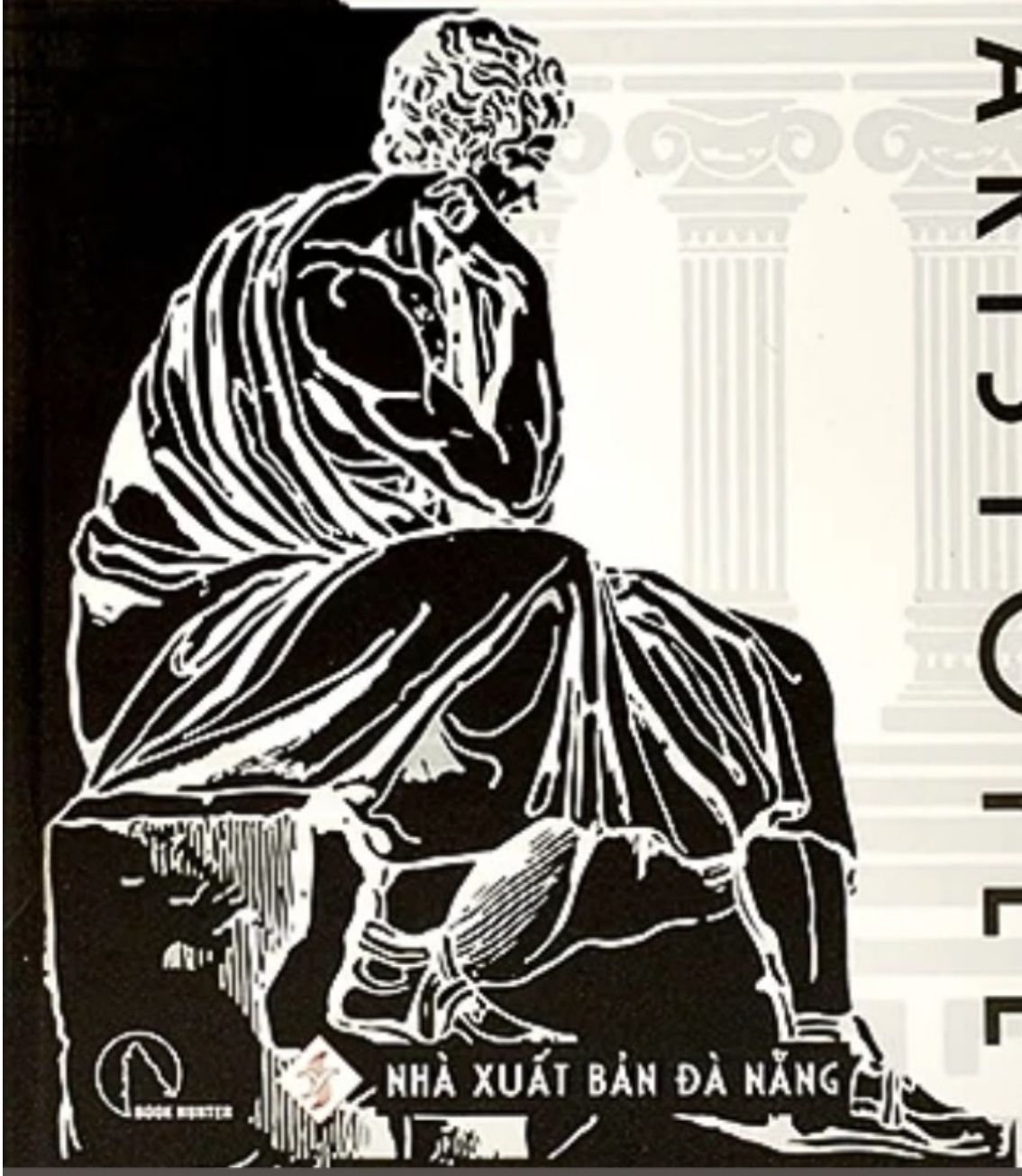
LUÂN LÝ HỌC

Ἠθικὰ Νικομάχεια

Người dịch: Lê Thúy Ái, Lê Duy Nam, Nguyễn Thế Anh, Bùi Minh Hùng, Nguyễn Minh Tuấn
Hiệu đính: Lê Duy Nam

TÁC PHẨM TRIẾT HỌC KINH ĐIỂN

(Tái bản có chỉnh sửa lần thứ hai)



ARISTOTLE

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

SÁCH MỚI.NET - EBOOK

THƯ VIỆN EBOOK

SÁCH MỚI.NET

HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN

WWW.SACHMOI.NET

Bản quyền bản tiếng Việt © Book Hunter, 2020.

Dịch theo *The Nichomachean Ethics* xuất bản năm 1911, tái bản năm 1934 của Everyman's Library.

Mọi sao chép, trích dẫn phải có sự đồng ý của Book Hunter.

TỦ SÁCH KIẾN TẠO

LUÂN LÝ HỌC

Aristotle

Người dịch: Lê Duy Nam, Nguyễn Thế Anh Lê Thúy Ái, Minh Hùng, Nguyễn Minh Tuấn

Nhà xuất bản Đà Nẵng

Contents

TỦ SÁCH KIẾN TẠO

MỤC LỤC

LỜI NÓI ĐẦU CỦA BOOK HUNTER

Một số lưu ý khi đọc

1. Về Chú giải và Chú thích

2. Về các khái niệm

3. Về cấu trúc câu

LỜI GIỚI THIỆU

Sau đây là danh sách các tác phẩm của Aristotle (tính tới năm 1934)

QUYỂN I

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

XI

XII

XIII

QUYỂN II

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

QUYỂN III

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

XI

XII

QUYỂN IV

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

QUYỂN V

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

XI

QUYỂN VI

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

XI

XII

XIII

QUYỂN VII

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

XI

XII

XIII

XIV

QUYỂN VIII

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

XI

XII

XIII

XIV

QUYỂN IX

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

XI

XII

QUYỂN X

II

III

IV

VI

VII

VIII

IX

CHÚ GIẢI

Bảng giải thích khái niệm cần lưu ý

LỜI NÓI ĐẦU CỦA BOOK HUNTER

Quyết định dịch "Luân lý học" của Aristotle là một cuộc mạo hiểm của Book Hunter trên con đường dịch thuật. Chúng tôi không phải là các giáo sư hay tiến sĩ chuyên ngành triết học có đủ đức cao vọng trọng để dịch tác phẩm của Aristotle sang tiếng Việt, mà chúng tôi đến với tác phẩm của ông bằng sự thôi thúc cấp thiết nội tại: một chu trình tự vấn về nhân cách. Quá trình đọc, dịch, biên tập, thiết kế, đối với chúng tôi là một chuỗi tự vấn và soi chiếu bản thân qua luận thuyết của ông.

Aristotle (384 TCN – 322 TCN), triết gia vĩ đại thời Hy Lạp cổ đại cùng với người thầy Plato của mình, được mệnh danh là "Cha đẻ của triết học phương Tây". Trước tác của ông có độ bao quát rộng lớn trên nhiều chuyên ngành như siêu hình học, logic học, chính trị, nghệ thuật, hùng biện, tâm lý học, kịch nghệ,... và đặc biệt là đạo đức. Các trước tác của ông đa phần đã thất tán, chỉ còn một phần ba trong số các tác phẩm ấy được lưu giữ lại đến nay, và may mắn cho chúng ta, những tác phẩm kỳ vĩ nhất vẫn được lưu truyền.

Những tác phẩm vẫn tồn tại và lưu truyền trong thời Trung cổ ở Châu Âu được tập hợp lại trong "Corpus Aristotelicum", tuy nhiên không phải toàn bộ các trước tác trong đó đều do Aristotle trực tiếp soạn, mà không ít quyển được viết bởi các cộng sự hoặc đệ tử, dưới sự chỉ đạo của Aristotle, hoặc đôi khi là do chịu sự ảnh hưởng trực tiếp từ tư tưởng của ông. Trong "Corpus Aristotelicum", các tác phẩm được chia thành năm phân nhóm bao gồm: Logic học, Khoa học Tự nhiên, Siêu hình học, Luân lý & Chính trị, Hùng biện & Thi ca. Vào thế kỷ XVIII, nhà triết học cổ điển August Immanuel Bekker (1785-1871) đã đưa ra một hình thức trích dẫn tiêu chuẩn cho các tác phẩm của Aristotle dựa trên số trang được sử dụng trong bản thuộc Viện Hàn lâm Khoa học Đức, được gọi là "Đánh số Bekker". Bạn đọc sẽ bắt gặp "Đánh số Bekker" ở trong bản dịch "Luân lý học" của Book Hunter.

Cách đánh số này có thể giúp các bạn trực tiếp tham chiếu đến bản "Corpus Aristotelicum" được lưu trữ bởi Viện Hàn lâm Khoa học Đức, thay vì chỉ

trích dẫn từ bản dịch.

"Luân lý học" là một phần thuộc phân nhóm "Luân lý & Chính trị" trong "Corpus Aristotelicum". Aristotle lần đầu sử dụng thuật ngữ "Luân lý học" (*ethics*) để đặt tên cho lĩnh vực nghiên cứu được khởi xướng bởi Socrates và Plato. "Corpus Aristotelicum" tập hợp bốn trước tác về Luân lý, nhưng trong số ấy chỉ "Nicomachean Ethics" là tác phẩm khả tín nhất đồng thời cũng nổi tiếng nhất. "Nicomachean Ethics" gồm mười cuốn, nội dung dựa trên những ghi chép bài giảng của Aristotle tại Lyceum – ngôi trường do ông thành lập với sự giúp đỡ của vua Phillip II của Macedon. "Nicomachean Ethics" tương truyền được lấy theo tên của con trai Aristotle – Nicomachus, người đã dành tuổi trẻ của mình để biên tập và chỉnh sửa tác phẩm này.

Bản dịch của chúng tôi được dịch từ phiên bản tiếng Anh

"Nicomachean Ethics" của Drummond Percy Chase, giới thiệu bởi

J. A. Smith. Cả hai đều là những học giả nổi tiếng của Cộng đồng Aristotle. Drummond Percy Chase (1820 – 1902) là hiệu trưởng của St Mary's Hall, Oxford. Ông đã gắn bó với khuôn viên đại học Oxford 60 năm cho tới tận khi chết và *The Times* đã tôn vinh ông là người nổi tiếng nhất cộng đồng Oxford. John Alexander Smith (1863-1939) sinh sau Drummond Percy Chase 43 năm nhưng đã có thời gian cùng hoạt động dưới khuôn viên đại học Oxford và có chung mối quan tâm đối với Aristotle. John Alexander Smith cùng với một số nhà nghiên cứu Triết học nổi tiếng khác đã thành lập ra Cộng đồng Aristotle Oxford (Oxford Aristotelian Society) từ những năm 1880 dưới sự lãnh đạo của Ingram Bywater (1840-1914) cho tới tận khi Bywater nghỉ hưu vào năm 1908. Họ thường tụ tập với nhau và thảo luận về triết học của Aristotle, đánh giá các bản dịch và sau cùng cho ra đời các bản dịch toàn bộ sáng tác của Aristotle. Và ông đã lựa chọn bản dịch của tiền bối Drummond Percy Chase để giới thiệu tới độc giả. Sau khi đã khảo sát nhiều phiên bản tiếng Anh của cuốn sách, trong đó nổi tiếng nhất là bản dịch của W.D. Ross, chúng tôi quyết định chọn bản dịch vừa đề cập ở trên bởi đây là phiên bản được chú giải kỹ lưỡng và phần giới thiệu của J.A.

Smith đã giúp chúng tôi thực sự hiểu tác phẩm hơn, trong bối cảnh chúng tôi không có được sự trợ giúp từ các chuyên gia về Aristotle người Việt Nam.

Bản dịch của Book Hunter có tiêu đề là "Luân lý học" hẳn sẽ gây nên nhiều thắc mắc: Tại sao không giữ tên Nicomachus – người con trai đã có công sửa chữa tác phẩm này? Hoặc tại sao không dịch là "Đạo đức học" giống như nhiều học giả Việt Nam khác? Câu trả lời cho câu hỏi đầu tiên: khó khăn nằm ở tiếng Việt. Chúng tôi sẽ đặt tên cuốn sách như thế nào: "Luân lý học của Nicomachus", "Luân lý học do Nicomachus", "Bản Luân lý học của Nicomachus", "Luân lý học Nicomachus"… tất cả đều không hợp lý. Do đó, chúng tôi mạo muội không nhắc đến Nicomachus ở tiêu đề và dành những lời giới thiệu này cho ông. Câu trả lời cho câu hỏi thứ hai: luôn có nhiều tranh luận xung quanh sự khác biệt giữa luân lý và đạo đức trong tiếng Việt. "Luân lý" ý muốn nói đến hệ thống chuẩn mực về cái tốt trong một cộng đồng, điều này tương xứng với khái niệm "ethic" có gốc từ "ēthos" trong tiếng Hy Lạp với nghĩa là truyền thống, tập quán. "Ethic" khác với "moral" (mà chúng tôi chọn dịch là "đạo đức"), vốn có gốc Latin là "mos" với nghĩa tâm tính, và đến thế kỷ XIV thì được sử dụng để chỉ những hành vi đúng đắn. Chọn dịch "moral" là "đạo đức" là vì chúng tôi dựa trên học thuyết của Lão Tử trong "Đạo Đức kinh", trong đó Lão Tử luận rằng con người làm điều đúng khi hợp với quy luật của vạn vật. Trong tác phẩm này, Aristotle cũng nhiều lần nhắc đến "lựa chọn đạo đức", "nhân cách đạo đức", "trạng thái đạo đức", "hành động đạo đức", "phẩm hạnh đạo đức"... đều thể hiện cho mục đích hướng tới điều tốt. "Đạo đức" là đối tượng được bàn đến, là chuẩn mực cần hướng tới, và Aristotle thông qua chuỗi lập luận của mình để phân định các vấn đề về đạo đức. Tuy nhiên, đó không phải là toàn bộ nội dung của tác phẩm, bởi vì tác phẩm không chỉ bàn về các đức hạnh mà còn bàn về trí tuệ, tài năng và hạnh phúc,... những chủ đề tuy không hoàn toàn nằm ngoài "đạo đức" nhưng vẫn có nội hàm tách biệt. Do đó, chúng tôi chọn cách dịch tựa đề của cuốn sách là "Luân lý học", tức là cuốn sách bàn về hệ thống những chuẩn mực đúng đắn trong xã hội, hướng đến hình thành những con người tốt, tiền đề cho vấn đề quản trị quốc gia được đề cập trong "Chính trị luận" của ông.

Sau gần nửa năm tập trung toàn lực cho "Luân lý học" của Aristotle, nhóm dịch của chúng tôi đã hoàn thành bản dịch cuốn sách. Chúng tôi phải thú nhận rằng cuốn sách có phần vượt quá năng lực của nhóm, vì lối tiếng Anh hàn lâm của Drummond Percy Chase khiến cho sự đọc hiểu không dễ chút nào, thêm nữa là những lập luận trừu tượng của một triết gia cách đây hơn hai ngàn năm đã nhiều lần bị thất tán, sửa đổi, dịch thuật... khó tránh khỏi "tam sao thất bản". Riêng quyển VI, chúng tôi rất tiếc phải cảnh báo rằng độc giả sẽ bối rối khi đọc, bởi vì không phải chỉ chúng tôi khó khăn để hiểu mà ngay cả giáo sư J. A. Smith, người viết giới thiệu cho phiên bản tiếng Anh và đã dành cả cuộc đời để nghiên cứu Aristotle cũng thừa nhận rằng ông không hiểu phần nội dung này. Do đó, mặc dù chúng tôi mong muốn được mang đến cho các bạn đọc một ấn bản hoàn hảo nhưng rồi cũng chấp nhận sự bất toàn của bản dịch.

"Luân lý học" của Aristotle là tác phẩm thứ ba trong Tủ Sách Kiến Tạo của Book Hunter được xuất bản tại Việt Nam, và chúng tôi hy vọng rằng cuốn sách có thể góp phần giúp bạn đọc đặt ra các câu hỏi về đạo đức trong xã hội hiện nay.

Xin cảm ơn các bạn đọc!

Book Hunter

Một số lưu ý khi đọc

1. Về Chú giải và Chú thích

- Chú thích: Là những giải thích của chúng tôi về các chi tiết trong quá trình dịch. Để làm những chú thích về các nhân vật, điển tích, điển cố Hy Lạp, chúng tôi đã tra cứu từ trang đại từ điển online Britannica. Chú thích được chúng tôi đặt ở cuối chân trang.
- Chú giải: Là phần giải thích bằng tiếng Anh được chúng tôi dịch sang tiếng Việt và có vị trí ở cuối sách theo bản gốc tiếng Anh - *The Nicomachean Ethics*, xuất bản lần đầu năm 1911 và tái bản vào các năm 1915, 1920, 1925, 1928, 1930 và 1934 của Everyman's Library.
- Đánh số Bekker: Chúng tôi giữ nguyên vị trí số Bekker từ bản tiếng Anh.

2. Về các khái niệm

Các khái niệm chúng tôi dịch từ bản tiếng Anh, vậy nên chúng tôi cũng không dám chắc chắn rằng nhóm dịch chọn chính xác được phương án biểu thị ý nghĩa mà Aristotle đã sử dụng. Chúng tôi chọn phương án dịch dựa trên phần giải thích khái niệm ấy của chính Aristotle kết hợp với tra cứu từ nguyên của mỗi khái niệm để phù hợp với thói quen tiếng Anh thế kỷ XIX.

Trong quá trình đọc, có thể bạn thấy không đồng tình với cách dịch các khái niệm của chúng tôi, vậy bạn hãy tra cứu bản danh sách các khái niệm cần lưu ý chúng tôi để ngay sau nội dung chính của sách để hiểu rõ hơn lý do chúng tôi chọn các phương án ấy.

3. Về cấu trúc câu

Trong nguyên tác tiếng Hy Lạp không có sự tồn tại của dấu phẩy và dấu chấm, vì vậy, các học giả phương Tây sau này khi dịch các trước tác của Aristotle nói riêng cũng như các tác giả Hy Lạp cổ đại nói chung đều phải tự ngắt câu để phù hợp với văn phong đương thời. Bản dịch của Drummond Percy Chase được dịch theo văn phong hàn lâm thế kỷ XIX, với những cấu trúc câu phức hợp phức tạp, do đó, trong quá trình dịch chúng tôi hạn chế diễn giải câu văn, mà giữ nguyên cấu trúc câu của người dịch, dù cho có một số câu có bố cục không quen thuộc với độc giả Việt Nam.

LỜI GIỚI THIỆU

Luân lý học của Aristotle là một nửa của bản chính luận mà *Chính trị luận* là một nửa còn lại. Cả hai tác phẩm đều cùng bàn về một đề tài. Đề tài này được Aristotle đặt tên là *"triết học về các vấn đề con người"*; nhưng thường được biết với cái tên là Khoa học Chính trị hoặc Khoa học Xã hội. Kết hợp cả hai tác phẩm này lại, chúng ta có được lý thuyết toàn vẹn của Aristotle về hành vi của con người hoặc hoạt động thực tiễn, nghĩa là, toàn bộ hoạt động con người mà không chỉ hướng tới tri thức hoặc sự thật. Hai phần của chính luận này bổ sung được cho nhau, nhưng khi xem xét ở khía cạnh văn chương thì mỗi tác phẩm lại đứng được một cách độc lập và hoàn chỉnh. Lời tựa cho cuốn *Luân lý học* là lời mở đầu

cho toàn bộ chính luận, không chỉ riêng phần đầu; chương cuối của *Luân lý học* nối tiếp ngay sang *Chính trị luận*, và phác họa thứ tự các câu hỏi cần tìm lời giải trong *Chính trị luận* (bản luận thuyết gốc không tuân theo trật tự này).

Nguyên lý phân phối nội hàm giữa hai tác phẩm này thực sự không rõ ràng và gây nhiều tranh cãi. Chẳng thể thu thập được gì nhiều từ tiêu đề của chúng, vốn không hề được đưa ra bởi chính tác giả. Những tiêu đề này cũng chẳng đưa ra gợi ý gì về một sự thống nhất chặt chẽ trong tác phẩm mà chúng được áp dụng: thể số nhiều, vốn sống sót được một cách kỳ lạ trong tiếng Anh (*Ethics, Politics*), được sử dụng nhằm thể hiện cách giải quyết một nhóm các câu hỏi có liên quan tới nhau. Sự thống nhất trong nhóm đầu tiên trỗi dậy từ tập hợp các chủ đề trung tâm về nhân cách, còn ở nhóm thứ hai là từ mối liên hệ của chúng với sự tồn tại và cuộc sống trong một thành bang. Do đó chúng ta phải xem xét *Luân lý học* như đang xử lý với một nhóm các vấn đề và *Chính trị luận* với nhóm thứ hai, cả hai đều nằm trong phạm vi rộng của Khoa học Chính trị. Mỗi một nhóm này lại nằm trong các nhóm con mà có thể tương ứng một cách đại khái tới vài Quyển trong mỗi tác phẩm. Xu hướng xử lý từng vấn đề một ở dạng khái quát làm che mờ cả sự thống nhất trong mối liên hệ của các nội hàm và cách cắt nghĩa hợp lý của nó. Nhưng cần ghi nhớ rằng cái mà chúng ta nhận được đó là sự truy tìm một cách thẳng thắn và công khai chứ không phải một sự phơi bày của một học thuyết bất biến.

Dù vậy, mỗi tác phẩm vẫn hướng tới một sự trọn vẹn tương đối, và một điều quan trọng đó là cần quan sát mối liên hệ giữa tác phẩm này với tác phẩm kia. Sự khác biệt không phải nằm ở chỗ một tác phẩm thì giải quyết Đạo đức và tác phẩm còn lại thì giải quyết Triết học Chính trị, và một lần nữa cũng không phải nằm ở chỗ một tác phẩm xem xét các hoạt động đạo đức của mỗi cá nhân còn tác phẩm kia thì xem xét các hoạt động của Nhà nước, và lại một lần nữa không nằm ở chỗ tác phẩm này cho chúng ta lý thuyết về hành xử của con người, còn tác phẩm kia thảo luận về cách áp dụng lý thuyết đó vào thực hành, dù cho không phải tất cả những sự diễn giải sai lầm này có sai sót như nhau. Manh mối đi tới sự diễn giải đúng được Aristotle đưa ra, ngay trong chương cuối của *Luân lý học* mà ông đã lát đường cho tác phẩm *Chính trị luận*. Trong *Luân lý học*, ông đã không

đặt bản thân mình vào một cá nhân trừu tượng hoặc cô lập, mà ông luôn luôn nghĩ về cá nhân đó trong hoàn cảnh chính trị và xã hội của ông, với một bản chất cho trước tới từ chủng tộc, sự di truyền và môi trường nhất định. Do quan sát con người cá nhân này, ông đã nghiên cứu bản chất và sự hình thành nhân phẩm của ông – tất cả những điều ông có thể khiến bản thân hoặc được người khác tác động lên mà thành hình. Đặc biệt ông đã điều tra những dạng thức được thán phục của nhân cách và cách thức hình thành các nhân cách đó. Nhưng tất cả những điều này, mặc dù nó mang tới rõ ràng hơn cho chúng ta hiểu biết về điều tốt hoặc phẩm hạnh, và cách để đạt được, vẫn chỉ dừng lại ở lý thuyết hoặc mạn đàm. Nhưng chỉ mình nó thì không thể khiến chúng ta trở nên, hoặc giúp những người khác trở nên tốt. Do đó cần thiết phải có một lực lượng vĩ đại của Cộng Đồng Chính Trị hay Nhà nước, mà công cụ chính của nó là Luật pháp. Do đó một đòi hỏi trỗi dậy để bổ sung cho *Luân lý học*, đó là một chính luận tập trung vào các câu hỏi xoay quanh vấn đề: bằng cách tổ chức các lực lượng chính trị hay xã hội nào, bằng luật pháp hay thể chế nào chúng ta có thể đảm bảo nhiều đức tính tốt nhất?

Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng tạo ra các nhân phẩm tốt không phải là mục đích hành động của cá nhân hay nhà nước: đó là mục đích của mỗi người bởi vì nhân phẩm tốt là một điều kiện không thể thiếu và là nhân tố chính của hạnh phúc, mục đích của mọi hành vi con người. Mục Đích của mọi hành động, cá nhân hay tập thể, đó là hạnh phúc lớn nhất ở số lượng lớn nhất. Aristotle nhấn mạnh rằng không có khác biệt giữa điều tốt của một người và điều tốt của nhiều người hay của tất cả. Sự khác biệt duy nhất đó là về số lượng hay quy mô. Điều này không có nghĩa đơn giản là Nhà nước tồn tại nhằm đảm bảo về mặt mức độ mà các cá nhân đơn lẻ mong muốn, nhưng quá yếu đuối để đạt được mà không cần tới Nhà nước. Ngược lại, nó nhấn mạnh rằng bất cứ điều tốt nào xã hội có thể cho phép một người chắc chắn luôn luôn có được cái giá trị - dù anh ta có nhận thức được hay không – mà, một khi được đảm bảo, anh ta nhận ra là mình đang sở hữu. Cuộc sống hạnh phúc và tốt nhất đối với một cá nhân là một cuộc sống mà Nhà nước có thể mang tới, và rằng nó thực hiện bằng cách hiển lộ cho mỗi cá nhân các đối tượng ham muốn mới và giáo dục anh ta cách trân trọng chúng. Đối với Aristotle hay Plato, Nhà nước là, trên hết, một cơ

quan lớn và có tính giáo dục mạnh mẽ để mang tới cho mỗi cá nhân cơ hội tự phát triển và năng lực lớn hơn để tận hưởng cuộc sống.

Nhìn về cuộc sống mà Nhà nước hỗ trợ, và kết hợp với những nỗ lực của mỗi cá nhân để đạt được hạnh phúc, Aristotle đã không phác thảo một sự khác biệt đanh thép nào về các không gian hành động của Con người với tư cách là một cá nhân cũng như một công dân. Sự phân chia trong các thảo luận của ông được thể hiện trong *Luân lý học*, và *Chính trị luận* cũng không nằm trên sự khác biệt này. Sự khác biệt có lẽ đúng hơn là nhằm tới hai trạng thái trong cuộc sống của một người văn minh – trạng thái chuẩn bị cho một cuộc đời trọn vẹn của một công dân trưởng thành, và trạng thái thực hành hay tận hưởng thực sự vị trí của một công dân. Do đó, *Luân lý học*, với mục đích của ông là hướng tới sự hình thành tính cách, chủ yếu và trọng tâm là một luận thuyết về Giáo dục Đạo đức. Nó thảo luận đặc biệt về những phẩm chất nhân văn đáng ngưỡng vọng phù hợp với một cuộc sống của một cộng đồng văn minh có tổ chức, và giúp anh ta trở thành một "công dân tốt" và xem xét cách những phẩm chất đó có thể được nuôi dưỡng hoặc tạo ra và phòng tránh những phẩm chất trái ngược.

Đây là trọng tâm của *Luân lý học*, và mọi thứ khác thì đều phụ thuộc vào mục đích và mối quan tâm chính này. Tuy nhiên, những cái còn lại không phải là không có liên quan; toàn bộ hoàn cảnh mà một cá tính trưởng thành và vận hành được xem xét một cách cụ thể. Có một nền tảng mà chúng ta nên gọi là Tâm lý học, được phác họa trong những khung chắc chắn, những giả định sâu và các vấn đề rộng của nhân phẩm và hành vi con người không bị bỏ qua, và không hề ít những nội dung mà chúng ta có thể gọi là Siêu hình học. Nhưng không phải Tâm lý học hay siêu hình học được phân tích cụ thể, và cũng chỉ có một lượng vừa đủ được đưa ra thảo luận để đặt ra các bằng chứng chính trong bối cảnh và quan điểm thích hợp của chúng. Chính sự kết hợp của độ rộng của cái nhìn và sự quan sát tỉ mỉ này mang tới giá trị vĩnh hằng cho tác phẩm, và thỏa mãn quan điểm cho rằng nó chứa đựng Triết học Đạo đức của Aristotle. Nó quan trọng không phải chỉ vì là sự tổng kết những đánh giá và phỏng đoán đạo đức của một thời đại xa xưa. Nó ảnh hưởng và trú ngụ trong những nhân tố và đặc tính quan trọng nhất và vĩnh cửu ở hành xử của con người, và cũng không quá ngạc nhiên khi phần lớn của nó vẫn tồn tại cho tới tận ngày nay. Và nó vẫn là một trong những tác

phẩm kinh điển của Triết học Đạo đức, và giá trị của nó vẫn chưa hề có dấu hiệu bị phai mờ.

Như tôi đã chỉ ra ở trên, phần mở đầu của luận thuyết (Quyển I, chương I-III) là phần dẫn nhập cho toàn bộ đề tài cùng được xem xét trong *Luân lý học* và *Chính trị luận*. Nó thiết lập mục đích của toàn bộ quá trình khám phá, mô tả tinh thần của quá trình khám phá và kỳ vọng của độc giả. Cuối cùng, nó cung cấp rõ ràng các điều kiện cần thiết để nghiên cứu một cách mang lại ích lợi. Mục đích của phần mở đầu này là sự tiếp thu và truyền bá một loại tri thức cụ thể (khoa học), nhưng loại tri thức này và loại suy nghĩ tạo ra nó chỉ đóng vai trò phụ trợ cho một mục đích thực tiễn. Tri thức mà nó hướng tới là về điều gì tốt nhất cho con người và về những hoàn cảnh hiện thực hóa điều đó.

Chúng ta có thể thấy biểu hiện tột bậc của loại tri thức này ở những chính trị gia vĩ đại, và họ có thể tổ chức cũng như mang nhiều lợi thế và hạnh phúc cho người dân của họ bằng quản lý dựa trên pháp luật. Loại tri thức này cũng được tìm thấy ở quy mô nhỏ hơn như quản lý gia đình hay đời sống cá nhân một cách thành công.

Đặc tính của loại tri thức này là đầy đủ trong "tính đúng đắn", trong sự chính xác của sự trình bày, và tính chặt chẽ của chuỗi logic. Chúng ta không được tìm kiếm một cách luận bàn mang tính toán học. Hành vi Con người là một nội hàm không bị cai quản bởi các luật cần thiết và bất biến. Nhưng điều này không có nghĩa rằng nó không phải là chủ đề của bất kỳ một luật lệ nào cả. Có những nguyên lý tổng quát chi phối nó và chúng có thể được công thức hóa thành "các quy chuẩn," và các quy chuẩn có thể được sắp xếp một cách có hệ thống hoặc một cách thống nhất. Một điều rất quan trọng đó là phải ghi nhớ rằng các quy chuẩn thực tiễn hoặc quy chuẩn đạo đức đều chỉ mang tính tổng quát và luôn luôn có ngoại lệ, và rằng chúng xuất hiện không phải từ sự phức tạp đơn thuần của thực tế, mà từ khả năng biến thiên không lường trước của sự vật, sự việc. Ở khả năng cao nhất của mình, các quy chuẩn thực tiễn chỉ mô tả được các khả năng, chứ không mô tả được sự chắc chắn; một sự bất biến tương đối về kết nối là thứ duy nhất tồn tại, nhưng nó đủ để đóng vai trò dẫn đường chỉ lối trong cuộc sống. Aristotle là người nắm giữ sự cân bằng giữa một bên là hy vọng mê

muội về việc giảm thiểu nội hàm của Hành vi Con người xuống một vài nguyên lý trừu tượng chặt chẽ đơn giản và sẵn sàng đưa cho chúng ta các kết luận, và một bên là quan điểm cho rằng Hành vi Con người bị chi phối bởi những thế lực bí hiểm hành xử không có quy tắc. Ông không tham vọng đi tìm những sự bất biến tuyệt đối hay đưa ra kết luận từ nguyên lý của mình. Do đó, ông nhấn mạnh vào sự cần thiết của kinh nghiệm như là nguồn hoặc phép thử cho mọi điều ông phải nói. Kinh nghiệm đạo đức – sự sở hữu và thực hành thực tế của nhân phẩm tốt – là cần thiết thực sự để hiểu được các nguyên lý đạo đức và áp dụng chúng một cách có lợi. Sự hiểu chúng mang tính lý thuyết đơn thuần là điều không thể, hoặc nếu có thể, thì không mang lại lợi ích gì.

Luân lý học phù hợp với các sinh viên đã có giáo dục tổng quát đầy đủ để có thể trân trọng những điểm này, và đồng thời có một nền tảng vững chắc về thói quen tốt. Ngoài ra thì không có yêu cầu gì khác để có thể nghiên cứu nó một cách hữu ích.

Nếu thảo luận về bản chất và sự định hình nhâm phẩm được xem là chủ đề trọng tâm của *Luân lý học*, nội dung của Quyển I, chương IV-XII có thể được xem là vẫn thuộc về dẫn nhập và bối cảnh, nhưng những chương này chứa các vấn đề quan trọng một cách sâu sắc và gây ảnh hưởng to lớn lên các tư tưởng sau này. Chúng đưa ra một nguyên lý chi phối toàn bộ tư tưởng của Hy Lạp về cuộc đời con người, cụ thể đó là cuộc đời chỉ có ý nghĩa khi nó đang hướng tới một mục đích hay điều tốt nào đó. Đây là cách người Hy Lạp diễn đạt rằng mọi cuộc đời con người đều hàm chứa một thành tố lý tưởng – một cái gì đó chưa hiện hữu mà chỉ xuất hiện trong những điều kiện nhất định nào đó. Ở nghĩa này, Triết học Đạo đức Hy Lạp về cơ bản mang tính lý tưởng. Xa hơn nữa, nó luôn ngầm định rằng mọi hoạt động thực tiễn của con người đều được hướng tới hoặc "được định hướng" tới một mục đích *đơn lẻ*, và rằng mục đích đó có thể được biết và được định nghĩa trước khi được hiện thực hóa. Để biết nó thì không chỉ đơn thuần là vấn đề mang tính phỏng đoán, mà đó là một khoảnh khắc thực tiễn cao nhất bởi chỉ trong ánh sáng của nó thì cuộc sống mới có thể được chỉ lối dẫn đường một cách đúng đắn, và chỉ bằng cách đó thì nhà nước mới được tổ chức và quản lý một cách hợp lý. Điều này giải thích sức nặng được đưa ra xuyên suốt Triết học Đạo đức Hy Lạp về sự cần thiết của tri

thức như là điều kiện của một cuộc đời tốt nhất. Tri thức này không phải, dù nó bao gồm tri thức về bản chất của con người và hoàn cảnh của anh ta, mà ở đây là tri thức của điều gì là tốt nhất – tức là về mục đích hay cái tốt cao nhất của con người.

Nhưng ông không nhận thức được mục đích này thông qua một sức mạnh siêu việt nào đó hay thậm chí là bởi một cái gì đó có vẻ siêu việt. Sự trình bày Lý tưởng Đạo đức cũng như Trách nhiệm gần như vắng mặt. Thoạt nhìn, nó được đồng nhất với đối tượng của ham muốn, đối tượng của điều chúng ta không chỉ đơn thuần xem là đáng ham muốn mà thực sự ham muốn, hoặc là điều nếu được hiện thực hóa thì sẽ thỏa mãn ham muốn của con người. Trên thực tế, nó chính là điều chúng ta đều, khôn ngoan và đơn giản, đồng ý gọi tên là "Hạnh phúc".

Vậy hạnh phúc cốt nằm ở đâu?

Aristotle một cách khái lược đã loại bỏ những sự đồng nhất khá phổ biến của hạnh phúc như nhiều khoái lạc trần tục, quyền lực và danh dự chính trị, hoặc sự giàu có. Không có điều gì trong số những thứ này có thể tạo thành mục đích cao nhất hay điều tốt nhất của con người. Mặt khác, ông phản đối nhận thức của Plato về điều tốt phải là mục đích của toàn bộ vũ trụ, hoặc ít nhất là ông loại bỏ nó ra khỏi truy vấn của ông vì không liên quan. Điều tốt mà toàn nhân loại mưu cầu và các hoạt động thực tiễn đều hướng tới phải là một thứ thích hợp với bản chất và hoàn cảnh đặc biệt của con người, đồng thời phải có khả năng đạt được bằng nỗ lực của con người. Trong lý thuyết về hành vi con người của Aristotle không hề có dấu vết từ một "thế giới phi phàm" của Plato, và ông cũng mang lý tưởng đạo đức trong ngôn từ của Bacon xuống với "đúng trái đất" – gần hơn tới thực tế và vấn đề của đời sống con người thực sự rất nhiều. Chuyển từ sự phê bình của những người khác, ông trình bày quan điểm xác thực của riêng ông về Hạnh phúc, và, mặc dù ông tuyên bố một cách thẳng thắn rằng nó chỉ đơn thuần là một bản phác họa, miêu tả của ông về Hạnh phúc chứa đựng một tầm quan trọng vô cùng to lớn. Hạnh phúc của con người nằm ở hoạt động hoặc sinh lực, và bằng một cách thức đặc biệt chỉ có ở con người với bản chất và hoàn cảnh cho trước, nó không hề mang tính lý thuyết mà đầy tính thực tiễn: nó là hoạt động không lý trí nhưng vẫn thuộc về kẻ sở hữu và áp dụng lý trí, và

nó giả định rằng trong người đó có một sự phát triển những năng lực và sức mạnh liên quan. Cuối cùng là điều kiện chủ yếu của một cuộc đời thành công và do đó đầy thỏa mãn, nhưng Aristotle không bỏ qua các điều kiện khác, ví dụ như tuổi thọ, giàu có, may mắn, sự vắng mặt hoặc giảm bớt của chúng không khiến cho hạnh phúc bất khả thi mà chỉ là khó khăn hơn để đạt được mà thôi.

Thật thú vị khi so sánh hai miêu tả về Hạnh phúc, một của Aristotle và một của Mill trong Chủ nghĩa vị lợi (*Utilitarianism*). Miêu tả của Mill kém nhất quán hơn rất nhiều: có những lúc Mill phân biệt nhưng có những lúc ông ta lại đồng nhất các phạm trù: hạnh phúc, khoái lạc, mãn nguyện, và hài lòng. Ông ta dao động giữa niềm tin vào tính có thể đạt được chung chung của Hạnh phúc và một sự vắng mặt của hy vọng. Mill nhào trộn theo một cách tùy tiện những nguyên liệu như "không kỳ vọng từ cuộc sống nhiều hơn khả năng được trao," "bồi dưỡng tinh thần," "luật pháp được cải thiện,"v.v. và trong thực tế toàn bộ khái niệm bị bỏ ngỏ một cách mơ hồ, mịt mù và không chắc chắn. Aristotle vạch ra đề cương với một bàn tay chắc chắn hơn và trình bày một lý tưởng rõ ràng hơn. Ông cho phép sự ảnh hưởng lên hạnh phúc từ hoàn cảnh chỉ một phần, nếu có, và nằm trong sự kiểm soát của con người, nhưng ông rõ ràng đặt con người vào một sự quyết định chắc chắn hạnh phúc của bản thân anh ta, và cụ thể hơn là quyết định điều gì anh ta thực hiện trực tiếp với bản chất của chính anh ta, và điều gì là gián tiếp đối với hoàn cảnh của anh ta. "Chính bởi bản thân mình chúng ta là thế này hoặc thế kia." Nhưng điều này không bao gồm một sự cách ly trừu tượng hay nhân tạo của đối tượng đạo đức cá nhân khỏi mối quan hệ của anh ta đối với người hoặc vật khác khỏi hoàn cảnh xã hội và bản chất của anh ta, hay cũng không thể làm ngơ trước sự phụ thuộc tương đối của cuộc đời anh ta đối với một môi trường thuận lợi.

Nhân tố chính xác định thành công hay thất bại trong cuộc đời con người là sự đạt được những quyền lực nhất định, bởi vì Hạnh phúc chỉ là sự thực hành hoặc thực thi những quyền lực này trong cuộc sống thực tế, mọi điều khác chỉ đứng thứ hai và bổ trợ mà thôi. Những quyền lực này xuất hiện từ sự phát triển đến hạn của các năng lực tự nhiên thuộc về (ở nhiều mức độ) con người bình thường. Trong dạng thức phát triển của mình, chúng được biết là những phẩm hạnh (tiếng Hy Lạp mang nghĩa đơn giản

là "những điều tốt", "những sự hoàn hảo", "những sự ưu tú", hoặc "những sự vừa vặn"), một vài trong số chúng thì liên quan tới thể xác, nhưng những cái khác là tinh thần, và trong số những cái thuộc về tinh thần, những cái được xem là đặc trưng hay riêng biệt của con người, thì có những cái "có lý trí", tức là có sở hữu và thực hành tâm trí hay trí tuệ. Những phẩm hạnh này rơi vào hai nhóm, mà Aristotle phân biệt thành Phẩm hạnh Trí tuệ và Phẩm hạnh Tính cách. Chúng có điểm chung đó là chúng đều khởi lên trong chúng ta sự khâm phục và ca ngợi người sở hữu chúng, và chúng không hề bẩm sinh tự nhiên có được, mà phải phấn đấu đạt được. Nhưng chúng khác nhau ở những cách quan trọng. (1) Phẩm hạnh Trí tuệ là những sự ưu tú hay sức mạnh đã phát triển của lý trí – chúng nhìn thấy và công thức hóa các luật lệ, quy chuẩn, quản lý các hệ thống, và hài lòng khi thấy những điều này, trong khi Phẩm hạnh Tính cách chứa đựng một sự tuân phục những quy chuẩn thất thường trong bản thân chúng ta, nhưng có thể quản lý được, ví dụ như trực giác hay cảm xúc của chúng ta, (2) Phẩm hạnh Trí tuệ có được bằng học tập và giảng dạy, còn Phẩm hạnh Tính cách có được bằng kỷ luật. Phẩm hạnh Tính cách cấu thành nên "tính cách", và mỗi một loại phẩm hạnh tính cách thì là một "phẩm hạnh đạo đức" và dựa vào chúng thì ta mới hiện thực hóa được hạnh phúc. Trường hợp này đúng với ít nhất là hầu hết mọi người, và đối với toàn bộ con người, sở hữu của họ là một nền tảng không thể thiếu sót của một cuộc đời tốt nhất, tức là cuộc đời đáng ham muốn nhất. Chúng hình thành nên nội hàm chính và trung tâm của *Luân lý học.*

Có lẽ cách đúng nhất để hiểu được nghĩa mà Aristotle muốn nói tới ở đây là xem xét phẩm hạnh đạo đức như một dạng tuân phục quy tắc hành xử được chấp nhận bởi một đối tượng là có giá trị đối với một nhóm hoàn cảnh lặp đi lặp lại trong cuộc đời con người. Sự tuân phục này yêu cầu tri thức về quy tắc đó và sự chấp nhận nó như là *quy tắc* của hành vi mà một đối tượng tự thực hiện, nhưng không nhất thiết phải là tri thức về căn cứ của nó hay mối liên hệ mang tính hệ thống của nó đối với những quy tắc được chấp nhận tương tự và được biết đến tương tự (có thể thấy rằng từ Hy Lạp được dịch là "lý trí" một cách thường xuyên trong *Luân lý học* có nghĩa trong hầu hết mọi trường hợp là một quy tắc như vậy, và nó không phải là chức năng có vai trò hiểu, công thức hóa và xem xét chúng).

"Phẩm hạnh đạo đức và sự đồi bại" tạo nên cái chúng ta gọi là tính cách, và một câu hỏi quan trọng xuất hiện: (1) Tính cách là gì? Và (2) Nó được hình thành như thế nào? (bởi tính cách ở nghĩa này không phải bẩm sinh mà có; nó được định hình hay tạo ra). Aristotle luận bàn những câu hỏi này trong một trật tự ngược. Câu trả lời của ông rất đặc biệt và khác thường – không phải bởi chúng tuyệt đối mới lạ (bởi chúng cũng được thấy trong Plato), nhưng vì Aristotle mà chúng lần đầu tiên trở nên đặc biệt và được công thức hóa một cách rõ ràng.

(1) Tính cách, tốt hay xấu, được tạo ra bởi một điều Aristotle gọi là "thói quen", tức nó là kết quả của hành động lặp đi lặp lại với một phẩm cấp tương tự hay giống nhau. Sự lặp đi lặp lại này tác động lên các năng lực hay thiên hướng tự nhiên dần dần cố định chúng vào hướng này hay hướng ngược lại, mang tới cho chúng một sự định kiến đi đến tốt hoặc xấu. Do đó một vài hành động định hình tính tốt hoặc tính xấu của tính cách phải được thực hiện trong một cách cụ thể nào đó, và do đó sự hình thành tính cách tốt đòi hỏi kỷ luật và định hướng từ bên ngoài. Không phải là bản thân chủ thể không có đóng góp gì cho sự hình thành nên tính cách của anh ta, nhưng thoạt đầu anh ta cần được hướng dẫn. Điểm mấu chốt ở đây không phải là không thể an toàn nếu để mặc hoàn toàn cho Tự nhiên, mà là không thể tin tưởng đơn thuần vào chỉ dẫn mang tính trí tuệ. Quá trình này là một quá trình đồng hóa, chủ yếu bởi bắt chước và dưới sự định hướng cộng với kiểm soát. Kết quả là một sự hiểu biết tăng dần về điều gì được thực hiện, một lựa chọn vì bản thân lợi ích của lựa chọn đó, sự vững chắc và ổn định của mục đích. Hành vi và cảm xúc đúng đắn trở nên, thông qua thói quen, dễ dàng hơn và dễ chịu hơn, và việc thực hiện chúng trở thành một "bản chất thứ hai." Chủ thể đạt được sức mạnh thực hiện chúng một cách tự do, tự nguyện và ngày càng "của bản thân anh ta" hơn.

Nhưng, các hành động "đúng đắn" là gì? Thoạt đầu, chúng là những điều tuân thủ một quy tắc – tuân thủ quy tắc đúng, và cuối cùng là tuân thủ lý trí. Người Hy Lạp không bao giờ do dự trước kết luận rằng suy cho cùng thì hành vi đạo đức về bản chất là hành vi có lý trí. Nhưng có một cách to lớn hơn để mô tả "tính đúng đắn" của chúng, và ở đây lần đầu tiên Aristotle giới thiệu "Học thuyết Trung đạo". Lập luận từ sự tương đồng của hành vi

vật lý "đúng đắn", ông tuyên bố rằng tính đúng đắn luôn luôn có nghĩa là thích nghi hoặc điều chỉnh cho những yêu cầu đặc biệt của một tình huống. Ông đã đưa cho sự điều chỉnh này một diễn giải mang tính định lượng. Làm (hoặc cảm) một điều gì đó là đúng trong một tình huống cho trước là làm (hoặc cảm) chỉ mức độ được yêu cầu mà thôi – không nhiều hơn và không ít hơn. Làm sai là làm hoặc cảm nhiều hoặc ít hơn so với một cái "trung đạo" được xác định bởi chính hoàn cảnh đó. Sự lặp đi lặp lại của hành vi nằm ở trung đạo là nguyên nhân của sự hình thành nên mỗi và tất cả "phẩm hạnh tính cách", và nhờ điều này mà "quy tắc" có thể được đưa ra.

(2) Vậy "phẩm hạnh đạo đức" là gì, kết quả của một quá trình được định hướng đúng đắn? Nó không phải là một trạng thái cảm xúc đơn thuần, cũng không phải là một khả năng có cảm xúc đơn thuần, cũng không phải là một năng lực tự nhiên hay bẩm sinh đơn thuần, nó là một *trạng thái* vĩnh cửu của bản thân đối tượng, hoặc, như cách chúng ta nói ở thời hiện đại, nó là ý chí của đối tượng, nó cốt ở sự tuân thủ tự giác một cách ổn định đối với một quy chuẩn hành động trong các hoàn cảnh nhất định thường xảy ra trong cuộc sống con người. Quy chuẩn này khiến sự kiểm soát và điều phối bị giới hạn trong sự thôi thúc tự nhiên trong hành động hay cảm xúc thế này và thế kia. Các hoàn cảnh rơi vào trong các nhóm cấu thành nên "lĩnh vực" của một vài "phẩm hạnh đạo đức", mà đối với mỗi phẩm hạnh thì ta có một quy chuẩn, tuân thủ với điều đảm bảo tính đúng đắn trong các hành vi của mỗi cá nhân. Do đó lý tưởng đạo đức có vẻ như là một bộ quy chuẩn, được đối tượng chấp nhận, nhưng đối với người đó nó chưa có được sự biện minh mang tính lý trí hay một hệ thống hoặc sự thống nhất. Nhưng các quy chuẩn này không áp đặt bất kỳ một sự bất biến mang tính cơ học nào: mỗi quy chuẩn nằm trong giới hạn của chính nó và cho phép sự đa dạng, và mức độ chính xác được áp dụng cho các nhu cầu của từng trường hợp (và mọi hoàn cảnh thực tế thì đều mang tính riêng lẻ) phải được xác định bởi trực giác ở khoảnh khắc đó. Không có một nỗ lực nhằm giảm các khả năng phong phú của hành động đúng đắn xuống một kiểu đơn điệu duy nhất. Ngược lại, người ta thừa nhận rằng có nhiều dạng phẩm hạnh đạo đức, và có một danh sách dài của chúng, với các sự đối bại tương quan được liệt kê.

Học thuyết Trung đạo ở đây đã thành hình và gây ấn tượng mạnh đối với các triết gia hậu bối, nhưng nó ít quan trọng hơn so với những gì thường được gán cho nó. Trong "Bảng Phẩm hạnh và Đồi bại", mỗi phẩm hạnh lại được đặt hai bên là hai Sự đồi bại trái ngược nhau, mỗi một trong số chúng thì hoặc là thừa hoặc là thiếu điều cấu thành nên phẩm hạnh khi ở định lượng chính xác. Aristotle cố gắng chỉ ra rằng đây là trường hợp xảy ra đối với mọi phẩm hạnh được nêu tên và nhận diện, nhưng sự luận bàn của ông thường bị khiên cưỡng và nỗ lực này không thực sự thành công. Ngoại trừ được xem như một nguyên lý thuận tiện để sắp xếp các dạng thức đa dạng của các tính cách đáng khen hoặc đáng chê, được chấp nhận một cách tổng quát như vậy bởi quan niệm của người Hy Lạp, hình thức của học thuyết này không đóng vai trò lớn.

Quyển III-V tập trung vào khảo sát các phẩm hạnh đạo đức và sự đồi bại. Chúng có vẻ được thực hiện để xác thực ở mức độ chi tiết của mô tả tổng quát về phẩm hạnh, nhưng mục đích này không được duy trì một cách ổn định. Cũng không có một nguyên lý phân loại được xem xét một cách kỹ lưỡng. Điều chúng ta tìm thấy là một dạng trưng bày chân dung của những loại phẩm hạnh đạo đức đa dạng mà người Hy Lạp ở thời đại của Aristotle khâm phục và phấn đấu. Thảo luận của Aristotle đầy những quan sát sắc sảo, thú vị và thi thoảng sâu sắc. Một vài phẩm hạnh đang được và sẽ luôn luôn được khâm phục ở mọi thời đại, nhưng một vài phẩm hạnh khác lại là đặc trưng của đời sống Hy Lạp của quá khứ. Phẩm hạnh quan trọng nhất là Công chính hay Con người Công chính, mà chúng ta sẽ tìm hiểu sau. Nhưng thảo luận này tới sau một nỗ lực làm sáng tỏ một số điểm khó và mù mờ trong mô tả tổng quát về phẩm hạnh và hành động đạo đức (Quyển III, chương I-V). Phần này quan tâm tới khái niệm Trách nhiệm. Thảo luận này cố tính loại trừ những vấn đề siêu hình học tự xuất hiện ở đây, nó di chuyển tiếp tới cấp độ tư tưởng của một người thực tiễn, tức một chính trị gia và một nhà lập pháp. Ép buộc và vô minh về những hoàn cảnh liên quan khiến các hành động trở nên vô ý và miễn truy cứu trách nhiệm của người thực hiện hành động, ngược lại thì hành động là có chủ ý và tác nhân phải chịu trách nhiệm, và được xem là họ thực hiện các lựa chọn hoặc ưa thích, bằng lòng với hành động của mình. Đam mê hay vô minh không biết tới quy tắc đúng không làm giảm nhẹ đi trách nhiệm. Nhưng có một sự khác biệt giữa các hành động được thực hiện một cách có chủ ý với các

hành động được thực hiện từ một bộ các lựa chọn hay mục đích. Loại thứ hai hàm chứa Suy xét cẩn thận. Suy xét cẩn thận bao gồm suy nghĩ, hướng đến mục đích: trong các hành động được suy xét cẩn thận, toàn bộ bản chất của tác nhân bằng lòng bước và bước vào hành động, và có một ý nghĩa đặc trưng của riêng tác nhân đó, chúng thuộc về anh ta trong hành động, và chúng là bằng chứng lớn nhất chứng minh anh ta là ai. Aristotle không thể tránh ám chỉ tới các khó khăn siêu hình học một cách hoàn toàn và điều ông đã trình bày ở đây về chúng không rõ nghĩa và không khiến độc giả hài lòng. Nhưng ông nhấn mạnh vào tầm quan trọng trong sự bằng lòng của hành động đạo đức mà tác nhân thực hiện, và vào thực tế trách nhiệm cá nhân anh ta phải gánh. Đối với mục đích hiện tại của anh ta thì những khó khăn siêu hình học không hề liên quan.

Thảo luận của Aristotle về Công chính trong Quyển V luôn là một nguồn tư liệu khó khăn vô cùng đối với độc giả của *Luân lý học*. Nhiều hơn gần như tất cả mọi phần khác của tác phẩm, nó đã gây ảnh hưởng lên tư tưởng Trung cổ và hiện đại về Công chính. Những điểm độc đáo và phân chia của phần này sau này đã trở thành hành trang cho các luật gia có triết lý. Thế nhưng, kỳ lạ thay, phần lớn những điểm độc đáo này đều bị hiểu nhầm và toàn bộ ý nghĩa của thảo luận này đã bị hiểu sai. Aristotle ở đây đang luận bàn Công chính trong nghĩa nghiêm ngặt nhất của nó, tức là một đức hạnh đặc biệt của tính cách mà được yêu cầu ở mọi công dân trưởng thành và có thể được tạo ra bằng kỷ luật từ thuở nhỏ hoặc bằng thói quen. Nó là tính khí hoặc thái độ thường lệ mà mọi công dân được yêu cầu để thực hiện chức năng của mình trong công việc quản lý của cộng đồng dân sự - với tư cách là một thành viên của bộ máy tư pháp và hành pháp. Công dân Hy Lạp là những nhà lập pháp đặc biệt, và hạn hữu mới có những lúc nghỉ ngơi, bởi vào bất kỳ một khoảnh khắc nào họ đều có thể được gọi tới để thực hiện vai trò phân xử (thành viên bồi thẩm đoàn hoặc quan tòa) hoặc làm một người quản lý. Đối với công việc của một nhà lập pháp thì đòi hỏi cao hơn nhiều so với phẩm hạnh đạo đức của Công chính hay Công tâm, thay vào đó người ta cần có một "phẩm hạnh trí tuệ" cao hơn và hiếm gặp hơn của tri thức thực tiễn. Và từ đây, cuộc thảo luận di chuyển tới một cấp độ thấp, và sự xuất hiện của các vấn đề nền tảng được loại bỏ. Do đó, "công chính mang tính phân phối" không quan tâm tới câu hỏi lớn về sự phân phối quyền lực và đặc quyền chính trị trong các cử tri hoặc các tầng lớp của nhà

nước mà quan tâm tới các câu hỏi nhỏ hơn về sự phân bố các món lợi thông thường và thậm chí là sự phân chia giữa những nguyên đơn tư nhân đối với các quỹ công cộng hoặc các khoản thừa kế, trong khi "công chính trừng phạt" chỉ quan tâm tới khôi phục pháp lý. Toàn bộ thảo luận của Aristotle bị lẫn lộn với nỗ lực bất thành trong việc đưa ra một mô hình toán học chính xác cho các nguyên lý công chính trong các lĩnh vực đa dạng được phân biệt ở đây. Tuy vậy, nó vẫn là một trong những nỗ lực đầu tiên thú vị mang tới tính chính xác lớn hơn cho một vài quan niệm đi đầu trong luật pháp.

Quyển VI dường như có hai mục đích: (1) nhằm mô tả phẩm hạnh trí tuệ và phát hiện một hình thái hoặc các hình thái cao nhất của nó; (2) để mô tả cách thức liên quan tới phẩm hạnh tính cách, và từ đó hành xử một cách thông thường. Vì mọi suy nghĩ thì hoặc là mang tính lý thuyết hoặc mang tính thực tiễn, phẩm hạnh trí tuệ có hai hình thái cao nhất – Tri thức Lý thuyết và Tri thức Thực tiễn. Cái thứ nhất, tức là cái tìm hiểu các luật lệ vĩnh cửu của vũ trụ, không có liên hệ trực tiếp nào với hành vi con người. Cái thứ hai đồng nhất với khoa học về cuộc đời con người mà toàn bộ luận thuyết, bao gồm cả *Luân lý học* và *Chính trị luận*, là một sự trình bày về nó. Chính khoa học này đã cung cấp cho các quy chuẩn đúng đắn trong hành xử. Nắm bắt được chúng khi chúng trỗi dậy trong và từ trải nghiệm thực tiễn, Quyển VI công thức hóa chúng một cách chính xác hơn và tổ chức chúng thành một hệ thống nơi chúng được xem như hội tụ tại hạnh phúc. Cách tri thức biểu hiện ra nằm ở trong sức mạnh chỉ rõ những quy tắc hành động tuân thủ bản chất của mục đích cuối hoặc điều tốt nhất cho con người. Nó bao hàm và bắt đầu từ một nhận thức rõ ràng về mục đích và mong muốn như cách nó được nhận thức, và nó tiếp tục bằng một phép suy luận mà phần lớn là suy xét cẩn thận. Trong một người có tri thức thực tiễn, quá trình này đã chạm tới kết quả hoàn hảo của nó, và quy tắc đúng đắn được áp dụng như một hệ thống với một nguyên lý duy nhất và tương tự như một cái gì đó hoàn toàn lý trí hoặc hợp lý. Ông không đi tìm quy tắc đúng đắn phù hợp với mỗi trường hợp, mà ông tạo ra một cái từ bản thân ông ngay lập tức, và có thể biện hộ nó khi cần bằng cách đưa ra lập luận của nó, tức là mối quan hệ của nó với mục đích cuối cùng. Đây là hình thái tột bậc của lý trí được áp dụng trong hành vi, nhưng có những hình thái nhỏ hơn của nó, ít độc lập hơn, ít nguyên bản hơn, nhưng vẫn có giá trị vĩ đại, ví dụ như năng lực tìm ra nguyên nhân thích đáng cho chính sách trong các

hoàn cảnh mới lạ hoặc là năng lực tìm ra cách luận bàn thích hợp khi phải tuân thủ tòa án luật pháp.

Hình thái suy nghĩ đi vào trong hành vi là điều kết thúc ở sản phẩm của một quy tắc tuyên bố một vài cách thức để đạt được mục đích cuộc đời. Quá trình này bao hàm (a) một sự hiểu rõ ràng và công chính về bản chất của mục đích đó – ví dụ như *Luân lý học* bản thân nó nỗ lực cung cấp; (b) một sự nhận thức chính xác các điều kiện của hành động, (a) ít nhất là bất khả thi ngoại trừ đối với một người có tính cách được định hình đúng đắn bởi kỷ luật; nó trỗi dậy không chỉ ở một người đạt được phẩm hạnh đạo đức. Bởi những hành động và cảm xúc đó hình thành tính cách xấu xa, đã che mờ con mắt của linh hồn và tha hóa nguyên lý đạo đức, và vị trí của tri thức thực tiễn đã bị tước đoạt khỏi sự nhại lại bản thân nó mà Aristotle gọi là "khôn lỏi" – một loại "tri thức" của kẻ vô lương tâm. Do đó tri thức thực tiễn đích thực và phẩm hạnh đích thực của tính cách lệ thuộc lẫn nhau; không cái nào thực sự khả thi hay hiện diện hoàn toàn mà thiếu cái còn lại. Đây là đóng góp của Aristotle cho thảo luận về câu hỏi được đặt ra, thực sự đứng ở trung tâm của Triết học Đạo đức Hy Lạp, của mối quan hệ giữa các thành tố trí tuệ và cảm xúc trong hành vi.

Aristotle không phải là một người theo chủ nghĩa trực giác, nhưng ông nhận diện sự ngầm định trong hành vi của một sự hiểu trực tiếp và tức thì của cả mục đích cuối cùng và của tính cách mà hoàn cảnh của ông tác động tới từ khoảnh khắc này sang khoảnh khắc khác. Tính trực tiếp của sự hiểu này khiến nó tương tự như cảm giác hay cảm nhận; nhưng trong quan điểm của ông thì nó ở trong mục đích cuối cùng bởi sự hiện hữu hoặc hành động của một người sở hữu sức mạnh, một thứ cao nhất trong bản chất của anh ta, và tương tự hoặc đồng nhất với bản chất thánh thần – tâm trí, hay trí tuệ. Nó chính là thứ đã lột tả cho chúng ta điều gì là tốt nhất đối với chúng ta – lý tưởng hạnh phúc là đối tượng của mong muốn thực sự và là mục đích của toàn bộ nỗ lực của chúng ta. Nhưng xa hơn và ở trên lý tưởng thực tiễn về điều gì là tốt nhất cho con người đã bắt đầu chỉ một lý tưởng khác còn cao hơn – tức là một cuộc đời không mang tính đặc trưng con người hoặc trong một cảm quan hẹp thực tiễn, nhưng vẫn đủ năng lực tham gia bởi một người ở trong những hoàn cảnh thực tế trên thế giới này. Tuy nhiên, có lúc, lý tưởng cao hơn và xa hơn này bị bỏ qua.

Quyển tiếp theo (Quyển VII) quan tâm một phần tới hoàn cảnh đạo đức, mà ở đó tác nhân dường như vượt lên trên mức độ phẩm hạnh đạo đức hoặc rơi xuống thấp hơn mức độ đồi bại đạo đức, nhưng một phần và nhiều hơn với hoàn cảnh mà ở đó tác nhân nắm giữ vị trí trung gian giữa hai thái cực đạo đức. Mục đích của Aristotle ở đây được định hướng chủ yếu tới hiện tượng "thiếu kiềm chế", sự yếu đuối của tinh thần hay thiếu tự chủ. Hoàn cảnh này đối với người Hy Lạp là một vấn đề chỉ liên quan tới trải nghiệm quá thường xuyên, nhưng nó xuất hiện đối với họ một cách đặc biệt khó hiểu. Bằng cách nào một người có thể biết điều gì tốt hoặc tốt nhất đối với anh ta, thế nhưng lại luôn thất bại trong việc hành động dựa trên kiến thức của mình? Socrates đã bị thu hút bởi nghịch lý khước từ khả năng này, nhưng thực tế thì quá mạnh mẽ đối với ông ta. Tri thức về quy tắc đúng có thể hiện diện, hoặc sự đúng đắn của căn cứ của nó có thể được chấp nhận, nhưng hết lần này tới lần khác nó đều bị bất tuân; ý chí có thể tốt thế nhưng luôn bị kiểm soát bởi ham muốn, do đó hành động được thực hiện trái ngược lại ý chí của tác nhân. Tuy nhiên, hành động này có thể là của tác nhân, và ý chí do đó bị phân chia để chống lại chính nó. Aristotle nhận thức được sự nghiêm trọng và khó khăn của vấn đề này, nhưng dù sự sáng tỏ mà ông đã vẽ ra, và sự chính xác mà ông phân tích, các hoàn cảnh mà ở đó hành động như vậy xảy ra, chúng ta khó có thể nói là ông đã giải quyết được vấn đề này. Đã tới lúc ông vượt lên khỏi quan điểm trừu tượng xem nó như một mâu thuẫn giữa lý trí và cảm xúc, nhận ra rằng cảm xúc liên quan tới kiến thức mà trong hành vi thì nó chiếm ưu thế hoặc bị đè nén, và rằng lực kéo tới hành động sai không phải là cảm xúc vô minh hay mù quáng mà luôn luôn có một lý do nào đó ở trong đó. Nhưng ông có xu hướng nhảy ngược lại sự trừu tượng, và mô tả cuối cùng của ông thì không rõ ràng và khó hiểu. Ông nhận ra nguồn gốc của hiện tượng trong bản chất của ham muốn vui thú thể xác, một thứ phi lý trí nhưng luôn có điều gì có tính lý trí trong đó. Loại vui thú này không nhất thiết về bản chất là xấu, và ông đã một vài lần nhắc lại; ngược lại, chúng là tốt, nhưng chỉ ở những mức độ nhất định hoặc trong những hoàn cảnh nhất định nào đó thì ý chí sẽ bị làm cho mê muội, lưỡng lự và lạc lối.

Quyển VIII và IX (về Tương giao) gần như là một sự gián đoạn của tranh luận. Nội hàm này là một đề tài được ưa thích của các tác gia cổ đại, và sự luận bàn ở đây trôi chảy và có trật tự hơn những chỗ khác của *Luân lý*

học. Lập luận rõ ràng và có thể không cần bổ sung chú thích cho độc giả. Hai Quyển này chứa một sự bổ sung hấp dẫn và cần thiết đối với mô tả đạo đức Hy Lạp có chút gì đó khô khan trong các Quyển trước, và trong hai Quyển này có những suy nghĩ sâu sắc về điều gì có thể được gọi là siêu hình tương giao hay siêu hình tình yêu.

Mở đầu Quyển X, chúng ta quay trở lại chủ đề Vui thú, giờ được nhìn từ một quan điểm khác. Trong Quyển VII, người phản diện là những kẻ chú trọng vào sự phi lý hoặc tồi tệ của Vui thú: ở đây muốn chỉ những người cường điệu giá trị của Vui thú nhằm làm lẫn lộn hoặc đồng nhất nó với điều tốt nhất hoặc Hạnh phúc. Nhưng có nhiều cho chúng ta trong phần này hơn những phê bình sai lầm của người khác. Câu trả lời được đưa ra cả cho các câu hỏi tâm lý học, "Vui thú là gì?" và cho cả câu hỏi luân lý học, "Giá trị của nó là gì?" Vui thú, như chúng ta đã biết, là sự đi kèm một cách tự nhiên và là chỉ số cho hoạt động hoàn hảo, khác biệt nhưng không tách rời khỏi nó – "hành động của một đối tượng ở trạng thái tốt nhất là hành động lên một đối tượng ở trạng thái tốt nhất." Do đó bản chất nó luôn luôn tốt nhưng giá trị của nó lên và xuống cùng với giá trị của hành động mà nó kết hợp và nó tăng cường cũng như hoàn thiện. Do đó, các vui thú cao nhất và tốt nhất là những vui thú đi kèm với hoạt động cao nhất và tốt nhất.

Do đó, vui thú là một thành tố cần thiết trong cuộc đời tốt nhất, nhưng nó không phải là toàn bộ hay là nguyên liệu chính yếu. Giá trị của một cuộc sống phụ thuộc vòa bản chất và giá trị của hoạt động mà nó hàm chứa; cho trước một cuộc sống có tối đa các hành động tự do, thế thì sẽ có tối đa vui thú đi theo. Nhưng cuộc sống như thế nào thì hành động như vậy sẽ khả thi? Điều này đưa chúng ta quay trở lại với câu hỏi, Hạnh phúc là gì? Trong cuộc sống nào con người có thể tìm thấy sự thỏa mãn đầy đủ cho những ham muốn của mình? Đối với câu hỏi này, Aristotle đưa ra một câu trả lời gây ngạc nhiên lớn đối với chúng ta sau những gì đã xuất hiện trước đó. Hạnh phúc thực sự, sự thỏa mãn vĩ đại, không thể được tìm thấy bởi con người trong bất kỳ hình thái nào của cuộc sống "thực tiễn", không, không thể trong sự thực hành tự do và đầy đủ nhất có thể của các "phẩm hạnh đạo đức", cũng không trong cuộc sống của một công dân hay một binh lính hay chính trị gia. Tìm kiếm nó sẽ chỉ rước lấy thất bại và thất vọng. Nó chỉ được tìm thấy trong cuộc sống của một người quan sát, một khán giả vô tư;

hoặc để diễn đạt một cách độc đáo hơn, "ở trong cuộc đời của một triết gia, một cuộc sống đầy suy nghĩ khoa học và triết lý". Hình thái thỏa mãn nhất và cao nhất của cuộc sống khả thi đối với con người đó là "cuộc sống đầy suy nghĩ"; nó chỉ trong nghĩa thứ hai và đối với những người không thể làm gì trong cuộc sống của họ, thì những lý tưởng thực tiễn và đạo đức mới là tốt nhất. Đã tới lúc một cuộc sống như vậy không phải là đặc trưng của con người, mà nó là một sự ưu ái cho người dấn thân vào đó, và sự tham gia như vậy, dù có ít bị ngắt quãng như thế nào hay dù ngắn ngủi như thế nào thì đều là Hạnh phúc cao nhất mà cuộc sống con người có thể mang tới. Mọi hoạt động khác đều có giá trị chỉ bởi vì và ở mức độ mà chúng khiến cuộc sống này khả thi mà thôi.

Nhưng không được quên rằng Aristotle đã nhận thức được cuộc sống này giống như một hoạt động sôi nổi hay đầy nghị lực: chỉ có điều này mới mang lại cho nó sự tột bậc. Dù mọi tôn giáo đều rất nhiệt tình với điều ông nói về cuộc sống như vậy ("đệ tử của ông là những tôn giáo chính thống nhất" thì diễn đạt lại ý của ông bằng cách mô tả nội dung của nó như "phục vụ và khải thị của Chúa"), rõ ràng ông đồng nhất nó với cuộc đời của một triết gia, và như cách ông hiểu nó, một cuộc đời liên tục với các hoạt động trí tuệ mà ở đó ít nhất có những lúc mọi sự xao nhãng và xáo trộn không bị tách rời khỏi cuộc sống thực tiễn có vẻ như biến mất và trở thành hư không. Lý tưởng này một phần là sự kết thừa từ chủ nghĩa lý tưởng mãnh liệt hơn của người thầy, Plato, nhưng một phần là tới từ trải nghiệm của riêng ông.

Sự cao quý của lý tưởng này không thể bị nghi ngờ; quan niệm về mục đích cao nhất của con người hoặc một cuộc đời sống vì chân lý – cuộc sống miệt mài một cách phúc lạc trong cái nhìn tới chân lý – thì là một cuộc sống cao thượng và đầy cảm hứng. Nhưng chúng ta không thể kháng cự trước những chỉ trích nhất định về trình bày của Aristotle: (1) tương quan của nó với những lý tưởng thấp hơn về thực hành bị bỏ ngỏ; (2) cuộc đời được mô tả bằng một cách mà chỉ có một vài kẻ xuất chúng mới có thể biến thành hiện thực và trong những hoàn cảnh đặc biệt; (3) trong nhiều cách, khi xem xét nội dung, nó dường như bị giới hạn một cách không cần thiết và không thể biện minh. Nhưng phải ghi nhớ rằng đây là nỗ lực đầu tiên nhằm xác định nguyên lý của nó, và rằng các thất bại tương tự trong việc mô tả những lý tưởng cuộc sống theo mô hình "tôn giáo" và "tâm linh",

những thứ luôn được gợi ý vì sự giới hạn thuộc về bản chất một cách rõ ràng của cuộc sống "thực tiễn" hay "đạo đức", vốn là đối tượng của Triết học Đạo đức.

Lý tưởng Đạo đức đối với những người suy nghĩ sâu sắc nhất về nó dẫn tới tư tưởng về một Lý tưởng vượt xa và cao hơn nó, mang tới cho nó ý nghĩa, nhưng có vẻ như thoát ra ngoài khỏi quan niệm rõ ràng của con người. Sự giàu có và phong phú của Lý tưởng này không ngừng mời chào, nhưng cũng luôn thách thức, nỗ lực của chúng ta trong việc giam chặt nó trong một công thức hoặc mô tả rõ ràng với sự tưởng tượng chi tiết. Thế nhưng tư tưởng về nó không bao giờ bị xóa khỏi tâm trí chúng ta.

Quan niệm về cuộc sống tốt nhất không bị lãng quên trong *Chính trị luận*. Mục đích cuối cùng của cuộc sống tại một thành bang bản thân nó là sống tốt và làm tốt – một cuộc sống giúp tạo ra cuộc sống tốt nhất. Cơ quan vĩ đại trong sự tạo ra cuộc sống như vậy chính là Nhà nước vận hành theo Pháp luật, tức là Lý trí được hỗ trợ bởi Sức mạnh. Để có được hiệu năng lớn nhất của nó thì cần phải có sự phát triển khoa học lập pháp. Ý nghĩa chính của điều ông nói ở đây đó là điều đáng ham muốn nhất sẽ là lý do tốt nhất của một cộng đồng và nên được thể hiện trong pháp luật của nó. Dù tính tới bây giờ nó vẫn chưa thành hiện thực, nhưng nó vẫn đúng khi một ai đó khiến anh ta và người khác trở nên tốt hơn thì phải trở thành một nhà lập pháp thu nhỏ - tức là phải học các nguyên lý tổng quát về pháp luật, đạo đức và giáo dục. Quan niệm về πολιτική (chính trị) mà ông đã mở đầu *Luân lý học* sẽ đóng vai trò như hướng dẫn cho những người cha dạy bảo con cái họ cũng như những nhà lập pháp điều hành nhà nước. Không tìm thấy một học thuyết đủ tiến bộ nào của các tiền bối về chủ đề này, Aristotle đã tự xây dựng nó và vẽ phác thảo các chương trình của chính trị trong câu kết luận của *Luân lý học*. Mục tiêu tột cùng của ông là đi trả lời cho câu hỏi, Hình thái chính trị tốt nhất là gì? Nó nên được cấu thành bằng cách nào và luật pháp hay phong tục nào nên được áp dụng và triển khai? Chỉ khi nào các câu hỏi này được trả lời thì "triết học của vấn đề con người" mới được hoàn thiện.

Nhìn lại chúng ta sẽ thấy rằng thảo luận của đề tài trung tâm về bản chất và sự hình thành tính cách đã mở rộng ra thành Triết học về Hành vi Con

người, kết hợp mở đầu và kết thúc của nó thành siêu hình học. Kết quả là Triết học Đạo đức được đặt trên nền tảng Lý thuyết Chính trị và Triết học tổng quát. Các đặc trưng riêng biệt nhất của Triết học Đạo đức này là do thực tế quan điểm thuyết mục đích về cuộc sống và hành động của con người ở bản chất: (1) Mọi hành động của con người, nhưng đặc biệt là mọi hành động thực tiễn của con người, đều hướng tới một Mục đích đơn thuần được khám phá bởi suy nghĩ, và Mục đích này được nhận thức như là đối tượng của ham muốn nhân loại nói chung, giống như một cái gì đó để tận hưởng, không giống với cái được thực hiện hay ban hành. Triết học Đạo đức của Aristotle không phải là chủ nghĩa khoái lạc mà là chủ nghĩa tận khoái (*eudæmomstic*), tức là mục đích nằm ở việc tận hưởng Hạnh phúc, không phải là hoàn thiện trách nhiệm. (2) Mọi hoạt động thực tiễn của con người đều lấy được giá trị từ hiệu quả của chúng ở vai trò là phương pháp đạt được mục đích cuối cùng, dù tốt hay xấu, đúng hay sai, khi nó đi đến hay không đi đến được Hạnh phúc. Do đó, Triết học Đạo đức của ông về bản chất là thuyết vị lợi hoặc thuyết thận trọng (*prudentialism*). Hành động Đúng đắn bao hàm Tư tưởng hoặc Suy nghĩ, một phần về sự phát triển của một quan niệm riêng biệt hơn và rõ ràng hơn về mục đích của ham muốn, một phần là để suy luận từ đó các quy tắc chi phối hoàn cảnh hiệu quả thông thường trong việc hiện thực hóa nó. Suy nghĩ được chứa đựng trong hành vi đúng đắn là tính toán – tính toán các cách thức đạt được mục đích được cố định bởi bản chất và đã biết trước. Hành động bản thân nó dù tốt nhất chỉ là sự hiện thực hóa một ý đồ được nhận thức từ trước và suy nghĩ kỹ lưỡng, tán dương bản thân nó bởi sự hấp dẫn vốn có của nó hoặc bởi tiềm năng vui thú.

Quan niệm này có lợi thế to lớn trong việc xem đạo đức về bản chất là có lý trí, nhưng bất lợi đi kèm trong việc hạ thấp nó thành một loại Chủ nghĩa thận trọng không lý tưởng và tầm thường, và nó cũng không được cứu khỏi điều này bằng cách xử lý vội vàng, bởi một dạng hồi tưởng, của Lý tưởng thứ hai cao hơn – một sự thêm vào phá hủy sự chặt chẽ của mô tả mà không thực sự làm biến đổi chất liệu của nó. Nguồn gốc sự bất mãn của chúng ta với toàn bộ lý thuyết nằm sâu hơn so với xu hướng đồng nhất mục đích với sự tối đa tận hưởng hay thỏa mãn, hoặc xem xét điều tốt hoặc điều xấu của hành động cũng như cảm xúc ở mức đơn thuần dựa vào hiệu quả của chúng trong việc tạo ra kết quả như vậy. Nó trỗi dậy từ áp dụng vào đạo

đức sự khác biệt của các cách thức và Mục đích. Bởi vì sự khác biệt này, vì tất cả khả năng và tính hữu ích trong suy nghĩ và nói chuyện thông thường, không thể được duy trì đến tận cùng. Trong đạo đức – và điều này quan trọng đối với đặc tính của nó – mọi thứ đều là phương thức và kết quả, và do đó không phải khác biệt hay tách rời, và mọi về nó mà mang tính giả định về một sự dứt khoát của sự khác biệt này đều lang thang tới sự hiểu nhầm và sai sót. Suy nghĩ rằng điều thực sự quan trọng trong hành vi không phải là tư tưởng báo trước lý tưởng một cách tưởng tượng mà hứa hẹn thỏa mãn ham muốn, hoặc tính toán các phương thức đạt được mục đích – thỉnh thoảng hữu ích, thỉnh thoảng có hại, và luôn luôn đóng vai trò bổ trợ, nhưng tư tưởng lột tả cho tác nhân hoàn cảnh mà anh ta phải ở trong đó để hành động, cả hai, tức là, hoàn cảnh phổ quát mà anh ta luôn phải đối mặt khắp nơi, và các hoàn cảnh luôn đổi mới và luôn biến thiên mà ở đó anh ta là một cá nhân, ngay bây giờ và ngay ở đây, tìm thấy bản thân. Trong tri thức như vậy của một thực tế lịch sử đã tồn tại hoặc được đưa ra thì có những nhân tố tự nhiên trong hành vi của anh ta, và trong tri thức như vậy thôi cũng tồn tại hoàn cảnh của tự do và hạnh phúc của anh ta.

Nhưng điều này không có nghĩa là Triết học Đạo đức không có gì nhiều để học hỏi từ *Luân lý học* của Aristotle. Tác phẩm này vẫn là một trong những dẫn nhập hay nhất đối với nghiên cứu đề tài quan trọng này. Nó trải dài trước mắt chúng ta một quan điểm về các thực tế liên quan, nó giảm thiểu chúng xuống thành một chiếc la bàn và trật tự có thể quản lý được, nó đưa ra một số vấn đề trung tâm, và rút ra những gợi ý có giá trị và sâu sắc hướng tới phương án xử lý chúng. Hơn tất cả, nó vĩnh viễn kích thích những suy nghĩ độc lập và được làm tươi mới về chúng.

J. A. SMITH

Sau đây là danh sách các tác phẩm của Aristotle (tính tới năm 1934)

Ấn bản đầu tiên (thiếu *Rhetorica*, *Poetica* và quyển hai của *Economica*), 5 tập bởi Aldus Manutius, Venice, tháng 8 năm 1495; in lại cùng với sự giám sát của Eramus và một số chỉnh sửa của Grynaeus (bao gồm *Rhetorica* và *Poetica*), năm 1531, 1539, chỉnh sửa năm 1550, các ấn bản

sau đều tuân theo ấn bản của Immanuel Bekker và Brandis (Hy Lạp và La Mã), 5 tập. Tập 5 bao gồm phần Chỉ mục của Bomtz, năm 1831-1870, ấn bản Didot (Hy Lạp và La Mã), 5 tập, năm 1848-1874.

BẢN DỊCH TIẾNG ANH được biên tập bởi T Taylor, với Dẫn nhập của Porphyry, 9 tập, in năm 1812; sau đó được biên tập bởi J.A. Smith và W.D Ross, 2 tập, in năm 1908; ấn bản Loeb gồm *Ethica, Rhetorica*, *Poetica, Physica, Politica, Metaphysica*, năm 1926-1933.

Các ấn bản sau này của các tác phẩm riêng biệt bao gồm:

De Anima của Torstrik, năm 1862; Trendelenburg, tái bản lần 2, 1877; kèm bản dịch tiếng Anh, L Wallace, 1882; Biehl, 1884, 1896; kèm bản dịch tiếng Anh, R D Hicks, 1907;

Ethica: J S Brewer (Nicomachean), 1836; W E Jelf, 1856; J F T Rogers, 1865; A Grant, 1857 8, 1866, 1874, 1885; E Moore, 1871, 1878; tái bản lần 4, 1890; Ramsauer (Nicomachean), 1878; Susemihl, 1878, 1880; được chỉnh sửa bởi O Apelt, 1903; A Grant, 1885; I Bywater (Nicomachean), 1890; J Burnet, 1900.

Historia Animalium: Schneider, 1812; Aubert và Wimmer, 1860;

Dittmeyer, 1907

Metaphysica: Schwegler, 1848; W Christ, 1899

Organon Waitz, 1844-1846

Poetica: Vahlen, 1867, 1874; với chú thích bởi E Moore, 1875; với bản dịch tiếng Anh của E R Wharton 1883, 1885; Uberweg, 1870, 1875; với bản dịch tiếng Đức, Susemihl, 1874; Schmidt, 1875; Christ, 1878; I Bywater, 1898; T G Tucker, 1899

De Republica Athenientium: văn bản và sao chép giấy Papyrus, F G Kenyon, 1891; tái bản lần 3, 1892; Kaibel và Wilamowitz-Moellendorf,

1891; tái bản lần 3, 1898; Van Herwerden và Leeuwen (từ bản thảo của Kenyon), 1891; Blass, 1892, 1895, 1898, 1903; J E Sandys, 1893

Politica: Susemihl, 1872; bản dịch tiếng Đức, 1878; tái bản lần 3, 1882; Susemihl và Hicks, 1894…; O Immisch, 1909

Physica: C Prantl, 1879

Rhetorica: Stahr, 1862; Sprengel (với bản thảo tiếng La Mã), 1867; Cope and Sandys, 1877; Roemer, 1885, 1898

BẢN DỊCH TIẾNG ANH CỦA MỘT HOẶC NHIỀU HƠN CÁC TÁC PHẨM

De Anima (với Parva Naturalia), bởi W A Hammond, 1902; *Ethica Of Morals to Nicomachus*, bởi E Pargiter, 1745; in cùng *Politica* bởi J Gillies, 1797, 1804, 1813; in cùng *Rhetorica* và *Poetica*, bởi T Taylor, 1818; và các ấn bản sau này của *Nicomachean Ethics*, 1819; chủ yếu từ bản thảo của Bekker bởi D P Chase, 1847; chỉnh sửa năm 1861, và các tái bản sau đó, với lời dẫn nhập của G H Lewes (Camelot Classics) 1890; biên tập lại bởi M Mitchell (New Universal Library), 1906, 1910; bởi R W Browne (Bohn's Classical Library), 1848…; bởi R Williams, 1869, 1876; bởi W M Hatch và những người khác (với lời giới thiệu được cho là của Andronicus of Rhodes), biên tập E Hatch, 1879; bởi F H Peters, 1881; J E C Welldon, 1892; J Gillies (Lubbock's Hundred Books) 1893; *Historia Animalium*, bởi R Creswell (Bonn's Classical Library) 1848; kèm *Treatise on Physiognomy*, bởi T Taylor, 1809; Metaphysica, bởi T Taylor, 1801; bởi J H M Mahon (Bohn's Classical Library) 1848; *Organon*, kèm lời dẫn nhập của Porphyry; bởi O F Owen (Bohn's Classical Library), 1848; *Posterior Analytics*, E Poste, 1850; E S Bourchier, 1901; *On Fallacies*, E Poste, 1866; *Parva Naturaha* (Hy Lạp và tiếng Anh), bởi G R T Ross, 1906; kèm *De Anima*, bởi W A Hammond 1902; *Youth and Old Age, Life and Death and Respiration*, W Ogle 1897; *Poetica*, với chú thích từ bản tiếng Pháp của D Acier, 1705; bởi H J Pye, 1788, 1792; T Twining, 1789, 1812; với lời mở đầu và ghi chú bởi H Hamilton, 1851; *Treatise on Rhetorica and Poetica*, bởi T Hobbes (Bohn's Classical Library), 1850; bởi Wharton,

1883 (xem bản tiếng Hy Lạp); S H Butcher, 1895, 1898; tái bản lần 3, 1902; E S Bourchier, 1907; bởi Ingram Bywater, 1909; *De Partibus Animalium*, W Ogle, 1882; *De Republica Athenientium*, bởi E Poste, 1891; F G Kenyon, 1891; T J Dymes, 1891; *De Virtutibus et*

Vitus, bởi W Bridgman, 1804; *Politica*, từ bản tiếng Pháp của Regius, 1598; bởi W Ellis, 1776, 1778, 1888 (Morley's Universal Library), 1893 (Lubbock's Hundred Books); bởi E Walford (kèm Æconomics, và Life bởi Dr Gillies), (Bohn's Classical Library), 1848; J E. C. Welldon, 1883; B Jowett, 1885; với Lời giới thiệu và Chỉ mục bởi H W C Davis, 1905; Books i iii iv (vii) từ văn bản của Bekker bởi W E Bolland; với lời giới thiệu của A Lang, 1877. *Problemata* (với bài viết từ các triết gia khác), 1597, 1607, 1680, 1684,… *Rhetorica, A summary* bởi T Hobbes, 1655 (?); ấn bản mới, 1759; bởi các dịch giả cuốn *Art of Thinking*, 1686, 1816; bởi D M Crimmin, 1812; J Gillies, 1823; Anon 1847; J E C Welldon, 1886; R C Jebb, Với lời giới thiệu và ghi chú bổ sung của J E Sandys, 1909 (xem dưới Poetica và Ethica). *Secreta Secretorum* (được gán cho Aristotle), Anon 1702; từ ấn bản tiếng Do Thái bởi M Gaster, 1907, 1908. Ấn bản bởi Lydgate và Burgh, được biên tập bởi R Steele (E E T S), 1894, 1898.

LIFE, ETC J W Blakesley, 1839; A Crichton (Jardine's Naturalist's Library), 1843; JS Blackie, *Four Phases of Morals, Socrates, Aristotle*,… 1871; G Grote, Aristotle, biên tập A Bain và G C Robertson, 1872, 1880; E Wallace, *Outlines of the Philosophy of Aristotle*, 1875, 1880; A Grant (Ancient Classics for English readers), 1877; T Davidson, *Aristotle and Ancient Educational Ideals* (Great Educators), 1892; F Sewall, Swedenborg and Aristotle, 1895; W A Heidel, *The Necessary and the Contingent of the Aristotelian System* (University of Chicago Contributions to Philosophy), 1896; F W Bain, *On the Realisation of the Possible, và the Spirit of Aristotle*, 1899; J H Hyslop, T*he Ethics of the Greek Philosophers,… (Evolution of Ethics)*, 1903; M V Williams, *Six Essays on the Platonic Theory of Knowledge as expounded in the later dialogues and reviewed by Aristotle,* 1908; J M Watson, Aristotle's Criticism of Plato, 1909; A E Taylor, Aristotle, 1919; W D Ross, Aristotle, 1923.

QUYỂN I

I

Mọi nghệ thuật và mọi khoa học đều quy về một hình thức có thể truyền bá được, và theo cách này mọi lựa chọn đạo đức và hành động, các mục đích, được cho là, hướng đến điều tốt nào đó: từ đó suy ra miêu tả thường thấy và không quá tệ về Điều Tốt Nhất là "mục đích mà mọi sự đều hướng đến".

Rõ ràng có một sự khác biệt giữa các Mục Đích: trong một số trường hợp thì chúng là các hành động, và một số khác lại là những sản phẩm hoặc kết quả hữu hình cụ thể nào đó vượt xa hơn các hành động: và ở đâu có những Mục Đích vượt xa hơn các hành động, thì về bản chất các kết quả của hành động sẽ tốt hơn bản thân hành động. Thêm nữa, vì hành động, nghệ thuật hay khoa học đều đa dạng, nên Mục Đích cũng không ít: đối với y học, chẳng hạn, Mục Đích là sức khỏe; đối với thuật đóng tàu, thì Mục Đích là con tàu; đối với binh pháp, thì là chiến thắng; và đối với thuật trị nước, thì Mục Đích là sự thịnh vượng; lần lượt chúng đều là những Mục Đích.

Và bất kỳ kiểu hành động, nghệ thuật hay khoa học nào thì đều nằm trong phạm vi năng lực của một chuyên môn nào đó (như trong cưỡi ngựa ta có chuyên môn làm dây cương, và tất cả những gì liên quan đến việc chế tạo yên ngựa nói chung; tương tự như vậy, với mọi hoạt động liên quan đến chiến tranh thì thuộc chuyên môn binh pháp). Trong mọi trường hợp này, Mục Đích của các chuyên môn đều đáng được chọn hơn là Mục Đích của những vấn đề thuộc phạm vi của chúng, bởi nhờ nhìn vào cái thứ nhất người ta mới theo đuổi cái thứ hai.

(Và trong phép so sánh này, không có sự khác biệt dù những hành động bản thân chúng là Mục Đích, hay là điều gì đó vượt xa hơn, như trong trường hợp nghệ thuật và khoa học mà chúng ta vừa nhắc đến.)

II

Do đó đối với tất cả mọi sự việc có thể được thực hiện thì có một *Mục Đích* mà chúng ta mong muốn vì chính nó, và cũng vì nó mà chúng ta mong cầu mọi điều khác nữa; và bởi trong mọi trường hợp chúng ta không lựa chọn mục đích nào đó xa hơn (vì nếu làm như vậy thì con người sẽ đi mãi không có giới hạn, và do đó khao khát sẽ không được thỏa mãn và không có kết quả), vì vậy rõ ràng *nó* phải là Điều Tốt Nhất trong tất cả mọi điều.

[1094b] Và giờ một cách tự nhiên người ta sẽ cho rằng Điều Tốt Nhất là mạnh mẽ và bao trùm nhất: và đối với miêu tả này, [tiếng Hy Lạp: *politikae*[1] – chính trị] rõ ràng giải đáp được: vì *chính trị* xác định những khoa học nào nên có trong cộng đồng, và những loại nào thì các cá nhân nên học, cũng như thành thạo ở mức nào là đạt yêu cầu. Tiếp theo, chúng ta cũng thấy rằng các chuyên môn được đánh giá cao như nghệ thuật quân sự, thuật trị quốc và thuật hùng biện nằm ở trong nhóm này. Vì chính trị vận dụng toàn bộ những khoa học thực tiễn khác, và hơn thế nữa còn đặt ra những luật lệ như con người phải làm gì, cái gì thì phải tránh xa. Mục Đích của chính trị phải bao hàm mục đích của những cái còn lại, và do đó phải là *Điều Tốt Nhất* của Con Người. Và lợi ích mà điều này đem lại cho cá nhân và cộng đồng là như nhau, tuy nhiên chắc chắn rằng khám phá và duy trì lợi ích đối với cộng đồng rõ ràng lớn lao và trọn vẹn hơn. Bởi vì làm điều tốt cho một cá nhân đơn lẻ là chuyện để thỏa mãn, nhưng làm điều tốt cho cả một quốc gia, và cho cả cộng đồng nói chung, thì cao quý và thần thánh hơn.

III

Đó chính là các nội hàm mà luận thuyết của chúng ta đề ra, bàn về bản chất của chính trị và tôi hình dung được mình sẽ bàn về những mục đích đó một cách thỏa đáng, nếu chúng được làm rõ tới mức bản chất của nội hàm sẽ hiển lộ. Không ai bắt buộc phải tìm kiếm sự chính xác giống nhau trong tất cả các thảo luận, cũng như không ai tìm kiếm sự chính xác giống nhau trong tất cả các sản phẩm thủ công. Tóm lại, chúng ta thừa nhận có sự xê

dịch và sai sót ở mức độ chấp nhận được trong những ý niệm về sự cao quý và công chính, mà chính trị xét đến, điều mà một vài người cho rằng chỉ tồn tại theo cách quy ước chứ không tồn tại trong bản chất của sự việc. Tuy nhiên, tương tự thế, những điều được xem là tốt cũng có thể là sai trái, bởi nhiều điều trong số chúng gây hại: vì từ trước đến nay một số người chết bởi sự giàu có, còn số khác chết do dũng cảm.

Chúng ta phải chấp nhận, khi nói về những sự việc và từ những dữ kiện như thế, để hướng đến chân lý sơ khai và mang tính phác thảo; nói cách khác, khi chúng ta nói đến những vấn đề tổng quát và từ dữ kiện tổng quát, thì chúng ta đơn thuần cũng chỉ vẽ ra được những kết luận tổng quát. Và tương tự thế, mỗi người lĩnh hội được cái chúng ta nói theo cách khác nhau: vì người có học thức sẽ tìm kiếm sự chuẩn xác trong mỗi chủ đề ở mức độ tương ứng với bản chất của sự việc. Rõ ràng rằng thật ngu ngốc khi bắt một nhà toán học phải thuyết phục thay vì chứng minh, và đòi hỏi lý lẽ có dẫn chứng chặt chẽ từ một nhà hùng biện.

[1095a] Mỗi người đánh giá tốt trong phạm vi anh ta biết, và đối với những điều đó thì anh ta là người đánh giá tốt. Trong mỗi vấn đề cụ thể, người đã học về vấn đề đó sẽ là một người có đánh giá tốt, và người học toàn diện là người sành sỏi toàn diện.

Do đó, người trẻ tuổi không phải là học trò thích hợp của môn Đạo đức học, bởi anh ta không có kinh nghiệm sống, trong khi tất cả mọi điều đã từng được nói đều là phỏng đoán và liên quan tới các hành động trong cuộc sống. Và kế đến, vì anh ta có khuynh hướng thuận theo những động lực xuất phát từ đam mê của mình, anh ta sẽ nghe mà như thể chưa nghe, và chẳng có ích lợi gì, và mục đích hướng đến là thực hành mà không phải tri thức thuần túy.

Và tôi không phân biệt giữa trẻ về tuổi tác và non nớt về tính cách: nhược điểm tôi nói đến không xuất phát từ thời gian, mà từ việc sống xuôi theo đam mê, và để đam mê dẫn dắt mỗi khi nó trỗi dậy. Vì đối với những người thiếu sự kiềm chế, tri thức trở nên vô nghĩa: nhưng, đối với những người định hình mong muốn và hành động của mình theo lý trí, thì có tri thức về những điều này chắc chắn rất có lợi.

Hãy xem như là tạm đủ về mặt giới thiệu cho ba vấn đề mở đầu:

người học, tinh thần mà ở đó quan sát của chúng ta được thu lượm, và đối tượng mà chúng ta đề xuất.

IV

Và giờ, quay trở lại với vấn đề mà chúng ta đã đặt ra. Vì tất cả hiểu biết và lựa chọn đạo đức đều gắn liền với điều tốt bằng cách này hay cách khác, vậy điều tốt mà chúng ta cho rằng chính trị hướng đến là gì? Hay, nói cách khác, trong tất cả những điều tốt, cái gì cao nhất và là đối tượng của hành động?

Theo như tên gọi, có một sự thống nhất khá chung chung: vì cả số đông bình dân lẫn số ít người có học thức đều gọi nó là HẠNH PHÚC, họ đều quan niệm rằng "sống tốt" và "làm tốt" giống với "hạnh phúc"; thế nhưng người ta lại tranh cãi về bản chất của Hạnh Phúc, và người bình thường không có cùng quan điểm với bậc trí giả. Một vài người nói rằng Hạnh Phúc là điều gì đó mãnh liệt và hiển nhiên, như là vui thú hay sự giàu có hoặc danh tiếng; trên thực tế, mỗi người định nghĩa một kiểu; mà chẳng những vậy, thỉnh thoảng một người lại định nghĩa nhiều kiểu khác nhau; vì khi ốm đau, anh ta gọi Hạnh Phúc là sức khỏe; khi nghèo khổ, là giàu sang. Và khi ý thức về sự hiểu biết hạn hẹp của bản thân, người ta thán phục những người nói chuyện một cách vĩ mô và vượt tầm hiểu biết của mình. Một vài người lại tin rằng nó là điều gì đó, nằm ngoài và bên cạnh những điều tốt đẹp này, mà về bản chất trong thực tế nó là lý do khiến chúng tốt.

Giờ đánh giá tính đúng đắn của tất cả các ý kiến có lẽ sẽ là một việc làm vô nghĩa; vì thế, cần đánh giá những ý kiến thường thấy nhất hiện nay, hoặc những ý kiến được cho là có lý lẽ nào đó.

[1095b] Và ở đây chúng ta không được quên điểm khác nhau giữa lập luận xuất phát từ các nguyên lý với lập luận đưa đến các nguyên lý: bởi bằng lý do thuyết phục mà Plato đã rất hồ nghi về vấn đề này, và đặt ra câu hỏi liệu con đường đúng đắn là con đường xuất phát từ các nguyên lý hay

đi đến các nguyên lý, cũng như trong đường đua ngựa bắt đầu từ vạch xuất phát đi đến đích hay ngược lại.

Tất nhiên, chúng ta phải bắt đầu với điều đã biết; nhưng điều này lại chia làm hai loại, điều chúng ta *biết*, và điều chúng ta có thể *biết*. Trong trường hợp này thì có lẽ chúng ta phải bắt đầu với điều chúng ta *biết*. Do đó chúng ta phải được rèn luyện tốt bằng các thói quen để học tất cả những nguyên lý của sự cao quý và công lý cũng như đạo đức học nói chung, bằng bất kỳ cơ hội có lợi nào chấp nhận được. Bởi vì nguyên lý là vấn đề liên quan tới thực tế, và nếu thực tế đã đủ rõ ràng đối với một người, thì sẽ không cần bổ sung thêm lập luận. Và do đó người học có thể đã lĩnh hội những nguyên lý hoặc có thể tiếp nhận chúng một cách dễ dàng: còn đối với người không thể lĩnh hội cũng như tiếp nhận chúng, hãy cho họ nghe câu này của Hesiod:

"Kẻ giỏi nhất là kẻ tự nhận thức được mọi điều;

Giỏi giang là kẻ biết lắng nghe lời đúng đắn;

Nhưng kẻ không tự mình nhận thức mà cũng chẳng lắng nghe người khác để ngẫm nghĩ - hắn đích thị là một kẻ vô dụng."

V

Tuy nhiên, hãy tiếp tục cuộc tranh luận của chúng ta từ điểm mà chúng ta đã lạc đề này.

Dường như người ta định hình những khái niệm của mình về Điều Tốt Nhất (có nghĩa là Hạnh Phúc) từ những trạng thái khác nhau của cuộc đời, vì vốn dĩ chúng ta có thể nghĩ rằng: nhiều và phần lớn người bình thường xem nó là vui thú, và do vậy họ bằng lòng với *cuộc sống hưởng thụ*. Vì có ba kiểu cuộc sống nổi bật dễ thấy: loại vừa được đề cập, loại *sống trong xã hội* và loại *sống trong chiêm nghiệm*.

Rõ ràng nhiều người khá mù quáng, lựa chọn cuộc đời giống như những con vật hung ác. Tuy nhiên, họ lại có lý lẽ cho lựa chọn của mình, bởi nhiều người trong số họ có cùng sở thích với vua Sardanapalus[2]. Người có học

thức và năng động cũng xem nó là niềm tự hào: bởi điều này có thể được cho là mục đích của cuộc sống xã hội: nhưng hiển nhiên, nó quá thiển cận để làm đối tượng nghiên cứu của chúng ta, bởi nó được xem là phụ thuộc vào người ban phát hơn là người tiếp nhận, trong khi Điều Tốt Nhất mà chúng ta cảm nhận theo bản năng phải là điều gì đó thuộc về chúng ta, và không dễ bị tước đoạt khỏi chúng ta.

[1096a] Và bên cạnh đó, con người dường như theo đuổi danh dự, cái mà họ có thể tin là tốt. Chẳng hạn, người ta mong được bậc trí giả tôn vinh, giữa những người họ quen biết, và vì phẩm hạnh. Như thế rõ ràng rằng, chí ít là trong quan điểm của những người này, phẩm hạnh cao hơn danh dự. Thật ra, một người sẽ có khuynh hướng cho rằng điều này là mục tiêu của cuộc sống xã hội; mặc dù đây rõ ràng không phải là mục đích cuối cùng: bởi có thể tưởng tượng rằng một người phẩm hạnh có thể ngủ hoặc bất động cả đời, hoặc, như trường hợp thứ ba, gánh chịu những tội lỗi và vận rủi khủng khiếp nhất: và người phải sống như vậy không ai gọi là hạnh phúc, trừ phi vì lợi ích của một cuộc tranh luận đơn thuần.

Và như thế là đủ, những điều này đã được trình bày trong tác phẩm *Encyclia* của tôi với dung lượng hợp lý.

Loại cuộc sống thứ ba là cuộc sống chiêm nghiệm, liên quan đến nội dung mà chúng ta sẽ xem xét trong phần sau.

Như đối với cuộc sống mưu sinh, nó là một sự bắt buộc, và giàu sang rõ ràng không phải điều tốt mà chúng ta đang tìm kiếm, bởi giàu sang là để sử dụng, có nghĩa là, vì lợi ích của một điều gì đó lớn hơn. Và do đó người ta thà tin rằng những mục đích đã được đề cập phía trên là những mục đích đúng đắn, bởi những người khác hài lòng với chúng vì các lợi ích mà chúng đem lại. Tuy nhiên, rõ ràng rằng chúng đều không phải là những đối tượng mà chúng ta nghiên cứu, dù đã được bàn tới nhiều. Vì vậy chúng ta có thể gạt chúng sang một bên.

VI

Có lẽ tốt hơn chúng ta nên xem xét đến khái niệm Điều Tốt Phổ Quát (có nghĩa là điều tốt của vạn vật), và tranh luận về ý nghĩa của nó, dù một yêu cầu như vậy không dễ chịu lắm, bởi những người đã đưa ra các mẫu hình[3] này là bạn bè của chúng ta[4]. Tuy nhiên, có lẽ tốt hơn, hay nói đúng hơn, trách nhiệm của chúng ta, khi quan tâm tới an nguy của chân lý, là phải đánh đổ ngay cả lý thuyết của chính chúng ta, đặc biệt khi chúng ta là những kẻ yêu thông thái: bởi khi cả hai đều là những người bạn yêu quý của chúng ta, thì chúng ta nhất định phải ưa thích chân lý hơn. Giờ đây những người nghĩ ra lý thuyết về mẫu hình, không sắp xếp chúng theo thứ tự trước sau, và vì vậy họ đã chẳng bao giờ tạo ra mẫu hình cho các con số; nhưng điều tốt, như đã nói, dựa trên nền tảng của phân loại về các phạm trù Chất, Phẩm và Tương Quan; cái tồn tại tự thân nó, tức Chất[5], là cái đầu tiên trong thiên tính của một vật thì xếp trước Tương Quan, bởi Tương Quan là một nhánh, như nó vốn vậy, và là kết quả ngẫu nhiên của Chất; dựa trên nguyên lý của bản thân chúng thì không thể có một mẫu hình chung trong trường hợp này được.

Trong đoạn tiếp theo, vì điều tốt được thể hiện đến theo nhiều cách cũng giống như có nhiều kiểu tồn tại (vì nó được thể hiện trong phạm trù Chất, như Thần, Trí Tuệ – và trong phạm trù Phẩm, như Phẩm hạnh – và trong phạm trù Lượng, như Trung Đạo[6] – và trong phạm trù Tương Quan, như Sự Hữu Dụng – và trong phạm trù Thời Gian, như Cơ Hội – và trong phạm trù Nơi Chốn, như Nhà Ở; và những phạm trù khác tương tự vậy), rõ ràng rằng nó không thể là cái gì đó chung chung và phổ quát hay có trong tất cả. Mặt khác, nó sẽ không thể được khẳng định trong tất cả các phạm trù, mà chỉ được khẳng định trong một phạm trù duy nhất.

[1096b] Thứ ba, vì những điều nằm trong phạm vi một mẫu hình cũng thuộc về kiến thức của một môn khoa học, nên dựa vào lý thuyết này, chỉ cần một môn khoa học có thể bao quát được tất cả mọi điều tốt. Nhưng trong thực tế, có rất nhiều môn khoa học, thậm chí còn thuộc cùng một phạm trù, chẳng hạn, Cơ Hội hoặc Thời Cơ (mà tôi đã đề cập lúc trước là thuộc phạm trù Thời Gian), môn khoa học ở đây, trong chiến tranh, là quân sự; trong dịch bệnh, môn khoa học là y học; và Trung Đạo (điều tôi đã đề

cập ở trên là thuộc phạm trù Lượng), trong thực phẩm, môn khoa học là y học; và trong lao động hay thực hành, môn khoa học là thể dục thể thao. Chúng ta cũng có thể hoài nghi về cái khái niệm mà họ gọi là *bản-thân-mỗi-thứ* bởi thực ra bảnthân-con-người và con người thì cũng chỉ đang nói tới một đối tượng mà thôi – tức là con người. Miễn là mỗi cá nhân đang được xem dưới dạng một con người thì họ không khác nhau một chút nào, và nếu thế, thì điều tốt nói chung và bất kỳ điều tốt riêng rẽ nào sẽ không khác nhau, bởi ở cả hai mức độ chúng đều là điều tốt. Cũng sẽ không nói rằng sự vĩnh cửu của điều tốt khiến nó trở nên tốt đẹp hơn; bởi màu trắng duy trì trong một thời gian dài cũng không trắng hơn màu trắng vừa được sơn trong một ngày.

Những người ủng hộ Pythagore[7] dường như đưa ra một lời giải thích hợp lý hơn cho vấn đề. Họ đặt "Một" vào những điều thiện trong danh sách điều tốt lẫn điều xấu. Và trong thực tế, Speusippus[8] có vẻ như đã đi theo cách này.

Tuy nhiên, chúng ta hãy nói về những vấn đề này vào một dịp nào đó khác. Bây giờ rõ ràng là có một kẽ hở mâu thuẫn với những gì đã được đề cập phía trên, vì lý do rằng giả thuyết mà tôi đã công kích trước những người ủng hộ nó không áp dụng vào tất cả mọi điều tốt: mà nó chỉ nói đến những điều tốt thuộc phạm vi một mẫu hình, những điều tốt được mưu cầu, và người ta hài lòng với chúng đơn giản vì những lợi ích của chính chúng. Trong khi những điều tốt có khuynh hướng tạo ra hoặc duy trì những điều tốt này bằng bất kỳ cách nào, hay cản trở những chiều hướng đối lập với chúng, mới được gọi là tốt, bởi chính những điều tốt khác này và theo một cách thức khác. Do đó, dễ thấy rằng những điều tốt có thể được gọi là điều tốt theo hai nghĩa, nhóm thứ nhất là vì những lợi ích của chính chúng, nhóm thứ hai là vì những điều tốt ở nhóm thứ nhất.

Vậy chúng ta hãy tách những điều tốt từ bản chất ra khỏi phương tiện, và xét xem chúng có được gọi là điều tốt theo một mẫu hình hay không. Tuy nhiên, lại nảy sinh ra một câu hỏi, chúng ta gọi những loại điều tốt nào là điều tốt từ bản chất? Có phải tất cả những điều tốt như vậy đều được mưu cầu ngay cả khi đã tách ra khỏi những điều tốt khác. Ví dụ, thông thái, nhìn, vui thú và danh dự nào đó (đối với những điều này, dù chúng ta mưu

cầu chúng vì mục đích nào xa xôi hơn, thì người ta vẫn sẽ xếp chúng vào nhóm những điều tốt từ bản chất hay không?) Hoặc rút ra từ thực tế, có phải ngoại trừ mẫu hình thì chẳng điều gì có thể gọi là điều tốt từ bản chất cả, và vì thế nên nó vô nghĩa hay không?

Mặt khác, nếu tồn tại những điều tốt từ bản chất, thì chúng ta sẽ đòi hỏi miêu tả về tính tốt cố nhiên phải giống nhau trong tất cả các sự vật sự việc, như là sắc trắng trong tuyết và chì trắng. Nhưng làm thế nào đi ngược lại được thực tế? Tại sao trí tuệ, danh dự và vui thú lại khác biệt dù cho tất cả đều tốt? Do đó Điều Tốt Nhất không phải là điều gì đó phổ quát, và không phụ thuộc vào một mẫu hình.

Thế nhưng, làm thế nào mà tên gọi của nó lại trở nên phổ quát (vì có vẻ như nó không phải là một trường hợp đồng âm ngẫu nhiên)? Có phải những điều riêng rẽ được gọi là tốt nhờ vào Phẩm hạnh của nguồn gốc tạo ra chúng, hay tất cả đều hướng đến một Mục Đích, hoặc đúng hơn là nhờ vào sự tương đồng, theo đó thì trí tuệ đối với tâm hồn cũng giống như thị giác đối với thể xác v.v...? Tuy nhiên, có lẽ bây giờ chúng ta nên gác lại những câu hỏi này, vì nghiên cứu chính xác về chúng là công việc thích hợp với một bộ môn triết học khác. Và đối với mẫu hình cũng tương tự thế, vì cho dù là có điều tốt nào đó được khẳng định chung đối với tất cả những điều là tốt, hay có thể tách ra và tồn tại một cách độc lập, thì rõ ràng rằng nó không thể được thực hiện bằng hành động hoặc con người có thể đạt được; trong khi chúng ta lại đang nghiên cứu về một điều gì đó như vậy.

Người ta dễ dàng cho rằng sẽ tốt hơn nếu có sự hiểu biết về điều chúng ta đang nghiên cứu giống như đối với những hàng hóa cụ thể mà chúng ta có thể đạt được và làm được, bởi, khi điều này giống với một mô hình nào đó mà chúng ta đã biết, thì chúng ta sẽ hiểu rõ hơn những điều nào là tốt cho cá nhân mình, và khi chúng ta biết về chúng, chúng ta sẽ đạt được chúng.

[1097a] Đúng là lý lẽ này có đôi chút đáng tin, nhưng nó bị những lập luận về các môn Nghệ Thuật và Khoa Học phủ nhận; vì tất cả chúng, dù hướng đến điều tốt nào đó, và tìm kiếm những gì còn thiếu sót, nhưng lại bỏ qua hiểu biết về nó: lúc này có thể không chắc chắn được rằng tất cả các

nghệ sĩ đều không biết, thậm chí cũng chẳng quan tâm đến, rằng điều này sẽ giúp ích được rất nhiều; không dễ để nhận ra một người thợ dệt hay một người thợ mộc sẽ được hưởng lợi từ công việc của mình bằng hiểu biết về riêng món hàng, cũng như không dễ để thấy một người có khả năng chữa bệnh hoặc chỉ huy quân đội ra sao khi đã nhìn thấy được mẫu hình. Vì rõ ràng sức khỏe theo kiểu chung chung và trừu tượng này không phải là vấn đề nghiên cứu của các thầy thuốc, mà là sức khỏe của con người, hay nói đúng hơn có lẽ là của người này hoặc người kia; bởi ông ta phải chữa trị cho các cá nhân. – Như thế những điểm này đã rất rõ ràng.

VII

Và giờ chúng ta hãy quay trở lại với Điều Tốt của cái mà mình đang nghiên cứu: nó có thể là gì đây? Bởi dễ thấy rằng trong các hành động và các môn nghệ thuật khác nhau thì nó khác nhau: bởi trong thuật chữa trị khác với trong thuật cầm quân, và số khác cũng vậy. Vậy trong mỗi trường hợp thì cái gì là Điều Tốt Nhất? Chẳng phải nó là điều "mà người ta thực hiện tất cả những điều khác đều vì lợi ích của nó" ư? Và điều này trong thuật chữa trị là sức khỏe, trong thuật cầm quân là chiến thắng và trong thuật xây dựng là ngôi nhà, và trong bất kỳ điều gì khác cũng là một thứ khác nữa; nói tóm lại, trong mọi hành vi và lựa chọn đạo đức đều là vì một Mục Đích cuối cùng, bởi trong tất cả các trường hợp thì con người đều làm những điều khác đều hướng đến Mục Đích này. Bởi thế nếu có một Mục Đích cuối cùng cho tất cả những việc được thực hiện và có thể được thực hiện, thì điều này phải là Điều Tốt do con người tạo ra.

Vậy là cuộc tranh luận của chúng ta sau khi đi qua một quá trình thì nó cũng đến được điểm chung mà chúng ta đã đạt được trước đó. Tuy vậy, chúng ta vẫn phải cố làm sáng tỏ hơn nữa.

Bây giờ, vì rõ ràng có nhiều Mục Đích, và đối với những Mục Đích này chúng ta lại chọn ra một Mục Đích nào đó nhằm hướng đến những lợi ích khác (chẳng hạn như giàu có, nhạc cụ, và nói chung là tất cả các phương tiện), rõ ràng rằng tất cả không phải là Mục Đích cuối cùng: thế nhưng Điều Tốt Nhất cũng rất rõ ràng là một điều gì đó cuối cùng; và vì vậy, nếu có một điều nào đó là Mục Đích cuối cùng duy nhất, điều này chắc chắn là

đối tượng trong nghiên cứu của chúng ta: bởi nếu có nhiều, thì sẽ là điều tận cùng trong số chúng.

Một điều được mưu cầu vì bản chất nội tại được xem là trọn vẹn hơn so với một điều được mưu cầu từ cái khác nó, và một điều A nào đó không bao giờ được chọn vì một điều gì đó khác thì trọn vẹn hơn so với những điều được lựa chọn vì bản thân chúng và vì điều A. Vậy thì một điều được xem là "tuyệt đối trọn vẹn" chính là một điều luôn luôn đáng được chọn lựa vì chính nó và không bao giờ vì một điều nào đó khác.

[1097b] Và điều này hầu như được cho là bản chất của Hạnh Phúc, vì chúng ta luôn chọn điều này vì lợi ích của chính nó, và không bao giờ hướng đến bất kỳ điều gì khác xa xôi hơn. Trong khi danh dự, vui thú, trí tuệ, thực tế là mọi Phẩm hạnh mà chúng ta lựa chọn đều là vì những lợi ích tự thân của chúng, điều này đúng (bởi chúng ta sẽ chọn mỗi Phẩm hạnh trong số này cho dù chẳng đem lại kết quả gì), nhưng chúng ta chọn chúng cũng để hạnh phúc, cho rằng nhờ vào hữu ích của chúng mà chúng ta sẽ Hạnh Phúc. Nhưng không ai chọn Hạnh Phúc để hướng đến những Phẩm hạnh này, cũng như là hướng đến bất cứ điều gì khác nữa trong thực tế.

Người ta cũng thấy khái niệm về sự tự thỏa mãn đưa đến kết luận tương tự, sự thỏa mãn được cho là một phẩm cấp thuộc về Điều Tốt Nhất. Khi nói về sự tự thỏa mãn bản thân, chúng ta không có ý nói về một cá nhân đơn lẻ sống cuộc đời cô độc, mà nói về một người có cha mẹ và vợ con, và, nói chung, bạn bè cũng như đồng hương của anh ta nữa; bởi bản chất của con người là thích nghi với cách sống xã hội. Tất nhiên, trong số những đối tượng này, có một số giới hạn phải điều chỉnh. Vì nếu danh sách này mở rộng đến cha mẹ và hậu duệ cùng bạn bè của bạn bè, thì sẽ không có điểm dừng. Tuy nhiên, chúng ta phải xem xét điểm này vào dịp khác, vì hiện tại chúng ta định nghĩa rằng thỏa mãn là "cái chỉ cần nó thôi cũng khiến cho cuộc sống đáng khát khao, và chẳng thèm muốn điều gì". Giờ, chúng ta nghĩ rằng Hạnh Phúc thuộc loại như vậy. Và hơn thế nữa, là điều đáng khao khát nhất trong tất cả mọi điều; không bị gán vào bất cứ điều gì khác, bởi nếu nó bị gán như vậy, thì rõ là sau đấy chúng ta phải để nó, bằng việc thêm vào thậm chí là một điều tốt rất nhỏ nhoi, trở nên đáng khao khát hơn lúc trước. Vì điều được gán vào nó trở thành một sự thêm rất nhiều tính tốt

hơn, và đối với những điều tốt, điều gì vĩ đại hơn bao giờ cũng đáng khao khát hơn.

Thế nên dễ thấy rằng Hạnh Phúc là cái gì đó tột cùng và mãn nguyện, là đích đến của tất cả mọi điều được làm cũng như có thể được làm.

Nhưng, có lẽ, gọi Hạnh Phúc là Điều Tốt Nhất là chuyện quá hiển nhiên, và cái được mong chờ là lời giải thích nào đó rõ ràng hơn về bản chất thực của nó. Mục tiêu này có thể đạt được một cách dễ dàng, khi chúng ta đã khám phá ra công việc của một người là gì; bởi như trong trường hợp một người thổi sáo, tạc tượng, hay bất kỳ nghệ nhân nào, hoặc, chung hơn, là toàn bộ những người có bất kỳ chức năng hay hành động nào, Điều Tốt Nhất và Phẩm hạnh của họ được cho là nằm trong chức năng của họ, nếu như họ thực sự có một chức năng nào đó.

Vậy có phải chúng ta tin rằng trong khi thợ mộc và thợ giày có những chức năng và hành động nào đó, thì Con Người nói chung lại không có vì Tự Nhiên đã ấn định như vậy hay không? Hoặc chăng là vì con mắt, cái tay, cái chân và mỗi bộ phận trên cơ thể nói chung rõ ràng đều có một chức năng, nên người ta cho rằng con người cũng có một chức năng dựa trên những điều này?

[1098a] Vậy chính xác chức năng này có thể là gì? Cuộc sống dường như phổ biến với ngay cả cỏ cây, nhưng chúng ta lại đang tìm hiểu xem chức năng riêng biệt của con người là gì. Do đó, chúng ta hãy bỏ qua cuộc sống chỉ thuần sinh dưỡng và phát triển. Kế tiếp là cuộc sống có tri giác, nhưng dường như nó cũng có ở cả ngựa, bò và muông thú.

Bây giờ chỉ còn lại một cuộc sống tuân theo Bản Chất Lý Trí: và trong Bản Chất này có hai phần được gọi là Lý Trí, một là tuân theo Lý Trí, cái còn lại là sở hữu và thực hành nó.

Nhưng cuộc sống thì, như đã nói, được diễn đạt theo hai cách, và chúng ta phải chọn cuộc sống theo cách hoạt động thực sự, bởi nó có vẻ như đúng với nghĩa sống một cách trọn vẹn nhất.

Nếu vậy, chức năng của Con Người là hoạt động của Tâm Hồn trong sự phù hợp với Lý Trí, hoặc chí ít là không độc lập khỏi Lý Trí, và chúng ta nói rằng chức năng của một thứ cho trước và của một điều tốt thuộc thứ đó thì đều giống nhau (ví dụ, chức năng của một người chơi đàn lia và của một người chơi đàn lia giỏi thì giống nhau, và tương tự với những thứ khác; ý tôi là chức năng của một người chơi đàn lia là chơi đàn lia, còn chức năng của một người chơi đàn lia giỏi là chơi đàn lia giỏi); nếu như vậy, và chúng ta giả định rằng chức năng của một Người là một cuộc sống cụ thể nào đó, thì có nghĩa là chức năng của linh hồn, hành động bằng lý trí và một người tốt thì làm những điều này giỏi và một cách cao quý, và thực tế mọi thứ đều được kết thúc tốt đẹp mà Phẩm hạnh có mặt ở đó. Nếu vậy, Người Tốt phải là "Linh hồn hoạt động dưới sự chỉ đạo của Phẩm hạnh", hay nếu Phẩm hạnh có mức độ thì phải là ở dạng tốt nhất và hoàn hảo nhất của Phẩm hạnh.

Và chúng ta phải bổ sung, đó là trong một cuộc đời trọn vẹn; bởi một cánh én hay một ngày đẹp trời không làm nên mùa xuân, thế nên một sớm một chiều cũng không tạo ra được một con người được may mắn và hạnh phúc.

Tạm chấp nhận điều này là một phác thảo sơ khai về Điều Tốt Nhất. Bởi vì chắc chắn cách đúng đắn là đưa ra một cái khung trước, rồi sau đó điền vào đấy. Và dường như là bất cứ người nào cũng có thể cải thiện cũng như kết nối với cái tốt trong phác thảo, và khi đó anh ta trở thành một tay thám hiểm kiêm cộng sự tốt ở những vấn đề này. Bởi bất cứ ai cũng có thể bổ khuyết, nên thực tế là mọi sự tiến bộ trong các lĩnh vực nghệ thuật khác nhau đều đã được diễn ra.

Bạn cũng phải ghi nhớ những điều đã được khẳng định, và không đi tìm lời giải chính xác cho tất thảy các vấn đề tương tự, mà cho từng vấn đề theo chủ đề, và trong chừng mực phù hợp thuộc về hệ thống. Người thợ mộc và nhà hình học chẳng hạn, đi tìm đường kẻ đúng nhằm mục đích khác nhau: người thợ để phục vụ cho công việc, còn nhà hình học là để tìm hiểu về bản chất và các đặc tính của nó, bởi ông ta quan tâm đến chân lý.

Do đó chúng ta cũng nên làm như vậy với những vấn đề khác, rằng những vấn đề phụ không chiếm hết những vấn đề chính.

[1098b] Lại nữa, bạn không phải đòi hỏi lý giải cho mọi sự, bởi một vài trong số chúng có khả năng là cơ sở lập luận đã được chứng minh rõ ràng, giống như trường hợp với các nguyên lý đầu tiên[9]; và cơ sở lập luận là bước đầu tiên, tức là xuất phát điểm hay nguyên lý.

Và đối với những nguyên lý này một vài trong số chúng thu được từ quy nạp, một vài từ tri giác, một vài từ quá trình thực hành, những nguyên lý khác thu được theo những cách khác nhau. Chúng ta phải cố gắng nắm bắt được đúng bản chất của từng nguyên lý, và phải nỗ lực để đảm bảo rằng sự tồn tại của chúng được định nghĩa rõ ràng, bởi chúng có ảnh hưởng lớn đến những cái theo sau: ý tôi là xuất phát điểm hay nguyên lý được xem như chiếm hơn một nửa của cả vấn đề, và nhờ vậy nhiều điểm trong nghiên cứu đồng thời cũng trở nên rõ ràng.

VIII

Giờ chúng ta phải xét đến Hạnh Phúc, không phải chỉ từ kết luận và dữ kiện mà từ những quá trình lập luận của chúng ta, mà còn từ những gì thường được thảo luận về nó: bởi với cái đúng đắn thì mọi thứ đều thực sự hài hòa, nhưng với cái sai thì chân lý chẳng mấy chốc lại sẽ tới gõ cửa.

Lúc này, những điều tốt thường được phân chia thành ba nhóm: một nhóm được gọi là bên ngoài, hai cái khác theo thứ tự là linh hồn và thể xác, và nhóm thuộc về linh hồn thì chúng ta gọi là điều tốt đúng đắn cũng như đặc biệt nhất. Bằng định nghĩa, chúng ta giả sử rằng những hành động và hoạt động tâm hồn tạo ra Hạnh Phúc, và những điều này dĩ nhiên thuộc về tâm hồn. Vì vậy định nghĩa của chúng ta là một định nghĩa hợp lý, chí ít là theo quan điểm này, vào thời xưa và đã được những triết gia tự xưng thừa nhận. Những hành động và hoạt động được cho là mục đích hướng đến cũng đúng, bởi nhờ vậy mà nó được xếp vào nhóm những điều tốt trong tâm hồn thay vì bên ngoài. Định nghĩa của chúng ta cũng thống nhất với khái niệm thông thường, đó là người hạnh phúc thì sống tốt và làm việc tốt,

bởi chúng ta đã khẳng định khá chắc chắn rằng hạnh phúc là một kiểu sinh sống và làm việc tốt.

Tuy nhiên, những điều cần có trong Hạnh Phúc cũng được nhận ra là thống nhất với định nghĩa của chúng ta về nó.

Một vài người nghĩ Hạnh Phúc là Phẩm hạnh, một vài người khác cho là tri thức thực tiễn, một vài người khác nữa nghĩ là một kiểu tri kiến khoa học; cũng có những người cho rằng những điều này, hoặc một vài trong số chúng, đồng nhất với Vui Thú, hay chí ít là không tách rời khỏi Vui Thú; trong khi đó, số khác lại xếp nó vào thành công bề ngoài.

Trong những quan điểm này, một số lại dựa trên quyền lực của số đông hay của tập tục, số khác dựa vào thiểu số, những người nổi trội: và có vẻ như không nhóm nào trong hai nhóm này sẽ sai hoàn toàn trên mọi điểm, nhưng chắc chắn rằng họ sẽ sai ít nhất là trên một, hoặc thậm chí là trong hầu hết các điểm.

Giờ đây với những người quả quyết hạnh phúc là Phẩm hạnh, hoặc là một kiểu Phẩm hạnh nào đó, thì cách lý giải của chúng ta phù hợp: vì làm việc theo Phẩm hạnh chắc chắn thuộc về Phẩm hạnh.

[1099a] Dường như có điểm khác biệt lớn giữa ý niệm về Điều Tốt Nhất khi hiểu và khi áp dụng. Nói cách khác, khi thì là một trạng thái đơn thuần và khi thì là một hoạt động. Đối với trạng thái hay thói quen có thể tồn tại trong một chủ thể mà không tác động đến bất kỳ điều tốt nào, giống như, ví dụ, khi một người đang ngủ, hoặc trong bất kỳ trạng thái bất động nào khác; nhưng hoạt động không thể như vậy, bởi nó sẽ cần hành động, và hành động tốt. Và như trong các môn thể thao Olympic, không chỉ những người giỏi nhất và khỏe nhất được trao vòng nguyệt quế, mà cả những người tham gia nói chung nữa; vậy nên trong cuộc sống cũng thế, đối với danh dự và điều tốt, thì người hành động mới là người xứng đáng nhận phần thưởng.

Cuộc sống của họ tự nhiên cũng đầy Vui Thú: vì sự cảm nhận Vui Thú là cảm xúc về mặt tinh thần, và cảm xúc đó dành cho mỗi thứ mà người ta yêu thích: một con ngựa, chẳng hạn, với người yêu ngựa, và cảnh đẹp đối với

người yêu cảnh đẹp, và tương tự như vậy, những hành động đúng đắn với người yêu công lý, và khái quát hơn nữa là những điều phẩm hạnh với người yêu phẩm hạnh. Trong khi với số đông người, những điều đem lại vui thú cho họ mâu thuẫn nhau, bởi về bản chất họ không được như vậy, thì đối với những người yêu thích sự cao quý, những Vui Thú luôn tới từ bản chất: không gì ngoài những hành động tuân theo Phẩm hạnh thuộc vào loại này, do đó mà họ Vui Thú với từng điều và cả với chính bản thân họ.

Vậy thì cuộc đời họ không cần đến Vui Thú như một phần bổ sung vào, mà bao gồm cả Vui Thú vì chính nó. Bên cạnh những gì mà tôi vừa đề cập đến, một người không phải là người tốt trên mọi nhẽ nếu người đó không tìm kiếm Vui Thú trong những hành động cao quý, cũng không phải là kẻ hào phóng nếu không hào phóng trong những hành động, và tương tự đối với những phẩm hạnh có thể được kể đến: và nếu điều này là vậy, thì tự thân những hành động tuân theo Phẩm hạnh phải mang lại Vui Thú. Khi đó, chắc chắn chúng tốt đẹp và cao quý, và mỗi hành động đều đạt đến tột bậc; chúng ta thừa nhận phán xét của một người tốt là đúng đắn, bởi người đó phán xét chúng ta đúng như những gì chúng ta đã nói.

Do đó, Hạnh Phúc đồng thời là điều Phẩm hạnh, cao quý nhất cũng như vui thú nhất, và những thuộc tính này đều không bị tách rời như trong câu khắc nổi tiếng của dân Delos:

“Điều công bằng nhất là điều cao quý nhất, nhưng tốt đẹp nhất lại là sức khỏe; và dĩ nhiên điều vui thú nhất là một người đạt được những khát khao của mình.”

Tất cả điều này cùng tồn tại trong những hành động tốt đẹp nhất. Hạnh Phúc là những điều này, hoặc một điều, tức là cái tốt đẹp nhất trong số chúng.

Tuy nhiên, cũng khá rõ ràng là nó đòi hỏi bổ sung thêm những điều tốt từ bên ngoài, như chúng ta đã nói: bởi không có các phương tiện, thì việc thực hiện những hành động cao quý là bất khả thi, hoặc ít nhất là không dễ dàng gì: bạn bè, tiền bạc và ảnh hưởng chính trị đều là những phương tiện mà nhờ đó người ta thực hiện được nhiều điều: thiếu đi một vài trong số đó

sẽ tổn hại đến Hạnh Phúc; suôn sẻ chào đời, chẳng hạn, hay đứa con khỏe mạnh, hoặc thậm chí có vẻ đẹp riêng: bởi một người sẽ hoàn toàn không có khả năng hạnh phúc khi người đó quá xấu xí, hoặc ốm yếu bẩm sinh, hay côi cút và không con cái; và có lẽ sẽ còn ít hơn nếu người đó có những đứa con hư hỏng hay những người bạn tồi tệ, hoặc người đó mất đi bạn tốt con ngoan khi họ qua đời. Như chúng ta đã nói, sự bổ sung kiểu giàu có này dường như cần thiết để hoàn thiện ý niệm về Hạnh Phúc; do đó mà một số người xem vận may, và một số khác là Phẩm hạnh, như Hạnh Phúc.

IX

Và vì thế cũng có một câu hỏi được đặt ra, liệu Hạnh Phúc là điều có thể học được hay đạt được nhờ hành động hoặc rèn luyện bằng một số hình thức khác hay không, hoặc nó được phân phát theo cách linh thiêng hay là theo vận may rủi.

Giờ đây để dám chắc, nếu bất kỳ điều gì khác là quà tặng mà thần thánh ban cho con người, thì có thể Hạnh Phúc cũng là một món quà, và đặc biệt, trong tất cả những điều tốt đẹp của con người, nó là điều tốt đẹp nhất. Nhưng Hạnh Phúc, có thể, phù hợp hơn là một vấn đề thuộc sự đánh giá khác với sự đánh giá của chúng ta: và khá rõ ràng rằng giả dụ sự tồn tại của Hạnh Phúc không phải do thần thánh trực tiếp đem lại, mà xuất phát từ Phẩm hạnh và việc học hỏi, hoặc sự rèn luyện nào đó, thì nó vẫn là một trong số những điều thần thánh nhất; bởi phần thưởng và đích đến của Phẩm hạnh hiển nhiên là cái gì đó mang tính Phẩm hạnh nhất, nói đúng hơn là thần thánh và may mắn.

Theo giả thuyết này, Hạnh Phúc sẽ thường hiện diện, vì thông qua sự học hỏi và siêng năng nó có thể tồn tại trong tất thảy những ai không bị khiếm khuyết Phẩm hạnh.

Và nếu như vậy thì tốt hơn chúng ta thà Hạnh Phúc nhờ vào vận may, điều này là có cơ sở; bởi những điều xuất phát từ bản chất, và tương tự vậy là từ nghệ thuật, cũng như từ mọi nguyên nhân, nhất là nguyên nhân tốt đẹp nhất, thì tự nhiên đều đi theo hướng tốt nhất có thể: còn phó mặc những

điều tuyệt vời và cao quý nhất cho may rủi thì sẽ chệch ra khỏi sự hài hòa với tất thảy những sự thật này.

Câu hỏi cũng có thể được làm rõ khi chúng ta xem xét định nghĩa về Hạnh Phúc, rằng Hạnh Phúc là một hoạt động Phẩm hạnh của tâm hồn hay một loại Phẩm hạnh nào đó: và đối với những điều tốt khác, một vài điều hẳn là nền tảng cho chúng ta, còn một vài điều khác lại là những phương tiện trợ giúp cũng như hữu dụng.

Những sự xem xét này cũng sẽ khớp với điều chúng ta đã nói từ đầu: bởi chúng ta đã giả dụ rằng Mục Đích của chính trị là điều Phẩm hạnh nhất: điều này chú trọng nhất vào việc tạo ra những thành viên trong một cộng đồng có đặc điểm nhất định – đó là tốt đẹp và có khả năng làm những việc chính trực.

Vì lý do thỏa đáng mà chúng ta không nói một con bò hay con ngựa hoặc bất kỳ loài súc vật nào là Hạnh Phúc: chúng không thể chia sẻ công việc. Tương tự, và cùng lý do như vậy mà một đứa trẻ cũng không Hạnh Phúc, bởi ở lứa tuổi dễ tổn thương của mình, nó chưa thể thực hiện những hành vi giống như vậy. Nếu dùng khái niệm này, thì là nó đang mang nghĩa dự đoán.

Để tạo ra Hạnh Phúc, phải có, như chúng ta đã nói, đầy đủ Phẩm hạnh và một cuộc đời trọn vẹn. Bởi trong một cuộc đời phát sinh nhiều đổi thay và đủ loại vận may, thì người giàu có nhất có thể mắc vào những bất hạnh lớn lao khi về già, giống như trong những bài anh hùng ca kể về lão vương Priam[10]: một kẻ đã trải qua vận may như vậy và chết trong cảnh khốn khổ, thì không ai gọi là Hạnh Phúc.

X

Vậy có phải chúng ta không gọi một người còn đang sống là người Hạnh Phúc, và, như Solon[11] sẽ nói, mà đợi đến hồi cuối chăng? Và lại nữa, nếu chúng ta vẫn giữ nguyên quan điểm này, thì rồi một người có Hạnh Phúc khi lìa đời không? Hoặc chẳng phải điều này hoàn toàn vô lý sao, đặc biệt khi chúng ta nói rằng Hạnh Phúc là một kiểu hoạt động nào đó?

Mặt khác, nếu chúng ta không quả quyết rằng người chết thì Hạnh Phúc, và Solon không có ý này, mà chỉ cân nhắc kỹ lưỡng khi nói một người Hạnh Phúc, cứ như là từ đó về sau thoát khỏi những điều xấu xa và vận rủi, thì điều này cũng lại gây ra một vài tranh cãi, bởi người ta cho rằng cái chết ở mức độ nào đó có cả xấu và tốt (nếu như, khi chúng ta chấp nhận rằng một người có thể còn sống nhưng không nhận thức được hoàn cảnh), như danh dự và nỗi ô nhục, cũng như vận may và xui rủi của con cháu nói chung.

Thế nhưng cả ở góc nhìn này cũng vẫn có những trở ngại: vì sau khi một người sống trong sung sướng về già và qua đời, nhiều sự thay đổi có thể xảy đến với ngay con cháu của họ; một vài người trong số đó có thể tốt đẹp và đạt được những vị thế trong cuộc đời tùy theo phẩm chất của mình, một số khác lại khá trái ngược. Cũng rõ ràng rằng con cháu có thể ở những khoảng cách hay mức độ khác nhau trong tất thảy những mối liên hệ với tổ tiên. Như vậy thì sẽ thật vô lý khi cho rằng đến cả người chết cũng thay đổi vì những đổi thay này và ở trong cảnh sướng khổ xoay vần. Tuy nhiên, cũng sẽ thật vô lý khi những vấn đề của con cháu không không ảnh hưởng đến tổ tiên trong một mức độ và khoảng thời gian.

Thế nhưng chúng ta phải quay trở lại với luận điểm đầu tiên, bởi câu hỏi hiện tại sẽ dễ dàng được giải đáp nhờ luận điểm đó.

Nếu vậy, chúng ta nhìn về cuối đời và rồi nói một người Hạnh Phúc, không phải hiện tại mà là như vậy ở một thời điểm nào đó trong quá khứ, chắc chắn là thật vô lý khi anh ta hạnh phúc mà chúng ta lại không nói thật về anh ta, bởi chúng ta không muốn nói rằng những người có cuộc sống Hạnh Phúc vì trách nhiệm của họ đối với những thay đổi, và bởi, trong khi chúng ta đã xem Hạnh Phúc như một điều gì đó ổn định và không dễ thay đổi, thì sự thật là vận may lẫn vận rủi đều xoay chuyển không ngừng với cùng một người. Khá rõ ràng rằng nếu chúng ta dựa vào thời vận của con người, thì chúng ta sẽ thường phải nói một người Hạnh Phúc, và một lúc sau đấy lại khổ đau, do đó miêu tả người hạnh phúc

“Giống như con tắc kè hoa, và nằm trên cành cây mục.”

Đây chẳng phải là cách giải quyết sao? Cái khiến cho ý kiến của chúng ta tuân theo những thay đổi của thời vận, hoàn toàn không phải: vì không phải chúng cố định trong sự may mắn, hay xui xẻo, dù cuộc đời con người cần những thay đổi này như những yếu tố phụ trợ (mà chúng ta vốn đã chấp nhận), thì những hoạt động tuân theo phẩm hạnh đều vẫn là cái định hình ra Hạnh Phúc, và ngược lại là khổ đau.

Nhân đây, câu hỏi đang được bàn luận, vô tình làm rõ sự thật về diễn giải Hạnh Phúc của chúng ta. Không điều gì tạo ra sự ổn định cho những kết quả của con người nhiều như những hoạt động tuân theo Phẩm hạnh, bởi những hoạt động này được thực hiện lâu dài thậm chí còn hơn cả các môn khoa học. Và trong số những hoạt động này thì một lần nữa những hoạt động cao quý nhất là những hoạt động lâu dài nhất, bởi phúc phần tồn tại trong chúng nhiều nhất và dài lâu nhất, điều này dường như là lý do chúng không bị quên lãng. Vậy nên một người Hạnh Phúc sẽ có được sự ổn định mà anh ta đang kiếm tìm, và anh ta sẽ ổn định như vậy cả đời, bởi luôn luôn, hoặc hầu hết, anh ta sẽ làm và suy ngẫm các sự việc tuân theo Phẩm hạnh: và vận đời thiên biến vạn hóa ra sao anh ta cũng sẽ đón nhận một cách cao quý nhất, vào mọi lúc và bằng những con đường hài hòa nhất, bởi anh ta là một người tốt đích thực, hay như những khái niệm mà chúng ta đều biết là "một khối lập phương hoàn hảo".

Ngược lại thì những việc may rủi có nhiều, và lớn bé khác nhau, chút ít may mắn hay xui rủi rõ ràng không ảnh hưởng đến sự cân bằng của cuộc sống, nhưng khi nghiêm trọng và thường xuyên, nếu là may mắn, sẽ giúp cuộc sống thêm phúc lạc (bởi bản chất của chúng góp phần tô điểm và việc sử dụng chúng trở nên cao quý và tốt lành), nhưng nếu là xui rủi, về cơ bản chúng làm sứt sẹo và vơi bớt phúc lạc: bởi chúng mang đến nỗi đau đớn rõ ràng cũng như cản trở nhiều hoạt động. Nhưng, kể cả trong các trường hợp như vậy, thì sự cao quý vẫn luôn hiện diện khi một người bằng lòng gánh lấy những bất hạnh lớn lao và dồn dập mà không phải nhờ vào sự vô cảm với nỗi đau mà bởi anh ta cao quý và cao thượng.

Và nếu, như chúng ta đã nói, hành vi là cái định hình tính chất cuộc đời, không một người nào có phúc lạc lại có thể trở nên xấu xa, bởi anh ta sẽ không bao giờ làm những việc đáng ghét và thấp kém. Vì người tốt chân

chính và hiểu biết gặp được toàn vận may, chúng ta giả dụ, một cách tương xứng, và luôn làm những điều cao quý nhất trong mọi tình huống, giống như tướng tốt giỏi dụng binh; hay thợ giày lành nghề làm được chiếc giày đẹp nhất có thể từ miếng da được trao; và tất cả những nghệ nhân giỏi giang khác cũng vậy. Nếu thực thế, người hạnh phúc không bao giờ có thể trở nên xấu xa: tôi không có ý nói rằng anh ta sẽ hạnh phúc nếu gặp phải những vận hạn giống như lão vương Priam.

Trong thực tế, anh ta không lung lay hoặc thay đổi một cách dễ dàng, không dễ gì mà anh ta mất đi Hạnh Phúc của mình chỉ vì những vận rủi thông thường, mà phải vì những vận rủi lớn cũng như dồn dập; và, mặt khác, sau những vận rủi như vậy anh ta không thể giành lại được Hạnh Phúc trong chốc lát; mà trong một thời gian dài và trọn vẹn, suốt thời gian đó anh ta phải khiến bản thân trở thành bậc thầy của những điều cao quý và lớn lao.

Vậy tại sao chúng ta không nên nói một người là Hạnh Phúc khi anh ta làm việc tuân theo Phẩm hạnh chuẩn mực, và được tô điểm thêm bằng những điều tốt đẹp ngoài thân đủ để diễn vai diễn của anh ta trong vở kịch cuộc đời: và điều này không diễn ra trong một khoảng thời gian mà như là tạo nên cuộc đời như chúng ta đã miêu tả về nó.

Hoặc, chúng ta phải bổ sung thêm, rằng anh ta không chỉ sống như vậy, mà cái chết của anh ta cũng phải tương xứng với cuộc đời đó, bởi tương lai là vô định đối với chúng ta, và dù bằng cách nào chúng ta cũng coi hạnh phúc là một cái kết cũng như sự trọn vẹn. Và chúng ta sẽ dùng từ "phúc lạc" để gọi những người đang sống và sẽ có những điều mà chúng ta đã nhắc tới, nhưng chỉ phúc lạc ở cách thức của Con Người mà thôi.

Đến đây chúng ta có thể tạm dừng ở những điểm này rồi.

XI

Giờ đây thời vận của con cháu, và bạn bè nói chung, không ảnh hưởng gì đến người chết, rõ ràng là một suy nghĩ rất vô tâm, và trái ngược với những quan điểm hiện thời.

Nhưng vì những việc xảy đến thì nhiều, và khác nhau về mọi mặt, một số việc cảm thấy như gần hơn, một số lại như xa hơn, để đi đến những khác biệt cụ thể cặn kẽ rõ ràng sẽ là một nhiệm vụ lâu dài và không có hồi kết: như vậy có lẽ đủ để nói về những việc ấy một cách khái quát và theo khung phác thảo.

Nếu thế, như đối với những vận rủi xảy đến với người nào đó, một vài vận rủi nghiêm trọng và đảo lộn cân bằng trong cuộc sống, trong khi những vận rủi khác, như đã nói, nhẹ nhàng hơn; vận rủi xảy đến với tất thảy bạn bè của chúng ta cũng vậy; nếu xa hơn, những người gặp vận rủi còn sống hay đã chết khác biệt hơn nhiều so với một bi kịch giả định hay những tội ác và những nỗi khiếp sợ có thật, chúng ta cũng phải ghi nhận cả sự khác biệt này vào cách diễn giải của mình, và hơn thế, có lẽ là cả mối nghi ngờ liên quan đến cái chết rằng liệu con cháu và bạn bè có thực sự góp phần tạo ra bất kỳ điều tốt đẹp hay xấu xa nào hay không; dường như câu trả lời đúc rút từ tất thảy những sự suy xét này, đó là nếu bất cứ điều gì xảy đến với họ, dù tốt hay xấu, thì điều đó hẳn phải là một cái gì đó tầm thường và nhỏ bé, từ chính bản chất của nó hoặc đối với họ là vậy; hoặc chí ít cũng ở quy mô hay loại tương tự như thế bởi nó không làm cho người không hạnh phúc thành hạnh phúc hoặc lấy đi phúc lạc của họ.

Rõ ràng rằng vận may hay điều rủi của bạn bè bằng cách nào đó có ảnh hưởng đến người chết: tuy nhiên không phải theo kiểu hoặc ở mức làm cho người Hạnh Phúc thành không Hạnh Phúc hoặc tạo ra bất kỳ ảnh hưởng nào tương tự thế.

XII

Khi đã xác định được những điều này, chúng ta hãy xem xét liệu Hạnh Phúc có thuộc nhóm những điều đáng ca ngợi hay những điều quý báu khi rõ ràng nó không thuộc vào nhóm các năng lực.

Giờ thì rõ ràng là mọi đối tượng của sự ca ngợi đều được ngợi ca vì mang đặc tính và mối liên hệ với một điều gì đó khác. Ví dụ, những người công bằng và anh hùng, cũng như những người tốt nói chung, và bản thân Phẩm hạnh, chúng ta ca ngợi vì những hành vi và kết quả: người khỏe

mạnh, người chạy nhanh v.v..., chúng ta ca ngợi vì một phẩm chất nhất định và có mối liên hệ đến điều gì đó tốt đẹp cũng như Phẩm hạnh (và điều này được lý giải bằng những cố gắng ca ngợi thánh thần; bởi họ được thể hiện ở một khía cạnh điên rồ khi tham chiếu đến chuẩn mực của chúng ta, và điều này là kết quả từ thực tế rằng tất cả mọi ngợi ca, như chúng ta đã nói, đều mang ngụ ý hướng đến một tiêu chuẩn). Nếu sự ngợi ca dành cho những đối tượng như vậy, thì rõ ràng rằng cái thích hợp cho những đối tượng tốt đẹp nhất không phải là sự ngợi ca, mà là điều gì đó cao hơn và hay ho hơn: điều là một sự hiển nhiên, vì chúng ta không chỉ nói đến phúc lạc và hạnh phúc của thần thánh, mà chúng ta cũng dùng từ phúc lạc cho cả những con người gần giống với thần thánh nhất. Và bằng sự tôn trọng tương tự đối với những điều tốt; không ai nghĩ đến việc ca ngợi Hạnh Phúc khi anh ta làm điều ngay thẳng, nhưng lại gọi nó là phúc lành, vì ở mức độ nào đó điều này thần thánh và phẩm hạnh hơn.

Eudoxus[12] cũng được cho là có một lập luận hợp lý nhằm ủng hộ cho khẳng định về Vui Thú đối với phần thưởng cao nhất. Bởi thực tế rằng cho dù phần thưởng đó là một trong số những điều tốt đẹp, thì nó cũng không được ca ngợi, ông đã chỉ ra sự vượt trội của nó so với những đối tượng được ca ngợi: một sự vượt trội mà ông gán cho một vị thần cũng như Điều Tốt Nhất, bởi cả hai tạo ra chuẩn mực mà mọi thứ xung quanh được quy về. Dành lời ca ngợi cho Phẩm hạnh, bởi nó khiến con người có khuynh hướng làm những điều cao quý; nhưng những lời tán dương thì dành cho các hoạt động cụ thể của thân thể hoặc trí óc.

Tuy nhiên, để nghiên cứu chuẩn xác về vấn đề này thì một chuyên luận bài bản bàn về sự ca ngợi có lẽ thích hợp hơn: còn chúng ta đã đạt được mục đích của mình đó là làm rõ rằng Hạnh Phúc thuộc về nhóm những điều quý giá và được xem như mục đích cuối cùng. Và điều này bắt nguồn từ việc Hạnh Phúc là xuất phát điểm mà chúng ta nhìn vào khi làm tất thảy những điều khác; lúc ấy chúng ta cho rằng xuất phát điểm và nguồn gốc của những điều tốt đẹp là một điều gì đó quý giá và thần thánh.

XIII

Hơn thế nữa, vì Hạnh Phúc là một loại hoạt động tâm hồn theo cách hoàn toàn Ưu Việt, nên chúng ta phải đặt ra câu hỏi về sự Ưu Việt: bởi qua đó chắc chắn sẽ có cái nhìn thấu đáo hơn về Hạnh Phúc; và một lần nữa, một chính khách đích thực nói chung được cho là nhọc lòng nhiều nhất về chuyện này, bởi y mong muốn tạo ra những công dân tốt cũng như tuân thủ pháp luật. (Điển hình cho nhóm này, chúng ta có những nhà lập pháp ở Crete và Sparta cũng như bất kỳ ai khác giống như họ.) Tuy nhiên, nếu sự xem xét này thuộc về chính trị, thì rõ ràng rằng câu hỏi sẽ trùng khớp với dự định ban đầu của chúng ta.

Chúng ta phải đặt ra câu hỏi về sự Phẩm hạnh, tất nhiên là Phẩm hạnh của con người, bởi nó là Điều Tốt Nhất và cũng là Hạnh Phúc của con người mà chúng ta vừa đi tìm. Nói đến Phẩm hạnh của Con Người, chúng ta không có ý đề cập tới thân thể mà là tâm hồn y; bởi chúng ta gọi Hạnh Phúc là một hoạt động của tâm hồn.

Và nếu thế, thì rõ ràng rằng một số hiểu biết về bản chất của Tâm Hồn là cần thiết đối với chính khách, cũng như thầy thuốc đối với hiểu biết về cả cơ thể, và hơn thế nữa, trong quy mô như chính trị thì lại còn quý giá và cao hơn so với thuật chữa bệnh: thực tế là các thầy thuốc của tầng lớp cao hơn rất bận rộn với kiến thức về cơ thể.

Vậy chính khách phải xem xét bản chất của Tâm Hồn: nhưng anh ta phải làm điều đó với những đối tượng mà anh ta nhìn thấy được, và chỉ ở chừng mực có thể đáp ứng cho những đối tượng trong nghiên cứu đặc biệt của mình: bởi đưa những nghiên cứu này đến với một sự chuẩn xác hơn nữa có lẽ là nhiệm vụ nặng nề hơn so với lĩnh vực của anh ta.

Trong thực tế, một vài tuyên bố bàn về chủ đề trong những chính luận nổi tiếng của tôi khá đầy đủ, và do đó ở đây chúng ta sẽ công nhận chúng: như là Tâm Hồn gồm hai phần, Lý Trí và Phi Lý Trí (về việc chúng có thực được phân chia, như các phần của cơ thể, và mọi thứ có thể phân chia được; hay chỉ là chia hai theo cách nói, còn bản chất không phân chia, giống như chu vi hình lồi và hình lõm, không liên quan đến mục đích hiện

tại của chúng ta). Đối với Phi Lý Trí, phần này dường như phổ biến đối với những đối tượng khác, và thực vật trong thực tế nói chung; ý tôi là lý do cho sự nuôi dưỡng và phát triển (giả dụ tất thảy những sự vật nhận sự nuôi dưỡng sẽ đều có khả năng mang Tâm Hồn, thậm chí trong cả phôi thai lẫn mầm thô, và trong những tạo vật hoàn thiện cũng giống vậy; vì giả thuyết này hợp lý hơn bất kỳ giả thuyết nào khác).

Phẩm hạnh trong giả thuyết này rõ ràng không dành riêng cho loài người mà chung cho cả những loài khác: vì phần tâm hồn và khả năng này được cho là hầu như hoạt động trong thời gian ngủ, và người tốt cùng kẻ xấu ít nhất không có sự khác biệt khi chợp mắt; vì vậy nói chung là trong một nửa cuộc đời không có sự khác biệt giữa hạnh phúc và khổ đau; điều này phù hợp với những dự đoán của chúng ta, vì giấc ngủ là trạng thái bất động của tâm hồn, tới một chừng mực mà nó được gọi là tốt hoặc xấu, ngoại trừ bằng cách nào đó một vài trong số những xáo trộn của nó tìm được ra cách xuyên qua tấm màn che và nhờ thế mà người tốt có những giấc mơ đẹp hơn người thường. Nhưng thế là đủ, chúng ta phải bỏ qua bất kỳ đề cập nào sâu xa hơn về phần sinh dưỡng, bởi về bản chất nó không phải là năng lực của Phẩm hạnh thuộc về riêng loài người.

Dường như Tâm Hồn còn có một phần Phi Lý Trí khác mà theo một cách nào đó cũng thuộc về Lý Trí. Đối với một người kiểm soát những ham muốn của mình, và một người quyết tâm làm vậy rồi thất bại, chúng ta ca ngợi Lý Trí hay phần Lý Trí của tâm hồn, vì nó khuyến khích điều đúng đắn và theo hướng tốt đẹp nhất: tuy nhiên rõ ràng trong con người, bên cạnh Lý Trí, còn có một yếu tố bẩm sinh nào đó đối chọi và chống lại Lý Trí. (Nói một cách đơn giản, giống như chân tay bị liệt trên thân thể khi người ta đưa chúng về bên phải thì lại bị lệch ngược hướng sang bên trái, Tâm Hồn trong trường hợp này cũng vậy, sự thôi thúc đối với những người không thể kiểm soát ham muốn của bản thân lại đi theo những hướng trái ngược: điểm khác biệt là đối với thân thể thì chúng ta nhìn thấy được cái bị lệch sang bên nhưng đối với tâm hồn thì không. Nhưng, có lẽ, chúng ta tin rằng trong Tâm Hồn, ngoài Lý Trí còn có cái gì đó trái ngược và chống lại Lý Trí; không liên quan đến việc khác nhau ra sao.)

Tuy nhiên, điều này rõ ràng cũng có liên quan đến Lý Trí, như chúng ta đã nói: ví dụ, với một người tự chủ thì nó tuân theo Lý Trí: và có lẽ với một người hoàn toàn tự chủ, hoặc người dũng cảm, nó còn dễ kiểm soát hơn; trong những trường hợp này nó hoàn toàn hòa hợp với Lý Trí.

Vậy thì một cách dễ hiểu thì Phi Lý Trí gồm hai phần: một phần, đơn giản là sinh dưỡng, không có sự liên quan gì với Lý Trí, nhưng ham muốn đối với nó, hay sự thèm khát nói chung, lại liên quan đến Lý Trí ở khía cạnh nào đó, đến mức mà nó tuân theo và có thể phục tùng sự kiểm soát của Lý Trí. (Vậy nên chúng ta thường nói rằng chúng ta có lý luận [tiếng Hy Lạp: *logos*] về cha hay bạn bè của mình, và lý luận này khác với cách chúng ta nói rằng mình có lý luận về toán học.)

Vậy thì bằng cách nào đó Phi Lý Trí bị thuyết phục bởi Lý Trí, lời khuyên răn, và mọi hành động mang hàm ý quở trách cũng như khuyến khích. Nếu chúng ta nói rằng điều này cũng có Lý Trí, thì Lý Trí, cũng như Phi Lý Trí, sẽ có hai phần riêng biệt, một phần mang Lý Trí tự thân, còn phần khác có được nhờ lắng nghe như đứa con lắng nghe cha mình.

Phẩm hạnh của Con Người được phân chia phù hợp với khác biệt này: chúng ta tạo ra hai nhóm, gọi là nhóm Trí Tuệ và nhóm Đạo Đức: khoa học thuần túy, trí tuệ, và tri thức thực tiễn – thuộc nhóm Trí Tuệ; tự do, và tự chủ – thuộc nhóm Đạo Đức. Nói về Tính Cách Đạo Đức của một người, chúng ta không nói anh ta là một nhà khoa học hay một người trí tuệ mà nói anh là một người nhu mì, hoặc một người tự chủ: và chúng ta ca ngợi bậc trí giả đúng với trạng thái tinh thần của anh ta; và những điều đáng được ngợi ca mà chúng ta gọi là những Phẩm hạnh.

Lê Thúy Ái *dịch*

QUYỂN II

I

hẩm hạnh của con người gồm hai loại, Trí Tuệ và Đạo Đức. Trí Tuệ xuất hiện ngay từ đầu, và sau đó được tích lũy dần, nhờ sự dạy dỗ (phần lớn là

vậy), và do đó cần trải nghiệm cũng như thời gian; trong khi Đạo Đức hình thành từ thói quen, và bởi thế khái niệm Hy Lạp diễn đạt Đạo Đức là một biến thể không quá khác biệt so với khái niệm diễn đạt thói quen.

Từ thực tế này, rõ ràng rằng không Phẩm hạnh nào trong số các Phẩm hạnh của chúng ta chỉ xuất phát từ thiên tính: bởi những Phẩm hạnh như vậy khi tồn tại theo thiên tính, thì không Phẩm hạnh nào có thể bị thói quen thay đổi. Ví dụ, một hòn đá có thiên tính rơi xuống, thì không bao giờ có thể được thói quen làm cho bay lên, kể cả nếu ai đó cố gắng và tập cho hòn đá ấy bằng cách ném nó lên mười nghìn lần; lửa cũng không thể bị làm cho bốc ngược xuống dưới, trong thực tế là cũng chẳng có bất cứ sự vật nào mà thiên tính của nó có thể bị thói quen thay đổi thành một thiên tính khác. Những Phẩm hạnh do đó không có trong chúng ta nhờ thiên tính, cũng không đi ngược lại với thiên tính, nhưng chúng ta bẩm sinh được trang bị sẵn khả năng tiếp nhận chúng cũng như hoàn thiện chúng thông qua thói quen.

Trong mọi trường hợp mà chúng ta đạt được điều gì đó nhờ thiên tính, chúng ta đạt được các năng lực trước nhất và sau đó mới thực hiện những hoạt động; các giác quan của cơ thể chúng ta là một ví dụ, bởi không phải vì thường nhìn hay nghe mà chúng ta đạt được những giác quan này, mà ngược lại. Chúng ta có được các giác quan và rèn luyện chúng, nhưng không phải có chúng nhờ rèn luyện. Tuy nhiên những Phẩm hạnh mà chúng đạt được nhờ thực hiện các hoạt động đơn lẻ trước lại rơi vào những trường hợp khác, như các môn nghệ thuật chẳng hạn; đối với những điều chúng ta phải thực hiện khi chúng ta đã học được phương thức, những điều này chúng ta học cách làm bằng cách thực hành. Ví dụ, người ta trở thành những thợ xây bằng việc xây dựng; những nhạc công đàn lia bằng việc chơi đàn lia: chính xác như vậy, bằng việc thực hiện chính những hành vi đúng đắn mà chúng ta trở nên đúng đắn; bằng việc thực hiện những hành vi tự chủ mà chúng ta trở nên hoàn toàn tự chủ; và bằng việc thực hiện những hành vi dũng cảm mà chúng ta trở nên dũng cảm.

Và sự đúng đắn của khẳng định này được thể hiện qua những gì diễn ra trong các cộng đồng: bởi các nhà lập pháp tạo ra những thành viên của thành bang tốt bằng việc tạo thói quen, và điều này là mục đích chung của

mọi nhà lập pháp, và tất cả những nhà lập pháp không thực hiện được điều này thì mục đích của họ đều thất bại. Điểm khác biệt giữa một Hiến Pháp tốt và một Hiến Pháp tệ hại nằm ở khía cạnh này.

Mọi Phẩm hạnh đều thành hoặc bại từ và vì những hoàn cảnh rất giống nhau: nghệ thuật cũng vậy; ý tôi là qua việc chơi đàn lia mà cả nhạc công giỏi lẫn nhạc công tồi đều được tạo ra. Tương tự, các thợ xây và tất cả những người khác cũng vậy; người xây tốt sẽ thành thợ giỏi; người xây không tốt sẽ thành thợ tồi. Trong thực tế, nếu điều này không diễn ra như vậy, thì sẽ không cần đến những người thầy nữa, song tất cả mọi người đều sẽ hay hoặc dở trong nghề nghiệp của mình mà không có những người thầy.

Điều này cũng đúng với các Phẩm hạnh: vì qua cách hành xử trong các mối quan hệ khác nhau mà trong đó chúng ta được tập hợp lại với đồng loại của mình, chúng ta trở nên đúng đắn hoặc không. Qua cách hành xử khi ở trong những tình thế hiểm nguy và được rèn luyện để quen với cảm giác sợ hãi hay tự tin, mà chúng ta sẽ trở nên dũng cảm hoặc hèn nhát.

Tương tự, điều này cũng vẫn đúng đối với giận dữ và ham muốn. Đối với một vài người thì hoàn toàn tự chủ và hòa nhã, số khác lại thiếu tự chủ và cáu bẳn; với cùng một tình huống, mỗi nhóm lại có cách hành xử của riêng mình. Hoặc, tóm lại, những thói quen được hình thành từ các hành vi trong công việc giống như vậy. Và bởi thế nên việc chúng ta phải làm là đưa ra một đặc điểm nhất định cho các hành vi cụ thể này, bởi các thói quen được hình thành tương ứng với những hành vi cụ thể đó.

Do vậy, dù chúng ta có được tập làm quen theo cách này hoặc từ khi còn nhỏ, thì đặc điểm của hành vi chẳng những không tạo ra một sự khác biệt nhỏ mà ngược lại còn tạo ra một sự khác biệt then chốt, hay đúng hơn, tôi sẽ nói là nó tạo ra toàn bộ sự khác biệt.

II

Do đó, mục đích của chuyên luận hiện tại không chỉ là nghiên cứu, bởi nó bao gồm cả một vài điều khác nữa (vì điều chúng ta đang tìm hiểu không phải chỉ để biết Phẩm hạnh là gì mà còn để trở thành người có đạo

đức, nếu không thì việc này sẽ thành vô nghĩa), chúng ta phải xem xét những hành vi cụ thể xem mình thực hiện các hành vi đó ra sao, bởi, như chúng ta vừa đề cập, phẩm cấp của các thói quen sẽ được định hình dựa trên những hành vi này.

Chúng ta hành động tuân theo Lý Trí Đúng là một châm ngôn chung, và hiện có thể được xem như lẽ đương nhiên. Chúng ta sẽ nói về nó sau, cũng như bàn luận xem Lý Trí Đúng là gì, và những liên quan của nó đến các Phẩm hạnh khác.

Nhưng trước tiên chúng ta hãy hiểu cho thấu đáo điểm này, đó là tất cả những điều có thể nói về hành vi đạo đức phải được nói trong khung khái quát và không có tính khẳng định: bởi như chúng ta đã nhận xét từ đầu, lập luận như vậy chỉ được yêu cầu khi tính chất của đối tượng cần đến, những vấn đề về hành vi đạo đức và tính lợi ích cũng giống như những vấn đề sức khỏe, đều không cố định. Và nếu đối tượng trong các châm ngôn nói chung không cố định như vậy, thì những áp dụng của nó vào các trường hợp đặc biệt vẫn ít khả năng đạt được sự đúng đắn: bởi những trường hợp này không thuộc bất cứ môn nghệ thuật hay hệ thống quy tắc nào, tuy nhiên châm ngôn phải được đặt vào từng tình huống để các cá nhân nhận ra những điều cần làm trong trường hợp cụ thể, như là trong việc chữa bệnh hoặc lái tàu. Tuy nhiên, dù chủ đề này có như vậy, thì chúng ta vẫn phải cố gắng làm những gì có thể cho nó.

Vậy trước tiên chúng ta phải chú ý rằng bản chất của những điều như vậy bị tổn hại vì sự thiếu hụt và thừa mứa; như chúng ta thấy trong trường hợp sức khỏe và sức mạnh (để minh họa cho những điều không thể nhìn thấy được, chúng ta phải dùng đến những điều có thể nhìn thấy), đối với sự luyện tập thái quá cũng như thiếu luyện tập đều làm sức mạnh yếu đi: thức ăn và thức uống, cũng tương tự như vậy, quá nhiều hoặc quá ít, đều làm sức khỏe sa sút: trong khi đó nếu ở mức vừa đủ, chúng bổ sung thêm hoặc duy trì nó.

Hơn thế nữa, sự hình thành, phát triển và kết hợp nhuần nhuyễn của các thói quen xuất phát và diễn ra trong những điều kiện giống thế, mà cả các hành vi tuân theo thói quen cũng sẽ được thực hiện tương tự: do đó những

vấn đề khác hiển nhiên hơn cũng như vậy, sức mạnh chẳng hạn: sức mạnh đến từ việc ăn nhiều thức ăn và làm vô số công việc, và người có được sức mạnh là người có khả năng làm những công việc này nhất. Và với các Phẩm hạnh cũng vậy, vì chúng ta không chỉ đạt được sự Hoàn Toàn Tự Chủ bằng cách lánh xa khỏi những Vui Thú, mà khi trở nên tự chủ chúng ta còn có thể xa lánh khỏi chúng một cách tối đa. Điều tương tự cũng đúng với lòng Can Đảm: nhờ việc tập cho bản thân xem nhẹ những nỗi sợ hãi cũng như đứng lên chống lại chúng mà chúng ta trở nên dũng cảm; [1104b] và khi chúng ta đã trở nên dũng cảm thì chúng ta sẽ hoàn toàn có thể đứng lên chống lại những nỗi sợ hãi kia.

III

Và để thử nghiệm sự hình thành những thói quen, chúng ta phải có sự Vui Thú hoặc Khổ Đau đi cùng với các hành vi; khi một người hoàn toàn Tự Chủ thì anh ta không chỉ lánh xa khỏi những Vui Thú thể xác mà còn làm vậy một cách vui vẻ; ngược lại kẻ thấy tiếc nuối khi lánh xa những Vui Thú thì chưa có được sự Tự Chủ; giống thế, một người dũng cảm nếu đối mặt với hiểm nguy không phải với niềm Vui Thú rõ ràng thì chí ít cũng không có bất kỳ sự khổ sở nào; trong khi người làm điều tương tự một cách khổ sở thì không phải là dũng cảm.

Phẩm Hạnh Đạo Đức có liên quan đến những Vui Thú và Khổ Đau, bởi chúng ta làm điều sai trái vì Vui Thú, không làm điều đúng đắn vì Khổ Đau (mà do vậy, như Plato quan sát, con người nên được rèn luyện ngay từ khi còn nhỏ để tiếp nhận Vui Thú và Khổ Đau từ những khách thể thích hợp, đây là cách giáo dục đúng đắn). Do các Phẩm hạnh phải thể hiện qua những hành vi và cảm xúc, và theo sau mỗi loại cảm xúc cũng như hành vi là Vui Thú cùng Khổ Đau, nên đây lại là một minh chứng khác cho thấy rằng Phẩm hạnh có liên quan đến Vui Thú và Khổ Đau. Điều tương tự cũng được thể hiện thông qua thực tế là các hình phạt được thực hiện bằng những phương tiện đưa đến hai điều này; vì các hình phạt có tính chất như những phương thuốc, và tính chất của những phương thuốc là sự đối nghịch với các loại bệnh tật mà chúng chữa trị. Dẫn lại điều chúng ta đã nói lúc trước: mọi thói quen của Tâm Hồn về bản chất đều có mối tương quan, và

chịu ảnh hưởng, từ những yếu tố tương tự như những yếu tố vốn hủy hoại hoặc cải thiện các thói quen đó. Giờ thì những thói quen này trở nên nguy hiểm vì những Vui Thú và Khổ Đau, tức là, vì sự mưu cầu hoặc bài xích tương ứng của con người, như là mưu cầu hoặc bài xích những Vui Thú và Khổ Đau không thích hợp, hoặc vào sai thời điểm, hoặc sai cách, v.v... Vì vậy, một số người định nghĩa Phẩm hạnh là những trạng thái không cảm xúc và nghỉ ngơi tuyệt đối. Nhưng họ sai vì họ nói mà không đưa ra những điều chỉnh, ví dụ như không bổ sung thêm "họ nên", "họ không nên", và "khi", v.v...

Thế nên, Phẩm hạnh được thừa nhận là một thói quen, liên quan đến những Vui Thú và Khổ Đau, cũng như tạo ra những kết quả tốt đẹp nhất, và ngược lại.

Những đánh giá sau có thể chỉ để làm rõ hơn điều này. Về cơ bản có ba điều để chúng ta lựa chọn và ba điều để tránh xa, *danh dự, lợi ích, niềm vui*; và ba điều trái ngược với chúng, *ô nhục, gây hại, khổ sở*. Lúc này người tốt có khuynh hướng đi đúng đường, và người xấu đi sai đường, lưu ý đến tất cả những chiều hướng này, nhất là niềm Vui Thú: vì niềm Vui Thú không chỉ là điểm chung giữa con người với muông thú mà còn song hành với tất cả những sự lựa chọn, bởi cả danh dự và lợi ích đều đem lại một cảm giác Vui Thú.

[1105a] Hơn thế nữa, niềm Vui Thú lớn lên cùng với tất cả chúng ta từ khi còn ẵm ngửa, và vì thế thật khó để loại bỏ cảm giác này khỏi mình, vì nó đã khắc sâu vào cuộc đời của chúng ta.

Chẳng những vậy, chúng ta công nhận Vui Thú và Khổ Đau (không ít thì nhiều) như là một thước đo của các hành vi: bởi thế nên tất cả việc chúng ta làm đều phải gắn liền với chúng, vì một người cảm thấy Vui Thú và Khổ Đau theo cách tốt hay xấu là điều rất quan trọng đối với các hành vi. Hơn thế; chống lại Vui Thú, như Heraclitus[13] nói, còn khó khăn hơn nỗi giận dữ: có nghĩa là cả nghệ thuật và Phẩm hạnh đều trở nên khó hơn cái khó thông thường, vì cái gì tốt đẹp hơn thì đều khó khăn hơn. Và thế nên mà cả phẩm hạnh và đạo đức nói chung đều có liên quan đến những Vui Thú và Khổ

Đau, bởi ai dùng chúng một cách đúng đắn thì sẽ thành người tốt, còn ai dùng sai thì sẽ thành kẻ xấu.

Vậy là chúng ta hãy hiểu rằng Phẩm hạnh hướng đến những Vui Thú và Khổ Đau, và Phẩm hạnh cũng được bồi đắp hoặc bị xói mòn (nếu nó được thực hiện theo những cách khác nhau) trong cùng những hoàn cảnh đã tạo ra nó lúc đầu, và nó cũng hiện diện trong chính những hoàn cảnh lúc đầu đó.

IV

Một người có thể cảm thấy khó hiểu trước ý nghĩa của khẳng định chúng ta đưa ra, rằng con người phải làm những hành động đúng đắn để trở nên đúng đắn, và những người có khả năng tự chủ đạt được thói quen tự chủ; "vì", anh ta sẽ nói, "nếu con người đang làm những việc có Phẩm hạnh, thì vốn họ đã có Phẩm hạnh rồi, giống như họ là những nhà văn hoặc nhạc sĩ khi họ làm các công việc thuộc về những môn nghệ thuật đó". Có thể chúng ta không trả lời bằng việc nói rằng kể cả trong những môn nghệ thuật đã được viện dẫn đến cũng không phải vậy: vì một người có thể tạo ra một cái gì đó liên quan đến văn chương vì thời vận hoặc vì yêu cầu của người khác; thế nhưng anh ta sẽ chỉ là một nhà văn khi không chỉ tạo ra cái gì đó liên quan đến văn chương mà còn thực hiện nó bằng hiểu biết về văn chương, có nghĩa là trong Phẩm hạnh về kiến thức văn chương của chính anh ta.

Lại nữa, những trường hợp của các môn nghệ thuật và Phẩm hạnh không giống nhau: bởi những thứ do nghệ thuật tạo ra thì tự thân chúng có Phẩm hạnh riêng, và do đó, có khả năng những thứ này khi được tạo ra nên ở trong một trạng thái nào đó. Tuy nhiên, những điều được tạo ra từ Phẩm hạnh, nói đúng ra, là những hành vi thuộc một loại nào đó (nói về Công Lý hoặc sự Tự Chủ tuyệt đối), không chỉ nếu tự thân chúng thì ở trong một trạng thái nào đó, mà còn là nếu có ai thực hiện chúng thì cũng làm cho chúng tồn tại ở một trạng thái nào đó trong chính bản thân anh ta. Có nghĩa là, đầu tiên, nếu anh ta biết được mình đang làm gì, tiếp đến là sự lựa chọn có suy tính cẩn thận, và sự lựa chọn đó xuất phát từ lợi ích của chính chúng; và thứ ba là bản thân anh ta ổn định và không có khuynh hướng

thay đổi. Bây giờ, để làm chủ các môn nghệ thuật thì những điều kiện này đều không được tính đến, ngoại trừ sự hiểu biết. Ngược lại để làm chủ được các Phẩm hạnh thì sự hiểu biết ít hoặc không có ích gì, nhưng những điều kiện khác lại đóng vai trò không nhỏ. Tuy nhiên, trong thực tế, chúng vô cùng quan trọng, và những điều kiện này thực sự thường xuất phát từ việc thực hiện những hành vi Công Lý cũng như Tự Chủ tuyệt đối.

Các sự việc, thật ra, được gọi là đúng đắn và tự chủ tuyệt đối khi chúng giống như điều một người đúng đắn và hoàn toàn tự chủ sẽ làm; tuy nhiên, một người chỉ đơn thuần thực hiện những việc này thì không có các Phẩm hạnh, trừ phi anh ta thực hiện chúng theo cách đúng đắn và hoàn tự chủ.

Chúng ta đúng khi nói rằng những Phẩm hạnh này được hình thành trong con người bằng cách thực hiện các hành vi; tuy nhiên, nếu không làm vậy, thì thậm chí sẽ chẳng ai có thể trở thành người tốt cả. Thế nhưng, con người nhìn chung không thực hiện những hành vi này, song lại dùng lời nói suông để tự huyễn hoặc bản thân rằng họ đang sống có triết lý, và rằng họ sẽ trở thành những người tốt. Hành động này thực rất giống những người bệnh nghe thầy thuốc đầy chăm chú nhưng không chịu làm theo lời thầy thuốc chỉ dẫn. Tương tự, những người bệnh không thể khỏe mạnh về thể chất với quá trình điều trị như vậy, thì đám người kia cũng không thể khỏe mạnh về tinh thần nhờ việc nói triết lý suông như thế.

V

Tiếp đến, chúng ta phải xem xét Phẩm hạnh là gì. Vì những gì xuất hiện trong tâm trí, tất cả thuộc ba loại, Cảm Xúc, Khả Năng, Trạng Thái, nên Phẩm hạnh dĩ nhiên phải thuộc về một trong ba nhóm này.

Về Cảm Xúc, ví dụ như *dục vọng, giận dữ, sợ hãi, tự tin, ghen tị, niềm vui, tình bạn, thù ghét, khát khao, cạnh tranh, thương cảm*, nói tóm lại tất cả những cảm xúc như vậy đều đem đến Vui Thú hoặc Khổ Đau. Về Khả Năng, nhờ các khả năng mà chúng ta được cho là có thể có những cảm xúc này; nhờ các khả năng chúng ta có thể nổi giận, hoặc đau buồn, hoặc động lòng trắc ẩn. Với Trạng Thái, nhờ các trạng thái mà chúng ta ở trong một mối tương quan tốt hoặc xấu với những cảm xúc đã nói ở trên; chẳng hạn,

đối với việc nổi giận, chúng ta có mối tương quan xấu nếu chúng ta ở trạng thái quá bạo lực hoặc quá chán chường, nhưng nếu chúng ta ở trạng thái Trung Đạo thì chúng ta đang có mối tương quan tốt với cảm xúc. Và những trường hợp còn lại cũng vậy.

Cảm Xúc không phải Phẩm hạnh cũng chẳng phải thói xấu, bởi với Cảm Xúc chúng ta không được gọi là tốt hay xấu, nhưng với Phẩm hạnh và Đồi Bại thì có.

Thêm nữa, với Cảm Xúc chúng ta không được tán dương hay bị chê trách (vì một người không được ca ngợi do sợ hãi hay giận dữ, cũng như không bị chỉ trích vì giận dữ đơn thuần trừ phi cảm thấy như vậy theo một cách bất thường), nhưng với Phẩm hạnh và Đồi Bại thì chúng ta sẽ được ca ngợi hoặc bị chê trách.

Hơn thế, chúng ta cảm thấy sợ hãi và giận dữ mà không có lựa chọn đạo đức, ngược lại Phẩm hạnh là những hành động thuộc về lựa chọn đạo đức, hoặc chí ít chắc chắn không độc lập với lựa chọn đạo đức được.

Chẳng những vậy, với Cảm Xúc chúng ta được cho là bị tác động, nhưng với Phẩm hạnh và Đồi Bại thì không, mà là tự nguyện, theo một cách nào đó.

Và vì những lý do tương tự mà Khả Năng cũng không phải Phẩm hạnh hay Đồi Bại, vì chúng ta không được cho là tốt hay xấu một cách đơn thuần chỉ vì chúng ta có khả năng cảm nhận, cũng chẳng phải vì thế mà chúng ta được khen ngợi hay bị chỉ trích.

Và ngoài ra, Khả Năng mà chúng ta có là do bản chất, tuy nhiên chúng ta không trở nên tốt hay xấu vì bản chất, như chúng ta đã nói trước đó.

Do vậy nên Phẩm hạnh không phải Cảm Xúc, cũng không phải Khả Năng, chúng hẳn phải là Trạng Thái.

VI

Vậy là Phẩm hạnh thuộc về nhóm nào đã được bàn đến; song chúng ta không nên chỉ tuyên bố rằng nó là một trạng thái, mà còn phải nói rõ nó là kiểu trạng thái nào. Do đó, chúng ta phải nhìn thấy được tất cả mọi Phẩm hạnh tạo ra những trạng thái để chính nó ở trạng thái tốt và cũng để nó thực hiện tốt chức năng của mình. Phẩm hạnh của con mắt, chẳng hạn, khiến cho con mắt vừa tốt vừa tinh tường; nhờ Phẩm hạnh của con mắt mà chúng ta nhìn rõ. Tương tự, Phẩm hạnh của con ngựa tạo ra một con ngựa tốt, và cả về tốc độ lẫn việc chở người cũng như chống lại kẻ thù cũng giỏi. Vì vậy, nếu điều này phổ biến trong mọi trường hợp, thì Phẩm hạnh của Con Người, tức là Phẩm hạnh, phải là một trạng thái mà nhờ đó Con Người trở nên tốt đẹp cũng như thực hiện tốt công việc của mình. Điều này xảy ra như thế nào cho đúng thì ta đã đề cập rồi, nhưng có lẽ vẫn nên làm rõ chủ đề này để nhìn thấy được đặc điểm vốn có của nó là gì.

Trong tất cả mọi thứ liên tục và có thể phân chia, một người có thể chọn phần nhiều hơn, ít hơn hoặc Trung Đạo, đều tương quan với chính nó, hoặc với chúng ta. Trung Đạo có nghĩa là ở giữa thừa và thiếu. Đối với Trung Đạo của chính sự vật, tức là sự Trung Đạo thuần túy, tôi muốn chỉ đến khoảng cách đều từ hai thái cực (tất nhiên là cùng loại và tương tự nhau), và đối với sự Trung Đạo liên quan đến chúng ta, cái mà đối với một cá nhân cụ thể không phải quá nhiều thì là quá ít. Tất nhiên hai mối tương quan này không phải cùng một loại hay giống nhau hoàn toàn: chẳng hạn, giả dụ mười là quá nhiều và hai là quá ít, người ta sẽ lấy sáu làm Trung Đạo tuyệt đối; bởi nó lớn hơn số nhỏ hơn bằng đúng phần nó nhỏ hơn số lớn hơn, và sự Trung Đạo này tuân theo tỷ lệ số học.

[1106b] Tuy nhiên, người ta nhận ra Trung Đạo liên quan đến chúng ta lại không giống như vậy; giả sử mười minae là một lượng quá nhiều để ăn và hai minae[14] là quá ít, thì người huấn luyện không nhất thiết phải lấy sáu; bởi với anh ta thì lấy từng đó có thể cũng vẫn quá nhiều hoặc quá ít; đối với Milo[15] sẽ là quá ít, nhưng với một người chỉ mới bắt đầu những bài tập thể thao của mình thì lại quá nhiều. Tương tự với chính những bài tập như chạy hay đấu vật cũng thế.

Do đó, dường như ai cũng đều có kỹ năng tránh khỏi sự thiếu và thừa, tuy nhiên tìm kiếm và lựa chọn sự Trung Đạo, không phải tuyệt đối mà là tương đối.

Giờ đây nếu vì thế tất cả mọi kỹ năng thực hiện tốt chức năng của nó bằng cách để mắt đến sự Trung Đạo, và làm cho những chức năng trở nên Trung Đạo (do đó nó là một từ phổ biến để nói về những chức năng này khi đang ở trong trạng thái tốt, "chúng không thể được thêm vào hay bớt đi bất cứ điều gì", ý niệm về sự thừa hoặc thiếu hủy hoại điều tốt, nhưng trạng thái Trung Đạo lại bảo toàn nó), những thợ thủ công giỏi, như chúng ta nói, làm việc bằng cách để mắt đến sự Trung Đạo này, và Phẩm hạnh, giống như bản chất, chính xác cũng như tốt hơn bất kỳ thứ nghệ thuật nào trên đời, thì phải có khả năng hướng đến sự Trung Đạo.

Vì thế mà Phẩm hạnh về đạo đức, dĩ nhiên ý tôi là Phẩm hạnh, liên quan đến những cảm xúc và hành vi, trong hai khía cạnh này đều có thể có thừa, thiếu và Trung Đạo. Ví dụ, bạn có thể cảm thấy những cảm xúc sợ hãi, tự tin, ham muốn, giận dữ, thương cảm, Vui Thú và Khổ Đau nói chung, quá nhiều hoặc quá ít, và cũng chẳng phải nhiều hay ít; tuy nhiên cảm nhận được những cảm xúc này đúng lúc, trong những dịp nào, đối với ai, tại sao, và cũng như điều chúng ta nên làm, là sự Trung Đạo, hay nói cách khác là trạng thái tốt nhất, và điều này thuộc về Phẩm hạnh.

Đối với các hành vi cũng tương tự, có thể có thái quá, khuyết thiếu và Trung Đạo. Phẩm hạnh có liên quan đến các hành vi và cảm xúc, mà trong những khía cạnh này sự thái quá là sai trái và khuyết thiếu là đáng bị chỉ trích nhưng sự Trung Đạo được ca ngợi cũng như đi theo đúng đường; và tất cả những trạng thái này đều thuộc Phẩm hạnh. Do đó mà *Phẩm hạnh được xem là trạng thái Trung Đạo*, bởi chắc chắn nó có khả năng đạt được sự Trung Đạo.

Thêm nữa, một người có thể đi sai đường theo nhiều cách (bởi, như các môn đệ của Pythagore đã diễn tả, cái xấu thuộc nhóm vô hạn, cái tốt thuộc nhóm hữu hạn), nhưng đường đúng chỉ có một mà thôi; và bởi thế mà cái đầu dễ dàng, còn cái sau lại khó khăn; không đạt được mục đích thì dễ, nhưng đạt được mục đích thì khó; và vì những lý do như vậy, thế nên, thái

quá hay khuyết thiếu đều thuộc về Đồi Bại, và trạng thái Trung Đạo thuộc về Phẩm hạnh; vì, như một nhà thơ nào đó đã nói:

"Con người có thể xấu theo nhiều cách, nhưng tốt thì chỉ có một đường."

Thế nên Phẩm hạnh là "một trạng thái có khả năng đưa ra lựa chọn thận trọng, trong sự Trung Đạo tương đối, được xác định bằng lý trí, và sẽ do một người thật thông thái thực hiện".

Trung Đạo là trạng thái trung gian giữa những trạng thái quá lệch lạc, với một bên là thừa và bên còn lại là thiếu: hơn thế nữa, vì những trạng thái lệch lạc một bên thì thiếu và bên còn lại thì thừa, nên sự Trung Đạo là cái đúng đắn cả trong trường hợp của cảm xúc lẫn hành vi; tuy nhiên Phẩm hạnh tìm ra được, và khi đã tìm thấy thì thừa nhận, sự Trung Đạo.

Và do đó, xem xét cả ở khía cạnh bản chất và định nghĩa, thì Phẩm hạnh là trạng thái Trung Đạo; nhưng trong mối tương quan với Điều Tốt Nhất và Phẩm hạnh thì nó là trạng thái cao nhất có thể đạt được.

Tuy nhiên, không nên cho rằng mọi hành vi hoặc cảm xúc đều có thể tồn tại ở trạng thái Trung Đạo này, bởi một vài trong số chúng được đặt tên như thể để tức thì truyền đạt ý niệm về cái xấu, như là *ác tâm, vô liêm sỉ, đố kị*; hoặc, thí dụ như các hành vi *thông dâm, trộm cắp, giết người*; đối với tất cả những điều này và những điều tương tự thế đều bị chỉ trích vì chúng xấu xa từ bản chất, không phải vì chúng có quá nhiều hay quá ít.

Vì thế nên khi mắc vào những điều này, bạn không bao giờ có thể đi đúng đường, mà chắc chắn luôn sai; đồng thời đối với chúng thì đúng hay sai không phụ thuộc vào sự lựa chọn đúng người, đúng thời điểm hay đúng cách (chẳng hạn như mắc vào tội thông dâm), mà đơn giản là phạm vào bất kỳ điều nào trong số những điều đó cũng đều là sai trái.

Có thể bạn cũng đòi hỏi rằng nên xác định trạng thái Trung Đạo, thái quá và khuyết thiếu đối với hành vi bất công, tính hèn nhát, hay hoàn toàn mất kiểm soát đối với những đam mê. Vì ở mức độ này sẽ có một trạng thái Trung Đạo giữa thái quá và khuyết thiếu; thái quá của thái quá; và khuyết thiếu của khuyết thiếu.

Tuy nhiên, cũng giống như tự chủ và lòng dũng cảm không có sự thái quá và khuyết thiếu vì sự Trung Đạo được xem là trạng thái khả thi nhất với chúng, tương tự như vậy không trạng thái nào trong số những thói xấu này mà bạn có thể đạt Trung Đạo, thái quá, hay khuyết thiếu, nhưng dù có được thực hiện ở mức độ nào thì chúng cũng sai trái. Nói tóm lại, bạn không thể có sự thái quá và khuyết thiếu trong trạng thái Trung Đạo cũng như không thể có trạng thái Trung Đạo trong sự thái quá và khuyết thiếu.

VII

Tuy nhiên, chưa đủ để khẳng định điều này trong các trường hợp tổng quát, chúng ta cũng phải áp dụng nó vào các trường hợp riêng, bởi trong các luận thuyết tuyên bố về Phẩm hạnh đạo đức nói chung đều bộc lộ sự mơ hồ, ngoại trừ những khẳng định riêng về một trường hợp thực tế hơn: đối với các hành vi liên quan đến mọi trường hợp đều phải cụ thể, và những khẳng định chung, để thỏa mãn bất cứ điều gì, phải giữ được tính tốt đẹp ở đây.

Chúng ta phải xác định những chi tiết này từ Bảng sau:

1	Đối với những nỗi sợ hãi và sự tự tin hoặc tính liều lĩnh	[1107b] Trạng thái Trung Đạo là Can Đảm: dĩ nhiên, con người có thể thái quá trong trường hợp thiếu vắng đi nỗi sợ hãi hoặc tự tin tuyệt đối: ở trường hợp đầu thì không có tên gọi (một trường hợp phổ biến), trường hợp sau thì được gọi là liều mạng: hơn thế nữa, con người quá sợ hãi và thiếu tự tin thì được gọi là một kẻ nhát gan.
2	Đối với những Vui Thú và	Trạng thái Trung Đạo ở đây là Hoàn Toàn Tự Chủ, sự khuyết thiếu hoàn toàn không hiện diện trong Tự Chủ. Do đối với khuyết thiếu ở khía cạnh

	Khổ Đau (nhưng không phải là tất cả, và có lẽ với Khổ Đau ít hơn Vui Thú)	Vui Thú, thì chẳng có ai thực sự chịu trách nhiệm về nó, thế nên, tất nhiên, không thực sự có tên gọi nào cho những đặc tính như vậy, nhưng, để người ta có thể hiểu được, chúng ta sẽ đặt cho chúng một cái tên và gọi chúng là vô cảm.

3	Đối với việc ban phát và nhận lấy của cải (a)	Trạng thái Trung Đạo là sự Hào Phóng, thái quá là Hoang Phí, khuyết thiếu là Keo Kiệt: mỗi thái cực này thực ra đều bao hàm cả sự thái quá và khuyết thiếu đối nghịch với nhau: ý tôi là, kẻ hoang phí cho đi quá nhiều và nhận về quá ít, trong khi người keo kiệt lấy về quá nhiều và cho đi quá ít. (Phải hiểu rằng lúc này chúng ta chỉ đang cố ý đưa ra một cái khung phác thảo và tóm tắt: và chúng ta sẽ, ở phần sau của chuyên luận, nói rõ về những khác biệt chi tiết hơn.)
4	Đối với sự giàu có (b)	Có những khuynh hướng khác với những điều vừa được đề cập; trạng thái Trung Đạo gọi là Kỳ Vĩ (vì người Kỳ Vĩ khác với người hào phóng, loại thứ nhất cần phải thật giàu có còn loại thứ hai thì có tài sản nhưng nhỏ thôi); thái quá gọi là Khiếm Nhã hay Thô Tục, và khuyết thiếu là Tầm Thường

		(những thái cực này cũng khác so với những thái cực liên quan đến sự hào phóng, và điểm khác biệt của chúng cũng sẽ được bàn đến sau).
5	Đối với thanh danh và ô danh (a)	Trạng thái Trung Đạo là sự Vĩ Đại của Tâm Hồn, thái quá là cái có tên Khoác Lác, và khuyết thiếu là sự Nhỏ Mọn của Tâm Hồn.
6	Đối với thanh danh và ô danh (b) [1108a]	Đó là một trạng thái cũng liên quan đến sự Vĩ Đại của Tâm Hồn giống như Hào Phóng với Kỳ Vĩ mà chúng ta vừa nhắc đến, điểm khác nhau là ở mức độ sở hữu. Trạng thái này có liên hệ với thanh danh khiêm tốn, cũng như sự Vĩ Đại của Tâm Hồn với thanh danh vĩ đại; dĩ nhiên, một người có thể đạt được thanh danh nhiều hoặc ít hơn so với thanh danh anh ta nên có; giờ người đạt được quá nhiều được gọi là tham vọng, người không đạt được gọi là không tham vọng, người đạt được đúng những gì mình xứng đáng thì lại chẳng có tên gọi nào phù hợp; thực tế không có những trạng thái này, ngoại trừ những người có khuynh hướng tham vọng được gọi là tham vọng. Vì lý do này mà những người thuộc thái cực nào cũng đòi hỏi sự Trung Đạo như một vùng đất tranh chấp, và đôi khi chúng ta lại gọi tính tốt bằng cái tên tham vọng, đôi khi là

		không tham vọng, thỉnh thoảng ta ca ngợi cái này và có lúc lại ca ngợi cái khác. Tại sao chúng ta lại làm thế sẽ được bàn đến ở phần sau của chuyên luận; nhưng giờ chúng ta sẽ tiếp tục với những Phẩm hạnh còn lại theo như dự định đã đề ra.
7	Đối với sự giận dữ	Trường hợp này cũng có trạng thái thừa, thiếu và Trung Đạo; nhưng vì chúng có thể được gán vào những cái tên chưa thật phù hợp, nên chúng ta gọi Đức Tính là Hiền Lành, chúng ta sẽ gọi trạng thái Trung Đạo là Thanh Lịch, và đối với những thái cực, hãy gọi người thái quá là Cáu Kỉnh, và trạng thái ấy là Nóng Tính; người khuyết thiếu là Thiếu Giận Dữ.

Đồng thời có ba trạng thái Trung Đạo khác nhau, sở hữu vài nét tương đồng, nhưng vẫn có những sự khác biệt; chúng giống nhau ở chỗ tất cả đều có sự giao tiếp về từ ngữ và hành vi với đối tượng của mình, khác biệt ở chỗ một trạng thái hướng đến sự thật, còn hai trạng thái khác là Vui Thú; và theo hai cách, một là trong sự nghỉ ngơi và giải trí, cái khác là trong tất cả những gì xảy trong cuộc sống thường ngày. Chúng ta cũng phải nói một hoặc hai từ về những trạng thái này, rằng chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng hơn là trong mọi vấn đề, sự Trung Đạo đáng được ca ngợi, đồng thời các thái cực không đúng đắn đều không đáng khen mà còn đáng chê.

Giờ về những trường hợp này, kỳ thực, hầu như chưa thực sự có tên gọi chuẩn xác, nhưng chúng ta vẫn phải thử, như trong các trường hợp khác, để đặt ra vài cái tên cho chúng để rõ ràng và dễ hiểu.

I. *Đối với sự thật:* Người ở trạng thái Trung Đạo chúng ta sẽ gọi là Thật Thà, và trạng thái của anh ta là Chân Thật, và như đối với sự che giấu sự thật, nếu nó ở phía phóng đại, thì là Khoác Lác, và người có tính này là một kẻ Khoe Khoang Khoác Lác; nếu ngược lại thì sẽ được gọi là Dè Dặt và Khép Kín.

II. *Đối với sự dễ chịu theo cách thư giãn hoặc giải trí:* Trạng thái Trung

Đạo sẽ được gọi là Hóm Hỉnh, và nhân cách tương ứng là một người Hóm Hỉnh; thái quá là Trò Hề, và người thái quá là một tên hề; kẻ kém hài hước là một người Cục Mịch, và trạng thái của anh ta là Cục Mịch.

III. *Đối với sự dễ chịu trong cuộc sống thường ngày:* Người như vậy nên được gọi là Thân Thiện, và trạng thái Trung Đạo của anh ta là Thân Thiện: anh ta quá đà, nếu nó không đi cùng với bất kỳ động cơ lợi ích nào, thì là quá Dễ Dãi, còn nếu đi kèm với động cơ lợi ích, thì là Xu Nịnh; người khuyết thiếu và khó chịu trong mọi hoàn cảnh, thì là Gây Gổ và Cáu Gắt.

Có những trạng thái Trung Đạo tương tự như những cảm xúc và các vấn đề liên quan đến chúng. Xấu Hổ, chẳng hạn, không phải Phẩm hạnh, nhưng người ta được ca ngợi vì khiêm tốn: bởi trong những trường hợp này thì một người cũng được gọi tên thông qua trạng thái Trung Đạo, còn người khác là trạng thái quá đà; ví dụ, người Tự Ti, người luôn thấy vô cùng xấu hổ mọi lúc và ở bất kỳ tình huống nào; người thì khuyết thiếu, tức là người hoàn toàn không có cảm giác hổ thẹn, được gọi là Vô Liêm Sỉ; trong khi người ở trạng thái Trung Đạo là Khiêm Tốn.

Sự phẫn nộ đối với thành công sai trái, một lần nữa, là trạng thái Trung Đạo giữa Đố Kị và Ác Tâm: cả ba đều có liên quan đến Vui Thú và Khổ Đau mà những gì xảy đến với người láng giềng tạo ra: vì người có cảm xúc đúng đắn thấy bực bội với sự thành công không xứng đáng của những kẻ khác, trong khi người đố kị quá đáng hơn, bực bội với tất cả mọi sự thành công của người khác, và người ác tâm thì còn bực bội đến nỗi anh ta thậm chí vui mừng (trước vận rủi của người khác).

Tuy nhiên, cũng giống như Công Lý, những điều này cũng sẽ có cơ hội khác để bàn luận, bởi khái niệm được sử dụng đa nghĩa. Vì thế, sau đây chúng ta sẽ phân tích từng trạng thái một cách chuẩn xác và bàn xem chúng là những trạng thái Trung Đạo ra sao: và cũng tương tự như đối với những Phẩm hạnh về Trí Tuệ.

VIII

Lúc này đây mỗi trường hợp đều có ba trạng thái, hai trạng thái lỗi là dư thừa hoặc khuyết thiếu, và một trạng thái chuẩn, tức là trạng thái Trung Đạo, tất nhiên tất cả đều theo cách trái ngược với nhau; các thái cực, chẳng hạn, không chỉ với sự cân bằng mà với thái cực còn lại, và sự Trung Đạo với các thái cực: vì cũng giống như một nửa là lớn hơn nếu so với phần nhỏ hơn, và nhỏ hơn nếu so với phần lớn hơn, thế nên trạng thái Trung Đạo, so với khuyết thiếu, thì dư thừa, dù trong cảm xúc hay hành vi, và ngược lại. Người dũng cảm, ví dụ, thể hiện như kẻ liều lĩnh khi so với kẻ hèn nhát, và như kẻ hèn nhát khi so với kẻ liều lĩnh; tương tự người tự chủ tuyệt đối cũng vậy, nhìn trong tương quan với người không có nhận thức, thì giống như một người không có sự tự chủ, nhưng nếu so với người không có sự tự chủ thực sự, y trông tựa như một kẻ không có nhận thức: và người hào phóng so với người keo kiệt thì có vẻ hoang phí, và đặt bên cạnh kẻ hoang phí thì lại keo kiệt.

Và do đó những đặc tính thái quá, có thể nói, đưa đẩy con người ở trạng thái Trung Đạo về phía đối nghịch; người dũng cảm bị kẻ hèn nhát gọi là liều lĩnh, và người liều lĩnh gọi là hèn nhát, các trường hợp khác cũng như vậy. Và có sự đối lập lẫn nhau này, thì sự tương phản giữa các thái cực lớn hơn là giữa các thái cực với trạng thái Trung Đạo, bởi chúng cách xa nhau hơn là cách xa trạng thái Trung Đạo, giống như phần nhiều hơn hay ít hơn sẽ chênh lệch với nhau nhiều hơn là chêch lệch với đúng một nửa.

Hơn nữa, trong một số trường hợp, một thái cực sẽ có nhiều nét tương đồng với trạng thái Trung Đạo; liều lĩnh, chẳng hạn, với can đảm, và hoang phí với hào phóng; nhưng giữa những thái cực với nhau có sự khác biệt lớn nhất. Giờ đây những điều cách biệt với một điều khác nhất đều được định

nghĩa là tương phản, và vì vậy càng cách biệt bao nhiêu thì chúng sẽ càng tương phản với nhau bấy nhiêu.

Không những vậy, đối với những thái cực trong một số trường hợp thái quá, và trong những trường hợp khuyết thiếu khác, lại đối lập hoàn toàn với trạng thái Trung Đạo: đối với dũng cảm, chẳng hạn, không phải là sự liều lĩnh (thái quá), mà là hèn nhát (khuyết thiếu); ngược lại với sự Hoàn Toàn Tự Chủ không phải sự không có nhận thức (khuyết thiếu) mà là sự thiếu vắng hoàn toàn tự chủ (thái quá).

Và đối với điều này, có hai lý do; một xuất phát từ tính chất vốn có của chính sự việc, bởi từ một thái cực gần hơn và tương đồng hơn với trạng thái Trung Đạo, chúng ta không đặt thái cực này đối nghịch với trạng thái Trung Đạo, mà đặt thái cực còn lại; bởi, ví dụ, vì liều lĩnh được cho là gần và tương đồng với can đảm hơn là hèn nhát, chúng ta đặt hèn nhát đối nghịch với liều lĩnh, bởi những điều cách biệt với trạng thái Trung Đạo hơn được cho là đối nghịch hơn với trạng thái Trung Đạo. Vậy nên đây là một lý do xuất phát từ bản chất sự việc; lý do còn lại xuất phát từ chính chúng ta: bởi trong từng trường hợp của mỗi người những điều đó đem lại ấn tượng về sự đối nghịch hơn với trạng thái Trung Đạo mà cá nhân chúng ta có thiên kiến. Do đó, chúng ta có sự thiên vị tự nhiên đối với những Vui Thú, bởi thế mà chúng ta sẵn sàng buông bỏ mọi sự tự chủ hơn là tự kiềm chế.

Những điều tồn tại sự thiên vị này được xem là có tính trái khoáy.

Do đó, thiếu tự chủ thì có tính trái khoáy hơn so với tự chủ.

IX

Phẩm hạnh đạo đức là trạng thái Trung Đạo, và theo cách như vậy, và rằng Phẩm hạnh đạo đức ở giữa hai trạng thái lỗi, một là sự thái quá và một là sự khuyết thiếu, và rằng Phẩm hạnh đạo đức như thế là vì nó có khả năng đạt được trạng thái Trung Đạo cả về cảm xúc lẫn hành vi, tất cả điều này đã được lý giải đầy đủ và rõ ràng.

Và như vậy thật khó để trở nên tốt đẹp: bởi trong mỗi hoàn cảnh không dễ tìm ra được trạng thái Trung Đạo, cũng giống như tìm được trọng tâm hay tâm điểm của một hình tròn không phải là điều mà bất cứ ai cũng làm được, ngoại trừ người biết cách: bởi vậy giận dữ, cho tiền, và giữ tiền, là những việc ai cũng có thể làm, và làm một cách dễ dàng: nhưng để làm những việc này với đúng người, đúng lý do, vào đúng thời điểm, với đúng đối tượng, và theo đúng cách, điều này lại không phải ai cũng làm được, cũng không hề dễ dàng: và vì thế mà lòng tốt hiếm thấy, và đáng ngợi khen cũng như cao quý.

Do đó, người đạt được trạng thái Trung Đạo nên biến nó trở thành mối quan tâm hàng đầu của anh ta nhằm tránh xa khỏi thái cực đối nghịch với trạng thái này hơn là thái cực còn lại; giống như Calypso trong tác phẩm của Homer khuyên nhủ Ulysses,

"Xa khỏi làn khói này và giữ cho tàu của chàng đi đúng hướng."

Bởi vì hai thái cực thì một luôn sai nhiều hơn và một ít sai hơn; do đó, vì khó mà đạt được trạng thái Trung Đạo một cách chính xác, người ta phải chọn những cái ít xấu xa nhất như là kế hoạch an toàn nhất; và đây là điều một người sẽ làm, nếu anh ta theo cách này.

[1109b] Chúng ta cũng nên xem xét thiên kiến của chính mình; điều mà biến thiên trong từng trường hợp của mỗi cá nhân, và được xác định dựa vào sự Vui Thú và Khổ Đau xuất hiện trong chúng ta. Hơn thế nữa, chúng ta nên buộc bản thân đi theo hướng ngược lại, bởi chúng ta sẽ tìm được trạng thái Trung Đạo sau khi đưa bản thân tránh xa khỏi phía sai trái, giống y như những người uốn thẳng gỗ bị cong.

Tuy nhiên trong mọi trường hợp chúng ta phải hết sức cảnh giác trước cái dễ chịu, và Vui Thú, bởi chúng ta không phải là những người đánh giá công tâm với nó.

Trong thực tế, chúng ta nên đối đãi với Vui Thú như các cố vấn già cả đối đãi với Helen[16], và trong mọi trường hợp hãy nhắc lại câu tương tự; nhờ thế mà đẩy được Vui Thú ra xa, chúng ta sẽ ít phạm phải sai lầm.

Nói tóm lại, đây là những biện pháp phòng ngừa mà nhờ chúng, chúng ta sẽ có tối đa khả năng đạt được trạng thái Trung Đạo.

Có lẽ xét cho cùng thì thật khó và đặc biệt là trong những tình huống cụ thể: không dễ dàng gì, chẳng hạn, để xác định chính xác hành động nào, với những ai, vì những lý do gì, và trong bao lâu, người ta nên cảm thấy giận dữ: bởi đôi lúc chính chúng ta ca ngợi những người thiếu đi cảm xúc này, và gọi họ là hiền lành; lúc khác, chúng ta xem nóng nảy là nam tính và mạnh mẽ.

Hơn nữa, do vậy mà người lệch hướng đôi chút khỏi điều đúng đắn, dù về hướng thái quá hay khuyết thiếu, không bị chỉ trích, trừ phi y quá lệch lạc; bởi y không thể thoát khỏi sự đánh giá. Tuy nhiên, đạt đến mức độ hay điểm mà một người phải phạm sai lầm để gánh chịu chỉ trích, không dễ để xác định chính xác bằng lời: cũng như thực tế là bất kỳ điểm nào trong số những điểm đó đều là vấn đề về nhận thức xuất phát từ Ý Thức Đạo Đức: những câu hỏi như vậy là những vấn đề chi tiết, và quyết định về chúng tùy thuộc vào Ý Thức Đạo Đức.

Như vậy, mọi trường hợp đều rất rõ ràng, rằng trạng thái Trung Đạo của mọi sự vật sự việc đều đáng được ca ngợi, và rằng trên thực tế đôi lúc chúng ta phải lệch về phía thái quá hoặc khuyết thiếu, bởi đây sẽ là cách dễ dàng nhất để đạt được sự Trung Đạo, đó là, đạt được điều đúng đắn.

Lê Thúy Ái *dịch*

QUYỂN III

I

Giờ đây, khi Phẩm hạnh liên quan tới quy tắc của cảm xúc và hành động, và các hành động có chủ ý thì sẽ được tán dương hoặc bị trách phạt, trong khi đó các hành động vô ý thì sẽ nhận được sự tha thứ và thậm chí thỉnh thoảng là sự thương hại, vậy thì có lẽ những người tìm hiểu bản chất của Phẩm hạnh cần định nghĩa thế nào là có chủ ý và vô ý; làm như vậy cũng hữu ích đối với những nhà lập pháp cần phân định rõ khen thưởng và trừng phạt.

Tiếp theo, các hành động vô ý được chia làm hai loại, được thực hiện bởi sự ép buộc hoặc từ sự vô minh. Một hành động, nói một cách chính xác, được xem là bị ép buộc, khi nguồn gốc của nó là ở bên ngoài tác nhân, nghĩa là trong hành động này tác nhân (có lẽ chúng ta nên gọi một cách chính xác hơn là "đối tượng của hành động") không đóng góp gì cả; ví dụ như một cơn gió mang bạn đi bất kỳ đâu, hoặc những người có quyền lực khống chế bạn.

Nhưng khi hành động được thực hiện vì nỗi sợ cái ác hoặc vì một điều gì đó cao quý – ví dụ, nếu một kẻ độc tài ra lệnh cho một người làm điều gì đó đáng xấu hổ và hắn ta đang kiểm soát bố mẹ hoặc con cái người ấy, vậy thì nếu người đó y lệnh, người thân được cứu, nhưng nếu người đó không y lệnh, họ sẽ có thể bị giết – phân xử những hành động được thực hiện trong hoàn cảnh này là có chủ ý hay vô ý chẳng hề dễ dàng. Một ví dụ khác cũng gây tranh cãi tương tự đó là tháo bỏ kiện hàng trong cơn bão; rõ ràng chẳng ai bỏ kiện hàng đi một cách có chủ ý, nhưng họ vẫn phải làm để bảo vệ bản thân và những gì còn lại, bất cứ ai có chút hiểu biết đều hành động như vậy.

Những loại hành động này, do đó, phức tạp, mặc dù chúng gần giống với có chủ ý hơn, bởi vì chúng được thực hiện khi vẫn có sự lựa chọn và mục đích của chúng tương ứng với hoàn cảnh cụ thể lúc đó.

Cả "chủ ý" và "vô ý", vì thế, cần được xem xét với sự tham chiếu tới thời điểm tác nhân gây ra hành động. Và trong các ví dụ ở trên, tác nhân đã hành động một cách có chủ ý bởi vì nguồn gốc chuyển động của các bộ phận cơ thể của tác nhân đóng vai trò làm phương tiện trong các hành động trên đều tới từ bản thân tác nhân; và khi nguồn gốc hành động nằm tại chính bản thân một người, làm hay không làm hoàn toàn phụ thuộc vào người đó.

Do đó, những hành động như vậy là có chủ ý, dù cho về mặt lý thuyết thì nó có vẻ vô ý bởi chẳng ai lại muốn tự bản thân đưa ra lựa chọn làm những việc như vậy.

Nhưng vì những hành động đó, thỉnh thoảng con người thậm chí còn được tán dương, bởi khi đó họ phải trải qua sự tủi nhục hoặc đau đớn để đảm bảo được những điều vĩ đại và cao quý; nếu họ không làm vậy, họ sẽ bị trách phạt, bởi vì nó cho thấy một tâm trí thấp kém có thể trải qua những thứ hèn hạ không vì một mục tiêu cao cả hay chỉ vì một cái lợi nhỏ mọn.

Tuy nhiên trong một vài trường hợp thì họ chẳng nhận được sự tán dương mà chỉ có sự cảm thông; đó là khi người ta thực hiện một hành vi mà lẽ ra họ không nên làm bởi vì nó vượt quá năng lực con người có thể làm được hoặc vượt qua giới hạn mà con người có thể chịu đựng.

Một vài hành vi có lẽ chẳng thể nào được viện cớ là vì ép buộc, mà một người nên lựa chọn điều tệ nhất và chết đi; thật điên rồ, ví dụ như, khi Alcmaeon trong vở kịch của Euripides bào chữa cho hành vi giết chính mẹ của hắn ta vì bị ép buộc![17]

Nhưng thỉnh thoảng thật khó để quyết định nên chọn điều này thay vì điều khác, hoặc cái gì đáng ưu tiên hơn, và còn khó hơn rất nhiều để tuân theo quyết định mà chúng ta đã đưa ra: bởi vì nhìn chung các phương án thay thế thường đau khổ, và hành động chúng ta phải thực hiện thường hèn hạ, do đó tán dương và trách phạt được phân xử dựa vào việc người thực hiện hành động có bị ép buộc hay không.

[1110b] Vậy thì những hành động nào được xem là bị bắt buộc? Chúng ta có thể trả lời đơn giản và một cách trừu tượng rằng bất cứ khi nào nguyên nhân tới từ bên ngoài và chủ thể của hành động không đóng góp gì thì hành động đó là bị bắt buộc; và rằng hành động nằm bên trong tác nhân khi họ không muốn nhưng họ vẫn có lựa chọn lúc đưa ra hành động, và khi nguồn gốc của hành động nằm bên trong bản thân của tác nhân, những hành động đó bản thân chúng có thể là vô ý vì tác nhân không muốn, nhưng tại một thời điểm cụ thể và khi đặt bên cạnh các lựa chọn khác nhau, chúng lại là có chủ ý; và chúng có chủ ý nhiều hơn là vô ý, bởi vì các hành động này chứa đựng những tiểu tiết, và những tiểu tiết này đều có chủ ý.

Nhưng nên lựa chọn cái gì thay cho cái gì thì không dễ để quyết định, bởi vì có rất nhiều khác biệt trong các hoàn cảnh cụ thể.

Nhưng có thể ai đó sẽ nói rằng những thứ thú vị và đáng kính trọng cần được tác động bởi một ngoại lực (bởi chúng tới từ bên ngoài và ép buộc lên tác nhân); nếu xem xét như vậy thì mọi hành động đều tới từ sự ép buộc, bởi vì thú vị và đáng kính trọng là động cơ phổ quát của hành động.

Một lần nữa, những người hành động do ép buộc và đi ngược lại với ý muốn của mình thì sẽ hành động trong đau đớn; nhưng những người hành động vì xem xét cái gì thú vị hoặc đáng kính thì sẽ hành động trong vui thú.

Thực sự là điên rồ nếu một người xem hành động của anh ta tới từ bên ngoài thay vì tới từ chính năng lực của bản thân chỉ bởi anh ta dễ dàng bị chúng ép buộc; hoặc, một lần nữa, gán những hành động đáng kính cho bản thân mình và những hành động hèn hạ cho sự vui thú.

Do đó, cái trông có vẻ là ép buộc tức "nguồn gốc của nó tới từ bên ngoài, thì tác nhân bị ép buộc không đóng góp gì cả." Chúng ta biết rằng, mọi hành động tới từ sự vô minh, đều không có chủ ý, nhưng nó chỉ được xem là vô ý khi đi cùng sự đau đớn và nuối tiếc; bởi rõ ràng một kẻ gây ra bất kỳ hành động nào đó vì sự vô minh, mà không hề bị khó chịu với chính hành động của mình, không thể được xem là đã hành động theo ý muốn của hắn ta bởi vì hắn chẳng biết điều hắn đang làm, hoặc đi ngược lại ý muốn của hắn bởi vì hắn chẳng cảm thấy tiếc nuối vì hành động đó.

Thế thì trong phân loại nhóm "hành động do sự vô minh," kẻ cảm thấy hối tiếc sau khi gây ra hành động được xem là một tác nhân vô ý, và kẻ chẳng có cảm xúc gì, bởi hắn chắc chắn khác kẻ khác, chúng ta sẽ gọi là tác nhân không có chủ ý; do có một sự khác biệt thật sự ở đây nên tốt hơn là chúng ta cần có một cái tên phù hợp.

Một lần nữa, có vẻ như có một sự khác biệt giữa hành động *xuất phát* từ vô minh và hành động *một cách* vô minh: ví dụ, chúng ta thường không cho rằng vô minh là nguyên nhân của các hành động được gây ra bởi một gã đang say hoặc đang giận dữ, thế nhưng hắn không phải đang hành động một cách thiếu hiểu biết mà là đang hành động một cách vô minh.

Một lần nữa, mọi người xấu thì đều không nhận thức được điều gì nên làm và điều gì nên bỏ ngỏ, và vì lý do đó con người trở nên bất chính và hoàn toàn theo ác quỷ.

[1111a] Một lần nữa, chúng ta thường không áp dụng khái niệm *vô ý* lên một người không có ý thức về mối quan tâm thực sự của anh ta; bởi vì sự vô minh ảnh hưởng tới lựa chọn đạo đức cấu thành nên sự sa đọa chứ không phải sự vô ý: và không có bất kỳ sự vô minh nào về nguyên lý làm điều đó (con người bị trách phạt vì điều này) mà chính sự vô minh trong các chi tiết cụ thể, ở đó xảy ra hành động và chính hành động đó là cái chúng ta đang quan tâm, thì sẽ được cảm thông và tha thứ, bởi vì một kẻ hành động vì sự vô minh thì hành động một cách vô ý theo một nghĩa hợp lý.

Do đó, có lẽ cũng nên định nghĩa những chi tiết cụ thể này: chúng là gì, và bao nhiêu; bao gồm: ai gây ra hành động, anh ta đang làm gì, cần xem xét đối tượng của hành động, đôi khi cả phương tiện của hành động, và kết quả hành động là gì, và cách thức hành động, ví dụ như nhẹ nhàng hay thô bạo.

Tất cả những chi tiết này, trong cùng một trường hợp, không một kẻ nào với đầy đủ các giác quan có thể không nhận thức được; rõ ràng... nhưng một người có thể không biết điều mà anh ta đang làm, bởi vì con người khi nói có thể thốt ra những điều mà họ không hay biết; hoặc như Aeschylus đã

làm dính líu tới những Huyền bí, rằng ông ta không nhận thức được rằng nói chuyện về những điều Huyền bí là trái pháp luật; hoặc như trường hợp tai nạn súng cao su khi ông ta nói rằng ông ta thả viên đạn ra chỉ để trình diễn sự vận hành của nó. Hoặc một người có thể là con trai của một kẻ thù, ví dụ như trường hợp của Merope[18]; hoặc rằng ngọn giáo nhọn nhưng thực ra đã được mài nhẵn; hoặc rằng một hòn đá cuội nhưng thực ra chỉ là một loại đá bọt rất nhẹ; hoặc thoạt đầu tưởng có thể cứu mạng nhưng thực ra lại chết người; hoặc tường chừng như đánh nhau thì hóa ra đơn thuần là diễn trò, giống như người ta vẫn thường chơi trận giả.

Và bởi vì có thể tồn tại sự vô minh khi xét tới toàn bộ những chi tiết mà một hành động chứa đựng, anh ta hành động mà không nhận thức được bất kỳ cái nào trong số chúng thì có nghĩa là anh ta hành động một cách vô ý, và anh ta vô ý nhất khi không nhận thức được điều gì quan trọng nhất, tức là những thứ mà một hành động chứa đựng, và cũng không nhận thức được cả kết quả của hành động.

Thêm nữa, không chỉ vô thức theo dạng này mới cấu thành nên một hành động vô ý, mà phải hiểu rằng kết quả của hành động phải dẫn tới đau đớn và hối hận.

Giờ đây khi mọi hành động vô ý đều tới từ sự ép buộc hoặc bởi sự vô minh, Hành động có Chủ ý có vẻ như là "hành động mà nguồn gốc của nó nằm tại tác nhân gây ra, anh ta nhận thức rõ ràng các đặc điểm cụ thể mà hành động của anh ta chứa đựng."

Bởi vì, có thể rằng, con người không thể được biện hộ bằng cách gọi các hành động vô ý, nhưng thực ra được thúc đẩy bởi Giận dữ và Dục vọng.

Bởi vì, lý do đầu tiên, đó là chúng ta phải khẳng định một điều rằng không động vật nào khác ngoài con người, thậm chí trẻ em cũng không thể, được xem là hành động một cách có chủ ý. Lý do tiếp theo, có lẽ nào chúng ta không bao giờ hành động một cách có chủ ý khi chúng hành động bởi Dục vọng và Giận dữ, hoặc rằng chúng ta hành động một cách có chủ ý khi làm điều đúng đắn và hành động một cách vô ý khi làm điều xấu xa? Giả định sau thật là điên rồ, bởi vì nguyên nhân chỉ là một và giống hệt nhau.

Do đó đối với giả định trước đó, thật kỳ cục khi vẫn cho rằng hành động là vô ý khi chúng ta cần phải nhận ra rằng: có những trường hợp mà giận dữ là một trách nhiệm, và có những thứ chúng ta phải có dục vọng, ví dụ như, sức khỏe và học thức.

Một lần nữa, trong khi hành động thực sự vô ý được cho là đi kèm cùng đau đớn, những hành động được thực hiện nhằm làm hài lòng dục vọng thì lại có thể thú vị.

Một lần nữa: sự vô ý có thể tạo ra khác biệt như thế nào giữa các hành động sai trái được thực hiện bởi sự tính toán có chủ ý và những hành động được thực hiện bởi sự giận dữ? Bởi cả hai đều đáng tránh xa, và những cảm xúc phi lý trí thì được cho rằng cũng tự nhiên đối với con người như lý trí, và do đó tất nhiên các hành động của mỗi cá nhân được thực hiện bởi Giận dữ và Dục vọng cũng tự nhiên. Do đó thật điên rồ khi xếp loại những hành động này là vô ý.

II

Chúng ta đã vạch ra sự khác biệt giữa hành động có chủ ý và vô ý, bước tiếp theo là chúng ta sẽ xem xét bản chất của Lựa chọn Đạo đức, bởi vì nó có vẻ liên kết với Phẩm hạnh một cách thân thiết và là một kiểm chứng của đặc điểm đạo đức mang tính quyết đoán hơn so với các hành động mà một người thực hiện.

Lựa chọn Đạo đức hiển nhiên là có chủ ý, nhưng Lựa chọn Đạo đức và Phẩm hạnh không bao quát được nhau, có chủ ý mới là khái niệm có tính bao trùm hơn; bởi vì đầu tiên, trẻ em và tất cả các động vật khác có thể có điểm chung trong hành động có chủ ý nhưng lại không có điểm chung trong Lựa chọn Đạo đức; và tiếp theo, các hành động đột ngột mà chúng ta gọi là có chủ ý nhưng không quy chúng là Lựa chọn Đạo đức.

Và cũng không đúng đắn khi nói rằng Lựa chọn Đạo đức là dục vọng hoặc giận dữ, hoặc mong ước, hoặc một loại quan điểm nào đó; bởi vì, đầu tiên, Lựa chọn Đạo đức không xuất hiện ở động vật phi lý trí trong khi Dục vọng và Giận dữ thì có. Tiếp theo, kẻ thất bại trong việc tự kiểm soát bản

thân thì hành động vì Dục vọng chứ không phải vì Lựa chọn Đạo đức; còn kẻ có thể tự kiểm soát bản thân thì ngược lại, hành động bởi Lựa chọn Đạo đức chứ không phải vì Dục vọng. Một lần nữa: trong khi Dục vọng thường đối nghịch với Lựa chọn Đạo đức, các Dục vọng không bao giờ mâu thuẫn với nhau.

Cuối cùng, nội hàm của Dục vọng là thích thú và đau đớn, nhưng nội hàm của Lựa chọn Đạo đức thì không liên quan tới vui thú hay đớn đau. Thậm chí cả Giận dữ cũng không liên quan tới Lựa chọn Đạo đức bởi vì các hành động xuất phát từ Giận dữ thường ít có khả năng là hệ quả từ một Lựa chọn Đạo đức.

Mong ước cũng không phải, dù nó có vẻ thân cận nhất với Lựa chọn Đạo đức; bởi vì, đầu tiên, Lựa chọn Đạo đức không thể dành cho những thứ bất khả thi, và nếu một kẻ nói rằng hắn ta lựa chọn một thứ bất khả thi thì hắn sẽ trở thành một kẻ ngốc; nhưng vẫn tồn tại Mong ước cho những thứ không tưởng, ví dụ như sự bất tử.

Mong ước có thể xuất hiện đối với những thành tích mà một người chẳng thể đạt được, ví dụ như thành công của một diễn viên hoặc một vận động viên nào đó; nhưng chẳng có một ai lại lựa chọn những thứ thuộc bản chất như vậy, mà chỉ lựa chọn những thứ anh ta có thể.

Xa hơn nữa: Mong ước chỉ có Mục Đích, nhưng Lựa chọn Đạo đức còn chứa cách thức để đạt được Mục Đích; ví dụ, chúng ta ước khỏe mạnh nhưng chúng ta cần lựa chọn cách thức để khiến chúng ta trở nên khỏe mạnh; hoặc hạnh phúc là điều chúng ta mong ước, và điều này khá phổ biến, nhưng nếu nói rằng chúng ta lựa chọn hạnh phúc thì có vẻ không phù hợp chút nào, bởi vì, một cách ngắn gọn, địa hạt Lựa chọn Đạo đức có vẻ như là những thứ thuộc về sức mạnh của bản thân chúng ta.

Lựa chọn Đạo đức cũng không thể là Quan Điểm; bởi vì Quan Điểm thì được cho là vô hạn về đối tượng, và thường liên quan tới những thứ vĩnh viễn và bất khả thi khi so sánh với những thứ nằm trong năng lực của chính chúng ta: một lần nữa, Quan Điểm được phân loại một cách logic thành

đúng và sai, chứ không phải là tốt và xấu như cách phân loại Lựa chọn Đạo đức.

Tuy nhiên, không một ai có thể đồng nhất Lựa chọn Đạo đức với Quan Điểm được; nhưng nó không giống với quan điểm ở bất cứ dạng thức nào, bởi vì bằng việc lựa chọn điều tốt và xấu thì chúng ta đã tự gán bản thân vào một đặc tính nhất định, nhưng nếu lựa chọn bằng quan điểm thì chúng ta không gán bản thân vào đặc tính nào cả.

Một lần nữa, chúng ta lựa chọn nắm lấy hoặc né tránh, và cứ tiếp tục như vậy, nhưng chúng ta có quan điểm về thứ này thứ kia, và liệu chúng có thể làm được gì hoặc làm như thế nào; nhưng chúng ta không có quan điểm trong việc nắm lấy hay tránh né.

Thêm nữa, Lựa chọn Đạo đức chỉ được khen ngợi vì tính đúng đắn của nó chứ không vì sự phán xét đúng sai, nhưng Quan Điểm thì được ngợi khen khi nó được hình thành trong tương ứng với sự thật.

Một lần nữa, chúng ta lựa chọn những điều chúng ta đã biết tương đối rõ là tốt đẹp, nhưng chúng ta xây dựng quan điểm dựa trên những thứ chúng ta chẳng biết gì về chúng cả.

Và chẳng phải lựa chọn và quan điểm tốt nhất nên luôn đi cùng nhau, thế mà một vài người dù có quan điểm về cách cư xử tốt hơn nhưng vì sự tàn ác mà không lựa chọn như đáng ra nên chọn.

Có thể bị thuyết phục rằng Quan Điểm luôn luôn đi trước hoặc đồng hành cùng với Lựa chọn Đạo đức; kể cả như vậy, điều này không đem tới khác biệt nào, bởi vì đây không phải là điểm mấu chốt trong vấn đề này, mà mấu chốt là liệu Lựa chọn Đạo đức có giống với Quan Điểm ở một dạng thức nào đó hay không.

Bởi Lựa chọn Đạo đức không phải là bất cứ điều gì đã được nhắc tới ở trên, thế thì nó là cái gì, và nó được đặc tả như thế nào? Chắc chắn nó là có chủ ý, nhưng không phải tất cả hành động có chủ ý đều là một đối tượng của Lựa chọn Đạo đức. Vậy thì chúng ta có thể nói rằng ít nhất thì "hành động có chủ ý phải tới từ một trạng thái suy tính cẩn thận trước đó?" bởi vì

Lựa chọn Đạo đức luôn hàm chứa lập luận lý trí và quá trình trí tuệ. Từ nguyên trong tiếng Hi Lạp của nó có vẻ đã mang tới cho chúng ta một gợi ý, đó là khi phân tích thì nó được "lựa chọn vì có mức độ ưa thích cao hơn so với một cái khác."

III

Vậy thì, con người có luôn suy tính cẩn thận về mọi thứ hay không, và có phải mọi thứ đều là đối tượng của sự Suy tính cẩn thận, hoặc liệu có những vấn đề nào đó mà không hề có chút nào Suy tính cẩn thận? (Cũng có thể hiểu là cách nói rằng "đối tượng của sự Suy tính cẩn thận" thì có nghĩa đó là việc mà một người có đủ nhận thức sẽ suy tính về nó, chứ không phải một kẻ ngu ngốc hay điên rồ nào có thể làm được.)

Và con người chẳng bao giờ suy tính cẩn thận đối với những thứ vĩnh cữu; ví dụ như vũ trụ, hoặc về việc đường chéo và cạnh của một hình vuông thì không tỷ lệ thuận với nhau.

Cũng chẳng phải là những thứ luôn vận động nhưng theo cách lặp đi lặp lại vì bản chất hoặc vì cần thiết hoặc từ nguyên nhân nào đó khác, ví dụ như ngày Hạ Chí – Đông Chí hoặc mặt trời mọc.

Cũng chẳng phải những thứ biến thiên, như hạn hán và mưa; hay những vấn đề may mắn như tìm thấy kho báu.

Thậm chí cũng chẳng phải tất cả những vấn đề của con người; không một người Lacedæmonian[19] nào lại suy tính cẩn thận về hành xử tốt nhất mà chính quyền Scythian có thể áp dụng; bởi vì trong những trường hợp đó chúng ta chẳng có chút quyền lực nào đối với kết quả của hành động cả.

Nhưng chúng ta suy tính cẩn thận khi xem xét các vấn đề thực tiễn nằm trong năng lực của bản thân chúng ta (tức là những gì còn lại sau tất cả phép loại trừ mà chúng ta đã làm).

Tôi đã áp dụng sự phân chia này bởi vì nguyên nhân có vẻ như được phân chia thành bản chất, sự cần thiết, cơ hội, và thêm nữa là trí tuệ, và mọi

sức mạnh con người.

Và con người nói chung suy tính cẩn thận về điều con người thường có thể gây được ảnh hưởng, do đó các cá nhân suy tính cẩn thận về những điều thực tiễn theo cách có thể được tác động bởi chính phương pháp của họ.

[1112b] Một lần nữa, chúng ta không suy tính cẩn thận khi xem xét nghệ thuật hoặc khoa học vì sự chính xác và độc lập: bởi vì, ví dụ, về các ký tự, chúng ta biết chắc chắn cách chúng được hình thành như thế nào; nhưng chúng ta suy tính cẩn thận về tất cả những thứ được làm theo cách của chính chúng ta, nhưng không biến thiên theo cùng một cách; ví dụ, về vấn đề chữa bệnh, hoặc về cách thức kiếm tiền; và một lần nữa, chúng ta suy tính cẩn thận về điều khiển tàu thủy hơn là tập thể thao, bởi vì điều khiển tàu thủy khó thực hiện một cách chính xác hơn; nghệ thuật thì được chúng ta suy tính cẩn thận hơn khoa học vì chúng ta thường có nhiều hoài nghi về biểu diễn nghệ thuật hơn.

Thế thì sự Suy tính cẩn thận xảy ra khi những vấn đề hoạt động dưới luật lệ thông thường nhưng vẫn không chắc chắn cách thức chúng sẽ diễn tiến trong bất kỳ một trường hợp nào, nghĩa là ở trong đó có một vài tính vô định; và đối với những vấn đề lớn lao chúng ta thường hợp tác với người khác để tham khảo ý kiến, không tin vào năng lực của chúng ta trong việc xử lý chúng một mình.

Thêm nữa, chúng ta suy tính cẩn thận không phải về Mục Đích, mà về Cách thức đạt Mục Đích. Không một thầy thuốc nào, ví dụ, có thể suy tính cẩn thận liệu ông ta có thể chữa trị được hay không, hoặc một nhà hùng biện trong khả năng thuyết phục người khác, hoặc một chính trị gia trong việc liệu ông ta có thể tạo ra một hiến pháp tốt hay không, hoặc trên thực tế là bất kỳ ai trong mọi chức năng có thể đạt được Mục Đích của anh ta hay không; nhưng với một Mục Đích cụ thể nào đó họ cần xem xét bằng cách nào và thông qua phương tiện nào để có thể đạt được: nếu có một lựa chọn phương tiện, họ sẽ xem xét thêm cái gì dễ nhất và đáng tin nhất; hoặc nếu chỉ có một cách thức để hoàn thiện mục tiêu đó, thế thì bằng cách nào để thông qua cách thức này, và sau đó thông qua cái gì, cho đến khi họ đi tới cái nguyên nhân đầu tiên; và điều này chính là thứ cần tìm kiếm cuối cùng;

bởi vì một người tham gia vào quá trình suy tính cẩn thận có vẻ như đang tìm kiếm và phân tích, giống như một con người, cách thức giải quyết một vấn đề, phân tích các số liệu được trao cho anh ta. Và rõ ràng không phải tất cả các tìm kiếm đều là Suy tính cẩn thận, nhưng mọi Suy tính cẩn thận thì là một tìm kiếm, và bước cuối cùng trong chuỗi phân tích là bước đầu tiên trong quá trình xây dựng. Và nếu trong quá trình tìm kiếm con người chạm trán với một sự bất khả thi, họ sẽ từ bỏ; nếu tiền bạc, ví dụ, là cần thiết, nhưng không thể có được: nhưng nếu vấn đề có vẻ khả thi thì họ sẽ cố gắng đạt được nó.

Và khi dùng từ "khả thi" tôi muốn nói rằng điều gì có thể thực hiện được thông qua chính phương pháp của chúng ta (tất nhiên có thể được thực hiện bởi bạn bè chúng ta thì cũng có thể xem là bằng phương pháp của chúng ta, bởi vì nguồn gốc vẫn là từ chúng ta mà ra). Và đối tượng của tìm kiếm thi thoảng là các phương tiện cần thiết, thi thoảng là phương pháp sử dụng chúng; và tương tự trong những tìm kiếm còn lại thì thỉnh thoảng thông qua cái gì, và thỉnh thoảng là bằng cách nào và thông qua cái gì.

Do đó có vẻ như, đã từng được phát biểu, rằng Con người là nguồn gốc của mọi hành động của anh ta; và Suy tính cẩn thận đối với đối tượng của nó dù được thực hiện bằng cách nào thì cũng thông qua phương tiện của chính anh ta, và các hành động thì đang nhằm tới những điều khác; và nếu thế thì không phải Mục Đích, mà Cách thức đạt Mục Đích mới là thứ Suy tính cẩn thận đang phục vụ.

[1113a] Và một lần nữa, Suy tính cẩn thận cũng không phục vụ các vấn đề tiểu tiết, ví dụ như liệu cái thứ trước mặt tôi là bánh mì đã được nướng đúng cách hay chưa; bởi vì chúng thuộc vào địa hạt của giác quan; và nếu con người luôn luôn suy tính cẩn thận trong mọi thứ, anh ta có thể đi mãi không có điểm dừng.

Thêm nữa, đối tượng của Suy tính cẩn thận và Lựa chọn Đạo đức là giống nhau; nhưng đối tượng của Lựa chọn Đạo đức sau đó đứng tách ra và xác định, bởi vì đối tượng của Lựa chọn Đạo đức được biết tới sau quá trình Suy tính cẩn thận đã lựa chọn được cái tạo ra sự ưa thích hơn: vì mỗi người sẽ dừng kiếm tìm cách thức anh ta làm một việc gì đó khi anh ta xác

định bản thân là nguồn gốc gây ra hành động, nghĩa là anh ta đưa ra nguyên tắc cai quản, bởi vì đây chính là thứ đưa ra sự lựa chọn. Một minh họa tốt về điều này được cung cấp bởi các bản hiến pháp cổ đại mà Homer đã tham khảo, trong đó các vị Vua thường tuyên bố với thường dân của mình về những điều họ đã lựa chọn có suy tính cẩn thận trước đó.

Bởi giờ đây chúng ta đã biết đối tượng của Lựa chọn Đạo đức là một cái gì đó ở trong chính sức mạnh của chúng ta, là đối tượng của sự suy tính cẩn thận và sự hiểu thấu Ý muốn, Lựa chọn Đạo đức phải là "một sự tìm kiếm điều gì đó thuộc giới hạn sức mạnh của bản thân chúng ta sau khi đã Suy tính cẩn thận" bởi vì sau khi suy tính cẩn thận chúng ta mới quyết định, và sau đó Ý muốn của chúng ta nắm lấy dựa theo kết quả của sự suy tính cẩn thận.

Hãy tạm xem phác thảo bản chất và đối tượng của Lựa chọn Đạo đức là "Cách thức đạt Mục Đích".

IV

Nội hàm của Mong ước là Mục Đích, điều này thì đã được tuyên bố; nhưng có hai quan điểm liên quan tới nó; một vài người cho rằng đối tượng của Mong ước là Điều Tốt Thực Sự, những người khác thì cho rằng đó là bất cứ điều gì tạo cho tâm trí ý niệm tốt.

Những người cho rằng đối tượng của Mong ước là Điều Tốt Thực Sự gặp phải một sự khó khăn, đó là những thứ được ước ao bởi một kẻ đưa ra lựa chọn sai lầm thì không thực sự là đối tượng của Mong ước (bởi vì, theo lý thuyết, một đối tượng của mong ước phải tốt, nhưng trong trường hợp vừa đưa ra thì nó lại là xấu). Những kẻ cho rằng ngược lại, tức bất cứ điều gì khiến cho tâm trí có được ý niệm tốt thì đều là đối tượng của Mong ước, phải đối mặt với một khó khăn, đó là không có cái gì vốn tự nhiên là đối tượng của Mong ước mà thực ra là bất cứ điều gì trông có vẻ tốt đối với từng cá nhân; thế thì những người khác nhau sẽ có ý niệm khác nhau, và có thể chúng đối lập nhau.

Nhưng, nếu những quan điểm này không làm chúng ta hài lòng, chúng ta có thể nói rằng, một cách trừu tượng và như một vấn đề của sự thật khách quan, Điều Tốt Thực Sự là đối tượng của Mong ước, nhưng đối với từng cá nhân thì đó là bất cứ điều gì có thể gây ấn tượng cho tâm trí anh ta ý niệm tốt. Và đối với người tốt thì đối tượng của Mong ước là rất tốt và thật sự tốt, nhưng đối với kẻ xấu thì bất kỳ điều gì cũng có thể; giống như về mặt vật lý thì có những thứ bổ ích cho người khỏe và chúng thực sự bổ ích, nhưng có những thứ khác thì bổ ích đối với người bệnh. Tương tự như cay đắng, ngọt bùi, nóng, nặng, và cứ tiếp tục như vậy. Bởi người tốt phán xét đúng đắn trong mọi trường hợp, và trong mọi trường hợp thì ý niệm được diễn đạt tới tâm trí anh ta là cái chân thực.

Có những thứ tuyệt vời và đẹp đẽ đặc trưng cho, và do đó thay đổi theo, từng trạng thái; và có lẽ đặc điểm khác biệt rõ nhất của một người tốt là anh ta nhìn thấy sự thật trong mọi tình huống, anh ta trở thành, trên thực tế, là luật lệ và thước đo của những vật chất này.

Rất nhiều người có vẻ như bị lừa dối bởi sự khoái cảm, bởi vì dù nó không phải là một điều thực sự tốt, nó vẫn khiến cho tâm trí họ có ý niệm về cái tốt, và do đó họ lựa chọn những thứ thích thú như là điều tốt và lẩn tránh đau đớn như ác quỷ.

V

Và giờ Mục Đích là đối tượng của Mong ước, và cách thức đi đến Mục Đích là đối tượng của Suy tính cẩn thận và Lựa chọn Đạo đức, và các hành động khi xem xét những vấn đề này thì phải là tương ứng với Lựa chọn Đạo đức, tức là có chủ ý; và các hành động xuất phát từ phẩm hạnh chính là những hành động như vậy, do đó Phẩm hạnh nằm trong sức mạnh của chúng ta.

Tương tự như vậy là suy đồi, bởi vì miễn là thuộc về sức mạnh của chúng ta thì chúng ta cũng có khả năng không thực hiện nó, và ngược lại, do đó nếu hành động (có tính tốt đẹp trong một trường hợp cho trước) do chúng ta định đoạt, thế thì sự thoái thác (có tính xấu xa cũng trong trường hợp đó) cũng như vậy, và ngược lại.

Nhưng nếu làm một việc tốt đẹp hoặc không làm một việc xấu xa hoàn toàn phụ thuộc vào chúng ta, và những hành động này lần lượt khiến chúng ta tốt hoặc xấu, thế thì các tính cách tốt đẹp hoặc suy đồi đều do chúng ta quyết định.

Nếu nói rằng "Không ai tự nguyện đồi bại hoặc vô ý hạnh phúc," thì đó là một câu nói nửa đúng nửa sai; bởi vì không ai hạnh phúc mà lại đi ngược lại với mong muốn của anh ta, tất nhiên rồi, nhưng sự đồi bại thì luôn tự nguyện. Hoặc chúng ta phải tranh luận về những tuyên bố vừa được đưa ra ở trên và không nói rằng Con người là nguồn gốc hoặc nơi sinh ra các hành động của anh ta tương tự như đối với con cháu anh ta vậy?

Nhưng nếu điều này là sự thực hiển nhiên, và chúng ta không thể gán hành động của chúng ta cho bất kỳ nguồn gốc nào ngoài những thứ thuộc vào chính chúng ta, những thứ đó phải thuộc về chúng ta, và do đó chúng là tự nguyện, và nguồn gốc của chúng thì nằm ngay trong chúng ta.

Thêm nữa, minh chứng có vẻ như có thể tìm thấy ở cả cá nhân và những nhà lập pháp, mà trong đó họ trách phạt và trừng trị những kẻ làm điều sai trái (trừ phi họ bị ép, hoặc bởi sự vô minh và không cố ý), trong khi đó họ tôn vinh những người làm điều đúng đắn, dưới ý niệm khuyến khích việc đúng và kìm hãm việc xấu xa. Nhưng những điều đó không lệ thuộc vào chúng ta, tức là không tự nguyện, không ai nghĩ về việc khuyến khích chúng ta làm, khi biết rằng chẳng có ích gì để thuyết phục một người đừng nóng (ví dụ), hoặc đừng cảm thấy đau đớn, đừng cảm thấy đói, và tương tự, bởi vì dù thế nào đi chăng nữa chúng ta đều có những cảm giác này.

Và điều khiến cho vấn đề trầm trọng hơn đó là: họ trừng phạt vì sự vô minh, nhưng lại cho rằng nó là tự nguyện; ví dụ trong trường hợp một kẻ say, hình phạt bị nâng lên gấp đôi bởi vì nguồn gốc của trường hợp như vậy nằm ở chính bản thân kẻ say: vì hắn ta đã tự làm mình say, và cái này chính là nguồn gốc của sự vô minh.

[1114a] Những kẻ không biết pháp luật, một thứ bắt buộc phải biết và không quá khó để biết, cũng bị trừng phạt; và tương tự trong các trường

hợp khác khi sự thờ ơ là nguồn gốc của sự vô minh, với giả định rằng họ có khả năng để ngăn cản sự vô minh, bởi vì họ có thể chú ý thay vì thờ ơ.

Nhưng có lẽ một người có phẩm chất như vậy thì không thể lưu ý được những điều đó: bởi lẽ bản thân con người là nguồn gốc của những phẩm chất đó bằng cách sống buông thả, và bất chính hoặc thiếu tự kiểm soát bản thân, bất chính thì làm những điều xấu xa còn thiếu tự kiểm soát sẽ dành thời gian say xỉn và những thứ tương tự; bởi vì những hành động cụ thể cấu thành các phẩm chất tương ứng, như đã được chỉ ra bởi những người thực hành cho bất kỳ một cuộc thi nào hoặc bất kỳ cách thức hành động cụ thể nào đó, và vì điều đó mà con người kiên trì trong hành vi của mình.

Và nếu ai đó bào chữa rằng có người không biết thói quen được tạo thành từ các hành vi riêng rẽ, chúng ta đáp lại rằng, vô minh như vậy là dấu hiệu của sự ngu dốt quá đáng.

Thêm nữa, hoàn toàn không liên quan khi nói rằng một người hành động bất chính hoặc phóng đãng không hề mong muốn có những thói quen đồi bại này: bởi vì nếu một người tự giác thực hiện những điều này nhờ đó mà anh ta trở nên bất chính thì anh ta bất chính một cách tự nguyện với mọi ý định và mục đích; nhưng anh ta không thể chỉ với một mong muốn mà thôi không bất chính nữa để trở nên chính đáng. Bởi vì, lấy ví dụ từ một trường hợp tương tự, một kẻ ốm không thể chỉ bằng một mong ước mà khỏe mạnh trở lại, nhưng trong một trường hợp giả định anh ta tự nguyện ốm bởi vì anh ta đã tự tạo ra căn bệnh của mình bằng việc sống không điều độ và không đếm xỉa tới thầy thuốc của mình. Đã có lúc anh ta có thể khiến bản thân bị ốm, nhưng giờ đây anh ta đã buông tay nên anh ta không thể làm như vậy nữa; giống như việc anh ta đã thả hòn đá rời khỏi bàn tay và không thể gọi nó trở lại, nhưng anh ta vẫn là người quyết định nhắm và ném nó đi, bởi vì nguồn gốc của hành động là từ bản thân anh ta. Cũng như vậy đối với kẻ bất chính, và kẻ đã đánh mất mọi sự tự kiểm soát, có thể ban đầu đã khiến bản thân trở thành họ hiện tại, và do đó họ tự nguyện là người như bây giờ; nhưng giờ đây khi họ đã trở thành thì họ không còn sức mạnh để trở thành cái khác nữa.

Và không chỉ có bệnh thuộc về tâm trí mới là tự nguyện, mà cả các căn bệnh thuộc về cơ thể cũng như vậy ở một số người, những kẻ chúng ta cần trách phạt: đối với những người tự nhiên đã bị dị dạng thì chẳng ai trách phạt, chỉ những kẻ xuất phát từ nguyên nhân mong muốn thực hiện hành động nào đó và lơ đãng, do đó quá yếu đuối và tật nguyền; không ai nghĩ tới việc trách mắng mà thay vào đó là thương xót cho người bị mù bẩm sinh, hoặc do bệnh tật, hoặc vì tai nạn; nhưng ai cũng sẽ trách mắng hắn ta nếu như nguyên nhân là vì uống quá nhiều rượu, hoặc bất kể loại không điều độ nào. Vì vậy, có vẻ như khi xem xét các bệnh tật liên quan tới cơ thể, những thứ phụ thuộc vào bản thân chúng ta thì bị khiển trách, còn những thứ không phụ thuộc vào bản thân chúng ta thì không bị khiển trách; và nếu vậy thì trong trường hợp rối loạn thần kinh, những loại bị khiển trách phải phụ thuộc vào bản thân chúng ta.

[1114b] Nhưng giả sử có người nói rằng "tất cả mọi người đều nhắm tới một Mục đích có biểu hiện trong tâm trí họ một ấn tượng của sự tốt đẹp, và rằng con người không có khả năng kiểm soát cái ấn tượng này, nhưng Mục Đích đó lại gây ấn tượng lên mỗi người một ý niệm tương ứng với tính cách của họ; chắc chắn một điều rằng nếu mỗi người chịu trách nhiệm cho trạng thái đạo đức của chính họ, thì anh ta cũng chịu trách nhiệm cho loại ấn tượng mà anh ta nhận được; nếu ngược lại, vậy thì chẳng ai chịu trách nhiệm về các hành vi tồi tệ, mà anh ta chỉ thực hiện chúng vì sự không nhận thức được Mục Đích thật sự, với giả định rằng thông qua việc thực hiện chúng thì anh ta sẽ đạt được Điều Tốt Nhất. Thêm nữa, việc truy tìm Mục Đích không phải là vấn đề của lựa chọn cá nhân, mà mỗi người phải được sinh ra với năng lực quan sát của trí não, và sử dụng nó để phán xét một cách chính đáng và lựa chọn điều thực sự tốt; kẻ nào được thiên phú thì sẽ có năng lực này tốt một cách tự nhiên, bởi vì nó là một điều quan trọng nhất và chính đáng nhất mà con người không thể học từ người khác nhưng lại có được từ tự nhiên đã ban tặng; và được ban tặng năng lực này một cách tốt và chính đáng chính là sự tuyệt vời của tự nhiên trong nghĩa cao nhất và đúng nhất.

Và nếu mọi điều này là đúng, thế thì bằng cách nào Phẩm hạnh lại có tính tự nguyện nhiều hơn sự đồi bại? Đối với người tốt cũng như kẻ xấu, Mục Đích mang lại cùng một ấn tượng cho họ và được cố định bởi bản

chất, tự nhiên hay bất cứ từ nào bạn muốn dùng, và họ thực hiện hành động này và hành động kia, đối chiếu mọi thứ tới cái Mục Đích này.

Thế thì liệu chúng ta có giả định được rằng Mục Đích gây ấn tượng lên tâm trí mỗi người các ý niệm cụ thể không đơn thuần bởi tự nhiên, mà có một cái gì đó lệ thuộc vào bản thân anh ta; hoặc liệu Mục Đích được đưa tới hoàn toàn bởi tự nhiên, thế nhưng Phẩm hạnh vẫn mang tính tự nguyện bởi vì người tốt làm tất cả mọi thứ đều tự nguyện; Đồi Bại cũng phải tương tự như vậy, bởi vì ở kẻ xấu cũng có những thứ gắn liền với hành động của hắn ngay cả khi không liên quan gì tới Mục Đích.

Nếu vậy, như người ta vẫn thường nói, Phẩm hạnh mang tính tự nguyện (bởi vì chúng ta rõ ràng hợp tác trong việc tạo ra các trạng thái đạo đức của chúng ta, và chúng ta giả định Mục Đích là một điều gì đó tương ứng với tính cách của chúng ta), Đồi Bại cũng tương tự như vậy vì các trường hợp của nó cũng giống với của Phẩm Hạnh.

Giờ đây, chúng ta đã khẳng định một cách tổng quát về Phẩm hạnh, phân loại chúng, rằng chúng là các trạng thái trung gian, rằng chúng là các thói quen, và cách chúng được hình thành và rằng chúng hành động dựa trên bản thân có tính toán từ các hoàn cảnh mà qua đó chúng được hình thành, và rằng chúng hoàn toàn nằm trong quyền lực của chúng ta và mang tính tự nguyện, và được thực hiện bởi Lý Trí xui khiến.

[1115a] Nhưng các hành động và thói quen cụ thể không mang tính tự nguyện ở cùng một nghĩa; đối với hành động chúng ta là ông chủ từ đầu tới cùng (tất nhiên với giả định chúng ta nắm rõ các chi tiết cụ thể), nhưng đối với thói quen thì chỉ nắm được nguồn gốc của nó, còn sự phát triển của nó thì không nắm bắt được (giống như trường hợp của bệnh tật) thế nhưng chúng vẫn là tự nguyện bởi vì chúng ta làm chủ cách vận dụng hoàn cảnh của chúng ta theo cách này hay cách khác.

Tới đây chúng ta sẽ tóm lược thảo luận cụ thể về Phẩm hạnh, nêu lên chúng là gì, nội hàm của chúng là gì, và cách từng cái trong số chúng được định nghĩa, tất nhiên số lượng của chúng sẽ được công bố.

VI

Đầu tiên, là Can Đảm. Đây là một trạng thái Trung Đạo, khi so sánh với sợ hãi và liều lĩnh, đã được phát biểu ở trước. Thêm nữa, đối tượng của sự sợ hãi trong chúng ta rõ ràng là những thứ đáng sợ, hoặc khi nói một cách chung chung, những thứ xấu xa; điều này mang lại định nghĩa chung của sợ hãi, tức là "sự kỳ vọng điều xấu xa."

Tất nhiên chúng ta sợ đủ mọi loại xấu xa: ví dụ như nhục nhã, đói nghèo, bệnh tật, cô độc, cái chết; nhưng không phải tất cả những thứ này đều là nội hàm của người Dũng Cảm, bởi vì có những thứ sợ hãi thì đúng và cao quý, và không sợ thì là đê hèn; ví dụ như nhục nhã, nếu ai đó sợ sự nhục nhã thì là một người tốt và có cảm nhận về danh dự, còn kẻ nào không sợ thì là một kẻ vô liêm sỉ (mặc dù có những kẻ cũng gọi hắn ta Dũng Cảm, bởi vì hắn ta có điểm tương tự với người Dũng Cảm ở điểm tự do khỏi sợ hãi); nhưng đói nghèo, hoặc bệnh tật, hoặc thực tế là bất kỳ điều gì không xuất phát từ sự đồi bại, hoặc không liên quan tới lỗi lầm của chính con người, hắn ta không nên sợ hãi; tuy nhiên không sợ hãi những điều này chẳng cấu thành nên một người Dũng Cảm ở nghĩa đúng nhất của khái niệm này.

Nhưng chúng ta đúng là có áp dụng khái niệm này trong các trường hợp tương tự; bởi vì có những người, mặc dù rụt rè trước sự hiểm nguy của chiến tranh, nhưng là những con người tự do và đủ kiên cường để đối mặt với sự mất mát tài sản.

Và một lần nữa, một người không nhát gan khi sợ hãi sự nhục mạ đối với vợ con hắn ta, hoặc ghen tị, hoặc mọi thứ tương tự; hắn ta cũng không phải là người Dũng Cảm khi liều lĩnh chấp nhận thiên tai.

Vậy thì những thứ đáng sợ nào cấu thành nên nội hàm của một người Dũng Cảm? Đầu tiên, chúng không được ở mức độ cực đoan, bởi vì chẳng con người nào có thể đối mặt với những thứ khủng khiếp. Biết rằng đối tượng của sự khủng khiếp lớn nhất là cái chết, bởi vì nó là sự kết thúc của mọi thứ, và một kẻ đã chết thì chẳng làm được điều tốt hay xấu. Tuy nhiên, có vẻ như người Dũng Cảm cũng không coi cái chết là nội hàm của mình

trong mọi hoàn cảnh; ví dụ như lênh đênh trên biển, hoặc khi ốm: vậy thì ở trong hoàn cảnh nào? Liệu nó có phải ở trong hoàn cảnh đáng kính trọng nhất? Ví dụ như chết trong chiến tranh, bởi vì đó là cái chết trong nguy hiểm vĩ đại nhất và đáng kính trọng nhất; và điều này được xác nhận bởi những vinh dự được tưởng thưởng tại các cộng đồng và vương triều.

Anh ta do đó có thể được gọi là Dũng Cảm một cách hợp lý nhất khi không sợ hãi nếu liên quan tới cái chết đáng kinh trọng hoặc những trường hợp khẩn cấp tương tự có đe dọa tới tính mạng; những trường hợp đặc biệt này chỉ trỗi dậy trong thời kỳ chiến tranh.

[1115b] Người Dũng Cảm cũng không cảm thấy sợ hãi khi lênh đênh trên biển (hoặc bị đau ốm), nhưng không cùng một cách thức với những người đi biển; bởi vì người đi biển không bị đe dọa tới tính mạng và có đủ hy vọng bằng lý trí dựa trên kinh nghiệm của họ, trong khi những người sống trên cạn mặc dù Dũng Cảm vẫn phải chấp nhận mất mát và rùng mình trước cái chết: cần bổ sung rằng Can Đảm được thực hiện trong những hoàn cảnh thực hiện điều gì đó giúp bản thân mình, hoặc trong đó cái chết là một điều đáng kính trọng; thế thì cả chết đuối hoặc chết vì bệnh tật đều không thỏa mãn điều kiện này.

VII

Một lần nữa, đáng sợ là một khái niệm thuộc phạm trù Tương Quan, cùng một thứ nhưng không giống với tất cả mọi người, và có những thứ đáng sợ vượt xa khỏi sự chịu đựng của con người: điều này chắc chắn là đáng sợ đối với tất cả những ai có lý trí, nhưng những đối tượng đáng sợ này khác nhau ở mức độ, do đó sự tự tin hoặc dũng cảm cũng khác nhau.

Người Dũng Cảm không thể sợ sự đúng đắn của anh ta (nhưng tất nhiên chỉ khi anh ta là con người); tất nhiên anh ta sợ hãi nhiều thứ nhưng anh ta sẽ kháng cự theo cách anh ta nên làm và lý trí thích đáng chỉ lối, vì những điều đáng kính trọng, bởi đó chính là mục đích của phẩm hạnh.

Có khả năng là chúng ta sẽ sợ hãi quá nhiều, hoặc quá ít, hoặc thậm chí sợ hãi những thứ không quá đáng sợ đến vậy. Do đó sai lầm xuất hiện khi

hoặc là con người sợ hãi khi anh ta không nên sợ hãi một chút nào, hoặc khi anh ta sợ hãi theo một cách không hợp lý, hoặc sai thời điểm… khi xem xét vấn đề này chúng truyền cảm hứng cho sự tự tin. Một người Dũng Cảm là người biết chịu đựng, và biết sợ hãi theo cách anh ta nên làm, từ động cơ chính đáng, vào những thời điểm đúng đắn: bởi vì người Dũng Cảm chịu đựng hoặc hành động theo cách anh ta nên và lý trí đúng đắn mách bảo.

Nhưng mục đích của mỗi hành động riêng rẽ là tương ứng với thói quen, và điều đó cũng đúng với người Dũng Cảm và thói quen của người Dũng Cảm là Can Đảm; đó là một điều đáng kính trọng; và do đó Can Đảm cũng là Mục Đích bởi tính cách của mỗi người được định đoạt bởi Mục Đích.

Do đó danh dự là động lực khiến người Dũng Cảm chống lại những thứ đáng sợ và thực hiện những hành vi tương xứng với sự Can Đảm.

Đối với những người Quá giới hạn, kẻ vượt giới hạn bằng việc không sợ hãi bất cứ điều gì không có tên gọi phù hợp (tôi thấy rằng có nhiều trạng thái vô danh), nhưng anh ta sẽ là một kẻ điên hoặc không nhạy cảm đối với nỗi đau nếu anh ta không sợ gì cả, thậm chí cả động đất hay sóng biển, giống như trường hợp người ta nói về người Celt[20] vậy.

Nhưng một người quá tự tin đối với những thứ đáng sợ thì là thiếu suy nghĩ. Ngoài ra anh ta là người khoác lác, và tự nhận sở hữu những tính cách của một người Dũng Cảm một cách thiếu căn cứ: anh ta có vẻ ngoài tương tự như một người Dũng Cảm thể hiện trước những thứ đáng sợ, và bắt chước người Dũng Cảm ở bất cứ điểm nào anh ta có thể làm; vì lý do này mà phần đông những người như vậy thể hiện ra một thứ kết hợp kỳ cục của sự thiếu suy nghĩ và hèn nhát; bởi vì một khi sự thiếu suy nghĩ tác động lên những hoàn cảnh này, họ không chống cự được với những thứ thực sự đáng sợ.

[1116a] Hơn nữa, kẻ sợ hãi quá mức thì hèn nhát, bởi vì ở trong trường hợp này anh ta sợ hãi những thứ sai trái, hoặc sợ sai cách… Anh ta cũng không có đủ sự tự tin, nhưng rõ ràng nhất là anh ta quá sợ các nỗi đau; anh ta là một dạng người yếu đuối, bởi anh ta sợ mọi thứ: người Dũng Cảm thì ngược lại, bởi vì sự dũng cảm là tài sản của người vô tư và đầy hy vọng.

Cho nên kẻ hèn nhát, kẻ thiếu suy nghĩ và người Dũng Cảm cùng liên quan tới một nội hàm nhưng trạng thái của họ đối với nội hàm này thì khác nhau: hai người được nhắc tới đầu tiên thì đều quá mức và kém cỏi, người cuối cùng có trạng thái Trung Đạo và chính đáng. Kẻ thiếu suy nghĩ thường vội vàng, luôn hấp tấp trước nguy hiểm, nhưng khi hiểm nguy thực sự diễn ra thì lại rút chạy, trong khi người Dũng Cảm luôn nhanh và sắc bén trong hành động, nhưng trước đó thì luôn im lặng và bình tĩnh.

Do đó, như đã được nói, Can Đảm là trạng thái Trung Đạo khi xét tới các đối tượng gây ra sự dũng cảm hoặc nỗi sợ hãi, trong những hoàn cảnh đã được đưa ra ở trên, và người Dũng Cảm đưa ra lựa chọn của họ và đương đầu với hiểm nguy bởi vì làm như vậy là một hành động đáng kính trọng, hoặc bởi vì nếu không làm như vậy thì thật hèn hạ. Nhưng chết để thoát đói nghèo, hoặc nỗi đau của tình yêu, hoặc bất kỳ điều gì đau đớn đơn thuần, thì không phải là hành động của một người Dũng Cảm mà là của một kẻ hèn nhát; bởi vì chỉ là đơn thuần yếu đuối khi chạy khỏi điều gì cực nhọc, và hành động tự sát đương đầu với sự đáng sợ của cái chết không phải là một điều đáng kính trọng, mà là để chạy thoát khỏi ác quỷ.

VIII

Can Đảm chính đáng là một loại tôi đã mô tả, nhưng có những khuynh hướng khác nhau, tổng cả có năm cách thức, mà đều được xem là Can Đảm.

Loại đầu tiên mà chúng ta nhắc tới có sự tương đồng nhất đối với Can Đảm thực sự, Can Đảm của Công dân, được gọi tên như vậy bởi vì động cơ được cho là khích lệ các thành viên của một cộng đồng trong việc đương đầu với hiểm nguy là hình phạt và sự nhục nhã mà luật pháp dành cho kẻ hèn nhát, và những phẩm tước được phong tặng cho người Dũng Cảm; điều này được cho là nguyên nhân tại sao những người dũng cảm nhất lại nằm trong những người mà sự hèn nhát bị hạ nhục và người Dũng Cảm được tôn trọng.

Đây là loại Can Đảm mà Homer đã biểu hiện trong các nhân vật

của ông ta; Diomedes[21] và Hector[22] là các ví dụ.

Hector đã nói, “Polydamas sẽ là người đầu tiên hạ nhục ta.”

Còn Diomedes thì nói, “Chắc chắn rồi một ngày Hector sẽ nói tại Troy rằng ‘Con trai của Tydeus sẽ chạy thoát’.”

Điều này theo tôi là tương tự với sự Can Đảm đã được nói ở trên, bởi vì nó xuất phát từ phẩm hạnh, từ một cảm giác xấu hổ, hoặc từ ham muốn điều gì đó cao thượng (nghĩa là đáng kính trọng), và thoát khỏi sự nhục nhã, một điều hèn hạ. Cũng ngang hàng, chúng ta thường có thiên hướng đặt những người hành động theo lệnh của cấp trên vào loại này; tuy nhiên họ thực sự ở mức thấp hơn, bởi vì hành động của họ không tới từ danh dự mà tới từ sợ hãi, và điều họ tìm kiếm không phải là trốn tránh sự hèn hạ mà đơn thuần là đau đớn: thỉnh thoảng, chỉ huy của họ thực ra yêu cầu họ làm, như Hector nói (trích Homer một lần nữa),

“Bất cứ kẻ nào ta thấy co rúm tránh xa khỏi cuộc chiến,

Kẻ đó sẽ không thoát khỏi những hàm răng của bầy chó.”

[1116b] Những người chỉ huy thay thế binh sĩ trung thành bằng những người đầy hoài nghi, hoặc những chỉ huy trừng phạt binh sĩ nếu họ lung lạc tinh thần, hoặc những chỉ huy xếp binh sĩ xuống các đường hào, hoặc những rào cản tương tự, đều hành xử như Hector, và họ đều sử dụng các biện pháp ép buộc.

Nhưng một người là Dũng Cảm thì không phải hành động vì bị ép buộc mà vì danh dự.

Tiếp theo, Kinh nghiệm và Kỹ năng trong các tình huống khác nhau được xem là các loại Can Đảm: trong khi đó Socrates xem Can Đảm là kiến thức.

Phẩm cấp này được biểu hiện tất nhiên bởi những người khác nhau trong những hoàn cảnh khác nhau, nhưng trong những vấn đề liên quan tới chiến tranh, điều mà chúng ta đang quan tâm, thì nó được biểu hiện bởi binh sĩ

("những binh sĩ thông thường"): bởi vì có vẻ như có nhiều thứ trong chiến tranh không thực sự quan trọng mà họ vẫn thường xuyên nhìn thấy; do đó họ phô diễn Can Đảm bởi vì những người khác không nhận thức được bản chất thực sự của những thứ này. Vậy thì vì kỹ năng của mình họ giỏi hơn tất cả những người khác trong việc gây ra đau khổ mà không phải chịu đựng khổ đau, bởi vì họ biết dùng vũ khí và giỏi tấn công cũng như phòng thủ; vậy thì trong trường hợp của họ tương tự như việc kẻ có vũ khí đánh nhau với những kẻ không có vũ khí hoặc vận động viên chuyên nghiệp thi đấu với người không chuyên, và trong những cuộc thi như dạng này thì họ là những người giỏi nhất, không phải là những người dũng cảm nhất mà là những người khỏe nhất ở trong điều kiện tốt nhất.

Thực ra, những binh sĩ thông thường trở nên hèn nhát bất kỳ khi nào nguy hiểm lớn hơn năng lực có thể đương đầu với hiểm nguy của họ; giả sử rằng họ ít binh lính và nguồn lực hơn, thế thì họ sẽ là những người đầu tiên bỏ chạy, nhưng dân thường thì ở lại và bị giết (giống như điều đã thực sự diễn ra tại đền thờ Hermes vậy), bởi vì đối với những người công dân việc chạy trốn đồng nghĩa với sự hèn hạ và cái chết thì đáng lựa chọn hơn so với chạy trốn bằng cái giá này, trong khi đó "những binh sĩ bình thường" thoạt đầu xông vào hiểm nguy vì nghĩ rằng họ ưu việt hơn, nhưng khi phát hiện ra sai lầm thì họ bỏ chạy, sợ hãi cái chết nhiều hơn sự nhục nhã; nhưng đây không phải là sự chạy trốn của người Dũng Cảm.

Thứ ba, Tinh Thần Động Vật thông thường thi thoảng được xem như Can Đảm: họ được cho là Dũng Cảm khi hành động bởi Tinh Thần Động Vật thông thường, giống như những con thú hoang dã phản ứng lại với những người đã làm tổn thương chúng, bởi vì trong thực tế, người Dũng Cảm thực sự có rất nhiều Tinh Thần, và chẳng có gì giống như đâm đầu vào bất kỳ loại hiểm nguy nào; trong khi đó những kẻ thường được biểu hiện trong Homer, ví dụ "truyền sức mạnh vào tinh thần," "đánh thức sức mạnh và tinh thần," hoặc "thở phì ra sức mạnh mãnh liệt," "máu nóng sục sôi" bởi vì tất cả những điều này có vẻ như mô tả sự đánh thức và sự hung hăng của Tinh Thần Động Vật.

[1117a] Và giờ thì những người thực sự Dũng Cảm hành động vì danh dự, và Tinh Thần Động Vật này hợp tác với họ; nhưng động vật hoang dã

thì hành động vì đau đớn, rằng bởi vì chúng đã bị thương, và chúng sợ hãi; bởi vì nếu chúng im lặng trong sào huyệt của chúng, rừng sâu hoặc đầm lầy, chúng không hề tấn công con người. Chắc chắn rằng chúng không Dũng Cảm bởi vì chúng nhảy sổ vào hiểm nguy khi bị cưỡng ép bởi nỗi đau và Tinh Thần đơn thuần, không hề có quan niệm gì về mối nguy hiểm rình rập; nếu không thì liệu những con lừa có Dũng Cảm không khi chúng đói, bởi vì dù bị đánh thì chúng cũng không rời bỏ đồng cỏ của chúng; những kẻ trác táng bên cạnh việc thực hiện nhiều hành vi liều lĩnh bởi sự tham lam của họ. Chúng ta kết luận rằng họ không Dũng Cảm khi bị ép buộc bởi đau đớn hoặc Tinh Thần đơn thuần khi đối mặt với hiểm nguy; nhưng tâm trạng trỗi dậy bởi Tinh Thần Động Vật có vẻ như là tự nhiên nhất, và trở thành Can Đảm một cách chân thật nhất nếu nó có thể có thêm lựa chọn đạo đức và động lực hợp lý. Do đó con người cũng bị đau bởi cảm giác giận dữ, và cảm thấy thoải mái khi trả thù; bởi những kẻ chiến đấu vì những nguyên nhân này có thể là những chiến sĩ giỏi, nhưng họ không thực sự Dũng Cảm (bởi họ không hành động bởi danh dự, hay lý trí, mà đơn thuần vì cảm xúc nhất thời), dù vậy họ vẫn có những điểm tương đồng với Can Đảm.

Tiếp theo, Lạc Quan và Hy Vọng cũng không phải là Dũng Cảm, bởi vì sự dũng cảm của chúng trong hiểm nguy trỗi dậy từ những chiến thắng trước nhiều kẻ địch thông thường của chúng. Hai phẩm tính này giống nhau, bởi chúng đều là sự tự tin; nhưng Dũng Cảm thì có từ những nguyên nhân đã được liệt kê từ trước, trong khi chúng xuất phát từ những sự tin chắc đã được xác định về khả năng ưu việt hơn và khó có khả năng phải chịu đựng bất kỳ điều gì (những người say cũng làm nhiều điều tương tự bởi họ trở nên đầy hy vọng khi ở trạng thái đó); nhưng khi sự kiện làm họ thất vọng thì họ bỏ chạy; trong khi phẩm cấp của người Dũng Cảm là kháng cự lại những thứ đáng sợ đối với con người hoặc tạo ra cảm giác đó, bởi vì kháng cự thì đáng kính trọng và không kháng cự thì thật nhục nhã.

Vì lý do này mà ví dụ lớn hơn của Can Đảm là không sợ hãi và không lo lắng khi bị áp lực bởi một nỗi sợ đột ngột hơn là những nỗi sợ đã được tiên đoán, bởi vì Can Đảm trong trường hợp này tới từ một thói quen cố định hơn là từ một sự chuẩn bị; bởi vì đối với những hiểm nguy đã được tiên liệu con người có thể đưa ra quyết định từ tính toán và lý trí, nhưng trong

những trường hợp đột ngột anh ta sẽ hành động dựa trên thói quen cố định của tâm trí anh ta.

Thứ năm và cuối cùng, những người hành động vì sự Vô Minh biểu hiện Can Đảm và không quá xa so với Hy Vọng; nhưng họ vẫn thấp kém tương tự như họ không có quan điểm gì về bản thân họ vậy; những người khác có quan điểm và do đó họ ở lại và chiến đấu thêm một chút thời gian nữa; nhưng những người quyết định bỏ chạy khi họ biết có những thứ khác với họ dự đoán, như trường hợp những người Argives[23] trải qua khi họ bị lạc vào đất Lacedaemonians, nhầm tưởng họ là người Sicyon. Vậy là chúng ta đã mô tả người Dũng Cảm là như thế nào và những người được xem là, nhưng không thực sự là, Dũng Cảm.

IX

Tuy nhiên, cần lưu ý rằng mặc dù Can Đảm có nội hàm là dũng cảm và sợ hãi nhưng chúng không bằng nhau, mà các đối tượng sợ hãi có nhiều hơn rất nhiều so với dũng cảm; bởi vì kẻ ở dưới áp lực của những thứ này mà không lung lạc và đứng vững thì được xem là xứng đáng với danh hiệu người Dũng Cảm hơn là kẻ bị ảnh hưởng một cách hợp lý đối với sự tự tin. Do đó những người được xem là Dũng Cảm khi đương đầu với những thứ đau đớn.

Theo đó Can Đảm liên quan tới nỗi đau và được ca ngợi một cách phù hợp, bởi vì đương đầu với những đối tượng đau đớn khó khăn hơn so với tiết chế những thứ lạc khoái.

[1117b] Không được cho rằng Mục Đích và đối tượng của Can Đảm là vui thú, mà nó bị che mờ bởi những hoàn cảnh xung quanh: điều xảy ra tương tự trong các môn thể thao; đối với võ sĩ đấm bốc thì Mục Đích là vui thú khi họ hướng đến vương miện và danh dự; nhưng kẻ nhận phải cú đấm thì đau đớn và khó chịu đối với da thịt và máu, và do đó mọi khổ cực họ phải trải qua; và khi những trở ngại rất nhiều, đối tượng nhỏ bé này có vẻ như chẳng mang lại vui thú gì cả.

Thế thì chúng ta cũng nói được điều tương tự đối với Can Đảm, tất nhiên cái chết và thương tích rất đau đớn đối với người Dũng Cảm và đi ngược lại mong muốn của anh ta; vậy mà anh ta vẫn chịu đựng những thứ này vì làm như vậy đáng kính trọng và không làm thì nhục nhã. Và phẩm hạnh và hạnh phúc của anh ta càng đầy đủ thì anh ta càng đau đớn nhiều hơn trước suy nghĩ về cái chết; bởi vì đối với một người như anh ta thì sống sót đáng giá hơn nhiều, và anh ta nhận thức rõ ràng rằng mọi điều tốt vĩ đại nhất sẽ bị tước đi bởi cái chết, và đây thực sự là một ý tưởng đau đớn. Nhưng anh ta không hề kém Dũng Cảm hơn khi cảm thấy như vậy, và anh ta thà được chỉ rõ hơn bởi vì anh ta lựa chọn danh dự mà anh ta có thể thu hoạch được trong chiến tranh thay vì bám víu vào những cái tốt đẹp khác. Thực tế là hành động một cách vui thú không thuộc về mọi phẩm hạnh, ngoại trừ khi một người nhận thức được Mục Đích của hành động của anh ta.

Nhưng có lẽ chẳng có lý do gì để ngăn cản những kẻ như thế này trở thành những binh si giỏi nhất, họ là những kẻ không thực sự Dũng Cảm nhưng lại chẳng có điều gì tốt đẹp để quan tâm: những người này sẵn sàng đối mặt với hiểm nguy và đánh đổi cuộc sống của họ với một cái lợi nhỏ.

Hãy xem như vậy là đã đủ về chủ đề Can Đảm; bản chất thực sự của nó không khó để thu thập, ít nhất là về mặt đại cương, từ những điều chúng ta đã trình bày ở trên.

X

Tiếp theo chúng ta hãy nói về Hoàn Toàn Tự Chủ, một điều nắm giữ điểm tiếp theo đối với Can Đảm, bởi vì hai điều này là Sở trường của phần Phi Lý của Tâm Hồn.

Nó là một trạng thái trung bình, có nội hàm là Vui thú, chúng ta đã bàn ở trước (Khổ Đau thực ra là nội hàm ở mức độ thấp hơn và ở một cách thức khác), trạng thái thiếu vắng hoàn toàn sự tự chủ có chung một nội hàm; điều tiếp theo là cần xác định loại Vui thú.

Hãy hiểu Vui thú được chia làm vui thú thể xác và vui thú tinh thần; ví dụ về vui thú tinh thần là tình yêu danh dự hoặc học tập, rõ ràng là mỗi người có được khoái lại từ hai đối tượng này với xu hướng thích thú, trong khi thể xác anh ta không bị ảnh hưởng mà chỉ có tâm trí của anh ta thôi. Con người không được xem là tự chủ một cách hoàn hảo hay hoàn toàn không có một chút tự chủ nào khi xem xét tới vui thú kiểu này, hoặc thậm chí cả khi xem xét bất kỳ vui thú không liên quan tới thể xác nào; ví dụ những người yêu thích kể truyện dài, và nhạt nhẽo, và dành cả ngày về những thứ tầm thường, chúng ta gọi là tán gẫu nhưng không có một chút tự chủ nào, và cả những kẻ đau đớn vì mất tiền hoặc mất bạn bè.

[1118a] Vui thú mang tính thể xác là nội hàm của Hoàn Toàn Tự Chủ, nhưng thậm chí không phải tất cả chúng một cách thờ ơ: ý tôi là, những người tìm kiếm vui thú qua những vật được cảm nhận bởi Thị giác, ví dụ như màu sắc, hình dáng, tranh vẽ, thì không được xem là những người Tự chủ Hoàn hảo; thế nhưng có vẻ như một người có thể có được vui thú ngay cả ở những đối tượng như vậy một cách hoặc hợp lý, hoặc rất nhiều, hoặc rất ít.

Và tương tự các đối tượng được cảm nhận với Thính giác; không ai áp dụng khái niệm Hoàn Toàn Tự Chủ đối với những người cảm thấy vui thú một cách quá mức đối với âm nhạc hoặc diễn kịch, hoặc đối với những người tìm kiếm vui thú mỗi khi họ muốn.

Và cũng không có Hoàn Toàn Tự Chủ đối với những người vui thú của họ đến từ Khứu giác, ngoại trừ một cách ngẫu nhiên: ý tôi là, chúng ta không nói một người không có tự chủ bởi vì họ tìm kiếm vui thú từ mùi hoa quả, hoặc hương trầm, mà thay vào đó họ tìm kiếm vui thú từ mùi của món ăn ngon hoặc nước hoa; bởi vì người thiếu vắng sự tự chủ tìm kiếm vui thú ở trong đó, bởi vì bằng các đối tượng của ham muốn của họ mà chúng được kêu gọi tới trí tưởng tượng của họ (bạn có thể cũng thấy những người khác có được vui thú từ mùi đồ ăn khi họ đói): nhưng có vui thú từ những điều này đánh dấu phẩm cấp của người không có tự chủ bởi vì chúng là những đối tượng ham muốn của anh ta.

Thậm chí cả những thú vật cũng có được vui thú từ chính những giác quan này, ngoại trừ ngẫu nhiên. Ý tôi là, không phải mùi của thịt thỏ mà là việc ăn nó mới là điều chó có được vui thú, nhận thức khiến cho vui thú có được tới từ Khứu giác. Hoặc tương tự, không phải tiếng rống của con bò mà là việc ăn thịt nó mới khiến con sư tử thích thú; nhưng vì việc ở gần con mồi được con sư tử nhận thức được bằng tiếng rống, và do đó có vẻ như nó có khoái cảm từ việc này. Tương tự, nó không hề có vui thú chỉ bằng việc nhìn hoặc tìm thấy một con dê hay nai, mà trong việc ăn thịt chúng ở tương lai gần.

Thói quen của Hoàn Toàn Tự Chủ và toàn bộ sự thiếu vắng sự tự chủ do đó có nội hàm là vui thú mà súc vật cũng chia sẻ, bởi vì lý do này chúng hoàn toàn là đê tiện và hung tàn: chúng là Sờ và Nếm.

Nhưng thậm chí đối với Nếm con người cũng chẳng mảy may hoặc sử dụng rất ít; vì Nếm liên quan tới phân biệt vị; điều con người làm, trong thực tế, là nếm chất lượng của rượu hoặc nước sốt khi làm các món ăn.

Nhưng con người hiếm khi có được vui thú trong những điều này, ít nhất là những người thiếu vắng tự chủ không có, nhưng chỉ trong sự thích thú thực sự xuất hiện hoàn toàn từ Xúc giác, trong việc ăn hoặc uống, hoặc ở những ham muốn tục tĩu hơn. Những minh chứng cho ham muốn đã được biểu hiện bởi một kẻ tham lam vô cùng, "rằng cổ họng của hắn ta dài hơn cả cổ họng của cần cẩu," hàm ý rằng vui thú của hắn tới từ Xúc giác.

[1118b] Giác quan do đó liên hệ với thói quen thiếu vắng sự tự chủ

là phổ biến nhất trong toàn bộ giác quan, và thói quen này có vẻ tương tự như điều sỉ nhục, bởi vì nó gán với chúng ta không phải vì chúng ta là người mà bởi vì chúng ta là động vật. Thực vậy, thật là ngu độn khi có được vui thú từ những thứ như vậy và thích thú chúng hơn hết thảy; bởi những điều vui thú đáng được tôn tôn trọng nhất tới từ xúc giác đã bị đặt sang một bên; những vui thú, ví dụ, xuất hiện trong luyện tập thể thao từ việc cọ xát và bồn tắm ấm áp: bởi vì cái chạm của một người thiếu vắng sự tự chủ không thờ ơ ở bất kỳ bộ phận nào của cơ thể mà chỉ ở một số bộ phận nhất định mà thôi.

XI

Về dục vọng và ham muốn một vài được cho là phổ quát, một số thì khác thường và đạt được thông qua trải nghiệm; ham muốn đồ ăn là tự nhiên bởi mọi người đều cần thức ăn, dù là ở dạng lỏng hay dạng rắn, hoặc cả hai (và, như Homer nói, con người ở tuổi trẻ cần và ham muốn tình dục với giới tính khác); nhưng khi chúng ta bàn về loại cụ thể này hoặc kia, thì cả hai đều không phải là ham muốn phổ quát hoặc đối với tất cả mọi người thì chúng cũng không hướng tới cùng đối tượng. Và do đó những ham muốn như vậy gán cho chúng ta theo các cá nhân. Tuy nhiên, cần thừa nhận rằng có một cái gì đó tự nhiên trong nó: bởi vì những điều khác nhau tạo ra vui thú đối với những người khác nhau và sự ưa thích một số đối tượng cụ thể đối với những đối tượng ngẫu nhiên thì là phổ quát. Do đó, trong trường hợp các ham muốn tự nhiên một cách hợp lý và nghiêm túc thì chỉ một vài người mới làm sai và tất cả đều chung một định hướng, đó là về phía thái quá. Ý tôi là, ăn và uống những đồ ăn đó xảy ra trên bàn cho tới khi no căng là quá mức về số lượng của giới hạn tự nhiên, bởi vì ham muốn tự nhiên là cung cấp một sự đủ thực sự. Vì lý do này những người đó được gọi là cuồng ăn, bởi họ lấp đầy quá mức, và mù quáng là phẩm cấp họ biến thành.

Nhưng khi xem xét các vui thú khác thường nhiều người đã đi sai và theo nhiều cách khác nhau; trong khi khái niệm "thích thú cái này cái kia" hàm ý rằng hoặc là tìm vui thú ở các đối tượng sai trái, hoặc tìm kiếm quá nhiều vui thú, hoặc như đám đông vẫn làm, hoặc làm sai cách, họ thiếu vắng mọi sự tự chủ và quá mức trong mọi cách này; tức là nói họ kiếm tìm vui thú ở một vài thứ mà họ không nên làm (bởi vì chúng là những đối tượng nên ghét bỏ), và họ lấy vui thú nhiều hơn họ nên và giống như đám đông vẫn làm.

Thế thì, vui thú quá mức, chính là sự thiếu vắng sự tự chủ, và đáng bị trách, dễ hiểu rồi. Nhưng xem xét những thói quen về phía đau đớn, chúng ta thấy rằng người không có phẩm hạnh để kháng cự lại chúng (như trong trường hợp của Can Đảm), và sự hèn nhát vì không kháng cự chúng; nhưng người thiếu vắng sự tự chủ là những người như vậy, bởi vì anh ta bị đau nhiều hơn anh ta nên chỉ vì không chiếm được những thứ vui thú (và do đó

sự vui thú tạo ra đau đớn cho anh ta), và người Hoàn Toàn Tự Chủ là người có phẩm hạnh không đau đớn khi thiếu vắng vui thú, tức là kiềm chế được khỏi những thứ mang lại thích thú.

[1119a] Người thiếu vắng tự chủ ham muốn mọi thứ vui thú không hề có sự phân biệt hoặc những thứ đặc biệt vui thú, và anh ta bị thôi thúc bởi ham muốn lựa chọn những thứ này hơn hết thảy; và điều này chứa đựng đau đớn, không chỉ khi anh ta không thể sở hữu được những đối tượng của anh ta, mà còn chính vì sự ham muốn chúng, bởi toàn bộ ham muốn được đi kèm bởi đau đớn. Chắc chắn đây là một trường hợp kỳ lạ, bị đau đớn bởi chính lý do mang tới vui thú.

Đối với những người có khuyết điểm về phía vui thú, những người có ít vui thú hơn lẽ ra họ nên, họ gần như là những nhân cách mang tính tưởng tượng, bởi vì sự thiếu vắng cảm nhận không tự nhiên đối với con người: thậm chí đối với động vật khác cũng phân biệt các loại thực phẩm khác nhau, thích một số loại này và ghét một số loại kia. Trên thực tế, nếu tìm được một người không có vui thú trong bất kỳ điều gì và mọi thứ đối với anh ta đều giống nhau, anh ta có lẽ chẳng có chút nào giống con người: không có một tên gọi nào cho nhân cách đó bởi vì nó đơn thuần là tưởng tượng.

Nhưng người Hoàn Toàn Tự Chủ là người Trung Đạo khi xem xét những đối tượng này: nghĩa là, anh ta không có vui thú trong những thứ gây hứng thú cho những kẻ tồi tệ, và trên thực tế anh ta còn ghét chúng, và anh ta càng không có vui thú một chút nào đối với những đối tượng không hợp lý; và anh ta cũng không đau khổ khi thiếu vắng chúng; và anh ta cũng không ham muốn chúng; hoặc nếu anh ta ham muốn, thì cũng chỉ vừa phải và không nhiều hơn mức anh ta cần, cũng không vào những thời điểm bất hợp lý…; những thứ có ích cho sức khỏe và điều kiện tốt cho cơ thể, cũng đầy hấp dẫn, những thứ này anh ta sẽ nắm lấy ở mức độ vừa phải và đúng mực, và anh ta cũng nắm lấy những thứ dễ chịu khác nếu không đối lập với những đối tượng này và không bất hợp lý đối với phương tiện của anh ta; bởi vì nếu anh ta chiếm đoạt ở mức độ đó thì sẽ là ham muốn vui thú nhiều hơn mức hợp lý; nhưng người Hoàn Toàn Tự Chủ thì không phải nhân cách này, và điều phối ham muốn bằng lý trí thích đáng.

XII

Sự đồi bại khi thiếu vắng Tự chủ có vẻ như thực sự là tự nguyện hơn là Hèn nhát, bởi vì vui thú là nguyên nhân của cái trước còn đau đớn là nguyên nhân của cái sau, và vui thú là đối tượng của lựa chọn, còn đau đớn là vấn đề trốn tránh. Và một lần nữa, đau đớn làm xáo trộn và phá hỏng thiên hướng tự nhiên của nạn nhân của nó trong khi vui thú không hề có hiệu ứng như vậy là mang tính tự nguyện hơn, do đó đáng bị trách phạt hơn.

Đồng thời vì một nguyên nhân sau; đó là dễ bị chấn thương bởi thói quen khi chống lại các vui thú, có rất nhiều thứ thuộc thể loại này trong cuộc sống và quá trình thói quen hóa thì không đi kèm với nguy hiểm; trong khi đó, xem xét nỗi sợ ta sẽ thấy một chiều hướng ngược lại.

Một lần nữa, Hèn nhát khi là một thói quen được xác lập sẽ mang tính tự nguyện theo một cách khác so với các ví dụ cụ thể hình thành nên thói quen; bởi vì nó không có đau đớn, nhưng những điều này xáo trộn con người bởi nỗi đau đến nỗi anh ta ném bỏ vũ khí và hành xử không thích đáng, vì lý do này chúng còn được một vài người ví như là một hành động ép buộc.

Nhưng đối với người Tự chủ các ví dụ cụ thể ngược lại mang tính hoàn toàn tự nguyện, được thực hiện bằng ham muốn và sự vận hành trực tiếp từ lý trí, nhưng kết quả nói chung thì ít mang tính tự nguyện, bởi chẳng một ai ham muốn hình thành thói quen này cả.

[1119b] Tên gọi cho sự đồi bại này (biểu hiện sự không bị trừng phạt về mặt từ nguyên) chúng ta cũng áp dụng cho tội lỗi của trẻ em, có những sự tương đồng cụ thể giữa các trường hợp và được đặt tên đầu tiên. Điều được gọi tên theo sau một điều khác thì không tạo ra khác biệt nào đối với những mục đích hiện tại, mặc dù rõ ràng thứ theo sau thì phải được đặt tên theo thứ xuất hiện trước đó.

Và phép ẩn dụ này có vẻ rất tốt; bởi vì bất cứ điều gì theo đuổi những thứ đê tiện, và chịu trách nhiệm đối với một sự gia tăng lớn, thì đều nên bị

trừng phạt; và mô tả này phản ánh chính xác ham muốn và đứa trẻ, ở chỗ trẻ em cũng sống bởi ham muốn và theo đuổi bất cứ điều gì dễ chịu.

Trừ phi ham muốn tuân thủ và chấp nhận các nguyên lý cai trị thì nó sẽ trở nên rất vĩ đại. Bởi một kẻ ngốc luôn chiếm lấy những gì dễ chịu thì tham lam vô độ và cẩu thả; và mọi hành vi xuất phát từ ham muốn luôn tăng cường thói quen bẩm sinh này, và nếu những ham muốn quá lớn và bạo lực về mặt mức độ thì chúng còn bỏ qua Lý Trí một cách hoàn toàn; do đó ham muốn nên vừa phải và ít, và không được phép ngược lại với Lý Trí. Khi ham muốn ở trạng thái này thì chúng ta gọi là ngoan ngoãn và biết tự kiềm chế.

Tóm lại, khi đứa trẻ sống trong khuôn khổ thường trực của người hướng dẫn của nó, nguyên lý ham muốn sẽ tương xứng với nguyên lý Lý Trí.

Do đó trong người Hoàn Toàn Tự Chủ, nguyên lý ham muốn phải phù hợp với Lý Trí: bởi vì điều gì đúng chính là cột mốc mà cả hai nguyên lý phải hướng đến, nghĩa là người có Hoàn Toàn Tự Chủham muốn thứ anh ta có thể có được ở cách thức đúng và thời điểm đúng, chính xác như Lý Trí chỉ dẫn. Hãy nhớ lấy điều này khi xem xét khái niệm của chúng ta về Hoàn Toàn Tự Chủ.

Lê Duy Nam *dịch*

QUYỂN IV

I

Tiếp theo chúng ta sẽ nói về sự Hào Phóng. Đây được xem là một trạng thái trung đạo, có nội hàm là Tài sản: Ý tôi là, một người Hào Phóng được ca tụng không phải ở trong hoàn cảnh chiến tranh, hay trong những hoàn cảnh cấu thành nên một tính cách của người tự chủ hoàn hảo, hay ở trong những phán xử tòa án, mà chủ yếu khi xem xét đến cho

và nhận Tài sản, chủ yếu là cho đi. Khái niệm Tài sản ở đây có nghĩa là "mọi thứ có giá trị có thể đo đạc được bằng tiền."

Các trạng thái quá mức hoặc thiếu thốn khi xem xét về Tài sản lần lượt là Hoang Phí và Keo Kiệt: Keo Kiệt được áp dụng một cách không biến thiên cho những ai quan tâm quá mức tới Tài sản, còn khái niệm Hoang Phí được áp dụng thi thoảng với một ý niệm phức tạp; nghĩa là, chúng ta áp dụng tên gọi này cho những ai thất bại trong việc tự chủ và tiêu tiền một cách thiếu kiểm soát vì làm hài lòng những ham muốn; và đây là lý do tại sao họ bị cho là đê tiện nhất, bởi vì họ sở hữu nhiều sự đồi bại cùng một lúc.

[1120a] Tuy nhiên, cần lưu ý rằng, đây không phải là một cách sử dụng khái niệm chặt chẽ và hợp lý, bởi vì ý nghĩa từ nguyên tự nhiên của nó là mô tả một người có một sự xấu xa cụ thể, tức là phí phạm vật chất của anh ta: anh ta bị phá hủy (như khái niệm Hoang Phí đã thể hiện một cách thẳng thắn) khi phí phạm bởi chính lỗi lầm của mình; và điều này có thể hoàn toàn đúng về anh ta; sự phá hủy vật chất của anh ta được xem như là một dạng phí phạm bản thân, bởi những thứ này là phương tiện sống. Thế đó, đây là định nghĩa của chúng ta về Hoang Phí.

Ngoài ra, bất cứ thứ gì được sử dụng có thể được sử dụng tốt hoặc tệ, và Tài sản thuộc về loại này. Người sử dụng mỗi thứ cụ thể tốt nhất có phẩm hạnh thuộc vào địa hạt của anh ta: và do đó anh ta sẽ sử dụng Tài sản tốt nhất khi có phẩm hạnh tôn trọng Tài sản, tức là một người Hào Phóng. Chi tiêu và cho đi được xem như là cách sử dụng tiền, nhưng nhận và giữ chúng thì được gọi là sở hữu thì đúng hơn. Và thế thì cho những người hợp lý được xem là đặc tính của một người Hào Phóng hơn là nhận từ những người anh ta nên nhận và không nhận từ những người anh ta không nên. Nhìn chung, trên thực tế, ban ơn và thực hiện những hành động đáng kính trọng thì mang đặc điểm của một người có phẩm hạnh hơn là nhận ơn huệ và làm những việc hèn hạ; và ai cũng thấy rõ rằng ban ơn và thực hiện những hành động đáng kính một cách rõ ràng liên quan tới hành động cho đi, trong khi đón nhận thì chỉ bao gồm được ban ơn và không làm điều gì hèn hạ.

Bên cạnh đó, biết ơn được trao cho người cho đi, không trao cho người đơn thuần không nhận, và ca tụng còn được trao cho nhiều hơn nữa. Một lần nữa, không nhận thì dễ dàng hơn là cho đi, bởi con người khó chia lìa với những thứ thuộc về họ một cách hợp lý hơn là không lấy những thứ thuộc về người khác.

Một lần nữa, người cho đi thì được mô tả là Hào Phóng, trong khi những người không nhận thì chỉ được khen ngợi không phải vì sự Hào phòng mà vì sự hợp lý, còn người nhận thì trên thực tế không được ca ngợi một chút nào.

Và người Hào Phóng là người thường được yêu thích nhất trong những người phẩm hạnh, bởi vì họ mang lại lợi ích cho người khác và tính lợi ích của họ nằm ở chính sự cho đi của họ.

Thêm nữa, mọi hành động được thực hiện tương xứng với phẩm hạnh đều đáng kính trọng, và được thực hiện từ động cơ danh dự, do đó, người Hào Phóng sẽ cho đi từ động cơ danh dự, và sẽ cho đi một cách chính đáng; ý tôi là, vì những lý do phù hợp, ở mức độ đúng mực, vào thời điểm hợp lý và bất cứ điều gì nằm trong khái niệm "cho đi chính đáng" và điều này cũng cùng với vui thú rõ ràng, hoặc ít nhất là không có đau đớn, bởi bất cứ điều gì được thực hiện tướng xứng với phẩm hạnh thì đều mang lại vui thú hoặc ít nhất là không khó chịu, chắc chắn nhất là không có nỗi đau.

Nhưng người trao cho những kẻ không phù hợp, hoặc không từ động cơ danh dự mà do một số nguyên nhân khác, sẽ không được gọi là Hào Phóng mà là một thứ gì đó khác. [1120b] Anh ta cũng không được mô tả như một người hành động với nỗi đau: đây là dấu hiệu cho thấy anh ta ưu tiên tài sản của anh ta hơn hành động đáng kính trọng, và đây không có một phần nào của đặc tính người Hào Phóng cả; một kẻ nhận từ những nguồn không phù hợp cũng chẳng phải một người Hào Phóng, bởi vì người như vậy không có đặc điểm của một kẻ không coi trọng tài sản; anh ta cũng không thích đòi hỏi, bởi vì một người thực hiện điều tốt bụng cho người khác thường không sẵn sàng đón nhận nó; nhưng từ những nguồn phù hợp (tài sản của chính anh ta chẳng hạn) thì anh ta sẽ nhận, bởi làm điều này không đáng kính trọng nhưng cần thiết, và rằng anh ta có thể có cái gì đó để cho đi; anh ta

cũng không cẩu thả với tài sản của mình, bởi vì đó là mong muốn của anh ta để thông qua chúng có thể giúp đỡ người khác đang cần, và anh ta cũng không cho một người ngẫu nhiên mà anh ta sẽ cho người phù hợp, vào đúng thời điểm, những lúc đáng kính trọng để thực hiện.

Một lần nữa, đặc tính của người Hào Phóng là không thái quá trong việc cho đi để rồi chỉ còn lại quá ít cho bản thân, đó là đặc tính của một kẻ không có suy nghĩ về bản thân.

Và giờ, Sự hào phóng là một khái niệm mang tính tương đối liên quan tới tài sản của một người, bởi vì tính Hào Phóng không phụ thuộc vào mức anh ta cho đi mà vào trạng thái đạo đức của người cho đi và tương ứng với tài sản của anh ta. Thế thì không có lý do nào để anh ta không trở thành một người ít Hào Phóng hơn khi cho đi ít hơn, nếu anh ta chỉ có ít hơn để cho.

Những người được cho là Hào Phóng hơn khi họ nhận được thừa kế, tức là không tự kiếm, tài sản của họ; bởi vì, đầu tiên, họ không hề trải nghiệm ham muốn, và tiếp theo, tất cả mọi người yêu quý công việc của chính họ, giống như bố mẹ hay các nhà thơ vậy.

Người Hào Phóng không dễ giàu có, bởi vì anh ta không sẵn sàng đón nhận và cũng không sẵn sàng giữ lại mà luôn cho đi, và không coi trọng tài sản bởi chính nó mà nhìn nó như một thứ để cho đi. Do đó nhiều người thường than thở về vận may rằng những người xứng đáng giàu có nhất thì lại ít giàu có nhất. Thế nhưng điều này xảy ra một cách hợp lý; thật bất khả thi khi một người lại sở hữu tài sản khi mà anh ta không quan tâm đến việc sở hữu nó, cũng giống như bất kỳ trường hợp nào tương tự.

Ấy thế mà anh ta sẽ không trao cho những kẻ không phù hợp, hay vào những thời điểm sai... bởi nếu như vậy anh ta sẽ hành động không tương xứng với sự Hào Phóng, và nếu anh ta chi tiêu vào những đối tượng đó thì anh ta sẽ không còn gì để chi tiêu vào những thứ anh ta nên; như tôi đã nói ở trước, bởi anh ta Hào Phóng, tức là chi tiêu hợp lý với tài sản của mình, và lên những đối tượng phù hợp, trong khi kẻ chi tiêu thái quá thì hoang phí (đây là lý do tại sao chúng ta không bao giờ xem những kẻ chuyên chế là

hoang phí, bởi vì không hề dễ dàng cho họ khi quà tặng và chi tiêu của họ có thể vượt xa được tài sản khổng lồ mà họ sở hữu).

Tóm lại, bởi Hào Phóng là trạng thái trung đạo khi xem xét vấn đề cho và nhận tài sản, người Hào Phóng sẽ cho đi và chi tiêu vào những đối tượng phù hợp, ở mức độ phù hợp, lên những thứ vĩ đại hoặc nhỏ bé cũng đều tương xứng, và làm tất cả với vui thú; tương tự người ấy cũng nhận từ những nguồn chính đáng, và mức độ đúng đắn, bởi vì, khi phẩm hạnh là trạng thái trung đạo khi xem xét cả việc anh ta sẽ làm và nên làm, trên thực tế, cho đi phù hợp thì cũng sẽ nhận được tương xứng, trong khi đó đón nhận không phù hợp thì cũng sẽ tương ứng với đối lập của cho đi phù hợp. (Cho đi và nhận lấy là hệ quả của nhau thì cùng tồn tại trong cùng một người, còn cho đi và nhận lấy mà đối lập với nhau sẽ không tồn tại trong cùng một người.)

[1121a] Một lần nữa, nếu như một người hào phóng tiêu tiền nhiều hơn mức cần thiết, hoặc trái với cách chi tiêu đúng, anh ta sẽ bị đau khổ, nhưng chỉ ở mức vừa phải và nên là như thế; bởi cảm giác vui thú và đau khổ ở các đối tượng đúng đắn, bằng cách thức đúng đắn, là tài sản của Phẩm hạnh.

Người Hào Phóng cũng là người cộng sự tốt khi xem xét tới tài sản, bởi anh ta có thể dễ dàng bị đối xử không đúng, vì anh ta không coi trọng giá trị của tài sản, và bị đau đớn nếu không chi tiêu vào chỗ anh ta nên làm hơn là chi tiêu vào chỗ anh ta không nên, và anh ta không làm theo phương châm sống của Simonides[24].

Nhưng kẻ Hoang Phí đưa ra quyết định sai trong những điểm này, bởi hắn ta không hài lòng cũng không đau khổ trước các đối tượng hợp lý hoặc trong các cách thức đúng đắn. Chúng ta sẽ làm rõ thêm ngay sau đây. Như đã đề cập ở trước, Hoang Phí và Keo Kiệt là hai trạng thái thừa và thiếu, và ở trong hai việc, cho và nhận (chi tiêu hẳn nhiên thuộc phạm trù cho đi). Thế thì, Hoang Phí thì quá mức trong việc cho đi và không nhận lại, trong khi đó Keo Kiệt thì thiếu cho đi và quá mức trong việc nhận lại, nhưng chỉ ở những thứ nhỏ bé.

Hai phần của Hoang Phí không thường đi cùng nhau; ý tôi là, không dễ dàng gì để bạn cho đi tất cả nếu không nhận lại gì cả, bởi vì các cá nhân chỉ cho đi sẽ thấy tài sản của họ thiếu đi, và đó là hành động được cho là hoang phí. Một kẻ kết hợp cả hai thì chẳng có chút nào cao thượng hơn một người Keo Kiệt: bởi vì hắn ta dễ dàng được cứu chữa, vừa bằng thời gian, và cũng bằng việc ham muốn tài sản, và hắn ta có thể đạt được trạng thái trung đạo: hắn đã có biểu hiện của một người Hào Phóng, hắn ta cho đi và không nhận lại, chỉ có điều hắn không thực hiện việc này tốt hoặc đúng cách. Do đó nếu hắn ta được rèn bởi thói quen, hoặc thay đổi ở một cách nào đó khác, hắn ta có thể trở thành một người Hào Phóng thực sự, bởi hắn sẽ trao cho những người hắn ta nên trao, và sẽ không nhận lại khi không nên nhận lại. Đây cũng là lý do tại sao hắn ta được cho là không thấp kém trong luân lý, bởi vì thái quá trong cho đi và không nhận lại thì không phải là dấu hiệu tệ hoặc keo kiệt, mà chỉ đơn thuần là điên rồ.

[1121b] Giờ thì, kẻ Hoang Phí được cho là cao thượng hơn nhiều so với kẻ Keo Kiệt khi xét tới việc cho và nhận vì các lý do ở trên, và đồng thời bởi vì hắn ta làm điều tốt cho nhiều người, còn kẻ Keo Kiệt thì không tốt cho ai cả, thậm chí không tốt cho cả bản thân hắn. Nhưng đa phần những người Hoang Phí, như đã nói ở trước, thường kết hợp với sai lầm khác của họ khi nhận từ những nguồn bất hợp lý, lại trở thành những kẻ Keo Kiệt: và họ trở nên chộp giật, bởi vì họ muốn chi tiêu và không thể làm điều này dễ dàng, do tài sản của họ trở nên ít đi và họ cần phải chiếm đoạt từ người khác; và bởi vì họ không quan tâm tới điều đáng kính trọng, họ nhận lấy một cách liều lĩnh, bởi vì họ ham muốn cho đi nhưng không quan tâm tới thời điểm và cách thức. Và vì lý do này sự cho đi của họ không phải là Hào Phóng, đồng thời cũng không đáng kính trọng, và không hoàn toàn vô tư, và đối với những người thầm lặng nhưng đáng kính, họ sẽ chẳng cho những người đó thứ gì, nhưng với những kẻ xu nịnh, hoặc những kẻ phục vụ vui thú của họ bằng mọi cách, họ sẽ trao cho rất nhiều. Và do đó phần đông họ thực sự không có một chút tự kiềm chế nào; bởi vì họ rộng rãi nên họ hào phóng trong chi tiêu lên những thứ thỏa mãn ham muốn không một chút kiềm chế của họ, và bị cuốn hút vào vui thú bởi họ không sống với tham chiếu tới điều gì là đáng kính trọng.

Và tiếp theo là người Hoang Phí, nếu thiếu định hướng, sẽ bị sa vào những sai lầm này; nhưng nếu anh ta có thể quan tâm tới những thứ anh ta được ban tặng thì anh ta có thể đi tới được trạng thái trung đạo và biết điều gì là đúng đắn.

Keo Kiệt, ngược lại, không thể cứu chữa: ví dụ như tuổi già, và vô năng ở bất cứ điều gì, được cho là điều khiến một người Keo Kiệt; và nó tương thích với bản chất của con người hơn so với Hoang Phí, đám đông con người thích tiền hơn là trao tiền đi: hơn nữa, nó vươn xa và có nhiều giai đoạn các trạng thái keo kiệt được cho là rất nhiều. Bởi vì nó bao gồm hai điều, thiếu sự cho đi và thừa sự nhận lấy, tất cả mọi người đều không hoàn toàn keo kiệt, nhưng thi thoảng nó được chia ra, và một nhóm người thì nhận lấy một cách thái quá, nhóm còn lại thì cho đi quá ít. Ý tôi là những người được xem là dè xẻn, bủn xỉn, tằn tiện thì đều cho đi quá ít; nhưng họ không hề ham muốn tài sản của người khác hoặc sẵn sàng nhận lấy, lý do cho việc này có thể đến từ sự tiết chế thực sự hoặc đơn thuần là vì rụt rè trước sự xấu hổ.

Có một vài người mà động cơ của họ trong việc bảo vệ tài sản quá mức như vậy là vì để tương lai họ không bao giờ bị đưa vào tình huống làm điều gì đó hèn hạ: nhóm này được gọi là keo kiệt, và tất cả những người có chung tính cách này, những người cho đi quá ít.

Những người khác khước từ việc nhận đồ từ hàng xóm bởi lý do sợ hãi; hành động của họ tới từ suy nghĩ không dễ gì nhận đồ của người khác mà họ không lấy lại thứ gì từ mình: do đó họ hài lòng với việc không nhận cũng chẳng cho đi.

[1122a] Nhóm khác được xem là Keo Kiệt khi xét tới việc họ nhận bất cứ điều gì từ bất cứ nguồn nào; ví dụ như những người làm các công việc tầm thường, bảo vệ nhà chứa, và tương tự như vậy, và những kẻ cho vay nặng lãi khi cho vay thì ít mà lãi suất thì cao: tất cả những kẻ này đều nhận từ các nguồn không phù hợp, và ở mức độ không phù hợp. Đặc tính chung của họ là muốn đạt được những thứ đê tiện, bởi họ đều làm điều nhục nhã để lấy được cái gì đó dù rất nhỏ; đối với những kẻ nhận lấy những thứ ở quy mô lớn, vào thời điểm không đúng và những thứ họ không nên (ví dụ

như những kẻ chuyên chế tàn phá các thành bang và phá hủy đền điện), chúng ta gọi họ là độc ác, bất kính và bất công, chứ không phải là Keo Kiệt.

Tuy nhiên những kẻ chơi cờ bạc hoặc trộm cướp thì đều thuộc vào nhóm Keo Kiệt, bởi vì họ sa đọa vào những món hời đê tiện: cả hai loại này đều bận rộn làm những điều nhục nhã chỉ để kiếm lợi, một nhóm thì bất chấp nguy hiểm chỉ vì một món hời còn một nhóm thì kiếm lợi từ bạn bè của họ, những người lẽ ra họ nên trao cho.

Do đó cả hai nhóm này, ham muốn đạt được từ những nguồn không phù hợp, theo đuổi những món lợi đê tiện, và kiểu nhận lấy này là Keo Kiệt. Và có lý do để Keo Kiệt thì trái nghĩa với Hào Phóng: vừa bởi vì nó xấu xa hơn Hoang Phí, và vừa bởi vì con người dễ sa đà vào hướng này hơn là sa vào Hoang Phí mà chúng ta đã bàn một cách đầy đủ và phù hợp.

Hãy xem những điều ở trên như điều cần nói về Hào Phóng và sự đối bại đối lập với nó.

II

Tiếp theo chúng ta sẽ bàn về sự Kỳ vĩ, một phẩm hạnh được cho là giống với sự hào phóng, với nội hàm là Tài sản; nhưng nó không mở rộng ra toàn bộ giao dịch liên quan tới tài sản, mà chỉ áp dụng cho những đối tượng đắt đỏ, và trong những trường hợp vượt xa khỏi hào phóng ở quy mô, bởi nó liên quan tới chi tiêu ở quy mô lớn: tất nhiên khái niệm này mang tính tương đối, ý tôi là, chi phí để trang bị và vận hành một thuyền chiến cỡ lớn không giống như việc tổ chức một buổi diễn trước công chúng. Tính tương đối cũng áp dụng với cá nhân, vấn đề nằm ở đâu và anh ta phải chi tiêu lên cái gì. Và một người không được xem là Kỳ vĩ khi chi tiêu vào thứ anh ta nên ở mức độ nhỏ hoặc những thứ tầm thường, hoặc, ví dụ, “Tôi cho một kẻ ăn xin lang thang,”

mà phải thực hiện những vấn đề vĩ đại: tức là, người Kỳ vĩ là một kẻ hào phóng, nhưng một kẻ hào phóng thì chưa chắc đã Kỳ vĩ. Trạng thái thiếu sót tương ứng với nó là Bần tiện, còn thái quá của nó là Thừa thãi Thô tục,

Thiếu óc Thẩm mỹ và tương tự như vậy; cái sai của chúng, không phải bởi ở quy mô quá lớn khi xét tới các đối tượng thích đáng, mà bởi vì chúng phô trương các đối tượng bất hợp lý, và qua các cách thức không thích đáng. Chúng ta sẽ nói về chúng sau. Người Kỳ vĩ là người có kiến thức, bởi anh ta có thể nhìn thấy điều gì phù hợp, và có thể chi tiêu lớn vào những thứ có thẩm mỹ; bởi vì, như chúng ta đã nói ở phần đầu, [1122b] thói quen đã xác lập được quyết định bởi các hành động và các đối tượng của nó.

Sự chi tiêu của người Kỳ vĩ là to lớn và phù hợp: cũng tương tự như công việc của anh ta (bởi vì điều này đảm bảo chi tiêu không đơn giản là lớn, mà còn thích hợp với công việc). Do đó công việc tương xứng với chi tiêu, và điều này tương xứng trở lại với công việc, hoặc thậm chí còn hơn: người Kỳ vĩ sẽ thực hiện những chi tiêu đó từ động cơ đáng kính, thường gặp ở mọi phẩm hạnh, và bên cạnh đó anh ta sẽ thực hiện điều này với vui thú và sự rộng rãi; bởi vì tính toán chính xác quá mức đồng nghĩa với Bủn xỉn. Anh ta sẽ xem xét cả cách thức để một việc có thể được thực hiện đẹp nhất và phù hợp nhất có thể, hơn là cần hết chi phí là bao nhiêu và làm sao để chi tiêu ít nhất để hoàn thành nó.

Do đó một người Kỳ vĩ phải là một người hào phóng, bởi vì người hào phóng cũng chi tiêu khi cần thiết, và chi tiêu đúng cách: nhưng ở đây là Vĩ đại, tức là nói tới quy mô lớn, một đặc trưng của người Kỳ vĩ, có cùng đối tượng với người hào phóng, nhưng dù chi tiền ít hơn người khác anh ta vẫn khiến công việc kỳ vĩ hơn. Ý tôi là, phẩm hạnh liên quan tới sở hữu và tới công việc không giống nhau: bởi một mảnh tài sản có giá trị lớn nhất thì đáng giá nhất, ví dụ như vàng; trong khi đó công việc đáng giá nhất thì vĩ đại và cao thượng, bởi vì sự thưởng ngoạn một đối tượng như vậy thật đáng khâm phục, và cái gì Kỳ vĩ đều đáng khâm phục. Do đó phẩm hạnh của một công việc là Kỳ vĩ ở quy mô lớn. Có những trường hợp chi tiêu mà chúng ta cho là đáng kính trọng, ví dụ như đồ cúng cho các vị thần, và trang trí điện thờ của họ, và những sự hiến tế, và tương tự mọi thứ liên quan tới Thần thánh, và mọi vấn đề công cộng như vậy là những tham vọng đáng kính, giống như khi con người suy nghĩ rằng trách nhiệm của họ là trang bị cho dàn đồng ca để biểu diễn một cách tuyệt vời, hoặc trang bị và duy trì một chiến thuyền, hoặc tổ chức một bữa tiệc cho công chúng.

Trong mọi hành động này, như đã trình bày ở trước, tôn trọng liên quan tới thứ bậc và tài sản của người thực hiện hành động đó: bởi vì tài sản cần tương xứng với hành động, và thích hợp không chỉ với công việc mà còn với người thực hiện công việc đó. Bởi lý do này, một người nghèo không thể là một người Kỳ vĩ, bởi anh ta không có tài sản để chi tiêu nhiều do đó không thể trở thành người Kỳ vĩ; và nếu anh ta thử làm thì anh ta là kẻ ngốc, bởi nó không tương xứng, thậm chí mâu thuẫn với tài sản của anh ta, trong khi đó để tương xứng với phẩm hạnh, một việc cần được thực hiện một cách đúng đắn.

Những chi tiêu như vậy phù hợp hơn với những người mà những thứ này trước đó thuộc sở hữu, hoặc do bản thân họ làm ra hoặc do tổ tiên để lại hay những người có liên hệ với họ mang tới, và tương xứng với những người ở tầng lớp cao hoặc có danh vọng: bởi tất cả những thứ này hàm ý sự vĩ đại và danh tiếng.

Do đó một người Kỳ vĩ khá giống như là tôi đã mô tả, và sự Kỳ vĩ tồn tại trong những chi tiêu như vậy, bởi chúng vĩ đại nhất và đáng kính trọng nhất; [1123a] Chúng ta cũng thấy sự kỳ vĩ ở những chi tiêu cá nhân nhưng chỉ xảy ra một lần, ví dụ như đám cưới chẳng hạn; và mọi trường hợp liên quan tới lợi ích của toàn bộ cộng đồng, hoặc của những người có quyền lực và những thứ liên quan tới đón tiếp và gửi đi các đoàn sứ giả, cho và nhận lại quà: bởi vì người Kỳ vĩ không chi tiêu cho bản thân mà cho công ích, và quà ở đây tương tự với những đồ cúng tế.

Người Kỳ vĩ cũng có đặc điểm trang bị cho ngôi nhà của anh ta phù hợp với sự giàu có của anh ta, bởi điều này theo một cách nào đó cũng phản ánh uy tín; và chi tiêu vào những thứ vững bền như vậy là một hành động đáng kính trọng nhất. Tuy nhiên, tài sản trong mỗi trường hợp thì không phù hợp với thần và con người một cách giống nhau, điện thờ và mộ phần cũng khác nhau. Và, trong các trường hợp chi tiêu, mỗi trường hợp lại vĩ đại trong sự tương ứng với từng loại, và chi tiêu vĩ đại cho một công việc vĩ đại thì kỳ vĩ nhất.

Có sự khác biệt giữa sự vĩ đại của một công việc và sự vĩ đại của một chi tiêu: ví dụ, một quả bóng hoặc một cái cốc rất đẹp thì kỳ vĩ khi nó là

quà tặng cho một đứa trẻ, trong khi giá trị của nó thì nhỏ và gần như bủn xỉn. Do đó đặc điểm của một người Kỳ vĩ là làm gì cũng kỳ vĩ: bởi sản phẩm của anh ta làm ra không dễ dàng bị vượt mặt, và nó tương xứng với một tỷ lệ hợp lý với chi tiêu mà anh ta bỏ ra.

Đó chính là một người Kỳ vĩ.

Kẻ ở mức độ thái quá, được gọi là Thừa thãi Thô tục, thì thái quá bởi vì hắn ta chi tiêu không hợp lý. Ý tôi là trong những trường hợp chỉ cần một chi phí nhỏ mà anh ta chi tiêu quá nhiều và phô trương, ví dụ như tổ chức một bữa tiệc cho một nhóm bạn của anh ta tương đương với một tiệc cưới, hoặc anh ta trang bị cho một dàn hợp xướng tương đương với một buổi hài kịch, bắt diễn viên mặc màu tím ở cảnh đầu, ví dụ như những người Megarian[25] đã làm. Mà tất cả những điều anh ta làm, anh ta không quan tâm tới điều gì thực sự đáng kính, mà chỉ để phô trương sự giàu có của mình, và bởi vì anh ta nghĩ rằng anh ta sẽ được khâm phục bởi những thứ này; và anh ta sẽ chi tiêu ít vào những thứ anh ta nên chi tiêu nhiều, và sẽ chi tiêu nhiều vào những thứ anh ta nên chi tiêu ít.

Kẻ Keo Kiệt sẽ luôn chi tiêu thiếu trong mọi trường hợp, và thậm chí những chỗ anh ta chi tiêu nhiều nhất anh ta cũng phá hủy toàn bộ hiệu ứng vì muốn tiết kiệm một món tiền nhỏ mọn; anh ta trì hoãn mọi thứ anh ta làm, và tính toán cách thức anh ta có thể chi ra ít nhất, và thậm chí còn thực hiện điều đó cùng với than vãn về sự chi tiêu, và luôn nghĩ rằng anh ta làm mọi thứ quá mức cần thiết hơn anh ta nên.

Hẳn nhiên, cả hai trạng thái này đều sai trái, nhưng chúng không chứa đựng sự hèn hạ bởi vì chúng không gây ra nỗi đau cho người khác cũng không quá bất hợp lý.

III

Chính cái tên Tâm Tư Vĩ Đại đã hàm ý rằng những điều vĩ đại chính là đối tượng của nó; và chúng ta đầu tiên sẽ làm rõ chúng là những loại gì. Không khác biệt, tất nhiên, khi chúng ta xem xét trạng thái đạo đức ở dạng trừu tượng hoặc đơn giản hóa ở một cá nhân.

[1123b] Thế thì, một người được cho là có Tâm Tư Vĩ Đại là người coi trọng bản thân và đồng thời làm điều đó một cách công bằng, bởi vì một kẻ làm như vậy theo cách không xứng với giá trị của anh ta thì thật là ngu xuẩn, và không một nhân cách phẩm hạnh nào lại ngu xuẩn hay điên rồ cả. Thế thì nhân cách mà tôi vừa mô tả là Tâm Tư Vĩ Đại. Kẻ đánh giá bản thân thấp, đồng thời công bằng, thì là một người khiêm tốn. Nhưng không có Tâm Tư Vĩ Đại, giống như vẻ đẹp thường đi kèm với một cơ thể to lớn, trong khi những người nhỏ thì thường cân đối và sang trọng nhưng không đẹp.

Một người coi trọng bản thân mà không hề có giá trị xứng đáng thì là một kẻ Tự phụ: dù cho cái tên gọi này không được áp dụng cho mọi trường hợp tự đánh giá bản thân cao quá mức. Người đánh giá bản thân thấp hơn giá trị thực sự của mình là một người Tự ti, và dù giá trị đó là vĩ đại, trung bình, hay nhỏ bé, sự tự đánh giá của anh ta vẫn thấp hơn nó. Và người khiêm tốn nhất có thể là một người có giá trị vĩ đại, bởi anh ta sẽ làm gì nếu anh ta không có giá trị nhiều như vậy?

Do đó, người có Tâm Tư Vĩ Đại là người ở vị trí cao nhất, khi xem xét với tính vĩ đại, nhưng khi xem xét về mặt chính đáng thì anh ta ở vị trí Trung Đạo, bởi vì anh ta đánh giá bản thân bằng giá trị thực của anh ta (những nhân cách khác thì lần lượt đánh giá quá thừa hoặc quá thiếu). Bởi lúc đó anh ta đánh giá bản thân một cách công bằng ở mức cao, hoặc đúng hơn là cao nhất có thể, nhân cách của anh ta sẽ tôn trọng đặc biệt một điều: khái niệm "mức" tất nhiên tham chiếu tới điều tốt ngoại thân, và chúng ta cần mặc định rằng những gì vĩ đại nhất thì thuộc về các vị thần, và đó là đối tượng đặc biệt của ham muốn mà những người có quyền lực sở hữu, và đó là phần thưởng được trao cho hành động đáng kính trọng nhất. Và danh dự đáp ứng những mô tả này, và nó là vĩ đại nhất của điều tốt ngoại thân. Và người có Tâm Tư Vĩ Đại cư xử dựa trên danh dự và nhục nhã. Trên thực tế, không cần từ ngữ, người có Tâm Tư Vĩ Đại quan tâm chủ yếu tới danh dự, bởi vì danh dự là điều người vĩ đại đánh giá bản thân, và tất nhiên tương xứng với giá trị của họ.

Người Tự ti thì thiếu sót, cả khi so sánh với bản thân họ và khi so sánh với giá trị của người có Tâm Tư Vĩ Đại. Trong khi đó kẻ Tự phụ thì thái quá khi so sánh với bản thân họ nhưng không vượt qua được người có Tâm Tư Vĩ Đại. Với giả định người có Tâm Tư Vĩ Đại tương xứng với những điều vĩ đại, họ phải là những người có phẩm hạnh cao nhất, bởi một người càng tốt thì giá trị của anh ta càng cao, và kẻ tốt nhất thì có giá nhất. Do đó, một người thực sự có Tâm Tư Vĩ Đại phải tốt, và bất cứ điều gì vĩ đại ở mỗi phẩm hạnh đều thuộc về người có Tâm Tư Vĩ Đại. Không bao giờ có chuyện một người Tâm Tư Vĩ Đại lại chạy trốn với đôi tay dang rộng như vận động viên điền kinh; anh ta cũng không gây hại cho bất cứ ai; bởi có thể vì lý do gì mà anh ta có thể làm một điều anh ta thấy chẳng có gì là vĩ đại? Nói tóm lại, nếu chúng ta đi vào cụ thể, người có Tâm Tư Vĩ Đại sẽ phô trương rất lố bịch nếu anh ta không phải là người tốt: trên thực tế anh ta không xứng đáng với danh dự nếu anh ta là kẻ xấu, bởi danh dự là phần thưởng phẩm hạnh được trao cho người tốt mà thôi.

Phẩm hạnh này của người Tâm Tư Vĩ Đại, do đó, có vẻ như là một loại trang trí của những phẩm hạnh khác, ở khía cạnh nó khiến cho chúng tốt hơn và không thể thiếu vắng chúng; và bởi lý do này đó là một vấn đề khó để trở thành một người thực sự có Tâm Tư Vĩ Đại; bởi nó không thể thiếu tính tốt và tính cao quý tuyệt đối của phẩm hạnh.

[1124a] Do đó danh dự và nhục nhã đặc biệt là nội hàm của người có Tâm Tư Vĩ Đại: và anh ta sẽ chỉ hài lòng một cách vừa phải khi đạt được danh dự cho bản thân, hoặc có thể hài lòng một chút nào đó ít hơn bởi không có một danh dự nào có thể xứng đáng với phẩm hạnh hoàn hảo, nhưng anh ta vẫn chấp nhận nó bởi vì chẳng có điều gì cao hơn để trao cho anh ta cả. Nhưng danh dự được trao cho người bình thường và vì những lý do vặt vãnh anh ta sẽ hoàn toàn coi khinh, bởi vì những điều này không ngang tầm với công lao của anh ta; và nhục nhã cũng như vậy, bởi vì trong trường hợp của anh ta chẳng có sự nhục nhã nào có thể được gán cho anh ta cả.

Dù vậy, như tôi đã nói, danh dự là nội hàm của người có Tâm Tư Vĩ Đại một cách đặc biệt, trạng thái của anh ta khi xem xét tài sản và quyền lực luôn ở mức vừa phải, cũng đúng với may mắn hay đen đủi, dù có kết cục

như thế nào, anh ta không bao giờ quá vui sướng khi phát đạt hoặc quá đau đớn khi bất hạnh. Thậm chí khi xét tới danh dự anh ta cũng luôn có trạng thái đúng mực; và dù đó là đối tượng vĩ đại nhất trong tất cả, bởi nó mang tới giá trị của chính quyền lực và giàu có, bởi những người có quyền lực và giàu có mong muốn nhận được danh dự thông qua chúng. Do đó đối với một kẻ thậm chí danh dự cũng là một điều nhỏ mọn thì mọi thứ khác cũng như vậy; và đây là lý do những kẻ như vậy thường bị coi là ngạo mạn.

Đồng thời may mắn cũng đóng góp cho sự hình thành nhân cách của người có Tâm Tư Vĩ Đại. Ý tôi là, một người được sinh ra đã cao quý, hoặc một người có ảnh hưởng, hoặc giàu có, được xem như có danh dự, bởi họ ở địa vị cao quý và bất cứ điều gì cao quý đến từ điều tốt thì đều xứng với danh dự hơn: và đây là lý do tại sao những hoàn cảnh như vậy sắp đặt cho con người trở nên có Tâm Tư Vĩ Đại, bởi họ có được danh dự từ một vài người mang tới.

Tuy nhiên, chỉ có người tốt mới thực sự có được danh dự; chỉ khi một người hội tụ được trong bản thân anh ta tính tốt với những lợi thế bên ngoài này anh ta mới được xem là có danh dự: nhưng những người có các lợi thế bên ngoài mà thiếu đi phẩm hạnh thì không được đánh giá cao bản thân, và họ cũng không được xem là có Tâm Tư Vĩ Đại; bởi phẩm hạnh hoàn hảo là một trong những điều kiện không thể thiếu đối với một người có Tâm tư Vĩ đại.

[1124b] Thêm nữa, những người như vậy thường trở nên ngạo mạn và xấc láo. Chẳng dễ dàng tiếp nhận sự phát đạt tốt mà không có phẩm hạnh; không có khả năng tiếp nhận nó, và sở hữu ý tưởng cho rằng họ ưu việt hơn những người khác, họ khinh miệt người khác, và họ làm mọi thứ mà ý muốn nhất thời của họ gợi ý; bởi họ bắt chước người có Tâm Tư Vĩ Đại, dù họ không giống anh ta, và họ bắt chước ở những điểm họ có thể, do đó họ không thực hiện các hành động chỉ có thể xuất phát từ điều tốt thực sự mà họ khinh miệt kẻ khác. Trong khi đó người có Tâm Tư Vĩ Đại coi khinh dựa trên lý do chính đáng (bởi anh ta hình thành quan niệm một cách trung thực), nhưng đám đông chỉ làm điều đó một cách ngẫu nhiên.

Ngoài ra, anh ta không phải là người chấp nhận rủi ro vì những thứ nhỏ nhặt, và anh ta cũng không yêu thích nguy hiểm, bởi vì chỉ có một vài điều anh ta thấy có giá trị; nhưng anh ta sẽ chấp nhận nguy hiểm lớn, và khi anh ta làm điều đó, anh ta không màng tới tính mạng khi biết rằng thật không đáng khi sống bằng mọi giá. Anh ta là loại người làm điều tốt, nhưng anh ta xấu hổ khi nhận chúng; khi làm điều tốt giúp anh ta ở vị trí cao hơn, còn khi nhận khiến anh ta ở vị trí thấp hơn; do đó anh ta sẽ trả lại những điều tốt anh ta nhận được nhiều hơn rất nhiều, bởi vì người giúp anh ta lúc đó sẽ bị mắc nợ anh ta và rơi vào vị trí của người mang ơn. Những người như vậy cũng sẽ nhớ những kẻ đã nhận ơn huệ từ họ, nhưng sẽ không nhớ những kẻ ban cho họ ơn huệ: bởi vì kẻ nhận ơn huệ thì thấp kém hơn anh ta và anh ta thích trở nên cao quý hơn; tương tự, anh ta cũng hài lòng khi nghe về những hành vi tốt bụng của chính anh ta chứ không phải những hành vì tốt bụng làm cho anh ta (và đây là lý do, theo Homer, Thetis không nhắc với Jupiter những điều tốt mà cô ta đã làm cho ông, hay những người Lacedæmonian cũng không nhắc tới điều tốt mà họ làm cho người Athens mà chỉ những lợi ích mà họ đã nhận từ người Athens).

Thêm nữa, người có Tâm Tư Vĩ Đại không bao giờ cầu xin ơn huệ, hoặc rất e ngại, nhưng để thực hiện ơn huệ thì rất sẵn sàng; và thể hiện sự vĩ đại của anh ta với những kẻ vĩ đại hoặc may mắn, nhưng chỉ thể hiện vừa phải đối với những người ở tầm trung bình; bởi vì ở trên những kẻ vĩ đại hoặc may mắn thì khó khăn và là một điều lớn lao, còn ở trên kẻ trung bình thì dễ dàng; kiêu ngạo trước kẻ vĩ đại hoặc may mắn thì không nhục nhã, còn làm như vậy trước kẻ hèn mọn thì sẽ thấp kém và tầm thường; nó giống như phô trương sức mạnh trước kẻ yếu. Đồng thời, anh ta cũng không đặt bản thân vào những danh dự thông thường, và cũng không đi vào những chỗ kẻ khác nắm vị trí số một; và anh ta cũng không cẩu thả và chậm trễ, ngoại trừ có danh dự hoặc công việc vĩ đại; và chỉ quan tâm tới một vài điều, những thứ vĩ đại và nổi tiếng. Đặc tính của anh ta là cởi mở, cả về thứ anh ta thích và thứ anh ta ghét, bởi vì giấu diếm là một kết cục của nỗi sợ. Tương tự như vậy anh ta cẩn thận đối với thực tại hơn là bề ngoài, nói và hành động một cách cởi mở (bởi sự khinh thường của anh ta đối với kẻ khác khiến anh ta là một kẻ dũng cảm, cũng vì lý do đó anh ta sẵn sàng nói lên sự thật, ngoại trừ những trường hợp anh ta tự hạ thấp giá trị của bản thân trước người bình thường).

[1125a] Người có Tâm Tư Vĩ Đại không thể sống sao cho phù hợp với người khác, trừ phi làm một người bạn; bởi vì nếu sống phù hợp với người khác thì chẳng khác nào nô lệ, đó là lý do tại sao mọi kẻ xu nịnh đều thấp kém và những kẻ thấp kém thì đều nịnh hót. Anh ta cũng không dễ dàng hào hứng vì sự hâm mộ, bởi vì chẳng có gì vĩ đại trong mắt anh ta; anh ta cũng lưu giữ những sai trái trong quá khứ, bởi ghi nhớ bất cứ điều gì, đặc biệt là những sai trái, thì không phải là một phần của người có Tâm Tư Vĩ Đại, mà thay vào đó là không chú ý tới chúng; anh ta cũng không nói về người khác; trên thực tế, anh ta chẳng nói về bản thân hay bất cứ ai khác; anh ta cũng không quan tâm tới việc được ca ngợi hay người khác bị trách móc; anh ta cũng không ca ngợi một cách tùy ý, và bởi lý do này anh ta không nói xấu, thậm chí đối với cả kẻ thù của anh ta, nhằm thể hiện sự khinh bỉ và xấc láo.

Và anh ta cũng không bao giờ than vãn về những thứ cần thiết hoặc những thứ tầm thường, bởi vì nếu làm như vậy có nghĩa là anh ta để tâm tới chúng một cách nghiêm túc. Đồng thời anh ta cũng là loại người sở hữu những thứ đẹp đẽ và không có mục đích thay vì những thứ mang lại lợi ích và có mục đích: điều này mang nhiều dáng vẻ của một người độc lập. Ngoài ra, người có Tâm Tư Vĩ Đại được cho là có cử chỉ chậm rãi, giọng nói sâu trầm, và nói năng có ý tứ rõ ràng: bởi một người nghiêm túc về một vài thứ thì khó rơi vào trạng thái vội vàng, và kẻ không coi trọng điều gì vĩ đại thường luôn rất có mục đích, và giọng nói sắc kết hợp với nhanh nhảu là kết quả của những điều này.

Đây chính là ý tưởng của tôi về người có Tâm Tư Vĩ Đại; một kẻ thiếu sót thì là một kẻ Tự ti, và một kẻ thái quá thì là một kẻ Tự phụ. Tuy nhiên, khi xem xét tương ứng với nhân cách cuối cùng mà chúng ta đã bàn, những thái cực này không bị cho là xấu xa hoàn toàn, mà chỉ sai lầm, bởi chúng không làm hại ai cả.

Ví dụ, người Tự ti, xứng đáng với điều tốt đẹp, tự khước từ công lao của mình, và có vẻ như sai lầm ở đâu đó vì không đánh giá công lao của bản thân đủ cao, trên thực tế, tới từ việc thiếu nhận thức bản thân: bởi vì, nếu không như vậy, anh ta sẽ đoạt lấy những gì anh ta xứng đáng, và đó chính là những điều tốt đẹp. Dù vậy, những cá tính như vậy không bị cho là ngu

ngốc, mà đúng hơn là thiếu tự trọng. Nhưng sở hữu quan điểm như vậy về bản thân có vẻ như có hiệu ứng phá hoại lên nhân cách: bởi vì trong mọi trường hợp mục đích của con người được điều phối bởi công lao giả định, và do đó những người này, khi nghĩ về mong muốn công lao của mình, tách rời khỏi những hành động và cư xử đáng kính, và tương tự tách rời khỏi điều tốt ngoại thân.

Nhưng một kẻ Tự phụ thì ngu ngốc và không nhận thức được bản thân, và rõ ràng là như vậy. Bởi vì họ cố thử những thứ được tôn vinh nhưng họ không hề xứng đáng và không được công nhận. Họ phô trương, bằng quần áo, xe ngựa và những thứ tương tự, với mong muốn rằng sự giàu có của họ có thể được nhận ra, và họ nói về những thứ đó như thể họ có được danh dự từ chúng. Tự ti chứ không phải Phù phiếm mới trái ngược với Tâm Tư Vĩ Đại, bởi vì nó thường gặp hơn và tệ hơn.

IV

[1125b] Người có Tâm Tư Vĩ Đại quan tâm tới Danh Dự vĩ đại, như chúng ta đã nói, và có vẻ như có một phẩm hạnh liên quan tới Danh Dự (giống như chúng ta đã tuyên bố ở Quyển trước), mà đóng vai trò đối với Tâm Tư Vĩ Đại tương tự như Hào Phóng đóng vai trò với Kỳ vĩ: tức là, cả hai phẩm hạnh này đều tách biệt khỏi điều vĩ đại nhưng sắp đặt chúng ta theo cách chúng ta nên cư xử đối với những vấn đề tầm thường và nhỏ nhặt. Thêm nữa, giống như trong cho đi và nhận lấy tài sản có một trạng thái trung đạo, một sự thái quá, và một sự thiếu sót, theo đuổi Danh Dự cũng có nhiều hoặc ít hơn mức độ đúng đắn, hoặc từ những nguồn chính đáng hay bằng cách đúng đắn.

Chúng ta khiển trách kẻ yêu quý Danh Dự vì mong muốn Danh Dự nhiều hơn anh ta nên có, và từ những nguồn sai trái; và kẻ thiếu đi sự yêu quý Danh Dự thì bị khiển trách vì không lựa chọn được kính trọng thậm chí trước những điều cao quý. Thi thoảng chúng ta ca ngợi kẻ yêu quý Danh Dự một cách mạnh mẽ vì yêu quý những điều cao quý, và với kẻ không yêu quý Danh Dự thì chúng ta đánh giá là khiêm tốn và ôn hòa (như chúng ta đã nhận thấy trong thảo luận ở trước về các phẩm hạnh này).

Rõ ràng rằng bởi "Kẻ yêu quý cái này cái kia" là một khái niệm phù hợp cho nhiều nghĩa, nên chúng ta không luôn luôn giải thích cùng một nghĩa cho khái niệm "Yêu quý Danh Dự"; nhưng khi chúng ta sử dụng nó như một khái niệm để ca ngợi thì chúng ta dùng với nghĩa yêu quý nó nhiều hơn đám đông con người yêu nó; khi dùng để khiển trách chúng ta dùng với nghĩa một kẻ yêu nó nhiều hơn chúng ta nên.

Trạng thái trung đạo không có tên gọi phù hợp và hai thái cực mâu thuẫn với nó không tồn tại, nhưng tất nhiên ở đâu có thừa và thiếu thì ở đó có trung đạo. Và trong thực tế, con người theo đuổi Danh dự nhiều hơn, hoặc ít hơn hoặc thi thoảng vừa đúng như họ nên làm; vậy chính trạng thái này mới được ca ngợi, chính là trạng thái trung đạo khi xét tới Danh Dự, nhưng nó không có tên gọi phù hợp. So sánh với Tham vọng nó thể hiện như một dạng ham muốn tình yêu Danh Dự, còn khi so sánh với tình yêu Danh Dự thì nó giống như một dạng Tham vọng, còn khi so sánh với cả hai thì nó giống cả hai. Đây cũng không phải là trường hợp dị thường trong các phẩm hạnh. Ở đây các thái cực có vẻ như trái ngược nhau, bởi trạng thái trung đạo không có tên gọi phù hợp cho nó.

V

Nhu mì là trạng thái trung đạo, có nội hàm là Giận dữ; và bởi nhân cách ở trạng thái trung đạo không có tên gọi, chúng ta có thể nói điều tương tự với các thái cực, chúng ta gọi Nhu mì (khá nghiêng về phía thiếu sót, một trạng thái cũng ko có tên gọi) cho nhân cách ở trung đạo.

Quá thừa có thể được gọi là Nóng nảy, bởi cảm xúc ở đây là giận dữ và nguồn gốc sản sinh ra nó có thể nhiều và đa dạng. Kẻ giận dữ với cái gì và với ai anh ta nên giận dữ, xa thêm nữa, một cách thích đáng và đúng lúc, và trong khoảng thời gian hợp lý, thì được ngợi ca, và Người này sẽ được gọi là Nhu mì bởi Nhu mì thì được ca ngợi. Ý nghĩa mà khái niệm Nhu mì biểu hiện là sự bình tĩnh, và không bị cảm xúc dẫn dắt, thay vào đó giận dữ đúng cách, đúng đối tượng, và trong khoảng thời gian hợp lý theo Lý Trí chỉ dẫn. Nhân cách này, tuy nhiên, được cho là dễ mắc sai lầm về phía thiếu sót [1126a], khi anh ta không sẵn sàng trả thù mà thay vào đó chiếu cố và tha thứ. Và sự thiếu sót, hãy gọi nó là Tính không giận dữ hoặc bạn có thể tự

nghĩ ra một cái tên khác, thì bị trách phạt. Ý tôi là, những kẻ không giận dữ khi họ nên giận dữ thì được cho là ngu ngốc, và họ giận dữ không đúng cách, hoặc không đúng lúc, hoặc không đúng người; bởi một người bị mắc phải sự thiếu sót này thì được cho là không có nhận thức, cũng không cảm thấy đau đớn, và không có xu hướng bảo vệ bản thân, bởi anh ta không cảm thấy giận dữ. Nhưng một kẻ chịu đựng nhục nhã hoặc đứng nhìn không làm gì khi bạn bè của hắn chịu đựng điều đó thì thật mù quáng.

Đối với sự thừa thãi, nó có thể biểu hiện ở mọi hình thái; con người giận dữ với những thứ, những người mà họ không nên, và nhiều hơn cần thiết, và quá vội vã, và trong thời gian quá dài. Tuy nhiên, tôi không có ý rằng tất cả những điều này đều xuất hiện trong bất cứ một người nào: điều đó bất khả thi, bởi sự xấu xa này tự phá hủy nó và nếu nó được phát triển tới mức tròn đầy thì nó sẽ trở nên không thể kham nổi.

Những người chúng ta áp dụng khái niệm Nóng nảy thì giận dữ quá sớm, với những người hay những thứ họ không nên, và ở mức độ thái quá, nhưng họ nhanh chóng bình thường trở lại, một điểm tốt nhất ở họ. Và điều này đến từ việc họ không kiềm chế giận dữ của họ, và trả đũa kẻ thù của họ (tức là họ biểu hiện cảm xúc của họ bằng sự mãnh liệt của họ) và thế là xong.

Người Cáu gắt thì mãnh liệt nóng tính một cách thái quá, và do đó giận dữ với mọi thứ và trong mọi trường hợp; khi bàn tới tên gọi Hi Lạp của nó (*akrocholoi*) thì đã thể hiện rằng sự giận dữ (*cholos*) của họ luôn cao ngất.

Những người Khổ Đau thì khó hòa giải và duy trì sự giận dữ của họ lâu dài, bởi vì họ kiềm chế cảm xúc: nhưng khi họ trả thù xong thì họ trở nên yên bình bởi sự trả thù hủy diệt sự giận dữ của họ bằng cách tạo ra vui thú thay vì đau đớn. Nhưng nếu điều này không diễn ra thì tâm trí họ sẽ luôn nặng gánh, bởi vì nó không được biểu hiện ra ngoài, không ai có thể tranh luận mà đuổi được nó đi và tiêu hóa nó cần thời gian. Những người này là nỗi phiền toái lớn đối với bản thân họ cũng như đối với bạn bè của họ.

Chúng ta gọi những kẻ Hay cáu gắt là những người giận dữ sai đối tượng, và ở mức độ thái quá, và trong thời gian quá dài, và họ không hạ

nhiệt khi chưa trả thù hoặc ít nhất là trừng phạt được kẻ khiến họ cáu.

Với Nhu mì chúng ta phản đối trạng thái quá thừa thay vì trạng thái thiếu sót, bởi vì nó xảy ra thường xuyên hơn; bản chất con người có xu hướng trả thù hơn là bỏ qua thù hận. Và những kẻ Hay cáu gắt tồi tệ nhất khi phải sống cùng [nhiều hơn so những người quá lạnh lùng].

Những gì đã nói ở trước thì cũng rõ ràng từ những cái vừa nói ở đây. Ý tôi là, không hề dễ dàng khi phải định nghĩa cách thức, với ai và với loại gì, và trong bao lâu thì một người nên giận dữ, và tới mức nào thì một người đúng hoặc sai. Bởi một người chỉ cần vi phạm quy tắc nghiêm ngặt này một chút thôi, dù là về phía quá thừa hay quá thiếu, thì đều không đáng khiển trách: thỉnh thoảng chúng ta ca ngợi những người thiếu sót [1126b] trong cảm xúc và gọi họ Nhu mì, thỉnh thoảng chúng ta gọi những người dễ Cáu gắt là Mạnh mẽ vì bọn họ phù hợp làm việc cho chính quyền. Do đó thật chẳng dễ dàng gì để xác định, bằng quá nhiều ngôn từ, mức độ hoặc loại vi phạm nào thì một kẻ nên bị khiển trách: bởi vì quyết định như vậy mang tính đặc trưng và do đó lệ thuộc vào Cảm quan Đạo đức.Tuy nhiên, phần lớn đã rõ ràng rằng trạng thái trung đạo đáng được ca ngợi, với phẩm hạnh rằng chúng ta chỉ giận dữ với những người và những thứ chúng ta nên giận dữ, và bằng cách thích đáng, và tương tự; trong khi sự thừa hoặc thiếu thì bị khiển trách, và ít hơn thì thiếu, nhiều hơn thì thừa, và khi thái quá thì đáng trách.

Do đó, rõ ràng trạng thái trung đạo là điều chúng ta nên bám vào.

Những điều này chính là những gì chúng ta bàn về trạng các thái đạo đức lấy Giận dữ làm nội hàm.

VI

Tiếp theo, xem xét quan hệ xã hội và trao đổi bằng ngôn từ và hành động, một vài người được cho là Quá Dễ tính, tức là những người tập trung hoàn toàn vào mang tới sự dễ chịu, đồng ý với mọi thứ và không bao giờ chống đối, và chỉ nghĩ rằng nhiệm vụ của họ là không mang lại nỗi đau nào cho những người xung quanh họ. Ở mặt khác, những người được gọi là

Cáu kỉnh thì hoàn toàn đối lập với những người ở trên, tức là họ chống đối mọi thứ và không quan tâm tới việc họ khiến người khác đau đớn.

Tất nhiên, khá rõ ràng rằng các trạng thái mà tôi đã gọi tên đều đáng trách và trạng thái trung đạo thì đáng ca ngợi, với phẩm hạnh rằng anh ta bỏ qua cái đáng bỏ qua và đồng thời phản đối cái đáng phản đối. Tuy nhiên, trạng thái này không có tên gọi phù hợp, nhưng nó giống nhất với Tương giao; bởi kẻ biểu hiện điều này chỉ là một dạng người mà chúng ta gọi là người bạn hiền, đi kèm với sự yêu mến chân thành mạnh mẽ; nhưng đây cũng chính là điểm khác biệt với Tương giao, rằng nó rất độc lập khỏi mọi cảm xúc và sự yêu mến mạnh mẽ cho những kẻ xung quanh anh ta. Ý tôi là, anh ta lấy mọi thứ anh ta muốn, không từ cảm xúc yêu hay ghét, mà chỉ đơn giản bởi vì khuynh hướng tự nhiên của anh ta khiến anh ta làm như vậy; anh ta sẽ làm tương tự đối với những người anh ta biết cũng như không biết, và những người anh ta thân thiết cũng như xa cách; chỉ là trong mỗi trường hợp đều tuân thủ sự thích đáng, bởi vì không hề phù hợp khi quan tâm tới người thân thiết và người lạ như nhau, cũng như không gây ra nỗi đau cho họ như nhau.

Chúng ta đã chỉ ra một cách tổng quát rằng quan hệ xã hội của anh ta sẽ được điều phối bởi sự thích đáng, và mục đích của anh ta sẽ là tránh mang tới đau đớn mà đóng góp vui thú, nhưng luôn xem xét điều gì là cao quý và thích đáng. Có vẻ anh ta quan tâm tới vui thú và đau đớn trong các quan hệ xã hội, nhưng bất cứ khi nào đóng góp vui thú không đáng kính hoặc thậm chí đau đớn đối với anh ta thì anh ta sẽ chọn ngược lại và ưa thích mang lại đau đớn hơn.

Hoặc nếu một người đang làm một điều gì đó không thỏa đáng, và điều này không đáng kể, hoặc không gây ra bất cứ thiệt hại nào, trong khi sự chống đối của anh ta có thể mang tới một chút đau đớn, thì anh ta sẽ không đồng ý và phản kháng.

[1127a] Anh ta sẽ điều phối khác nhau giữa các mối quan hệ của anh ta với những người vĩ đại và với những người tầm thường, và với tất cả mọi người đều dựa trên hiểu biết mà anh ta có về họ; và cũng bằng cách thức tương tự, xem xét những khác biệt đang tồn tại, đối xử với mỗi người theo

cách phù hợp, và ưu tiên mang tới vui thú đồng thời cẩn thận để không gây ra đau đớn, nhưng luôn thực hiện với tham chiếu tới kết quả, ý tôi là điều gì là cao quý và thích đáng, bởi chúng đáng kể hơn.

Và anh ta sẽ gây ra một nỗi đau nhỏ với hy vọng vào một vui thú trong tương lai.

Tóm lại, người sở hữu nhân cách trung đạo khá giống như những gì tôi vừa mô tả, nhưng anh ta không có tên gọi phù hợp; những kẻ cố gắng mang lại sự dễ chịu, tức là đơn giản và cố gắng dễ chịu một cách hững hờ thì được gọi là Quá Dễ tính, trong khi đó, một kẻ chỉ hành động nhằm đảm bảo một lợi ích nào đó về tiền bạc, hoặc những thứ tiền bạc có thể mang lại thì là một kẻ Xu nịnh. Và tôi đã nói từ trước, một kẻ không bao giờ hài lòng thì được gọi là Cáu kỉnh. Những sự thái quá có biểu hiện đối lập nhau, bởi trạng thái trung đạo không có tên gọi thích hợp.

VII

Trạng thái trung đạo mà tránh xa Sự cường điệu gần như có cùng nội hàm như điều cuối cùng chúng ta mô tả, và nó không có tên gọi phù hợp. Tuy vậy, chúng ta vẫn nên điểm qua các trạng thái này, bởi vì, đầu tiên là bằng thảo luận cụ thể về mỗi trạng thái chúng ta sẽ làm quen tốt hơn với đối tượng tổng quát của tính cách đạo đức, và tiếp theo chúng ta sẽ bị thuyết phục nhiều hơn rằng phẩm hạnh chính là các trạng thái trung đạo khi nhìn thấy rằng đây là một trường hợp phổ quát.

Khi xét tới việc sống trong một xã hội, những người thực hiện mối quan hệ xã hội với tham chiếu tới vui thú và đau đớn thì đã được bàn tới; bây giờ chúng ta sẽ tiếp tục nói về những người Đúng hoặc Sai, trong ngôn từ cũng như trong hành động và tuyên bố của họ.

Một kẻ Cường điệu được cho là có xu hướng tuyên bố những thứ phản ánh uy tín của hắn ta, cả khi những thứ đó không thuộc về hắn một chút nào và đồng thời ở mức độ lớn hơn sự thực. Trong khi đó một kẻ Dè dặt, ngược lại, khước từ mọi thứ thực sự thuộc về hắn ta hoặc hạ thấp chúng, trong khi đó một người trung đạo thì luôn Trung thực với sự vật sự việc cả

trong cuộc sống và ngôn từ, thừa nhận sự tồn tại của điều thực sự thuộc về anh ta và không khiến cho nó lớn hơn hay bé hơn sự thật.

Tất nhiên có thể làm bất cứ điều gì vì một lợi ích nào đó xa hơn hoặc không. Nhưng thông thường, con người nói, làm và sống phù hợp với nhân cách đặc thù của anh ta, trừ khi anh ta đang hành động vì một động cơ đặc biệt nào đó.

Vì sai trái tự bản thân nó thấp kém và đáng trách, trong khi đúng đắn thì cao quý và đáng ca ngợi, nên một người Trung thực (đồng thời là một người trung đạo) thì đáng ca ngợi, và hai kẻ tách rời khỏi sự thật nghiêm ngặt đều đáng trách, đặc biệt là kẻ Cường điệu.

Chúng ta sẽ bàn về những loại, đầu tiên là người Trung thực. Tôi gọi anh ta là Trung thực, bởi vì chúng ta không có ý người đó trung thực trong thỏa thuận hay những vấn đề liên quan tới công bằng hay bất công (điều này thuộc về địa hạt của một phẩm hạnh khác) [1127b], mà là ở những thứ không liên quan tới sự khác biệt nghiêm trọng như thế, kẻ mà chúng ta đang mô tả ở đây là trung thực trong cuộc đời và ngôn từ đơn giản bởi vì anh ta ở trong một trạng thái đạo đức cụ thể.

Và một kẻ như anh ta phải được phán xét là một người tốt, bởi anh ta yêu Sự thật và được chỉ dẫn bởi nó trong mọi vấn đề không tạo sự khác biệt, và càng trung thực hơn khi đối mặt với những vấn đề có tạo ra khác biệt; bởi chắc chắn anh ta coi sai trái là hèn hạ, bởi anh ta tránh xa nó từ bản chất. Một người có nhân cách như vậy thì đáng ca ngợi, thế nhưng anh ta còn thích nghiêng về phía thấp hơn sự thật bởi điều này phù hợp hơn, và bởi vì những sự cường điệu thì rất khó chịu.

Còn kẻ tuyên bố những thứ cao hơn thứ thực sự thuộc về anh ta mà không có bất kỳ một động cơ đặc biệt nào thì là một kẻ hèn hạ, bởi vì hắn ta có được sự vui thú từ sai trái, nhưng hắn ta biểu hiện như một kẻ ngu hơn là một kẻ dối trá. Nhưng nếu một kẻ làm điều này với một động cơ đặc biệt, ví dụ như vì danh dự hay vinh quang, như một kẻ Braggart[26] đã làm chẳng hạn, thì hắn không quá đáng trách, nhưng nếu, trực tiếp hoặc gián tiếp, vì những lợi ích tiền bạc, thì hắn ta càng không thích đáng.

Braggart cường điệu không phải vì quyền lực của anh ta, mà bởi mục đích của anh ta, có nghĩa là, đúng với phẩm hạnh của anh ta, và bởi vì anh ta là một loại người cụ thể; giống như có những kẻ dối trá thích thú sai trái bởi chính sự sai trái trong khi những người khác nói dối vì vinh quang hoặc lợi ích. Những người cường điệu vì vinh quang giả vờ có những phẩm cấp có thể mang tới sự ca ngợi hoặc chúc mừng cao nhất; những người làm điều này vì lợi ích giả định rằng họ có thể khiến hàng xóm thích thú và không bị phát hiện rằng họ không sở hữu những thứ họ cường điệu, giống như những thầy bói hay thầy lang điêu luyện; và tương tự phần đông con người cường điệu theo hướng như vậy, bởi vì những sai trái mà tôi đã nhắc tới nằm ở trong họ.

Người Dè dặt, tức là kẻ hạ thấp chất lượng của bản thân, có vẻ ngoài tế nhị hơn trong nhân cách của họ, bởi vì họ không nói để kiếm lợi mà để tránh sự hào nhoáng. Một đặc tính phổ biến ở những nhân cách như vậy là sự từ chối các quan điểm hiện tại phổ biến, như Socrates thường làm. Nhưng những người không công nhận những thứ nhỏ bé và cả những thứ chất lượng quá rõ ràng, và họ được gọi là Màu mè, thì rất đáng khinh.

Sự Dè dặt này thỉnh thoảng biểu hiện như Cường điệu, ví dụ như khi họ mặc váy Sparta; trên thực tế, cả sự thừa và thiếu quá mức đều là bản chất của Cường điệu. Nhưng những người dè dặt ở mức độ trung bình, và ở những trường hợp mà sự thật không quá hiển nhiên, thì mang lại ấn tượng của một sự tế nhị. Ở đây, chính kẻ Cường điệu (nhân cách tệ nhất) có vẻ như đối ngược với Người Trung thực.

VIII

[1128a] Tiếp theo, bởi cuộc sống có những lúc chững lại và trong đó có những thời gian giải trí kết hợp với sự Đùa cợt, và trong đó cũng có những quan hệ xã hội phù hợp, và các quy tắc cho việc nói và cách nói sao cho phù hợp; tương tự cũng đúng với việc lắng nghe (và sẽ có một sự khác biệt giữa nói và nghe những điều này). Rõ ràng khi xem xét tới những thứ như vậy thì cũng sẽ có sự thừa và thiếu cùng với sự trung đạo.

Những kẻ thái quá trong việc cố gắng gây hài một cách lố bịch được xem là Gã hề và Tục tĩu, làm mọi thứ và bằng mọi cách, và trả mọi giá, đồng thời chỉ nhắm tới gây cười hơn là nói điều gì phù hợp và tránh pha nỗi đau vào trò hề của họ. Mặt khác, những kẻ bản thân không bao giờ pha trò hề và không hài lòng với những người hài hước thì được cho là Thô lỗ và Hà khắc. Nhưng những người gây hài với gu tốt thì được gọi là Dí dỏm bởi khái niệm Hi Lạp (*eutrapeloi*) cho người như vậy có nghĩa là họ đáp lại (*eutropoi*) nhanh chóng và phù hợp. Những điều này được cho là chuyển động của tính cách đạo đức; và khi cơ thể được đánh giá qua chuyển động của chúng thì tính cách đạo đức cũng được đánh giá bằng cách này.

Sự lố bịch thì nằm ở bề mặt, và phần đông con người vui thú quá độ trong Đùa cợt và Trò hề, và Gã hề cũng Khôi hài Dễ dãi vì được cho là tế nhị và lịch thiệp. Tuy nhiên chúng khác nhau khá đáng kể, và cũng rõ ràng từ những gì đã được trình bày.

Một phẩm cấp thuộc về trạng thái trung đạo đó là Khéo. Đặc tính của một người Khéo là nói và nghe những thứ phù hợp mà người tốt và một người lịch thiệp nên nói và nghe. Bởi vì có những thứ phù hợp với nói và nghe trong Đùa cợt, nhưng có sự khác biệt giữa Đùa cợt của một người Lịch thiệp và của một kẻ Tục tĩu; cũng có sự khác biệt như vậy giữa một người có học thức và một người không có học thức. Bạn có thể thấy điều này qua so sánh Hài kịch Cũ và Mới[27]: trong Hài kịch Cũ những ngôn từ tục tĩu tạo ra hài hước; còn trong Hài kịch Mới thì sự ẩn dụ làm điều đó, và rõ ràng đây không phải là một khác biệt nhỏ khi xét tới sự chỉnh tề.

Vậy thì chúng ta có nên mô tả một người pha trò giỏi là biết nói những thứ phù hợp với một người lịch thiệp, hay là một người biết tránh gây đau đớn cho người nghe của anh ta, hay thậm chí biết mang lại cho anh ta vui thú? Hay những định nghĩa như vậy quá mơ hồ, bởi những thứ khác nhau thì đáng ghét và đáng yêu đối với những người khác nhau.

Dù thế nào đi chăng nữa, bất cứ điều gì anh ta nói thì anh ta cũng phải nghe, bởi thường thì một người sẽ nói những gì anh ta thích nghe. Tuy nhiên, điều này có giới hạn. Một người sẽ không nói tất cả những thứ anh ta sẽ nghe, bởi vì pha trò là một loại hành vi tục tĩu và có những loại tục tĩu bị

cấm bởi luật pháp; có một số loại pha trò nên bị cấm. Do đó một người tế nhị và lịch sự sẽ biểu hiện phù hợp với pháp luật. Đó là một nhân cách trung đạo, có thể gọi người đó là Khéo hoặc Khôi hài Dễ dãi.

Nhưng Gã hề không thể kháng cự lại sự lố bịch, không tiếc điều gì kể cả bản thân hay người khác để gây hài, nói những loại mà không một người tế nhị nào muốn nói và cả những thứ mà chính anh ta cũng không thể chấp nhận được nếu phải nghe từ người khác nói. [1128b] Người Thô lỗ chẳng có một ích gì trong những tương tác như vậy, bởi anh ta chẳng đóng góp điều gì khôi hài và anh ta cũng gay gắt với những người làm điều đó.

Nhưng một số loại nghỉ ngơi và đùa cợt trong cuộc sống thường được cho là không thể thiếu.

Ba trạng thái trung đạo đã được mô tả xảy ra trong cuộc sống, và nội hàm của chúng đều là sự trao đổi ngôn từ và hành động. Chúng khác nhau ở chỗ cái thì quan tâm tới sự thật, hai cái còn lại thì là sự vui thú, và một trong hai cái đó thì một cái liên quan tới đùa cợt trong cuộc sống, cái còn lại thì là tất cả các điểm khác trong quan hệ xã hội.

IX

Xem Nhục nhã như một Phẩm hạnh thì không đúng, bởi nó giống như một cảm xúc hơn là một trạng thái đạo đức. Chúng ta biết nó được định nghĩa là "một loại sợ sự hèn hạ," và hiệu ứng của nó thì giống với những hiệu ứng sợ nguy hiểm, bởi những người cảm thấy Nhục nhã thì đỏ mặt còn những kẻ sợ cái chết thì nhợt mặt. Cả hai đều khá rõ ràng về mặt vật lý, và đây được cho là biểu hiện của cảm xúc hơn là trạng thái đạo đức.

Ngoài ra, nó là một cảm xúc không phù hợp với mọi độ tuổi, mà chỉ phù hợp với tuổi trẻ. Chúng ta luôn nghĩ rằng tuổi trẻ nên cảm thấy Nhục nhã vì họ sống theo cảm xúc và gây ra nhiều sai lầm và họ bị kiểm soát bởi Nhục nhã. Thực tế, chúng ta ca ngợi những người trẻ biết Nhục nhã, nhưng không ai ca ngợi một người già làm điều đó, bởi chúng ta biết rằng ông ta không nên làm điều gây nên Nhục nhã. Nhục nhã, do xuất hiện ở những hành động xấu xa thấp hèn, chắc chắn không thuộc về một người tốt, bởi vì

nó là những thứ không nên làm một chút nào. Cũng không có khác biệt gì khi những việc đó thực sự hay được cho là nhục nhã bởi dù thế nào chúng cũng không nên được thực hiện, do đó một người tốt không phải cảm thấy Nhục nhã. Thực ra, một kẻ làm những điều hèn hạ là một kẻ có phẩm hạnh tồi tệ. Và một kẻ như vậy sẽ cảm thấy Nhục nhã nếu hắn ta làm điều gì đó hèn hạ và nghĩ rằng điều này khiến hắn ta trở thành người tốt là điên rồ: bởi vì Nhục nhã chỉ được cảm thấy khi hành động một cách có chủ ý, và một người tốt không bao giờ tự nguyện làm điều gì hèn hạ.

Sự thực, Nhục nhã đôi khi tốt trong một vài trường hợp, ví dụ như

"nếu một người làm điều đó, anh ta sẽ cảm thấy Nhục nhã" nhưng Phẩm hạnh thì lúc nào cũng tốt, không lệ thuộc vào các giả định. Và dù rằng thô lỗ cũng như không thấy xấu hổ khi làm điều gì nhục nhã là tồi tệ, nó không gợi ý rằng một người làm điều tồi tệ và cảm thấy Nhục nhã thì là tốt.

Sự tự chủ không hoàn toàn là một Phẩm hạnh, mà là một loại trạng thái hỗn tạp. Tuy nhiên, toàn bộ những gì về nó sẽ được trình bày ở các Quyển tiếp theo.

Lê Duy Nam *dịch*

QUYỂN V

I

[1129] Bây giờ, xét đến các điểm trong nghiên cứu của chúng ta về Công Chính và Bất Chính, đối tượng của chúng là những loại hành động nào, và loại trạng thái Trung Đạo của Công Chính là gì, và giữa những điểm nào thì nguyên tắc trừu tượng của nó, hay Công Chính, chỉ là Trung Đạo. Và nghiên cứu sẽ được tiến hành theo cùng một phương pháp như chúng ta đã quan sát trong các phần đã nêu ở trên của khảo luận này.

Sau đó, chúng ta thấy rằng tất cả mọi người dùng khái niệm "Công Chính" như một trạng thái đạo đức mà nhờ có nó, con người có khả năng làm những gì công bằng, và thực sự làm điều đó, và mong muốn điều đó

tồn tại: tương tự như vậy đối với Bất Chính, một trạng thái đạo đức như vậy khiến con người làm điều Bất Chính và mong muốn điều bất chính xảy ra: chúng ta cũng hãy bằng lòng với những điều này như một nền tảng ban đầu.

Tôi đề cập đến hai vấn đề này, bởi vì các trạng thái tinh thần hay thể xác không vận hành theo cùng cách thức với Khoa Học hay Khả Năng: Tôi muốn nói là trong khi người ta nghĩ rằng cùng một Khả

Năng hay Khoa Học có thể dung hòa những điều đối lập, một Trạng Thái lại không: sức khỏe, chẳng hạn, người ta chỉ làm những điều có lợi cho sức khỏe, chứ không phải những điều ngược lại; chúng ta nói một người đàn ông đi bộ một cách khỏe mạnh khi anh ta đi như cách một người đàn ông khỏe mạnh sẽ đi.

Tuy nhiên, trong hai trạng thái trái ngược nhau, thường thì người ta có thể biết đến trạng thái này thông qua trạng thái kia và hiểu rõ một trạng thái qua đối tượng của chúng: biết được trạng thái tốt là gì, thì cũng sẽ dễ dàng hiểu được trạng thái xấu, và từ những điều thuộc về trạng thái tốt của cơ thể, người ta có thể hiểu được trạng thái tốt đó, và *ngược lại*. Ví dụ, nếu trạng thái tốt là sự chắc khỏe của thịt thì nó kéo theo trạng thái xấu là sự mềm nhũn của thịt; và bất cứ điều gì tạo nên sự chắc khỏe của thịt thì đều được liên hệ với trạng thái tốt.

Hơn nữa, nói chung, một trong hai khái niệm trái ngược này được sử dụng theo nhiều nghĩa thì khái niệm còn lại cũng sẽ như vậy; ví dụ như, nếu khái niệm "Công Chính" mang tính đa nghĩa, thì "Bất Chính" cũng sẽ như vậy. Bây giờ Công Chính và Bất Chính dường như được sử dụng theo nhiều nghĩa, nhưng, bởi vì ranh giới giữa chúng rất mỏng manh, thường thì sự đa nghĩa đó trở nên khá mờ nhạt, và không rõ ràng như khi các nghĩa này khác xa nhau, bởi vậy trong trường hợp thứ hai, sự khác biệt có thể nhìn thấy là rất lớn, ví dụ, từ [tiếng Hy Lạp: *klehis*] cũng được sử dụng để chỉ phần xương nằm dưới cổ của động vật và đồng thời chỉ dụng cụ mà mọi người dùng để đóng cửa.

Giờ hãy thử phân tích xem khái niệm "Người Bất Chính" được sử dụng với bao nhiêu nghĩa. Một kẻ vi phạm pháp luật, và một người tham lam, và một người không công bằng, tất cả đều được coi là Bất Chính, và rõ ràng nếu là người Công Chính, anh ta sẽ là người hành động theo luật pháp và là người công bằng. Và sau đó "những người Công Chính sẽ là những người tuân thủ pháp luật và công bằng, và "Bất Chính" là bất hợp pháp và bất công.

[1129b] Vậy, vì Người Bất Chính cũng là một kẻ tham lam, nên tất nhiên, anh ta sẽ có thái độ như vậy, đối với cả những điều tốt, nhưng không phải mọi thể loại, mà chỉ những đối tượng của may mắn và xui xẻo và điều này nói chung là tốt nhưng cũng có thể tùy theo từng cá nhân. Tuy nhiên, người cầu mong và theo đuổi những điều này: đáng lẽ họ không nên làm vậy mà chỉ cầu nguyện rằng những điều thường là tốt thì cũng sẽ tốt cho họ, và chọn những gì là tốt cho bản thân họ.

Nhưng Người Bất Chính không phải lúc nào cũng chọn phần lớn hơn, mà thậm chí đôi khi còn ít hơn; như trong trường hợp của những điều vốn dĩ là xấu xa: nhưng dù thế, vì ít xấu xa hơn được cho là tốt theo một cách nào đó và những kẻ tham lam thì theo đuổi cái tốt cho mình, do đó, ngay cả trong trường hợp này, anh ta được cho là một người tham lam, tức là một người cố gắng đạt được nhiều điều tốt hơn là chỉ nhận lấy phần của anh ta: tất nhiên anh ta cũng là một người không công bằng, đây là một khái niệm rộng và phổ biến.

Chúng ta đã nói rằng người vi phạm Luật là Bất Chính, và người tuân thủ Luật pháp thì Công Chính: hơn nữa, rõ ràng là tất cả những điều Hợp pháp đều theo cách nào đó được coi là Công Chính, bởi vì khi Hợp pháp, chúng ta hiểu rõ những gì đã được định nghĩa bởi quyền lực lập pháp và mỗi điều trong đó chúng ta đều cho rằng Công Chính. Luật cũng đưa ra định hướng về tất cả các điểm, nhắm vào lợi ích chung của tất cả, hoặc của những người tốt nhất hoặc những người nắm quyền lực (lấy sự tốt đẹp thực sự chuẩn mực hoặc áp dụng một số ước tính khác); theo một cách nào đó, ý của chúng tôi khi nói đến Công Chính, là nói đến những thứ có xu hướng tạo lập và giữ gìn hạnh phúc và các thành phần của nó cho cộng đồng xã hội.

Hơn nữa, Luật pháp ra lệnh cho người ta làm những hành vi không chỉ của người dũng cảm (như không tự ý bỏ vị trí, hay trốn chạy, hoặc hạ vũ khí) mà của cả những người tự làm chủ bản thân, như tránh quan hệ ngoại tình và bừa bãi; và những người điềm đạm, chẳng hạn kiềm chế không đánh người khác hoặc dùng từ ngữ làm tổn thương người khác: và trong cùng cách đó; tương tự như vậy đối với một số phẩm hạnh và sự đồi bại, Luật pháp cũng ra lệnh cho một số hành vi và cấm đoán một số khác, theo một cách đúng đắn nếu đó là một luật pháp tốt, và theo cách kém hơn nếu nó là một luật pháp tồi.

Bây giờ sự Công Chính này thực sự là Phẩm hạnh hoàn hảo, nhưng không chỉ đơn giản vậy mà được thực thi đối với cả những người khác: và vì lý do này, Công Chính đôi khi được xem như là Phẩm hạnh tốt đẹp nhất, và

“Không phải Hesper hay Ngôi sao buổi sáng

Rất xứng đáng với sự ngưỡng mộ của chúng ta” và trong một câu tục ngữ, chúng ta cũng nhận xét như vậy; “Tất cả Phẩm hạnh đều gộp trong Công Chính.”

Và điều đó theo một nghĩa nhất định là Phẩm hạnh hoàn hảo bởi vì đó là sự thực hành của Phẩm hạnh hoàn hảo. Và hoàn hảo như vậy là bởi vì nó có thể thực hành phẩm hạnh của mình đối với người hàng xóm và không chỉ đơn thuần là với chính mình; ý tôi là, có nhiều người có thể biểu lộ Phẩm hạnh của mình trong cách điều chỉnh hành vi nhưng lại không thể nào làm điều đó trong mối quan hệ với những người láng giềng [1130a]. Và vì lý do này mà câu châm ngôn của Bias được cho là tốt,

“Phép tắc sẽ cho thấy bản chất của một con người;” vì người mang Phép tắc nhất thiết phải tiếp xúc với người khác, tức là trong một cộng đồng. Và vì lý do tương tự, chỉ riêng Công Chính trong số tất cả các Phẩm hạnh được coi là một đức tính tốt với những người khác, bởi vì nó làm những điều có lợi ích cho những người khác, có thể là với kẻ cai trị hoặc những thần dân của anh ta. Bây giờ anh ta là kẻ xấu xa nhất trong số những người hành xử đồi bại không chỉ với bản thân mình mà còn với người khác;

nhưng anh ta sẽ là con người tốt đẹp nhất nếu sống phẩm hạnh không chỉ trong bản thân mà còn đối với những người xung quanh.

Tuy nhiên, Công Chính theo nghĩa này không phải là một phần của Phẩm hạnh mà có cùng quy mô với Phẩm hạnh; cũng không phải Bất Chính là một phần của Đồi Bại mà nó có cùng quy mô với Đồi Bại. Công Chính theo nghĩa này không giống với Phẩm hạnh đã bàn đến trước đây. Thực ra chúng giống nhau về bản chất, nhưng điểm nhìn thì khác nhau: xét trong mối tương quan với người khác, đó là Công Chính, xét riêng lẻ như một trạng thái đạo đức thì đó là Phẩm hạnh.

II

Nhưng đối tượng nghiên cứu của chúng ta là Công Chính, theo nghĩa nó là một phần của Phẩm hạnh (có một thứ như vậy, như ta thường nói), và tương tự như vậy đối với Bất Chính. Và về sự tồn tại của trường hợp sau, nhận xét này có thể làm chứng: có nhiều đồi bại mà người thực hành chúng trở nên Bất Chính, nhưng không tham lam; ví dụ, nếu vì hèn nhát, anh ta vứt bỏ tấm khiên của mình, hoặc vì nóng tính, anh ta sử dụng ngôn ngữ lăng mạ, hay vì keo kiệt, anh ta không giúp đỡ bạn bè về tiền bạc; nhưng bất cứ khi nào anh ta làm một hành động tham lam, thường là không theo cách của những sự đồi bại vừa được liệt kê, chắc chắn không theo cách của tất cả, thì vẫn có thể theo cách thức của đồi bại này hay đồi bại khác (vì chúng ta đổ lỗi cho anh ta), và theo cách thức của Bất Chính. Có một loại Bất Chính khác biệt với loại Bất Chính cùng quy mô với Đồi Bại và liên hệ đến nó như thể một bộ phận với toàn thể, và một loại Bất Chính liên hệ với Bất Chính mà có cùng quy mô với sự vi phạm luật pháp như một bộ phận với toàn thể.

Một lần nữa, giả sử một người đàn ông quyến rũ vợ của một người đàn ông khác để chiếm đoạt và lợi dụng từ việc đó, và một người khác cũng làm như vậy do sự thôi thúc của ham muốn, với chi phí tiền bạc và tổn thương; người có hành vi thứ hai sẽ được gọi là kẻ thiếu tự chủ hơn là tham lam, và kẻ thứ nhất là Bất Chính chứ không phải thiếu tự chủ: Tại sao lại như vậy? Rõ ràng vì những gì anh ta chiếm được.

Một lần nữa, trong số tất cả các hành vi Bất Chính khác, chúng ta đều quy đến một số trạng thái suy đồi nào đó, như, nếu một người đàn ông thực hiện hành vi ngoại tình, đó là sự thiếu tự chủ; nếu anh ta bỏ rơi đồng đội của mình, đó là sự hèn nhát; nếu anh ta tấn công người khác, đó là sự tức giận; nhưng nếu anh chiếm đoạt được lợi ích nào đó, thì đó không phải sự đồi bại nào khác ngoài Bất Chính.

[1131b] Vì vậy, rõ ràng có một loại Bất Chính khác biệt nhưng bên cạnh đó lại bao hàm tất cả Đồi Bại, có cùng một tên gọi vì định nghĩa của chúng nằm trong cùng một nhóm; vì cả hai đều tác động lên những người khác, nhưng một người quan tâm đến danh dự, hoặc của cải, hoặc sự an toàn, hoặc bất cứ thứ gì có thể bao gồm được những phạm trù này, và được thôi thúc bởi sự vui thích được chiếm đoạt cái gì đó, trong khi người kia quan tâm đến những điều mà một người tốt quan tâm.

Bây giờ rõ ràng là có nhiều hơn một loại Công Chính, và có một loại khác biệt với Phẩm hạnh nói chung: tiếp theo chúng ta phải xác định nó là gì và có những đặc điểm gì.

Vậy, Người Bất Chính được chia thành bất hợp pháp và bất công, còn Công Chính theo đó bao gồm hợp pháp và công bằng: Sự Bất Chính đã nhắc tới ở trên là theo nghĩa bất hợp pháp. Và vì sự bất công và sự nhiều hơn khác nhau, nhưng khác nhau theo nghĩa một phần so với toàn bộ (bởi vì tất cả sự nhiều hơn đều là bất công, nhưng không phải là mọi sự bất công đều là sự nhiều hơn), vì vậy, Người Bất Chính và Sự Bất Chính mà chúng ta đang tìm kiếm không giống, bởi Bất Chính theo nghĩa này là một phần của Bất Chính có cùng quy mô với Đồi Bại, và tương tự Công Chính đối với Công Chính cùng quy mô với Phẩm hạnh. Vì vậy, những gì chúng ta phải nói bây giờ là Công Chính và Bất Chính cụ thể, và tương tự là Người Công Chính và Người Bất Chính cụ thể.

Tại đây, chúng ta hãy bỏ qua mọi nhận xét sâu hơn về Công Chính có cùng quy mô với Phẩm hạnh (là sự thể hiện của Phẩm hạnh trong tất cả các mối liên quan đến những người khác) và tương tự là Bất Chính với Đồi Bại. Rõ ràng là chúng ta cũng phải tách biệt Người Công Chính và Người Bất Chính liên quan đến những điều này: bởi vì người ta có thể nói khá

dõng dạc rằng hầu hết những điều hợp pháp là những điều thường dẫn đến hành động Phẩm hạnh theo nghĩa đầy đủ nhất của nó, bởi vì luật pháp liên quan đến việc sống trong phù hợp với từng loại Phẩm hạnh và cấm đoán sống theo Đồi Bại. Và những gì tạo nên Phẩm hạnh trong tất cả những mối tương quan của nó là những điều luật đã được thực hiện trong lĩnh vực giáo dục cho xã hội.

Nhân tiện, nói về giáo dục cá nhân, đối với một người đơn giản là tốt mà không cần xét đến quan hệ với người khác, cho dù đó là địa hạt chính trị [tiếng Hy Lạp: *politikae*] hay một số khoa học khác, chúng ta phải xác định vào một thời điểm trong tương lai: vì người ta có thể trở thành một người tốt và một công dân tốt không giống nhau trong mọi trường hợp.

Bây giờ, về Công Chính Cụ Thể và những Người Công Chính liên quan trong đó, một loại có liên quan đến sự phân phối danh dự, hoặc của cải, hoặc những thứ khác được chia sẻ giữa các thành viên của cộng đồng xã hội (bởi vì trong những cá nhân ấy, một người có thể được chia phần nhiều hơn người kia), còn loại kia lại mang tính điều chỉnh các thỏa thuận giữa mọi người với nhau.

[1131a] Và nói về cái thứ hai, ta lại có thể chia làm hai phần: bởi các thỏa thuận, một số là có chủ ý và một số không có chủ ý. Có chủ ý, như sau: bán, mua, sử dụng, bảo lãnh, vay mượn, ký gửi, tuyển dụng; và nhóm này được gọi là có chủ ý vì nguồn gốc của các thỏa thuận này là có chủ ý.

Nhóm không có chủ ý thường hoặc là bí mật như trộm cắp, ngoại tình, đầu độc, mối lái, bắt cóc nô lệ, ám sát, làm chứng giả; hoặc kèm theo bạo lực công khai như xúc phạm, gông cùm, chết chóc, cướp bóc, gây thương tích, ngôn ngữ thô tục, phỉ báng.

III

Vậy, con người bất chính chúng ta đã nói đến là bất chính, và "Bất Chính" vốn dĩ là bất công: thêm nữa, hiển nhiên là có một Trung Đạo của những gì bất công, có nghĩa là, phần được chia bằng nhau hoặc một nửa chính xác (bởi vì dù trong hành vi nào thì ở đó cũng sẽ xuất hiện phần

nhiều hơn và phần ít hơn, và có cả phần cân bằng, hay còn gọi là một nửa chính xác). Nếu sau đó những gì Bất Chính là bất công và những gì Công Chính là công bằng, điều mà mọi người đồng ý trong khi không cần chứng minh: và vì công bằng là một Trung Đạo, Công Chính cũng phải là như vậy. Giờ đây những gì là công bằng ám chỉ ít nhất đến hai phần tử: sau đó suy ra rằng Công Chính vừa là Trung Đạo và vừa là công bằng và đối với những người cụ thể nào đó. Và khi là Trung Đạo, nó phải đứng giữa những sự vật nào đó (tức là giữa phần nhiều hơn và ít hơn), khi là công bằng, nó phải bao gồm hai sự vật, và khi là công chính nó phải công chính với những con người cụ thể. Do đó, Công Chính ám chỉ ít nhất là bốn phần tử, hai phần tử chịu ảnh hưởng của công chính, và hai phần tử đại diện cho các phần được chia.

Và sẽ có sự công bằng như nhau giữa các phần tử đại diện cho người cũng như những phần tử đại diện cho sự vật; bởi vì mối quan hệ của những thành phần thuộc nhóm thứ hai với nhau cũng tương tự như nhóm thứ nhất với nhau; bởi vì nếu như người ta không công bằng, họ sẽ không nhận phần bằng nhau: trong thực tế, đây chính là mầm mống của tất cả xung đột và tranh chấp trên đời, khi hoặc là những người bình đẳng nhận được những phần chia không đều nhau, hoặc họ không bình đẳng với nhau nhưng lại nhận được những phần chia bằng nhau. Một lần nữa, sự cần thiết của bình đẳng các tỷ lệ này được thể hiện bằng cụm từ chung "theo tỷ lệ", bởi vì tất cả đồng ý rằng sự Công Chính trong phân phối phải theo một tỷ lệ nào đó, nhưng tỷ lệ gì, thì mọi người lại không thống nhất được: những người dân chủ xét theo tự do, những kẻ thuộc chế độ quả đầu theo của cải, những người khác cho rằng phải xét theo dòng dõi và nhóm quý tộc xét theo phẩm hạnh.

Sự Công Chính, sau đó, là một cái gì đó theo tỷ lệ. Bởi vì tỷ lệ không chỉ áp dụng cho những con số kèm theo đơn vị, mà cả những con số nói chung, vì đó là sự bình đẳng của các tỷ lệ, và ám chỉ đến ít nhất bốn phần tử (điều này đúng trong trường hợp tỷ lệ rời rạc là rõ ràng và hiển nhiên, nhưng nó cũng đúng trong tỷ lệ liên tục, vì điều này sử dụng một phần tử [1131b] như hai phần tử và đề cập đến nó hai lần, do đó A : B : C có thể được biểu thị dưới dạng A : B :: B : C. Trong cách đầu tiên, B được đặt tên hai lần và do đó, nếu như trong cách thứ hai, B thực sự được viết hai lần, tỷ lệ sẽ là bốn):

và tương tự như vậy ngụ ý ít nhất bốn phần tử và tỷ lệ giữa hai cặp phần tử là như nhau, bởi vì người và vật được chia tương tự nhau. Do đó, nó sẽ được hiểu là, A : B :: C : D, và sau đó thay đổi thứ tự thành A : C :: B : D, và sau đó (giả sử C và D để đại diện cho những sự vật) A + C : B + D :: A : B. Sự phân phối trong thực tế bao gồm việc kết hợp các phần tử này với nhau: và nếu chúng được đặt cùng nhau để duy trì tỷ lệ này, thì phân phối kết hợp chúng một cách công bằng. Vì vậy, sự kết hợp của tỷ lệ thứ nhất và thứ ba cũng như thứ hai và thứ tư là Công Chính trong sự phân phối, và Công Chính này là Trung Đạo tương đối với những gì vi phạm tỷ lệ, bởi vì hợp tỷ lệ là trung đạo và Công Chính là hợp tỷ lệ. Bây giờ các nhà toán học gọi loại tỷ lệ này là mang tính hình học: vì theo tỷ lệ hình học, toàn bộ đối với toàn bộ như từng phần đối với từng phần. Hơn nữa, tỷ lệ này không liên tục, bởi vì người và vật không tạo nên một phần tử.

Công Chính nghĩa là theo đúng tỷ lệ, và Bất Chính vi phạm tỷ lệ; và do đó, có sự lớn hơn và nhỏ hơn: thật ra là đúng trong trong các thỏa thuận thực tế, bởi vì ai hành động bất công sở hữu phần lớn hơn và ai bị đối xử bất công nhận được ít điều tốt đẹp hơn; nhưng trong trường hợp điều xấu, mọi chuyện bị đảo ngược: bởi vì người ta cho rằng có ít điều xấu hơn là tốt, bởi vì ít điều xấu hơn thì được ưa chuộng hơn là nhiều điều xấu, và cái gì được ưa chuộng hơn là tốt, và càng nhiều thì càng tốt.

Đây là một loại của Công Chính.

IV

Và cái còn lại là Công Chính Điều Chỉnh, phát sinh trong các thỏa thuận có chủ ý hoặc không có chủ ý. Bây giờ điều này chỉ có một hình thức khác với cái đã nói ở trên; đối với những gì liên quan đến phân phối tài sản chung luôn theo tỷ lệ đã nói ở trên; tôi muốn nói là, nếu việc phân chia được tạo ra từ tài sản chung, các phần chia sẽ có cùng tỷ lệ với nhau như những đóng góp ban đầu đã tạo ra, và Bất công trái ngược với Công Chính là ở chỗ nó vi phạm tỷ lệ.

Nhưng sự Công Chính phát sinh trong các thỏa thuận giữa người với người là một sự bình đẳng theo một nghĩa nào đó, và Bất Chính là một sự bất bình đẳng, không chỉ theo nghĩa tỷ lệ đó mà còn là về mặt số học. [1132a] Bởi vì không có sự khác biệt giữa việc kẻ xấu cướp của người tốt hay ngược lại, người tốt cướp của kẻ xấu, cũng như dù người tốt hay xấu phạm tội ngoại tình: luật pháp chỉ quan tâm đến sự khác biệt được tạo ra bởi thiệt hại và đối xử với con người như trước đây họ vẫn bình đẳng, trong đó người này gây ra và người kia bị chấn thương hoặc tổn thương. Và vì vậy, sự Bất Chính này, do bất công, người thẩm phán nỗ lực tái thiết lập công bằng, bởi vì thực sự khi một bên bị thương và bên kia đã đánh anh ta, hoặc một bên giết và người kia chết, sự đau khổ và việc làm bị chia thành những phần không đồng đều; vậy là, thẩm phán cố gắng khôi phục sự bình đẳng bằng hình phạt, do đó lấy từ lời lãi mà người ta nhận được.

Bởi lẽ các phần tử lãi và lỗ được áp dụng cho các trường hợp này, mặc dù có lẽ phần tử trong một số trường hợp cụ thể có thể không đúng, ví dụ, lời lãi đối với người đã ra đòn và mất mát cho người đã nhận nó: Tuy nhiên, khi sự chịu đựng đã được ước tính, sẽ có một thứ được gọi là mất mát và cái kia là lời lãi.

Và vì vậy, sự công bằng là một Trung Đạo giữa cái nhiều hơn và cái ít hơn, đại diện cho được và mất theo những cách trái ngược nhau (ý tôi là, càng nhiều điều tốt và càng ít điều xấu được coi là *được*; càng ít điều tốt và càng nhiều điều xấu là *mất*): giữa hai thái cực đó, công bằng được coi là một Trung Đạo, công bằng chúng ta gọi là Công Chính: và do đó, Công Chính Điều Chỉnh phải là Trung Đạo giữa mất và được. Và đây là lý do tại sao khi xảy ra tranh chấp, người ta phải nói với thẩm phán: đến gặp thẩm phán thực tế là đến với Công Chính, vì thẩm phán là sự nhân cách hóa của Công Chính. Và con người tìm kiếm một thẩm phán như một người đứng trung lập, được thể hiện bằng tên do một số người đặt cho các thẩm phán (tiếng Hy Lạp: *mesidioi*, hoặc người ở giữa) dựa trên quan niệm rằng nếu họ có thể đạt được những gì nằm ở Trung Đạo, họ sẽ có được Công Chính. Công Chính vì vậy phải là một Trung Đạo vì người thẩm phán cũng vậy.

Vì vậy, sứ mệnh của thẩm phán là làm mọi thứ công bằng, và giống như thể có một vạch phân chia không đồng đều, ông ta lấy từ phần nhỉnh hơn và

thêm vào phần ít hơn. Và khi tổng thể được chia thành hai phần chính xác bằng nhau thì người ta nói rằng họ đã có phần của họ, khi họ đã có được những phần chia bằng nhau; và ở đây bình đẳng là một Trung Đạo giữa nhiều hơn và ít hơn theo sự cân bằng mang tính số học.

Nhân tiện, điều này giải thích cho từ nguyên của khái niệm mà theo tiếng Hy Lạp chúng ta thể hiện các ý tưởng của Công Chính và Thẩm phán: tiếng Hy Lạp *dikaion* gần như tiếng Hy Lạp *dichaion*, nghĩa là chia thành hai phần; và tiếng Hy Lạp *dikastaes* gần như tiếng Hy Lạp *dichastaes*, nghĩa là người chia thành hai phần. Vì khi một trong hai phần bằng nhau bị lấy ra một khoản nào đó và thêm vào phần kia, phần kia sẽ vượt quá phần bị lấy một lượng bằng gấp đôi khoản đã bị lấy ra: nếu chỉ lấy một khoản từ phần trước và không được thêm vào phần sau, thì phần sau sẽ [1132b] vượt quá phần trước chỉ bằng một lần khoản đã lấy ra mà thôi; nhưng trong trường hợp kia, phần nhiều hơn vượt quá Trung Đạo một khoản và Trung Đạo cũng vượt quá đúng khoản đó so với phần ít hơn. Bằng cách minh họa này, sau đó, chúng ta có được một quy tắc để xác định những gì cần lấy từ người có phần lớn hơn và những gì cần thêm ở người có ít hơn. Khoản vượt quá của Trung Đạo so với phần ít hơn phải được thêm vào phần ít hơn và khoản vượt quá Trung Đạo của phần nhiều hơn cũng phải được lấy từ phần này.

Do đó, giả sử ta có ba đường thẳng bằng nhau. Một trong số chúng sau đó bị cắt bỏ một đoạn, và thêm cùng lượng đó vào một đường thẳng khác. Khi đó, toàn bộ thứ vừa được tạo ra sẽ vượt quá phần còn lại của thứ được lấy ra ban đầu, bằng hai lần đoạn thẳng cắt ra, và sẽ vượt quá đường thẳng mà đoạn thẳng đó không ghép vào. Và các khái niệm được và mất này bắt nguồn từ trao đổi có chủ ý: có nghĩa là, việc có nhiều hơn những gì bản thân vốn có được gọi là đạt được, và có ít hơn phần vốn có được gọi là bị mất; ví dụ, trong việc mua hoặc bán, hoặc bất kỳ thỏa thuận nào khác được đảm bảo bởi pháp luật, nhưng khi kết quả là không hơn không kém, mà bằng chính xác như ban đầu, mọi người nói rằng họ sở hữu phần riêng của họ, và không bị mất cũng không được thêm.

Vì vậy, những điều Công Chính mà chúng ta đã và đang bàn đến là một Trung Đạo giữa *mất* và *được* xuất hiện từ các thỏa thuận có chủ ý; nghĩa là,

nó mang cùng một giá trị sau thỏa thuận so với trước khi thỏa thuận diễn ra.

V

Có những người có quan niệm rằng Có qua có lại vốn là công chính, như những người thuộc trường phái Pythagore đã nói, vì họ định nghĩa Công Chính đơn giản và một cách vô điều kiện là "Những gì có qua có lại". Nhưng sự Có qua có lại đơn giản này sẽ không phù hợp với Công Chính Phân Phối, hoặc Công Chính Điều Chỉnh (và đây là cách giải thích mà họ đưa ra cho *quy tắc Rhadamanthine*[28] của Công Chính: *Nếu một người đàn ông phải chịu đựng những gì anh ta đã làm, thì đó hiển nhiên là công chính*), bởi trong nhiều trường hợp, sự khác biệt nảy sinh: ví dụ, giả sử một người có thẩm quyền đã đánh một người khác, và anh ta lại không bị đánh lại; hoặc nếu một người đã đánh một người có thẩm quyền, anh ta không chỉ phải chịu đòn mà còn nhận hình phạt nữa. Và một lần nữa, sự có chủ ý hoặc không có chủ ý của các hành động tạo ra sự khác biệt lớn.

[1133a] Nhưng trong các mối quan hệ trao đổi nguyên tắc Công Chính như Có qua có lại này tạo thành sự kết nối của tổ chức, nhưng sự đáp lại đó phải theo tỷ lệ chứ không phải là bình đẳng một cách chi li, bởi vì chính nhờ có sự đáp lại một cách theo tỷ lệ đó mà cộng đồng xã hội được trở nên gắn kết; bởi vì hoặc là đáp trả điều xấu lại điều xấu, và nếu điều này không được thực thi thì nó được coi là một điều kiện lệ thuộc của sự vật; hoặc nếu không thì điều tốt đáp trả điều tốt, và nếu điều này không được thực hiện thì không có sự chấp nhận tham gia, đó là sự ràng buộc của tổ chức của họ.

Và đây là ý nghĩa đạo đức của việc đặt Ngôi đền Ân sủng (tiếng Hy Lạp: *charites*) trên các đường phố công cộng, để làm nổi bật quan điểm rằng có thể tồn tại sự đền đáp (tiếng Hy Lạp: *charis*) bởi vì một người nên đền đáp người đã giúp anh ta một ân huệ và sau đó trở thành người ban ơn (tiếng Hy Lạp: *charis*) cho kẻ khác, bằng cách làm cho người đó một ân huệ.

Bây giờ các hành vi cho lẫn nhau theo tỷ lệ phù hợp có thể được biểu diễn bằng các đường chéo của hình bình hành[29], ở bốn góc mà các nhân vật và các dụng cụ của họ được đặt sao cho cạnh nối các nhân vật đối diện với

cạnh nối các dụng cụ và mỗi bên được kết nối bởi một cạnh với dụng cụ riêng của anh ta, như trong hình vẽ dưới đây.

Thợ xây Thợ đóng giày

Dụng cụ xây nhà Dụng cụ đóng giày

Người thợ xây sẽ nhận được từ người thợ đóng giày dụng cụ của anh ta và đưa cho người kia dụng cụ của mình: nếu vậy đầu tiên phải có công bằng mang tính tỷ lệ, và sau đó xảy ra sự Đáp trả, sẽ có kết quả là công bằng mà chúng ta đang nói đến; nếu không, không có công bằng, cũng không có có liên kết; vì không có lý do tại sao dụng cụ của người này có thể không tốt hơn của người kia, và do đó trước khi trao đổi được thực hiện, chúng phải được làm cho công bằng. Và điều này cũng đúng trong các nghệ thuật khác: vì chúng có thể bị phá hủy hoàn toàn nếu không có sự tương ứng về số lượng và chất lượng giữa người sản xuất và người tiêu dùng. Bởi lẽ, chúng ta phải nhớ, không có giao dịch phát sinh giữa hai vật cùng loại, ví dụ, hai thầy thuốc; nhưng giả dụ giữa thầy thuốc và nhà nông học, hoặc, nói chung, giữa những người khác nhau và không công bằng, nhưng tất nhiên những điều này phải được làm cho công bằng trước khi trao đổi có thể diễn ra.

Do đó, có một điều không thể thiếu rằng tất cả những thứ có thể trao đổi phải có khả năng so sánh với nhau, và vì mục đích ấy, tiền đã xuất hiện, và trở thành một loại phương tiện, vì nó đo lường tất cả mọi thứ và tương tự đo được cả sự thừa thãi và thiếu hụt; ví dụ, bao nhiêu đôi giày thì bằng với một ngôi nhà hoặc một lượng thực phẩm nhất định. Khi đó, cũng như so người thợ xây đối với người đóng giày, rất nhiều đôi giày phải được so với ngôi nhà (hoặc thực phẩm, nếu thay vì một người thợ xây, một nhà nông học trở thành bên trao đổi); bởi lẽ trừ khi có tỷ lệ này thì không thể có trao đổi hoặc thỏa thuận, và tỷ lệ này không thể tồn tại trừ khi các phần tử bằng một cách nào đó phải tương đương nhau, do đó là nhu cầu, như đã nêu ra trên đây, của một sự đo lường của mọi sự vật. Bây giờ đây thực sự là Nhu cầu đối với họ, là kết nối chung của tất cả các thỏa thuận như vậy. Vì nếu các bên hoàn toàn không muốn hoặc không giống nhau về dụng cụ của nhau, thì sẽ không có bất kỳ trao đổi nào, hoặc ít nhất là không giống nhau.

Và tiền đã trở thành, theo thỏa thuận chung, một đại diện của Nhu cầu; và lý giải của cái tên gọi trong tiếng Hy Lạp *nomisma* là như sau: không phải tự nhiên nó là như vậy mà theo thông lệ hoặc luật pháp (tiếng Hy Lạp: *nomos*), và chúng ta có quyền lực để thay đổi giá trị của nó, hoặc làm cho nó hoàn toàn vô dụng.

[1113b] Rồi sau đó, sẽ có sự đáp trả khi các điều khoản đã được cân bằng để hợp với tỷ lệ này: Nhà nông học : Thợ đóng giày :: dụng cụ của Thợ đóng giày : dụng cụ của Nhà nông học; nhưng bạn phải đưa chúng về dạng tỷ lệ này khi chúng trao đổi, nếu không thì một thái cực sẽ kết hợp cả hai phần dư ra của giá trị trung bình; nhưng khi họ sở hữu chính xác phần của họ thì họ bình đẳng với nhau, bởi vì sự bình đẳng giống như vậy có thể xảy ra trong trường hợp của họ. Lấy A đại diện cho một nhà nông học, C là thực phẩm, B là một thợ đóng giày, D là dụng cụ của anh ta được cân bằng với dụng cụ của A. Khi đó tỷ lệ sẽ đúng, A : B :: C : D; bây giờ sự đáp trả sẽ trở thành khả dĩ, nếu không, sẽ không có thỏa thuận nào hết.

Bây giờ, thứ kết nối mọi người trong các thỏa thuận đó là Nhu cầu, như một thứ gì đó, được thể hiện bởi thực tế rằng, khi một trong hai người không muốn cái gì của người kia hoặc không ai muốn của ai, họ không trao đổi gì cả; trong khi họ sẽ trao đổi khi một người muốn những gì người kia có, ví dụ như rượu vang, và họ trả lại bằng ngô để xuất khẩu.

Và hơn nữa, tiền là một loại bảo đảm đối với chúng ta trong khía cạnh trao đổi vào một thời điểm nào đó trong tương lai (giả sử rằng người ta muốn thứ gì ngay tại thời điểm hiện tại, chúng ta sẽ có nó khi chúng ta cần); lý thuyết về tiền là bất cứ khi nào người ta mang nó, họ đều có thể nhận được hàng hóa đổi lại; tất nhiên điều này cũng chịu ảnh hưởng bởi khấu hao, vì sức mua của nó không phải lúc nào cũng giống nhau, nhưng nó vẫn có tính chất lâu dài hơn so với các mặt hàng mà nó đại diện. Và đây là lý do tại sao tất cả mọi thứ nên có một mức giá được đặt ra cho họ, bởi vì trao đổi có thể xảy ra bất cứ lúc nào, và nếu có trao đổi thì có thỏa thuận. Vì vậy, tiền, giống như một biện pháp, khiến những thứ có giá trị ngang nhau trở nên cân bằng; vì nếu không có trao đổi thì sẽ không có thỏa thuận, và không có trao đổi nếu không có bình đẳng, và không có bình đẳng nếu không có khả năng tương xứng về giá trị; không thể có chuyện những thứ

rất khác biệt sẽ thực sự tương đương nhau, nhưng chúng ta có thể ước chừng đủ cho tất cả các mục đích thực tế liên quan đến Nhu cầu. Biện pháp chung phải là một đơn vị gì đó, và cũng từ sự đồng thuận (vì lý do đó nó được gọi là *nomisma*), vì điều này làm cho tất cả mọi thứ đều tương xứng: trên thực tế, tất cả mọi thứ đều được đo bằng tiền. Đặt B đại diện cho mười minæ, A là một ngôi nhà trị giá năm minæ hoặc nói cách khác là một nửa B, C là một cái giường trị giá 1/10 của B; vậy là rõ ràng bao nhiêu cái giường bằng giá trị với một ngôi nhà, ở đây là năm.

Đồng thời, hiển nhiên là trao đổi đã được tiến hành trước khi có tiền, dù bạn có mua một ngôi nhà bằng năm cái giường hay bằng giá trị tiền của năm cái giường đó thì đều như nhau. Bây giờ chúng ta đã nói rằng Công Chính và Bất Chính trừu tượng là gì, và những điều này đã được định nghĩa rõ ràng rằng hành động công chính là một sự trung đạo giữa hành động một cách bất chính và bị đối xử bất chính: cái trước tương đương với việc có được nhiều hơn, và cái sau có được ít hơn.

Nhưng Công Chính, điều này phải được chú ý, là một trạng thái Trung Đạo chứ không tuân theo định nghĩa tương tự như các phẩm hạnh đã được đề cập, mà bởi vì nó nhằm mục đích tạo ra trung đạo, trong khi Bất Chính nằm ở cả hai thái cực.

[1134a] Và Công Chính là trạng thái đạo đức theo đó người công chính được cho là có khả năng thực thi Công Chính như anh ta lựa chọn, và để phân chia giữa mình và người khác, hoặc giữa hai người khác, sao cho không đưa cho bản thân phần nhiều hơn và cho những người bên cạnh phần ít hơn, mà phải bằng nhau một cách tỷ lệ, và theo cách tương tự khi điều chỉnh các quyền lợi của hai người khác.

Bất Chính là tất cả những gì liên quan Người Bất Chính: và vì Bất Chính là sự dư thừa hoặc thiếu hụt điều tốt hoặc xấu tương ứng, vi phạm nguyên tắc tỷ lệ, do đó, sự Bất Chính vừa là dư thừa, vừa là thiếu hụt, vì nó nhằm mục đích tạo ra sự thừa và thiếu hụt; dư thừa, nghĩa là, trong trường hợp của một người: những gì vốn là lợi thế và thiếu đi những gì có thể gây tổn thương, và trong trường hợp những người khác cùng cách nói như vậy, chỉ có sự cân đối bị vi phạm không phải luôn luôn theo một hướng như trước

mà đi theo bất cứ cách nào nó xảy ra trong trường hợp nhất định. Và trong hành động Bất Chính thì kẻ nhận phần ít hơn bị đối xử bất chính, và người nhận phần nhiều hơn đối xử bất chính với người khác.

Ta hãy xem cách mô tả này về bản chất của Công Chính và Bất Chính, và tương tự như vậy, những Người Công Chính và Người Bất Chính nói chung, là đầy đủ.

VI

Một lần nữa, vì một người có thể thực hiện những hành vi bất chính và chưa hình thành tính cách bất chính, câu hỏi đặt ra là liệu một người có bất chính trong từng hình thức bất chính cụ thể, chẳng hạn một kẻ trộm, hoặc ngoại tình, hoặc cướp, bằng việc thực hiện hành vi của một tính cách nhất định hay không.

Tôi cho rằng chúng ta có thể nói, điều này bản thân nó không tạo ra bất kỳ sự khác biệt nào; chẳng hạn, một người đàn ông có thể có quan hệ với vợ của người khác, biết rõ anh ta đang phạm tội với ai, nhưng anh ta có thể đã làm điều đó không phải do sự lựa chọn có chủ ý mà do sự thúc đẩy của cảm xúc; tất nhiên anh ta hành động một cách bất chính, nhưng anh ta chưa nhất thiết hình thành một tính cách bất chính: nghĩa là anh ta có thể đã ăn cắp nhưng chưa phải là một tên trộm, hoặc đã thực hiện một hành vi ngoại tình nhưng vẫn không phải là một kẻ ngoại tình, và trong các trường hợp khác có thể được liệt kê ra.

Về tương quan mà sự *Có qua có lại* có với Người Công Chính mà chúng ta đã bàn về: và ở đây cần lưu ý rằng Người Công Chính mà chúng ta đang xem xét là cả Người Công Chính ở dạng trừu tượng, cũng như được thể hiện trong các Quan hệ Xã hội, sau này phát sinh trong trường hợp của những người sống trong một cộng đồng với quan điểm độc lập và những người tự do và bình đẳng theo tỷ lệ hoặc số lượng.

Sau đó, có thể suy ra là những người không ở vị trí này không có sự Công Chính Xã hội trong bản thân họ, mà chỉ Công Chính theo một số dạng và giống như người khác. Bởi lẽ Công Chính chỉ áp dụng với những

người mà quan hệ giữa họ chịu sự kiểm soát của pháp luật và luật pháp luôn tồn tại khả năng xảy ra bất chính, vì xét xử là hành động phân biệt giữa Công Chính và Bất Chính.

Và khi nào sự bất chính có thể tồn tại, người ta có khả năng thực hiện những hành vi bất chính, nhưng ngược lại, sẽ là không đúng nếu nói rằng sự bất chính gắn với những kẻ có khả năng thực hiện hành vi bất chính, bởi vì ở chiều xuôi, tôi muốn nói đến việc dành cho ai đó phần lớn hơn của những gì vốn là tốt, và phần ít hơn của những gì vốn là xấu.

[1134b] Nhân tiện, đây là lý do tại sao chúng ta không cho phép một người quản trị, mà phải là Nguyên tắc, bởi vì một người khi được quản trị sẽ luôn làm lợi cho bản thân anh ta và trở thành một kẻ chuyên quyền: nhưng sứ mệnh của một người lãnh đạo phải là người bảo vệ của Công Chính và do đó của cả Công Bằng. Vậy thì, vì anh ta dường như không có lợi ích cá nhân đặc biệt nào, giả sử anh ta là Người Công Chính, vì trong trường hợp này, anh ta không dành cho mình phần lớn hơn của những gì vốn là tốt trừ khi nó rơi vào phần của anh ta một cách đúng tỷ lệ (vì lý do anh ta thực sự quản trị cho người khác, và vì thế Công Chính, người ta nói, là một thứ làm lợi cho người khác hơn là với bản thân, như đã đề cập trước đó), do đó, anh ta phải được nhận một số sự bù đắp nào đó, dưới hình thức danh dự và đặc quyền; và bất cứ nơi nào những điều này không đầy đủ, những người cai trị sẽ biến thành những kẻ chuyên quyền.

Nhưng Công Chính nảy sinh trong mối quan hệ của người Chủ nô và người Cha, không đồng nhất mà chỉ tương tự với những trường hợp này; bởi vì không có khả năng xảy ra bất chính đối với những thứ hoàn toàn thuộc về mình; và một nô lệ hoặc một đứa trẻ (miễn là đứa trẻ đó ở một độ tuổi nhất định và không tách biệt thành một cá thể độc lập), là, một phần của bản thân một con người, và không có người nào chọn làm tổn thương chính mình, vì lý do anh ta không thể bất chính đối với chính bản thân mình: do đó, không có sự Bất Chính hay Công Chính xã hội, điều này được khẳng định là phù hợp với pháp luật và tồn tại ở những người mà giữa họ luật pháp tồn tại một cách tự nhiên, và họ được cho là những người có sự cân đối giữa việc cai trị và bị cai trị.

Do đó, thường là có Công Chính giữa một người đàn ông và vợ mình hơn là giữa một người đàn ông và những đứa con hay nô lệ của anh ta; thực tế đây là Công Chính phát sinh trong quan hệ gia đình: và điều này cũng khác với Công Chính Xã Hội.

VII

Hơn nữa, trong kiểu Công Chính được đề cập cuối cùng này có hai loại, tự nhiên và quy ước; cái thứ nhất hiện diện ở mọi nơi như nhau và không phụ thuộc vào việc có được đón nhận hay không; cái thứ hai mà ban đầu có thể theo cách này hoặc một cách vô thưởng vô phạt nhưng không phải sau khi ban hành: ví dụ, giá tiền chuộc được cố định ở mức một minae, hoặc hy sinh một con dê thay vì hai con cừu; và một lần nữa, tất cả các trường hợp đạo luật đặc biệt, như những sự hi sinh cho Brasidas[30] như một anh hùng; nói ngắn gọn là tất cả các sắc lệnh đặc biệt.

Nhưng có một số người nghĩ rằng tất cả những gì Công Chính đều thuộc loại thứ hai này, và trên cơ sở đó: bất cứ thứ gì vốn tồn tại, họ nói, đều không thể thay đổi và tồn tại ở mọi nơi với cùng một cường độ; lửa, chẳng hạn, không chỉ cháy ở đây mà còn ở Ba Tư, nhưng những sự Công Chính họ thấy đã thay đổi ở nhiều nơi.

Bây giờ điều này không thực sự như vậy, và theo một cách nào đó (mặc dù có lẽ không xảy ra đối với các vị thần): ngay cả trong bản thân chúng ta vẫn tồn tại một phần nào đó: cho phép mọi thứ đều có thể thay đổi, vẫn còn những sự vật tồn tại tự nhiên, và những sự vật khác thì không.

Không, chúng ta có thể đi xa hơn và nói rằng hiển nhiên là trong số những thứ tồn tại một cách tự nhiên, và những gì phải phụ thuộc vào luật lệ và quy ước, thậm chí nếu cho rằng cả hai đều có thể bị thay đổi thì; và cùng một sự minh họa đó sẽ áp dụng cho trường hợp này và các trường hợp khác; tuy tay phải thường là mạnh hơn, vẫn có một số người đàn ông có thể thuận cả hai tay.

[1135a] Một trường hợp tương tự có thể được rút ra giữa các loại Công Chính phụ thuộc vào quy ước và tính thích hợp và các thang đo; bởi lẽ các

thang đo cho rượu và ngô không giống nhau ở tất cả mọi nơi, nhưng ở nơi bán buôn chúng có kích thước lớn hơn, còn ở nơi bán lẻ chúng nhỏ hơn; vậy thì, tương tự như vậy, Công Chính, không tự nhiên nhưng nhờ phát minh của con người, không còn giống nhau ở mọi nơi nữa bởi lẽ ngay cả các hình thái chính quyền cũng không thể giống nhau, và chỉ có một trường hợp mà trong đó tự nhiên là tốt nhất.

Bây giờ xét đến sự Công Chính và Hợp Pháp, mỗi đặc điểm liên kết đến những hành vi minh họa và đại diện cho chúng như thể những gì phổ quát và cụ thể; những hành vi thì rất nhiều, nhưng mỗi nguyên tắc chỉ có một vì nguyên tắc là phổ quát. Và do đó, có một sự khác biệt giữa một hành vi bất chính và sự Bất Chính nói chung, giữa hành động công chính và sự Công Chính nói chung: tôi muốn nói là, một điều bất chính trong chính bản thân nó, do bản chất hoặc do mệnh lệnh; như vậy, khi điều này đã được thể hiện trong hành động, có một hành vi bất chính, nhưng cho đến trước lúc hành vi đó diễn ra, chỉ có điều gì đó bất chính. Và tương tự với một hành vi công chính. (Có lẽ *dikaiopragaema* là một khái niệm chính xác hơn chỉ hành vi công chính, từ *dikaioma*, mà tôi đã sử dụng ở đây, có nghĩa là nói chung và chính xác hành động điều chỉnh hành vi bất chính.) Trong số chúng, có những loại nào, và bao nhiêu, và đối tượng của chúng là gì, chúng ta phải nghiên cứu sau đó.

VIII

Bây giờ chúng ta tiếp tục nói rằng, nếu như những hành vi Công Chính và Bất Chính là những gì đã được đề cập, thì một người được cho là hành động bất chính hoặc công chính khi anh ta cụ thể hóa những điều chung chung này bằng các hành động có chủ ý, nhưng khi anh ta vô thức, thì anh ta không hành động bất chính hay công chính ngoại trừ trường hợp vô tình; tôi muốn nói là sự công chính hoặc bất chính thực ra chỉ tình cờ đối với các cá nhân trong những trường hợp như vậy.

Vì vậy, cả hành động bất chính và công chính đều bị giới hạn bởi việc có chủ ý hay không: vì khi hành động cụ thể hóa của Bất Chính là có chủ ý, thì nó cũng bị đổ lỗi và đồng thời cũng là một hành động bất chính: nhưng,

nếu sự có chủ ý không đi kèm với nó, thì sẽ xuất hiện một điều tự bản thân là bất chính nhưng chưa phải là một hành động bất chính.

Nói về sự có chủ ý, ý tôi muốn nói là, như đã khẳng định trước đây, bất cứ điều gì trong khả năng của chính mình mà một người làm trong khi nhận thức được điều đó, và không phải trong sự không hiểu biết về đối tượng hoặc công cụ, hoặc kết quả của việc anh ta làm, ví dụ, người mà anh ta đánh đập, anh ta đánh người đó bằng vật gì, và hậu quả có thể có là gì; và một điểm này, không phải tình cờ cũng không hề bị thúc ép, như giả sử một người khác đã nắm lấy bàn tay của một người và dùng nó để tấn công người thứ ba, tất nhiên, ở đây, người bị nắm bàn tay hành động không tự ý, bởi vì nó không chịu sự điều khiển của anh ta khi hành động hoặc không hành động; hoặc một lần nữa, nó có thể xảy ra theo trường hợp người bị đánh có thể là cha của anh ta và anh ta có thể chỉ biết rằng anh ta đang đánh một người nào đó, hay thậm chí là một trong những người có mặt, mà không biết rằng đó là cha mình. Vậy thì, hành động không có chủ ý được thực hiện thông qua sự thiếu hiểu biết, hoặc không phải do sự thiếu hiểu biết, không nằm trong sự kiểm soát của tác nhân hoặc được thực hiện do bị ép buộc.

Tôi đề cập đến những trường hợp này, vì có nhiều điều tự nhiên [1135b] chúng ta vẫn hành động và chịu đựng một cách có ý thức nhưng không một trường hợp nào trong số đó là có chủ ý hay không có chủ ý, như già đi, hoặc chết, chẳng hạn.

Một lần nữa, sự tình cờ có thể gắn liền với sự bất chính theo cách tương tự như với các hành vi công chính. Chẳng hạn, một người đàn ông có thể hoàn lại những gì người khác đã đặt cọc với anh ta, nhưng trái với ý muốn của anh ta và vì lo ngại bị từ chối: chúng ta không được nói rằng anh ta làm điều công chính, hoặc làm một cách công chính, ngoại trừ một cách tình cờ: và theo cách như thế mà người đàn ông bị cưỡng chế và trái với ý chí của anh ta không thể hoàn lại một khoản tiền đặt cọc, phải bị coi là đang hành động một cách bất chính, hoặc làm những điều bất chính, một cách tình cờ.

Một lần nữa, chúng ta thực hiện các hành động có chủ ý dù có đến từ lựa chọn có suy tính cẩn thận từ trước hay không; nếu có, chúng ta hành động

do sự suy tính trước đó; nếu không có, chúng ta hành động khi trước đó không hề suy tính. Kể từ đó, những nỗi đau có thể xảy ra trong các mối quan hệ giữa người với người là gấp ba lần, những sai lầm gây ra có liên quan đến sự thiếu hiểu biết là khi một người hoặc là làm một điều gì đó không ảnh hưởng đến người anh ta muốn, hoặc anh ta không làm điều anh ta muốn, hoặc không phải với phương tiện anh ta muốn, hoặc không phải để dẫn đến kết quả anh ta muốn: hoặc anh ta không nghĩ rằng anh ta nên đánh người đó, hoặc không phải với vật dụng này, hoặc đây không phải là người đàn ông anh ta nghĩ rằng anh ta nên đánh, hoặc anh ta không nghĩ rằng đây sẽ là kết quả của cú đánh nhưng mọi chuyện đã xảy ra theo cách anh ta không lường trước được; chẳng hạn như, anh ta làm điều đó không nhằm mục đích gây thương tích mà chỉ đơn thuần là khiêu khích người kia; hoặc đó không phải là người hoặc cách mà anh ta muốn.

Bây giờ khi tổn thương đã xảy ra trái ngược với tất cả dự đoán có lý, đó là một Sự Không May; còn khi tổn thương không trái với dự đoán nhưng không có sự đồi bại trong đó, ta gọi đó là một Sai Lầm; bởi lẽ một người phạm sai lầm khi nguồn cơn của nguyên nhân nằm trong chính anh ta, còn khi nó nằm ngoài thì mọi chuyện chỉ là không may mà thôi. Khi một lần nữa anh ta hành động khi có Tri kiến, nhưng không phải do sự suy tính từ trước, đó là một hành động bất chính; chẳng hạn, bất cứ điều gì xảy ra với một người do sự tức giận hoặc những cảm xúc mạnh thiết yếu hoặc tự nhiên khác: vì khi làm những điều đau đớn này hoặc phạm phải những sai lầm đó, họ hành động bất chính và hành động của họ được gọi là bất chính, nhưng họ vẫn chưa được xác nhận là một kẻ bất chính hay suy đồi vì lý do này, bởi vì tổn thương không phát sinh từ sự xấu xa ở người làm điều đó: nhưng khi nó phát sinh từ sự lựa chọn có suy tính cẩn thận, thì người hành động hiển nhiên là một kẻ bất chính và xấu xa.

Và trên nguyên tắc này, những hành động được thực hiện do sự tức giận được phán xét một cách hợp lý không phải là từ sự ác ý cố hữu, bởi vì không phải người hành động trong cơn thịnh nộ là người khởi xướng mà phải là kẻ đã thực sự gây ra cơn thịnh nộ. Và một lần nữa, câu hỏi trọng tâm trong các trường hợp như vậy không đề cao thực tế vụ việc mà là công chính của nó, khi tức giận trở thành một khái niệm về thương tổn. Ý tôi là, các bên không mâu thuẫn về sự việc, như trong các vấn đề về hợp đồng

(trong đó một trong hai bên là kẻ vô đạo đức, trừ khi lãng quên thực sự có thể được biện hộ), mà, trong khi thừa nhận thực tế vụ việc, họ mâu thuẫn về việc công chính nằm về phía bên nào (ai đã âm mưu chống lại người kia, tức là kẻ gây hấn thực sự, tất nhiên, không thể vô minh), và thế là người này nghĩ rằng có sự bất chính hiện diện trong khi người kia thì không.

[1136a] Vậy thì, một người hành động bất chính nếu anh ta gây tổn thương ai đó một cách có chủ ý, ai làm những hành vi bất chính đó *nghiễm nhiên* bị coi là một nhân cách bất chính khi anh ta vi phạm sự tỷ lệ hoặc công bằng; và cũng theo cách tương tự, một người là một nhân cách công chính khi anh ta hành động một cách công chính từ mục đích được suy tính cẩn thận, và anh ta hành động một cách công chính nếu anh ta hành động có chủ ý.

Tiếp đến, trong các hành vi gây phương hại không có chủ ý, một số có thể tha thứ được còn một số thì không: nhóm đầu tiên bao gồm tất cả các lỗi lầm được thực hiện không chỉ trong sự vô minh mà do sự vô minh; nhóm sau bao gồm tất cả những gì được thực hiện không phải do sự vô minh mà trong sự vô minh gây ra bởi một cảm xúc nào đó không phải tự nhiên mà cũng không phải do sự ốm yếu của con người.

IX

Bây giờ một câu hỏi có thể được nêu ra rằng liệu chúng ta đã phân biệt đủ rõ ràng hai khái niệm bị đối xử bất chính và đối xử bất chính với người khác hay chưa. Đầu tiên, liệu trường hợp sau đây trong câu nói lạ lùng của Euripides[31] có khả thi hay không,

“Mẹ tôi, hắn đã giết; câu chuyện ngắn gọn,

Hoặc là hắn ta sẵn sàng giết bà ấy,

Hoặc là thỏa mong muốn của bà nhưng đi ngược lại ý chí của hắn ta.”

Ý tôi là sau đó, có thực sự xảy ra trường hợp một người bị đối xử một cách bất chính với sự cho phép của anh ta hay không, hay là mọi trường

hợp này đều phải được coi là trái ngược với ý muốn của người bị hại, bởi vì mọi hành vi ấy đều có chủ ý?

Và tiếp theo, các trường hợp bị đối xử một cách bất chính sẽ bị phán quyết rằng tất cả hành vi đối xử bất chính đều là có chủ ý? Hay chúng ta có thể nói rằng một số trường hợp là có chủ ý và một số thì không?

Cũng tương tự như vậy liên quan đến việc được đối xử một cách công chính: tất cả hành vi công chính là có chủ ý, do đó sẽ là hợp lý khi cho rằng việc bị đối xử một cách bất chính hay công chính phải là trái ngược nhau, cũng như có chủ ý hay không có chủ ý.

Bây giờ đối với việc được đối xử một cách công chính, việc cho rằng mọi trường hợp đều là có chủ ý là một quan điểm lạ lùng, bởi vì một số người chắc chắn vẫn được đối xử công chính trong khi họ không hề mong muốn như vậy. Thực tế là người ta có thể nêu ra vấn đề này một cách hợp lý, cho dù trong mọi trường hợp ai đã từng phải chịu đựng những gì bất chính sẽ vì vậy mà bị đối xử một cách bất chính, hay đúng hơn là trong trường hợp đó thì tự tay hành động cũng như thể chịu đựng vậy; cụ thể là trong cả hai trường hợp nếu có thể tham dự vào những gì công chính, nhưng chỉ tình cờ. Rõ ràng trường hợp của những gì bất chính là tương tự: vì tự mình làm điều vốn dĩ bất chính không đồng nhất với hành động bất chính, và việc chịu đựng chúng cũng không hề giống với việc vị đối xử bất chính. Vì vậy, đối xử và bị đối xử một cách công chính cũng thế, vì không thể bị đối xử một cách bất chính trừ khi có một người khác hành động bất chính hoặc không thể bị đối xử công chính trừ khi một người khác hành động công chính.

Bây giờ nếu việc hành động bất chính chỉ đơn giản là "làm tổn thương người khác một cách có chủ ý" (ý tôi là, biết rằng bạn đang làm tổn thương ai, và theo đó, bạn đang làm tổn thương người ấy như thế nào), và người thất bại trong việc tự chủ sẽ làm tổn thương chính mình một cách có chủ ý, thì đây sẽ là một trường hợp chủ động muốn bị đối xử bất chính, và cũng có khả năng một người sẽ tự đối xử bất chính với chính mình. (Nhân tiện, đây là một trong những vấn đề được đặt ra, rằng liệu một người có thể tự đối xử bất chính với bản thân hay không.) Hoặc một lần nữa, một người có

thể, vì lý do không tự chủ, nhận tổn thương từ một người khác hành động có chủ ý, và vì vậy đây sẽ là một trường hợp khác bị đối xử một cách bất chính có chủ ý. [1136b]

Theo tôi, giải pháp là: định nghĩa việc bị đối xử bất chính là "làm tổn thương trong khi hiểu biết về người bị tổn thương và cách thức làm anh ta tổn thương" chưa chính xác, mà chúng ta cần phải bổ sung rằng "sự việc ấy trái với mong muốn của người bị tổn thương".

Vì vậy, một người có thể bị tổn thương và chịu đựng những gì tự nó là bất chính một cách có chủ ý, nhưng không người nào có thể bị đối xử một cách bất chính có chủ ý; vì không người nào muốn bị tổn thương, ngay cả những người thiếu tự chủ, người thực sự hành động trái ngược với ý muốn; không có người nào mong muốn điều mà anh ta không cho là tốt, và người thiếu tự chủ không làm điều anh ta nghĩ anh ta nên làm.

> Và một lần nữa, người nào cho đi tài sản của chính mình (như Homer kể Glaucus đã trao cho Diomedes[32], "lấy áo giáp vàng ròng đổi lấy áo giáp đồng thau, lấy áo giáp trị giá một trăm con bò đổi lấy áo giáp trị giá chín con bò") không bị đối xử một cách bất chính, bởi vì việc cho đi là tự bản thân anh ta quyết định; nhưng việc chịu đựng một hành vi bất chính thì không do anh ta quyết định, mà phải có một người khác đang đối xử bất chính với anh ta.

Đối với việc bị đối xử một cách bất chính, rõ ràng đó không phải là có chủ ý.

Vẫn còn hai điểm mà tôi dự định nêu lên: đầu tiên, anh ta có bị buộc tội với một hành động bất chính, người trong khi phân phối đã *đưa* phần lớn hơn cho một bên, trái với tỷ lệ thích đáng, hoặc anh ta *sở hữu* phần lớn hơn? Tiếp theo, liệu một người đàn ông có thể tự mình đối xử bất chính với chính bản thân?

Trong câu hỏi đầu tiên, nếu phương án được đặt tên đầu tiên là khả dĩ và chính kẻ phân phối là người hành động bất chính chứ không phải là người có phần được chia lớn hơn, thì giả sử rằng một người có hiểu biết rõ và sẵn

sàng trao nhiều hơn cho một người khác hơn là cho mình ở đây là một trường hợp tự đối xử bất chính với bản thân; mà, trong thực tế, những người Tiết chế vẫn được cho rằng sẽ làm, vì một đặc điểm của người hợp lý[33] là nhận ít hơn so với phần của mình.

Đây không phải là câu trả lời sao? Rằng trường hợp này chưa hoàn toàn được nêu rõ, vì một số lợi ích khác, chẳng hạn như uy tín hoặc danh dự nói chung, trong trường hợp ấy là một người được xem như đã nhận được phần lớn hơn. Và một lần nữa, khó khăn được giải quyết bằng cách xét đến định nghĩa về hành vi bất chính: bởi lẽ người không phải nhận điều gì trái lại ý muốn của mình, do đó, ít nhất về điểm này, anh ta không bị đối xử một cách bất chính, mà, dù gì đi nữa anh ta chỉ bị tổn thương mà thôi.

Một điều hiển nhiên nữa là chính người phân phối hành động mới bất chính chứ không phải người có phần lớn hơn: bởi vì thực tế đơn giản của Bất Chính nói chung gắn liền với những gì một người làm, không cấu thành hành động bất chính, mà là việc thực hiện nó một cách có chủ ý: và sự có chủ ý gắn liền với đối tượng phát sinh hành động, rõ ràng là từ người phân phối chứ không phải người nhận. Và một lần nữa khái niệm hành động được sử dụng trong nhiều ý nghĩa khác nhau; theo một nghĩa nào đó, những vật vô tri vô giác, hoặc một bàn tay, hoặc một người đầy tớ theo lệnh của chủ nô "hành động" giết người; vì vậy người ở đây không hành động một cách bất chính mà làm những điều mà bản thân chúng là bất chính.

[1137a] Một lần nữa, giả sử rằng một người đã đưa ra một phán quyết sai lầm trong khi vô minh; dưới con mắt của pháp luật, anh ta không hành động bất chính và phán quyết của anh ta cũng không bất chính, nhưng anh ta bất chính theo một nghĩa nào đó: vì Công Chính theo luật pháp và Công Chính nguyên thủy hay tự nhiên không giống nhau: nhưng, nếu anh ta cố tình ra quyết định một cách bất chính, thì bản thân anh ta cũng như người nhận đã nhận được phần lớn hơn, nghĩa là, anh ta hoặc thiên vị người nhận, hoặc muốn trả thù người kia: và vì vậy người ra quyết định bất chính từ những động cơ này nhận được phần lớn hơn, theo nghĩa chính xác như một người sẽ nhận được một phần lợi ích của hành vi bất chính: bởi vì trong trường hợp này, người ấy đã xét xử sai, chẳng hạn một mảnh ruộng, sẽ

không nhận được đất mà thay vào đó là tiền nhờ phán quyết bất chính của anh ta.

Bây giờ giả sử rằng những người hành động Bất Chính được thực hiện hoàn toàn bởi chính họ, và dễ dàng kết luận rằng hành động Công Chính cũng giống như vậy. Nhưng điều này không thực sự như thế; để có quan hệ với vợ của một người hàng xóm, hoặc tấn công người hàng xóm, hoặc đưa tiền bằng chính tay họ, tất nhiên là dễ dàng và do chính bản thân quyết định: nhưng việc thực hiện những hành động này với những trạng thái nào đó của tính cách hoàn toàn không dễ dàng và cũng hoàn toàn không do chính họ quyết định. Và tương tự, việc biết thế nào là Công Chính và Bất Chính là những gì mà con người cho rằng không cần nhiều sự thông thái bởi vì không khó để hiểu những điều mà luật pháp nói. Họ quên rằng chúng không phải là những hành động Công Chính, trừ khi một cách tình cờ: muốn là Công Chính chúng phải được thực hiện và phân phối theo một cách nhất định: và đây là một nhiệm vụ khó khăn hơn so với việc biết những gì là tốt cho sức khỏe; vì trong lĩnh vực kiến thức này, việc biết mật ong, rượu vang, cây trị điên, thuốc đốt, hoặc việc sử dụng dao là một chuyện dễ dàng, nhưng biết cách làm như thế nào để tốt cho sức khỏe, làm cho ai và làm lúc nào, lại là những việc mà chỉ thầy thuốc mới khả năng.

Cũng từ sai lầm tương tự mà họ cho rằng, hành động Bất Chính cũng nằm trong khả năng của người Công Chính, bởi vì người Công Chính không kém, mà thậm chí còn hơn cả Bất Chính, trong khả năng thực hiện các hành vi cụ thể: anh ta có thể giao hợp với một người phụ nữ hoặc tấn công một người đàn ông; hoặc người đàn ông dũng cảm vứt bỏ khiên của mình và quay lưng lại và chạy theo cách này hay cách khác. Đúng; nhưng ở đây không chỉ là bản thân những việc làm này cấu thành những hành động hèn nhát hay bất chính (trừ khi một cách tình cờ), mà là thực hiện chúng với những trạng thái tính cách nhất định: giống như không phải chỉ là việc sử dụng hay không sử dụng dao, dùng hay không dùng một số loại thuốc cấu thành sự điều trị y tế hoặc chữa bệnh, nhưng phải là thực hiện những điều này theo một cách cụ thể nào đó.

Một lần nữa, các nguyên tắc chung của Công Chính xuất hiện trong những người tham gia vào những gì vốn là tốt, và có thể có quá nhiều hoặc

quá ít những nguyên tắc ấy. Bây giờ có những cá thể không thể có quá nhiều, như các vị thần chẳng hạn; có những kẻ khác, một lần nữa, không áp dụng chút nào, ấy là những người xấu xa khôn lường, mọi thứ từ họ đều có thể gây tổn thương; và có những người khác mà các nguyên tắc này có ích trong một chừng mực nào đó: vì lý do này người ta nói Công Chính không tách rời Con người.

X

[1137b] Tiếp theo chúng ta sẽ nói về Hợp Lý và những gì Hợp Lý, nghĩa là, về mối quan hệ của Hợp Lý với Công Chính và những gì Hợp Lý với những gì Công Chính; vì khi chúng ta nhìn vào vấn đề hai khái niệm này không có vẻ giống nhau mà cũng không hẳn khác nhau về thể loại; và đôi khi chúng ta khen Hợp Lý và người ta thể hiện đặc điểm này trong hành động của mình, do đó, bằng cách khen ngợi, chúng ta thường chuyển khái niệm này sang các hành vi khác thay vì khái niệm tốt, do đó cho thấy rằng cái gì đó càng Hợp Lý thì cái đó càng tốt; trong những lần khác sau một chuỗi những suy luận nhất định, chúng ta gặp phải một sự khó khăn, trong đó Hợp Lý mặc dù khác biệt với Công Chính nhưng vẫn đáng khen ngợi; dường như sau đó ta suy ra rằng Công Chính là không tốt hoặc những gì Hợp Lý thì không Công Chính, vì chúng theo giả thuyết là khác nhau; hoặc nếu cả hai đều tốt thì chúng giống hệt nhau.

Đây là một khẳng định có thể chấp nhận được về khó khăn mà từ đây sự Hợp Lý phát sinh; nhưng, trên thực tế, tất cả những điều này có thể được hòa giải và thực sự không có mâu thuẫn: vì Hợp Lý là Công Chính, cũng là tốt hơn một dạng nào đó Công Chính, nhưng không tốt hơn Công Chính: Hợp Lý và Công Chính khi đó như nhau, và, dù rằng cả hai đều tốt, Hợp Lý vẫn tốt hơn.

Điều gây ra khó khăn là như sau: Hợp Lý là Công chính, lại không phải là Công Chính quy định trong luật thành văn, mà trên thực tế là một sự điều chỉnh của loại Công Chính đó. Và lý do của điều này là, mọi luật pháp nhất thiết phải là phổ quát trong khi có một số điều không thể nói một cách chính xác trong bất kỳ tuyên bố phổ quát nào. Cho nên khi cần thiết phải có một tuyên bố chung, khi một tuyên bố chung không thể áp dụng chính xác

cho tất cả các trường hợp, luật pháp sẽ lấy trường hợp tổng quát của phần lớn trường hợp trong khi vẫn nhận thức đầy đủ về các sai sót tồn đọng; và mặc dù vậy vẫn chính xác, bởi vì sai sót không phải ở luật pháp, hay người làm luật, mà là bản chất của sự việc, bởi vì vấn đề của mọi hành động nhất thiết phải như vậy.

Khi luật pháp đã quy định trong những điều khoản chung, sau đó phát sinh một trường hợp ngoại lệ so với quy tắc chung (do nhà lập pháp bỏ qua trường hợp này với lý do tính phổ quát của tuyên bố là sai), sẽ là đúng đắn khi sửa chữa thiếu sót bằng cách phán quyết nó như chính nhà lập pháp sẽ làm khi anh ta có mặt, và sẽ nằm trong pháp luật nếu như anh ta thấy trước được trường hợp ấy sẽ xảy ra. Và do đó, Hợp Lý là Công Chính nhưng tốt hơn một dạng của Công Chính; tôi không muốn nói là Công Chính chung chung mà là sai lầm phát sinh từ tính phổ quát của tuyên bố: và đây là bản chất của Hợp Lý, "một sự điều chỉnh của Luật, trong đó Luật bị khiếm khuyết bởi tính phổ quát của nó".

Đây là lý do tại sao không phải tất cả mọi thứ đều theo luật, bởi vì có những điều đơn giản là không thể đặt ra một luật lệ nào cho chúng, và vì vậy chúng ta muốn ban hành những điều khoản cho các trường hợp cụ thể. Bởi vì nói chung, quy tắc của những gì không xác định cũng phải mang tính không xác định, cũng giống như *quy tắc tòa nhà Lesbian*[34] được tạo ra bằng chì: bởi lẽ quy tắc này thay đổi theo hình thức của mỗi viên đá và các điều khoản đặc biệt cũng vậy, phải thay đổi linh hoạt tùy theo các sự kiện của trường hợp đang xét đến.

[1138a] Ta đã rõ Hợp Lý là gì; cụ thể nó nghĩa là Công Chính nhưng tốt hơn một dạng của Công Chính: và từ đó, người Hợp Lý là ai: là người có xu hướng lựa chọn và thực hiện các nguyên tắc này, và không thích áp đặt câu chữ của pháp luật theo hướng tồi tệ hơn nhưng hài lòng với việc nhận được ít hơn so với phần anh ta xứng đáng mặc dù anh ta được pháp luật bảo hộ, và trạng thái đạo đức này là Hợp Lý, là một dạng của Công Lý, chứ không phải là một trạng thái đạo đức khác với Công Lý.

XI

Câu trả lời cho câu hỏi thứ hai trong số hai câu hỏi nêu trên, "liệu một người có thể tự mình hành xử bất chính với mình hay không", đã trở nên rõ ràng từ những gì đã được nêu ra. Ngay từ đầu, một loại Công Chính là những gì luật pháp yêu cầu và phù hợp với Phẩm hạnh theo nghĩa rộng nhất của khái niệm này: ví dụ, luật không cho phép một người tự sát; và bất cứ điều gì luật không cho phép, điều đó bị cấm: vậy thì, bất cứ khi nào một người làm tổn thương người khác trái pháp luật (trừ khi bằng cách trả đũa), một cách có chủ ý, tức là biết ai làm điều đó và theo đó, anh ta hành động một cách Bất Chính. Bây giờ anh ta do cơn thịnh nộ đã tự giết chết chính mình, một cách có chủ ý, làm điều này trái với Lý Trí Đúng, điều mà luật pháp không cho phép. Do đó, anh ta hành động một cách Bất Chính: nhưng đối với ai? Đối với Cộng đồng, không phải đối với chính mình (vì anh ta phải chịu đựng sự đồng ý của chính mình và không người nào có thể bị đối xử Bất Chính với sự đồng ý của chính anh ta), và theo nguyên tắc này, Cộng đồng trừng phạt anh ta; có một sự ô nhục nhất định trong vụ tự tử như thể ai đó hành động Bất Chính đối với Cộng đồng.

Tiếp theo, một người không thể đối xử Bất Chính với chính mình, bởi lẽ một người Bất Chính chỉ làm những hành vi Bất Chính, chứ không hoàn toàn là kẻ xấu, (vì hai điều này là khác nhau, bởi vì người bất chính theo cách nào đó là kẻ xấu xa, chẳng hạn hèn nhát, không phải như thể anh ta phải chịu trách nhiệm về tính xấu xa trong ý nghĩa đầy đủ của khái niệm này, và vì vậy anh ta không hành động một cách Bất Chính theo nghĩa này), bởi vì nếu nó là như vậy thì có thể điều tương tự đã bị lấy đi và thêm vào với cùng một người: nhưng điều này thực sự là không thể: những điều Công Chính và Bất Chính luôn tác động đến nhiều hơn một người.

Một lần nữa, một hành động Bất Chính phải là có chủ ý, được thực hiện với mục đích được suy tính rõ ràng và có tính gây hấn (bởi vì người làm tổn thương kẻ khác vì anh ta lúc đầu phải chịu đựng và chỉ đơn thuần là trả đũa lại hành động bất chính ấy không bị coi là hành động một cách Bất Chính), nhưng ở đây, người đó tác động lên bản thân và chịu đựng những điều tương tự cùng lúc.

Một lần nữa, nó sẽ ám chỉ khả năng bị đối xử một cách bất chính trong sự đồng ý của chính mình.

Và, bên cạnh tất cả những điều này, một người không thể hành động Bất Chính nếu hành động của anh ta không thuộc một tội ác cụ thể nào đó; vậy thì một người không thể quyến rũ vợ của chính mình, thực hiện một vụ trộm tại chính tư dinh của mình hoặc ăn cắp tài sản của chính mình. Rốt cuộc, câu trả lời chung cho câu hỏi này là nêu ra những vụ đã được giải quyết về việc bị đối xử một cách bất chính với sự đồng ý của bản thân.

Hơn nữa, rõ ràng là việc bị người khác đối xử một cách Bất Chính và đối xử Bất Chính với người khác đều sai trái; bởi vì việc người này có ít hơn, người kia có nhiều hơn so với Trung Đạo và trường hợp này tương tự với sự khỏe mạnh trong nghệ thuật chữa bệnh và điều kiện tốt trong nghệ thuật huấn luyện; nhưng mặc dù vậy đối xử với người khác một cách bất công là điều tồi tệ hơn trong hai hành vi, bởi vì điều này liên quan đến sự xấu xa và đáng trách; Xấu xa, tôi muốn nói, hoặc là hoàn toàn, hoặc gần như vậy (vì không phải tất cả sai lầm có chủ ý đều mang đến sự Bất Chính), nhưng việc bị đối xử một cách Bất Chính không liên quan đến sự xấu xa hay bất chính.

[1138b] Bản thân việc bị đối xử một cách Bất Chính là điều ít tồi tệ nhất, nhưng một cách trùng hợp nó có thể là điều kinh khủng hơn. Tuy nhiên, tuyên bố khoa học không thể dựa vào những xem xét như vậy: viêm màng phổi, chẳng hạn, được gọi là một điều tồi tệ mang tính thể xác hơn so với một vết thâm tím; và kể cả vậy điều ngược lại vẫn có thể xảy ra; có khả năng vết thâm đó do một cú ngã và có thể khiến người ta bị kẻ thù bắt giữ và giết hại.

Hơn nữa, Công Chính, theo cách ẩn dụ và mô phỏng, không xuất hiện trong quan hệ của một người với bản thân nhưng xuất hiện giữa những phần của bản chất anh ta; nhưng không phải Công Chính thuộc mọi dạng, mà chỉ thuộc về chẳng hạn như mối quan hệ giữa nô lệ và chủ, hoặc thuộc về những người đứng đầu của một gia đình. Bởi xuyên suốt luận thuyết này, phần lý trí của Tâm Hồn đã được xem là khác biệt với phần phi lý trí.

Bây giờ, trong khi xem xét những điều này, người ta cho rằng có khả năng bất chính được gây ra đối với bản thân mình, bởi vì ở đây có thể một người phải chịu cái gì đó mâu thuẫn với những xung động thực sự của chính họ; và do đó, người ta cho rằng Công Chính ở một dạng nhất định giữa các phần này, như giữa kẻ cai trị và kẻ bị cai trị.

Hãy chấp nhận điều này như là một lý giải về những sự phân biệt mà chúng ta công nhận liên quan đến Công Chính và các phẩm hạnh đạo đức còn lại.

Nguyễn Thế Anh *dịch*

QUYỂN VI

I

Tôi đã trình bày rõ ràng ở trong phần trước của luận thuyết này rằng con người nên lựa chọn trạng thái trung đạo thay vì thừa hoặc thiếu, và rằng trung đạo tương ứng với những gì Lý Trí Đúng mách mảo; chúng ta giờ sẽ tiến tới giải thích khái niệm này.

Trong mọi thói quen mà chúng ta đã nhắc tới một cách rõ ràng, và cũng như đối với mọi thói quen khác, có một tiêu điểm mà với con mắt của người có Lý Trí, anh ta thắt chặt hoặc thả lỏng sợi dây thừng của mình; và có một giới hạn nhất định của những trạng thái trung đạo đó mà chúng ta đã nói là tương ứng với Lý Trí Đúng, và nằm giữa một bên là thừa và bên còn lại là thiếu.

Nếu nói chỉ vừa đủ đúng nhưng không biểu hiện được nghĩa xác định, thì trong thực tế, đối với mọi công việc đòi hỏi sự chú ý và chuyên cần kết hợp với kỹ thuật và khoa học, tất nhiên rất đúng khi nói rằng con người không nên quá gắng sức hoặc thư giãn quá nhiều hay quá ít mà phải vừa đủ như Lý Trí Đúng chỉ đạo; thế nhưng nếu một người chỉ có tất cả như vậy thì anh ta cũng chẳng trí tuệ hơn quá nhiều; ví dụ, nếu để trả lời cho câu hỏi rằng các cách đối xử hợp lý với cơ thể là gì, sẽ có người bảo anh ta rằng, "Ồ, tất nhiên là bất cứ điều gì mà y học và thầy thuốc chỉ bảo."

Và khi xem xét các trạng thái tinh thần, cần nhớ rằng không đơn thuần điều chúng ta vừa tuyên bố ở trên là đúng, mà xa hơn nữa chúng ta cần làm rõ Lý Trí Đúng là gì và định nghĩa của nó như thế nào?

[1139a] Cách phân loại Phẩm hạnh của Linh Hồn mà chúng ta đã nói rằng có hai loại, Đạo đức và Trí óc, loại thứ nhất chúng ta đã đi qua và giờ ta sẽ bàn tới loại thứ hai. Nhưng trước tiên hãy đưa ra vài từ liên quan tới bản thân Linh Hồn. Như đã được trình bày rõ ràng ở trước, bạn nhớ rằng Linh Hồn bao gồm hai phần, phần Lý Trí và phần Phi Lý Trí. Chúng ta giờ đây phải phân chia y hệt đối với phần Lý Trí.

Chúng ta có thể hiểu rằng có hai phần của Linh Hồn chứa đựng Lý Trí; một phần chúng ta dùng để nhận thức những hiện hữu mà nguyên nhân của chúng là không đổi, và một phần để nhận thức những hiện hữu mà nguyên nhân của chúng có thể thay đổi (bởi vì để phản hồi những thứ có nguồn gốc khác nhau, các phần khác nhau của linh hồn tự nhiên thích nghi với mỗi thứ đó, bởi những phần này của linh hồn chứa đựng tri thức có sự tương đồng và phù hợp nhất định trong bản thân chúng đối với những đối tượng mà chúng ghi nhận); và chúng ta sẽ gọi phần linh hồn thứ nhất là "biết" còn phần thứ hai là "tính" (bởi vì suy tính cẩn thận và tính toán thì giống nhau, và không ai lại suy tính cẩn thận về những thứ không thể thay đổi ngoài việc là bản thân chúng, nên phần Tính chính là phần Lý Trí của linh hồn).

Do đó chúng ta phải khám phá ra đâu là trạng thái tốt nhất của mỗi phần linh hồn này, bởi vì đó chính là phẩm hạnh của chúng và đồng thời liên quan tới hành động mà một người thực hiện.

II

Có ba chức năng trong Linh Hồn phụ thuộc vào hành động đạo đức và sự thật: Cảm nhận, Hiểu biết và Sở nguyện (hoặc ở dạng Ý chí rõ ràng hoặc ở dạng Ham muốn mơ hồ). Trong số ba chức năng này, Cảm nhận không phải là nguyên nhân gốc của hành động đạo đức, bởi chúng ta có thể thấy một sự thật hiển nhiên rằng động vật có Cảm nhận nhưng chúng không hề có hành động đạo đức.

[Trí Tuệ và Ý chí có liên hệ với nhau] nằm trong hoạt động Trí Tuệ là Khẳng định và Phủ định, còn trong Ý chí thì là Mưu cầu hoặc Tránh né. Do đó, bởi Phẩm hạnh Đạo đức là một Trạng Thái có thiên hướng thực hiện các Lựa chọn Đạo đức và Lựa chọn Đạo đức thì là Ý chí dựa trên suy tính cẩn thận, Lý trí phải thật và Ý chí phải đúng để cấu thành nên Lựa chọn Đạo đức tốt, và điều gì Lý Trí khẳng định thì Ý chí phải theo đuổi. Hoạt động Hiểu biết và Sự thật này chi phối Hành động Đạo đức.

Trong trường hợp mà Hiểu biết mang tính chất lý thuyết, không thực tiễn cũng không khởi tạo, trạng thái tốt và trạng thái xấu lần lượt là sự thật và giả dối (bởi đây là sản phẩm của mọi thứ mang tính tri thức); nhưng

trong trường hợp suy nghĩ có tính thực tiễn thì trạng thái tốt là sự thật đồng điệu với ham muốn đúng đắn.

Nguồn gốc của hành động – tức là cái gây ra hành động chứ không phải mục đích của nó – là lựa chọn được suy tính cẩn thận, và nguồn gốc của lựa chọn thì là ham muốn và lý trí vì một mục đích nào đó. Đây là lý do tại sao lựa chọn được suy tính cẩn thận không thể tồn tại mà thiếu lý trí và hiểu biết hoặc thiếu đi một trạng thái đạo đức; bởi hành động tốt và đối lập của nó không thể tồn tại mà thiếu đi sự kết hợp của hiểu biết và phẩm hạnh. Tuy nhiên, chỉ hiểu biết thì không gây ra được hành động nào, mà chỉ có hiểu biết với một mục đích cụ thể mới làm được điều đó và có tính thực tiễn; và nó đồng thời quyết định hiểu biết mang tính kiến tạo, bởi mọi người khởi tạo thì đều vì một mục đích nào đó, và những thứ là mục đích một cách vô điều kiện (ngược lại với những thứ, trong các quan hệ cụ thể, là mục đích trong hoặc vì một điều gì khác) thì không được tạo ra mà được làm một cách đơn thuần; vì hành động tốt là một mục đích, và ham muốn hướng tới nó. Do đó lựa chọn được suy tính cẩn thận là hiểu biết mang tính ham muốn hoặc ham muốn có hiểu biết, và dạng nguồn gốc của hành động này chính là một người. (Cần lưu ý rằng không có gì đã xảy ra trong quá khứ là đối tượng của lựa chọn, ví dụ không ai lựa chọn đốt phá Troy; bởi không ai suy tính cẩn thận về quá khứ, mà là về những cái ở tương lai và có thể thay đổi, trong khi những thứ đã xảy ra trong quá khứ thì không thể có chuyện chưa xảy ra được; vì thế Agathon[35] đã đúng khi nói rằng:

“Chỉ có một điều Chúa cũng chẳng làm được,

Đó là biến quá khứ trở thành chưa xảy ra.”)

Chức năng của cả hai phần mang tính hiểu biết, do đó, đều là sự thật. Vậy nên trạng thái tương ứng với mỗi phần nắm bắt được sự thật một cách nghiêm ngặt nhất thì là phẩm hạnh của chúng.

III

Hãy bắt đầu lại từ đầu và thảo luận những trạng thái này một lần nữa. Giả định rằng có năm trạng thái theo phẩm hạnh mà linh hồn sở hữu sự thật

bằng khẳng định hoặc phủ định, bao gồm: Nghệ Thuật, Tri Kiến, Tri Thức Thực Tiễn, Khoa Học và Trực giác; chúng ta không liệt kê phán xét và quan điểm bởi vì chúng có thể sai lầm.

Tri Kiến, nếu chúng ta nói một cách chính xác và không đi theo những sự tương đồng đơn thuần, trở nên rõ ràng theo những diễn giải ngay sau đây. Tất cả chúng ta giả định rằng điều chúng ta biết thì không thể có khả năng trở nên khác đi; về những thứ có khả năng trở nên khác đi thì chúng ta không biết, khi chúng xảy ra bên ngoài sự quan sát của chúng ta, liệu chúng tồn tại hay không. Do đó đối tượng của tri kiến là những điều tất yếu. Vậy nên nó vĩnh cửu; bởi những thứ tất yếu một cách vô điều kiện thì đều vĩnh cửu; và những thứ vĩnh cửu thì không được tạo ra và không thể diệt vong. Ngoài ra, mọi tri kiến thì được cho rằng có thể dạy dỗ được, và đối tượng của tri kiến thì có thể học được. Và mọi sự dạy đều bắt đầu từ điều đã được biết, như chúng ta đã khẳng định trong cuốn *Analytics*[36]; bởi tri kiến phát triển thỉnh thoảng thông qua phương pháp quy nạp và thỉnh thoảng thông qua tam đoạn luận. Quy nạp thì hướng tới điểm bắt đầu mang tính phổ quát, còn tam đoạn luận thì khởi phát từ điểm bắt đầu phổ quát. Do đó tồn tại các điểm bắt đầu mà từ đó tam đoạn luận xuất phát mà không thể tiếp cận được bằng tam đoạn luận; do đó cần phải có phương pháp quy nạp đối với chúng.

Vì vậy, Tri Kiến là một trạng thái hoặc năng lực tinh thần để chứng minh một cách tam đoạn luận, và nhiều cách khác... mà chúng ta đã cụ thể hóa trong *Analytics*, bởi khi một người được thuyết phục theo một cách nào đó và anh ta biết điểm bắt đầu thì khi đó anh ta có tri kiến. Tất nhiên sự thật và giả dối nếu chỉ là kết luận không hơn thì tri kiến mà anh ta có chỉ đơn thuần là ngẫu nhiên.

IV

[1140a] Hãy tạm chấp nhận khái niệm của Tri Kiến ở đây. Những thứ có thể thay đổi khác đi so với hiện hữu thực sự của chúng trong bất kỳ một trường hợp nào (thường được gọi là Ngẫu nhiên) thì gồm hai loại, một là đối tượng của Tạo, và một là đối tượng của Làm; Tạo và Làm là hai thứ

khác nhau (như chúng ta đã chỉ ra trong luận thuyết thông thường), và do đó trạng thái tâm trí kết hợp với Lý Trí để Làm thì khác trạng thái tâm trí kết hợp với Lý Trí để Tạo: và vì lý do này chúng không bao hàm lẫn nhau, tức là, Làm thì không Tạo, và Tạo cũng không Làm. Bởi Kiến trúc là một Nghệ Thuật, và giống với "một trạng thái tâm trí nhất định kết hợp với Lý Trí để Tạo," và bởi không có môn Nghệ Thuật nào mà không ở trong trạng thái này, và cũng không có trạng thái nào như vậy mà không phải là một Nghệ Thuật; Nghệ Thuật, theo nghĩa phù hợp và nghiêm ngặt của nó, phải là "một trạng thái tâm trí kết hợp với Lý Trí Đúng để Tạo".

Bởi mọi Nghệ Thuật thì đều liên quan tới kiến tạo, và sáng chế, và nắm bắt cách thức những thứ có khả năng được tạo ra mà có thể hiện hữu hoặc không hiện hữu, và nguồn gốc của chúng nằm ở người tạo ra chứ không nằm ở sản phẩm.

Bởi vì cả những thứ tồn tại hoặc xuất hiện một cách hiển nhiên, hoặc những thứ vốn thuộc về tự nhiên, thì đều không thuộc vào địa hạt của Nghệ Thuật, bởi vì chúng đều có nguồn gốc tự thân. Và bởi vì Tạo và Làm khác nhau, Nghệ Thuật phải liên quan tới cái trước chứ không phải là cái sau. Và trong một nghĩa nhất định, Nghệ Thuật và Vận May đều quan tâm tới những thứ giống nhau, như Agathon đã nói:

"Nghệ Thuật yêu Vận May, và Vận May yêu Nghệ Thuật."

Do đó, Nghệ Thuật là "một trạng thái tâm trí kết hợp với Lý Trí Đúng để Tạo;" ngược lại, thiếu vắng nó là trạng thái tương tự kết hợp với Lý Trí Sai và cả hai đều liên quan tới vật chất Ngẫu nhiên.

V

Đối với Tri Thức Thực Tiễn, chúng ta sẽ tái khẳng định bản chất của nó bằng cách xem xét những loại người nào sở hữu nó.

[1140b] Người ta cho rằng tài sản của một người mang tính Tri Thức Thực Tiễn là có khả năng suy tính cẩn thận về điều gì là tốt và thiết thực cho anh ta, dù không phải theo nghĩa rõ ràng, ví dụ như điều gì là tốt cho

sức khỏe hoặc sức mạnh, mà là điều gì giúp sống tốt. Một bằng chứng cho điều này đó là chúng ta gọi một người là Thông Thái trong trường hợp này hoặc nọ, khi họ tính toán tốt để đạt được một mục đích tốt nào đó trong một trường hợp không hề có quy tắc rõ ràng nào. Thế thì, nói một cách tổng quát, một người giỏi suy xét cẩn thận sẽ có Tri Thức Thực Tiễn. Biết rằng không ai suy tính cẩn thận đối với những thứ không thể thay đổi, hoặc những thứ không nằm trong phạm vi hành động của anh ta, do đó, vì Tri Kiến đòi hỏi lập luận chứng minh nghiêm ngặt, một thứ không phù hợp với vật chất Ngẫu nhiên (tôi gọi là vật chất Ngẫu nhiên bởi vì mọi vật chất yêu cầu suy tính cẩn thận phải Ngẫu nhiên và suy tính cẩn thận không thể xảy ra với những thứ Hiển nhiên), Tri Thức Thực Tiễn không thể là Tri Kiến hay Nghệ thuật; không thể là Tri Kiến bởi vì những thứ thuộc địa hạt Làm phải Ngẫu nhiên; không thể là Nghệ thuật bởi vì Làm và Tạo khác nhau về loại.

Như vậy, Tri Thức Thực Tiễn phải là "một trạng thái tâm trí kết hợp với Lý Trí Đúng để Làm, với đối tượng là những thứ tốt hoặc xấu đối với Con người" bởi Mục Đích của Tạo luôn là một cái gì đó xa hơn bản thân sản phẩm, còn Mục Đích của Làm thì luôn nằm ở bản thân hành động.

Vì lý do này chúng ta nghĩ rằng Pericles[37] và những người giống ông là có Tri Thức Thực Tiễn, bởi vì họ có thể nhìn thấy điều gì tốt cho bản thân họ và cho con người nói chung, và chúng ta cũng cho rằng những người như vậy có đủ kỹ năng trong quản lý gia đình hoặc chính quyền công dân. Trên thực tế, đây là lý do tại sao chúng ta gọi thói quen Hoàn Toàn Tự Chủ bằng một từ Hy Lạp với nghĩa là "điều bảo tồn Tri Thức Thực Tiễn" bởi điều nó thực sự bảo tồn chính là Tri Thức Thực Tiễn mà tôi đã nhắc tới, tức là thuộc về lợi ích đích thực của bản thân mỗi người. Bởi những thứ vui thú hay đau đớn thì không phá hủy được các Hiểu biết, ví dụ như không thể phá hủy một thực tế là "một tam giác thì không thể có hai góc vuông", nhưng chúng có thể phá hủy những thứ thuộc về hành động đạo đức.

Bởi Nguyên tắc đạo đức của các hành động đạo đức chính là nguyên nhân cuối cùng của chúng, đối với một kẻ đã bị phá hủy bởi vui thú hoặc đau đớn thì cái Nguyên tắc đó ngay lập tức trở nên tối tăm, đồng thời anh ta cũng không nhận ra rằng trách nhiệm của anh ta là lựa chọn và hành động,

trong mỗi trường hợp, vì nguyên nhân cuối cùng này. Sự đồi bại có thiên hướng phá hủy Nguyên tắc đạo đức, do đó Tri Thức Thực Tiễn phải là "một trạng thái kết hợp với Lý Trí Đúng, có đối tượng là điều tốt con người, và thiên về Làm."

Thêm nữa, Nghệ Thuật có một mức độ nào đó phẩm hạnh, nhưng Tri Thức Thực Tiễn thì không. Trong Nghệ Thuật, kẻ đi sai có mục đích thì được ưa thích hơn so với kẻ thực hiện điều sai đó một cách vô ý, nhưng điều này không đúng đối với Tri Thức Thực Tiễn hoặc các Phẩm hạnh khác. Nó rõ ràng là một loại Phẩm hạnh chứ không phải là một loại Nghệ Thuật.

Bởi vì có hai phần của Linh Hồn có Lý Trí, nó phải thuộc về phần Quan Điểm (mà chúng ta đã gọi là tính hay suy tính cẩn thận) bởi vì cả Quan Điểm và Tri Thức Thực Tiễn đều có đối tượng là vật chất Ngẫu nhiên. Thêm nữa, nó không phải đơn giản là một trạng thái kết hợp với Lý Trí, như đã được chứng minh rằng loại trạng thái như vậy có thể bị lãng quên và biến mất trong khi Tri Thức Thực Tiễn thì không.

VI

Bởi Tri Kiến là một khái niệm liên quan tới vật chất Hiển nhiên và phổ quát, và tất nhiên có những Nguyên Lý Đầu Tiên trong mọi chuỗi lập luận chứng minh (điều này đúng với mọi loại Tri Kiến bởi vì nó liên quan tới lập luận), thế thì năng lực, cái hiểu được các Nguyên Lý Đầu Tiên trong phạm vi của Tri Kiến, không thể là Tri Kiến, hay Nghệ Thuật, hay Tri Thức Thực Tiễn: không thể là Tri Kiến bởi vì đối tượng của Khoa học phải xuất phát từ lập luận chứng minh; không thể là hai loại còn lại bởi vì chúng liên quan tới vật chất Ngẫu nhiên mà thôi.

[1141a] Nó cũng không thể là Khoa học bởi vì Khoa học trong một số trường hợp vẫn đòi hỏi Lập luận chứng minh.

Do đó chúng ta đi tới kết luận sau: các năng lực mà chúng ta đạt được chân lý và không bao giờ bị dối lừa khi xử lý các vật chất Hiển nhiên hoặc thậm chí Ngẫu nhiên là Tri Kiến, Tri Thức Thực Tiễn, Khoa Học và Trực

giác, và năng lực chi phối các Nguyên Lý Đầu Tiên không thể là ba năng lực đầu; vậy thì năng lực thứ tư, tức Trực giác, phải là thứ thực thi chức năng này.

VII

Khoa Học là khái niệm được dùng chủ yếu với hai nghĩa: đầu tiên, trong Nghệ Thuật chúng ta gán Khoa Học cho những ai đưa nghệ thuật của họ lên đến sự chính xác cao nhất; ví dụ, Phidias được chúng ta gọi là một nhà điêu khắc đầy tính Khoa học hoặc khéo léo; Polycleitus thì được gọi là nhà tạc tượng đầy tính Khoa học hoặc khéo léo; có nghĩa là, ở các ví dụ này, Khoa Học chính là nghệ thuật ở mức ưu tú; ở nghĩa thứ hai, chúng ta gán Khoa Học cho những thứ thông thường, không theo một phạm trù nhất định hay trong bất cứ thứ gì cụ thể, như Homer đã nói về một người trong tác phẩm *Margrits*: "Anh ta được Chúa tạo ra không phải là một người đào xới, hay một kẻ cày bừa, hoặc có Khoa Học trong bất cứ lĩnh vực nào."

Như vậy rõ ràng Khoa Học phải là loại chính xác nhất của mọi Tri Kiến; nhưng nếu vậy thì một người Khoa Học không phải chỉ đơn thuần biết tam đoạn luận từ các Nguyên Lý Đầu Tiên mà phải sở hữu sự thật liên quan tới chính các Nguyên Lý Đầu Tiên. Do đó Khoa Học phải tương đương với Trực giác và Tri Kiến; vậy nên ta có thể nói Khoa Học là Tri Kiến của những đối tượng có giá trị nhất.

Tôi nói là những đối tượng có giá trị nhất bởi vì thật điên rồ khi cho rằng *πολιτική* (*politikae*), hay Tri Thức Thực Tiễn, là đỉnh cao nhất, trừ phi chúng ta có thể chứng minh rằng Con người là xuất sắc nhất so với toàn bộ hiện hữu trong Vũ trụ này. Nếu "mạnh khỏe" và "tươi" là hai từ thuộc phạm trù Tương Quan vì khác nhau khi áp dụng với con người và con cá, nhưng "trắng" và "thẳng" thì luôn luôn giữ nguyên ý nghĩa, thì con người phải chấp nhận rằng Khoa Học luôn luôn giữ nguyên, nhưng Tri Thức Thực Tiễn thì thay đổi, bất cứ ai hay điều gì cung cấp mọi thứ một cách tốt đẹp cho bản thân thì được xem là có "Tri Thức Thực Tiễn", và xứng đáng được cộng đồng ủy nhiệm. Đây là lý do tại sao một số động vật được coi là có Tri Thức Thực Tiễn khi chúng có vẻ như có năng lực lo xa về cuộc đời chúng.

Và đồng thời Khoa Học rõ ràng không đồng nhất với πολιτική, bởi vì nếu con người gán Khoa Học cho năng lực đương đầu với điều mang lại lợi ích cho chính họ thì sẽ có nhiều hơn một năng lực, bởi không thể chỉ có một năng lực duy nhất được dùng cho tất cả lợi ích của toàn thể động vật mà phải có mỗi năng lực cho từng loại động vật. Ngay cả y học cũng không chỉ có một ngành y học cho tất cả sinh vật.

[1141b] Và nếu thậm chí con người ưu việt hơn mọi loài động vật khác, điều này cũng chẳng tạo ra thay đổi nào: bởi tồn tại nhiều thứ thần thánh ở bản chất hơn Con người, ví dụ như rõ ràng nhất là các thành phần cấu thành nên Vũ trụ này.

Từ những gì đã trình bày, rõ ràng Khoa Học là sự kết hợp giữa Tri Kiến và Trực giác, và có đối tượng là những thứ quý giá nhất ở bản chất của chúng. Theo đó, người ta gọi Anexagoras, Thales là có Khoa Học chứ không phải là Tri Thức Thực Tiễn bởi vì họ nhìn thấy những người này không quan tâm tới những thứ thiết thực đối với họ; và họ nói rằng các điều những người này biết là bên ngoài sự thường thấy, tuyệt vời nhưng khó, rất tốt nhưng vô dụng bởi họ không đi tìm điều gì tốt cho bản thân con người họ.

Nhưng Tri Thức Thực Tiễn thì được áp dụng trong những vấn đề con người, ví dụ như những đối tượng cần suy tính cẩn thận (những kẻ sở hữu loại Tri thức này thường suy tính cẩn thận nhất), và không một kẻ nào suy tính cẩn thận về những thứ không thể khác đi so với sự tồn tại của chúng, hoặc về những thứ không hướng tới các Mục Đích cụ thể là kết quả của Hành động Đạo đức. Tuy nhiên, người Góp Ý Tốt, dù trong hoàn cảnh này hay hoàn cảnh khác, là kẻ có năng lực nhắm tới và đạt được, đồng thuận với tính toán lý trí, những điều tốt mang tính thực tiễn mà tốt nhất cho Con người. Đồng thời Tri Thức Thực Tiễn cũng không bao gồm những tri kiến chỉ với các nguyên lý chung chung, mà điều cần thiết là một người nên biết những chi tiết cụ thể, bởi vì điều đó cần thiết cho hành động và hành động cần chi tiết. Vì lý do này mà thỉnh thoảng những người không có nhiều tri kiến thường thực tiễn hơn những kẻ có tri kiến. Trong tất cả loại người, những kẻ thực tiễn nhất là những kẻ có được hiểu biết từ trải nghiệm thực tế. Ví dụ một kẻ biết thịt trắng dễ tiêu hóa và lành mạnh, nhưng không biết

loại thịt nào là thịt trắng, hắn ta sẽ không tạo ra được tình trạng khỏe mạnh; một người có cơ hội khỏe mạnh hơn nhiều so với kẻ kia chính là người biết thịt chim là trắng và lành mạnh. Bởi Tri Thức Thực Tiễn thiên về hành động, một người thường sẽ có cả hai loại tri thức, hoặc chỉ biết một loại, thức là loại tri tức thiên về tiểu tiết hơn là Nguyên Lý. Do đó khi xét tới Tri Thức Thực Tiễn ta sẽ phải phân biệt giữa tối cao và cấp dưới.

VIII

Thêm nữa: *πολιτική* và Tri Thức Thực Tiễn là cùng một trạng thái tâm trí, nhưng quan điểm khác nhau.

Tri Thức Thực Tiễn áp dụng lên một cộng đồng mà tôi gọi là Tối cao chính là chức năng của Lập pháp; phần cấp dưới, tức liên quan tới chi tiết, thường được gọi bằng cái tên *"πολιτική"*, và chức năng của nó là Hành động và Suy tính (mỗi đạo luật là một vấn đề hành động, cũng chính là sản phẩm cuối cùng của nhánh Tri Thức Thực Tiễn này, và do đó người ta thường nói rằng chỉ những người ở cấp dưới này mới tham gia vào chính quyền, bởi chỉ họ đóng vai trò đối với các nhà Lập pháp tương tự như cách những người thợ đối với ông chủ của họ.)

Nhắc lại, Tri Thức Thực Tiễn ở nghĩa thích đáng nhất thì có đối tượng là lợi ích của Cá nhân mỗi người. Điều này thường được gọi bằng những tên gọi thông thường như Quản lý Gia đình, Lập pháp, Chính phủ Thực thi, và được phân chia thành hai nhánh: Nghị trường và Tư pháp. Tất nhiên, tri kiến về điều gì tốt nhất cho bản thân một người cũng là một loại tri kiến, nhưng nó có nhiều gam màu: người ta thường cho rằng một kẻ chỉ biết và làm những gì mà hắn ta quan tâm thôi là một kẻ có Tri Thức Thực Tiễn, trong khi những người quan tâm tới công việc của xã hội nói chung thì được xem là nhiễu sự.

Euripides đã tóm lược được điều này; "Làm sao," một nhân vật của ông ta đã nói, "tôi có thể ngu ngốc như vậy, khi mà tôi có thể nhàn rỗi, giống bao người khác trong quân ngũ, lại được được chia phần bằng với những người mong muốn thật nhiều và bận rộn thật nhiều…" bởi vì đa số nhân loại tìm kiếm lợi ích cho bản thân và cho rằng đó là công việc thích đáng

của họ. Do đó, từ quan điểm này cho thấy rằng họ là những người có Tri Thức Thực Tiễn. Và hoàn toàn có khả năng là lợi ích của mỗi cá nhân không thể được bảo đảm một cách độc lập khỏi gia đình hoặc cộng đồng. Và, cách thức anh ta quản lý công việc thi thoảng không rõ ràng và cần được điều tra.

Sự chứng thực cho điều tôi vừa nói là sự thực rằng, người trẻ tuổi trở thành nhà hình học, và nhà toán học, và các nhà có Khoa Học trong các lĩnh vực đó, nhưng người ta không cho rằng người trẻ tuổi có thể có Tri Thức Thực Tiễn. Lý do là, Tri thức này có đối tượng là các sự thực cụ thể, cần phải biết thông qua trải nghiệm, một điều mà người trẻ chưa thể có vì Tri Thức Thực Tiễn chỉ có được qua thời gian dài.

Thêm nữa, một người có thể thắc mắc một người trẻ tại sao có thể trở thành một nhà toán học mà không phải là một nhà Khoa học hoặc triết gia tự nhiên. Đây chẳng phải là nguyên nhân sao? Rằng toán học có thể có được thông qua quá trình trừu tượng hóa, nhưng các nguyên lý khoa học và triết học tự nhiên phải đạt được bằng thực nghiệm; và những người trẻ nói về chúng nhưng không nhận thức được, trong khi bản chất của toán học thì rõ ràng.

Bàn về vấn đề thực hành, sai lầm thường liên quan tới quy tắc chung, trong quá trình suy tính, hoặc tới vấn đề cụ thể: ví dụ, sau đây là một quy tắc chung, "Tất cả nước nặng hơn bình thường đều tệ"; còn vấn đề cụ thể đó là, "nước này nặng hơn bình thường".

Và việc Tri Thức Thực Tiễn không phải là Tri Kiến cũng đã rõ ràng, bởi nó hướng tới điều cuối cùng, như đã được trình bày, vì mọi đối tượng của hành động đều có bản chất này.

Đối với Trực giác thì ngược lại, bởi các nguyên lý không thể được chứng minh bằng lập luận, trong khi Tri Thức Thực Tiễn thì quan tâm tới vấn đề cụ thể cuối cùng mà vấn đề này không thể đạt được bằng Tri thức mà phải bằng Cảm nhận; tôi không nói tới một trong năm giác quan, mà nói đến loại chúng ta dùng để hiểu các vấn đề toán học như việc không thể

đóng kín một không gian với ít hơn ba đường thẳng, tức là tạo thành hình tam giác, bởi vì tới đây là tới dấu chấm hết.

Tuy nhiên, đây thuộc về Cảm nhận, không phải là Tri Thức Thực Tiễn, vốn là một loại khác.

IX

Điều tra và Suy tính thì khác nhau, mặc dù suy tính cũng là một loại điều tra. Chúng ta cần chắc chắn về Góp Ý Tốt là gì, liệu nó có phải là một dạng Tri Kiến, hay Quan Điểm, hay Phỏng Đoán, hay một loại chức năng nào khác. Rõ ràng nó không phải là tri kiến vì con người không điều tra về điều họ biết, và Góp Ý Tốt là một loại suy tính, và một người đang suy tính thì là đang điều tra và tính toán.

[1142b] Nó cũng không phải là Phỏng Đoán bởi vì phỏng đoán thì độc lập khỏi lập luận, và là một quá trình nhanh; nhưng con người suy tính trong thời gian dài, và người ta thường nói cần phải làm nhanh những điều đã qua suy tính xử lý, nhưng suy tính thì cần chậm rãi.

Nắm bắt nhanh các nguyên nhân cũng là một chức năng khác so với Góp Ý Tốt, bởi nó là một dạng của Phỏng Đoán. Và Góp Ý Tốt không phải là một dạng Quan Điểm nào cả.

Vậy thì, bởi một người suy tính tệ mắc sai lầm, và kẻ suy tính giỏi không mắc sai lầm, rõ ràng Góp Ý Tốt là một loại đúng đắn, nhưng không phải là Tri Kiến hay Quan Điểm: bởi vì Tri Kiến không thể được gọi là đúng đắn khi nó chẳng thể nào sai trái, và Quan Điểm Đúng thì là Sự Thật, và mọi thứ là đối tượng của quan điểm thì đều chắc chắn đã được xác định.

Tuy nhiên, Góp Ý Tốt không độc lập khỏi Lý trí. Vậy nó phải là một Quá trình Trí óc Đúng đắn, bởi nó chưa đạt được mức độ chắc chắn; và nó không phải là Quan Điểm bởi vì Quan Điểm không phải là một quá trình điều tra mà đã sẵn là một khẳng định chắc chắn; trong khi bất kỳ ai suy tính, dù giỏi hay kém, thì đều liên quan tới điều tra và tính toán.

Tóm lại, Góp Ý Tốt là một sự Đúng đắn trong Suy tính, do đó câu hỏi đầu tiên chúng ta phải bàn là về bản chất và đối tượng của suy tính. Hãy nhớ rằng Đúng đắn là một khái niệm có tính nước đôi; chúng ta không đơn thuần gán Đúng đắn cho bất kỳ một thể loại nào; ví dụ, một kẻ xấu có thể có được đối tượng mà hắn đặt ra bằng tính toán của hắn, tức là hắn có thể suy tính đúng về một phương diện, nhưng hắn lại thực hiện một hành vi độc ác vô cùng. Trong khi đó, suy tính giỏi thì phải là một điều tốt, bởi vì Góp Ý Tốt chính là một sự Đúng đắn trong suy tính – về bản chất chính là để đạt được điều tốt.

Nhưng thậm chí điều này vẫn có được bằng lập luận sai, tức là khi đạt được đối tượng cần đạt nhưng không thông qua phương thức đúng, tức thành tố trung gian[38] bị sai. Do vậy nó không thể là Góp Ý Tốt khi một người đạt được điều cần đạt nhưng không bằng phương thức thích đáng.

Một người có thể đạt được điều gì đó sau một suy tính lâu, người khác thì nhanh. Do đó mô tả ở trên chưa phải là Góp Ý Tốt, mà Đúng đắn phải gắn liền với điều có lợi; bạn phải có một mục đích thích hợp, theo đuổi nó một cách đúng đắn và đúng thời điểm.

Thêm nữa, một người có thể suy tính giỏi một cách vô điều kiện hoặc trong một Mục Đích cụ thể nào đó. Góp Ý Tốt một cách vô điều kiện là khi hướng đúng đến Mục Đích có được từ một suy tính vô điều kiện; còn khi hướng tới một Mục Đích cụ thể thì đó là suy tính trong Mục Đích cụ thể đó.

Do đó suy tính tốt là một phẩm cấp của người có sở hữu Tri Thức Thực Tiễn. Góp Ý Tốt phải là "Đúng đắn về điều gì đưa tới một Mục

Đích cho trước, mà Tri Thức Thực Tiễn có nhận thức chính xác về nó."

X

[1143a] Đồng thời, chúng ta có cả chức năng của Nhận thức Đúng đắn và người có phẩm hạnh này được gọi là Chí lý. Nhận thức Đúng đắn thì không hoàn toàn đồng nhất với Tri Kiến hay Quan Điểm (bởi vì nếu vậy thì

tất cả mọi người đều Chí lý), và nó cũng không phải là bất kỳ một ngành khoa học cụ thể nào, ví dụ như y học, tức môn khoa học nghiên cứu sức khỏe, hoặc hình học, tức là môn khoa học nghiên cứu độ lớn. Bởi Nhận thức Đúng đắn không phải có nội hàm là những thứ luôn luôn không đổi, và cũng không phải là bất kỳ hay tất cả những thứ hiện hữu, mà là về những thứ là đối tượng của nghi vấn và suy tính.

Do đó nó có cùng nội hàm với Tri Thức Thực Tiễn; nhưng Nhận thức Đúng đắn và Tri Thức Thực Tiễn không giống nhau. Bởi Tri Thức Thực Tiễn tạo ra hành động, do mục đích của nó là cái gì cần làm và cái gì không nên làm; nhưng Nhận thức Đúng đắn thì chỉ quyết định dựa trên gợi ý và nó cũng không phải là sở hữu hoặc đạt được Tri Thức Thực Tiễn. Nhưng vì học một cái gì đó thì được gọi là có Nhận thức Đúng đắn khi một người sử dụng năng lực tri thức, đồng thời Nhận thức Đúng đắn cũng xuất hiện khi một người sử dụng quan điểm để phân biệt được rõ ràng vấn đề ai đó nói mà đòi hỏi Tri Thức Thực Tiễn. Bởi ở đây "tốt" (tiếng Hy Lạp: *eu*) thì giống với "đúng" (tiếng Hy Lạp: *kalôs*). Và tên gọi của năng lực này trong tiếng Hy Lạp được lấy từ khái niệm "học tập" (*suvievai*) bởi có Nhận thức Đúng đắn (tiếng Hy Lạp: *suvievai*) xuất phát từ học tập. Do đó có học và có Nhận thức Đúng đắn thường được sử dụng như nhau.

XI

Chức năng được gọi là Xem xét Cẩn thận (tiếng Hy Lạp: *gvohm*), và những người có năng lực xem xét cẩn thận thì được gọi là Cẩn trọng (tiếng Hy Lạp: *euyvomoves*), tức là "những người hợp lý có phán xét đúng đắn". Một bằng chứng cho điều này đó là chúng ta thường nói một người hợp lý là người có xu hướng cảm thông, và sự cảm thông trong một số trường hợp thì hợp lý. Cảm thông (tiếng Hy Lạp: *sungvomae*) là sự xem xét đúng đắn để đưa ra các quyết định hợp tình hợp lý. Đúng đắn ở đây nghĩa là đạt được Chân lý. Mọi trạng thái tâm trí này đều hướng về một đối tượng, bởi chính ngôn ngữ thông thường đã chỉ đường cho chúng ta tới điều đó. Ý tôi là, chúng ta đã nói về các khái niệm Nhận thức Đúng đắn, Tri Thức Thực Tiễn, và Trực giác Thực tiễn, gán việc sở hữu Nhận thức Đúng đắn và Trực giác Thực tiễn cho các Cá nhân được cho là có Tri Thức Thực Tiễn và Chí lý. Vì

tất cả các năng lực này được vận dụng ở những thứ thực tiễn cuối cùng, ví dụ như các chi tiết cụ thể. Và khi năng lực ra quyết định về những vấn đề trong địa hạt của Tri Thức Thực Tiễn của anh ta đúng đắn, anh ta là một người Chí lý và sở hữu Nhận thức Đúng đắn; anh ta dễ dàng cảm thông, bởi sự suy xét đúng đắn được tất cả người tốt vận dụng một cách vui vẻ khi tương tác với bạn bè của họ.

Và mọi vấn đề của Hành động Đạo đức đều thuộc về các chi tiết cụ thể, còn được gọi là các điểm cuối cùng: bởi một người có Tri Thức Thực Tiễn phải biết chúng, và Nhận thức Đúng đắn cũng như Xem xét Cẩn thận thì quan tâm tới các vấn đề thuộc về Hành động Đạo đức, tức là những điểm cuối cùng.

[1143b] Trực giác, ngoài ra, quan tâm tới cả hai chiều của điểm cuối cùng. Ý tôi là, những thứ đầu tiên và cuối cùng phải được nắm bắt bởi Trực giác chứ không phải lập luận, do đó Trực giác có hai chiều. Còn lập luận chứng minh một cách nghiêm ngặt thì chỉ xử lý được những thứ không thay đổi mà thôi, tức là điểm đầu tiên. Trong khi ở trường hợp của các vấn đề thực tiễn, chúng ta quan tâm tới điểm cuối, tức là những thứ Ngẫu nhiên và Tiền đề Nhỏ[39], bởi vì Tiền đề Nhỏ là nguồn gốc của Mục Đích Cuối Cùng, những điều Phổ quát được rút ra từ các Chi tiết. Để đạt được điều này chúng ta phải có Cảm nhận, tức là Trực giác Thực tiễn. Bởi lý do này, chúng được xem đơn giản là quà tặng của tự nhiên; trong khi không ai được xem là có Tri Thức Thực Tiễn một cách tự nhiên, thì con người được cho là có Nhận thức Đúng đắn, Xem xét Cẩn thận, và Trực giác Thực tiễn: một bằng chứng đó là chúng ta nghĩ rằng các năng lực này là hệ quả của lứa tuổi nào đó, và độ tuổi này có Trực giác Thực tiễn và Xem xét Cẩn thận như thể đây là kết quả của tự nhiên. Và do đó Trực giác vừa là bắt đầu vừa là kết thúc, bởi vì các bằng chứng được dựa trên một điểm cuối còn mối quan tâm thì ở điểm còn lại.

Và do đó chúng ta cần để ý tới những lời quả quyết hoặc quan

39 *Minor Premise*: Thành phần trong Tam đoạn luận. Lấy lại ví dụ ở Tr. 195, d. 5, thì câu "Socrates là người." là tiền đề nhỏ.

điểm không thể chứng minh được của những người có trải nghiệm, tức là cao tuổi và có Tri Thức Thực Tiễn, không ít hơn so với những thứ dựa trên lập luận, bởi vì họ có được con mắt nhìn đời từ trải nghiệm, họ cũng nhìn nhận đúng đắn.

XII

Chúng ta đã trình bày bản chất và đối tượng của Tri Thức Thực Tiễn và Khoa học, và chúng thuộc về mỗi phần khác nhau của Tâm Hồn. Nhưng tôi có thể đoán một người sẽ nghi vấn sự hữu dụng của chúng. "Khoa học," anh ta sẽ nói, "chẳng quan tâm gì tới hạnh phúc của con người (bởi nó không liên quan tới sản xuất ra điều gì cả)." Tri Thức Thực Tiễn có đưa ra những gợi ý, tôi đồng ý, nhưng cần nó để làm gì, khi địa hạt của nó là những thứ công chính và đáng kính, và tốt cho con người, và những thứ này là những thứ mà một người tốt làm; nhưng chúng ta không sẵn sàng hành động hơn nếu chúng ta hiểu biết hơn, bởi Phẩm hạnh Đạo đức là Thói quen; giống như chúng ta không sẵn sàng khỏe mạnh chỉ đơn thuần bằng việc hiểu biết hơn những thứ liên quan tới điều này (ý tôi là, tất nhiên, không phải những thứ tạo ra trạng thái khỏe mạnh, mà là những kết quả của trạng thái ấy trong từng trường hợp riêng) bởi chúng ta không sẵn sàng khỏe mạnh hơn chỉ khi đơn thuần biết được nghệ thuật y học hay rèn luyện thể xác.

Nếu *nhận thức điều gì là tốt* không biến bản thân thành một người có Tri Thức Thực Tiễn mà chỉ *trở nên* tốt thôi, Tri thức này sẽ chẳng có tác dụng gì đối với những người tốt, bởi họ đã sở hữu nó rồi, hoặc đối với những kẻ chưa sở hữu nó. Bởi vì nó chẳng mang lại điều gì khác biệt cho họ dù họ sở hữu nó hoặc đi theo hướng dẫn của người khác sở hữu nó; và chúng ta có thể hài lòng với việc xem xét ví dụ về sức khỏe: vì mặc dù chúng ta mong muốn khỏe mạnh nhưng ta không hề đặt mục đích học nghệ thuật chữa lành.

Thêm nữa, có vẻ lạ lùng khi Tri Thức Thực Tiễn, mặc dù ở vị trí thấp hơn so với Khoa học, lại nằm ở vị trí ông chủ. Thế nhưng quy luật là vậy, bởi vì bất cứ điều gì tạo ra kết quả đều nắm quyền quyết định và đưa ra chỉ đạo ở mỗi vấn đề.

Vậy nên, chúng ta sẽ bàn về điều này, bởi vấn đề chỉ vừa mới được khai phá mà thôi.

[1144a] Đầu tiên, những Phẩm hạnh của các phần khác nhau trong Tâm Hồn phải đáng lựa chọn, ngay cả khi giả định rằng chúng chẳng tạo ra kết quả nào.

Tiếp theo, chúng ta thừa nhận chúng có tạo ra kết quả; Khoa học tạo ra Hạnh Phúc, không giống như cách Y học làm mà là ngay chính cái sự khỏe mạnh mang tới sức khỏe; bởi vì là một phần của Phẩm hạnh theo nghĩa rộng nhất, Khoa học khiến một người hạnh phúc bằng việc sở hữu và hiện thực hóa nó.

Tiếp theo, các chức năng của Con Người được hoàn thiện bằng Tri Thức Thực Tiễn và Phẩm hạnh Đạo đức, cái thứ hai mang tới mục đích và định hướng đúng, còn cái thức nhất mang tới cách thức đúng để đạt được; còn phần thứ tư của Tâm Hồn, phần nuôi dưỡng đơn thuần, thì không hề có một chức năng nào như vậy, bởi vì không có hành động nào do nó quyết định làm hay không làm.

Xét tới sự thật rằng chúng ta không sẵn sàng thực hiện những hành vi cao quý và công bằng bởi Tri Thức Thực Tiễn, chúng ta phải bắt đầu bằng một cái gì đó cao hơn một chút, hãy lấy điều này làm điểm bắt đầu. Như chúng ta vẫn hay nói con người thực hiện các hành động công bằng nhưng không phải là những người công bằng; ví dụ, khi con người hành động theo luật pháp yêu cầu, dù trái với ý muốn của họ, hoặc vì vô minh hay vì điều gì đó khác, tất cả đều không phải vì lợi ích của bản thân hành động; vậy nhưng họ vẫn thực hiện điều họ nên làm và mọi người tốt đều nên làm; do đó có vẻ để là một người tốt thì anh ta phải làm mỗi hành động trong một nhận thức tương ứng của tâm trí, ý tôi là Lựa chọn Đạo đức và vì lợi ích của chính thứ được thực hiện. Mà ta biết rằng Phẩm hạnh khiến Lựa chọn Đạo đức đúng đắn, nhưng bất kỳ điều gì được yêu cầu một cách tự nhiên để thực hiện Lựa chọn đó đều nằm trong địa hạt không phải của Phẩm hạnh mà của năng lực khác. Chúng ta cần dừng lại để bàn rõ hơn về những điểm này.

Có một năng lực cụ thể, thường được gọi là Khôn Lỏi, có bản chất là có thể làm và đạt được bất kỳ điều gì để đi tới một mục đích cho trước. Nếu mục đích đó là tốt thì năng lực này đáng được ca ngợi; còn nếu ngược lại thì năng lực này ám chỉ người sẵn sàng làm bất kỳ điều gì; chúng ta gọi nó là Khôn Lỏi Thực tiễn, và những người sở hữu nó có thể và sẵn sàng làm bất cứ điều gì.

Tri Thức Thực Tiễn thì không đồng nhất với Khôn Lỏi, và nó cũng không thiếu sức mạnh ứng biến với cách thức đạt mục đích này. Nhưng Con mắt của Tâm Hồn (chúng ta gọi Tri Thức Thực Tiễn như vậy) không đạt được trạng thái phù hợp của nó mà thiếu vắng điều tốt, như chúng ta đã nói ở trước khá rõ ràng, bởi vì các tam đoạn luận mà Hành động Đạo đức có thể được phân tích có Tiền đề lớn[39], "bởi … là Mục Đích và là Điều Tốt Nhất" (điền vào dấu ba chấm bất kỳ điều gì bạn muốn, bởi chúng ta ở đây chỉ đang mô tả mẫu hình mà thôi), nhưng cách thức mà dấu ba chấm này được điền thì chỉ được thấy bởi người tốt, bởi Xấu xa sẽ xuyên tạc con mắt đạo đức và khiến con người bị lừa dối khi xét tới các nguyên lý thực tiễn.

Do đó, rõ ràng một người có Tri Thức Thực Tiễn thì ắt phải là một người tốt.

XIII

[1144b] Chúng ta phải xem xét một lần nữa về Phẩm hạnh. Nó có thể được phân chia thành Phẩm hạnh Tự nhiên và Phẩm hạnh Trưởng thành, mỗi cái lại có quan hệ tương tự như Tri Thức Thực Tiễn với Khôn Lỏi, dù không đồng nhất nhưng có sự tương tự. Tôi nói về Phẩm hạnh Tự nhiên, bởi vì con người cho rằng mỗi một thiên hướng đạo đức đều gắn với chúng ta một cách nào đó bởi tự nhiên: chúng ta có thiên hướng hướng tới công chính, tới sự tự chủ và dũng cảm, ví dụ như vậy, ngay khi chúng ta sinh ra. Nhưng chúng ta vẫn tìm kiếm Điều Tốt ở nghĩa cao nhất của nó như một điều gì đó khác hoàn toàn khỏi những thiên hướng vừa kể, và rằng những thiên hướng này gắn với chúng ta theo những phương cách khác nhau. Trẻ con và động vật có những trạng thái tự nhiên, nhưng chúng đều có đau đớn nếu không được kết hợp với một thành tố tri thức, ít nhất là khi xem xét tới

vấn đề trải nghiệm và quan sát thực sự, rằng một cơ thể khỏe mạnh mà thiếu tầm nhìn, khi chuyển động, chắc chắn sẽ ngã gục đau đớn bởi nó không có tầm nhìn. Nếu nó có thể có được thành tố trí tuệ thì nó sẽ hành động tốt. Do đó, một Phẩm hạnh Tự nhiên, như ví dụ về một cơ thể khỏe mạnh, sẽ có Phẩm hạnh ở nghĩa cao nhất của nó khi nó được kết hợp với thành tố trí tuệ.

Vậy thì, như trong trường hợp Năng lực Quan Điểm, có hai dạng thức, Khôn Lỏi và Tri Thức Thực Tiễn; và đồng thời trong trường hợp Đạo đức cũng có hai dạng thức, Phẩm hạnh Tự nhiên và Phẩm hạnh Trưởng thành; cái thứ hai thì không thể được hình thành mà thiếu đi Tri Thức Thực Tiễn.

Điều này dẫn tới việc một vài người kết luận rằng mọi Phẩm hạnh đều là Tri Thức Thực Tiễn có trí tuệ, và Socrates đã đúng một phần và sai một phần trong luận thuyết của ông ta. Ông ta sai khi nghĩ rằng mọi Phẩm hạnh đều đơn thuần chỉ là Tri Thức Thực Tiễn có trí tuệ, còn đúng khi nói rằng chúng không độc lập khỏi năng lực đó.

Một bằng chứng của điều này đó là tất cả, trong định nghĩa Phẩm hạnh, đều có "trạng thái" và kèm theo tiêu chuẩn tương ứng "là phù hợp với Lý Trí Đúng". Đúng ở đây có nghĩa là phù hợp với Tri Thức Thực Tiễn. Do đó tất cả các trạng thái sở hữu một điểm chung là Tri Thức Thực Tiễn thì là Phẩm hạnh; tuy nhiên, chúng ta cần thực hiện một sự thay đổi nhỏ trong tuyên bố của chúng, bởi vì một trạng thái là Phẩm hạnh, không chỉ đơn thuần vì nó tương ứng với mà còn sở hữu Lý Trí Đúng, mà cụ thể ở đây là Tri Thức Thực Tiễn. Sự khác biệt giữa chúng ta và Socrates đó là: ông ta tưởng rằng Phẩm hạnh là các quá trình lý trí (có nghĩa tất cả chúng đều là ví dụ của Tri Kiến ở nghĩa nghiêm ngặt của nó), nhưng chúng ta thì cho rằng chúng sở hữu Lý

Trí.

Từ những gì đã trình bày thì rõ ràng một người không thể tốt mà thiếu vắng Tri Thức Thực Tiễn và một người có Tri Thức Thực Tiễn thì cũng không thể thiếu đạo đức.

Và bằng sự phân biệt giữa Phẩm hạnh Tự nhiên và Phẩm hạnh Trưởng thành, một người có thể đi tới một lập luận mà người ta có thể tranh luận rằng "hai loại Phẩm hạnh này tách rời nhau bởi vì cùng một người không tự nhiên có xu hướng có tất cả phẩm hạnh cùng một lúc cho nên anh ta sẽ sở hữu cái này trước khi anh ta sở hữu cái kia". Chúng ta sẽ đáp lại lập luận này rằng điều này là có thể đối với Phẩm hạnh Tự nhiên nhưng không thể đối với phẩm hạnh liên quan tới những người được cho là tốt. Bởi vì chúng luôn thuộc sở hữu của anh ta cùng với năng lực của Tri Thức Thực Tiễn. [1145a]

Đồng thời rõ ràng rằng dù Tri Thức Thực Tiễn không có thiên hướng hành động nhưng chúng ta vẫn nên cần nó, bởi vì nó là Phẩm hạnh của một phần Tâm Hồn; và rằng lựa chọn đạo đức không thể đúng đắn một cách độc lập khỏi Tri Thức Thực Tiễn và Phẩm hạnh; bởi Phẩm hạnh khiến chúng ta thực hiện các hành động mà Mục Đích chứa đựng trong khi lựa chọn có suy tính khiến chúng ta thực hiện các hành động xa hơn nó.

Tri Thức Thực Tiễn cũng không phải là ông chủ của Khoa Học (phần cao cấp của Tâm Hồn), giống như nghệ thuật chữa lành không phải là ông chủ của sức khỏe vậy; bởi nó không lợi dụng Khoa Học mà đảm bảo Khoa Học sẽ trở thành hiện thực; tức là nó ra lệnh vì lợi ích của Khoa Học chứ không ra lệnh cho Khoa Học. Bên cạnh đó, điều này giống như nói chính trị (*πολιτική*) cai quản các vị thần, bởi vì nó ra lệnh cho mọi thứ bên trong cộng đồng.

Lê Duy Nam *dịch*

QUYỂN VII

I

Tiếp theo, chúng ta phải bắt đầu từ một vấn đề khác, và thấy rằng có ba hình thức của những điều cần tránh về tính cách đạo đức: Đồi Bại, Thiếu Tự Chủ, và Thú Tính. Khá dễ dàng để tìm ra các trạng thái trái ngược với hai hình thức đầu: một là Phẩm hạnh, còn lại là Tự Chủ; và để tìm một trạng thái trái ngược với Thú Tính, phù hợp nhất có lẽ là

Siêu Phàm, tức là Phẩm hạnh mang tính anh hùng và thần thánh, như trong Homer, Priam nói về Hector "anh ấy thật xuất chúng, không giống như con của người phàm, mà là của một vị thần". Và vì vậy, nếu, như người ta thường nói, con người được nâng lên vị trí của các vị thần nhờ có một Phẩm hạnh xuất chúng, trạng thái đối nghịch của Thú Tính rõ ràng phải có bản chất này: bởi những kẻ thú tính không phẩm hạnh và không đồi bại nên các vị thần cũng không phẩm hạnh và không đồi bại; nhưng những trạng thái này phải là thứ gì đó cao quý hơn cả Phẩm hạnh, cũng như trạng thái của một kẻ thú tính chắc hẳn phải khác với Đồi Bại.

Và bởi vì, một mặt, một người *thần thánh* (một khái niệm mà người Lacedaemonians quen dùng để gọi một người mà họ rất đỗi ngưỡng mộ) hiếm khi xuất hiện, cho nên một người thú tính cũng hiếm gặp như vậy; ta hay gặp tính cách này trong những bọn man rợ, và trong một số trường hợp, nó bị gây ra bởi bệnh tật hoặc tổn thương; những kẻ này cũng mang một mức độ đồi bại vượt quá các thang đo thông thường, do đó chúng ta dùng khái niệm đầy nhục nhã này để ám chỉ chúng. Vậy đi, chúng ta sẽ nhắc đến vấn đề này ở một chương khác, và Đồi Bại cũng đã được bàn đến ở phần trước của cuốn sách; ngay lúc này, chúng ta phải một mặt bàn về Thiếu Tự Chủ và các khuyết điểm liên quan của nó là Nhu Nhược và Chảnh Chọe, và mặt khác, nói về Tự Chủ và Kiên Cường; vì chúng ta phải hình thành quan niệm về chúng, không phải là cùng một trạng thái theo cách chính xác như Phẩm hạnh và Đồi Bại, mà cũng không khác nhau về chủng loại. [1145b] Và chúng ta nên áp dụng hướng đi giống như trước đây, tức là nêu ra các hiện tượng, rồi sau khi nêu ra và thảo luận về những khó khăn gặp phải, hãy nêu lên, nếu được, tất cả các quan điểm tồn tại xung quanh những Yêu Mến[40] của mỗi tính cách đạo đức; hoặc, nếu không phải là tất cả, thì giới hạn ở phần lớn hơn và quan trọng nhất; vì chúng ta có thể xem như đã minh họa vấn đề một cách đầy đủ khi những khó khăn đã được giải quyết, và khi đó những giả thuyết được chấp thuận nhiều nhất sẽ còn đọng lại.

Có thể liệt kê các điểm chính ở đây. Người ta nghĩ rằng,

I. Tự Chủ và Kiên Cường thuộc về nhóm những điều tốt và đáng khen ngợi, trong khi Thiếu Tự Chủ và Nhu Nhược thuộc về những điều thấp kém và đáng lên án.

II. Người Tự Chủ là người có khả năng thực hiện đúng cam kết của mình và người Thiếu Tự Chủ thường không thực hiện nổi những điều ấy.
III. Người Thiếu Tự Chủ làm mọi việc theo sự xúi giục của cảm xúc, kể cả khi biết rằng đó là những việc sai trái, trong khi người Tự Chủ, khi biết rằng những ham muốn của mình là sai thì từ chối làm theo lời mời gọi của chúng nhờ tác động của lý trí.
IV. Đối với người Hoàn Toàn Tự Chủ, trong anh ta, các phẩm cấp của Tự Chủ và Kiên Cường trở nên thống nhất, và một số người nói rằng ai hợp nhất được những đức tính này thì là một người Hoàn Toàn Tự Chủ, còn những người khác thì không.
V. Một số người nhầm lẫn hai đặc tính của người *không có* Tự Chủ, và người thiếu tự chủ, trong khi những người khác phân biệt chúng rõ ràng.
VI. Đôi khi người ta nói rằng người có Tri Thức Thực Tiễn không thể là người Thiếu Tự Chủ, và đôi khi những người Khôn Lỏi và có Tri Thức Thực Tiễn lại là người Thiếu Tự Chủ.
VII. Cũng vậy, người ta nói con người thường Thiếu Tự Chủ, không phải một cách đơn thuần mà luôn đi kèm với một cái gì đó bên trong, chẳng hạn như sự tức giận, danh dự và lợi ích.

Đó hầu hết những lời khẳng định thường gặp.

II

Giờ đây người ta có thể đặt câu hỏi về việc tại sao một người Thiếu Tự Chủ lại có thể đưa ra nhận định đúng.

Nhiều người cho rằng anh ta không thể Thiếu Tự Chủ trong khi vẫn *nhận thức* được điều gì là đúng đắn: đó là một tình huống lạ lùng, và theo như cách Socrates nghĩ, thì trong khi Tri Kiến hiện diện trong tâm trí anh ta, có một thứ khác lại đang điều khiển và quản thúc anh ta như một tên nô lệ. Trên thực tế, Socrates đã chống lại lý thuyết này, quả quyết rằng không có trạng thái nào gọi là Thiếu Tự Chủ, vì không ai hành động trái với những gì tốt nhất đồng thời nghĩ rằng cái mình đang làm là tốt nhất, mà bởi vì anh ta không biết cái gì là tốt nhất.

Với tất cả sự tôn trọng dành cho Socrates, giả thuyết của ông ta trong vấn đề này không phù hợp với các sự kiện thực tế, và chúng ta phải chất vấn với sự lưu ý về sự giao tình, nếu nó được gây ra bởi sự vô minh thì bản chất của sự vô minh ấy là gì: vì việc người có hành vi sai trái đó không cho rằng những hành động của anh ta là đúng đắn trước khi anh ta chịu ảnh hưởng của xúc cảm mạnh là khá rõ ràng.

Có những người phần nào đồng ý với Socrates và phần khác thì không: họ đồng ý rằng không gì có thể mạnh hơn Tri Kiến, nhưng họ không đồng ý rằng không có người nào hành động trái với niềm tin của mình về việc điều gì là tốt hơn; và vì vậy họ nói rằng không phải là Tri Kiến, mà chỉ là Quan Điểm, được một người trong trường hợp này sở hữu và đầu hàng sự xúi giục của dục vọng.

[1146a] Nhưng sau đó, nếu đó là Quan Điểm chứ không phải Tri Kiến, tức là nếu như quan niệm đối nghịch không mạnh mẽ mà chỉ hời hợt (như trong trường hợp nảy sinh nghi ngờ thực sự), việc không tuân Quan Điểm trong khi phải đối mặt với những dục vọng mạnh mẽ là có thể tha thứ được: nhưng sự gian ác thì không thể tha thứ được, bất cứ thứ gì đáng lên án đều như vậy.

Vậy thì, phải chăng là Tri Thức Thực Tiễn trong trường hợp này đưa ra sự phản đối: vì nó là nguyên lý mạnh nhất? Giả thuyết này vô lý, vì chúng ta sẽ có một người vừa có Tri Thức Thực Tiễn và vừa Thiếu Tự Chủ, và chắc chắn không một người nào khăng khăng rằng đặc tính của Tri Thức Thực Tiễn phù hợp với việc tự nguyện làm những điều sai trái tột cùng; và bên cạnh đó chúng ta đã chỉ ra rằng dấu ấn của một người mang trạng thái này là thiên hướng hành động, phân biệt với việc chỉ có hiểu biết đơn thuần về những gì là đúng; bởi vì anh ta là một người nắm rõ các chi tiết cụ thể[41], và sở hữu tất cả các phẩm hạnh khác.

Một lần nữa, nếu như việc có ham muốn mạnh mẽ và xấu xa là thiết yếu đối với ý tưởng về người Tự Chủ, thì trạng thái này không thể giống với người Hoàn Toàn Tự Chủ, bởi vì việc có những ham muốn mãnh liệt hay suy đồi không thâm nhập vào ý tưởng của nhân cách này; trong khi người Tự Chủ hẳn vẫn sở hữu chúng vì cho rằng chúng là tốt; thế thì trạng thái

đạo đức cản trở một người làm theo những khuyến nghị của chúng phải là xấu, và vì vậy Tự Chủ sẽ không tốt trong mọi trường hợp: giả sử chúng mặt khác hời hợt và không sai trái, thì chẳng có chuyện gì to tát; và cũng không có gì đáng nói, nếu chúng đồng thời sai trái và hời hợt.

Một lần nữa, nếu Tự Chủ khiến cho một người luôn nghe theo tất cả các quan điểm mà không có ngoại lệ, đó có thể là một điều không tốt, chẳng hạn như khi đó là một quan điểm tồi: và nếu Thiếu Tự Chủ khiến cho một người có thể dẹp bỏ tất cả các quan điểm mà không có ngoại lệ, trong những trường hợp ấy, Thiếu Tự Chủ có khi lại trở nên tốt đẹp; lấy ví dụ trường hợp Neoptolemus[42] ở Philoctetes của Sophocles[43]: anh ta được khen ngợi vì đã không tuân theo những gì Ulysses thuyết phục anh làm, bởi vì việc mắc tội nói dối khiến anh ta cảm thấy bứt rứt.

Hoặc ngoài ra, lối ngụy biện sai lầm đưa ra một tình huống khó khăn: bởi vì người ta muốn chứng minh những nghịch lý sao cho họ có thể được coi là thông minh khi hạ bệ được đối thủ, kiểu lập luận đã được sử dụng trở thành một nan đề: lúc này con người trí tuệ bị bối rối; anh ta không sẵn lòng đồng ý kết luận vì kết luận đó không thỏa mãn sự phán đoán của anh ta, mà cũng không thể tiến thêm, bởi anh ta thất bại trong việc giải quyết mớ bòng bong của ngụy biện.

Hoặc thêm nữa, người ta có thể hình dung được về giả định này rằng sự ngu muội kết hợp cùng với sự Thiếu Tự Chủ, trong một trường hợp cụ thể, có thể chuyển hóa thành một cái gì đó tốt đẹp: bởi là một người ngu muội và Thiếu Tự Chủ, nên anh ta hành động theo cách trái ngược với quan niệm thông thường của mình; vì vậy cuối cùng anh ta sẽ làm những việc tốt đẹp chứ không phải những việc xấu.

Một lần nữa, cùng giả định ấy, ai hành động theo niềm tin luôn theo đuổi và lựa chọn mọi thứ do chúng đem lại sự vui thú phải được coi là một người tốt hơn so với kẻ làm điều đó không phải vì một lý do tương đối có lý mà do sự Thiếu Tự Chủ: bởi vì anh ta cởi mở hơn đối với sự chữa lành bởi khả năng thu nhận một niềm tin trái ngược. Nhưng đối với người Thiếu Tự Chủ, ta sẽ áp dụng câu tục ngữ, "người ta biết uống gì khi sặc nước?"[44] vì anh ta chưa bao giờ bị thuyết phục về [1146b] những gì anh ta làm, sau

đó bằng một niềm tin theo hướng ngược lại, anh ta có thể đã dừng hành động của mình; nhưng bây giờ mặc dù anh ta đã có niềm tin, anh ta vẫn hành động ngược lại chúng.

Ngoài ra, nếu bất kỳ điều gì hoặc tất cả mọi điều đều là nội hàm của Thiếu Tự Chủ hoặc Tự Chủ, vậy ai sẽ đơn thuần là người Thiếu Tự Chủ? Bởi vì không ai hội tụ được tất cả các trường hợp của trạng thái này, và chúng ta thường nói rằng một số người là Thiếu Tự Chủ một cách đơn thuần, không thêm bất kỳ một chi tiết cụ thể nào.

Vậy là, những khó khăn được nêu ra có vẻ gần giống như những gì tôi đã mô tả về chúng, và trong những lý thuyết này, chúng ta phải loại bỏ một số và giữ nguyên phần còn lại; bởi vì việc giải quyết một điều gì đó khó khăn chính là một hành động chắc chắn trong thiết lập một điều gí đó là đúng đắn.

III

Bây giờ chúng ta phải xem xét liệu những người Thiếu Tự Chủ có hành động khi biết rằng điều gì là đúng hay sai không; tiếp theo, nếu họ biết, thì họ biết ở nghĩa nào; và tiếp theo chúng ta phải giả thiết cái gì là nội hàm của người Thiếu Tự Chủ và của người Tự Chủ; ý tôi là liệu có phải tất cả các hình thái của vui thú và khổ đau, hay chỉ một số dạng nhất định mà thôi; và khi xét tới Tự Chủ và Kiên Cường, chúng là những trạng thái khác biệt hay cùng là một. Và theo cách tương tự, chúng ta phải xét đến tất cả các câu hỏi có liên quan đến các vấn đề hiện tại.

Nhưng điểm khởi đầu thực sự của cuộc truy vấn này là, liệu có thể phân biệt được Tự Chủ và Thiếu Tự Chủ chỉ qua nội hàm của chúng, hoặc qua các tương quan lần lượt với nội hàm của chúng hay không. Tôi muốn nói rằng, liệu một người trở nên Thiếu Tự Chủ là do bản thân việc mang trạng thái này, hay là do cách thức anh ta mang những trạng thái ấy, hay cả hai; tiếp theo, liệu sự phân loại Tự Chủ và Thiếu Tự Chủ có áp dụng với tất cả mọi nội hàm hay không: bởi vì một người được gán cho cái mác Thiếu Tự Chủ mà không có bổ sung cụ thể nào luôn bị giới hạn về nội hàm nào đó, tương tự một người đã mất hết Tự Chủ: anh ta cũng không bị gọi như vậy

chỉ vì tương quan của anh ta với nội hàm này một cách đơn thuần (vì lúc đó nhân cách của anh ta sẽ giống hệt với dạng ta vừa nói đến, mất hết Tự Chủ), mà bởi vì tương quan của anh ta đối với nội hàm này là thế nọ và thế kia. Bởi vì người mất hết Tự Chủ được dẫn dắt bằng những lựa chọn đạo đức có suy tính cẩn thận, cho rằng con đường của anh ta là theo đuổi sự vui thú ngay khi nó xuất hiện; trong khi người Thiếu Tự Chủ không nghĩ rằng anh ta nên truy cầu sự vui thú, mà vẫn cứ truy cầu.

Bây giờ, xét đến quan điểm cho rằng một người mất Tự Chủ hành động trái với Quan Điểm Đúng chứ không trái với Tri Kiến, điều đó cũng không ảnh hưởng gì đến vấn đề chúng ta đang tranh luận, bởi vì một số người khi có Quan Điểm, họ không có xu hướng nghi ngờ gì về bản thân mình mà luôn cho rằng tự họ có Tri Kiến chính xác; nếu như vậy thì có lẽ rằng những người có Quan Điểm thường có khả năng cao hơn so với những người có Tri Kiến trong việc hành động trái ngược với hiểu biết của họ, bởi vì họ chỉ có một niềm tin vừa phải đối với nó; chúng ta trả lời rằng Tri Kiến trong trường hợp này không khác biệt so với Quan Điểm, bởi vì một số người tin vào Quan Điểm của họ không kém phần vững chắc so với những người khác tin vào Tri Kiến tuyệt đối của họ: Heraclitus là một trường hợp điển hình.

Thay vào đó, một mô tả về nó có thể như sau: khái niệm *biết* có hai nghĩa; cả người không sử dụng Tri Kiến của mình và người có sử dụng đều được cho là người *biết*: sẽ có một sự khác biệt giữa một người hành động sai trái, mặc dù sở hữu Tri Kiến nhưng lại không áp dụng chúng khi hành động, và một người vừa có Tri Kiến và thực sự áp dụng nó; trường hợp sau quả thật kỳ lạ, nhưng việc chỉ sở hữu, mà không thực hành, lại không có vẻ gì bất thường.

[1147a] Một lần nữa, vì có hai dạng mệnh đề[45] ảnh hưởng đến hành động, phổ quát[46] và cụ thể[47], không có lý do gì mà một người không thể hành động chống lại Tri Kiến của mình, dù có cả hai mệnh đề trong tâm trí của anh ta, nhưng sử dụng cái phổ quát mà không sử dụng cái cụ thể, vì cái cụ thể là các đối tượng của hành động đạo đức.

Có một sự khác biệt trong các mệnh đề phổ quát; một mệnh đề phổ quát có thể liên quan một phần đến bản thân con người và một phần đến vấn đề được đề cập; lấy ví dụ sau đây: "thực phẩm khô là tốt cho mọi người", điều này có thể có hai tiền đề nhỏ, "đây là một người" và "loại thực phẩm này khô", nhưng cho dù một vật gì đó là như vậy đi chăng nữa thì một người vẫn không có Tri Kiến hoặc không thực hành nó. Theo những ý nghĩa khác nhau này, sẽ có một sự khác biệt to lớn, sao cho việc một người *biết* theo một nghĩa nhưng lại hành động sai lầm sẽ không có gì lạ, nhưng trong bất kỳ ý nghĩa nào khác, đó sẽ là một vấn đề đáng ngạc nhiên.

Một lần nữa, con người có thể có Tri Kiến theo cách khác với bất kỳ cách nào đã được mô tả: vì chúng ta liên tục thấy trạng thái của một người rất khác nhau khi có và không sử dụng Tri Kiến, rằng anh ta có thể vừa sở hữu vừa không sở hữu nó theo một ý nghĩa nào đó; khi anh ta đang ngủ, hoặc điên, hoặc say rượu chẳng hạn; vậy, những người chịu sự điều khiển của cảm xúc nằm trong những điều kiện hoàn toàn tương tự; vì sự tức giận, ham muốn và một số thứ tương tự khác, rõ ràng tạo ra những thay đổi cả ở trong cơ thể, và ở một số người, chúng thậm chí khiến họ phát điên; hiển nhiên là, chúng ta phải nói rằng những người Thiếu Tự Chủ đang ở trong một trạng thái tương tự như vậy.

Và việc họ nói những điều tượng trưng cho Tri Kiến không phải là minh chứng cho việc họ áp dụng nó, bởi vì những ai chịu sự điều khiển của cảm xúc đều có thể lặp lại những luận chứng[48] hoặc câu thơ của Empedocles[49], giống như những đứa trẻ, khi mới học, xâu chuỗi các từ lại với nhau, nhưng chưa biết nghĩa của chúng, vì chúng cần phải ngấm dần những lớp nghĩa đó, và quá trình này đòi hỏi nhiều thời gian: vì vậy chúng ta cần phải cho rằng những người không có Tự Chủ nói ra những câu châm ngôn luân lý này như thể những diễn viên vậy.

Hơn nữa, người ta có thể xem xét giải thích của hiện tượng này theo cách như sau, từ một cuộc kiểm tra hoạt động thực tế của tâm trí: Tất cả hành động có thể được phân tích thành một tam đoạn luận, trong đó một tiền đề là một câu châm ngôn phổ quát và tiền đề còn lại chú trọng vào các chi tiết mà Cảm Quan (đạo đức hoặc thân thể, tùy trường hợp) nhận thức được. Bây giờ, khi một một hành động là kết quả của hai tiền đề này, cần

phải suy ra rằng, khi vẫn dừng lại ở dạng lý thuyết, tâm trí phải khẳng định kết luận đó, và đối với một số mệnh đề thực tiễn, người ta phải hành động dựa theo chúng. Ví dụ, mệnh đề phổ quát là "Tất cả những gì ngọt ngào nên được nếm thử", mệnh đề cụ thể là, "Cái này ngọt ngào". Có thể suy ra rằng nếu một người có thể và không chịu bất cứ một cản trở nào, anh ta không những nên rút ra, mà còn nên áp dụng kết luận: "Cái này nên được nếm thử." Khi đó, trong tâm trí có một mệnh đề phổ quát cấm việc nếm thử, và một mệnh đề khác: "Tất cả những gì ngọt ngào đều dễ chịu" với mệnh đề nhỏ "Cái này ngọt ngào" (và đây là mệnh đề thực sự hoạt động), và chẳng may ham muốn tồn tại trong một người, mệnh đề phổ quát khuyên anh ta nên tránh nhưng ham muốn lại mách bảo anh ta nếm thử; vì nó có khả năng kích thích nhiều bộ phận trên cơ thể con người: và kết quả là, anh ta đã mất đi Tự Chủ, [1147b] theo một nghĩa nào đó dưới ảnh hưởng của Lý Trí và Quan Điểm không trái với Lý Trí về bản chất, chúng chỉ tình cờ trái ngược nhau; bởi vì ham muốn là cái trái với Lý Trí Đúng, chứ không phải Quan Điểm; và vì lý do này, những kẻ Thú Tính không được đặt vào nhóm Thiếu Tự Chủ, bởi vì họ không có khả năng tư duy về những mệnh đề phổ quát mà chỉ có thể tiếp nhận và giữ lại những ấn tượng cụ thể.

Xét đến cách thức sự vô minh bị loại bỏ và người Thiếu Tự Chủ phục hồi Tri Kiến của mình, câu chuyện cũng giống như đối với một anh chàng say rượu hoặc đang ngủ, và dù bị ảnh hưởng bởi cách nào thì cũng không khác nhau, người mà chúng ta nên trao đổi đó là các nhà sinh lý học. Nhưng trong khi tiền đề nhỏ của mọi tam đoạn luận thực tiễn là một ý kiến về vấn đề nhận thức được bằng Cảm Quan và quyết định các hành động; người chịu ảnh hưởng của cảm xúc không có điều này, hoặc anh ta nói trong khi không *biết* gì, như một người khi say rượu vẫn có thể lặp lại những câu thơ của Empedocles; và bởi vì thành tố nhỏ[50] không phải là phổ quát, cũng không được cho là có năng lực tạo ra Tri Kiến theo cách tương tự như thành tố phổ quát[51]; và do đó, kết quả mà Socrates đang tìm kiếm xuất hiện, nghĩa là, giao tình không diễn ra trong sự hiện diện của cái được gọi là Tri Kiến một cách riêng biệt và đúng đắn, và Tri Kiến cũng không phải thứ bị kéo theo bởi giao tình, mà trong sự hiện diện của Tri Kiến được truyền đạt bởi Cảm Quan.

Tóm lại, hãy chấp nhận mô tả này cho câu hỏi liên quan đến sự thất bại trong Tự Chủ, cho dù Tự Chủ có đi kèm với Tri Kiến hay không; và, nếu có Tri Kiến, thì loại Tri Kiến nào có thể khiến người ta thất bại như vậy.

IV

Vấn đề được thảo luận tiếp theo là liệu có một nhân cách được gọi tên bằng khái niệm "Thiếu Tự Chủ" hay không, hay tất cả những người Thiếu Tự Chủ thì được mô tả bằng cùng một cách nào đó, khi xem xét tới một vấn đề cụ thể; và, nếu có một nhân cách như vậy, thì nội hàm của anh ta là gì.

Đầu tiên, sự vui thú và khổ đau là nội hàm của những người Tự Chủ và Kiên Cường, và cả những người Thiếu Tự Chủ và Nhu Nhược, rõ ràng là như vậy.

Hơn nữa, những thứ tạo ra vui thú hoặc là điều thiết yếu, hoặc là điều tùy chọn nhưng người ta có thể sở hữu chúng quá nhiều. Những gì thuộc về thể xác và đem lại vui thú đều cần thiết; và tôi gọi những thứ đó liên quan đến thực phẩm và những sự thèm thuồng thô thiển khác, nói ngắn gọn là những thứ thuộc thân xác, như chúng ta giả thiết chúng là nội hàm của sự thiếu vắng Tự Chủ và Hoàn Toàn Tự Chủ.

Nhóm đối tượng còn lại không phải thiết yếu, mà là những thứ có thể lựa chọn; ý tôi là, chẳng hạn, chiến thắng, danh dự, của cải và những thứ tốt hoặc dễ chịu khác tương tự. Và những người thích thú một cách quá mức những thứ như vậy trái với nguyên lý Lý Trí Đúng nằm trong lồng ngực của họ, chúng ta sẽ không gọi họ là những kẻ Thiếu Tự Chủ một cách đơn thuần, mà phải bổ sung thêm thông tin ở khía cạnh nào, như tiền bạc, hoặc của cải, hoặc danh dự, hoặc sự tức giận; bởi vì chúng ta coi chúng là những nhân cách khác nhau và ta chỉ gọi chúng như vậy bởi một sự tương đồng nào đó (như khi chúng ta thêm vào tên của một người cụm "người chiến thắng trong các trò chơi Olympic", sự mô tả anh ta là Người chỉ khác chút xíu với sự mô tả anh ta như Người đã giành chiến thắng trong các trò chơi Olympic, nhưng vẫn có sự khác biệt). Và một bằng chứng về sự khác biệt thực sự [1148a] giữa những người được gọi tên như vậy nhưng có bổ sung

thông tin cụ thể và những người được gọi một cách đơn thuần nằm ở chỗ, rằng người ta trách phạt người Thiếu Tự Chủ, không phải như một lỗi mà còn là một sự đồi bại, hoặc toàn bộ hoặc một phần; nhưng không có một trường hợp Thiếu Tự Chủ nhưng có thêm thông tin về khía cạnh cụ thể nào bị trách phạt cả.

Nhưng trong số những người có các thú vui thể xác là nội hàm của họ, mà như chúng ta nói cũng là nội hàm của người Hoàn Toàn Tự Chủ và kẻ đã mất toàn bộ Tự Chủ, kẻ nào theo đuổi những vui thú ấy một cách thái quá trong khi lảng tránh những khổ đau (như đói và khát, nóng và lạnh, và mọi thứ liên quan đến xúc giác và vị giác), không phải từ sự lựa chọn đạo đức mà là bất chấp sự lựa chọn đạo đức và quan điểm trí tuệ của anh ta, thì được gọi một cách đơn thuần là "một người Thiếu Tự Chủ", không đi kèm với bất kỳ nội hàm cụ thể nào.

Và một bằng chứng cho việc khái niệm này được áp dụng là bởi khái niệm tương tự "Nhu Nhược" được sử dụng đối với những thú vui này mà không phải những thú vui khác. Và vì lý do này, chúng ta đã xếp vào cùng một hạng bậc: một người đàn ông Thiếu Tự Chủ với một người đã mất hoàn toàn Tự Chủ, và người đàn ông có Tự Chủ cùng nhóm với người Hoàn Toàn Tự Chủ; chứ không phải bất kỳ nhân cách nào khác, bởi vì nhóm trước có cùng những sự vui thú và khổ đau cho nội hàm của họ: nhưng mặc dù có cùng nội hàm, họ lại không liên hệ đến nó theo cùng một cách thức, mà hai trong số họ hành động theo lựa chọn đạo đức, hai người còn lại thì không. Và do đó, khi theo đuổi những vui thú quá mức và trốn tránh những khổ đau vừa phải, kẻ không có hoặc có rất ít ham muốn dễ đầu hàng cảm xúc mạnh hơn so với kẻ có ham muốn rất mạnh: bởi vì người thứ nhất sẽ làm gì nếu anh ta có thêm sự kích thích của ham muốn tuổi trẻ và nỗi đau dữ dội gây ra bởi việc thèm muốn những sự vui thú mà chúng ta đã gọi là thiết yếu?

Vậy thì, trong số những sự ham muốn và vui thú, có một số loại tốt đẹp và đáng tôn vinh (vì những thứ dễ chịu thường được chia ra, như chúng ta đã bàn trước đây, thành những đối tượng nên lựa chọn, những đối tượng nên tránh, và những gì trung lập, ví dụ như tiền bạc, lợi ích, danh dự, thắng lợi); đối với tất cả những ham muốn thuộc nhóm trung lập, người ta bị trách

phạt không phải vì bị ảnh hưởng hay thèm khát và yêu thích chúng, mà bởi sự thái quá trong những cảm xúc này.

Và vì vậy, bất cứ ai bất chấp Lý Trí và bị làm chủ bởi, hoặc nói cách khác là theo đuổi những thứ dù có bản chất cao quý và tốt đẹp đều bị lên án; chẳng hạn những người coi trọng danh dự, hay con cái hoặc cha mẹ của họ hơn mức cần thiết; mặc dù đó đều là những mục tiêu tốt đẹp và người ta thường được tán thưởng vì quan tâm đến chúng; ở đây ta vẫn thấy một sự thái quá có thể xuất hiện; chẳng hạn, ví dụ như Niobe[52], dám khiêu chiến với các vị thần, hoặc một kẻ yêu bố mình như Satyrus[53], người được đặt cho biệt danh là "philopater" (tức người yêu bố mình) [1148b], bởi vì hắn ta được cho là rất khờ dại về người bố. Do đó, không có sự suy đồi trong những ham muốn hay yêu thích này, vì lý do đã nói ở trên, rằng chúng đều là những thứ tự thân đáng được lựa chọn, nhưng sự thái quá đối với chúng là sai và đáng lên án: và tương tự không có Thiếu Tự Chủ đối với những điều này; đó không chỉ đơn thuần là một điều nên tránh mà còn đáng trách phạt.

Nhưng vì sự giống nhau của ảnh hưởng đối với sự Thiếu Tự Chủ, khái niệm này được sử dụng với sự bổ sung của một nội hàm cụ thể nào đó trong từng trường hợp, giống như người ta vẫn gọi một người là một thầy thuốc tồi, hoặc một diễn viên tồi, họ không đơn thuần gọi anh ta chỉ bằng một chữ *tồi*. Vì sau đó, trong những trường hợp này, chúng ta không áp dụng khái niệm Thiếu Tự Chủ một cách đơn giản vì mỗi trạng thái không phải là một tật xấu mà chỉ giống tật xấu như trong phép so sánh tương đối, vì vậy rõ ràng là đối với Thiếu Tự Chủ và Tự Chủ, chúng ta phải giới hạn những tên gọi cho những trạng thái này với cùng nội hàm với Thiếu Hoàn Toàn Tự Chủ và Hoàn Toàn Tự Chủ, và chúng ta chỉ áp dụng nó cho trường hợp tức giận chỉ vì chúng có vẻ giống nhau: vì lý do ấy, bằng một sự bổ sung, chúng ta gọi một người là Thiếu Tự Chủ khi nói về sự tức giận, danh dự hoặc lợi ích.

V

Vì có một số điều vốn dễ chịu, bao gồm hai loại: những thứ dễ chịu tự nhiên, và những thứ dễ chịu tương đối tùy thuộc vào từng loài động vật hay con người cụ thể; vì vậy, có những thứ khác không dễ chịu tự nhiên mà do bị tổn thương, hoặc thói quen, hoặc do khiếu thẩm mỹ ban đầu đã bị suy đồi; và người ta có thể quan sát các trạng thái đạo đức tương tự như những gì chúng ta đã nói, có cùng những thể loại này tương ứng với nội hàm của chúng.

Ý tôi là người Thú Tính, như trong trường hợp của người đàn bà, như người ta vẫn nói, xé xác phụ nữ có con và ăn bào thai; hoặc sở thích được tìm thấy ở các bộ lạc man rợ giáp ranh với Pontus[54], một số kẻ thích thịt sống và một số kẻ ăn thịt người, và một số trao đổi con cái của họ làm thức ăn trong những bữa tiệc tùng; hoặc những gì người ta vẫn nói về Phalaris. Đây là những trường hợp của các trạng thái Thú Tính, diễn ra ở một số người do bệnh tật hoặc sự điên rồ; lấy ví dụ, một kẻ đã giết và ăn thịt mẹ anh ta, hoặc kẻ đã ăn gan của người hầu. Cũng có các trường hợp gây ra bởi bệnh tật hoặc do tập quán, là nhổ tóc, hoặc ăn móng tay, hoặc ăn than và đất. Giờ đây, dù đâu vốn là nguyên nhân thực sự, sẽ chẳng ai gọi những người này là Thiếu Tự Chủ,... và tương tự như vậy, cũng không gọi những kẻ bệnh hoạn do tập quán là Thiếu Tự Chủ.

[1149a] Rõ ràng việc có bất kỳ khuynh hướng nào trong số này là một điều gì xa lạ với thứ được coi là Đồi Bại, giống như Thú Tính vậy: và khi một người sở hữu chúng thì việc anh ta làm chủ chúng hẳn không phải là Tự Chủ, và cũng không thể nói là anh ta bị làm chủ bởi sự Thiếu Tự Chủ theo một nghĩa phù hợp, chỉ là trông có vẻ giống như vậy mà thôi; giống như chúng ta có thể nói một người phẫn nộ một cách không thể kiểm soát thiếu Tự Chủ về sự tức giận chứ không đơn thuần chỉ là mất đi Tự Chủ. Bởi vì tất cả sự điên rồ, hèn nhát, thiếu Tự Chủ, hoặc dễ cáu kỉnh, nếu trở nên thái quá đều là Thú Tính hoặc bệnh hoạn. Một người, chẳng hạn như, vốn sợ hãi tất cả mọi thứ, ngay cả một con chuột cũng có thể khiến anh ta bối rối, là đồ hèn nhát theo kiểu Thú Tính; lại có người, vì lý do bệnh tật, sợ một con mèo; và những kẻ ngốc, những người thiếu hẳn Lý Trí và chỉ sống bằng Cảm Quan cũng là Thú Tính, cũng như một số bộ lạc của những kẻ man rợ xa xôi, trong khi những người khác vì lý do bệnh tật, động kinh hoặc cuồng loạn, đang ở trong tình trạng bệnh hoạn.

Vì vậy, trong những khuynh hướng này, đôi khi một người có thể có một khuynh hướng song không bị nó điều khiển: ý tôi là, giả sử rằng Phalaris[55] kiềm chế được ham muốn ăn thịt trẻ em ghê tởm của hắn, hoặc hắn ta có thể để ham muốn ấy ngự trị. Khi đó Đồi Bại nếu thuộc về bản chất con người thì được gọi một cách đơn giản là Đồi Bại; trong khi trường hợp khác được gọi với sự bổ sung những tính từ "thú tính" hoặc "bệnh hoạn", chứ không đơn thuần là Đồi Bại; vì vậy rõ ràng có sự Thiếu Tự Chủ mang tính Thú Tính và Bệnh Hoạn, nhưng khi đứng một mình, Thiếu Tự Chủ ám chỉ bản chất thiếu vắng hoàn toàn Tự Chủ, như đã thấy ở Con Người.

VI

Rõ ràng là nội hàm của Thiếu Tự Chủ và Tự Chủ bị hạn chế thành giống hoàn toàn nội hàm của sự thiếu hẳn Tự Chủ và Hoàn Toàn Tự Chủ, và phần còn lại là nội hàm của một chủng loại khác được đặt tên một cách ẩn dụ chứ không đơn giản. Bây giờ, chúng ta sẽ xem xét lập trường cho rằng: "Thiếu Tự Chủ về Giận Dữ ít nhục nhã hơn so với về Dục Vọng."

Đầu tiên, có vẻ như Giận Dữ theo cách nào đó vẫn lắng nghe Lý Trí nhưng lại nghe nhầm; như thể những người phục vụ quay đi trước khi nghe khách nói hết và do đó nhầm lẫn trong việc gọi món vậy; chó, cũng thế, sủa khi cảm nhận được một sự náo động nhỏ, trước khi chúng kịp nhận ra tiếng đó phát sinh từ bạn hay thù; vì vậy, Giận Dữ, do sức nóng và độ nhanh vốn có của nó, vẫn lắng nghe Lý Trí, nhưng không nghe thấy mệnh lệnh của Lý Trí, đã vội vã đáp trả. Điều đó có nghĩa là, có thể là Lý Trí hoặc một số ấn tượng trong tâm trí cho thấy có sự hỗn láo hoặc khinh thường từ phía người phạm lỗi, và sau đó sự Giận Dữ, lập luận rằng người ta phải chiến đấu chống lại những gì như vậy, bùng lên ngay lập tức; trong khi đó, Dục Vọng, nếu Lý Trí hoặc Cảm Quan, tùy từng trường hợp, chỉ đơn thuần nói rằng một cái gì đó là ngọt ngào, thì đã vội vã tận hưởng nó; và vì vậy, Giận Dữ tuân theo Lý Trí theo một cách nào đó, nhưng Dục Vọng thì không, và vì thế mà đáng xấu hổ hơn, bởi vì người không thể kiểm soát được cơn giận

của mình tuân phục Lý Trí theo cách nào đó, còn người kia hoàn toàn bị Dục Vọng làm chủ chứ không có chút gì Lý Trí. [1149b]

Cũng vậy, dễ tha thứ hơn cho một người khi anh ta theo đuổi những ham muốn có vẻ tự nhiên đó, giống như việc anh ta theo đuổi những Dục Vọng như vậy là phổ biến đối với tất cả mọi người và ở mức độ phổ biến. Bây giờ, Giận Dữ và dễ nổi cáu thì tự nhiên hơn Dục Vọng khi quá mức và đối với các đối tượng không cần thiết. (Đây là nền tảng của sự biện hộ được sử dụng bởi kẻ đã đánh đập cha mình. "Cha tôi", anh ta nói, "cũng từng đánh ông nội tôi, và ông nội tôi cũng đánh bố của ông ấy, và thằng nhỏ này ở đây", chỉ vào con anh ta, "sẽ đánh tôi khi nó lớn lên: đó là truyền thống gia đình rồi." Và người cha, khi bị kéo lê đi, đã nói với người con trai rằng hãy thả ông ta ở cửa ra vào, bởi vì chính ông ta cũng từng kéo lê bố mình đến khoảng đó chứ không xa hơn.)

Ngoài ra, các nhân cách nói chung ít phi lý hơn khi chúng ít liên quan đến âm mưu xảo quyệt. Bây giờ người Giận Dữ thì không xảo quyệt, vì bản thân sự Giận Dữ cũng thế, mà khá cởi mở; nhưng Dục

Vọng lại như người ta nói về Venus,

"Nữ thần sinh ra ở Cyprus, *thợ dệt của sự dối lừa"*

Hoặc Homer nói về cái đai lưng Cestus của nàng ta,

"Sự thuyết phục *dối lừa* ngay cả những bộ óc tinh tường nhất."

Và vì vậy, kiểu Thiếu Tự Chủ này phi lý hơn, nó cũng đáng xấu hổ hơn so với Giận Dữ, và được gọi đơn thuần là Thiếu Tự Chủ, và theo một nghĩa nào đó là Đồi Bại. Lại nữa, không có người nào cảm thấy đau đớn khi tỏ ra hỗn láo, nhưng mọi người hành động khi giận dữ đều hành động với khổ đau, còn người hành động khi hỗn xược lại làm điều đó với sự khoái trá. Nếu những điều ấy là phi lý mà chúng ta hoàn toàn có quyền giận dữ, thì Thiếu Tự Chủ, phát sinh từ Dục Vọng, còn phi lý hơn cả khi nó phát sinh từ Giận Dữ: bởi vì trong sự Giận Dữ không có sự hỗn xược.

Vậy thì, rõ ràng là Thiếu Tự Chủ về Dục Vọng còn đáng trách hơn so với Thiếu Tự Chủ về Giận Dữ, và nội hàm của Tự Chủ, và sự Bất Toàn của nó, là các Dục Vọng và vui thú thể xác; nhưng chúng ta phải xét đến những khác biệt trong những vấn đề này; vì, như đã nói từ đầu, một số phù hợp với loài người và khá tự nhiên cả về thể loại và mức độ, còn những thứ khác là Thú Tính, và những thứ khác nữa gây ra bởi tổn thương và bệnh tật.

Bây giờ, cái đầu tiên trong số này chỉ là đối tượng của Hoàn Toàn Tự Chủ và sự thiếu hẳn Tự Chủ; và do đó, chúng ta không bao giờ gán một trong hai trạng thái này cho những kẻ Thú Tính (trừ khi theo một cách ẩn dụ và bất cứ khi nào một loài động vật khác biệt hoàn toàn với một loài khác về sự láo xược, nghịch ngợm hoặc phàm ăn), bởi vì chúng không có sự lựa chọn đạo đức hay quá trình suy tính cẩn thận, mà hoàn toàn khác biệt so với loài sinh vật đó cũng giống như những kẻ điên khác với những người khác.

[1150a] Thú Tính không thấp hèn như Đồi Bại nếu xét trong thang đo, nhưng được xem là đáng sợ hơn, bởi vì đây không phải trường hợp ai đó phá vỡ một nguyên lý tối thượng, mà ở đây người ta không có bất kỳ nguyên lý nào.

Do đó, cứ như thể người ta đi so sánh một thứ vô tri vô giác với một sinh thể, xem cái gì tồi tệ hơn: vì sự xấu xa của thứ không có nguyên lý khởi nguồn luôn ít gây hại hơn; bây giờ Trí Tuệ là một nguyên lý khởi nguồn. Một trường hợp tương tự sẽ là so sánh giữa sự bất chính và một người bất chính, vì hai đối tượng này đều có thể là tồi tệ nhất theo những cách khác nhau: một người đàn ông tồi tệ sẽ gây ra tổn hại gấp mười nghìn lần so với một kẻ thú tính tồi tệ.

VII

Bây giờ nói đến những sự vui thú và khổ đau đến với một người thông qua Xúc Giác và Vị Giác, và việc thèm khát hoặc tránh né (mà trước đây chúng ta đã xác định là tạo nên đối tượng của các tình trạng mất hết Tự Chủ và Hoàn Toàn Tự Chủ), người ta có thể bị lôi kéo đến mức bị khuất phục trước những cám dỗ mà hầu hết con người sẽ vượt qua được, hoặc kiểm

soát được những thứ mà hầu hết người khác sẽ bị khuất phục. Đối với vui thú, những nhân cách này sẽ lần lượt là người Thiếu Tự Chủ và người Tự Chủ; và, đối với những khổ đau, sẽ là người Nhu Nhược và người Kiên Cường; nhưng trạng thái đạo đức của hầu hết mọi người là một cái gì đó ở giữa, mặc dù chúng hơi nghiêng về những trạng thái xấu hơn.

Một lần nữa, vì trong số những vui thú đã đề cập, một số là thiết yếu và một số thì không, một số khác thì ở một mức độ nhất định chứ không được phép thừa thãi hoặc thiếu thốn, và tương tự thế là các Dục Vọng và Khổ Đau; người theo đuổi sự dư thừa của những điều dễ chịu, hoặc chẳng hạn như bản thân họ đã thái quá, hoặc từ sự lựa chọn đạo đức, vì lợi ích của chính họ, chứ không phải vì bất cứ điều gì khác từ họ mà ra, là một người hoàn toàn không có Tự Chủ, vì anh ta không có khả năng hối hận, và vì vậy không thể sửa chữa được, bởi vì việc anh ta không thể hối hận là không thể sửa chữa được. (Một người quá lãnh cảm với vui thú là trạng thái đối nghịch, còn trạng thái Trung Đạo chính là người Hoàn Toàn Tự Chủ.) Anh ta là một trạng thái tương tự người tránh được những nỗi đau thể xác, không phải vì anh ta *không thể*, mà bởi vì anh ta *lựa chọn không* chịu đựng chúng.

Nhưng trong số những trạng thái hành động sai lầm khi không lựa chọn làm điều đó, có người được dẫn dắt bởi sự vui thú; người khác lại vì tránh né khổ đau khiến anh ta chối bỏ những dục vọng của mình; và vì vậy họ khác hẳn nhau. Bây giờ mọi người sẽ nghĩ rằng sẽ là tồi tệ hơn khi anh ta làm một việc gì đó xấu xa trong khi không chịu tác động hoặc chỉ chịu ảnh hưởng nhẹ từ một kích thích hay ham muốn nào đó, so với khi làm điều tương tự nhưng do sự thúc đẩy của một ham muốn rất mạnh mẽ; đánh người khi không tức giận thì tồi tệ hơn là đánh người khi đang trong cơn thịnh nộ, bởi vì người ta sẽ nói một cách tự nhiên, "Nếu bị cảm xúc tác động vào nữa thì anh ta còn làm được những gì?" (Nhân tiện, trong lĩnh vực này, người mất hết Tự Chủ tồi tệ hơn một kẻ vẫn có Tự Chủ nhưng không hoàn toàn). Tuy nhiên, trong số hai nhân vật đã được đề cập (bao gồm trong đó có sự mất hết Tự Chủ), một nhân vật hơi Nhu Nhược, còn người kia đúng là một kẻ không có Tự Chủ.

Hơn nữa, trạng thái Thiếu Tự Chủ trái ngược với Tự Chủ, và Nhu Nhược thì trái với Kiên Cường, bởi vì Kiên Cường bao gồm sự phản kháng liên tục; còn sự Tự Chủ lại gồm sự làm chủ bản thân, và phản kháng liên tục cũng như làm chủ bản thân thực tế là khác nhau như thể việc không bị chinh phục khác với việc chinh phục vậy; và vì vậy thường thì người ta chọn Tự Chủ chứ không chọn Kiên Cường.

[1150b] Một lần nữa, người thất bại khi phải đối mặt với cám dỗ mà những người bình thường chống lại được, là Nhu Nhược và Chảnh Chọe (Chảnh Chọe cũng chỉ là một dạng của Nhu Nhược): loại người mà, tôi muốn nói, thà để cho chiếc áo choàng của anh ta lê trên đất bụi sao cho tránh phải nhấc nó lên, và loại người, giả làm người bệnh, tuy nhiên lại không cho rằng mình khốn khổ mặc dù anh ta giống như một người khốn khổ vậy. Vì vậy, mọi chuyện cũng đúng đối với Tự Chủ và Thiếu Tự Chủ: nếu một người chịu khuất phục trước sự vui thú hoặc khổ đau mang tính bạo liệt và thái quá thì không có gì đáng ngạc nhiên, nhưng thay vào đó, anh ta còn được thông cảm vì đã cố gắng phản kháng lại khi anh ta còn có thể (ví dụ, Philoctetes trong câu chuyện của Theodectes[56] khi bị thương bởi con rắn, hoặc Cercyon trong *Alope* của Carcinus, hoặc những người đàn ông cố gắng kìm nén tiếng cười đã bật ra một tiếng cười vang liên tục, như đã xảy ra, bạn nhớ chứ, đối với Xenophantus[57]), nhưng sẽ là đáng ngạc nhiên khi một người thỏa hiệp và không thể chống lại những vui thú hay khổ đau mà người khác có thể chống lại; luôn luôn cho rằng sự thất bại của anh ta không phải do thể trạng tự nhiên hoặc bệnh tật, ý tôi là, như trường hợp các vị vua Scythia có thể trạng yếu ớt, hoặc sự khác biệt tự nhiên giữa hai giới.

Một lần nữa, người làm nô lệ cho vui thú thường được cho là thiếu Tự Chủ, nhưng thực sự thì anh ta Nhu Nhược; bởi vì vui thú là một hành động thư giãn, là một hành động nghỉ ngơi, và nhân cách trong nghi vấn này là một trong những người vượt quá giới hạn đối với điều đó.

Ngoài ra, nói về Thiếu Tự Chủ, ta có hai hình thức, Hung Hăng và Yếu Ớt. Những người thuộc dạng thứ hai mặc dù họ đã hạ quyết tâm nhưng lại không thể kiên trì tuân thủ bởi họ bị cảm xúc lôi kéo; những người thuộc dạng còn lại thì luôn đầu hàng cảm xúc vì họ chẳng bao giờ đặt ra quyết

tâm cho mình; trong khi có một số người, giống như những người tránh bị nhột bằng cách tự cù mình trước, đã cảm nhận và nhìn thấy trước cách tiếp cận của cám dỗ, và tự đánh thức bản thân và quyết tâm của mình, không chịu nhượng bộ trước cám dỗ; cho dù sự cám dỗ có phần dễ chịu hay đau đớn đi chăng nữa. Về hình thức Hung Hăng của Thiếu Tự Chủ, hình thức này thường thấy ở những người có tính cách sắc sảo hoặc u sầu, một đằng là do nhanh nhẹn, cái còn lại do bạo lực, từ những cảm xúc của họ. Những người này không chờ đợi Lý Trí, bởi vì họ được định hướng để tuân theo bất cứ ý niệm nào gây ấn tượng trong tâm trí họ.

VIII

Ngoài ra, người hoàn toàn không có Tự Chủ, như đã được quan sát trước đó, không biết hối hận, vì một phần trong tính cách của anh ta quy định anh ta sẽ nghe theo lựa chọn đạo đức của chính mình; nhưng người Thiếu Tự Chủ gần như luôn biết hối hận, và vì vậy trường hợp này không như chúng ta đã xác định trước đó, mà trường hợp sau thì có thể sửa chữa được, còn trường hợp trước thì không: vì suy đồi giống như căn bệnh mãn tính, ví dụ như phù nề, còn Thiếu Tự Chủ lại giống như các rối loạn cấp tính: cái đầu tiên là một sự xấu xa có tính liên tục, còn cái sau thì không. Và, trên thực tế, sự Thiếu Tự Chủ và sự Đồi Bại kinh niên khác biệt nhau về chủng loại: nạn nhân không thể cảm nhận được cái sau, trong khi lại cảm nhận được cái đầu tiên.

[1151a] Nhưng, trong các hình thức khác nhau của sự Thiếu Tự Chủ, những người bị khống chế bởi một nguồn cám dỗ đột ngột vẫn tốt đẹp hơn những người có Lý Trí mà lại không hành động theo nó; bởi những người thuộc nhóm thứ hai ít bị cảm xúc chi phối hơn, chứ không hoàn toàn thiếu đi sự tỉnh táo như nhóm thứ nhất: bởi vì người Thiếu Tự Chủ giống như những người chóng say dù uống ít rượu hơn những người bình thường. Vậy thì, rõ ràng là sự Thiếu Tự Chủ không phải là sự Đồi Bại đã được bàn đến: và có lẽ nó là như vậy, bởi vì theo một nghĩa nào đó, nó trái ngược với lựa chọn đạo đức và theo nghĩa khác, nó lại là kết quả của lựa chọn ấy: trong tất cả các sự kiện, xét về hành động, vụ việc giống như những gì Demodocus nói về những người thành Miletus. “Người dân Miletus không

phải là những kẻ ngốc, mà họ chỉ làm những việc mà kẻ ngốc làm", và vì vậy những người Thiếu Tự Chủ không bất chính nhưng họ thực hiện những hành vi bất chính.

Tiếp theo, vì người Thiếu Tự Chủ ở trong một trạng thái luôn theo đuổi những vui thú thể xác đến mức dư thừa, trái ngược với Lý Trí Đúng, và không hành động theo một sự thuyết phục nào trong khi người hoàn toàn không có Tự Chủ vẫn hành động vì bị thuyết phục, bởi thiên hướng của anh ta là chịu điều khiển bởi những vui thú này; người đầu tiên dễ dàng bị dụ dỗ để làm một hành động khác, còn người sau thì không: vì Phẩm hạnh và Đồi Bại lần lượt giữ gìn và phá bỏ nguyên tắc đạo đức; bây giờ động cơ là nguyên lý hoặc khởi điểm trong các hành động đạo đức, giống như các tiên đề và định đề trong toán học: và cả trong đạo đức học lẫn toán học, Lý Trí đều không dạy người ta nguyên lý; nhưng Phẩm Hạnh, dù tự nhiên hoặc do tập quán, giữ những ý nhiệm đúng đắn về nguyên lý. Ai thuộc dạng này về đạo đức thì được gọi là người Hoàn Toàn Tự Chủ, và nhân cách trái ngược sẽ là mất hết Tự Chủ.

Thêm nữa, có một trạng thái khiến người ta chối bỏ Lý Trí Đúng để nghe theo cảm xúc; đó là người đã bị cảm xúc làm chủ đến mức anh ta không thể hành động hợp theo Lý Trí Đúng nữa, nhưng chưa đến mức làm anh ta bị thuyết phục rằng anh ta nên phục tùng những vui thú ấy một cách không có giới hạn; trạng thái này là của người Thiếu Tự Chủ, vẫn tốt đẹp hơn kẻ không có chút Tự Chủ nào, và không phải một người hoàn toàn xấu xa và thiếu mọi phẩm giá; bởi vì trong anh ta, phần cao nhất và tốt đẹp nhất, tức là nguyên lý, được bảo tồn: và có một trạng thái khác ngược lại so với anh ta, người có khả năng thực hiện đúng theo những gì đã quyết tâm và nhất định không buông lơi; trong mọi trường hợp, không bao giờ bị cảm xúc đưa đẩy. Rõ ràng là sau tất cả những điều này, Tự Chủ là một trạng thái tốt và sự Bất Toàn của nó là một trạng thái xấu.

IX

Tiếp đến là câu hỏi, liệu một người được cho là người Tự Chủ nhờ tuân theo sự quyết tâm và lựa chọn đạo đức của mình thuộc bất kỳ dạng nào, hay chỉ khi lựa chọn ấy là đúng; hoặc, một người Thiếu Tự Chủ là vì không

tuân theo quyết tâm và lựa chọn đạo đức của mình dù chúng thuộc dạng nào; hay, đặt lại trường hợp chúng ta đã bàn trước đây, anh ta đã không tuân theo những quyết tâm sai trái và lựa chọn đạo đức sai trái?

Liệu có đúng hay không, khi nói rằng đó chẳng qua là *tình cờ* khi một trạng thái thì tuân theo quyết tâm và lựa chọn đạo đức thuộc bất kỳ dạng nào và trạng thái kia thì không, còn xét về *bản chất*, chúng tuân theo những gì đúng đắn. Để giải thích ý nghĩa của *tình cờ* và *bản chất*; giả sử một người chọn theo đuổi cái A vì lợi ích của cái B, ta nói anh ta theo đuổi và chọn B về *bản chất*, còn A chỉ là *tình cờ*. Đối với khái niệm *bản chất* (*per se*), chúng ta vẫn thường dùng từ "đơn thuần" và do vậy, theo một cách nào đó, hai nhân cách này có thể tuân theo bất cứ quan điểm thuộc dạng nào, nhưng một cách "đơn thuần" thì chỉ được dùng cho những ai tuân theo hoặc không tuân theo quan điểm đúng.

Cũng có những người, có một tật là luôn giữ khư khư quan điểm riêng của họ, thường được gọi là Quả Quyết, vì họ khó bị thuyết phục, và niềm tin của họ rất khó bị lay chuyển. Giờ đây những người này có một số điểm tương đồng với tính cách Tự Chủ, như thể hoang phí so với hào phóng hoặc kẻ cuồng nhiệt với người dũng cảm, nhưng họ khác nhau ở nhiều điểm. Người Tự Chủ không thay đổi do cảm xúc và dục vọng, nhưng khi có dịp, anh ta sẽ dễ bị thuyết phục; nhưng người Quả Quyết thay đổi thì không phải nhờ lời kêu gọi của Lý Trí, mặc dù nhiều người trong nhóm này có những ham muốn nhất định và bị dẫn dắt bởi sự vui thú của họ. Trong số những người Quả Quyết, có nhóm Ngoan Cố, nhóm Ngu Dốt và nhóm Cục Cằn. Nhóm đầu tiên, xuất phát từ động cơ của vui thú và khổ đau: tôi muốn nói là, họ có cảm giác dễ chịu kiểu chiến thắng khi mà niềm tin của họ không hề bị lay chuyển, và họ đau đớn khi các mệnh lệnh của họ, có thể nói như vậy, bị đảo ngược: vì vậy, trên thực tế, họ giống với người Thiếu Tự Chủ hơn là Tự Chủ.

Một lần nữa, có một số người từ bỏ quyết tâm của họ không phải vì bất kỳ sự không hoàn hảo nào của Tự Chủ; chẳng hạn như Neoptolemus đến từ Philoctetes[58] của Sophocles. Ở đây chắc chắn vui thú là động lực khiến anh ta từ bỏ quyết tâm của mình, nhưng sau này nó lại trở thành một nghĩa cử

cao đẹp: vì sự trung thực là cao thượng trong mắt anh ta và anh đã bị Ulysses thuyết phục để nói dối.

Vì vậy, không phải ai hành động từ động cơ vui thú cũng là kẻ mất hết Tự Chủ hay xấu xa hay Thiếu Tự Chủ, mà chỉ có những kẻ hành động do sự xúi giục của vui thú xấu xa mới bị gọi như vậy mà thôi.

Ngoài ra, bởi vì có một nhân cách thu được ít hưng phấn hơn đối với những khoái cảm thể xác so với những gì anh ta đáng lẽ phải có, và anh ta cũng không thể tuân theo quyết định của Lý Trí của mình, người Tự Chủ là Trung Đạo giữa anh ta và người Thiếu Tự Chủ; có nghĩa là, người sau không tuân theo vì cái gì đó quá nhiều, người trước thì vì quá ít; trong khi người Tự Chủ tuân theo, và không bao giờ thay đổi bởi bất kỳ điều gì khác ngoài những quyết định đó.

Bây giờ, tất nhiên vì Tự Chủ là tốt, cả hai trạng thái trái ngược đều phải là xấu, vì thực sự rõ ràng chúng là như vậy: nhưng vì một trong số các trạng thái đó được thấy ở quá ít người, và hiếm khi ở họ, Tự Chủ được xem như thể trái ngược với sự không hoàn hảo của nó, giống như Hoàn Toàn Tự Chủ được cho là trái ngược với thiếu hẳn Tự Chủ.

[1152a] Một lần nữa, vì nhiều khái niệm được sử dụng theo, vì vậy mọi người dân nói về Tự Chủ của người Hoàn Toàn Tự Chủ theo kiểu ví von: bởi vì người Tự Chủ và Hoàn Toàn Tự Chủ có một điểm chung rằng họ không làm gì chống lại Lý Trí Đúng trước sự thúc đẩy của sự vui thú thể xác, nhưng tiếp đó, người trước nảy sinh ham muốn xấu, còn người sau thì không; và người sau thậm chí không còn cảm thấy vui thú trái với Lý Trí của mình, người trước thì cảm thấy nhưng không chiều theo nó. Giống như là người Thiếu Tự Chủ và kẻ hoàn toàn không có Tự Chủ, mặc dù trong thực tế khác biệt, nhưng cả hai đều xuôi theo những vui thú của cơ thể, nhưng người sau dựa trên ý niệm rằng anh ta nên theo đuổi nó, trong khi người trước lại không có ý niệm như vậy.

X

Và một người không thể cùng lúc vừa có hai đặc tính Tri Thức Thực Tiễn và Thiếu Tự Chủ, bởi vì nhân cách của Tri Thức Thực Tiễn bao gồm, như chúng ta đã thể hiện trước đây, sự tốt đẹp của tính cách đạo đức. Và một lần nữa, không chỉ là kiến thức, mà là thiên hướng hành động, mới tạo nên Tri Thức Thực Tiễn: người Thiếu Tự Chủ lại không sở hữu thiên hướng này. Nhưng không có lý do gì mà kẻ Khôn Lỏi không phải là một người Thiếu Tự Chủ, và lý do tại sao một số người đôi khi được cho là người có Tri Thức Thực Tiễn, và đồng thời Thiếu Tự Chủ, đó là vì sự Khôn Lỏi khác với Tri Thức Thực Tiễn theo cách tôi đã nêu trong Quyển trước, chúng chỉ gần giống nhau về yếu tố trí tuệ, còn ở khía cạnh đạo đức thì khác biệt nhau.

Người Thiếu Tự Chủ cũng không giống người vừa sở hữu và vừa áp dụng kiến thức của mình, mà lại giống như một kẻ, cho dù vẫn có kiến thức, nhưng bị áp đảo bởi giấc ngủ hoặc cơn say. Một lần nữa, anh ta hành động có chủ ý (vì anh ta biết rõ, theo một nghĩa nào đó, việc anh ta đang làm và kết quả của nó), nhưng anh ta không phải là một người xấu xa kinh niên, vì sự lựa chọn đạo đức của anh ta là tốt, vì vậy anh ta chỉ là một nửa xấu xa mà thôi. Anh ta cũng không bất chính, bởi vì anh ta không hành động có mục đích được suy tính cẩn thận; xét hai hình thức chính của nhân cách này, một đằng không có khả năng làm theo các quyết tâm đã đặt ra, và đằng kia, bị chi phối bởi sức mạnh cố hữu của cảm xúc, thì không có thiên hướng cân nhắc bất cứ điều gì.

Vì vậy, trên thực tế, người Thiếu Tự Chủ giống như một cộng đồng tạo ra tất cả các điều luật phù hợp và có những bộ luật đáng ngưỡng mộ, chỉ có điều họ không tuân thủ chúng, qua đó minh chứng cho sự chế giễu của Anaxandrides,

“Nhà nước ấy đã làm điều đó, nó quan tâm đến luật pháp”, trong khi người xấu giống như một người sống đúng theo luật của nó, nhưng sau đó không may chúng lại là những luật lệ tồi. Thiếu Tự Chủ và Tự Chủ, xét cho cùng, là những trạng thái trên mức trung bình của con người; bởi vì nếu so với sức mạnh của hầu hết mọi người, người sau có nhiều khả năng nghe theo Lý Trí hơn, và người trước thì ít khả năng hơn.

Một lần nữa, trong hai hình thức của Thiếu Tự Chủ mà người ta có thể sửa chữa một cách dễ dàng, ấy là những người có những cảm xúc mãnh liệt một cách cố hữu hơn là những người hạ quyết tâm và rồi phá vỡ chúng; và những người trở nên như vậy thông qua việc lặp đi lặp lại; vì tất nhiên tập quán bao giờ cũng dễ thay đổi hơn bản chất, bởi vì sự tương đồng của tập quán so với bản chất chính là điều tạo nên khó khăn trong việc thay đổi nó; như Evenus nói,

"Thực hành, tôi nói, bạn của tôi, hãy chịu đựng lâu dài,

Và cuối cùng chính là bản chất."

Vậy là chúng ta đã xem xét Tự Chủ là gì, Thiếu Tự Chủ là gì, Kiên Cường và Nhu Nhược là gì và các trạng thái này có liên quan với nhau như thế nào.

XI

[1152b] Xem xét chủ đề Vui Thú và Khổ Đau nằm trong địa hạt của Triết gia Khoa học Xã Hội, vì anh ta là người phải điều chỉnh các Mục Đích Tối Thượng, đó là hướng dẫn chúng ta trong việc phân định xem một đối tượng là xấu hay tốt về bản chất.

Nhưng chúng ta có thể nói nhiều hơn: một cuộc điều tra về bản chất của chúng là hoàn toàn cần thiết. Đầu tiên, bởi vì chúng ta duy trì quan điểm rằng Phẩm Hạnh Đạo Đức và Đồi Bại Đạo Đức đều liên quan đến Vui Thú và Khổ Đau; tiếp theo, bởi vì phần lớn nhân loại khẳng định rằng Hạnh Phúc phải bao gồm Vui Thú (nhân tiện tôi xin đưa ra mô tả cho từ ngữ họ dùng, *makarioz - phúc lạc*; *chaireiu - tận hưởng,* là gốc của từ đó).

Bây giờ một số người cho rằng không có một Vui Thú nào là tốt, dù là trong bản thân nó hay là kết quả của nó, bởi vì Cái Tốt và Vui Thú không giống nhau. Những người khác cho rằng một số Vui Thú là tốt nhưng phần lớn còn lại thì xấu. Vẫn có một cái nhìn thứ ba; cho dù mọi Vui Thú đều tốt, thì Điều Tốt Nhất không thể là Vui Thú được.

Để hỗ trợ cho quan điểm đầu tiên (rằng Vui Thú hoàn toàn khôngtốt), người ta cho rằng:

1. Mỗi Vui Thú là một quá trình cảm nhận được hướng tới một trạng thái hoàn chỉnh; nhưng không có quá trình nào giống như mục đích cần đạt tới; ví dụ: không có quá trình xây dựng nào giống một ngôi nhà hoàn chỉnh.
2. Người Hoàn Toàn Tự Chủ tránh né các Vui Thú.
3. Người có Tri Thức Thực Tiễn hướng đến mục đích tránh Khổ Đau, chứ không phải là đạt được Vui Thú.
4. Vui Thú là một trở ngại cho tư duy, và càng nhiều Vui Thú nó càng được cảm nhận rõ ràng. Một trường hợp hiển nhiên hẳn đã xuất hiện khi bạn đọc tới đây.
5. Vui Thú không thể được truy nguyên về bất cứ Nghệ Thuật nào; và mọi điều tốt đẹp là kết quả của một số Nghệ Thuật.
6. Trẻ em và kẻ Thú Tính theo đuổi Vui Thú.

Để hỗ trợ quan điểm thứ hai (không phải tất cả các Vui Thú đều tốt đẹp), rằng có một số là xấu xa và đáng khinh bỉ, và một số thậm chí gây tổn thương: bởi vì một số điều dễ chịu lại là nguồn cơn của bệnh tật.

Để hỗ trợ cho quan điểm thứ ba (Vui Thú không phải là Điều Tốt Nhất), rằng đó không phải là Mục Đích mà là một quá trình hướng tới việc tạo ra Mục Đích.

Tôi nghĩ rằng đây là một mô tả phù hợp cho các quan điểm hiện tại về vấn đề này.

XII

Nhưng những lý do đã nêu ra không chứng minh được điều đó là không tốt hay là Điều Tốt Nhất là rõ ràng từ những nhận xét sau đây.

Đầu tiên. Điều Tốt dù là tuyệt đối hay tương đối, tất nhiên các bản chất và trạng thái đại diện cho nó cũng sẽ như vậy; do đó các sự chuyển hóa[59] và quá trình sáng tạo cũng như thế. Vì vậy, trong số những người được cho

là xấu, một số người sẽ xấu một cách tuyệt đối, cũng có những người không hoàn toàn là xấu, thậm chí có thể đáng lựa chọn; một số thậm chí không đáng lựa chọn so với bất kỳ cá nhân cụ thể nào, mà chỉ trong một số thời điểm nhất định hoặc trong một thời gian ngắn còn về bản chất thì không đáng lựa chọn.

Ngoài ra, những cái khác thậm chí không phải là Vui Thú mặc dù chúng tạo ra ấn tượng đó trong tâm trí: ý tôi là những gì bao hàm khổ đau và mục đích của chúng là đi tìm phương cứu chữa; ví dụ những thứ người ốm phải trải qua.

Tiếp theo, vì Điều Tốt có thể là một hoạt động hoặc một trạng thái đang diễn ra, [tiếng Hy Lạp: *kinaeseis* hoặc *geneseis*] những gì có xu hướng đưa chúng ta vào một trạng thái tự nhiên sẽ trở nên rất dễ chịu một cách tình cờ do xu hướng đó [1153a]: nhưng hoạt động đang diễn ra thật sự nằm trong những ham muốn được kích thích trong phần (lành lặn) còn lại của trạng thái hoặc bản chất của chúng ta, vì có những Vui Thú không liên quan đến khổ đau hay ham muốn; ví dụ, những hành vi trí tuệ mang tính chiêm nghiệm, ở trường hợp này không có sự thiếu hụt trong bản chất hoặc trong trạng thái của người thực hiện các hành vi.

Một bằng chứng cho điều này là cùng một thứ dễ chịu không tạo ra cảm giác khoái cảm khi trạng thái tự nhiên được lấp đầy hoặc hoàn thành như khi nó ở trong tình trạng bình thường; trong trường hợp sau, những gì tạo nên khoái cảm là những điều dễ chịu về *bản chất*; còn trong trường hợp trước, họ thích thú cả những điều trái ngược nữa. Ý tôi là, bạn thấy người ta thích thú với những thứ gay gắt hoặc cay đắng mà tự bản thân chúng không dễ chịu chút nào; tất nhiên không phải là vì vậy mà những Vui Thú phát sinh từ chúng, vì rõ ràng là đã phân loại những điều dễ chịu thì cũng phải phân loại những Vui Thú phát sinh từ đó.

Tiếp theo, điều này không dẫn đến việc nhất thiết phải có một cái gì đó tốt hơn bất cứ một vui thú nào đã có, bởi vì (như một số người nói) Mục Đích phải tốt hơn quá trình tạo ra nó. Bởi không phải tất cả mọi Vui Thú đều là các quá trình hoặc bao hàm trong đó một quá trình nào đó, mà (một số) là các hoạt động đang diễn ra hoặc thậm chí là các Mục Đích: thực tế

chúng không phải kết quả của việc chúng trở thành cái gì đó, mà là từ việc chúng ta sử dụng những năng lực của mình. Thêm nữa, không phải Mục Đích, trong mọi trường hợp, đều biệt lập với quá trình: nó chỉ đúng trong trường hợp mà những quá trình này dẫn đến trạng thái tự nhiên hoàn toàn.

Vì lý do đó, sẽ là sai lầm khi nói rằng Vui Thú là "một quá trình hợp lẽ của sự tạo tác". Bởi vì "quá trình v.v..." nên được thay thế bằng "hoạt động đang diễn ra của trạng thái tự nhiên", và thay "hợp lẽ" bằng "không bị cản trở". Lý do cho việc Vui Thú được cho là một "quá trình v.v..." là bởi nó tốt đẹp theo nghĩa cao nhất: mọi người nhầm lẫn giữa "hoạt động đang diễn ra" và "quá trình", trong khi chúng thực sự khác biệt nhau.

Tiếp theo, với lập luận rằng có những Vui Thú xấu vì một số điều dễ chịu cũng gây hại cho sức khỏe, cũng giống như nói rằng một số điều lành mạnh có hại cho "kinh doanh". Tất nhiên là theo nghĩa này, cả hai đều có thể được coi là xấu, nhưng chúng không xấu một cách *hiển nhiên*: việc sử dụng Trí Tuệ thuần túy đôi khi cũng làm tổn hại sức khỏe của một người: nhưng điều cản trở Tri Thức Thực Tiễn hay bất kỳ trạng thái nào khác, không phải là Vui Thú nào đặc thù, mà lại là một số Vui Thú xa lạ với nó: những Vui Thú phát sinh từ việc rèn luyện Trí Tuệ thuần túy hoặc từ học tập chỉ thúc đẩy chúng ta rèn luyện và học tập thêm.

Kế tiếp. "Vui Thú không bao giờ là tác phẩm của bất kỳ Nghệ Thuật nào." Bạn còn mong chờ gì nữa? Không hoạt động đang diễn ra nào là tác phẩm của bất kỳ loại hình Nghệ Thuật nào cả, chỉ cái năng lực thực hiện hành động đó mà thôi. Nhưng nghệ thuật của người thợ làm nước hoa hoặc đầu bếp vẫn được xem là thuộc về Vui Thú.

Kế tiếp. "Người Hoàn Toàn Tự Chủ tránh được Vui Thú." "Người có Tri Thức Thực Tiễn hướng đến việc thoát khỏi Khổ Đau hơn là đạt được Vui Thú."

"Trẻ em và kẻ Thú Tính theo đuổi Vui Thú." Một câu trả lời sẽ giải đáp tất cả.

Chúng ta đã nói theo nghĩa nào thì tất cả các Vui Thú tự bản thân chúng đều tốt và theo nghĩa nào thì không phải tất cả đều tốt: Trẻ em và kẻ Thú Tính theo đuổi những Vui Thú thuộc nhóm thứ hai, như thể đi kèm với chúng là ham muốn và khổ đau, đó là những Vui Thú thuộc về thể xác (tương ứng với mô tả này) và sự thái quá của chúng; tóm lại, chúng liên quan đến việc người thiếu Tự Chủ trở nên thiếu Tự Chủ. Và người có Tri Thức Thực Tiễn nhắm đến sự vắng mặt của khổ đau phát sinh từ những Vui Thú này. Theo sau đó, những Vui Thú này là điều mà người Hoàn Toàn Tự Chủ tránh được: vì rõ ràng anh ta có các Vui Thú đặc biệt của riêng mình.

XIII

[1153b] Sau đó, một lần nữa, có thể nói rằng Khổ Đau là một điều xấu và theo một nghĩa nào đó cần phải tránh *một cách vô điều kiện*, và theo nghĩa khác là một sự trở ngại. Bây giờ, điều trái ngược với những gì cần tránh, tức những điều xấu xa, là những điều tốt đẹp. Vậy thì Vui Thú phải là một điều tốt đẹp.

Câu trả lời đã được Speusippus cố gắng đưa ra, "Vui Thú có thể tương phản và không trái ngược với Khổ Đau, giống như phần lớn hơn của bất kỳ độ lớn nào trái ngược với phần ít hơn nhưng chỉ tương phản với một nửa chính xác". Điều này không đúng, vì ông ta sẽ không thể nói rằng Vui Thú giống hệt với cái ác thuộc mọi thể loại. Cũng như vậy, nếu cho rằng một số Vui Thú là thấp kém, không có lý do gì tại sao một số Vui Thú lại không thể tốt đẹp, giống như có một số ngành Khoa Học rất tốt đẹp, nhưng cũng có một số ngành thấp kém.

Có lẽ thậm chí còn có thể suy ra rằng, vì mỗi trạng thái có thể hoạt động không bị đình trệ, cho dù hoạt động đang diễn ra của tất cả hay của một trong số đó là Hạnh Phúc, nên hoạt động đang diễn ra này, nếu không bị ngăn cản, hẳn phải đáng lựa chọn: giờ đây, Điều Tốt Nhất có thể là Vui Thú thuộc một số dạng nào đó, mặc dù hầu hết các Vui Thú là (giả sử rằng) thấp kém về *bản chất*.

Và vì lý do này, tất cả mọi người nghĩ rằng cuộc sống hạnh phúc là dễ chịu, và đan xen Vui Thú với Hạnh Phúc. Điều này tương đối hợp lý; bởi vì

Hạnh Phúc là hoàn hảo, nhưng không một hoạt động đang diễn ra nào bị ngăn chặn hoàn hảo; và do đó, người hạnh phúc cần một sự bổ sung những điều tốt của cơ thể, cả những điều tốt từ bên ngoài và vận may sao cho anh ta không bị đình trệ. Đối với những người nói rằng ai bị tra tấn trên chiếc bánh xe[60], hoặc đầu hàng những bất hạnh lớn là hạnh phúc với điều kiện anh ta tốt, họ nói nhảm nhí, cho dù họ có cố ý hay không. Mặt khác, vì sự may mắn là cần thiết như một sự bổ sung, một số người cho rằng vận may đồng nhất với Hạnh Phúc, nhưng cũng không phải, vì ngay cả khi có quá nhiều vận may thì cũng là một trở ngại, và có lẽ chẳng có lý do nào ta gọi đó là điềm tốt lành bởi vì nó chỉ tốt lành khi nó đóng góp cho Hạnh Phúc.

Việc cho rằng tất cả các loài sinh vật, dù là những động vật thú tính hay con người thì đều theo đuổi Vui Thú, là một giả định về sự tồn tại của Vui thú theo nghĩa là Điều Tốt Nhất;

("Phải có một cái gì đó trong điều mà hầu hết mọi người nói,") không có trạng thái hoặc bản chất nào được cho là tốt nhất đối với tất cả, vì vậy không phải tất cả đều truy cầu cùng một Vui Thú, dẫu rằng họ đều truy cầu Vui Thú. Hơn nữa, có lẽ những gì họ đang theo đuổi không phải những gì họ nghĩ, cũng như những gì họ nói họ theo đuổi, mà thực ra có thể tất cả chỉ là một và giống nhau: vì trong tất cả đều có một cái gì đó thần thánh hơn bản thân chúng. Nhưng các Vui Thú thể xác đã được gọi tên riêng, bởi vì chúng là hình thức thường xuyên nhất và ai ai cũng tham gia vào; và vì vậy, chính vì nhiều người chỉ biết đến những vui thú này, họ tin rằng đó là những vui thú duy nhất tồn tại.

[1154a] Thật đơn giản rằng, trừ khi Vui Thú và hoạt động đang diễn ra của nó là tốt, sẽ không đúng khi cho rằng cuộc sống của người hạnh phúc là hiện thân của Vui Thú: bởi lẽ tại sao anh ta lại muốn điều đó trong sự giả định rằng nó không tốt và anh ta có thể sống ngay cả với Khổ Đau? Đó là vì, giả sử rằng Vui Thú là không tốt, thì Khổ Đau không phải là xấu cũng không phải là tốt, và thế thì tại sao anh ta phải tránh né nó?

Bên cạnh đó, cuộc sống của người tốt không dễ chịu hơn bất kỳ ai khác trừ khi hoạt động đang diễn ra của anh ta cũng dễ chịu.

XIV

Một số nghiên cứu về các Vui Thú thể xác cũng cần thiết đối với những người cho rằng một số Vui Thú hay được người ta lựa chọn một cách hiển nhiên (những Vui Thú cao quý), mà không phải những Vui Thú thể xác; đó là, đối tượng của người thiếu hẳn Tự Chủ.

Nếu vậy, chúng ta có thể đặt câu hỏi, tại sao những Khổ Đau trái ngược với chúng lại là xấu? Không thể nào như vậy (theo giả định của họ) bởi vì trái ngược với xấu là tốt.

Chúng ta có thể không nói rằng những Vui Thú thể xác cần thiết là tốt, theo nghĩa không xấu thì luôn là tốt chăng? Hoặc chúng chỉ tốt đến một mức độ nào đó? Bởi vì đối với một vài trạng thái hoặc quá trình không thể có một sự dư thừa mà lại tốt hơn, do đó cũng không thể có quá nhiều Vui Thú, và khi đã dư thừa cái này, ta có thể dư thừa cái kia. Bây giờ, các Vui Thú thể xác thừa nhận sự dư thừa: thực tế người xấu thấp kém như vậy là bởi anh ta theo đuổi sự dư thừa của chúng thay vì những thứ cần thiết (thịt, thức uống và các đối tượng của sự thèm ăn thịt động vật khác mang lại vui thú cho tất cả, nhưng không đúng cách hoặc mức độ cho tất cả mọi người). Nhưng mối quan hệ của anh ta với Khổ Đau hoàn toàn ngược lại: không phải là Khổ Đau quá mức, mà là tất cả Khổ Đau, anh ta đều tránh né (điều này khiến anh ta trở thành một người thấp kém), bởi vì chỉ trong trường hợp anh ta theo đuổi Vui Thú quá mức thì Khổ Đau mới trái ngược với Vui Thú quá mức.

Tuy nhiên vẫn chưa đủ để nói lên sự thật, chúng ta cũng nên chỉ ra cách mà quan điểm sai lầm phát sinh; bởi vì điều này củng cố niềm tin. Ý tôi là, khi chúng ta đưa ra một lý do khả dĩ tại sao điều đó gây ấn tượng với mọi người là nó đúng, trong khi thực tế lại không đúng, nó mang lại cho họ một niềm tin mạnh mẽ hơn về sự thật. Và vì vậy, bây giờ chúng ta phải giải thích tại sao các Vui Thú thể xác trong mắt mọi người trở nên đáng lựa chọn hơn bất kỳ điều gì khác.

Lý do rõ ràng đầu tiên là, Vui Thú thể xác đó xua tan Khổ Đau; và bởi vì Khổ Đau được cảm nhận ở mức vượt quá giới hạn, người ta theo đuổi sự

dư thừa Vui Thú, tức nói chung là Vui Thú thể xác, với niềm tin rằng đó sẽ là phương thuốc cho Khổ Đau kia. Những giải pháp này, hơn nữa, trở nên mãnh liệt; đó chính là lý do mà chúng được theo đuổi, bởi vì ấn tượng mà chúng tạo ra trong tâm trí là do chúng được nhìn cạnh nhau cùng với sự trái ngược.

Và, như đã nói trước đây, có hai lý do tại sao Vui Thú thể xác được cho là không tốt.

1. Một số Vui Thú của nhóm này là những hành động có tính chất thấp kém, cho dù là bẩm sinh như trong những kẻ vũ phu, hoặc có được theo phong tục như ở những người thấp hèn.
2. Những Vui Thú khác là trong bản chất của sự chữa trị, chữa lành một số thiếu sót; hiển nhiên là có được (trạng thái khỏe mạnh) ngay từ đầu thì tốt hơn là đang tiến đến trạng thái đó.

[1154b] Nhưng một số Vui Thú được sinh ra khi các trạng thái tự nhiên đang được hoàn thiện: do đó những Vui Thú này tốt vì chúng là kết quả.

Ngoài ra, chính tính chất mãnh liệt khiến các Vui Thú ấy được truy cầu bởi những người không thể tận hưởng điều gì khác: những người như vậy thực sự tạo ra những cơn khát dữ dội cho chính họ (nếu vô hại thì chúng ta không thấy có lỗi, nếu có hại thì thật tồi tệ và thấp hèn) bởi vì họ không có gì khác để tận hưởng vui thú và trạng thái trung tính gây khó chịu cho một số người một cách cố hữu; vì cuộc sống không thể tách rời khỏi đau khổ và chịu đựng, như các nhà sinh lý học đã chứng tỏ, cho chúng ta biết rằng các hành vi nhìn hoặc nghe là đau khổ, chỉ là chúng ta đã quen với nỗi đau và không nhận ra nó mà thôi.

Tương tự như vậy ở tuổi trẻ, sự lớn lên liên tục tạo ra một trạng thái giống như say rượu, và tuổi trẻ thật dễ chịu. Một lần nữa, những người có tính khí u uất liên tục cần một số quá trình điều trị (bởi vì cơ thể, từ tính khí của nó, liên tục bị lo lắng), và họ đang ở trong một trạng thái ham muốn mãnh liệt mãn tính. Nhưng Vui Thú xua tan Khổ Đau; không chỉ Vui Thú đó trái ngược với Khổ Đau mà ngay cả bất kỳ Vui Thú nào cũng có thể nếu

nó đủ mạnh mẽ: và đây là cách một người trở nên thiếu hoàn toàn Tự Chủ, tức là thấp hèn và kém cỏi.

Nhưng những Vui Thú không liên quan đến Khổ Đau không thừa nhận sự dư thừa: tức là thuộc về các đối tượng dễ chịu một cách tự nhiên và không phải là tình cờ; về cái sau tôi muốn nói đến sự điều trị, và lý do tại sao chúng lại được cho là dễ chịu, đó là bởi sự điều trị đến từ hành động theo cách nào đó của phần cơ thể chúng ta vẫn còn hoạt động. Khi dùng cụm từ "dễ chịu một cách tự nhiên", tôi muốn nói là đưa vào hành động một bản chất dễ chịu.

Lý do vì sao không ai và không có điều gì luôn luôn dễ chịu là bởi

bản chất của chúng ta, không đơn giản, mà phức tạp, liên quan đến một cái gì đó khác với chính nó (khi chúng ta còn là những sinh vật có thể bị lay động). Giả sử sau đó một phần của bản chất này đang làm một cái gì đó, thì cái này đối với phần kia là không tự nhiên: nhưng, nếu có sự cân bằng của hai bản chất, thì dù điều gì đang được thực hiện cũng đều không tạo nên sự khác biệt. Rõ ràng là nếu có bất kỳ ai có bản chất đơn giản và không phức tạp, thì hành vi ấy với họ sẽ mang lại nhiều vui thú nhất.

Vì lý do này, Thần Linh luôn tận hưởng một Vui Thú duy nhất và đơn giản, tức là đơn giản: không chỉ chuyển động mà còn là sự bất động, và Vui Thú tồn tại trong sự vắng mặt hơn là hiện diện của chuyển động.

Lý do tại sao câu châm ngôn của Nhà Thơ "trong tất cả, thay đổi là điều dễ chịu nhất" là đúng, và là "một điều cơ bản trong máu của chúng ta"; bởi lẽ, vì người xấu dễ thay đổi, cái xấu cũng phải là bản chất khao khát thay đổi, tức là nó không đơn giản cũng không tốt.

Vậy là chúng ta đã nói lên quan điểm về Tự Chủ và sự tương phản của nó; về Vui Thú và Khổ Đau. Mỗi khái niệm là gì, và tại sao một tập hợp này thì tốt và tập hợp kia lại xấu. Chúng ta hãy còn bàn về Tương Giao.

Nguyễn Thế Anh *dịch*

QUYỂN VIII

I

[1155a] Tiếp theo, có lẽ chúng ta nên bàn luận tiếp về Tương Giao: bởi vì, ngay từ đầu, bản thân Tương Giao đã là phẩm hạnh hoặc liên quan đến phẩm hạnh; và tiếp theo nó là một điều hệ trọng nhất trong cuộc sống, vì chẳng ai chọn một cuộc đời không có bạn bè mặc dù anh ta có thể có tất cả những điều tốt đẹp khác trên thế giới: và trên thực tế, những người giàu hoặc có quyền lực và ảnh hưởng lại thường được biết đến là những kẻ đặc biệt cần bạn bè: bởi có thể dùng sự thịnh vượng đó vào việc gì nếu người ta bị tước đoạt đi nghĩa cử tốt đẹp, thường hướng đến bạn bè của họ và qua đó hành động trở nên đáng khen ngợi nhất? Hoặc làm cách nào người ta có thể bảo vệ và gìn giữ sự thịnh vượng mà không nhờ bạn bè? Bởi vì khối tài sản càng lớn thì càng tiềm tàng nhiều mối nguy hiểm: trong cảnh nghèo đói và tất cả những nghịch cảnh khác, con người nghĩ rằng bạn bè là nơi trú ẩn duy nhất của họ.

Hơn nữa, Tương Giao giúp người trẻ tránh khỏi sai lầm; đối với người già, Tương Giao liên quan đến sự quan tâm và những thiếu sót trong hành động vì tuổi già sức yếu khiến họ dễ mắc phải; và với những người đang ở thời kỳ đỉnh cao, Tương Giao liên quan đến những việc làm cao quý ("*Hai* người cùng nhau đi", Homer nói, bạn có thể nhớ lại), vì khi ấy họ dễ dàng hơn trong việc đưa ra kế hoạch và thực hiện chúng.

Một lần nữa, điều này có vẻ như được Tự Nhiên gieo sẵn vào đầu chúng ta: ví dụ như, từ cha mẹ sang con cái và ngược lại (không chỉ ở loài người, mà cả ở chim và hầu hết các loài động vật cũng thế), ở cả những người cùng một bộ lạc đối với nhau, và đặc biệt ở những người cùng quốc gia; vì lý do nào đó, chúng ta khen ngợi những người yêu thương bạn bè của họ: và người ta có thể thấy trong khi du lịch, con người ta gần gũi về thân tộc và thân thiện với nhau đến mức nào.

Hơn nữa, Tương Giao dường như là mối liên kết của các Cộng Đồng Xã Hội và các nhà lập pháp dường như quan tâm tới việc bảo tồn điều đó còn

hơn cả Công Chính. Ý tôi là, Đồng Thuận có phần nào đó giống như Tương Giao, và đây chắc chắn là điều mà người ta nhắm đến còn việc kéo bè kết phái thì đặc biệt bị loại bỏ như một điều có hại.

Một lần nữa, khi mọi người là bạn bè, người ta không cần đến Công Chính; nhưng, mặt khác, dù rằng họ công chính, họ vẫn cần đến Tương Giao như một sự bổ sung, và nguyên lý công chính thực sự được xem là có bản chất Tương Giao.

Cuối cùng, Tương Giao không chỉ là một điều cần thiết mà còn là điều rất đáng trân trọng: vì chúng ta ca ngợi những người thích bạn bè, và việc có nhiều bạn bè được coi là vấn đề liên quan đến uy tín của một người; một số đi xa hơn và cho rằng "người tốt" và "người bạn" là những khái niệm đồng nghĩa.

Tuy nhiên, những điểm gây tranh cãi về vấn đề này không phải là ít: một số người cho rằng đó là một sự tương đồng, và những người giống nhau sẽ là bạn bè của nhau: từ đó có những câu nói phổ biến, "Đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu", "Ngưu tầm ngưu, mã tầm mã" hay tương tự như vậy. Những người khác, ngược lại, nói rằng tất cả những điều đó đều xuất hiện dưới câu châm ngôn, "con gà tức nhau tiếng gáy".

[1155b] Một lần nữa, một số người đào sâu những truy vấn của họ về các vấn đề này và lý giải một cách lý tính, như Euripides đã nói,

"Trái Đất bị hạn hán tàn phá nên rất thích mưa,

Và thiên đường vĩ đại, tràn ngập mưa,

Nên Người thích đổ mưa rào trên Trái Đất."

Heraclitus, một lần nữa, khẳng định rằng: "Sự tương phản đôi khi là phù hợp, và rằng thỏa thuận tốt đẹp nhất nảy sinh từ những điều khác biệt, và tất cả mọi thứ đều tồn tại nhờ nguyên tắc đối kháng."

Empedocles, cùng với những người khác, trực tiếp phản đối những điều này, khẳng định rằng: "Những gì giống nhau thì sẽ hướng đến nhau".

Những vấn đề vật lý này, chúng ta sẽ tạm gác lại, vì chúng không xa lạ với cuộc truy vấn hiện tại; và chúng ta sẽ xem xét thế nào là phù hợp với con người và quan tâm đến các tính cách và cảm xúc đạo đức: ví dụ: "Tương Giao có nảy sinh giữa tất cả mọi người mà không có sự phân biệt, hay những người xấu không thể làm bạn?" và "Chỉ có một loại Tương Giao thôi, hay có một vài loại?" bởi vì những người đưa ra ý kiến rằng chỉ có một loại Tương Giao với sự thật là Tương Giao chứa trong đó nhiều mức độ cho rằng như vậy mà không đủ bằng chứng; bởi vì nhiều thứ khác biệt về chủng loại vẫn có những sự tương tự về mức độ (chúng ta đã nói về điểm này trước đây).

II

Quan điểm của chúng ta về các điểm trên sẽ sớm được làm rõ khi xác định được nội hàm của Tương Giao là gì: vì người ta cho rằng không phải tất cả mọi thứ, mà chỉ một số vấn đề cụ thể nào đó, mới là đối tượng của tình cảm này; có nghĩa là, những gì tốt, hoặc dễ chịu, hoặc hữu ích. Bây giờ, dường như cái gì đó được coi là hữu ích khi nó khiến người ta tích lũy được những điều tốt đẹp hoặc vui thú, và rằng các đối tượng của Tương Giao, như cái Đích sau cùng, là những gì tốt đẹp và dễ chịu.

Một câu hỏi phát sinh từ đây; người ta cảm thấy Tương Giao khi họ cảm nhận được điều gì đó tốt nói chung hay chỉ tốt cho bản thân họ? (Hai điều này đôi khi khác biệt); và tương tự như thế với những điều dễ chịu. Dường như mỗi cá nhân đều cảm thấy nó khi hướng đến những điều có lợi cho họ, và một cách trừu tượng, đó là điều tốt và thực sự là đối tượng của Tương Giao, và đối với mỗi cá nhân tốt thì nó tốt cho mỗi người. Sau đó ta có thể suy ra: mỗi cá nhân cảm thấy Tương Giao không phải vì cái gì đó *là gì* mà vì *cái gì hình thành trong tâm trí anh ta ấn tượng về việc* có ích cho chính mình. Nhưng điều này không thực sự tạo ra khác biệt, bởi lẽ điều gì là đối tượng của Tương Giao cũng sẽ tạo ra ấn tượng ấy trong tâm trí.

Tiếp đến, có ba nguyên nhân khiến một người cảm nhận được Tương Giao; nhưng khái niệm này không được áp dụng cho trường hợp sự thích thú những vật vô tri vô giác, vì không có sự đáp trả về tình cảm cũng như ham muốn điều tốt đẹp đến cho những vật ấy: thật là nực cười khi nói rằng

một người thích rượu vang mong muốn điều tốt đẹp cho rượu, điều có ý nghĩa duy nhất là anh ta muốn nó được bảo quản an toàn và lành lặn cho mục đích sử dụng và lợi ích của mình. Nhưng với một người bạn, như người ta vẫn nói, ta mong ước những điều tốt đẹp cho bản thân bạn. Và khi một người mong muốn điều tốt đẹp đến với người khác (anh ta không đáp lại tình cảm [1156a]), người ta gọi là Thiện Chí; bởi Tương Giao được mô tả là "Thiện chí giữa những người đáp trả nó". Nhưng họ không được bổ sung rằng tình cảm ấy phải được đối phương biết? Bởi lẽ nhiều người đối xử thiện chí với những người mà họ chưa bao giờ gặp nhưng lại là người mà họ cho là đáng tin cậy hoặc hữu ích: và khái niệm này phát triển thành một điều giống như một cảm giác thực sự giữa họ.

Như vậy, đây rõ ràng là những người thiện chí đối xử với nhau: nhưng làm thế nào người ta có thể gọi họ là bạn bè trong khi tình cảm qua lại của họ dành cho nhau không được đối phương biết đến? Sau đó, để hoàn thành ý niệm về Tương Giao, họ cần phải có tình cảm tốt đẹp với nhau và mong muốn điều tốt đẹp khác từ một trong những nguyên nhân đã nói ở trên, và những cảm xúc thiện chí này phải được đối phương biết đến.

III

Vì động cơ hướng tới Tương Giao có nhiều dạng khác nhau nên các cảm xúc và Tương Giao tương ứng cũng vậy. Có ba thể loại Tương Giao, bằng với số lượng các đối tượng của nó, vì trong mỗi thể loại lại có thể tồn tại "tình cảm qua lại được biết bởi cả hai phía".

Bây giờ những người có Tương Giao dành cho nhau mong muốn điều tốt cho đối phương tương ứng với động cơ của Tương Giao; do đó, những người có động cơ là ích lợi cho bản thân mình thật ra không có Tương Giao dành cho nhau, mà chẳng qua vì có điều gì đó tốt đẹp đến với họ từ đối phương mà thôi.

Và những ai có động cơ là vui thú cũng ở trong cùng trường hợp như vậy: Ý tôi là, họ có Tương Giao dành những người dễ chịu, không phải vì những người đó là ai, là người như thế nào mà vì họ dễ chịu với mình. Vì vậy, những ai có động cơ trong Tương Giao là lợi ích chỉ yêu mến bạn bè

của họ vì những điều có lợi cho họ mà thôi; những ai có động cơ là vui thú làm điều đó vì vui thú; có nghĩa là, không phải vấn đề là người bạn được yêu mến *là* ai mà là họ có ích và đem lại vui thú hay không. Những Tương Giao này chỉ mang tính tranh thủ mà thôi: bởi đối tượng không được yêu mến vì chính bản thân mình, mà là vì anh ta mang lại lợi ích hoặc vui thú tùy trường hợp. Những mối quan hệ Tương Giao kiểu đó tất nhiên rất có khả năng tan rã nếu các bên không tiếp tục hành xử theo kiểu: tôi muốn nói là, những người khác sẽ không còn chút Tương Giao nào cho họ khi họ không còn đem lại lợi ích hoặc vui thú nữa. Bây giờ, bản chất của lợi ích không phải là vĩnh viễn mà liên tục thay đổi; cho nên, tất nhiên, khi động lực khiến họ trở thành bạn bè không còn, Tương Giao cũng theo đó tan rã; vì nó chỉ tồn tại trong những trường hợp đó, vì những mục đích đó mà thôi.

Tương Giao kiểu này được cho là tồn tại chủ yếu giữa những người già (bởi vì con người ở giai đoạn đó của cuộc đời không còn theo đuổi những gì đem lại sự dễ chịu hay vui thú mà là lợi ích); và như vậy, ở cả những người đang trong thời đỉnh cao hoặc trẻ tuổi theo đuổi lợi ích. Họ là những người không có quan hệ mật thiết với nhau; vì đôi khi họ thậm chí không đem lại vui thú cho nhau. Trên thực tế, họ cũng không mong muốn có những quan hệ như vậy trừ khi bạn bè của họ có lợi cho họ, bởi vì họ chỉ thích thú khi họ có hy vọng gặt hái lợi ích. Những Tương Giao này có thể được xếp vào tình cảm chủ - khách.

Nhưng Tương Giao của lớp trẻ được cho là dựa trên động cơ vui thú: bởi vì họ sống trong sự trói buộc cảm xúc và thường theo đuổi những gì đem lại vui thú cho bản thân và đối tượng của thời điểm hiện tại: và khi tuổi tác của họ thay đổi thì các vui thú của họ cũng theo đó mà đổi thay.

Đây là lý do tại sao Tương Giao hình thành và tan rã nhanh chóng:

vì Tương Giao thay đổi với đối tượng đem lại vui thú và những vui thú ấy thay đổi nhanh chóng.

[1156b] Giới trẻ cũng là nô lệ của Tình Ái. Đam mê này, trong phạm vi rộng, là một sự thôi thúc mãnh liệt và dựa trên khoái cảm. Vì lý do đó, họ hình thành Tương Giao và nhanh chóng từ bỏ chúng, thường thay đổi trong

ngày; nhưng họ quả thật mong muốn dành thời gian một ngày ấy bên nhau, bởi vì có như thế họ mới đạt được mục đích Tương Giao của mình.

Vậy thì Tương Giao hoàn hảo tồn tại giữa những người tốt và những người có sự tương đồng phần lớn trong lòng tốt của họ: vì những người này mong muốn điều tốt cho nhau theo những cách tương tự; trong chừng mực chúng là tốt đẹp (và bản thân họ cũng là người tốt); và đó là những người bạn đặc biệt mong muốn điều tốt cho bạn bè của họ vì lợi ích của chính bạn bè, bởi vì chính họ tự cảm thấy như vậy chứ không phải là một sự tranh thủ; cho nên, Tương Giao giữa những người này tiếp tục tồn tại miễn là họ tốt; và điều tốt, như chúng ta biết, luôn tồn tại trong nó một nguyên tắc trường tồn.

Hơn nữa, mỗi bên đều vốn dĩ là tốt và cũng tốt với bạn mình, vì tất cả những người tốt không chỉ tốt đẹp một cách vô điều kiện mà còn đem lại ích lợi cho nhau nữa. Những người bạn như vậy sẽ đem lại vui thú cho nhau bởi lẽ tất cả người tốt đều như vậy vô điều kiện, và cũng trong mối tương quan với nhau, bởi vì đối với mỗi người, những hành động ấy mang lại vui thú tương ứng với bản chất của anh ta, và tất cả những hành động khác tương tự. Vậy nên đối với những người tốt, điều ấy đều giống nhau, hoặc ít nhất là tương tự nhau.

Do vậy Tương Giao trong những trường hợp này là vĩnh cửu, như chúng ta nên trông đợi một cách hợp lý, vì bản thân nó hội tụ đủ các điều kiện cần thiết của những người bạn. Ý tôi là, Tương Giao dưới bất kỳ hình thức nào đều dựa trên điều tốt hay vui thú (hoặc một cách vô điều kiện hoặc dành cho người nuôi tình cảm Tương Giao ấy), và là kết quả của sự tương đồng thuộc dạng nào đó; và tất cả những điều kiện tiên quyết ở trên đều thuộc về dạng này, bởi vì trong đó các bên đều gần giống nhau, v.v... Hơn nữa, trong đó có những điều vốn dĩ tốt đẹp và dễ chịu, và vì chúng là những đối tượng đặc biệt của Tương Giao, nên cảm giác và trạng thái của Tương Giao được tìm thấy mãnh liệt và tuyệt vời nhất ở người hội tụ đủ những điều kiện đó.

Hiếm khi xuất hiện Tương Giao kiểu này, bởi vì những người thuộc loại này rất ít. Bên cạnh đó, dẫu cho tất cả các điều kiện cần thiết đều được thỏa mãn, vẫn cần có thêm thời gian và sự thân mật: vì như câu tục ngữ, người

ta không thể biết nhau "cho đến khi họ ăn cùng một lượng muối cần thiết"; thực tế họ cũng không thể trở nên thân mật hơn với nhau, hay làm bạn của nhau, cho đến khi mỗi người gặp người kia và được chứng tỏ là một đối tượng phù hợp của Tương Giao ấy. Những người nhanh chóng bắt đầu trao đổi các hành động thân mật có thể được cho là muốn làm bạn, nhưng họ sẽ không như vậy trừ khi họ cũng là đối tượng phù hợp của Tương Giao và được đối phương biết đến như vậy: nghĩa là, một ước muốn về Tương Giao có thể phát sinh nhanh chóng nhưng bản thân Tương Giao thì không.

IV

Như vậy thì, Tương Giao này hoàn hảo cả về thời gian và tất cả các điểm khác; và chính xác các kết quả giống hệt và tương tự cứ thế tích lũy cho mỗi người từ phía đối phương; đó chính là những gì xảy ra giữa những người bạn.

[1157a] Vì vậy Tương Giao dựa trên những điều vui thú, có thể nói, là một bản sao của điều này, vì những gì tốt là nguồn vui thú cho nhau: và dựa trên ích lợi cũng tương tự, những điều tốt cũng có ích cho nhau. Do đó, giữa những người có kết nối ấy, Tương Giao bền vững nhất khi hai bên cùng có được điều gì đó từ đối phương, chẳng hạn, vui thú; và không chỉ đơn thuần như vậy mà từ cùng một nguồn, như trong trường hợp hai người dễ chịu; chứ không phải như trong mối quan hệ giữa một người tình và đối tượng của tình cảm của anh ta, những điều này không xuất phát từ vui thú của họ với cùng nguyên nhân, mà là người này nhìn thấy người kia và người kia nhận được sự quan tâm của người này; và khi đóa hoa của tuổi trẻ dần phai tàn, Tương Giao đôi khi cũng chấm dứt, bởi vì sau đó anh ta không có được vui thú từ việc nhìn thấy người tình và đối tượng của tình cảm của anh ta cũng không còn nhận được sự quan tâm như trước đây; tuy nhiên, trong nhiều trường hợp, những người có mối quan hệ như vậy vẫn là bạn bè, nếu từ những sự tương đồng về tính tình họ có thể ưa thích những tính khí của nhau.

Khi mọi người không trao đổi vui thú mà kiếm tìm lợi ích trong các vấn đề của Tình Ái, Tương Giao vừa ít mãnh liệt hơn về mức độ, vừa ít lâu bền hơn: thực ra, những ai là bạn vì lợi ích thường chia tay khi lợi ích không

còn; vì, trong thực tế, họ không bao giờ là bạn của nhau mà chỉ là bạn của lợi ích.

Vì vậy, có vẻ như từ động cơ vui thú hoặc lợi ích, những người xấu có thể là bạn với nhau, hoặc người tốt là bạn của người xấu, hoặc người có tính cách trung tính là bạn của bất kỳ tính cách nào; nhưng khách quan mà nói, vì lợi ích của nhau, rõ ràng chỉ có những người tốt mới có thể là bạn; bởi vì những người xấu không tìm thấy vui thú ngay cả trong chính họ trừ khi có một số lợi thế phát sinh.

Và hơn nữa, Tương Giao của những người tốt tự nó vượt lên trên những lời vu khống; người ta không dễ tin người thứ ba khi đề cập đến người mà họ đã thử thách và chứng minh từ lâu: có sự tin tưởng lẫn nhau giữa những người tốt và cảm giác rằng một người bạn sẽ không bao giờ làm điều gì có lỗi với mình, và tất cả những điều khác như trông đợi trong Tương Giao thực sự xứng đáng với danh xưng của nó; nhưng trong các loại Tương Giao khác, không có gì để ngăn chặn tất cả những nghi ngờ như vậy.

Tôi gọi chúng là Tương Giao, bởi chính vì con người thường dùng từ "bạn bè" cho những người kết nối với nhau qua động cơ lợi ích (được chứng minh bằng ngôn ngữ chính trị, vì liên minh giữa các quốc gia được cho là hình thành trên cơ sở lợi ích) và cho những người gắn bó với nhau bởi động cơ vui thú (như trẻ em), có lẽ chúng ta cũng có thể được phép gọi những người đó là bạn của nhau, và nói rằng có nhiều hơn một của Tương Giao; chủ yếu và đặc biệt là giữa những người tốt, vì họ là người tốt, và phần còn lại dựa trên sự tương đồng: ý tôi là, mọi người kết nối với nhau là bạn bè theo cách mà từ đó phát sinh với họ điều gì đó tốt và tương đồng với nhau (bởi vì, chúng ta phải nhớ những điều vui thú là tốt cho những người thích nó).

Tuy vậy những Tương Giao thứ cấp này, không kết hợp tốt với nhau; có nghĩa là, những người tương tự nhau không trở thành bạn bè vì lý do lợi ích và vui thú, vì những thứ chỉ trùng hợp xuất hiện sẽ không ghép cặp với nhau. Và Tương Giao đã bị chia thành những loại này, người [1157b] xấu sẽ là bạn vì lý do vui thú hoặc lợi ích, đây là điểm giống nhau của họ; trong

khi những người tốt là bạn vì lợi ích của đối phương, nghĩa là, trong chừng mực họ là người tốt.

Những trường hợp cuối cùng này có thể được gọi một cách vô điều kiện và đơn giản là bạn bè, các trường hợp trước chỉ là sự trùng hợp và gọi là bạn bè bởi sự tương đồng với trường hợp cuối.

V

Sâu xa hơn; cũng giống như đối với các phẩm hạnh khác, một số người được coi là tốt do một trạng thái nội tâm nhất định, những người khác do hành động, thì tương tự khi xét tới Tương Giao: ý tôi là, những người sống cùng nhau tìm thấy vui thú và truyền những điều tốt đẹp cho nhau: nhưng những người đang ngủ hoặc tách biệt cục bộ không thực hiện hành động, mà chỉ ở trong trạng thái để hành động một cách thân thiện nếu họ có hành động; bản thân khoảng cách không ảnh hưởng trực tiếp đến Tương Giao, mà chỉ ngăn chặn những hành vi biểu hiện của nó: tuy nhiên, nếu sự vắng mặt kéo dài, người ta cho rằng nó gây ra sự lãng quên ngay cả chính Tương Giao: và do đó người ta đã nói, “nhiều và rất nhiều Tương Giao đã tan vỡ vì thiếu liên lạc”.

Theo đó, Tương Giao không tồn tại ở cả người già lẫn người hay cáu kỉnh, bởi vì vui thú trong họ là nhỏ, và không ai có thể dành ra nhiều ngày ở bên người nào đó gây cho họ khổ đau hoặc thậm chí là không mang lại vui thú; bởi lẽ việc tránh khổ đau và hướng đến vui thú là một trong những khuynh hướng rõ ràng nhất của bản chất con người. Những ai sống với nhau rất hợp tình hợp lý, nhưng không có thói quen thân mật, giống những người có thiện chí với nhau hơn là bạn bè; không có điều gì là đặc trưng của bạn bè như việc sống cạnh nhau, bởi vì những người đang gặp khó khăn luôn mong ước sự trợ giúp và một sự đồng hành vui vẻ, họ là những người cuối cùng trên cõi đời này muốn sống cô độc; nhưng mọi người không thể dành thời gian cho nhau trừ khi họ mang lại vui thú cho đối phương và tìm thấy vui thú trong cùng một đối tượng, một phẩm cấp được cho là phù hợp với Tương Giao đồng hành.

Mối liên hệ tồn tại giữa những người tốt chính là Tương Giao *tốt nhất*, như người ta thường nói: vì những điều vốn dĩ tốt hay dễ chịu được cho là một đối tượng của Tương Giao và đáng lựa chọn, và đối với mỗi cá nhân là bất cứ điều gì tốt hay dễ chịu với chính anh ta; và người tốt đối với người tốt vì cả hai lý do này. (Bây giờ, nuôi tình cảm Tương giao giống như một cảm giác, nhưng bản thân Tương Giao giống như một trạng thái: bởi vì cái trước có thể có đối tượng là những vật vô tri vô giác, nhưng sự đáp lại của Tương Giao được đạt đến bằng sự lựa chọn đạo đức xuất phát từ trạng thái đạo đức: và một lần nữa, người ta mong muốn những điều tốt đẹp cho các đối tượng của Tương Giao của họ là vì chính bản thân những đối tượng ấy, không phải là kết quả của một cảm giác đơn thuần mà là trạng thái đạo đức.)

Và người tốt, khi yêu mến bạn của họ, cũng yêu những điều tốt của chính mình nữa (nếu anh ta là người tốt, khi được tham dự vào mối quan hệ đó, sẽ trở thành điều tốt với người mà anh ta kết nối), để một trong hai bên yêu những điều tốt của chính mình và đáp trả người bạn của anh ta bằng cả những điều tốt mà anh ta chúc tụng và những gì mang lại vui thú: vì sự bình đẳng được cho là một sợi dây kết nối của Tương Giao. Tóm lại, những điểm này thuộc về Tương Giao giữa những người tốt.

VI

Nhưng giữa những người cáu kỉnh hay cao tuổi, Tương Giao ít có khả năng nảy sinh, bởi vì họ hơi khó tính và ít có vui thú trong các mối quan hệ xã hội, những đặc tính được cho là đặc biệt gần gũi và sinh ra Tương Giao; vì vậy, những người trẻ nhanh chóng kết bạn, còn những người già thì không (vì mọi người không kết bạn với bất kỳ ai, trừ khi họ được lợi gì đó từ người ấy); và theo cách tương tự, những người cáu kỉnh cũng thế. Tuy nhiên, những người thuộc các nhóm này đối đãi với nhau một cách thiện chí: họ mong muốn điều tốt cho nhau và giúp đỡ lẫn nhau khi người kia có nhu cầu, nhưng họ không hoàn toàn là bạn bè, vì họ không dành thời gian cho nhau cũng như không tìm được vui thú ở nhau, đây là những hoàn cảnh đặc biệt thuộc về Tương Giao.

Là bạn của nhiều người, luôn theo cách của Tương Giao hoàn hảo, là không thể; cũng giống như bạn không thể yêu nhiều người cùng một lúc; có thể nói, đó là một trạng thái dư thừa mà theo tự nhiên thì chỉ có một đối tượng; và bên cạnh đó, không dễ dàng gì để một người hài lòng với nhiều người cùng một lúc, và có lẽ cũng không thể tìm thấy nhiều người thực sự tốt. Thêm nữa, một người cần kinh nghiệm, và cần xây dựng thói quen thân mật với nhau, điều này rất khó khăn.

Nhưng người ta *có thể* làm hài lòng nhiều người xét về lợi ích và vui thú: bởi vì có nhiều người thuộc loại này, và cần rất ít thời gian để trở nên hữu ích với ai đó.

Trong hai loại không hoàn hảo, loại giống với sự hoàn hảo hơn cả là Tương Giao dựa trên vui thú, trong đó cùng một kết quả được xây dựng từ cả hai và họ tìm thấy vui thú từ nhau hoặc trong cùng đối tượng; chẳng hạn như Tương Giao của những người trẻ tuổi, bởi vì tinh thần hào phóng được tìm thấy nhiều nhất trong những con người này. Tương Giao vì lợi ích là sợi dây kết nối của các chủ cửa hàng.

Sau đó, một lần nữa, những người rất hạnh phúc không cần người có thể mang lại lợi nhuận, nhưng họ cần người làm họ dễ chịu bởi vì họ ước mong được sống gần gũi với người khác; và họ có thể chịu đựng nỗi đau trong một thời gian ngắn, nhưng về lâu dài thì chẳng ai chịu nổi liên tục, ngay cả bản thân Điều Tốt Nhất cũng thế, nếu điều đó gây đau khổ cho cá nhân anh ta; và vì vậy họ tìm kiếm những người bạn dễ chịu; có lẽ họ nên đòi hỏi bạn bè của họ cũng phải tốt nữa; và hơn nữa là tốt cho họ về mặt cá nhân, bởi vì khi ấy họ sẽ có tất cả các yêu cầu thích hợp của Tương Giao.

Người quyền lực thường được xem là lợi dụng nhiều nhóm bạn riêng biệt, bởi lẽ một số người có ích cho họ và những người khác mang lại vui thú, nhưng hai nhóm này thường không đồng nhất. Trên thực tế, họ không tìm kiếm những người bạn vừa làm họ vui lòng vừa có thiện tâm, cũng không phải có ích lợi với những mục đích cao quý; nhưng với mục đích đạt được những gì vừa ý, họ tìm kiếm những người hóm hỉnh; và một lần nữa, tìm những người khôn lỏi trong việc xử lý bất kỳ công vụ nào được giao; và những phẩm cách này thường không đồng hành trong cùng một người.

Người ta nói rằng, người tốt thống nhất các phẩm cấp dễ chịu và hữu ích; nhưng khi đó, một người như vậy sẽ không phải là bạn với cấp trên trừ khi cấp trên cũng vượt trội so với anh ta về phẩm hạnh, vì nếu không phải vậy, anh ta không thể, bị vượt qua ở một điểm, làm cho mọi thứ cân bằng với một mức độ Tương Giao có tỉ lệ. Và những tính cách vượt trội so với anh ta cả về hai khía cạnh không phải là dễ gặp. Bây giờ, tất cả các thể loại Tương Giao đã được đề cập đều tồn tại trong trạng thái Trung Đạo, với điều kiện là hoặc cùng một kết quả tích lũy cho cả hai và họ mong muốn những điều tương tự cho nhau, hoặc nếu không họ sẽ trao đổi điều này với điều kia; ví dụ như vui thú, đổi lấy lợi nhuận: người ta đã nói rằng Tương Giao thuộc loại sau ít mãnh liệt hơn và ít bền lâu hơn.

Và chính sự tương đồng hay dị biệt với cùng một sự vật là điều khiến một mối quan hệ có thể được coi là Tương Giao hay không: chúng là Tương Giao xét theo khía cạnh phẩm hạnh (một loại mang lại vui thú, loại kia mang lại lợi nhuận, cả hai đều có liên quan đến loại kia); và một lần nữa, chúng không phải là Tương Giao vì chúng không giống với thể loại đó; sự không giống nhau bao gồm ở đây, rằng trong khi tình cảm ấy vượt lên trên sự vu khống và rất bền vững, những loại này thay đổi nhanh chóng và khác nhau về nhiều điểm.

VII

Nhưng có một hình thức Tương Giao khác, đó là, một bên có vị thế cao hơn bên kia; như giữa cha và con, người già và người trẻ, chồng và vợ, người cai trị và người bị trị. Những quan hệ này cũng khác biệt nhau, ý tôi là, Tương Giao giữa cha mẹ và con cái không giống như giữa người cai trị và người bị trị, cũng vậy, người cha đối với người con cũng khác người con đối với người cha, chồng đối với vợ cũng khác vợ đối với chồng; bởi vì công việc, nên tài năng, của mỗi nhân vật trong số này là khác nhau, và do đó những nguyên cớ của Tương Giao cũng khác nhau; bản thân các cảm giác và trạng thái Tương Giao cũng theo đó mà khác nhau.

Và người ta không gặt hái được cùng một điều từ đối phương, thực tế người ta cũng không nên tìm kiếm chúng; nhưng, khi trẻ em đối xử với cha mẹ theo cách chúng nên đối xử với những người sinh ra chúng, cũng như

cha mẹ đối với con trai họ như cách người ta nên đối xử với con cái, thì Tương Giao giữa các bên sẽ bền vững và hợp tình hợp lý.

Thêm nữa, cảm giác Tương Giao nên ở một tỷ lệ thích hợp trong tất cả các Tương Giao giữa cấp trên và cấp dưới; ý tôi là, người tốt hơn, hoặc có nhiều lợi nhuận hơn, v.v... nên là đối tượng hơn là chủ thể của tình cảm, bởi vì khi tình cảm Tương Giao tuân theo một giới hạn thì sự cân bằng theo nghĩa nào đó được đảm bảo, điều được cho là một điều kiện tiên quyết của Tương Giao.

(Tuy nhiên, phải nhớ rằng những gì cân bằng không nằm trong trường hợp tương tự như đối với Công Chính và Tương Giao. Đối với Công Chính, xét một cách nghiêm ngặt, sự bình đẳng về tính tỉ lệ một cách chính xác đứng thứ nhất còn sự bình đẳng về mặt trị số đứng thứ hai; trong khi ở Tương Giao, điều này hoàn toàn ngược lại.)

[1159a] Và việc sự cân bằng là điều kiện tiên quyết được thể hiện rõ ràng bằng sự xuất hiện của một khác biệt lớn về cái tốt hay xấu, hoặc sự thịnh vượng, hoặc một cái gì khác: trong trường hợp này, mọi người không còn là bạn nữa, và họ thậm chí cũng không còn cảm thấy họ nên là bạn nữa. Sự minh họa rõ ràng nhất có lẽ là trường hợp của các vị thần, bởi vì họ vượt trội nhất trong tất cả những điều tốt đẹp. Cũng rõ ràng không kém là trong trường hợp của các vị vua, những người thấp kém hơn họ rất nhiều không cảm thấy có quyền làm bạn với họ; những người thấp kém hơn cũng không muốn làm bạn với những người thông thái nhất. Tất nhiên, trong những trường hợp như vậy, việc cố gắng xác định xem đến điểm nào thì họ còn có thể làm bạn là không thể: vì bạn có thể bỏ đi nhiều điểm đồng thuận và Tương Giao vẫn tồn tại; nhưng khi một trong các bên đã rất khác biệt (như một vị thần với con người), Tương Giao không thể tiếp tục tồn tại được nữa.

Điều này đã tạo cơ hội cho một hoài nghi, liệu bạn bè có muốn những điều tốt đẹp nhất cho bạn của họ hay không, để bạn trở thành những vị thần; bởi vì, trong trường hợp điều ước được thực hiện, họ sẽ không còn những người đó làm bạn bè, và thực tế cũng không có những thứ tốt mà họ đã từng có, vì bạn bè chính là những thứ tốt ấy. Nếu người ta nói rất đúng

rằng một người bạn mong muốn cho bạn mình những điều tốt đẹp vì lợi ích của người bạn đó, thì phải hiểu rằng sao cho bạn vẫn như bạn bây giờ: nghĩa là anh ta sẽ chúc bạn mình những điều tốt đẹp nhất trong khả năng của một con người: mà có lẽ không phải là tất cả, bởi vì mỗi người đều mong muốn điều tốt cho bản thân mình.

VIII

Người ta cho rằng khao khát danh dự làm cho số đông con người mong muốn trở thành đối tượng của tình cảm Tương Giao hơn là người khởi phát tình cảm này (và vì lý do này, họ thích những người xu nịnh, một kẻ xu nịnh là một người bạn thấp kém hơn hoặc ít nhất là giả vờ như vậy và ban phát Tương Giao thay vì là đối tượng của Tương Giao), vì được yêu mến thì được cho là gần giống như được tôn vinh, điều mà số đông con người đều mong muốn. Tuy nhiên, người ta dường như chọn danh dự, không phải vì lợi ích riêng của mình, nhưng một cách tình cờ: ý tôi là, người ta thường vui mừng khi được những người nắm quyền lực tôn vinh vì hy vọng điều đó giúp họ thăng tiến; tức là họ nghĩ rằng họ sẽ nhận được từ những người đó bất cứ điều gì họ muốn, vì vậy họ vui mừng bởi danh dự một cách nghiêm túc như thể những lợi ích tương lai. Những người nắm lấy danh dự từ tay của người tốt và người quen thuộc với phẩm giá của họ khao khát được xác nhận quan điểm của họ về bản thân; vì vậy họ rất vui khi tin chắc rằng họ tốt, dựa trên câu nói của những người khẳng định. Nhưng khi trở thành đối tượng của Tương Giao, con người vui mừng vì lợi ích của riêng mình, và vì vậy điều này có thể được đánh giá là cao hơn so với việc được tôn vinh và Tương Giao tự nó là sự lựa chọn xứng đáng. Tương Giao, hơn nữa, được cho là chứa trong tình cảm Tương Giao, chứ không phải là đối tượng của tình cảm Tương Giao, được chứng minh bởi những sự thích thú mà những người mẹ có được với tình cảm này: một số người đem con mình cho người khác nuôi dạy, và dẫu rằng họ rất yêu con, họ không bao giờ tìm kiếm sự đáp trả, nếu từ cả hai phía đều không thể; nhưng dường như hài lòng với việc nhìn thấy con cái họ sống tốt và cũng mang tình cảm này đối với chúng, ngay cả khi họ chẳng nhận lại được gì vì con cái của họ không biết bố mẹ chúng là ai.

Do đó, Tương Giao đại diện cho sự nuôi dưỡng tình cảm Tương Giao, chứ không phải là đối tượng của tình cảm Tương Giao, và những ai yêu mến bạn bè của họ được ca ngợi, dường như việc nuôi dưỡng [1159b] tình cảm là Chức Năng của bạn bè; và vì vậy, ở bất cứ ai mà tình cảm này tồn tại trong tỷ lệ thích hợp thì những con người đó là bạn bè lâu dài và Tương Giao của họ bền vững. Và theo cách này, những người không bình đẳng nhất lại có thể trở thành bạn bè một cách tốt nhất, bởi vì như vậy họ sẽ được trở nên bình đẳng.

Sự công bằng, và sự tương đồng liên quan mật thiết tới Tương Giao, đặc biệt là sự tương đồng của điều tốt, bởi vì những người tốt, ổn định trong chính bản thân họ, cũng ổn định trong tương quan với những người khác, và không yêu cầu cũng như không tạo ra những dịch vụ thấp kém mà, như người ta vẫn nói, luôn ngăn chặn chúng, vì đó là một phần của những người tốt khi bản thân không làm sai cũng như không cho phép bạn bè của họ làm sai.

Trái lại, kẻ xấu không có nguyên tắc ổn định; thực tế, họ thậm chí không tiếp tục như chính họ đang là: họ chỉ làm bạn trong một thời gian ngắn khi hứng thú với những sự xấu xa của người kia. Những người được kết nối bởi động cơ của lợi ích, hoặc vui thú, giữ mối quan hệ này lâu hơn một chút, rất lâu, miễn là họ còn có thể mang lại vui thú hoặc lợi ích cho nhau.

Tương Giao dựa trên động cơ lợi ích hầu hết được cho là được hình thành từ các yếu tố trái ngược nhau: ví dụ, người nghèo là bạn của người giàu và người ít học là bạn của người thông thái; điều đó có nghĩa là, một người thiếu điều gì sẽ mong muốn điều đó, và đưa ra một điều gì khác đổi lại. Cùng nhóm này, chúng ta có thể đề cập đến người yêu và người được yêu, người đẹp và người xấu. Vì lý do này, đôi khi những người yêu nhau xuất hiện một cách nực cười bằng cách tự nhận họ xứng đáng là đối tượng của cảm giác mãnh liệt như chính họ là chủ thể; tất nhiên nếu họ là các đối tượng phù hợp như nhau của Tương Giao thì có lẽ họ có quyền yêu cầu điều này, nhưng nếu họ không có chút gì giống với thể loại được mô tả thì điều đó thật nực cười.

Có lẽ, hơn thế nữa, điều tương phản không nhắm đến những gì tương phản với nó mà chỉ là tình cờ: Trung Đạo được đạt đến; chẳng hạn, sẽ là tốt khi những gì khô ráo không bị ướt sũng mà đạt được trạng thái trung đạo v.v... Tuy nhiên, chúng ta hãy bỏ những câu hỏi này, vì thực tế chúng hơi xa lạ với mục đích của chúng ta.

IX

Cũng vậy, như đã tuyên bố khi bắt đầu, có vẻ Tương Giao và Công Chính có cùng một đối tượng và tồn tại giữa những người giống nhau.

Ý tôi là, trong mọi Cộng Đồng đều ít nhiều có một số nguyên lý Công Chính và Tương Giao: người ta gọi nhau như những người bạn, chẳng hạn những người là đồng đội của họ trên biển, hoặc trong chiến tranh, và theo cách tương tự cũng là những người được đưa vào Cộng Đồng với họ theo những cách khác; và Tương Giao, cả Công Chính, cũng cộng sinh với Cộng Đồng. Điều này biện minh cho câu tục ngữ chung, "những gì bạn bè có là những thứ họ có chung", vì Tương Giao dựa trên sự Cộng Sinh.

[1160a] Giờ đây anh em và bạn đồng hành thân thiết đều có điểm chung, nhưng những người khác có những đặc tính khác biệt nhau, và một số có nhiều điểm chung và những người khác ít hơn, vì Tương Giao cũng khác nhau về mức độ. Các nguyên tắc khác nhau của Công Chính cũng vậy, không giống nhau giữa cha mẹ và con cái như giữa anh em, cũng như giữa những người bạn đồng hành khác với giữa những người công dân cùng một nước đơn thuần, và tất cả các Tương Giao có thể có khác biệt. Các nguyên tắc của sự Bất Chính về các cấp độ này cũng khác nhau nữa, và các hành vi tăng cường bằng cách được thực hiện lên những người bạn; chẳng hạn, hành vi ăn cướp của bạn đồng hành còn tệ hơn ăn cướp của một người dân cùng nước bình thường; từ chối giúp đỡ anh em thì tệ bạc hơn từ chối người lạ; và tấn công cha mình tệ hơn tấn công bất kỳ ai khác. Vì vậy, Công Chính đương nhiên tăng theo mức độ của Tương Giao, bởi vì nó là giữa các thành phần giống nhau và mức độ bằng nhau.

Tất cả các trường hợp Cộng Đồng đều là những phần, có thể nói như vậy, của Cộng Đồng Xã Hội, vì trong những cộng đồng đó, người ta kết

giao với nhau vì một lợi ích nào đó và để mưu cầu những thứ cần thiết cho cuộc sống của họ; và Cộng Đồng Xã Hội lớn ban đầu được cho là hình thành và duy trì trên cơ sở lợi ích nào đó: đây là điểm mà các nhà lập pháp nhắm đến, khẳng định rằng đó là điều bình thường. Tất cả các trường hợp khác của Cộng Đồng đều nhắm đến lợi ích ở những khía cạnh nào đó; thủy thủ đoàn của một con tàu bắt đầu chuyến đi với mục đích kiếm tiền, hoặc một số đối tượng kiểu đó; các đồng đội trong chiến tranh với mục đích của cải hoặc chiến thắng, hoặc có thể là một địa vị chính trị; và những người trong cùng một bộ lạc[61], hoặc cùng thuộc một quận huyện[62], cũng theo cách tương tự.

Một vài trong số chúng được cho là được thành lập vì mục đích vui thú, ví dụ, những người thuộc nhóm tôn giáo hoặc cùng câu lạc bộ, có chung mục đích Hiến Tế hoặc chỉ đơn thuần là tụ tập. Nhưng tất cả những nhóm này dường như nằm trong Cộng Đồng Xã Hội lớn là bởi mục đích của cộng đồng này không chỉ đơn thuần là lợi ích mang tính thời điểm mà còn cho cả cuộc sống và mọi lúc; với quan điểm mà các thành viên của nó cùng hy sinh hay nhóm họp, để tôn vinh các vị thần và mang lại cho họ sự tôn trọng từ công việc kết hợp với vui thú. Vì dường như những sự hiến tế và cuộc tụ họp tôn giáo trong thời xa xưa đã được thực hiện như một hình thức dâng cúng những quả ngọt đầu tiên sau khi thu hoạch mùa màng, bởi vì vào những mùa như vậy, họ có nhiều thời gian rảnh rỗi nhất.

Vì vậy, có vẻ như tất cả các trường hợp Cộng Đồng là một phần của Cộng Đồng Xã Hội lớn: và Tương Giao tương ứng sẽ đi theo các Cộng Đồng như vậy.

X

Tồn tại ba loại Thể Chế Chính Trị; và cũng số lượng ấy là các biến thể của chúng, hay còn gọi là, những sự suy thoái của chúng.

Trước tiên là Vương Quyền, Quý Tộc, và một thể loại công nhận nguyên lý thịnh vượng, có vẻ phù hợp nhất với cái tên Tư Hữu[63] (tôi đặt cho nó cái tên của một thể chế chính trị vì mọi người thường làm như vậy). Trong số này tốt nhất là Quân Chủ, và Tư Hữu là tệ nhất.

[1160b] Từ chế độ Quân Chủ, biến thể là chế độ Chuyên Quyền; cả hai đều là quân chủ nhưng khác nhau rất nhiều; vì Bạo Chúa chỉ trông đến lợi ích cho riêng mình, trong khi Minh Quân chăm lo cho thần dân của ông ta: vì trên thực tế một người sẽ không bao giờ trở thành Vua nếu ông ta không hoàn toàn độc lập và ưu việt so với phần còn lại về tất cả những điểm tốt, và vị Vua như vậy chẳng còn ham muốn gì khác: ông ta sẽ không đi tìm lợi ích cho bản thân mà sẽ tìm lợi ích của những thần dân, bởi nếu không có đặc điểm này thì một ông vua sẽ chỉ còn là bù nhìn mà thôi.

Nhưng Chuyên Quyền đi ngược lại với Vương Quyền này, bởi vì Bạo Chúa theo đuổi lợi ích của riêng mình: và trong trường hợp này, sự thấp kém của thể chế Chuyên Quyền là rõ ràng nhất, và điều tồi tệ hơn là trái ngược với những gì tốt đẹp nhất. Sự chuyển tiếp sang Chuyên Quyền được tạo ra từ Vương Quyền, Chuyên Quyền là một hình thức thoái hóa của chế độ Quân Chủ, nghĩa là, vị Vua xấu xa trở thành một Bạo Chúa.

Từ Quý Tộc sang Quả Đầu, quá trình chuyển đổi được thực hiện do lỗi của những Người Cai Trị trong việc phân chia tài sản công ngược lại tỷ lệ đúng; và đưa ra tất cả những gì tốt đẹp, hoặc gom hết những gì tốt đẹp nhất, hay phần nhiều nhất, về cho bản thân họ; và các chức vụ cho cùng những con người đó, coi việc tích lũy tài sản là mối quan tâm chủ đạo.

Từ Tư Hữu, quá trình chuyển đổi là sang luôn Dân Chủ, hai thể chế này rất gần nhau: bởi vì bản chất của Tư Hữu là nằm trong tay của số đông, và tất cả mọi người trong một mức độ tài sản đều bình đẳng. Dân Chủ là hình thức ít xấu xa nhất trong tất cả, vì ở đây dạng thức của thể chế trải qua ít thay đổi nhất.

Vậy, nói chung đây là những thay đổi có thể xảy ra với các Thể Chế khác nhau, bởi chúng có mức độ thấp nhất và dễ thực hiện nhất.

Sự tương đồng, và, như những mô hình của chúng, người ta có thể tìm thấy ngay cả trong đời sống Gia Đình: ví dụ, sự Cộng Sinh giữa một người Cha và những đứa Con trai của mình thể hiện hình tượng Vương Quyền, bởi vì những đứa trẻ được người Cha chăm sóc: và do đó Homer gọi Jupiter[64] là Cha vì Vương Quyền hướng đến một quy tắc gia trưởng. Tuy

nhiên, với những người Ba Tư, quyền cai trị của Cha mang tính Chuyên Quyền, vì họ coi Con trai của họ là nô lệ. (Mối quan hệ của Chủ nô với nô lệ là bản chất của chế độ Chuyên Quyền bởi vì vấn đề được xem xét ở đây là mối quan tâm của Chủ nô): điều này bây giờ khiến tôi cảm thấy như nó phải là như vậy, nhưng phong tục Ba Tư có khuyết điểm; bởi vì đối với những người khác nhau nên có những quy tắc khác nhau. [1161a] Giữa Chồng và Vợ, mối quan hệ có hình thức chế độ Quý Tộc, bởi vì anh ta cai trị bằng quyền và trên những vấn đề mà người Chồng nên cai trị, và trao cho người vợ những quyền cô ấy nên được hưởng. Trường hợp người chồng chỉ đạo trong mọi chuyện thì anh ta khiến mối quan hệ biến thành một dạng Quả Đầu; bởi vì anh ta làm điều đó trái với quyền hạn của mình và không dựa trên thực tế ai là người tốt hơn trong hai người. Trong một số trường hợp, các bà Vợ nắm quyền cai trị, trở thành những người thừa kế: ở đây, luật lệ được thực hiện không phải vì lý do phẩm hạnh mà do vấn đề của cải và quyền lực, như trường hợp Quả Đầu.

Tư Hữu cũng xuất hiện trong mối quan hệ của Anh em ruột: họ bình đẳng ngoại trừ những khác biệt mà tuổi tác tạo ra: vì lý do đó, nếu họ chênh lệch nhiều về tuổi tác, Tương Giao không còn là tình cảm anh em; trong khi chế độ Dân Chủ được đại diện đặc biệt bởi những gia đình không có người thủ lĩnh (tất cả đều bình đẳng), hoặc trong đó người đứng đầu yếu kém và vì vậy mọi thành viên đều làm những việc mà bản thân họ cho là đúng.

XI

Liên quan với đó, mỗi hình thức Thể Chế Chính Trị rõ ràng tồn tại Tương Giao đồng hành một cách chính xác với nguyên tắc Công Chính; rằng giữa một vị Vua và các Thần dân của ông ta có mối quan hệ của một người có nhiều lợi ích hơn với phần còn lại, vì ông ta làm lợi cho thần dân của mình; người ta cho rằng ông ta là một vị vua tốt và chăm lo cho phúc lợi của họ tựa như người chăn cừu chăm sóc đàn chiên của mình; cũng từ đó mà Homer (lại trích dẫn ông ấy một lần nữa) gọi Agamemnon[65] là "người chăn cừu của dân chúng". Và cùng loại này là Tương Giao thuộc về cha, chỉ có điều nó vượt xa cái trước về sự lớn lao của những lợi ích được thực hiện; bởi vì người cha là tác giả của sự sống (được coi là lợi ích lớn

nhất) và của sự dung dưỡng và giáo dục (những điều này, nhân tiện đó, cũng được gán cho dòng dõi): và theo luật tự nhiên, người cha có quyền cai trị đối với con trai của ông, tổ tiên đối với con cháu của họ, và nhà vua đối với dân chúng của mình.

Những tương giao này cũng tồn tại giữa cấp trên và cấp dưới, vì lý do đó, cha mẹ không chỉ đơn thuần được yêu thương mà còn được tôn vinh. Nguyên lý Công Chính giữa các bên này không hoàn toàn giống nhưng theo tỷ lệ, vì đó cũng là Tương Giao.

Bây giờ giữa Chồng và Vợ có một Tương Giao giống như trong chế độ Quý Tộc: vì mối quan hệ được xác định bởi phẩm hạnh so với người kia, và người tốt hơn có lợi ích lớn hơn và mỗi người đều có những gì phù hợp: đó cũng là nguyên lý Công Chính giữa họ.

Tương Giao Anh Em giống với những người Đồng Hành, bởi vì anh em bình đẳng và gần như bằng tuổi nhau, và những người như vậy thường có cùng cảm giác và tính nết với nhau. Thể loại này cũng giống Tương Giao của Tư Hữu, bởi vì các công dân được mặc định là bình đẳng và hợp tình hợp lý: quy tắc, do đó, truyền từ tay này sang tay khác, và được phân phối theo luật công bằng: vì thế Tương Giao cũng phải như vậy.

[1161b] Trong các biến thể từ các hình thức thể chế, nguyên lý của Công Chính gần như không tồn tại và Tương Giao cũng vậy: và chúng xuất hiện ít nhất là ở dạng tệ nhất: trong thể chế Chuyên Quyền, có rất ít hoặc không có Tương Giao. Vì nói chung, bất cứ nơi nào người cai trị và người bị trị không có gì chung thì không có Tương Giao vì không có Công Chính; nhưng trường hợp giữa một nghệ nhân và công cụ của anh ta, hoặc giữa linh hồn và thể xác, giữa chủ nô và nô lệ; tất cả những đối tượng trong đó đều được hưởng lợi từ cái mà họ dùng, còn đối với những vật vô tri vô giác thì không có Tương Giao hay Công Chính; thậm chí đối tượng là ngựa hay bò, hay nô lệ, bởi vì không có gì chung giữa hai bên: một nô lệ như vậy không khác gì một công cụ vô tri vô giác, một công cụ cũng là một nô lệ vô tri vô giác. Khi là nô lệ, không có Tương Giao đối với anh ta, nó chỉ có khi anh ta là một con người: vì người ta cho rằng có một số nguyên lý Công Chính giữa mỗi người, và mọi người khác có thể dùng chung luật pháp và

đóng vai trò một bên tham gia một thỏa thuận; và phần nào đó tham gia Tương Giao, nếu anh ta là một con người. Vì vậy, trong các thể chế Chuyên Quyền, Tương Giao và nguyên lý Công Chính là không đáng kể về phạm vi, nhưng trong các chế độ Dân Chủ, chúng rất quan trọng bởi vì những người bình đẳng có nhiều điểm chung.

XII

Tất nhiên bây giờ tất cả Tương Giao đều dựa trên Cộng Đồng, như đã được khẳng định ở trên: nhưng người ta sẽ có khuynh hướng tách khỏi phần còn lại của Tương Giao Thân Tộc, và của những người Đồng Hành; trong khi những người cùng thành phố, hoặc bộ lạc, hoặc thủy thủ đoàn, và tất cả những thứ tương tự, một cách đặc biệt hơn, dường như lại dựa trên Cộng Đồng, khi họ tồn tại theo một thỏa thuận được thể hiện rõ ràng hoặc ngụ ý ra: trong số này có thể xếp cả Tương Giao của quan hệ chủ - khách vào.

Tương Giao Thân Tộc cũng thế, gồm nhiều loại, và xuất hiện trong tất cả các biến thể của nó phụ thuộc vào Tương Giao thuộc về Cha. Ý tôi là, cha mẹ yêu con cái bởi chúng như một phần của chính họ, con cái cũng yêu cha mẹ bởi từ họ chúng được sinh ra. Nhưng cha mẹ biết con cái của họ nhiều hơn là con cái biết rằng chúng được họ sinh ra, và nguồn gốc thì bao giờ cũng gắn bó mật thiết với sản phẩm hơn là theo chiều ngược lại; tất nhiên, bất cứ một thứ đến từ thứ gì khác cũng thuộc về chính nguồn gốc đó của nó (ví dụ như răng hoặc tóc, hoặc bất kỳ thứ gì khác đối với người sở hữu nó), nhưng nguồn gốc của nó không thuộc về nó, hoặc ít nhất là ở mức độ thấp hơn.

Rồi một lần nữa thời gian lại kéo dài hơn: cha mẹ yêu con cái ngay từ giây phút đầu tiên, nhưng con cái họ chỉ sau một khoảng thời gian khi chúng có được sự thông minh hoặc bản năng. Những cân nhắc này cũng cho thấy lý do tại sao các bà mẹ có sức mạnh tình cảm lớn hơn những ông bố.

Vậy là cha mẹ yêu con cái của họ như chính họ (vì những gì bắt nguồn từ chính họ trở thành một loại Bản Ngã khác, chỉ là tách nhau ra mà thôi),

còn những đứa trẻ yêu cha mẹ chúng vì từ họ mà chúng được sinh ra. Và anh em yêu thương nhau vì được sinh ra từ cùng một nguồn gốc; nghĩa là, sự tương đồng của từng người với bậc sinh thành tạo ra sự tương đồng giữa chúng với nhau; từ đó xuất hiện các cụm từ, "cùng dòng máu", "gốc gác", v.v... Trong thực tế, họ giống nhau, theo một nghĩa nào đó, ngay cả trong các cá thể riêng biệt.

Sau đó, một lần nữa, việc được nuôi dưỡng cùng nhau và gần bằng tuổi nhau, là một sự trợ giúp tuyệt vời cho Tương Giao, vì người ta thích ai đó xấp xỉ tuổi của mình và những người thân mật với nhau trở thành bạn đồng hành, điều này lý giải cho sự tương đồng giữa Tương Giao của những người Anh em và những người Đồng Hành.

[1162a] Và mối quan hệ của anh chị em họ hoặc họ hàng khác bắt nguồn từ điều này, nghĩa là, từ cộng đồng nguyên sơ của họ: và sức mạnh của liên kết này thay đổi tùy theo khoảng cách tương ứng của họ với tổ tiên chung.

Hơn nữa, Tương Giao được con cái cảm nhận đối với cha mẹ, và con người đối với các vị thần, cũng như đối với một điều gì đó tốt đẹp và vượt lên trên họ; bởi vì những điều này đã mang lại những lợi ích lớn nhất có thể, trong đó có những căn nguyên mà nhờ đó họ tồn tại, được nuôi dưỡng, và được giáo dục sau khi ra đời.

Và Tương Giao kiểu này cũng có nhiều điều mang lại vui thú và lợi ích hơn giữa những người không có mối quan hệ huyết thống, tỷ lệ thuận với việc cuộc sống của họ cũng có nhiều điểm chung hơn. Tiếp đến, trong Tương Giao Anh Em có tất cả những gì có trong Tương Giao Đồng Hành, và nhiều hơn khi hai bên đều là những người tốt, thường là ở những người giống nhau, tăng lên khi họ gắn bó chặt chẽ hơn và ngay từ khi mới sinh ra đã có cảm giác yêu thương nhau, họ giống tính nết của nhau vì được sinh ra từ cùng nguồn gốc và lớn lên cùng nhau và được giáo dục như nhau; và bên cạnh đó, họ có những cơ hội lớn lao nhất về mặt thời gian để chứng tỏ lẫn nhau, và do đó có thể trông cậy một cách vững chắc nhất vào sự thử thách. Các yếu tố của Tương Giao giữa các mối quan hệ họ hàng khác tất nhiên sẽ có tỷ lệ tương tự.

Giữa chồng và vợ được cho là tồn tại Tương Giao theo quy luật tự nhiên: con người có bản chất hướng đến việc ghép đôi, hơn là liên kết trong các Cộng Đồng; theo tỷ lệ như gia đình xuất hiện trước theo trình tự thời gian và hoàn toàn cần thiết hơn Cộng Đồng. Và sự sinh sản phổ biến hơn ở con người so với các động vật khác; cho đến nay, tất cả các loài động vật khác đều có sự Cộng Sinh, nhưng con người sống chung không chỉ vì mục đích sinh sản mà vì cuộc sống nói chung; vì trong mối quan hệ này, các chức năng (của đàn ông và đàn bà – ND) ngay lập tức đã được phân chia rạch ròi, và một số thuộc về người nam, những cái khác thuộc về người nữ: do đó họ giúp đỡ lẫn nhau, bằng cách đưa những gì của riêng mình vào cái chung.

Và vì những lý do ấy, Tương Giao này được cho là kết hợp giữa lợi ích và vui thú: nó cũng sẽ dựa trên phẩm hạnh nếu họ là người tốt; bởi vì mỗi người đều có thiện chí và họ có thể vui mừng với phẩm cấp này trong nhau. Trẻ em cũng được coi là một sự ràng buộc: theo đó những cặp đôi không có con cái sẽ sớm chia ly hơn, bởi lẽ con cái là một điểm chung cho cả hai và bất cứ điều gì là điểm chung thì đều là một mối dây liên kết của cặp đôi.

Câu hỏi làm thế nào để một người đàn ông sống với vợ, hoặc (tổng quát hơn) một người bạn sống với một người khác, dường như không có gì khác với câu hỏi, họ nên công bằng như thế nào trong những hoàn cảnh ấy; bởi vì rõ ràng nguyên lý Công Chính giữa bạn bè không thể giống như giữa những người xa lạ, hoặc những người bạn đồng hành, hoặc chỉ là những người tình cờ cùng đi với nhau.

XIII

[1162b] Tiếp theo, như đã nêu ở đầu quyển, có ba loại Tương Giao, và trong mỗi loại có thể có những người bạn bình đẳng với nhau và cũng có thể trong một mối quan hệ hơn kém; chúng ta thấy, ý tôi là, những người giống nhau về thiện chí, trở thành bạn bè, và những người tốt hơn làm bạn với những người xấu hơn, và những người dễ chịu cũng vậy; một lần nữa, vì lợi ích mà người ta trở thành bạn bè, trong đó lợi ích của hai phía có thể tương đương hoặc không. Vậy thì, những người bình đẳng nên theo sự bình đẳng ấy mà tự cân bằng với nhau về Tương Giao cũng như những điểm

khác, còn những người không bình đẳng đáp trả Tương Giao theo tỷ lệ tương ứng với sự ưu việt của người kia đối với mình.

Phàn nàn và đổ lỗi phát sinh, duy nhất hay chủ yếu, trong Tương Giao chỉ với động cơ lợi ích. Bởi vì những người làm bạn do thiện chí rất mong muốn làm những điều tốt đẹp cho nhau vì đây là kết quả tự nhiên của thiện chí và Tương Giao; và khi mọi người tranh đua với nhau vì Mục Đích này, không có sự phàn nàn hay tranh cãi xuất hiện, vì không ai thấy khó chịu khi một người đem lại cho anh ta xúc cảm Tương Giao và đối xử tử tế với anh ta, nhưng nếu là một người có đầu óc tinh tế, anh ta hẳn sẽ đáp trả người kia bằng những hành động thiện chí. Và giả sử rằng một trong hai người có vượt lên trên người kia đi chăng nữa, nhưng khi anh ta đạt được mục tiêu của mình, anh ta sẽ không phàn nàn về bạn mình, vì điều tốt là mục tiêu của cả hai.

Cũng không thể có những cuộc cãi vã giữa những người là bạn của nhau vì vui thú: bởi vì giả sử họ vui thích sống cùng nhau thì cả hai đều đạt được ước muốn của mình; hoặc nếu không thì một người sẽ trở thành nực cười nếu phàn nàn ai đó không làm anh ta vừa lòng, vì anh ta hoàn toàn có quyền không kết giao cùng người đó. Nhưng chuyện phàn nàn nhau rất dễ xảy ra trong Tương Giao vì lợi ích; bởi vì, khi các bên sử dụng lẫn nhau để mưu cầu lợi ích, các yêu cầu liên tục được mở rộng và họ nghĩ rằng những quyền lợi thuộc về họ luôn ít hơn, và bất bình vì họ luôn cho rằng mình chưa được hưởng nhiều như phần mình muốn mặc dù vẫn khẳng định rằng vậy là đủ với mình: trong khi người mang lại lợi ích không bao giờ thỏa mãn yêu cầu của người nhận.

Cũng dường như, vì Công Chính có hai loại, bất thành văn và pháp lý, nên Tương Giao vì lợi ích cũng có hai loại, có thể gọi là Đạo Đức, và Pháp Lý; và phàn nàn phát sinh nhiều nhất khi các bên bắt đầu và kết thúc mối quan hệ không cùng một thời điểm với Tương Giao. Tương Giao Pháp Lý dựa trên các điều kiện cụ thể, hoàn toàn là giao dịch từ người này sang người khác hoặc tự do hơn về mặt thời gian nhưng vẫn theo thỏa thuận là một *quid pro quo*[66].

Trong loại Pháp Lý này, nghĩa vụ là rõ ràng và không cần tranh cãi, yếu tố tương giao là sự trì hoãn trong việc yêu cầu giải tán: và vì lý do này, ở một số quốc gia, không có hành động nào có thể được duy trì bởi Luật đối với việc thu hồi các khoản nợ, người ta cho rằng những ai đã có thỏa thuận dựa trên lòng tin thì phải hài lòng với việc đó .

Cái có thể được gọi là loại Tương Giao Đạo Đức không phải tuân theo điều kiện cụ thể, mà là một người cho bạn mình và vân vân: nhưng anh ta vẫn mong nhận lại một cái gì đó tương đương, hoặc thậm chí nhiều hơn, như thể anh ta không cho đi hẳn mà chỉ cho mượn: anh ta cũng sẽ phàn nàn, bởi vì anh ta không được giải phóng nghĩa vụ theo cùng một cách anh ta được kí kết lúc đầu.

[1163a] Bây giờ, điều này có kết quả từ thực tế, rằng tất cả mọi người, hoặc ít nhất là nói chung, mong muốn những gì mang tính danh dự, nhưng, khi được thử thách, lại *lựa chọn* những gì có lợi ích; và làm việc tốt một cách vô tư là đáng vinh danh trong khi nhận được những điều tốt là có lợi ích. Trong trường hợp như vậy, người ta nên, nếu có thể, đáp lại theo tỷ lệ với những gì được nhận và sẵn lòng làm việc đó bởi vì người ta không nên ép ai đó trở thành bạn của mình trong khi anh ta không muốn; người ta nên thừa nhận rằng mình đã sai lầm từ đầu trong việc nhận lòng tốt từ một người ta không nên nhận, bởi anh ta không phải một người bạn và cũng không làm việc đó một cách vô tư; do đó người ta nên tự giải phóng sự ràng buộc của mình như thể đã nhận được lòng tốt theo các điều khoản nhất định; và nếu một người có thể đáp lại thiện chí ấy, trong khi nếu anh ta không thể làm điều đó thì chẳng ai trông đợi anh ta làm, nghĩa là anh ta nên đáp trả nếu có điều kiện. Nhưng trước tiên, người ta phải xác định mình nhận lòng tốt từ ai, và trong điều kiện nào, để người kia xem xét có chấp nhận những đều kiện đó hay không.

Một câu hỏi thừa nhận tranh chấp là liệu người ta có đo lường một thiện chí bằng việc làm lợi cho người nhận nó, và biến nó thành tiêu chuẩn để đền đáp lại, hay theo ý muốn tốt đẹp của người làm?

Bởi lẽ những người đã nhận được lòng tốt thường xuyên khăng khăng rằng những gì họ đã nhận được từ ân nhân của họ chỉ là những thứ không

đáng kể từ phía người cho, hoặc họ có thể nhận được từ những người khác; trong khi những người tốt bụng khẳng định rằng họ đã cho những điều tốt nhất có thể, và đó là những gì không thể có được từ người khác, và diễn ra trong khi nguy cấp hoặc những tình huống khó khăn khác.

Chúng ta có thể không nói rằng, vì lợi ích là động cơ của Tương Giao, lợi ích trao cho người nhận phải là tiêu chuẩn đo lường? Bởi vì ai là người yêu cầu lòng tốt và người khác giúp đỡ anh ta trong khi khó khăn trên cơ sở rằng họ sẽ nhận lại được một cái gì đó tương đương: sự giúp đỡ được đưa ra tương xứng tỷ lệ chính xác với lợi ích mà người nhận đã có được, và do đó anh ta nên trả ơn như anh ta đã nhận được, hoặc thậm chí nhiều hơn, bởi đó là một điều rất vinh dự.

Trong các Tương Giao dựa trên thiện chí, tất nhiên, vấn đề không bao giờ được nêu ra, nhưng ở đây, động cơ của người làm dường như là tiêu chuẩn thích hợp, vì phẩm hạnh và tính cách đạo đức phụ thuộc chủ yếu vào động cơ ấy.

XIV

Tranh cãi cũng nảy sinh trong những Tương Giao mà các bên không bình đẳng vì mỗi bên cho rằng mình đáng lẽ phải được hưởng phần nhiều hơn, và tất nhiên, khi điều này xảy ra, Tương Giao tan vỡ.

Người tốt hơn người kia nghĩ rằng việc hưởng phần nhiều là quyền lợi chính đáng của anh ta, bởi lẽ phần hơn nên được thưởng cho người tốt; và tương tự như người đem lại nhiều lợi ích cho người khác hơn là họ đem lại cho mình: "người nào vô dụng," họ nói, "không nên được chia sẻ đồng đều, vì nếu vậy thì nó giống như một thứ thuế má, chứ không phải là một Tương Giao nữa, trừ khi những thành quả của Tương Giao được gặt hái tương xứng với những gì nó đã làm." Quan niệm của họ, như thể trong một quan hệ đối tác tiền bạc, người nào đóng góp nhiều hơn sẽ nhận được nhiều hơn, vì vậy trong Tương Giao cũng nên như thế.

Mặt khác, người túng thiếu và người kém đạo đức lại đưa ra yêu sách ngược lại. Họ đòi hỏi rằng, "nhiệm vụ của một người bạn tốt là giúp đỡ

những người cần giúp đỡ, chứ nếu không thì có một người bạn tốt hoặc quyền lực có ý nghĩa gì nếu họ chẳng gặt hái được gì từ người ấy?"

[1163b] Bây giờ, mỗi người dường như đều đưa ra một yêu sách đúng đắn và được quyền nhận được nhiều hơn từ mối quan hệ này so với người kia, chỉ là *những thứ họ đòi được nhận thêm không giống nhau:* người ưu tú hơn nên nhận được nhiều danh dự hơn, còn người nghèo khó hơn sẽ có nhiều lợi ích hơn: danh dự là phần thưởng của phẩm hạnh và thiện chí, còn lợi ích là sự trợ giúp cho những người đang khó khăn.

Đây rõ ràng là nguyên lý được áp dụng trong các Cộng Đồng Chính Trị: ai không có đóng góp gì cho sự thịnh vượng chung thì không đáng được nhận danh dự, vì tài sản của Công chúng được trao cho ai làm ích lợi cho Công chúng, và danh dự chính là tài sản của Công chúng; không thể có chuyện cả hai đều lấy tiền từ Công chúng và cùng nhận được danh dự như nhau; bởi vì không ai chịu đựng nổi việc nhận ít hơn trong tất cả mọi phương diện; vì vậy, người ta sẽ trao danh dự cho ai chịu tổn thất về tiền bạc, và trao tiền cho ai nên được nhận, bởi lẽ, như đã nêu trước đây, tỷ lệ hợp lý giúp cân đối và gìn giữ Tương Giao.

Các quy tắc tương tự sau đó nên được quan sát trong mối quan hệ của những người bạn không bình đẳng; và đối với người nào cho đi tiền bạc, hoặc lòng tốt, người nhận nên đáp lại anh ta bằng danh dự trong khả năng mình có thể; bởi vì Tương Giao đòi hỏi những gì trong khả năng, chứ không phải là những điều tương đương nhau về giá trị một cách chính xác, điều này là không thể có được trong mọi trường hợp, chẳng hạn trong những sự tôn vinh dành cho các vị thần và cha mẹ: không ai có thể đáp trả lại chính xác về giá trị trong những trường hợp này, và vì vậy ai có thể đáp lễ dựa trên khả năng của mình cũng được coi là một người tốt.

Vì lý do này, người ta nói rằng người con trai không bao giờ nên từ bỏ cha mình, trong khi một người cha có thể từ bỏ con trai mình, bởi vì ai có nợ thì phải trả; vậy thì, một người con trai không bao giờ có thể, bằng bất cứ điều gì anh ta đã làm, đền đáp đầy đủ những gì anh được nhận từ cha, và vì vậy anh ta luôn luôn là một con nợ. Nhưng ai cho người khác vay nợ hoàn toàn có thể từ bỏ con nợ của anh ta, do đó, người cha có thể từ bỏ con

trai của mình. Nhưng đồng thời có lẽ phải thừa nhận, rằng dường như không có người cha nào lại tự từ bỏ con trai mình, ngoại trừ trong trường hợp người con đi quá giới hạn về sự xấu xa, bởi vì, độc lập với Tương Giao tự nhiên, dường như bản chất của con người không bao giờ từ chối sự giúp đỡ mà người con trai có thể thực hiện. Nhưng đối với người con trai, nếu anh ta xấu xa, giúp đỡ cha mình là một việc cần tránh, hoặc ít nhất là không nên quá lo lắng về chuyện đó; thường thì người ta sẵn sàng nhận lòng tốt, nhưng không thích làm điều đó khi không nhận được lợi gì.

Vậy là đủ cho những vấn đề này.

Nguyễn Thế Anh *dịch*

QUYỂN IX

I

Vâng, trong tất cả Tương Giao mà các bên có khác biệt, chính sự tương xứng đã giúp duy trì bình đẳng và gìn giữ mối tương giao, như tôi đã nói trước đây: ý tôi là, trong Xã Giao, những người thợ đóng giày, chẳng hạn, nhận lại về mình một khoản tương xứng với một tỷ lệ nhất định đôi giày; người thợ dệt và tất cả mọi người khác cũng vậy. Trong trường hợp này, cách đo lường phổ biến đã được sử dụng dựa trên đồng tiền, và theo đó, tất cả mọi thứ đều liên quan tới tiền bạc, và đều được đo lường bằng tiền bạc: nhưng trong Tình Ái, đôi khi người yêu than vãn rằng dù anh ta yêu thương quá đỗi, nhưng tình yêu ấy lại chẳng được đáp lại; có lẽ bởi anh chẳng có gì; còn người được yêu thì đôi khi than rằng đối phương đã thề non hẹn biển nhưng lại chẳng làm gì. Trường hợp này xảy ra bởi tình cảm của người yêu là dựa trên niềm vui thú, còn tình cảm theo hướng ngược lại thì dựa trên lợi ích, và cả hai đều không có được điều mình kiếm tìm; mà đó lại là những cơ sở của Tương Giao, nên mối Tương Giao đó sẽ đi đến đổ vỡ bởi những duyên cớ tạo thành nó không tồn tại: đôi bên không yêu nhau, mà yêu những phẩm chất có ở nhau, thứ không hề vững bền, và bởi thế Tương Giao này cũng chẳng thể vững bền: nhưng ngược lại, Tương Giao dựa trên phẩm chất đạo đức của mỗi bên là độc lập và vô tư, nên nó sẽ bền vững, như chúng ta đã nói.

Những rầy la cãi vã sẽ xảy ra khi thứ họ nhận về không phải điều họ mong đợi; bởi trong trường hợp này, không có được thứ đã nhắm tới từ trước tức là chẳng có được gì cả: một trường hợp phổ biến là, một người hứa với nhạc công rằng càng chơi hay thì sẽ càng nhận được nhiều hơn; nhưng sáng hôm sau, khi người nhạc công hỏi đến lời hứa hôm trước, anh ta lại đáp rằng anh chỉ cho đi vui thú để nhận về vui thú: dĩ nhiên, nếu đó là điều cả hai cùng muốn thì mọi chuyện đã ổn thỏa. Nhưng nếu một người muốn tiêu khiển, còn người kia muốn lợi ích, một người có được điều mình muốn, còn người kia thì không, tương giao ấy không công bằng: bởi người

ta sẽ chú tâm vào điều mình muốn, và chỉ vì điều đặc biệt đó nên mới trao đi thứ mình có vào tay người khác.

Câu hỏi đặt ra là, ai là người ấn định tỷ lệ? Người ban đầu cho, hay người ban đầu nhận sẽ ấn định tỷ lệ? Bởi, thoạt nhìn thì người đầu tiên cho đi có vẻ như đã nhường quyền ấn định tỷ lệ vào tay đối phương. Cách ấy, như họ nói, thực ra Protagoras[67] đã dùng: khi dạy người khác một điều gì đó, ông sẽ yêu cầu người học ước tính giá trị của tri thức vừa học, tùy theo quan điểm cá nhân của anh ta, rồi ông dựa trên ước tính ấy để thu về đúng chừng ấy cho bản thân mình từ anh ta. Trong những trường hợp như vậy, vài người sẽ dùng quy tắc,

"Bằng đáp trả cụ thể thì một bạn hữu có thể thỏa lòng."

Người nhận tiền trước nhưng lại không làm đúng theo thỏa ước rõ ràng đã sai, lời hứa ấy vượt quá sức họ; bởi họ đã không làm những gì họ nói, tuy nhiên, dường như những Sophist[68] buộc phải đi theo đường lối này, vì chẳng ai bỏ ra xu nào cho tri thức của họ cả. Và tôi cho rằng họ rõ ràng sai trái, bởi họ nhận tiền để làm việc này, nhưng rồi lại làm việc khác.

[1164b] Trong các trường hợp không có điều kiện nào trong việc giúp đỡ lẫn nhau, người đầu tiên vô tư mở lòng giúp đỡ sẽ không đặt ra câu hỏi (như ta đã nói từ trước), bởi đó là bản chất của Tương Giao, dựa trên lòng tốt qua lại làm hệ quy chiếu tới ý định của người khác, ý định này chính là đặc điểm của một người bạn thực sự và điều tốt.

Và có vẻ quy tắc ấy nên được được đặt ra với những người cùng đồng hành trong việc dạy và học triết học; bởi ở đây giá trị trao đổi không thể được đong đếm bằng tiền bạc, và thực tế, không thể đặt ra một mức giá ngang bằng chính xác được, nhưng dường như mức đủ là cho hết đi những gì ta có thể, như thần linh và cha mẹ ta vậy.

Nhưng nếu người ban đầu cho đi không giống như thế, mà họ mong chờ đền đáp, có lẽ cách cư xử đúng đắn nhất là hãy trả lại họ sao cho tương xứng; còn nếu không thể trả lại đúng mức, vậy thì chuyện người tiếp nhận từ đầu đã phải ấn định giá trị mình nhận là việc vừa cần thiết lại vừa công

bằng: bởi vì khi người cho đi ban đầu nay nhận về được một phần tương xứng với những lợi ích đối phương nhận được; hoặc ngang bằng với những gì anh ta đã trao đi để đảm bảo niềm vui thú, vậy thì anh ta đã nhận được những giá trị mà mình xứng đáng được nhận: điều này quả thực xảy ra không chỉ trong giao dịch buôn bán, mà cả ở vài nơi pháp luật không cho phép các hoạt động dựa trên thỏa thuận có chủ ý; theo nguyên lý rằng khi một người tín nhiệm người khác, anh ta phải bằng lòng thực hiện bổn phận theo đúng tinh thần như đã giao ước ban đầu: nghĩa là, luật pháp cho rằng sẽ công bằng hơn nếu người được tin tưởng, thay vì người tin tưởng, ấn định giá trị. Nhìn chung, cùng một vật, người sẵn có nó rồi sẽ nhìn nhận giá trị khác với người mong có nó: những gì là của họ, những gì họ cho đi, đối với họ, luôn có vẻ rất đáng giá: nhưng phần hồi đáp được làm theo định giá của người ban đầu nhận, có lẽ nên nói thêm rằng người nhận nên đánh giá nó không phải bằng giá trị hiện tại khi anh đã có nó, mà phải bằng giá trị trước đây khi anh chưa từng có được nó.

II

Các vấn đề cũng được đặt ra theo những điểm sau: Phải chăng người cha có quyền hạn tuyệt đối, và người con phải luôn luôn vâng lời; phải chăng bệnh nhân phải tuân theo thầy thuốc? Hay trong một cuộc bầu chọn ra vị tướng quân, phải chăng chỉ cần xem xét các phẩm chất chiến tranh của các ứng cử viên mà thôi?

Tương tự như vậy, ta nên lựa chọn giúp đỡ một người bạn của mình hay một người tốt? Liệu ta nên lựa chọn đền đáp một người giúp đỡ mình, hay trao thêm cho bạn của ta, nếu ta không đủ khả năng để làm cả hai?

[1165a] Không dễ để quyết định tất cả những vấn đề ấy một cách chính xác, đúng không nào? Bởi chúng bao hàm mọi loại khác biệt, về mức độ, về cao quý, và về sự cần thiết? Hiển nhiên là không một ai có thể xứng đáng nhận mọi ơn huệ về bản thân mình. Ngoài ra, việc đền đáp ân huệ, nhìn chung, là nhiệm vụ cao cả hơn so với làm những việc tốt cho bạn đồng hành của mình dù chẳng được yêu cầu; nói cách khác, việc buộc phải làm là trả món nợ cho người đã giúp ta, chứ không phải đưa cho bạn đồng hành của ta. Tuy nhiên quy tắc này cũng có những ngoại lệ, chẳng hạn, nếu bạn

từng được cứu chuộc khỏi toán cướp, nhiệm vụ nào cao cả hơn: bạn giúp đỡ cho người đã trả tiền chuộc mình, bất kể anh ta là ai, đưa cho anh ta những gì anh ta yêu cầu, dù cho anh ta không nằm trong tay toán cướp, hay bạn sẽ chuộc cha mình? Có vẻ như người ta nên cứu cha mình, bất chấp ưu tiên của bản thân.

Vậy thì, như tôi đã nói lúc trước, theo quy tắc chung, nợ nên được trả, nhưng trong trường hợp cụ thể, nếu phần cho đi có sức nặng quá lớn về sự cao quý lẫn cần thiết, chúng ta sẽ bị ràng buộc bởi những cân nhắc này: Nghĩa là, trong một số trường hợp, việc hồi đáp lại tương xứng với thứ mình nhận có thể cũng không công bằng, chẳng hạn, khi ai đó giúp đỡ một người nọ mà anh ta cho là người tốt, người tốt kia phải đáp lại sự giúp đỡ ấy trong khi vẫn nghĩ đối phương là người xấu.

Và ngoài ra, trong những trường hợp cụ thể, người ta không bắt buộc phải báo ơn đáp nghĩa. Chẳng hạn, một người xấu cho một người tốt vay mượn với dự tính rằng người tốt kia sẽ có vay có trả, trong khi người tốt không có hy vọng gì được đền đáp từ người xấu. Nếu sự tình đúng như chúng ta đã nghĩ, sự đòi hỏi đó là không công bằng, hoặc ngay cả khi sự tình không phải như vậy đi nữa, nhưng người ta nghĩ rằng nó như vậy, cũng không có gì lạ khi người ta làm thế. Nói ngắn gọn, như tôi đôi lần từng nhắc tới từ trước, tất cả những lập luận về xúc cảm và hành động chỉ có thể được định rõ khi đối tượng của nó được định rõ. Hiển nhiên là không nên đền đáp tất cả mọi người ở mức ngang nhau, cũng không nên để quyền hạn tuyệt đối vào cha mình; cũng đừng nên dâng hiến mọi thứ cho Zeus: và bởi những đòi hỏi từ cha mẹ, anh em, bạn hữu và ân nhân đều rất khác biệt, ta phải trao cho mỗi người thứ thuộc về họ, phù hợp với họ.

Và đó là cách thức xử sự thường được truy cầu: người ta thường mời họ hàng thân thích đến dự lễ cưới, vì đó là người cùng chung dòng dõi, nên họ cũng liên quan tới sự kiện này, việc họ nghĩ rằng họ hàng thân thích nên có mặt ở lễ tang người nhà cũng xuất phát từ cùng một lý do như vậy.

Có vẻ như về mặt cưu mang cấp dưỡng, chúng ta có trách nhiệm phải hỗ trợ cha mẹ mình, ưu tiên họ hơn tất cả mọi người khác, bởi ta mắc nợ họ, và bởi việc hỗ trợ cho đấng sinh thành còn cao cả hơn cho chính bản thân.

Ta nên dành cho cha mẹ lòng tôn kính như ta đã dành cho các vị thần, nhưng sau cùng, không phải dâng tất cả lòng sùng kính: chúng không giống hệt nhau, chẳng hạn, ta không nên tôn kính cha bằng cùng lòng tôn kính dành cho mẹ; cũng không nên dành cho cha lòng tôn kính đã dành cho nhà thông thái hay một vị tướng quân, hãy tôn kính cha như một người cha, và tôn kính mẹ như một người mẹ.

Với tất cả những người lớn tuổi hơn, chúng ta cũng nên dành sự tôn kính phù hợp với tuổi tác của họ, bằng cách đứng dậy khi họ xuất hiện, tránh khỏi đường đi của họ, và những dấu hiệu tôn trọng tương tự: với bạn đồng hành và những người anh em, ta nên chân thật và chia sẻ cho họ mọi thứ ta có. Với họ hàng, đồng bào hay người cùng thành phố và cả các mối quan hệ tương tự, ta cần luôn hồi đáp lại những điều họ đáng được nhận, phân xử những yêu cầu của mỗi bên tùy theo mức độ gần gũi của mối quan hệ, phẩm hạnh và tình thân: dĩ nhiên việc ấy sẽ dễ dàng hơn nếu họ là những người cùng tầng lớp, với những người từ những tầng lớp khác nhau, việc ấy sẽ khó khăn hơn. Tuy vậy, đó chẳng thể là lý do khiến ta từ bỏ nỗ lực, ngược lại ta phải nắm được sự phân biệt ở mức nhiều nhất mình có thể.

III

Một vấn đề cũng được đặt ra, đó là nên tiếp tục hay cắt đứt mối Tương Giao với những người không còn như trước kia, khi mối quan hệ đã hình thành.

[1165b] Chắc chắn là chẳng có gì sai trái khi những người đến với Tương Giao vì lợi ích và vui thú sẽ cắt đứt mối quan hệ khi họ không có được những yêu cầu đó nữa; bởi họ là bạn của những yêu cầu (không phải bạn của nhau): và khi những yêu cầu ấy biến mất, điều duy nhất hợp lý là họ nên ngừng nuôi dưỡng tình cảm kia.

Tuy vậy, một người có thể bắt lỗi nếu đối phương thực sự rất gắn bó với anh ta vì lợi ích và vui thú, nhưng lại giả vờ rằng mình gắn bó bởi phẩm chất đạo đức: thật ra, như tôi đã nói từ trước, nguyên do của hầu hết các cãi vã giữa những người bạn hữu là do họ đã không làm bạn theo cách họ tưởng.

Nếu một người ngộ nhận rằng bạn hữu tương giao dành tình cảm quý mến cho mình vì phẩm chất đạo đức, mà đối phương không làm gì biểu lộ điều đó, thì anh ta chỉ có thể tự trách mình: nhưng nếu anh ta bị qua mặt bởi những vờ vịt từ đối phương, anh có quyền bắt lỗi người lừa gạt mình, thậm chí còn đáng bắt lỗi hơn cả những kẻ lưu hành bạc giả, tới chừng mực mà những hành vi sai trái ấy làm vấy bẩn những thứ còn quý giá hơn bạc tiền.

Nhưng nếu anh coi một người nào đó là tốt, để rồi nhận thấy hóa ra người đó xấu xa, liệu anh có nên tiếp tục gắn bó trong mối tương giao kia? Hay chúng ta chẳng nên nói thẳng rằng anh ta không thể tiếp tục? Bởi không phải thứ gì cũng có thể trở thành đối tượng của tình tương giao, mà chỉ có những điều tốt thôi; vậy nên không có thứ nghĩa vụ bắt ta phải làm bạn với một người xấu xa, mà thực tế cũng chẳng ai nên thế: bởi người ta không nên trở thành người yêu cái ác, cũng không nên hòa mình vào những điều đê hèn; điều này đã được gợi nhắc tới, bởi ta đã nói trước đây, yêu thích có tính tương giao.

Khi đó ta có nên lập tức rời bỏ anh ta? Không phải trong mọi trường hợp đều thế, chỉ khi bạn của ta suy đồi đến hết thuốc chữa; còn khi có một cơ hội cải đổi cho bạn, ta buộc phải giúp bạn uốn nắn phẩm chất đạo đức, thậm chí hơn cả bản chất của họ, tới chừng mực mà nó tốt lên và gắn chặt hơn tới mối Tương Giao. Nhưng không thể phán rằng những người rời bỏ bạn bè trong tình huống ấy là sai trái, bởi anh sẽ không bao giờ làm bạn với một người có nhân cách như vậy, do đó, khi đối phương không chịu thay đổi, và anh chẳng thể cứu chuộc được nữa, anh đành rút khỏi mối quan hệ.

Đặt ra một trường hợp khác: giả sử một bên vẫn vẹn nguyên là anh ta như khi mối Tương Giao mới chớm, còn bên kia thì đã cải thiện thật nhiều về đạo đức và khác biệt với bạn mình khá nhiều về phẩm hạnh, nên chăng con người tiến bộ kia vẫn coi đối phương như một người bạn?

Ta không nên nói đó là điều bất khả ư? Đây là trường hợp rõ ràng nhất cho thấy một khác biệt lớn lao, như trong mối Tương Giao của các cậu bé: giả như trong hai cậu bé, một người vẫn cứ trẻ con trong tâm trí, người còn lại thì đã trở thành một người đàn ông với phẩm tính cao nhất, họ sẽ làm

bạn với nhau thế nào? Họ đã không còn chung vui cùng vì một vật, cũng không thích và ghét cùng một thứ nữa: những chuyện như quan tâm lẫn nhau sẽ không tái diễn, và thế thì họ không thể kết thành bạn hữu, bởi họ không thể sống trong sự thân mật: trường hợp về những người như vậy thì tôi đã nói trước đây.

Vậy thì phải chăng người tiến bộ nên đối mặt với bạn cũ của mình như thể mối quan hệ ấy chưa bao giờ tồn tại?

Chắc chắn là anh nên lưu giữ ký ức về sự thân mật trong quá khứ cũng như chúng ta nghĩ rằng chúng ta nên ưu tiên giúp đỡ bạn bè hơn là người dưng, vậy nên với những người bạn cũ nay không còn gắn bó nữa, anh nên dành ít nhiều sự tôn trọng cho Tương Giao năm xưa, miễn là nguyên nhân chia cắt không phải là sự suy đồi quá mức của đối phương.

IV

[1166a] Những cảm xúc thân thiện được biểu lộ ra với bạn bè của ta, cũng là đặc trưng của mối Tương Giao, dường như nảy sinh từ người mang đến cho ta sự hài lòng thư giãn. Tôi muốn nói rằng, người ta định nghĩa một người bạn là "người mong muốn và thực hiện điều gì đó tốt đẹp (hoặc người ấy cho là tốt đẹp) cho đối phương, vì ích lợi của đối phương"; hoặc "người muốn đối phương được là chính họ và được sống cho ích lợi của chính họ" (đó cũng là cảm xúc người mẹ có với người con, và cảm xúc bạn hữu có với nhau khi có va chạm). Một định nghĩa khác, bạn là "người sống cùng ta và cùng chọn một đối tượng như ta," hoặc "người đồng cảm với bạn mình trong cả niềm vui lẫn nỗi buồn" (điều này cũng đặc biệt có ở các bà mẹ).

Vậy đấy, Tương Giao nhìn chung được đặc trưng bởi một trong các điểm nêu trên: mỗi đặc trưng này, một người tốt đều có trong chính bản thân mình, và tất cả mọi người khác đều có chúng miễn rằng họ còn cho mình là người tốt. (Vì, như đã nói trước đây, phẩm hạnh, tức là một người tốt, có lẽ là thước đo cho mọi người khác).

Bởi anh thống nhất trong chính bản thân mình, và mỗi phần nhỏ tâm hồn anh đều khao khát cùng một đối tượng; anh muốn cho bản thân mình cả điều tốt lẫn điều được tin là tốt; và anh thực hiện nó (điểm đặc trưng của người tốt là luôn cố làm điều tốt), và vì ích lợi bản thân, bởi anh thực hiện vì lợi ích của Nguyên Lý Trí Tuệ, thứ thực sự được cho là Bản Ngã con người. Lần nữa, anh mong bản thân mình, và đặc biệt là cái Nguyên Lý mà nhờ nó anh là một sinh vật thông minh, hãy cứ sống và tồn tại trên đời, bởi sự tồn tại là điều tốt với anh, một người tốt.

Nhưng mỗi người đều mong ước điều tốt đẹp đến với mình, và chẳng ai chấp nhận việc trở thành người khác để cái Bản Ngã Mới ấy có được mọi thứ một cách bừa bãi: một vị thần, chẳng hạn, giờ đây đang có Điều Tốt Nhất, nhưng ông ta chỉ có được nó khi là chính mình: và Nguyên Lý Trí Tuệ phải được xét là Bản Ngã của mỗi người, hoặc ít nhất rõ ràng là như vậy (dù các Nguyên Lý khác, dĩ nhiên, cũng giúp cấu thành nên con người của anh). Hơn nữa, người tốt muốn được tiếp tục sống với chính bản thân mình, bởi anh có thể làm vậy với niềm vui, nhờ thế, những ký ức về việc làm trong quá khứ đều thật hân hoan, những mong đợi về tương lai đều thật tốt lành, và tất cả đều dễ chịu. Nhờ đó, một lần nữa, anh có đủ thứ để Trí Tuệ mình suy tư, và anh hầu như đặc biệt đồng cảm với Bản Ngã của chính mình trong những đau buồn, những vui thú, bởi đối tượng mang lại cho anh niềm vui và nỗi đau lúc nào cũng như nhau, không phải hôm nay thứ này còn mai thứ khác: bởi anh đâu quen ăn năn hối tiếc, chúng ta có thể nói như vậy. Vì mỗi thứ trong những cảm xúc ấy đều được ấp ủ nuôi dưỡng bởi một người tốt, để dành cho Bản Ngã chính mình, và một người bạn dành cho bạn mình cũng như dành cho chính mình (một người bạn thực ra cũng là một Bản Ngã khác), nên Tương Giao được cho là một trong những điều này, và những ai có điều đó được coi là bạn hữu. Có hay không mối Tương Giao giữa một người và Bản Ngã của anh ta, đó là câu hỏi ta gác qua một bên lúc này: có thể cho đó là Tương Giao, tới một chừng mực mà có hai hoặc nhiều hơn những điều kiện cần thiết đã nêu trên, và bởi mức độ cao nhất của Tương Giao, trong ý nghĩa thường được công nhận của khái niệm này, giống như cảm giác một người tự vui với chính mình. [1166b] Nhưng người ta có thể viện dẫn rằng những điều kiện cần thiết nói trên, theo vẻ bề ngoài, đều được tìm thấy nơi những con người bình thường, dẫu họ có phẩm chất thấp kém.

Nên chăng trả lời rằng, họ chỉ chia sẻ những gì làm vui lòng nhau và làm họ cảm thấy tốt về nhau? Chắc chắn rằng họ sẽ không thật sự, hoặc thậm chí là tỏ vẻ, tìm kiếm gì ở những người quá đỗi đồi bại và xấu xa; chúng ta thậm chí gần như khước từ tất cả những người xấu: bởi họ mâu thuẫn với chính mình và ham muốn những điều không phù hợp cho bản thân, như những người không có Tự Chủ: tôi muốn nói rằng, họ chọn những thứ mang lại niềm vui thú, dù là đớn đau, thay vì những điều trong tâm trí họ tin là tốt: ngoài ra, những người khác, từ sự hèn nhát và lười biếng, từ chối làm điều họ tin là tốt nhất cho bản thân: những người quá suy đồi nên đã thực sự làm nhiều việc khủng khiếp, ghét bỏ và lẩn tránh cuộc sống, và cuối cùng tự hủy hoại bản thân: những kẻ ác tìm kiếm bạn bè để cùng tiêu phí thời gian, để trốn thoát khỏi bản thân mình, bởi họ có nhiều chủ đề ký ức không vui, và chỉ có thể trông đợi vào những người khác giống mình trong cô độc, để dìm sâu cơn hối hận bằng mối quan hệ bạn bè với người khác: và bởi họ không có gì để củng cố tình cảm của mối Tương Giao, nên họ chẳng bao giờ cảm thấy được nó đến với bản thân mình.

Thực tế, những người mang tính cách ấy không thể đồng cảm với các Bản Ngã của mình trong cả niềm vui và nỗi phiền muộn, bởi tâm hồn họ, như nó vốn thế, bị phân mảnh, và một yếu tố cơ bản, do sự suy đồi của họ, đã chịu đau khổ khi phải từ bỏ một số điều nhất định, trong khi các yếu tố khác, vốn tốt hơn, thì lại hài lòng, các yếu tố này xô đẩy kìm kéo lẫn nhau như thể chúng thực sự xé họ ra làm hai. Và mặc dù không thể thực sự tồn tại cùng một lúc những cảm xúc đau đớn và vui vẻ; nhưng sau một thời gian ngắn, người ta sẽ hối tiếc vì đã vui, và anh sẽ ước rằng những ngoại vật đó không đem niềm vui đến cho anh; bởi kẻ ác thì ngập tràn hối hận.

Lúc này, rõ ràng kẻ ác không thể đứng vào vị trí một người bạn, thậm chí bạn với chính bản thân mình, bởi anh không có trong mình bất kỳ thứ gì có thể kích thích tình cảm Tương Giao. Nếu trở nên như thế là điều quá sức tồi tệ, vậy thì trách nhiệm của con người là phải thoát khỏi tính ác với tất cả sức mình, và cố gắng để trở nên tốt, bởi qua đó anh ta mới có thể làm bạn với bản thân mình, và có thể làm bạn với người khác.

V

Thiện Cảm, dù giống Tương Giao, nhưng chúng không đồng nhất với nhau, bởi Thiện Cảm này có thể nảy sinh với cả những người ta không quen, ngay cả khi họ không hề hay biết, trong khi đó, Tương Giao thì ngược lại. (Nhân tiện, điều này cũng đã được nhắc tới trên đây.) Và hơn nữa, nó còn chẳng phải là Yêu Mến, bởi nó không đắm đuối hay khát khao, hai thứ ấy đều trọng yếu trong Yêu Mến. Ngoài ra Yêu Mến đòi hỏi có sự thân mật, nhưng Thiện Cảm lại khởi phát khá đột ngột, nó đôi khi xảy ra ở cả những người đang phải đối đầu với nhau, tôi muốn nói rằng họ trở nên có thiện cảm với nhau và đồng cảm với mong muốn của nhau, nhưng họ vẫn sẽ không cùng nhau làm điều gì cả, bởi, như ta đã nói, họ nhận thức mối thiện cảm này một cách đột ngột và vì vậy không có gì ngoài một sự thích hời hợt.

Thiện Cảm dường như là khởi điểm cho một mối Tương Giao; cũng như niềm vui được trực nhận bằng mắt là sự bắt đầu của Tình Ái: bởi không ai đem lòng yêu mà ban đầu lại không vừa lòng với vẻ bề ngoài của người yêu cả, nhưng niềm vui ấy không nhất thiết dẫn đến tình ái, trừ khi anh tương tư khi người ta vắng mặt, và khao khát người ta trở lại. Chính theo cách như vậy, người ta không thể trở thành bạn bè nếu không trải qua giai đoạn có Thiện Cảm với nhau, nhưng ở trong giai đoạn đó rồi thì không nhất thiết sẽ dẫn tới mối Tương Giao: họ chỉ có mong muốn kiên định rằng điều tốt sẽ đến với người họ có thiện cảm, nhưng họ sẽ không cùng đối phương làm điều gì cả, cũng không chịu phiền chịu khó để giúp đối phương. Vậy nên, theo cách ẩn dụ, ta có thể nói rằng đó là một mối Tương Giao ngủ đông, khi mối quan hệ ấy chịu đựng được ngoại cảnh và chín dần lên đến mức độ thân thiết, nó sẽ trở thành Tương Giao thực thụ; nhưng đó không phải là kiểu Tương Giao hướng đến ích lợi hay vui thú, bởi những động cơ như vậy thậm chí không thể tạo ra Thiện Cảm.

Tôi muốn nói rằng, người được hưởng lòng tốt sẽ bù đắp lại lợi ích ấy bằng mối Thiện Cảm dành cho người giúp đỡ, và làm thế là đúng đắn: nhưng người ước cho đối phương được thịnh vượng bởi anh ta hy vọng đạt được lợi ích qua sự giúp đỡ của mình, thì anh ta dường như không hề có thiện cảm dành cho đối phương, mà chỉ nghĩ cho chính mình; anh chẳng phải là bạn nếu anh ve vãn người khác vì mục đích riêng mình. Thiện Cảm luôn khởi phát vì lòng tốt và một phần hảo ý nhất định, khi một người tạo

ra cho người khác ý tưởng về một người bạn tốt, hay một người dũng cảm, vân vân… cũng như trong trường hợp đôi khi xảy ra giữa những người đối đầu nhau mà ta đã nói lúc trước.

VI

Đồng Thuận cũng thường được gắn với Tương Giao, và nó không giống sự Đồng Quan Điểm, bởi Đồng Quan Điểm có thể tồn tại giữa những người không quen biết với nhau.

Người ta không nói rằng họ đồng thuận với nhau bởi họ có cùng quan điểm trong bất kỳ việc gì, chẳng hạn như, về khoa học thiên văn (sự Đồng Thuận ở đây không có bất kỳ mối liên hệ nào với Tương Giao), mà họ nói rằng Cộng Đồng Đồng Thuận đồng ý về những điểm mang lại ích lợi và cùng thực hiện những gì đã được ấn định trong thương nghị chung.

Do đó, chúng ta thấy rằng sự Đồng Thuận hướng đến mục đích là hành động, chỉ những hành động mang tầm quan trọng, và là của chung, hay ví dụ, trong trường hợp các Quốc gia đơn lẻ, khi mọi người đều đồng ý trong việc lựa chọn thẩm phán, hay trong việc kết mối liên minh với người Lacedæmonia, hoặc chỉ định Pittacus[69] là người cai trị (nghĩa là giả sử chính anh ta cũng tự nguyện). [1167b] Nhưng khi mỗi người đều mong ước rằng mình sẽ nắm quyền (như anh em trong *Phoenissæ*[70]), họ cãi vã và lập ra đảng phái: vì, rõ ràng sự Đồng Thuận không đơn thuần có nghĩa rằng mỗi bên cùng chấp nhận một ý tưởng như nhau, bất kể nó là gì, mà nghĩa là họ làm thế trong sự tôn trọng dành cho cùng một mục tiêu, như khi cả quần chúng lẫn các trí giả trong một Quốc gia đều muốn những người tốt nhất đứng ra quản trị đất nước, bởi vì theo đó tất cả đều đạt được mục đích của mình. Do đó, sự Đồng Thuận rõ ràng là một Tương Giao xã hội, như nó vẫn từng được cho là vậy: bởi nó mang mục đích hướng tới những điều phù hợp và ảnh hưởng đến đời sống.

Và sự Đồng Thuận này tồn tại giữa những người tốt: bởi họ đồng thuận với chính bản thân mình và với người khác, sự Đồng Thuận ấy có cùng vị trí, nếu tôi được phép diễn tả: ý tôi là, mong ước của những người này là kiên

định, không chờn vờn như cánh bướm, và họ muốn những điều chính đáng và phù hợp, họ cùng nhau hướng đến những điều như vậy.

Những người xấu, ngược lại, ít khi có được sự Đồng Thuận, cũng như họ ít khi trở thành bạn hữu thực sự, ngoại trừ ở một số ít, họ ham muốn thái quá những lợi ích không thuộc về mình và trốn tránh lao động hay phụng sự vì điều tốt chung: và khi mỗi người mong ước những điều này cho anh, anh lại ghen tị và cản trở chính người hàng xóm của mình: và trong lúc họ không để tâm tới những điều tốt chung, chúng đã biến mất. Kết quả là họ cãi vã, cưỡng buộc nhau làm việc mà không sẵn lòng làm phần việc đáng ra của mình.

VII

Người ban ơn thường dành nhiều tình cảm Tương Giao cho người được giúp hơn là chiều ngược lại: và thực tế này là một chủ đề thảo luận và nghiên cứu, bởi nó đi ngược lại dự đoán hợp lý thông thường.

Lời lý giải vừa ý hầu hết mọi người là: một bên là con nợ, còn bên kia là chủ nợ: và do đó, như trong trường hợp một vụ nợ nần thực tế, con nợ muốn chủ nợ ra khỏi đời mình, còn chủ nợ thì lo lắng giữ gìn cho con nợ, cũng như vậy, người ban ơn muốn người mình đã giúp tiếp tục tồn tại, dưới ý niệm sẽ được trả lại ơn huệ qua bổn phận của họ, trong khi người thụ hưởng thì không đặc biệt lo lắng về việc hoàn trả.

Tôi ngờ rằng Epicharmus[71] có lẽ sẽ nói họ đi đến giải pháp này từ góc nhìn của bản thân họ; song đó chắc chắn giống bản chất con người, nhìn chung con người bình thường có trí nhớ giới hạn về những điều như vậy, và họ muốn nhận về lợi ích nhiều hơn là cho đi.

Nhưng nguyên nhân thật sự dường như dựa trên bản chất tự nhiên, và tình huống ấy không tương tự như hoàn cảnh chủ nợ; bởi chủ nợ không có tình cảm với con nợ, mà chỉ có mong muốn con nợ an toàn để trả nợ: trong khi đó, trên thực tế, những người đã làm điều tốt đẹp cảm nhận thấy tình bạn và tình yêu thương dành cho những người được thụ hưởng, ngay cả khi

người nhận từ nay về sau không hề, hoặc không thể có khả năng ở vào một vị trí để có thể báo đáp lại ân nhân của mình.

[1168a] Tình huống này cũng xảy ra với các nghệ nhân; tôi muốn nói rằng tình yêu mỗi người dành cho tác phẩm của mình luôn lớn hơn tình cảm tác phẩm có thể dành lại cho tác giả, nếu chúng có thể sống dậy. Dường như trường hợp đặc biệt là các nhà thơ: bởi họ nuôi dưỡng tình yêu lớn lao dành cho thơ ca của mình, họ yêu chúng như yêu chính con mình. Tôi thiên về so sánh loại tình cảm như vậy với trường hợp của những người giúp đỡ người khác: bởi hướng đến điều tốt chính là việc làm của họ, vậy nên họ yêu nó hơn là nó yêu lại họ.

Lý giải điều đó như sau, sự tồn tại là một thứ đáng yêu và đáng chọn; giờ đây chúng ta tồn tại thông qua hành động, việc làm, bằng việc sống và hành động; anh tồn tại qua việc tạo ra công việc, hay có thể nói, tồn tại qua hành động làm việc: vậy nên anh yêu việc làm của mình, bởi anh yêu sự tồn tại. Và điều đó là tự nhiên, bởi hành động phô bày ra thực tế những gì trước kia chỉ là tiềm tàng.

Ngoài ra, người ban ơn còn ý thức được về sự cao quý trong hành động của mình, vậy nên anh ta cũng có niềm vui với người đã mang đến sự cao quý ấy; nhưng với người thừa hưởng thì không có gì cao quý ở đối phương cả, chỉ chút ích lợi, vừa kém vui vừa khó trở thành đối tượng của Tương Giao. Ngoài ra, niềm vui xuất phát từ hành động trong thực tại, từ trông đợi vào tương lai, và từ hồi ức trong quá khứ: nhưng niềm vui cao nhất và đối tượng đặc biệt của sự yêu mến là thứ xuất hiện trong công việc thực tế. Giờ đây, việc làm của người ban ơn vẫn còn đó (bởi sự cao quý luôn là thứ vững bền), nhưng lợi ích của người thừa hưởng thì nhanh chóng qua đi.

Ngoài ra, có thứ niềm vui xuất phát từ việc hồi tưởng lại những hành động cao quý, nhưng trong việc hồi tưởng lại những lợi ích mình được nhận thì chẳng hề vui vẻ, hoặc ít vui hơn rất nhiều (Cũng như vậy, sự tương phản này cũng đúng với những mong đợi về lợi ích).

Thêm nữa, nuôi dưỡng cảm xúc Tương Giao giống như đang tác động lên người khác; còn trở thành đối tượng của cảm xúc đó thì như là đang

chịu tác động.

Vậy nên, nuôi dưỡng tình cảm Tương Giao và mọi thứ cảm xúc liên quan đến Tương Giao là điều xuất hiện ở người có vị thế cao hơn, xét trong trường hợp của sự ban ơn.

Một điều nữa: tất cả mọi người đều coi trọng nhất những gì đã khiến họ nhọc công lao động cho ra sản phẩm; chẳng hạn, những người tự lực kiếm ra đồng tiền thì quý đồng tiền đó hơn những người được thừa hưởng lại: mà nhận được giúp đỡ từ lòng tốt của người khác, dường như không hề tốn công sức gì, trong khi để giúp đỡ thì lại vất vả. Và đó là lý do tại sao những bà mẹ lại yêu con cái mình hơn hết; bởi phần việc sinh đẻ ra chúng quá đỗi nặng nhọc, và họ biết một cách chắc chắn hơn rằng chúng là của họ. Cảm giác này dường như cũng thuộc về những người mở lòng giúp đỡ.

VIII

Một vấn đề cũng được đặt ra là, liệu có đúng không khi ta yêu Bản Ngã của mình nhất, hay nên yêu người khác: bởi người ta hay xét nét những những người tự yêu mình hơn hết, và gọi họ một cách có phần miệt thị là những kẻ ái kỷ; và người xấu được cho là làm mọi thứ chỉ vì lợi ích bản thân mình, và càng làm thế họ lại càng thêm suy đồi; theo lối đó, người đời trách móc anh ta rằng anh ta chẳng bao giờ làm điều gì không vị kỷ: trong khi đó, người tốt hành động từ ý thức về danh dự (và càng làm thế, anh ta càng tốt hơn), từ lợi ích của bạn bè, và ít khi quan tâm đến lợi ích bản thân.

[1168b] Với cách giải thích này, những sự việc đi đến mâu thuẫn, và đó là điều tự nhiên: bởi người ta cũng thường nói rằng người đáng được yêu nhất là người bạn tốt nhất, và người bạn tốt nhất sẽ ước điều tốt lành đến cho anh, vì lợi ích của anh, dù không cần người khác biết tới. Những điều kiện này, và thực ra cả những điều còn lại đặc trưng cho một người bạn đều đặc biệt thuộc về mối quan hệ của mỗi cá nhân với chính Bản Ngã của mình: bởi ta đã nói trước đây, rằng mọi cảm xúc thân thiện mang đến cho người khác đều xuất phát từ nơi xem Bản Ngã là đối tượng chính. Và mọi cách ngôn đương đại đều ủng hộ cho quan điểm này, chẳng hạn, “chung một tâm hồn”, hay “bạn bè thường sở hữu những thứ giống nhau”, “bình

đẳng là sợi dây ràng buộc Tương Giao," "đầu gối thì gần hơn ống chân." Tất cả những điều này đặc biệt tồn tại trong mối quan hệ với Bản Ngã của con người: anh là người bạn đặc biệt của bản thân mình, và vì thế anh buộc phải yêu bản thân mình hơn hết.

Một câu hỏi hợp lý đặt ra, ta nên đi theo hướng nào, khi cả hai đều có lý. Có lẽ, về những lý thuyết kiểu này, phương thức đúng đắn là phân biệt và xác định xem mỗi hướng đúng đến mức nào, và đúng theo cách nào. Nếu chúng ta tìm hiểu chắc chắn được xem ý nghĩa của mỗi bên khi sử dụng từ "Ái Kỷ" là thế nào, vấn đề này sẽ được sáng tỏ.

Và bây giờ, những người dùng từ này một cách miệt thị để chỉ những người nhận lấy một khoản lớn hơn vui thú thể xác, danh dự và của cải: bởi phần đông nhân loại đều khao khát những thứ này, đắm đuối với chúng như là những điều tuyệt nhất; và đó là lý do chúng là thứ bị tranh chấp. Họ là những người tham lam muốn thỏa mãn lòng thèm khát mê đắm của mình, nói cách khác là phần phi lý trong tâm hồn họ: giờ đây đa số nhân loại đều như vậy, do đó, cách gọi phổ thông với ý nghĩa thấp kém tệ hại này đã được sử dụng. Đương nhiên những người ái kỷ theo nghĩa này đáng bị khinh miệt.

Khá dễ thấy việc phần đông người ta quen dùng từ này để gọi những người làm các việc như trên với họ: giả sử, một người luôn lo lắng nhiều hơn người khác về việc thực thi công lý, hay việc tự chủ bản thân, hay bất kỳ hoạt động mang tính phẩm hạnh nào khác, và nói chung, anh luôn định sẵn cho bản thân mình điều gì là mơ hồ cao quý và vẻ vang, không ai có thể gọi anh, hay chê trách anh là kẻ Ái Kỷ.

Tuy nhiên, một người như thế đáng được coi là người Ái Kỷ đích thực hơn hết: chắc chắn anh ta đã nhận lấy cho mình những gì là cao quý nhất, tốt đẹp nhất, và hài lòng với Nguyên Lý trong bản chất của mình, thứ vốn có thẩm quyền chính đáng nhất, anh đã tuân phục nó trong mọi thứ: và giống như người sở hữu quyền lực cao nhất được cho là đã thiết lập nên một Cộng Đồng hay bất kỳ hệ thống nào khác, cũng như vậy trong trường hợp Con người: người Ái Kỷ đích thực nhất là người yêu và hài lòng với Nguyên Lý này.

Ngoài ra, con người được cho là có hoặc không có khả năng tự kiểm soát, tùy theo Trí Tuệ của họ có làm chủ hay không, theo cách đó, điều được ngụ ý rõ ràng là Nguyên Lý này cấu thành nên mỗi cá nhân; và con người được cho là đã tự làm những điều này, một cách có chủ ý, đặc biệt những điều được làm bởi Lý Trí. [1169a]

Do đó, rõ ràng là Nguyên Lý này đã cấu thành một cách trọn vẹn và riêng biệt lên con người cá nhân, và vì thế người tốt đặc biệt yêu nó. Vì lý do này, anh ta phải trở nên đặc biệt Ái Kỷ, theo cái cách khác với lối ái kỷ bị khinh miệt, cao cả hơn nhiều so với lối ái kỷ suy đồi ấy cũng như việc sống theo lý trí cao cả hơn nhiều so với việc sống theo những dấu hiệu và gọi mời của cảm xúc mạnh mẽ, nhắm tới điều thực sự cao quý thì cao cả hơn nhiều so với nhắm tới lợi ích trước mắt.

Giờ đây tất cả mọi người đều tán thành và khen ngợi những người vô cùng nghiêm chỉnh với các hành động đáng kính, và nếu tất cả mọi người cạnh tranh nhau dựa trên đệ nhất (tiếng Hy Lạp: *kalhon*), và mang ý định làm những gì thực sự cao quý và đáng kính nhất, xã hội nói chung sẽ có tất cả những gì đúng đắn, còn mỗi cá nhân nói riêng sẽ có phẩm hạnh cao nhất, Con Người Phẩm hạnh được giả định là như vậy.

Và vì vậy, người tốt nên Ái Kỷ: bởi vì bằng việc làm những gì cao quý, anh sẽ có lợi ích cho mình và sẽ làm điều tốt đến cho những người khác: nhưng người xấu thì không nên như thế, bởi anh ta sẽ làm hại cả bản thân mình và những người xung quanh khi chạy theo những mê đắm thấp hèn và xấu xa. Ở trường hợp người xấu, những gì họ làm mâu thuẫn với điều họ nên làm, còn người tốt làm những gì họ nên làm, bởi mọi Trí Tuệ đều chọn điều tốt nhất cho chính họ, nên người tốt đặt họ dưới sự chỉ dẫn của Trí Tuệ.

Đúng là một người tốt có thể làm nhiều điều cho bè bạn và đất nước của mình, thậm chí đến mức hy sinh thân mình nếu cần thiết: cả tiền bạc và danh dự, và tóm lại, mọi thứ tốt đẹp mà những người khác muốn giành lấy, anh sẽ bỏ đi trong cơn háo hức muốn gìn giữ sự đệ nhất của mình: anh thà chọn một niềm vui sướng tuyệt vời và ngắn ngủi còn hơn một niềm vui nhạt nhẽo lâu dài, thà sống cao quý trong một năm còn hơn sống tầm

thường suốt kiếp, thà chọn một công việc vĩ đại và cao quý hơn là nhiều việc khác tầm thường. Có lẽ đó là điều sẽ diễn ra với người hy sinh vì tổ quốc và bạn bè; họ chọn cho mình vinh quang lớn lao: họ sẽ cho đi tiền bạc để bạn hữu mình nhận về nhiều hơn, qua đó bạn bè có thêm tiền bạc, còn anh ta thì có thêm đệ nhất; vậy là thực ra anh ta đã hy sinh bản thân mình cho điều tốt vĩ đại hơn. Cũng tương tự với danh dự và chức vụ, anh sẽ từ bỏ hết những thứ ấy cho bạn bè, bởi điều đó phản chiếu lại danh dự và sự đáng ngợi khen nơi anh; và thế thì thật chính đáng khi anh được coi là một nhân cách tốt đẹp, bởi anh đã chọn điều đáng kính trọng trên mọi điều khác. Cũng có thể anh từ bỏ cơ hội hành động cho bạn của mình, và khiến bạn mình làm một việc có thể còn là chuyện cao quý hơn tự mình làm việc đó.

Nói tóm lại, trong tất cả những điều đáng khen ngợi, người tốt luôn thẳng thắn nhận về mình phần lớn danh dự. [1169b] Ái Kỷ là điều đúng đắn theo nghĩa này, còn ý nghĩa thô tục vốn được chấp nhận kia, thì không.

IX

Một câu hỏi được đặt ra về người Hạnh Phúc, liệu anh ta có muốn Bạn Bè hay không?

Một số người cho rằng những người may phước và độc lập thì không cần Bạn Bè gì cả, bởi họ đã sẵn có tất cả những điều tốt, vì vì vậy, là một người độc lập, họ chẳng muốn gì hơn: trong khi ý niệm về trách nhiệm của một người bạn là như thể có một Bản Ngã thứ hai và kiếm tìm cho người khác thứ họ không sẵn có trong mình; thế nên mới có câu: “Khi vận may gõ cửa, ta cần gì Bạn nữa?”

Mặt khác, có vẻ ngớ ngẩn khi ta quy cho người Hạnh Phúc mọi thứ tốt đẹp khác, mà không cho anh ta Bạn Bè, sau cùng, Bạn Bè vẫn được cho là cái tốt nhất trong những điều tốt ngoại thân.

Ngoài ra, nếu đặc trưng của một người bạn là cho đi hơn là nhận lại lòng tốt của người khác, và nếu việc sẵn lòng giúp đỡ thuộc về phía người tốt, thuộc về tính cách phẩm hạnh, và nếu đem lòng tốt đến cho bạn bè thì cao

quý hơn đem cho người lạ, người tốt sẽ cần đối tượng để có thể cho đi lòng tốt của mình.

Từ sự cân nhắc cuối cùng này nảy sinh ra một câu hỏi, nhu cầu cần có Bạn lớn hơn trong lúc thịnh vượng hay trong cảnh khốn cùng, bởi người không may muốn mọi người mở lòng tốt với mình, và người gặp vận may cũng muốn có người để mình thể hiện lòng tốt.

Một lần nữa, dường như thật phi lý khi biến người Hạnh Phúc của chúng ta thành kẻ cô đơn, nhưng sẽ không ai chọn sở hữu mọi của cải trên thế giới với điều kiện phải sống một mình, con người là một động vật xã hội và được tự nhiên định hình để sống cùng với nhau: dĩ nhiên người Hạnh Phúc có phẩm chất này bởi trong anh có đủ mọi thứ tốt đẹp từ tự nhiên: và dĩ nhiên rằng xã hội của bạn bè và người tốt được ưa thích hơn so với xã hội của những người xa lạ và bình thường, và do đó, ta đi đến kết luận rằng người Hạnh Phúc cũng cần có Bạn Bè.

Nhưng sau đó, họ có ý gì khi đã nói câu chúng ta trích phía trên, và họ đúng đắn đến mức nào? Không phải đa số nhân loại coi bạn bè là những người hữu ích hay sao? Và dĩ nhiên người Hạnh Phúc không cần điều đó, bởi anh ta sẵn có những điều tốt đẹp rồi; anh ta cũng không cần, hoặc chỉ cần ở một mức độ rất nhỏ, Bạn Bè để mua vui; bởi đời anh vốn đã vui vẻ dễ chịu, không cần phải nhập về niềm vui từ bên ngoài; và thế, bởi người Hạnh Phúc không cần Bạn Bè loại này, nên anh được cho là không cần có bạn bao giờ.

Nhưng cũng có thể điều đó không đúng: bởi điều đã được nói trước đây, rằng Hạnh Phúc là một loại Hoạt động; và Hoạt động đơn giản là thứ gì đó phải ra đời, không phải thứ sẵn có ở đó như một thứ tài sản đơn thuần.

[1170a] Nếu vậy thì hạnh phúc được chứa đựng trong sống và làm việc, và việc làm của người tốt sẵn trong nó đã ưu tú và vui vẻ (như ta đã nói ở đầu luận thuyết này), nếu những gì được tính là của ta nằm trong số những điều vui vẻ, nếu chúng ta có thể xem những người hàng xóm tốt hơn chính chúng ta, xem hành động của họ tốt hơn hành động của chúng ta, vậy thì hành động của những người Bạn của họ, những người tốt, cũng vui vẻ dễ

chịu đối với những người tốt, vì họ có cả những điểm cần thiết để có thể vui vẻ một cách tự nhiên. Vì vậy, người ở mức độ hạnh phúc cao nhất sẽ cần loại Bạn Bè như vậy, bởi anh muốn được thấy những hành động tốt, và cả những hành động của chính anh cùng những người bạn tốt của mình. Ngoài ra, quan niệm phổ biến đòi hỏi rằng người Hạnh Phúc sống với niềm vui cho chính mình: giờ đời sống trở nên nặng nề đối với người cô độc, bởi không dễ dàng để tự mình làm việc liên tục, mà đồng hành cùng người khác thì sẽ dễ dàng hơn, và do đó, công việc tự nó đã vui vẻ sẽ trở nên liên tục hơn (điều nên có ở người Hạnh Phúc); với một người tốt, bởi anh ta tốt, nên anh thấy niềm vui trong hành động xuất phát từ Phẩm hạnh, và thấy khó chịu với những hành động xuất phát từ Đồi bại, cũng như người nhạc công cảm thấy hài lòng với khúc nhạc đẹp, và thấy khó chịu với đoạn nhạc tệ hại. Và bên cạnh đó, như Theognis[72] đã nói, Phẩm hạnh có thể được củng cố thông qua luyện tập, qua việc sống với những người tốt.

Dựa trên những cân nhắc thuần túy siêu hình hơn dưới đây, ta có thể thấy rằng bạn tốt là lựa chọn xứng đáng tự nhiên của một người tốt. Ta đã nói trước đây rằng điều gì tốt một cách tự nhiên thì cũng tự nó trở thành tốt lành và vui vẻ đối với người tốt; giờ đây, sự sống của động vật nhìn chung được đặc trưng bởi khả năng tri nhận, còn của con người thì được đặc trưng bởi khả năng tri nhận hoặc lý trí (dĩ nhiên năng lực này được bộc lộ qua hoạt động thực tế, nên chắc chắn điểm chính là hoạt động thực tế của nó); vì vậy, việc sống dường như chủ yếu bao gồm hoạt động tri nhận hoặc vận dụng tư duy: giờ đây, việc sống tự nó đã là một điều tốt đẹp và vui vẻ (bởi nó là một tổng thể xác định, và bất cứ điều gì như thế đều thuộc về bản chất của điều tốt), điều gì tốt tự nhiên thì cũng tốt cho những người tốt: vì lý do đó nó có vẻ dễ chịu với tất cả mọi người. (Dĩ nhiên ta không được giả định về một đời sống trụy lạc và đồi bại, nơi người ta sống trong đau khổ, bởi đời sống như thế chỉ mập mờ như những phẩm chất vốn có của nó: tuy nhiên, những gì cần nói kỹ hơn về khổ đau sẽ được nhắc tới ở phần sau.)

Nếu sự thật rằng việc sống tự thân nó đã tốt đẹp và vui vẻ (điều này đến từ sự thật rằng tất cả mọi người đều khao khát sống, đặc biệt là những người tốt và hạnh phúc cao độ; bởi cuộc sống của họ là thứ đáng lựa chọn nhất, và sự tồn tại của họ cũng đáng chọn nhất), và người nhìn sẽ nhận thức được rằng mình nhìn; người nghe sẽ nhận thức được mình nghe; người đi

sẽ nhận thức được mình đi; và trong mọi trường hợp tương tự luôn có năng lực suy tư và nhận thức về sự thật rằng ta đang làm việc, thế nên chúng ta có thể nhận thức được rằng chúng ta nhận thức, ta có thể biết thực sự bằng trí tuệ rằng ta biết thực sự bằng trí tuệ: nhưng để nhận thức được rằng ta nhận thức hay ta biết thực sự bằng trí tuệ, ta phải nhận thức được rằng ta tồn tại, bởi sự tồn tại được định nghĩa là nhận thức và biết thực sự bằng trí tuệ. [1170b] Giờ đây nhận thức được rằng một đời sống là thứ vui vẻ tự thân, cuộc đời là một thứ tốt đẹp một cách tự nhiên, và nhận thức được sự hiện diện của điều tốt tự nhiên trong ta là một điều vui vẻ.

Do đó, đời sống là thứ đáng chọn, đặc biệt là với người tốt bởi sự tồn tại là tốt lành và vui vẻ với họ: vì họ nhận được niềm vui từ ý thức trong thâm tâm về thứ gì trong đời sống là tốt.

Nhưng người tốt coi bạn cũng như là bản thân mình, bạn trở thành một cái tên cho Bản Ngã thứ hai; thế nên sự tồn tại của chính anh ta cũng đáng chọn với mỗi người ngang bằng, hoặc ít nhất là ngang bằng, với sự tồn tại của bạn anh ta. Nhưng nền tảng cho sự đáng lựa chọn của tồn tại thì nằm ở nhận thức rằng bản thân là tốt, và nhận thức như vậy tự thân đã vui vẻ. Do đó, người ta phải ý thức thấu đáo về sự tồn tại của bạn mình, điều đó vốn là kết quả của việc sống cùng nhau, chia sẻ chuyện trò và suy tư với nhau: bởi đó là ý nghĩa của việc giao thiệp áp lên loài người, chứ không chỉ đơn thuần là ăn cùng nhau như với động vật.

Nếu với người trong trạng thái hạnh phúc cao độ, sự tồn tại tự thân đã đáng lựa chọn, tốt lành và vui vẻ một cách tự nhiên, và sự tồn tại của bạn anh ta cũng vậy, thế thì người bạn cũng phải nằm trong số những điều đáng chọn. Bất cứ thứ gì đáng chọn với anh, anh nên chọn, hoặc không anh sẽ khuyết thiếu điểm này. Do vậy để đến được với khái niệm “Hạnh Phúc”, con người cần những người Bạn tốt. Vậy ta nên chăng kết bạn càng nhiều càng tốt? Hay, về những mối quan hệ quen biết, như người ta vẫn thường nói “đừng nên có nhiều, nhưng cũng đừng nên không có”; cũng như vậy trong việc Tương Giao, nên chăng ta áp dụng câu châm ngôn ấy, rằng một người không nên sống không bạn bè, những cũng chẳng nên có quá nhiều bè bạn?

Với những người bạn có ý định áp dụng, câu châm ngôn tôi vừa dẫn dường như rất phù hợp, bởi báo đền những giúp đỡ từ nhiều người thì cần lao động, và cả cuộc đời cũng không đủ dài để trả hết ơn huệ cho họ. Thế nên, nếu bạn hữu nhiều hơn mức đủ cho một đời, họ trở nên sốt sắng, và ngăn trở việc sống tốt: vậy nên ta không muốn như vậy. Ngoài ra với những người muốn có niềm vui, một vài bè bạn là đủ, như chút ngọt ngào trong thức ăn của chúng ta.

X

Nhưng ta có nên kết giao nhiều bạn nhất có thể, hay nên có một giới hạn nào về số lượng bạn bè, như giới hạn số lượng nên có để tạo thành một Cộng Đồng Chính Trị? Ý tôi là, bạn không thể tạo nên một cộng đồng với chỉ mười người, nhưng nếu tăng con số lên thành một trăm nghìn người thì nó không còn là một Cộng Đồng nữa. Tuy vậy, con số ở đây không xác định cụ thể, mà nằm đâu đó giữa các giới hạn tột cùng nhất định.

[1171a] Vâng, tương tự việc kết giao bè bạn cũng có một con số giới hạn, có lẽ đó là số người nhiều nhất mà ta có thể giữ mối thân tình; điều này vốn được cho là một trong những dấu hiệu rõ nhất của Tương Giao, và rõ ràng là ta không thể nào thân mật với nhiều người, hay nói cách khác, chia bản thân mình ra cho nhiều người khác. Bên cạnh đó cũng nên nhớ rằng nếu họ cùng chung sống với nhau, họ cũng trở thành bạn hữu với nhau: nhưng khó mà tìm được điều đó ở nhiều người cùng một lúc.

Tương tự như vậy, rất khó để bản thân ta thấu hiểu niềm vui và nỗi buồn của nhiều người khác: bởi trong tất cả mọi khả năng, ta sẽ phải cùng lúc đồng cảm với cả niềm vui của người này lẫn nỗi buồn của người khác.

Có lẽ tốt hơn hết là không nên cố gắng để có nhiều bạn, chỉ vừa đủ cho sự thân mật là được: bởi vì, trên thực tế, dường như không thể trở thành một người bạn đúng nghĩa với quá nhiều người trong cùng một lúc: và, cùng một lý do đó, người ta cũng không thể yêu nhiều đối tượng cùng lúc: tình ái là một loại Tương Giao cao độ mà chỉ dành cho một đối tượng: và tất cả những cảm xúc mạnh mẽ phải được giới hạn về số lượng đối tượng của nó.

Và nếu nhìn đến thực tế, có vẻ đúng là như vậy: không nhiều người trở thành bè bạn theo cách của tình bằng hữu, tất cả các Tương Giao nổi tiếng loại này đều là giữa hai người; trong khi đó, những người có nhiều bạn bè, và gặp gỡ nhau như thể những người thân, họ chẳng hề làm bạn với ai ngoài những quan hệ xã giao; tôi muốn nói rằng tính cách được đặt tên ở đây là tính muốn làm vừa lòng người khác một cách thái quá.

Chắc chắn rằng, theo cách thức đơn thuần của xã hội, một người có thể làm bạn với nhiều người khác mà không nhất thiết phải cố sức lấy lòng một cách thái quá, mà vẫn tốt thực sự: nhưng ta không thể làm cùng một người bạn với nhiều người khác, vì phẩm hạnh và lợi ích của họ; thực tế, tìm được vài người bạn như vậy cũng mãn nguyện rồi.

XI

Ngoài ra: ta cần bạn nhất khi phát đạt hay lúc cơ hàn? Ta biết, bạn bè là cần thiết trong cả hai hoàn cảnh, bởi người gặp gian khó thì cần giúp đỡ, còn người phát đạt thì muốn mọi người sống cùng mình, và làm những điều tử tế: bởi họ có khao khát được làm điều tử tế cho người khác.

Bạn bè cần thiết hơn trong nghịch cảnh, và do đó trong tình cảnh ấy, người hữu dụng sẽ được cần đến; còn có họ trong cảnh giàu sang thì đáng trân trọng hơn, vì thế mà người phát đạt muốn làm bạn với người tốt, họ thích được ban ân huệ và được sống với những người như thế. Sự hiện diện của những người bạn luôn là điều dễ chịu ngay cả trong cảnh khốn cùng: bởi người buồn đau sẽ được an ủi bởi sự cảm thông của bạn bè.

Và từ đó, theo cách này, vấn đề nảy ra là, liệu rằng cách họ sẻ chia với ta gánh nặng của những tai ương, hay chính sự hiện diện của họ mà thôi, mới là điều dễ chịu, và ý thức về sự cảm thông của họ làm cho nỗi đau buồn của người khốn khổ được dịu bớt. Tuy vậy, ta sẽ không đi xa thêm vào cuộc thảo luận xem những điều trên hay một nguyên do nào khác nữa đem đến sự nhẹ nhõm dễ chịu, ít nhất hiệu quả mà ta nói tới là một chuyện rất thực tế.

[1171b] Nhưng sự hiện diện của họ cũng có một tác động hỗn hợp: tôi muốn nói rằng, không chỉ riêng việc gặp mặt bạn bè đã vui vẻ, đặc biệt với người đang gặp chuyện không may, rồi những giúp đỡ cũng thực sự có thể giúp xoa dịu đi nỗi đau buồn (khuynh hướng tự nhiên của một người bạn, nếu anh ta khéo léo, là an ủi ta bằng ánh mắt và lời nói của anh, bởi anh ta biết rõ tính tình của người chịu đau khổ, nên cũng biết điều gì sẽ mang lại niềm vui cũng như nỗi buồn cho bạn mình), mà hơn nữa, việc nhìn thấy bạn đau buồn vì những bất hạnh của ta lại càng khiến ta đau thêm, vì mỗi người đều tránh gây đau thương cho bạn mình. Và vì lý do này, những người mang bản chất tốt đẹp sẽ thận trọng và không làm bạn phải đau khổ vì mình; và trừ khi ai đó cực kỳ sắt đá trước nỗi đau của người khác, anh ta không thể chịu đựng nổi nỗi đau đang lây lan sang cho bạn mình: nói ngắn gọn, anh không chấp nhận đàn ông cùng than khóc với mình, không chấp nhận việc người khác khóc cho mình chút nào: nhưng phụ nữ, và những người đàn ông mang tính nữ thì thích có người cùng than khóc với mình, và họ yêu nhau như bạn hữu, như những người đồng cảm với nhau. Nhưng rõ ràng trách nhiệm của chúng ta trong tất cả mọi thứ là bắt chước theo nhân cách cao nhất.

Mặt khác, việc có bạn bè trong lúc phát đạt cũng có ưu điểm là những giao thiệp thoải mái cùng ý thức rằng họ đang vui lòng bởi thời vận tốt của chúng ta.

Do vậy, dường như chúng ta nên gọi bạn bè đến vào những dịp ta đang có thời vận tốt, bởi thật cao quý khi sẵn sàng làm điều tốt cho người khác: nhưng khi gặp phải vận hạn, ta nên gọi bạn bè chỉ với sự miễn cưỡng; bởi ta nên chia sẻ càng ít càng tốt những bất hạnh của mình; về điều này, có một nguyên tắc bất thành văn như sau: “Tôi vô phước, thế là đủ.” Dịp tốt nhất để gọi họ là khi ta gặp phải rắc rối hoặc khó chịu nhỏ, họ sẽ trở nên rất hữu dụng với những người cần họ.

Nhưng ngược lại, có lẽ là phù hợp khi tự tìm đến bạn bè của ta khi họ gặp phải điều bất hạnh mà không cần chờ họ gọi tới, làm vậy một cách sốt sắng (bởi thể hiện lòng tốt là trách nhiệm của người bạn, đặc biệt là khi dành cho những người đang cần đến, những người không yêu cầu nó như thể đó là quyền lợi, và điều đó cũng đáng trân trọng và vui vẻ hơn đối với

cả hai); còn nếu trong trường hợp bạn ta đang gặp thời vận tốt, nếu ta có thể lan tỏa nó bằng một cách nào đó (bởi người ta cần bạn bè cho các việc như vậy), nhưng lại ngần ngại chia sẻ nó, mọi sự háo hức được thu về lợi ích đều là không chính đáng.

Có lẽ người ta nên thận trọng không thể hiện sự buồn rầu trong việc từ chối sự cảm thông hay giúp đỡ của bạn bè, điều này thỉnh thoảng cũng vẫn xảy ra.

Giờ đây, rõ ràng sự hiện diện của bạn bè, trong mọi hoàn cảnh, là đáng có.

XII

Chẳng phải chúng ta có thể phát biểu rằng, được nhìn thấy đối tượng mình yêu thương là phần thưởng lớn nhất với người yêu, và họ muốn chọn điều đó hơn bất cứ thứ gì, bởi vì Tình Ái

"Bị cuốn vào đôi mắt Với cái nhìn đăm đăm,"

cũng theo cách thân mật tương tự, những người bạn hữu sẽ thấy rằng việc ở bên nhau là chuyện đáng được chọn nhất sao? Ngoài ra, quan hệ giữa một người với bản thân mình cũng giống quan hệ của anh ta với bạn mình; với sự tôn trọng bản thân, nhận thức về sự tồn tại của chính bản thân mình là điều đáng được lựa chọn, và do đó, điều tương tự với bạn mình cũng đáng chọn, bởi anh tôn trọng bạn mình.

Ngoài ra, Tương Giao của họ được thể hiện trong sự gần gũi thân mật, và do vậy họ có lý do chính đáng để mong muốn điều này. Và mỗi người dù có quan điểm gì hợp thành sự tồn tại, hoặc vì bất cứ điều gì họ chọn để dâng hiến cả đời mình, ở đây họ muốn có bạn bè tham gia cùng mình; và vì vậy, người ta uống cùng nhau, những người khác thì cá cược bài bạc, hoặc tập luyện thân thể, hoặc săn bắn, số khác thì nghiên cứu triết học cùng nhau: ở mọi trường hợp, dành nhiều ngày bên nhau theo cách đó chính là thứ họ thích thú nhất trên đời, và bởi họ muốn được gần gũi thân mật với

bạn bè mình nên họ mới làm và tham gia vào các công việc giúp đạt được sự gần gũi này.

Do vậy mà Tương Giao của kẻ xấu thì đi đến suy đồi; bởi không bền vững, họ chia sẻ cho nhau những điều tệ hại và càng trở nên suy đồi khi thích thú lẫn nhau; nhưng Tương Giao của người tốt thì cũng tốt lành, nảy nở từ giao thiệp của họ, họ dường như trở nên tốt hơn qua các hành động lặp lại, bằng cách điều chỉnh lẫn nhau; bởi họ ấn tượng về nhau ở những điểm mang lại niềm vui; như một nhà thơ đã viết.

"Những người tốt luôn mang tới những điều tốt."

Tại đây chúng ta đến hồi kết trong cuộc thảo luận về Tương Giao. Chủ đề tiếp theo sẽ là sự Vui Thú.

Minh Hùng *dịch*

QUYỂN X

I

Sự Vui Thú có lẽ nên là chủ đề tiếp theo mà chúng ta đề cập tới. Vì sự Vui Thú được coi là có liên quan mật thiết đến bản chất của con người, chúng ta thường có khuynh hướng giáo dục người trẻ thông qua sự Vui Thú và Khổ Đau. Sự hình thành của tính cách đạo đức cũng được đánh giá chủ yếu dựa trên việc một người có tận hưởng điều anh ta nên tận hưởng hoặc căm ghét điều anh ta nên căm ghét hay không, bởi vì, những cảm xúc này kéo dài suốt cuộc đời một người, tạo ra thiên hướng và ảnh hưởng lên khía cạnh Phẩm Hạnh và Hạnh Phúc, do con người luôn hướng tới việc chọn những điều mang lại niềm vui và tránh những điều mang lại khổ đau. Một chủ đề như vậy rất nên được đưa ra trao đổi một cách rõ ràng, đặc biệt là khi có rất nhiều tranh cãi liên quan đến nó.

Bên cạnh ý kiến cho rằng Vui Thú chính là Điều Tốt Nhất, rất nhiều người lại coi nó là điều hoàn toàn tiêu cực. Trong khi một số hoàn toàn tin vào điều này; một số khác thì lại cho rằng việc định nghĩa Vui Thú là xấu xa sẽ tốt cho cuộc sống và hành vi của con người hơn, dù thực tế không phải vậy; họ tin rằng vì bản chất đám đông vốn đã luôn tìm kiếm và là nô lệ của Vui Thú, chúng ta nên định hướng họ tin vào điều ngược lại để cuối cùng họ sẽ đạt được tới trạng thái trung đạo. Nhưng tôi nghi ngờ sự đúng đắn của cách làm này. Với những vấn đề liên quan tới cảm xúc và hành động, lý luận lại thường không đáng tin bằng thực tế, vậy nên khi chúng mâu thuẫn với trải nghiệm vốn có, chúng bị coi thường và kéo theo cả sự sút giảm niềm tin vào sự thật. [1172b] Nếu chứng kiến một người vốn coi khinh Vui Thú nay lại đi tìm kiếm chúng, đám đông sẽ xem rằng đó là chuyện bình thường và phổ quát, và đám đông vốn không có khả năng phân biệt rõ ràng các vấn đề. Vậy những mô tả Vui Thú đúng đắn nhất phải vừa hữu dụng với tri kiến và vừa hữu dụng với cuộc sống và hành vi. Chúng đáng tin vì chúng hài hoà với thực tế; đồng thời, chúng sẽ khuyến khích những cá nhân đã thấu hiểu Vui Thú được sống đúng với bản chất của nó.

Giải quyết được vấn đề này rồi, giờ đây, chúng ta sẽ cùng nhìn vào những quan điểm hiện có về Vui Thú.

II

Eudoxus tin rằng Vui Thú chính là Điều Tốt Nhất bởi ông thấy rằng mọi sinh vật, dù có lý trí hay không đều tìm kiếm nó và bởi điều gì được tất cả lựa chọn thì hẳn là tốt, và điều gì được đa số tìm kiếm thì hẳn là điều tốt vĩ đại nhất. Do đó, việc mọi thứ đều hướng đến cùng một đối tượng cho thấy nó là Điều Tốt Nhất đối với tất cả (ông cho rằng mỗi cá thể đều tự tìm những gì là tốt cho nó giống như cách nó tự đi tìm nguồn thức ăn). Điều mang lại giá trị tốt và được tất cả tìm kiếm thì chính là Điều Tốt Nhất. Luận điểm của Eudoxus được nhiều người đồng tình bởi họ tin vào phẩm hạnh của ông nhiều hơn là tin vào bản thân những luận điểm này. Vì Euxodus luôn được coi là người có khả năng tự chủ hoàn hảo, người ta tin rằng ông không chỉ khẳng định như vậy vì bản thân là một người theo đuổi Vui Thú mà bởi ông thực sự tin vào điều này.

Ông cũng tin rằng kết luận tương tự có thể được đưa ra khi nhìn vào chiều ngược lại của Vui Thú. Khổ Đau là một hiện tượng bị tất cả né tránh và điều đối lập với Khổ Đau sẽ phải là một lựa chọn xứng đáng. Sự lựa chọn xứng đáng là điều chúng ta lựa chọn không phải vì bất kỳ điều gì hay vì lợi ích của bất kỳ điều gì khác. Và điều này đúng với Vui Thú; chẳng có ai lại hỏi Vui Thú để làm gì, do đó bản thân Vui Thú luôn là một lựa chọn. Bên cạnh đó, Eudoxus cũng cho rằng khi thêm Vui Thú vào các giá trị tốt khác như công chính, hay tự chủ hoàn hảo, nó sẽ làm sự lựa chọn trở nên xứng đáng hơn và nhờ nó mà sự tốt đẹp có thể được tăng lên.

Luận điểm này cho thấy rằng Vui Thú là một trong số những điều tốt, không hơn so với những điều tốt khác, bởi vì mọi điều tốt đều đáng giá hơn khi được bổ sung bởi những giá trị khác hơn là khi đứng một mình. Cũng bởi nhận định này mà Plato đã cố gắng chứng minh rằng Điều Tốt Nhất không phải là Vui Thú. Ông cho rằng một cuộc sống Vui Thú sẽ đáng mong muốn hơn nếu có sự thông thái đi kèm. Và nếu sự kết hợp này trở nên tốt hơn, vậy thì Vui Thú sẽ không phải Điều Tốt Nhất vì Điều Tốt Nhất

vốn không thể nào trở nên đáng giá hơn bởi bất kỳ một giá trị bổ sung nào khác. Và rõ ràng rằng những điều khi kết hợp với một điều tốt khác để trở nên đáng giá hơn thì đều không thể là Điều Tốt Nhất.

Thế thì, liệu tồn tại điều gì có bản chất như vậy không? (tất nhiên, nghĩa là chúng ta có thể có được điều đó; và điều chúng ta đang tìm kiếm phải có bản chất đó.)

Với những người phản đối rằng "điều tất cả đều hướng đến cũng chưa chắc là tốt", tôi phải thừa nhận rằng tôi không thấy họ có lý lắm. Bởi điều mà tất cả đều nghĩ đến thì hẳn là phải tốt. [1173a] Và những người phản đối này cũng hiếm khi đưa ra được lập luận nào đáng tin hơn. Nếu chúng ta đang bàn về những sinh vật vô tri, và chúng tìm kiếm những điều còn hoài nghi thì điều họ nói có thể còn có lý; nhưng nếu như những sinh vật có trí khôn cũng làm như vậy, thì lập luận này còn có ý nghĩa gì? Nhưng có lẽ, ngay cả những sinh vật hạ đẳng cũng sở hữu những bản năng tốt, thậm chí còn mạnh mẽ hơn chính bản thân chúng, tự hướng đến những điều tốt thích hợp.

Ngay cả lập luận về điều trái ngược với Vui Thú cũng có vẻ không chính xác. Một số người nói "không chắc Vui Thú phải là điều tốt bởi Khổ Đau là xấu, và điều xấu có thể đối lập với chính điều xấu, và cả tốt và xấu đều có thể đối lập với một điều không tốt cũng không xấu". Bản thân điều này là chính xác nhưng không thể áp dụng với trường hợp này. Vì nếu cả Vui Thú và Khổ Đau đều thuộc về trạng thái xấu xa thì chúng đáng lẽ phải đều bị xa lánh, nhưng nếu chúng đều thuộc về nhóm trung tính thì cả hai đáng lẽ đều không bị xa lánh hoặc sẽ bị xa lánh một cách tương đương; nhưng trên thực tế, rõ ràng con người coi một thứ là xấu trong khi coi thứ kia là tốt, vậy thì đây phải là bản chất của sự đối lập giữa chúng.

III

Vui Thú cũng không thể bị loại ra khỏi điều tốt chỉ bởi vì nó không thuộc về phạm trù phẩm cấp. Hành động mang tính Phẩm hạnh không phải là phẩm cấp, Hạnh Phúc cũng vậy (nhưng cả hai đều là điều tốt).

Họ cho rằng giới hạn của Điều Tốt Nhất được xác định, trong khi đó Vui Thú lại không có giới hạn rõ ràng, bởi nó chia làm nhiều mức độ.

Nếu họ đánh giá điều này từ cảm giác Vui Thú thì điều tương tự cũng đúng với công chính và các phẩm hạnh khác khi những người với những tính cách khác nhau (tương ứng với những phẩm hạnh khác nhau) cũng có thể trở nên công chính hoặc dũng cảm hơn; hoặc một người có thể xử sự một cách công chính và làm chủ bản thân một cách tốt hơn hoặc dở hơn.

Việc đánh giá dựa trên chính bản thân những Vui Thú lại có thể dẫn đến việc đánh mất mục đích cốt lõi, bởi vì một số Vui Thú trộn lẫn vào nhau còn một số thì không. Sức khoẻ có giới hạn nhất định, dù được chia làm nhiều cấp độ khác nhau, vậy tại sao Vui Thú lại không? Ở trường hợp trước đó, chúng ta giải thích điều này vì sự điều chỉnh là không giống nhau giữa những người khác nhau và trong bản thân mỗi người. Nhưng sức khoẻ, nhờ nghỉ ngơi, có thể giữ nguyên đến một mức độ nhất định, khác biệt nằm ở mức độ; trường hợp của Vui thú cũng tương tự.

Một lần nữa, với việc Điều Tốt Nhất là hoàn hảo còn mọi Vận Động và Khởi Tạo đều còn thiếu sót, họ cố gắng chứng minh rằng Vui Thú chính là một Vận Động và một sự Khởi Tạo.

Dẫu vậy, họ không thực sự chắc chắn trong việc coi nó là một Vận Động: bởi trong mỗi Vận Động đều bao hàm cả nhanh và chậm, nếu không phải trong chính bản thân nó thì trong mối tương quan với các hiện tượng khác. Nhưng cả hai đều không đúng với trường hợp của Vui Thú. [1173b] Vì cho dù một người có thể đạt tới trạng thái Vui Thú một cách nhanh chóng như cách mà người đó trở nên giận dữ, chúng ta không thể ở trong trạng thái Vui Thú một cách nhanh chóng, ngay cả trong mối tương quan với một người khác; dù chúng ta có thể đi lại, lớn lên… một cách nhanh chóng hoặc chậm rãi.

Tất nhiên, có thể thay đổi tới trạng thái Vui Thú một cách nhanh hoặc chậm, nhưng để hoạt động trong trạng thái đó (ý tôi là trong khi có nhận thức về Vui Thú) một cách nhanh chóng, là bất khả thi. Và làm sao nó có thể là một sự Khởi Tạo được? Bởi vì, theo những khái niệm thông thường,

không phải bất cứ thứ gì cũng có thể được khởi tạo từ bất cứ thứ gì, mà là một thứ tiêu biến thành thứ đã khởi tạo ra nó; trong khi đó, Vui Thú là một sự Khởi Tạo còn Khổ Đau là sự Huỷ Diệt.

Nhiều người cũng cho rằng Khổ Đau thì thiếu một cái gì đó phù hợp với tự nhiên còn Vui Thú lại bổ sung cho nó.

Nhưng đó chỉ là những cảm giác tới từ cơ thể: nếu như Vui Thú quả thực bổ sung điều gì đó phù hợp với tự nhiên, vậy thì ta phải cảm nhận được Vui Thú ở chính nơi nó đem lại: cơ thể. Nhưng dường như không phải vậy. Vui Thú không phải là nơi khởi nguồn, chỉ là con người sẽ cảm nhận được Vui Thú khi có được nguồn cung và cảm thấy khổ đau khi mất đi nguồn cung đó.

Nhận định này có lẽ xuất phát từ quan niệm cho rằng Vui Thú và Khổ Đau gắn liền với quá trình tìm kiếm thực phẩm trong tự nhiên, bởi vì, khi con người cảm thấy thiếu thốn thực phẩm, Khổ Đau sẽ hiện ra trước tiên, và do đó, tất nhiên sẽ vui sướng khi nguồn cung cấp thực phẩm được làm đầy.

Nhưng không phải Vui Thú nào cũng vậy: những người đam mê toán học chẳng hạn, chẳng hề phải gắn mình với một nỗi đau nào; và cả những Vui Thú tới từ sự cảm nhận, như mùi hương nữa, và rồi cả những thanh âm, hình ảnh, ký ức và hy vọng nữa: có hiện tượng nào có thể trở thành một Vận Động không? Chẳng có gì trong số đó bị thiếu để phải được bổ sung cả.

Còn với những người đưa ra những Vui Thú đáng hổ thẹn, vậy thì chúng ta có thể đáp lại rằng: đó vốn không phải Vui Thú đích thực. Bởi vì nếu chúng là Vui Thú với những kẻ bạo tàn, vậy thì chúng ta không thể đánh đồng, coi chúng là Vui Thú cả với những người khác. Cũng như việc chúng ta không thể đánh đồng những thứ mà kẻ ốm đau cho là tốt đẹp, hoặc ngọt, hoặc đắng; cũng như không thể đánh đồng màu trắng đích thực với những thứ mà kẻ đang đau mắt coi là màu trắng.

Hoặc chúng ta cũng có thể nói rằng Vui Thú đáng để đạt được nhưng lại không phải từ những nguồn gốc này. Giống như sự giàu có dù đáng hướng

tới, nhưng không thể đến từ sự phản bội; hay sức khoẻ không thể đến từ việc ăn tạp mọi thứ. Hoặc chúng ta có thể nói rằng có những hình thức vui thú khác nhau? Có những hình thức có nguồn gốc đáng quý, khác hẳn so với những hình thức có nguồn gốc đáng coi khinh. Một người thiếu đi sự công chính không thể tận hưởng Vui Thú của một người công chính; cũng như chẳng thể thấu hiểu Vui Thú của một nhạc công trong khi không có khả năng cảm nhận âm nhạc; các trường hợp khác cũng tương tự như vậy.

Sự khác biệt thường được chỉ ra giữa người bạn và kẻ xu nịnh có vẻ cũng chỉ ra rằng hoặc là Vui Thú không phải điều tốt đẹp, hoặc là vốn có nhiều hình thức khác nhau của Vui Thú. Trong khi bạn thực sự tương tác với ta để mang lại lợi ích đích thực, thì kẻ xu nịnh chỉ nhằm mang lại Vui Thú. Và trong khi bạn đáng được tôn vinh nhờ mục đích cố gắng mang lại những giá trị tốt đẹp thì kẻ xu nịnh lại đáng bị chê trách.

[1174a] Không ai lại muốn có trí thông minh của một đứa trẻ trong suốt cuộc đời, dẫu nhờ thế mà đạt được Vui Thú lớn nhất mà một đứa trẻ có thể có được; hoặc tận hưởng Vui Thú từ những điều đáng khinh bỉ nhất; dẫu cho chúng chẳng hề đem lại cảm giác khổ đau.

Cũng có những thứ chúng ta nên chuyên tâm tìm kiếm dù cho chúng không hề đem lại Vui Thú; như nhìn, nhớ, hiểu biết, chúng sở hữu Phẩm hạnh khác nhau; và việc Vui Thú có đến một cách tự nhiên nhờ những điều này không cũng không hề quan trọng, bởi chúng ta nên tìm kiếm chúng dẫu cho chúng không hề mang lại Vui Thú.

Có thể thấy rằng, rõ ràng Vui Thú không phải Điều Tốt Nhất, và dù có là loại nào thì Vui Thú cũng không đáng chọn. Vì một thứ đáng chọn, có những hình thức khác nhau, như về nguồn gốc mà chúng phát sinh. Có lẽ tới đây, nói vậy về Vui Thú và Khổ Đau cũng đã là đủ.

IV

Giờ thì, việc xác định Vui Thú là gì và mang những đặc điểm nào sẽ trở nên dễ dàng hơn nếu chúng ta quay lại điểm khởi đầu của vấn đề.

Hành động "nhìn" luôn được coi là hoàn thiện trong mọi thời điểm, bởi bản chất của nó không cần được hoàn thiện bởi bất kỳ điều gì diễn ra sau nó.

Điều này tương tự với Vui Thú: bởi nó đã là một tổng thể, như cách người ta vẫn nói; và không thể nào làm cho một Vui Thú trở nên hoàn thiện nhờ vào việc kéo dài thời gian. Và bởi vậy, nó không phải là một Vận Động: bởi mọi Vận Động cần khoảng thời gian và một điểm kết thúc cố định để hoàn thành. Ví dụ, Vận Động xây nhà chỉ hoàn thiện khi người thợ đã hoàn tất mọi dự định, dù là trong toàn bộ thời gian (cần có để hoàn thiện một thiết kế) hoặc một khoảng thời gian nhất định. Tuy nhiên, mọi Vận Động nhỏ trước đó đều thiếu hoàn thiện trong khoảng thời gian của chúng và cũng khác biệt với toàn bộ Vận Động cũng như những Vận Động nhỏ khác. (Ví dụ việc ráp đá là một Vận Động khác biệt với việc chạm khắc cột, và cả hai đều khác việc xây toàn bộ một ngôi đền. Nhưng trong khi việc xây toàn bộ ngôi đền được tính là hoàn thiện bởi nó không còn thiếu sót gì so với kết quả đề ra từ ban đầu, thì việc xây nền hay làm tấm khắc vẫn chưa hoàn thiện và chỉ là Vận Động của một phần).

Như đã nói, chúng có khác biệt và do đó không thể tìm được một Vận Động hoàn thiện và trọn vẹn trong bất kỳ thời gian nào được lựa chọn, mà nếu có, chỉ là trong toàn bộ thời gian cần thiết.

Vận Động đi bộ và những trường hợp khác cũng vậy. Nếu coi chuyển động là một Vận Động, đi từ nơi này qua nơi khác, vậy thì nó cũng bao gồm nhiều kiểu khác nhau: bay, bò, chạy và nhiều nữa. Không chỉ vậy, riêng đi bộ cũng chia làm nhiều loại: "từ đâu tới" và "tới đâu" không hề giống nhau dù xét trong cả quá trình đi bộ hay trong một phần của quá trình. Việc vượt qua vạch này cũng khác việc vượt qua một vạch khác, bởi một người không chỉ vượt qua một vạch đơn thuần mà là vượt qua một vạch ở vị trí định sẵn, [1174b] mỗi vạch lại nằm ở một vị trí khác nhau.

Chúng ta đã bàn về Vận Động một cách chính xác trong một tác phẩm khác. Do vậy, ta có thể cho rằng nó không thể hoàn thiện xét trong bất kỳ một thời điểm nào; và phần lớn các biến động khác nhau đều không hoàn thiện và có những hình thức khác biệt bởi việc "từ đâu tới" và "tới đâu".

Nhưng toàn bộ bản chất của Vui Thú là sự hoàn thiện dù trong bất kỳ thời điểm nào: rõ ràng Vui Thú không phải là một Vận Động, Vui Thú thuộc về một dạng trọn vẹn và hoàn chỉnh. Điều này cũng xuất phát từ việc không thể ở trong một quá trình mà không tốn thời gian, trong khi đó sự cảm nhận Vui Thú thì có thể, bởi những điều xảy ra trong hiện tại có thể được coi là trọn vẹn.

Từ những suy luận này, có thể thấy rõ rằng việc coi Vui Thú là một Vận Động hoặc một sự Khởi Tạo là không chính xác, bởi những khái niệm này chỉ có thể áp dụng với những hiện tượng có thể chia tách và không trọn vẹn. Ví dụ, trong hành động "nhìn" không bao gồm sự Chuyển Hóa, cũng không bao gồm các điểm mốc hay đơn vị nào, không bao gồm bất kỳ Vận Động hay sự Khởi Tạo nào. Vui Thú cũng vậy, bởi như chúng ta có thể nói, nó đã hoàn thiện rồi.

Vì mỗi Năng Lực Tri Giác đều hoạt động dựa trên một Đối Tượng tương ứng với nó, và mỗi Tri Giác ở trạng thái tốt đều dựa trên sự xuất sắc của mỗi Đối Tượng trong phạm vi của nó (vì sự Hoạt Động Hoàn Hảo đều giống như những gì đã được mô tả, và chúng ta cũng không tạo ra thêm những câu hỏi bằng việc nói rằng "Tri Giác" hoạt động, thay vì "đối tượng nơi tri giác trú ngụ"). Trường hợp Hoạt Động tốt nhất là khi tri giác ở trạng thái tốt nhất và dựa trên Đối Tượng tốt nhất tương ứng với nó. Điều này trở nên hoàn hảo và đáng hài lòng nhất khi: mỗi Vui Thú đều đi kèm với một Năng Lực Tri Giác và một cách thức tương tự đối với mọi hoạt động tri thức và phán đoán. Điều vui thú nhất cũng là điều hoàn hảo nhất, và điều hoàn hảo nhất chính là Hoạt Động của năng lực tri giác dựa trên Đối Tượng tốt nhất trong phạm vi của nó.

Và Vui Thú làm cho Hoạt Động trở nên hoàn hảo, nhưng bằng một cách khác đối với Năng Lực và Đối Tượng của Nhận Thức. Cũng giống như việc sức khoẻ và thầy thuốc đều tạo ra trạng thái khoẻ mạnh nhưng lại theo những cách thức khác nhau.

Và việc Vui Thú xuất hiện dựa trên thực hiện tất cả Năng Lực Tri Giác là rõ ràng, như chúng ta vẫn thường nói rằng việc nhìn và nghe thật dễ chịu; điều này đặc biệt đúng khi Năng Lực ở trạng thái ưu tú nhất và hoạt

động dựa trên một Đối Tượng ưu tú. Khi đó, Vui Thú sẽ luôn hiện diện, bởi đã có đủ cả tác nhân và đối tượng của hành động.

Hơn nữa, Vui Thú làm Hoạt Động trở nên hoàn hảo không phải như trạng thái vốn có mà giống như một cái kết đột ngột, tương tự như cách mà con người nở rộ trong những tháng năm đẹp nhất. Do đó, khi Đối Tượng của Trí Tuệ hoặc Nhận Thức Tri Giác vẫn hoạt động như vốn có và Năng Lực nhận thức hoặc hiểu rõ được Đối Tượng cũng vậy, sẽ luôn có Vui Thú trong Hoạt Động: [1175a] vì khi có cả nhân tố chủ động và bị động, vừa giống nhau vừa liên quan đến nhau, kết quả tương tự sẽ tới một cách tự nhiên.

Vậy tại sao không có ai liên tục cảm nhận được Vui Thú? Không phải bởi con người dần hao kiệt, mà bởi con người không thể nỗ lực một cách không ngừng nghỉ, và do đó, tất nhiên, Vui Thú sẽ không xuất hiện, bởi vì nó chỉ tới sau khi thực hiện Hoạt Động. Tương tự, giống như một điều mang lại niềm vui lúc đầu, nhưng dần dần không như vậy nữa. Khi bắt đầu, tâm trí được vận hành và hoạt động trên các Đối Tượng này với một sự tập trung tuyệt đối như thể khi nhìn chằm chằm vào một thứ; nhưng sau đó Hoạt động không còn giống như khi chúng ta bắt đầu nữa, và khi đó, Vui Thú cũng giảm sút.

Một người có thể kết luận rằng mọi người đều hướng tới Vui Thú, bởi tất cả đều hướng đến như vậy trong Cuộc Đời và Cuộc Đời là một Hoạt Động. Mọi người chỉ làm những điều mà anh ta yêu thích nhất. Ví dụ như người nhạc sĩ hoạt động bằng khả năng cảm thụ âm nhạc; một học giả hoạt động bằng trí tuệ với những câu hỏi đầy suy tư,… Vui Thú làm cho Hoạt Động trở nên hoàn hảo, và do đó làm cho cả Cuộc Đời, điều mà tất cả đều khao khát, cũng trở nên hoàn hảo. Bởi vậy chẳng có gì khó hiểu khi ai cũng tìm kiếm Vui Thú, bởi nó làm hoàn thiện Cuộc Đời của mỗi người, điều mà tất cả đều hướng đến. (Chúng ta sẽ bỏ qua câu hỏi liệu nên chọn Cuộc Đời vì Vui Thú hay chọn Vui Thú vì Cuộc Đời; bởi cả hai đều gắn kết chặt chẽ và không thể tách rời. Nếu không có Hoạt Động, sẽ không nảy sinh Vui Thú và ngược lại, Vui Thú cũng sẽ làm cho Hoạt Động trở nên hoàn thiện.)

V

Đây là một trong những lý do khiến Vui Thú được cho là có những loại khác nhau, bởi chúng ta cho rằng những thứ có nhiều loại khác nhau phải được hoàn thiện bằng những thứ khác nhau. Một ví dụ hiển nhiên đó là trong sản xuất của Tự Nhiên và của Nghệ Thuật, như động vật, cây cối, tranh vẽ, tượng điêu khắc, nhà cửa, nội thất. Do đó chúng ta cho rằng Hoạt Động thuộc về những loại khác nhau phải được hoàn thiện bởi những thứ khác nhau. Vì Hoạt Động Tri Thức được coi là khác biệt với những Hoạt Động thuộc về Cảm Quan, vậy thì Vui Thú hoàn thiện chúng cũng phải khác biệt một cách tương ứng.

Điều này cũng được thể hiện trong mối quan hệ tồn tại mật thiết giữa mỗi Vui Thú và loại hình Hoạt Động mà nó hoàn thiện. Có nghĩa là, Vui Thú phù hợp với một loại hình Hoạt Động sẽ kích thích loại hình Hoạt Động đó; vì những người hoạt động với Vui Thú sàng lọc mọi thứ rõ ràng hơn và thực hiện với một sự tỉ mỉ cao hơn. Ví dụ như những nhà hình học tìm thấy Vui Thú trong bộ môn hình học sẽ nắm bắt được những điểm cụ thể một cách toàn diện hơn. Những người yêu thích âm nhạc, những kiến trúc sư, hay ai cũng vậy, đều phát triển hơn trong lĩnh vực mà họ theo đuổi vì họ tìm thấy Vui Thú trong đó. Do đó, Vui Thú hỗ trợ sự phát triển của Hoạt Động, và những điều hỗ trợ sự phát triển sẽ được coi là phù hợp và gắn liền với chúng. Những điều phù hợp và gắn liền với những thứ có sự khác biệt thì giữa bản thân chúng cũng có sự khác biệt.

[1175b] Điều này được chứng minh rõ ràng hơn nữa khi Vui Thú nảy sinh từ một loại hình Hoạt Động làm cản trở một loại hình khác. Ví dụ, một người ưa thích chơi sáo chẳng thể nào còn để tâm tới một cuộc chuyện trò khi họ đã bắt gặp một tiếng sáo vang lên; bởi họ cảm nhận Vui Thú từ chơi sáo lớn hơn so với Hoạt Động mà họ đang tham gia. Nói cách khác, Vui Thú trong việc chơi sáo đã huỷ hoại Hoạt Động trò chuyện hay giao tiếp. Điều tương tự cũng xảy ra trong nhiều trường hợp khác, khi một người đang tham gia vào hai hình thức cùng một lúc: Vui Thú giữa các Hoạt Động đối kháng lẫn nhau, và, nếu sự chênh lệch trong Vui Thú đủ lớn, nó sẽ ngày càng tăng lên cho đến lúc một người thậm chí sẵn sàng dừng hẳn hoạt động này để tập trung cho hoạt động kia.

Đây là lý do mà khi chúng ta đang hài lòng với một điều gì đó, chúng ta không làm bất kỳ điều gì khác, còn khi chúng ta mới chỉ hơi hài lòng với một công việc, chúng ta có thể sẵn sàng đi tìm một công việc khác. Ví dụ như những người trong rạp hát sẽ ăn đồ ngọt nhiều hơn nếu buổi buổi diễn trở nên nhàm chán.

Khi đó Vui Thú phù hợp và cụ thể sẽ mang tới sự chính xác cho

Hoạt Động, giúp chúng trở nên bền bỉ và tốt hơn. Trong khi đó, một Vui Thú xa lạ sẽ làm chúng tệ đi. Rõ ràng, giữa hai ví dụ này có một sự khác biệt lớn. Thực ra, một Vui Thú xa lạ với một hình thức Hoạt Động cũng không khác gì một Khổ Đau vốn có thể huỷ hoại Hoạt Động đó. Một người ghét viết lách hay tính toán sẽ không viết hoặc tính, bởi khi đó sự Hoạt Động sẽ gắn liền với Khổ Đau. Như vậy, hiệu ứng đối lập được tạo ra khi Hoạt Động, dựa trên Vui Thú hay Khổ Đau tương ứng vốn nảy sinh từ quá trình hoạt động, đứng độc lập khỏi những yếu tố tác động khác. Như chúng ta đã nói, một Vui Thú xa lạ với Hoạt Động sẽ tạo ra một hiệu ứng tương tự như nỗi Khổ Đau tương ứng và phá huỷ Hoạt Động đó, chỉ là theo một cách khác nhau mà thôi.

Như vậy, các loại hình Hoạt Động khác nhau ở tính tốt hay tính xấu, một số đáng lựa chọn, một số bị phòng tránh và một số vốn trung lập. Vui Thú cũng vậy, mỗi hình thức Hoạt Động lại tương ứng với một Vui Thú riêng. Tất nhiên Vui Thú tương ứng với loại hình Hoạt Động tốt cũng sẽ tốt và ngược lại. Ngay cả sự khát khao hướng tới những điều cao quý cũng đáng được ngợi ca, còn hướng tới sự nhơ nhuốc thì đáng bị chê trách.

Hơn nữa, Vui Thú nảy sinh trong khi Hoạt Động có sự gắn kết lớn hơn cả sự khát khao. Trong khi sự khát khao có sự phân biệt về cả thời gian và bản chất, Vui Thú lại gắn bó với Hoạt Động. Sự gắn bó này khiến chúng ta băn khoăn liệu Hoạt Động và Vui Thú có giống nhau không. Nhưng Vui Thú không giống như một Hoạt Động Trí Tuệ hay Năng Lực Tri Giác, bởi điều đó sẽ thật vô lý; nhưng quả là nó tạo ra cảm giác rằng chúng giống nhau bởi chúng không thể tách biệt khỏi nhau.

[1176a] Bởi Hoạt Động có sự khác biệt về hình thức, Vui Thú của chúng cũng vậy. Nhìn khác biệt với Sờ ở sự thuần khiết và Nghe, Ngửi cũng khác với Nếm; do đó, Vui Thú của chúng cũng vậy. Vui Thú tới từ trí tuệ khác biệt với từ giác quan, và những loại thuộc về trí tuệ và giác quan cũng khác lẫn nhau.

Mỗi loại động vật cũng được coi là có một Vui Thú và một hình thức Hoạt Động phù hợp với chúng; tức là Vui Thú tương ứng với một hình thức Hoạt Động. Điều này sẽ hợp lý hơn khi chúng ta nhìn vào từng trường hợp. Ngựa, chó và người đều có những Vui Thú khác nhau, như Heraclitus nói, con lừa thì hẳn sẽ ưa cỏ khô hơn cả vàng ròng, hay nói cách khác, cỏ khô sẽ mang lại nhiều Vui Thú cho một con lừa hơn là vàng. Vậy nên các loại động vật khác nhau cũng có Vui Thú khác nhau, còn những loại giống nhau, chúng ta có thể cho rằng, sẽ không có sự khác biệt.

Tuy nhiên, loài người lại chứa những sự khác biệt đáng kể. Điều mang lại Vui Thú cho người này lại có thể mang tới khổ đau cho một người khác, trong khi một điều đầy đau đớn với người này lại có thể được người khác ưa thích. Ví dụ như đồ ngọt: một người sẽ có những cảm nhận khác nhau về nó khi ốm đau và khi khoẻ mạnh, cũng như một người khi khoẻ và khi yếu sẽ có những cảm nhận khác nhau về độ ấm. Điều tương tự cũng xảy ra với những trường hợp khác.

Dẫu vậy, trong những trường hợp này, có vẻ như những gì xảy ra có thể đúng với người tốt. Và nếu đúng vậy, thì Phẩm hạnh và người tốt chính là chuẩn mực. Khi đó Vui Thú thực thụ chính là những gì mang lại niềm vui cho anh ta, và những gì mang lại Vui Thú sẽ là điều anh ta tận hưởng. Nhưng nếu điều không mang lại Vui Thú cho anh ta lại mang lại Vui Thú một ai đó khác thì cũng không có gì lạ, bởi một người có thể trở nên suy đồi. Và những Vui Thú còn bị nghi ngờ không nên được coi là Vui Thú thực thụ, ngoại trừ đối với những người đã bị suy đồi.

Dĩ nhiên, có thể cho rằng những thứ mà tất cả đều cho là đáng coi khinh không phải là Vui Thú, trừ những kẻ bị suy đồi. Nhưng trong những thứ được coi là tốt, điều gì đáng là "Vui Thú của con người"? Liệu câu trả lời

có rõ ràng hơn khi xét tới các hình thức Hoạt Động, điều mà Vui Thú luôn đi cùng?

Nếu có một hoặc một vài hình thức Hoạt Động thuộc về một người hoàn hảo và được ban phước lành, Vui Thú làm hoàn thiện những hình thức này phải được coi là Vui Thú của con người. Những thứ khác sẽ bị coi là thứ cấp hoặc thuộc các cấp độ khác nhau dựa vào loại hình Hoạt Động tương ứng với loại hình được cho là tốt nhất.

VI

Giờ đây, khi chúng ta đã bàn luận về hai loại Phẩm hạnh, và cả Tương Giao trong sự đa dạng của nó, cũng như Vui Thú, đã đến lúc để đưa ra những nét chính về Hạnh Phúc, điều chúng ta luôn coi là Mục Đích cuối cùng mà con người hướng tới. Và để tiết kiệm thời gian cũng như hạn chế các vấn đề phát sinh, chúng ta sẽ tóm tắt lại những điều đã được nhắc tới.

Chúng ta đã nói nó không chỉ là một Trạng Thái, bởi nếu vậy, nó sẽ thuộc về ai đó dành cả cuộc đời để ngủ và chỉ sống đời thực vật, hay một người rơi vào thảm hoạ. [1176b] Nếu những khả năng này làm chúng ta khó chịu và ta thà đặt chúng vào một loại Hoạt Động (như đã làm trước đó), và Hoạt Động bao gồm các loại khác nhau (một số quan trọng và đáng lựa chọn vì điều khác chúng, còn một số thì vì chính bản thân chúng), rõ ràng chúng ta phải xếp Hạnh Phúc vào danh sách đáng lựa chọn vì chính bản thân nó chứ không phải vì điều gì khác: bởi hạnh phúc có khả năng đứng độc lập và không thiếu bất kỳ điều kiện gì.

Điều được coi là đáng lựa chọn vì chính bản thân nó là điều không có gì cần được tìm kiếm vượt ngoài bản thân Hoạt Động đó. Và những hành động thuộc về Phẩm hạnh là một trong số đó, bởi làm điều cao quý và có Phẩm hạnh là một trong những điều đáng lựa chọn vì chính bản thân nó.

Nhưng những sự giải trí có vẻ như cũng tương tự, bởi chúng ta không lựa chọn chúng với một mục đích xa hơn. Trên thực tế, chúng tạo ra nhiều hại hơn là lợi, dẫn đến việc bỏ bê con người và tài sản. Nhưng những người được coi là hạnh phúc lại thường dựa vào những trò tiêu khiển như vậy.

Đây là lý do tại sao những kẻ đa tài trong những trò tiêu khiển lại thường được những bạo chúa đề cao. Bởi họ mang lại niềm vui mà những bạo chúa hằng hướng tới, và bởi vậy mà họ được những bạo chúa tìm kiếm.

Những điều này được coi là một phần của Hạnh Phúc bởi những người nắm quyền lực luôn dành thời gian rảnh rỗi cho nó. Dẫu vậy, chúng ta không thể khẳng định dựa trên ví dụ này. Bởi không nhất thiết phải có Phẩm hạnh hay Trí Tuệ để sở hữu quyền lực, dù chúng là nguồn gốc duy nhất của Hoạt Động tốt. Những kẻ bạo chúa này, chưa bao giờ được tận hưởng một Vui Thú thuần khiết và hào phóng, phải nương mình vào những những niềm vui thể xác, chúng ta, do đó cũng tin rằng chúng đáng được lựa chọn: giống như trẻ con cũng tin rằng điều xuất chúng nhất chính là điều mà chúng thấy quý giá qua đôi mắt.

Chúng ta có thể tin rằng trẻ em và người lớn có những định nghĩa khác nhau về việc coi điều gì là quý giá, người tốt và xấu cũng vậy. Do đó, như chúng ta từng nhiều lần đề cập, những thứ như quý giá và vui thú là những thứ tạo ra cảm giác như vậy đối với người tốt. Và vì đối với mỗi người, Hoạt Động gắn liền với trạng thái cá nhân là điều đáng lựa chọn nhất, vậy thì đối với người tốt, đó là điều gắn liền với Phẩm hạnh.

Hạnh Phúc, do đó, không phải chú trọng vào giải trí. Sẽ rất quái đản nếu coi giải trí chính là mục đích tận cùng, và mọi nỗ lực, cố gắng miệt mài của một đời người đều nhằm hướng tới mục đích giải trí. Chúng ta chọn mọi điều trên thế giới đều đi kèm một Mục đích xa hơn nào đó khác, trừ khi lựa chọn đó là Hạnh Phúc, bởi nó là mục đích tận cùng bao hàm lên tất cả. Lấy khổ đau và lao động với mục đích để giải trí sẽ thật là ấu trĩ và ngớ ngẩn. Nhưng, như Anacharis[73] nói, giải trí để sau đó hướng tới một sự nghiệp quan trọng, lại được coi là một điều đúng đắn. Bởi giải trí cũng giống như nghỉ ngơi, và con người cần nghỉ ngơi bởi chẳng ai có thể liên tục lao động không ngơi nghỉ.

Nghỉ ngơi, do đó, không phải là một mục đích, bởi nó được tận dụng để phục vụ cho Hoạt Động sau đó.

[1177a] Thêm nữa, Cuộc Sống Hạnh Phúc hẳn phải là một phần của Phẩm hạnh, vốn đi cùng nghiêm túc và không quá chú trọng giải trí. Hơn nữa, chúng ta cho rằng những điều được hoàn thành bởi sự nghiêm túc tốt hơn những điều lố bịch thường gắn với sự giải trí; Hoạt động thuộc phần tốt hơn, hay thuộc về người tốt hơn, sẽ nghiêm túc hơn; và sự Hoạt Động tốt hơn cũng sẽ tốt và xứng đáng với Hạnh Phúc hơn.

Như vậy, một lần nữa, tất cả mọi người, thậm chí là nô lệ, cũng sẽ tận hưởng niềm vui thể xác như một người tốt nhất. Bởi niềm hạnh phúc không nằm trong những trò tiêu khiển mà trong Hoạt Động của Phẩm hạnh, như chúng ta đã nói.

VII

Nếu Hạnh Phúc là Hoạt Động thuộc về Phẩm hạnh, hiển nhiên Phẩm hạnh đó phải là cao nhất, tức được xem là Phẩm hạnh của Nguyên Lý tốt nhất. Dù cho Nguyên Lý tốt nhất này là Trí Tuệ hay là điều gì khác vốn luôn được coi là để thống trị, dẫn dắt và tiếp nhận những điều cao quý và thiêng liêng (dù là sự thiêng liêng trong bản chất hay sự thiêng liêng tận cùng trong những Nguyên Lý nội tại của chúng ta), thì Hoạt Động gắn liền với Phẩm hạnh phù hợp với nó hẳn phải là Hạnh Phúc hoàn hảo.

Như chúng ta đã nói, đó chính là sự Chiêm Nghiệm và điều này dường như thống nhất với những điều chúng ta đã nói và với chính sự thật. Đầu tiên, nó là hình thức Hoạt Động cao nhất, bởi Trí Tuệ cũng là Nguyên Lý nội tại quan trọng nhất của chúng ta và chủ thể của nó cũng nằm ở mức độ cao nhất trong phạm vi kiến thức của chúng ta.

Tiếp theo, nó cũng mang tính liên tục: bởi chiêm nghiệm là điều mà chúng ta có thể thực hiện một cách liên tục nhất.

Chúng ta cũng cho rằng Vui Thú hẳn phải là một phần của Hạnh Phúc và trạng thái Hoạt Động vui thú nhất, gắn liền với Phẩm hạnh cũng được coi là gắn liền với Khoa Học. Hành trình theo đuổi Khoa Học cũng bao hàm Vui Thú, vốn được ngưỡng mộ bởi sự thuần khiết và tính trường tồn. Cũng hợp

lý khi cho rằng kẻ đã làm chủ Khoa Học sẽ có Vui Thú trong công việc lớn hơn kẻ vẫn còn đang tìm kiếm nó.

Và Sự Tự Thỏa Mãn mà mọi người nói tới cũng chủ yếu gắn liền với Hoạt Động mang tính Chiêm Nghiệm: dĩ nhiên, kể cả nhà hiền triết, những người công chính hay bất kỳ ai cũng cần được đảm bảo về nhu cầu cuộc sống thiết yếu. Dẫu vậy, khi mọi nhu cầu đã được đảm bảo, người công chính vẫn cần đối tượng là cộng đồng, để triển khai những hành động công chính. Người tự chủ hoàn hảo, người dũng cảm hay những người tương tự cũng vậy. Trong khi đó, bậc trí giả có khả năng chiêm nghiệm và phán đoán một cách độc lập, và càng như vậy, họ càng xứng đáng với danh hiệu của mình. Dù đôi lúc, sự hỗ trợ của đồng nghiệp sẽ mang tới một kết quả tốt hơn, nhà hiền triết vẫn là người có khả năng làm việc độc lập cao nhất.

[1177b] Tuy nhiên, có vẻ như điều này được ủng hộ chỉ bởi vì chính nó, bởi nó chẳng mang lại điều gì ngoại trừ đưa tới hoạt động chiêm nghiệm; trong khi đó, tất cả những khía cạnh đạo đức, đều ít nhiều mang lại một kết quả nào đó đi kèm với hành động.

Bên cạnh đó, Hạnh Phúc được coi là thuộc vào sự nghỉ ngơi hoàn hảo, bởi chúng ta làm việc cặm cụi là để được nghỉ ngơi cũng như chiến tranh là để được sống trong hoà bình. Mọi Hoạt Động liên quan tới Phẩm hạnh Thực tiễn đều cần tới chính trị hoặc chiến tranh, những hoạt động không có chỗ cho nghỉ ngơi. Đặc biệt là chiến tranh, bởi không ai chuẩn bị hay tiến hành cuộc chiến chỉ vì lợi ích của cuộc chiến. Kẻ làm điều này, sẵn sàng biến bạn bè thành thù địch chỉ để duy trì chiến tranh và chết chóc, sẽ là kẻ ác nhân khát máu. Hoạt động của một nhà chính trị cũng không bao gồm sự nhàn rỗi, và bên cạnh những công việc của chính quyền, họ còn tìm kiếm quyền lực và vinh quanh hay ít nhất là hạnh phúc cho chính bản thân những công dân của mình. Hạnh Phúc đơn thuần không giống với Hạnh Phúc của một quốc gia, điều mà chúng ta tìm kiếm vốn khác biệt và mang đặc trưng riêng.

Nếu vậy, trong những hành động phù hợp với Phẩm hạnh, những điều thuộc về chính trị và chiến tranh đều mang tính ưu việt đem lại vinh quanh và sự vĩ đại, không có sự nghỉ ngơi, hướng tới những mục đích xa hơn, sẽ

không đáng lựa chọn vì chính bản thân nó. Nhưng Hoạt Động Tri Thức có khả năng Chiêm Nghiệm lại vượt trội trong sự nghiêm túc, không hướng tới một mục đích vượt ngoài bản thân nó và có Vui Thú của riêng nó nhằm tăng cường cho Hoạt Động. Và nếu đặc tính của Sự Tự Thỏa Mãn, khả năng nghỉ ngơi, sự không mệt mỏi (miễn là nằm trong giới hạn của bản chất con người), và những đặc tính khác của niềm Hạnh Phúc cao nhất, đều thuộc về Hoạt Động này, vậy thì nó phải là niềm Hạnh Phúc cao nhất của loài người, nếu đạt được một vòng đời trọn vẹn (điều này được bổ sung bởi không đặc tính nào của hạnh phúc lại thiếu trọn vẹn).

Nhưng cuộc sống như vậy sẽ vượt ngoài bản chất con người, bởi một người sẽ sống như vậy không phải như một người bình thường mà như một người mang Nguyên Lý Thần Thánh. Nguyên Lý Thần Thánh này sẽ vượt trội hơn những bản chất tổng hợp của con người như cách mà Hoạt Động của nó vượt trội hơn các Hoạt Động của Phẩm hạnh. Và do đó, nếu trí tuệ thuần khiết là thần thánh khi so với bản chất con người, vậy thì cuộc sống gắn liền với nó cũng là thần thánh khi so với cuộc sống bình thường của một con người. [1178a] Dù vậy, chúng ta không được nghe theo những kẻ rao giảng rằng con người chỉ được suy nghĩ như con người thôi hay phàm nhân chỉ cần lo chuyện phàm nhân. Chúng ta thực ra có thể biến bản thân mình giống như bất tử và làm mọi điều để sống với Nguyên Lý cao nhất trong mình, bởi dù chỉ có một số lượng nhỏ, với sức mạnh và sự chính xác, nó còn vượt trội hơn mọi điều.

Trên thực tế, Nguyên Lý này có thể tạo thành bản thân mỗi người,

bởi nó đã là tối cao và vượt trên mọi sự tốt đẹp khác, nên việc một người không chọn cuộc sống của chính bản thân mình mà của người khác, sẽ thật kì quặc.

Và ở đây chúng ta sẽ áp dụng quan sát từ trước đó, rằng điều gì phù hợp một cách tự nhiên cho mỗi người thì cũng là thoải mái và tốt nhất cho người đó. Đối với loài người, đó là cuộc sống gắn liền với trí tuệ (vì Nguyên Lý này mang đặc tính con người nhất), và nếu vậy, thì nó chính là sự Hạnh Phúc lớn nhất.

VIII

Hạnh Phúc ở mức độ thứ cấp chính là cuộc sống gắn với các thuộc tính khác của Phẩm hạnh, bởi các hoạt động gắn liền với nó đều phù hợp với con người. Có nghĩa là, khi chúng ta thực hiện các hành động thể hiện công chính, sự can đảm và các phẩm hạnh khác, chúng ta hướng đến người khác thông qua giao kèo, đáp ứng các nhu cầu khác nhau và trong cả những hành động và cảm xúc cũng vậy, bằng cách đánh giá điều gì là phù hợp cho mỗi người: và những điều này đều phù hợp với con người. Hơn nữa, Phẩm hạnh về mặt Đạo Đức cũng được coi là xuất phát từ chính cơ thể, và do vậy, có sự kết nối mật thiết với cảm xúc.

Tri Thức Thực Tiễn và Phẩm hạnh gắn kết chặt chẽ với nhau, bởi các Nguyên Lý của Tri Thức Thực Tiễn trong thực tế có liên quan tới các Phẩm hạnh. Và các Phẩm hạnh trở nên đúng đắn nếu nó tương đồng với Tri Thức Thực Tiễn.

Hơn nữa, vì có liên quan tới cảm xúc, chúng hẳn phải thuộc về bản chất tổng hợp, và Phẩm hạnh của bản chất tổng hợp thì phù hợp với con người, bởi vậy, cuộc sống và Hạnh Phúc gắn liền với nó cũng vậy. Nhưng Trí Tuệ Thuần Tuý thì khác biệt và có đặc trưng riêng. Tuy vậy, hãy tạm thời bỏ qua điều này, vì sự chính xác tuyệt đối không phải mục đích của chúng ta.

Hơn nữa, có vẻ như nó cũng yêu cầu các nhân tố bên ngoài ở mức độ ít, hay rõ ràng là ít hơn niềm Hạnh Phúc mang tính Đạo Đức. Bởi, dù cả hai đều có những nhu cầu cơ bản của cuộc sống và bằng nhau ở số lượng (mặc dù, trong thực tế, người sống trong xã hội có nhiều nhu cầu về thể xác và những điều tương tự hơn, sự khác biệt là rất nhỏ), nhưng khi chúng ta nhìn vào Hoạt Động của chúng, sự khác biệt là rất đáng kể.

Một người hào phóng phải có tiền bạc để thực hiện việc hào phóng, và người công chính cũng vậy, để thực hiện cam kết của mình (bởi dự định đơn thuần vốn dĩ thiếu chắc chắn, và ngay cả những kẻ vốn chẳng có gì công chính cũng giả như muốn thực hiện điều công chính); người dũng cảm cần có sức mạnh, nếu họ muốn thực hiện bất kỳ hành động nào gắn liền với phẩm hạnh của riêng mình, và người có khả năng Hoàn Toàn Tự Chủ lại

cần có những cám dỗ, bởi nếu không thì làm sao họ thể hiện được bản thân mình?

[1178b] (Câu hỏi đôi lúc được đặt ra về việc liệu lựa chọn đạo đức hay hành động có liên quan nhiều hơn tới Phẩm hạnh, bởi Phẩm hạnh vốn nằm ở trong cả hai. Rõ ràng là một sự hoàn hảo của hành động phẩm hạnh sẽ cần tới cả hai. Nhưng hành động lại cần nhiều thứ khác, càng nhiều thì hành động càng vĩ đại). Nhưng đối với người thực hiện Sự Phán Đoán mang tính Chiêm Nghiệm, những điều này không những không quan trọng mà còn là trở ngại cho Hoạt Động của họ. Bởi dĩ nhiên họ vẫn là con người và sống trong xã hội, họ lựa chọn làm những điều mà phẩm hạnh đòi hỏi, vậy nên họ cần những thứ để duy trì đặc tính là một con người (chứ không phải để duy trì đặc tính là một triết gia).

Và việc Hạnh Phúc phải là một phần của Hoạt Động Chiêm Nghiệm cũng xuất hiện từ quan điểm sau. Trong nhận thức của chúng ta, thần linh phải được ban phước và luôn hạnh phúc. Vậy thì hành động Đạo Đức nào chúng ta có thể gắn cho họ? Công Chính chăng? Nhưng chẳng phải sẽ thật lố bịch nếu họ xuất hiện, thương thảo hợp đồng, hoàn tiền gửi… sao? Hoặc không, liệu chúng ta có nên hình dung họ đang thể hiện sự dũng cảm, vượt qua nỗi sợ và đối diện với hiểm nguy, bởi đó là điều cao quý? Hay hào phóng? Nhưng hào phóng với ai? Và sẽ thật là kì quái nếu cho rằng họ có tiền bạc hoặc điều gì đó tương tự. Hoàn Toàn Tự Chủ của họ thì có thể như thế nào? Không phải lời ngợi khen sẽ trở nên thừa thãi, bởi vốn họ đã chẳng có những ham muốn trần tục sao? Tóm lại, nếu đi vào chi tiết của từng hoạt động Đạo Đức, tất cả đều trở nên tầm thường và không xứng đáng với thần linh.

Dẫu vậy, tất cả đều tin họ đang sống, và do đó họ có hoạt động bởi chẳng thể nào mà họ ngủ li bì mọi lúc như Endymion[74] được. Nếu như ta tước đi Hành Động, rồi cả Sáng Tạo khỏi một sinh vật sống, vậy thì điều gì còn lại ngoại trừ sự Chiêm Nghiệm? Vậy hoạt động của những vị thần, được bao phủ trong phước lành, sẽ là Phán Đoán mang tính Chiêm Nghiệm. Và trong mọi hoạt động của loài người, điều gần nhất với sự Chiêm Nghiệm sẽ là điều có khả năng mang lại Hạnh Phúc lớn nhất.

Một bằng chứng nữa cho quan điểm này nằm ở việc Hạnh Phúc không xuất hiện ở động vật khi chúng cũng không có bất kỳ một Hành Động nào kiểu này.

Cuộc sống của một vị thần đã được ban phước lành; và con người cũng tương tự khi có những hoạt động tương tự. Nhưng không loài động vật nào khác có thể Hạnh Phúc bởi chúng không có khả năng Phán Đoán mang tính Chiêm Nghiệm.

Hạnh Phúc sau đó sẽ song hành cùng với sự Phán Đoán mang tính Chiêm Nghiệm. Và sự Chiêm Nghiệm càng nhiều, cảm giác hạnh phúc sẽ càng nhiều, không phải do ngẫu nhiên, mà bởi bản thân sự Phán Đoán mang tính Chiêm Nghiệm đã vô cùng đáng giá.

Vậy nên Hạnh Phúc phải thuộc về sự Chiêm Nghiệm. Nhưng bởi chúng ta đang nói tới con người, cũng sẽ cần cả sự Thịnh Vượng Nghoại Thân, bởi Bản Chất của con người không tự thỏa mãn chỉ bằng Phán Đoán, mà cần có sức khoẻ, dinh dưỡng và những điều thiết yếu khác.

[1179a] Dẫu vậy, không thể cho rằng: nếu không có của cải bên ngoài, con người không thể tận hưởng được Hạnh Phúc, nên họ sẽ cần nhiều vật chất để được hạnh phúc. Bởi Sự Tự Thỏa Mãn và Hành Động đều không phụ thuộc vào Sự Dư Thừa, chẳng cần phải là chủ nhân của đất liền và biển cả để cư xử một cách cao quý. Bởi chỉ cần vật chất ở mức vừa đủ, con người đã có thể cư xử theo Phẩm Hạnh.

Và rõ ràng là, một người, trong tư cách cá nhân, có thể cư xử đầy công chính, thậm chí hơn cả những người nắm trong tay quyền lực. Của cải chỉ cần ở mức vừa đủ, bởi cuộc đời của con người thực hành theo Phẩm Hạnh sẽ trở nên hạnh phúc.

Solon đã phác hoạ chân dung của một người Hạnh Phúc là một người được cung cấp của cải vừa đủ, thực hiện nhiều hành vi mà mình cho rằng cao quý, và sống với Hoàn Toàn Tự Chủ. Bởi một người với của cải khiêm tốn hoàn toàn có thể thực hiện những hành động anh ta nên làm.

Anaxagoras[75] có vẻ như cũng coi một người hạnh phúc không phải một người giàu có hay quyền lực. Ông cho rằng sẽ chẳng có gì bất ngờ nếu người hạnh phúc bị coi là lạ lẫm trong mắt đám đông tầm thường. Bởi đám đông chỉ có thể đánh giá những hiện tượng bên ngoài mà họ nhận thức được.

Nhận định của những nhà hiền triết có vẻ như cũng tương đồng với chúng ta. Tất nhiên, những nhận định này đáng giá, nhưng sự thực, trên khía cạnh đạo đức, phải được đánh giá dựa trên thực tế và cuộc sống, bởi từ đó chúng ta mới có thể đưa ra quyết định. Vậy điều chúng ta nên làm là kiểm chứng những nhận định trên bằng cách đặt chúng vào với thực tế và cuộc sống. Chúng sẽ được công nhận nếu phù hợp với thực tế, còn nếu không, chúng sẽ chỉ là những lý thuyết suông.

Những người luôn quan sát và hành động tương ứng với Trí Tuệ Thuần Túy, và cố gắng đạt được nó, dường như vừa ở trạng thái tốt nhất và vừa được thần linh yêu quý. Bởi nếu mọi sự quan tâm được ban cho con người bởi thần linh, vậy thì cũng hợp lý khi cho rằng họ có được Vui Thú ở những điều tốt đẹp và gần gũi nhất với họ (và điều này hẳn phải là Trí Tuệ Thuần Tuý); và họ ban điều tốt lành cho những ai yêu và trân trọng nó nhất, khi những người này trân trọng điều gần gũi với thần linh, cũng như cư xử đúng đắn và cao quý. Và cũng hiển nhiên rằng con người Khoa Học có tất cả những yếu tố này. Họ, do đó, là gần gũi nhất với thần linh, và có thể luôn là hạnh phúc nhất.

Như vậy, từ góc nhìn này, con người Khoa Học là người hạnh phúc nhất.

IX

Giờ đây, khi chúng ta đã nói đủ một cách tổng thể về những vấn đề này, về Phẩm hạnh, về Tương Giao và về Vui Thú; liệu chúng ta đã có thể cho rằng mục đích ban đầu đã được hoàn tất? [1179b] Hay là, như chúng ta thường nói, rằng trong vấn đề hành vi đạo đức, Phán Đoán và Tri Kiến chưa phải Mục Đích thực sự, mà chỉ là một sự Thực Hành? Và nếu vậy thì chỉ Tri Kiến về Phẩm hạnh thôi là chưa đủ, chúng ta phải nỗ lực hơn nữa để đạt được và tận dụng nó, sử dụng mọi biện pháp để trở nên tốt đẹp.

Nếu như chỉ trò chuyện và viết lách là đủ để làm cho con người trở nên tốt đẹp, vậy thì, như Theognis từng quan sát, hẳn là chúng ta đã đạt được vô số thành tựu đáng kể rồi, và việc cần làm chỉ là chia sẻ chúng ra mà thôi. Nhưng trong thực tế, chúng chỉ có khả năng định hướng và khuyến khích sự hào phóng nơi tuổi trẻ, dựa trên những nguyên lý phẩm hạnh đích thực của sự cao quý và tinh thần cao đẹp; chúng không có khả năng hướng đám đông loài người tới sự phẩm hạnh và tốt đẹp. Bởi bản chất của đám đông là phục tùng nỗi sợ chứ không phải sự ô nhục. Họ tránh những hành vi thấp hèn bởi sợ bị trừng phạt chứ không phải vì coi chúng là đáng hổ thẹn. Bởi thực ra, họ sống dựa trên cảm xúc, nên họ theo đuổi những Vui Thú phù hợp và cách để lưu giữ chúng, cũng như ngược lại, tránh những khổ đau. Nhưng họ không hề biết điều gì là cao quý và đem lại Vui Thú đích thực, bởi họ chưa bao giờ được cảm nhận chúng.

Ngôn từ đơn thuần có thể biến chuyển được những kẻ như vậy? Không thể! Dùng lý luận để thay đổi những điều đã hằn sâu vào một con người nếu không bất khả thì cũng quá khó khăn. Và chúng ta có thể hài lòng nếu với những điều hướng tới sự tốt đẹp mà chúng ta sở hữu, chúng ta có thể hướng tới Phẩm hạnh.

Một số người cho rằng sự hình thành của đức tính là do Tự Nhiên, một số khác cho là do Thói Quen, và một số cho rằng do Giáo Dục. Về yếu tố tự nhiên, hiển nhiên nó không phụ thuộc vào chúng ta, nó tới với những ai may mắn nhất, bởi sự sắp xếp của thần linh.

Với Những Lời Răn Dạy, sợ rằng chúng không có ích cho tất cả mọi người; nhưng có lẽ cũng hữu dụng khi chuẩn bị cho tư tưởng của một người về việc nên thích và ghét điều gì, cũng như việc ta chuẩn bị đất đai để ươm mầm hạt giống. Bởi người sống phụ thuộc vào cảm xúc chẳng thể nào lắng nghe lời khuyên trái ý, mà dù nếu có lắng nghe và hiểu thì làm sao để một người như vậy có thể hoàn toàn thay đổi? Thông thường, cảm xúc sẽ không nhường chỗ cho Lý Trí mà nhường chỗ cho sức mạnh hung ác. Vậy nên, đầu tiên, phải có một sự gắn kết với Phẩm hạnh đã qua sàng lọc, xác định điều gì là cao quý và bài xích những điều thấp hèn. Nhưng để có sự định hướng về phẩm hạnh từ khi còn nhỏ là điều không dễ dàng trừ khi một người được nuôi nấng dưới những quy định như vậy; bởi số đông con

người khó lòng đạt được sự tự chủ và bền bỉ, đặc biệt là người trẻ tuổi. Bởi vậy thực phẩm và cách sống của con người nói chung, nên là những đối tượng của luật pháp, bởi những điều đã trở thành thông lệ sẽ không gây ra bất đồng.

[1180a] Tuy vậy, sự định hướng và thực phẩm phù hợp từ khi còn trẻ vẫn là không đủ, họ sẽ phải tiếp tục thực hành và phát triển thành một thói quen khi trưởng thành, sẽ cần cả luật pháp cho điều này, và thường là xuyên suốt cuộc đời, bởi phần lớn con người dễ bị khuất phục bởi sức mạnh hơn là lý lẽ; và bởi trừng phạt hơn là danh dự.

Và bởi vậy nhiều người tin rằng những nhà lập pháp nên vận dụng danh dự để khuyên nhủ và định hướng con người đến sự Phẩm hạnh, dưới niềm tin rằng những người đã được rèn luyện để trở thành thói quen sẽ tuân theo; nhưng bên cạnh đó cũng nên trừng trị và đưa ra hình phạt cho những kẻ bất tuân và có bản chất ít tốt đẹp; những kẻ không thể cải tạo nên bị trục xuất hoàn toàn. Bởi người tốt và sống với sự danh dự sẽ tuân theo lý lẽ; thì những kẻ bất trị, chỉ hướng đến Vui Thú, sẽ cần bị kiểm soát, như loài thú hoang bị đè nén bởi nỗi đau. Do đó, nỗi đau cũng nên là thứ đối lập hoàn toàn với vui thú được ưa thích.

Như đã nói, để trở thành tốt đẹp, một người cần phải được nuôi dạy và rèn giũa, sau đó sống với sự chỉ dẫn đúng đắn và không bao giờ thực hiện những điều thấp hèn và xấu xa, dù là đúng hay trái ngược với ý định của mình. Điều này chỉ có thể đạt được bởi những người được dẫn dắt bởi lý trí và trật tự phù hợp, được đảm bảo bởi quyền lực.

Sự cai quản của cha mẹ không hề có quyền lực hay sức mạnh cần thiết, sự định hướng của một cá nhân, trừ khi là của một vị vua hoặc tương tự. Tuy nhiên, Luật Pháp có sức mạnh cưỡng chế, bởi nó là sự xác nhận tới từ sự Tri Thức Thực Tiễn và Trí Tuệ. Con người thường ác cảm với những ai đối lập với động lực của mình, họ có lý do để cảm thấy như vậy; nhưng Luật Pháp, ngược lại, không phải là đối tượng của sự ghét bỏ, qua đó củng cố những quy tắc cần thiết.

Sparta gần như là thành bang duy nhất nơi những nhà lập pháp đã tạo ra quy chuẩn về cả thực phẩm và cách sống của con người. Tại đa số các thành bang khác, những điều này thường bị bỏ qua, mỗi cá nhân sống theo sở thích cá nhân, cai trị vợ và con theo kiểu của người khổng lồ Cyclops[76].

Tất nhiên, tốt nhất là nên có một Hệ Thống Công Vụ thực sự và chúng ta có khả năng vận hành nó. Tuy nhiên, vì những điều này thường bị bỏ qua trong chính sách công, trách nhiệm có vẻ lại thuộc về mỗi cá nhân để đưa đến phẩm hạnh cho con cái và bạn bè, hoặc ít nhất biến nó thành định hướng và mục đích của mình. Nhưng có vẻ như điều này sẽ được làm một cách tốt nhất, như đã nói, nếu anh ta được trở thành nhà lập pháp. [1180b] Bởi mọi Hệ Thống Công Vụ, rất rõ ràng, được hình thành bởi công cụ của pháp luật và những điều tốt đẹp được hình thành bởi các luật lệ tốt. Có vẻ như, dù thành văn hay bất thành văn, dù được đưa vào để trui rèn cho một hay nhiều người, chúng cũng không tạo ra khác biệt. Cũng như cách chúng không tạo ra khác biệt trong âm nhạc, thể dục hay bất kỳ thành tựu nào khác, giành được thông qua rèn luyện.

Cá tính và lời dạy của người đứng đầu cũng có sức ảnh hưởng trong gia đình tương tự như luật lệ và các phong tục đối với một cộng đồng; thậm chí là có thể hơn bởi mối quan hệ huyết thống và những quyền lợi được trao: từ đó, ngay từ khi sinh ra, con người đã có cảm tình và tuân theo quyền lực kiểm soát mình một cách tự nhiên.

Như vậy, hơn nữa, dạy dỗ bởi cá nhân có những điểm lợi so với bởi cộng đồng, như trong trường hợp của chăm sóc y tế. Ví dụ, theo tiêu chuẩn chung, một người bị sốt nên giữ im lặng, và nhịn đói; nhưng trong trường hợp cụ thể nào đó, có thể điều này lại không tốt; hoặc ví dụ, một võ sĩ cũng sẽ không chiến đấu với mọi kẻ xấu theo cùng một cách.

Có thể nói giáo dục riêng sẽ mang lại kết quả chính xác nhất cho một cá nhân, bởi người đó sẽ nhiều khả năng đạt được những gì phù hợp nhất với bản thân. Dĩ nhiên, trong y tế, thể thao hay bất kỳ lĩnh vực nào, người hướng dẫn cho từng cá nhân vẫn phải là người nắm được các quy tắc chung, bởi "điều đó tốt cho tất cả, và cũng đúng cho con người trong nhiều trường hợp". Vì những kiến thức chung được coi, và thực sự, là đối tượng

của khoa học. Dù vậy, đây không phải là lý do để phản biện khả năng một người, dù không hiểu kiến thức khoa học nhưng có kinh nghiệm về những điều thực tế xảy ra, vẫn có thể chỉ dẫn người khác một cách xuất sắc. Giống như những người có thể là thầy thuốc xuất chúng cho chính mình nhưng lại không thể giúp đỡ người khác. Dù vậy, việc một người muốn trở thành một nghệ sĩ đích thực và nắm vững những kiến thức chuyên môn vẫn là cần thiết, để họ có thể dựa vào các nguyên lý chung và thể hiện hết năng lực của mình. Bởi chúng ta đã khẳng định rằng đó chính là đối tượng của khoa học.

Nếu vậy, có vẻ như chúng ta có thể trở nên tốt đẹp nhờ sự hỗ trợ của luật lệ, tất nhiên những ai muốn đào tạo dựa trên hệ thống rèn luyện và chăm sóc cần phải nỗ lực trở thành một nhà lập pháp. Bởi đào tạo một người bất kỳ một cách khéo léo không phải điều mà một người bình thường có thể làm được, nhưng nếu là bất kỳ ai, thì đó là người sở hữu kiến thức, như trong y tế, và trong tất cả các lĩnh vực đòi hỏi kĩ năng và sự rèn luyện kĩ càng.

[1181a] Tiếp theo chúng ta có lẽ nên tìm hiểu xem từ đâu hay bằng cách nào một người có thể đạt được khả năng Lập Pháp; hay chúng ta có thể nói, trong trường hợp tương tự, Chính trị gia là người đáng để chúng ta học hỏi, bởi đây là một khả năng thuộc về Khoa học Xã hội? Liệu chúng ta có nên cho rằng Chính trị học đơn giản là không có nền tảng tương tự như những môn khoa học và lĩnh vực khác? Bởi trong khi ở các lĩnh vực khác, việc truyền đạt kiến thức và thực hành chuyên môn là giống nhau (ví dụ như thầy thuốc hay hoạ sĩ), thì trong chính trị, những người Sophist dù có chuyên môn dạy nhưng bản thân lại không hề thực hành nó, điều này lại dành cho những chính trị gia, những người dựa vào kĩ năng kinh nghiệm nhiều hơn là quá trình tích luỹ kiến thức. Bởi họ không đọc hay phát biểu về những lĩnh vực này (dù điều này tốt cho uy tín của họ hơn là soạn bài phát biểu cho toà án hoặc hội đồng), họ cũng không đào tạo được con cái và bạn bè mình thành những chính trị gia.

Họ có lẽ sẽ làm như vậy nếu có thể, bởi đây là di sản lớn nhất họ có thể để lại cho cộng đồng, cho chính bản thân họ hoặc người bạn bè thân thiết nhất.

Thực hành, dù sao, có vẻ như có đóng góp không nhỏ. Bởi chỉ cảm nhận không khí chính trị một cách đơn thuần không thể làm nên một chính trị gia. Do đó, chúng ta có thể kết luận rằng người có kiến thức về chính trị cũng phải có thêm kinh nghiệm thực tế.

Nhưng những người Sophist, những người có chuyên môn giảng dạy, lại rõ ràng thiếu điều này. Trên thực tế, họ không có kiến thức về bản chất và đối tượng. Nếu có, hẳn họ đã không đánh đồng thậm chí hạ thấp nó hơn cả thuật hùng biện, và họ cũng sẽ không coi "làm luật là một vấn đề đơn giản, chỉ cần cóp nhặt những luật lệ nổi tiếng, bởi hoàn toàn có thể chọn ra những điều tốt nhất", vì lựa chọn không phải vấn đề kĩ năng, và đánh giá điều gì là đúng là một điều vô cùng quan trọng, như trong âm nhạc: một người có kiến thức thực tế có thể đánh giá đúng đắn về một màn biểu diễn hoặc thấu hiểu ý nghĩa của nó, việc nó được hoàn thành ra sao, và với giai điệu như thế nào. Trong khi đó, kẻ thiếu hiểu biết sẽ chỉ hài lòng với việc phát hiện ra kết quả là tốt hay xấu, trong hội hoạ cũng vậy.

[1181b] Luật lệ cũng có thể coi là màn trình diễn hoặc một kết quả hữu hình của Chính trị học, vậy làm sao một người có thể đạt được từ những kết quả này quy luật của lập pháp hoặc chọn ra điều tốt nhất? Chúng ta không thấy một người trở thành thầy thuốc chỉ nhờ tổng hợp tài liệu: và dù vậy những tài liệu này không chỉ đưa ra những ví dụ mà còn chỉ ra rằng chúng có thể được chữa như thế nào, với phương pháp phù hợp ra sao cho từng trường hợp, phân chia các thói quen khác nhau của cơ thể. Những tài liệu này được coi là hữu dụng với những người làm chuyên môn, nhưng lại vô dụng với người khác. Tương tự, bộ sưu tầm luật lệ và Hiến Pháp có thể vô cùng hữu ích với những người có thể thấu hiểu chúng, phân tích điều gì là đúng, điều gì là sai sót, và điều gì thích hợp với những điều khác. Nhưng những kẻ thiếu đi khả năng này cũng làm tương tự lại không thể đưa ra nhận định đúng đắn, trừ khi có sẵn bản năng, dẫu rằng họ có thể trở nên thông minh hơn trong những lĩnh vực này.

Bởi thế, những người đi trước chúng ta đã bỏ qua vấn đề lập pháp, có lẽ sẽ tốt hơn nếu chúng ta tự nghiên cứu về nó và cả về toàn bộ lĩnh vực chính trị nói chung, để từ đó lĩnh vực chúng ta gọi là Triết Học Con Người có thể được hoàn thiện một cách tối đa.

Đầu tiên, hãy cùng thử tìm kiếm mọi mảnh ghép có thể đúng đắn từ những người đi trước, tiếp theo, từ chính những định nghĩa "Chính trị" chúng ta thu thập được, đánh giá xem hình thức nào có thể lưu giữ hoặc huỷ diệt cộng đồng cũng như Hiến Pháp; và lý do tại sao một số nơi được quản lý tốt trong khi một số thì kém cỏi. Sau khi khảo sát, chúng ta sẽ có thể tập trung tìm ra xem loại Hiến Pháp nào tốt nhất, điều nào thì phù hợp nhất, và cả luật pháp cũng như phong tục. Hãy tiếp tục với điều này ở *phần sau*[77].

Nguyễn Minh Tuấn *dịch*

CHÚ GIẢI

Tr. 38, d. 10. Với khái niệm này, như được dùng ở đây, trong tiếng Anh không có từ ngữ tương ứng, mà phải dùng một cách diễn giải bất tiện hơn.

Trong luận thuyết này, nó mang ba nghĩa: nghĩa thứ nhất (được dùng ngay tại đây) là nghĩa từ nguyên chính xác của nó, "Khoa học về Xã hội"; điều này bao gồm mọi thứ có thể ảnh hưởng tới hạnh phúc của Con người trong khả năng xã hội của mình, "*Quicquid agunt homines nostri est farrago libelli*". Qua góc nhìn này, nó được gọi là thứ uy trọng nhất và bao quát nhất.

Ý nghĩa thứ hai (được dùng ngay bên dưới) là "Triết học Đạo đức." Aristotle giải thích khái niệm bằng nét nghĩa này trong Tu từ học (i. 2) *hae peri ta aethae pragmateia aen dikaion esti prosagoreuen politikaen.*

Trong luận thuyết này, ông chủ yếu hướng tới sự rèn tập đạo đức của Cá nhân, một nhánh của Khoa học về Xã hội mà ta gọi là Luân lý Chuẩn mực, có quan hệ với Khoa học tổng quát cũng như mối quan hệ giữa việc đẽo đá với công việc dựng Đền thờ, việc huấn luyện tân binh với hành quân ra chiến trường. Triết học Hy Lạp hầu như xem con người là bộ phận cấu thành nên một *polis* (thành bang), xem chức năng này là Mục đích thực sự của mỗi người, và trạng thái này là khi Cá nhân đạt được sự phát triển cao nhất và đầy đủ nhất của mình.

Nghĩa thứ ba là "Đặc điểm của Chính quyền Dân sự", Aristotle tuyên bố rõ ràng (vi. 8) rằng đây là cách tiếp nhận phổ biến nhất của khái niệm này.

Tr. 39, d. 26. Những vấn đề mà một người phải đánh giá có thể thuộc về một số nghệ thuật hay khoa học xác định, hoặc không. Trường hợp một, nếu có, anh là người đánh giá tốt nhất khi anh có hiểu biết uyên thâm về nghệ thuật hay khoa học đó; còn trường hợp hai, nếu không, khả năng của anh ta sẽ được phát triển và trưởng thành qua giáo dục. Ta sẽ mang con ngựa què ra cho người nông dân xem, chứ không cho người tốt nhất và khôn ngoan nhất trong vòng quen biết của mình, bởi ta sẽ lâm vào cảnh khó xử về hành vi.

Kinh nghiệm là đáp án cho trường hợp đầu, còn trạng thái tự chủ là đáp án cho trường hợp sau.

Tr. 40, d. 6. Chương cuối quyển III của luận thuyết này có nói về kẻ ngốc, rằng những ham muốn vui thú của kẻ ngốc không chỉ vô độ, mà còn bừa bãi về đối tượng, *pantachothen*.

Tr. 41, d. 5. *Archae* được dùng trong luận thuyết này với nhiều nghĩa khác nhau.

Nghĩa đầu tiên là "khởi nguyên hoặc nguyên nhân đầu tiên", và nghĩa này có trong tất cả các cách sử dụng.

"Quy tắc", và đôi khi là "Người cai trị" cũng được biểu thị bằng khái niệm này; thế chủ động là đặc tính của Quy tắc.

"Nguyên lý" là một nét nghĩa thường gặp của từ này, và trên thực tế là nét nghĩa đặc trưng nhất của Luân lý. Từ "Nguyên lý" nghĩa là "điểm khởi đầu". Mỗi hành động có hai điểm khởi đầu, khởi đầu của Ý định *ou eneka* và khởi đầu của Hành động *othen ae kenaesis*. Tôi ham muốn lời khen ngợi của con người: rồi sau đó có sự khởi đầu của Ý định. Xem xét cách thức để đạt được điều đó, tôi đưa ra một tiến trình, và Ý định đó là khởi đầu cho Hành động.

Sự khởi đầu của Ý định, *Archai* hay Động cơ, khi được hình thành rõ ràng, là những tiền đề của cái mà Aristotle gọi là *sullagismoi ton prakton*, là cái nguyên nhân từ đó có thể phân tích hành động.

Vậy nên ta nói rằng ham muốn được khen là động cơ của người được khen ngợi, hoặc nguyên lý hành động của họ.

Do vậy, tam đoạn luận của họ trên thực tế sẽ như sau:

Bất cứ điều gì được con người khen ngợi thì đều phải được thực hiện.

Cầu nguyện và bố thí công khai thì sẽ được người khác khen ngợi ... Cầu nguyện và bố thí công khai sẽ được thực hiện.

Các tiền đề chính có thể được giữ trong tâm trí như các quy tắc hành động, và đó là ý nghĩa thông thường của việc giữ các nguyên lý dù tốt hay xấu.

Tr. 41, d. 11. Điểm khó ở đoạn văn này là ở việc xác định ý nghĩa của các khái niệm *gnorima aemin* và *gnorima aplos*.

Tôi đã dịch chúng mà không tham khảo đến cách sử dụng ở nơi khác, gọi chúng lần lượt là điều chúng ta *biết* và điều chúng ta *có thể biết*. Mọi sự thật đều *gnorima aplos*, nhưng chúng ta một cách cá nhân chỉ nhận ra những điều *aemin* mà thôi, vậy nên những nguyên lý *gnorima aemin* là những thứ *chúng ta nhận thấy đúng đắn*. Lập tức từ đó nảy sinh sự cần thiết phải đào tạo tốt để chuẩn bị cho việc nghiên cứu Triết học Đạo đức: bởi rèn luyện tốt các thói quen sẽ đưa các nguyên lý vào bản năng chúng ta, hoặc làm ta có khả năng chấp nhận chúng ngay khi chúng được đưa ra cho ta; không hình thức rèn luyện trí tuệ nào có thể làm được điều này. Đứa trẻ thơ đã quen vâng lời cha mẹ có thể chưa từng nghe về Điều răn thứ năm, nhưng điều đó đã nằm trong chính bản chất của cậu bé, và lần đầu tiên cậu nghe về nó, cậu sẽ nhận thấy nó đúng đắn về mặt đạo đức: nguyên lý ấy, trong trường hợp của cậu, là lý do cậu ít có xu hướng hỏi người khác, cũng như người ta ít có khả năng chứng minh sự đúng đắn của nó khi cậu hỏi.

Nhưng các khái niệm này được sử dụng ở nơi khác (trong cuốn *Analytica Post I chương ii. Phần 10*) để biểu thị lần lượt cái cụ thể và cái tổng thể. Cái sau cũng được chỉ tên như vậy, bởi nguyên lý hay quy luật phải tồn tại trước các thí dụ vận hành của chúng. Công chính phải tồn tại trước các hành động công chính, màu đỏ trước các vật đỏ, nhưng vì những gì chúng ta gặp là những trường hợp cụ thể (từ đó ta thu thập lại các nguyên lý và các quy luật), các chi tiết được gọi là *gnorimotera aemin*.

Tiếp nhận ý nghĩa này mang đến sự thống nhất hơn cho toàn bộ đoạn văn, làm nó rõ ràng và vững chắc. Vấn đề đặt ra là liệu chúng ta nên thừa nhận các nguyên lý, hay rút chúng từ phân tích thực tế, Aristotle nói, "Dĩ nhiên chúng ta phải bắt đầu với những gì đã biết: nhưng sau đó khái niệm này được dùng để chỉ cả cái chi tiết lẫn cái tổng thể: có lẽ chúng ta phải bắt đầu với các chi tiết, rồi từ đó đến sự cần thiết của một sự rèn luyện tốt các thói quen từ trước,... (thứ hiển nhiên khởi đầu với các việc cụ thể), với một thực tế làm điểm khởi đầu, và nếu thực tế đó đủ rõ ràng, sẽ không còn cần bổ sung lập luận cho thực tế nữa."

Sự phản đối của lối dịch này là *archai* nảy ra ngay sau ý nghĩa "nguyên lý".

Utere tuo judicio nihil enim impedio.

Tr. 42, d. 19. Hoặc "chứng minh bản thân mình là tốt", như trong *Prior Analytics*, ii 25, *apanta pisteuomen k.t l*, nhưng có một cách giải thích khác dựa trên một đoạn trong Quyển VIII Chương IX: *oi d' upo ton epieikon kai eidoton oregomenoi timaes bebaiosai ten oikeian doxan ephientai peri auton chairousi de oti eisin agathoi, pisteuontes te ton legonton krisei*

Tr. 43, d. 1. *Thesis* ban đầu nghĩa là một số phát ngôn mang tính nghịch lý của bất kỳ triết gia nào có đủ danh tiếng để dám thử đưa ra, nhưng sau nó dùng để chỉ bất kỳ vấn đề biện chứng nào. *Topics*, I. chương. ix

Tr. 43, d. 4. (*Encyclia*) Một tác phẩm đã thất lạc, được gọi theo tên ấy vì bao gồm nhiều vấn đề hỗn tạp.

Tr. 43, d. 6. Chỉ đến gần cuối luận thuyết, Aristotle mới đề cập đến nó, và công nhận rằng *theoria* tạo nên niềm hạnh phúc cao nhất bởi vì đó là bài tập cho năng lực cao nhất ở con người: lý do trì hoãn kết luận này đó là mãi cho tới khi phần bản chất thấp hơn, tức đạo đức, được giảm xuống trật tự hoàn hảo, (tiếng Hy Lạp: *theoria*) không thể có vị trí, dù cho nó được đưa ra từ lúc đầu thì con người sẽ thử nghiệm ngay lập tức, mà không phải lưu tâm tới vấn đề tự kỷ luật.

Tr. 43, d. 14. Hoặc như vài người nghĩ, "nhiều lý thuyết đã hình thành dựa trên chúng."

Tr. 45, d. 14. Danh sách như sau:

to peras	*to apeiron*	*to euthu*	*to kampylon*
to perisson	*to artion*	*to phos*	*to skotos*
to en	*to plethos*	*to tetragonon*	*to eteromaekes*
to dexion	*to aristeron*	*to aeremoun*	*to kinoumenon*
to arren	*to thelu*	*to agathon*	*to kakon*

Tr. 45, d. 15. Con trai của chị gái Plato.

Tr. 47, d. 1. Đây là khiếm khuyết chính trong mắt Aristotle, người vô cùng thực tiễn, không hề thích một lý thuyết không dẫn tới hành động, mà có xu hướng ngăn cản chúng bằng cách để những người ảo tưởng nói một cách tinh tế. Nếu đúng, lý thuyết chỉ là một cách để nói rõ thực tế, và không dẫn đến hành động.

Tr. 48, d. 33. nghĩa là sự đồng nhất Hạnh phúc với Điều Tốt Nhất.

Tr. 49, d. 11. nghĩa là không có khả năng bổ sung.

Tr. 49, d. 14. Và rồi cùng lúc đó Hạnh phúc được thể hiện rằng không phải là Điều Tốt Nhất. Đó là một mâu thuẫn khái niệm nói bổ sung thêm vào Điều Tốt Nhất. Xem Quyển X Chương 11. *delon os oud allo ouden tagathon an eiae o meta tenos ton kath' auto agathon airetoteron ginetai.*

Tr. 50, d. 9. nghĩa là hoạt động hoặc bất động.

Tr. 51. d. 12. Nguyên lý này được nêu đầy đủ hơn, với các ví dụ trong *Topics*, I chương ix

Tr. 51, d. 17. Hoặc là mang nghĩa về thể chất, hoặc mang nghĩa về đạo đức. "Lửa đốt cháy" là ví dụ về cái trước, "Sự phản bội là đáng ghê tởm" là ví dụ về cái sau.

Tr. 53, d. 1. Tôi từng nghĩa đáng phải thay đổi cách giải thích từ này, bởi dù *habitus* có thể tương ứng về mọi nghĩa của từ *exis*, nhưng "thói quen - *habit*" thì không, ít nhất theo cách sử dụng thông tục, khi chúng ta dùng từ *habit* cho một trạng thái tạo nên bởi sự quen thuộc.

Tr. 53, d. 10. Một cách thể hiện khác có lẽ rõ nghĩa hơn là dùng *kalon kagathon*, để ngữ pháp câu phụ thuộc vào *epaeboli*. Tuy nhiên, cũng phải nhớ rằng *kalos kagathos* mang một ý nghĩa đặc biệt và phổ biến: sự so sánh trong văn bản được hoàn thiện hơn, và luận điểm của đoạn cũng được đưa ra trọn vẹn hơn.

Tr. 53, d. 24. "Điều tốt luôn ngụ ý tình yêu cho chính nó, một lòng yêu điều tốt." (Bài thuyết giảng của Giám mục Butler xiii) Aristotle mô tả niềm vui thú trong Quyển X của luận thuyết này như là kết quả của bất kỳ phần nhận thức nào gặp được đối tượng tương ứng, vui thú suy đồi cũng là vui thú đích thực, như những vui thú tinh túy và cao thượng nhất. Nếu Điều Tốt ngụ ý tình yêu cho chính nó, thì tri giác luôn có đối tượng hiện diện của nó, và không ngừng dẫn đến vui thú.

Tr. 54, d. 8. Dù lý thuyết thế nào, chúng ta biết rằng trong thực tiễn, hoàn cảnh bên ngoài là cần thiết để hoàn thiện ý tưởng về Hạnh phúc: không phải là Hạnh phúc có khả năng thêm vào, mà là khi chúng ta khẳng

định nó giống như đức năng, ta phải hiểu rằng nó có hai mặt; thực tế, mặt bên kia là *bios teleios*.

Tr. 54, d. 31. Thật kinh ngạc khi Aristotle không tiếp tục thứ ông

coi là các vấn đề không thực tế. Nếu Hạnh phúc thực sự là một món quà trực tiếp từ Thiên đàng, độc lập với hành vi của con người, thì mọi động lực tự kiềm chế và tu dưỡng đạo đức sẽ biến mất. Do đó, ông chỉ ra rằng giá trị của Hạnh phúc không mất đi khi cho rằng nó ít nhất một phần cũng đến từ chính chúng ta, rồi ông tiếp tục đưa ra những lý do khác để ta biết tại sao nên suy nghĩ cùng ông.

Tr. 55 d. 8. Khái niệm quan trọng, điều khiếm khuyết là điều đã từng hoàn hảo; ông không xem xét trường hợp những người sinh ra đã thiếu khả năng về phẩm hạnh, hoặc về hạnh phúc.

Tr. 55 d. 19. Nhưng tại sao phải cung cấp vật liệu và dụng cụ, nếu không có việc nào phải làm?

Tr. 56 d. 24. Cặp đôi được cho là tổ tiên.

Tr. 57 d. 5. Solon nói: "Đừng gọi ai là người hạnh phúc cho đến khi họ đã qua đời." Ông vừa có ý nói, Người khi chết *thì* hạnh phúc (a), hoặc, Người khi chết rồi thì *có thể được nói là* hạnh phúc (b). Cái đầu, ông muốn nói tới hạnh phúc tích cực (a') hay nói tới việc thoát khỏi bất hạnh (b')? Ta không thể thừa nhận (a'), quan điểm Con người không thừa nhận (b'), giờ đây ta trở lại xem xét (b).

Tr. 57 d. 26. Khó khăn tăng lên bởi mâu thuẫn giữa một thái niệm thường được nắm chắc và một thực tế được trải nghiệm tổng quát. Hầu hết mọi người quan niệm rằng Hạnh phúc nên là vĩnh cửu, ai cũng biết thời vận dễ dổi thay. Đó là khái niệm hỗ trợ cho định nghĩa, bởi ở trong đó chúng ta có Hạnh phúc dựa trên nguyên nhân trường cửu nhất.

Tr. 59 d. 4. Khái niệm này được sử dụng một cách thận trọng. *The Choragus*, hiển nhiên, hóa trang cho diễn viên *theo vai của họ*; chứ không phải theo ý thích.

Hooker có (E. P. v. ixvi. 5) một đoạn văn đưa ra một cách diễn giải có vẻ đáng ngưỡng mộ về điều này.

"Thêm vào đó, thước đo cho sự thịnh vượng bên ngoài của chúng ta được tính theo tài sản của mọi người trong đời sống hiện tại. Năng lực ngoại diên là phương tiện của hành động. Nghệ nhân khôn ngoan sẽ hài lòng với các công cụ phù hợp cho công việc, họ thích thứ vừa tay mình hơn là thứ to bản, tốt mã và vừa mắt. Quan sát hành động của một người nô lệ không cần tới thứ quan trọng đối với những người có vị trí trên thế giới, cũng như những người kém cỏi muốn nhiều thứ mà những người vĩ đại ít khi muốn; chắc chắn họ được ban phát ân huệ trần tục khi họ thực hiện đúng những gì ở địa vị của họ, dù họ chẳng có được gì thêm."

Tr. 59 d. 10. Luôn luôn nhớ rằng con người "không bao giờ dừng lại ở một chỗ".

Tr. 60 d. 8. Ý nghĩa như sau: ta đã đề cập, thời vận cá nhân có ảnh hưởng nhất định đến hạnh phúc của chúng ta, điều này hiển nhiên đúng với những thứ từ bạn bè có liên quan tới chúng ta: và đó là những điều duy nhất mà người chết có thể phải đối mặt? Thêm vào đó là sự khác biệt của tri giác, vốn là thứ đáng giả định, và có một lượng rất nhỏ niềm vui hay nỗi buồn.

Tr. 60 d. 16. Điều này nghĩa là có sự phân chia thấu đáo dành cho của cải, chúng hoặc là *in esse*, hoặc là *in posse*.

Nếu là *in esse*, chúng nằm trên những lời khen ngợi, hoặc là đối tượng của những lời khen ngợi. Thừng thứ *in posse*, ở đây gọi là nhóm có năng lực, chỉ tốt khi được dùng đúng cách, Tu Từ học thuộc loại này, được dùng để hỗ trợ cho công chính, hoặc bị lạm dụng để chống lưng cho kẻ ác. Và tiền bạc cũng vậy.

Tr. 61 d. 5. Eudoxus, một triết gia có học thuyết sau này được tiếp nối bởi Epicurus, tôn trọng vui thú, nhưng (như Aristotle chứng thực trong Quyển X), ông có tính cách không thể chấp nhận được.

Tr. 61 d. 14. Đọc *Tu từ học*, Quyển I Chương IX.

Tr. 61 d. 24. Cái vô hình ít nhất cũng thực như cái hữu hình.

Tr. 63 d. 32. Khái niệm này được mượn từ Quyển VII và được sử dụng với ý nghĩa triết học chính xác của nó. *Enkrates* là người có ham muốn tệ hại hoặc phóng túng, nhưng có đủ lý trí để kiểm soát bản thân. *Akrates* là người để ham muốn liên tục lấn lướt lý trí và ảnh hưởng tới các quyết định tốt trước đây.

Theo quy luật của thói quen, *Enkrates* liên tục đi đến gần trạng thái hoàn toàn bị chiếm lĩnh bởi ham muốn. Trạng thái này gọi là *sophrosyne,* người ở trạng thái ấy gọi là *sophron*. Theo cùng một quy luật, sự ngăn trở của lý trí trong *Akrates* dần trở nên yếu ớt cho đến khi nó im lìm mãi mãi. Trạng thái này gọi là *akolasia* và người trong trạng thái ấy gọi là *akolastos*.

Tr. 64 d. 7. Điều này không thể dịch được. Bởi cụm từ tiếng Hy Lạp *echein logon tinos*, thực sự chỉ *logos* của người đó về chính mình, vậy nên bản chất phi lý trong một người hoàn toàn tự chủ thay thế cho trật tự của Lý trí trong động lực của nó. Cụm từ còn lại nghĩa là việc sở hữu thực sự các chân lý toán học như một phần của đồ vật trong tâm trí, nghĩa là biết về nó.

Tr. 64 d. 21 *xin* có thể được coi như mang nghĩa ngược lại với *energeian*, và ý nghĩa là cho thấy sự khác biệt giữa các Phẩm hạnh về Đạo đức và Trí tuệ, con người được ca tụng vì có Phẩm hạnh Trí Tuệ, nhưng điều đó chỉ để sử dụng trọn vẹn Phẩm hạnh về Đạo đức mà thôi.

Tr. 65 d. 2. Thứ ta gọi đơn giản là đức hạnh.

Tr. 65 d. 3. Vì thiên tính dĩ nhiên mang đến năng lực. ***Tr. 65 d. 18***. Hoặc "như một kết quả đơn giản từ thiên tính" ***Tr. 67 d. 6.*** Điều đó được làm trong Quyển VI.

Tr. 67 d. 27. Trên thực tế, trong việc áp dụng các quy luật cho các tình tiết cụ thể, Trách nhiệm đạo đức của chúng ta trước hết không chấp nhận một quy tắc nào bị đóng khung như vậy, sự tránh né đó có thể là bất khả. Đọc bài thuyết giáo của Giám mục Butler về nhân vật Balaam, và về Tự lừa dối.

Tr. 69 d. 1. Từ *akolastos* và *deilos* không được sử dụng ở đây với ý nghĩa chính xác của chúng, chỉ trạng thái chắc chắn tệ hại: *Enkrates* nhất thiết phải cảm thấy đau khổ, bởi anh ta phải luôn luôn phá ngang những đam mê vốn đã là một phần bản chất mình, dù đau đớn sẽ ngày một ít đi khi anh ta tới gần điểm *sophrosyne* hoặc Tự Chủ một cách hoàn hảo, điều đi kèm nỗi đau mà chỉ sau đó mới chấm dứt hoàn toàn. Vì vậy, một mức độ sợ hãi nhất định là cần thiết để hình thành nên lòng can đảm thực sự. Tất cả ý nghĩa được nói tới ở đây là không thói quen dũng cảm hay tự chủ nào được coi là trưởng thành cho đến khi đớn đau hoàn toàn tan biến.

Tr. 69 d. 22. Phẩm hạnh có trong quy tắc thích đáng của mọi phần trong bản chất của chúng ta: những cảm xúc mạnh của chúng ta là một phần thực của bản chất đó, và do đó chúng đóng vai trò phù hợp; thật sai lầm khi mong muốn tiêu diệt chúng. Đúng là một trạng thái cảm xúc hoàn hảo là rất hiếm gặp, nhưng nó sẽ đạt được thông qua một quá trình thường xuyên, là kết quả hợp lý của quy luật "ấn tượng với cảm xúc mạnh sẽ suy yếu khi thói quen hoạt động được tăng cường, bằng sự lặp đi lặp lại". Nếu các nhạc cụ khó nghe, tôi có thể im lặng hoặc mang chúng vào một sự hài hòa bằng một trong hai cách, cách thứ nhất là tôi loại bỏ sự khó nghe, cách thứ hai tôi biết cách tận hưởng âm nhạc tích cực. Những người theo trường phái Khắc khổ sẽ loại bỏ tận gốc rễ cảm xúc mạnh, Aristotle sẽ bồi dưỡng chúng để sử dụng. Họ sẽ ngắt hoa ngay lập tức, còn ông sẽ chờ tới mùa thu khi quả xuất hiện. Có lẽ sẽ đúng với họ khi nói, *Solitudinem faciunt, pacem appellant*. Đọc thêm về điểm này trong Bài giảng số 5 của Giám mục Butler và trong sect. 11. của chương bàn về Kỷ luật Đạo đức (*Moral Discipline*) trong phần đầu của tác phẩm *Analogy.*

Tr. 71 d. 26. Tôi tiếp nhận từ này từ những tác giả lớn tuổi của chúng ta, bởi từ "làm" thường được thay thế bằng hành động. *Praxis* biểu thị đúng đắn toàn bộ quá trình từ ý niệm tới thực hiện. *Pragma* (thực tế) chỉ nói tới kết quả. Cái sau có thể đúng khi cái trước sai nếu, chẳng hạn, một kẻ giết người lại bị giết bởi chính đồng bọn của mình. Một lần nữa *Praxis* có thể tốt dù *pragma* sai, như khi một người dưới ấn tượng sai lầm, làm những điều nhẽ ra đã đúng đắn nếu anh có ấn tượng đúng đắn (tất nhiên là đối tượng cho câu hỏi anh ta có thể vô tội tới đâu so với sai lầm gốc của anh ta), nhưng ở trường hợp này ta không thể nói *praxis* là đúng. Không sự lặp

lại của *pragmata* nào làm hình thành lên được thói quen. Đọc Giám mục Butler trong Lý thuyết về Thói quen ở chương về Kỷ luật Đạo đức, được trích bên trên, sect. 11

"Và theo cách tương tự như thói quen thuộc về cơ thể,".v.v

Tr. 72, d. 9. Sắp đưa ra một định nghĩa logic chặt chẽ về Phẩm hạnh,

Đầu tiên Aristotle xác định thể loại của nó là gì [tiếng Hy Lạp: *ti estin*].

Tr. 72, d. 26. Đó là, không chỉ *đơn thuần là sở hữu* chúng, bởi vì chúng ta không tự tạo ra chính mình.

Xem cách lý giải của Giám mục Butler về bản chất của chúng ta chứa "các xu hướng cụ thể", trong phần IV. của chương về Kỷ luật Đạo đức và trong Lời nói đầu cho các Bài giảng.

Tr. 74, d. 1. Điều này đề cập đến việc phân chia số lượng *poson* trong phần Danh mục. Các Số lượng đó được Aristotle gọi là các phần có vị trí tương đối với nhau, như một đường thẳng, bề mặt hoặc chất rắn, những phần rời rạc, và không có mối quan hệ như vậy, như các con số hay chuỗi từ ngữ không liên kết nhau về mặt ngữ pháp.

Tr. 74, d. 12. Các số theo tỷ lệ số học (thường được gọi là cấp số), khi chúng tăng hoặc giảm theo một hiệu số chung, do đó, 2, 6, 10 là như vậy, bởi vì 2 + 4 = 6, 6 + 4 = 10, hoặc ngược lại, 10 - 4 = 6, 6 - 4 = 2.

Tr. 76, d. 1. Cả hai đều cần thiết, bởi vì lý trí có thể bị biến chất, một người phải dùng đến một tiêu chuẩn bên ngoài; chúng ta có thể cho rằng *logos* của anh ta ban đầu là một hướng dẫn đầy đủ, nhưng khi anh ta bị tổn thương về nhận thức đạo đức của mình ở bất kỳ mức độ nào, anh ta phải tự thoát khỏi bản thân để tìm phương hướng.

Tr. 77, d. 12. Đây là một trong nhiều cách diễn đạt dường như ngụ ý rằng chuyên luận này đúng hơn là một tập hợp các ghi chú của một bài giảng *truyền khẩu* hơn là một chuyên luận chính thức. "Cái bảng" của phẩm hạnh và đối bại có thể được kéo dài ra và trưng bày cho khán giả.

Tr. 77, d. 29. Sau đó được định nghĩa là "Tất cả những thứ mà giá trị được đo bằng tiền".

Tr. 78, d. 23. Chúng tôi không có thuật ngữ chính xác tương đương; nó có thể được minh họa bằng cách sử dụng thuật ngữ gián đoạn của Horace:

[A.P.138] "Anh ta có thể sản xuất gì để phù hợp với lời hứa ban đầu?" Mở to miệng hứa hẹn một điều gì đó tuyệt vời sẽ đến, nếu không có gì lớn xảy ra, đây là một trường hợp của [tiếng Hy Lạp: *chaunote*] hoặc *gián đoạn* không có kết quả và vô nghĩa; việc chuyển sang chủ đề hiện tại là dễ dàng.

Tr. 79 d. 19. Theo cách tương tự, chúng ta nói về tham vọng đáng khen ngợi, tất nhiên ngụ ý là có thể tồn tại những điều không đáng khen ngợi.

Tr. 81 d. 3. Một cách diễn đạt của Giám mục Butler, tương ứng chính xác với định nghĩa của [tiếng Hy Lạp: *nemesis*] trong *Rhetoric*.

Tr. 82, d. 10. Nghĩa là, trong cùng một loại; để trở thành những thứ trái ngược, mọi thứ phải được kết nối một cách khái quát: *ta pleiston allelon diestekota ton en để tự động geni enantia orizontai*. *Categories*, IV. 15.

Tr. 83, d. 22. "*Deuteros plous* là một câu tục ngữ," Scholiast nói về Phaedo, "được sử dụng để nói về những người làm bất cứ điều gì một cách an toàn và thận trọng khi họ bị thất bại trong chuyến đi đầu tiên, bắt đầu sau đó: chuẩn bị cho lần thứ hai một cách thận trọng", và sau đó ông ta ám chỉ đoạn văn này.

Tr. 84, d. 1. Đó là, bạn phải cho phép sự trở lại. "Bạn có thể tống khứ Tự nhiên đi bằng một cái chĩa, nhưng nó sẽ sớm quay trở lại."

Tr. 84, d. 7. Hình minh họa này cho thấy rõ ràng các học thuyết tương ứng được suy ngẫm bởi Aristotle, Eudoxus và Stoics liên quan đến niềm vui, rằng đáng để đào sâu nghiên cứu về nó một cách đầy đủ.

Tài liệu tham khảo là *Iliad* III. 154-160. Các cố vấn cũ, khi Helen đến trên tường thành, thừa nhận vẻ đẹp xuất chúng của cô, và không gặp khó khăn gì trong việc hiểu rằng cả hai quốc gia phải gánh chịu những đau khổ như thế nào vì cô, có hợp lý, cô vẫn phải ở nhà, để khỏi mang đến sự hủy diệt cho họ và con cháu của họ.

Điều này thể hiện chính xác mối quan hệ của Aristotle với Vui Thú mà ông ta không làm, với Eudoxus và những người theo ông ta, đưa nó vào *Summum Bonum* (vì Paris sẽ mạo hiểm tất cả vì Helen), cũng như Stoics gọi điều đó là hoàn toàn xấu xa, vì Hector có thể nói rằng những tai ương mà Helen đã gây ra đã "xua đuổi mọi vẻ đẹp từ má cô ấy", nhưng, với những cố vấn lâu năm, thừa nhận sự quyến rũ của nó, nhưng nhận thức được sự nguy hiểm của chúng có thể phủ nhận bản thân anh ta, anh ta "cảm nhận được sự ngọt ngào của cô ấy, nhưng không bị cô ta kiểm soát".

Tr. 84, d. 23. *Aisthesis* ở đây được sử dụng như một danh từ tương tự, để biểu thị năng lực, đối với các vấn đề đạo đức, giải phóng chức năng tương tự như giác quan cơ thể đối với các đối tượng vật lý. Thật đáng chú ý xem trong ngôn ngữ thông tục của chúng ta, chúng ta thực hiện sự tương tự như vậy ra sao. Chúng tôi nói về một thỏa thuận, rằng nó "trông xấu xí", "nghe kỳ quặc", là một "công việc xấu xa", "bốc mùi trong lỗ mũi của chúng ta", là một "thỏa thuận khó khăn".

Tr. 87, d. 29. Một người đàn ông không chịu trách nhiệm trở thành *theratos*, bởi vì "những thiên hướng cụ thể, từ bản chất của họ, phải được cảm nhận, các đối tượng của chúng hiện diện, mặc dù chúng không thể được thỏa mãn, hoặc không có sự cho phép của nguyên tắc đạo đức". Nhưng anh ta chịu trách nhiệm đối với *eutheratos*, bởi vì, mặc dù được hình thành như vậy, anh ta "có thể đã cải thiện và nâng mình lên một trạng thái đạo đức cao hơn và vững chắc hơn bằng cách hành xử ngược lại, bằng cách tuân thủ nguyên tắc đạo đức, được cho là một phần trong bản chất của anh ta, và do đó, chịu được sự nguy hiểm không thể tránh khỏi của sự đào tẩu mà nhất thiết phải phát sinh từ thiên hướng, phần kia của nó. Bởi lẽ bằng việc bảo tồn sự chính trực của anh ta trong một thời gian, sự nguy hiểm sẽ tiêu hao, vì bị áp đặt, sẽ làm điều đó dễ dàng hơn và tất nhiên và vững chắc của anh ta trước nguy cơ giảm bớt này sẽ tăng lên, vì nguyên tắc

đạo đức sẽ có thêm sức mạnh bằng cách được thực thi, cả hai điều này đều được ngụ ý trong khái niệm thói quen phẩm hạnh". (Từ chương về Kỷ luật Đạo đức trong *Analogy*, phần IV) Mục đích của bài viết này là để bác bỏ những người theo thuyết Quyết định luận; được nối tiếp trong chương thứ ba của Quyển này.

Tr. 88, d. 23. Phẩm hạnh không chỉ là nghĩa vụ, mà (theo luật của Chính thể Đạo đức Thế giới) cũng là sự quan tâm của Con người, hay thể hiện nó theo cách của Giám mục Butler, Lương tâm và Tự ái Hợp lý là hai nguyên tắc trong bản chất của chúng ta bên phải có sự ưu việt so với phần còn lại, và hai điều này cùng dẫn dắt một hành động thực tế. (Bài giảng II.)

Tr. 88, d. 23. Bất kỳ sự thiếu hiểu biết nào về các sự kiện cụ thể đều ảnh hưởng đến sự đúng đắn không phải của *Praxis*, mà là *pragma*, nhưng sự thiếu hiểu biết về sự bất lực trong việc nhận thức, Nguyên tắc, cho thấy Cấu trúc Đạo đức đã bị suy thoái, tức là cho thấy Lương tâm bị biến chất, hoặc Tự ái bị lệch lạc.

Tr. 90, d. 13. *eneka* chủ yếu biểu thị mối quan hệ nguyên nhân và kết quả: tất cả hoàn cảnh mà đóng góp vào một kết quả nhất định theo bất kỳ cách nào đó là *eneka* kết quả đó.

Từ năng lực mà chúng ta có hoặc có được từ việc suy ra các kết quả trong tương lai từ các nguyên nhân hiện tại, chúng ta được phép hành động hướng tới, với mục đích tạo ra, những kết quả này do đó *eneka* có nghĩa không chỉ là nhân quả, mà là nhân quả được thiết kế và *on eneka* được sử dụng cho Động cơ, hoặc nguyên nhân cuối cùng.

Đó là ý nghĩa chính được dự định ở đây, nó sẽ là một mâu thuẫn trong khi nói về một người đàn ông không biết gì về Động cơ hành động của chính mình.

Khi người đàn ông "rút cung tên ngẫu nhiên và bắn vua của Israel giữa các khớp của chiếc áo giáp" (I Kings XXII 34), anh ta đã làm điều đó *eneka ton apdkteinai.* Vua của Israel, theo nghĩa chính của *eneka* có nghĩa là, cái chết của Vua trên thực tế là kết quả, nhưng không thể là động cơ của phát bắn, bởi vì Nhà vua đã ngụy trang và phát bắn là ngẫu nhiên.

Tr. 90, d. 17. Giám mục Butler chắc sẽ đồng ý với điều này, ông nói về sự giận dữ có chủ ý đã được làm dịu, "Dường như trong chúng ta có mối liên hệ rõ ràng với ý thức về phẩm hạnh và ngược lại, về cái đạo đức thiện và ác". Xem toàn bộ Bài giảng về sự giận dữ.

Tr. 90, d. 18. Tôi mạnh dạn nghĩ rằng Aristotle có vẻ lúng túng ở đây, vì sử dụng một lối nói nước đôi, bằng sử dụng *epithumia* và động từ của nó, một cách hai nghĩa bởi không có phần nào trong lập luận của ông hạ thấp xuống cùng một đề từ, tôi đã dùng từ tiếng Anh lust ở nghĩa cổ đại của nó Ps. xxiv. 12, "*What man is he that lusteth to live?*"

Tr. 90, d. 23. Ý nghĩa của câu này là *onus probandi* bị ném vào người duy trì sự khác biệt, Aristotle dùng một trường hợp *prima facie*. Toàn bộ đoạn này là một thử thách. Bản thảo của Cardwell xem đoạn này kể từ *dokei de* như một tranh luận khác. Còn đoạn của Bekker thì xem từ *ai de praxeis* như một tranh luận riêng: nhưng nếu như vậy, tranh luận này chỉ đơn thuần là *petitio principii*. Tôi đã lựa chọn đọc Cardwell một đoạn, nhưng vẫn giữ dấu phẩy ở *dmpho* và dịch bốn từ cuối để áp dụng cho toàn bộ tranh luận, trong khi bản của Cardwell có vẻ như giới hạn chúng cho tranh luận cuối cùng.

Tr. 92, d. 21. Tức là về đối tượng của Lựa chọn Đạo đức, quan điểm loại này không giống với Lựa chọn Đạo đức, bởi vì chỉ có hành động định hình thói quen và cấu thành tính cách, quan điểm thì nhìn chung là *dấu hiệu* của tính cách, nhưng khi chúng bắt đầu được hành động thì chúng không còn là quan điểm nữa, và sáp nhập vào Lựa chọn Đạo đức.

"Phản quốc thất bại thì người ta sẽ đi tìm nguyên nhân

Nhưng nếu thành công thì chẳng một ai dám gọi nó là Phản quốc"

Tr. 95, d. 32. Sự giới thiệu các từ *dia tinos* có vẻ như là một sự lặp lại vô dụng, giống như trong chương 2 *en tini* được bổ sung vào *peri ti*. Một số điểm này tôi cho rằng nó là những biểu hiện cho việc luận thuyết này chỉ là một tập hợp các ghi chú bài giảng và không phải là một sản phẩm có hệ thống hoặc hoàn thiện.

Tr. 96, d. 14. Giả sử ba phương án xuất hiện trước một người, mỗi trong số chúng tất nhiên là một sự Suy tính cẩn thận; khi anh ta đã đưa ra lựa chọn, phương án thay thế không vì thế mà thôi là đối tượng của Suy tính cẩn thận, mà thêm vào tính cách được lựa chọn và phân biệt. Ba người được mời tới phỏng vấn vào làm cho một văn phòng, người được chọn là ứng viên thành công, do đó trong ba *bouleuta,* người được chọn là *bouleuton proaireton*.

Tr. 96, d. 18. So sánh với "*System of Human Nature*," của Giám mục Butler trong phần Lời giới thiệu của Bài giảng.

Tr. 96, d. 29. Những từ này *ek tou bouleusasthai—bouleusin*, chứa mô tả toàn bộ cơ chế thần kinh của bất kỳ hành động nào. Bước đầu tiên là Ham muốn, được nhắc lần đầu ở đây, bao gồm Suy tính cẩn thận, bởi nó đã được chỉ ra rằng Suy tính cẩn thận có nội hàm là phương tiện đạt được Mục đích, được cho là đặt trước tâm trí, bước tiếp theo là Suy tính cẩn thận, tiếp nữa là Quyết định, cuối cùng là việc mở rộng chắc chắn bàn tay tâm trí đến đối tượng được chọn, hai cái cuối tạo nên *proairesis* trong nghĩa toàn vẹn của nó. Từ *orexis* có nghĩa là "nắm bắt hoặc theo đuổi" ngay bây giờ khi nó có thể mang nghĩa mơ hồ hoặc rõ ràng, đồng thời hành động tâm trí cũng như vậy, sau đó được chuyển tới tâm trí và có hai cách dùng, và mô tả hoặc là ham muốn đầu tiên *boulaesis*, hoặc là chuyển động chắc chắn, Ý Trí ở nghĩa nghiêm ngặt và hợp lý của nó. Hai cách dùng này được nhận diện trong *Rhetoric* (I 10), trong đó *orexis* được chia thành *alogos* và *logistikae*.

Minh họa này sau đó được cung cấp bởi chính trị một cách không chính diện như sau, khi các vị Vua quyết định và sau đó tuyên bố quyết định của họ để được thần dân chấp nhận và thực thi, thì Lý Trí, sau khi đã quyết định được con đường thực hiện, đưa quyết định đến với Ý Chí, cái này sau đó di chuyển ta *organika merae*. Để lấy ví dụ về một loại phức hợp được mô tả ở chương I, việc tiếp đất an toàn được ham muốn một cách tự nhiên, hai phương pháp được đề xuất, hoặc là bỏ bớt hàng hóa, hoặc cố gắng cứu cả mạng sống cả hàng hóa, câu hỏi vẫn đang được tranh cãi, lựa chọn đầu tiên được đưa ra, quyết định này được đưa tới Ý Chí, khiến bàn tay của người chủ ném hàng hóa của ông ta xuống: hành động này được xem là có chủ ý, bởi vì Ý Chí cho phép, nhưng vì có nghĩa như vậy, chúng ta đã bỏ qua cách

thức sự cho phép được tạo ra ở đây. Trong trường hợp bắt buộc một cách thuần túy thì chúng ta không thể vượt qua được bước Mong muốn, bởi vậy sức mạnh và suy tính cẩn thận là vô dụng, do đó không hề có Quyết định hay Ý Chí, tức là không có Lựa chọn.

Tr. 97, d. 19. So sánh với mô tả trong *Rhetoric*, 1 10, *esti d hae men boulaeis agathou orexis (oudeis gar bouletai all ae otan oiaetho einai agathon).*

Tr. 100, d. 12. Một viên đá từng chuyển động không thể bị thu lại, bởi vì nó bị đặt dưới sự vận hành của luật tự nhiên, một thứ không thể kiểm soát hay thay đổi, do đó trong sự sa sút Đạo đức, có một điểm mà ở đó lực hấp dẫn vận hành một cách không thể thu hồi, "có một biên giới đối với sự bất cẩn và cư xử bậy bạ vi phạm, ở đây không có chỗ cho sự trả đũa trong bản chất của vật". Cuốn *Analogy* của Bishop Butler, Phần Đầu, chương 11.

Tr. 101, d. 33. Thói quen được hình thành bởi hành động theo một cách ở những hoàn cảnh cụ thể mà chúng ta chỉ lựa chọn cách chúng ta hành động chứ không phải hoàn cảnh mà chúng ta bị chi phối.

Tr. 103, d. 7. "*Moral Courage* (Dũng Cảm)" là cụm từ của chúng ta.

Tr. 104, d. 31. Ý nghĩa của đoạn này có thể được truyền tải một cách nôm na ngoại trừ cách sử dụng viết lại câu.

"Đối tượng của mỗi hành động riêng rẽ là sự tương ứng với thói quen mà chúng đi tới mẫu hình. Dũng cảm là thói quen mà các hành động dũng cảm riêng rẽ đi tới mẫu hình, do đó đối tượng của chúng là tương ứng với Dũng cảm, tức là bản thân Dũng cảm. Nhưng Dũng cảm thì đáng kính trọng (hàm ý mục đích và đối tượng của nó là sự kính trọng, bởi mọi thứ được gọi tên theo mục đích và đối tượng của chúng), do đó đối tượng của mỗi hành động dũng cảm riêng rẽ là sự kính trọng."

Tr. 106, d. 16. Bởi Dũng cảm thực sự là bắt buộc. 1. Trân trọng chính xác hiểm nguy. 2. Một động cơ thích đáng để kháng cự nỗi sợ. Mỗi loại Giả mạo sẽ thất bại trong một hoặc hai cách này, hoặc cả hai.

Tr. 107, d. 18. Điều này có thể chỉ có nghĩa đơn thuần là "ai đưa ra yêu cầu nghiêm khắc" không được nao núng, tức ngầm định sự bắt buộc. Từ này có thể có nghĩa được đưa ra ở trên, có vẻ hơi gượng ép.

Tr. 107, d. 26. Xem Quyển VI, chương XIII, gần cuối *sokrataes aehen oun logous tas aretas oeto einai (epiotaemas gar einai pasas)*.

Tr. 108, d. 4. Chẳng hạn như tiếng ồn, chuyển động nhanh và sự nhầm lẫn rõ ràng mà đối với người có mắt và tai thiếu kinh nghiệm sẽ trở thành đáng báo động. Vì vậy, Livy nói về những người Gauls, câu 37, *Nata in vanos tumultus gens*.

Tr. 108, d. 20. Tại Coronea ở Boeotia, nhân dịp thành cổ bị phản bội dâng cho những người Phocians. "Các thành viên" là quân đội Boeotian, Politika Coroneans.

Tr. 108, d. 25. Do sự khác biệt của thì động từ, có vẻ như Aristotle đã trộn lẫn hai sự vật, bắt đầu nói về trường hợp cụ thể, và sau đó lại đưa vào tuyên bố chung. Đây là điều hiếm hoi cần học tập.

Tr. 112, d. 32. Ý nghĩa của cụm từ *kata sumbebaekos*, như được sử dụng ở đây, được đưa ra trong Quyển VII, chương X. *ei gar tis todi dia todi aireitai ae diokei, kath ahuto men touto diokei kai aireitai, kata sumbebaekos de to proteron.*

Tr. 141, d. 15. Có lẽ là "những điều phản ánh danh tiếng trên chúng" như trên trang 95.

Tr. 144, d. 33. Quyển VII.

Tr. 145, d. 11. Mỗi thuật ngữ là quan trọng trong việc tạo nên đặc tính của Công Chính, con người phải có năng lực, thực hiện các hành vi và thực hiện chúng từ sự lựa chọn đạo đức.

Tr. 146, d. 3. Nhưng không phải lúc nào cũng vậy. [tiếng Hy Lạp: *Philein*], chẳng hạn, có hai nghĩa, "yêu" và "hôn", *misein* chỉ có một. *Topics*, I. chương. XIII. 5.

Tr. 146, d. 8. Mọi thứ *homonuma* chỉ có tên chung, bản thân chúng khác nhau. Do đó, *homonumia* rất gần gũi khi sự khác biệt là rất nhỏ mặc dù trên thực tế là vẫn có. Không có cụm từ tiếng Anh nào cho *homonumia*, "không rõ ràng" được áp dụng cho một thuật ngữ chứ không phải những trường hợp khác nhau của nó.

Tr. 146, d. 24. Xem Quyển I. chương. I. t*oiautaen de tina planaen echei kai tagatha k.t.l*.

Tr. 148, d. 9. Một người đàn ông thường xuyên say rượu một mình được luật pháp của chúng ta coi như đóng khung đồi bại của anh ta trong bản thân và luật pháp do đó không cố gắng chạm vào anh ta; một ẩn sĩ tôn giáo có thể được xem như một người giới hạn phẩm hạnh của mình trong chính bản thân ông ấy.

Tr. 149, d. 8. Xem lý giải của Sejanus và Livia. Tac. Annal. IV. 3.

Trang 105, 1. 31. Văn bản của Cardwell, ở đây đưa ra *paranomon*, cho ta cảm giác dễ dàng và tự nhiên hơn nhiều. Tất cả Bất Chính đều vi phạm pháp luật, nhưng chỉ những loại đặc biệt vi phạm Công Bằng; và do đó là những hành vi bất hợp pháp: những hành vi bất công: Bất Chính phổ quát: Bất Chính cụ thể tức là như toàn bộ một phần. Có một cách đọc cũng làm thay đổi các từ trong ngoặc đơn, nhưng điều này hầu như không ảnh hưởng đến ý chính của đoạn văn.

Tr. 149, d. 30. Có hai lý do tại sao các tính cách không nhất thiết phải trùng khớp. Anh ta là một công dân tốt, người làm hết sức mình để giúp đỡ *politeia* mà anh ta đang sống, nhưng điều này có thể bị lỗi, do đó, vì vậy anh ta tốt trong chừng mực đó.

Một lần nữa, vậy là đủ, nói về Cộng đồng, rằng anh ta làm những công việc của một người đàn ông tốt nhưng vì sự hoàn hảo của tính cách cá nhân của anh ta, anh ta phải thực hiện chúng một cách có phẩm hạnh. Một người đàn ông có thể chuyển động đúng đắn trong quỹ đạo xã hội của mình, mà không quay vòng ngay trên trục của chính mình.

Câu hỏi được tranh luận trong *Chính trị luận*, III. 2. So sánh sự khác biệt giữa người đàn ông dũng cảm và người lính tốt (*supra*, Quyển III. Chương. XII.), Và cũng là Bài giảng đầu tiên của Giám mục Butler.

Tr. 151, d. 23. Các thuật ngữ được sử dụng cho người.

Tr. 152, d. 10. *monadika arithme* có nghĩa là những con số, 4, 20, 50, v.v., *olos arithmos* những con số này được minh họa, 4 con ngựa, 20 con cừu, v.v.

Tr. 152, d. 24. Lợi nhuận của một giao dịch thương mại (giả sử 1000 bảng) sẽ được chia cho A và B, theo tỷ lệ 2:3 (là vấn đề thực sự cần giải quyết); vậy thì,

A: B. 400: 600.

A 400 : B 600 (có thể thay thế, và giả sử một giá trị cho A và B, để làm cho chúng cân đối với các khoản tiền tương ứng).

A + 400 : B + 600 :: A B. Điều này thể hiện phân phối thực tế; sự công bằng của nó phụ thuộc hoàn toàn vào tỷ lệ đầu tiên.

Tr. 153, d. 18. tức là Công Chính Điều Chỉnh được đưa ra bằng cách lấy đi từ người làm sai và thêm vào bên bị tổn hại.

Tr. 154, d. 12. "Các thẩm phán" của Quân vương.

Tr. 155, d. 12. Tôi đã bỏ qua ba dòng tiếp theo, vì chúng dường như không còn ở đây, và xuất hiện tự nhiên hơn nhiều sau đó; ít có khả năng là ban đầu chúng được viết hai lần, một người có lẽ được quyền trao cho Aristotle lợi ích của sự nghi ngờ, và kết luận rằng ông đặt chúng ở nơi chúng có ý nghĩa tốt nhất.

Tr. 155, d. 19. Điều này tôi tin là ý nghĩa của đoạn văn nhưng không thể nói rằng có thể tách chúng ra khỏi các từ ngữ.

Tr. 156, d. 8. Điều này rõ ràng trái ngược với những gì đã nói trước đây, nhưng không thực sự như vậy. Aristotle không muốn nói là người đàn ông có thẩm quyền tấn công một cách sai trái, nhưng anh ta đưa ra trường hợp cực đoan của Có qua có lại đơn giản, và trong trường hợp thứ hai, người đàn ông đánh một người có thẩm quyền đã phạm hai tội, một là chống lại người đó (và cho đến nay họ bình đẳng với nhau), và một cái khác chống lại thẩm quyền.

Tr. 156, d. 20. *Charis* biểu thị, Thứ nhất, một cảm giác thiện chí đưa ra trong một hành động thiện chí vô thưởng vô phạt, Thứ hai, ảnh hưởng của hành động thiện chí này đối với một tâm hồn hào phóng; Thứ ba, hiệu ứng này đưa ra trong một sự đáp trả của thiện chí.

Tr. 158, d. 11. Người Thợ đóng giày sẽ có một ngôi nhà trong khi Thợ xây chỉ có (giả sử) một đôi giày, hoặc trong tất cả các trường hợp không nhiều như anh ta nên sở hữu. Do đó, người sản xuất các công cụ ít giá trị nhất sẽ có giá trị cao nhất và ngược lại.

Áp dụng, như tôi đã làm, việc đọc mà bỏ qua *ou* ở *dei dgein*, chúng ta có đơn giản là sự lặp lại của sự thận trọng, mà trước khi Có qua có lại được đạt tới, phải có cùng tỷ lệ giữa các dụng cụ như giữa những con người, tức là tỷ lệ của công bằng.

Nếu chúng ta thừa nhận *ou*, ý nghĩa có thể là, bạn không được sự chênh lệch vừa nói ở trên vào tỷ lệ *eteron kai ouk ison*, vì mục đích thương mại tất cả mọi người đều bình đẳng.

Nói rằng Thợ xây đối với Thợ đóng giày theo tỷ lệ 10 : 1. Sau đó, phải có cùng một tỷ lệ giữa các công cụ, do đó, người nghệ nhân cao nhất sẽ sử dụng tốt nhất các công cụ có giá trị nhất, do đó kết hợp trong chính mình cả hai *uperochai*. Sau đây là ba trường hợp, cho trước 100 sản phẩm giày = 1 cái nhà.

Thợ xây	*Thợ đóng giày*	*1 sản phẩm giày*	*1 căn nhà* - sai

Thợ xây	*Thợ đóng giày*	*100 sản phẩm giày*	*1 căn nhà* - đúng
Thợ xây	*Thợ đóng giày*	*10 (100 sản phẩm giày)*	*1 căn nhà* - sai

Tr. 160, d. 9. Mọi hành động bất chính đều thể hiện *to adikon*, đó là sự vi phạm *to ison*, và do đó ngụ ý một phần nhiều hơn và một phần ít hơn, phần nhiều hơn rơi vào người làm sai, phần ít hơn rơi vào người bị hại, hoặc bị thương.

Tr. 161, d. 1. Trong một nền dân chủ thuần túy, con người hoàn toàn, tức ở mặt số lượng, bình đẳng với nhau, còn trong các hình thức thể chế khác chỉ bình đẳng với nhau một cách tương đối. Do đó, kẻ thần dân mạt hạng nhất của nước Anh cũng bình đẳng một cách tương đối với Quốc vương, nghĩa là, cũng được bảo đảm đầy đủ về quyền lợi như Quốc vương.

Tr. 163, d. 1. Hoặc, theo như cách đọc của Cardwell *kineton ou mentoi pan* "nhưng trong số chúng ta những điều Công chính, có thể biến đổi một cách tự nhiên, nhưng chắc chắn rằng tất cả những điều Công chính không phải như vậy". Ý nghĩa của đoạn văn không bị ảnh hưởng bởi cách đọc ấy. Trong văn bản của Bekker, chúng ta phải lấy *kineton* với nghĩa giống như *kinoumenon*, tức là "dẫu vậy, chúng tôi thừa nhận không có điều gì chưa từng một vài lần bị bác bỏ ", v.v ... Với Cardwell, *kineton* sẽ có nghĩa là "không chỉ *có* thay đổi mà còn *có thể* thay đổi."

Tr. 163, d. 25. Giết người là bất chính theo luật tự nhiên, còn Buôn lậu là theo luật ban hành. Do đó, bất kỳ hành động nào có thể được viện dẫn đến một trong hai đề mục này là một hành động bất chính, hoặc, như Giám mục Butler nói, đó là một hành động bất chính về mặt vật chất. Vì vậy, nhiều điều có thể được quyết định mà không cần hỏi ý kiến người tham gia. Xem ghi chú ở Tr. , d. .

Tr. 166, d. 15. "Khác biệt với khổ đau hoặc mất mát." Bài giảng của Giám mục Butler về Phẫn nộ. Xem thêm, Rhet. 11. 2 Def. của *orgae*.

Tr. 166, d. 21. Phương pháp đọc đoạn văn này được lấy từ Zell như được trích dẫn trong Ghi chú của Cardwell, và dường như mang lại ý nghĩa tốt nhất. *The Paraphrast* cho rằng:

"Nhưng kẻ gây hấn không phải là không biết rằng anh ta đã bắt đầu, và vì vậy anh ta cảm thấy mình đã sai [và sẽ không thừa nhận rằng anh ta là kẻ gây hấn], còn người kia thì không."

Tr. 167, d. 20. Như khi một người đàn ông "được biện hộ tại Chợ Cỏ", tức là treo cổ. Tr.. , d.. . Trường hợp kho hàng hóa hữu hạn, nếu bất kỳ cá nhân nào nhận nhiều hơn phần mình đáng được hưởng, ai đó khác phải nhận được ít hơn; nhưng khi mọi thứ nhiều vô hạn, hoặc không có môt chút hàng hóa nào, điều này không thể xảy ra.

Tr. 171, d. 27. Tham khảo chương VII. trong đó người ta nói rằng luật pháp xem các bên liên quan trong một trường hợp bất chính nào đó ban đầu bình đẳng với nhau, nhưng giờ đây không bình đẳng, kẻ làm sai là kẻ được lợi và người chịu thiệt là người bị lỗ bởi những hành vi sai trái, nhưng trong trường hợp nói trên giả định rằng chỉ có một bên liên quan.

Tr. 175, d. 32. Vì vậy, trong cuốn *Chính trị luận*, 1. 2. *Hae men gar psuchae tou somatos archei despotikaen archaen, o de nous taes orexeos politikaen kai despotikaev*. So sánh cách lý giải của Giám mục Butler về bản chất con người như một hệ thống – một thẩm quyền khác về những nguyên tắc nhất định, và đặc biệt là sự ưu việt của Lương tâm.

Tr. 177, d. 8. Tôi hiểu rằng những hình minh họa được lấy từ quá trình hạ những quả tạ vào vị trí của nó; chẳng hạn một phiến đá bình thường hoặc đá cẩm thạch, trong một tòa nhà.

Tr. 178, d. 5. Gọi như vậy cho tiện lợi vấn đề Thiết yếu và Dự phòng.

Tr. 178, d. 10. Một người học Toán dễ dàng hơn so với người kia, bằng ngôn ngữ thông thường, anh ta có một năng khiếu về Toán học, nói cách

khác một cái gì đó trong cấu tạo trí tuệ của anh ta thích ứng cho ngành khoa học đó mà nhà Khoa học não bộ cho ta thấy cái bướu biểu thị năng lực này.

Tr. 178, d. 16. Và do đó, vấn đề này tự giải quyết, "Công việc của những người Suy đoán, những người Thực tiễn, và những người có năng lực Lý trí là gì". Xem mô tả về *apetae* ở II. 5.

Tr. 178, d. 29. *praxis* ở đây được sử dụng với ý nghĩa nghiêm ngặt và phù hợp của nó.

Tr. 178, d. 30. Điều đó có nghĩa là, ý chí chờ đợi sự cân nhắc trong đó Lý trí là thẩm phán; khi phán quyết được tuyên bố, Ý chí phải hành động tương ứng.

Câu hỏi trọng tâm luôn luôn là, Điều này có tốt không? Bởi vì Ý chí chỉ bị lay động bởi một ấn tượng về Tốt; Quyết định sau đó sẽ luôn là Có hay không, và bàn tay trí tuệ được đưa ra để nắm bắt trong trường hợp trước, và rút lại ở trường hợp sau.

Cho đến nay, những gì phải diễn ra trong mọi Hành động Đạo đức, dù đúng hay sai, Bộ máy của tâm trí được cho là không bị ảnh hưởng nhưng để tạo thành một Lựa chọn Đạo đức tốt, nghĩa là... một hành động Tốt, Lý trí phải trả lời Có khi cần.

Các trường hợp hành động bị lỗi sẽ là, khi Máy móc hoàn hảo nhưng bị vận hành sai, như trong trường hợp phạm tội cố ý hoặc khi hướng đi của Lý trí là đúng nhưng Ý chí không đi theo hướng đó, nói cách khác, khi Máy móc không hoạt động; như trong trường hợp của [tiếng Hy Lạp: *akrates*] *Hayvideo meliora proboque*, phần tiếp theo của Deteriora.

Tr. 179, d. 8. Xem ghi chú trên [tiếng Hy Lạp: *Arche*] trên Tr. , d. .

Tr. 180, d. 9. Tâm trí có được sự thật, hoặc là vì chính sự thật đó ([tiếng Hy Lạp: *aplos*]), hoặc vì một cái gì đó sâu xa hơn ([tiếng Hy Lạp: *eneka tinos*]). Nếu là trường hợp đầu tiên thì hoặc là theo tam đoạn luận ([tiếng Hy Lạp: *episteme*]), hoặc là không theo tam đoạn luận ([tiếng Hy Lạp: *nous*]) hoặc bằng cách kết hợp hai phương thức ([tiếng Hy Lạp: *sophla*]).

Nếu là trường hợp thứ hai, hoặc là nhắm đến hành động ([tiếng Hy Lạp: *phronesis*]), hoặc là nhắm đến tạo ra ([tiếng Hy Lạp: *techne*]).

Nếu không. Tâm trí suy ngẫm về Vật chất Thiết yếu hoặc Dự phòng. Nếu thiết yếu, các Nguyên tắc ([tiếng Hy Lạp: *nous*]), Các khoản Khấu trừ ([tiếng Hy Lạp: *episteme*]) hoặc Hỗn hợp ([tiếng Hy Lạp: *sophla*]). Nếu Dự phòng, Hành động ([tiếng Hy Lạp: *phronesis*]), Sản xuất ([tiếng Hy Lạp: *techen*]). (Giphanius được trích dẫn trong ghi chú của Cardwell.)

Tr. 180, d. 19. Người thợ sửa giày đang làm việc để làm giày, để phủ lên chân ai đó và cái giá phải trả, tức là sản phẩm của ngành công nghiệp của anh ta, cho phép anh ta đỡ đần vợ con; do vậy việc sản xuất của anh ta phụ thuộc vào Hành động Đạo Đức.

Tr. 180, d. 22. Có thể giả định một cách hợp lý rằng Aristotle do đó sẽ không thay đổi cụm từ của mình khi không tạo ra sự khác biệt thực sự về ý nghĩa. Sự khác biệt đó được thiết lập, tôi nghĩ, trên hai nghĩa của *orexis* trước khi ám chỉ (chú thích, Tr.. , d..). Sự thôi thúc đầu tiên của tâm trí đối với Hành động có thể được đưa ra bởi một mong muốn mơ hồ hoặc bởi gợi ý của Lý trí. Mong muốn mơ hồ đi qua giai đoạn có chủ ý sẽ phát sinh trong Lựa chọn Đạo đức. Lý trí phải thu nạp Ý chí trước khi bất kỳ hành động nào có thể diễn ra.

Lý trí phải là người khởi tạo trong mọi trường hợp, như Giám mục Butler nhận thấy rằng Lương tâm nên đóng vai trò này. Nếu vậy, mọi hành động của Lựa chọn Đạo đức sẽ là *orektikos nous*.

Nhưng một chức năng rõ ràng của các cảm giác và cảm xúc trong bản chất tổng hợp của chúng ta là thúc đẩy Hành động, trong khi Lý trí và Lương tâm thì không: sao cho trên thực tế Lựa chọn Đạo đức của chúng ta, nói chung, được mô tả một cách hợp lý là *orexis dianoetike*. Xem Bài giảng II của Giám mục Butler. và Bài giảng Đầu tiên về Từ bi.

Tr. 180, d. 23. Đây là tuyên bố mở đầu của *Post Analytics*.

Tr. 180, d. 26. Aristotle trong phân tích logic của mình về Quy nạp, *Prior. Analytics* II. 25, định nghĩa nó là "việc chứng minh sự kế thừa của

thuật ngữ chính ở giữa (tức là chứng minh tính đúng đắn của tiền đề chính trong hình. 1) thông qua thuật ngữ phụ". Ông giả định một Tam đoạn luận trong Hình đầu tiên với một kết luận khẳng định mang tính phổ quát, trên cơ sở một khẳng định phổ quát, phổ quát được chứng minh bởi Quy nạp. Học thuyết của ông bật lên một phép tắc ông trích dẫn. "Nếu cùng một thuật ngữ làm cơ sở cho hai thuật ngữ khác, một trong đó đồng bộ với thuật ngữ ban đầu, và thuật ngữ kia dựa trên thuật ngữ đồng bộ này." Thực tế của tính đồng bộ này phải được xác định bởi *nous*, nói cách khác, bởi Khả năng quy nạp. Chúng tôi sẽ dùng ví dụ của Aldrich.

Tất cả Nam châm đều hút sắt A B C là Nam châm A B C hút sắt	Tam đoạn luận giả thuyết từ một khẳng định phổ quát.
A B C hút sắt	Vấn đề quan sát và thí nghiệm
Tất cả các Nam châm là A B C	(Giả sử bởi *nous*, tức là năng lực quy nạp)
Tất cả các Nam châm đều hút sắt	(Tiền đề chính của Tam đoạn luận cuối cùng đã được chứng minh bằng cách sử dụng thuật ngữ phụ trong thuật ngữ ở giữa.)

Hoặc, theo kinh điển được trích dẫn ở trên:

A B C là Nam châm.

A B C thu hút sắt.

Nhưng *nous* nói với tôi rằng thuật ngữ Nam châm là đồng bộ với thuật ngữ A B C, do đó, với tất cả các Nam châm tôi đều có thể dự đoán rằng chúng hút sắt.

Quy nạp được Aristotle nói là *hoia phanton*, nhưng ông nói ở cùng một nơi rằng bởi lý do này, chúng ta phải hình dung *noehin* thuật ngữ có chứa các ví dụ cụ thể (như ABC ở trên) như là được tạo nên bởi các Cá nhân.

Nếu Quy nạp ám chỉ việc kiểm tra thực tế tất cả các trường hợp cụ thể thì nó sẽ không còn là Lý trí nữa và chìm vào những hành vi lặp đi lặp lại của Sự nhận biết đơn thuần (*Simple Apprehension*), đó thực sự là việc bắc cầu nối qua một vực thẳm, không phải là những bậc thang cắt vào trong tảng đá ở hai bên để cho phép chúng ta bước đi vào và ra khỏi nó. Nó là một nhánh của Lý luận khả dĩ, và tính hợp lệ của nó phụ thuộc hoàn toàn vào bản chất của tâm trí cụ thể thực hiện nó. Quy nạp Nhanh luôn là một dấu ấn riêng biệt của Thiên tài, sự chắc chắn được tạo ra bởi nó là Chủ quan và không Khách quan. Nó có thể có ích khi được trình bày theo phương pháp Tam đoạn luận, nhưng Tam đoạn luận trình bày nó hoặc là vô nghĩa, hoặc chứa một tiền đề theo nghĩa đen là sai. Sẽ rất hữu ích khi so sánh về chủ đề Quy nạp vì thuật ngữ này được Aristotle sử dụng, *Analytica Prior*. II 25 26 *Analytica Post*. I. 1, 3 và I. Chủ đề VI I và X.

Tr. 181, d. 3. Tham khảo *Post Analyt* I II và không thể hiểu lý giải của [tiếng Hy Lạp: *epistaemae*] mà không đọc kỹ chương này, các bổ sung cho định nghĩa liên quan đến bản chất của các tiền đề từ đó *epistaemae* người ta rút ra kết luận rằng chúng là "đúng, nguyên tắc đầu tiên không có bằng chứng tam đoạn luận, được biết đến nhiều hơn kết luận, trước đó và các nguyên nhân của nó." (Xem phần phụ lục của Quyển này.)

Tr. 181, d. 17. Đây là thử nghiệm phân chia logic chính xác, rằng *membra dividentia* sẽ bị phản đối, tức là không bao gồm cái này bởi cái kia.

Tr. 181, d. 18. Ý nghĩa của *hepehi* dường như là thế này: sự hấp dẫn được tạo ra trong trường hợp đầu tiên đối với ngôn ngữ phổ biến, giống như trường hợp của *epistaemae*, và sẽ thuộc về *phronaesis* và *sophia*.

Chúng ta thường gọi Kiến trúc là một Nghệ thuật, và những thứ tương tự, do đó, cái tên Nghệ thuật và những thứ tương tự bằng cách nào đó liên quan đến nhau để chứng minh rằng kết nối đó là "sự đồng bộ", chúng ta căn cứ một cái dựa trên một cái khác và sau đó đơn giản là chuyển đổi lời tuyên bố, đây là phép kiểm tra phù hợp của bất kỳ định nghĩa logic, hoặc của bất kỳ thuộc tính cụ thể nào. Xem các chủ đề, 1. VI.

Tr. 182, d. 10. Xem dụ ngôn của Steward bất chính, trong đó ý nghĩa phổ biến của *phronaesis* được đưa ra dút khoát; *ephaenesen ho Kurios ton oikonomon taes adikias oti phronimos epoiaesen hoti ohi viohi tou aionos toutou phronimoteroi, k.t.l.* - Luke XVI. 8.

Tr. 182, d. 13. So sánh *aplos* và *kath 'ekasta pepaideumenos* của Quyển I. chương I.

Tr. 183, d. 9. Hai khía cạnh mà qua đó Phẩm hạnh có thể được coi là xác nhận sự trung thành của các tác nhân đạo đức, là đúng đắn và thực sự phù hợp, bởi vì Lương tâm và lòng Tự ái Hợp lý là hai Nguyên tắc vốn dĩ tối cao của cấu trúc đạo đức của chúng ta và "Lương tâm và Tự ái, nếu chúng ta hiểu được hạnh phúc thực sự của mình, luôn dẫn chúng ta theo cùng một cách." Giám mục Butler, cuối Bài giảng III.

Và một lần nữa:

"Nếu một sự quan tâm có nghĩa là một cái nhìn thực tiễn liên quan đến toàn bộ Hạnh phúc của chúng ta thì điều này không chỉ trùng với nguyên tắc Phẩm hạnh hay Đạo đức, mà là một phần của chính ý tưởng ấy. Và hiển nhiên là lòng Tự ái Hợp lý muốn được cải thiện thực sự như bất kỳ nguyên tắc nào trong bản chất của chúng ta. Vì vậy, có rất ít nguyên nhân để các nhà Đạo đức học từ chối nguyên tắc này." Từ ghi chú về phần IV. của chương về Kỷ luật Đạo đức, *Analogy*, phần I chương. V.

Tr. 183, d. 9. Xem ghi chú trên *Arche* trên ***Tr. 41, d. 5***.

Người học sinh sẽ thấy nó có giá trị khi so sánh đoạn văn này với đoạn sau đây - Chương. XIII của cuốn sách này bắt đầu *e d 'exis to ommati touto*

k. t. l - VII. 4. *eti kai ode Physikos. k.t.l.* VII. 9. - *ae gar arethae kai ae mochthaeria. k.t.l.* - III. 7 *ad finem. ei de tis legoi. k.t.l.*

Tr. 183, d. 24. Điều này không hoàn toàn hợp lý. Được sử dụng theo nghĩa nghiêm ngặt của nó, Nghệ thuật không thừa nhận các mức độ xuất sắc lớn hơn chút nào so với Trí tuệ Thực tiễn. Trong ngôn ngữ phổ biến, chúng tôi sử dụng thuật ngữ "người khôn ngoan hơn", cũng như "nghệ sĩ giỏi hơn" thực sự biểu thị trong từng trường hợp mức độ gần đúng khác nhau đối với Trí tuệ Thực tiễn và Nghệ thuật, *dia to ginesthai tous epainous di anaphoras*. I. 12.

Tr. 183, d. 26. Anh ta sẽ là một Nhà hóa học giỏi hơn, nên hạ độc một cách có chủ ý, hơn là kẻ có ấn tượng phổ biến là " Muối Epsom có nghĩa là Oxalic acid và Syrup của Senna Cồn thuốc phiện ."

Tr. 184, d. 26.Thuật ngữ Trí tuệ được sử dụng trong Bản dịch tiếng Anh của *Cựu Ước* theo nghĩa đầu tiên được trao cho *Soria* ở đây. "Sau đó, hãy rèn Bezaleel và Ahohab, và *mọi người có trái tim thông thái, trong ấy Chúa ban khôn ngoan và hiểu biết* để biết cách làm việc theo cách thức phục vụ thánh địa" *Exodus* XXXVI. I.

Tr. 185, d. 12. *Epistimi* và *Nous,* (theo nghĩa chặt chẽ, vì nó được sử dụng theo nhiều nghĩa khác nhau trong cuốn sách này) là những phần khác nhau của toàn bộ chức năng *sophia*, *epistimi* đưa ra kết luận, được rút ra bởi lý luận chặt chẽ từ các Nguyên tắc thuộc một loại nào đó mà *Nous* cung cấp. Có thể hình dung rằng một người đàn ông có thể tiếp tục đạt được những nguyên tắc này bằng Trực giác và không bao giờ suy luận từ chúng, và vì vậy *Nous* có thể tồn tại độc lập với *epistimi*, nhưng không phải trường hợp ngược lại. Đặt hai người lại với nhau, đầu vào thân cây, và bạn tạo thành sinh thể *Sophia*. Có ba nhánh của *sophia*, theo Triết học Hy Lạp, *Theologicae, Mathimatikae, Phisikae*. "Khoa học" có lẽ là thuật ngữ tiếng Anh gần nhất, nhưng chúng ta không có thuật ngữ gì thực sự tương đương.

Tr. 185, d. 14. *Politikae* ở đây được sử dụng theo nghĩa rộng nhất của nó, *phronesis* sẽ là Dụng cụ chính của nó.

Tr. 186, d. 2. Khả năng liên quan đến đó là *Phisikae Sophia*.

Tr. 186, d. 34. Trong mỗi nhánh của Hành động Đạo đức trong đó Trí tuệ Thực tiễn được sử dụng sẽ có những nguyên tắc chung và việc áp dụng chúng, nhưng trong một số nhánh có những tên riêng biệt được sử dụng cho các hoạt động của Trí tuệ Thực tiễn, trong những nhánh khác thì không.

Do đó, Trí tuệ Thực tiễn, khi được sử dụng dựa trên các nguyên tắc chung của Chính thể Dân sự, được gọi là Pháp luật, vì công việc vận hành các chức năng cụ thể của nó được gọi đơn giản là Chính thể. Trong Quản lý Nội địa, tất nhiên có các Quy tắc chung, và cả ứng dụng cụ thể của chúng; nhưng ở đây các khả năng chỉ được gọi bằng một tên. Cũng vậy khi Tư Lợi là đối tượng của Trí tuệ Thực tiễn.

Tr. 187, d. 10. *Cheiropechnai*, "Những công nhân đơn thuần của chúng ta trong công việc Công cộng." (Chalmer)

Tr. 187, d. 15. Trí tuệ Thực tiễn có thể được sử dụng hoặc để nói về Bản ngã, (đó là *phronesis* đích thực) hoặc không-Bản ngã, tức hoặc là gia đình của một người = *ikonomikae*, hoặc cộng đồng của một người = *politikae*, nhưng ở đây, người tối cao và cấp dưới được phân biệt, người trước là *nomothetikae*, người sau *politikae*, có chức năng là sự cân nhắc và thực thi công lý.

Tr. 187, d. 30. Nhưng điều này có thể được thực hiện ở đâu, nếu không có cộng đồng? Xem cách lý giải của Horace về cách mà cha ông ta bắt ông ta học hỏi những chỉ dẫn từ những tấm gương trong xã hội xung quanh anh ta. 1. Sat. IV. 105, v.v ... Xem thêm Giám mục Butler, *Analogy*, phần I. chương V. đoạn. III.

Toàn bộ vấn đề về Đạo đức Vị kỷ được xử lý trong ba Bài giảng đầu tiên và thứ mười một của Giám mục Butler, trong đó ông cho thấy sự trùng hợp trong thực tế của lòng Tự ái giác ngộ và lòng Nhân ái hay tình yêu đối với kẻ khác. So sánh với những gì được nói trong Quyển đầu tiên của chuyên luận này, chương V., về *autarkeia*.

Tr. 187, d. 31. Chính xác hơn "ngụ ý", cụ thể là, rằng Trí tuệ Thực tiễn là kết quả của kinh nghiệm.

Tr. 188, d. 5. Quan sát này dường như được đưa ra, đơn giản là vì được đề xuất bởi quan sát cuối cùng, chứ không phải vì có chút gì liên quan đến vấn đề đang thảo luận.

Tr. 188, d. 9. Một ví dụ về Nguyên tắc đạt được *aisthesei*.

(Quyển I. chương. VIII.)

Tr. 188, d. 18. Các trường hợp cụ thể được gọi là *eschata* bởi vì chúng được đưa vào cuối cùng trong quá trình cân nhắc, nhưng tiếp sau đó chúng ta có thuật ngữ áp dụng cho những nguyên tắc đầu tiên, bởi vì chúng đứng ở một thái cực, và những sự thật ở thái cực kia, của dòng hành động.

Tr. 188, d. 28. Tôi thích cách đọc *e phronesis*, điều này mang lại ý nghĩa này, "Vậy, như tôi đã nói, Trí tuệ Thực tiễn là ý nghĩa kiểu này, còn cái kia mà chúng tôi đề cập là một ý nghĩa khác." Trong một đoạn văn hoàn toàn không quan trọng, và bị ném vào gần như một cách thông tục, ta không cần thiết phải quá câu nệ về một điểm như vậy.

Tr. 189, d. 8. Định nghĩa của nó trong *Organon* (*Post Analytica* 1. XXIV.), "Một phỏng đoán hạnh phúc của trung từ mà không có thời gian để xem xét về nó."

Các câu hỏi nêu các hiện tượng, và trung từ là nguyên nhân gây ra sự xác nhận nhanh chóng trong đó tạo thành *anchinoia*. Tất cả những gì nhận được ánh sáng từ mặt trời đều phát sáng ở bên cạnh mặt trời. Mặt trăng nhận ánh sáng từ mặt trời, Mặt trăng phát sáng bên cạnh mặt trời. *Anchinoia* chủ yếu gồm thực tế quan sát được, rằng mặt trăng sáng ở bên cạnh mặt trời.

Tr. 189, d. 17. Quan điểm là một hành vi hoàn chỉnh, còn sự cân nhắc là một hành vi trí tuệ không hoàn chỉnh.

Tr. 190, d. 4. Mục đích không biện hộ cho Phương tiện.

Tr. 190, d. 13. Ý nghĩa là, có một Mục đích bao gồm tất cả những mục đích khác; và theo nghĩa này *phronesis* có liên quan đến phương tiện,

không phải là Mục đích mà còn có nhiều Mục đích phụ thuộc mà thực tế là các Phương tiện để đạt được Mục đích Tối thượng. Lời khuyên tốt không chỉ đơn thuần liên quan đến Mục đích lớn, mà còn cả những Mục đích cấp dưới *phronesis* được chọn là các phương tiện đúng đắn dẫn tới Mục đích Tối thượng.

Tr. 190, d. 19. Từ tương đối *on* có thể được gọi là *sumpheron*, nhưng *eubonlia* đã được chia thành hai loại, và việc xây dựng này sẽ giới hạn tên cho một trong số họ, đó là *pros ti telos* tương phản với *pros to telos aplos*.

Tr. 191, d. 16. Chúng ta không có thuật ngữ nào có nghĩa gần đúng với nghĩa của từ này,... *suggnomae*.

Tr. 191, d. 27. Nghĩa là, tất nhiên, tất cả những gì liên quan đến Hành động Đạo đức. *Psronaesis* đều tương đương với *euboulia*, danh từ, *gnomae* và *nous* (theo nghĩa mới được gán cho từ này ở đây).

Năng lực hướng dẫn chúng ta thực sự trong tất cả các vấn đề của Hành động Đạo đức là *phronaesis*, tức là Lý Trí được hướng dẫn bởi Thiện chí hoặc Thiện chí được thông báo bởi Lý trí. Nhưng cũng giống như mọi năng lực cơ thể và tâm hồn không thực sự hoạt động cùng một lúc, mặc dù Con người đang hành động, vì vậy những cái tên thích hợp được đặt cho các Chức năng khác nhau của Trí Tuệ Thực Tiễn.

Phải chăng *phronimos* đang lên kế hoạch để đạt được một số Mục đích nào đó? Anh ta sau đó là *euboulos* - Anh ta có đang truyền lại trong khi xem xét những gợi ý của người khác? Có *sunetos* - Anh ta có đang phán xét hành vi của người khác? Anh ta có thừa nhận *gnomae* việc giảm bớt sự nghiêm ngặt của sự công bằng - Anh ta có đang áp dụng Quy tắc chung cho các trường hợp cụ thể không? Anh ta đang thực hiện *nous praktikos* hoặc *agsthaesis* - trong khi trong từng trường hợp và tất cả anh ta là *phronimos*?

Tr. 192, d. 2. Xem ghi chú, trên Tr. 188.

Tr. 192, d. 13. Có những trường hợp chúng ta phải đơn giản chấp nhận hoặc từ chối mà không cần bằng chứng: hoặc khi Nguyên tắc được đưa ra trước mọi sự lý luận, hoặc khi các sự kiện cụ thể được đưa ra trước chúng

ta, đó chẳng qua là những vấn đề của *agsthaesis*. Aristotle ở đây mang đến cả hai trường hợp này trong địa hạt của *nous*, tức là ông ta gọi bằng cái tên này là Năng lực đạt được Chân lý trong mỗi trường hợp.

Tr. 192, d. 20. tức là *syllogisimai ton prakton*.

Tr. 192, d. 22. Xem ghi chú trên *Archae* trên ***Tr. 41, d. 5.*** Theo thực tế và kinh nghiệp trí tuệ, Tiền đề chính của Tam đoạn luận Thực tiễn được đưa vào tâm trí bằng cách liên tục hành động theo Tiền đề phụ (tức là bởi *ethismos*).

Tất cả những gì dễ chịu phải được thực hiện,

Điều này thật dễ chịu,

Điều này phải được thực hiện.

Bằng cách thường xuyên hành động theo Tiền đề Phụ, tức là theo các gợi ý của *epithymia*, một người đàn ông thực sự dần nắm được Tiền đề Chính. Aristotle nói về người đàn ông Thiếu Hoàn Toàn Tự Chủ rằng anh ta bị thuyết phục một cách vững vàng rằng anh ta phù hợp với việc theo đuổi sự thỏa mãn những ham muốn thể xác, *dia toioytos einai oios diokein aytas*. Và phân tích của ông về *akrasia* (trạng thái tiến tới sự từ bỏ hoàn toàn đam mê này) cho thấy rằng mỗi trường hợp những nghị quyết vốn trước đây tốt đẹp nay bị khuất phục bởi cám dỗ *epithymia* đề xuất Tiền đề Phụ của riêng mình thay cho Tiền đề đúng đắn. Quyển VII, VIII và V.

Tr. 192, d. 31. Hậu quả là đây:

Có những trường hợp cả nguyên tắc và sự kiện không thể thừa nhận lý luận, và phải được xác định chính thức bởi *nous*. Điều gì làm cho *nous* là một hướng dẫn thực sự? Chỉ thực hành, tức là kinh nghiệm, và do đó, v.v.

Tr. 193, d. 17. Đây là một ghi chú để giải thích *hygieina* và *euektika*, ông đưa ra ba cách sử dụng thuật ngữ *hygieinon* trong Topics, I. XIII.

), *hygieias poiætikon*: *hygieinon legetai to de phylaktikon, to de sæmantikon.*

Tất nhiên điều tương tự sẽ áp dụng cho *euektikon*.

Tr. 194, d. 9. Sự khỏe mạnh là nguyên nhân chính thức của sức khỏe.

Thuốc men mang tính hiệu quả.

Xem Quyển X. chương. IV. *hosper oud hæ hygieia kai ho iatros homoios aitia esti tou ugiainein*.

Tr. 194, d. 15. *phronæsis* ở đây được sử dụng theo nghĩa một phần để biểu thị Trí tuệ, khác biệt với Đạo đức, yếu tố của Trí tuệ Thực tiễn.

Tr. 194, d. 17. Đây là một trường hợp khác của một quan sát bị ném trong *obiter,* không liên quan đến, nhưng được gợi ý bởi, vấn đề đang bàn luận.

Tr. 194, d. 20. Xem Quyển II. chương III. và V. XIII.

Tr. 195, d. 6. Bài báo được cung cấp tại *panourgous*, vì từ trừu tượng vừa được sử dụng rõ ràng theo nghĩa xấu. "Tùy theo" là tương đương gần nhất với *panourgos*, nhưng gần như một sự thô lỗ thông tục.

Tr. 195, d. 12. Xem ghi chú trên *Archæ* trên ***Tr. 41, d. 5.***

Tr. 195, d. 13. Và đối với Tiền đề Phụ, tất nhiên,

"Hành động đặc biệt này là ."

Chúng ta có thể diễn giải *to telos* thành *ti dei prattein*.

Tr. 195, d. 18. "Hãy nhìn vào bộ mặt của sự thật." Sir T. Browne, Religio Medici.

Tr. 195, d. 25. Thuật ngữ *sophronikoi* phải được hiểu là chi phối việc biểu thị hai thuật ngữ còn lại, không có thuật ngữ Hy Lạp nào để biểu thị trong cả hai trường hợp chỉ là những khuynh hướng đối với những Phẩm hạnh này.

Tr. 196, d. 1. So sánh đoạn văn khi bắt đầu Quyển X. *nun de phainontai ... katokochimon ek tæs aretæs*.

Tr. 196, d. 16. Cần phải nhớ rằng, *phronesis* được sử dụng xuyên suốt chương này theo hai nghĩa, ý thức đúng đắn và đầy đủ của nó về Trí tuệ thực hành và ý nghĩa không hoàn chỉnh của nó chỉ là Yếu tố Trí tuệ của nó.

Tr. 198, d. 1. Cách lý giải của Phẩm hạnh và *Vice* cho đến nay đại diện cho những gì con người có thể là hơn những gì họ đang là. Trong cuốn sách này, chúng tôi có một quan điểm thực tiễn về Phẩm hạnh và Đồi bại, trong sự phát triển hàng ngày của chúng.

Tr. 198, d. 16. Điều này minh họa cho câu thành ngữ, "Những sự Lừa dối của Xác thịt."

Tr. 202, d. 24. Một cách đọc khác bỏ qua *mi*; ý nghĩa của toàn bộ đoạn văn sẽ giống hệt như vậy – nó sẽ chạy như thế, "nếu anh ta bị thuyết phục về sự đúng đắn của những gì anh ta làm, tức là nếu bây giờ anh ta đang hành động theo niềm tin, anh ta có thể dừng lại trong khi niềm tin thay đổi."

Tr. 204, d. 24. Tiền đề Chính và Phụ của *sillogismi ton prakton*

Tr. 205, d. 3. Một số ngụ ý một cách cần thiết kiến thức về những điều cụ thể, một số khác thì không.

Tr. 205, d. 27. Là một sự tương đồng hiện đại, hãy xem Trumbull cũ trong "Red Gautlet của Scott."

Tr. 206, d. 26. Theo tôi hiểu, dù đó là Tiền đề Chính hay Phụ, thì điều luôn đúng là "tất cả những gì ngọt ngào đều dễ chịu", và điều này nữa cũng đúng, rằng "thứ này thật ngọt ngào", những gì trái với Lý trí Đúng là việc đưa Tiền đề Phụ này vào Mệnh đề chính tức là câu châm ngôn phổ quát, cấm nếm thử. Do đó, một người gặp gỡ câu châm ngôn trong tâm trí "Tất cả những sự dư thừa nên được tránh", tại một thời điểm nhất định *aisthisae* nói với anh ta "Chiếc cốc này đã bị vượt quá". Như một vấn đề lý luận đơn thuần, anh ta không thể nhận được kết luận "Chiếc cốc này nên được tránh

né", và bởi cho rằng mình ổn định về mặt đạo đức, anh ta sẽ tránh. Nhưng *epithnmia*, là một khuynh hướng đơn giản đối với sự dễ dãi cho thấy, thay cho Tiền đề Phụ "Cái này quá mức", Tiền đề của chính nó "Cái này ngọt", điều này một lần nữa cho thấy câu châm ngôn hoặc nguyên tắc buông thả *Archae*, "Tất cả những gì ngọt ngào sẽ được nếm thử", và do đó, bằng trình tự logic chặt chẽ, chứng minh "Chiếc ly này sẽ được nếm thử".

Giải pháp sau đó của hiện tượng của *akrasia* là *epithnmia*, bằng hành động trực tiếp của nó đối với bản chất động vật, đã nảy ra vô số gợi ý về Lý Trí Đúng.

Trên vị trí cao của những sự Phổ quát, *epistimi, orthds logos*, dễ dàng đánh bại *epithnmia*. *Akratae*, một giờ trước khi anh ta bị cám dỗ, sẽ không bao giờ cố tình ưu tiên câu châm ngôn "Tất cả những gì ngọt ngào sẽ được nếm" thành "Tất cả những dư thừa là phải tránh né." *akolastos* mới làm như vậy.

Horace có một nhận xét tốt về điều này (II Sat 2):

Quæ virtus et quanta, bom, sit vivere parvo

Discite, non inter lances mensasque nitentes

Verum hic impransi mecum disquirite

So sánh cả Châm ngôn XXIII. 31. "Đừng nhìn vào rượu khi nó có màu đỏ", v.v.

Tr. 207, d. 5. *oron*. Cách lý giải riêng của Aristotle về từ này (Prior Analytica II. 1) là *eis trên protu dialuetai hae*, nhưng cả trong cách lý giải của *nous* và ở đây dường như chính tiền đề này thực sự được chỉ ra bởi nó.

Tr. 208, d. 27. Người Hy Lạp sẽ "tránh nỗi đau quá mức", nhưng điều này không đúng, vì sự đau đớn quá mức sẽ là cơ sở để xin lệnh dịch như trong văn bản, là đoạn văn nằm ngay bên dưới *diokei tas uperbolas kai pheugei metrias lupas*.

Tr. 209, d. 19. So sánh với Giám mục Butler về P*articular Propensions, Analogy.*

Phần I chương V đoạn IV.

Tr. 210, d. 12. Nghĩa là, chúng ở đúng những trạng thái như Đồi bại với Phẩm hạnh.

Tr. 212, d. 26. Tham khảo ý kiến liên quan đến Chương này ở Chương về *orgae* trong *Rhetoric*, II. 2, và Bài giảng của Giám mục Butler về Oán hận.

Tr. 215, d. 34. Lý luận ở đây có phần mơ hồ từ sự súc tích của thành ngữ, phần trình bày sau đây của nó được thêm vào.

Những hành vi của Dục vọng là những hành động sai trái được thực hiện với Vui Thú,

Những hành động sai lầm được thực hiện với Vui Thú, hay là những đối tượng công chính của sự phẫn nộ, *hubpis* được giới thiệu là trường hợp duy nhất mà từ đó Tiền đề này được chứng minh theo lối quy nạp. Xem lý giải của nó trong Chương *Rhetoric* được đề cập trong ghi chú trước.

Giống như các đối tượng công chính hơn của sự phẫn nộ là bất chính hơn,

Những Hành động của Dục vọng là bất chính hơn

Tr. 218, d. 2. *ton dae lechthenton*. Sự khác biệt đáng kể của quan điểm tồn tại như ý nghĩa chính xác của những từ này. Việc chỉnh sửa thay thế *akrataes* cho *akolastos* xóa bỏ mọi khó khăn, vì Tiền đề sau đó sẽ đề cập một cách tự nhiên đến *ton mae proairoumenon* nhưng Zell tuân thủ cách đọc trong văn bản của Bekker, bởi vì thẩm quyền của MSS và các phiên bản cũ đều theo bản ấy.

Tôi hiểu *mallon* sinh ra để sửa đổi từ *malakias*, biểu thị giai đoạn của *akrasia* (không phải a*kolasia*) gây ra bởi nỗi đau.

akolastos cố tình theo đuổi vui thú và giảm bớt đau khổ nếu có một tên riêng cho giai đoạn sau, nó xuất hiện dưới *malakia* gần như bất kỳ thuật ngữ nào khác, mặc dù có lẽ không hoàn toàn đúng.

Hoặc các từ có thể được hiểu là đề cập đến lớp các hành vi sai gây ra bởi việc tránh né đau khổ, dù cố tình hay không, và dĩ nhiên, tên của *malakia* và *akolasia* có thể được đưa ra một cách hợp lý tương ứng.

Tr. 218, d. 1. "Nếu chúng ta đi vào một bệnh viện nơi tất cả đều bị bệnh hoặc chết, chúng ta nên nghĩ rằng những người ốm yếu nhất không thể chịu đựng được khổ đau; một bác sĩ biết mọi chuyện, sẽ nhìn họ với sự tuyệt vọng. Và sẽ có một sự hành hạ của linh hồn cũng như thể xác, trong đó các triệu chứng đầu tiên của niềm hy vọng trở lại là nỗi đau đớn và thống khổ", Sewell, Bài giảng cho Thanh niên (Bài giảng XII.)

Tr. 218, d. 13. Trước thời điểm xét xử, người đàn ông cố ý đưa ra Lựa chọn Đạo đức của mình để hành động đúng đắn, nhưng, tại thời điểm hành động, sự khao khát mãnh liệt khiến anh ta chống lại sự lựa chọn này, Ý Chí của anh ta không hành động theo với sự khẳng định hoặc phủ định của Lý Trí của chính bản thân. Những hành động của anh ấy là hỗn hợp. Xem Quyển III. chương I, và ghi chú ở Tr. 174.

Tr. 219, d. 24. Hãy để một người đúng giờ theo nguyên tắc đối với bất kỳ công vụ nào trong ngày, và tất nhiên, anh ta phải giữ tất cả những công vụ khác của mình ở vị trí đúng đắn của chúng; và vì vậy thường sẽ mang một vẻ ngoài tỉ mỉ một cách không cần thiết trong những chuyện vặt vãnh.

Tr. 220, d. 27. Bởi vì anh ta thiếu những sự thúc đẩy hành động nhỏ này, vốn nhằm mục đích cung cấp những sai sót của Nguyên tắc cao hơn.

Xem Bài giảng đầu tiên của Giám mục Butler về lòng Từ bi và kết luận về ghi chú trên Tr. 174.

Tr. 228, d. 17. Từ bỏ cách chấm câu của Bekker và đọc *mae agathon*, cho một ý nghĩa rõ ràng hơn.

“Tại sao anh ta sẽ muốn điều đó với giả định rằng nó không tốt? Anh ta có thể sống ngay cả với Đau khổ bởi vì,” v.v.

Tr. 229, d. 9. *pheugei* có thể được cho rằng tương đương với *pheugouoi* và do đó cân bằng *chairouoi*. Nhưng hãy so sánh Chương VIII (Bekker).

Tr. 233, d. 8. “Đừng nợ ai, nhưng hãy yêu thương lẫn nhau vì người nào yêu kẻ khác tức là đã làm theo Luật pháp.” Romans XIII. 8.

Tr. 233, d. 23. *kerameis*. Câu Thành ngữ đầy đủ là một d. từ Hesiod, *kahi keramehus keramei koteei kai tektoni tekton.*

Tr. 235, d. 6. Do đó, theo nghĩa này, nó được hát về bà Gilpin rằng bà ta

“hai chai đá được tìm thấy,

Để giữ thứ rượu mà bà ta *yêu*,

Và giữ cho nó an toàn và lành lặn. “

Tr. 237, d. 30. Cách đọc của Cardwell, *tautae gar omoioi, kai ta loipa* ở đây được áp dụng, vì mang lại ý nghĩa tốt hơn so với cách của Bekker.

Tr. 243, d. 11. Người Vĩ đại sẽ có quyền trông chờ được nhận Tương giao nhiều hơn những gì anh ta cho đi, nhưng Người đàn ông tốt có thể cảm thấy Tương giao chỉ là dành cho, và theo tỷ lệ với thiện chí của người kia.

Tr. 245, d. 23. Xem ghi chú ở ***Tr. 112, d. 32.***

Tr. 253, d. 29. Xem I. *Topics*, Chương V về các nét nghĩa khác nhau của *tauton*.

Tr. 255, d. 3. “Vì xã hội tương hỗ, sự giúp đỡ và an ủi mà người này phải có từ của người kia, cả trong khi thuận lợi cũng như khó khăn.”

Tr. 257, d. 13. Người nào sẽ cho rằng anh ta là ai, nếu một người từ chối công nhận nghĩa vụ đáp lại sự ưu ái hay lòng tốt.

Tr. 258, d. 15. "Ngay Cả Con Người, Anh ta cũng không nên ăn năn." Số XXIII. 19.

"Trong một vài trường hợp, Ý đồ Thứ hai, hoặc việc làm Triết lý của một Phần tử, rộng hơn Ý đồ Thứ nhất, hoặc cách sử dụng phổ biến." Whately, Logic, III. 10.

Tr. 270, d. 11. "Đôi khi tôi đã xem xét trong trường hợp rắc rối là Chamberlain trong một nhà trọ, nhưng một người là để tham dự cho nhiều khách. Tuy nhiên, giả sử tất cả họ ở trong một phòng, nếu người ta chỉ huy anh ta để đến cửa sổ, và người kia đến bàn, và người khác đến giường, người khác đến ống khói, và người khác đi lên lầu, và người khác đi xuống cầu thang, và ngay lập tức, anh ta sẽ bị phân tâm như thế nào làm hài lòng tất cả mọi người? Nhưng đó là điều kiện đáng buồn của linh hồn này, không chỉ là người hầu mà còn là nô lệ cho tội lỗi. Tự hào gọi tôi đến cửa sổ, háu ăn xuống bàn, bừa bãi trên giường, lười biếng với ống khói, tham vọng ra lệnh cho tôi đi lên lầu, và thèm muốn đi xuống. Những kẻ xấu, tôi thấy, cũng trái ngược với chính họ như với Phẩm hạnh." (Những suy nghĩ tốt của Fuller trong những thời điểm tồi tệ. Những suy ngẫm của Mix't, viii.) ***Tr. 287, d. 13.*** Xem ghi chú, Tr. 64.

Tr. 287, d. 23. Xem Quyển II. chương IX

Tr. 289, d. 4. Xem Quyển I. chương. V. *ad finem*.

Tr. 290, d. 2. Khái niệm được ám chỉ là *idea*: rằng không có lợi ích thực sự đáng kể ngoại trừ *auto agathon*, và do đó, bất cứ điều gì được gọi như vậy đều được đặt tên theo sự tham gia của nó trong đó.

Tr. 290, d. 9. Xem ghi chú ở ***Tr. 183, d. 24***.

Tr. 290, d. 21. Vận động, theo phần phân loại chương xi, *Phân loại học*, của Aristotle, gồm sáu loại:

Từ không tồn tại đến tồn tại... Khởi tạo

Từ tồn tại đến không tồn tại... Hủy diệt

Từ tồn tại đến nhiều hơn... Tăng tiến

Từ tồn tại đến ít hơn... Giảm sút

Từ tồn tại ở đây đến đó... Thay đổi địa điểm

Từ tồn tại theo cách này đến tồn tại theo cách kia... Thay đổi

Tr. 290, d. 28. A có thể đi ngủ nhanh hơn B, nhưng không thể *ngủ nhiều hơn* trong một thời gian nhất định.

Tr. 291, d. 8. Hãy so sánh với Quyển III. chương VI. *osper kai epi ton somaton, k. t. l.*

Tr. 293, d. 10. Tất nhiên đó là một *genesis*.

Tr. 293, d. 13. Nghĩa là, Chuyển động thứ cấp hoàn thành trước toàn bộ Chuyển động.

Tr. 294, d. 12. Vui thú là một cảm giác tức thời, đến nỗi không thể hình dung rằng nó có thể đem chia hoặc là không hoàn toàn; Vui Thú được tiếp diễn dài nhất chỉ là sự nối tiếp của những tia sáng đơn lẻ, nhanh đến mức tạo ra sự xuất hiện của một luồng ánh sáng.

Tr. 297, d. 23. Một người bị cản trở việc đi bộ bởi *allotria haedouae* của việc đọc một cuốn tiểu thuyết, như bởi *oikeia lupae* của bệnh gút ở chân.

Tr. 301, d. 6. Do đó, tôi đã diễn tả *spoudae (ouk agemony to hamartanomenon)*; nhưng, mặc dù thuật ngữ tiếng Anh không lột tả được chiều sâu của tiếng Hy Lạp, nhưng đó là một sự gần đúng với chân lý để kết nối một mục đích nghiêm túc với Hạnh phúc.

Tr. 302, d. 11. Giám mục Butler, *contra* (Bài giảng XV.).

"Tri Kiến không phải là Hạnh phúc phù hợp của chúng ta. Bất cứ ai ít nhất đã có tham dự vào sự việc sẽ thấy rằng đó là việc giành được, chứ không phải là sở hữu, nó (Hạnh phúc – ND), là sự giải trí của tâm trí." Tuy nhiên, hai tuyên bố có thể được dung hòa. Aristotle có thể được hiểu theo nghĩa ông muốn nói rằng, việc theo đuổi kiến thức càng dễ chịu, thì những trở ngại của việc tham gia học càng trở nên bớt nặng nề hơn.

Tr. 302, d. 26. Mệnh đề ngay sau đây cho thấy Aristotle cảm thấy mệnh đề này đáng ngạc nhiên ngay từ cái nhìn đầu tiên, Hạnh phúc đã được thông suốt liên quan đến *energeia*, nhưng lời khẳng định này minh họa và xác nhận những gì đã nói trong ghi chú ở ***Tr. 43, d. 6.***

Tr. 303, d. 4. Điều đó có nghĩa là, ông nhắm đến việc sản xuất không chỉ đơn thuần là một tập hợp hạnh phúc, mà là một tập hợp của các cá nhân hạnh phúc. So sánh với những gì được nói về các nhà Lập pháp trong chương cuối của Quyển I và chương đầu tiên của Quyển II.

Tr. 304, d. 19. Xem ghi chú, ***Tr. 194, d. 15.***

Bảng giải thích khái niệm cần lưu ý

STT	Thuật ngữ tiếng Việt	Thuật ngữ tiếng Anh	Giải thích	Vị trí xuất hiện
1	Điều Tốt Nhất	Chief Good	Mục đích cao nhất cần hướng tới	Quyển I, II, IV, V, VI, VII, VIII, IX,

				X
2	Phẩm Hạnh/ Ưu Việt/ Thiện Lương/ Sự Hoàn Hảo/ Sự Vừa Vặn	Virtue/ Excellence/ Goodness/ Perfection/ Fitness	Chúng tôi chọn dịch tùy theo văn cảnh. Riêng từ "Virtue", chúng tôi chọn dịch là "Phẩm Hạnh" thay vì "Đức Hạnh" vì "Virtue" trong cách dùng của Aristotle không ám chỉ thuần túy đến vấn đề đạo đức. Bản tiếng Anh có nhắc đến "moral virtue" để chỉ phẩm hạnh đạo đức, mà chúng tôi dịch là "đức hạnh".	Quyển I, II, III, IV, V, VI
3	Trung Đạo	The Mean/ Mean	Từ này chúng tôi vay mượn của Phật Giáo để diễn tả xu hướng tránh cực đoan, không buông thả.	Quyển I, II, III, IV, V, VI, VII
4	Lý Trí Đúng	Right Reason	"Trong mọi thói quen mà chúng ta đã nhắc tới một cách rõ ràng, và cũng như đối với mọi thói quen khác, có một tiêu điểm mà với con mắt của người có Lý Trí, anh ta thắt chặt hoặc thả lỏng sợi dây thừng của mình; và có một giới hạn nhất định của những trạng thái trung đạo đó mà chúng ta đã nói là tương ứng với Lý Trí Đúng, và nằm giữa một mặt là thừa và mặt còn lại là thiếu." (*Luân lý học*, quyển VI)	Quyển II, VI, VII

5	Cảm Quan/ Cảm Nhận	Sense	Chúng tôi dịch tùy theo văn cảnh	Quyển IV, VI,

				VII
6	Tri Kiến	Knowledge	Ở đầu quyển VI bản tiếng Anh, dịch giả sử dụng từ "Knowledge" để diễn tả những hiểu biết về chân lý, những điều không thể thay đổi được. Vì vậy, chúng tôi chọn vay mượn khái niệm "Tri Kiến" của Phật Giáo, vì từ "Tri Kiến" bao gồm cả sự nhận biết bằng trí huệ và kiến thức.	Quyển VI, VII, X
7	Khoa Học	Science	Từ "Science" là cách dịch của bản tiếng Anh từ khái niệm "Sophia". "Sophia" bao gồm cả thần học, toán học và khoa học tự nhiên. Trong bản dịch tiếng Anh, dịch giả cũng nói rằng từ "Science" không diễn tả đúng khái niệm "Sophia". Vì vậy, nghĩa của từ "Khoa Học" trong trường hợp này được hiểu rộng hơn so với khái niệm "Khoa Học" ngày nay.	Quyển VI, VII, X
8	Tương Giao	Friendship	Chúng tôi chọn dịch "Friendship" là "Tương Giao" vì trong *Luân lý học*, Aristotle không chỉ đề cập đến các mối quan hệ bạn bè mà còn nhắc đến các loại quan hệ khác. Những quan hệ này, bản tiếng Anh đều dịch chung là "Friendship".	Quyển VIII, IX
9	Đức Năng	Virtuous Action	Để chỉ những hành động dựa trên phẩm hạnh, chúng tôi chọn từ "Đức Năng". "Đức Năng" là từ Hán Việt có	Quyển X

			nghĩa là "thuận theo điều đúng đắn", tương ứng với những hành động tốt.	

THƯ VIỆN EBOOK

SÁCH MỚI.NET

HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN

WWW.SACHMOI.NET

LUÂN LÝ HỌC ARISTOTLE

Nhà xuất bản Đà Nẵng

Lô 103 - Đường 30 Tháng 4 - Thành phố Đà Nẵng

ĐT: 0236 3797814 - 3797823 Fax: 0236 3797875 www.nxbdanang.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản:

NGUYỄN KIM HUY

Biên tập: Trần Văn Ban.

Trình bày: Minh Hùng.

Bìa: Lê Ái.

Sửa bản in: Book Hunter.

Liên kết xuất bản: Lê Duy Nam

Địa chỉ: 81B ngõ 592 Trường Chinh, Đống Đa, Hà Nội

In 300 cuốn - khổ 16x24 cm - Tại Công ty TNHH In và Dịch vụ TM Phú Thịnh.

Địa chỉ: Số 22/3 ngõ 89 Lạc Long Quân, P. Nghĩa Đô, Q. Cầu Giấy, TP. Hà Nội.

Số ĐKXB: 40-2020/CXBIPH/16-01/ĐaN cấp ngày 12/2/2020

Quyết định xuất bản số 74/QĐ-NXBĐaN ký ngày 12/2/2020

Mã ISBN: 978-604-84-4690-1

In xong và nộp lưu chiểu quý I/2020

Notes

[←1]

Khái niệm *politikae* của Aristotle ở đây khác với nhiều nghĩa Chính trị thông dụng. Chính trị, theo Aristotle, là nghệ thuật quản trị con người để đạt được điều tốt nhất. Aristotle cũng khẳng định Con người là một sinh vật chính trị, nghĩa là Con người khác con vật ở chỗ Con người biết suy nghĩ để đạt được điều tốt nhất.

[←2]

Sardanapalus là vị vua huyền thoại của Assyria. Ông là đại diện cho ba nhà cai trị Assyria: Ashurbanipal, Shamash-shum-ukin; và vị vua Assyria cuối cùng, Sin-shar-ishkun. Sardanapalus nổi tiếng với lối sống dục lạc sa đọa, bê tha. Sự suy đồi huyền thoại của Sardanapalus sau đó trở thành một chủ đề trong văn học và nghệ thuật, đặc biệt là trong thời kỳ Lãng mạn.

[←3]

Form: một khái niệm cơ bản mà Plato đưa ra.

[←4]

Tức muốn nói đến Plato và các học trò của ông ta.

[←5]

Các phạm trù được đưa vào ở đây là những khái niệm nền tảng trong triết học của Aristotle mà đã được ông định nghĩa và minh họa rất chi tiết trong cuốn *Phân loại học*. Để nắm chắc các khái niệm này không có cách nào khác cần phải đọc *Phân loại học*. Tuy nhiên, trong phạm vi cuốn *Luân lý học*, người dịch xin được đưa ra ví dụ minh họa để độc giả có thể nắm bắt được phần nào ý nghĩa của các phạm trù này để có thể hiểu rõ hơn ý Aristotle đang muốn nói ở đây. Các phạm trù trong *Phân loại học* mà Aristotle đề cập bao gồm Chất, Lượng, Phẩm, Tương Quan, Nơi Chốn, Thời Gian, Tư Thế... Ví dụ minh họa đó là Chất (con người, con ngựa...), Lượng (2 mét vuông, 3 mét dài...), Phẩm (trắng, đúng ngữ pháp...), Tương Quan (gấp đôi, một nửa, lớn hơn), Nơi Chốn (ở chợ, ở trường học...), Tư Thế (đứng, nằm...), Thời Gian (hôm qua, năm ngoái...),

[←6]

Khái niệm này sẽ được làm rõ ở các Quyển sau của cuốn sách.

[←7]

Pythagore (sinh khoảng năm 580 đến 572 TCN - mất khoảng năm 500 đến 490 TCN) là một triết gia Hy Lạp. Ông thường được biết đến như một nhà khoa học và toán học vĩ đại.

[←8]

Speusippus (sinh khoảng năm 408 - mất khoảng năm 339 TCN) là một triết gia Hy Lạp cổ đại. Speusippus là cháu trai của Plato, cũng là người thừa kế di sản của Plato. Mặc dù là người kế thừa Plato, những quan điểm của Speusippus lại không giống với Plato. Ông cũng lập luận rằng không thể có tri kiến thỏa đáng về bất kỳ điều gì mà không biết tất cả những khác biệt khi điều đó được tách ra khỏi mọi thứ khác.

[←9]

Nguyên Lý Đầu Tiên là nguyên lý không thể được suy ra từ bất cứ một mệnh đề hay giả định nào khác.

[←10]

Vị vua thần thoại của Troy, đồng thời là cha của Hector và Paris.

[←11]

Solon (sinh khoảng năm 640 TCN) là một chính khách, nhà lập pháp, nhà thơ Hy Lạp. Ông là người đặt nền tảng cho hệ thống dân chủ ở Athens và sau đó là cả phương Tây. Ông đã đấu tranh để chia ruộng từ địa chủ cho người không có đất, và đặt nền tảng cho một xã hội dân chủ, phát triển rực rỡ của Athens trong thời kỳ sau này.

[←12]

Eudoxus (sinh khoảng năm 390 TCN - mất khoảng năm 337 TCN) là một nhà thiên văn học, toán học thời Hy Lạp cổ đại. Ông cũng là học trò của Archytas và Plato. Cho đến nay, hầu như tất cả các tác phẩm của ông đều không còn, trừ một số đoạn được nhắc đến trong các bình luận của nhà thiên văn học, địa lý, toán học Hipparchus.

[←13]

Heraclitus (sinh khoảng năm 535 – mất khoảng năm 475 TCN) là một triết gia tiền Socrates thời Hy Lạp cổ đại. Ông được xem là cha đẻ của Bản thể luận (*Ontology*). Heraclitus được biết tới với câu nói nổi tiếng: "Không ai tắm hai lần trên một dòng sông."

[←14]

Đơn vị đo trọng lượng và tiền tệ cổ của Hy Lạp.

[←15]

Milo, còn được biết với cái tên Milo xứ Croton, là vận động viên sống vào thế kỷ thứ VI TCN tại Hy Lạp. Ông là người có được một sự nghiệp đấu vật rực rỡ và giành được nhiều thắng lợi trong các lễ hội thể thao quan trọng nhất của Hy Lạp cổ đại.

[←16]

Theo thần thoại Hy Lạp, Helen là người phụ nữ đẹp nhất thế giới. Cô đã kết hôn với vua Menelaus của Sparta, nhưng sau đó lại bị hoàng tử Paris của Troy bắt cóc. Sự kiện này đã dẫn đến cuộc chiến thành Troy trong thần thoại.

[←17]

Vở kịch “Alcmaeon ở Corinth” của Euripides dựa trên câu chuyện thần thoại Alcmaeon giết mẹ. Trong đó, Alcmaeon là con trai của Amphiaraus và Eriphyle. Eriphyle, vì quá ham muốn sợi dây chuyền, đã thuyết phục chồng ra trận, dù biết rằng nếu ra trận thì Amphiaraus sẽ chết. Trước khi chết, Amphiaraus đã yêu cầu con trai mình là Alcmaeon phải giết mẹ để trả thù cho bố.

[←18]

Trong thần thoại Hy Lạp, Merope là vợ của Cresphontes, vua của Messenia. Sau này, Cresphontes và hai người con trai bị Polyphontes giết và chiếm ngôi. Polyphontes ép Merope kết hôn với mình. Merope cam chịu, song cô cũng đã cứu được người con trai út là Aepytus và bí mật gửi Aepytus đến Aetolia. Vài năm sau, khi Aepytus lớn lên, anh quay lại Messenia với kế hoạch giết Polyphontes để trả thù. Tuy nhiên, vì anh đóng giả một người khác để che giấu thân phận thật, nên Merope tưởng Aepytus là kẻ thù và đã suýt giết chết anh.

[←19]

Tức người Sparta.

[←20]

Người Celt là một nhóm đa dạng các bộ lạc, bộ tộc và dân tộc thời kì đồ sắt và thời kì đầu Trung Cổ ở châu Âu, và từng nói các ngôn ngữ Celt. Họ nổi tiếng thông minh, tàn bạo, dũng cảm. Trước khi bị La Mã đánh bại, họ là đội quân hùng mạnh nhất châu Âu.

[←21]

Diomedes là một trong những anh hùng trong thần thoại Hy Lạp. Anh là người chỉ huy của 80 con tàu Argive và là một trong những nhà lãnh đạo được kính trọng nhất trong cuộc chiến thành Troy.

[←22]

Hector là một trong những anh hùng trong thần thoại Hy Lạp. Anh là hoàng tử và là thủ lĩnh của quân đội Troy và các đồng minh trong cuộc chiến thành Troy. Theo Hyginus, Hector đã "giết chết 31.000 chiến binh Hy Lạp".

[←23]

Argives là từ dùng để chỉ những cư dân của Argos. Tuy nhiên, từ này cũng được dùng để chỉ những người Hy Lạp cổ đại đã tấn công thành Troy trong cuộc chiến thành Troy.

[←24]

Simonides (khoảng 556/532–466/442 TCN): Một nhà thơ từ Iulis ở Ceos. Không một bài thơ nào còn sót lại của ông giải thích ý mà Aristotle gán cho ông ở đây. Dù vậy, Simonides nổi tiếng là một người hám lợi.

[←25]

Những cư dân sống tại Megara, thuộc Tây Attica, Hy Lạp ngày nay.

[←26]

Không rõ tại sao từ braggart trong bản dịch của Smith được sử dụng 3 lần. Lần đầu tiên viết thường và được tôi dịch là kẻ khoác lác. Hai lần tiếp theo ở đoạn này thì Smith lại viết hoa nên tôi giữ nguyên Braggart viết hoa như một danh từ riêng.

[←27]

Old Comedy: Hài kịch Cũ, còn được biết với tên gọi "Hài kịch Aristophanic". Đây là giai đoạn đầu của hài kịch Hy Lạp, tồn tại trong khoảng thế kỷ V TCN, nổi tiếng với các tác phẩm của Aristophanes. Đặc trưng của các vở kịch hài cũ là tinh thần châm biếm mãnh liệt với những người nổi tiếng và các vấn đề công. Thất bại của Athens trong Cuộc chiến Peloponnesian đã báo hiệu sự kết thúc của Hài kịch cũ, khi cảm giác vỡ mộng với các anh hùng và thần thánh được làm rõ trong các vở kịch này.

New Comedy: Hài kịch Mới, xuất hiện vào khoảng thế kỷ IV – III TCN. Các vở hài kịch mới mang đến cái nhìn châm biếm nhẹ nhàng về xã hội Athens thời đó, đặc biệt là ở khía cạnh quen thuộc và nội bộ. Không có các nhân vật nổi tiếng và sự kiện công như Hài kịch cũ, các nhân vật trong Hài kịch mới là những người dân bình thường, có thật hoặc hư cấu. Hài kịch mới cũng không mang âm hưởng anh hùng, thần thánh.

[←28]

Quy tắc Rhadamanthine: dựa trên cái tên của Rhadamanthine, vị thần cai quản thế giới âm phủ trong thần thoại Hy Lạp. Khái niệm này ám chỉ sự cứng rắn và nghiêm ngặt của pháp luật.

[←29]

Không rõ tại sao trong bản tiếng Anh lại dùng từ *Parallelogram* (hình bình hành) nhưng hình vẽ minh họa thì lại là hình chữ nhật.

[←30]

Brasidas (mất khoảng năm 422 TCN) là sĩ quan Sparta nổi bật nhất trong thập kỷ đầu tiên của Chiến tranh Peloponnesian.

[←31]

Euripides (sinh khoảng năm 480 – mất khoảng năm 406 TCN) là một bi kịch gia vĩ đại thời Hy Lạp cổ đại.

[←32]

Trong *Iliad*, Glaucus và Diomedes ở hai chiến tuyến khác nhau. Khi Glaucus gặp Diomedes, đáp lại lời thách thức của Diomedes, Glaucus nói rằng với tư cách là cháu trai của Bellerophon, anh ta sẽ chiến đấu với bất kỳ ai. Khi biết về tổ tiên của Glaucus, Diomedes đã cắm cây giáo xuống đất và kể về việc ông nội anh, Oeneus, là bạn thân của Bellerophon, và tuyên bố rằng hai người dù ở hai phe đối nghịch nhưng vẫn sẽ tiếp tục tình bạn. Như một dấu hiệu của tình bạn, Diomedes trao bộ áo giáp bằng đồng trị giá chín con bò cho Glaucus, và Glaucus trao bộ giáp vàng trị giá một trăm con bò cho Diomedes.

[←33]

Khái niệm “hợp lý” sẽ được làm rõ ngay trong chương tiếp theo.

[←34]

Quy tắc Lesbian: một quy tắc xây dựng trong thời cổ đại cho những công trình làm bằng chì, phải có khả năng mềm dẻo và uốn cong theo một khuôn nào đó. Aristotle dùng khái niệm này một cách hình ảnh để ám chỉ sự mềm dẻo cần có của tính Hợp Lý trong pháp luật.

[←35]

Agathon (khoảng 445 TCN - 400 TCN, Macedonia), là một nhà thơ bi kịch Hy Lạp nổi tiếng, với chiến thắng đầu tiên trong lễ hội kịch nghệ có tên Great Dionysia nhằm tôn vinh thần Dionysus vào năm 416 TCN. Ông có nhiều bài thơ nổi tiếng như chỉ còn khoảng 40 dòng còn sót lại.

[←36]

Analytics là tác phẩm trong bộ công cụ cơ bản của Aristotle, bao gồm hai phần là *Prior Analytics* và *Posterior Analytics*, tạm dịch là Phân tích Tiền Nghiệm và Phân tích Hậu Nghiệm.

[←37]

Pericles (khoảng 495 TCN - 429 TCN. Athens), chính trị gia người Athens đóng vai trò chủ yếu cho sự phát triển toàn diện ở cuối thế kỷ V TCN đối với cả vương quốc và nền dân chủ Athens, khiến cho Athens trở thành tâm điểm văn hóa và chính trị của Hy Lạp.

[←38]

Middle term: khái niệm trong logic học của Aristotle. Khái niệm này xuất hiện trong tam đoạn luận. Ví dụ: Mọi **người** đều chết. Socrates là **người**. Socrates phải chết. Chữ **người** ở đây chính là thành tố trung gian trong tam đoạn luận ví dụ này.

[←39]

Major Premise: là một thành phần của Tam đoạn luận. Lấy lại ví dụ ở Tr. 195, d. 5 thì câu "Mọi người đều chết." là tiền đề lớn.

[←40]

Affection: cảm xúc yêu thích mạnh mẽ, khái niệm này sẽ được làm rõ ở các Quyển VIII và IX,

[←41]

Xem lại phần [1111a] ở Chương I, Quyển III

[←42]

Neoptolemus hay còn gọi là Pyrrhus, theo thần thoại Hy Lạp, là con của Achilles, người anh hùng trong đội quân Hy Lạp tiến đánh thành Troy, với Deidamia, con gái Vua Lycomedes của Scyros.

[←43]

Sophocles (496 TCN - 406 TCN) cùng với Aeschylus và Euripides là bộ ba nhà soạn bi kịch cổ điển nổi tiếng nhất của Athens.

[←44]

"When water chokes, what should a man drink then?" - câu thành ngữ này có ý rằng giải pháp thường dùng (uống nước để đỡ sặc) thì lại chính là thứ đang gây ra vấn đề.

[←45]

Proposition: đây là một khái niệm trong logic học của Aristotle. Mệnh đề thường là một câu và nó chỉ có thể đúng hoặc sai. Lấy lại ví dụ ở Tr. 195, d. 5 thì câu "Mọi người đều chết" là một mệnh đề đúng.

[←46]

Ví dụ: “Mọi người đều chết” là một mệnh đề phổ quát vì chủ thể (mọi người) ở đây là phổ quát.

[←47]

Ví dụ: “Câu Socrates là người” là một mệnh đề cụ thể vì chủ thể (Socrates) là một đối tượng cụ thể.

[←48]

Demonstration: một khái niệm trong logic học của Aristotle. Luận chứng là một dạng tam đoạn luận dùng riêng để tạo ra tri kiến khoa học.

[←49]

Empedocles (494 - 434 TCN) là một triết gia tiền Socrates của Hy Lạp và là công dân của Akragas, Sicily. Triết lý nổi tiếng nhất của Empedocles là quan niệm vũ trụ khởi nguồn từ 4 yếu tố cổ điển.

[←50]

Minor term: khái niệm trong tam đoạn luận. Lấy lại ví dụ Tr. 195, d. 5 thì Socrates là thành tốt nhỏ.

[←51]

Universal term: khái niệm trong tam đoạn luận. Lấy lại ví dụ Tr. 195, d. 5, Người chính là thành tố phổ quát (hay trung gian).

[←52]

Niobe: Nhân vật trong thần thoại Hy Lạp. Cô là con gái của Tantalus (vua Sipylus ở Lydia) và là vợ của Vua Amphion of Thebes. Cô có sáu người con trai và sáu người con gái, tất cả đều xinh đẹp. Tự hào về những đứa con của mình, Niobe đã kiêu ngạo và cho rằng cô hơn hẳn nữ thần Leto, người chỉ có hai người con là Artemis và Apollo. Vì sự kiêu ngạo này của Niobe, sáu người con trai và sáu người con gái của cô đều bị thần Apollo và thần Artemis giết chết.

[←53]

Satyrus: Còn được biết đến với cái tên Satyr. Trong thần thoại Hy Lạp, Satyr là chủng loài nửa người, nửa dê, có mối liên hệ mật thiết với thần Dionysus. Các Satyr yêu thích uống rượu, nhảy múa và quan hệ tình dục với phụ nữ.

[←54]

Pontus: tên một khu vực thuộc bờ phía nam của Biển Đen.

[←55]

Phalaris (sinh khoảng năm 570 TCN – mất khoảng năm 554 TCN) là một bạo chúa của Akragas ở khu vực Sicily. Phalaris nổi tiếng vì sự tàn ác quá mức của mình. Một trong số những tội ác tàn bạo của ông ta là ăn thịt trẻ sơ sinh.

[←56]

Theodectes (Tiếng Hy Lạp: Θεοδέκτης; c. 380 – c. 340 TCN) là một nhà hùng biện, nhà thơ bi kịch của Phaselis xứ Lycia.

[←57]

Xenophantus là một nhà sử học, người lính, lính đánh thuê người Hy Lạp và là học trò của Socrates. Ông được biết đến vì đã viết lịch sử của thời đại ông sống, những năm cuối thế kỷ thứ V và đầu thế kỷ thứ IV TCN, đặc biệt những ghi chép của ông trong những năm cuối cùng của chiến tranh Peloponnesus.

[←58]

Philoctetes: Tên một tác phẩm kịch của Sophocles. Câu chuyện diễn ra trong thời gian xảy ra cuộc chiến thành Troy. Trong đó, Neoptolemus và Ulysses phải nỗ lực để thuyết phục Philoctetes – người nắm giữ cây cung của vị anh hùng huyền thoại Heracles, từng bị chính Ulysses bỏ lại một mình trên đảo Lemnos – về với quân đội Hy Lạp.

[←59]

Movements: một phạm trù sẽ được nhắc tới kỹ trong Quyển X, có thể xem ghi chú *Tr. 290, d. 21*.

[←60]

Dùng bánh xe để tra tấn là một hình phạt dã man thời Trung Cổ.

[←61]

Tribe: một đơn vị chính để phân chia công dân trong một thành bang, thực thi chức năng bầu cử ra các cơ quan chính quyền.

[←62]

Demus: một đơn vị lãnh thổ địa phương (hạt, quận) của một thành bang, thực thi nhiều nhiệm vụ, bao gồm đăng ký thành viên chính thức cho người trên 18 tuổi.

[←63]

Tư Hữu: *Timocracy* trong nguyên tác, một thể chế chính trị trong đó yêu cầu người ta phải sở hữu một lượng tài sản nhất định mới được phép nắm quyền.

[←64]

Jupiter là vị thần tối cao trong thần thoại La Mã. Ông được coi là phiên bản La Mã của thần Zeus trong thần thoại Hy Lạp.

[←65]

Theo thần thoại Hy Lạp, Agamemnon là vua của Mycenae hoặc Argos. Khi Helen, vợ của Menelaus, bị Paris của thành Troy bắt cóc, Agamemnon là thủ lĩnh của người Achaean trong cuộc chiến thành Troy.

[←66]

Một cái gì đó đáp trả lại một cái khác.

[←67]

Protagoras (sinh khoảng năm 490 TCN - mất khoảng năm 420 TCN) là một triết gia tiền Socrates thời Hy Lạp cổ đại. Plato tin rằng Protagoras đã tạo ra vai trò của nhà ngụy biện chuyên nghiệp.

[←68]

Sophist là một kiểu người thầy, truyền dạy những phẩm hạnh, chủ yếu cho các con cháu quý tộc ở Hy Lạp vào thế kỷ V và IV trước Công nguyên. Họ có khả năng dạy nhiều môn học như toán học, âm nhạc, thể lực. Họ thường có chuyên môn đặc biệt trong triết học và thuật hùng biện.

[←69]

Pittacus (sinh khoảng năm 650 TCN - mất khoảng năm 570 TCN) là chính khách, nhà lập pháp thời Hy Lạp cổ đại.

[←70]

Phoenissæ là một tác phẩm của nhà viết kịch Hy Lạp cổ đại Euripides, được viết trong khoảng thời gian từ 411 đến 409 trước Công nguyên, kể về chuyện những người con trai của Oedipus là Polynices và Eteocles chiến đấu với nhau để giành quyền lực ở Thebes, rồi cuối cùng tiêu diệt lẫn nhau.

[←71]

Epicharmus (sinh khoảng năm 550 TCN - mất khoảng năm 460 TCN) là triết gia, kịch gia Hy Lạp cổ đại. Ông được biết đến như kịch gia hài kịch đầu tiên.

[←72]

Theognis là nhà thơ, ông sống vào khoảng thế kỷ VI trước Công nguyên, ở Hy Lạp.

[←73]

Anacharsis là một triết gia Hy Lạp sống vào khoảng thế kỷ VI trước Công nguyên.

[←74]

Theo thần thoại Hy Lạp, Endymion là người yêu của nữ thần mặt trăng Selene.

[←75]

Anaxagoras (sinh khoảng năm 510 TCN - mất khoảng năm 428 TCN) là một triết gia tiền Socrates Hy Lạp. Ông sinh ra ở Clazomenae vào thời điểm Anatolia nằm dưới sự kiểm soát của Đế quốc Ba Tư.

[←76]

Theo Homer, Cyclops là một chủng tộc gồm những người chăn cừu không thông minh và hung dữ sống trên đảo Sicily. Mặc dù họ cũng là những khổng lồ một mắt nhưng lại không giống với Cyclops trong câu chuyện của Hesiod. Trong câu chuyện của Homer, các Cyclops không phải thợ rèn và cũng không biết vâng lời. Họ thường được miêu tả là những kẻ ăn thịt người hung bạo, sống một cuộc sống ngang bướng, không có các chuẩn mực trong ứng xử xã hội. Họ không có luật pháp công, cũng không có hội đồng nhân dân. Các Cyclops sống trong các hang động trên núi cao, mỗi người là chúa tể và chủ nhân trong gia đình riêng của anh ta. Anh ta tự định ra các luận lệ và bắt buộc vợ và các con phải tuân thủ, bất kể lẽ đúng sai, hợp lý hay bất hợp lý.

[←77]

Phần sau tức là nội dung của cuốn *Chính trị luận*.