do đó, một số phương tiện khác phải được phát hiện trước khi nhận biết chúng đang ở đâu.

Đồng thời với việc thấy định nghĩa của chúng tôi là quá hẹp, người ta lên án định nghĩa ấy là quá rộng và bao quát hầu hết toàn bộ cái thực tồn (tout le réel). Quả thực, người ta từng nói rằng bất cứ môi trường vật lí nào cũng gây cưỡng chế đến các thực thể chịu sự tác động của nó; vì trong chừng mực nào đó, các thực thể buộc phải tự mình thích ứng với nó. Nhưng giữa hai cách thức cưỡng chế ấy có một thế giới sự dị biệt (toute la difference) tách môi trường vật lí ra khỏi môi trường luân lí. Sức ép do một hay nhiều vật thể gây ra cho các vật thể khác hay thậm chí cho các ý chí không thể được lẫn lộn với áp lực mà ý thức của một nhóm gây ra cho ý thức của các thành viên trong nhóm. Sự cưỡng chế xã hội có đặc điểm hoàn toàn riêng là nó không do tính cứng nhắc của một số lối sắp xếp các phân tử, mà do uy tín được phú cho một số người đại diện (représentations) sinh ra. Đúng là những thói quen, do cá nhân hay do di truyền, ở một số phương diện, có cùng thuộc tính này. Chúng ngự trị chúng ta, áp đặt cho chúng ta những tín ngưỡng hay những tập tục. Chỉ có điều, chúng ngự

trị chúng ta từ bên trong, vì chúng hoàn toàn nằm ở bên trong mỗi người chúng ta. Trái lại, những tín ngưỡng và những tập tục xã hội từ bên ngoài tác động đến chúng ta; vì thế, uy lực do các tín ngưỡng và do các tập tục xã hội gây ra về cơ bản là rất khác nhau.

Hơn nữa, chẳng có gì phải ngạc nhiên khi các hiện tượng khác của giới tự nhiên bộc lộ, dưới những hình thức khác, chính đặc điểm mà chúng tôi đã định nghĩa là các hiện tượng xã hội. Sự giống nhau này chỉ đơn thuần bắt nguồn từ chỗ cả hiện tượng này lẫn hiện tượng kia đều là những sự vật có thực. Vì bất cứ cái gì tồn tại thực đều có một bản tính xác định, tự có mà ta cần phải tính tới, và ngay cả khi người ta thành công trong việc trung hòa được nó, thì nó không bao giờ bị chế ngự hoàn toàn. Và về cơ bản, đây chính là điều thiết yếu nhất trong ý niệm về sự cưỡng chế xã hội. Vì tất cả những gì nó bao hàm, đó là những phương cách hành động và tư duy tập thể có một thực tại nằm bên ngoài cá nhân con người luôn phục tùng chúng. Đó là những sự vật có sự hiện hữu riêng của mình. Cá nhân bắt gặp chúng khi chúng đã được hình thành trước đó rồi và anh ta không thể thủ tiêu chúng nữa hay làm cho chúng hiện hữu một cách khác với cái chúng đang là; do đó, anh ta buộc phải tính tới nó và anh ta sẽ càng khó khăn hơn (chúng tôi không nói là không thể) khi biến đổi chúng, vì chúng cùng có phần, với những mức độ khác nhau, trong sự ưu thế về vật chất và tinh thần của xã hội đối với các thành viên của nó. Chắc chắn là, cá nhân giữ một vai trò trong sự hình thành của chúng. Nhưng để có sự kiện xã hội, nhiều cá nhân con người ít nhất phải tương tác với

nhau và sự nối kết ấy sẽ phải làm nảy sinh kết quả mới nào đó. Và vì sự tổng hợp này xảy ra ở bên ngoài mỗi người chúng ta (vì có nhiều ý thức cùng tham gia vào), nên kết quả tất yếu của nó là cố định, thiết lập ở bên ngoài chúng ta một số cách hành động và phán đoán nhất định, không phụ thuộc vào từng ý chí cá biệt của các cá nhân chúng ta. Như người ta đã nhận xét⁴⁷, có một chữ diễn tả khá tốt phương cách tồn tại rất đặc biệt ấy: “*định chế*” (institution), với điều kiện là người ta mở rộng nghĩa thông thường của nó ra một chút. Quả thực, nếu không xuyên tạc ý nghĩa của chữ này, thì ta có thể gọi tất cả các tín ngưỡng và phương cách ứng xử do tập thể thiết lập là định chế; khi đó, môn xã hội học có thể được định nghĩa là khoa học về các định chế, về sự hình thành và sự vận hành của chúng.⁴⁸

Về những cuộc tranh luận khác mà công trình này đã gây ra, chúng tôi thấy không cần phải trở lại; vì chúng không chạm đến bản chất của vấn đề. Sự định hướng tổng quát của phương pháp không phụ thuộc vào các cách xử lí (procédés) mà người ta ưa dùng hoặc để phân loại các loại hình xã hội hoặc là để phân biệt cái bình thường và cái bệnh lí. Vả lại, những ý kiến phản bác ấy thường là do người ta cự tuyệt hay hoàn toàn không chấp nhận nguyên tắc cơ bản của chúng tôi: [nguyên tắc về] tính hiện thực khách quan của các sự kiện xã hội. Vì vậy, cuối cùng thì mọi sự đều dựa trên nguyên tắc này và mọi sự buộc phải trở lại với nó. Cho nên, chúng tôi thấy sẽ có ích hơn khi nêu bật nguyên tắc này thêm lần nữa, trong khi phân biệt nó với mọi vấn đề thứ cấp. Và chúng tôi chắc chắn

rằng khi gán cho nguyên tắc ấy một ưu thế nào đó là chúng tôi vẫn còn trung thành với truyền thống xã hội học; vì xét cho cùng, chính từ quan niệm này mà toàn bộ môn xã hội học được xây dựng. Thực vậy, môn khoa học chỉ có thể ra đời khi người ta lờ mờ đoán rằng các hiện tượng xã hội, tuy không phải là các vật thể, nhưng vẫn là các sự vật có thực cần phải được nghiên cứu. Để đi đến chỗ cho rằng việc nghiên cứu chúng là chính đáng, ta cần phải hiểu rằng chúng tồn tại theo một cách thức xác định, chúng có một phương cách tồn tại ổn định, một bản tính không phụ thuộc vào sự vô đoán của cá nhân và từ nó phát sinh các quan hệ tất yếu. Như vậy, lịch sử của môn xã hội học chỉ là một sự nỗ lực lâu dài để xác định rõ cái cảm thức ấy, đào sâu vào nó và khai triển tất cả những hệ quả mà nó bao hàm. Nhưng, cho dù có những sự tiến bộ to lớn được tạo ra theo hướng này, chúng ta sẽ thấy sau công trình này vẫn còn nhiều tàn dư của định đề con người là trung tâm (postulat anthropocentrique), tức là định đề, ở đây cũng như ở những chỗ khác, đã chặn con đường dẫn tới khoa học. Điều khó chịu đối với con người là phải từ bỏ cái quyền lực vô hạn đối với thế giới xã hội (ordre social) mà từ lâu con người tự ban bố cho mình, và mặt khác, có vẻ như đối với con người, nếu thực sự có những lực lượng tập thể (forces collectives), con người nhất định buộc phải phục tùng chúng mà không thể nào làm thay đổi được chúng. Đây là điều khiến con người đi đến chỗ phủ nhận chúng. Các kinh nghiệm lặp đi lặp lại đã dạy cho con người một cách vô ích rằng sức mạnh toàn năng ấy – mà con người tự đắm mình trong cái ảo tưởng về nó – đối với con người, luôn luôn là nguyên nhân của sự

yếu đuối; rằng sự thống trị tuyệt đối (empire) của con người đối với các sự vật chỉ thực sự bắt đầu khi con người thừa nhận rằng các sự vật có một bản tính riêng, và từ lúc đó con người đành phải học từ chúng [để biết] chúng là gì. Bị xua đuổi ra khỏi tất cả các môn khoa học khác, cái tiên kiến thảm hại này lại được duy trì một cách ngoan cố trong bộ môn xã hội học. Do đó, không có điều gì khẩn thiết hơn là tìm cách giải phóng hẳn bộ môn khoa học của chúng ta ra khỏi cái tiên kiến ấy; và đây là mục đích chính trong những nỗ lực của chúng tôi.

DẪN NHẬP

Cho đến nay, các nhà xã hội học ít quan tâm đến việc làm rõ đặc trưng và định nghĩa phương pháp mà họ vận dụng để nghiên cứu các sự kiện xã hội. Chính vì vậy, trong toàn bộ công trình của ông Spencer, vấn đề phương pháp luận không chiếm được một vị trí nào; vì cuốn *Nhập môn khoa học xã hội*, một cuốn sách mà nhan đề của nó có thể khiến cho người ta tưởng lầm, lại được dành để chứng minh những khó khăn và khả năng của xã hội học, chứ không phải để trình bày các phương pháp làm việc mà ngành này cần sử dụng. Mill thực sự chú ý khá nhiều đến vấn đề này,⁴⁹ nhưng ông ta chỉ dùng phép biện chứng để sàng lọc những gì Comte đã nói, chứ không bổ sung thêm vào đó cái thực sự riêng của ông ta. Cuối cùng thì chỉ có chừng một chương trong *Giáo trình triết học thực chứng* là phần nghiên cứu duy nhất độc đáo và quan trọng mà chúng ta có được về vấn đề này.⁵⁰

Vả lại, tình trạng không quan tâm này không có gì phải ngạc nhiên. Thực vậy, những nhà xã hội học lớn mà chúng tôi vừa nhắc đến vẫn chưa vượt ra khỏi những ý tưởng khái quát về bản tính của các xã hội, về các mối quan hệ giữa lĩnh vực xã hội với lĩnh vực sinh vật, về bước đi chung của sự tiến bộ; ngay cả công trình xã hội học đồ sộ của ông Spencer cũng không nhằm mục tiêu nào khác hơn là chứng minh quy luật tiến hóa phổ quát được áp dụng vào các xã hội như thế nào. Và để giải quyết các vấn đề triết học này, người ta không cần phải dùng đến những phương pháp làm việc nào đặc biệt và

phức tạp. Họ đành bằng lòng với việc cân nhắc giữa phương pháp diễn dịch với phương pháp quy nạp và tiến hành một cuộc điều tra sơ lược về những nguồn dữ liệu tổng quát nhất có thể có được từ sự khảo sát xã hội học. Nhưng họ hoàn toàn không chú ý đến những thận trọng cần phải có khi quan sát các sự kiện, cách thức đặt ra những vấn đề chính yếu, phương hướng của các cuộc nghiên cứu, những thủ tục chuyên biệt để tiến hành những cuộc nghiên cứu này, và những quy tắc chi phối việc đi tìm các luận cứ chứng minh.

Một sự trùng hợp may mắn của các hoàn cảnh, trong đó quan trọng hàng đầu là việc mở ra cho chúng tôi một khóa học chính thức về môn xã hội học tại Khoa Văn trường Bordeaux cho phép chúng tôi sớm chuyên tâm vào việc nghiên cứu khoa học xã hội và làm cho nó trở thành môn chuyên ngành của chúng tôi, chúng tôi có thể vượt ra khỏi những vấn đề quá tổng quát ấy và đề cập đến một số vấn đề chuyên biệt nào đó. Vì thế, do thôi thúc của thực tế, chúng tôi đã đi đến chỗ tự xây dựng một phương pháp xác định hơn mà chúng tôi tin là hoàn toàn phù hợp với bản tính đặc thù của các hiện tượng xã hội. Đó chính là những kết quả của cách làm mà chúng tôi muốn trình bày ở đây trong tổng thể của chúng và đưa ra để thảo luận. Chắc chắn, những kết quả ấy đã được ngầm chứa trong quyển sách mà chúng tôi mới xuất bản gần đây: *Sự phân công lao động xã hội*. Nhưng theo chúng tôi, có lẽ tốt hơn là rút chúng ra từ công trình này, trình bày chúng theo từng phần, bằng cách kèm theo chúng là những chứng cứ và minh họa chúng bằng những ví dụ được vay mượn hoặc là từ công trình ấy hoặc là từ những công trình khác vẫn còn

chưa xuất bản. Như vậy, người ta mới có thể nhận định đúng hơn về cái phương hướng mà chúng tôi muốn cố gắng đưa vào các nghiên cứu xã hội học.

THẾ NÀO LÀ MỘT SỰ KIỆN XÃ HỘI?

Trước khi tìm kiếm phương pháp nào thích hợp cho việc nghiên cứu các sự kiện xã hội thì điều quan trọng là phải biết các sự kiện xã hội mà ta gọi như vậy là gì.

Vấn đề này càng cần thiết hơn vì người ta sử dụng tên gọi đó không thật chuẩn xác. Thông thường người ta dùng nó để chỉ gần như tất cả những hiện tượng đang diễn ra ở bên trong xã hội, miễn là chúng thể hiện, với một sự khái quát nào đó, mối quan tâm có tính chất xã hội nào đó. Nhưng nếu căn cứ theo điều ấy thì không có biến cố nào của con người mà không thể được gọi là thuộc về xã hội. Mỗi cá nhân uống, ngủ, ăn, suy nghĩ, và chính vì lợi ích xã hội mà các chức năng ấy được thực hiện một cách đều đặn. Vì thế, nếu các sự kiện này là các sự kiện xã hội thì xã hội học không có đối tượng nào cho riêng mình, và lĩnh vực của nó sẽ lẫn lộn với lĩnh vực của sinh học và của tâm lí học.

Nhưng trên thực tế, xã hội nào cũng có một nhóm các hiện tượng xác định được phân biệt bằng những tính chất hoàn toàn khác với những hiện tượng mà các ngành khoa học tự nhiên khác đang nghiên cứu.

Khi tôi làm tròn trách nhiệm làm anh, làm chồng hay làm công dân của mình, khi tôi thực hiện những cam kết mà tôi đã kí, tôi đã làm xong những nghĩa vụ được xác định trong luật pháp và trong tập tục, [tức là những cái] ở bên ngoài tôi và

bên ngoài những hành vi của tôi. Thế thì, ngay cả khi chúng phù hợp với tâm tư của tôi và tự thâm tâm tôi cảm nhận được tính hiện thực của chúng, thì tính hiện thực này vẫn là khách quan; bởi lẽ không phải tôi đã tạo ra chúng, mà tôi đã tiếp nhận chúng qua giáo dục. Hơn nữa, biết bao nhiêu lần, có lúc ta không biết được tường tận những bốn phận thuộc phận sự của mình, và để biết được chúng, ta cần phải tra cứu Bộ luật và tham vấn những người giải thích có thẩm quyền về nó! Cũng giống như thế, tín đồ nhận thấy những tín ngưỡng và các thực hành tôn giáo đã có sẵn nơi mình từ lúc chào đời; nếu chúng đã có trước anh ta, có nghĩa là chúng tồn tại ở bên ngoài anh ta. Hệ thống các kí hiệu mà tôi dùng để diễn đạt tư tưởng của mình, hệ thống tiền tệ mà tôi dùng để thanh toán nợ nần, các công cụ tín dụng mà tôi sử dụng trong các quan hệ mua bán, các thực tiễn nghề nghiệp, v.v. vận hành độc lập với việc tôi sử dụng chúng. Giá như ta xét lần lượt các thành viên, mà xã hội được hợp thành từ các thành viên ấy, thì điều nói trên có thể được lặp lại ở từng người. Do đó chính những phương cách hành động, suy nghĩ và cảm nhận cho ta thấy cái đặc tính đáng chú ý là chúng tồn tại ở bên ngoài các ý thức cá nhân.

Không chỉ các kiểu ứng xử hay tư duy ấy ở bên ngoài cá nhân mà chúng còn được phú cho một sức mạnh có tính chất mệnh lệnh và cưỡng chế nhờ đó chúng được áp đặt lên cá nhân ấy, dù anh ta có muốn hay không. Đương nhiên, khi tôi sẵn lòng phục tùng chúng, sự cưỡng chế này không được cảm nhận, hay ít được cảm nhận, và vì thế là vô ích. Thế nhưng nó lại là một tính chất nội tại của những sự kiện này, và bằng

chúng là nó được khẳng định ngay khi tôi thử kháng cự. Nếu tôi cố vi phạm các quy định của pháp luật, các quy định ấy phản ứng chống lại tôi để ngăn hành vi của tôi lại nếu kịp thời, hoặc làm vô hiệu lực và tái lập hành vi ấy dưới hình thức chuẩn mực nếu nó đã thực hiện và có thể sửa được, hoặc buộc tôi phải gánh lấy hậu quả của hành vi ấy nếu nó không thể được sửa theo cách nào khác. Các châm ngôn luân lí thuần túy thì thế nào? Ý thức công chúng (conscience publique) chế ngự bất cứ hành vi nào xúc phạm chúng bằng cách tiến hành giám sát lối xử sự của các công dân và đặt ra những hình phạt cụ thể. Ở những trường hợp khác, sự cưỡng chế ít mang tính bạo lực, nhưng không vì thế mà nó không hiện hữu. Nếu tôi không tuân theo các quy ước của xã hội, nếu trong việc ăn mặc, tôi không lưu tâm đến những tập quán được theo ở xứ tôi và ở tầng lớp của tôi, thì sự hổ thẹn mà tôi gây ra, sự xa lánh của người ta đối với tôi, tạo ra những kết quả không khác gì một hình phạt theo đúng nghĩa của từ, cho dù là theo một phương cách đã giảm nhẹ. Vả lại, sự cưỡng chế, dù chỉ là gián tiếp, cũng không phải là không có hiệu lực. Tôi không bị buộc phải nói tiếng Pháp với những người đồng bào, cũng không bị buộc phải sử dụng những đồng tiền hợp pháp; nhưng tôi không thể nào làm khác đi được. Nếu tôi thử tránh tính tất yếu ấy, toan tính của tôi sẽ thất bại một cách thảm hại. Là nhà tư bản công nghiệp, không có gì cấm tôi làm việc với các quy trình và các phương pháp của thế kỉ trước; nhưng nếu làm điều đó, chắc chắn tôi sẽ bị phá sản. Nên ngay cả khi, trên thực tế, tôi có thể tự mình vượt qua được các quy tắc ấy và vi phạm chúng một cách thành công thì tôi luôn bị

buộc phải đấu tranh chống lại chúng. Cho dù cuối cùng chúng có bị vượt qua nhưng chúng cũng đủ chứng tỏ cái sức mạnh cưỡng chế của mình bằng sự kháng cự mà chúng dùng để chống lại. Không một nhà cải cách nào, dù là may mắn, mà công việc của họ lại không vấp phải các chống đối thuộc loại ấy.

Như vậy, đây là một lớp các sự kiện biểu hiện các tính chất rất đặc biệt: chúng là những phương cách hành động, suy nghĩ và cảm nhận, ở bên ngoài cá nhân, và được phú cho một sức mạnh cưỡng chế mang tính mệnh lệnh nhờ đó chúng được áp đặt vào cá nhân. Do đó, chúng không thể được lẫn lộn với các hiện tượng hữu cơ, vì chúng cốt yếu là các biểu tượng và các hành động; cũng không được lẫn lộn với các hiện tượng tâm lí vốn là những hiện tượng chỉ tồn tại trong ý thức cá nhân và bởi ý thức ấy thôi. Vậy là, các sự kiện ấy cấu thành một loại [hiện tượng] mới, và [vì thế], thuật ngữ *cái xã hội* (sociaux) phải được nêu ra và dành riêng cho chúng. Thuật ngữ này phù hợp với chúng; vì rõ ràng, do không lấy cá nhân làm chất nền (substrat) nên chúng không có chất nền nào khác ngoài xã hội, hoặc là xã hội chính trị trong tính toàn vẹn của nó, hoặc là một trong những nhóm bộ phận nào đó mà xã hội ấy bao gồm: các đạo giáo, các phe phái chính trị, các trường phái văn chương, các nghiệp đoàn, v.v. Mặt khác, thuật ngữ này chỉ phù hợp với riêng chúng mà thôi; vì chữ “cái xã hội” chỉ có nghĩa xác định với điều kiện nó chỉ dùng để biểu thị những hiện tượng không thuộc về bất cứ phạm trù nào của các sự kiện đã được cấu thành và được đặt tên trước đó rồi. Do đó, chúng là lĩnh vực riêng của xã hội học. Đúng là,

chữ “cưỡng chế” này, mà qua đó ta định nghĩa chúng, có nguy cơ khiến cho những người sốt sắng chủ trương một thứ thuyết cá nhân tuyệt đối phải hoảng sợ. Vì họ tuyên bố rằng cá nhân là hoàn toàn tự trị (autonome), hình như đối với họ, người ta làm cho phẩm giá cá nhân bị hạ thấp bất cứ khi nào người ta khiến cho cá nhân ấy cảm thấy rằng anh ta không phụ thuộc vào chính mình nữa. Nhưng vì ngày nay không thể phủ nhận rằng phần lớn các tư tưởng và các khuynh hướng của ta không do ta xây dựng, mà đến với ta từ bên ngoài, chúng chỉ có thể thâm nhập vào ta bằng cách tự áp đặt; đó là tất cả những gì mà định nghĩa của chúng tôi biểu đạt. Và lại, người ta biết rằng mọi sự cưỡng chế xã hội không nhất thiết phải là loại trừ nhân cách cá nhân.⁵¹

Tuy nhiên, vì những ví dụ chúng tôi vừa dẫn ra (các quy định pháp lí, các quy tắc luân lí, các giáo điều tôn giáo, các hệ thống tài chính, v.v.), tất cả đều là những lòng tin và những thực hành đã cấu thành trước đó rồi, theo điều nói trên, người ta có thể tin rằng sự kiện xã hội chỉ tồn tại ở nơi nào có sự tổ chức xác định. Nhưng có những sự kiện khác, dù không biểu hiện các hình thức được đúc kết ấy, nhưng lại có cả tính khách quan lẫn cái uy lực như thế đối với cá nhân. Đó chính là cái mà người ta gọi là các trào lưu xã hội (courants sociaux). Vì vậy, các cao trào cảm xúc như phấn khích, phẫn nộ, xót thương đang diễn ra trong một đám đông không bắt nguồn từ bất cứ ý thức riêng biệt nào. Chúng từ bên ngoài đến với mỗi người trong số chúng ta và có khả năng lôi cuốn chúng ta, dù chúng ta có muốn hay không. Dĩ nhiên, có thể trong khi hoàn toàn buông mình theo chúng, tôi không cảm nhận được cái áp

lực mà chúng gây ra cho tôi. Nhưng áp lực ấy sẽ bộc lộ rõ ngay khi tôi thử chống lại chúng. Khi một cá nhân thử chống lại một trong các biểu hiện tập thể ấy thì những xúc cảm mà anh ta đang khắc chế sẽ quay ra chống lại anh ta. Vậy thì, nếu sức mạnh cưỡng chế bên ngoài ấy tự mình khẳng định một cách rõ ràng như thế trong những trường hợp có sự kháng cự, thì nó cũng hiện hữu cả trong những trường hợp ngược lại, cho dù ta không ý thức được điều đó. Thế thì chúng ta là nạn nhân của một ảo tưởng làm chúng ta tin rằng chúng ta đã tự mình tạo ra cái đã được áp đặt lên chúng ta từ bên ngoài. Nhưng nếu như cảm giác thỏa mãn mà chúng ta đắm mình vào có che đậy cái áp lực mà chúng ta đã trải qua đi nữa, nó cũng không thủ tiêu được cái áp lực ấy. Chính vì vậy không khí vẫn có trọng lượng cho dù chúng ta không cảm nhận được sức nặng của nó. Về phần chúng ta, ngay cả khi chúng ta vô tình cũng góp phần tạo ra cảm xúc chung thì cái ấn tượng mà ta đã trải qua hoàn toàn khác với cái ấn tượng mà ta tất sẽ cảm thấy nếu như chúng ta đang ở một mình. Cũng vậy, một khi đám đông được giải tán, một khi các ảnh hưởng xã hội ấy không còn tác động đến chúng ta và một khi chúng ta tự mình đối diện với chính mình, thì những tình cảm mà chúng ta đã trải qua gây cho chúng ta cảm giác có cái gì đó xa lạ, trong cảm giác ấy ta không còn nhận ra mình nữa. Thế là chúng ta nhận thấy mình đã chịu đựng chúng nhiều hơn là mình đã tạo ra chúng. Có lúc chúng làm chúng ta ghê sợ, bởi chúng trái ngược với bản tính chúng ta. Chính vì thế các cá nhân, phần lớn là những người hoàn toàn hiền lành, lại có thể bị lôi kéo đến những hành vi tàn bạo khi tập hợp lại thành đám đông.

Hay điều mà chúng ta nói về những cơn bộc phát nhất thời ấy áp dụng tương tự cho các luồng dư luận lâu dài hơn, về các vấn đề tôn giáo, chính trị, văn học, nghệ thuật, v.v. không ngừng diễn ra quanh chúng ta, hoặc trong toàn bộ phạm vi của xã hội, hoặc trong các nhóm hạn chế hơn.

Hơn nữa, định nghĩa này về sự kiện xã hội có thể được xác nhận bằng một kinh nghiệm đặc sắc: chỉ cần quan sát cách trẻ em được nuôi dạy là đủ. Nếu xét các sự kiện như là chúng đang tồn tại và như là chúng vẫn luôn tồn tại, điều rất rõ ràng là nền giáo dục nào cũng là một sự nỗ lực liên tục nhằm vào việc áp đặt lên trẻ em những cách nhìn, những cách cảm nhận, những cách hành động mà trẻ em không thể tự dưng có được. Ngay từ những tháng năm đầu đời của trẻ, chúng ta bắt nó phải ăn, uống, ngủ đúng giờ giấc, bắt nó phải giữ sạch sẽ, giữ yên lặng và vâng lời; về sau chúng ta buộc nó học cách quan tâm tới người khác, tôn trọng các tập tục, các lễ thói, và bắt nó phải làm việc, v.v. Nếu theo thời gian, sự cưỡng chế này không còn cảm nhận được nữa, đó là vì sự cưỡng chế này dần dần sinh ra những thói quen, những xu hướng nội tại khiến nó trở nên vô ích, nhưng chỉ thế chỗ cho nó thôi vì những thói quen và xu hướng ấy được phát sinh từ nó. Theo ông Spencer, đúng là một nền giáo dục hợp lí tính phải tránh các biện pháp như thế và hãy để cho trẻ em được hoàn toàn tự do; nhưng vì lí thuyết giáo dục này chưa bao giờ được bất cứ một dân tộc nào mà ta biết đến thực hành, nên nó chỉ là một *desideratum* [ước muốn] cá nhân chứ không phải là một sự kiện có thể đối lập với các sự kiện nói trên. Điều làm cho các sự kiện được nói ở trên đặc biệt bổ ích, đó là nền giáo dục

lấy việc tạo dựng nên thực thể xã hội (l'être social) làm mục tiêu; do đó, ta có thể thấy trong quá trình giáo dục ấy, như là một hình thức thu nhỏ, phương cách thực thể này được cấu thành trong lịch sử. Áp lực mà trẻ em liên tục phải chịu ấy chính là áp lực của môi trường xã hội muốn nhào nặn trẻ em theo hình ảnh của nó, cha mẹ và thầy cô chỉ là những người đại diện và là những người trung gian mà thôi.

Như vậy, cái có thể dùng để nêu lên đặc trưng của các hiện tượng xã hội học không phải là tính khái quát hóa của chúng. Một tư tưởng được bắt gặp trong bất cứ ý thức cá nhân riêng biệt, một động tác mà bất cứ cá nhân nào cũng lặp lại, do đó, không phải là những sự kiện xã hội. Nếu người nào đó bằng lòng với việc sử dụng đặc điểm này để định nghĩa các sự kiện xã hội, đó là vì anh ta đã lẫn lộn chúng với cái có thể được gọi là các hiện thân cá thể của chúng. Cái cấu thành nên chúng là các lòng tin, các xu hướng, các thực tiễn của nhóm được thực hiện một cách tập thể; còn những hình thức mà các trạng thái tập thể mang lấy khi chúng được khúc xạ nơi các cá nhân là những sự vật thuộc loại khác. Cái chứng minh một cách nhất quyết tính nhị nguyên này của tự nhiên đó là hai loại sự kiện trên thường được biểu hiện ở trạng thái tách rời nhau. Thật vậy, một số trong các phương cách hành động hay suy nghĩ ấy có được, do sự lặp lại, một thứ độ đặc (consistence) kết tủa chúng lại, có thể nói-như vậy, và tách chúng ra khỏi các biến cố riêng lẻ đang phản ánh chúng. Như vậy, chúng mang lấy một hình thể, một hình thức khả giác dành riêng cho chúng, và cấu tạo nên một thực tại *sui generis*, rất khác với các sự kiện cá thể đang biểu hiện chúng. Tập quán tập thể không chỉ

hiện hữu ở trạng thái nội tại (état d'immanence) trong các hành vi liên tiếp do nó quy định, mà, bằng một sự ưu tiên không thể có trong lĩnh vực sinh học, nó còn được biểu hiện một lần cho tất cả trong một định thức được lặp đi lặp lại từ miệng người này sang miệng người khác và được lưu truyền qua giáo dục, và kể cả được lưu giữ qua sách vở. Đó là nguồn gốc và tính chất của các quy định pháp lí, các quy tắc đạo đức, các câu châm ngôn hay ngôn ngữ dân gian, các tín điều [hay giáo điều] trong đó các giáo phái tôn giáo hay các phe phái chính trị kết chặt lòng tin của mình, các mã thị hiếu do các trường phái văn chương tạo lập, v.v. Không một phương cách hành động hay tư duy nào trong số ấy hoàn toàn có mặt trong những sự áp dụng do các cá nhân thực hiện, bởi vì chúng có thể tồn tại ngay cả khi không được áp dụng thực sự.

Dĩ nhiên, sự tách rời ấy không phải lúc nào cũng biểu hiện một cách rõ ràng như thế. Nhưng chỉ cần nó hiện hữu một cách không thể chối cãi được trong nhiều trường hợp quan trọng mà chúng tôi vừa gọi lại là đủ để chứng minh rằng sự kiện xã hội khác biệt với những tác dụng cá thể của nó. Và lại, ngay cả khi sự tách rời này nếu không thể quan sát trực tiếp được, thì thông thường, người ta có thể nhận diện nó với sự trợ giúp của những thủ thuật nào đó; và điều không thể tránh được là ta phải tiến hành thực hiện thao tác ấy nếu muốn rút sự kiện xã hội ra khỏi bất cứ mớ hỗn tạp nào để quan sát trong trạng thái thuần túy của nó. Như vậy, có một số luồng dư luận nào đó xô đẩy ta với một cường độ không đồng đều, tùy thời đại và tùy xứ sở, chẳng hạn, đẩy người này đi đến việc hôn nhân, đẩy người kia đến chỗ tự tử, hoặc đẩy tỉ suất

sinh đến chỗ cao hơn hay thấp hơn, v.v. Đó rõ ràng là những sự kiện xã hội. Thoạt đầu, chúng dường như không tách rời với những hình thức mà chúng mang trong những trường hợp riêng biệt. Nhưng môn thống kê học đã cấp cho ta phương tiện để cô lập chúng. Quả thực, chúng được biểu hiện, không phải là không chính xác, qua tỉ suất sinh, tỉ lệ hôn nhân, tỉ lệ tự tử, tức là qua con số mà ta có được bằng cách chia tổng số trung bình năm của kết hôn, sinh đẻ và tự tử với tổng số người trong độ tuổi kết hôn, sinh đẻ và tự tử⁵². Vì mỗi một con số nói trên bao gồm tất cả các trường hợp riêng lẻ một cách không phân biệt nên các hoàn cảnh cá nhân, là những hoàn cảnh có thể có phần vai trò trong việc tạo ra hiện tượng tự vô hiệu hóa lẫn nhau, và do đó, không góp phần quy định hiện tượng. Cái nó biểu hiện là một trạng thái nào đó của tâm thức tập thể (âme collective).

Đây là các hiện tượng xã hội, khi đã bị tước bỏ mọi yếu tố xa lạ. Còn những biểu hiện riêng tư của chúng, những biểu hiện này quả thực có tính chất xã hội nào đó, bởi lẽ một phần chúng tái tạo ra một mô hình tập thể; nhưng phần lớn, mỗi một biểu hiện ấy lại phụ thuộc vào thể tạng thể chất-tâm lí của cá nhân và những hoàn cảnh đặc thù mà anh ta bị đặt vào. Do đó, chúng không phải là các hiện tượng xã hội học theo sát nghĩa của từ. Chúng đồng thời thuộc cả hai lĩnh vực mà ta có thể gọi là xã hội-tâm lí. Chúng gây hứng thú cho nhà xã hội học nhưng không cấu thành nội dung trực tiếp của xã hội học. Ta cũng phát hiện thấy đặc điểm ấy ở cơ thể của các hiện tượng tự nhiên hỗn hợp đang được các môn khoa học hỗn hợp, như môn hóa-sinh học, nghiên cứu.

Nhưng người ta cũng sẽ nói rằng một hiện tượng chỉ có thể mang tính tập thể nếu nó chung cho tất cả mọi thành viên trong xã hội, hay ít nhất cho phần lớn trong số họ, và do đó, nếu nó mang tính phổ biến. Đương nhiên, nhưng nếu nó mang tính phổ biến thì đó là vì nó có tính tập thể (tức là ít nhiều có tính bắt buộc), chứ không phải nó mang tính tập thể vì nó có tính phổ biến. Đó là một trạng thái của nhóm được lặp lại ở các cá nhân bởi vì nó được áp đặt vào họ. Nó ở trong từng bộ phận vì nó tồn tại trong cái toàn thể, chứ không phải ở trong cái toàn thể vì nó tồn tại trong các bộ phận. Điều dễ thấy nhất là các lòng tin và các sự thực hành ấy được truyền lại cho chúng ta đã được các thế hệ đi trước làm sẵn; chúng ta chỉ tiếp nhận và làm theo chúng bởi lẽ, là một công trình tập thể đồng thời lại là một công trình lâu đời, chúng được trao cho một uy quyền đặc biệt mà nền giáo dục đã dạy cho ta cách nhận biết và tôn trọng. Và điều đáng lưu ý là phần lớn các sự kiện xã hội đến với chúng ta bằng con đường này. Nhưng ngay cả khi sự kiện xã hội phần nào là do sự hợp tác trực tiếp của chúng ta mà có thì tính chất của nó cũng vẫn vậy. Một xúc cảm tập thể chợt bộc phát trong một đám đông không đơn thuần là biểu hiện cái gì đó chung cho tất cả các xúc cảm cá nhân. Nó là cái gì hoàn toàn khác, như chúng tôi đã chứng minh ở trên. Nó là một hệ quả của việc [con người] chung sống với nhau, một sản phẩm của những sự tác động và những sự phản ứng xảy ra giữa các ý thức cá nhân; và nếu nó vang vọng trong mỗi ý thức cá nhân thì đó là do cái năng lượng đặc biệt (énergie spéciale) được phát sinh từ nguồn gốc tập thể của nó. Nếu mọi trái tim đều cùng nhịp đập, đó không

phải là do một sự tương hợp ngẫu nhiên có sẵn, mà là do cùng một lực (force) đẩy chúng đi vào cùng một hướng. Mỗi người bị lôi kéo bởi mọi người.

Do đó, chúng tôi đi đến hình dung một cách chính xác lĩnh vực của xã hội học. Nó chỉ gồm một nhóm các hiện tượng xác định. Một sự kiện xã hội có thể được nhận biết qua sức mạnh cưỡng chế từ bên ngoài đang tác động hay có khả năng tác động đến các cá nhân; và sự hiện diện của sức mạnh ấy đến lượt nó lại có thể được nhận biết hoặc qua việc có một hình phạt nào đó được xác định, hoặc qua việc sự kiện này chống lại mọi toan tính cá nhân muốn vi phạm nó. Tuy nhiên, ta cũng có thể định nghĩa sự kiện xã hội bằng sự lan tỏa của nó trong nội bộ nhóm, với điều kiện là, theo các nhận xét ở trên, ta cần bổ sung thêm vào như là một đặc điểm thiết yếu thứ hai rằng nó tồn tại độc lập với các hình thức cá thể mà nó mang trong lúc lan tỏa. Tiêu chuẩn sau cùng này, trong một số trường hợp nào đó, còn dễ bề áp dụng hơn so với tiêu chuẩn trước. Thật vậy, sự cưỡng chế dễ dàng được nhận thấy khi biểu lộ ra ngoài bằng một sự phản ứng trực tiếp nào đó của xã hội, như trường hợp trong luật pháp, đạo đức, các tín ngưỡng, các tập tục, và cả trong các mối thời trang. Nhưng khi sự cưỡng chế chỉ mang tính gián tiếp, như sự cưỡng chế mà một tổ chức kinh tế thực hiện, thì không phải lúc nào người ta cũng dễ dàng nhận thấy. Sự khái quát hóa được kết hợp với tính khách quan có thể dễ dàng xác lập hơn. Vả lại, định nghĩa thứ hai này chỉ là một hình thức khác của định nghĩa thứ nhất; bởi lẽ, nếu một phương cách ứng xử đang hiện hữu ở bên ngoài các ý thức cá nhân trở thành một

phương cách phổ biến, thì nó không còn cách nào khác ngoài việc gây áp lực lên các cá nhân.⁵³

Tuy nhiên, người ta cũng có thể tự hỏi định nghĩa này đã hoàn chỉnh hay chưa. Quả thực, các sự kiện đã cung cấp cho ta cái cơ sở định nghĩa ấy là tất cả những *phương cách hành động* (manières de faire); chúng thuộc loại sinh lí học. Nhưng cũng có những *phương cách tồn tại* (manières d'être) mang tính tập thể, tức là các sự kiện xã hội thuộc loại giải phẫu học hay hình thái học. Xã hội học không thể không quan tâm đến chất nền (substrat) của đời sống tập thể. Tuy nhiên, số lượng và tính chất (nature) của các thành phần cơ bản hợp thành xã hội, phương cách bố trí chúng, mức độ kết dính mà chúng đạt được, sự phân bố dân cư trên diện tích lãnh thổ, số lượng và tính chất của các con đường giao thông, hình thức cư trú, v.v. thoát nhìn thì dường như không thể nào quy về các phương cách hành động, cảm nhận hay suy nghĩ.

Nhưng trước hết, các hiện tượng đặc thù ấy cùng biểu hiện chính cái đặc điểm giúp ta xác định các hiện tượng khác. Những phương cách tồn tại này được áp đặt cho cá nhân hệt như những phương cách hành động mà chúng tôi đã nói. Thật vậy, khi muốn biết cách thức một xã hội được phân chia về mặt chính trị, cách thức các đơn vị phân chia (divisions) ấy được hợp lại, sự hòa trộn ít nhiều hoàn chỉnh giữa chúng với nhau, thì không phải qua việc kiểm tra thực tế (inspection matérielle) và quan sát địa lí mà chúng ta mới biết được điều đó; bởi lẽ những sự phân chia này đều có tính cách luân lí ngay cả khi chúng có cơ sở nào đó trong giới tự nhiên vật lí.

Chỉ thông qua công pháp (droit public) chúng ta mới có thể nghiên cứu được cái tổ chức [chính trị] ấy, vì chính công pháp là cái quy định nó, cũng như quy định các quan hệ gia đình và dân sự của chúng ta. Do đó, tổ chức ấy không phải là [một hình thức] ít có tính bắt buộc. Nếu dân cư sống chen chúc trong các thành phố thay vì sống tản mác ở các vùng nông thôn thì đó là có một luồng dư luận, một sức đẩy tập thể đang áp đặt sự tập trung ấy lên các cá nhân. Chúng ta không thể có nhiều sự chọn lựa về kiểu dáng của các ngôi nhà so với kiểu áo quần, mà ít ra mức độ bắt buộc của sự chọn lựa này chẳng hơn gì sự chọn lựa kia. Các con đường giao thông quy định một cách nhất quyết chiều hướng của các cuộc di dân nội địa và những sự trao đổi hàng hóa, và cả cường độ của những cuộc trao đổi và di dân ấy, v.v. Do đó, cùng lắm thì cũng chỉ cần đưa thêm một phạm trù nữa vào danh mục các hiện tượng mà chúng tôi đã liệt kê khi trình bày dấu hiệu phân biệt của sự kiện xã hội; và vì không thể nào liệt kê hết các hiện tượng nên sự bổ sung thêm vào ấy hẳn là không cần thiết.

Nhưng sự bổ sung thêm như thế cũng không có ích gì, vì những phương cách tồn tại chẳng qua chỉ là những phương cách hành động đã được củng cố. Cơ cấu chính trị của một xã hội chỉ là phương cách theo đó các phân nhánh (segments) cấu thành khác nhau của nó đã trở nên quen với việc sống chung với nhau. Theo lệ thường, nếu các mối quan hệ của chúng gắn gũi thì các phân nhánh lại có xu hướng hòa nhập vào nhau; và sẽ tách rời nhau trong trường hợp ngược lại. Loại hình cư trú được áp đặt lên chúng ta chỉ là phương cách theo đó những người xung quanh chúng ta, và phần nào đó là

của các thế hệ đi trước, đã trở nên quen với việc dựng nhà cửa. Các con đường giao thông chỉ là lòng sông được hình thành bởi dòng chảy đều đặn của những cuộc trao đổi hàng hóa và những cuộc di dân, v.v., diễn ra theo cùng một chiều hướng. Đương nhiên, nếu các hiện tượng thuộc loại hình thái học là những hiện tượng duy nhất biểu hiện tính cứng nhắc ấy, người ta có thể tin rằng chúng cấu thành riêng biệt. Nhưng một quy định pháp lí là một sự sắp xếp không phải là kém lâu bền hơn một kiểu thức kiến trúc, ấy thế mà nó lại là một sự kiện sinh lí học. Một châm ngôn đạo đức đơn thuần chắc chắn là uyển chuyển hơn, nhưng nó lại có những hình thức cứng nhắc còn hơn cả một thói quen hay một phong cách nghề nghiệp đơn thuần. Như vậy, có một loạt toàn bộ các cấp độ sắc thái, không gián đoạn, gắn các sự kiện có cấu trúc đặc trưng nhất với các dòng chảy tự do ấy của đời sống xã hội vốn hãy còn chưa bị rớt vào bất cứ cái khuôn xác định nào. Do đó, những sự khác biệt giữa chúng chỉ là những sự khác biệt về mức độ củng cố mà chúng biểu hiện. Cả cái này lẫn cái kia chỉ là đời sống ít nhiều được ngưng kết. Chắc chắn là sẽ có thuận lợi nào đó khi dành danh từ “hình thái học” cho các sự kiện xã hội liên quan đến chất nền xã hội, nhưng với điều kiện là chớ quên rằng chúng có cùng bản tính với những cái khác. Định nghĩa của chúng tôi do đó sẽ thu tóm toàn bộ cái được định nghĩa nên chúng tôi nói: *“Sự kiện xã hội là bất cứ phương cách hành động nào, dù cố định hay không cố định có khả năng tác động lên cá nhân một sự cưỡng chế ngoại tại; hoặc nữa, là bất cứ phương cách hành động nào mang tính phổ biến trong phạm vi của một xã hội nào đó,*

đồng thời lại có một tồn tại riêng, độc lập với các biểu hiện cá thể của nó.”⁵⁴

CÁC QUY TẮC VỀ SỰ QUAN SÁT CÁC SỰ KIỆN XÃ HỘI

Quy tắc đầu tiên và nền tảng nhất là *xem xét các sự kiện xã hội như là những sự vật*.

I

Khi một loạt các hiện tượng mới trở thành đối tượng của khoa học, thì các hiện tượng này đã được thể hiện trong đầu óc [của chúng ta] không chỉ bằng những hình ảnh cảm tính, mà còn bằng những khái niệm còn ở dạng thô thiển. Trước khi có những kiến thức sơ đẳng ban đầu thuộc lĩnh vực vật lí và hóa học, con người đã có những ý niệm về các hiện tượng lí-hóa vượt khỏi sự tri giác thuần túy; chẳng hạn đó là những ý niệm mà ta thấy bị trộn lẫn trong tất cả các tôn giáo. Thực vậy, lí do cho điều này là vì sự phản tư là cái có trước khoa học, còn khoa học chỉ sử dụng sự phản tư này một cách có phương pháp hơn mà thôi. Con người không thể sống trong môi trường các sự vật mà lại không tạo ra những ý niệm về chúng và dùng những ý niệm ấy để điều chỉnh hành vi ứng xử của mình. Chỉ có điều, vì những ý niệm này gần với chúng ta hơn và vừa tầm với chúng ta hơn so với các thực tại mà chúng tương ứng, nên theo lẽ tự nhiên, chúng ta có xu hướng thay thế các thực tại bằng các ý niệm và biến chúng thành chính chất liệu của những lối lí luận tư biện (spéculations) của chúng ta. Thay vì quan sát, mô tả, so sánh các sự vật, ta lại bằng lòng với việc nhận thức, phân tích và nối kết các ý niệm

của mình. Thay vì [là] một khoa học về các thực tại, ta không làm gì khác ngoài việc phân tích ý hệ (analyse idéologique). Đương nhiên, cách phân tích ấy không nhất thiết là hoàn toàn không dựa trên sự quan sát. Người ta có thể viện đến các sự kiện để khẳng định các ý niệm ấy hay các kết luận được rút ra. Nhưng như vậy, các sự kiện chỉ có mặt một cách thứ yếu, với tính cách là những ví dụ hay những chứng cứ xác nhận, chứ chúng không phải là đối tượng của khoa học. Thứ khoa học này đi từ các ý niệm đến các sự vật chứ không phải từ các sự vật đến các ý niệm.

Rõ ràng phương pháp này không thể mang lại những kết quả khách quan. Thực vậy, những ý niệm hay khái niệm này, cho dù người ta muốn gọi chúng bằng bất cứ tên gì, không phải là những cái thay thế chính đáng cho các sự vật. Các sản phẩm của kinh nghiệm thông thường có mục đích trước hết là làm cho các hành động của chúng ta hài hòa với thế giới xung quanh; chúng được hình thành bởi thực tiễn và vì thực tiễn. Thế thì, một biểu tượng có thể đóng vai trò ấy một cách hữu ích trong khi nó hoàn toàn sai lầm về mặt lí thuyết. Từ nhiều thế kỉ qua, Copernic đã làm tiêu tan những ảo tưởng của tri giác (sens) của chúng ta về sự chuyển động của các thiên thể; thế nhưng, chúng ta vẫn còn quen lối điều chỉnh việc phân phối thời gian của mình theo những ảo tưởng ấy. Để một ý niệm gợi rõ ra những chuyển động mà bản tính tự nhiên của sự vật đòi hỏi, không nhất thiết nó phải diễn đạt một cách trung thành cái bản tính ấy, mà chỉ cần nó làm cho chúng ta nhận thấy được sự vật có công dụng gì hay có bất lợi nào, qua đó nó giúp gì được hay cản trở như thế nào đối với chúng ta.

Nhưng những ý niệm được hình thành như thế chỉ có thể bộc lộ gần đúng cái thực tế thích đáng đó, và bộc lộ chỉ trong các trường hợp tổng quát thôi. Biết bao lần chúng vừa nguy hiểm lại vừa không thỏa đáng! Vì thế, không phải cứ lập ra những ý niệm theo cách nào đó là người ta phát hiện ra được các quy luật của thực tại. Trái lại, chúng giống như một tấm mạng che ngăn cách chúng ta với các sự vật, và tấm mạng ấy che giấu các sự vật càng kĩ hơn khi chúng ta càng tưởng nó trong suốt hơn.

Môn khoa học như thế không chỉ có thể bị cắt xén, mà còn thiếu cả chất liệu để nó có thể tự nuôi dưỡng. Mới vừa có đó thì nó đã biến mất, có thể nói như vậy, và chuyển hóa thành nghệ thuật. Thực vậy, những ý niệm ấy, được coi là chứa đựng tất cả những gì là thiết yếu trong hiện thực, vì người ta lẫn lộn chúng với bản thân hiện thực. Do đó, chúng dường như có tất cả những gì cần thiết để cho phép chúng ta không chỉ hiểu cái đang tồn tại, mà còn ấn định cái phải tồn tại và những phương tiện thực hiện điều đó. Vì cái tốt là cái tuân theo bản tính tự nhiên của sự vật; cái gì ngược với nó đều là xấu, và các phương tiện để đạt đến cái tốt và tránh né cái xấu đều xuất phát từ chính cái bản tính ấy. Do vậy, nếu chúng ta đón ngộ được cái bản tính ấy, công việc nghiên cứu về thực tại hiện thời sẽ chẳng còn mối quan tâm thực tiễn nào nữa, và vì mối quan tâm này là lí do tồn tại của công việc nghiên cứu ấy, nên từ nay nó cũng chẳng còn một mục đích nào hết. Sự phản tư vậy là đã bị đẩy đến việc quay trở lại với chính đối tượng của khoa học, tức là trở lại hiện tại và quá khứ để phóng mình vào tương lai. Thay vì tìm cách hiểu các sự kiện

được sở đắc và được thực hiện, nó lập tức đảm nhận lấy việc phát hiện những sự kiện mới, phù hợp hơn với những mục đích mà con người theo đuổi. Khi người ta tin là mình nắm bắt được bản chất của vật chất, người ta lập tức đi tìm viên đá tạo vàng (pierre philosophale). Vả lại, việc nghệ thuật lặn sâu vào khoa học, việc này tự nó đã gây cản trở cho sự phát triển của khoa học, lại được tạo điều kiện thuận lợi bởi chính những hoàn cảnh quyết định sự thức tỉnh của phản tư khoa học. Vì khoa học chỉ ra đời để thỏa mãn những nhu cầu thiết yếu của đời sống, nên việc nó được định hướng đến thực tiễn là điều hoàn toàn tự nhiên. Những nhu cầu mà nó được cần đến để hỗ trợ luôn là những nhu cầu khẩn thiết, và vì thế, buộc nó phải nhanh chóng đưa ra kết luận; chúng cần những phương thuốc chứ không cần những sự giải thích.

Phương cách làm việc này phù hợp với xu hướng tự nhiên của trí óc chúng ta đến mức người ta cũng nhận ra nó ngay tại nguồn khởi sinh của các khoa học vật lí. Chính phương cách ấy đã tách thuật luyện đan ra khỏi hóa học, cũng như thuật chiêm tinh ra khỏi thiên văn học. Chính nhờ phương cách ấy mà Bacon đã nêu được đặc trưng của phương pháp mà các nhà bác học trong thời đại ông sử dụng, phương pháp mà ông đấu tranh chống lại. Những ý niệm mà chúng tôi vừa nói, chính những *notiones vulgares* [ý niệm thông thường] hay *praenotiones* [tiền niệm]⁵⁵ này, mà ông đã chỉ ra là cơ sở của mọi khoa học⁵⁶, ở đó chúng giữ vị trí là các sự kiện⁵⁷. Chính những *idola* [ngẫu tượng] này, vốn là những thứ bóng ma làm cho chúng ta không thấy được cái phương diện đúng thật của

các sự vật, nhưng lại được chúng ta coi là bản thân các sự vật. Và chính vì môi trường tưởng tượng này không làm cho trí óc của chúng ta gặp bất cứ sự trở ngại nào ngoài việc nó cảm thấy mình không bị chế ước, phó mặc cho những tham vọng vô bờ bến và tin là có thể cấu tạo, hay đúng hơn là tái cấu tạo, nên thế giới chỉ bằng những sức mạnh của nó và tùy vào những ham muốn của nó.

Nếu như các khoa học tự nhiên cũng gặp phải những trường hợp như vậy, thì xã hội học ắt phải hơn thế nhiều. Không phải chờ đến khi xây dựng được ngành khoa học xã hội thì con người mới tạo ra những ý niệm về pháp quyền, luân lí, gia đình, Nhà nước và bản thân xã hội; vì những ý niệm này là điều kiện thiết yếu của đời sống con người. Nhưng, nhất là trong xã hội học, các tiền niệm, nói như Bacon, có khả năng ngự trị đầu óc [của chúng ta] và thay thế các sự vật. Thực vậy, các sự vật xã hội chỉ được thực hiện qua con người; chúng là một sản phẩm của sự hoạt động của con người. Do đó, chúng không biểu hiện điều gì khác hơn ngoài việc làm bật những ý niệm trong tâm trí ra, dù đó là ý niệm bẩm sinh hay không bẩm sinh, và áp dụng những ý niệm ấy cho những hoàn cảnh khác nhau, kèm theo đó là các mối quan hệ giữa con người với nhau. Việc tổ chức ra gia đình, kế ước, hoạt động trấn áp, nhà nước, xã hội do đó có vẻ như là một sự phát triển đơn thuần của các ý niệm về xã hội, nhà nước, sự công bằng, v.v. nơi chúng ta. Kết quả là, các sự kiện này và những cái tương tự với chúng dường như chỉ có tính hiện thực ở trong các ý niệm vốn là những hạt mầm của hiện

thực và qua các ý niệm ấy mà thôi, và từ đó những ý niệm trở thành chất liệu riêng của xã hội học.

Cách nhìn này được biện minh bởi điều là: vì đời sống xã hội muôn hình vạn trạng đang tràn ngập ý thức từ mọi mặt, nên ý thức không thể nào tri giác chúng một cách đầy đủ để nhận thấy hết thực tại của đời sống. Vì không biết được các mối quan hệ xác lập nên các chi tiết muôn hình vạn trạng này, nên chúng ta rất dễ đi đến chỗ lầm tưởng là chúng tồn tại biệt lập trong môi trường chân không, là chất liệu nửa phần phi-hiện thực (à demi irréelle) và mềm dẻo vô cùng. Đó là lí do tại sao nhiều nhà tư tưởng thấy trong những mô hình sắp xếp xã hội của họ chỉ là những sự nối kết giả tạo và ít nhiều có tính cách võ đoán. Nhưng nếu không nhận thấy từng chi tiết, các hình thái cụ thể và đặc thù, thì ít ra chúng ta cũng tự hình dung ra được các phương diện chung nhất của đời sống tập thể (existence collective) một cách khái quát và gần đúng, và chính những biểu tượng giản lược và đơn sơ ấy cấu tạo nên những tiền niệm mà chúng ta thường sử dụng theo thói quen hằng ngày trong cuộc sống. Vì vậy, chúng ta không thể nghi ngờ sự hiện hữu của chúng, vì chúng ta nhận biết sự hiện hữu của chúng cùng lúc với việc chúng ta nhận biết sự hiện hữu của chính mình. Không chỉ chúng ở bên trong ta, mà còn vì là sản phẩm của những kinh nghiệm được lặp lại, chúng rút ra được một sự ưu trội và quyền uy nào đó từ việc lặp lại và từ thói quen của việc lặp lại ấy. Chúng ta cảm thấy chúng kháng cự lại khi chúng ta tìm cách vượt qua chúng. Có điều, chúng ta không thể không xem là hiện thực những hiện tượng nào đối lập với chúng ta. Vì vậy, bất cứ thứ gì cũng đều góp phần

giúp chúng ta thấy được thực tại xã hội thực sự trong các hiện tượng ấy.

Và trên thực tế, cho tới nay, ngành xã hội học ít nhiều chỉ xử lí các khái niệm, chứ không xử lí các sự vật. Thực vậy, Comte đã tuyên bố rằng các hiện tượng xã hội là những sự kiện tự nhiên, phục tùng các quy luật tự nhiên. Qua đó, ông mặc nhiên thừa nhận tính chất của chúng là các sự vật; vì trong tự nhiên chỉ có các sự vật. Nhưng khi, vượt ra khỏi những sự khái quát triết học ấy, ông cố gắng áp dụng nguyên tắc của mình, và từ nguyên tắc này phát triển nên ngành khoa học vốn được hàm ý trong nó thì ông lại lấy chính những ý niệm làm đối tượng nghiên cứu. Trên thực tế, cái làm chất liệu chính cho xã hội học của ông chính là sự tiến bộ của nhân loại theo thời gian. Ông đi từ ý niệm cho rằng có một sự tiến hóa liên tục của loài người ở chỗ không ngừng hoàn thiện hơn bản tính người, và vấn đề mà ông xử lí là phái hiện ra trật tự của sự tiến hóa ấy. Thế nhưng, khi cho rằng sự tiến hóa ấy là có thực thì cái thực tại này chỉ có thể được xác lập một khi khoa học đã được hình thành; do đó, người ta chỉ có thể xem nó là đối tượng của công việc nghiên cứu khi nó được coi là một khái niệm trong đầu óc chứ không phải là một sự vật. Và thực vậy, đây là một biểu tượng hoàn toàn mang tính chủ quan đến mức, thật tình mà nói, sự tiến bộ này của nhân loại trên thực tế [được coi là] không tồn tại. Chỉ những xã hội đặc thù [trong quá trình] nảy sinh, phát triển và tiêu vong một cách độc lập với nhau mới có thể là đối tượng được quan sát. Nếu các xã hội gần đây nhất chỉ là sự tiếp nối các xã hội trước, thì mỗi một loại hình cao hơn có thể được coi là sự lặp

lại đơn thuần loại hình kế cận thấp hơn, cộng thêm việc thêm một cái gì đó vào nữa; do đó, người ta có thể đặt chúng theo trình tự nối tiếp, có thể nói như vậy, bằng cách xếp những gì thuộc cùng một trình độ phát triển vào một loại, và cái chuỗi được tạo lập như vậy có thể được xem là đại diện cho nhân loại. Nhưng các sự kiện không thể hiện ra một cách quá giản đơn đến vậy. Một nhóm người này thay thế cho một nhóm người khác không đơn giản là sự kéo dài của nhóm người sau với những tính chất mới nào đó; [trên thực tế], cái chuỗi trình tự này lại hoàn toàn khác, có những thuộc tính được thêm vào và có những thuộc tính bị mất đi, nó cấu tạo nên một cá thể hoàn toàn mới và tất cả các cá thể khác nhau này, tức là những cá thể dị tính (hétérogènes), không thể bị hòa trộn thành một chuỗi liên tiếp, nhất là vào một chuỗi duy-nhất. Vì sự tiếp diễn của các xã hội không thể được vẽ bằng một đường hình học, đúng hơn nó giống như một cái cây mà các nhánh đâm ra theo nhiều hướng khác nhau. Tóm lại, Comte đã đồng nhất sự phát triển lịch sử với ý niệm của ông về nó, và ý niệm này không khác mấy với ý niệm của người thường. Nhìn từ xa, thực vậy, lịch sử mang khá rõ cái phương diện tiếp diễn đơn giản ấy. Người ta chỉ thấy các cá nhân tiếp nối nhau và đi theo cùng một hướng bởi lẽ họ có cùng một bản tính như nhau. Vả lại, vì người ta không quan niệm sự tiến hóa xã hội có thể sẽ là cái gì khác ngoài sự phát triển của ý niệm nào đó của con người, nên điều dường như hoàn toàn tự nhiên là phải định nghĩa sự tiến hóa ấy bằng ý niệm rằng con người được hình thành từ nó. Thế nhưng, làm như vậy, người ta không chỉ vẫn dừng lại trong ý hệ (idéologie), mà còn gán

cho xã hội học một khái niệm không có chút gì gọi là xã hội học cả.

Ông Spencer gạt bỏ khái niệm này, nhưng là để thay thế nó bằng khái niệm khác vốn đã được hình thành theo một cách khác. Ông coi các xã hội, chứ không phải là nhân loại, là đối tượng của khoa học; thế nhưng ông lập tức đưa ra ngay từ đầu một định nghĩa làm cho sự vật mà ông nói tiêu tán đi để nhường chỗ cho cái tiền niệm của ông về xã hội. Thực vậy, ông nêu ra như là một mệnh đề hiển nhiên rằng “một xã hội chỉ tồn tại khi sự hợp tác được thêm vào theo kiểu đặt cạnh nhau”, chính bằng cách đó mà sự hợp nhất các cá nhân mới trở thành một xã hội theo đúng nghĩa của từ⁵⁸. Thế rồi, xuất phát từ nguyên lí rằng sự hợp tác là bản chất của đời sống xã hội, ông phân biệt các xã hội thành hai loại dựa theo tính chất của sự hợp tác đang ngự trị. Ông viết: “Có một sự hợp tác tự phát được thực hiện mà không có sự trừ tính trong khi theo đuổi các mục đích riêng tư; cũng có một sự hợp tác được thiết lập một cách có ý thức đòi hỏi các mục đích của lợi ích chung phải được thừa nhận một cách rạch ròi.”⁵⁹ Với loại trước ông gọi là các xã hội công nghiệp; với loại sau là các xã hội quân sự, và ta có thể nói về sự phân biệt ấy rằng nó là ý niệm gốc (idée mère) của xã hội học của ông.

Nhưng định nghĩa khởi đầu này lại phát biểu cái vốn chỉ là một quan niệm ở trong đầu như là một sự vật. Trên thực tế, nó được trình bày như là sự diễn tả về một sự kiện có thể nhìn thấy trực tiếp, và chỉ cần quan sát là ta có thể biết được, vì ngay từ buổi đầu của khoa học nó đã được phát biểu như là

một tiên đề. Tuy nhiên, chỉ với sự kiểm tra đơn thuần thì người ta không thể nào thực sự biết được rằng sự hợp tác là cái toàn bộ của đời sống xã hội. Một sự khẳng định như thế chỉ chính đáng về mặt khoa học nếu người ta bắt đầu bằng việc kiểm tra thật kĩ lưỡng tất cả những biểu hiện của đời sống tập thể, và nếu người ta chỉ ra rằng những biểu hiện này là toàn bộ các hình thức khác nhau của sự hợp tác. Cho nên, đây vẫn còn là một phương cách quan niệm nào đó về thực tại xã hội đang thay thế cái thực tại ấy⁶⁰. Cái được định nghĩa như vậy không phải là xã hội, mà là ý niệm của ông Spencer về xã hội. Và nếu ông có tỏ ra không chút ngần ngại khi tiến hành cách làm như vậy, thì đó là vì: đối với ông, xã hội chỉ là, và chỉ có thể là, sự hiện thực hóa của một ý niệm, tức là chính từ ý niệm về sự hợp tác này mà ông định nghĩa xã hội⁶¹. Người ta ắt sẽ dễ dàng chỉ ra rằng ông chỉ dùng một phương pháp cho từng vấn đề chuyên biệt của mình. Vì thế, cho dù ông có tỏ vẻ như đang tiến hành công việc một cách thường nghiệm, thì các sự kiện trong xã hội học dường như chỉ giữ vai trò là những chứng cứ, vì chúng được dùng để minh họa cho những lối phân tích về các ý niệm chứ không phải để mô tả và giải thích các sự vật. Quả thực, tất cả những gì là chính yếu trong học thuyết của ông có thể được rút ra trực tiếp từ việc ông định nghĩa về xã hội và về những hình thức khác nhau của sự hợp tác. Vì nếu như chúng ta chỉ có sự lựa chọn giữa một sự hợp tác được áp đặt một cách bạo ngược và một sự hợp tác tự do và tự phát, thì rõ ràng chính cái sau mới là cái lí tưởng mà nhân loại hướng đến và phải hướng đến.

Người ta không chỉ bắt gặp các ý niệm thông thường này ngay tại cơ sở của khoa học mà còn trong kết cấu của các lập luận. Trong trạng thái nhận thức hiện nay, chúng ta không biết một cách chắc chắn thế nào là Nhà nước, chủ quyền, tự do chính trị, dân chủ, chủ nghĩa xã hội, chủ nghĩa cộng sản, v.v., và phương pháp đòi hỏi ta phải tránh sử dụng các khái niệm này khi chúng còn chưa được xác lập một cách khoa học. Tuy nhiên, những từ ngữ diễn tả chúng liên tục xuất hiện trong những cuộc bàn luận của giới xã hội học. Người ta sử dụng chúng một cách thoải mái và đầy tin tưởng như thể chúng tương ứng với các sự vật rất quen thuộc và được xác định rõ, trong khi đó chúng không gợi lên trong ta bất cứ điều gì khác ngoài những ý niệm mù mờ, những tập hợp hỗn tạp của các ấn tượng mơ hồ, của các tiên kiến và những sự ham muốn. Ngày nay, chúng ta cười nhạo với những lối lập luận kì quặc mà các vị bác sĩ thời trung đại đã thiết lập dựa trên các ý niệm về nóng, lạnh, ẩm, khô, v.v., và chúng ta không nhận thấy rằng chính chúng ta lại đang tiếp tục áp dụng cái phương pháp ấy cho loại hiện tượng, mà do tính chất hết sức phức tạp của nó, ít chứa đựng nó hơn bất cứ thứ gì khác.

Trong các phân ngành của xã hội học, tính chất ý hệ này càng được thể hiện rõ hơn nữa.

Trước hết, đó là trường hợp đối với luân lí. Thực vậy, người ta có thể nói rằng không có một hệ thống duy nhất nào mà ở đó luân lí không được trình bày như là sự phát triển đơn thuần từ một ý niệm tiên khởi ẩn chứa nó một cách hoàn toàn tiềm tàng. Đối với ý niệm này, người [theo thuyết duy lí] thì tin rằng con người đã có nó từ lúc mới sinh ra, người [theo

thuyết duy nghiệm] thì ngược lại, tin rằng nó được hình thành ít nhiều chậm chạp theo diễn trình lịch sử. Nhưng, đối với cả những người phía này lẫn người phía kia, [nghĩa là] đối với cả những nhà duy lí lẫn nhà duy nghiệm, ý niệm này là toàn bộ những gì đang thực sự hiện tồn trong luân lí. Về chi tiết, các quy định pháp lí và các quy tắc luân lí, có thể nói, chúng không tồn tại tự thân, mà chỉ là sự áp dụng cái ý niệm nền tảng này vào những hoàn cảnh đặc thù của đời sống, và tùy trường hợp mà thay đổi đi phần nào. Theo đó, nội dung của luân lí [hay đạo đức học] (morale) không thể là hệ thống các điều lệnh (préceptes) không có linh thực lại này, mà là ý niệm làm cơ sở cho các điều lệnh ấy, và các điều lệnh này chỉ là những sự áp dụng khác nhau của nó mà thôi. Hơn nữa, tất cả những vấn đề thường được nêu ra trong đạo đức học (éthique) không quy chiếu đến các sự vật mà đến các ý niệm; điều ta cần biết đó là bản chất của ý niệm về pháp luật, ý niệm về luân lí là gì, chứ không phải bản chất của luân lí hay của pháp luật là gì. Các nhà đạo đức học vẫn còn chưa đi đến quan niệm rất đơn giản rằng vì biểu tượng của chúng ta về các sự vật khả giác bắt nguồn từ bản thân các sự vật và diễn tả chúng một cách chính xác ít nhiều, cho nên biểu tượng của chúng ta về luân lí bắt nguồn từ chính cảnh tượng các quy tắc đang vận hành trước mắt ta và biểu thị chúng bằng sơ đồ ý niệm (schématiquement); do đó, chính những quy tắc này, chứ không phải là cái nhìn sơ lược của chúng ta về chúng, tạo thành chất liệu của khoa học, cũng như vật lí học có đối tượng là các vật thể đang hiện hữu trên thực tế, chứ không phải là ý niệm về các vật thể ấy nơi người bình thường. Trên cơ sở đó,

người ta lấy cái vốn chỉ là cái phần ngọn của luân lí, tức là cái phương cách mà nó được nối dài và gây âm vang nơi ý thức các cá nhân, làm cơ sở của luân lí. Và phương pháp này được áp dụng không chỉ trong các vấn đề tổng quát nhất của khoa học, mà còn trong cả những vấn đề chuyên biệt. Từ những ý niệm chính yếu được xử lí ngay từ đầu, nhà đạo đức học chuyển sang những ý niệm thứ yếu về gia đình, tổ quốc, trách nhiệm, nhân ái, công bằng; nhưng đó chính là những ý niệm mà việc phản tư của ông ta lúc nào cũng chuyên chú vào chúng.

Trong ngành kinh tế học chính trị tình hình cũng giống như vậy. Đối tượng của ngành này, như Stuart Mill nói, là các sự kiện xã hội đang diễn ra chủ yếu hướng đến, hay chỉ hướng đến, chỗ đạt được sự thịnh vượng⁶². Nhưng để các sự kiện được định nghĩa như vậy có thể được gắn, với tư cách là các sự vật, cho sự quan sát của nhà nghiên cứu, thì ít nhất người ta cũng cần phải chỉ ra dấu hiệu nào có thể nhận ra được những sự kiện thỏa mãn điều kiện ấy. Thế nhưng, vào buổi đầu của khoa học, người ta thậm chí còn không có quyền khẳng định có những sự kiện như thế, và lại càng không thể biết được các sự kiện ấy là gì. Thực vậy, trong mọi lĩnh vực nghiên cứu, chỉ khi nào việc giải thích các sự kiện được tiến triển ở mức độ cho phép, người ta mới có thể chứng minh được rằng chúng có một mục đích, và đó là mục đích gì. Không có vấn đề nào phức tạp hơn và cũng không có vấn đề nào ít có khả năng được giải quyết một cách trọn vẹn hơn [vấn đề này]. Vì thế, không có gì đảm bảo trước cho chúng ta rằng có một lĩnh vực hoạt động xã hội ở đó việc ham muốn sự

giàu có thực sự đóng cái vai trò nổi bật ấy. Do đó, chất liệu của kinh tế học chính trị, được hiểu như vậy, không phải là những thực tại có thể dùng ngón tay để chỉ, mà là những khả hữu đơn thuần (*simples possibles*), những quan niệm thuần túy trong đầu [của chúng ta]; tức là, những sự kiện mà nhà kinh tế học *hình dung* là có quan hệ với mục đích nói trên, và chúng là những sự kiện trong chừng mực ông ta hình dung chúng như là những sự kiện. Ví dụ, khi nhà kinh tế học tiến hành nghiên cứu về sự kiện mà ông ta gọi là sự sản xuất, ngay lập tức ông ta tưởng có thể liệt kê ra những tác nhân chính quy định sự vận hành của sản xuất và kiểm tra những tác nhân ấy. Vậy là, ông ta đã không thừa nhận sự hiện hữu của chúng khi quan sát xem những sự vật mà ông đang nghiên cứu phụ thuộc vào những điều kiện nào; bởi vì khi đó ắt hẳn ông ta đã bắt đầu bằng việc khảo sát những kinh nghiệm để rồi từ đó rút ra kết luận này. Nếu như, ngay từ lúc bắt đầu công việc nghiên cứu và, nói ngắn gọn, ông ta tiến hành sự phân loại ấy, đó là vì ông ta đã có được nó bằng một lối phân tích logic đơn thuần. Ông ta xuất phát từ ý niệm về sự sản xuất; khi phân tách ý niệm này ông ta nhận ra rằng nó bao hàm một cách logic những ý niệm về các lực tự nhiên, về lao động, về công cụ hay về tư bản, và ông ta giải quyết các ý niệm phái sinh này theo cùng một cách như vậy.⁶³

Lí thuyết căn bản nhất trong tất cả các lí thuyết kinh tế học, tức lí thuyết về giá trị, rõ ràng là được xây dựng theo cùng một phương pháp như vậy. Nếu như trong lí thuyết ấy, giá trị được nghiên cứu xét như là một thực tại phải được nghiên cứu, thì người ta sẽ thấy trước hết nhà kinh tế học phải chỉ ra

đâu là cái để người ta có thể thừa nhận sự vật được gọi bằng cái tên ấy, rồi phân loại các sự vật, tìm những nguyên nhân khiến chúng biến đổi bằng phương pháp quy nạp, cuối cùng so sánh các kết quả khác nhau để rút ra một công thức chung. Do đó, lí thuyết chỉ có thể được đưa vào một khi khoa học đã đạt đến một giai đoạn phát triển nhất định. Nhưng trái lại, người ta gặp phải nó ngay từ khởi điểm. Để xây dựng lí thuyết, nhà kinh tế học đành phải trầm tư mặc tưởng, dồn sức chú ý vào ý niệm của ông ta về giá trị, nghĩa là về một đối tượng có thể được mang đi trao đổi; ông ta nhận thấy ý niệm về giá trị bao hàm ý niệm về sự hữu ích, ý niệm về sự khan hiếm, v.v., và với những sản phẩm có được từ sự phân tích ấy, ông ta xây dựng định nghĩa của mình. Đương nhiên, ông ta xác nhận định nghĩa ấy bằng một số ví dụ. Nhưng khi người ta xét đến vô vàn sự kiện mà một lí thuyết như vậy phải tính đến, thì làm sao người ta có thể gán giá trị ít có tính chứng minh nhất cho các sự kiện, tất nhiên là rất hiếm khi xảy ra, vốn đã được dẫn ra như vậy do sự gợi ý ngẫu nhiên?

Vì thế, trong kinh tế học chính trị cũng như trong đạo đức học, phần nghiên cứu khoa học rất hạn chế, trong khi đó phần nghệ thuật lại chiếm ưu thế. Trong đạo đức học, phần lí thuyết được quy giản vào một vài lời bàn luận về ý niệm bốn phận, tài sản, quyền hạn. Và ngay cả những sự tư biện trừu tượng này, nói cho chặt chẽ, không cấu tạo thành một khoa học, vì mục đích của chúng không phải đi xác định cái là, trên thực tế, quy tắc tối cao của luân lí, mà xác định cái phải là. Cũng giống như vậy, điều mà các nhà kinh tế học quan tâm nhất trong công việc nghiên cứu là vấn đề, chẳng hạn như: xét

xem xã hội *phải được* tổ chức theo các quan niệm của những người theo thuyết cá nhân chủ nghĩa hay theo các quan niệm của những người theo thuyết xã hội chủ nghĩa; xét xem việc Nhà nước can thiệp vào các quan hệ công nghiệp và thương mại với việc Nhà nước hoàn toàn phó mặc các quan hệ ấy cho sáng kiến tư nhân, việc nào *tốt hơn*; xét xem hệ thống tiền tệ *phải là* chế độ đơn bản vị hay chế độ song bản vị, v.v. [Số lượng] các quy luật, theo đúng nghĩa của từ, không có nhiều; ngay cả khi những cái mà người ta quen gọi là “quy luật” nhìn chung không đáng để gọi như vậy, chúng chỉ là những châm ngôn hành động, những điều lệnh thực hành (préceptes pratiques) đã được ngụy trang. Quy luật cung-cầu mà ai cũng biết chẳng hạn, nó không bao giờ được xác lập bằng lối quy nạp như cách biểu hiện của thực tại kinh tế. Không một kinh nghiệm nào, không một sự so sánh có phương pháp nào được thiết lập với mục đích xác lập điều rằng *trên thực tế* các quan hệ kinh tế phải phục tùng quy luật này. Tất cả những gì mà người ta có thể đã làm và đang làm là chứng minh một cách biện chứng rằng các cá nhân phải làm như vậy một khi họ hiểu rõ lợi ích của họ, còn mọi cách làm khác ắt sẽ gây thiệt hại cho những người tham gia và kéo theo một sai lầm logic thực sự. Điều hợp logic là những ngành công nghiệp nào có năng suất nhất sẽ được chuộng nhất, và những ai nắm trong tay các sản phẩm được người ta cần nhất và khan hiếm nhất thì sẽ bán chúng với giá cao nhất. Nhưng sự tất yếu hoàn toàn logic này không hề giống với sự tất yếu mà các quy luật thực sự của tự nhiên bộc lộ ra. Các quy luật của tự nhiên chỉ biểu hiện các quan hệ theo đó các sự kiện được nối kết với nhau

trên thực tế, chứ không biểu hiện cái phương cách nối kết nên có đối với các sự kiện.

Những gì chúng tôi nói về quy luật này cũng là những gì mà trường phái kinh tế học chính thống gọi là các quy luật tự nhiên, và hơn nữa, [họ còn gọi] những quy luật này chỉ là những trường hợp đặc thù của quy luật nói trên. Chúng là các quy luật tự nhiên, nếu người ta muốn nói như vậy, theo nghĩa: chúng nói lên những phương tiện đang tồn tại trên thực tế và việc sử dụng các phương tiện này để đạt được những mục đích giả định nào đó có vẻ như là tự nhiên; nhưng chúng sẽ không được gọi bằng cái tên ấy nếu người ta hiểu bất cứ phương cách tồn tại nào trong giới tự nhiên, đã được ghi nhận bằng lối quy nạp, cũng đều là quy luật tự nhiên. Nói gọn lại, chúng chỉ là những nguyên tắc hướng dẫn (*conseils*) của sự khôn ngoan thực hành (*sagesse pratique*) và nếu người ta có thể trình bày chúng, ít nhiều có vẻ hợp lí, như là sự thể hiện của thực tại, nghĩa là dù đúng hay sai thì người ta cũng đã tin là có thể giả định rằng những nguyên tắc hướng dẫn này đã được phần lớn mọi người tuân theo trong rất nhiều trường hợp.

Tuy nhiên, các hiện tượng xã hội là các sự vật và phải được xét như là các sự vật. Để chứng minh mệnh đề này, ta không nhất thiết phải suy tư triết lí về bản tính của các hiện tượng, bàn về những sự tương tự giữa chúng với các hiện tượng thuộc những lĩnh vực (*règnes*) cấp thấp hơn. Ta chỉ cần lưu ý một điều: chúng là *datum* [dữ liệu] duy nhất đối với nhà xã hội học. Thực vậy, tất cả những gì được mang lại, tất cả những gì được bày ra, hay nói đúng hơn tất cả những gì phải

được quan sát, đều là những sự vật. Xét các hiện tượng như là các sự vật, nghĩa là xét chúng với tư cách là *data* [những dữ liệu] làm xuất phát điểm cho khoa học. Các hiện tượng xã hội thể hiện tính chất này một cách không thể phủ nhận. Không phải ý niệm mà người ta có về giá trị, vì giá trị là cái không thể thâm nhập được, mà chính những giá trị đang trao đổi trên thực tế trong các quan hệ kinh tế mới là cái được mang lại cho chúng ta. Đó không phải là quan niệm này hay quan niệm khác về lí tưởng luân lí, mà là tổng thể các quy tắc quy định lối ứng xử một cách có hiệu quả. Đó không phải là ý niệm về sự hữu ích hay sự giàu có, mà là toàn bộ chi tiết của sự tổ chức kinh tế. Có thể đời sống xã hội chỉ là sự phát triển của những ý niệm nào đó, nhưng khi giả định như thế, những ý niệm này không được mang lại một cách trực tiếp. Vì thế, người ta không thể đạt đến chúng một cách trực tiếp, và chỉ thông qua thực tại hiện tượng biểu hiện chúng. Chúng ta không biết *a priori* [một cách tiên nghiệm] những ý niệm nào làm cơ sở cho các trào lưu khác nhau của đời sống xã hội, và cũng không biết có những ý niệm đó hay không; mà chỉ sau khi truy nguyên chúng, chúng ta mới biết được chúng từ đâu mà ra.

Do đó, chúng ta phải xét tự thân các hiện tượng xã hội, tách biệt với các chủ thể hữu thức đang hình dung chúng; chúng ta phải nghiên cứu chúng từ bên ngoài như là các sự vật ngoại tại; bởi vì chính ở tính chất ấy mà các hiện tượng mới biểu hiện ra cho chúng ta. Nếu tính chất ngoại tại (*exteriorité*) chỉ mang tính bề ngoài, thì ảo tưởng sẽ bị mất đi khi khoa học tiến bộ, và chúng ta sẽ thấy, có thể nói như vậy,

cái bên ngoài nhập vào cái bên trong. Nhưng kết cục lại không thể được dự đoán, và ngay cả khi cuối cùng các hiện tượng xã hội có thể không có tất cả những đặc điểm nội tại của sự vật, thì trước hết chúng ta phải xử lí chúng như thể chúng có những đặc điểm ấy. Quy tắc này do đó được áp dụng cho toàn bộ thực tại xã hội, mà không có sự ngoại lệ nào. Ngay cả những hiện tượng gây ấn tượng mạnh nhất do những lối sắp đặt vô đoán tạo ra cũng phải được xem xét từ quan điểm này. *Đặc điểm quy ước của một sự thực hành hay của một định chế không bao giờ được lấy làm điều kiện tiên quyết.* Và lại, giả sử chúng ta được phép dựa vào kinh nghiệm cá nhân của mình, chúng ta sẽ nghĩ là có thể bảo đảm rằng khi tiến hành theo cách ấy, người ta thường thỏa mãn với việc xem các sự kiện bề ngoài mang tính võ đoán nhất biểu hiện ra, sau đó quan sát chăm chú hơn những đặc điểm ổn định và đều đặn, tức là những dấu hiệu nói lên tính khách quan của chúng.

Và lại, và nhìn chung, những gì mà chúng ta đã nói ở trên về các đặc điểm phân biệt của sự kiện xã hội cũng đủ làm cho chúng ta yên tâm về tính chất của tính khách quan này và đủ để chứng minh rằng nó không phải là ảo tưởng. Thực vậy, dấu hiệu quan trọng nhất để nhận biết một sự vật ở chỗ nó không bị biến thái bởi một quyết định đơn thuần của ý chí. Đây không phải là nó trở ì trước bất cứ sự biến thái nào. Nhưng để tạo ra sự biến đổi nơi sự vật, chỉ ý muốn thôi thì chưa đủ, mà chúng ta còn phải gắng sức nhọc công ít nhiều do sự kháng cự của sự vật đối với ta, và hơn nữa sự nỗ lực này không phải lúc nào cũng thành công. Song chúng ta đã thấy rằng các sự kiện xã hội đều có thuộc tính ấy. Chúng tuyệt

nhiên không phải là một sản phẩm của ý chí của chúng ta, chúng quy định ý chí đó từ bên ngoài; chúng giống như những cái khuôn mà mọi hành vi của chúng ta nhất thiết phải được ép vào. Thường thì, sự nhất thiết này là điều không thể tránh khỏi. Nhưng ngay cả khi thắng được nó, thì sự đối kíp mà chúng ta gặp phải cũng đủ báo cho chúng ta biết rằng chúng ta đang đứng trước cái gì đó không phụ thuộc vào chúng ta. Do đó, khi xét các hiện tượng xã hội như là các sự vật, chúng ta chỉ làm một việc là phục tùng bản tính của chúng mà thôi.

Xét tới cùng, sự cải cách mà chúng ta cần đưa vào trong ngành xã hội học giống y hệt về mọi mặt như sự cải cách vốn đã làm biến đổi ngành tâm lí học trong ba mươi năm gần đây. Cũng vậy, Comte và ông Spencer tuyên bố rằng các sự kiện xã hội là các sự kiện tự nhiên, nhưng lại không xử lí chúng như là các sự vật; các trường phái duy nghiệm khác nhau từ lâu đã công nhận tính chất tự nhiên của các hiện tượng tâm lí, nhưng lại tiếp tục áp dụng cho chúng một phương pháp thuần túy ý hệ. Thực vậy, các nhà duy nghiệm, không kém gì các đối thủ của họ, chỉ tiến hành mỗi phương pháp nội quan. Thế nhưng, các sự kiện mà người ta chỉ quan sát trong chính mình lại quá đổi hiếm hoi, quá đổi phù du và quá đổi linh hoạt để có thể áp đặt cho các quan niệm tương ứng mà thói quen đã cố định trong chúng ta và biến chúng thành quy luật. Vì vậy, khi các quan niệm này không phục tùng một sự kiểm soát khác, sẽ không có cái gì làm đối trọng với chúng cả; tiếp đó, chúng thay thế các sự kiện và cấu thành chất liệu của khoa học. Cả Locke lẫn Condillac đều không xét đến các hiện tượng tâm lí

một cách khách quan. Họ nghiên cứu ý niệm nào đó về cảm giác, chứ không phải bản thân cảm giác. Chính vì vậy, cho dù ở một số phương diện nào đó, họ đã dọn đường sẵn cho môn tâm lí học khoa học, mãi về sau bộ môn này mới được ra đời, khi mà cuối cùng người ta xác lập được quan niệm cho rằng các trạng thái của ý thức có thể và phải được xét từ bên ngoài, chứ không phải từ điểm nhìn của ý thức đang cảm nghiệm chúng. Đó là cuộc cách mạng vĩ đại đã được thực hiện trong lĩnh vực nghiên cứu này. Tất cả các cách tiến hành chuyên biệt, tất cả các phương pháp mới làm phong phú cho ngành khoa học tâm lí đều chỉ là những phương tiện khác nhau để hiện thực hóa ý niệm nền tảng này một cách hoàn chỉnh hơn. Đối với xã hội học, chính sự tiến bộ này vẫn còn phải được thực hiện. Nó cần phải chuyển từ giai đoạn chủ quan, mà nó còn chưa vượt qua được bao nhiêu, sang giai đoạn khách quan.

Vả lại, trong xã hội học bước chuyển này dễ thực hiện hơn trong tâm lí học. Thực vậy, các sự kiện tâm lí được mang lại một cách tự nhiên như là những trạng thái của chủ thể, mà thậm chí chúng cũng chẳng có vẻ gì tách rời khỏi chủ thể cả. Những cái bên trong, theo định nghĩa, có vẻ như người ta chỉ có thể xử lí chúng như là những cái bên ngoài bằng cách gò ép cái bản tính của chúng. Không những cần phải có một sự nỗ lực trừu tượng hóa, mà còn phải có một tập hợp toàn bộ các phương pháp và các thủ thuật để xem xét chúng theo phương diện đó. Trái lại, các sự kiện xã hội có tất cả các đặc điểm ấy của sự vật một cách tự nhiên hơn và trực tiếp hơn. Luật pháp hiện hữu trong các bộ luật, các phong trào của đời

sống thường nhật nằm trong các con số thống kê và các di tích lịch sử, các motif thời trang nằm trong các trang phục, các sở thích nằm trong các công trình nghệ thuật. Các sự kiện xã hội, do chính tính chất của chúng, có xu hướng tồn tại độc lập ở bên ngoài các ý thức cá nhân, bởi lẽ chúng chi phối các ý thức cá nhân. Để thấy chúng dưới phương diện sự vật, ta không nhất thiết phải xuyên tạc chúng bằng trò kỹ xảo. Từ điểm nhìn này, ngành xã hội học có một lợi thế đáng kể hơn hẳn so với tâm lý học, một lợi thế mà cho tới nay người ta vẫn chưa nhận ra, và lợi thế này phải thúc đẩy nhanh sự phát triển của ngành xã hội học. Các sự kiện này có thể khó lý giải hơn, bởi lẽ chúng phức tạp hơn, nhưng chúng ta có thể dễ dàng đến được với chúng hơn. Trái lại, ngành tâm lý học gặp khó khăn không chỉ trong việc thao tác mà còn trong việc hiểu rõ các sự kiện. Do đó, chúng ta có thể tin rằng một khi nguyên tắc này của phương pháp xã hội học được nhất trí công nhận và thực hành, thì ngành xã hội học sẽ tiến bộ với một tốc độ mà tình trạng phát triển ỉ ạch hiện nay của nó không dễ gì hình dung nổi và bắt kịp được sự tiến bộ mà ngành tâm lý học có được chỉ do nó đi trước về mặt lịch sử.⁶⁴

II

Nhưng kinh nghiệm của những người đi trước chúng ta đã cho thấy rằng để chân lý vừa xác lập được hiện thực hóa trong thực tiễn, thì việc đưa ra một sự chứng minh lý thuyết về nó, cũng như thấu triệt nó, là không đủ. Tinh thần có xu hướng hiểu không đúng về nó một cách tự nhiên đến độ người ta sẽ không tránh khỏi việc bị rơi trở lại những sai lầm của người

xưa nếu người ta không tuân theo một kỉ luật nghiêm ngặt. Vì thế, chúng tôi sẽ trình bày những quy tắc chủ yếu và những hệ luận của cái kỉ luật nghiêm ngặt ấy.

1^o Hệ luận đầu tiên là: *cần phải dứt khoát gạt bỏ tất cả các tiên niệm* (prénotions). Không cần phải minh chứng gì đặc biệt cho quy tắc này; nó là kết quả của những gì chúng tôi đã nói trên đây. Vả lại, quy tắc này là cơ sở của mọi phương pháp khoa học. Sự hoài nghi có tính phương pháp của Descartes thực ra chỉ là một cách vận dụng nó mà thôi. Nếu vào lúc xây dựng nền tảng cho khoa học, Descartes đưa ra một quy tắc là hoài nghi tất cả những ý niệm mà ông đã tiếp nhận từ trước, thì chính là ông chỉ muốn sử dụng những khái niệm được xây dựng một cách khoa học, tức là được kiến tạo theo phương pháp mà ông lập ra; còn tất cả những gì được rút ra từ một nguồn gốc khác phải bị bác bỏ, ít ra là tạm thời. Chúng ta đã từng thấy ở Bacon, lí thuyết về các Ngẫu tượng (Idoles) cũng chỉ có nghĩa ấy thôi. Cả hai học thuyết lớn mà người ta thường xem là đối lập lại trùng hợp với nhau trên điểm căn bản này. Do đó, khi xác định đối tượng nghiên cứu hay khi đang trong quá trình chứng minh, nhà xã hội học kiên quyết nói không với việc sử dụng các khái niệm này, vốn là những khái niệm được hình thành ở bên ngoài hệ thống khoa học và cho những nhu cầu không phải khoa học. Nhà xã hội học cần phải tự mình thoát khỏi những ý niệm sai lầm đang ngự trị trí óc của người bình thường, ông ta phải trút bỏ, một lần cho tất cả, cái ách của các phạm trù thường nghiệm này, vốn là những phạm trù mà do thói quen lâu dài đã trở nên có tính chất chuyên chế. Ít ra, nếu đôi khi buộc phải dùng đến chúng,

thì ông ta cần phải hiểu rằng giá trị của chúng không đáng kể, để không gán cho chúng một vai trò mà chúng không xứng đáng trong học thuyết.

Trong ngành xã hội học, yếu tố làm cho sự thoát li đó gặp vô cùng khó khăn chính là sự can thiệp thường xuyên của xúc cảm. Thực vậy, chúng ta say sưa với các niềm tin chính trị và các lòng tin tôn giáo, với các công việc thực hành luân lí rất khác với cách chúng ta say sưa với các sự vật trong thế giới vật lí; rồi cái tính chất xúc cảm ấy lây sang phương cách quan niệm và giải thích của chúng ta về các niềm tin và việc thực hành nói trên. Các ý niệm của chúng ta về sự vật là hết sức quan trọng đối với chúng ta, không khác gì các đối tượng của chúng, và vì thế có một uy quyền nào đó đến độ chúng không chịu được điều trái ngược. Bất cứ ý kiến nào ngăn cản chúng đều bị coi là thù địch. Chẳng hạn như một mệnh đề không phù hợp với ý niệm của người ta về tinh thần yêu nước hay về phẩm giá của cá nhân thì sẽ ra sao? Nó bị phủ nhận ngay, cho dù những minh chứng mà nó dựa vào có là gì đi nữa. Người ta không thể thừa nhận mệnh đề ấy là đúng; người ta không hề xét đến nó, và để biện minh cho thái độ của mình, những xúc cảm mạnh mẽ [của chúng ta] không gặp một khó khăn gì trong việc gọt ra những lí do mà ta dễ dàng nhận thấy là có sức thuyết phục. Những ý niệm này thậm chí có thể có một uy thế đến độ chúng không khoan thứ cho cả sự khảo sát khoa học. Chính cái việc bắt chúng, cũng như các hiện tượng mà chúng diễn tả, phục tùng một lối phân tích lạnh lùng và khô khan khiến cho một số nhà khoa học bực bội. Bất cứ ai tiến hành công việc nghiên cứu về luân lí một cách khách quan (du

dehors), và nghiên cứu nó như là một thực tại bên ngoài, thì trong mắt của những con người nhạy cảm ấy, có vẻ như anh ta không có cảm quan luân lý (sens moral), cũng như người chuyên mổ xẻ sinh vật để làm thí nghiệm thì trong mắt người thường, có vẻ như ông ta không có sự nhạy cảm như mọi người (sensibilité commune). Tuy không thừa nhận những xúc cảm này thuộc phạm vi của khoa học, nhưng người ta cảm thấy phải dựa vào chúng để giải quyết một cách khoa học về các sự vật mà chúng có liên quan. Một sử gia hùng biện về các tôn giáo đã viết: “Bất hạnh thay, bất hạnh thay cho nhà bác học nào nói đến những điều linh thiêng mà lại không biết trong sâu thẳm ý thức của mình, trong tầng sâu bất hoại của sự tồn tại của mình, nơi linh hồn tổ tiên đang yên nghỉ, có một điện thờ chưa được biết đến, ở đó đôi khi tỏa lên mùi hương trầm, vang lên một làn điệu thánh ca, một tiếng kêu não lòng hay lời hò reo chiến thắng mà lúc còn thơ ông ta đã ném vào trời xanh cùng với những người anh em của mình và tiếng kêu ấy bất chợt đưa ông vào mối tương giao với các bậc tiên tri thời xưa!”⁶⁵

Người ta không thể chống lại một cách quá quyết liệt cái học thuyết huyền học ấy, mà thực ra, cũng giống như bất cứ thuyết huyền học nào khác, nó chỉ là một thứ thuyết duy nghiệm (empirisme) đã được ngụy trang, kẻ phủ định toàn bộ khoa học. Các xúc cảm có đối tượng là các sự vật xã hội không có đặc quyền nào cao hơn so với các xúc cảm khác, bởi lẽ chúng có cùng một nguồn gốc. Bản thân chúng được hình thành trong quá trình lịch sử; chúng là một sản phẩm của kinh nghiệm con người, nhưng là một kinh nghiệm còn mù mờ và

chưa được tổ chức. Không phải là do sự dự đoán siêu nghiệm nào đó về thực tại, mà chúng là kết quả tổng hợp của đủ mọi loại ấn lượng và xúc cảm được tích lũy một cách thiếu trật tự, ngẫu nhiên tùy hoàn cảnh, thiếu một phương pháp lí giải. Những xúc cảm này không mang lại cho chúng ta những thức nhận (clartés) cao hơn những thức nhận thuần lí, chúng chỉ là những trạng thái mạnh mẽ, đúng như thế, nhưng mù mờ. Gán cho chúng một ưu thế như vậy, tức là người ta đã ban cho các quan năng cấp thấp của trí tuệ vị thế ưu việt hơn so với các quan năng cấp cao nhất, tức là người ta tự buộc mình vào trò tranh biện câu chữ ít nhiều có tính chất hùng biện. Một khoa học như vậy chỉ có thể làm thỏa mãn cho những đầu óc thích tư duy bằng cảm năng (sensibilité) hơn là bằng giác tính (entendement), thích những sự tổng hợp trực tiếp mù mờ của cảm giác hơn những sự phân tích nhần nạy và sáng rõ của lí tính. Xúc cảm là đối tượng của khoa học, chứ không phải là tiêu chuẩn của chân lí khoa học. Hơn nữa, không một khoa học nào mà ngay từ đầu lại không vấp phải những sự chống đối tương tự. Có một thời, các xúc cảm về các sự vật trong thế giới vật lí, do bản thân chúng có một tính chất tôn giáo hay luân lí, đã quyết liệt chống lại việc xác lập các khoa học vật lí. Vì thế, người ta có thể tin rằng những tiên kiến này, bị truy đuổi từ ngành khoa học này đến ngành khoa học khác, cuối cùng sẽ mất đi trong chính ngành xã hội học, nơi ẩn cư cuối cùng của nó, để nhường lại mảnh đất tự do cho nhà khoa học.

2° Những quy tắc nói trên hoàn toàn mang tính chất tiêu cực. Nó chỉ cho các nhà khoa học cách tránh thế lực của các ý

niệm thông thường, để hướng sự chú ý của mình vào các sự kiện; nhưng nó lại không nói cho ông ta biết cách nắm bắt các sự kiện để tiến hành nghiên cứu chúng một cách khách quan.

Bất cứ sự khảo sát khoa học nào cũng đều hướng đến một nhóm các hiện tượng xác định, cùng tương ứng với một định nghĩa. Bước đi đầu tiên của nhà xã hội học vì thế là phải định nghĩa các sự vật mà ông ta xử lí, để cho người ta biết và cùng để cho ông ta biết mình đang bàn cái gì. Đó là điều kiện tiên quyết và không thể thiếu đối với bất cứ minh chứng và bất cứ sự kiểm chứng nào; thực vậy, một lí thuyết chỉ có thể được kiểm chứng nếu như người ta biết cách nhận ra các sự kiện mà lí thuyết ấy phải giải thích. Hơn nữa, chính nhờ định nghĩa khởi đầu mà đối tượng của khoa học mới được cấu tạo, đối tượng này có là một sự vật hay không lại tùy thuộc vào cách thức mà định nghĩa ấy tiến hành.

Để khách quan, định nghĩa phải thể hiện một cách hiển nhiên các hiện tượng căn cứ theo các thuộc tính cố hữu của chúng, chứ không theo một ý niệm trong đầu [của chúng ta]. Nó phải nói lên đặc điểm của chúng bằng một yếu tố thiết yếu nơi tính chất của chúng, chứ không phải bằng việc bắt chúng phục tùng một ý niệm ít nhiều mang tính lí tưởng. Thế nhưng, vào lúc công việc nghiên cứu chỉ mới bắt đầu, khi các sự kiện vẫn còn chưa được phân tích, thì những đặc điểm có thể xác định được là các đặc điểm ở bên ngoài khá rõ khiến người ta có thể thấy trực tiếp. Những tính chất nằm sâu hơn chắc chắn sẽ là những tính chất thiết yếu hơn; giá trị giải thích của chúng cao hơn, nhưng chúng không được biết đến ở giai đoạn ấy của khoa học, và chỉ có thể được dự đoán nếu người

ta thay thế thực tại bằng một quan niệm nào đó ở trong đầu. Vì thế, chất liệu của định nghĩa nền tảng phải được tìm nơi các đặc điểm bề ngoài [của các hiện tượng xã hội học]. Mặt khác, điều rõ ràng là định nghĩa này sẽ phải bao hàm, không có sự ngoại lệ cũng như không có sự phân biệt, tất cả các hiện tượng cùng thể hiện những đặc điểm như nhau; bởi vì chúng ta không có bất cứ một lí do nào khác cũng như một phương tiện nào khác để lựa chọn giữa chúng. Những thuộc tính này là toàn bộ những gì chúng ta biết về thực tại; do đó, chúng phải toàn quyền xác định phương cách tập hợp các sự kiện. Chúng ta không có bất cứ tiêu chuẩn nào khác có thể, dù chỉ là phần nào, đình chỉ các hiệu lực của tiêu chuẩn nói trên. Do đó, chúng ta có quy tắc như sau: *Đối tượng nghiên cứu bao giờ cũng chỉ là một nhóm các hiện tượng đã được định nghĩa trước đó bằng những đặc điểm bề ngoài nào đó chung cho chúng, và tất cả những hiện tượng nào tương ứng với định nghĩa ấy đều phải được gộp vào trong nhóm này.* Chẳng hạn, chúng ta nhận thấy có một số hành vi nào đó biểu hiện tất cả các đặc điểm bề ngoài, mà một khi đã thực hiện, chúng gây nên một sự phản ứng đặc thù từ phía xã hội được gọi là hình phạt. Chúng ta gộp chúng lại thành một nhóm *sui generis*, và đặt cho nó một tiêu đề chung; chúng ta gọi bất cứ hành vi nào bị trừng phạt là hành vi tội phạm, và hành vi tội phạm được định nghĩa như vậy là đối tượng của một ngành khoa học chuyên biệt, ngành tội phạm học. Tương tự như vậy, chúng ta quan sát thấy trong tất cả các xã hội đã được biết đến, có một nhóm nhỏ mà ta có thể nhận biết qua dấu hiệu bên ngoài đó là nó được hình thành từ phần lớn các cá nhân

cùng huyết thống, được hợp nhất bằng những mối liên hệ pháp lí. Chúng ta tập hợp các sự kiện có liên quan với nhau thành một nhóm riêng và đặt cho nhóm ấy một tên gọi riêng: các hiện tượng của đời sống gia đình. Chúng ta gọi mọi tập hợp thuộc loại này là gia đình và chúng ta coi gia đình được định nghĩa như vậy là đối tượng của một sự khảo sát chuyên biệt vẫn chưa có được một tên gọi nào trong hệ thuật ngữ xã hội học. Về sau, khi chuyển từ gia đình nói chung sang các loại hình gia đình khác nhau, người ta áp dụng cùng một quy tắc. Ví dụ, khi đề cập đến việc nghiên cứu về thị tộc, về gia đình mẫu hệ hay về gia đình phụ quyền, người ta sẽ bắt đầu bằng việc định nghĩa chúng dựa trên cùng một phương pháp. Đối tượng của mỗi một vấn đề, dù là tổng quát hay cá biệt, phải được cấu tạo theo cùng một nguyên tắc.

Khi tiến hành theo cách ấy, nhà xã hội học, ngay từ bước đi đầu tiên, đã trực tiếp đặt chân vào thực tại. Thực vậy, cách thức mà các sự kiện được phân loại như vậy không phụ thuộc vào ông ta, vào cách nghĩ riêng của ông ta, mà phụ thuộc vào tính chất của sự vật. Dấu hiệu để xếp các sự kiện vào phạm trù này hay phạm trù khác có thể được bộc lộ trước mọi người và được mọi người thừa nhận, và sự khẳng định của những quan sát viên này có thể được kiểm tra bởi những quan sát viên khác. Đúng là quan niệm được cấu thành như vậy không phải lúc nào cũng hợp hay thậm chí nói chung là không hợp với quan niệm thông thường. Chẳng hạn, đối với cảm thức thông thường, rõ ràng là các biểu hiện của tự do tư tưởng (*libre pensée*) hay những hành vi khiếm lễ (*les manquements à l'étiquette*), thường bị trừng phạt nghiêm khắc trong nhiều xã

hội, nhưng không được coi là các hành vi tội phạm ngay cả đối với các xã hội đó. Cũng giống như vậy, một thị tộc không phải là một gia đình, theo cách hiểu thông thường của từ. Nhưng điều đó không quan trọng, bởi lẽ đây không đơn giản là tìm ra một phương tiện cho phép chúng ta nhận ra một cách khá chắc chắn các sự kiện mà những từ ngữ trong ngôn ngữ hằng ngày được dùng để nói về chúng và những ý niệm mà chúng truyền tải. Điều chúng ta cần làm là cấu tạo ra các khái niệm hoàn toàn mới, phù hợp với các nhu cầu của khoa học và được diễn tả bằng một hệ thuật ngữ chuyên biệt. Đương nhiên, khái niệm thông thường không phải là không có ích đối với nhà khoa học; nó giữ vai trò là sự chỉ báo. Qua nó, chúng ta biết được thông tin là có ở đâu đó một tập hợp các hiện tượng được hợp nhất dưới một tên gọi chung, và vì thế có thể chúng phải có những tính chất chung nào đó; thậm chí, vì không phải lúc nào cũng tiếp xúc với các hiện tượng, nên đôi khi nó chỉ báo cho chúng ta biết, nhưng chỉ là những nét sơ lược, các hiện tượng ấy phải được tìm theo hướng nào. Nhưng và nó được hình thành một cách thô thiển, nên điều hoàn toàn tự nhiên là nó không trùng khớp hoàn toàn với khái niệm khoa học, vốn được thiết lập vì mục đích nào đó.⁶⁶

Dù quy tắc này hiển nhiên và quan trọng đến đâu, thì nó cũng ít khi được quan sát thấy trong xã hội học. Chính vì xã hội học xét những điều ta thường nói đến như: gia đình, sự sở hữu, tội phạm,... là các sự vật, nên đối với nhà xã hội học, việc đưa ra một định nghĩa nghiêm ngặt ngay từ đầu thường là một việc vô ích nhất. Chúng ta đã quá quen sử dụng những từ ngữ đó, những từ ngữ lúc nào cũng trở đi trở lại trong

những cuộc chuyện trò của chúng ta, thành ra việc làm rõ ý nghĩa của chúng dường như là vô ích. Người ta chỉ đơn thuần dựa vào quan niệm chung về nó. Thế nhưng, quan niệm chung này thường rất hàm hồ. Do tính thiếu căn cứ này mà người ta nhóm hợp các sự vật rất khác nhau trong thực tế vào cùng một tên gọi và cùng một cách giải thích. Những sự lẫn lộn rối rắm phát sinh từ đó. Chẳng hạn, có hai loại hôn nhân theo chế độ một vợ một chồng (monogame): hôn nhân trên thực tế và hôn nhân theo pháp lí. Ở loại hôn nhân đầu, người chồng chỉ có một người vợ, cho dù theo pháp lí ông ta có thể có nhiều người vợ; ở loại hôn nhân sau, ông ta không được có nhiều người vợ. Trên thực tế, chế độ một vợ một chồng có ở các loài động vật và ở một số xã hội sơ khai, không phải trong tình trạng tản mạn, mà có cùng một tính khái quát như thể tính khái quát ấy được đặt ra bởi quy luật. Khi bộ tộc sống phân tán trên một diện tích rộng, kết cấu xã hội rất lỏng lẻo, và do đó, các cá nhân sống biệt lập nhau. Từ đó, mỗi một người đàn ông có xu hướng tự nhiên là tìm cho mình một người vợ, và chỉ một người mà thôi, bởi lẽ trong tình trạng sống biệt lập ấy, ông ta khó có thể có được nhiều người vợ. Trái lại, chế độ một vợ một chồng bắt buộc chỉ có ở các xã hội phát triển nhất. Mỗi một loại chế độ vợ chồng ấy có một ý nghĩa rất khác nhau, thế nhưng chúng lại được biểu đạt bằng cùng một chữ; vì người ta thường nói một số động vật nào đó sống theo chế độ một đực một cái (monogame), cho dù ở chúng không có gì giống với sự bắt buộc pháp lí cả. Thế nhưng, khi nghiên cứu về hôn nhân, ông Spencer sử dụng thuật ngữ chế độ một vợ một chồng với nghĩa thông dụng và

mơ hồ, mà không nêu định nghĩa nào về nó. Kết quả là sự tiến hóa của hôn nhân dường như đối với ông là một hiện tượng không bình thường (anomalie) không thể nào hiểu được, vì ông cho là mình đã quan sát thấy hình thức cấp cao của quan hệ tính giao (union sexuelle) ngay tại các giai đoạn đầu tiên của sự phát triển lịch sử, trong khi đó, hình thức này có vẻ như biến mất trong giai đoạn trung gian, để rồi tái hiện trong giai đoạn tiếp theo. Ông kết luận rằng không có mối quan hệ đều đặn nào giữa sự tiến bộ xã hội nói chung và sự tiến triển tuần tự đến một loại hình hoàn hảo về cuộc sống gia đình. Một định nghĩa đúng lúc ắt sẽ ngăn ngừa được sai lầm ấy.⁶⁷

Trong những trường hợp khác, người ta chú tâm đến việc định nghĩa đối tượng mà cuộc nghiên cứu nhắm đến; nhưng thay vì thu tóm tất cả những hiện tượng có chung các thuộc tính bên ngoài vào định nghĩa và nhóm chúng lại dưới cùng một đề mục, thì người ta lại tiến hành sàng lọc chúng. Người ta chọn ra những thuộc tính nào đó trong số chúng, loại tinh túy, mà họ xem như là những thuộc tính duy nhất có thể có những tính chất đó. Còn những thứ khác, người ta coi chúng đã tự khoác lấy cho mình các dấu hiệu phân biệt ấy, và người ta không xét tới. Nhưng điều rất dễ đoán ra là theo cách ấy người ta chỉ có thể có được một ý niệm chủ quan và không đầy đủ. Thực vậy, sự loại trừ này chỉ có thể được thực hiện dựa theo một ý niệm đã được hình dung trước, vì ngay tại buổi đầu của khoa học, không có một cuộc nghiên cứu nào có thể xác lập được thực tại từ sự tự mình khoác lấy [các dấu hiệu phân biệt] ấy, ngay cả khi điều đó có thể xảy ra. Những hiện tượng được chọn mới có thể được giữ lại chỉ vì chúng

phù hợp với quan niệm lí tưởng nào đó của người ta về thứ thực tại ấy hơn so với các hiện tượng khác. Ví dụ, ngay phần đầu công trình *Tội phạm học*, ông Garofalo chứng minh rất rõ rằng điểm xuất phát của ngành tội phạm học phải là “quan niệm xã hội học về tội phạm.”⁶⁸ Chỉ có điều, để cấu tạo nên quan niệm đó, ông không so sánh một cách bừa bãi tất cả các hành vi đã được răn đe bởi các hình phạt thường xuyên trong các loại hình xã hội khác nhau, mà chỉ so sánh một vài hành vi trong số đó, cụ thể là những hành vi nào xúc phạm đến phần chung nhất và phổ quát nhất của cảm quan luân lí. Về những xúc cảm luân lí (*sentiments moraux*) đã biến mất trong diễn trình tiến hóa, đối với ông, vì chúng không được đặt nền tảng trong bản tính tự nhiên của các sự vật, cho nên chúng không tự duy trì được; do đó, các hành vi được coi là tội phạm vì đã xúc phạm đến những xúc cảm luân lí ấy, đối với ông, dường như chỉ là bởi những hoàn cảnh ngẫu nhiên và ít nhiều có tính chất bệnh lí. Nhưng chính do một quan niệm hoàn toàn mang tính cá nhân về luân lí mà ông tiến hành sự loại bỏ (*élimination*) ấy. Ông xuất phát từ ý niệm rằng sự tiến hóa luân lí, khởi phát từ chính ngay nguồn suối của nó hay ở môi trường quanh đó, cuốn trôi tất cả các loại cặn bẩn mà sau đó nó loại trừ dần, và chỉ đến ngày nay nó mới đạt tới chỗ khử được tất cả các yếu tố ngẫu nhiên mà ngay từ đầu chúng đã làm đục dòng chảy. Nhưng nguyên tắc này không phải là một tiên đề hiển nhiên, cũng không phải là một chân lí đã được chứng minh; nó chỉ là một giả thuyết chưa được kiểm chứng. Các bộ phận khả biến trong cảm quan luân lí cũng được xác lập trong tính chất của sự vật không kém gì các bộ phận bất

biến; các biến đổi mà các bộ phận khả biến trải qua chỉ chứng tỏ rằng bản thân các sự vật đã biến đổi rồi. Trong động vật học, các hình thức cá biệt ở các loài bậc thấp không được xem là kém tự nhiên hơn các hình thức được tái lập ở tất cả các trình độ trong nấc thang [tiến hóa] động vật. Cùng giống như vậy, các hành vi được các xã hội nguyên thủy coi là tội phạm, và đã không còn mang cái tên ấy nữa, thực sự là những hành vi tội phạm đối với các xã hội ấy, hoàn toàn giống như những hành vi mà ngày nay chúng ta vẫn còn tiếp tục răn đe. Các hành vi trước tương ứng với các điều kiện hay thay đổi của đời sống xã hội, các hành vi sau tương ứng với các điều kiện không thay đổi; nhưng các hành vi trước không có gì là giả tạo hơn so với các hành vi sau.

Hơn nữa, ngay cả khi các hành vi này mang tính chất tội phạm học một cách không thích đáng, thì ta cũng không được triệt để tách rời chúng khỏi các hành vi khác; vì các hình thức bệnh hoạn của một hiện tượng không phải là một bản tính khác với các hình thức bình thường, và do đó, ta cần phải quan sát các hình thức trước theo cùng cách với các hình thức sau để xác định cái bản tính ấy. Bệnh tật không đối lập với sức khỏe; đó là hai thứ của cùng một loại và chúng soi sáng cho nhau. Đó là một quy tắc đã được thừa nhận và thực hành từ lâu trong ngành sinh học cũng như trong ngành tâm lí học, và nhà xã hội học buộc phải tôn trọng nó. Chỉ trừ phi người ta thừa nhận rằng cùng một hiện tượng có thể lúc thì do nguyên nhân này lúc do nguyên nhân khác, tức là trừ phi người ta phủ nhận nguyên tắc nhân quả, thì các nguyên nhân ấn định cho một hành vi cái dấu hiệu phân biệt với tội phạm, nhưng theo

cách không bình thường, không thể nào khác về loại với các nguyên nhân tạo ra cùng một kết quả nhưng theo cách bình thường; chúng chỉ được phân biệt với nhau về cấp độ hay vì chúng không tác động trong cùng một môi trường. Do đó, hành vi tội phạm không bình thường vẫn là một hành vi tội phạm, và vì thế phải được bao gồm trong định nghĩa về tội phạm. Vậy điều gì đang xảy ra? Chính ông Garofalo coi là loài (genre) cái chỉ là giống (espèce) hay chỉ là một sự khác nhau đơn thuần. Các sự kiện mà định nghĩa của ông về hiện tượng tội phạm áp dụng vào chỉ đại diện cho phần thiểu số rất nhỏ trong số các sự kiện mà định nghĩa ấy phải bao hàm; vì định nghĩa ấy không phù hợp với các hành vi tội phạm tôn giáo, cũng không phù hợp với các hành vi xúc phạm đến lễ giáo, nghi lễ, truyền thống, v.v., các hành vi này, nếu như chúng đã biến mất khỏi các bộ Luật hiện đại của chúng ta, thì trái lại, chúng hầu như choán đầy bất cứ bộ hình luật nào của các xã hội trước đây.

Chính cùng một sai lầm như thế về phương pháp đã khiến cho một số nhà quan sát không thừa nhận bất cứ loại luân lí nào ở người hoang dã⁶⁹. Họ xuất phát từ ý niệm rằng nền luân lí của chúng ta mới [thực sự] là nền luân lí; thế nhưng điều hiển nhiên là nó chưa được biết đến ở các dân tộc nguyên thủy hay nó chỉ tồn tại ở trạng thái sơ đẳng nơi các dân tộc ấy. Nhưng định nghĩa ấy là một định nghĩa võ đoán. Nếu áp dụng các quy tắc của chúng ta thì mọi sự sẽ khác đi. Để quyết định xem một điều lệnh có mang tính luân lí hay không, chúng ta phải khảo sát xem nó có dấu hiệu bên ngoài của tính luân lí hay không; dấu hiệu này thể hiện ở sự chế tài

mang tính trấn áp rộng rãi, nghĩa là ở sự chê trách của công luận vốn là cái trừng phạt bất cứ sự vi phạm nào đến điều lệnh. Bất cứ khi nào chúng ta đứng trước một sự kiện bộc lộ tính chất ấy, chúng ta không có quyền phủ nhận tính chất luân lí của nó; bởi lẽ có bằng chứng cho thấy nó có cùng tính chất như các sự kiện luân lí khác. Thế nhưng, các quy tắc thuộc loại này không chỉ được bắt gặp nơi các xã hội nguyên thủy, mà chúng còn nhiều hơn cả các xã hội văn minh. Vô số những hành vi, mà hiện nay đang bị phò mặc cho sự đánh giá tùy tiện của các cá nhân, được áp đặt một cách bắt buộc. Vì thế chúng ta có thể thấy rõ những sai lầm nào mà mình phạm phải khi bỏ qua những định nghĩa hay khi đưa ra định nghĩa không thỏa đáng.

Nhưng, người ta sẽ nói, khi định nghĩa các hiện tượng bằng các đặc điểm bề ngoài của chúng, ta có được phép coi các thuộc tính bề mặt quan trọng hơn các thuộc tính nền tảng không; có phải là do một sự đảo ngược thực sự cái trật tự logic mà ta tiến hành từ ngọn chớ không phải từ cơ sở? Chính vì vậy, khi người ta định nghĩa hành vi tội phạm bằng hình phạt, người ta sẽ hầu như không tránh khỏi việc bị lên án là muốn suy hành vi tội phạm ra từ hình phạt, hay là, theo một trích dẫn rất quen thuộc, thấy nguồn gốc của sự nhục nhã nằm trên đoạn đầu dài chớ không nằm ở hành vi bị trừng phạt. Nhưng sự chê trách này lại dựa trên một sự lẫn lộn. Vì định nghĩa mà chúng ta vừa nêu ra quy tắc được đặt ra ngay từ buổi đầu của khoa học, nên nó không thể lấy việc diễn đạt bản chất của thực tại làm mục đích nghiên cứu; điều đó chỉ mãi về sau chúng ta mới đạt được. Nó có chức năng duy nhất

là làm cho chúng ta tiếp xúc được với các sự vật, và vì các sự vật này chỉ có thể được trí óc [của chúng ta] nắm bắt từ vẻ ngoài, nên định nghĩa diễn đạt chúng bằng các đặc điểm bề ngoài của chúng. Nhưng không vì thế mà nó giải thích các sự vật, nó chỉ cung cấp chỗ dựa cần thiết đầu tiên cho các lối giải thích của chúng ta. Chắc chắn là không phải hình phạt làm nên hành vi tội phạm, mà chính là qua hình phạt mà hành vi tội phạm mới được bộc lộ, và do đó để hiểu được hành vi tội phạm, chúng ta phải bắt đầu từ hình phạt.

Sự bác bỏ chỉ có căn cứ khi các đặc điểm bề ngoài ấy cũng đồng thời là các tính chất tùy thuộc, tức là khi chúng không gắn với các thuộc tính nền tảng. Trong những điều kiện đó, thực vậy, sau khi chỉ ra các đặc điểm ấy, khoa học sẽ không có bất cứ một phương tiện nào để đi xa hơn; nó không thể đi vào chiều sâu của thực tại, vì giữa cái bề mặt và cái bề sâu không có bất cứ một mối quan hệ nào. Nhưng trừ phi nguyên tắc tính nhân quả không phải là một từ ngữ vô bổ, khi các tính chất xác định được nhận thấy một cách giống hệt nhau và không có sự ngoại lệ nào trong tất cả các hiện tượng thuộc một trật tự nào đó, người ta có thể chắc chắn rằng chúng gắn liền với tính chất của các hiện tượng và có quan hệ liên đới với các hiện tượng. Nếu một nhóm các hành vi nào đó cùng có đặc điểm là sự trừng phạt theo hình luật được gắn với chúng, thì giữa hình phạt và các thuộc tính cấu thành các hành vi ấy có một mối liên hệ mật thiết với nhau. Do đó, dù chúng có rời hợt thế nào đi nữa, thì các đặc điểm ấy, miễn là được quan sát một cách có phương pháp, chỉ cho các nhà khoa học thấy rõ con đường mà họ phải theo để thâm nhập sâu hơn vào các sự

vật; chúng là khâu đầu tiên và cần thiết của chuỗi dây chuyền mà khoa học sẽ triển khai sau đó theo diễn trình giải thích của mình.

Vì chính là thông qua cảm giác mà chúng ta mới thấy được cái bề ngoài của các sự vật, nên chúng ta có thể nói ngắn gọn rằng: để được khách quan, khoa học phải bắt đầu từ cảm giác, chứ không phải từ các khái niệm được hình thành độc lập với cảm giác. Nó phải lấy trực tiếp các dữ kiện khả giác để đưa chúng vào các định nghĩa ban đầu của mình. Và thực vậy, người ta chỉ cần hình dung xem thực chất công trình khoa học là gì là đủ để hiểu rằng nó không thể tiến hành theo cách khác. Nó cần đến các khái niệm diễn tả một cách thích đáng các sự vật xét như là các sự vật chứ không phải xét như là có công dụng gì đối với thực tế của việc quan niệm về chúng. Song các khái niệm được cấu tạo ở bên ngoài sự tác động của nó lại không đáp ứng được điều kiện đó. Vì thế, khoa học phải tạo ra những khái niệm mới, và muốn thế, nó cần phải gạt bỏ các quan niệm thông thường và các từ ngữ diễn tả chúng, và trở về với cảm giác, chất liệu đầu tiên và cần thiết của toàn bộ các khái niệm. Chính từ cảm giác mà tất cả các ý niệm phổ biến được toát lên, cho dù các ý niệm ấy là chân lí hay sai lầm, khoa học hay không khoa học. Điểm xuất phát của khoa học hay sự nhận thức tư biện do đó không thể là cái gì khác ngoài điểm xuất phát của nhận thức thông thường hay nhận thức thực hành. Chỉ khi nào vượt khỏi điểm xuất phát này, theo cách thức mà chất liệu chung ấy được nhào nặn sau đó, thì những sự dị hóa (divergences) mới bắt đầu.

3° Nhưng cảm giác lại dễ mang tính chủ quan. Đó là quy tắc trong khoa học tự nhiên để gạt bỏ các dữ kiện cảm tính có nguy cơ mang tính cá nhân quá mức đối với quan sát viên, để chỉ giữ lại những dữ kiện nào bộc lộ một mức độ khách quan vừa đủ. Chính vì thế, các nhà vật lí học mới lấy biểu tượng thị giác về các sự dao động của nhiệt kế hay điện kế thay cho những ấn tượng mơ hồ do nhiệt độ hay điện từ sinh ra. Nhà xã hội học cũng phải thận trọng như thế. Các đặc điểm bề ngoài mà ông ta dùng để định nghĩa đối tượng nghiên cứu của mình cũng phải càng khách quan càng tốt.

Về nguyên tắc, người ta có thể nêu lên thành định đề rằng các sự kiện xã hội càng có khả năng được hình dung một cách khách quan bao nhiêu khi chúng càng được thoát li khỏi các sự kiện cá thể đang biểu hiện chúng bấy nhiêu.

Thực vậy, một cảm giác càng khách quan bao nhiêu khi đối tượng mà nó có quan hệ càng cố định bấy nhiêu; vì điều kiện của tính khách quan, đó là sự hiện hữu của một điểm quy chiếu, có tính chất bất biến và đồng nhất, mà biểu tượng có thể được quan hệ và nó cho phép loại bỏ bất cứ cái gì là khả biến, và vì thế là chủ quan. Nhưng nếu bản thân các điểm quy chiếu đơn thuần được mang lại ấy là khả biến, nếu chúng vĩnh viễn khác nhau, thì sẽ không có bất cứ một thước đo chung nào và chúng ta sẽ không có bất cứ một phương tiện nào để phân biệt trong các ấn tượng của ta cái gì phụ thuộc ở bên ngoài và cái gì phát sinh từ chúng ta. Song, đời sống xã hội chừng nào còn chưa đi đến việc được tách khỏi các biến cố (événements) cá biệt vốn là hiện thân cho việc cấu tạo nên từng phần cái đời sống ấy, thì nó còn mang chính cái đặc

điểm ấy, bởi lẽ, do giữa các biến cố này có sự khác nhau và thay đổi theo thời gian, và đời sống xã hội [như được giả định là] không thể tách rời khỏi chúng, nên các biến cố ấy sẽ truyền cho nó tính di động (mobilité) của chúng. Khi đó đời sống xã hội là những dòng chảy tự do không ngừng trong diễn trình biến chuyển và cái nhìn của người quan sát không thể nào cố định được. Điều đó có nghĩa là khía cạnh này không phải là khía cạnh mà từ đó nhà khoa học có thể đề cập đến công việc nghiên cứu về thực tại xã hội. Nhưng chúng ta đều biết rằng thực tại xã hội có đặc điểm: nó có khả năng tự kết tinh trong khi không ngừng là chính mình. Ngoài các hành vi cá nhân mà chúng gây ra, các thói quen tập thể được thể hiện dưới các hình thức xác định: các quy định pháp lí, các quy tắc luân lí, các ngôn ngữ dân gian, các tục lệ xã hội (faits de structure sociale), v.v. Vì các hình thức này đều tồn tại một cách thường trực, không thay đổi cùng với những sự áp dụng khác nhau do chúng tạo ra, nên chúng cấu tạo nên một đối tượng cố định, một tiêu chuẩn không đổi luôn nằm trong tầm tay của người quan sát và không dành chỗ cho các ấn tượng chủ quan và các quan sát có tính cá nhân. Một quy định pháp lí là một quy định pháp lí, chứ không có hai cách thức tri nhận về nó. Vì, mặt khác, các sự thực hành ấy chỉ là đời sống xã hội đã được củng cố, nên việc nghiên cứu đời sống xã hội thông qua các sự thực hành ấy là chính đáng, trừ phi có những sự chỉ dẫn ngược lại.⁷⁰

Vì vậy, khi nhà xã hội học tiến hành khảo sát một loại sự kiện xã hội nào đó, ông ta phải cố gắng xét chúng từ khía cạnh mà chúng được thể hiện độc lập với các biến hiện cá thể

của chúng. Chính nhờ nguyên tắc này mà chúng ta đã nghiên cứu mối liên đới xã hội, những hình thức khác nhau của chúng và sự tiến hóa của chúng qua hệ thống các quy định pháp lí đang thể hiện chúng⁷¹. Cũng vậy, nếu người ta thử phân biệt và phân loại các loại hình gia đình khác nhau theo những lối mô tả văn chương mà những người viễn hành, và đôi khi là các sử gia, đem đến cho chúng ta, người ta dễ lẫn lộn các loại khác nhau nhất, và dễ làm cho các loại hình trái ngược nhất xích lại gần nhau. Trái lại, nếu người ta lấy sự cấu tạo về pháp lí của gia đình và, đặc biệt hơn, quyền thừa kế làm cơ sở cho lối phân loại này, thì người ta sẽ có một tiêu chí khách quan tuy chưa phải là chắc chắn nhưng cũng sẽ ngừa cho chúng ta nhiều sai lầm⁷². Muốn phân loại các loại tội phạm khác nhau? Người ta sẽ cố tái dựng lại các lối sống, các tập quán nghề nghiệp được dùng trong các giới tội phạm khác nhau, và người ta sẽ nhận thấy có nhiều loại hình tội phạm học không kém gì việc tổ chức ấy có nhiều hình thức khác nhau. Để hiểu được các phong tục, các tín ngưỡng dân gian, người ta sẽ khảo sát các câu tục ngữ, ngạn ngữ diễn tả chúng. Chắc chắn là, khi tiến hành như vậy, người ta tạm thời gạt chất liệu cụ thể của đời sống tập thể ra khỏi khoa học, nhưng dù đời sống ấy có chuyển biến như thế nào, thì người ta vẫn không có quyền coi việc không thể hiểu nó là định đề tiên nghiệm. Nhưng nếu muốn theo một con đường nghiên cứu có phương pháp, người ta cần phải xác lập những cơ sở đầu tiên của khoa học trên một miếng đất vững chắc chứ không phải trên một bãi cát lún thụt, cần phải đề cập đến lĩnh vực xã hội ở những chỗ nó giúp cho việc khảo sát khoa học

được thuận lợi nhất. Chỉ sau đó người ta mới có thể đẩy công việc nghiên cứu đi xa hơn, và qua những công trình tiếp cận từng bước, bao vây dần dần cái thực tại lưu động mà trí óc con người có lẽ không bao giờ có thể nắm bắt được hoàn toàn.

CÁC QUY TẮC VỀ SỰ PHÂN BIỆT HIỆN TƯỢNG BÌNH THƯỜNG VÌ HIỆN TƯỢNG BỆNH LÝ

Sự quan sát được hướng dẫn theo những quy tắc nói trên lẫn lộn hai loại sự kiện vốn rất khác nhau trên một số phương diện: những hiện tượng tuân theo những chuẩn mực có sẵn và những hiện tượng “buộc phải” khác đi, nói cách khác, những hiện tượng bình thường và những hiện tượng bệnh lý. Chính chúng ta đã thấy rằng cần phải gộp cả hai loại hiện tượng này vào định nghĩa mà bất cứ cuộc nghiên cứu nào cùng đều sử dụng nó làm điểm xuất phát. Nhưng trên những phương diện nào đó, nếu chúng có cùng một tính chất, thì không vì thế mà chúng không cấu tạo nên hai loại sự kiện khác nhau mà ta cần phải phân biệt. Liệu khoa học có phương tiện nào cho phép ta tiến hành sự phân biệt này hay không?

Câu hỏi này là câu hỏi quan trọng nhất; bởi lẽ giải pháp mà nó đưa ra tùy thuộc vào cái vai trò được dành cho khoa học, nhất là khoa học về con người. Theo một lí thuyết mà những người ủng hộ nó thuộc nhiều trường phái khác nhau, khoa học không dạy cho chúng ta biết về những gì mà chúng ta cần phải muốn. Khoa học chỉ biết đến, họ nói, những sự kiện nào có cùng một giá trị và cùng một lợi ích; nó quan sát và giải thích chúng chứ không phán xét chúng; đối với nó, không có cái gì đáng chê trách cả. Tốt và xấu không hiện hữu trong cái nhìn của khoa học. Nó có thể cho chúng ta biết những nguyên nhân gây ra những kết quả như thế nào, chứ không cho

chúng ta biết đâu là những mục đích chúng ta cần phải theo. Để xác định cái đáng mong muốn, chứ không phải cái đang là, người ta phải viện đến những giả định về cái vô thức (inconsient), dù người ta gọi nó bằng tên gì: xúc cảm, bản năng, sức sống, v.v. Một nhà văn đã được trích dẫn cho rằng khoa học có thể soi sáng thế giới, nhưng lại để bóng tối trong tim ta; trái tim phải đi tìm ánh sáng riêng cho mình. Vì vậy, khoa học cảm thấy bị tước mất, hay gần như thế, toàn bộ tính hiệu lực thực hành, và do đó mất đi cái lí do tồn tại chính yếu của nó; bởi lẽ nhận thức thực tại để làm gì một khi nó không thể giúp ích gì cho cuộc sống của chúng ta? Về điều này, có thể nào chúng ta trả lời rằng khi vạch ra các nguyên nhân của những hiện tượng, khoa học cung cấp cho ta những phương tiện để tạo ra chúng theo ý thích của mình, và do đó, để hiện thực hóa những mục đích mà ý chí của ta theo đuổi vì những lí do siêu-khoa học được không? Nhưng xét theo mặt nào đó, bất cứ phương tiện nào tự nó cũng là một mục đích; bởi lẽ để sử dụng phương tiện, người ta phải muốn có nó không khác gì muốn có mục đích mà nó chuẩn bị thực hiện. Lúc nào cũng có nhiều con đường dẫn đến một cái đích nào đó; vì vậy cần phải có sự lựa chọn. Song, nếu khoa học không thể giúp chúng ta lựa chọn được cái đích tốt nhất, thì làm thế nào nó có thể cho ta biết đâu là con đường tốt nhất để đi đến cái đích ấy? Tại sao nó lại giới thiệu cho ta con đường nhanh nhất hơn là con đường tiết kiệm nhất, con đường bảo đảm nhất hơn là con đường đơn giản nhất, hay ngược lại? Nếu khoa học không hướng dẫn ta trong việc xác định những mục đích tối hậu, thì

nó cũng bất lực không kém đối với những mục đích thứ cấp và phụ thuộc mà chúng ta gọi là những phương tiện.

Đúng là phương pháp mang tính ý hệ (méthode idéologique) cho phép thoát ra khỏi xu hướng thần bí này, và mặt khác, chính sự mong muốn thoát ra khỏi nó phần nào là do sự thường tồn của phương pháp này. Những ai thực hành nó, trên thực tế, đều là những người quá duy lí nên khó có thể chấp nhận rằng hành vi ứng xử của con người không cần được định hướng bởi sự phản tư; thế nhưng, bao lâu họ xét các hiện tượng nơi tự thân chúng và độc lập với các dữ kiện chủ quan, thì họ sẽ chẳng thấy được cái tiêu chí cho phép phân loại các hiện tượng theo giá trị thực tiễn của chúng. Vì thế nên có vẻ như phương tiện duy nhất để phán đoán các hiện tượng là gắn chúng với khái niệm nào đó chi phối chúng; từ đó, việc sử dụng những ý niệm điều khiển công việc đối chiếu các sự kiện, thay vì được rút ra từ chúng, trở nên cần thiết trong bất cứ môn xã hội học duy lí nào. Nhưng ta cũng biết rằng trong những điều kiện này, nếu sự thực hành trở nên có tính chất phản tư, thì sự phản tư, được sử dụng như vậy, không mang tính khoa học.

Vấn đề chúng ta vừa nêu sẽ cho phép chúng ta đòi lấy những quyền hạn của lí tính mà không rơi trở lại vào ý hệ. Thực vậy, đối với các xã hội cũng như đối với các cá nhân, sức khỏe là tốt và đáng mong muốn, trái lại, bệnh tật là cái gì đó tồi tệ và cần phải tránh. Cho nên, nếu chúng ta tìm ra một tiêu chuẩn khách quan, cố hữu trong bản thân các sự kiện, cho phép phân biệt một cách khoa học sức khỏe với bệnh tật trong nhiều loại hiện tượng xã hội khác nhau, thì khoa học sẽ

có khả năng soi sáng thực tiễn trong khi vẫn hoàn toàn trung thành với phương pháp riêng của nó. Đương nhiên, vì hiện thời nó vẫn chưa đạt

tới cái cá nhân, nó chỉ có thể cung cấp cho chúng ta những chỉ dẫn tổng quát không thể áp dụng phù hợp cho nhiều trường hợp khác nhau khi chúng ta trực tiếp tiếp xúc với cái cá biệt bằng cảm giác. Trạng thái sức khỏe, như đã được khoa học định nghĩa, không thể phù hợp một cách chính xác với một chủ thể cá nhân nào, vì chủ thể này chỉ có thể được xác lập trong quan hệ với những hoàn cảnh chung nhất mà bất cứ ai cũng ít nhiều đều bị chệch ra, nhưng không vì thế mà nó không phải là điểm mốc có giá trị cho việc định hướng hành vi ứng xử. Sự cần thiết phải điều chỉnh điểm mốc này theo từng trường hợp riêng không có nghĩa là việc nhận thức về nó là vô ích. Hoàn toàn ngược lại, nó là chuẩn mực mà mọi suy luận thiết thực (*raisonnements pratiques*) của chúng ta buộc phải dựa vào. Trong những điều kiện đó, ta không có quyền nói rằng tư tưởng không có ích lợi gì cho hành động. Giữa khoa học và nghệ thuật không còn có hố sâu [ngăn cách] nào nữa cả; mà trái lại, từ lĩnh vực này sang lĩnh vực kia không có sự gián đoạn nào. Thực vậy, khoa học chỉ có thể đào sâu vào các sự kiện qua sự trung gian của nghệ thuật, mà nghệ thuật chỉ là sự nối dài của khoa học. Hơn nữa, người ta có thể tự hỏi tình trạng bất túc trên thực tiễn của khoa học có khá lên chút nào không khi những quy luật do nó xác lập bộc lộ ngày càng đầy đủ thực tại cá biệt?

Thông thường, sự đau đớn được xem như là dấu hiệu của bệnh tật, và về đại thể giữa hai loại sự kiện này chắc chắn có một mối quan hệ, nhưng không phải là mối quan hệ đều đặn và rõ ràng. Có những căn bệnh nghiêm trọng nhưng không gây đau đớn, trong khi có những rối loạn tuy không nghiêm trọng, như do muội than bay vào mắt chẳng hạn, lại gây nên nỗi thống khổ thực sự. Trong những trường hợp nào đó, chính cảm giác không đau đớn, hay thậm chí chính cảm giác thích khoái, là những triệu chứng của bệnh tật. Có trạng thái mất cảm giác đau là trạng thái bệnh. Có những trường hợp người khỏe mạnh cảm thấy đau đớn, nhưng người suy nhược thần kinh lại biểu lộ một cảm giác thích thú, mà tính chất của cảm giác ấy rõ ràng là bệnh hoạn không thể phủ nhận. Ngược lại, cảm giác đau đớn đi kèm với nhiều tình trạng như đói, mệt, sinh đẻ vốn là những hiện tượng sinh lí bình thường.

Chúng ta có nên xem sức khỏe, thể hiện ở sự phát triển tốt đẹp các lực sống (forces vitals), là trạng thái có nhận biết qua sự thích nghi hoàn toàn của cơ thể với môi trường sống không; và ngược lại, chúng ta có nên gọi là bệnh tật tất cả những gì làm cho sự thích nghi ấy rối loạn không? Nhưng trước hết – chúng ta sẽ trở lại vấn đề này sau – mỗi trạng thái của cơ thể có thích ứng với trạng thái nào đó ở bên ngoài không là điều chưa được chứng minh. Và hơn nữa, ngay cả khi tiêu chuẩn thích nghi này có thực sự khác với tình trạng sức khỏe chẳng nữa, thì người ta sẽ cần đến một tiêu chuẩn khác để thừa nhận nó; bởi vì dù muốn hay không chúng ta cùng phải theo một nguyên tắc nào đó để có thể phân định

xem phương cách thích nghi này có hoàn hảo hơn phương cách thích nghi khác hay không?

Phải chăng căn cứ theo phương cách này mà sức khỏe và bệnh tật tác động đến những cơ hội sống sót của chúng ta? Sức khỏe là trạng thái của một cơ thể trong đó những cơ hội này ở mức tối đa; và trái lại, bệnh tật sẽ là bất cứ thứ gì làm giảm thiểu chúng. Thực vậy, không còn nghi ngờ gì nữa, trạng thái bệnh tật đã thực sự gây hậu quả là làm suy yếu cơ thể. Song có điều, không phải chỉ mình nó mới gây ra hậu quả này. Các chức năng sinh sản, ở một số loài thấp kém, không khỏi dẫn đến cái chết; và ngay cả ở những loài phát triển hơn, các chức năng này cũng tạo ra những nguy cơ. Nhưng đó là chuyện bình thường. Tuổi già và tuổi vị thành niên chịu những tác động giống nhau; bởi lẽ cả người già lẫn trẻ em đều dễ bị nhiễm bệnh hơn. Vậy cả tuổi già lẫn tuổi vị thành niên là những loại bệnh tật, còn tuổi thành niên mới là loại khỏe mạnh thôi sao? Thế thì, lĩnh vực của y tế và sinh lí học quả là quá hạn hẹp! Và lại, nếu tuổi già tự nó đã là một loại bệnh thì làm sao phân biệt được người già mạnh khỏe và người già đau ốm? Chính từ điểm nhìn này, người ta buộc phải xếp kinh nguyệt vào các hiện tượng bệnh tật; bởi những rối loạn do nó gây ra làm tăng khả năng nhiễm bệnh ở phụ nữ. Nhưng làm thế nào để xác định là bệnh tật một trạng thái mà nếu thiếu nó hay nó bị chết yếu đều có thể làm xuất hiện những biểu hiện bệnh? Người ta tranh luận về vấn đề này làm như thể mỗi một yếu tố trong cơ thể, có thể nói như vậy, giữ một vai trò hữu ích, làm như thể mỗi một trạng thái bên trong thích ứng một cách chính xác với điều kiện nào đó ở bên ngoài, và do

đó, góp phần duy trì thể cân bằng của sự sống và giảm thiểu những khả năng dẫn đến cái chết. Trái lại, sẽ là chính đáng khi giả định rằng một số lối sắp xếp theo mô hình giải phẫu hay chức năng nào đó không phục vụ trực tiếp cho cái gì cả, chẳng qua chỉ vì chúng là, nghĩa là vì chúng không thể không là, những sản phẩm của những điều kiện chung của đời sống. Nhưng người ta không thể xem chúng là bệnh; bởi vì căn bệnh trước hết là cái gì đó có thể tránh được, cái gì đó không thiết yếu đối với sự cấu tạo của sinh thể. Song điều có thể xảy ra là thay vì tăng cường sức lực cho cơ thể, những lối sắp xếp này lại làm suy giảm sức đề kháng của cơ thể, và vì thế làm tăng thêm những nguy cơ tử vong.

Mặt khác, người ta không thể đoán chắc rằng bệnh tật lúc nào cũng có những hậu quả mà căn cứ vào đó ta có thể xác định được bệnh. Chẳng phải đã có nhiều thứ bệnh quá nhẹ mà ta không thể gán cho chúng một sự tác động rõ rệt nào đến các cơ sở sự sống của cơ thể đó sao? Thậm chí ở những căn bệnh hiểm nghèo nhất, vẫn có một số di chứng hoàn toàn vô hại nếu chúng ta biết cách điều trị. Người mắc bệnh rối loạn tiêu hóa nhưng tuân thủ chế độ vệ sinh chặt chẽ vẫn có thể sống lâu như người khỏe mạnh. Đương nhiên, anh ta cần phải được chăm sóc; mà chẳng phải tất cả chúng ta cũng cần được chăm sóc đó sao? Có thể nào sự sống được duy trì bằng cách khác? Bất cứ ai trong số chúng ta cũng đều có chế độ vệ sinh của mình; chế độ vệ sinh của người bệnh không giống với chế độ vệ sinh của người bình thường sống cùng thời và cùng môi trường với anh ta; nhưng đó là sự khác biệt duy nhất giữa họ xét theo quan điểm này. Không phải lúc nào

bệnh tật cùng khiến cho chúng ta bối rối, đưa chúng ta vào trạng thái không thể nào thích nghi; nó chỉ buộc chúng ta phải tự thích nghi theo cách khác với phần lớn những người đồng loại. Thậm chí có thể có những căn bệnh mà rốt cuộc tỏ ra là có ích. Bệnh đậu mùa mà chúng ta cấy vào người bằng vắc-xin thực sự là căn bệnh do chúng ta tự nguyện mang lấy, ấy vậy mà nó lại làm tăng khả năng sống sót của chúng ta. Rất có thể có những trường hợp sự rối loạn do căn bệnh này gây ra nhưng chúng lại không đáng kể so với những sự miễn dịch mà nó mang lại.

Cuối cùng và trên hết, tiêu chuẩn này thường ít có khả năng áp dụng trên thực tế nhất. Điều mà người ta có thể làm tốt nhất là biết được tỉ suất tử vong thấp nhất ở một nhóm cá nhân nhất định, chứ không thể chứng minh được rằng tỉ suất tử vong thấp hơn nữa là điều không thể xảy ra. Ai nói được với ta rằng những mô hình sắp xếp khác, có tác dụng làm giảm tỉ suất tử vong hơn nữa, là không thể có? Cái *minimum* [tối thiểu] này trên thực tế, do đó, không phải là bằng chứng cho sự thích nghi hoàn hảo, vì thế cũng không phải là chỉ số chắc chắn cho trạng thái khỏe mạnh nếu chúng ta theo sát định nghĩa nói trên. Hơn nữa, chúng ta rất khó cấu tạo và tách rời bất cứ một nhóm nào có tính chất đó ra khỏi tất cả những nhóm khác, vì nó sẽ cần thiết để chúng ta có thể quan sát thấy sự cấu tạo hữu cơ của riêng nó và cái nguyên nhân giả định của tính ưu trội ấy. Ngược lại, nếu trường hợp một căn bệnh có kết cục là cái chết, thì rõ ràng xác suất sống sót của cá thể đã bị giảm; còn nếu trường hợp căn bệnh tự nó không trực tiếp gây ra cái chết, thì chứng cứ này thực không dễ [sử dụng]

chút nào. Quả vậy, chỉ có một cách chứng minh khách quan rằng trong những điều kiện nào đó, một số cá thể này ít có cơ hội sống sót hơn một số cá thể khác, và điều này cho thấy, trên thực tế, phần lớn các cá thể có tuổi thọ không như nhau. Song, nếu sự chứng minh này thường tỏ ra khả hữu trong trường hợp bệnh học cá thể thuần túy [lĩnh vực sinh học – ND], thì nó là hoàn toàn không thể thực hiện được trong bệnh học xã hội [lĩnh vực xã hội học – ND]. Vì ở đây chúng ta không có điểm mốc vốn có sẵn nơi nhà sinh học, cụ thể là con số tử vong trung bình. Thậm chí ta cũng không thể xác định một cách áng chừng lúc nào một xã hội sinh ra và lúc nào nó mất đi. Tất cả những vấn đề này, mà ngành sinh học chưa phải đã được giải quyết rõ ràng, vẫn còn là điều bí ẩn đối với nhà xã hội học. Và lại, các biến cố đang diễn ra trong đời sống xã hội và được lặp lại gần như giống hệt nhau ở tất cả các xã hội thuộc cùng loại hình lại quá khác nhau đến độ không ai có thể xác định được trong chừng mực nào thì một trong số các sự kiện ấy có thể góp phần làm cho sự kết thúc chung cuộc đến nhanh hơn. Nhưng vì các cá thể quá nhiều, người ta chỉ có thể chọn lấy và so sánh chỉ những cá thể nào có chung một và chỉ một hiện tượng bất bình thường (anomalie); hiện tượng này như vậy được tách rời khỏi các hiện tượng đi kèm, và do đó người ta có thể nghiên cứu tính chất của sự ảnh hưởng của nó lên cơ thể. Nếu một nghìn người mắc bệnh thấp khớp được chọn ra một cách ngẫu nhiên chẳng hạn, bộc lộ mức bệnh tật cao hơn mức bình thường, người ta sẽ có những lí do xác đáng để quy kết quả này vào căn bệnh thấp khớp. Nhưng trong xã hội học, vì mỗi một kiểu loại xã hội chỉ có một lượng

nhỏ các cá thể, nên diện trường so sánh là quá hẹp để có thể chứng minh được các nhóm cùng loại.

Vì thiếu chứng cứ thực tế như thế, người ta không còn khả năng nào khác ngoài các lập luận diễn dịch mà những kết luận từ chúng không thể có giá trị nào khác ngoài giá trị của những suy đoán chủ quan. Người ta sẽ không chứng minh sự kiện nào đã làm suy yếu cơ thể xã hội một cách có hiệu quả, mà sẽ chứng minh rằng [về mặt logic] nó phải có hậu quả ấy. Vì thế, người ta sẽ chỉ ra rằng nó không thể không kéo theo hậu quả này hay hậu quả khác mà ta xét thấy là có hại cho xã hội, và với danh nghĩa này, người ta sẽ tuyên bố nó là bệnh hoạn. Nhưng ngay cả khi giả định rằng trên thực tế nó sinh ra cái hậu quả ấy, thì những bất lợi này có thể sẽ được bù đắp, và còn hơn thế nữa, bằng những thuận lợi mà ta không nhận thấy. Hơn nữa, chỉ có một lí do có thể cho phép người ta xem hậu quả ấy là có hại, đó là việc nó làm rối loạn sự vận hành bình thường của các chức năng. Nhưng một chứng cứ như thế lại giả định rằng vấn đề đã được giải quyết rồi; vì nó chỉ có thể có nếu như người ta đã quy định từ trước thế nào là trạng thái bình thường, và do đó, đâu là dấu hiệu để có thể nhận biết nó. Người ta có thử cố gắng kiến tạo [khái niệm] trạng thái bình thường này một cách toàn bộ và tiên nghiệm không? Chứng minh một sự kiến tạo như vậy có thể có giá trị nào không phải là việc làm cần thiết. Thế thì, trong ngành xã hội học cũng như trong ngành sử học, làm thế nào mà những sự kiện như nhau lại được xác định, tùy theo xúc cảm cá nhân của nhà khoa học, là có ích hay có hại. Như vậy, với một nhà thần học không có đức tin, công việc thường xuyên là chỉ ra

hiện tượng bệnh hoạn trong những tàn dư của lòng tin tôn giáo còn sót lại giữa cuộc biến động toàn diện của các lòng tin tôn giáo, trong khi đối với người có đức tin thì chính sự thiếu đức tin ngày nay mới là căn bệnh trầm kha của xã hội. Cùng vậy, đối với người xã hội chủ nghĩa, tổ chức kinh tế hiện nay là một sự kiện thuộc quái thai học xã hội (un fait de tératologie sociale), trong khi đối với nhà kinh tế học chính thống, chính những xu hướng xã hội chủ nghĩa mới là những thứ bệnh hoạn nhất. Và mỗi bên đều tìm chỗ dựa cho ý kiến của mình từ những suy luận hình thức (syllogismes) được coi là đúng.

Khuyết điểm chung của các định nghĩa này là hấp tấp muốn đạt đến bản chất của các hiện tượng. Vì thế, chúng giả định là đã sở đắc được các mệnh đề, cho dù có đúng hay không, vốn chỉ có thể được chứng minh một khi khoa học đã phát triển đủ mức. Đây chính là trường hợp chúng ta áp dụng các quy tắc đã được xác lập từ trước. Thay cho yêu sách là phải xác định ngay từ đầu các quan hệ của trạng thái bình thường và trạng thái bệnh tật với các lực sống, chúng ta chỉ đi tìm dấu hiệu bên ngoài nào đó, có thể cảm nhận trực tiếp, nhưng mang tính khách quan, cho phép chúng ta phân biệt được hai loại sự kiện này với nhau.

Bất cứ hiện tượng xã hội học nào, cũng như bất cứ hiện tượng sinh học nào, cũng đều có thể mang nhiều hình thức khác nhau tùy trường hợp, trong khi về căn bản nó vẫn hoàn toàn là nó. Ta có thể phân biệt ra hai loại trong số các hình thức ấy. Một loại là những hình thức phổ biến trong toàn bộ phạm vi của giống (espèce); chúng được nhận thấy nếu không

ở tất cả các cá thể, thì ít ra cùng ở đại bộ phận các cá thể, nếu chúng không được lặp lại một cách như nhau ở tất cả các trường hợp có thể quan sát được, mà biến đổi theo từng chủ thể, thì những biến đổi này diễn ra trong những giới hạn rất gần nhau. Loại ngược lại là những hình thức ngoại lệ; không những chúng chỉ được bắt gặp ở phần thiểu số, mà ngay chính nơi chúng diễn ra, điều thường thấy nhất là chúng không kéo dài đến trọn đời sống của cá thể. Chúng là một sự ngoại lệ cả trong thời gian lẫn trong không gian.⁷³ Vì vậy, chúng ta đang đứng trước hai biến thể khác nhau của các hiện tượng, và hai biến thể này phải được diễn đạt bằng những thuật ngữ khác nhau. Chúng tôi gọi là “bình thường” những sự kiện nào biểu hiện những hình thức phổ biến nhất, và gọi những sự kiện còn lại là “bệnh tật” hay “bệnh lí”. Nếu chúng ta bằng lòng gọi cái tồn tại trên sơ đồ ý niệm (être schématique) do chúng ta kiến tạo bằng cách nhóm những tính chất thường thấy nhất trong giống, với những dạng thường thấy nhất của chúng, vào cùng một chỉnh thể, nghĩa là vào một thứ tính cá nhân trừu tượng, là “loại hình trung bình” (type moyen), thì chúng ta có thể nói rằng loại hình bình thường (type normal) lẫn lộn với loại hình trung bình, và bất cứ sự sai lệch nào với cái chuẩn lành mạnh⁷⁴ này là một hiện tượng bệnh hoạn. Đúng là loại hình trung bình không thể được xác định một cách rõ nét như một loại hình cá thể, vì những thuộc tính cấu thành của nó không cố định hoàn toàn, mà có khả năng biến đổi. Nhưng việc nó có thể được kiến tạo là điều ta không thể nghi ngờ, vì nó là chất liệu trực tiếp của khoa học, vì nó hòa lẫn với loại hình chủng loài (type générique). Đối tượng

ngiên cứu của nhà sinh lí học là các chức năng của cơ thể trung bình; và đó cũng là công việc của nhà xã hội học. Một khi biết làm thế nào để phân biệt các kiểu loại xã hội khác nhau – chúng tôi sẽ xem xét vấn đề này sau – người ta lúc nào cũng có thể tìm ra được hình thức chung nhất của một hiện tượng trong một loài nhất định.

Người ta thấy rằng một sự kiện chỉ có thể được xác định là bệnh lí trong quan hệ với một loài nào đó đã biết. Các điều kiện của sức khỏe và bệnh tật không thể được định nghĩa *in abstracto* [một cách trừu tượng] và tuyệt đối. Quy tắc này không bị phủ nhận ở môn sinh học; chưa có ai từng nảy ra ý nghĩ rằng điều gì là bình thường đối với động vật thân mềm cũng là bình thường đối với động vật có xương sống. Giống nào có sức khỏe của giống ấy, bởi vì nó có loại hình trung bình đặc trưng riêng của nó, và sức khỏe của các giống cấp thấp nhất không thua kém gì so với sức khỏe của các giống cấp cao nhất. Chính cái nguyên tắc này được áp dụng vào xã hội học cho dù trong lĩnh vực này nó thường không được đánh giá đúng. Cần phải từ bỏ cái thói quen, vẫn còn quá phổ biến, đánh giá một định chế, một thực tiễn, một châm ngôn luân lí, như thể chúng tốt hay xấu là tự bản thân chúng và bởi bản thân chúng, đối với tất cả các loại hình xã hội (*types sociaux*) một cách không phân biệt.

Vì điểm mấu chốt mà ta dựa vào để có thể phán đoán về trạng thái sức khỏe hay bệnh tật thay đổi khác nhau ở từng loài, nên nó cũng có thể thay đổi ngay cả trong cùng một loài, nếu loài này đang diễn ra sự thay đổi. Vì thế, theo quan điểm thuần túy sinh học, điều gì là bình thường đối với người đã

man (sauvage) thì không phải lúc nào cũng là bình thường đối với người văn minh và ngược lại⁷⁵. Đặc biệt là, có một loạt những sự biến đổi mà ta phải xem là quan trọng, bởi lẽ chúng diễn ra một cách thường xuyên ở tất cả các giống, đó là những biến đổi theo tuổi tác. Sức khỏe của người già không phải là sức khỏe của người thành niên, tương tự, sức khỏe của người thành niên không phải là sức khỏe của người vị thành niên; và điều đó cũng đúng đối với các xã hội.⁷⁶ Một sự kiện xã hội, vì vậy, chỉ có thể nói là bình thường đối với một kiểu loại xã hội (espèce sociale) nhất định thuộc một giai đoạn nhất định trong sự phát triển của nó; do đó, để biết nó có quyền với tên gọi ấy không, thì việc quan sát hình thức biểu hiện của sự kiện trong đại đa số các xã hội cùng thuộc loại ấy là không đủ, ta còn phải xem xét chúng ở giai đoạn tương ứng với sự tiến hóa của chúng.

Có vẻ như chúng ta vừa đưa ra một cách định nghĩa đơn giản về các từ ngữ; vì chúng ta chẳng làm gì cả ngoài việc nhóm các hiện tượng lại theo những [hình thức] giống nhau và khác nhau giữa chúng và đặt tên cho những nhóm được hình thành như vậy. Nhưng trên thực tế, các khái niệm được cấu tạo như vậy, trong khi có lợi thế lớn là có thể nhận ra qua những đặc điểm khách quan và có thể tri giác một cách dễ dàng, không khác với quan niệm thông thường về sức khỏe và bệnh tật. Trên thực tế, bệnh tật chẳng phải đã được mọi người quan niệm là một thứ tai nạn, mà bản tính tự nhiên của sinh thể chắc chắn là vấp phải nhưng không thường xảy ra, đó sao? Đó chính là điều mà các triết gia thời cổ đại muốn nói

khi cho rằng bệnh tật không nảy sinh từ bản tính của các sự vật, mà nó là kết quả của một thứ ngẫu nhiên nội tại nơi các sinh thể. Đương nhiên, một quan niệm như thế là sự phủ định toàn bộ khoa học, bởi lẽ bệnh tật chẳng có gì là thần kì hơn sức khỏe; nó cũng được xác lập trong bản tính tự nhiên của các sinh vật. Chỉ có điều nó không được xác lập trong bản tính bình thường của chúng; nó không được bao hàm trong khí chất thông thường của chúng, cũng không gắn với những điều kiện sinh tồn mà nhìn chung chúng đều phụ thuộc. Trái lại, đối với mọi người, loại hình sức khỏe (type de la santé) bị lẫn lộn với loại hình giống (type de l'espèce). Thậm chí người ta không thể hình dung ra, mà không có mâu thuẫn, một giống nào đó, tự thân và do sự cấu tạo căn bản của nó, sẽ mắc căn bệnh vô phương cứu chữa. Loài đó là chuẩn mực tuyệt hảo và do đó không thể nào chứa cái bất thường.

Thông thường, đúng ta cũng hiểu sức khỏe là một trạng thái nói chung được ưa thích hơn so với bệnh tật. Nhưng định nghĩa này đã được chứa trong định nghĩa trên. Thực vậy, nếu những đặc điểm mà việc hợp chúng lại sẽ tạo thành loại hình bình thường có thể được phổ biến trong một loài, thì điều đó không phải là không có lí do. Bản thân tính phổ biến này là một sự kiện cần được giải thích, và do đó đòi hỏi phải có một nguyên nhân. Song, nó ắt sẽ là không thể giải thích nếu các hình thức tổ chức phổ biến nhất cũng không phải, *ít ra là trong toàn bộ các hình thức ấy*, những cái thuận lợi nhất. Làm thế nào chúng có thể được duy trì trong nhiều hoàn cảnh khác nhau đến vậy nếu chúng không cho phép các cá thể có khả năng kháng lại các nguyên nhân hủy hoại một cách tốt

hơn? Trái lại nếu các đặc điểm khác hiếm hơn, thì rõ ràng là, ở *những trường hợp trung bình*, những chủ thể nào biểu hiện chúng sẽ gặp nhiều khó khăn trong việc sống sót. Tần số thường xuyên cao hơn của những đặc điểm thứ nhất, vì thế, là bằng chứng cho sự ưu thế của chúng.⁷⁷

II

Chính nhận xét cuối cùng này đã cung cấp một phương tiện để kiểm soát những kết quả của phương pháp nói trên.

Vì tính phổ biến, vốn là cái biểu hiện ra bên ngoài của các hiện tượng bình thường, tự thân nó là một hiện tượng có thể giải thích được, nên sau khi trực tiếp xác lập nó bằng quan sát, người ta phải tìm cách giải thích nó. Đương nhiên, người ta có thể được bảo đảm trước đó rằng nó không phải không có nguyên nhân, nhưng tốt hơn hết ta nên biết chính xác cái nguyên nhân ấy là gì. Đặc điểm bình thường (*caractère normal*) của hiện tượng, trên thực tế, sẽ khó bác bỏ hơn nếu người ta chứng minh rằng dấu hiệu bên ngoài, vốn đã bộc lộ ngay từ đầu, không phải thuần túy là cái xuất hiện trước mắt ta, mà đã được xác lập trong bản tính của các sự vật; nói ngắn gọn, nếu ta có thể nâng tính chất bình thường này trên thực tế (*cette normalité de fait*) lên thành tính chất bình thường trên pháp lí (*normalité de droit*). Hơn nữa, lối chứng minh này không phải lúc nào cũng cốt ở chỗ chỉ ra rằng hiện tượng này có lợi cho cơ thể, cho dù đấy là trường hợp thường thấy nhất đối với những lí do mà chúng tôi vừa nêu; nhưng cũng có thể có trường hợp, như chúng tôi đã lưu ý ở trên, một mô hình

sắp xếp nào đó là bình thường nhưng không có ích lợi gì, chỉ vì nó tất yếu được bao hàm trong bản tính của sinh vật. Vậy, có thể có ích chẳng nếu việc sinh nở không quyết định đến những rối loạn dữ dội trong cơ thể giống cái? Nhưng đây là điều không thể xảy ra. Do đó, tính chất bình thường của hiện tượng sẽ được giải thích bởi chỉ một điều: nó được gắn với các điều kiện sinh tồn của giống được xét, hoặc như là một kết quả tất yếu máy móc của các điều kiện này, hoặc như là một phương tiện cho phép các cơ thể thích nghi với chúng.⁷⁸

Chứng cứ này không chỉ có công dụng như là công cụ kiểm tra (contrôle). Thực vậy, chúng ta không được quên rằng nếu việc phân biệt hiện tượng bình thường và hiện tượng bất thường là có lợi, thì trước hết công việc ấy là để soi sáng thực tiễn. Song, để hành động, một cách tự giác, mà chỉ biết đến cái chúng ta muốn thì chưa đủ, mà còn phải biết tại sao chúng ta muốn nó nữa. Các mệnh đề khoa học có liên quan tới trạng thái bình thường (état normal) sẽ có thể vận dụng một cách trực tiếp hơn vào các trường hợp cá biệt khi những lí do của chúng được kèm theo; vì khi đó, ta mới có thể nhận biết rõ hơn trong trường hợp nào và theo hướng nào chúng nên được sửa đổi trong quá trình áp dụng.

Có những trường hợp mà sự kiểm chứng này hoàn toàn cần thiết, vì phương pháp thứ nhất, nếu chỉ sử dụng mỗi nó thôi, có thể dẫn đến chỗ sai lầm. Đó chính là điều diễn ra ở những giai đoạn có sự chuyển đổi, khi toàn bộ giống đang trong quá trình tiến hóa, không còn bị cố định một cách rạch ròi trong một hình thức mới mẻ nào. Trong trường hợp này, loại hình

bình thường duy nhất mà cho đến nay vẫn còn được dùng và bị sa đà vào các sự kiện vốn là loại hình thuộc về quá khứ, đã không còn hợp với những điều kiện sinh tồn mới. Như vậy, một sự kiện vẫn có thể tồn tại lâu dài trong toàn bộ phạm vi một loài, trong khi không còn đáp ứng các yêu cầu của hoàn cảnh mới được nữa. Khi đó, nó chỉ còn những vẻ bề ngoài của tính chất bình thường thôi; bởi lẽ tính phổ biến mà nó thể hiện giờ đây chỉ còn là một cái nhãn lừa gạt, vì những vẻ bề ngoài này chỉ được duy trì bằng sức mạnh mù quáng của thói quen, nên nó không còn được chấp nhận như là chỉ báo cho mối liên hệ thiết cận với những điều kiện chung của sự sinh tồn tập thể. Và lại, sự khó khăn này chỉ thuộc về ngành xã hội học. Nó không tồn tại, có thể nói như vậy, đối với nhà sinh học. Thực vậy, các loài động vật rất hiếm khi bị buộc phải mang những hình thức không thể đoán định được. Những sự biến đổi bình thường duy nhất mà chúng trải qua là những sự biến đổi diễn ra một cách đều đặn ở từng cá thể, chủ yếu dưới sự ảnh hưởng của tuổi tác. Vì thế, những biến đổi được nhận biết, hay có thể được nhận biết, do chúng đã được nhận rõ trong nhiều trường hợp; tiếp đó, người ta có thể biết tại từng thời điểm phát triển của con vật, và cả ở những giai đoạn khủng hoảng, cái trạng thái bình thường là trạng thái ra sao. Trong ngành xã hội học, điều tương tự như thế cũng đúng đối với các xã hội thuộc loại phát triển kém hơn. Vì phần lớn các xã hội đã hoàn tất chu kỳ phát triển của chúng rồi, quy luật tiến hóa bình thường của chúng mới được xác lập, hay ít ra mới có thể được xác lập. Nhưng đối với các xã hội tiên tiến nhất và gần đây nhất, quy luật này lại không được biết đến

bằng định nghĩa, vì chúng còn chưa hoàn tất toàn bộ lịch sử của chúng. Vì vậy, nhà xã hội học có thể bị lúng túng trong việc xác định hiện tượng có là bình thường hay không, anh ta không còn một điểm tựa nào.

Nhà xã hội học thoát ra khỏi tình trạng bối rối bằng việc tiến hành phương pháp như chúng tôi vừa nói. Sau khi đã xác lập bằng quan sát rằng sự kiện là có tính phổ biến, ông ta truy nguyên đến những điều kiện quy định tính phổ biến này trong quá khứ và sau đó tìm xem những điều kiện này có còn được mang lại trong hiện tại không, hay trái lại chúng đã thay đổi. Ở trường hợp thứ nhất, ông ta có quyền coi hiện tượng đó là bình thường, và ở trường hợp thứ hai, ông ta có quyền bác bỏ ở nó đặc điểm này. Chẳng hạn, để biết tình trạng kinh tế hiện nay ở các nước châu Âu, với việc thiếu vắng sự tổ chức⁷⁹ đặc trưng cho nó, là bình thường hay không, người ta sẽ tìm trong quá khứ những gì làm chúng nảy sinh. Nếu những điều kiện này vẫn còn là những điều kiện mà các xã hội của chúng ta hiện nay được đặt vào, thì tình hình này là bình thường bất chấp những sự phản kháng do chúng dấy lên. Nhưng ngược lại, nếu nó được nhận thấy là có quan hệ với cái cấu trúc xã hội cũ ấy mà chúng tôi đã xác định ở chỗ khác là xã hội phân nhánh⁸⁰ và sau khi có được cái khung căn bản của các xã hội, cấu trúc xã hội cũ ấy dần mất đi, thì ta phải kết luận rằng nó cấu thành một trạng thái bệnh hoạn hiện nay, cho dù nó có phổ quát như thế nào chăng nữa. Chính theo cùng một phương pháp mà tất cả các vấn đề đang bàn cãi thuộc loại này phải được giải quyết, chẳng hạn như những vấn đề về việc xét

xem sự suy giảm lòng tin tôn giáo, hay xét xem sự phát triển của các quyền lực của Nhà nước có phải là những hiện tượng bình thường hay không”.⁸¹

Tuy nhiên, dù sao đi nữa, phương pháp này không thể thay cho phương pháp trước, thậm chí cũng không phải là phương pháp đầu tiên được sử dụng. Trước hết, nó nêu ra những câu hỏi mà sau đó chúng ta phải xử lý dưới đây và chúng chỉ có thể được đề cập đến khi người ta đã có những bước tiến khá xa trong khoa học; vì nhìn chung, nó hàm ý một sự giải thích gần như hoàn chỉnh về các hiện tượng, và vì nó giả định là đã xác định hoặc là các nguyên nhân hoặc là các chức năng của chúng. Song, điều quan trọng là ngay từ lúc bắt đầu công việc nghiên cứu, người ta có thể phân loại các sự kiện thành sự kiện bình thường và sự kiện bất thường, dưới sự bảo lưu những trường hợp ngoại lệ nào đó, để có thể phân định các lĩnh vực riêng cho môn sinh lí học và môn bệnh học. Sau đó, chính trong mối quan hệ với loại hình bình thường mà một sự kiện phải được nhận thấy là có ích hay cần thiết để bản thân nó có thể được xác định là bình thường. Nói cách khác, người ta có thể chứng minh rằng bệnh tật là không thể phân biệt với sức khỏe, vì bệnh tật chỉ phát sinh từ cơ thể bị nhiễm bệnh; chỉ với cơ thể trung bình (*organisme moyen*), thì nó mới không giữ quan hệ như thế. Cũng giống như vậy, vì một phương thuốc trị bệnh có ích cho người bệnh, nên việc áp dụng nó có thể được coi là một hiện tượng bình thường, trong khi việc làm đó hiển nhiên là không bình thường, bởi lẽ chỉ trong những hoàn cảnh không bình thường mà phương thuốc mới có được cái công dụng ấy. Do đó, người ta chỉ có

thể sử dụng phương pháp này nếu loại hình bình thường đã được cấu tạo từ trước và chỉ có thể được cấu tạo từ trước bằng một phương pháp khác. Cuối cùng và trên hết, nếu quả đúng là bất cứ cái bình thường nào cũng đều có ích, nếu không nói là cần thiết, thì sẽ là sai lầm nếu người ta cho rằng tất cả những gì có ích cùng đều là bình thường. Chúng ta có thể chắc chắn rằng những trạng thái đã được lan truyền phổ biến trong giống đều có ích hơn những trạng thái vẫn còn là ngoại lệ; không phải vì chúng là những trạng thái có ích nhất đang hiện hữu hay có thể hiện hữu. Chúng ta không có bất cứ lí do gì để tin rằng mọi sự nối kết khả hữu đều đã được tiến hành kiểm tra trong diễn trình của kinh nghiệm; và trong số những sự nối kết vốn chưa bao giờ được thực hiện nhưng có thể hình dung ra, có thể có nhiều lợi thế hơn những gì ta biết. Khái niệm sự ích lợi rộng hơn khái niệm hiện tượng bình thường; quan hệ giữa chúng tương tự như quan hệ giữa loài và giống. Song, ta không thể suy ra cái lớn hơn từ cái bé hơn, tức từ giống suy ra loài, được. Nhưng ta có thể tìm thấy loài trong giống vì giống chứa đựng loài. Đó là lí do tại sao, một khi tính phổ biến của hiện tượng đã được ghi nhận, ta có thể khẳng định những kết quả của phương pháp thứ nhất⁸² bằng cách chỉ ra sự ích lợi của nó. Do đó, chúng tôi có thể nêu ra ba quy tắc sau đây:

1. *Một sự kiện xã hội là bình thường đối với một loại hình xã hội nhất định, được xét ở một thời kì nhất định trong sự phát triển của nó, khi nó xảy ra trong những xã hội trung bình thuộc loại đó, được xét ở thời kì tương ứng với sự tiến hóa của những xã hội ấy.*

2. Ta có thể kiểm tra những kết quả của phương pháp trên bằng cách chỉ ra rằng tính phổ biến của hiện tượng gắn với những điều kiện phổ biến của đời sống tập thể trong loại hình xã hội được xét.

3. Sự kiểm chứng này là cần thiết, khi sự kiện này có quan hệ với một kiểu loại xã hội còn chưa hoàn tất toàn bộ diễn trình tiến hóa của mình.

III

Người ta đã quá quen với việc giải quyết một cách ngắn gọn những vấn đề khó khăn này, và với việc quyết định vội vã, theo những quan sát sơ lược và với sự hỗ trợ của các suy luận hình thức, xem một sự kiện xã hội là bình thường hay không, đến nỗi người ta có thể phán đoán là phương pháp ấy đã bị phức tạp hóa một cách vô ích. Có lẽ chúng ta không cần phải nói quá dài dòng như thế để phân biệt bệnh tật và sức khỏe. Chẳng phải hằng ngày chúng ta đều tiến hành những sự phân biệt này đó sao? Đúng là chúng ta đã làm như vậy, nhưng chúng ta còn phải biết xem mình làm những điều ấy có đúng lúc không. Việc các nhà sinh học đã giải quyết các vấn đề này một cách tương đối dễ dàng làm cho chúng ta không thấy hết được những khó khăn như thế. Nhưng chúng ta lại quên rằng với nhà sinh học, vấn đề này dễ dàng hơn nhiều so với nhà xã hội học ở chỗ nhà xã hội học nhận thấy phương cách mà mỗi hiện tượng tác động đến sức đề kháng của cơ thể và qua đó quyết định tính chất bình thường hay không bình thường của nó với một sự chính xác đầy đủ về mặt thực tiễn. Trong xã hội học, tính phức tạp và tính di động cao hơn của những sự kiện

buộc ta phải hết sức thận trọng, như các phán đoán mâu thuẫn nhau về cùng một hiện tượng đã chứng minh cho điều đó. Để làm sáng tỏ sự thận trọng là cần thiết đến thế nào, chúng tôi đưa ra vài ví dụ để thấy rằng ta dễ chuốc lấy những sai lầm khi ta không khẹp mình vào sự thận trọng ấy và dưới ánh sáng mới mẻ nào đó những hiện tượng cốt yếu nhất xuất hiện khi ta xử lí chúng một cách có phương pháp.

Nếu có một sự kiện nào mà tính chất bệnh lí của nó là không thể phủ nhận, thì đó chính là hành vi tội phạm (crime). Tất cả các nhà tội phạm học đều đồng ý với nhau về điểm này. Dù họ có giải thích tính chất bệnh hoạn (morbidité) ấy theo những cách khác nhau, thì họ đều nhất trí với nhau ở chỗ cùng thừa nhận nó. Tuy nhiên, vấn đề đòi hỏi cần phải được giải quyết một cách chớ nóng vội.

Thực vậy, chúng ta hãy áp dụng các quy tắc nói trên. Người ta nhận thấy hành vi phạm pháp không chỉ xảy ra ở xã hội thuộc loại này hay loại khác, mà ở tất cả các xã hội thuộc mọi loại hình. Không một xã hội nào không có hiện tượng tội phạm. Hiện tượng này biến đổi về hình thức, những hành vi được cho là tội phạm không phải ở đâu cũng giống nhau; nhưng ở bất cứ đâu và vào bất cứ lúc nào, cũng có những người cư xử theo kiểu nào đó đến mức buộc người ta phải trừng trị họ về mặt hình sự. Nếu, ít ra, khi các xã hội chuyển từ những loại hình thấp kém lên những loại hình cao hơn, thì tỉ lệ tội phạm, tức là tỉ lệ hành vi phạm tội hằng năm so với dân số, có xu hướng giảm, thì người ta có thể tưởng rằng hành vi phạm tội, tuy vẫn là một hiện tượng bình thường, có xu hướng mất dần tính chất ấy. Nhưng chẳng có lí do nào cho

phép chúng ta tin rằng sự giảm bớt này là có thực. Đúng hơn, nhiều sự kiện dường như cho thấy có sự vận động theo chiều hướng ngược lại. Kể từ đầu thế kỉ này [thế kỉ 19 – ND], ngành thống kê học đã cung cấp cho chúng ta phương tiện theo dõi diễn biến của hiện tượng tội phạm; trên thực tế, hiện tượng này đã gia tăng ở khắp mọi nơi. Ở Pháp, mức độ gia tăng gần 300%. Vì vậy, không có hiện tượng nào bộc lộ một cách hoàn toàn không thể bác bỏ được tất cả những triệu chứng của tính chất bình thường, bởi lẽ nó xuất hiện như là [một hiện tượng] gắn liền với những điều kiện của bất cứ đời sống tập thể nào. Nếu coi tội phạm là một căn bệnh xã hội, tức là người ta đã thừa nhận rằng bệnh tật không phải là cái gì ngẫu nhiên, mà trái lại, trong một số trường hợp, nó bắt nguồn từ sự cấu tạo căn bản của sinh vật; điều đó ắt sẽ xóa bỏ mọi sự phân biệt giữa cái sinh lí và cái bệnh lí. Chắc chắn, hành vi phạm tội tự nó có thể có những hình thức không bình thường; điều này sẽ xảy ra khi, chẳng hạn, nó đạt tới một tỉ lệ quá cao. Thực vậy, tình trạng quá cao này hẳn nhiên là có tính chất bệnh hoạn. Tình trạng bình thường, đó đơn giản là tình trạng có một tính chất tội phạm, miễn là tính chất tội phạm này đã đạt được và không vượt quá một mức độ nào đó mà có thể nó không thể xác định đúng theo các quy tắc nói trên được, tùy mỗi loại hình xã hội.⁸³

Thế là chúng ta đang đứng trước một kết luận mà thoát nhìn có vẻ khá nghịch lí. Ở đây, chúng ta không được phép nhầm lẫn. Xếp hành vi phạm tội vào các hiện tượng xã hội học bình thường, thì điều này không chỉ đơn giản là nói rằng nó là một hiện tượng không thể tránh khỏi, tuy rất đáng tiếc, do

tính hung bạo bất trị nơi con người, mà còn khẳng định rằng nó là một nhân tố của trạng thái sức khỏe xã hội, một phần không thể thiếu của bất cứ xã hội lành mạnh nào. Kết quả này thoát đầu tỏ ra khá lạ lẫm khiến chúng tôi ngỡ ngàng trong một thời gian dài. Tuy nhiên, một khi người ta đã chế ngự được cái ấn tượng ngỡ ngàng ban đầu ấy, thì việc tìm ra những lí do cắt nghĩa tính chất bình thường ấy, và đồng thời khẳng định nó, sẽ không khó khăn gì.

Trước hết, hành vi phạm tội là bình thường, bởi lẽ một xã hội không có tội phạm là điều tuyệt đối không thể có.

Tội phạm, như chúng tôi đã chứng minh ở chỗ khác, chính là một hành vi xúc phạm đến một số xúc cảm tập thể nào đó, vốn là những xúc cảm đặc biệt mạnh mẽ và rõ rệt. Để những hành vi được xem là tội phạm, trong một xã hội nào đó, có thể không còn diễn ra, thì những xúc cảm mà chúng làm tổn thương cần phải được hiện diện trong tất cả các ý thức cá nhân mà không có sự ngoại lệ nào và với một cường độ cần thiết để chế ngự những xúc cảm đối nghịch. Song, giả sử điều kiện này có thể được thực hiện một cách có hiệu quả đi nữa, thì hành vi tội phạm không vì thế mà chấm dứt, nó chỉ thay đổi về hình thức; bởi lẽ chính nguyên nhân làm cạn kiệt các nguồn suối của hiện tượng tội phạm lại lập tức khơi ra những nguồn mới.

Thực vậy, để những xúc cảm tập thể được luật hình sự của một dân tộc bảo vệ, tại một thời điểm nhất định nào đó trong lịch sử của dân tộc này, thâm nhập được vào ý thức của những người trước đó chưa hề có những xúc cảm này hay

chưa gia tăng ảnh hưởng nơi những người chưa có đủ những xúc cảm này, thì chúng cần phải có một cường độ cao hơn so với trước. Cộng đồng, với tư cách là một toàn thể, cần phải cảm nhận chúng một cách mạnh mẽ hơn; vì chúng không thể lấy ở một nguồn suối nào khác cái sức mạnh lớn hơn cho phép chúng áp đặt lên các cá nhân vốn trước đó là những người vô cảm nhất. Để không còn những kẻ sát nhân, thì cần làm sao để sự ghê tởm đối với việc đổ máu trở nên mạnh mẽ hơn trong các tầng lớp xã hội vốn là nơi xuất thân của những kẻ sát nhân; nhưng để làm được điều đó, nó cần phải trở nên mạnh mẽ hơn trong toàn thể xã hội. Và lại, sự vắng mặt của hành vi tội phạm trực tiếp góp phần tạo ra kết quả ấy; bởi lẽ một xúc cảm tỏ ra đáng kính nể hơn nhiều khi nó lúc nào cũng được tôn trọng. Nhưng người ta không để ý rằng những trạng thái mạnh mẽ của ý thức chung không thể được củng cố nếu không đồng thời củng cố những trạng thái yếu hơn, mà sự vi phạm trước đây chỉ gây ra những lỗi lầm thuần túy có tính chất luân lí; vì những trạng thái sau chỉ là sự nối dài, là hình thức giảm nhẹ của trạng thái trước. Như vậy, hành vi trộm cắp và hành vi khiếm nhã đơn thuần đều chỉ chạm đến một và chỉ một xúc cảm vị tha, tức sự tôn trọng tài sản của người khác, mà thôi. Chỉ có điều, chính xúc cảm ấy bị hành vi này xúc phạm một cách yếu ớt hơn so với hành vi kia; và mặt khác, vì trong ý thức trung bình không có một cường độ nào đủ mạnh để nhận thấy rõ rệt sự xúc phạm nhẹ nhất trong hai sự xúc phạm ấy, sự xúc phạm này là đối tượng của một tinh thần khoan dung độ lượng hơn. Đó là lí do tại sao người ta chỉ chê trách người có hành vi khiếm nhã, còn kẻ trộm cắp thì

bị trừng phạt. Nhưng nếu chính cái xúc cảm ấy trở nên mạnh mẽ hơn, đến mức làm tắt đi trong tất cả các ý thức cái khuynh hướng dẫn con người đến hành vi trộm cắp, nó sẽ trở nên nhạy cảm hơn với những sự thương tổn, mà cho đến lúc đó, chỉ mới chạm nhẹ vào nó; vì thế nó sẽ phản ứng chống lại chúng một cách quyết liệt hơn; chúng sẽ là đối tượng của sự chê bai mạnh mẽ hơn, và sự chê bai này sẽ làm cho một số trong các hành vi gây thương tổn vốn từ chỗ chỉ là những lỗi lầm về luân lí chuyển sang tình trạng [bị coi] là các hành vi tội phạm. Chẳng hạn, những hợp đồng khiếm nhã hay được thực hiện một cách khiếm nhã, vốn chỉ chịu sự chê trách của công chúng hay những bồi thường dân sự, sẽ trở thành những hành vi phạm pháp. Bạn hãy tưởng tượng ra một xã hội toàn những thánh nhân, một tu viện mẫu mực và hoàn hảo. Ở đấy, những hành vi tội phạm đúng nghĩa còn chưa được biết đến, nhưng những lỗi nhẹ dưới mắt người phạm tục lại dấy lên ở nơi đó những vụ xì-căng-đan giống như hành vi phạm pháp thông thường đối với người đời. Vì vậy, nếu cái xã hội ấy được trao cho quyền phán xử và trừng phạt, nó sẽ xác định những hành vi này là những hành vi tội phạm và xét xử chúng như là những hành vi tội phạm. Cùng vì lí do như thế mà người hoàn toàn chính trực phán xử những khiếm khuyết đạo đức nhỏ nhất của mình bằng một thái độ nghiêm khắc mà phần đông mọi người dành cho những hành vi phạm pháp thực sự. Xưa kia, những hành vi hung bạo đánh người diễn ra nhiều hơn so với ngày nay bởi vì sự tôn trọng đối với phẩm giá cá nhân yếu ớt hơn. Một khi sự tôn trọng này được gia tăng, các hành vi tội phạm trở nên hiếm hoi hơn; vả lại, nhiều

hành vi làm tổn thương đến xúc cảm này đã được đưa vào trong luật hình sự mà trước kia chưa được nêu ra.⁸⁴

Để đi đến tận cùng mọi giả thuyết có thể có về mặt lôgic, người ta có thể tự hỏi tại sao sự nhất trí này không được mở rộng đến mọi xúc cảm tập thể, không trừ một xúc cảm nào; tại sao cùng những xúc cảm yếu ớt nhất lại không đủ sức ngăn ngừa mọi sự bất đồng ý kiến? Lương tâm (conscience morale) của xã hội hiện diện đầy đủ ở tất cả các cá nhân và với một sức sống đủ để ngăn chặn bất cứ hành vi nào xúc phạm đến nó, – những lỗi lầm thuần túy về đạo đức cũng như những hành vi tội phạm. Nhưng một sự đồng nhất phổ quát và tuyệt đối như vậy là điều hoàn toàn không thể có được; vì môi trường vật chất trực tiếp mà mỗi người trong chúng ta được đặt vào, những tiền sử di truyền, những ảnh hưởng xã hội mà chúng ta phụ thuộc lại thay đổi theo từng cá nhân, và tiếp đó, làm cho ý thức chúng ta trở nên khác nhau. Con người ta không thể nào giống nhau đến thế, chỉ vì mỗi người có cơ thể riêng và những cơ thể này chiếm những phần khác nhau trong không gian. Đó là lí do tại sao, ngay cả ở những dân tộc thấp kém, ở đó tính độc đáo cá nhân rất ít được phát triển, nhưng không vì thế mà nó không tồn tại. Như vậy, vì không có xã hội nào mà ở đó các cá nhân không khác biệt ít nhiều với kiểu hình tập thể, thì điều cũng không thể tránh khỏi là, trong số những sự khác biệt ấy, có một số mang tính chất tội phạm. Vì cái làm cho chúng mang tính chất này không phải do nội tại bản thân chúng, mà do ý thức chung khoắc cho chúng cái tính chất ấy. Do đó, nếu ý thức này mạnh hơn, nếu nó có đủ thẩm quyền để làm cho những sự khác biệt trở nên

rất yếu ớt, xét về mặt giá trị tuyệt đối, thì nó cũng sẽ nhạy cảm hơn, khắt khe hơn, và khi phản ứng chống lại những sự sai lệch nhỏ nhất với sức mạnh mà nó chỉ phô diễn ở chỗ khác khi chống lại những sự bất đồng lớn hơn, nó sẽ gán cho chúng tính nghiêm trọng như vậy, tức là nó xác định chúng như là những hành vi tội phạm.

Do đó, tội phạm là cần thiết; nó gắn với những điều kiện nền tảng của bất cứ đời sống xã hội nào, nhưng chính vì thế mà nó là hữu ích; bởi lẽ chính những điều kiện mà nó có liên đới này cần thiết cho sự tiến hóa bình thường của luân lí và luật pháp.

Thực vậy, ngày nay ta không thể nào bàn cãi việc luật pháp và luân lí không những khác nhau tùy từng loại hình xã hội mà còn biến đổi trong cùng một loại hình nếu những điều kiện sinh tồn tập thể bị biến thái. Nhưng để những sự thay đổi này có thể diễn ra, thì những xúc cảm tập thể vốn thuộc về cơ sở của luân lí không được cưỡng lại sự biến đổi, và do đó, chúng chỉ cần có một sức mạnh vừa phải. Nếu chúng quá mạnh, chúng sẽ không còn mềm dẻo nữa. Trên thực tế, bất cứ mô hình sắp xếp nào cũng là một vật cản cho mô hình sắp xếp mới, và sự thể lại càng như vậy nếu mô hình sắp xếp đầu tiên cứng nhắc hơn. Cơ cấu nào càng phân thù rõ nét, nó càng chống lại mọi sự biến thái, và điều này cũng đúng với những mô hình sắp xếp theo chức năng cũng như những mô hình sắp xếp theo giải phẫu [cơ thể]. Thế nhưng, nếu không có những hành vi tội phạm, điều kiện ấy sẽ không được thỏa mãn; vì một giả thuyết như thế giả định rằng những xúc cảm tập thể sẽ phải đạt tới một cường độ chưa từng thấy trong

lịch sử. Không có cái gì vô cùng tốt và [cũng không có cái gì] không có hạn độ. Uy quyền mà lương tâm được hưởng không được quá mức; nói cách khác, sẽ không ai dám đụng tới nó và nó sẽ rất dễ bị chai sạn lại dưới một hình thức bất di bất dịch. Để nó có thể tiến hóa, thì cần phải làm cho tính độc sáng cá nhân được hiển lộ; thế nhưng, để cho tính độc sáng của người viễn vọng đang mơ mộng vượt khỏi thế kỉ của mình có thể được hiển lộ, thì cần phải làm cho tính độc sáng của kẻ tội phạm, vốn nằm bên dưới thời đại của mình, có thể có được. Cái này không thể diễn ra nếu không có cái kia.

Đây chưa phải là tất cả. Ngoài tính hữu ích gián tiếp ra, bản thân hành vi tội phạm giữ một vai trò hữu ích trong sự tiến hóa này. Không chỉ vì nó hàm ý rằng con đường vẫn còn mở ra cho những sự biến đổi cần thiết, mà còn trong những trường hợp nào đó, nó trực tiếp dọn đường cho những sự biến đổi ấy. Ở đâu có tội phạm, thì [ở đấy] những xúc cảm tập thể không những ở trong trạng thái mềm dẻo cần thiết để mang lấy một hình thức mới, mà đôi khi còn góp phần xác định trước hình thức mà chúng sẽ mang. Thực vậy, biết bao nhiêu lần, nó chỉ là một sự dự đoán về nền luân lí sẽ đến, một sự tiến tới cái sẽ là! Theo luật pháp người Athènes, Socrate là một phạm nhân và việc kết án ông là hoàn toàn chính đáng. Tuy nhiên, hành vi phạm tội của ông, cụ thể là sự độc lập tư tưởng của ông, là hữu ích không chỉ đối với nhân loại mà còn đối với xứ sở của ông. Vì nó được dùng để chuẩn bị cho một nền luân lí mới và một niềm tin mới mà những người Athènes lúc đó đang cần, bởi lẽ những truyền thống mà họ đã trải nghiệm bấy giờ đã không còn hài hòa với những điều kiện

sinh tồn của họ nữa. Song trường hợp của Socrate không phải là duy nhất; nó được tái diễn đều đặn trong lịch sử. Sự tự do tư tưởng mà ngày nay chúng ta được hưởng có thể không bao giờ được công bố nếu những quy tắc cấm đoán nó đã không bị vi phạm trước khi bị bãi bỏ một cách long trọng. Tuy nhiên, vào lúc ấy, sự vi phạm này là một hành vi tội phạm, vì đó đã là một sự xúc phạm đến những xúc cảm vẫn còn rất mãnh liệt trong phần lớn các ý thức. Thế nhưng, hành vi tội phạm đó lại có ích vì nó mở màn cho những sự biến chuyển vốn càng ngày càng trở nên tất yếu hơn. Nền triết học tự do có những người tiên phong là những người bị các nhà cầm quyền thế tục coi là những người theo tà thuyết và vùi dập họ suốt cả thời trung đại và cho đến tận đêm trước của thời kì đương đại.

Từ điểm nhìn này, các sự kiện cơ bản của môn tội phạm học hiện diện trước chúng ta dưới một phương diện hoàn toàn mới mẻ. Trái với những ý niệm đang thịnh hành, kẻ tội phạm không còn xuất hiện như là một người hoàn toàn không thể sống được với người khác, như một phần tử ăn bám, một thành phần xa lạ và không thể hòa đồng, được đưa vào giữa lòng xã hội⁸⁵; tức là một tác nhân thường xuyên của đời sống xã hội. Về phần mình, hành vi tội phạm không còn được quan niệm như là một điều ác không thể được ngăn chặn trong những giới hạn quá chật hẹp nữa; nhưng, thay vì mừng rỡ khi thấy tỉ lệ tội phạm giảm xuống một cách rõ rệt dưới mức trung bình, ta có thể chắc chắn rằng sự tiến bộ bề ngoài này vừa diễn ra đồng thời và vừa có liên đới với sự xáo trộn xã hội nào đó. Chính vì thế, con số các vụ ẩu đả và thương tích chưa bao giờ hạ xuống thấp đến vậy trong các thời kì đối

kém.⁸⁶ Đồng thời và do đó, lí thuyết về hình phạt (pein) cũng được đổi mới, hay nói đúng hơn, phải được đổi mới. Thực vậy, nếu tội phạm là một căn bệnh, thì hình phạt là phương thuốc chữa trị nó và ta không thể nào quan niệm khác đi; vì thế, tất cả những cuộc thảo luận mà nó dấy lên đều xoay quanh vấn đề là xem hình phạt ấy phải như thế nào thì mới làm tròn được vai trò thuốc chữa của mình. Nhưng nếu hành vi tội phạm không phải là bệnh hoạn, thì hình phạt không thể có mục đích là chữa trị, và chức năng thực sự của nó phải được tìm ở chỗ khác.

Do đó, những quy tắc được phát biểu trên đây không có lí do tồn tại nào khác ngoài việc làm thỏa mãn một thứ chủ nghĩa hình thức logic một cách chẳng có lợi gì cho lắm, vì trái lại, tùy vào việc người ta có áp dụng chúng hay không, các sự kiện xã hội cốt yếu nhất thay đổi hoàn toàn về tính chất. Mặt khác, nếu ví dụ này có sức thuyết phục một cách đặc biệt – và đó là lí do tại sao chúng tôi nghĩ là cần dừng lại ở đây hơi lâu – thì cũng còn nhiều ví dụ khác có thể được trích dẫn một cách hữu ích. Không có xã hội nào mà lại không có quy tắc theo đó hình phạt phải tương xứng với hành vi vi phạm; tuy nhiên, đối với trường phái Italia, nguyên tắc này chỉ là một sự bịa đặt của các nhà luật học, không có bất cứ một cơ sở vững chắc nào⁸⁷. Tương tự như thế, đối với các nhà tội phạm học, chính toàn bộ định chế hình luật, như nó đã vận hành ở tất cả các dân tộc mà ta biết cho đến nay, là một hiện tượng trái tự nhiên. Chúng ta đã từng thấy rằng, đối với ngài Garofalo, hiện tượng tội phạm đặc biệt ở những xã hội thấp kém không hề

có tính tự nhiên. Đối với các nhà xã hội chủ nghĩa, chính tổ chức tư bản chủ nghĩa, cho dù nó có tính phổ biến, là một hiện tượng lệch lạc so với trạng thái bình thường, được tạo ra bởi bạo lực và mưu mẹo. Trái lại, đối với ông Spencer, quá trình tập trung hóa hành chính của chúng ta, sự mở rộng các quyền lực chính phủ là thói xấu căn bản của các xã hội của chúng ta, cho dù cả hai hiện tượng này đều tiến triển một cách đều đặn và phổ quát nhất trong diễn, trình lịch sử. Chúng tôi không tin rằng lúc nào người ta cũng bị bó buộc một cách có hệ thống là phải phân định tính chất bình thường hay không bình thường của các sự kiện xã hội theo mức độ phổ biến của chúng. Chính việc lúc nào cũng dựa vào phép biện chứng mà các vấn đề này mới được giải quyết hẳn.

Tuy nhiên, một khi gạt bỏ tiêu chuẩn này, thì chúng ta không chỉ chuốc lấy sự lẫn lộn và những sai lầm cục bộ, như những sai lầm mà chúng tôi vừa nhắc đến, mà còn làm cho khoa học trở nên bất khả. Thực vậy, mục đích trực tiếp của khoa học là nghiên cứu về loại hình bình thường; song, nếu các sự kiện phổ biến nhất có thể mang tính bệnh hoạn, điều có thể xảy ra là loại hình bình thường không bao giờ có trong các sự kiện. Thế thì chúng ta nghiên cứu chúng để làm gì? Chúng chỉ có thể khiến cho các định kiến của ta thêm vững và những sai lầm của chúng ta càng ăn sâu bởi chúng bắt nguồn từ đó. Nếu hình phạt và trách nhiệm, như chúng đang hiện hữu trong lịch sử, chỉ là một sản phẩm của sự ngu dốt và mông muội, thì việc nỗ lực nhận thức chúng để xác định những hình thái bình thường của chúng phỏng có ích gì? Chính vì vậy, tinh thần được dẫn đến việc quay lưng khỏi một

thực tại mà ta không còn quan tâm nữa để tự thu mình và tìm kiếm trong bản thân nó những chất liệu cần thiết nhằm kiến tạo lại nó. Để xã hội học xử lí các sự kiện như là các sự vật, nhà xã hội học phải cảm thấy được tính tất yếu của việc nghiên cứu chúng một cách riêng biệt. Thế nhưng, vì mục đích chính của bất cứ bộ môn khoa học nào về đời sống, dù là đời sống cá nhân hay đời sống xã hội, nói tóm lại, là định nghĩa trạng thái bình thường, giải thích trạng thái ấy, và phân biệt nó với trạng thái đối lập, nếu tính chất bình thường không được mang lại trong chính các sự vật, hoặc trái lại, nếu nó là một tính chất do chúng ta áp đặt vào từ bên ngoài hoặc tính chất mà chúng ta loại ra khỏi các sự vật vì những lí do nào đó, thì sự phụ thuộc có ích ấy chẳng còn gì để nói. Tâm trí [người ta] cảm thấy thoải mái khi đối diện với cái thực tồn mà nó chẳng học được gì nhiều; nó không còn bị ràng buộc bởi vấn đề mà nó chuyên tâm vào, bởi vì theo một cách nào đó chính nó là cái quy định vấn đề ấy. Do đó, các quy tắc khác nhau mà chúng tôi đã xác lập cho tới nay đều có sự liên đới chặt chẽ. Để xã hội học thực sự là một môn khoa học về các sự vật, tính phổ biến của các hiện tượng phải được xem như là tiêu chuẩn cho tính bình thường của chúng.

Hơn nữa, phương pháp của chúng tôi có lợi thế là nó điều chỉnh cả hành động lẫn tư tưởng cùng một lúc. Nếu như cái đáng mong muốn không phải là đối tượng quan sát, nhưng có thể và phải bị quy định bởi một thứ phép tính nhảm nào đó, thì ta không được đặt ra một giới hạn nào, có thể nói như vậy, cho những phát kiến tự do của trí tưởng tượng trong việc đi tìm cái tốt nhất. Bởi lẽ làm sao ta ấn định cho sự hoàn hảo

một giới hạn mà nó không thể vượt qua? Theo định nghĩa, sự hoàn hảo thoát li khỏi mọi giới hạn. Mục đích của nhân loại, do đó, cứ lùi xa vô tận, làm nản lòng những người này bởi sự xa cách của nó, và trái lại gây sự phấn khích và lòng nhiệt tình ở những người khác, là những người để đến gần hơn cái mục đích ấy đã tiến bước nhanh hơn và lao mình vào các cuộc cách mạng. Người ta sẽ thoát ra khỏi thế tiến thoái lưỡng nan này nếu như cái đáng mong muốn, tức là sức khỏe, và nếu sức khỏe là cái gì được xác định và cố hữu nơi các sự vật, bởi vì giới hạn của sự nỗ lực đã được cho sẵn và được xác định cùng một lúc. Người ta không còn phải theo đuổi một cách tuyệt vọng cái mục đích cứ mãi lùi xa mỗi khi ta tiến tới, mà phải làm việc với một sự kiên trì đều đặn để duy trì trạng thái bình thường, xác lập lại trạng thái ấy một khi nó bị rối loạn, và tìm lại những điều kiện của nó một khi chúng biến đổi. Nghĩa vụ của nhà chính trị không còn phải thúc đẩy một cách thô bạo các xã hội đi đến một lí tưởng có vẻ như rất hấp dẫn đối với mình, mà vai trò của nhà chính trị là vai trò của người bác sĩ: ông phòng ngừa sự bùng phát của các căn bệnh bằng một chế độ vệ sinh tốt, và khi chúng xuất hiện, ông tìm cách chữa trị. ⁸⁸

CÁC QUY TẮC VỀ SỰ CẤU TẠO CÁC LOẠI HÌNH XÃ HỘI

Vì một sự kiện xã hội chỉ có thể được gọi là bình thường hay không bình thường trong mối quan hệ với một kiểu loại xã hội xác định, nên xã hội học cần có một phân ngành tập trung nghiên cứu sự cấu tạo và sự phân loại các loại ấy.

Vả lại, ý niệm trên về kiểu loại xã hội có lợi thế rất lớn là cung cấp cho chúng ta một cơ sở trung gian giữa hai quan niệm trái ngược nhau về đời sống tập thể vốn từ lâu đã chia rẽ các nhà bác học; tôi muốn nói đến thuyết duy danh của các sử gia⁸⁹ và thuyết duy thực cực đoan của các triết gia. Đối với sử gia, các xã hội cấu tạo nên rất nhiều loại hình cá nhân khác nhau về tính chất đến mức không thể so sánh chúng với nhau. Dân tộc nào cũng có diện mạo, hiến pháp, luật pháp và tổ chức kinh tế riêng của nó, chỉ phù hợp với riêng nó, và việc khái quát hóa là gần như không thể làm được. Trái lại, đối với triết gia, tất cả những tập đoàn riêng biệt ấy, mà người ta gọi là các bộ lạc, các thành quốc, các dân tộc, chỉ là những sự nối kết ngẫu nhiên và tạm thời, không có bất cứ thực tại riêng nào. Chỉ có nhân loại mới là hiện thực, và chính từ những thuộc tính phổ biến của bản tính nhân loại mà toàn bộ sự tiến hóa xã hội diễn ra. Do đó, đối với các sử gia, lịch sử chỉ là một chuỗi các biến cố tiếp nối mà không có sự lặp lại; đối với các triết gia, chính những biến cố đó chỉ có giá trị và lợi ích như là sự minh họa cho các quy luật phổ biến vốn có trong sự cấu tạo của con người và ngự trị toàn bộ sự phát triển lịch sử. Đối

với các sử gia, cái gì là tốt đối với xã hội này sẽ không thể được áp dụng cho các xã hội khác. Các điều kiện về trạng thái sức khỏe khác nhau ở từng dân tộc không thể được xác định về mặt lí thuyết; đó là công việc của sự thực hành, của kinh nghiệm, của những sự mò mẫm. Đối với các triết gia, các điều kiện ấy có thể được tính toán một lần cho tất cả và cho toàn bộ loài người. Vì thế, có vẻ như thực tại xã hội chỉ có thể là đối tượng của một thứ triết học trừu tượng và mơ hồ hay của các công trình chuyên khảo mô tả thuần túy.⁹⁰ Nhưng người ta sẽ tránh được cái thế đối chọi (alternative) ấy một khi người ta thừa nhận rằng giữa [sự việc] có nhiều xã hội trong lịch sử khó tách bạch nhau với

khái niệm duy nhất, nhưng lí tưởng, về nhân loại có những thực thể trung gian, đấy là các kiểu loại xã hội (espèces sociales). Quả thực, trong ý niệm về loại, cả tính thống nhất mà bất cứ việc nghiên cứu khoa học thực sự nào cũng đều đòi hỏi, lẫn tính đa dạng được mang lại trong các sự kiện, đều có sự nối kết, vì loại (espèce)* thì chỉ có một ở tất cả những cá thể hợp thành nó, nhưng trái lại, trong các loại với nhau thì loại này khác loại kia. Đúng là các định chế luân lí, luật pháp, kinh tế, v.v. đều có thể thay đổi vô cùng, nhưng những sự thay đổi ấy không tự nhiên đến mức không phục tùng tư duy khoa học.

Chính vì hiểu sai sự hiện hữu của các kiểu loại xã hội mà Comte đã tưởng là có thể trình bày sự tiến bộ của các xã hội con người không khác gì sự tiến bộ của một dân tộc duy nhất “mà tất cả những sự biến thái liên tiếp mà ta quan sát thấy ở

các cư dân khác nhau đều được quy về nó một cách lí tưởng”⁹¹. Thực vậy, nếu chỉ có một kiểu loại xã hội duy nhất, thì các xã hội cá biệt chỉ có thể khác nhau về cấp độ, tùy theo việc chúng bộc lộ các đặc điểm cấu tạo của loại [xã hội] duy nhất ấy một cách hoàn chỉnh ít hay nhiều, tùy theo việc chúng thể hiện nhân loại một cách hoàn hảo ít hay nhiều. Trái lại, nếu có những loại hình xã hội (types sociaux) khác nhau về chất, thì người ta sẽ hoài công khi tìm cách đặt chúng cạnh nhau, vì người ta không thể nối chúng lại chính xác như những đoạn thẳng thuần nhất của một đường thẳng hình học. Như vậy, sự phát triển lịch sử đã mất đi sự thống nhất lí tưởng nhưng sơ giản mà người ta gán cho nó; nó bị phân mảnh, có thể nói như vậy, thành vô số những phân đoạn không thể ráp nối với nhau một cách liên tục do quá khác nhau. Ấn dụ lừng danh của Pascal, từ khi được Comte sử dụng lại, từ nay không còn là chân lí nữa.

Nhưng chúng ta cần phải làm thế nào để cấu tạo nên các loại ấy?

I

Trước hết, có lẽ không có cách tiến hành nào khác ngoài việc nghiên cứu từng xã hội riêng biệt, làm một công trình chuyên khảo cho thật chính xác và hoàn chỉnh, rồi so sánh các công trình chuyên khảo với nhau, xem chúng trùng nhau ở chỗ nào và phân thù ở đâu, rồi tùy theo mức độ quan trọng tương đối của những sự tương đồng và phân thù ấy mà xếp loại các cộng đồng người vào các nhóm giống nhau hay khác

nhau. Để bênh vực phương pháp này, người ta đưa ra lời nhận xét rằng đó là phương pháp duy nhất có thể chấp nhận được trong một ngành khoa học dựa trên sự quan sát (une science d'observation). Trên thực tế, loại [hay giống] chỉ là nét tổng yếu (résumé) của các cá thể; cho nên người ta làm sao phân loại nó được nếu không bắt đầu bằng việc mô tả từng cá thể và mô tả toàn bộ tổng yếu ấy? Phải chăng một quy tắc không phải chỉ để nêu ra cái tổng quát sau khi đã quan sát cái đặc thù và toàn bộ cái đặc thù? Chính vì lí do này mà đôi khi người ta muốn triển hạn môn xã hội học đến tận thời kì vô cùng xa xôi mà ở đó lịch sử, trong việc nó nghiên cứu về các xã hội đặc thù, sẽ đạt tới những kết quả khá khách quan và xác định để có thể được so sánh một cách hữu ích.

Nhưng trên thực tế, sự thận trọng này chỉ mang dáng dấp khoa học mà thôi. Thực vậy, sẽ không chính xác khi cho rằng khoa học chỉ có thể thiết lập các quy luật sau khi đã kiểm tra kĩ lưỡng toàn bộ các sự kiện mà chúng biểu hiện, và chỉ có thể xếp loại các loài (genres) sau khi đã mô tả toàn bộ các cá thể mà chúng bao gồm. Phương pháp thực nghiệm thực sự phần nào có xu hướng thay thế các sự kiện thông thường, là các sự kiện chỉ có giá trị chứng minh với điều kiện số lượng của chúng rất nhiều, và do đó, chúng chỉ cho phép có những kết luận luôn mang tính hoài nghi, bằng các sự kiện *quyết định* hay *mấu chốt*, tức là các sự kiện do tự thân chúng và không phụ thuộc vào số lượng có giá trị và lợi ích khoa học của chúng, như Bacon đã nói⁹². Cách làm như vậy là hết sức cần thiết khi việc phân loại các loài và các giống là vấn đề phải bàn. Vì việc lập ra bảng tổng kết về tất cả các tính chất thuộc

một cá thể là một công việc bất khả thi. Cá thể nào cũng đều là cái vô hạn, và cái vô hạn thì không thể đi đến tận cùng. Chúng ta có nên giới hạn vào việc lựa ra những thuộc tính thiết yếu nhất? Nhưng lựa chọn theo nguyên tắc nào? Muốn vậy, cần phải có một tiêu chí vượt khỏi tầm mức cá nhân, mà một tiêu chí như thế thì ngay cả những công trình chuyên khảo tốt nhất cũng không thể cung cấp cho chúng ta. Ngay cả khi không đẩy mọi việc đến mức nghiêm ngặt ấy, người ta cũng có thể thấy trước một điều rằng các tính chất dùng làm cơ sở cho sự phân loại càng nhiều bao nhiêu thì các cách nối kết khác nhau giữa chúng trong những trường hợp cá biệt sẽ càng khó bộc lộ những nét giống và khác nhau rõ tới mức cho phép đưa ra tiêu chí các nhóm và các phân nhóm xác định.

Nhưng ngay cả khi nhờ sử dụng phương pháp ấy mà ta có được một bảng phân loại, thì bảng phân loại ấy sẽ có nhược điểm rất lớn là không có công dụng nào, vốn là cái mang lại lý do tồn tại cho nó. Thực vậy, trước hết sự phân loại phải nhằm vào việc rút ngắn công việc nghiên cứu khoa học bằng cách dùng số lượng có hạn các kiểu hình thay cho số lượng vô hạn các cá thể. Nhưng ưu thế ấy sẽ mất đi nếu các kiểu hình này chỉ được sắp xếp sau khi tất cả các cá thể đã được kiểm tra kỹ lưỡng và được phân tích toàn bộ. Sự phân loại sẽ khó có thể tạo thuận lợi cho công việc nghiên cứu nếu như nó chỉ làm mỗi việc là tóm lược các công trình nghiên cứu đã được thực hiện trước đó. Nó chỉ thực sự có ích nếu nó giúp chúng ta phân loại các đặc điểm khác ngoài những đặc điểm dùng làm cơ sở cho nó, và cung cấp cho chúng ta những cái khung đối với các sự kiện trong tương lai. Vai trò của nó là đặt vào tay

chúng ta những điểm mốc để chúng ta có thể bổ sung thêm những quan sát khác ngoài những gì mà chúng ta có được từ chính những điểm mốc đó. Nhưng muốn như thế, sự phân loại phải được tiến hành bằng một số lượng nhỏ các đặc điểm cá thể đã được chọn lọc cẩn thận, chứ không phải bằng một bảng tổng kết đầy đủ về tất cả các đặc điểm của cá thể. Trong những điều kiện ấy, nó không những dùng để phân loại các tri thức đã có sẵn, mà còn dùng để tạo ra tri thức [mới] nữa. Nó sẽ giúp quan sát viên tránh được nhiều bước đi không cần thiết vì nó sẽ hướng dẫn ông ta. Chẳng hạn, một khi sự phân loại được xác lập trên nguyên tắc này, để biết một sự kiện có mang tính phổ biến trong một kiểu loại hay không, chúng ta không cần phải quan sát tất cả các xã hội thuộc kiểu loại ấy; chỉ cần một vài xã hội là đủ. Thậm chí, trong nhiều trường hợp, chỉ cần một sự quan sát được tiến hành tốt là đủ, cũng như, thông thường, một kinh nghiệm được hướng dẫn tốt cũng đủ để xác lập một quy luật.

Vì thế, chúng ta phải lựa ra những đặc điểm cần bản đặc thù nhất cho sự phân loại của chúng ta. Đúng là, người ta chỉ có thể biết được chúng nếu sự giải thích về các sự kiện đã tiến đủ xa. Cả hai bộ phận này của khoa học đều có mối liên quan và dựa vào nhau để tiến triển. Tuy nhiên, nếu không đi quá sâu vào công việc nghiên cứu các sự kiện, thì việc phỏng đoán xem cần phải tìm các thuộc tính đặc trưng của các loại hình xã hội từ phương diện nào không phải là điều khó khăn. Thực vậy, chúng ta biết rằng các xã hội được hợp thành từ các bộ phận bổ sung lẫn nhau. Vì tính chất của mọi sự tổng hợp phụ thuộc một cách tất yếu vào tính chất và số lượng các yếu tố

hợp thành và vào cách thức chúng nối kết nhau, các đặc điểm này đương nhiên là những thứ chúng ta phải lấy làm cơ sở, và sau đó người ta sẽ thấy rằng chính các sự kiện có tính phổ biến của đời sống xã hội phụ thuộc vào chúng. Mặt khác, vì các đặc điểm ấy thuộc loại hình thái học, người ta có thể gọi bộ phận có nhiệm vụ cấu tạo và phân loại các loại hình xã hội trong bộ môn xã hội học là *Hình thái học xã hội* (Morphologie sociale).

Nguyên tắc phân loại này có thể phải được xác định một cách rõ ràng hơn nữa. Trên thực tế, người ta biết rằng các bộ phận cấu tạo của bất cứ xã hội nào cũng đều là các xã hội [có cấu trúc] đơn giản hơn. Một dân tộc là do hai hay nhiều dân tộc đã tồn tại trước đó hợp nhất mà thành. Do đó, nếu chúng ta biết đến xã hội đơn giản nhất đã từng tồn tại, thì để làm ra bảng phân loại, chúng ta chỉ cần theo dõi xem các xã hội đơn giản ấy kết hợp với nhau [thành những xã hội phức tạp hơn] như thế nào và những xã hội phức tạp hơn ấy kết hợp với nhau ra sao.

II

Ông Spencer hiểu rất rõ rằng sự phân loại có phương pháp về các loại hình xã hội không thể có cơ sở nào khác. Ông nói: “Chúng ta đã thấy rằng sự tiến hóa xã hội bắt đầu bằng những tập hợp hỗn tạp (agrégats) nhỏ và đơn giản; nó tiến triển thông qua sự hợp nhất của một số các tập hợp hỗn tạp ấy thành những tập hợp hỗn tạp lớn hơn, và sau khi đã được củng cố, các nhóm này được hợp nhất với những nhóm giống với chúng để tạo thành những tập hợp hỗn tạp lớn hơn nữa.

Cho nên, khi phân loại chúng ta phải bắt đầu bằng các xã hội thuộc loại đầu, tức là thuộc loại đơn giản nhất.”⁹³

Điều đáng tiếc là, để thực hành nguyên tắc này, ta phải bắt đầu bằng cách định nghĩa một cách chính xác về cái mà người ta gọi là xã hội đơn giản. Thế nhưng ông Spencer không những đã không nêu ra định nghĩa ấy mà còn cho rằng một định nghĩa như thế là không thể có được⁹⁴. Quả thực, theo cách hiểu của ông, tính đơn giản (simplisité) về cơ bản là một trạng thái thô sơ nhất định của sự tổ chức. Nhưng ta không dễ gì phát biểu chính xác vào lúc nào thì tổ chức xã hội có trình độ thô sơ đủ để được gọi là đơn giản; đây chỉ là vấn đề đánh giá. Cũng giống như vậy, định thức mà ông phát biểu về nó cũng mơ hồ đến mức nó có thể hợp với bất cứ loại xã hội nào. Ông nói: “Tốt hơn cả, chúng ta chỉ xem một xã hội là xã hội đơn giản nếu xã hội ấy tạo thành một toàn thể không lệ thuộc vào một toàn thể khác, và các bộ phận của nó phối hợp hay không phối hợp với trung tâm điều hành, vì những mục đích nào đó về lợi ích công.”⁹⁵ Nhưng có nhiều dân tộc lại thỏa mãn điều kiện này. Vì thế ông gộp chung, phần nào theo ngẫu nhiên, tất cả các xã hội kém văn minh nhất vào đề mục ấy. Với điểm xuất phát như thế, ta có thể hình dung ra toàn bộ phần còn lại trong sự phân loại của ông. Ta có thể thấy trong sự phân loại ấy các xã hội có đặc điểm khác nhau nhất được sắp đặt gần nhau trong sự mù mờ lẫn lộn đến mức ngạc nhiên nhất, người Hy Lạp thời Homer được đặt bên cạnh những vùng đất phong vào thế kỉ 10 và ở dưới các tộc người Bechuanas, Zoulous và Fidjiens liên bang Atlène được đặt bên

cạnh các vùng đất phong của nước Pháp thế kỉ 13 và ở dưới các tộc người Iroquois và Araucaniens.

Chữ “tính đơn giản” không có nghĩa nào khác ngoài nghĩa: hoàn toàn không có các bộ phận. Do đó, ta phải hiểu xã hội đơn giản là bất cứ xã hội nào không bao gồm trong nó các xã hội khác, đơn giản hơn so với nó; và xã hội này không những hiện nay được quy giản về một nhánh duy nhất, mà nó cũng không còn một dấu vết nào của sự phân nhánh trước đây. Khái niệm *bầy* (horde), như chúng tôi đã định nghĩa trong cuốn sách khác⁹⁶, tương ứng chính xác với định nghĩa này. Đó là một khối tập hợp xã hội không bao gồm, và không bao giờ bao gồm, trong nó bất cứ khối tập hợp nào sơ đẳng hơn, mà nó bao gồm trực tiếp các cá nhân. Các cá nhân này, ở bên trong nhóm tổng thể, không tạo thành các nhóm chuyên biệt khác với nhóm tổng thể; chúng được đặt cạnh nhau về mặt nguyên tử. Người ta nghĩ rằng không thể có cái xã hội đơn giản nhất; đó [tức đơn vị bầy] là chất nguyên sinh (protoplasme) của lĩnh vực xã hội, và do đó là cơ sở tự nhiên của bất cứ sự phân loại nào.

Sự thực là có lẽ không có xã hội nào trong lịch sử tương ứng chính xác với dấu hiệu nhận dạng này; nhưng, như chúng tôi đã trình bày trong cuốn sách nói trên, chúng tôi biết nhiều xã hội đã được hình thành, một cách trực tiếp và không có trung giới nào khác, do một sự phối hợp của các bầy người. Khi một bầy người theo đó trở thành một nhánh xã hội thay vì là toàn bộ xã hội, nó sẽ thay tên gọi, được gọi là thị tộc; nhưng nó vẫn giữ lại những đặc điểm cấu tạo giống nhau.

Thực vậy, thị tộc là một khối tập hợp xã hội không được quy giản vào bất cứ một khối tập hợp xã hội nào khác nhỏ hẹp hơn. Nhìn chung, có thể người ta sẽ nhận thấy rằng thị tộc mà ngày nay chúng ta quan sát được gồm nhiều gia đình cá biệt. Nhưng trước hết, vì những lí do mà chúng tôi không thể khai triển ở đây, chúng tôi nhận thấy rằng sự hình thành các nhóm gia đình nhỏ này diễn ra sau [sự hình thành] thị tộc; và hơn nữa, nói một cách chính xác, các nhóm này không cấu tạo nên các nhánh xã hội, bởi lẽ chúng không phải là những đơn vị chính trị (divisions politique). Ở bất cứ nơi nào, chúng ta cũng đều thấy thị tộc là đơn vị cuối cùng của loại này. Do đó, ngay cả khi chúng ta không có được các sự kiện khác để thiết định sự hiện hữu của bầy người – mà chúng tôi sẽ trình bày khi có dịp – là sự hiện hữu của thị tộc, tức là của các xã hội được hình thành do sự hợp nhất của các bầy người, thì chúng ta cũng có quyền giả định rằng trước hết có các xã hội đơn giản hơn được quy giản thành bầy người theo đúng nghĩa của từ, và coi bầy người là nguồn gốc phát sinh ra tất cả các loại xã hội.

Một khi khái niệm về bầy người hay xã hội đơn nhánh (société à segment unique) được đặt ra – cho dù nó được quan niệm là một thực tại lịch sử hay một định đề của khoa học – thì người ta sẽ có điểm mốc cần thiết để xây dựng thang đo hoàn chỉnh các loại hình xã hội. Người ta sẽ nhận thấy có bao nhiêu loại hình cơ bản thì có bấy nhiêu phương cách để bầy người được nối kết trong việc tạo ra những xã hội mới, và để những xã hội mới này được nối kết với nhau. Người ta bắt gặp trước hết những khối tập hợp được hình

thành chỉ đơn thuần bởi sự nối kết giữa các bầy người hay các thị tộc (để đặt tên mới cho chúng), nhưng các thị tộc này lại không được kết hợp với nhau để hình thành nên những nhóm làm trung gian giữa nhóm toàn thể, là nhóm bao gồm hết cả các nhóm, và các nhóm bộ phận. Chúng chỉ được đặt cạnh nhau như là các cá thể trong bầy người. Người ta có thể tìm thấy những ví dụ về các xã hội mà người ta có thể gọi là *đa nhánh đơn giản* (polysegmentaires simples) này ở một số bộ tộc Iroquois và Australien. Bộ tộc *Arch* hay [còn gọi là] Kabyle, có đặc điểm như vậy; đó là sự hợp nhất của các thị tộc được tổ chức dưới hình thức các làng. Rất có thể có lúc nào đó trong lịch sử, *curi* người La Mã, *bào tộc* người Athene đã là một xã hội thuộc loại này. Ở trên, xuất hiện các xã hội được hình thành bởi sự tập hợp các xã hội thuộc loại nói trên, tức là *các xã hội đa nhánh được kết hợp đơn* (sociétés polysegmentaires simplement composées). Đó là đặc điểm của liên minh Iroquois, và của liên minh được hình thành bằng sự hợp nhất các bộ tộc Kabyle; điều tương tự cũng đúng với, ngay từ lúc đầu, từng bộ tộc trong ba bộ tộc người nguyên thủy, mà sự liên kết sau đó của chúng đưa tới sự ra đời của thành quốc La Mã. Tiếp đó, người ta cũng bắt gặp *các xã hội đa nhánh được kết hợp đôi* (sociétés polysegmentaires doublement composées) vốn bắt nguồn từ sự đặt cạnh nhau hay sự hòa trộn nhiều xã hội đa nhánh được kết hợp đơn. Đó là thành quốc, khối tập hợp các bộ tộc mà bản thân chúng lại là những khối tập hợp các *curi*, và đến lượt mình, các *curi* này lại được phân thành các *gente* hay các thị tộc; và bộ tộc người Đức, cùng với các công quốc của nó, được chia thành hàng

trăm công quốc, và đến lượt mình, các công quốc này có đơn vị cuối cùng là thị tộc vốn đã trở thành [đơn vị] làng.

Chúng ta không cần phải triển khai cũng như đẩy xa hơn nữa mấy chỉ báo này, vì vấn đề ở đây không phải là tiến hành một sự phân loại các xã hội. Đó là một vấn đề quá phức tạp để có thể xử lí một cách qua loa như vậy; trái lại, nó đòi hỏi phải có sự tích lũy các công việc lâu dài và chuyên biệt. Chúng tôi chỉ muốn, qua một vài ví dụ, làm rõ những ý niệm và chỉ ra nguyên tắc của phương pháp được áp dụng như thế nào mà thôi. Thậm chí chúng tôi cũng không xem việc làm trên là việc tạo ra một bảng phân loại đầy đủ về các xã hội sơ khai. Chúng tôi đã phần nào đơn giản hóa vấn đề để sự việc rõ ràng hơn. Thực vậy, chúng tôi đã giả định rằng mỗi một loại hình cao hơn được tạo thành bởi sự lặp lại của các xã hội cùng một loại hình, tức là của loại hình ngay trước đó thấp hơn. Song, điều hoàn toàn có thể xảy ra là các xã hội thuộc các loại khác nhau, ở những vị trí cao thấp khác nhau trên cây phả hệ các loại hình xã hội, được hợp nhất để hình thành một loại mới. Về điều này, ít ra người ta cũng biết đến một trường hợp, đó là Đế chế La Mã. Đế chế này bao gồm trong nó các dân tộc khác nhau nhất về tính chất.⁹⁷

Nhưng một khi các loại hình này được cấu tạo, thì chúng ta sẽ có dịp phân biệt trong từng loại hình các biến thể khác nhau theo các xã hội nhánh, vốn là các xã hội dùng để tạo thành xã hội tổng hợp (*société résultante*), vẫn duy trì một tính cá nhân nào đó, hay trái lại, bị tiêu biến trong khối toàn thể. Thực vậy, người ta hiểu rằng các hiện tượng xã hội phải

biến đổi, không những theo tính chất của các yếu tố hợp thành, mà còn theo cách thức chúng kết hợp với nhau; trước hết chúng phải rất khác nhau tùy theo việc mỗi một trong các nhóm bộ phận ấy có giữ lối sống địa phương của mình hay không, hay đã hoàn toàn bị cuốn vào lối sống phổ biến, tức là tùy theo mức độ tập trung hóa của chúng. Do đó, người ta sẽ phải tìm xem có hay không việc các nhánh xã hội hoàn toàn chấp dính với nhau vào bất cứ lúc nào tùy thích. Người ta sẽ thừa nhận có hiện tượng chấp dính như vậy ở chỗ sự cấu tạo sơ thủy ấy của xã hội không còn tác động đến tổ chức hành chính và chính trị của nó. Từ điểm nhìn này, thành quốc được phân biệt rạch ròi với các bộ tộc Đức. Ở các bộ tộc này, lối tổ chức có cơ sở là các thị tộc vẫn được duy trì, dù đã mờ nhạt, cho đến lúc chúng kết thúc lịch sử của mình, trong khi đó, ở La Mã, ở Athènes, các *gentes* [thị tộc] từ rất sớm đã không còn là những đơn vị chính trị để trở thành những tập đoàn riêng.

Trong những khuôn khổ được cấu tạo như vậy, người ta có thể tìm cách đưa vào những cách phân biệt mới căn cứ theo những đặc điểm hình thái học thứ cấp. Tuy nhiên, vì những lí do mà chúng tôi sẽ nói dưới đây, chúng tôi không tin lắm việc người ta có thể vượt qua một cách có lợi những đơn vị tổng quát vừa được chỉ ra. Vả lại, chúng tôi không đi vào chi tiết, chúng tôi chỉ cần nêu ra nguyên tắc phân loại có thể được phát biểu như sau là đủ: *Người ta bắt đầu bằng việc phân loại các xã hội căn cứ theo mức độ cấu tạo mà chúng thể hiện, lấy xã hội hoàn toàn đơn giản hay xã hội đơn nhánh làm cơ sở; trong các loại (classes) đó, người ta sẽ phân biệt các biến thể*

khác nhau tùy vào việc các nhánh ban đầu có chấp dính hoàn toàn với nhau hay không.

III

Các quy tắc này mặc nhiên trả lời cho một câu hỏi mà độc giả có thể tự nêu ra cho mình khi thấy chúng tôi nói về các loại xã hội như thể chúng đang hiện hữu nhưng lại không được xác lập một cách trực tiếp. Bằng chứng ấy nằm ở ngay trong nguyên tắc của phương pháp vừa được trình bày.

Thực vậy, chúng ta vừa thấy rằng các xã hội chỉ là những sự kết nối khác nhau của một và chỉ một xã hội gốc mà thôi. Thế nhưng, một yếu tố chỉ có thể kết hợp với những yếu tố khác tương tự với nó và các thành phần cấu tạo phát sinh từ yếu tố đó, đến lượt chúng, chỉ có thể làm như vậy với số lượng cách làm có hạn, nhất là khi các yếu tố cấu thành lại không có nhiều, như ở trường hợp các nhánh xã hội. Vì thế, phạm vi (gamme) các sự kết nối khả hữu là có hạn, và do đó, phần lớn trong số chúng ít nhất là phải được lập lại. Như vậy, rõ ràng là có các loại xã hội. Và lại, cho dù trong số đó vẫn có một số sự nối kết chỉ xảy ra một lần, thì điều này không cản trở gì đến việc tồn tại các loại [xã hội]. Chỉ trong những trường hợp như thế này, người ta mới nói rằng loại chỉ gồm một cá thể.⁹⁸

Do đó, lí do để có các loại xã hội giống với lí do để có các giống trong bộ môn sinh học. Thực vậy, các giống này có được do chỗ các sinh thể chỉ là những sự phối kết khác nhau của một và chỉ một đơn vị giải phẫu học. Tuy nhiên, từ điểm nhìn này, chúng ta thấy có một sự dị biệt lớn giữa hai giới

[hay lĩnh vực]. Ở giới động vật, quả vậy, có một nhân tố đặc biệt mang lại cho các đặc điểm loài [của nó] một sức đề kháng mà giới kia không có; đó là sự sinh sản. Vì là chung với cả dòng bố mẹ, nên các đặc điểm loài này được cảm rĩ sâu hơn nữa trong cơ thể sinh vật, và chúng không để cho sự tác động của các môi trường tương ứng gây ảnh hưởng một cách dễ dàng, mà vẫn giữ đồng nhất với mình, cho dù các hoàn cảnh bên ngoài có đa dạng đến đâu. Có một sức mạnh nội tại cố định chúng lại bất chấp những tác nhân kích thích ở bên ngoài gây ra; đó là sức mạnh của những tập tính di truyền (*habitudes héréditaires*). Đây là lí do tại sao chúng được định nghĩa rõ ràng và có thể được xác định một cách chính xác. Ở lĩnh vực [hay giới] xã hội, không có cái sức mạnh nội tại này. Chúng không được củng cố bằng thế hệ, bởi lẽ chúng chỉ kéo dài trong một thế hệ mà thôi. Thực vậy, thường thì các xã hội được sinh ra đều thuộc về một kiểu loại khác với các xã hội sản sinh, bởi các xã hội sau, trong khi được kết hợp với nhau, sẽ làm nảy sinh những mô hình sắp xếp hoàn toàn mới. Chỉ có công cuộc di dân mới có thể so sánh với lối sinh sản nảy mầm; hơn nữa, để sự đồng hóa diễn ra chính xác, nhóm dân di cư nhất thiết không được lẫn với xã hội nào đó thuộc một kiểu loại khác hay một biến thể khác. Các thuộc tính đặc trưng của kiểu loại này do đó không được nhận từ tính di truyền sự tăng thêm sức mạnh cho phép nó chống chọi lại những sự biến đổi cá thể. Nhưng chúng tự chuyển đổi sắc thái vô tận dưới sự tác động của những hoàn cảnh; hơn nữa, khi người ta muốn đạt tới chúng, khi nào người ta đã gạt bỏ tất cả các thể biến dị đang che khuất chúng, thì người ta thường chỉ có

được một thứ cặn (résidu) hầu như không xác định. Sự bất định ấy tăng lên một cách tự nhiên theo cùng mức độ phức tạp của các tính chất; vì một sự vật càng phức tạp, thì các bộ phận cấu tạo nó lại càng tạo ra nhiều khả năng nối kết khác nhau. Vì vậy, nếu không kể đến các tính chất phổ biến nhất và đơn giản nhất, thì loại hình đặc trưng này không thể hiện những đường nét xác định như trong bộ môn sinh học.⁹⁹

CÁC QUY TẮC VỀ VIỆC GIẢI THÍCH CÁC SỰ KIỆN XÃ HỘI

Nhưng việc cấu tạo nên các kiểu loại trước hết là một phương tiện tập hợp các sự kiện để giúp cho việc giải thích được dễ dàng hơn; môn hình thái học xã hội là một bước tiến vào phần giải thích thực sự của khoa học. Đây là phương pháp phù hợp cho việc giải thích?

I

Phần lớn các nhà xã hội học tưởng rằng các hiện tượng sẽ được giải quyết một khi họ chỉ ra được chúng dùng vào việc gì và vai trò của chúng ra sao. Họ lập luận như thế các sự kiện chỉ hiện hữu cho cái vai trò ấy và không có một nguyên nhân xác định nào khác ngoài cái cảm nghĩ, rõ rệt hay mơ hồ, về những công dụng mà chúng mang lại. Đó là lí do tại sao họ nghĩ là họ đã nói hết mọi điều cần nói để làm cho các sự kiện ấy có thể hiểu được, khi họ đã xác lập xong tính hiện thực của những công dụng ấy và cho thấy chúng đáp ứng nhu cầu xã hội nào. Vì thế, Comte đưa toàn bộ lực tiến (force progressive) của nhân loại vào xu hướng căn bản ấy, tức là xu hướng “trực tiếp thúc đẩy con người vào việc không ngừng cải thiện về mọi mặt cái thân phận của mình, bất kì thân phận nào”¹⁰⁰, và ông Spencer thì lại gắn lực ấy với nhu cầu cần có một thứ hạnh phúc lớn lao hơn. Căn cứ vào nguyên tắc này, spencer giải thích sự hình thành của xã hội bằng những lợi thế có được từ sự hợp tác, giải thích thiết chế chính quyền bằng tính

hữu ích mà nó có để hợp thức hóa sự hợp tác quân sự,¹⁰¹ và giải thích những sự biến chuyển mà gia đình đã trải qua bằng nhu cầu dung hòa ngày càng hoàn hảo hơn những lợi ích của cha mẹ, con cái và xã hội.

Nhưng phương pháp này lại lẫn lộn hai vấn đề rất khác nhau. Việc cho thấy một sự kiện có ích cho cái gì khác với việc giải thích sự kiện ấy được sinh ra như thế nào cũng như sự kiện ấy tồn tại ra sao xét như là nó đang tồn tại. Vì những sự sử dụng mà nó nhắm đến lại giả định những thuộc tính riêng biệt đặc trưng cho nó, chứ không phải là tạo ra nó. Việc ta có nhu cầu về các sự vật không thể làm cho các sự vật là thế này hay thế khác, và vì thế, đó không phải là nhu cầu rút các sự vật ra từ hư vô và ban cho chúng sự tồn tại. Chúng phát sinh từ những nguyên nhân thuộc loại khác. Cảm nghĩ mà chúng ta có về sự hữu ích của chúng rất có thể đẩy ta đến chỗ khảo sát những nguyên nhân ấy và rút ra những kết quả được hàm ý trong chúng, chứ không phải tạo ra những kết quả ấy từ hư vô. Mệnh đề này là hiển nhiên bao lâu nó chỉ đề cập đến các hiện tượng vật chất hay thậm chí các hiện tượng tâm lí mà thôi. Mệnh đề ấy ắt không còn bị bác bỏ trong bộ môn xã hội học nếu các sự kiện xã hội, do tính phi vật thể quá rõ của chúng, không xuất hiện – một cách xuyên tạc – như là [các sự kiện] bị tước mất toàn bộ thực tại bản chất. Vì người ta thường chỉ thấy ở các sự kiện xã hội những sự nối kết thuần túy trong đầu, nên có vẻ như chúng phải tự tạo ra chính bản thân chúng ngay khi ai đó có ý niệm về chúng, hay ít ra nếu ai đó nhận thấy chúng có ích. Nhưng do chỗ mỗi một sự kiện là một sức mạnh, trội hơn hẳn sức mạnh của mỗi cá nhân chúng

ta, và do chỗ nó có tính chất riêng, nên để đem lại cho chúng sự tồn tại thì chỉ có ước muốn và ý chí thôi là không đủ. Ít ra những sức mạnh có khả năng sản sinh ra cái sức mạnh được xác định đó, những tính chất có khả năng sản sinh ra cái tính chất đặc biệt ấy phải có sẵn. Chỉ với điều kiện ấy thôi, mọi việc đều có thể xảy ra. Để làm sống lại ý thức gia đình (esprit de famille) ở nơi mà nó bị suy yếu, thì việc mọi người đều hiểu những lợi thế của nó là chưa đủ, mà cần phải tác động trực tiếp đến những nguyên nhân nào có khả năng sản sinh ra nó. Để giao cho một chính quyền cái uy quyền cần thiết đối với nó, thì việc cảm thấy cần có uy quyền ấy là chưa đủ, mà cần phải đi đến các nguồn suối khởi sinh ra mọi uy quyền, nghĩa là phải tạo những truyền thống, một tinh thần chung, V.V.; muốn thế, ít ra ta phải đi ngược trở lại chuỗi nhân quả cho đến khi tìm thấy một điểm mà ở đó hành động của con người có thể can thiệp hữu hiệu.

Cái cho thấy rõ tính hai mặt của hai loại nghiên cứu ấy, đó là một sự kiện có thể hiện hữu nhưng không phục vụ cho mục đích nào cả, hoặc là vì nó chưa bao giờ được dùng cho bất cứ mục đích sống còn nào, hoặc là vì nó không còn có ích nữa, nhưng chỉ do sức mạnh của thói quen mà nó vẫn tiếp tục hiện hữu. Quả thật, những tàn dư trong xã hội bao giờ cũng nhiều hơn so với những tàn dư trong cơ thể sinh vật. Ngay cả khi có những trường hợp một tập tục (practique) hay một định chế xã hội thay đổi chức năng của nó nhưng không vì thế mà thay đổi tính chất của nó. Quy tắc *is pater est quem justae miptiae declarant*¹⁰² trên thực tế vẫn tồn tại trong bộ luật của chúng ta như nó đã tồn tại trong luật pháp La Mã cổ xưa. Nhưng khi

đó quy tắc này có mục đích là bảo vệ các quyền sở hữu của người cha đối với con cái do người vợ hợp pháp sinh ra, còn ngày nay thì nó bảo vệ quyền của những người con. Lời tuyên thệ đã bắt đầu ở chỗ là một thứ trắc nghiệm tư pháp (épreuve judiciaire) và ngày nay đã trở nên đơn thuần là một hình thức trọng thể và trang nghiêm cho lời chứng. Các giáo lí tôn giáo của đạo Kitô không thay đổi từ nhiều thế kỉ qua; nhưng vai trò của chúng trong các xã hội hiện đại của chúng ta không còn giống như ở thời trung đại. Vì thế, các từ ngữ dùng để diễn đạt những ý niệm mới mà không cần phải thay đổi kết cấu. Hơn nữa, một mệnh đề chân lí trong xã hội học cũng như trong sinh học [phát biểu] rằng cơ quan [của sinh thể] độc lập với chức năng của nó, nghĩa là, cũng chỉ là một cơ quan ấy thôi nhưng nó có thể dùng cho nhiều mục đích khác nhau. Do đó, các nguyên nhân tồn tại của nó độc lập với các mục đích nó nhắm đến.

Thế nhưng, chúng tôi không có ý nói rằng các xu hướng, các nhu cầu, các sự ham muốn của con người tuyệt đối không can thiệp, theo cách tích cực, vào sự tiến hóa xã hội. Trái lại, điều chắc chắn là chúng có thể đẩy nhanh hay kìm hãm sự phát triển tùy theo cách chúng hướng vào những điều kiện mà một sự kiện phụ thuộc. Chỉ có điều, ngoài việc chúng không thể, trong bất cứ trường hợp nào, tạo ra cái gì đó từ hư vô, thì bản thân sự can thiệp của chúng, dù kết quả có thể nào đi nữa, cũng chỉ có thể diễn ra bằng các nguyên nhân tác động. Thực vậy, ngay cả trong chừng mực có sự hạn chế ấy, một xu hướng chỉ có thể góp phần tạo ra một hiện tượng mới nếu bản thân nó là mới mẻ, hoặc được cấu tạo hoàn toàn mới

hoặc do sự biến đổi nào đó của một xu hướng trước. Vì, ngoại trừ việc thiết định một sự hài hòa tiền lập (harmonie préétablie) thực sự có tính thiên hựu, người ta không thể thừa nhận rằng, thoát kì thủy, con người đã mang trong mình – tuy ở trạng thái tiềm năng, nhưng lúc nào cũng sẵn sàng tỉnh giấc khi hoàn cảnh kêu gọi – tất cả những xu hướng mà chắc hẳn sẽ được cảm nhận mỗi khi có cơ hội trong diễn trình tiến hóa. Thế nhưng, bản thân một xu hướng cũng là một sự vật; vì thế, nó không thể được cấu tạo cũng như không thể bị biến đổi chỉ vì điều mà chúng ta nghĩ là hữu ích. Đó là một lực (force) có tính chất riêng; để cho cái tính chất ấy được gọi ra hay được biến đổi thì việc chúng ta tìm ra lợi thế nào đó là chưa đủ. Để xác định những sự biến đổi nào đó, thì phải có các nguyên nhân tác động bao hàm những biến đổi ấy xét về mặt vật lí.

Chẳng hạn, chúng tôi đã giải thích về những bước tiến thường xuyên của sự phân công lao động xã hội bằng cách chứng minh rằng những bước tiến ấy là tất yếu để con người có thể tự bảo tồn trong những điều kiện sinh tồn mới mà họ cảm thấy mình bị đặt vào bao lâu khi họ còn tiến bước trong lịch sử; do đó chúng tôi đã gán cho cái xu hướng đó, mà người ta gọi một cách khá không phù hợp là bản năng bảo tồn (instinct de conservation), một vai trò quan trọng trong lối giải thích của chúng tôi. Nhưng trước hết, duy chỉ xu hướng ấy không giải thích được sự chuyên môn hóa dù là sơ đẳng nhất. Do chỗ nó không thể làm được gì nếu các điều kiện mà hiện tượng này [sự phân công lao động xã hội] phụ thuộc lại không được thực hiện trước đó, nghĩa là nếu những sự khác

biệt cá thể tăng lên không đủ do ý thức chung và những ảnh hưởng di truyền ngày càng mờ nhạt¹⁰³. Thậm chí cần phải có sự phân công lao động rồi người ta mới thấy được sự hữu ích và cảm thấy có nhu cầu về nó; và chính sự phát triển của những sự khác nhau về cá thể, gồm rất nhiều sở thích và năng khiếu, tất yếu phải tạo ra cái kết quả đầu tiên này. Hơn nữa, không phải tự nó và cũng không phải không có lí do mà bản năng bảo tồn đã đi đến việc thụ giống cái hạt mầm chuyên môn hóa đầu tiên ấy. Nếu nó tự định hướng và hướng chúng ta theo con đường mới ấy, trước hết chính con đường mà nó theo và buộc ta theo trước đó giờ đây đã bị chặn lại, vì mức độ đấu tranh gay gắt hơn, vì mật độ tập trung hóa của các xã hội cao hơn, đã làm cho sự sống sót của các cá nhân vẫn đang tiếp tục dành đời mình cho những nhiệm vụ chung ngày càng khó hơn. Vì thế, điều cần thiết là phải đổi hướng đi. Mặt khác, nếu nó tự hướng bản thân nó, và thích hướng hoạt động của chúng ta hơn, theo chiều hướng của một sự phân công lao động ngày càng được phát triển, chính vì đó là chiều hướng ít trở ngại nhất. Những giải pháp khác có thể có là việc di dân, sự tự tử, sự phạm tội. Thế nhưng, trong trường hợp trung bình, các mối liên hệ gắn chúng ta với xứ sở của mình, với đời sống, sự cảm thông của chúng ta đối với những người có hoàn cảnh như mình là những xúc cảm mạnh mẽ hơn và bền bỉ hơn so với những thói quen có thể làm chúng ta lệch ra khỏi sự chuyên môn hóa hẹp hơn. Do đó, những thói quen này tất phải nhường chỗ cho mỗi lực đẩy đã được sinh ra. Vì vậy, người ta không trở lại thuyết mục đích, dù là chỉ trở lại một phần, bởi lẽ người ta không chịu để cho những nhu cầu

của con người có một vị trí trong những lối giải thích xã hội học. Vì những nhu cầu này chỉ có thể gây ảnh hưởng đến sự tiến hóa xã hội với điều kiện là bản thân chúng cũng tiến triển, và những sự thay đổi mà chúng trải qua chỉ có thể được giải thích bằng những nguyên nhân không mang tính mục đích.

Nhưng cái còn có sức thuyết phục hơn so với những nhận xét trên, đó chính là thực tiễn của các sự kiện xã hội. Ở đâu mục đích luận ngự trị, thì ở đó sự ngẫu nhiên rộng lớn ít nhiều cùng ngự trị; vì không có những mục đích, và lại càng ít có các phương tiện áp đặt một cách tất yếu lên tất cả mọi người, ngay cả khi giả định là họ bị đặt vào những hoàn cảnh như nhau. Cứ giả dụ là cùng chung một môi trường, thì mỗi cá nhân, tùy theo tính khí của mình, thích ứng với môi trường ấy theo cách mà mình ưa thích hơn hết. Người thì tìm cách làm thay đổi môi trường, làm cho nó phù hợp với các nhu cầu của mình; người thì lại thích thay đổi bản thân mình và tiết chế những sự ham muốn của mình hơn. Để đi đến cùng một cái đích, có thể có nhiều con đường khác nhau, và những con đường ấy có thể thực sự được người ta theo. Do đó, nếu như đúng là sự phát triển lịch sử diễn ra theo những mục đích được cảm nhận rõ rệt hay mơ hồ, thì các sự kiện xã hội hẳn đã bộc lộ sự đa dạng vô hạn nhất, và mọi sự so sánh hầu như là điều không thể có. Hay chính điều ngược lại mới là chân lí. Chắc chắn là các biến cố bên ngoài, mà cái màn lưới của chúng cấu tạo nên phần bề mặt của đời sống xã hội, thay đổi tùy theo từng dân tộc. Nhưng chính vì thế mà mỗi cá nhân mới có lịch sử của mình, cho dù những cơ sở của sự cấu tạo

thể xác và tinh thần đều giống nhau ở tất cả mọi người. Trên thực tế, khi người ta tiếp xúc phần nào với các hiện tượng xã hội, trái lại, người ta lại thấy ngạc nhiên về tính đều đặn lạ lùng mà các hiện tượng ấy diễn ra trong những hoàn cảnh giống nhau. Ngay cả những tập tục tầm thường nhất và tương chừng như trẻ con nhất cũng đều lặp lại một cách đồng đều ở mức ngạc nhiên nhất. Một nghi lễ cưới hỏi nào đó có vẻ như thuần túy mang tính biểu trưng, như việc bắt cóc cô dâu, được tìm thấy đích xác ở bất cứ nơi nào tồn tại một loại hình gia đình nhất định, và bản thân loại hình gia đình này được gắn với toàn bộ một tổ chức chính trị. Những tục lệ kì cục nhất như tục sản ông, hôn nhân anh em chồng, chế độ ngoại hôn, v.v. được quan sát thấy ở các dân tộc khác nhau nhất là những biểu hiện của một trạng thái xã hội nào đó. Quyền lập di chúc xuất hiện ở một giai đoạn nhất định trong lịch sử, và, theo những điều chế ước hạn định nó ít nhiều có tầm quan trọng, ta có thể nói con người đang ở thời điểm nào của sự tiến hóa xã hội. Ta sẽ dễ dàng kể thêm ra nhiều ví dụ nữa. Song, tính phổ biến ấy của các hình thức tập thể sẽ không thể giải thích được nếu như trong bộ môn xã hội học các nguyên nhân mục đích (causes finales) có được cái ưu thế mà người ta gán cho chúng.

Do đó, khi tiến hành giải thích một hiện tượng xã hội thì ta phải nghiên cứu nguyên nhân tác động (cause efficiente) gây ra hiện tượng ấy và chức năng mà hiện tượng thực hiện một cách biệt lập với nhau. Chúng tôi thích dùng chữ “chức năng” hơn là chữ “mục đích”, bởi rõ ràng các hiện tượng xã hội không tồn tại một cách chung chung do những kết quả hữu

ích mà chúng tạo ra. Điều cần phải xác định là có hay không sự tương ứng giữa sự kiện được xem xét với những nhu cầu chung của cơ thể xã hội và sự tương ứng ấy [thể hiện] ở chỗ nào, mà không cần phải bận tâm đến việc nó có ý đồ hay không. Vả lại, tất cả mọi ý đồ đều quá chủ quan để có thể được xử lí một cách khoa học.

Chẳng những cả hai loại vấn đề này phải được tách rời, mà nói chung, chúng ta nên xử lí loại vấn đề thứ nhất trước rồi mới đến loại vấn đề thứ hai. Trình tự này, thực vậy, tương ứng với trình tự của các sự kiện. Điều nghiêm nhiên là ta phải tìm nguyên nhân của một hiện tượng trước khi cố gắng xác định các kết quả của nó. Phương pháp này càng có tính lôgic hơn khi vấn đề thứ nhất, một khi đã được giải quyết, thường sẽ giúp ta giải quyết vấn đề thứ hai. Thực vậy, mối liên hệ liên đới gắn nguyên nhân với kết quả mang một tính chất tương hỗ (réciprocité) mà người ta chưa nhận thức đầy đủ. Chắc chắn là, kết quả không thể tồn tại nếu không có nguyên nhân, nhưng đến lượt nó, cái nguyên nhân này lại cần có kết quả của mình. Chính từ nguyên nhân mà kết quả có được năng lượng (énergie) của mình, nhưng kết quả cũng đáp trả lại năng lượng cho nguyên nhân khi có dịp, và do đó nó không thể biến mất mà không gây tác động trở lại nguyên nhân.¹⁰⁴ Chẳng hạn, sự phản ứng của xã hội mà chúng ta gọi là “hình phạt” là do cường độ của các xúc cảm tập thể (sentiments collectifs) mà hành vi phạm tội phạm phải; nhưng mặt khác, sự phản ứng ấy có chức năng hữu ích là duy trì những xúc cảm này ở cùng một mức cường độ, vì chúng sẽ nhanh chóng sôi trào nếu những hành vi xúc phạm (offenses) mà chúng

gánh chịu không bị trừng phạt¹⁰⁵. Cũng vậy, môi trường càng trở nên phức tạp hơn và di động hơn, các truyền thống, các tín ngưỡng có sẵn (toute faites) lại càng bị lay chuyển, càng trở nên không xác định và mềm dẻo hơn, và các năng lực phản tư càng được phát triển; nhưng chính những năng lực này lại là cần thiết cho các xã hội và các cá nhân để thích ứng với môi trường di động và phức tạp hơn¹⁰⁶. Con người càng bị buộc phải lao động với cường độ cao hơn, các sản phẩm của sự lao động càng trở nên nhiều hơn và chất lượng hơn; nhưng các sản phẩm dồi dào hơn và tốt hơn ấy là cần thiết cho việc bù lại những chi phí mà hoạt động lao động với cường độ cao hơn ấy kéo theo¹⁰⁷. Vì thế, thay vì nguyên nhân của các hiện tượng xã hội nằm ở sự dự đoán trong đầu về chức năng mà chúng phải thực hiện, thì trái lại, ít ra trong nhiều trường hợp, chức năng này dùng để duy trì nguyên nhân có trước mà từ đó chúng nảy sinh; do đó, ta sẽ dễ dàng tìm ra chức năng nếu nguyên nhân đã được biết đến.

Nhưng nếu như người ta chỉ tiến hành ở bước thứ hai là xác định chức năng, thì không phải vì thế mà nó lại không cần thiết cho việc giải thích đầy đủ về hiện tượng. Quả thực, nếu tính hữu ích của sự kiện không phải là cái làm cho nó tồn tại, thì nói chung nó phải hữu ích để có thể được duy trì. Vì việc nó chẳng dùng cho cái gì cùng đủ để nó thành ra có hại, bởi trong trường hợp này, nó tốn kém mà chẳng mang lại điều gì lợi. Do đó, nếu tính phổ biến của các hiện tượng xã hội có tính chất kí sinh ấy, ngân sách của tổ chức xã hội (organisme) sẽ bị thiếu hụt, và đời sống xã hội sẽ không thể có được. Vì

vậy, để có sự hiểu biết thỏa đáng về đời sống xã hội, ta cần phải chứng minh làm thế nào các hiện tượng, vốn là chất liệu của nó, nối kết chúng với nhau theo một cách nào đó để đặt xã hội vào trong trạng thái hài hòa với chính nó và với môi trường bên ngoài. Đương nhiên, định thức hiện hành định nghĩa đời sống là một sự tương ứng giữa môi trường bên trong và môi trường bên ngoài chỉ là gần đúng; tuy nhiên nó đúng về đại thể, và vì thế để giải thích một sự kiện xã hội, thì chỉ ra cái nguyên nhân mà nó phụ thuộc là không đủ, ta cũng cần phải, ít ra trong phần lớn các trường hợp, chỉ ra được cái chức năng của nó trong việc xác lập trật tự xã hội.

II

Cả hai vấn đề được phân biệt này, chúng ta cần phải xác định phương pháp theo đó chúng phải được giải quyết.

Cùng với việc nó mang tính chất mục đích luận, phương pháp giải thích này, thường được các nhà xã hội học sử dụng, về căn bản là phương pháp tâm lí học. Cả hai xu hướng này có sự liên đới với nhau. Thực vậy, nếu xã hội chỉ là một hệ thống các phương tiện do con người thiết định vì những mục đích nào đó, thì những mục đích này chỉ có thể là những mục đích cá nhân; vì chỉ có các cá nhân mới có thể tồn tại trước khi có xã hội. Vậy là, chính từ cá nhân mà các ý niệm và các nhu cầu quy định sự hình thành các xã hội mới phát sinh, và nếu như tất cả đều phát xuất từ cá nhân thì tất nhiên mọi thứ phải được giải thích thông qua cá nhân. Và lại, trong xã hội không có gì khác ngoài các ý thức cá biệt; do đó, chính trong các ý thức cá biệt mà nguồn gốc của mọi sự tiến hóa xã hội

được tìm thấy. Do đó, các quy luật xã hội học chỉ có thể là một hệ luận của các quy luật phổ biến hơn của tâm lí học; lối giải thích tối hậu về đời sống tập thể sẽ cho thấy làm thế nào nó sinh ra từ bản tính con người nói chung, hoặc là người ta suy diễn trực tiếp nó ra từ bản tính con người và không có sự quan sát nào trước đó, hoặc là người ta gắn nó với cái bản tính ấy sau khi đã quan sát nó.

Những thuật ngữ này hầu như đúng nguyên chữ mà Auguste Comte dùng để nêu lên đặc trưng phương pháp của ông. Ông nói: “Vì hiện tượng xã hội, được quan niệm trong tính toàn bộ của nó, thực ra chỉ là *một sự phát triển đơn thuần của nhân loại, mà không cần đến bất cứ sự sáng tạo của các năng lực nào đó*, như tôi đã xác lập ở trên, do đó đối với xã hội học, tất cả các xu hướng tác động (dispositions effectives) mà sự quan sát xã hội học có thể lần lượt phát hiện sẽ phải được tìm thấy – ít nhất là ở trạng thái phôi thai – trong cái loại hình tiên khởi do bộ môn sinh học đã kiến tạo trước đó.”¹⁰⁸ Theo ông, sự kiện có sức mạnh chi phối đời sống xã hội chính là sự tiến bộ, và mặt khác, sự tiến bộ lại phụ thuộc vào nhân tố tâm lí duy nhất: xu hướng thúc đẩy con người phát triển hơn nữa bản tính của mình. Các sự kiện xã hội nảy sinh từ bản tính người một cách trực tiếp đến mức trong các giai đoạn ban đầu của lịch sử, chúng có thể được diễn dịch trực tiếp từ nó mà không nhất thiết phải dựa vào sự quan sát.¹⁰⁹ Đúng là, như Comte thừa nhận, người ta không thể áp dụng phương pháp diễn dịch ấy vào các giai đoạn tiến bộ hơn của sự tiến hóa. Nhưng sự bất khả ấy là sự bất khả

thuần túy về thực tiễn. Sự bất khả ấy là do khoảng cách giữa điểm xuất phát và điểm đến trở nên quá lớn để tinh thần con người không có nguy cơ lạc lối nếu nó thực hiện cuộc hành trình trên con đường đó mà không được hướng dẫn¹¹⁰. Nhưng mối quan hệ giữa các quy luật nền tảng của bản tính con người với các kết quả cuối cùng của sự tiến bộ vẫn là quan hệ phân tích. Các hình thái phức tạp nhất của nền văn minh chỉ là đời sống tâm lí đã được phát triển. Vì thế, cho dù các lí thuyết của tâm lí học không thể đủ làm những tiền đề cho sự lập luận xã hội học, thì chúng vẫn là tiêu chuẩn (pierre de touche) duy nhất cho phép kiểm nghiệm giá trị hiệu lực của các mệnh đề được xác lập theo lối quy nạp. Comte nói: “Bất cứ quy luật tiếp diễn nào của xã hội, ngay cả khi được chỉ ra bằng phương pháp lịch sử với toàn bộ quyền uy có thể có, rốt cuộc sẽ phải được thừa nhận chỉ sau khi được gắn một cách hợp lí, hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp, nhưng không phải lúc nào cũng có thể bác bỏ được, với lí thuyết thực chứng về bản tính con người.”¹¹¹ Vì vậy, chính tâm lí học sẽ là môn có tiếng nói cuối cùng.

Đấy cũng là phương pháp mà ông Spencer theo. Thực vậy, theo ông, hai nhân tố đầu tiên của các hiện tượng xã hội là môi trường vũ trụ và sự cấu tạo thể xác và tinh thần của cá nhân¹¹². Song nhân tố thứ nhất chỉ có thể gây ảnh hưởng đến xã hội thông qua nhân tố thứ hai, thành thử nhân tố thứ hai trở thành động lực căn bản của sự tiến hóa xã hội. Nếu xã hội được tạo thành, thì đó là để cho phép cá nhân hiện thực hóa bản tính của mình, và tất cả những sự biến đổi mà xã hội

đã trải qua không có mục đích nào khác ngoài việc làm cho quá trình hiện thực hóa trở nên dễ dàng hơn và hoàn chỉnh hơn. Chính dựa vào nguyên tắc này mà ông Spencer nghĩ rằng phải dành gần trọn quyển thứ nhất của bộ *Các nguyên lí của xã hội học* để nghiên cứu về các phương diện thể xác, xúc cảm và trí tuệ của người nguyên thủy trước khi tiến hành bất cứ cuộc nghiên cứu nào về sự tổ chức xã hội. Ông nói: “Khoa học xã hội học xuất phát từ những đơn vị xã hội, chịu sự quy định của những gì chúng ta trông thấy, được cấu tạo về mặt thể xác, xúc cảm và trí tuệ, và có những ý niệm được sở đắc từ sớm và những xúc cảm tương ứng.”¹¹³ Và chính trong hai trạng thái xúc cảm, sợ những người đang sống và sợ những người đã chết, mà người ta phát hiện ra nguồn gốc của sự cai trị của chính trị và sự cai trị của tôn giáo.¹¹⁴ Đúng là ông thừa nhận rằng một khi được hình thành, xã hội tác động trở lại các cá nhân.¹¹⁵ Nhưng không phải vì thế mà cho rằng xã hội có năng lực sản sinh trực tiếp ra sự kiện xã hội nhỏ nhất; theo quan điểm này, nó chỉ có sự tác động nhân quả qua khâu trung giới của những sự thay đổi mà nó quy định ở cá nhân. Do đó, bao giờ cùng vậy, chính từ bản tính con người, hoặc là bản tính sơ thủy hoặc là bản tính được sở đắc, mà mọi thứ sinh ra. Hơn nữa, sự tác động mà các cơ thể xã hội khiến cho các thành viên của nó được nói đến ở đây không mang tính cá biệt nào, bởi lẽ các mục đích chính trị không tồn tại một cách tự thân, mà chỉ là một sự diễn đạt đơn giản vắn tắt của các mục đích cá nhân¹¹⁶. Cho nên, nó chỉ có thể là một dạng lặp lại của sự hoạt động riêng tư (*l'activité privée*) với chính mình.

Nhất là chúng ta không thể thấy được sự tác động xã hội ấy biểu hiện ở đâu trong các xã hội công nghiệp, vốn là các xã hội có mục đích rõ ràng là trả cá nhân lại cho cá nhân và cho những xung lực tự nhiên của cá nhân, bằng cách giải phóng cá nhân ra khỏi mọi sự cưỡng chế xã hội.

Nguyên tắc này không chỉ nằm ở cơ sở của các học thuyết lớn ấy của xã hội học tổng quát, mà nó còn gây cảm hứng cho rất nhiều các lí thuyết chuyên biệt. Chính vì vậy, người ta thường giải thích tổ chức gia đình bằng tình cảm của cha mẹ đối với con cái và của con cái đối với cha mẹ; định chế hôn nhân bằng những lợi thế mà nó thể hiện đối với những cặp vợ chồng và con cái của họ; sự trừng phạt bằng lòng căm phẫn bất cứ sự thiệt hại nặng nề nào đến lợi ích của cá nhân. Toàn bộ đời sống kinh tế, như các nhà kinh tế học, nhất là các nhà kinh tế học thuộc trường phái chính thống, quan niệm và giải thích, xét đến cùng là phụ thuộc vào nhân tố thuần túy cá nhân ấy, lòng ham muốn được giàu có. Còn luân lí thì sao? Từ những bổn phận cá nhân đối với bản thân mình, người ta lập nên cơ sở đạo đức học. Còn tôn giáo? Người ta nhìn thấy ở đó một sản phẩm của những ấn tượng mà những sức mạnh to lớn của giới tự nhiên hay những nhân cách lỗi lạc nào đó đã gợi lên nơi con người, v.v.

Nhưng một phương pháp như thế chỉ có thể áp dụng cho các hiện tượng xã hội học với điều kiện là [người ta phải] thay đổi bản tính của chúng. Để chứng minh điều này, hãy trở lại định nghĩa mà chúng tôi đã nêu ra. Do đặc trưng cơ bản của chúng chính là năng lực gây áp lực của chúng, từ bên ngoài, lên các ý thức cá nhân, nên chúng không nảy sinh từ ý thức cá

nhân, và do đó, môn xã hội học không phải là một hệ luận của môn tâm lí học. Vì sức mạnh cưỡng chế ấy chứng minh rằng chúng thể hiện một bản tính khác với bản tính của chúng ta, do chỗ chúng chỉ thâm nhập vào trong ta bằng sức mạnh, hay ít ra, bằng cách đè lên ta một sức nặng, dù ít hay nhiều. Nếu đời sống xã hội chỉ là một sự mở rộng của thực thể cá nhân (l'être individual), thì ta sẽ không lần ngược đến cội nguồn của nó, và xâm chiếm cội nguồn ấy một cách bạo liệt. Nếu quyền uy mà cá nhân chịu khuất phục khi anh ta hành động, cảm nhận hay suy nghĩ về mặt xã hội (socialement) thống trị anh ta đến mức ấy, thì đó là vì nó là một sản phẩm của các lực lượng vượt trên anh ta, và do đó anh ta không thể nhận thấy được. Sức ép bên ngoài mà cá nhân phải chịu ấy không thể đến từ phía anh ta; cho nên cái đang diễn ra bên trong anh ta không phải là cái có thể giải thích sức ép ấy. Đúng là không phải chúng ta không có khả năng tự cưỡng chế bản thân mình; chúng ta có thể kiềm chế những thiên hướng, những thói quen và cả những bản năng của chúng ta nữa, và ngăn chặn sự phát triển của chúng bằng hành vi ức chế. Nhưng các sự vận động ức chế không thể lẫn lộn với các sự vận động tạo thành sự cưỡng chế xã hội. Quá trình (processus) của các sự vận động trước mang tính li tâm, còn của các sự vận động sau mang tính hướng tâm. Các sự vận động này được hình thành trong ý thức cá nhân và sau đó có xu hướng biểu hiện ra bên ngoài; các sự vận động kia trước tiên là ở bên ngoài cá nhân, rồi sau đó chúng có xu hướng nhào nặn cá nhân, từ bên ngoài, theo hình ảnh của chúng. Sự ức chế, nếu ta thích nói như vậy, chính là phương tiện qua đó sự cưỡng chế xã hội

gây ra những hiệu ứng tâm lí của nó, nhưng nó không phải là sự cưỡng chế ấy.

Một khi cá nhân bị gạt ra, thì chỉ còn lại xã hội; vì thế, chính trong bản chất của bản thân xã hội mà ta phải tìm cách giải thích đời sống xã hội. Trên thực tế, người ta có thể quan niệm rằng vì đời sống xã hội vượt trên cá nhân một cách vô hạn cả trong thời gian lẫn không gian, nó có thể áp đặt cho cá nhân những cách thức hành động và tư duy mà nó đã công nhận bằng quyền uy của nó. Áp lực này, cái dấu hiệu phân biệt các sự kiện xã hội, là áp lực mà mọi người gây ra nơi cá nhân mỗi người.

Nhưng, người ta sẽ nói rằng, vì các yếu tố duy nhất tạo thành xã hội là các cá nhân, nguồn gốc tiên khởi của các hiện tượng xã hội học chỉ có thể là các hiện tượng tâm lí học. Khi lập luận như vậy, người ta cũng có thể hoàn toàn dễ dàng khẳng định rằng các hiện tượng sinh học có thể được giải thích bởi các hiện tượng vô cơ trên bình diện phân tích. Thực vậy, quả là trong tế bào sống chỉ có các phân tử nguyên chất. Chỉ có điều, các phân tử này kết hợp với nhau ở trong đó, và sự kết hợp ấy là nguyên nhân của các hiện tượng mới đặc trưng cho đời sống và ta không thể nào nhận thấy mầm mống (germe) của nó trong bất cứ các yếu tố kết hợp nào. Chính vì cái toàn bộ không đồng nhất với tổng số các bộ phận của nó, nên nó là cái gì khác và các thuộc tính của chúng cũng khác với các thuộc tính mà các bộ phận cấu thành nó biểu hiện. Sự kết hợp không phải là một hiện tượng, tự bản thân nó có tính chất vô sinh, chỉ đơn thuần ở chỗ nó đặt cạnh các sự kiện được sở đắc và các thuộc tính cấu tạo. Trái lại, chẳng phải cội

nguồn của tất cả những cái mới mẻ đã được tạo ra một cách thành công trong diễn trình tiến hóa phổ biến của các sự vật đó sao? Có những sự khác biệt nào giữa các sinh thể cấp thấp với các sinh thể cấp cao, giữa sinh vật có tổ chức với thể viên đơn giản (simple plastide), giữa thể viên này với các phân tử vô cơ hợp thành nó, nếu không phải là những sự khác biệt về việc kết hợp? Tất cả những thực thể ấy, xét cho cùng, được phân ra thành những yếu tố có cùng bản tính; nhưng các yếu tố ấy, ở chỗ này thì được đặt cạnh nhau, ở chỗ kia thì được kết hợp với nhau; ở đây thì được kết hợp theo cách này, ở kia thì được kết hợp theo cách khác. Thậm chí người ta có quyền tự hỏi có phải quy luật ấy không thể áp dụng vào thế giới khoáng vật, và có phải những sự khác nhau tách rời các thể vô cơ ấy không có cùng một gốc?

Căn cứ theo nguyên tắc này, xã hội không phải là một tổng số đơn giản các cá nhân, nhưng hệ thống, do được hình thành bởi sự kết hợp của các cá nhân, lại biểu hiện một thực tại cá biệt có các tính chất riêng của nó. Đương nhiên, không thể có cái tập thể nếu không có các ý thức cá biệt; nhưng điều kiện cần ấy là chưa đủ. Các ý thức ấy còn phải được kết hợp với nhau, được nối kết với nhau, và được nối kết theo một cách nào đó; chính từ sự nối kết đó mới có đời sống xã hội, và do đó, chính sự nối kết ấy mới là cái cốt nghĩa xã hội. Khi tập hợp lại với nhau, khi thâm nhập vào nhau, khi hòa nhập vào nhau, các tâm hồn cá nhân sinh ra một thực thể, thực thể tâm lí nếu ta muốn nói như vậy, nhưng thực thể này lại cấu tạo nên một cá tính tâm lí thuộc loại mới¹¹⁷. Vì thế, chính trong bản tính của cá tính (individualité), chứ không phải trong bản

tính của các đơn vị hợp thành, mà ta cần phải đi tìm các nguyên nhân trực tiếp và có tính quyết định của các sự kiện đang xảy ra trong đó. Cả nhóm suy nghĩ, cảm nhận, hành động hoàn toàn khác với các thành viên của nó nếu các thành viên ấy sống tách rời nhau. Cho nên, nếu xuất phát từ các thành viên thì người ta sẽ không thể hiểu được điều gì đang diễn ra trong nhóm. Nói ngắn gọn, giữa môn tâm lí học và môn xã hội học có sự gián đoạn giống như giữa môn sinh học và các môn khoa học lí-hóa. Do đó, bất cứ khi nào mà một hiện tượng xã hội được cắt nghĩa trực tiếp bằng một hiện tượng tâm lí, ta có thể đoán chắc rằng sự cắt nghĩa ấy là sai lầm.

Có lẽ người ta sẽ trả lời rằng cho dù xã hội, một khi được hình thành, trên thực tế có là nguyên nhân trực tiếp của các hiện tượng xã hội, thì các nguyên nhân quyết định sự hình thành của nó tự bản tính là có tính chất tâm lí. Người ta thừa nhận rằng khi các cá nhân được kết hợp với nhau, thì sự kết hợp giữa họ có thể tạo nên một cuộc sống mới, nhưng họ lại cả quyết rằng đời sống ấy chỉ có thể diễn ra vì những lí do thuộc về cá nhân. Nhưng trên thực tế, càng đi ngược về lịch sử, sự kiện kết hợp (fait de l'association) là sự kiện có tính bắt buộc nhất đối với tất cả mọi người; bởi lẽ nó là nguồn gốc của mọi sự bắt buộc khác. Do được sinh ra, tôi buộc phải gắn với một dân tộc nhất định. Điều đó có thể được nói rằng sau này, khi đã trưởng thành, tôi chấp thuận sự bắt buộc ấy bằng chính sự kiện là tôi tiếp tục sống trong xứ sở của mình. Nhưng nào có hề chi? Sự chấp thuận ấy không làm cho nó mất đi tính chất mệnh lệnh của nó. Một áp lực được sẵn lòng chấp

nhận và chịu đựng vẫn là một áp lực. Và lại, sức mạnh của một sự chấp nhận như vậy có thể là cái gì? Trước hết, sự chấp nhận, ấy có tính chất bắt buộc, vì trong tuyệt đại đa số các trường hợp, chúng ta không thể nào vứt bỏ quốc tịch của mình, cả về mặt vật chất lẫn về mặt tinh thần; một sự thay đổi như thế nhìn chung thậm chí còn được coi là một sự bội giáo. Tiếp đến, nó không thể dính dáng đến cái quá khứ không thể chấp nhận nhưng lại quy định cái hiện tại: tôi không mong muốn nền giáo dục mà tôi đã hưởng; song chính cái nền giáo dục ấy, hơn tất cả những nguyên nhân khác, gắn chặt tôi vào mảnh đất quê hương. Cuối cùng, nó không thể có giá trị tinh thần nào cho tương lai, trong chừng mực cái tương lai ấy còn chưa được biết đến. Thậm chí tôi cũng không biết tất cả những bổn phận mà ngày nào đó có thể rơi vào tôi với tư cách là công dân; làm sao tôi có thể bằng lòng từ trước với chúng được? Thế nhưng, bất cứ thứ gì mang tính bắt buộc, như chúng tôi đã chứng minh, đều có nguồn gốc ở bên ngoài cá nhân. Vì thế, nếu ta còn chưa ra khỏi lịch sử, thì sự kiện kết hợp vẫn bộc lộ tính chất giống như những sự kiện khác, và do đó, được giải thích theo cùng một cách. Mặt khác, vì tất cả các xã hội đều được sinh ra từ các xã hội khác mà không có sự gián đoạn nào, nên ta có thể chắc chắn rằng trong toàn bộ diễn trình tiến hóa xã hội, không có một phút giây nào các cá nhân thực sự cân nhắc xem họ có nên hội nhập vào đời sống tập thể hay không, và hội nhập vào đời sống tập thể này hơn là đời sống tập thể họ. Để có thể nêu ra câu hỏi ấy, ta cần phải lần ngược các nguồn gốc ban đầu của mọi xã hội.

Nhưng các giải pháp, luôn đáng ngờ, mà người ta có thể mang lại cho những vấn đề như thế, trong bất cứ trường hợp nào, đều không thể ảnh hưởng đến phương pháp theo đó các sự kiện được mang lại trong lịch sử phải được xử lí. Vì thế, chúng ta không cần phải thảo luận về chúng.

Nhưng người ta sẽ hiểu sai một cách lạ lùng về tư tưởng của chúng tôi, nếu như, từ điều nói trên, người ra rút ra kết luận rằng xã hội học, theo ý của chúng tôi, phải hay thậm chí có thể bỏ qua con người và các năng lực của con người. Trái lại, rõ ràng là các đặc điểm phổ biến của bản tính con người góp phần vào công việc xây dựng mà từ đó đời sống xã hội phát sinh. Chỉ có điều, không phải chúng là những cái tạo nên đời sống xã hội và mang lại cho đời sống ấy một hình thức đặc biệt; chúng chỉ làm cho đời sống ấy có thể có được mà thôi. Các biểu tượng, các xúc cảm, các xu hướng tập thể không có các nguyên nhân sản sinh là những trạng thái ý thức nào đó nơi những con người cụ thể, mà là các điều kiện trong đó cơ thể xã hội xét như là toàn bộ đang tồn tại. Đương nhiên, chúng chỉ có thể được hiện thực hóa nếu như các bản tính cá nhân không cưỡng lại chúng; các bản tính cá nhân này chỉ là chất liệu không xác định mà nhân tố xã hội quy định và cải biến. Sự đóng góp của chúng chỉ là những trạng thái quá tổng quát, những thiên hướng (*prédispositions*) mơ hồ, và vì thế có tính mềm dẻo, vốn là những thứ mà bản thân chúng không thể mang lấy những hình thức xác định và phức tạp đặc trưng cho các hiện tượng xã hội, nếu như không có sự can thiệp của các tác nhân khác.

Chẳng hạn, giữa những xúc cảm mà con người cảm thấy khi đứng trước các lực lượng cao hơn mình và định chế tôn giáo – gắn với định chế ấy là những lòng tin và những sự thực hành quá đa dạng và quá phức tạp, sự tổ chức vật chất và tinh thần – là một vực thẳm; và giữa những điều kiện tâm lí cho sự đồng cảm giữa hai con người có cùng dòng máu¹¹⁸ và toàn bộ các quy định pháp lí và các quy tắc luân lí rườm rà quy định cấu trúc gia đình, các mối quan hệ giữa các cá nhân, giữa vật và người với nhau, v.v. cũng là một vực thẳm rất sâu. Chúng ta đã thấy rằng, ngay cả khi xã hội được quy về một đám đông vô tổ chức, các xúc cảm tập thể nảy sinh trong đó có thể chẳng những không giống, mà còn đối lập với các xúc cảm trung bình của cá nhân. Sự cách biệt này hẳn phải còn lớn đến bội phần khi áp lực mà cá nhân phải hứng chịu là áp lực của một xã hội hợp thức, ở đó, ngoài sự tác động của những người đương thời, còn có sự tác động của những thế hệ đi trước và của truyền thống! Một lối giải thích thuần túy tâm lí học về các sự kiện xã hội, vì thế, không thể không bỏ qua toàn bộ cái cá biệt, tức là cái xã hội, nơi chúng.

Cái đã che mắt nhiều nhà xã hội học, không cho họ thấy sự thiếu sót của phương pháp này, đó là khi lấy kết quả làm nguyên nhân, họ thường nêu bật những trạng thái tâm lí tương đối xác định và riêng biệt như là những điều kiện quy định các hiện tượng xã hội, nhưng trên thực tế, những trạng thái tâm lí ấy lại là hệ quả của các hiện tượng ấy. Vì thế, người ta đã xem một xúc cảm nào đó trong tâm thế tôn giáo (religiosité), một chút ghen tuông tình ái nào đó, chút lòng hiếu thảo, chút tình phụ tử, v.v. là bẩm sinh nơi con người, và

qua đó mà người ta muốn giải thích tôn giáo, hôn nhân, gia đình. Nhưng lịch sử cho thấy rằng những xu hướng ấy không hề là cố hữu trong bản tính người, hoặc là hoàn toàn vắng bóng trong một số hoàn cảnh xã hội nào đó, hoặc là, từ xã hội này sang xã hội khác, biến đổi khác nhau đến mức cái lắng đọng lại (résidu) mà ta có được sau khi loại bỏ tất cả những sự khác biệt ấy, và chỉ mình nó mới có thể được coi là cái nguồn gốc tâm lí học, được quy giản về cái gì đó mơ hồ và đơn giản, cách xa vô hạn với các sự kiện cần được giải thích. Do đó, các xúc cảm này nảy sinh từ sự tổ chức tập thể, chứ không phải là cơ sở của nó. Thậm chí, nó cũng không hề được chứng minh rằng xu hướng hướng đến tính hợp quần, ngay từ đầu, đã là một bản năng bẩm sinh của loài người. Một cách tự nhiên hơn nhiều là nhìn xem trong xu hướng đó một sản phẩm của đời sống xã hội, đã được tổ chức một cách chậm rãi ở trong chúng ta; bởi lẽ chính nhờ quan sát mà ta thấy được các động vật có tính hợp quần hay không, tùy vào những địa điểm cư trú buộc chúng phải sống hợp bầy hay sống tách bầy. Và ta cũng cần phải nói thêm rằng ngay cả giữa những xu hướng xác định hơn và thực tại xã hội, sự cách biệt này vẫn còn rất đáng kể.

Hơn nữa, có một phương tiện để cô lập hầu như hoàn toàn nhân tố tâm lí học để có thể xác định chính xác phạm vi tác động của nó, tức là tìm xem chủng tộc đã ảnh hưởng đến sự tiến hóa xã hội bằng cách nào. Thực vậy, các đặc điểm tộc người đều thuộc về loại hữu cơ-tâm lí. Do đó, đời sống xã hội phải thay đổi khi chúng thay đổi, nếu như các hiện tượng tâm lí học có tác dụng nhân quả đến xã hội như người ta đã gán

cho chúng. Nhưng chúng ta lại không biết đến bất cứ một hiện tượng xã hội nào phụ thuộc một cách không thể phủ nhận vào chủng tộc. Đương nhiên, chúng ta không thể gán cho mệnh đề này giá trị của một quy luật; nhưng ít ra, chúng ta có thể khẳng định nó như là một sự kiện bất biến trong hoạt động thực tiễn của ta. Các hình thức tổ chức khác nhau nhất được bắt gặp nơi các xã hội thuộc cùng chủng tộc, trong lúc những sự tương tự nổi bật được quan sát thấy giữa các xã hội thuộc các chủng tộc khác nhau. Thành quốc đã từng tồn tại ở người Phéniciens, cũng như ở người La Mã và người Hy Lạp; chúng ta cũng nhận thấy nó đang trong quá trình hình thành ở người Kabyles. Gia đình phụ hệ hầu như cũng đã được phát triển ở người Do Thái cũng như ở người Hindu, nhưng nó lại không có ở người Slave, tuy cùng chủng Aryen. Ngược lại, loại hình gia đình mà ta thấy ở người Slave cũng có ở người Arabes. Gia đình mẫu hệ và thị tộc được quan sát thấy có ở mọi nơi. Bản liệt kê chi tiết các bằng chứng pháp lí, các hôn lễ không có gì khác biệt giữa các dân tộc khác nhau nhất từ điểm nhìn dân tộc học. Nếu đúng như vậy, đó là vì nhân tố tâm lí quá ư là chung chung để tiên định diễn trình của các hiện tượng xã hội. Vì không hàm ý hình thái xã hội này hơn là hình thái xã hội kia, nên nó không thể giải thích được bất cứ hình thái nào như thế. Đúng là có một số lượng các sự kiện nào đó thường được gán cho sự ảnh hưởng của chủng tộc. Vì thế, cụ thể là, làm thế nào ta giải thích được [tại sao] sự phát triển của văn chương và các môn nghệ thuật ở Athènes lại nhanh và mãnh liệt đến vậy, còn ở La Mã thì lại chậm và xoàng xĩnh đến vậy. Nhưng sự diễn giải này về các sự

kiện, cho dù là sự diễn giải kinh điển, chưa bao giờ được chứng minh một cách có hệ thống; có vẻ như nó rút hầu hết toàn bộ uy quyền của mình ra từ mỗi mình truyền thống. Thậm chí người ta còn không thử nghĩ xem một sự giải thích xã hội học về những hiện tượng giống nhau đã là điều không thể rồi, nhưng chúng ta lại được thuyết phục rằng nó có thể thành công nếu được cố thử. Tóm lại, khi ta vội vã gán tính chất nghệ thuật của nền văn minh Athènes cho các năng lực thẩm mỹ bẩm sinh, thì cách làm của ta hầu như không khác gì cách làm ở thời trung đại khi lửa được giải thích bằng nhiên tố (phlogistique) và các hiệu ứng của thuốc phiện được giải thích bằng tính năng gây ngủ.

Cuối cùng, nếu quả thực sự tiến hóa xã hội có nguồn gốc ở sự cấu tạo tâm lí của con người, thì ta không biết được làm thế nào nó lại có thể được diễn ra. Vì khi đó, ta cần phải thừa nhận rằng động lực của nó là sức bật nội tại nào đó nơi bản tính người. Nhưng sức bật ấy có thể là gì? Nó có phải là thứ bản năng mà Comte nói đến và là cái thúc đẩy con người phải ngày càng hiện thực hóa hơn nữa cái bản tính của mình hay không? Nhưng đây là cách trả lời một câu hỏi này bằng một câu hỏi khác và giải thích sự tiến bộ bằng một xu hướng bẩm sinh hướng đến sự tiến bộ; hơn nữa, đây là thực thể siêu hình học thực sự mà ta không có cách gì chứng minh sự tồn tại của nó. Vì các giống động vật, thậm chí là những giống ở cấp cao nhất, không bị thúc đẩy bởi nhu cầu phải tiến bộ, và thậm chí trong các xã hội của con người, có nhiều xã hội bằng lòng với việc mãi mãi ở yên một chỗ. Đó có phải là, như ông Spencer hình như đã tưởng, nhu cầu cần có một thứ hạnh phúc lớn lao

hơn mà các hình thái ngày càng phức tạp của nền văn minh được dồn vào việc hiện thực hóa một cách ngày càng hoàn chỉnh hơn? Lúc đó ta cần phải xác lập rằng hạnh phúc tăng tiến cùng với nền văn minh, và chúng tôi đã trình bày trong một cuốn sách khác tất cả những sự khó khăn mà giả thuyết này gây ra.¹¹⁹ Nhưng, còn hơn thế nữa, ngay cả khi một trong hai định đề ấy buộc phải được thừa nhận, sự phát triển lịch sử cũng không vì thế mà trở nên khả niệm; bởi lẽ sự giải thích có được từ định đề ấy ắt sẽ thuần túy mang tính tất định luận, và chúng tôi đã chứng minh ở trên rằng các sự kiện xã hội, cũng như mọi hiện tượng tự nhiên, đều không được giải thích chỉ bằng việc cho thấy rằng chúng phục vụ cho mục đích nào đó. Cho dù sau khi chứng minh một cách rõ ràng rằng các tổ chức xã hội ngày càng trí tuệ hơn, nối tiếp nhau trong diễn trình lịch sử, có tác dụng ngày càng làm thỏa mãn những khuynh hướng nền tảng này hay nền tảng khác của chúng ta, thì ta cũng không làm sao hiểu được các tổ chức xã hội ấy đã được tạo ra như thế nào. Việc chúng là những tổ chức hữu ích không giúp cho ta biết được cái gì đã làm cho chúng tồn tại. Ngay cả khi có giải thích được cách ta tưởng tượng ra chúng, sắp xếp chúng theo bản thiết kế có sẵn để ta hình dung ra các công dụng mà chúng ta có thể mong đợi ở chúng – và đây đã là một vấn đề khó rồi – thì những ước vọng mà ta mong mỏi ở chúng ắt sẽ không có sức mạnh trong việc rút chúng ra từ hư vô. Nói ngắn gọn, nếu thừa nhận rằng chúng là những phương tiện cần thiết để đạt được mục đích mà ta đang theo đuổi, thì câu hỏi vẫn còn nguyên đấy: các phương tiện ấy đã được tạo ra như thế nào, nghĩa là từ cái gì và bằng cách nào?

Do đó, chúng ta đi đến quy tắc sau: *Nguyên nhân quyết định của một sự kiện xã hội phải được tìm trong các sự kiện xã hội trước đó, chứ không phải trong các trạng thái ý thức cá nhân.* Mặt khác, chúng ta có thể dễ dàng quan niệm rằng toàn bộ những điều nói trên được áp dụng để tìm ra chức năng, cũng như tìm ra nguyên nhân của các hiện tượng xã hội. Chức năng của một sự kiện xã hội chỉ có thể là chức năng xã hội, nghĩa là chức năng ấy thể hiện ở chỗ sản sinh ra những tác động hữu ích về mặt xã hội. Điều chắc chắn có thể xảy ra là, và thực tế đã xảy ra, do có sự tác động ngược trở lại, nó cũng có ích đối với cá nhân. Nhưng kết quả đầy may mắn này không phải là lí do tồn tại trực tiếp của nó. Vì thế, chúng ta có thể bổ sung cho mệnh đề nói trên bằng cách nói rằng: *chức năng của một sự kiện xã hội bao giờ cũng phải được tìm trong mối quan hệ của nó với mục đích xã hội nào đó.*

Chính vì các nhà xã hội học đã thường xuyên hiểu sai quy tắc này và xét các hiện tượng xã hội từ một điểm nhìn quá nặng tâm lí học, nên đối với nhiều người, các lí thuyết của họ dường như quá mơ hồ, quá phiêu linh, quá xa với tính chất riêng có của các sự vật mà họ tưởng là có thể giải thích được. Cụ thể là các nhà sử học, vốn là những người đi sâu sát vào thực tại xã hội, không thể không cảm nhận sâu sắc những lối diễn giải quá chung chung ấy đã bất lực như thế nào trong việc nối kết các sự kiện; và chắc chắn là tình trạng này đã phần nào tạo ra sự ngờ vực mà sử học thường biểu lộ ra đối với môn xã hội học. Đương nhiên, điều này không có nghĩa là việc nghiên cứu các sự kiện tâm lí không phải là không cần thiết đối với nhà xã hội học. Nếu đời sống tập thể không xuất

phát từ đời sống cá nhân, thì cả đời sống này lẫn đời sống kia cùng đều có quan hệ mật thiết với nhau; nếu đời sống cá nhân không thể giải thích được đời sống xã hội, thì ít ra, nó có thể tạo điều kiện cho công việc giải thích của mình trở nên dễ dàng hơn. Trước hết, như chúng tôi đã chứng minh, ta không thể phủ nhận rằng các sự kiện xã hội được tạo ra bằng một sự luyện lọc *sui generis* các sự kiện tâm lí. Nhưng hơn nữa, bản thân sự luyện lọc ấy không phải là không giống với sự luyện lọc diễn ra trong mỗi ý thức cá nhân và cải biến dần dần các yếu tố có tính thứ nhất (các cảm giác, các năng lực phản tư, các bản năng) mà nó được cấu tạo nên ngay từ đầu. Không phải là không có lí do mà ta có thể nói rằng bản thân cái tôi là một xã hội, cũng giống như sinh thể, cho dù theo một phương cách khác, và trong một thời gian dài, các nhà tâm lí học đã chứng minh toàn bộ tầm quan trọng của nhân tố *kết hợp* [hay *liên tưởng*] (association) để giải thích đời sống của tinh thần. Vì thế, sự đào luyện tâm lí học, còn hơn cả sự đào luyện sinh học, là một sự chuẩn bị cần thiết cho nhà xã hội học; nhưng nó sẽ chỉ hữu ích đối với ông ta với điều kiện ông ta phải thoát li khỏi nó sau khi đã sở đắc được nó và vượt ra khỏi nó bằng cách bổ sung sự đào luyện chuyên môn về xã hội học. Ông ta phải dừng cái việc biến môn tâm lí học, theo cách nào đó, thành trung tâm của các thao tác của mình, thành điểm xuất phát mà ông ta phải trở về sau những cuộc thâm nhập liễu lĩnh vào thế giới xã hội. Ông ta phải đặt mình vào giữa lòng các sự kiện xã hội, để quan sát chừng một cách trực diện mà không cần có bất cứ sự trung giới nào, trong khi

chì trông đợi môn khoa học về cá nhân sự chuẩn bị tổng quát, và nếu cần, những sự gợi ý hữu ích.¹²⁰

III

Vì các sự kiện thuộc hình thái học xã hội có cùng bản tính với các hiện tượng tâm lí học, nên chúng phải được giải thích dựa theo chính quy tắc mà chúng tôi vừa phát biểu. Tuy nhiên, toàn bộ những điều nói trên cho thấy trong đời sống tập thể, và do đó, trong những lối giải thích xã hội học, chúng giữ một vai trò nổi bật.

Thực vậy, nếu điều kiện quy định của các hiện tượng xã hội, như chúng tôi đã cho thấy, chính là sự kiện kết hợp, thì chúng phải thay đổi cùng với các hình thức của sự kết hợp đó, nghĩa là tùy theo những phương cách mà các bộ phận cấu thành của xã hội được tập hợp. Mặt khác, vì cái thực thể xác định – được tạo thành bởi sự hợp nhất của các yếu tố đủ mọi loại tham gia vào việc cấu tạo xã hội – cấu tạo nên môi trường bên trong của nó, cũng giống như cái tập hợp các yếu tố giải phẫu, cùng với phương cách chúng được sắp đặt theo không gian, cấu tạo nên môi trường bên trong của các sinh thể, ta có thể phát biểu: *Nguồn gốc đầu tiên của toàn bộ tiến trình xã hội có tầm quan trọng nào đó phải được tìm trong sự cấu tạo môi trường xã hội bên trong.*

Thậm chí, ta có thể còn phải nói rõ hơn nữa. Thực vậy, các yếu tố cấu thành nên môi trường này có hai loại: sự vật và con người. Trừ những đối tượng vật thể (objets matériels) không được sáp nhập vào xã hội, ta cần phải kể đến các sản phẩm

của hoạt động xã hội trước đó: pháp luật đã được thiết định, những tập tục đã được thiết lập, những tác phẩm văn chương, nghệ thuật, v.v. Nhưng rõ ràng, cả đối tượng vật thể lẫn đối tượng phi vật thể đều không thể sinh ra xung lực quy định các sự biến chuyển xã hội; vì chúng không chứa bất cứ một sức mạnh động lực nào. Chắc chắn, ta cần xét đến các đối tượng ấy trong những sự giải thích mà ta đang nỗ lực. Quả thực, chúng có một sự ảnh hưởng mạnh mẽ đến sự tiến hóa xã hội mà tốc độ và chiều hướng của nó cùng thay đổi theo bản tính của chúng; nhưng chúng không là yếu tố cần thiết để làm cho sự tiến hóa ấy chuyển động. Chúng là chất liệu mà các lực sống của xã hội được áp dụng vào, nhưng bản thân chúng lại không giải phóng bất cứ lực sống nào. Vì thế, môi trường riêng của con người vẫn là nhân tố tác động.

Nỗ lực chính của nhà xã hội học, do đó, sẽ phải cố gắng phát hiện ra các thuộc tính khác nhau – có thể tác động đến diễn trình của các hiện tượng xã hội – của môi trường ấy. Cho tới nay, chúng ta đã phát hiện ra hai tập hợp các đặc điểm đáp ứng điều kiện ấy một cách nổi bật; đó là số lượng các đơn vị xã hội, hay, như chúng tôi đã nói, “khối lượng” (volume) xã hội, và mức độ tập trung của đám đông, hay cái mà chúng tôi đã gọi là “mật độ năng động” (densité dynamique). Mật độ năng động cần được hiểu không chỉ là sự tập trung vật chất thuần túy của cái tập hợp hỗn tạp (agrégat), vốn là cái không thể có hiệu quả nếu các cá thể, hay đúng hơn các nhóm cá thể, vẫn còn bị tách rời bởi những khoảng trống tinh thần, mà còn là sự tập trung tinh thần mà sự tập trung vật chất chỉ là yếu tố phụ trợ và thường chỉ là hậu quả của nó. Mật độ năng

động có thể được định nghĩa, nếu khối lượng không đổi, là sự vận hành của số lượng các cá nhân tham gia một cách có hiệu quả không chỉ vào các mối quan hệ thương mại mà còn vào các mối quan hệ tinh thần; nghĩa là các cá nhân ấy không chỉ giúp đỡ hay cạnh tranh, mà còn sống chung với nhau trong một cộng đồng. Bởi lẽ, trong khi các mối quan hệ thuần túy kinh tế làm cho con người tách khỏi nhau, người ta có thể có những mối quan hệ như thế rất liên tục mà không nhất thiết phải tham gia vào cùng đời sống tập thể. Các công việc buôn bán với nhau diễn ra trên các đường biên giới đang chia cắt các dân tộc vẫn không thể nào xóa bỏ được những đường biên giới ấy. Song, đời sống chung chỉ có thể bị tác động bởi số lượng những con người hợp tác với nhau một cách có hiệu quả trong đời sống ấy. Đó là lí do tại sao cái thể hiện tốt nhất mật độ năng động của một dân tộc là mức độ hợp dính của các phân nhánh xã hội (segments sociaux). Vì nếu như mỗi một tập hợp bộ phận hình thành nên một thực thể (un tout), một cá nhân, tách biệt với những người khác bằng một hàng rào ngăn cách, đó là vì sự tác động của các thành viên của nó, về đại thể, vẫn còn khoanh vùng ở đấy; trái lại, nếu các xã hội bộ phận ấy đều hòa lẫn, hay có xu hướng hòa lẫn với nhau trong xã hội tổng thể, đó là vì trong chừng mực nào đó phạm vi của đời sống xã hội được mở rộng.

Còn về mật độ vật chất – nếu, ít ra, ta hiểu đó không chỉ là số lượng các cư dân trên một đơn vị diện tích, mà còn là sự phát triển của các con đường giao thông và các đường truyền – nó diễn tiến *một cách bình thường*, tỉ lệ thuận với mật độ năng động, và *nói chung* có thể dùng để đo lường mật độ

nàng động. Vì nếu những bộ phận khác nhau trong dân cư có xu hướng nhích lại gần nhau, thì điều không thể tránh khỏi là chúng sẽ tự mở ra các con đường cho phép việc nhích lại gần nhau ấy diễn ra, và mặt khác, các mối quan hệ chỉ có thể được xác lập giữa các điểm có khoảng cách xa của khối đông xã hội nếu khoảng cách ấy không phải là một trở ngại, nghĩa là trên thực tế nó phải bị loại bỏ. Tuy nhiên, có những sự ngoại lệ¹²¹ và người ta dễ mắc phải những sai lầm nghiêm trọng nếu lúc nào cũng phán đoán sự tập trung tinh thần (concentration moral) của xã hội dựa theo mức độ tập trung vật chất mà nó biểu hiện. Những con đường, những tuyến đường sắt, v.v. có thể phục vụ cho hoạt động thương mại hơn là cho sự hòa nhập các cư dân, chúng cùng chỉ có thể đưa ra một chỉ báo rất không đầy đủ. Đó là trường hợp nước Anh, ở đó mật độ vật chất cao hơn so với ở Pháp, thế nhưng sự tập trung các phân nhánh xã hội lại tăng chậm hơn nhiều, như sự tồn tại dai dẳng của óc địa phương và của lối sống phân vùng (vie régionale) cho thấy điều đó. Ở chỗ khác, chúng tôi đã cho thấy bất cứ sự gia tăng nào trong khối lượng và trong mật độ năng động của các xã hội, bằng cách làm cho đời sống xã hội thêm mãnh liệt và mở rộng chân trời của tư tưởng và hành động nơi mỗi cá nhân, đều làm biến đổi một cách sâu sắc những điều kiện nền tảng của sự sinh tồn tập thể. Chúng tôi không cần phải trở lại sự áp dụng mà chúng tôi đã tiến hành theo nguyên tắc này. Chúng tôi chỉ nói thêm rằng nguyên tắc này không những đã giúp chúng tôi xử lí được một vấn đề hãy còn rất tổng quát, vốn là đối tượng của cuộc nghiên cứu này, mà còn giúp chúng tôi xử lí nhiều vấn đề khác, chuyên biệt hơn, và như vậy,

chúng tôi đã có thể kiểm chứng độ chính xác của nguyên tắc này bằng khá nhiều lần thí nghiệm. Nhưng, chúng tôi không tin là mình đã tìm được tất cả những tính đặc thù của môi trường xã hội có thể có vai trò trong sự giải thích về các sự kiện xã hội. Tất cả những gì chúng tôi có thể nói, đó là những đặc điểm mà chúng tôi đã quan sát thấy và chúng tôi không bị cuốn vào việc tìm kiếm những đặc điểm khác.

Nhưng loại ưu thế ấy mà chúng tôi gán cho môi trường xã hội, và cụ thể hơn, cho môi trường con người, không ngụ ý rằng nó phải được xem là một loại sự kiện tối hậu và tuyệt đối mà ta không cần phải vượt qua. Trái lại, rõ ràng là bản thân từng trạng thái của nó ở mỗi thời điểm lịch sử phụ thuộc vào các nguyên nhân xã hội, một số trong các nguyên nhân ấy tồn tại cố hữu trong bản thân xã hội, trong khi những nguyên nhân còn lại là do những mối tương tác đang diễn ra giữa xã hội ấy với những xã hội lân cận. Vả lại, khoa học không biết đến các nguyên nhân thứ nhất, theo nghĩa triết để của từ này. Đối với nó, một sự kiện chỉ mang tính thứ nhất (primaire) khi nó có tính phổ biến đủ để giải thích một số lượng lớn các sự kiện khác. Thế nhưng, môi trường xã hội chắc chắn là một nhân tố thuộc loại này; vì những sự biến đổi diễn ra bên trong nó, dù đó là nguyên nhân gì, đều có âm vang trong mọi chiều hướng của cơ thể xã hội và không thể không tác động ít nhiều đến những sự vận hành của nó.

Điều chúng tôi vừa nói về môi trường tổng quát của xã hội có thể được lặp lại trong các môi trường cá biệt ở mỗi nhóm trong số các nhóm đặc thù mà xã hội ấy bao gồm. Chẳng hạn, tùy theo gia đình lớn hay nhỏ, thu mình lại ít hay nhiều, đời

sống gia đình sẽ hoàn toàn khác. Cũng giống như vậy, nếu các đoàn thể nghề nghiệp được tái thiết sao cho mỗi một đoàn thể có chi nhánh trên toàn bộ phạm vi lãnh thổ thay vì vẫn còn bị khoanh lại trong những ranh giới của một đô thị như trước kia, thì sự tác động mà chúng gây ra sẽ rất khác với sự tác động trước đây của chúng. Nói một cách tổng quát hơn, đời sống nghề nghiệp sẽ hoàn toàn khác tùy theo môi trường phù hợp với từng nghề nghiệp sẽ được tạo ra một cách vững chắc hay lỏng lẻo như hiện nay. Tuy nhiên, sự tác động của các môi trường riêng biệt ấy không thể có tầm quan trọng giống như môi trường chung; bởi lẽ bản thân chúng phục tùng sự ảnh hưởng của môi trường chung. Vì thế, ta phải luôn trở lại với môi trường này. Chính áp lực mà nó tác động đến các nhóm bộ phận làm cho sự cấu tạo của chúng thay đổi.

Quan niệm về môi trường xã hội như là tác nhân quy định sự tiến hóa tập thể này là quan trọng nhất. Vì, nếu người ta phủ nhận nó, môn xã hội học sẽ không thể xác lập bất cứ mối quan hệ nhân quả nào.

Thực vậy, [nếu] loại nguyên nhân này bị gạt ra, thì ta không có những điều kiện đi kèm mà các hiện tượng xã hội có thể phụ thuộc vào; vì nếu môi trường xã hội bên ngoài, tức là môi trường do các xã hội xung quanh hình thành nên, có khả năng gây ra sự tác động nào đó, thì nó chỉ tác động đến các chức năng lấy việc tấn công hay phòng thủ làm mục tiêu, và hơn nữa, nó chỉ có thể làm cho ta cảm nhận được sự ảnh hưởng của nó qua trung gian của môi trường xã hội bên trong. Những nguyên nhân chính của sự phát triển lịch sử, do

đó, không được tìm thấy trong số các *circumfusa* (những sự ảnh hưởng bên ngoài); chúng hẳn phải hoàn toàn nằm trong quá khứ. Bản thân chúng hẳn phải là một phần của sự phát triển ấy, sự phát triển mà chúng hẳn đã cấu thành một cách đơn giản các giai đoạn xa xưa hơn. Các biến cố hiện nay của đời sống xã hội ắt hẳn không xuất phát từ trạng thái hiện nay của xã hội, mà từ những biến cố trước đó, những cái có trước về mặt lịch sử, và những lối giải thích xã hội học ắt chỉ là việc gắn cái hiện tại với cái quá khứ.

Có thể, mà cũng đúng thôi, bấy nhiêu đã đủ rồi. Chẳng phải người ta thường nói rằng mục đích của lịch sử cốt là xâu chuỗi các biến cố tùy theo trình tự tiếp diễn của chúng đó sao? Nhưng điều không thể quan niệm được là làm thế nào trạng thái mà nền văn minh đã đạt được ở một lúc nào đó lại có thể là nguyên nhân quyết định của trạng thái tiếp sau. Các giai đoạn mà nhân loại đã đi qua một cách thành công không làm nảy sinh lẫn nhau. Ta thừa biết rằng những sự tiến bộ được hiện thực hóa ở một giai đoạn xác định trong các lĩnh vực như luật pháp, kinh tế, chính trị, v.v. có khả năng tạo ra những sự tiến bộ mới, nhưng chúng quy định trước những sự tiến bộ mới này bằng cách nào? Chúng là xuất phát điểm cho phép ta đi xa hơn. Nhưng cái gì khiến chúng ta đi xa hơn? Thế là ta cần phải thừa nhận có một xu hướng bên trong thúc đẩy nhân loại không ngừng vượt qua những kết quả đạt được, hoặc là để tự mình thực hiện một cách hoàn chỉnh, hoặc là để tăng thêm hạnh phúc của mình, và mục đích của xã hội học ắt sẽ là phát hiện lại cái trình tự theo đó xu hướng này được phát triển. Nhưng nếu không trở lại những khó khăn mà một

giả thuyết như thế bao hàm, trong mọi trường hợp, định luật diễn tả sự phát triển này không thể có tính nhân quả. Thực vậy, mối quan hệ nhân quả chỉ có thể được xác lập giữa hai sự kiện đã cho; nhưng xu hướng này, vốn được coi là nguyên nhân của sự phát triển ấy, không phải là cái được mang lại; nó chỉ được đặt thành định đề và được cấu tạo bởi trí óc tùy theo những kết quả mà người ta gán cho nó. Đó là một thứ năng lực vận động (faculté motrice) mà chúng ta hình dung là nằm bên dưới sự vận động để giải thích nó; nhưng nguyên nhân tác động của một sự vận động chỉ có thể là một sự vận động khác, chứ không phải là một thứ tiềm năng thuộc loại này. Do đó, điều duy nhất mà chúng tôi đã đạt được bằng thực nghiệm là một loạt những biến đổi mà giữa chúng không có mối liên hệ nhân quả. Trạng thái có trước không sinh ra trạng thái tiếp sau, nhưng mối quan hệ giữa chúng chỉ là mối quan hệ theo lịch đại. Cho nên, trong những điều kiện như thế, mọi sự dự đoán khoa học đều là bất khả. Chúng ta có thể nói một cách chắc chắn làm thế nào các sự vật được tiếp nối nhau đến tận nay, [nhưng] không [nói được] từ nay trở đi chúng sẽ được tiếp nối nhau theo trật tự nào, bởi lẽ nguyên nhân mà chúng được coi là phụ thuộc vào không được xác định một cách khoa học, và cùng không thể xác định được. Đúng là, thông thường người ta thừa nhận rằng sự tiến hóa sẽ diễn tiến theo cùng chiều hướng như trong quá khứ, nhưng đó chỉ đơn thuần là một định đề. Không có gì đảm bảo cho chúng ta rằng các sự kiện đã hiện thực hóa biểu hiện khá đầy đủ tính chất của xu hướng ấy để ta có thể đoán trước cái đích đến mà nó mong muốn đạt được sau những chặng đường mà nó đã

vượt qua thành công. Tại sao chiều hướng mà xu hướng này diễn ra và ghi dấu ấn lại thẳng chiều? Đây là lí do tại sao số lượng các mối quan hệ nhân quả, do các nhà xã hội học xác lập, lại bị hạn chế đến vậy. Trừ một vài ngoại lệ, mà Montesquieu là ví dụ minh họa rõ nhất, môn triết học lịch sử trước đây chỉ nhắm vào việc phát hiện ra chiều hướng tổng quát trong đó nhân loại được định hướng, chứ không tìm cách nối các pha (phases) của sự tiến hóa ấy với bất cứ điều kiện đi kèm nào. Dù có đóng góp to lớn cho môn triết học xã hội, nhưng những từ ngữ mà Comte sử dụng để nêu vấn đề xã hội học lại không khác với [những từ ngữ của] những tiền bối. Vì thế, quy luật nổi tiếng của ông về ba trạng thái [lịch sử] không chứa mối quan hệ nhân quả nào; cho dù có chính xác, nó chỉ là, và chỉ có thể là, quy luật thường nghiệm. Đó là một cái nhìn toàn cảnh về lịch sử đã qua của giống người. Điều hoàn toàn vô đoán là Comte xem trạng thái thứ ba là trạng thái chung quyết của nhân loại. Ai có thể nói cho ta biết trong tương lai sẽ không xuất hiện một trạng thái khác? Cuối cùng, quy luật ngự trị môn xã hội học của ông Spencer dường như không có gì khác biệt về bản tính. Cho dù đúng là chúng ta hiện đang cố gắng tìm hạnh phúc của mình trong nền văn minh công nghiệp, nhưng không có gì đảm bảo rằng, trong kỉ nguyên sau, chúng ta sẽ không tìm nó ở nơi khác. Thế nhưng, tính phổ quát và sự tồn tại bền vững của phương pháp này nằm ở chỗ người ta lúc nào cũng nhìn nhận môi trường xã hội như là một phương tiện qua đó sự tiến bộ được thực hiện, chứ không phải như là nguyên nhân quyết định sự tiến bộ.

Mặt khác, cũng vì nằm trong mối quan hệ với chính môi trường này mà giá trị hữu ích hay, như chúng tôi đã nói, chức năng của các hiện tượng xã hội, phải được đo lường. Trong số những sự biến đổi do môi trường xã hội gây ra, những sự biến đổi nào phù hợp với trạng thái xã hội hiện tồn mới hữu ích, vì môi trường là điều kiện thiết yếu cho sự sinh tồn tập thể. Và lại, từ điểm nhìn này, chúng tôi tin quan niệm mà chúng tôi vừa trình bày là quan niệm nền tảng; vì chỉ có nó mới cho phép ta giải thích tính chất hữu ích của các hiện tượng xã hội có thể thay đổi, nhưng lại không phụ thuộc vào những sự sắp xếp võ đoán, bằng cách nào. Quả thực, nếu người ta hình dung sự tiến hóa lịch sử như là được chuyển vận bởi một thứ *vis a tergo* [lực đẩy] đẩy con người về phía trước, vì một xu hướng thúc đẩy chỉ có một và duy nhất một đích đến mà thôi, thì ở đó chỉ có một điểm mốc để người ta cân nhắc mặt lợi hay hại của các hiện tượng xã hội. Do đó, chỉ có và chỉ có thể có một loại hình tổ chức xã hội duy nhất phù hợp hoàn toàn với nhân loại, và các xã hội khác nhau trong lịch sử chỉ là những phép xấp xỉ liên tiếp của mô hình duy nhất ấy. Không nhất thiết phải chứng minh làm thế nào một quan niệm đơn giản như thế ngày nay không thể dung hòa được với sự đa dạng và tính phức tạp của các hình thái xã hội mà ai cũng biết. Trái lại, nếu sự thích hợp hay không thích hợp của các định chế chỉ có thể được xác lập trong quan hệ với một môi trường nào đó, vì những môi trường này khác nhau, thì lúc ấy có những điểm mốc khác nhau và, do đó, có những loại hình khác nhau, những loại hình này tuy hoàn toàn

khác nhau về chất nhưng đều được đặt cơ sở trong tính chất tự nhiên của các môi trường xã hội.

Vấn đề mà chúng tôi vừa xử lí, vì thế, có liên quan chặt chẽ với vấn đề về sự cấu tạo các loại hình xã hội. Nếu có những loại xã hội, đó là vì đời sống tập thể trước hết phụ thuộc vào những điều kiện đi liền với chúng, vốn là những điều kiện bộc lộ một sự khác nhau nào đó. Trái lại, nếu các nguyên nhân chính của các biến cố xã hội hoàn toàn ở trong quá khứ, mỗi một dân tộc từ nay chỉ còn là sự kéo dài của dân tộc đã tồn tại trước đó, và các xã hội khác nhau sẽ mất đi tính cá biệt của chúng để chỉ còn trở thành những mômen khác nhau của một và chỉ một sự phát triển. Mặt khác, vì sự cấu tạo môi trường xã hội có nguồn gốc từ cách thức kết hợp các nhóm xã hội hỗn hợp (*agrégats sociaux*) – thực ra, cả hai từ này đều đồng nghĩa – nên bây giờ chúng tôi có bằng chứng rằng không có những đặc điểm nào căn bản hơn những đặc điểm mà chúng tôi đã xác định là cơ sở cho sự phân loại xã hội học.

Cuối cùng, bây giờ ta phải hiểu, rõ hơn so với trước, thật bất công làm sao khi dựa vào những từ ngữ “điều kiện bên ngoài” và “môi trường” ấy để lên án phương pháp của chúng tôi và tìm kiếm những cội nguồn của sự sống ở bên ngoài cái đang sống. Hoàn toàn ngược lại, những lối xem xét mà ta vừa biết dẫn đến ý niệm rằng các hiện tượng xã hội là nội tại trong xã hội. Đúng ra, chính lí thuyết tìm cách rút xã hội ra từ cá nhân mới là cái mà ta có thể trách cứ một cách chính đáng là đã tìm cách rút cái bên trong ra từ cái bên ngoài (vì lí thuyết ấy giải thích sự tồn tại xã hội bằng một cái gì đó khác với chính nó) và cái lớn hơn ra từ cái nhỏ hơn (vì nó tiến hành rút

cái toàn thể ra từ cái bộ phận). Các nguyên tắc nói trên không hề thừa nhận tính chất tự khởi của mọi sinh vật, thành thử, nếu áp dụng các nguyên tắc ấy vào môn sinh học và tâm lí học, ta sẽ phải thừa nhận rằng đời sống cá thể [hay cá nhân] cũng được phát triển hoàn toàn ở bên trong cá thể hay cá nhân.

IV

Từ nhóm các quy tắc vừa được xác lập nảy sinh một quan niệm nào đó về xã hội và đời sống tập thể.

Về điểm này, hai lí thuyết đối lập nhau phân chia những bậc trí giả.

Đối với những người này, như Hobbes và Rousseau, có một sự đứt gãy giữa cá nhân và xã hội. Vì thế, theo bản tính tự nhiên, con người không chịu gò mình theo đời sống chung, và chỉ đành lòng chấp nhận sống theo đời sống ấy khi bị bắt buộc. Các mục đích xã hội không đơn thuần là điểm gặp gỡ của các mục đích cá nhân; đúng hơn, chúng trái ngược với các mục đích cá nhân. Vì thế, để khiến cho cá nhân theo đuổi các mục đích xã hội, thì việc thực thi một sự cưỡng chế đối với anh ta là điều cần thiết, và công trình của xã hội, rất điển hình, chính là định chế và hình thức tổ chức của sự cưỡng chế này. Chỉ có điều, vì cá nhân được xem như là thực tại duy nhất và độc nhất của nhân giới (règne humain), tổ chức này, có mục đích ngăn cản và kiểm chế cá nhân, chỉ có thể được xem là nhân tạo. Nó không được đặt cơ sở trong bản tính tự nhiên, vì nó được dùng để gây bạo lực lên cá nhân qua việc

ngăn ngừa cá nhân không gây ra những hậu quả phản xã hội. Đây là một công trình nghệ thuật, một cỗ máy hoàn toàn được xây dựng bởi bàn tay con người, và cũng giống như tất cả các sản phẩm thuộc loại này, công trình này chỉ là cái mà nó đang là, vì trước đó con người đã muốn như vậy; một sắc lệnh của ý chí đã tạo ra nó, một sắc lệnh khác có thể cải biến nó. Có vẻ như cả Hobbes lẫn Rousseau đều không nhận thấy một điều là có sự mâu thuẫn trong việc thừa nhận rằng bản thân cá nhân là tác giả của một cỗ máy, mà vai trò cơ bản của nó là thống trị và chế ước bản thân mình, hay ít ra có vẻ như đối với họ, để loại trừ mâu thuẫn này, ta chỉ cần che mắt những ai là nạn nhân của nó bằng mảnh lối khéo léo của kế ước xã hội là đủ.

Chính từ ý niệm ngược lại mà cả các nhà lí luận về pháp quyền tự nhiên lẫn các nhà kinh tế học, và gần đây là ông Spencer¹²² có được nguồn cảm hứng. Đối với họ, đời sống xã hội về cơ bản là có tính tự phát, và xã hội là một sự vật tự nhiên. Nhưng nếu họ gán cho xã hội cái tính chất ấy, thì đó không phải là vì họ thừa nhận nó có một bản tính đặc biệt, mà vì họ phát hiện thấy nó có cơ sở trong bản tính của cá nhân. Không hơn gì hai nhà tư tưởng đã được nói ở trên, họ thấy ở xã hội một hệ thống các sự vật tự mình hiện hữu, do những nguyên nhân riêng của nó. Nhưng trong khi Hobbes và Rousseau chỉ quan niệm nó như một sự sắp xếp có tính thỏa ước, chẳng dính dáng gì đến thực tại, và có thể nói là lơ lửng trên trời, họ coi những bản năng cơ bản của tình cảm con người là cơ sở. Một cách tự nhiên, con người có khuynh hướng ngã theo đời sống chính trị, gia đình và tôn giáo, ngã theo những sự trao đổi, v.v. và chính từ những thiên hướng tự

nhiên đó mà phát sinh ra tổ chức xã hội. Do đó, bất cứ nơi nào tổ chức ấy là bình thường, thì nó không cần phải áp đặt. Khi nó dùng đến sự cưỡng chế, đó là vì nó không còn là cái nó phải là, hay vì các hoàn cảnh đang trong tình trạng không bình thường, về nguyên tắc, chỉ khi nào các lực lượng cá nhân được phát triển một cách tự do, khi ấy họ sẽ tự tổ chức mình về mặt xã hội.

Cả hai học thuyết ấy đều không phải là học thuyết của chúng tôi.

Chắc chắn, chúng tôi coi sự cưỡng chế là đặc trưng của mọi sự kiện xã hội. Chỉ có điều, sự cưỡng chế này không xuất phát từ một thứ mưu mô ít nhiều tinh vi, dùng để che giấu những cái bẫy mà chính con người đã sa vào. Chỉ đơn giản là do cá nhân phát hiện ra mình đang đứng trước một sức mạnh ngự trị mình và chịu khuất phục trước sức mạnh ấy; nhưng sức mạnh ấy là tự nhiên. Nó không nảy sinh từ một sự sắp đặt có tính thỏa ước mà ý chí con người đã hoàn toàn bổ sung thêm vào cái thực tồn; chính từ trong lòng thực tại mà nó sinh ra; nó là sản phẩm tất yếu của những nguyên nhân nào đó. Vì thế, để khiến cho cá nhân sẵn lòng phục tùng nó, không cần phải dùng đến bất cứ mảnh khoe lừa bịp nào; chỉ cần làm cho cá nhân ấy ý thức về tình trạng phụ thuộc và thấp kém tự nhiên của mình – thông qua tôn giáo, anh ta tự tạo cho mình một biểu tượng cảm tính hay biểu trưng, hay thông qua khoa học, anh ta đi đến việc tự tạo cho mình một ý niệm thỏa đáng và xác định. Vì ưu thế của xã hội đối với cá nhân không chỉ là ưu thế về thể chất, mà còn về trí tuệ và luân lý, nó không việc gì phải sợ quyền tự do lựa chọn điều tin (libre examen), miễn

là quyền này được sử dụng đúng mực. Sự phản tư, trong khi làm cho con người hiểu được thực thể xã hội là phong phú hơn, phức tạp và bền vững hơn thực thể cá nhân (l'être individuel) đến mức nào, chỉ có thể bộc lộ cho con người những lí do để có thể hiểu được tình trạng lệ thuộc đòi hỏi cần phải có ở anh ta, những tình cảm gắn bó và sự tôn trọng mà tập quán đã khắc sâu vào tâm khảm anh ta.¹²³

Vì thế, chỉ có một sự phê phán đặc biệt hời hợt mới có thể trách cứ quan niệm của chúng tôi về sự cưỡng chế xã hội là tái biên lại các lí thuyết của Hobbes và Machiavel. Nhưng nếu, trái ngược với các triết gia này, chúng tôi nói rằng đời sống xã hội là tự nhiên, đó không phải là vì chúng tôi tìm thấy nguồn suối của nó trong bản tính tự nhiên của cá nhân; mà là vì nó phát sinh trực tiếp từ thực thể tập thể (l'être collectif), thực thể này tự thân nó là một bản tính *sui generis*; đó là vì nó nảy sinh từ sự luyện lọc đặc biệt mà các ý thức cá nhân đã trải qua khi kết hợp với nhau và từ đó lộ ra một hình thái sinh tồn mới.¹²⁴ Do đó, nếu chúng tôi công nhận với những người này rằng đời sống xã hội tự biểu hiện ra trước cá nhân dưới phương diện cưỡng chế, thì chúng tôi sẽ thừa nhận với những người khác rằng nó là một sản phẩm tự phát của thực tại; và cái nối kết hai yếu tố này một cách logic, bề ngoài thì mâu thuẫn nhau, chính là thực tại mà từ đó đời sống xã hội phát xuất vượt trên cá nhân. Điều đó có nghĩa là trong hệ thuật ngữ của chúng tôi, các chữ “cưỡng chế” và “tính tự phát” này không mang nghĩa như Hobbes đã gán cho chữ trước và ông Spencer gán cho chữ sau.

Tóm lại, trước hầu hết những sự toan tính đã được tiến hành để giải thích một cách duy lí các sự kiện xã hội, người ta đã có thể phản bác rằng hoặc chúng đã thủ tiêu mọi ý niệm về kỉ luật xã hội hoặc chúng chỉ duy trì được kỉ luật ấy nhờ những thủ đoạn gian trá. Trái lại, các quy tắc mà chúng tôi vừa khảo sát cho phép xây dựng một môn xã hội học, là môn học sẽ xem tinh thần kỉ luật là điều kiện thiết yếu của bất cứ đời sống chung nào, trong khi đồng thời đặt cái tinh thần kỉ luật ấy trên cơ sở lí tính và chân lí.

CÁC QUY TẮC VỀ SỰ TRÌNH BÀY LUẬN CỨ CHỨNG MINH

I

Chúng ta chỉ có một phương tiện để chứng minh hiện tượng này là nguyên nhân của một hiện tượng khác, đó là so sánh những trường hợp mà chúng đồng thời có mặt hay vắng mặt và tìm xem những sự biến đổi mà chúng thể hiện theo những cách kết hợp khác nhau của các hoàn cảnh có chứng tỏ rằng cái này phụ thuộc vào cái kia không. Khi các hiện tượng được tạo ra một cách giả tạo tùy theo ý thích của người quan sát, thì phương pháp ấy là phương pháp thí nghiệm đích thực. Trái lại, khi việc tạo ra các sự kiện không theo sự sắp đặt của chúng ta và chúng ta chỉ có thể mang chúng lại gần nhau sao cho chúng được tạo ra một cách tự phát, thì phương pháp mà người ta sử dụng là phương pháp thí nghiệm gián tiếp hay phương pháp so sánh.

Chúng ta đã thấy rằng lối giải thích xã hội học chỉ cốt ở chỗ xác lập các mối quan hệ nhân quả, dù đó là ta phải gắn một hiện tượng với nguyên nhân của nó, hay trái lại, một nguyên nhân với những kết quả hữu ích của nó. Hơn nữa, vì các hiện tượng xã hội vượt ra khỏi sự kiểm soát của người thao tác, nên phương pháp so sánh là phương pháp duy nhất phù hợp với môn xã hội học. Đúng là Comte không xem phương pháp ấy là đủ; ông nhận thấy cần phải hoàn chỉnh nó bằng cái mà ông gọi là phương pháp lịch sử; nhưng lí do cho điều này lại

nằm trong quan niệm riêng của ông về các quy luật xã hội học. Theo ông, các quy luật ấy không diễn tả các mối quan hệ nhân quả xác định mà chủ yếu diễn tả cái chiều hướng tiến hóa của nhân loại nói chung; cho nên ta không thể phát hiện ra chúng dựa vào những sự so sánh, vì để có thể so sánh các hình thức khác nhau của một hiện tượng xã hội ở các dân tộc khác nhau, ta cần phải tách nó ra khỏi chuỗi thời gian mà nó thuộc về. Nhưng nếu bắt đầu phân đoạn sự phát triển của nhân loại theo cách này, ta sẽ không thể tìm lại được sự phát triển kế tiếp. Để đạt được mục đích ấy, chúng ta phải tiến hành những sự tổng hợp trên diện rộng chứ không phải bằng những sự phân tích. Điều cần thiết là phải làm cho những trạng thái nối tiếp của nhân loại được nhích gần lại và hợp nhất chúng trong cùng một trục quan, có thể nói như vậy, để nhìn thấy “sự già tăng liên tục đang diễn ra trong mọi tình trạng (disposition): hình thể, trí tuệ, luân lí và chính trị.”¹²⁵ Đó là lí do tồn tại của phương pháp được Comte gọi là phương pháp lịch sử, và do đó, phương pháp này sẽ không có mục đích nào hết ngay khi người ta bác bỏ quan niệm nền tảng của xã hội học của Comte.

Đúng là Mill tuyên bố rằng việc làm thí nghiệm, cho dù là gián tiếp, không thể áp dụng cho môn xã hội học. Nhưng cái đủ để làm cho sự lập luận của ông mất nhiều uy thế, đó là việc ông áp dụng phương pháp ấy một cách như nhau cho các hiện tượng sinh học, và thậm chí cho các sự kiện lí-hóa phức tạp nhất¹²⁶; song ngày nay chúng ta không cần phải chứng minh rằng hóa học và sinh học chỉ có thể là các môn khoa học

thực nghiệm. Vì thế, ta không có lí do nào để cho rằng những sự phê phán của ông sẽ có cơ sở vững chắc hơn trong trường hợp xã hội học, vì các hiện tượng xã hội chỉ được phân biệt với các hiện tượng nói trên bằng độ phức tạp cao hơn. Sự khác biệt này rất có thể ngụ ý rằng việc dùng lối lập luận thực nghiệm trong xã hội học gây ra nhiều khó khăn hơn trong các môn khoa học khác; nhưng ta lại không thấy lí do tại sao lối lập luận ấy không thể sử dụng một cách triệt để trong xã hội học.

Vả lại, toàn bộ lí thuyết ấy của Mill dựa vào một định đề, chắc hẳn được gắn với các nguyên tắc nền tảng của logic học của ông nhưng lại mâu thuẫn với tất cả các kết quả của khoa học. Quả thực, ông thừa nhận rằng cùng một kết quả không phải lúc nào cũng sinh ra từ cùng một cái trước đó, mà có thể lúc thì do nguyên nhân này lúc thì do nguyên nhân khác. Quan niệm này về mối liên hệ nhân quả, qua việc tước khỏi nó mọi sự quy định, khiến cho nó hầu như không thể đạt tới sự phân tích khoa học, vì nó đưa các nguyên nhân và kết quả vào mối quan hệ phức tạp, rối như mớ bòng bong, đến mức trí óc bị lẫn lộn một cách vô phương cứu chữa. Nếu một kết quả có thể nảy sinh từ những nguyên nhân khác nhau, thì để biết nguyên nhân nào quy định nó trong tập hợp các hoàn cảnh đã cho, kinh nghiệm cần phải được tiến hành trong những điều kiện cô lập không thể có trên thực tế, nhất là trong xã hội học.

Nhưng cái được coi là tiên đề về tổ hợp nhiều nguyên nhân (*pluralité des causes*) lại là một sự phủ định nguyên lí nhân quả. Không nghi ngờ gì nữa, nếu cùng như Mill, ta tin rằng nguyên nhân và kết quả là hoàn toàn dị loại, và giữa chúng

không có bất cứ mối quan hệ logic nào, thì không có gì mâu thuẫn khi thừa nhận rằng một kết quả có thể lúc thì theo sau nguyên nhân này lúc thì theo sau nguyên nhân khác. Nếu mối quan hệ hợp nhất C với A là mối quan hệ thuần túy theo thứ tự thời gian, nó không loại trừ bất cứ mối quan hệ khác nào thuộc cùng loại, chẳng hạn như mối quan hệ hợp nhất C với B. Nhưng trái lại, nếu mối liên hệ nhân quả có cái gì đó khả niệm, thì về điểm ấy, nó không thể không mang tính xác định. Nếu nó là mối quan hệ phát sinh từ bản tính của sự vật, thì việc có chung một kết quả chỉ có thể duy trì mối quan hệ này bằng một nguyên nhân duy nhất, vì nó chỉ có thể diễn tả một bản tính duy nhất. Thế nhưng, chỉ có các triết gia là những người lúc nào cũng hoài nghi tính khả niệm của mối quan hệ nhân quả. Với các nhà khoa học thì nó không thành vấn đề; nó được giả định bằng phương pháp khoa học. Làm thế nào ta có thể giải thích theo cách khác cả về vai trò của sự diễn dịch, rất quan trọng trong lối lập luận dựa trên thực nghiệm, lẫn về nguyên tắc nền tảng của quan hệ tỉ lệ giữa nguyên nhân và kết quả? Còn về những trường hợp mà người ta dẫn ra và ở đó người có tham vọng muốn quan sát tổ hợp nhiều nguyên nhân, thì để chứng minh chúng, ta cần phải xác lập từ trước hoặc tổ hợp nhiều nguyên nhân ấy không đơn thuần là bề ngoài hoặc sự thống nhất bên ngoài của kết quả không che lấp cái tổ hợp có thực ấy. Biết bao lần khoa học đã quy về sự thống nhất các nguyên nhân mà thoát đầu sự đa dạng của chúng có vẻ như không thể quy giản được! Bản thân ông Stuart Mill đã đưa ra một ví dụ về điều này khi nhắc lại rằng theo các lí thuyết hiện đại, sự sản sinh ra nhiệt bằng ma sát,

va đập, tác dụng hóa học, v.v. đều bắt nguồn từ một và chỉ một nguyên nhân mà thôi. Trái lại, khi đó là kết quả, thì các nhà khoa học lại thường tiến hành phân biệt ở chỗ người bình thường lẫn lộn. Đối với ý thức của người bình thường, từ “sốt” dùng để chỉ cùng một thực thể mang bệnh; đối với khoa học, có nhiều loại sốt khác nhau một cách đặt biệt và có nhiều nguyên nhân trong quan hệ với nhiều kết quả; và nếu giữa tất cả các loại bệnh ấy có cái gì đó chung thì đó là vì các nguyên nhân này cùng có chung những đặc điểm nào đó.

Và điều quan trọng hơn nữa là loại nguyên tắc này ra khỏi môn xã hội học, vốn là nguyên tắc mà nhiều nhà xã hội học vẫn còn chịu ảnh hưởng, cho dù họ không bác bỏ việc sử dụng phương pháp so sánh. Vì thế, người ta thường nói rằng hiện tượng tội phạm cũng có thể được sinh ra bởi những nguyên nhân khác nhau nhất; điều đó cũng đúng đối với hiện tượng tự tử, trừng phạt, v.v. Nếu tiến hành phương pháp thực nghiệm trong tinh thần đó, dù có tập hợp được số lượng đáng kể các sự kiện thì cũng vô ích, vì ta sẽ không bao giờ có thể có được các quy luật chính xác, hay các mối quan hệ nhân quả xác định. Ta sẽ chỉ có thể mơ hồ gán một kết quả không rõ ràng cho một nhóm những cái có trước không xác định và phân biệt được. Do đó, nếu ta muốn sử dụng phương pháp so sánh một cách khoa học, nghĩa là phục tùng nguyên tắc nhân quả như nó diễn ra trong bản thân khoa học, thì ta phải xem mệnh đề sau đây là cơ sở của những sự so sánh mà ta thiết lập ra: *Một kết quả nào đó luôn có một nguyên nhân tương ứng.* Vì thế, trở lại với các ví dụ đã dẫn ở trên, nếu hiện tượng tự tử phụ thuộc vào nhiều nguyên nhân, đó là vì trên thực tế

có nhiều loại tự tử. Điều này cũng đúng đối với hiện tượng tội phạm. Trái lại, với sự trừng phạt, nếu ta tin rằng nó cũng có thể được giải thích bằng những nguyên nhân khác nhau, đó là vì ta không nhận ra yếu tố chung có trong tất cả những cái có trước nó và nhờ yếu tố chung ấy mà chúng tạo ra kết quả chung.¹²⁷

II

Tuy nhiên, nếu những cách tiến hành khác nhau của phương pháp so sánh không thể áp dụng cho môn xã hội học, thì tất cả chúng chẳng có một sức mạnh chứng minh nào.

Phương pháp được gọi là “trừ dư”, hơn nữa nếu như nó cấu tạo nên hình thức suy luận dựa vào thực nghiệm (raisonnement expérimental), có thể nói là không sử dụng được trong việc nghiên cứu các hiện tượng xã hội. Ngoài việc nó chỉ có thể hữu ích trong các môn khoa học khá tiên tiến, vì nó giả định là đã biết được một số lượng đáng kể các quy luật, các hiện tượng xã hội hết sức phức tạp để, trong trường hợp nào đó, người ta có thể loại bỏ chính xác kết quả của tất cả các nguyên nhân, ngoại trừ một nguyên nhân.

Chính vì lí do ấy mà cả phương pháp phù hợp (méthode de concordance) lẫn phương pháp sai biệt (méthode de différence) đều khó có thể sử dụng. Thực vậy, các phương pháp này giả định rằng các trường hợp so sánh hoặc phù hợp hoặc sai biệt ở một điểm duy nhất. Đương nhiên, không có bộ môn khoa học nào lại có thể tạo lập những kinh nghiệm trong đó cái đặc điểm tuyệt đối duy nhất hoặc là phù hợp hoặc là sai

biệt bao giờ cũng có thể được xác lập một cách không thể bác bỏ. Chúng ta không bao giờ chắc chắn rằng mình đã không bỏ qua yếu tố hoặc là phù hợp hoặc là không phù hợp nào đó trước đó với tư cách là hệ quả, cùng một lúc và cùng một cách với yếu tố duy nhất đã được biết trước đó. Tuy nhiên, cho dù việc loại bỏ hoàn toàn mọi yếu tố ngẫu nhiên là một ranh giới lí tưởng không thể nào đạt được, nhưng trên thực tế, các bộ môn khoa học lí-hóa, và ngay cả các bộ môn sinh học, đã tiến gần đến ranh giới ấy đủ để sự chứng minh được cho là thỏa đáng về mặt thực tiễn trong nhiều trường hợp khác nhau. Nhưng điều này lại không đúng trong trường hợp bộ môn xã hội học, do tính chất hết sức phức tạp của các hiện tượng xã hội và tình trạng bất khả thi của mọi thực nghiệm giả tạo. Vì không thể đưa ra một bản tổng kết, dù gần như là hoàn chỉnh, về tất cả các sự kiện cùng tồn tại trong cùng một xã hội hay nối tiếp nhau trong diễn trình lịch sử của xã hội, chúng ta không bao giờ có thể được đảm bảo, dù là theo cách phỏng chừng, rằng hai dân tộc phù hợp hay khác nhau ở mọi phương diện, trừ một phương diện. Các khả năng để một hiện tượng bị quên đi cao hơn nhiều so với các khả năng không bỏ qua bất cứ hiện tượng nào. Do đó, một phương pháp chứng minh như vậy chỉ có thể mang lại những sự phỏng đoán, nếu xét riêng từng cái, thì những sự phỏng đoán này hầu như không có bất cứ đặc tính khoa học nào.

Nhưng trường hợp của phương pháp đồng biến đổi (*méthode des variations concomitantes*) lại khác hoàn toàn. Thực vậy, để phương pháp này có giá trị chứng minh, tất cả các sự biến đổi khác với những sự biến đổi mà chúng ta đang

tiến hành so sánh không nhất thiết phải bị loại trừ trước đó một cách nghiêm ngặt. Sự sóng đôi đơn thuần trong các giá trị mà cả hai hiện tượng này diễn ra, với điều kiện là trước đó nó phải được xác lập với số lượng thỏa đáng các trường hợp đã thay đổi khá nhiều, là bằng chứng cho thấy giữa hai hiện tượng ấy có một mối quan hệ. Phương pháp này có được hiệu lực là do chỗ nó đạt tới mối quan hệ nhân quả từ bên trong chứ không phải từ bên ngoài như các phương pháp trước. Nó không đơn thuần cho chúng ta thấy hai sự kiện hoặc đi cùng hoặc loại trừ nhau ở bề ngoài, thành thử không có gì để chứng minh trực tiếp rằng chúng được kết hợp bằng một mối liên hệ nội tại; trái lại, nó cho chúng ta thấy các sự nối kết một cách liên tục, ít ra là xét về phương diện lượng của chúng. Thế nhưng, chỉ mỗi một sự nối kết này cũng đủ để chứng minh rằng chúng không xa lạ nhau. Cách thức trong đó một hiện tượng được khai triển thể hiện tính chất của hiện tượng. Để hai quá trình phát triển tương ứng nhau, cùng cần phải có một sự tương ứng giữa các tính chất mà chúng bộc lộ. Sự việc cùng xảy ra thường xuyên (*concomitance constante*), do đó, tự thân nó là một quy luật, cho dù trạng thái của các hiện tượng không thể so sánh được. Vì thế, đề vô hiệu hóa phương pháp này, việc cho thấy rằng qua một vài trường hợp áp dụng cụ thể phương pháp phù hợp hay sai biệt mà nó không mang lại kết quả gì là chưa đủ; chắc hẳn người ta đã gán cho loại luận cứ chứng minh này một thứ uy quyền không thể có trong bộ môn xã hội học. Khi hai hiện tượng gây biến đổi nhau một cách đều đặn, thì mối quan hệ này cần phải được duy trì ngay cả khi, trong những trường hợp nào đó, một trong các hiện

tượng này xuất hiện mà không có hiện tượng kia. Bởi vì có thể có tình trạng là hoặc nguyên nhân bị ngăn chặn, không tạo ra được kết quả do sự tác động ngược chiều của một nguyên nhân khác, hoặc nó hiện diện nhưng dưới một hình thức khác với hình thức mà người ta đã quan sát trước đó. Dĩ nhiên là, như người ta nói, chúng ta cần phải khảo sát lại các sự kiện chứ không phải bỏ qua ngay lập tức các kết quả của một sự chứng minh đã được thực hiện đều đặn.

Đúng là các quy luật được xác lập qua cách làm này không phải bao giờ cũng được trình bày ngay từ đầu dưới hình thức quan hệ nhân quả. Sự xảy ra đồng thời có thể có nhưng không phải do chỗ một trong các hiện tượng này là nguyên nhân của hiện tượng kia, mà do cả hai hiện tượng ấy đều là kết quả của một nguyên nhân, hay do giữa chúng có một hiện tượng thứ ba, được lồng vào nhưng không ai nhận thấy, nó vốn là kết quả của hiện tượng thứ nhất và là nguyên nhân của hiện tượng thứ hai. Các kết quả mà phương pháp này mang lại, do đó, cần phải được giải thích. Nhưng phương pháp thực nghiệm nào cho phép có được một cách máy móc mối quan hệ nhân quả mà không cần đến sự phân tích (élaboration) nào đó về các sự kiện do nó xác lập ra? Điều quan trọng là sự phân tích này nên được dẫn dắt một cách có phương pháp, và ở đây ta sẽ tiến hành như sau. Trước hết, dựa vào sự diễn dịch, ta sẽ tìm xem trong hai hạn từ làm thế nào hạn từ này lại có thể tạo ra hạn từ kia; rồi ta sẽ cố gắng kiểm tra kết quả của sự diễn dịch ấy với sự trợ giúp của những kinh nghiệm, tức là của những sự so sánh mới. Nếu sự diễn dịch là khả hữu và nếu sự kiểm chứng thành công, ta có thể xem luận cứ đã

được chứng minh. Trái lại, nếu ta không nhận thấy bất cứ mối liên hệ trực tiếp nào giữa các sự kiện ấy, nhất là nếu giả thuyết về một mối liên hệ nào đó lại mâu thuẫn với các quy luật đã được chứng minh trước đó, ta sẽ bắt đầu tìm một hiện tượng thứ ba mà cả hai hiện tượng kia đều phụ thuộc vào nó hay nó có thể dùng như là trung gian giữa hai hiện tượng ấy. Chẳng hạn, ta có thể ghi nhận một cách chắc chắn nhất rằng xu hướng tự tử thay đổi theo xu hướng học vấn. Nhưng ta không thể hiểu được làm thế nào học vấn lại có thể dẫn đến [hiện tượng] tự tử; một lối giải thích như vậy mâu thuẫn với các quy luật trong tâm lí học. Học vấn, nhất là khi được quy về những tri thức sơ đẳng, chỉ chạm đến những vùng hời hợt nhất của ý thức mà thôi; trái lại, bản năng bảo tồn là một trong những xu hướng nền tảng của chúng ta. Vì thế, nó không thể bị tác động rõ rệt bởi một hiện tượng cách biệt đến vậy và từ một sự ảnh hưởng yếu đến vậy. Như vậy, ta sẽ đi đến chỗ tự hỏi phải chăng cả hai sự kiện này không thể là hệ quả của cùng một trạng thái. Cái nguyên nhân chung ấy là sự suy yếu của chủ nghĩa truyền thống tôn giáo (traditionalisme religieux), là thứ chủ nghĩa tăng cường cùng một lúc cả nhu cầu hiểu biết lẫn xu hướng tự tử.

Nhưng có một lí do khác làm cho phương pháp đồng biến đổi trở thành công cụ tuyệt hảo cho việc nghiên cứu xã hội học. Thực vậy, ngay cả khi các hoàn cảnh thuận lợi nhất đối với chúng, thì các phương pháp khác chỉ có thể được sử dụng một cách có ích nếu số lượng các sự kiện được so sánh là rất lớn.

Nếu như ta không thể tìm ra hai xã hội hoặc khác nhau hoặc giống nhau chỉ ở một phương diện, thì ít ra người ta có thể ghi nhận rằng hai sự kiện này, về đại thể, là đi cùng nhau hoặc loại trừ nhau. Nhưng để sự ghi nhận này có một giá trị khoa học, nó cần phải được tiến hành rất nhiều lần; hầu như ta phải đảm bảo rằng tất cả các sự kiện đều phải được kiểm tra lại. Nhưng không những một bản thống kê đầy đủ như vậy không thể có được, mà cả các sự kiện mà ta tích lũy theo cách này cũng không bao giờ được xác lập một cách đầy đủ chính xác, bởi lẽ chúng quá nhiều. Không những ta có thể bỏ qua những sự kiện chính yếu và trái ngược với các sự kiện đã biết, mà ta còn không chắc chắn là mình đã biết rõ các sự kiện đã biết hay chưa.

Thực vậy, những lối lập luận của các nhà xã hội học thường bị mất uy tín là do họ ưa sử dụng phương pháp phù hợp hay phương pháp sai biệt, và nhất là phương pháp phù hợp, họ chú ý nhiều đến việc tích lũy tư liệu hơn là phê phán và chọn lọc tư liệu. Vì thế, họ lúc nào cũng tin cậy vào những bản ghi chép quan sát theo kiểu cưỡi ngựa xem hoa (*observations confuses et rapidement faites*) của các du khách không khác gì tin vào các văn kiện chính xác của lịch sử. Không chỉ vì khi xem những lối chứng minh này, ta không thể không tự nhủ rằng chỉ cần một sự kiện cùng đủ để bác bỏ chúng, mà còn vì chính các sự kiện mà chúng dựa vào không phải lúc nào cũng gây nên sự tin tưởng.

Phương pháp đồng biến đổi không buộc chúng ta phải đưa ra những bản liệt kê không đầy đủ hay những lối quan sát hời hợt ấy. Để phương pháp ấy mang lại kết quả, chỉ cần một vài

sự kiện là đủ. Ngay khi ta chứng minh được rằng trong một số trường hợp nào đó hai hiện tượng biến đổi cùng nhau, thì ta có thể chắc chắn rằng mình đang bắt gặp một quy luật. Vì không cần đến số lượng lớn, nên các tài liệu có thể được chọn lọc, và hơn nữa, được nghiên cứu tỉ mỉ bởi những nhà xã hội học, tức là những người sử dụng các tư liệu ấy. Do đó, ông ta có thể, và vì thế phải, xem các xã hội mà những tín ngưỡng, những truyền thống, những phong tục tập quán và luật pháp được thể hiện trong các tài liệu ghi chép đáng tin cậy là chất liệu chính cho các lập luận theo phép quy nạp của mình. Chắc chắn là, ông ta sẽ không coi thường những điều chỉ dẫn của dân tộc chí (không có sự kiện nào có thể bị các nhà khoa học coi nhẹ cả), nhưng ông ta sẽ đặt chúng vào đúng chỗ. Thay vì biến các sự kiện thành trọng tâm của các cuộc nghiên cứu, nói chung ông ta chỉ sẽ sử dụng chúng như là sự bổ sung cho các dữ liệu lịch sử, hay ít ra, ông ta sẽ cố gắng xác nhận chúng bằng những dữ liệu lịch sử. Như vậy, ông ta không chỉ hạn chế một cách rạch ròi phạm vi so sánh của mình, mà sẽ còn tiến hành chúng một cách có phê phán hơn; vì rõ ràng là ông ta giới hạn mình vào phạm vi hẹp hơn của các sự kiện, nên ông ta mới có thể kiểm soát chúng một cách chặt chẽ hơn. Điều chắc chắn là ông ta không phải làm lại công việc của các nhà sử học; nhưng ông ta không thể nào tiếp nhận thụ động và ngây ngô các thông tin ông ta đang nắm.

Nhưng ta không cần tin rằng ngành xã hội học ở trong trạng thái thấp kém một cách rõ ràng so với các ngành khoa học khác, bởi lẽ nó chỉ có thể sử dụng một thao tác phương pháp thực nghiệm duy nhất. Quả thực, điều bất lợi này được

bù đắp bằng vô số những sự biến đổi được mang lại ngẫu nhiên cho các sự so sánh của nhà xã hội học, và ta không tìm thấy bất cứ ví dụ nào về chúng ở các giới tự nhiên khác. Những sự biến đổi diễn ra ở một cơ thể trong quá trình tồn tại của cá thể ít về số lượng và rất hạn chế; những gì mà ta có thể gây ra một cách nhân tạo mà không phá hủy đời sống của bản thân chúng được bao gồm trong những giới hạn chật hẹp. Đúng là, có những sự biến đổi quan trọng hơn được diễn ra trong diễn trình tiến hóa của giới động vật, nhưng chúng chỉ để lại những vết tích hiếm hoi và mờ nhạt, và việc tìm lại những điều kiện đã quy định chúng lại càng khó khăn hơn. Trái lại, đời sống xã hội là một chuỗi biến chuyển liên tục, diễn ra song song với những sự biến chuyển khác trong những điều kiện của đời sống tập thể; và chúng ta không chỉ có trong tay những sự biến chuyển liên quan đến thời đại gần đây, mà còn có nhiều sự biến chuyển mà các dân tộc bị tuyệt diệt đã trải qua trước đây được truyền lại đến tận ngày nay. Cho dù có những chỗ khuyết, nhưng lịch sử của nhân loại rõ ràng và hoàn chỉnh hơn nhiều lịch sử của các giống loài động vật khác. Hơn nữa, còn có rất nhiều hiện tượng xã hội diễn ra trong toàn bộ phạm vi xã hội, nhưng mang nhiều hình thức khác nhau tùy theo các vùng, các nghề nghiệp, các lòng tin tôn giáo (confessions), v.v. Chẳng hạn đó là những hiện tượng tội phạm, tự tử, tỉ lệ sinh, tỉ lệ kết hôn, sự tiết kiệm, v.v. Từ tính đa dạng của các môi trường riêng biệt ấy, đối với một loại sự kiện như thế, ta sẽ rút ra được những chuỗi biến đổi mới, nằm bên ngoài những sự biến đổi do sự tiến hóa lịch sử gây ra. Vì thế, nếu như nhà xã hội học không thể sử dụng với một

hiệu quả như nhau tất cả các thao tác nghiên cứu thực nghiệm, phương pháp duy nhất mà ông ta phải dùng, hầu như loại trừ các phương pháp khác, có thể rất năng sản (féconde) trong tay ông, bởi lẽ ông ta có những nguồn tài liệu khó có thể so bì để áp dụng nó.

Nhưng phương pháp này chỉ có thể tạo ra những kết quả thích hợp nếu nó được tiến hành một cách nghiêm ngặt. Chẳng có điều gì được làm luận cứ khi, như ta thường thấy, người ta bằng lòng với việc chứng minh bằng ít nhiều ví dụ rằng trong các trường hợp riêng rẽ, các sự kiện thay đổi đúng như giả thuyết mong muốn. Từ những mối tương quan rời rạc và lẻ tẻ ấy, ta không thể rút ra bất cứ một kết luận có tính tổng quát nào. Minh họa một ý niệm không phải là chứng minh một ý niệm. Điều phải làm không phải là so sánh những sự biến đổi riêng biệt, mà so sánh hàng loạt những sự biến đổi, được cấu tạo có hệ thống, mà các thời hạn biến đổi ấy (termes) được nối liền bằng một trạng thái thay đổi dần dần có tính chất liên tục nhất, và hơn nữa, những loạt biến đổi ấy diễn ra trên phạm vi đủ rộng.

Vì sự biến đổi của một hiện tượng chỉ cho phép ta quy nạp chúng thành một quy luật nếu chúng biểu hiện rõ ràng cách thức hiện tượng ấy được phát triển trong những hoàn cảnh nào đó. Thế nhưng, để làm được điều đó, giữa những sự biến đổi ấy cần phải có một chuỗi tiếp diễn giống như những thời điểm khác nhau của cùng một sự tiến hóa tự nhiên, và ngoài ra, sự tiến hóa mà những sự biến đổi ấy biểu hiện ra cùng phải đủ dài để ta không nghi ngờ về chiều hướng của nó.

III

Nhưng phương cách theo đó những chuỗi biến đổi ấy phải được hình thành lại khác nhau tùy trường hợp. Chúng có thể gồm các sự kiện hoặc được vay mượn từ một và chỉ một xã hội duy nhất – hoặc từ nhiều xã hội thuộc cùng một loại – hoặc từ nhiều loại xã hội khác nhau.

Cách làm thứ nhất cùng lắm có thể coi là đủ khi nó xét đến những sự kiện có tính chất rất phổ biến, và dựa trên đó chúng ta có những thông tin thống kê khá bao quát và đa dạng. Chẳng hạn, khi đối chiếu đường biểu diễn tỉ lệ tự tử trong một thời kì tương đối dài với những sự biến đổi mà chính hiện tượng ấy biểu hiện tùy theo các tỉnh thành, các tầng lớp xã hội, các vùng nông thôn hay thành thị, giới tính, tuổi tác, hộ tịch, v.v. chúng ta có thể đi đến chỗ xác lập những quy luật thực sự, ngay cả khi không cần mở rộng phạm vi nghiên cứu của mình vượt quá [phạm vi] một quốc gia, cho dù chúng ta vẫn luôn thích xác nhận những kết quả ấy bằng những quan sát đã được thực hiện về các dân tộc khác thuộc cùng loại. Nhưng chúng ta chỉ có thể tự bằng lòng với những sự so sánh hạn chế như thế khi [tiến hành] nghiên cứu một trong những trào lưu xã hội đang lan tỏa khắp xã hội, cho dù [diễn biến ở] nơi này có khác so với nơi khác. Trái lại, khi chúng ta xử lí một định chế, một quy định pháp lí hay một quy tắc luân lí, một tập tục có tổ chức, vốn là cùng một thứ và vận hành theo cùng một cách trên toàn bộ phạm vi quốc gia và chỉ thay đổi theo thời gian, thì chúng ta không thể hạn chế mình vào việc nghiên cứu chỉ một dân tộc; vì khi đó, chúng ta chỉ có duy

nhất một cặp đường biểu diễn song song làm chất liệu chứng minh, cụ thể là đường biểu diễn biểu hiện sự phát triển lịch sử của hiện tượng được xét và của nguyên nhân được phỏng đoán, nhưng chỉ trong một xã hội mà thôi. Không nghi ngờ gì nữa, chỉ riêng sự song song ấy thôi, nếu nó không đổi, đã là một sự kiện đáng kể, nhưng bản thân nó lại không thể làm thành một luận cứ chứng minh.

Khi xét đến nhiều dân tộc thuộc cùng một loại, chúng ta đã có một trường so sánh rộng hơn. Trước hết, chúng ta có thể đối chiếu lịch sử của dân tộc này với lịch sử của các dân tộc khác và xem thử, ở mỗi một dân tộc được xét riêng, cùng một hiện tượng có tiến triển theo thời gian như là sự vận hành của cùng những điều kiện hay không? Rồi chúng ta có thể xác lập các so sánh giữa những sự phát triển khác nhau ấy. Chẳng hạn, chúng ta sẽ xác định hình thức mà sự kiện được nghiên cứu mang lấy ở các xã hội khác nhau ấy khi nó đạt tới đỉnh điểm sự phát triển. Vì tuy cùng loại nhưng các xã hội này lại là những thực thể riêng biệt, nên hình thức ấy không phải ở đâu cũng như nhau; nó nổi bật ít hay nhiều tùy trường hợp. Như vậy, chúng ta sẽ có một loạt những sự biến đổi mới để đối chiếu với những sự biến đổi mà điều kiện giả định biểu thị trong cùng một thời điểm và ở từng xã hội. Vì thế, sau khi đi theo sự tiến hóa của gia đình phụ hệ qua lịch sử thành Rome, thành Athènes, thành Sparte, ta sẽ xếp loại các thành quốc ấy theo mức tối đa của sự phát triển mà ở từng thành quốc, kiểu gia đình này đạt được và tiếp đó, ta sẽ xét xem, đối với trạng thái môi trường xã hội mà nó có vẻ thuộc về, theo kinh nghiệm đầu tiên, chúng có còn được xếp loại theo cùng một

phương cách hay không. Nhưng phương pháp ấy tự nó không thể đủ được. Trên thực tế, nó chỉ được áp dụng cho những hiện tượng được nảy sinh trong đời sống của các dân tộc được mang ra so sánh. Tuy nhiên, chỉ có một xã hội thì nó không tạo nên được tổ chức của mình; nó tiếp nhận tổ chức ấy, một phần, đã được tạo sẵn từ các xã hội đã tồn tại trước nó. Như vậy, cái được truyền lại, theo diễn trình lịch sử của nó, không phải là sản phẩm của bất cứ sự phát triển nào, do đó không thể được giải thích nếu chúng ta không ra khỏi những giới hạn của giống loài mà nó là bộ phận. Chỉ khi, các bổ sung được thêm vào cho cái cơ sở nguyên thủy của nó và làm biến đổi nó có thể được xét theo phương cách ấy. Nhưng càng lên cao trong thang bậc xã hội, các tính chất sở đặc của mỗi dân tộc càng nhỏ so với các tính chất được truyền lại. Và lại, đó là điều kiện của mọi sự tiến bộ. Vì thế, các yếu tố mới mà chúng ta đã đưa vào trong luật gia đình, luật sở hữu, luân lí, từ buổi đầu lịch sử, không nhiều và ít quan trọng so với các yếu tố mà quá khứ đã để lại cho chúng ta. Do đó, ta không thể hiểu được những cái mới đang diễn ra như vậy nếu không nghiên cứu trước hết các hiện tượng nền tảng hơn ấy, vốn là các hiện tượng làm gốc rễ cho chúng, và chúng chỉ có thể được nghiên cứu với sự trợ giúp của những so sánh trên phạm vi rộng hơn nhiều. Để có thể giải thích được trạng thái hiện nay của gia đình, của hôn nhân, của chế độ sở hữu, v.v. ta cần phải biết đâu là những nguồn gốc của chúng, đâu là những yếu tố đơn giản hợp thành các định chế ấy, và về những điểm này, lịch sử so sánh các xã hội lớn ở châu Âu vẫn

chưa mang lại cho chúng những ánh sáng đáng kể nào. Cần phải lần ngược lên xa hơn nữa.

Do đó, để xem xét một định chế xã hội thuộc một loại nhất định, chúng ta sẽ so sánh các hình thức khác nhau mà nó biểu hiện, không chỉ ở các dân tộc thuộc loại ấy mà còn trong tất cả các loại trước đó. Hình thức tổ chức gia đình chẳng hạn? Trước hết, chúng ta sẽ phải kiến tạo nên kiểu hình sơ đẳng nhất chưa từng tồn tại trước đó, để lần từng bước theo phương cách mà nó dần trở nên phức tạp. Phương pháp ấy, mà chúng ta có thể gọi là phương pháp tạo sinh (génétique), ắt sẽ mang lại một lượt sự phân tích và sự tổng hợp về hiện tượng. Vì một mặt, phương pháp ấy cho chúng ta thấy, trong trạng thái tách rời nhau, các yếu tố cấu thành của hiện tượng, và chỉ bằng cách đó, chúng ta mới thấy chúng đã lần lượt bổ sung cho nhau ra sao, và đồng thời, nhờ vào trường so sánh rộng lớn ấy, phương pháp ấy sẽ có hiệu quả hơn nhiều trong việc xác định các điều kiện mà sự hình thành và kết hợp của chúng phụ thuộc vào. *Do đó, ta chỉ có thể giải thích một sự kiện xã hội có độ phức tạp nào đó với điều kiện là dõi theo sự phát triển toàn diện của nó qua tất cả các loại xã hội.* Xã hội học so sánh không phải là một môn riêng của ngành xã hội học; nó chính là xã hội học, trong chừng mực nó không còn là mô tả thuần túy và khao khát muốn suy xét các sự kiện.

Trong lúc mở rộng các so sánh ấy, chúng ta thường mắc phải một sai lầm làm sai lạc các kết quả. Đôi khi, để phán đoán chiều hướng trong đó các biến cố xã hội phát triển, ta chỉ so sánh cái xảy ra vào lúc suy tàn của từng giống loài với cái diễn ra vào lúc khởi đầu của giống loài tiếp theo. Bằng

cách làm như vậy, chúng ta cứ tưởng là mình có thể nói được, chẳng hạn, rằng sự suy yếu của các tín ngưỡng tôn giáo và của mọi chủ nghĩa truyền thống bao giờ cũng chỉ có thể là một hiện tượng nhất thời trong đời sống các dân tộc, bởi lẽ nó chỉ xuất hiện trong giai đoạn cuối cùng của sự tồn tại của chúng và chấm dứt ngay khi một sự tiến hóa mới bắt đầu. Nhưng, với một phương pháp như vậy, chúng ta có nguy cơ lấy cái là kết quả của một nguyên nhân hoàn toàn khác làm sự diễn tiến đều đặn và tất yếu của sự tiến bộ. Thực vậy, trạng thái trong đó một xã hội non trẻ tìm thấy chính mình không phải là sự kéo dài đơn thuần của trạng thái ở đó các xã hội mà nó thay thế đã đạt tới vào lúc kết thúc sự hiện hữu của nó, mà phần nào đến từ chính cái trạng thái non trẻ ngăn chặn các sản phẩm của kinh nghiệm do các dân tộc trước đó làm ra trước mọi khả năng đồng hóa và sử dụng một cách trực tiếp. Chính vì thế, trẻ em tiếp nhận từ cha mẹ chúng những năng lực và những xu hướng tự nhiên (predispositions), vốn là những cái chỉ có tác dụng rất muộn trong cuộc đời của chúng. Do đó, có thể là, ta hãy tiếp tục với ví dụ ấy, sự trở lại với chủ nghĩa truyền thống mà người ta quan sát thấy vào buổi đầu của mỗi lịch sử là do các điều kiện đặc biệt mà bất cứ xã hội mới bắt đầu nào cũng được đặt vào, chứ không phải do sự lu mờ của chính hiện tượng bao giờ cũng chỉ mang tính quá độ (transitoire). Sự so sánh chỉ có thể mang ý nghĩa chứng minh nếu ta loại ra nhân tố tuổi tác gây rối nó; để làm được điều đó, ta *chỉ cần xét các xã hội mà ta so sánh ở cùng một giai đoạn phát triển của chúng là đủ*. Như vậy, để biết một hiện tượng xã hội tiến hóa theo chiều hướng nào, chúng ta sẽ so

sánh cái đang trong thời non trẻ của mỗi loại với cái mà nó trở thành trong thời non trẻ của loại kế tiếp, và tùy vào việc, từ một trong những giai đoạn ấy đến giai đoạn tiếp sau, nó sẽ biểu hiện cường độ mạnh, hơn, yếu hơn hay ngang bằng, lúc đó ta sẽ nói rằng nó tiến bộ, thụt lùi hay vẫn giẫm chân tại chỗ.

KẾT LUẬN

Nói tóm lại, phương pháp xã hội học có những đặc điểm sau.

Trước hết, nó độc lập với mọi thứ triết học. Vì bộ môn xã hội học được sinh ra từ các học thuyết triết học lớn, nên nó thường dựa vào hệ thống nào đó, và do đó, nó nhận thấy mình có mối liên đới với hệ thống ấy. Bởi vậy, nó lần lượt là môn xã hội học thực chứng, môn xã hội học tiến hóa, môn xã hội học duy linh, khi mà nó buộc phải bằng lòng chỉ ngắn gọn là môn xã hội học thôi. Ngay cả khi chúng tôi do dự gọi nó là [môn xã hội học] tự nhiên chủ nghĩa, trừ phi qua đó chúng tôi chỉ muốn nói rằng nó coi các sự kiện xã hội là những cái có thể giải thích được một cách tự nhiên, và trong trường hợp ấy, tính ngữ này khá là vô bổ, vì nó chỉ có nghĩa rằng nhà xã hội học làm công việc khoa học chứ không phải là một nhà huyền học. Nhưng chúng tôi gạt từ này ra, nếu người ta gán cho nó một nghĩa học thuyết về bản chất các sự vật xã hội, chẳng hạn như nếu người ta muốn nói rằng các sự vật ấy không thể quy về các lực vũ trụ học khác. Bộ môn xã hội học không cần phải đứng về phía nào giữa các giả thuyết lớn đang phân chia các nhà siêu hình học. Nó cũng không khẳng định tự do hơn tất định luận. Nó chỉ đòi hỏi người ta thừa nhận một điều là nguyên tắc nhân quả được áp dụng cho các hiện tượng xã hội. Hơn nữa, nguyên tắc này được nó đặt ra không phải như một sự tất yếu thuần lý, mà chỉ như là một định đề thường nghiệm, sản phẩm của một lối quy nạp chính đáng. Vì quy luật nhân quả đã được kiểm nghiệm trong các lĩnh vực

khác của tự nhiên, và dần dần nó mở rộng thế lực của mình từ thế giới lí-hóa sang thế giới sinh học, từ thế giới sinh học sang thế giới tâm lí học, cho nên người ta có quyền thừa nhận rằng nó cùng đúng với thế giới xã hội; và ngày nay, người ta có thể nói thêm rằng các hoạt động nghiên cứu diễn ra trên cơ sở định đề này đều có xu hướng xác nhận điều này. Nhưng vấn đề tìm hiểu xem tính chất của mối liên hệ nhân quả có loại trừ mọi sự ngẫu nhiên hay không, vì thế, vẫn chưa được giải quyết.

Vả lại, bản thân triết học lại có lợi đủ đường trước sự giải phóng ấy của xã hội học. Vì, khi nhà xã hội học còn chưa gạt bỏ được con người triết học (philosophe), thì ông ta vẫn chỉ xét các sự vật xã hội qua khía cạnh tổng quát nhất của chúng mà thôi, khía cạnh ở đó chúng giống hơn hết với các sự vật khác trong vũ trụ. Nhưng nếu xã hội học được quan niệm như vậy có thể dùng để minh họa cho một thứ triết học bằng các sự kiện hiếm hoi, nó sẽ không làm giàu cho triết học ấy những cách nhìn mới, vì nó không chỉ ra được bất cứ điều mới mẻ nào trong đối tượng mà nó nghiên cứu. Nhưng trên thực tế, nếu các sự kiện nền tảng của các lĩnh vực khác được tìm thấy trong lĩnh vực xã hội, thì ta sẽ hiểu rõ tính chất của chúng hơn dưới những hình thức đặc biệt bởi các hình thức này là sự biểu hiện cao nhất của chúng. Chỉ có điều, để nhận thấy chúng ở phương diện này, chúng ta phải rời bỏ các thuộc tính phổ biến và đi vào chi tiết các sự kiện. Chính vì thế, xã hội học càng trở nên chuyên biệt bao nhiêu thì nó càng cung cấp cho sự phản tư triết học các chất liệu độc đáo hơn bấy nhiêu. Toàn bộ những gì đã nói trên đây có thể làm cho ta lờ mờ cảm thấy

những ý niệm cơ bản như ý niệm về giống, về cơ quan, về chức năng, về sức khỏe và bệnh tật, về nguyên nhân và mục đích được bộc lộ như thế nào trong xã hội học dưới ánh sáng hoàn toàn mới mẻ. Và lại, chẳng phải là xã hội học là môn có nhiệm vụ phải làm nổi bật lên một ý niệm rất có thể là cơ sở không chỉ của môn tâm lí học mà còn của toàn bộ môn triết học nữa, ý niệm về sự liên tưởng, đó sao?

Đối diện với các học thuyết thực hành, phương pháp của chúng tôi cho phép có sự độc lập như vậy và kiểm soát sự độc lập ấy. Xã hội học được hiểu như vậy không phải là [một thứ lí thuyết] cá nhân chủ nghĩa, cộng đồng chủ nghĩa hay xã hội chủ nghĩa theo nghĩa mà người ta thường gán cho các từ này. Về nguyên tắc, nó sẽ không bỏ qua các lí thuyết ấy, vốn là những lí thuyết mà nó không thể thừa nhận là có giá trị khoa học, vì chúng trực tiếp hướng đến việc tổ chức lại các sự kiện chứ không phải diễn tả các sự kiện. Ít ra, nếu xã hội học quan tâm đến các lí thuyết ấy, đó là vì nó còn thấy ở chúng các sự kiện xã hội có thể giúp nó hiểu được thực tại xã hội trong việc làm bộc lộ những nhu cầu đang tác động đến xã hội. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là bộ môn xã hội học không cần phải quan tâm đến các vấn đề thực tiễn. Trái lại, ta có thể thấy rằng mối bận tâm thường xuyên của chúng ta là hướng nó đến một kết quả thực tiễn nào đó. Nó tất yếu sẽ bắt gập các vấn đề ấy vào cuối giai đoạn nghiên cứu của nó. Nhưng chính vì thế mà các vấn đề đó chỉ được bộc lộ cho nó vào lúc đó, và, vì thế, [đó cũng là] lúc chúng được rút ra từ các sự kiện chứ không phải từ những sự ham muốn (passions), ta có thể tiên đoán rằng chúng phải được đặt ra cho nhà xã hội học

bằng những thuật ngữ hoàn toàn khác với số đông, và các giải pháp, dù không hoàn chỉnh, mà ông ta có thể mang lại sẽ không thể trùng khớp một cách chính xác với bất cứ giải pháp nào mà các đảng phái lựa chọn. Nhưng vai trò của xã hội học, từ điểm nhìn này, chính là ở chỗ giải phóng chúng ta ra khỏi tất cả các đảng phái, không phải bằng cách lấy một học thuyết ra đối lập gay gắt với các học thuyết khác, mà bằng cách làm cho tinh thần, trước các vấn đề ấy, phát triển một thái độ đặc biệt mà khoa học chỉ có thể mang lại nhờ tiếp xúc trực tiếp với các sự vật. Thực vậy, chỉ có khoa học mới có thể học cách xử lý với lòng tôn trọng, chứ không tôn sùng, các định chế lịch sử, dù đó là định chế nào, bằng cách làm cho chúng ta cảm nhận được rằng chúng vừa tất yếu lại vừa tạm thời, chúng vừa có sức mạnh kháng cự lại vừa có tính biến đổi vô cùng.

Thứ hai, phương pháp của chúng tôi mang tính khách quan. Nó được chi phối hoàn toàn bởi ý niệm rằng các sự kiện xã hội là các sự vật và phải được xét như là các sự vật. Đương nhiên, nguyên tắc này được tìm thấy, dưới một hình thức hơi khác một chút, ở cơ sở các học thuyết của Comte và của ông Spencer. Nhưng các nhà đại tư tưởng này chỉ trình bày nó về mặt lí thuyết hơn là vận dụng nó vào thực tiễn. Nhưng để sự trình bày ấy không còn là những con chữ vô nghĩa, thì việc chỉ công bố nó thôi là không đủ; ta cần phải làm cho nó trở thành cơ sở của toàn bộ bộ môn sẽ chiếm lấy tâm trí nhà khoa học bất cứ lúc nào ông ta đề cập đến đối tượng nghiên cứu của mình và sẽ từng bước đi cùng ông ta trong mọi thao tác tiên hành. Chính chúng tôi đang dốc sức thiết lập nên bộ môn ấy.

Chúng tôi đã chứng minh nhà xã hội học đã phải tránh các ý niệm mà ông hình dung trước đó về các sự kiện để đối diện với bản thân các sự kiện như thế nào; ông ta đã phải đạt được chúng như thế nào qua những tính chất khách quan nhất của chúng; ông ta đã phải đi vào các sự kiện để tìm ra phương tiện phân loại chúng thành những cái lành mạnh và những cái bệnh tật như thế nào; cuối cùng, ông ta đã phải dựa vào cùng một nguyên tắc như thế nào trong việc đưa ra những sự giải thích cũng như trong việc chứng minh những sự giải thích ấy. Vì một khi, ta trở nên có ý thức rằng ta đang đứng trước các sự vật, ta thậm chí còn không nghĩ đến việc giải thích chúng bằng những lối tính toán có lợi cùng như bằng bất cứ những lối lập luận nào. Ta thừa hiểu rằng giữa nguyên nhân như thế và kết quả như thế có một khoảng cách. Một sự vật là một lực chỉ có thể được sinh ra bởi một lực khác. Do đó, để nghiên cứu các sự kiện xã hội, ta cần tìm kiếm những năng lượng có thể tạo ra chúng. Các lối giải thích không những khác đi mà chúng còn được chứng minh theo cách khác, hay đúng hơn chỉ khi nào ta thấy cần phải chứng minh chúng. Nếu các hiện tượng xã hội học chỉ là những hệ thống các ý niệm được khách quan hóa, thì giải thích chúng là tư duy lại chúng theo trình tự logic của chúng, và sự giải thích ấy tự thân nó là luận cứ chứng minh của nó; tốt nhất, có lẽ ta nên xác nhận nó bằng một số ví dụ. Trái lại, chỉ có những cuộc thí nghiệm được tiến hành có phương pháp mới có thể buộc các sự vật bộc lộ điều bí mật của chúng.

Nhưng nếu chúng tôi xét các sự vật xã hội như là các sự vật, thì điều đó có nghĩa là [chúng tôi xét chúng] như là *các sự*

vật xã hội. Đặc trưng thứ ba của phương pháp của chúng tôi đó là phương pháp ấy chỉ có ở môn xã hội học mà thôi. Thường thì, có vẻ như các hiện tượng ấy, do tính hết sức phức tạp của chúng, hoặc là ương ngạnh trước khoa học, hoặc chúng chỉ có thể đi vào khoa học nếu được quy về những điều kiện sơ đẳng của chúng, – hoặc điều kiện tâm lí hoặc điều kiện hữu cơ – nghĩa là bị tước mất bản tính riêng của chúng. Trái lại, chúng tôi đã gánh lấy việc xác lập rằng ta có thể xử lí chúng một cách khoa học mà không làm mất đi các đặc điểm riêng của chúng. Thậm chí, chúng tôi từ chối không đưa tính phi vật chất *sui generis* làm đặc trưng cho chúng về với tính phi vật chất, lại càng phức tạp hơn nữa, của các hiện tượng tâm lí học; huống hồ chúng tôi tự nghiêm cấm mình không hòa tan nó, như trường phái Italia đã làm, vào các thuộc tính phổ biến của vật chất được tổ chức.¹²⁸ Chúng tôi đã chỉ ra rằng một sự kiện xã hội chỉ có thể được giải thích bằng một sự kiện xã hội khác, và đồng thời, chúng tôi đã cho thấy làm thế nào loại giải thích ấy có thể có được bằng cách chỉ ra cái động lực chính của sự tiến hóa tập thể ở bên trong môi trường xã hội. Vì thế, xã hội học không phải là phần phụ thêm vào của bất cứ bộ môn khoa học nào khác; bản thân nó là một môn khoa học riêng biệt và tự trị, và ý thức về việc thực tại xã hội có cái gì đó đặc biệt thậm chí còn cần thiết đối với nhà xã hội học đến mức chỉ có sự đào luyện xã hội học một cách chuyên biệt mới có thể chuẩn bị cho ông ta sức hiểu về các sự kiện xã hội.

Chúng tôi cho rằng sự tiến bộ này là quan trọng nhất trong tất cả những sự tiến bộ còn phải làm trong xã hội học. Chắc

chấn là, khi một môn khoa học đang trong quá trình hình thành, để xây dựng nó, người ta buộc phải dựa vào chỉ những mô hình nào đang tồn tại, nghĩa là vào các môn khoa học đã được hình thành trước đó. Ở đó có một kho tàng các kinh nghiệm được làm sẵn, thành thử thật là đại đột nếu ta không khai thác nó. Tuy nhiên, một môn khoa học chỉ có thể được xem là đã được cấu tạo một cách dứt điểm khi nó đạt đến chỗ tự tạo cho mình một vị thế độc lập (personnalité indépendante). Bởi vì nó chỉ có lí do tồn tại nếu chất liệu của nó là một loại sự kiện mà các môn khoa học khác không nghiên cứu. Nhưng việc những ý niệm như thế có thể hoàn toàn hợp với các sự vật có bản tính khác là điều không thể.

Đối với chúng tôi, đó là những nguyên tắc của phương pháp xã hội học.

Tập hợp các quy tắc ấy có thể khi xuất hiện đã bị phức tạp hóa một cách vô ích, nếu ta so sánh nó với những thao tác phương pháp thường được sử dụng. Toàn bộ cơ chế thận trọng ấy có thể tỏ ra rất khó nhọc đối với một môn khoa học, mà cho tới nay, chỉ đòi hỏi những ai phụng sự nó phải được đào luyện về [kiến thức] tổng quát và triết học; và thực vậy, chắc chắn rằng việc áp dụng một phương pháp như thế không thể có kết quả là làm cho sự tò mò về các sự vật xã hội học trở nên tầm thường. Khi, như là điều kiện sơ bộ cho việc nhập môn xã hội học, ta yêu cầu mọi người tránh các khái niệm mà họ đã quen vận dụng cho một loại sự vật, thì để tư duy lại các sự vật này theo cách mới mẻ, ta không thể trông chờ vào việc tuyển lựa một lượng khách hàng đông đảo. Nhưng đó không phải là mục đích chúng tôi nhắm đến. Trái lại, chúng tôi tin

rằng đã đến lúc xã hội học từ bỏ những sự thành công trần tục, có thể nói như vậy, và mang lấy tính chất bí truyền phù hợp với mọi khoa học. Như thế, nó sẽ có được trong thế giá và quyền uy cái mà nó sẽ có thể đánh mất trong tính đại chúng. Vì khi nó còn dính vào những cuộc đấu tranh của các đảng phái, thì nó còn tự bằng lòng với việc xây dựng, có logic hơn so với lối sử dụng thông thường, các ý niệm chung, và do đó, nó không giả định bất cứ năng lực chuyên môn nào, thì nó vẫn chưa có quyền lên giọng đủ để làm cho những [tiếng nói của] ham muốn và thành kiến phải câm bặt. Chắc chắn là, thời gian vẫn còn dài, khi đó nó có thể sẽ giữ vai trò này một cách hữu hiệu; tuy nhiên, để cho nó đủ khả năng làm tròn vai trò ấy vào một ngày nào đó, thì chúng ta phải làm ngay từ bây giờ.



THƯ VIỆN EBOOK **SÁCH MỚI.NET**



HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN
WWW.SACHMOI.NET

CHÚ THÍCH

Xem George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, 5th edition, New York, McGraw Hill Higher Education, 2000, tr. 18.↩

Xem George Ritzer, sđd, tr. 18.↩

Xem Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, London, Penguin Books, 1988, tr. 78–79.↩

Xem Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, tr. 307.↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 309.↩

Dẫn lại theo Raymond Aron, sđd, tr. 312–313.↩

Jean–Michel Berthelot, “Les règles de la méthode sociologique ou l’instauration du raisonnement expérimental en sociologie”, in Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, tr. 9–10.↩

Jean–Michel Berthelot, bài đã dẫn (bđd), tr. 10.↩

Jean–Michel Berthelot, bđd, tr. 11.↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 362.↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 362.↩

“*Cuộc tranh cãi*” này còn kéo dài nhiều thập niên sau đó, chẳng hạn vào năm 1946, xuất hiện một quyển sách

mang tựa đề là *Các sự kiện xã hội không phải là những đồ vật* (Les faits sociaux ne sont pas des choses) của Jules Monnerot nhằm phản bác lại luận điểm của Durkheim.

↩

Jean-Michel Berthelot, bđd, tr. 13.↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 363.↩

Xem Félicité des Nétumières, “Fait social”, in Andre Akoun, Pierre Ansart (Dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert, Seuil, 1999, tr. 215–216.↩

“Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d’exercer sur l’individu une contrainte extérieure; ou bien encore, qui est générale dans l’étendue d’une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles”.↩

Xem Félicité des Nétumières, sđd, tr. 215–216.↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 364.↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 365.↩

“La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses.”↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 364.↩

Jean-Michel Berthelot, bđd, tr. 16.↩

Jean-Michel Berthelot, bđd, tr. 14.↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 365.↩

Jean-Michel Berthelot, bđd, tr. 15.↩

Jean-Michel Berthelot, bđd, tr. 21.↩

Jean-Michel Berthelot, bdd, tr. 34.↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 371.↩

Xem Raymond Aron, sđd, tr. 370.↩

Chúng tôi không muốn nêu ra ở đây những vấn đề triết học tổng quát, vì đây không phải là chỗ của chúng. Thế nhưng, chúng ta hãy lưu ý rằng nếu phân tích kĩ hơn nữa, mối liên hệ tương hỗ này của nguyên nhân và kết quả có thể cung cấp một phương tiện hòa giải thuyết cơ giới khoa học với thuyết mục đích mà sự hiện hữu, và nhất là sự tồn tại dai dẳng, của sự sống bao hàm.

↩

Jean-Michel Berthelot, bđd, tr. 35–36.↩

Jean-Michel Berthelot, bđd, tr. 9.↩

Dẫn lại theo Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*, 2nd edition, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1977, tr. 129.↩

Xem Raymond Boudon, François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, tr. 204.↩

Xem Lewis A. Coser, sđd, tr. 133–135.↩

Xem George Ritzer, sđd, tr. 18–19.↩

Xem George Ritzer, sđd, tr. 19.↩

Xem George Ritzer, sđd, tr. 19.↩

Xem Karl-Heinz Hillmann, *Worterbuch der Soziologie*, Stuttgart, Alfred Kroner Verlag, 1994, tr. 165.

↩

Xem Jean-Michel Berthelot, bđd, tr. 17.↩

Nhưng người ta có thể phản bác chúng tôi rằng nếu sức khỏe bao gồm các yếu tố đáng ghét thì làm thế nào trình bày nó, như chúng tôi sẽ làm dưới đây, như là mục tiêu trực tiếp của hành vi ứng xử? – Điều này không có gì mâu thuẫn. Điều không ngừng xảy ra là một sự vật, trong khi có hại do một vài trong số các hậu quả của nó, nhưng lại có ích bởi những hậu quả khác, và thậm chí cần thiết cho đời sống; hoặc nếu những hậu quả xấu của nó thường xuyên bị vô hiệu hóa bởi một tác dụng ngược lại, thì trên thực tế nó có ích chứ không có hại, song nó vẫn luôn đáng ghét, vì bản thân nó vẫn là một sự nguy hiểm có thể xảy ra, và nó chỉ có thể bị gạt bỏ bởi hành động của một lực đối kháng. Đó là trường hợp của hành vi tội phạm; sai lầm mà nó gây ra cho xã hội bị hủy bỏ bằng hình phạt, nếu hình phạt tiến hành hợp lệ. Vì vậy dù sao đi nữa, nếu như không gây ra cái ác mà nó bao hàm, nó bảo vệ các mối quan hệ tích cực, mà chúng tôi sẽ bàn đến ở phần sau, với các điều kiện nền tảng của đời sống xã hội. Nhưng có thể nói vì nó đã thành vô hại, cho dù nó như thế nào đi nữa, những sự ác cảm mà nó gây ra không phải là không có cơ sở vững chắc.



Nghĩa là nói rằng người ta không nên lẫn lộn thuyết thực chứng này với siêu hình học thực chứng của Comte và của ông Spencer. ↩

Có thể thấy rằng để thừa nhận mệnh đề này, ta không nhất thiết phải cho rằng đời sống xã hội nhất định phải được tạo thành từ cái gì đó khác chứ không phải từ các biểu tượng, mà ta chỉ cần thiết định rằng các biểu tượng của cá nhân hay xã hội chỉ có thể được nghiên cứu một cách khoa học với điều kiện là chúng được nghiên cứu một cách khách quan. ↩

Vả lại, mệnh đề này chỉ chính xác một phần. Ngoài các cá nhân, còn có các sự vật là những yếu tố bộ phận của xã hội. Nhưng có điều, chỉ có các cá nhân mới là những yếu tố tích cực duy nhất trong xã hội. ↩

Về quan điểm này, thật là vô ích khi chứng minh rằng sự cần thiết phải nghiên cứu các sự kiện từ bên ngoài có vẻ như càng hiển nhiên hơn nữa, vì chúng là kết quả của những sự tổng hợp xảy ra ở bên ngoài chúng ta và chúng ta thậm chí còn không có tri giác mù mờ nào về chúng, tức là cái ý thức có thể mang lại cho chúng ta những hiện tượng nội tâm. ↩

Sức mạnh cưỡng chế mà chúng tôi gán cho sự kiện xã hội chỉ là phần nhỏ trong toàn bộ sự kiện xã hội đến mức nó cũng có thể biểu hiện cả đặc điểm đối lập. Vì đồng thời với việc các định chế được áp đặt lên chúng ta, chúng ta nắm lấy chúng; chúng bó buộc chúng ta và chúng ta yêu

thích chúng; chúng cưỡng chế chúng ta và chúng ta thấy thỏa mãn với sự vận hành của chúng và với cá sự cưỡng chế ấy nữa. Phản đề này là phản đề mà các nhà đạo đức học thường chỉ ra là nằm giữa hai ý niệm: sự thiện (bien) và nghĩa vụ (devoir), hai ý niệm này thể hiện hai phương diện khác nhau, nhưng đều có thực, của đời sống đạo đức. Nhưng có lẽ không phải các tập tục xã hội gây ra cho chúng ta sự ảnh hưởng hai mặt ấy, vả lại, sự ảnh hưởng này cũng chỉ có vẻ bề ngoài là mâu thuẫn mà thôi. Nếu như chúng ta không xác định chúng bằng sự gắn bó đặc biệt này, vừa quan tâm lại vừa dửng dưng, đó hoàn toàn là vì sự ảnh hưởng ấy không được thể hiện ra bằng những dấu hiệu bề ngoài có thể dễ dàng cảm nhận. Sự thiện có cái gì đó nội tâm hơn, sâu thẳm hơn so với nghĩa vụ, và do đó chúng ta ít nắm bắt được. ↩

Xem mục từ XÃ HỘI HỌC trong bộ *Grande Encyclopédie*/Đại Bách khoa thư, của Fauconnet và Mauss.

↩

Cho dù các tín ngưỡng và các tập tục xã hội từ bên ngoài đã thâm nhập vào trong ta theo cách này, điều đó không có nghĩa là chúng ta tiếp nhận chúng một cách thụ động và không làm cho chúng phải chịu sự biến đổi. Khi nghĩ đến các định chế tập thể và coi chúng giống như chúng ta là chúng ta đã cá nhân hóa chúng, chúng ta đã mang lại cho chúng ít nhiều dấu ấn cá nhân của *mình*; vì thế, khi nghĩ đến thế giới khả giác, mỗi người chúng ta đã tô màu cho nó theo cách của mình và các chủ thể khác

nhau tự mình thích ứng theo cách riêng của mình với cùng một môi trường vật lí. Đó là lí do tại sao mỗi người chúng ta tạo ra, trong chừng mực nào đó, luân lí của mình, tôn giáo của mình, kĩ nghệ của mình. Không một sự phục tùng xã hội nào mà không bao gồm toàn bộ các sắc thái cá nhân. Tuy nhiên, phạm vi của những sự thay đổi cho phép vẫn bị hạn chế. Phạm vi thay đổi ấy là không có hay rất hạn chế đối với các hiện tượng tôn giáo và luân lí ở đó mọi sự lệch lạc dễ trở thành hành vi tội phạm; nó rộng hơn đối với tất cả những gì liên quan đến đời sống kinh tế. Nhưng sớm hay muộn, ngay cả trong đời sống kinh tế, ta vẫn gặp phải một ranh giới không thể vượt qua.

↩

*Système de Logique ! Hệ thống logic học*² I. VI, ch. VII–XII.↩

V. 2e éd., tr. 294–336.↩

Vả lại, điều này không có nghĩa là mọi cưỡng chế là chuẩn mực. Chúng ta sẽ trở lại vấn *đề* này sau.↩

Hiện tượng tự tử không diễn ra ở bất cứ lứa tuổi nào, cũng không diễn ra ở mọi lứa tuổi với cùng một cường độ.↩

Ta có thể thấy định nghĩa này về sự kiện xã hội xa biết bao với định nghĩa dùng làm cơ sở cho hệ thống tài tình của ngài Tarde. Trước hết, chúng tôi phải tuyên bố rằng các công trình nghiên cứu của chúng tôi không một chỗ

nào để chúng tôi xác nhận sự ảnh hưởng nổi bật mà ngài Tarde gán cho là sự bắt chước (imitation) trong sự phát sinh các sự kiện tập thể. Hơn nữa, từ định nghĩa nói trên, vốn không phải là một lí thuyết mà là một sự tóm tắt đơn thuần về các dữ kiện được quan sát trực tiếp, có vẻ như kết cục là sự bắt chước chẳng những không phải lúc nào cũng thể hiện, mà thậm chí còn không bao giờ thể hiện, cái bản chất và đặc trưng của sự kiện xã hội. Chắc chắn, bất cứ sự kiện xã hội nào được bắt chước, như chúng tôi vừa cho thấy ở trên, đều có xu hướng trở nên được khái quát hóa, nhưng đó là vì nó mang tính xã hội, tức là mang tính bắt buộc. Sức mạnh lan rộng của nó không phải là nguyên nhân, mà là kết quả của đặc điểm xã hội học của nó. Hơn nữa, nếu các sự kiện xã hội là những cái duy nhất gây ra kết quả ấy, thì ít ra ta có thể dùng [khái niệm] bắt chước để định nghĩa các sự kiện ấy, nếu như không phải để giải thích chúng. Nhưng một trạng thái đang gây ra những tác động liên hoàn của cá nhân cũng vẫn là mang tính cá nhân. Hơn nữa, người ta có thể tự hỏi rằng thuật ngữ “bắt chước” có phải là chữ thực sự thích hợp để chỉ một sự lan tỏa (propagation) nhờ sự ảnh hưởng mang tính cưỡng chế nào đó. Chỉ dùng thuật ngữ ấy thôi, người ta sẽ lẫn lộn các hiện tượng rất khác nhau và cần phải được phân biệt. ↩

Mối quan hệ họ hàng gần gũi ấy giữa đời sống và cấu trúc, giữa cơ quan và chức năng có thể dễ dàng được xác lập trong xã hội học, bởi lẽ giữa hai thuật ngữ hết sức trái ngược ấy có một loạt các trung gian có thể quan sát trực

tiếp và cái trung gian ấy chỉ ra mối liên hệ giữa chúng. Sinh học lại không có cái nguồn như thế. Nhưng chúng ta được phép tin rằng những lối quy nạp của xã hội học về chủ đề này có thể được áp dụng cho ngành kia, và rằng trong các cư thể sinh vật cũng như trong các xã hội, giữa hai loại sự kiện này chỉ có những sự khác nhau về cấp độ.↵

Novum organum/ Bộ công cụ mới, I, 26.↵

Sđd, I, 17.↵

Sđd, I, 36.↵

Sđd, III, 331, 332.↵

Sociol. III, 332.↵

Quan niệm, hơn nữa, có thể đầy tranh cãi (xem *Division du travail social* /Sự phân công lao động xã hội, II, 2, § 4).↵


Sự hợp tác do đó không thể tồn tại nếu không có xã hội, và đó là mục đích để một xã hội tồn tại” (*Principes de Sociologie* / Các nguyên lí của xã hội học. III, 332.).↵


Système de Logique/ lệ thống logic học, III, p. 496.↵

Tính chất này được rút ra từ những lối diễn đạt giống nhau ở các nhà kinh tế học. Nó luôn là vấn đề về các ý niệm: lợi ích, tiết kiệm, đầu tư, chi tiêu (xem GIDE, *Principes d'économie politique* ! Các nguyên lí của kinh tế học chính trị, quyển III ch. I, § 1; ch. II, § 1; và III, § 1.).↵

Đúng là mức độ phức tạp của các sự kiện xã hội làm cho khoa học gặp nhiều khó khăn hơn. Nhưng bù lại, rõ ràng xã hội học là ngành đến sau, nên nó có thể thừa hưởng những tiến bộ do các ngành khoa học thấp hơn thực hiện và học hỏi từ các ngành đó. Việc sử dụng những kinh nghiệm trước đó chắc chắn sẽ đẩy nhanh sự phát triển của ngành xã hội học.



J. DARMESTETER, *Les prophètes d'Israël/* Các nhà tiên tri Israel, p. 9. 

Trong thực tế, người ta bao giờ cũng xuất phát từ khái niệm hay từ ngữ thông thường. Người ta tìm xem trong số các sự vật mà từ này biểu thị ý nghĩa một cách không rõ ràng, có những sự vật nào bộc lộ những đặc điểm bề ngoài chung cho chúng không. Nếu có, và nếu khái niệm được hình thành bằng sự nhóm hợp các sự kiện gần trùng khớp như vậy, nếu không trùng khớp hoàn toàn (điều này hiếm khi xảy ra), thì ít ra ở phần lớn, với khái niệm thông thường, người ta có thể tiếp tục biểu thị khái niệm khoa học bằng cùng một chữ với khái niệm thông thường và giữ lại trong khoa học lối diễn tả được dùng trong ngôn ngữ thông dụng. Nhưng nếu độ lệch quá lớn, nếu quan niệm chung lẫn lộn với nhiều quan niệm riêng, thì chúng ta cần phải tạo ra các thuật ngữ chuyên biệt mới. 

Chính tình trạng thiếu vắng định nghĩa đôi khi tạo cơ hội cho người ta nói rằng nền dân chủ cũng đã được thực hiện cả trong giai đoạn đầu lẫn trong giai đoạn cuối của

lịch sử. Thật ra thì nền dân chủ thời nguyên thủy và nền dân chủ ngày nay rất khác xa nhau. ↩

Tội phạm học, tr. 2. ↩

Xem LUBBOCK, *Les Origines de la civilization*/Nguồn gốc của văn minh, ch. VIII. Xét một cách chung hơn nữa, người ta nói, không phải là ít sai lầm, rằng các tôn giáo cổ xưa là các tôn giáo phi luân lí (amoral) hay vô luân lí (immoral). Sự thật là chúng có luân lí riêng. ↩

Ví dụ, để vô hiệu sự thay thế này, ta cần phải có những lí do để tin rằng pháp luật không còn thể hiện cái trạng thái thực sự của các quan hệ xã hội tại một thời điểm nào đó. ↩

Xem *Sự phân công lao động xã hội*, I. I ↩

Xem ‘Introduction à la Sociologie de la famille’/ ‘Nhập môn xã hội học gia đình’ của chúng tôi trong *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*/ Niên san của Khoa Văn học trường Bordeaux, năm 1889.

↩

Qua đó, ta có thể phân biệt hiện tượng bệnh tật với hiện tượng dị tật (monstruosité). Hiện tượng dị tật chỉ là một sự ngoại lệ trong không gian; tuy nó không được bắt gặp ở loài trung bình (dans la moyenne de l’espèce), nhưng nó kéo dài đến trọn đời các cá thể vốn là nơi nó được nhận thấy. Vả lại, ta thấy rằng cả hai loại hiện tượng này chỉ khác nhau về mức độ, và về cơ bản là có cùng tính chất; các ranh giới giữa chúng rất mờ nhạt, vì bệnh tật

không phải là không có khả năng tồn tại lâu dài, và hiện tượng dị tật không phải lúc nào cũng xảy ra. Do đó ta không thể tách rời hai hiện tượng này ra một cách triệt để khi định nghĩa chúng. Sự phân biệt giữa chúng không thể rạch ròi hơn so với sự phân biệt giữa hình thái học và sinh lí học, tóm lại vì bệnh tật là hiện tượng bất thường trong loại sinh lí học cũng như sự dị tật là hiện tượng bất thường trong loại giải phẫu học.



Thuật ngữ *santé* vừa có nghĩa là “sức khỏe” [xét về mặt sinh lí], vừa có nghĩa là “sự lành mạnh” [xét về mặt xã hội], tùy theo văn cảnh mà chúng tôi dịch là “sức khỏe” hay “lành mạnh” (Chú thích của người dịch – ND).



Ví dụ, người dãn man mà có ống tiêu hóa nhỏ và hệ thống thần kinh phát triển của người văn minh có sức khỏe thì sẽ là một người bệnh trong môi trường của anh ta.



Chúng tôi rút ngắn phần khai triển này của chúng tôi; vì chúng tôi chỉ có thể nhắc lại ở đây, về các sự kiện xã hội nói chung, những gì chúng tôi đã nói ở chỗ khác về sự biệt hóa các sự kiện luân lí thành những sự kiện bình thường và những sự kiện bất bình thường (xem *Sự phân công lao động xã hội*, tr. 33–39.).



Đúng là ông GAROFALO đã thử phân biệt hiện tượng bệnh tật với hiện tượng bất thường (*Tội phạm học*, tr. 109, 110). Nhưng ông đặt sự phân biệt này trên hai luận cứ duy nhất như sau: 1) Chữ “bệnh tật” luôn dùng để chỉ cái gì đó có xu hướng hướng đến sự hủy hoại toàn bộ hay từng phần cơ thể; nếu sự hủy hoại không diễn ra, tức là đã có sự cứu chữa, nhưng không bao giờ ổn định như ở nhiều hiện tượng bất thường. Nhưng chúng ta vừa thấy rằng hiện tượng bất thường, bản thân nó, là một mối đe dọa đối với sinh thể ở các trường hợp trung bình. Đúng là không phải bao giờ cũng thế; nhưng những mối nguy hiểm do bệnh tật gây ra cũng chỉ tồn tại ở phần lớn các hoàn cảnh. Còn việc không có tình trạng ổn định, vốn là dấu hiệu phân biệt cái bệnh tật, đó chính là việc quên đi những căn bệnh mãn tính và tách rời một cách triệt để hiện tượng quái thai học ra khỏi hiện tượng bệnh lí. Các hiện tượng dị tật là những hiện tượng cố định. 2) Hiện tượng bình thường và hiện tượng bất thường biến đổi theo từng chủng tộc, có thể nói như vậy, trong khi đó sự phân biệt giữa sinh lí học với bệnh lí học có thể có sẵn đối với toàn bộ *genus homo* [giống người]. Trái lại, chúng tôi vừa chứng minh rằng thường cái gì là bệnh tật đối với người dã man thì không phải là bệnh tật đối với người văn minh. Các điều kiện của sức khỏe thể chất biến đổi tùy theo từng môi trường.



Thực vậy, ta có thể tự hỏi khi một hiện tượng này sinh một cách tất yếu từ các điều kiện chung của đời sống, có

phải vì thế mà nó không có ích không? Chúng tôi không thể xử lý vấn đề thuộc lĩnh vực triết học này. Nhưng ở phần sau, chúng tôi sẽ có đôi lời về nó. ↩

Về điểm này, xem một chú thích mà chúng tôi đã công bố trong Tạp chí *Triết học* (số tháng 11/1893) về “Định nghĩa về chủ nghĩa xã hội”. ↩

Các xã hội phân nhánh (*sociétés segmentaires*), và nhất là các xã hội phân mảnh căn cứ theo cơ sở lãnh thổ, là các xã hội mà những sự phân thù căn bản của chúng tương ứng với những sự phân công theo lãnh thổ. (*Sự phân công lao động xã hội*, tr. 189–210). ↩

Trong một số trường hợp, ta có thể tiến hành hơi khác một chút và chứng minh rằng một sự kiện mà tính chất bình thường của nó bị nghi ngờ, thì sự nghi ngờ này có đáng hay không, bằng cách chỉ ra rằng nó gắn liền mật thiết với sự phát triển trước đó của loại hình xã hội được xét, và thậm chí gắn với toàn bộ diễn trình tiến hóa xã hội nói chung, hay ngược lại, cho thấy rằng nó trái ngược với cả cái này lẫn cái kia. Chính bằng phương cách này mà chúng tôi đã có thể chứng minh rằng tình trạng suy giảm hiện nay của các lòng tin tôn giáo, nói một cách chung hơn, của những xúc cảm tập thể (*sentiments collectifs*) trước những đối tượng tập thể chỉ là (hiện tượng) bình thường; chúng tôi đã chứng minh rằng sự suy giảm này càng ngày càng trở nên rõ nét hơn khi các xã hội tiến gần đến loại hình hiện nay của chúng ta, và đến lượt nó, loại hình [xã hội] này lại được phát triển hơn nữa (*Sự phân*

công lao động xã hội, tr. 73–182). Nhưng về căn bản, phương pháp này chỉ là một trường hợp đặc thù của phương pháp trên. Bởi lẽ nếu tính chất bình thường của hiện tượng này có thể được xác lập theo cách này, tức là chính lúc ấy, nó đã được gắn với những điều kiện phổ biến nhất của sự sinh tồn tập thể của chúng ta. Thực vậy, một mặt, nếu sự suy thoái này của ý thức tôn giáo càng nổi bật hơn nữa do cấu trúc của các xã hội chúng ta được xác định rõ hơn, thì đó không phải là nó dựa vào nguyên nhân ngẫu nhiên nào đó, mà vào sự cấu tạo của chính môi trường xã hội của chúng ta, và mặt khác, vì các nét đặc trưng của sự cấu tạo này ngày nay chắc chắn là được phát triển hơn so với trước kia, nên chỉ là bình thường ở chỗ những hiện tượng, vốn phụ thuộc vào nó, mà bản thân chúng đã được khuếch đại. Phương pháp này chỉ khác với phương pháp nói trên ở chỗ là những điều kiện giải thích và biện minh tính phổ biến của hiện tượng được suy luận chứ không được quan sát trực tiếp. Ta biết nó có gắn với tính chất tự nhiên của môi trường xã hội chứ không biết việc gắn kết này là gì và diễn ra như thế nào. ↪

Thế nhưng, người ta sẽ nói rằng, sự thực hiện của loại hình bình thường không phải là mục tiêu cao nhất mà người ta có thể đề xuất, và để vượt ra khỏi nó thì cũng cần phải vượt ra khỏi khoa học. Ở đây, chúng tôi không xét *ex professa* [một cách chuyên sâu] vấn đề này; chúng tôi chỉ trả lời: 1) đó là vấn đề hoàn toàn có tính lí thuyết, vì trên thực tế, loại hình bình thường, tức trạng thái sức khỏe, đã đủ khó thực hiện rồi và việc bị nhiễm bệnh cũng

đủ hiếm để chúng ta khỏi mất công hình dung ra cách tìm kiếm cái gì đó tốt hơn; 2) những sự cải thiện này, về khách quan là có nhiều lợi thế hơn, không phải là đáng mong muốn về mặt khách quan cho việc đó; vì nếu như chúng không đáp ứng cho bất cứ một xu hướng tiềm ẩn hay hiển hiện nào, thì chúng không thêm gì vào cho hạnh phúc cả, và nếu như chúng đáp ứng được xu hướng nào đó, thì đó là do loại hình bình thường không được thực hiện; 3) cuối cùng, để cải thiện loại hình bình thường, người ta cần phải biết nó. Vì vậy, người ta không thể vượt ra khỏi khoa học bằng cách dựa vào khoa học. ↩

Do hành vi phạm tội là một hiện tượng xã hội học bình thường, ta chớ suy ra rằng kẻ tội phạm là một cá nhân được cấu tạo bình thường về sinh lí và tâm lí. Đây là hai vấn đề độc lập. Chúng ta sẽ hiểu sự độc lập này hơn, khi chúng tôi chứng minh ở phần sau sự khác nhau giữa các sự kiện tâm lí học và các sự kiện xã hội học. ↩

Vu khống, nhục mạ, phỉ báng, lừa đảo, v.v. ↩

Chính chúng tôi cũng đã phạm sai lầm khi nói như vậy về kẻ tội phạm, do không áp dụng quy tắc của mình (*Sự phân công lao động xã hội*, tr.395, 396). ↩

Vả lại, cho dù hành vi tội phạm là một sự kiện xã hội học bình thường, thì điều đó không có nghĩa là ta không được căm ghét nó. Sự đau đớn cũng vậy, là cái không đáng mong muốn; cá nhân ghét sự đau đớn cũng giống như xã hội ghét hành vi tội phạm, thế nhưng nó lại là một chức năng của sinh lí học bình thường. Không chỉ sự đau

đơn tất yếu được phát sinh từ chính sự cấu tạo của một sinh thể nào đó, mà nó còn giữ một vai trò hữu ích trong đời sống, và vì lí do đó, nó không thể bị thay thế. Như vậy, sẽ là điều xuyên tạc tư tưởng của chúng tôi một cách kì cục khi trình bày nó như là một sự biện hộ cho hành vi tội phạm. Chúng tôi thậm chí không nghĩ đến việc phân kháng lại một lối lí giải như vậy, nếu chúng tôi không biết người ta tự mình chuốc lấy những sự kết án lạ lùng nào đó và đi đến những ngộ nhận nào đó, khi người ta tiến hành nghiên cứu các sự kiện luân lí một cách khách quan và nói về chúng bằng một thứ ngôn ngữ khác với ngôn ngữ của người không có chuyên môn.



Xem Carofalo. *Tội phạm học*, tr. 299.↩

Khi bàn về lí thuyết được triển khai ở chương này, đôi khi người ta kết luận rằng, theo chúng tôi, sự gia tăng của hiện tượng tội phạm trong thế kỉ 19 là một hiện tượng bình thường. Điều đó hoàn toàn xa lạ với tư tưởng của chúng tôi. Nhiều sự kiện mà chúng tôi đã chỉ ra về hiện tượng tự tử (xem *Le Suicide / Sự tự tử*, tr. 420 và kế tiếp), trái lại, có xu hướng khiến chúng tôi tin rằng sự phát triển này nhìn chung là bệnh hoạn. Tuy nhiên, điều có thể xảy ra là một sự gia tăng nào đó của một số hình thức hiện tượng tội phạm là bình thường, vì mỗi trạng thái văn minh đều có hiện tượng tội phạm riêng của nó. Nhưng ở đây, người ta chỉ có thể nêu ra những giả thuyết mà thôi.↩

Tôi gọi như vậy, bởi lẽ thuyết ấy thường được sử dụng ở một số sử gia, chứ tôi không có ý nói nó được tất cả các sử gia sử dụng.↵

Tùy theo ngữ cảnh mà chúng tôi dịch thuật ngữ “espèce” là “giống”, “loại” hay “kiểu loại”; trong mối quan hệ với thuật ngữ “loài” [genre], chúng tôi dịch là “giống”, còn những trường hợp khác là “loại” hay “kiểu loại” – ND.↵

Ciáo trình triết học thực chứng, IV, 263.↵

Bộ Công cụ mới, II, § 36.↵

Xã hội học, II, 135.↵

“Chúng ta không bao giờ có thể nói chính xác về cái cấu tạo nên một xã hội đơn giản.” (Sđd, 135,136).↵

Sđd, tr. 136.↵

Sự phân công lao động xã hội, tr. 189.↵

Tuy nhiên, nói chung là rất có thể khoảng cách giữa các xã hội cấu thành không thể quá lớn, nếu không giữa chúng sẽ không thể có bất cứ một thống nhất nào về tinh thần.↵

Đây có là trường hợp của Đế chế La Mã, một trường hợp không tiền khoáng hậu trong lịch sử?↵

Khi viết chương này cho lần xuất bản thứ nhất của công trình này, chúng tôi vẫn chưa nói đến phương pháp phân loại các xã hội theo trạng thái văn minh của chúng. Quả thật, vào lúc ấy, các nhà xã hội học có thẩm quyền vẫn

chưa đề xuất những bảng phân loại như vậy, có lẽ ngoại trừ Comte, nhưng bảng phân loại của ông lại quá lỗi thời. Kể từ đó, nhiều tiểu luận được viết theo chiều hướng này, nhất là các tiểu luận của Vierkandt (“Die Kulturtypen der Menschheit” / “Các loại hình văn hóa của nhân loại”, trong *Archiv. f Anthropologie*/ Thư khố Nhân học Pháp, 1898), của Sutherland (“The Origin and Growth of the Moral Instinct” / “Nguồn gốc và quá trình phát triển của bản năng luân lý”), và của Steinmetz (“Classification des types sociaux” / “Sự phân loại các loại hình xã hội”, trong *Année sociologique* / Niên san xã hội học, III, tr. 43–147). Tuy nhiên, chúng tôi sẽ không dừng lại để bàn luận chúng, vì chúng không đáp ứng vấn đề được đặt ra trong chương này. Người ta nhận thấy cái được phân loại ở đây không phải là các kiểu loại xã hội mà là các giai đoạn lịch sử rất khác nhau. Nước Pháp, kể từ buổi sơ thủy, đã trải qua những nền văn minh rất khác nhau; nó bắt đầu bằng nền văn minh nông nghiệp, sau đó chuyển sang nền văn minh công nghiệp thủ công và tiểu thương, rồi công trường thủ công, và cuối cùng là nền văn minh đại công nghiệp. Thế nhưng, người ta không thể thừa nhận rằng cùng một cá tính tập thể (*individualité collective*) ấy thôi mà lại có thể thay đổi kiểu loại đến ba bốn lần như vậy. Một kiểu loại phải được định nghĩa bằng các tính chất ổn định hơn. Trạng thái kinh tế, công nghệ, V.V., biểu hiện những hiện tượng quá thất thường và quá phức tạp đối với việc cung cấp cơ sở cho sự phân loại. Thậm chí cũng rất có khả năng là các xã hội, mà sự cấu tạo bẩm sinh của chúng rất

khác nhau, có thể có cùng một nền văn minh công nghiệp, khoa học, nghệ thuật. Trong tương lai, nước Nhật có thể vay mượn nghệ thuật và công nghiệp của chúng ta, thậm chí vay mượn cả cách tổ chức chính trị của chúng ta nữa, nhưng nó vẫn thuộc về một kiểu loại xã hội khác với nước Pháp hay nước Đức. Chúng tôi cũng phải nói thêm rằng những nỗ lực ấy, cho dù được hướng dẫn bởi các nhà xã hội học danh giá, cũng chỉ mang lại những kết quả mơ hồ, đầy tranh cãi và ít có giá trị sử dụng.

↩

Ciáo trình triết học thực chứng, IV, 262. ↩

Xã hội học, III, 336. ↩

is pater est quem justae nuptiae declarant: Người cha là kẻ được tuyên bố bởi một cuộc Hôn nhân hợp pháp – ND. ↩

Sự phân công lao động, I, II, ch. III và IV ↩

Chúng tôi không muốn nêu ra ở đây những vấn đề triết học tổng quát, vì đây không phải là chỗ của chúng. Thế nhưng, chúng ta hãy lưu ý rằng nếu phân tích kĩ hơn nữa, mối liên hệ tương hỗ này của nguyên nhân và kết quả có thể cung cấp một phương tiện hòa giải thuyết cơ giới khoa học với thuyết mục đích mà sự hiện hữu, và nhất là sự tồn tại dai dẳng, của sự sống bao hàm.

↩

Sự phân công lao động xã hội, I, II, ch. II, nhất là trang 105 và những trang kế tiếp.

↩

Sự phân công lao động xã hội, 52, 53.↩

Sự phân công lao động xã hội, 301 và các trang kế tiếp.↩

Giáo trình triết học thực chứng, IV, 333.↩

Giáo trình triết học thực chứng, 345.↩

Giáo trình triết học thực chứng, 335.↩

Giáo trình triết học thực chứng, 335.↩

Các nguyên lí của xã hội học, 1, 14.↩

Sđd, I, 583.↩

Sđd, 582.↩

Sđd, 18.↩

“Xã hội tồn tại vì lợi ích của các thành viên trong xã hội, các thành viên không tồn tại vì lợi ích của xã hội...: các quyền của đoàn thể chính trị không tồn tại một cách tự thân, chúng chỉ trở thành một cái gì đó với điều kiện là chúng hiện thân cho các quyền của các cá nhân hợp thành đoàn thể ấy.” (Sđd, II, 20).

↩

Thế đấy, theo nghĩa nào đó và vì lí do nào đó mà người ta có thể và phải nói về một ý thức tập thể khác với các ý thức cá nhân. Để biện minh cho sự phân biệt này, ta không nhất thiết phải xem ý thức cá nhân là bản thể; nó là cái gì đó đặc biệt và phải được biểu thị bằng một thuật

ngữ riêng, đơn giản là vì các trạng thái cấu tạo nên nó khác một cách đặc biệt với các trạng thái cấu tạo nên các ý thức cá biệt. Tính chất đặc biệt ấy có được là do chúng không được hình thành từ cùng những yếu tố. Thực vậy, các trạng thái sau do bản tính của thực thể hữu cơ-tâm lí được nắm bắt một cách cô lập mà có, còn các trạng thái trước do sự kết hợp nhiều thực thể thuộc loại ấy mà có. Vì thế, những cái hợp thành này không thể không khác nhau, vì các thành phần cấu tạo khác nhau đến mức ấy. Và lại, định nghĩa của chúng tôi về sự kiện xã hội chỉ vạch ra cái đường phân thủy ấy theo cách khác. ↩

Nếu đúng là nó đã tồn tại trước khi có bất cứ đời sống xã hội nào. Về điểm này, xem Espinas, *Sociétés animales/ Các xã hội động vật*, 474. ↩

Sự phân công lao động xã hội, I, II, ch. I. ↩

Các hiện tượng tâm lí chỉ có thể có những hậu quả xã hội khi chúng được hợp nhất chặt chẽ với các hiện tượng xã hội đến mức sự tác động của hai loại hiện tượng này tất yếu bị lẫn lộn. Đây là trường hợp của một số hiện tượng tâm lí-xã hội nào đó. Vì thế, một người công chức là một lực lượng xã hội, nhưng đồng thời lại là một cá nhân. Kết quả là, ông ta có thể sử dụng năng lượng xã hội (énergie sociale) mà ông ta đang nắm giữ, theo một chiều hướng được quy định bởi bản tính cá nhân của mình, và qua đó, ông ta có thể có một sự ảnh hưởng đến những yếu tố cấu thành xã hội. Đó là điều xảy ra đối với các chính khách, và nói một cách tổng quát hơn, đối với các

thiên tài. Các thiên tài này, cho dù không làm tròn chức năng xã hội, vẫn rút ra từ những xúc cảm tập thể mà họ là đối tượng một uy quyền, và bản thân uy quyền này cũng là một lực lượng xã hội, và trong chừng mực nào đó, họ có thể dùng để phục vụ những ý niệm cá nhân. Nhưng ta thấy rằng những trường hợp này là do những ngẫu nhiên cá biệt, và do đó, không thể tác động đến các đặc điểm cấu thành của loại xã hội, vốn là đối tượng duy nhất của khoa học. Sự hạn chế ở nguyên tắc được phát biểu ở trên, vì thế, không mấy quan trọng đối với nhà xã hội học.



Trong cuốn *Sự phân công lao động xã hội*, chúng tôi đã sai lầm khi trình bày quá nhiều mật độ vật chất như là sự thể hiện chính xác của mật độ năng động. Tuy nhiên, việc lấy mật độ thứ nhất thay cho mật độ thứ hai là hoàn toàn chính đáng đối với bất cứ cái gì liên quan đến những hiệu quả kinh tế của mật độ thứ hai này, chẳng hạn như lấy sự phân công lao động như là sự kiện thuần túy kinh tế. ↩

Lập trường của Comte về chủ đề này là một thứ chủ nghĩa chiết trung khá hàm hồ. ↩

Đó là lí do tại sao mọi sự cưỡng chế đều không bình thường. Chỉ có sự cưỡng chế nào phù hợp với ưu thế xã hội nào đó, tức là ưu thế về trí tuệ hay luân lí, mới xứng đáng với tên gọi này. Nhưng sự cưỡng chế mà một cá nhân này thực thi đối với một cá nhân khác vì anh ta là người mạnh hơn hay giàu có hơn, nhất là khi sự giàu có ấy không thể hiện giá trị xã hội của anh ta, là sự cưỡng

chế không bình thường và chỉ có thể được duy trì bằng bạo lực mà thôi. ↩

Lí thuyết của chúng tôi thậm chí còn trái ngược với lí thuyết của Hobbes hơn so với lí thuyết về pháp quyền tự nhiên. Quả thật, đối với những người ủng hộ học thuyết sau, đời sống tập thể chỉ tự nhiên trong chừng mực nó có thể được suy ra từ bản tính cá nhân. Nhưng, chỉ có những hình thức tổ chức xã hội phổ biến nhất mới có thể, nói một cách chặt chẽ, được phát sinh từ nguồn gốc ấy. Về chi tiết, điều này quá xa với tính chất hết sức phổ biến của các thuộc tính tâm lí để có thể được gắn với chúng; do đó, đối với các môn sinh của trường phái này, nó có vẻ giả tạo chẳng kém gì các địch thủ của họ. Trái lại, đối với chúng tôi, tất cả đều tự nhiên, kể cả những sự sắp đặt riêng biệt nhất, vì tất cả đều được đặt cơ sở trên bản tính tự nhiên của xã hội. ↩

Giáo trình triết học thực chứng, IV, 328. ↩

Systeme de Logique/Hệ thống Logic học, 11, 478. ↩

Sự phân công lao động xã hội, tr. 87. ↩

Do đó, người ta sẽ không đúng nếu gọi phương pháp của chúng tôi là phương pháp duy vật. ↩