TỦ SÁCH TINH HOA

ISAIAH BERLIN & HENRY HARDY

Tất định luận và tự do lựa chọn

(Sách tham khảo)

Nguyễn Văn Trọng *dịch, giới thiệu và chú giải*

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

SÁCH MỚI.NET - EBOOK

Tất định luận và tự do lựa chọn

Tác giả: Isaiah Berlin | Người dịch: Nguyễn Văn Trọng

Nhà xuất bản Tri thức | 12/2016

Số hóa: tudonald78

Ngày hoàn thành ebook: 04/07/2020

SACHMOI.NET

MỤC LỤC

LỜI NHÀ XUẤT BẢN
LỜI GIỚI THIỆU
CÁC Ý TƯỞNG CHÍNH TRỊ TRONG THẾ KỈ 204
TÍNH TẤT YẾU CỦA LỊCH SỬ
HAI KHÁI NIỆM VỀ TỰ DO
JOHN STUART MILL VÀ NHỮNG CỨU CÁNH CỦA CUỘC SỐNG
TỪ HI VỌNG VÀ SỢ HÃI DẪN ĐẾN TỰ DO
TỰ DO
SỰ RA ĐỜI CỦA CHỦ NGHĨA CÁ NHÂN HI LẠP
HỒI TƯỞNG CHUNG CUỘC
MỘT BỨC THƯ GỬI GEORGE KENNAN
LỜI BẠT – TẤT ĐỊNH LUẬN VÀ TỰ DO LỰA CHỌN
CHÚ THÍCH

THƯ VIỆN EBOOK

SÁCH MỚI.NET

HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN

WWW.SACHMOI.NET

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Xin bạn đọc lưu *ý,* Nhà xuất bản Tri thức trân trọng giới thiệu cuốn sách *Tất định luận và tự do lựa chọn* (Liberty, Nhà xuất bản Oxford University Press, 2002) của Isaiah Berlin, do dịch giả Nguyễn Văn Trọng dịch một cách đầy đủ và mạch lạc.

Chúng tôi tôn trọng, nhưng không nhất thiết đồng tình với quan điểm, cách tiếp cận và lý giải riêng của tác giả về các vấn đề được đề cập đến trong cuốn sách.

Chúng tôi mong độc giả đọc cuốn sách này như một tài liệu tham khảo với tinh thần phê phán và khai phóng.

Xin chân thành cảm ơn!

LỜI GIỚI THIỆU
ISAIAH BERLIN – TIỂU SỬ VÀ TÁC PHẨM

Isaiah Berlin sinh năm 1909 trong một gia đình Do Thái tầng lớp trung lưu tại Riga (Latvia). Thời đó Latvia nằm trong vòng ảnh hưởng của đế chế Nga. Năm 1916 gia đình chuyển đến Petrograd, một tên gọi khác của Saint- Peterbourg và cư trú ở đó cho tới năm 1920. Thời kì này cậu bé Isaiah không đến trường học mà tự học trong thư viện của căn nhà gia đình thuê để ở. Có người hầu và gia sư chăm sóc, nhưng không có trẻ em cùng lứa tuổi để chơi. Đọc *Chiến tranh và hòa bình* và *Anna Karenina* của Lev Tolstoy từ năm 10 tuổi. Cậu bé Isaiah đã chứng kiến cuộc Cách mạng tháng Hai năm 1917 cũng như cuộc chính biến tháng Mười năm đó với những đám đông đầy bạo lực. Cuộc sống của gia đình bắt đầu gặp khó khăn và tháng 10 năm 1920 gia đình trở về Riga. Ở đây gia đình cũng gặp rắc rối vì phong trào bài Do Thái, cho nên năm 1921 cả gia đình đã chuyển sang London. Cậu bé Isaiah gặp nhiều khó khăn trong việc thích nghi với cuộc sống và ngôn ngữ mới tại

nước Anh. Năm 1930, Isaiah Berlin trở thành người Do Thái đầu tiên nhận học bổng của Đại học Oxford *Fellow at All Souls College* (Oxford). Sau khi tốt nghiệp, Berlin tiếp tục nghiên cứu và giảng dạy triết học tại đây. Trong thời gian chiến tranh thế giới ông rời Oxford để trở thành nhà phân tích chính tổ cho Bộ thông tin và Ngoại giao tại Washington. Trong thời gian ở Mĩ cho đến ngay sau khi chiến tranh kết thúc, ông đã vận động hành lang cho một nhà nước Israel độc lập. Khoảng thời gian 1945-1946 ông được phái đi làm việc cho sứ quán Anh tại Liên Xô với mục đích nghiên cứu triển vọng quan hệ Mĩ-Liên Xô-Anh sau chiến tranh. Ông đã tới Moscow và Leningrad (Saint-Peterbourg bây giờ) và làm quen với nhiều nhà văn, nhà thơ và nghệ sĩ nổi tiếng như Sergey Eisenstein, Komey Chukovsky, Boris Pasternak, Anna Akhmatova, Mikhail Zoshchenko. Cuộc gặp của ông với Anna Akhmatova đã để lại hậu quả khiến nhà nữ thi sĩ Nga nổi tiếng này bị khai trừ khỏi hội nhà văn năm 1946 và bị Zhdanov lên án nặng nề vào lúc tuổi đã xế chiều. Năm 1946 Berlin trở lại Oxford để trở thành triết gia nghiên cứu lịch sử các tư tưởng, chiến đấu với "những kẻ phản bội nền tự do"1 trong những tiểu luận và bài giảng của ông. Ông là Chủ tịch Viện hàn lâm Anh (President of the British Academy) từ 1974 đến 1978 và là Viện sĩ danh dự của Viện hàn lâm nghệ thuật và văn chương Mĩ (Honorary Fellow of the American Academy of Arts and Letters). Ông đã được nhận giải thưởng Jerusalem Prize năm 1979 vì trong các trước tác của mình đã bày tỏ tư tưởng về tự do cá nhân trong xã hội.

Isaiah Berlin không phải là một triết gia đề xuất một khuynh hướng tư tưởng nào đó đặc sắc của riêng ông. Các công trình của ông đều được viết dưới hình thức các tiểu luận và các bài giảng. Đài phát thanh BBC đã dành cho ông những buổi nói chuyện về các chủ đề triết học với công chúng và lôi cuốn được đông đảo người nghe. Ông là triết gia muốn hướng các nghiên cứu của mình tới những người bình thường chứ không phải chỉ dành riêng cho các nhà chuyên môn. Ông quan niệm vai trò của triết gia đạo đức học là soi sáng vấn đề để hỗ trợ cho công chúng có những phán đoán của riêng họ, chứ không phải hướng dẫn họ phải sống thế nào. Ông viết: *"Nếu như có một niềm hi vọng nào đó về một trật tự hợp lí trên trái đất, hay là một cảm thông đúng đắn về nhiều lợi ích khác nhau gẫy chia rẽ các nhóm người đa dạng – tri thức không thể thiếu được cho bất cứ toan tính nào nhằm đánh giá được những tác động của chúng cũng như những khuôn mẫu tác động qua lại của chúng và các hậu quả của nó, đặng tìm ra một thỏa hiệp khả dĩ đứng vững được để thông qua nó người ta có thể tiếp tục sống và thỏa mãn các mong muốn của mình, nhưng không vì thế mà phải nghiền nát những mong muốn và nhu cầu cũng thiết yếu ngang bằng của những người khác – điều đó sẽ nằm ở việc soi sáng các mô hình xã hội, đạo đức chính trị, và trên hết là những khuôn mẫu siêu hình làm nền tảng mà từ đó các mô hình ấy bắt rễ, để khảo sát xem chúng có thỏa đáng cho nhiệm vụ của chúng hay không."*[2]

Đóng góp to lớn nhất của ông cho nhận thức triết học là đã chứng minh được rằng thế giới đạo đức của con người với những giá trị được thừa nhận chung không phải là một thế giới hài hòa: những giá trị tốt đẹp có thể không tương thích (incompatible) với nhau và trong nhiều trường hợp còn là bất khả ước (incommensurable), tức là không thể có chung một thước đo được. Con người không những phải đấu tranh với cái ác, mà còn phải đối mặt với xung đột của những giá trị nhân bản đều là tốt đẹp và thiết yếu. Ông viết trong tiểu luận *Hai khái niệm về tự do- "Hếu các mục đích của con người là nhiều thứ, như tôi tin là thế, và không phải tất cả những mục đích ấy đều tương thích được với nhau, thì khả năng có xung đột – và bi kịch – không bao giờ có thể bị loại trừ khỏi đời sống con người, dù là đời sống cá nhân hay xã hội."* Một thí dụ điển hình là xung đột của tự do và bình đẳng: tự do triệt để không tương thích được với bình đẳng triệt để. Tự do triệt để sẽ đẩy những kẻ yếu ớt vào tình thế tuyệt vọng khiến cho không thể có bình đẳng. Nhưng nếu thực hiện bình đẳng triệt để thì phải ngăn cản người tài vươn tới đỉnh cao để không có cách biệt với số đông. Nhà cách mạng M.A. Bakunin (1814-1876) tin vào giá trị tuyệt đối của bình đẳng, đã cho rằng phải giải thể các trường đại học (universities) vì chúng là ngọn nguồn của bất bình đẳng. Trên thực tế người ta không nhất thiết phải giải thể các đại học; chỉ cần làm mất tính chất tinh hoa của các đại học, mở rộng cửa các đại học cho đại chúng bằng cách hạ thấp chất lượng của chúng, như thế là cũng

thực hiện được lí tưởng của Bakunin rồi. Theo Berlin, giải pháp tốt nhất cho việc hóa giải xung đột này là thừa nhận một không gian tự do theo khái niệm phủ định, đồng thời khẳng định quyền bình đẳng về cơ hội cho mọi người, bãi bỏ mọi đặc quyền ưu đãi vì thành phần xuất thân, màu da hay các đặc trưng khác có nguồn gốc tương tự. Berlin cổ vũ cho những giải pháp mang tính thỏa hiệp và muốn tránh những giải pháp đòi hỏi phải hi sinh giá trị này cho giá trị kia, mặc dù ông thừa nhận rằng không phải mọi xung đột giá trị đều có thể giải quyết bằng thỏa hiệp. Nhiều nhà nghiên cứu đã nhận xét về một nguyên lí siêu hình ở Berlin, mong muốn những giải pháp giảm thiểu đau khổ cho con người tới mức thấp nhất có thể.

Là nhà nghiên cứu lịch sử các ý tưởng, Berlin đã xem xét những ý tưởng cơ bản ẩn chứa trong nền triết học cổ điển phương Tây và những diễn biến của chúng theo dòng lịch sử. Ông đặc biệt chú ý đến nguyên lí siêu hình *Tất định luận (Deterrminism)* trong các nghiên cứu về con người nói chung và nghiên cứu lịch sử nói riêng. Tiểu luận *Tính tất yếu lịch sử* được dành cho chủ đề này. Ông đặt vấn đề: *"Tất định luận tuyên bố rằng mỗi sự kiện đều có một nguyên nhân từ đó sự kiện đi theo một cách không tránh khỏi. Điều này là cơ sở của các khoa học tự nhiên: các định luật của tự nhiên và tất cả những áp dụng của chúng – toàn bộ nội dung của khoa học tự nhiên – dựa trên ý niệm về một trật tự vĩnh cửu mà các khoa học nghiên cứu. Thế nhưng liệu con người có thể duy nhất không là đối tượng như thế chăng, trong khi phần còn lại của*

tự nhiên là đối tượng của những định luật ấy?" (Hồi tưởng chung cuộc). Lẽ dĩ nhiên con người phụ thuộc vào các định luật sinh học cũng như tâm sinh lí học. Vấn đề là: tự do của con người có bị vắt kiệt bởi những định luật đó hay không. Liệu có một xó nhỏ bé nào mà ở trong đó con người có thể tự do lựa chọn và không bị quy định hoàn toàn bởi tất định luận hay không? Nếu tự do lựa chọn chỉ là ảo giác thì khái niệm trách nhiệm đạo đức của con người về hành động của mình sẽ trở thành trống rỗng. Trong tiểu luận *Sự ra đời của chủ nghĩa cá nhân Hi Lạp,* Berlin đã chỉ ra những khác biệt căn bản giữa khoa học tự nhiên chính xác và *"những lĩnh vực rộng lớn của tri thức không chính xác – lịch sử, triết học, nghiên cứu kinh viện, phê phán – những ý tưởng về nghệ thuật và về các đời sống con người."* Berlin đã xem xét phê phán các trào lưu tư tưởng thời Khai minh trong nhiều tiểu luận khác nhau. Ông nhận xét rằng các nhà tư tưởng Pháp thời Khai minh, dù khác nhau về nhiều phương diện, nhưng đều dựa trên niềm tin bắt nguồn từ học thuyết cổ đại về định luật tự nhiên cho rằng bản chất con người về cơ bản là bất biến, rằng có những mục tiêu nhân bản mang tính phổ quát. Các nhà khai minh duy lí cho rằng xung đột giá trị là di sản của nền giáo dục sai lầm và của những bất công xã hội, rằng những xung đột ấy có thể xóa đi bằng những cải cách hợp lí, bằng cách giáo dục cho mọi người tin rằng quyền lợi riêng có thể được thực hiện trong quyền lợi chung, rằng nhân loại sẽ tiến tới một trạng thái xã hội hoàn hảo, tự do phục tùng tất yếu duy lí. Niềm tin nhất nguyên ấy dẫn đến những học thuyết không tưởng về một

mẫu hình xã hội hoàn hảo. Trong tác phẩm *The crooked Timber of Humanity* (Princeton University Press, 1990), ông đã thuật lại lịch sử của chủ nghĩa không tưởng, phân tích những cội nguồn sâu xa của nó và giải thích vì sao những thiên đường trên trái đất được hứa hẹn lại dẫn tới địa ngục trần gian thường xuyên đến thế. Theo Berlin, quan niệm nhất nguyên về một thế giới hài hòa của các giá trị đạo đức, kết hợp với quan niệm cứu cánh luận về lịch sử loài người chính là cội nguồn sinh ra chủ nghĩa không tưởng.

Berlin đi theo Kant, khẳng định khác biệt giữa vương quốc của các giá trị và vương quốc của các sự kiện trong tự nhiên. Đối với Kant con người là tự trị, có khả năng hành động theo quy luật do tự mình hình dung. Điều này mở đường cho chủ nghĩa hiện sinh khẳng định con người tồn tại trước, bản chất có sau. Berlin cũng tán thành quan điểm này khi cho rằng con người là hữu thể tự biến đổi mình, sáng tạo nên các giá trị; đồng thời Berlin không phủ nhận bản chất xã hội của con người, cũng như ảnh hưởng của các điều kiện văn hóa xã hội. Berlin cho rằng xung đột của các giá trị là không thể tránh khỏi, ý tưởng về một xã hội hoàn hảo đơn nhất là hàm chứa mâu thuẫn nội tại. Các bằng chứng lịch sử cũng cho thấy những giá trị của La Mã cổ đại khác biệt với các giá trị của Italia hiện đại, thế giới đạo đức của Kitô giáo thời trung đại không giống với thế giới đạo đức của những nhà dân chủ tự do.

Tuy nhiên, Berlin không rơi vào khuynh hướng cực đoan phủ nhận khả năng hiểu biết lẫn nhau của con người. Ông tin rằng con người được thiên phú một tính đạo đức cơ bản và tiền giả định một hệ thống giá trị chuẩn tắc mang tính phổ quát vượt lên trên mọi nền văn hóa. Ông tin rằng trên cơ sở ấy người ta có thể tạo dựng một xã hội tử tế để chung sống với nhau. Trong tiểu luận *Hai khái niệm về tự do* ông khẳng định: *"Khi tôi nói về một người như một hữu thể bình thường, thì một phần của điều mà tôi hàm ý là anh ta không thể vi phạm cắc luật lệ ấy một cách dễ dàng mà lại không thấy băn khoăn ghê rợn. Đó là thứ luật lệ bị vi phạm giống như khi một người bị tuyên cáo là có tội mà không có xét xử, hay bị trừng phạt theo luật pháp có hiệu lực trở về trước; như khi các con cái được ra lệnh tố cáo cha mẹ chúng, bạn bè phản bội lẫn nhau, nhưng tên lính sử dụng phương pháp man rợ; như khi con người bị tra tấn và giết hại, hay các nhóm thiểu số bị tàn sát vì đã làm cho một nhóm đa số hay một bạo quân phải tức giận. Những hành vi như thế, ngay cả khi chúng được thực hiện theo luật pháp bởi chủ quyền, gây ra nỗi kinh hoàng ngay cả vào thời ấy, và điều này nảy sinh ra từ sự thừa nhận giá trị đạo đức – không kể tới luật pháp – của những rào cản tuyệt đối nào đó cho việc áp đặt ý chí của một người này lên người kia."* Berlin khác biệt với các nhà tư tưởng Khai minh ở chỗ hệ thống giá trị chuẩn tắc mang tính phổ quát của ông mang tính phủ định: khả năng con người hiểu biết lẫn nhau dựa trên sự chia sẻ cảm nhận chung về đau khổ.

Đối với Berlin phạm trù đạo đức cơ bản của con người là giữ gìn quyền năng lựa chọn. Ông viết: *"Chúng ta phải gìn giữ một không gian tối thiểu cho tự do cá nhân, nếu chúng ta không muốn "làm mất phẩm giá hay chối bỏ bản chất của chúng ta". Chúng ta không thể được tự do tuyệt đối và phải giao nộp một số tự do của chúng ta để giữ gìn cho những người khác. Thế nhưng tự hàng phục toàn bộ là tự chuốc lấy thất bại. Thế thì cái tối thiểu phải thế nào? Ấy là cái mà nếu con người giao nộp thì tất sẽ xúc phạm đến bản chất con người của anh ta."* (Hai khái niệm về tự do). Trong một bức thư gửi cho George Kennan ông khẳng định: *"Mọi chuyện vẫn còn là chịu đựng được, dù họ có phải trải qua khổ đau nhiều đến đâu đi nữa, chừng nào mà vẫn còn để ngỏ khả năng của cái thiện – là tình trạng trong đó người ta được tự do chọn lựa, được tìm kiếm những cứu cánh một cách bất vụ lợi chỉ vì tự thân chúng. Tâm hồn của họ bị phá hủy chỉ khi nào điều này không còn là khả dĩ nữa. Ấy là khi lòng mong muốn được lựa chọn bị bẻ gãy khiến cho vì thế mà người ta mất đi mọi giá trị đạo đức, và các hành vi mất đi mọi ý nghĩa (dưới dạng thiện và ác) trong chính con mắt của họ; đó chính là điều hàm nghĩa trong việc phá hủy lòng tự trọng của người ta, bằng cách biến họ thành giẻ rách như lời nói của ngài."* (Một bức thư gửi George Kennan).

Tôi có ấn tượng sâu sắc với tiểu luận *John Stuart Mill và những cứu cánh của cuộc sống* của I. Berlin. Ông đã nhận xét về J.S. Mill như sau: "Đối *với ông [J. Mill] con người khác con*

vật trước hết chẳng phải vì có lí trí cũng chẳng phải vì biết tạo ra công cụ và phương pháp, mà vì con người có khả năng lựa chọn, con người thể hiện mình nhiều nhất trong việc tự lựa chọn chứ không phải được lựa chọn cho [mục đích nào đó], là người cưỡi ngựa chứ không phải là con ngựa, là người tìm kiếm những cứu cánh chứ không đơn thuần là phương tiện, – những cứu cánh mà anh ta theo đuổi mỗi người theo cách riêng của mình…" Sau đó I. Berlin nhận xét tiếp: *"Mill tin tưởng rằng con người mang tính tự phát, rằng con người có tự do lựa chọn, rằng con người tự nhào nặn nên tính cách của mình, rằng do kết quả tác động qua lại của con người với tự nhiên và với những người khác mà một thứ gì đó mới mẻ liên tục xuất hiện, và rằng cái mới mẻ ấy đúng là thứ đặc trưng nhất và nhân bản nhất của con người."*

So sánh với các nhà tư tưởng thời Khai minh ta thấy cái nhìn của Berlin về con người ít lạc quan hơn nhiều, thế nhưng Berlin vẫn là người theo chủ nghĩa nhân văn vì ông tin tưởng vào khả năng của con người giải quyết được các xung đột giá trị theo một cách tử tế. Ông nhìn thấy nguy cơ lớn nhất gây đau khổ cho người ta đến từ phía những cá nhân hay nhóm người tự cho mình là duy nhất nắm được chân lí. Ông viết: *"Ít có sự việc nào gây tổn hại nhiều hơn là niềm tin từ phía những cá nhân hay nhóm người (hay bộ tộc hay các nhà nước hay các dân tộc hay các giáo hội) cho rằng ông ta hay bà ta hay bọn họ là người duy nhất sở hữu chân lí: đặc biệt là về chuyện phải sống như thế nào, nên là gì & làm gì – & rằng*

những người khắc biệt với họ không những là sai trái, mà còn là đồi bại hay điên rồ: & cần phải cải tạo hay trấn áp." (Những ghi chú về định kiến). Ông đòi hỏi một thái độ khoan dung nhiều hơn: *"Điều mà thời đại đòi hỏi không phải là tin tưởng nhiều hơn, hay lãnh đạo mạnh mẽ hơn, hay tổ chức khoa học hơn (như chúng ta vẫn thường được nghe như vậy). Đúng hơn là điều ngược lại – bớt đi hăng hái như chúa cứu thế, nhiều thêm hoài nghi minh triết, nhiều thêm khoan dung đối với những phong cách riêng, thường xuyên hơn các biện pháp tùy theo tình hình (ad hoc) để đạt được những mục tiêu trong một tương lai không thể tiên liệu, nhiều cơ hội hơn cho các cá nhân và các nhóm thiểu số có sở thích và niềm tin ít được số đông hưởng ứng (đúng hay sai không quan trọng), để họ đạt được các mục đích riêng của mình. Điều đòi hỏi là việc áp dụng các nguyên tắc chung phải bớt đi tính máy móc, bớt đi tính cuồng tín, là việc áp dụng những lời giải chung đã được chấp nhận, đã được thử nghiệm một cách khoa học, vào các trường hợp cá nhân chưa được khảo sát, dù có hợp lí và đúng đắn đến đâu, thì cũng phải cẩn trọng hơn và bớt đi tự tin một cách ngạo mạn." (Các ý tưởng chính trị trong thế kỉ 20).*

Học thuyết đạo đức Kitô giáo cũng như chủ nghĩa nhân văn cổ điển cũng rao giảng thái độ khoan dung nhân danh tình yêu con người với kì vọng con người lầm lạc rốt cuộc sẽ hối cải và giác ngộ. Thái độ khoan dung mà Berlin thuyết giảng có nội dung khác biệt: nó dựa trên nhận thức về tính không hài hòa của thế giới các giá trị đạo đức và xung đột không tránh

khỏi của các giá trị ấy. Ông thường dẫn ra ẩn dụ do I. Kant đưa ra về bản chất con người: *"Từ cây gỗ cong queo của loài người, chẳng bao giờ có vật gì thẳng thớm được làm ra cả."* Trong khi Kant dùng ẩn dụ này để nói về mặt tội lỗi nơi con người thì Berlin lại dùng nó để nói về tính cong queo của thế giới đạo đức bao quanh con người dẫn đến những căng thẳng nội tâm đủ loại. Ông viết: *"Điều tốt nhất người ta có thể làm được là thử xúc tiến một thứ cân bằng nào đó nhất thiết là không bền vững giữa những khát vọng khác nhau của những nhóm người khác biệt nhau."*3

Tài liệu tham khảo

1. M. Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life,* (Metropolitan Books, Henry Holt Company. New York, 1998)

2. Connie Aarsbergen-Ligtvoet, *Isaiah Berlin, A value pluralist and humanist, View of Human Nature and the Meaning of Life,* (Rodopi B.V., Amsterdam-New York, NY 2006)

3. Isaiah Berlin, *Russian Thinkers,* Hogarth, London, 1978

Thư mục chọn lọc

Các tiểu luận và bài giảng của Isaiah Berlin được tập hợp trong nhiều ấn phẩm. Chúng tôi giới thiệu ở đây một vài ấn phẩm chọn lọc:

Against the Current, Pimlico, 1997

Concepts and Categories, Pimlico, 1999

The Crook Timber of Humanity, Princeton University Press, 1990

Freedom and its Betrayal, Princeton University Press, 2002

Liberty, Oxford University Press, 2002

Karl Marx, His Life and Environment, Oxford University Press, 4th edition, 1978

The Power of Ideas, Chatto&Windus, 2000

The Roots of Romanticism, Chatto&Windus, 1999

Russian Thinkers, Hogarth, London, 1978

The Sense of Reality, Pimlico, 1996

Three Critics of the Enlightenment, Pimlico,2000

Bạn đọc quan tâm tới một thư mục đầy đủ của I. Berlin có thể tìm được nó trong ấn phẩm *Against the Current,* Pimlico, 1997.

CÁC Ý TƯỞNG CHÍNH TRỊ TRONG THẾ KỈ 204

Bất cứ ai mong muốn một cuộc sống an bình thì đã làm một chuyện tệ hại là sinh ra vào thế kỉ 20.

L. Trotsky5

I

Các sử gia về ý tưởng, dù họ có cảm thấy cần phải tỉ mỉ đến đâu, cũng không tránh khỏi nhận thấy các tư liệu của họ ở dạng một khuôn mẫu nào đó. Nói vậy không nhất thiết là phải đồng tình với bất cứ hình thức giáo điều nào của Hegel về vai trò nổi trội của các quy luật và các nguyên tắc siêu hình trong lịch sử – một quan điểm đang có ảnh hưởng gia tăng vào thời đại ngày nay – theo giáo điều ấy thì có một cách giải thích đơn nhất nào đó về trật tự và các thuộc tính

của các cá nhân, các sự vật và các biến cố. Thông thường điều này bao gồm việc biện hộ cho một phạm trù hay nguyên lí cơ bản nào đó được khẳng định là tác động như một chỉ dẫn không bao giờ sai lầm, cả trong quá khứ lẫn tương lai, như một thấu kính thần kì phát hiện ra những định luật lịch sử "nội tại" lan tỏa khắp nơi không thể lay chuyển được, nó vô hình đối với mắt nhìn trần tục chỉ biết ghi nhận lại các biến cố, nhưng khi hiểu rõ thì có khả năng đem lại cho sử gia một ý nghĩa duy nhất vững chắc – vững chắc không chỉ về những gì thực sự đã xảy ra, mà còn về lí do tại sao chúng lại không thể khác được, cung cấp một tri thức an toàn mà một nhà nghiên cứu kinh nghiệm luận sẽ không bao giờ có thể hi vọng đạt được, với cấu trúc không an toàn của anh ta về bằng chứng được gom nhặt đầy công phu, với những phép gần đúng có tính ướm thử cùng trở ngại vĩnh viễn bị nhầm lẫn và bị khẳng định lại.6

Khái niệm về "các định luật" kiểu này bị lên án một cách xác đáng như là một loại hoang tưởng siêu hình học; thế nhưng khái niệm ngược hẳn lại về các sự kiện trần trụi – các sự kiện không là gì khác hơn mà chỉ là sự kiện thôi, các sự kiện cứng nhắc, không thể tránh khỏi, không bị làm nhơ bẩn bởi việc diễn giải hay sắp xếp trong các khuôn mẫu nhân tạo – [những khái niệm như thế] cũng có tính chất huyền hoặc tương đương. Thấu hiểu được, rồi đối chiếu, rồi phân loại, rồi sắp xếp, nhìn rõ trong các khuôn mẫu ít nhiều phức tạp, không phải là một loại tư duy đặc biệt, mà chính là bản thân

tư duy. Chúng ta lên án các sử gia về việc thổi phồng, xuyên tạc, thiếu hiểu biết, thiên kiến hay tách rời khỏi các sự kiện, không phải vì họ đã lọc lựa, so sánh và đặt chúng vào trong một vãn cảnh và trật tự; điều này ít nhất cũng một phần là lựa chọn của riêng họ, một phần là được quy định bởi hoàn cảnh các tài liệu của họ, bởi môi trường xã hội hay bởi tính cách hay mục đích của họ. Chúng ta lên án họ chỉ khi mà kết quả lệch quá xa, khác biệt quá nhiều với những chuẩn mực kiểm chứng và diễn giải thuộc về thời gian, địa điểm và xã hội của chính họ. Những chuẩn mực ấy, rồi các phương pháp và các phạm trù, là những thứ thuộc cách nhìn duy lí bình thường của một thời kì và nền văn hóa nhất định, trong trường hợp tốt nhất chúng là một hình thức sắc nét, được đào tạo ở trình độ cao của cách nhìn ấy, đó là cách nhìn chính thức thừa nhận tất cả các kĩ xảo khoa học liên quan có thể sử dụng, nhưng tự thân nó lại không phải là một trong những kĩ xảo ấy. Tất cả những phê phán chống lại một tác gia này hay tác gia kia vì sự thái quá của thiên kiến hay sức tưởng tượng, hoặc ý nghĩa quá yếu của bằng chứng, hay thấu hiểu quá hạn hẹp những mối liên quan giữa các biến cố, đều không dựa trên một tiêu chuẩn tuyệt đối nào đó của chân lí, của "thực tại" nghiêm ngặt, của lòng trung thành cứng nhắc đối với một phương pháp lí tưởng xác định không đổi nhằm phát hiện "một cách khoa học" quá khứ *như nó thực sự là* thế7, tương phản với các lí thuyết đơn thuần về chuyện này, vì rằng phân tích đến cùng thì chẳng có ý nghĩa nào trong ý kiến về việc phê phán "khách quan" với ý nghĩa không phụ thuộc thời gian ấy.

Những phê phán thường dựa nhiều hơn vào những khái niệm tinh tế nhất của tính chính xác, rồi tính khách quan và "tính trung thành với các sự kiện" thật tỉ mỉ, mà một xã hội nhất định vào một thời kì nhất định đã có được trong phạm vi chủ đề được xem xét.

Khi cuộc cách mạng lãng mạn vĩ đại trong việc viết lịch sử chuyển trọng tâm từ việc nhấn mạnh đến các thành tựu của các cá nhân sang nhấn mạnh vào sự phát triển cũng như ảnh hưởng của các định chế được quan niệm trong dạng thức có rất ít tính cá nhân, thì mức độ của "tính trung thành với các sự kiện" không phải vì thế mà tự động thay đổi. Kiểu cách mới mẻ của lịch sử – việc tường thuật lại tình trạng phát triển của luật pháp công cộng và riêng tư, ví dụ như vậy, hay của chính thể và văn chương, hay của các tập quán xã hội trong suốt một thời kì nhất định – không nhất thiết phải chính xác hay "khách quan" ít hơn hoặc nhiều hơn so với những tường thuật trước đây về các hành động hay số phận của Alcibiades hay Marcus Aurelius hay Calvin hay Louis XIV. Thucydides hay Tacitus8 hay Voltaire không phải là chủ quan hay mơ hồ hay kì lạ theo ý nghĩa mà Ranke hay Savigny hay Michelet9 lại không phải như vậy. Tân lịch sử chỉ là được viết từ cái mà nay được gọi là một *"góc độ"* khác mà thôi. Những loại sự kiện mà môn tân lịch sử dự tính ghi nhận lại là khác biệt, sự nhấn mạnh là khác biệt, một dịch chuyển mối quan tâm đã xuất hiện trong các câu hỏi được đặt ra và hệ lụy là có dịch chuyển trong các phương pháp được sử dụng. Các khái niệm và thuật

ngữ phản ánh một quan điểm đã thay đổi về [vấn đề] bằng chứng bao gồm những gì và do đó kết cuộc là về [vấn đề] "các sự kiện" là gì. Khi "những chuyện thêu dệt" của các nhà chép sử biên niên bị phê phán bởi các sử gia "khoa học", thì ít nhất một phần chê trách hàm ý ở những điều không nhất quán được viện dẫn trong tác phẩm của các tác gia xưa kia so với những thứ được tìm thấy bởi các khoa học được ngưỡng mộ và tin cậy nhất của thời kì muộn hơn; và về phần mình, những thứ được tìm thấy ấy là nhờ vào thay đổi trong những ý niệm đang thịnh hành của các khuôn mẫu về sự phát triển của con người – thay đổi trong các mô hình khiến cho quá khứ được nhận thức trong dạng thức của chúng, các mô hình nghệ thuật, thần học, cơ học, sinh vật học, hay tâm lí học phản ánh trong các lĩnh vực khảo sát, trong các câu hỏi mới mẻ được đặt ra và trong các kiểu cách kĩ xảo được sử dụng, để trả lời cho các câu hỏi được cảm thấy là sẽ lí thú hơn hay quan trọng hơn so với các câu hỏi nay đã trở nên lỗi thời.

Lịch sử của những đổi thay "mô hình" ấy chủ yếu là lịch sử tư tưởng của con người. Các phương pháp nghiên cứu lịch sử theo kiểu "hữu cơ" hay theo chủ nghĩa Marx, chắc chắn đã vay mượn một phần thời trang của chúng từ những khoa học tự nhiên riêng biệt có uy tín, hay từ những kĩ xảo nghệ thuật riêng biệt, mà các phương pháp đó đã được xây dựng theo mô hình của chúng, giả định hay quả thực là thế; ví dụ như mối quan tâm gia tăng đối với cả sinh vật học lẫn âm nhạc có liên quan đến các trước tác lịch sử của thế kỉ 19, nhiều ẩn dụ

và tính tương đồng cơ bản được tạo ra từ chúng, cũng giống như mối quan tâm đến vật lí học và toán học liên quan đến triết học và lịch sử của thế kỉ 18; và các phương pháp giải lạm phát cùng cơn giận dữ đầy mỉa mai của các sử gia viết vào sau cuộc Thế chiến I, thật đáng ngờ là chịu ảnh hưởng bởi các kĩ xảo mới mẻ của tâm lí học và xã hội học – và chấp nhận các thuật ngữ của chúng, những kĩ xảo ấy chiếm được sự tin cậy của công chúng vào thời kì đó. Ví dụ như các khái niệm xã hội, kinh tế, chính trị và của những điều giả định trước trong một công trình lịch sử từng được ngưỡng mộ đã có được ưu thế tương đối, soi sáng nhiều hơn cho những đặc trưng thời đại của nó, và chính vì lí do đó mà nó là dấu hiệu đáng tin cậy hơn cho các tiêu chuẩn được thừa nhận, cho các câu hỏi được đặt ra, cho các vai trò tương ứng của “sự kiện” và “diễn giải”; và kết quả là toàn bộ cách nhìn xã hội và chính trị của một thời đại tỏ ra có một ưu thế tương đối so với công trình cùng chủ đề được xem xét từ một lí tưởng nào đó, xác định cứng nhắc theo trí tưởng tượng về một chân lí tuyệt đối, siêu hình học hay khoa học, thường nghiệm hay tiên nghiệm. Sự phát triển các ý tưởng chính trị và các công cụ khái niệm về xã hội và về những đại diện tài giỏi nhất và có khả năng diễn đạt nhất của nó có thể được phán xét một cách tốt nhất, chính là dưới dạng thức của những dịch chuyển như thế trong các phương pháp xử lí quá khứ (hay hiện tại hay tương lai), và trong các thành ngữ và các từ ngữ thời thượng, các mối hoài nghi và các niềm hi vọng, những nỗi e ngại và những cổ vũ mà chúng thể hiện. Chắc chắn rằng các khái niệm mà người ta

sử dụng để nói và suy nghĩ có thể là những biểu hiện và hiệu quả của những quá trình khác – xã hội, tâm lí, vật thể – mà việc khám phá những quá trình ấy là nhiệm vụ của khoa học thường nghiệm này hay kia. Thế nhưng điều đó không làm giảm đi tầm quan trọng của chúng và mức độ quan tâm đến chúng đối với những người muốn biết trải nghiệm ý thức của những con người tiêu biểu nhất của một thời đại hay một xã hội bao gồm những gì, dù nguyên nhân của trải nghiệm ấy có là gì và số phận của nó ra sao. Và vì những lí do hiển nhiên về triển vọng, tất nhiên là chúng ta đang ở trong vị thế tốt hơn để xác định điều này cho trường hợp các xã hội trong quá khứ so với các xã hội của chính chúng ta hiện nay. Cách tiếp cận lịch sử là không thể tránh khỏi: quá khứ tác động tới chúng ta thông qua ý nghĩa tương phản và bất tương đồng, chính ý nghĩa ấy sẽ cung cấp cho chúng ta một cơ sở thích đáng duy nhất để cho các nét đặc trưng đặc thù cho trải nghiệm của bản thân chúng ta trong đối chứng với chúng, sẽ nổi bật lên đủ rõ nét để có thể được nhận diện đầy đủ và mô tả.

Một người nghiên cứu các ý tưởng chính trị, ví dụ như thời kì giữa thế kỉ 19, hẳn sẽ thật đui mù nếu sớm hay muộn anh ta không ý thức được những khác biệt sâu sắc ở các ý tưởng và thuật ngữ trong cách nhìn tổng quát về các sự vật – những cách thức mà các yếu tố trải nghiệm được cảm nhận phải có liên hệ giữa yếu tố này và yếu tố kia – những khác biệt phân chia không phải chính cái khoảng cách thời đại xa xôi với thời

đại hiện nay. Anh ta sẽ không hiểu được cả thời đại ấy lẫn thời hiện nay, nếu anh ta không nhận thấy tương phản giữa những gì là chung của Comte và Mill, của Mazzini và Michelet, Herzen và Marx ở một bên và của Max Weber và William James, Tawney và Beard, Lytton Strachey và Namier ở phía bên kia10; tính liên tục của truyền thống trí tuệ châu Âu ở tầm gần là một chuỗi những gián đoạn và bất tương đồng, nếu thiếu tính liên tục ấy thì chẳng có hiểu biết lịch sử nào là khả dĩ. Hệ quả là những nhận xét đưa ra bỏ qua một cách tùy tiện các tương đồng để nhấn mạnh những khác biệt đặc thù trong cách nhìn chính trị đặc trưng cho thời đại ngày nay, và trong một mức độ lớn là chỉ riêng cho thời đại ngày nay.

II

Hai phong trào giải phóng chính trị vĩ đại của thế kỉ 19 là chủ nghĩa cá nhân nhân bản và chủ nghĩa dân tộc lãng mạn, như mọi cuốn sách lịch sử đều cho chúng ta biết như vậy. Dù những khác biệt của họ có thế nào đi nữa – và những khác biệt ấy thật sâu sắc đủ để dẫn đến phân liệt gay gắt và va chạm tột bậc của hai lí tưởng đó – họ có điều này là chung: hai phong trào đều tin rằng những vấn đề của cả cá nhân lẫn xã hội đều có thể được giải quyết, chỉ cần các sức mạnh trí tuệ và đức hạnh được làm cho lấn át tình trạng

ngu dốt và xấu xa độc ác. Hai phong trào đều chống lại những người bi quan và những người theo thuyết định mệnh, cả tôn giáo lẫn thế tục, tiếng nói của những người này trước đây còn vang lên nghe thấy khá rõ, bắt đầu nghe nhỏ đi chỉ vào cuối thế kỉ; hai phong trào tin tưởng rằng, nếu mọi vấn đề được hiểu rõ ràng thì chúng đều có thể được con người giải quyết với các nguồn lực đạo đức và trí tuệ mà con người vốn sẵn có. Chắc chắn là các trường phái tư tưởng khác nhau đưa ra những lời giải đáp khác nhau cho những vấn đề luôn thay đổi ấy; các nhà công lợi chủ nghĩa nói một thứ, và các nhà lãng mạn tân-phong kiến - những người dân chủ bảo thủ Anh (Tory), những người xã hội chủ nghĩa Kitô giáo, những người theo chủ nghĩa Đại Đức, những người đòi giữ truyền thống Slave ở Nga (Slavophils) - lại nói thứ khác. Những người thuyết giảng tự do tin vào sức mạnh không giới hạn của giáo dục và sức mạnh của đạo đức lí tính để vượt qua nỗi thống khổ kinh tế và tình trạng bất bình đẳng. Ngược lại, những người xã hội chủ nghĩa tin rằng, nếu không có một thay đổi triệt để trong phân phối và kiểm soát các nguồn lực kinh tế, thì không biến đổi nào trong tâm trí của một bộ phận cá nhân lại có thể là đầy đủ hay thậm chí [biến đổi] còn không thể xảy ra được. Những người bảo thủ và những người xã hội chủ nghĩa tin vào sức mạnh và ảnh hưởng của các định chế và xem chúng là biện pháp bảo vệ an toàn chống lại hỗn loạn, bất công và tàn ác gây nên bởi chủ nghĩa cá nhân không có kiểm soát; những người vô chính phủ, những người cấp tiến và những người thuyết giảng tự do nhìn các định chế như

chúng vốn là thế, với nỗi nghi ngờ rằng chúng mang tính cản trở cho việc thực hiện xã hội tự do (và theo quan điểm của số đông nhất trong họ là xã hội duy lí), [họ cho rằng] ý chí của con người có thể hình dung và xây dựng được xã hội ấy, nếu giả sử như không có những cặn bã chưa loại bỏ được của các hủ tục cổ xưa (hay vô lí) mà những kẻ đang cầm quyền trong xã hội – dù là các cá nhân hay các bộ máy – dựa vào rất nhiều, và rất nhiều thứ trong số những cặn bã đó quả thực là những biểu hiện điển hình.

Các luận cứ về mức độ tương đối của nghĩa vụ cá nhân đối với xã hội và ngược lại [của xã hội đối với cá nhân], luôn tràn đầy không khí. Chắc chẳng cần thiết phải kể lại những câu hỏi quen thuộc ấy – chúng là chủ đề chính để thảo luận trong các học viện mang tính bảo thủ nhiều hơn của tri thức phương Tây – để hiểu được rằng, dù cho những bất đồng về những câu trả lời thích đáng cho chúng có khác biệt nhiều đến đâu đi nữa, thì bản thân những câu hỏi đều là chung cho những người theo khuynh hướng tự do và bảo thủ. Tất nhiên ngay cả vào thời ấy vẫn có những nhà phi lí tính bị cô lập – Stirner, Kierkegaard, và theo một lối nhất định là Carlyle11 – thế nhưng chủ yếu là tất cả các đảng phái tranh cãi nhau gay gắt, thậm chí cả nhưng người giáo phái Calvin và những người Thiên Chúa giáo cực đoan, đều chấp nhận khái niệm về con người trong những mức độ khác nhau thiên về một trong hai kiểu mẫu được lí tưởng hóa. Hoặc con người là một tạo vật tự do và bản chất tự nhiên tốt, nhưng bị vây hãm và bị làm cho

thất bại12 bởi những định chế lỗi thời hay đồi bại hay hiểm ác, những định chế giả mạo thành những vị cứu tinh, những người bảo trợ và những kho chứa các truyền thống thiêng liêng; hoặc con người là một thực thể bị giới hạn, tự do nhưng không bao giờ hoàn toàn [tự do], tốt ở mức độ nào đó nhưng không bao giờ hoàn hảo, vì vậy mà không có khả năng tự cứu rỗi mình bằng các nỗ lực độc lập của chính mình; cho nên phải tìm kiếm cứu rỗi ở trong một khuôn khổ rộng lớn – các nhà nước, các giáo hội, các đoàn thể. Vì chỉ có những lâu đài vĩ đại ấy mới xúc tiến được tình đoàn kết, tình trạng an toàn và đủ sức mạnh để cưỡng lại được những niềm vui nông cạn và những tự do đầy nguy hiểm có sức tự hủy tột cùng, được rao bán bởi những kẻ cá nhân chủ nghĩa vô lương tâm hoặc tự lừa dối mình, là những kẻ nhân danh một giáo điều trí tuệ không đổ máu nào đó, hay một niềm phấn khởi cao quý vì một lí tưởng chẳng liên hệ gì với đời sống con người, xem thường hay phá hủy kết cấu phong phú của đời sống xã hội chứa đầy những kho báu từ quá khứ – những kẻ cầm đầu mù quáng của bọn người mù quáng cướp đoạt những tài nguyên quý báu nhất của họ, đưa họ vào những hiểm họa của một cuộc sống cô đơn, nghèo nàn, xấu xa, cục súc và ngắn ngủi”13. Vẫn còn ít nhất một tiền đề chung cho những người tranh cãi, ấy là niềm tin rằng những vấn đề là hiện thực, đòi hỏi phải có những con người được đào tạo đặc biệt và có trí tuệ để đề xuất chúng một cách thích đáng, và phải có những con người thấu hiểu phi thường các sự kiện, có sức mạnh ý

chí và khả năng tư duy hữu hiệu, để tìm ra những lời giải đúng đắn rồi áp dụng cho những vấn đề ấy.

Hai dòng chảy vĩ đại ấy cuối cùng kết thúc trong những hình thức bị thổi phồng và thực sự đã bị biến dạng thành chủ nghĩa toàn trị và chủ nghĩa phát xít – cái thứ nhất là người thừa kế phản trắc của chủ nghĩa quốc tế tự do ở thế kỉ trước đó, cái thứ hai là đỉnh điểm và sự phá sản của chủ nghĩa yêu nước huyền bí khiến cho các phong trào dân tộc chủ nghĩa một thời có được sinh khí. Tất cả các phong trào đều có nguồn gốc, những người mở đường, những khởi đầu không thể cảm nhận thấy: cũng không phải thế kỉ 20 dường như bị phân cách với thế kỉ 19 bởi cuộc bùng nổ mang tính phổ quát đến thế như cuộc Cách mạng Pháp mà ngay vào thời đại hiện nay vẫn là cảnh tượng vĩ đại nhất trong những cảnh tượng lịch sử. Dù sao cũng là lầm tưởng khi nhìn chủ nghĩa phát xít và chủ nghĩa toàn trị chủ yếu như những biểu lộ không thể thỏa hiệp và nhiều bạo lực hơn của một cuộc khủng hoảng trước đó, là đỉnh điểm của một cuộc đấu tranh có thể thấy rõ đầy đủ từ trước thật lâu rồi. Những khác biệt giữa các phong trào chính trị của thế kỉ 20 và thế kỉ 19 rất sắc nét, và chúng bật dậy từ những sự kiện mà toàn bộ sức mạnh của chúng chưa được nhận thức thích đáng cho đến khi thế kỉ của chúng ta đã tiến triển. Vì rằng có một rào cản phân cách rõ ràng giữa quá khứ cùng những thứ đã hoàn tất, với những thứ đặc trưng nhất thuộc về thời nay. Việc biết rõ cái rào cản ấy không được che mắt chúng ta nhìn thấy tính mới mẻ tương đối của nó.

Một trong những yếu tố của cách nhìn mới mẻ, ấy là ý niệm về những ảnh hưởng vô thức và phi lí, như những ảnh hưởng vượt trội hơn các sức mạnh của lí trí; một ý niệm khác nữa là những lời giải đáp cho các vấn đề hiện hữu không phải ở trong các lời giải duy lí, mà là ở trong việc tháo bỏ bản thân các vấn đề bằng những phương tiện khác biệt với tư tưởng và luận cứ. Tác động qua lại giữa truyền thống xưa cũ, nhìn lịch sử như chiến trường giữa các lực lượng dễ dàng được nhận diện của ánh sáng và bóng tối, của lí trí và tình trạng ngu dân, của tiến bộ và phản động, hay một chọn lựa khác là giữa thuật thông linh và chủ nghĩa kinh nghiệm, trực giác và phương pháp khoa học, chủ nghĩa hội đoàn và chủ nghĩa cá nhân – xung đột của trật tự này với những yếu tố mới mẻ ở một phía khác, là những yếu tố đối lập một cách bạo lực với tâm lí học nhân bản của nền văn minh tư sản. Xung đột này chính là lịch sử của thờiđại ngày nay ở tầm vóc rộng lớn.

III

Thế nhưng đối với một người quan sát hời hợt về chính trị và tư tưởng của thế kỉ 20, thì thoạt nhìn có vẻ như mỗi ý tưởng và mỗi phong trào điển hình của thời đại hiện nay được hiểu rõ nhất như là phát triển tự nhiên của các khuynh hướng đã nổi bật trong thế kỉ 19. Ví dụ như trong

trường hợp gia tăng các định chế quốc tế thì có vẻ như đó là chuyện hiển nhiên. Tòa án Hague, Hội Quốc liên trước đây và tổ chức kế thừa hiện đại của nó, vô số những cơ quan quốc tế trước và sau chiến tranh và các hiệp định nhằm các mục tiêu chính trị, kinh tế, xã hội và nhân đạo, [tất cả những thứ ấy] là gì, nếu không phải là hậu thân trực tiếp của cái chủ nghĩa quốc tế tự do – cái "Nghị viện con người"14 của Tennyson – vốn là đề tài chính của mọi tư tưởng và hành động tiến bộ trong thế kỉ 19 và thực ra phần nhiều còn ở thế kỉ trước đó nữa? Ngôn ngữ của những nhà sáng lập chủ nghĩa tự do châu Âu – ví dụ như Condorcet hay Helvétius – không khác biệt nhiều lắm về thực chất, hay cả về hình thức nữa, với những điểm đặc trưng nhất trong các diễn từ của Woodrow Wilson15 hay Thomas Masaryk16. Chủ nghĩa tự do châu Âu mang dáng vẻ của một phong trào đơn nhất chặt chẽ, ít đổi thay trong suốt hầu như ba thế kỉ, dựa trên những nền tảng trí tuệ tương đối đơn giản, được tạo ra bởi Locke hay Grotius17 hay ngay cả Spinoza nữa; vươn dài ra ngược về thời gian trước đến tận Erasmus và Montaigne, phong trào Phục hưng Italia, Seneca18 và những người Hi Lạp. Trong phong trào này về nguyên tắc có một lời giải đáp duy lí cho mỗi câu hỏi. Con người, ít nhất cũng về nguyên tắc, ở bất cứ nơi nào và trong mọi điều kiện đều có khả năng khám phá và áp dụng những lời giải đáp duy lí cho các vấn đề của anh ta, nếu anh ta muốn điều đó. Và những lời giải đáp ấy, vì chúng là duy lí nên không thể xung đột với nhau và sẽ tạo thành một hệ thống hài hòa tối hậu mà ở đó chân lí sẽ thắng thế, rồi tự do, hạnh phúc và cơ hội vô

giới hạn cho tự phát triển không bị ngăn trở, sẽ mở ra cho tất cả mọi người.

Ý thức về lịch sử, trưởng thành hơn trong thế kỉ 19, đã điều chỉnh thiết kế khắc nghiệt và đơn giản của lí thuyết cổ điển như nó được quan niệm trong thế kỉ 18. Tiến bộ của con người nay được nhìn nhận phải bị điều kiện hóa bởi những nhân tố có độ phức tạp nhiều hơn so với [những nhân tố] đã được quan niệm vào thời kì phôi thai của chủ nghĩa cá nhân tự do: giáo dục, tuyên truyền theo chủ nghĩa duy lí, ngay cả luật pháp cũng không phải mọi lúc mọi nơi đều hoàn toàn là đủ. Những nhân tố, như là những ảnh hưởng đặc thù đã hình thành các xã hội đa dạng trong lịch sử – một số do các điều kiện vật chất, một số khác do những sức mạnh kinh tế–xã hội hay các nhân tố cảm xúc khó nắm bắt, [những nhân tố ấy] được xếp loại một cách mơ hồ như những yếu tố "văn hóa" – ngày nay được cho phép có một tầm quan trọng nhiều hơn là sơ đồ quá giản lược của Condorcet hay Bentham. Bây giờ người ta cho rằng giáo dục và tất cả các hình thức tác động xã hội phải ướm thử cho vừa, tính đến các nhu cầu lịch sử đã khiến cho những con người và những định chế của họ trở thành một thứ gỉ đó không dễ để nhào nặn theo khuôn mẫu được đòi hỏi, như trước đây, vào những thời buổi còn ngây thơ hơn, người ta vẫn lầm tưởng một cách quá lạc quan.

Mặc dù vậy, cương lĩnh nguyên thủy vẫn tiếp tục trong những hình thức đa dạng của nó với sức quyến rũ hầu như phổ quát. Điều này đúng cho phe hữu không kém so với phe

tả. Các nhà tư tưởng bảo thủ, trừ phi chỉ quan tâm đến việc gây cản trở cho những người theo khuynh hướng tự do và các đồng minh của họ, cũng đã tin tưởng và hành động với niềm tin rằng, nếu không có bạo lực quá đáng làm chậm lại mà chỉ có những quá trình nhất định của phát triển "tự nhiên", thì mọi thứ hẳn đã có thể tốt đẹp; kẻ đi nhanh phải được hạn chế để đừng đẩy kẻ đi chậm hơn sang một bên và bằng cách đó thì tất cả đều sẽ đi tới đích. Đấy là học thuyết mà Bonald19 thuyết giảng trước đây và nó biểu lộ niềm lạc quan ngay cả ở những người tin tưởng kiên định nhất vào tội lỗi nguyên thủy. Miễn là những khác biệt truyền thống của cách nhìn và của cấu trúc xã hội, được bảo hộ khỏi những thứ mà các nhà bảo thủ ưa thích mô tả như các quá trình cào bằng "thiếu óc tưởng tượng", "nhân tạo", "cơ giới" vốn được các nhà thuyết giảng tự do ủng hộ; miễn là sự bất tận của những ưu điểm xuất chúng "vô hình" hay "mang tính lịch sử" hay "tự nhiên" hay "đúng lúc" (là những thứ mà họ cảm thấy cấu thành bản chất của những hình thức thành đạt của cuộc sống) được giữ cho không bị biến thành một tập hợp đồng phục của những phần tử đồng chất đi nhịp bước theo lệnh của thứ quyền uy nào đó "không thích đáng" hay "đến từ bên ngoài", coi thường hướng dẫn của những điều tốt và tập quán truyền thống; miễn là thiết lập được sự bảo vệ đầy đủ chống lại việc chà đạp liều lĩnh lên quá khứ thiêng liêng – với những đảm bảo ấy thì các cải cách và đổi thay duy lí được thừa nhận là khả thi và thậm chí đáng mong muốn. Có được những bảo vệ ấy thì các nhà bảo thủ cũng sẵn sàng nhìn vào việc hướng dẫn có ý thức cho

các hoạt động của con người bởi các chuyên gia có đủ khả năng với sự tán thành ở mức độ cao; và không chỉ bởi các chuyên gia mà còn bởi các cá nhân và các nhóm người ngày càng nhiều len, xuất thân từ các bộ phận xã hội ngày càng rộng rãi hơn và đại diện cho các bộ phận ấy, là những bộ phận ngày càng trở nên được khai minh nhiều hơn lên một cách tiến bộ.

Đây là một tâm thế và thái độ phổ biến cho một bộ phận ý kiến vào nửa sau của thế kl 19 ở châu Âu, và không chỉ ở phương Tây mà ở cả phương Đông nữa, bộ phận ấy rộng lớn hơn khuôn khổ cho phép của các sử gia chịu tác động thực tế của những cuộc đấu tranh chính trị vào thời kì sớm hơn hay muộn hơn. Một trong những kết quả của chuyện này – trong chừng mực đó là một yếu tố nhân quả chứ không chỉ là một biểu hiện của quá trình – là phát triển rộng rãi việc đại diện chính trị ở phương Tây, nhờ đó mà cuối cùng thì tất cả các giai cấp trong dân chúng ở thế kỉ kế tiếp đều đạt được quyền lực, sớm hay muộn, ở nước này hay nước kia. Thế kỉ 19 đầy rẫy những nhóm người không có đại diện, mắc bận trong cuộc tranh đấu cho đời sống, cho tự thể hiện, và sau này là cho việc kiểm soát. Thành viên của những nhóm người ấy bao gồm những vị anh hùng, những người tuẫn đạo và những người có sức mạnh đạo đức và nghệ thuật; cuộc tranh đấu đích thực thuộc loại này đã sinh ra họ. Thế kỉ 20, bằng việc thỏa mãn thật nhiều cơn đói khát xã hội và chính trị của thời kì Victoria, quả thực đã là chứng nhân cho việc cải thiện đầy

ấn tượng điều kiện vật chất của số đông dân chúng Tây Âu, nhờ vào biến đổi trật tự xã hội do việc xây dựng luật pháp xã hội thật mạnh mẽ.

Thế nhưng một trong những kết quả ít ngờ tới của chiều hướng này (mặc dù những nhà tư tưởng đơn độc, như Tocqueville, Burckhardt20, Herzen và tất nhiên là Nietzsche nữa, đã có được nhiều hơn là một ý niệm mơ hồ về nó) đó là tình trạng sa sút chất lượng của xúc cảm và sức mạnh đạo đức và của tính nổi loạn đầy lãng mạn mang chất nghệ sĩ, là những thứ đã tạo dấu ấn cho những cuộc tranh đấu thời trước đó của những nhóm xã hội bất mãn trong thời kì anh hùng của họ, khi mà họ, dù bất đồng với nhau sâu sắc, vẫn sát cánh bên nhau tranh đấu chống lại các bạo chúa, đám tăng lữ và bọn phàm tục vô học có vũ trang. Dù cho các bất công và nỗi thống khổ thời đại hiện nay có như thế nào – và chúng thì đầy rẫy chẳng chút nào ít hơn những thời quá khứ mới đây – nhưng có vẻ như chúng không được biểu lộ trong những chứng tích hùng biện đầy cao quý, bởi cái loại cảm hứng như thế hình như chỉ sinh ra từ sự áp bức hay đàn áp đối với toàn bộ các giai cấp trong xã hội21. Đây là thời điểm ngắn ngủi, như Marx quả đã rất sáng suốt chỉ ra, khi mà những lãnh tụ của nhóm xã hội giác ngộ nhất và phát triển nhất về mặt xã hội và kinh tế trong những nhóm xã hội bị đàn áp, được nâng lên cao bởi tâm thế chung và trong giây lát phát ngôn không chỉ cho riêng giai cấp của mình hay môi trường của mình, mà

còn nhân danh tất cả những người bị áp bức; trong giây lát ngắn ngủi phát biểu của họ có phẩm tính phổ quát.

Thế nhưng ở trong tình huống mà tất cả hay gần như tất cả các bộ phận đông người của xã hội đã có được sở hữu quyền lực hình thức, hay ở thời điểm dù thế nào đi nữa cũng đang sắp có được, thì sẽ chẳng dễ dàng để hùng biện thực sự vô tư – vô tư một phần ít nhất cũng vì chuyện thực hiện còn xa xôi, vì những nguyên lí thì chói sáng mạnh mẽ nhất ở trong bóng tối và khoảng không, vì cái nhìn nội tâm hãy còn trong sáng, chưa có những lầm lẫn, những thỏa hiệp và những nét phác họa lờ mờ của thế giới ngoại tại, mà những khởi đầu của hành động thực tiễn không tránh khỏi có tác động tới nó. Không nhóm người nào đã từng nếm mùi quyền lực, hay còn chút xíu nữa là được nếm, lại thoát khỏi thói vô liêm sỉ ở mức độ nào đó, thói vô liêm sỉ như một phản ứng hóa học được phát động bởi tiếp xúc đột ngột giữa ý tưởng thuần túy được nuôi dưỡng ở nơi hoang mạc, và việc thực hiện nó trong một hình thức nào đó không được đoán trước, là hình thức hiếm khi phù hợp với những niềm hi vọng hay những nỗi e ngại của những thời trước đây. Cần phải có một nỗ lực xuất chúng của trí tưởng tượng để loại bỏ bối cảnh của những năm sau đó, để ném mình trở lại thời kì đã khá lâu rồi, kể từ lúc sức hấp dẫn trước đó đã từng thắng lợi rồi lại bị mất đi, để cho những quan điểm và phong trào vẫn hãy còn khả năng kích thích hết sức mãnh liệt những cảm xúc đầy lí tưởng: ví dụ như khi mà chủ nghĩa dân tộc về nguyên tắc còn chưa cảm thấy mình bất

tương thích với chủ nghĩa quốc tế đang ở mức độ gia tăng, hay các quyền tự do dân sự – [bất tương thích] với tổ chức xã hội theo cách duy lí; khi một số các nhà bảo thủ còn tin tưởng vào điều này hầu như cũng nhiều như những đối thủ của họ, và khoảng cách giữa những người ôn hòa ở cả hai phía chỉ là giữa lời biện bạch rằng lí trí không được phép gia tăng nhịp độ tiến bộ vượt quá giới hạn mà "lịch sử" áp đặt, với lời phản bác lại rằng *lí trí bao giờ cũng có lí*[22]*,* rằng kí ức và hình bóng ít quan trọng hơn so với tri giác thế giới hiện thực trong ánh sáng ban ngày. Đấy là thời kì, khi mà những người thuyết giảng tự do về phần mình đã bắt đầu cảm thấy tác động của lịch sử luận *(historicism),* và thừa nhận ở mức độ nào đó sự cần thiết phải điều chỉnh và thậm chí kiểm soát đời sống xã hội, có thể là bởi chính cái nhà nước mà họ căm ghét, giá mà nó làm giảm nhẹ đi tính vô nhân đạo của các hoạt động kinh doanh tư hữu không bị kiềm chế, giá mà nó bảo hộ cho quyền tự do của những kẻ yếu thế, giá mà nó bảo vệ những quyền cơ bản của con người mà thiếu những quyền ấy thì chẳng thể có được cả hạnh phúc lẫn công bằng, tự do để mà theo đuổi, là những thứ khiến cho cuộc đời đáng sống.

Cơ sở triết học của những niềm tin tự do chủ nghĩa ấy vào giữa thế kỉ 19 là thứ gì đó khá tăm tối. Các quyền được mô tả như "tự nhiên" hay "vốn có", các chuẩn mực tuyệt đối của chân lí và công bằng không tương thích được với chủ nghĩa lãnh nghiệm mang tính ướm thử và chủ nghĩa công lợi; thế nhưng các nhà tự do chủ nghĩa vẫn tin vào cả hai. Cả niềm tin

vào nền dân chủ đầy đủ cũng không tương thích hoàn toàn được với niềm tin vào những quyền bất khả vi phạm của những nhóm thiểu số hay của các cá nhân bất đồng chính kiến. Thế nhưng chừng nào mà cánh hữu đối lập còn tự đặt mình chống lại tất cả những nguyên lí ấy, thì những mâu thuẫn về toàn cục có thể được để cho ngủ yên, hay làm thành đề tài của những cuộc tranh cãi hàn lâm một cách hòa bình, không bị làm cho trầm trọng thêm bởi nhu cầu cấp bách phải áp dụng ngay lập tức. Thật ra chính việc thừa nhận những bất nhất trong học thuyết hay trong chính sách đã gia tăng vai trò của phê phán duy lí, nhờ đó rốt cuộc thì tất cả mọi vấn đề rồi một ngày nào đó cũng có thể và ắt sẽ được giải quyết. Các nhà xã hội chủ nghĩa về phần mình, cũng giống như các nhà bảo thủ trong việc tin vào hiện hữu những định luật không thể lay chuyển của lịch sử, và cũng giống như họ, lên án những người thuyết giảng tự do về việc xây dựng pháp luật một cách "phi lịch sử" vì những trừu tượng hóa phi thời gian – một hoạt động mà lịch sử nhất định sẽ phải trả thù thích đáng. Thế nhưng họ cũng giống như những người thuyết giảng tự do trong việc tin vào giá trị cao nhất của phân tích duy lí, tin vào những chính sách dựa trên những xem xét lí thuyết diễn dịch từ những tiền đề "khoa học", và cùng với họ lên án những nhà bảo thủ về việc diễn giải không đúng các sự kiện" để biện minh cho việc phục hồi nguyên trạng thảm hại, về việc bỏ qua nỗi thống khổ và bất công; [những nhà bảo thủ] quả thực không giống như những người thuyết giảng tự do xem thường lịch sử, nhưng họ lại đọc sai lịch sử theo tính toán cố

ý hay vô tình, để duy trì quyền lực của bản thân dựa trên cơ sở đạo đức tưởng chừng như đúng đắn. Song có một hiện tượng mang tính cách mạng đích thực, như một số người trong họ là như thế, và hết sức mới mẻ trong thế giới phương Tây: đa số họ cùng chia sẻ với những đảng phái mà họ công kích, một giả định chung rằng: người ta phải được nói cho biết và phải được kêu gọi về các nhu cầu và các quyền lợi và các lí tưởng; người ta ắt có ý thức về chúng, hay có thể được làm cho trở nên có ý thức về chúng.

Những nhà bảo thủ, những người thuyết giảng tự do, những nhà cấp tiến, những người xã hội chủ nghĩa, khác biệt nhau trong việc họ diễn giải về thay đổi lịch sử. Họ bất đồng với nhau về việc những nhu cầu, những lợi ích, những lí tưởng sâu sắc nhất của con người là gì, về việc ai giữ chúng, và sâu sắc đến đâu, hay rộng đến đâu, hay kéo dài được bao lâu, về phương pháp phát hiện ra chúng, về giá trị của chúng trong tình huống này hay tình huống khác. Họ khác biệt nhau về các sự kiện, họ khác biệt nhau về các mục đích và các biện pháp, họ tự cảm thấy chẳng thỏa thuận được với nhau một điều gì. Thế nhưng cái chung mà họ có – quá hiển nhiên để mà họ tự ý thức được – là niềm tin rằng thời đại của họ đã bị đè nén với những vấn đề xã hội và chính trị mà chúng chỉ có thể được giải quyết bằng cách áp dụng có ý thức các chân lí mà tất cả những người được phú cho có sức mạnh tinh thần đầy đủ có thể đồng ý với nhau. Những người theo chủ nghĩa Marx thực ra đặt câu hỏi về điều này trên lí thuyết, nhưng không phải

trong thực tế: thậm chí họ không công kích nghiêm chỉnh luận đề cho rằng một khi các mục đích còn chưa đạt được và lựa chọn các phương tiện bị giới hạn, thì cách thức thích đáng để cho phương tiện thích nghi với các mục đích là sử dụng mọi tài khéo léo và năng lực cũng như mọi thấu hiểu trí tuệ và đạo đức có thể có được. Trong khi một số người xem những vấn đề ấy như có quan hệ gần gũi với các vấn đề của các khoa học tự nhiên, một số người xem là chúng gần gũi với các vấn đề của đạo đức học hay tôn giáo, những người khác giả định rằng những vấn đề ấy hoàn toàn *thuộc chủng loại riêng* (sui generis) và đòi hỏi hoàn toàn những lời giải duy nhất, thì họ vẫn đồng ý với nhau – có vẻ như quá hiển nhiên để cần phải khẳng định – rằng bản thân các vấn đề là đích thực và cấp bách và ít nhiều dễ hiểu trong những dạng thức tương tự đối với mọi con người có đầu óc sáng suốt, rằng tất cả các lời giải đáp đều là để cho người nghe [hiểu được], rằng sẽ chẳng đạt được điều gì nếu cứ ngu tối hay cứ giả định là các vấn đề chẳng hề hiện hữu.

Tập hợp những giả định này – chúng là một phần ý nghĩa bao hàm trong từ ngữ "Khai minh" – tất nhiên là mang tính duy lí thật sâu sắc. Chúng bị phủ nhận một cách ngầm ẩn bởi toàn bộ phong trào lãng mạn, và tường minh bởi các nhà tư tưởng riêng lẻ – Carlyle, Dostoevsky, Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche. Có những nhà tiên tri ít người biết đến – Buchner, Kierkegaard, Leontev23 – đã phản kháng lại thuyết chính thống đang thịnh hành với một sự sâu sắc và

tính độc đáo mà chỉ mãi tới bây giờ mới trở nên sáng tỏ. Không phải những nhà tư tưởng ấy biểu thị một phong trào đơn lẻ nào, hay thậm chí một "chiều hướng" dễ nhận diện; mà trong một chi tiết thích hợp họ đã để lộ ra tính chất lôi cuốn. Họ phủ nhận tầm quan trọng của hành động chính trị dựa trên những xem xét duy lí, và trong phạm vi ấy họ bị căm ghét hợp lẽ bởi những người ủng hộ cho chủ nghĩa bảo thủ khả kính. Họ đã nói hay đã hàm ý rằng, chủ nghĩa duy lí dưới bất cứ hình thức nào là điều lầm tưởng được tạo ra từ một phân tích sai trái về đặc tính của con người, bởi ngọn nguồn hành động của con người nằm ở lĩnh vực, mà các nhà tư tưởng nghiêm túc, với quan điểm có nhiều uy tín trong một công chúng trịnh trọng, không thể suy tưởng được. Thế nhưng tiếng nói của họ là ít ỏi và khó nghe, và những quan điểm kì quặc của họ bị quy cho những khuyết tật về tâm lí. Những người thuyết giảng tự do, dù họ có ngưỡng mộ thiên tài nghệ thuật của những người ấy đến đâu đi nữa, phân nộ vì điều mà họ cho là một quan điểm xuyên tạc về loài người, và hoặc là họ coi thường quan điểm ấy, hoặc là họ bác bỏ nó một cách bạo lực. Các nhà bảo thủ xem những người ấy như những đồng minh chống lại chủ nghĩa duy lí bị thổi phồng và chủ nghĩa lạc quan gây giận dữ của cả những người thuyết giảng tự do lẫn những người xã hội chủ nghĩa, nhưng đối xử với những người ấy thật căng thẳng như với những con người kì cục hão huyền, đầu óc hơi bị xáo trộn, không nên bắt chước hay có quan hệ quá gần gũi. Những người xã hội chủ nghĩa xem những người ấy như bọn phản động khá loạn trí, không đáng phí đạn để bắn bỏ.

Những dòng chủ lưu của cả phe hữu và phe tả chảy vòng quanh mấy tảng đá cô lập bất động ấy với vẻ ngu ngốc của chúng, [những tảng đá] dường như đang cố tìm cách làm ngừng lại hay làm chệch hướng dòng chảy trung tâm. Xét cho cùng thì những người ấy là thế nào, phải chăng chỉ là những kẻ sống sót của một thời đại tăm tối, hay là những kẻ lạc lõng thú vị, buồn bã và đôi khi là những nạn nhân đầy quyến rũ của vận động tiến lên của lịch sử, đáng thấu hiểu với thái độ cảm thông – những con người tài năng hay thậm chí thiên tài không gặp thời, những thi sĩ bẩm sinh, các nghệ sĩ xuất sắc, nhưng chắc chắn không phải là những nhà tư tưởng đáng để cho những người nghiên cứu đời sống xã hội và chính trị phải chú ý thật chi tiết?

Có một cái gì đó (đáng phải nhắc lại một lần nữa) như thành tố vô liêm sỉ có thể lờ mờ nhận ra được ngay từ khởi đầu của chủ nghĩa Marx – một hệ thống phần nhiều mang tính duy lí cao – có vẻ như thù địch với toàn bộ cách nhìn này, [thành tố ấy] phủ nhận vị trí hàng đầu của lí trí cá nhân trong việc lựa chọn các mục đích cũng như trong việc cai trị hiệu quả. Thế nhưng thái độ sùng bái các khoa học tự nhiên như mô hình duy nhất thích đang cho lí thuyết chính trị và hành động mà chủ nghĩa Marx chia sẻ với những người theo thuyết tự do – đối thủ của nó, không tạo thuận lợi cho việc nhận thức rõ ràng bản chất đầy đủ của chính chủ nghĩa Marx; cho nên phương diện này của chủ nghĩa Marx lắng xuống không được nhận ra rộng rãi cho đến khi Sorel24 đưa nó vào cuộc sống và

kết hợp nó với chủ nghĩa phản-duy lí của Bergson25, sự kết hợp ấy tô đậm màu sắc cho tư tưởng của ông ta và cho đến khi Lenin lấy nguồn gốc từ một truyền thống khác biệt, với thiên tài tổ chức của mình, thừa nhận thấu hiểu cao nhất về nó theo cách phân nửa là bản năng, biến nó thành nảy sinh phi lí tính của hành vi con người và đưa nó vào thực hành thật hiệu quả. Tuy nhiên, có vẻ như Lenin đã không ý thức được, và những kẻ đi theo ông cho đến nay cũng thế, về mức độ mà yếu tố có bản chất lãng mạn này trong chủ nghĩa Marx đã ảnh hưởng một cách tự nhiên lên các hành động của họ. Hoặc giả là nếu họ ý thức được thì họ cũng đã và đang không thừa nhận điều này. Tình trạng là như vậy khi thế kỉ 20 mở ra.

IV

Đường biên giới theo thứ tự niên đại hiếm khi là những cảnh tượng trong lịch sử tư tưởng, và dòng chảy [tư tưởng] của thế kỉ cũ, bất chấp tất cả những vẻ bề ngoài không cưỡng lại được, có vẻ như vẫn chảy một cách hiền hòa vào thế kỉ mới. Bây giờ thì bức tranh bắt đầu biến đổi. Chủ nghĩa tự do nhân bản ngày càng đụng độ nhiều hơn với những cản trở cho nhiệt tình cải cách của nó từ thái độ đối lập có ý thức hay vô thức của cả chính quyền lẫn những trung tâm quyền lực xã hội khác, cũng như từ kháng cự thụ động

của các định chế và tập quán đã được thiết lập. Những nhà cải cách mang tính chiến đấu tự thấy mình buộc phải sử dụng ngày càng nhiều hơn các biện pháp cấp tiến trong việc tổ chức các giai cấp của dân chúng, mà nhân danh những giai cấp ấy họ đã tranh đấu, để tạo thành một thứ gì đó đủ hùng mạnh nhằm hoạt động có hiệu quả chống lại giới quyền uy cũ.

Lịch sử của biến đổi từ chiến thuật chầm chậm từng bước theo kiểu hội Fabian26 chuyển thành các tổ chức mang tính chiến đấu của chủ nghĩa cộng sản và chủ nghĩa công đoàn, cũng như chuyển thành các tổ chức ôn hòa hơn của nền dân chủ xã hội và chủ nghĩa nghiệp đoàn, [thực chất] là lịch sử của các tương tác qua lại giữa chúng với các sự kiện vật chất mới mẻ, hơn là lịch sử của các nguyên lí. Theo một nghĩa nào đó chủ nghĩa cộng sản là chủ nghĩa nhân văn lí luận cố chấp bị đẩy tới cực đoan trong việc theo đuổi các phương pháp tấn công và phòng thủ hữu hiệu. Không có phong trào nào mà thoạt nhìn lại khác biệt gay gắt đến thế với chủ nghĩa cải lương tự do như chủ nghĩa Marx, vậy mà các học thuyết cốt yếu – tính hoàn hảo nhân văn, khả năng tạo ra một xã hội hài hòa bằng các phương tiện tự nhiên, niềm tin vào tính khả dĩ tương hợp (thực ra là tính không thể tách rời) của tự do và bình đẳng – là chung cho cả hai chủ nghĩa ấy. Biến đổi lịch sử có thể xảy ra một cách liên tục hay trong những bước nhảy vọt đột ngột mang tính cách mạng, nhưng nó phải tiến triển phù hợp với một khuôn mẫu gắn bó logic và có thể nhận thức được, mà việc từ bỏ nó luôn luôn là điên rồ, luôn luôn là

Không tưởng. Không một ai nghi ngờ rằng chủ nghĩa tự do và chủ nghĩa xã hội là đối lập với nhau gay gắt cả về các mục đích lẫn các phương tiện: vậy mà ở bên lề của chúng, chúng lại chuyển dần sang nhau27. Chủ nghĩa Marx là một học thuyết mà dù nó có nhấn mạnh đến đâu bản chất giai cấp mang tính quyết định cho hành động và tư tưởng, nhưng trong lí thuyết vẫn kêu gọi tới lí trí, ít nhất cũng đối với giai cấp có sứ mệnh lịch sử phải chiến thắng – duy nhất giai cấp vô sản mình nó có thể đối diện với tương lai không nao núng, bởi nó không nhất thiết bị ép buộc phải xuyên tạc các sự kiện về việc tương lai có thể đem lại điều gì. Và như một hệ luận, điều này cũng áp dụng cho những nhà trí thức tự giải phóng mình khỏi những thành kiến và biện bạch – "những méo mó ý thức hệ" của giai cấp kinh tế của họ – và tự nguyện đứng vào hàng ngũ với phe thắng lợi trong cuộc đấu tranh xã hội. Đối với họ, vì họ là hoàn toàn duy lí, nên những đặc quyền của nền dân chủ và của việc tự do sử dụng mọi khả năng trí tuệ của họ, có thể là hòa hợp với nhau. Họ đối với những người theo chủ nghĩa Marx thì cũng giống như các nhà *philosophes* khai minh đối với nhóm Bách khoa toàn thư (Encyclopaedists) vậy: nhiệm vụ của họ là giải phóng người ta khỏi "ý thức sai lầm" và giúp cho việc thực hiện những phương tiện rồi sẽ biến chuyển tất cả những ai có được khả năng đó về mặt lịch sử thành những người tự giải phóng mình và có lí tính thực sự.

Nhưng vào năm 1903 đã diễn ra một sự kiện đánh dấu đỉnh điểm quá trình biến đổi lịch sử thế giới của chúng ta. Tại

đại hội lần thứ Hai của Đảng Xã hội Dân chủ Nga diễn ra vào năm đó, khai mạc ở Brussels và bế mạc ở London, trong lúc thảo luận một vấn đề mà ban đầu có vẻ như đơn thuần là một vấn đề kĩ thuật – việc tập quyền cho trung ương và kỉ luật thứ bậc phải đi xa đến đâu trong việc chế ngự hành vi của Đảng – một đại biểu, có tên là Mandel'berg nhưng lấy *bí danh*28 là Posadovsky, đã tranh luận rằng việc nhấn mạnh của những người theo xã hội chủ nghĩa "cứng rắn" – Lenin và các đồng chí của ông – về sự cần thiết phải thực hành quyền uy tuyệt đối của những hạt nhân cách mạng của Đảng, có thể bất tương hợp với những quyền tự do cơ bản mà chủ nghĩa xã hội chính thức nguyện cống hiến cho việc thực hiện chúng, không kém hơn chủ nghĩa tự do. Ông ta khẳng định rằng cái tối thiểu cơ bản của những quyền tự do dân sự – "tính thiêng liêng của con người" phải bị xâm hại và thậm chí phải bị vi phạm nếu như các nhà lãnh đạo đảng quyết định như thế.29 Ông ta đã được ủng hộ bởi

Plekhanov, một trong những nhà sáng lập ra chủ nghĩa Marx của Nga, và là nhân vật được sùng kính nhất của nó, một học giả có văn hóa, rất khó tính và nhạy cảm về đạo đức, là người có tầm nhìn rộng lớn đã từng có hai mươi năm sống ở Tây Âu và được các nhà lãnh đạo xã hội chủ nghĩa phương Tây rất kính trọng, đích thực là biểu tượng của tư duy "khoa học" văn minh trong số những nhà cách mạng Nga. Plekhanov nói sai ngữ pháp thật trịnh trọng, một cách tuyệt vời, tuyên đọc những lời "Salus revolutiae suprema lex"30. Chắc chắn

rồi, nếu cách mạng đòi hỏi điều đó thì mọi thứ – nền dân chủ, tự do, các quyền của cá nhân – phải bị hi sinh cho nó. Nếu quốc hội dân chủ được nhân dân Nga bầu ra sau cách mạng đã chứng tỏ dễ vâng theo các chiến thuật Marxist, nó có thể được duy trì như một Nghị viện kéo dài mãi, nếu không, nó có thể được giải thể nhanh nhất như có thể. Một cuộc cách mạng Marxist không thể thực hiện thành công bởi những người bị ám ảnh bởi việc lưu tâm quá tỉ mỉ đến những nguyên tắc của những người theo chủ nghĩa tự do tư sản. Chắc chắn là những gì có giá trị trong những nguyên tắc ấy, cũng giông mọi thứ tốt đẹp và đáng mong muốn, cuối cùng sẽ được thực hiện bởi giai cấp lao động chiến thắng; nhưng trong thời kì cách mạng đang diễn ra mà bận tâm tới những lí tưởng như thế thì đó là bằng chứng của thái độ thiếu nghiêm chỉnh. Plekhanov, người được nuôi dạy trong truyền thống nhân văn và tự do, tất nhiên sau đó tự mình đã thoái lui khỏi lập trường này. Pha trộn của niềm tin Không tưởng và thái độ coi thường thật tàn nhẫn đối với đạo đức văn minh, rốt cuộc cũng tỏ ra thật quá ghê tởm đối với một người đã sống phần lớn cuộc đời văn minh và phong phú của mình giữa những người công nhân phương Tây và các nhà lãnh đạo của họ. Giống như số đông những người Dân chủ xã hội, giống như bản thân Marx và Engels, ông ta mang quá nhiều chất châu Âu, nên không sao có thể có thực hiện một chính sách “xuất phát từ tự do vô giới hạn [đi đến] một nền chuyên chế vô giới hạn”, như lời của [nhân vật] Shigalev trong tác phẩm *Những người bị quỷ ám* của Dostoevsky31. Thế nhưng bản thân Lenin (giống như chính

Posadovsky) đã chấp nhận các tiền đề, và bị lôi cuốn theo logic đi tới các kết luận hết sức khó chịu cho phần đông các đồng sự của ông, đã chấp nhận những kết luận ấy một cách dễ dàng và không có vẻ gì băn khoăn cả. Những giả định của ông ta có lẽ theo một nghĩa nào đó, vẫn còn là những giả định của những người theo chủ nghĩa duy lí đầy lạc quan ở thế kỉ 18 và 19: ép buộc, bạo lực, các cuộc hành quyết, đàn áp toàn bộ những khác biệt cá nhân, nền cai trị của một thiểu số nhỏ, hầu như tự phong, [những thứ] là tất yếu chỉ trong thời kì tạm thời, chỉ trong chừng mực có một kẻ thù hùng mạnh cần phải tiêu diệt. Những thứ ấy là tất yếu chỉ nhằm để cho số đông nhân loại có thể phát triển (một khi số đông ấy được giải phóng khỏi tình trạng những kẻ bất lương bóc lột những kẻ ngu ngốc và những kẻ bất lương hùng mạnh hơn bóc lột những kẻ bất lương yếu thế) – số đông ấy sẽ không còn bị ngăn trở bởi tình trạng ngu dốt hay nạn thất nghiệp hay tệ nạn xã hội nữa, cuối cùng họ sẽ được tự do để thực hiện trong khả năng đầy đủ nhất của họ những tiềm năng phong phú vô hạn của bản chất con người. Có thể giấc mơ ấy quả thực có những nét tương đồng với những giấc mơ của Diderot hay Saint-Simon hay Kropotkin32, nhưng điều nổi bật như thứ gì đó tương đối mới mẻ, là giả định về những phương tiện đòi hỏi để biến giấc mơ ấy thành hiện thực. Và điều giả định, dù có vẻ như chỉ liên quan đến các phương pháp, và được đề xuất bởi Babeuf33 hay Blanqui34 hay Tkachev35 hay những người Công xã Pháp – hoặc là, và chắc là như vậy, từ chính những trước tác của Marx viết vào thời kì năm 1847-1851 –

là rất khác biệt với cương lĩnh thực tiễn được trình bày bởi những người xã hội chủ nghĩa phương Tây "tích cực" nhất và ít "tiến hóa luận" nhất vào cuối thế kỉ 19. Khác biệt là mang tính quyết định và đánh dấu sự ra đời của một thời đại mới.

Điều Lenin đòi hỏi là một quyền lực vô hạn cho một nhóm nhỏ các nhà cách mạng chuyên nghiệp, được huấn luyện chỉ cho một mục tiêu, và không ngừng theo đuổi mục tiêu ấy bằng bất cứ phương tiện nào mà họ có được. Điều này là tất yếu bởi các phương pháp dân chủ và những toan tính thuyết phục và thuyết giảng do các nhà cải cách và những người chống đối trước đây sử dụng, đều đã không có hiệu quả; và chuyện này về phần mình là do họ dựa vào tâm lí học, xã hội học và lí thuyết lịch sử sai lầm – đó là giả định rằng người ta đã hành động như đã làm thế là do những niềm tin có ý thức, mà những niềm tin ấy có thể bị thay đổi bởi luận cứ. Bởi nếu như Marx đã làm được điều gì đó, thì chắc chắn là Marx đã chứng tỏ được rằng, những niềm tin và những lí tưởng như thế chỉ đơn thuần là "những phản ánh" về điều kiện của những giai cấp xác định về mặt xã hội và kinh tế, và mỗi cá nhân phải thuộc về một trong những giai cấp ấy. Nếu Marx và Engels đã đúng, thì những niềm tin của một con người bắt nguồn từ tình thế giai cấp của anh ta, và nếu như tình thế không có thay đổi thì những niềm tin ấy không thể thay đổi được – trong chừng mực ít nhất cũng liên quan đến số đông. Cho nên nhiệm vụ thích đáng của một nhà cách mạng là thay đổi tình thế "khách quan", nghĩa là, chuẩn bị giai cấp cho

nhiệm vụ lịch sử của nó trong việc lật đổ giai cấp đang thống trị.

Lenin đi xa hơn điều này. Ông đã hành động như thể không chỉ tin rằng: thật vô ích bàn cãi và lí lẽ với những kẻ bị lợi ích giai cấp ngăn ngừa việc hiểu biết cùng hành động theo những chân lí của chủ nghĩa Marx, mà còn là: bản thân quần chúng vô sản cũng quá mông muội để thấu hiểu được vai trò mà lịch sử kêu gọi họ thực hiện. Ông đã nhìn thấy việc lựa chọn giống như là giữa việc giáo dục và khuyến khích trong đạo quân không có được một "tinh thần phê phán" (có thể dùng trí tuệ đánh thức dậy, nhưng phải mất nhiều công sức tranh luận và phản bác, tương tự chuyện đã từng làm cho các trí thức bị chia rẽ và suy yếu), và việc biến họ thành một lực lượng biết vâng lời, gắn kết bằng một kỉ luật quân sự và một mạng lưới các công thức được nhắc đi nhắc lại mãi (ít nhất cũng hùng mạnh như điệp khúc yêu nước mà chế độ Nga hoàng đã sử dụng) để ngăn chặn tư duy độc lập. Khi buộc phải lựa chọn, thì thật vô trách nhiệm, nếu nhấn mạnh đến lựa chọn thứ nhất nhân danh một nguyên tắc trừu tượng nào đó như là dân chủ hay khai minh. Điều quan trọng là tạo ra một tình trạng trong đó những khả năng của con người được phát triển phù hợp với một khuôn mẫu duy lí. Người ta bị thúc đẩy bởi các quyết định phi lí tính nhiều hơn là các quyết định có lí tính. Quần chúng quá mông muội và mù quáng để được phép tiến theo hướng mà họ tự lựa chọn. Tolstoy và những người dân túy đã sai lầm sâu sắc: người nông dân giản dị không có

chân lí sâu sắc, không có cách sống có giá trị để tạo ra nét riêng; anh ta và người công nhân thành thị cũng như người lính, đơn giản là những thân phận nô lệ trong điều kiện nghèo khổ và bẩn thỉu xơ xác, bị mắc vào một hệ thống xung đột tương tàn; họ chỉ có thể được giải thoát bằng cách được sắp xếp một cách không thương xót bởi các lãnh tụ có khả năng tổ chức những nô lệ được giải phóng thành một hệ thống duy lí có dự tính.

Bản thân Lênin về nhiều phương diện là một người Không tưởng khá kì cục. Ông khởi sự với niềm tin cào bằng rằng, với giáo dục và tổ chức duy lí về kinh tế, thì cuối cùng có thể làm cho bất cứ ai cũng có thể hoàn thành được bất cứ nhiệm vụ nào một cách hiệu quả. Thế nhưng việc thực hành của ông lại giống một cách lạ lùng với việc thực hành của những kẻ phi lí tính, tin rằng con người ở mọi nơi đều hoang dại, xấu xa, ngu dốt và ngỗ nghịch, nó cần phải được giữ trong kiểm soát hướng tới những đối tượng của sùng bái không phê phán. Điều này phải được thực hiện bởi một nhóm những người tổ chức sáng suốt mà chiến thuật của họ – nếu như không phải là lí tưởng – dựa trên những chân lí cảm nhận được bởi những con người xuất chúng *(élitists)* – những người như Nietzsche, Pareto36 hay những nhà tư tưởng tuyệt đối Pháp từ Maistre37 đến Maurras38, và thực ra cả chính Marx nữa – những người đã thấu hiểu được bản chất đích thực của phát triển xã hội và dưới ánh sáng khám phá của họ, đã nhìn thấy lí thuyết tự do về tiến bộ của con người như một thứ gì đó phi

thực tế, mỏng manh, đáng khinh và ngu ngốc. Dù những thô thiển và lầm lẫn của Hobbes có là gì đi nữa, thì chính là Hobbes, chứ không phải Locke, hóa ra đã đúng trong những vấn đề chủ yếu: người ta chẳng tìm kiếm cả hạnh phúc lẫn tự do, cũng như công bằng, mà trên hết và trước hết, người ta tìm kiếm an toàn. Cả Aristotle nữa cũng đúng: một số rất đông con người là nô lệ về bản chất và khi được giải phóng khỏi xiềng xích thì không có được những nguồn lực đạo đức và trí tuệ, để có thể đối mặt với viễn tượng về trách nhiệm, về lựa chọn quá rộng giữa nhiều khả năng; vì thế cho nên khi mất đi một loạt các xiềng xích này thì nhất định họ sẽ tìm kiếm những xiềng xích khác, hay lại rèn đúc cho chính mình những xiềng xích mới. Từ đó suy ra rằng nhà lập pháp cách mạng khôn ngoan, thay vì tìm cách giải phóng người ta khỏi khuôn khổ mà thiếu nó thì họ cảm thấy bị lạc lối và tuyệt vọng, sẽ nên tìm cách dựng lên một khuôn khổ của riêng mình tương ứng với những nhu cầu mới của thời đại mới, do đổi thay tự nhiên và kĩ nghệ đưa tới. Giá trị của khuôn khổ sẽ phụ thuộc vào niềm tin không tra vấn mà với niềm tin ấy thì các nét đặc trưng của khuôn khổ sẽ được chấp nhận; nếu không thế thì khuôn khổ sẽ không có đủ sức mạnh để nuôi sống và kiềm chế được những kẻ ngang ngạnh, tiềm ẩn tính chất vô chính phủ và tự hủy hoại, là những kẻ tìm kiếm cứu rỗi trong khuôn khổ ấy. Khuôn khổ là cái hệ thống các định chế chính trị, xã hội, kinh tế và tôn giáo, mà các “huyền thoại”, các giáo điều, các lí tưởng, các phạm trù tư tưởng và ngôn ngữ, các kiểu cảm nhận, các thang bậc giá trị, các thái

độ và tập quán "được xã hội tán thưởng" (được Marx gọi là "thượng tầng kiến trúc"), những thứ thể hiện những "duy lí hóa", những "thăng hoa" và những biểu hiện có tính biểu tượng, những thứ khiến cho người ta hoạt động theo cách thức có tổ chức, ngăn ngừa hỗn loạn, thực hiện chức năng của nhà nước theo kiểu của Hobbes. Quan điểm này đã truyền cảm hứng cho chiến thuật Jacobin, tuy nó chẳng phải là học thuyết Jacobin hay cộng sản, nó không cách xa lắm với bí ẩn chủ chốt và tùy tiện không được thử qua của Maistre – cái uy quyền siêu tự nhiên mà nhờ nó và nhân danh nó các nhà cầm quyền có thể cai trị và cấm đoán các khuynh hướng ngỗ nghịch nơi các thần dân của họ, vượt lên trên mọi khuynh hướng hỏi quá nhiều câu hỏi, tra vấn quá nhiều các luật lệ đã được thiết lập. Không cho phép một thứ gí dẫu chỉ làm suy yếu đôi chút cái cảm nhận tin tưởng và an toàn, công việc của khuôn khổ là phải cung cấp cảm nhận ấy. Chỉ có như vậy (theo quan điểm này) thì nhà sáng lập xã hội tân tự do mới có thể kiểm soát được bất cứ điều gì đe dọa làm tiêu hao năng lượng con người hay làm chậm lại cái cối xay tàn nhẫn, mà chỉ duy nhất nó ngăn được người ta thôi không thực hiện hành vi tự sát điên rồ, chỉ duy nhất nó bảo hộ được ngườỉ ta khỏi tự do quá nhiều, khỏi kiềm chế quá ít, thoát khỏi cái chân không mà loài người căm ghét không kém hơn tự nhiên.

Henri Bergson (đi theo các nhà lãng mạn chủ nghĩa Đức) đã nói điều gì đó không khác mấy với điều trên, khi ông ta làm nổi bật những điểm khác nhau giữa dòng chảy cuộc sống với

những sức mạnh của lí trí mang tính phê phán, là thứ không thể sáng tạo hay hợp nhất, mà chỉ chia rẽ, bắt giữ, giết chết, làm tan rã. Freud cũng đóng góp vào điều này, không phải trong công việc của một thiên tài như người chữa trị bệnh và nhà lí thuyết tâm lí học vĩ đại của thời đại ngày nay, mà như người khởi xướng, dù có ngây thơ vô tội đến đâu, cho việc áp dụng sai các phương pháp tâm lí học mang tính duy lí và xã hội, bởi những con người lú lẫn có thiện chí, bởi bọn lang băm và những kẻ tiên tri đủ mọi màu sắc. Bằng cách đưa ra những phiên bản thịnh hành bị thổi phồng cho quan điểm khẳng định rằng các lí do đích thực của những niềm tin ở con người rất thường xuyên lại khác với những gì mà họ tự nghĩ mình là như thế, thường tạo ra bởi các sự cố và những quá trình mà họ vừa không ý thức được vừa chẳng lo lắng chút nào đến chuyện ý thức chúng, những nhà tư tưởng nổi tiếng ấy, dù không có chủ tâm nào đi nữa, đã làm cho các cơ sở lí tính bị mất tín nhiệm, mà chính từ những cơ sở lí tính ấy các học thuyết của bản thân họ đã tạo ra sức mạnh logic của chúng. Vì chỉ còn một bước ngắn từ quan điểm ấy là đi tới quan điểm cho rằng những gì làm cho người ta hài lòng không phải là chuyện khám phá ra những lời giải đáp cho các câu hỏi đã làm họ phải bối rối, như họ vẫn tưởng là thế, mà lại là một quá trình nào đó, tự nhiên hay nhân tạo, nhờ đó khiến cho các vấn đề đều bị tiêu tan. Chúng bị thủ tiêu vì những “nguồn gốc” tâm lí của chúng đã đổi hướng và làm cho chúng khô cạn, để lại phía sau chỉ còn những câu hỏi ít khó khăn

hơn, những lời giải đáp cho chứng không đòi hỏi những nguồn lực vượt quá sức chịu đựng.

Cái con đường tắt ấy với những khó khăn rắc rối vốn nằm trong tư tưởng của phe hữu chống-lí-tính theo truyền thống, lại có ảnh hưởng tới phe tả, chuyện này quả thực là mới mẻ. Chính đổi thay này trong thái độ đối với chức năng và giá trị của trí tuệ, có lẽ là chỉ dấu tốt nhất cho cái khoảng cách to lớn phân chia thế kỉ 20 với thế kỉ 19.

V

Điểm chủ yếu tôi muốn nhấn mạnh là: trong suốt các thế kỉ được lịch sử ghi lại, tiến trình hướng tới nỗ lực trí tuệ, mục tiêu của giáo dục, thực chất của các tranh cãi về chân lí hay giá trị của ý tưởng, đều tiền giả định hiện hữu những câu hỏi mang tính cốt yếu nào đó, mà những lời giải đáp cho chúng có tầm quan trọng lớn. Người ta hỏi rằng những lời khẳng định khác nhau về việc cung cấp các phương pháp tốt nhất để đi đến tri thức và chân lí, mà các bộ môn vĩ đại và danh tiếng như siêu hình học, đạo đức học, thần học và các khoa học tự nhiên về con người đã tuyên cáo, [những khẳng định ấy] có giá trị đến đâu? Cuộc sống đúng đắn mà con người nên sống là gì và làm sao khám phá ra nó? Liệu

Thượng Đế có hiện hữu hay không và các mục tiêu của Người liệu có thể tri giác được, hay thậm chí đoán nhận được, hay không? Liệu vũ trụ, và cuộc sống con người nói riêng, có một mục đích nào đó hay không? Nếu có thì nó thực hiện mục đích của ai? Làm sao để trả lời được những câu hỏi như thế? Liệu những câu hỏi ấy có tương tự hay không với dạng các câu hỏi mà các khoa học hay lương tri con người đã cung cấp được những lời đáp thỏa đáng và được chấp nhận chung? Nếu không phải vậy thì liệu có nghĩa gì để đặt ra những câu hỏi ấy?

Và giống như trong siêu hình học và đạo đức học, trong chính trị học cũng vậy. Vấn đề chính trị liên quan, ví dụ như, với việc xác lập xem tại sao một hay nhiều cá nhân bất kì lại phải tuân phục các cá nhân khác hay các hội đoàn của các cá nhân khác. Tất cả các học thuyết kinh điển đề cập đến những chủ đề quen thuộc về tự do và quyền uy, về chủ quyền hay quyền tự nhiên, về các mục đích của nhà nước và các mục đích của cá nhân, về Ý chí Chung và các quyền của những nhóm thiểu số, về chủ nghĩa thế tục và chế độ thần quyền, về phân quyền và tập trung quyền – tất cả những thứ đó, theo những cách thức khác nhau, toan tính hình thành nên các phương pháp mà trong dạng thức của chúng cái câu hỏi cơ bản ấy có thể được trả lời theo một cung cách tương hợp với những niềm tin khác và với quan niệm chung của người đặt câu hỏi cũng như thế hệ của anh ta. Những xung đột lớn, đôi khi khốc liệt, đã nổ ra xung quanh những kĩ xảo thích hợp để trả lời cho những câu hỏi như thế. Một số người tìm câu trả

lời ở những cuốn sách thiêng, những người khác tìm chúng trong mạc khải cá nhân trực tiếp, một số tìm trong thấu hiểu siêu hình học, số khác tìm trong những phát ngôn của các nhà hiền triết bất khả sai lầm, hay trong những hệ thống suy đoán, hay trong những nghiên cứu kinh nghiệm luận đầy khó nhọc. Những câu hỏi có tầm quan trọng sống còn cho việc hướng dẫn cuộc sống. Tất nhiên trong mỗi thế hệ đều có những người hoài nghi cho rằng có lẽ chẳng có những câu trả lời tối hậu, rằng những lời giải đáp có được cho tới nay đều phụ thuộc rất nhiều vào những nhân tố luôn thay đổi, như là khi hậu nơi ở của nhà lí luận, hay hoàn cảnh xã hội và kinh tế của ông ta, hay hoàn cảnh của các đồng bào của ông ta, hay tính khí xúc cảm của ông ta hay của họ, hay những thể loại các mối quan tâm trí tuệ mà ông ta hay họ nghiền ngẫm. Thế nhưng những người hoài nghi như thế thường bị đối xử như những người nhẹ dạ nông nổi vì thế mà chẳng mấy quan trọng hoặc như những kẻ gây phiền hà quá mức và thậm chí nguy hiểm nữa; vào những thời buổi bất an họ có thể bị truy hại. Nhưng ngay cả họ đi nữa – cả Sextus Empiricus[39] hay Montaigne hay Hume – thực ra đều không hoài nghi về tầm quan trọng của những câu hỏi. Cái họ hoài nghi là khả năng nhận được những lời giải đáp tối hậu và tuyệt đối.

Thế kỉ 20 được dành cho để làm điều gì đó quyết liệt hơn chuyện ấy. Vì nay là lần đầu tiên người ta quan niệm rằng, phương cách hiệu quả nhất để xử lí các vấn đề, đặc biệt là các vấn đề luôn tái diễn làm rối trí và gây khổ sở cho những đầu

óc độc đáo và trung thực ở mỗi thế hệ, là không sử dụng các công cụ của lí trí, lại càng không dùng các công cụ về các khả năng thần bí nhất được gọi là "thấu hiểu" và "trực cảm", mà là xóa bỏ các câu hỏi. Và cái phương pháp này không bao gồm việc xóa bỏ chúng bằng các phương tiện duy lí – ví dụ như là chứng minh rằng chúng dựa trên lầm lẫn trí tuệ hay rối rắm về ngôn ngữ hay thiếu hiểu biết về các sự kiện, vì như thế là chứng tỏ chuyện này đến lượt mình lại tiền giả định sự cần thiết của các phương pháp duy lí, của luận cứ triết học hay tâm lí học. Nó bao gồm việc đối xử với người đưa ra câu hỏi, làm sao cho những vấn đề đã từng xuất hiện, rất quan trọng và cấp bách, không giải quyết được, biến mất trong ý thức của người đưa ra câu hỏi giống như những cơn ác mộng và không còn quấy rầy anh ta nữa. Nó bao gồm không phải việc phát triển những ẩn ý logic soi sáng cho ý nghĩa, ngữ cảnh hay mối liến quan và ngọn nguồn của một vấn đề đặc thù – để xem *"có* gì khác nữa" – mà là trước nhất phải làm thay đổi cách nhìn đã khiến cho vấn đề xuất hiện. Những câu hỏi mà không có kĩ xảo được làm sẵn nào có thể dễ dàng tạo ra những lời giải đáp, tất cả đều dễ dàng được xếp loại như những nỗi ám ảnh mà người bệnh cần được chữa trị. Như thế, nếu một người bị ám ảnh bởi nỗi hoài nghi, ví dụ như không biết tự do đầy đủ cho cá nhân liệu có tương thích được với sự *ép* buộc bởi đa số trong nhà nước dân chủ hay không, nhưng vẫn thèm khát cả nền dân chủ lẫn tự do cá nhân, thì có thể bằng cách đối xử thích đáng giải thoát cho anh ta khỏi *định kiến*40 của anh ta, sao cho nó biến mất, không quay trở lại nữa. Người đầy lo âu

đưa ra câu hỏi về những định chế chính trị nhờ đó mà giảm nhẹ gánh nặng của anh ta và khiến anh ta được tự do theo đuổi những nhiệm vụ có ích về mặt xã hội, không còn bị cản trở bởi những suy tưởng gây phiền toái và làm sao nhãng, những suy tưởng này đã bị loại bỏ bằng cách làm cho mất đi các nguyên nhân của chúng.

Phương pháp có tính đơn giản thật táo bạo của thiên tài: nó đạt được đồng thuận về vấn đề nguyên tắc chính trị bằng cách loại bỏ khả năng tâm lí của những lựa chọn mà bản thân chúng lại phụ thuộc, hay được giữ cho bị phụ thuộc vào hình thức xưa cũ của tổ chức xã hội, là thứ bị cách mạng và trật tự xã hội mới làm cho thành lỗi thời. Đây là cách thức mà các nhà nước toàn trị và phát xít – và tất cả các xã hội khác, hầu như toàn trị hay toàn trị phân nửa, cũng như các tín điều thế tục hay tôn giáo – trên thực tế đã tiến hành để áp đặt tuân phục về chính trị và hệ tư tưởng.

Về vấn đề này thì các công trình của Marx chắc là chịu trách nhiệm cũng chẳng nhiều hơn các khuynh hướng khác của thời đại ngày nay. Marx là nhà lí luận xã hội điển hình của thế kỉ 19 theo cùng một nghĩa như Mill hay Comte hay Buckle41. Một chính sách huấn luyện tâm lí có chủ ý là xa lạ đối với ông cũng như đối với những người kia. Ông đã tin rằng, nhiều câu hỏi của các vị tiền bối của ông là hoàn toàn đích thực và tưởng rằng ông đã giải quyết được chúng. Ông xác nhận những lời giải đáp của mình với các luận cứ mà ông chắc chắn đã cho là phù hợp với những chuẩn mực khoa học

và triết học vào thời đó. Cách nhìn của ông thực ra có là khoa học như ông khẳng định hay không, hay những lời giải đáp của ông có khả tín hay không, lại là một câu hỏi khác, vấn đề là ông đã thừa nhận tính đích thực của các câu hỏi mà ông toan tính trả lời và đưa ra một lí thuyết với lời khẳng định nó là khoa học theo nghĩa được chấp nhận của từ ngữ; nhờ đó mà đã rọi nhiều ánh sáng (và một số bóng tối) vào nhiều vấn đề nan giải gây tranh cãi, và đã dẫn đến việc đánh giá lại cũng như diễn giải lại khá thành công (và vô bổ).

Thế nhưng thực hành của các nhà nước toàn trị, và của các nhà nước phát xít (hợp logic nhiều hơn, vì họ công khai phủ nhận và lên án giá trị của phương pháp duy lí nêu câu hỏi-và-trả lời) không phải là việc rèn luyện sức mạnh phê phán hay sức mạnh tìm ra lời giải cho các công dân của các nhà nước ấy, cũng không phải là việc phát triển trong họ một khả năng thấu hiểu đặc biệt nào hay những trực giác được xem như để phát hiện chân lí. Nó bao gồm một thứ gí đó mà bất cứ một nhà tư tưởng thế kỉ 19 nào kính trọng các khoa học ắt phải nhìn vào với nỗi kinh hoàng thực sự – việc huấn luyện cho các cá nhân để không có khả năng bị rắc rối bởi những câu hỏi mà khi nêu ra và thảo luận chúng sẽ gây nguy hiểm cho tình trạng ổn định của hệ thống; việc xây dựng và soạn thảo chi tiết một khuôn khổ thật manh mẽ của các định chế, "các huyền thoại", các tập quán đời sống và suy nghĩ, dự tính giữ cho khuôn khổ ấy không bị những cú sốc đột ngột hay tàn lụi chậm rãi. Đó là cái viễn cảnh trí tuệ mà các hệ tư tưởng toàn

trị dự tính tạo ra – thực chất của những tác phẩm trào phúng làm dựng tóc gáy của George Orwell42 và Aldous Huxley43 – trạng thái đầu óc mà ở đó các câu hỏi gây rắc rối xuất hiện như một hình thức nhiễu loạn tinh thần, gây độc hại cho sức khỏe tinh thần của các cá nhân và khi những câu hỏi ấy được thảo luận quá rộng thì sẽ độc hại cho sức khỏe tinh thần của các nhóm xã hội. Đây là một thái độ đã tách xa khỏi Marx hay Freud, thái độ này xem mọi xung đột nội tâm đều là xấu xa, hay ít ra cũng là một hình thức tự nản lòng vô ích; thái độ này xem loại bất đồng ý kiến, các va chạm đạo đức hay cảm xúc hay trí tuệ như là một loại bất ổn tinh thần nghiêm trọng dẫn đến tình trạng thống khổ mà vốn từ đó đã từng sinh ra các tác phẩm vĩ đại của trí tuệ và trí tưởng tượng của con người, [họ xem những va chạm ấy] như chẳng là gì khác hơn các bệnh lí mang tính hủy hoại thuần túy – các bệnh rối loạn tâm thần, rối loạn tâm lí, các khuyết tật tinh thần thật sự đòi hỏi phải trợ giúp chữa trị tâm lí; nhất là các lệch lạc nguy hiểm đi chệch khỏi đường lối mà các cá nhân và các nhóm xã hội phải gắn bó trung thành với nó, nếu họ đang hành tiến đi tới một trạng thái cân bang có trật tự tốt, không có đau đớn, hài lòng, tự trường tồn.

Đây thực sự là một ý niệm đi rất xa và là thứ gì đó hùng mạnh hơn chủ nghĩa bi quan hay tính trâng tráo của các nhà tư tưởng giống như Plato hay Maistre, Swift hay Carlyle, là những người nhìn vào đám đông nhân loại như một lũ ngu ngốc không sao thay đổi được, hay xấu xa độc ác hết thuốc

chữa, và do đó chỉ quan tâm tới việc làm sao giữ thế giới được an toàn cho một thiểu số hay một cá nhân xuất chúng, được khai minh, hoặc giả ưu việt nhất. Vì quan điểm của họ ít nhất cũng thừa nhận hiện thực của những vấn đề đầy đau đớn và chỉ đơn thuần phủ nhận khả năng của đa số giải quyết được chúng; trong khi ấy thái độ cấp tiến hơn xem phức tạp trí tuệ như là chuyện gây nên bởi, hoặc đó chính là, một vấn đề kĩ xảo khả dĩ giải quyết được dưới dạng thức của chính sách thực hành, hoặc là một bệnh rối loạn tâm thần cần phải chữa trị cho mất đi không để lại dấu vết. Điều này dẫn đến một ý niệm mới mẻ về chân lí và về các lí tưởng bất vụ lợi, nói chung khó mà có thể hiểu được đối với các thế kỉ trước đó. Chấp nhận ý niệm này có nghĩa là cho rằng, ở bên ngoài lĩnh vực kĩ xảo (ở đó người ta chỉ hỏi những biện pháp nào là hiệu quả nhất cho mục đích này hay mục đích kia) thì những từ ngữ như “chân lí”, hay “đúng đắn”, hay “tự do”, và những khái niệm mà những từ ngữ ấy hàm nghĩa, phải được định nghĩa lại dưới dạng thức của chỉ riêng một hoạt động được thừa nhận có giá trị, đó là tổ chức xã hội như một cỗ máy hoạt động trơn tru, dự phòng cho những nhu cầu của các thành viên, như là những nhu cầu được cho phép tồn tại. Những từ ngữ và những ý tưởng trong một xã hội như vậy phản ánh cách nhìn của các công dân được điều chỉnh đến mức sao cho việc gây ra bất đồng ý kiến giữa các cá nhân là ít nhất có thể, để họ có thể tự do sư dụng “tối ưu” các nguồn lực trong tay.

Đây quả thực là cơn ác mộng công lợi chủ nghĩa của Dostoevsky, Những người thuyết giảng tự do theo chủ nghĩa nhân văn, trong khi theo đuổi mục đích an sinh xã hội của họ, bị thách thức sâu sắc bởi tàn ác, bất công và tình trang vô hiệu quả, đã phát hiện ra rằng chỉ có một phương pháp hợp lí để ngăn ngừa những điều ác ấy, không phải là đảm bảo những khả năng lớn nhất cho phát triển tự do trí tuệ và cảm xúc – vì ai mà biết được điều này sẽ dẫn tới đâu? – mà là loại bỏ những động cơ theo đuổi những mục đích nguy hiểm ấy, là dập tắt mọi khuynh hướng có vẻ sẽ dẫn tới phê phán, bất mãn, [dẫn tới] những hình thức mất trật tự của đời sống. Ở đây, tôi không có ý định vạch ra về mặt lịch sử chuyện này đã xảy ra thế nào. Chắc chắn câu chuyện ở giai đoạn nào đó sẽ bao gồm sự kiện là chỉ riêng chênh lệch trong nhịp độ và phạm vi giữa phát triển kĩ thuật và biến đổi xã hội, cùng với việc không thể đảm bảo hài hòa cho hai thứ ấy – bất chấp những hi vọng đầy lạc quan của Adam Smith – và thực ra hai thứ ấy ngày càng đụng độ nhau thường xuyên hơn, dẫn đến những cuộc khủng hoảng kinh tế mang tính phá hoại và có vẻ như không thể tránh được. Những cuộc khủng hoảng này đi kèm với những thảm họa xã hội, chánh trị và đạo đức mà khuôn khổ chung – các khuôn mẫu hành vi, tập quán, cách nhìn, ngôn ngữ, tức là cái "thượng tầng kiến trúc mang tính ý thức hệ" của các nạn nhân – có thể không chống đỡ nổi. Kết quả là có mất mát niềm tin vào những hoạt động và những lí tưởng chính trị đang hiện hành, và có một mong muốn đầy

tuyệt vọng được sống trong một thế giới, dù có buồn tẻ và nhạt nhẽo đến đâu đi nữa, nhưng dù sao cũng an toàn, không bị những tai họa như thế lặp lại. Một yếu tố trong chuyện này là gia tăng cảm nhận thấy các khẩu hiệu chiến đấu như tự do hay bình đẳng hay văn minh hay chân lí tựa hồ như vô nghĩa, vì việc áp dụng vào cảnh tượng xung quanh đã không còn dễ hiểu được nữa, như đã từng như thế ở thế kỉ 19.

Cùng với sự phát triển ấy, ở đa số các trường hợp, đã có thái độ miễn cưỡng trong việc đối mặt với nó. Thế nhưng những câu nói đã thánh hóa rồi thì không bỏ được. Chúng đã được sử dụng – bị đánh cắp khỏi giá trị nguyên thủy của chúng – để che lấp những ý kiến khác nhau và đôi khi đối nghịch nhau hoàn toàn về nền đạo đức mới, mà trong dạng thức của hệ thống giá trị cũ có vẻ như vừa vô lương tâm, vừa thật tàn bạo. Chỉ có bọn phát xít là đã không thèm giả bộ như vẫn giữ lại những biểu tượng xưa cũ, và trong lúc những kẻ ngoan cố trong chính trị cùng những tên đại diện cho những hình thức làm ăn lớn, hiện đại, buông thả hơn, đã cố bám lấy một cách nửa vô liêm sỉ, nửa tuyệt vọng các cụm từ như “tự do” hay “dân chủ”, thì bọn phát xít đã bác bỏ chúng thẳng thừng với những điệu bộ nhà hát (theatral gestures) tỏ ý khinh thường và kinh tởm, và tuôn ra [những biểu hiện] miệt thị đối với chúng như đối với thứ vỏ bọc đã lỗi thời của những lí tưởng đã thối rữa từ lâu lắm rồi. Thế nhưng bất chấp những khác biệt về chính sách liên quan đến việc sử dụng những

biểu tượng đặc thù, ở đây có tương đồng về bản chất giữa tất cả những biến thể của thái độ chính trị mới.

Những nhà quan sát ở thế kỉ 21 chắc sẽ nhìn thấy những tương đồng của các khuôn mẫu dễ dàng hơn những người tham dự vào, như chúng ta có thể làm được bây giờ44. Họ sẽ thật tự nhiên và sáng tỏ, tách biệt được chúng khỏi quá khứ tức thời của chúng – cái *khu vườn riêng* (hortus inclusus) của thế kỉ 19, trong đó có thật nhiều các nhà trước tác cả lịch sử, cả báo chí, cả những diễn từ chính trị, vẫn dường như còn đang sống tới bây giờ – giống như chúng ta tách biệt được sự lớn lên của chủ nghĩa quốc gia lãng mạn hay chủ nghĩa thực chứng ngây thơ, khác với chủ nghĩa chuyên chế được khai minh hay các nước cộng hòa theo chế độ gia trưởng. Dù sao thì ngay cả chúng ta, những người sống ở trong đó, cũng có thể nhận thấy rõ được thứ gì đó mới mẻ ở thời đại của chính chúng ta. Ngay cả chúng ta cũng cảm nhận được tình trạng lớn mạnh của những đặc tính mới mẻ trong các lĩnh vực khác nhau rất nhiều. Một mặt, chúng ta có thể nhìn thấy tình trạng phụ thuộc tiến bộ và có ý thức của các lợi ích chính trị vào các lợi ích xã hội và kinh tế. Những biểu hiện sinh động nhất của tình trạng phụ thuộc ấy là tự khẳng định công khai và tình đoàn kết có ý thức của người ta, như là các nhà tư bản hay các công nhân; những thứ ấy cắt ngang lòng trung thành dân tộc hay tôn giáo, dù ít khi làm suy yếu chúng. Mặt khác, chúng ta gặp gỡ với niềm tin chắc chắn rằng, nếu không có sức mạnh kinh tế để sử dụng nó thì tự do chính trị là thứ vô ích,

hệ quả có hàm ý rằng cơ hội kinh tế chỉ hữu dụng cho những người được tự do về chính trị hay hàm ý việc công khai bác bỏ nó như lời tuyên bố đối địch, về phần mình điều này kéo theo nó việc chấp nhận ngầm ẩn lời khẳng định: các trách nhiệm của nhà nước đối với những công dân của nó cần phải và sẽ gia tăng chứ không tiêu tan đi, một định lí ngày nay được các ông chủ và người dân thường xem là dĩ nhiên cũng như nhau, ở châu Âu được chấp nhận một cách đương nhiên nhiều hơn là ở Hợp chúng quốc, nhưng ngay cả ở đây nó cũng đã được chấp nhận tới mức độ mà chừng ba mươi năm về trước còn có vẻ như chuyện không tưởng, chứ nói chi đến năm mươi năm trước. Biến đổi vĩ đại này cùng với việc gia tăng vật chất đích thực và gia tăng bình đẳng cũng không kém phần đích thực trong các xã hội ít tự do nhất, đồng hành cùng một thứ gì đó tạo ra mặt trước của tấm huân chương – ấy là việc loại bỏ, hay may lắm cũng là không tan thành mạnh mẽ, các khuynh hướng đòi hỏi tự do và sang tạo, là những thứ nếu không mất đi bản chất của chúng thì không thể nào trụ lại được như kẻ theo thời và như công dân tôn trọng luật pháp, giống như thế kit 20 vốn đòi hỏi. Một thế kỉ trước đây Auguste Comte đã hỏi: nếu việc không đòi hỏi tự do bất đồng ý kiến trong toán học là đúng, thì tại sao phải cho phép và thậm chí khuyến khích chuyện này trong đạo đức học hay trong các khoa học xã hội.45 Thật vậy, nếu việc tạo ra các khuôn mẫu "tối ưu" cho hành vi (và cho tư duy và cảm xúc) trong các cá nhân hay toàn thể các nhóm xã hội là mục tiêu chính của hoạt động xã hội và cá nhân, thì lí lẽ của Comte là không thể bác được. Dù sao

thì chính việc mở rộng cái quyền xem thường các sức mạnh của trật tự và quy ước, xem thường ngay cả các mục đích được chấp nhận công khai là "tối ưu" của hành động, đã tạo nên vinh quang của nền văn hóa tư sản, đạt tới đỉnh cao nhất của nó vào thế kỉ 19, và nay chúng ta chỉ mới bắt đầu chứng kiến cáo chung của nó.

VI

Thái độ mới, dựa trên chính sách làm giảm bớt bất hòa và khốn khổ bằng cách làm suy giảm các năng lực có khả năng gây ra chúng, lẽ tự nhiên là thù địch với tính hiếu kì bất vụ lợi (là thứ có thể bị chấm dứt ở bất cứ nơi nào), hay ít nhất cũng nghi ngờ nó, và nhìn thực hành của tất cả các nghệ thuật không hiển nhiên có ích cho xã hội, nhẹ nhất cũng như là những hình thức của tình trạng nông nổi xã hội. Theo quan điểm này, những công việc như thế, khi nó không là một mối đe dọa rõ ràng, sẽ là chuyện vớ vẩn gây bực tức và thật lãng phí, là thứ rong chơi tầm thường, là làm tiêu hao và sử dụng lạc hướng năng lượng – một thứ dù sao cũng khó tích tụ được cho đủ, cho nên phải toàn tâm toàn ý và luôn luôn hướng vào việc xây dựng và duy trì cái toàn thể mang tính xã hội, được điều chỉnh tốt – đôi khi được gọi là "hòa hợp". Trong trạng thái đầu óc như thế thì việc các thuật ngữ như

“chân lí” hay “danh dự” hay “nghĩa vụ” hay “vẻ đẹp” trở nên biến dạng, đơn thuần trở thành những vũ khí tấn công hay phòng thủ, được nhà nước hay đảng phái sử dụng trong cuộc đấu tranh để tạo ra một cộng đồng trơ lì trước các ảnh hưởng vượt ra ngoài kiểm soát trực tiếp của họ, [việc như vậy] sẽ chỉ là chuyện tự nhiên mà thôi. Kết quả này có thể đạt được hoặc là bằng kiểm duyệt cứng rắn và cách li với phần thế giới còn lại – một thế giới vẫn còn tự do ít nhất cũng trong ý nghĩa là vẫn còn nhiều cư dân tiếp tục nói ra điều họ muốn nói, là nơi mà các từ ngữ còn tương đối vô tổ chức, với tất cả những hệ lụy không đoán trước được bắt nguồn từ đó và do đó mà “thật nguy hiểm”; hoặc là nó có thể đạt được bằng việc mở rộng phạm vi kiểm soát chặt chẽ cho đến khi bao trùm được tất cả mọi nguồn gốc khả dĩ của tình trạng vô chính phủ, nghĩa là toàn thể loài người. Chỉ có bằng một trong hai thủ đoạn như vậy mới có thể đạt được một tình thế, mà ở đó hành vi của con người có thể được thao túng tương đối dễ dàng bởi các chuyên gia có trình độ kĩ xảo cao – điều chỉnh các xung đột và xúc tiến hòa bình cho cả thân thể lẫn tâm hồn, các kĩ sư và các chuyên viên khoa học khác phục vụ cho nhóm cầm quyền, các nhà tâm lí học, xã hội học, các nhà đặt kế hoạch kinh tế và xã hội và v.v. Rõ ràng đó không phải là một bầu không khí trí tuệ tạo thuận lợi cho tính độc đáo về phán xét, đạo đức độc lập hay sức mạnh thấu hiểu đặc biệt. Toàn bộ xu hướng theo trật tự như vậy là nhằm quy giản tất cả mọi vấn đề thành các vấn đề kĩ xảo có độ phức tạp ít hơn hay nhiều hơn, đặc biệt là trong vấn đề làm sao để tồn tại, để loại bỏ được tình trạng

thiếu khả năng thích nghi, để đạt được điều kiện khiến cho các khả năng tâm lí hay kinh tế của cá nhân được chế ngự, nhằm tạo ra tối đa thái độ hài lòng xã hội không gợn bóng mây (unclouded social contentment), tương hợp được với việc chống lại mọi thí nghiệm ở bên ngoài ranh giới của hệ thống; và điều này về phần mình lại phụ thuộc vào việc dập đi bất cứ thứ gì trong con người cá nhân khả dĩ gây hoài nghi hay tự khẳng định mình chống lại một kế hoạch đơn nhất bao trùm mọi thứ, làm sáng tỏ mọi thứ, thỏa mãn mọi thứ.

Khuynh hướng này hiện hữu trong mọi xã hội ổn định – có lẽ là trong mọi xã hội như nó là vậy – trong khi có tình trạng đàn áp mọi ảnh hưởng đối địch, nó đã có một hình thức đặc biệt nghiêm trọng như ở Liên Xô chẳng hạn. Ở đây tình trạng phụ thuộc vào kế hoạch trung ương và việc xóa bỏ mọi sức mạnh gây phiền nhiễu, dù là bằng giáo dục hay đàn áp, đã được trình diễn với khả năng tin tưởng vào cảm hứng của hệ tư tưởng theo đúng nghĩa của từ ngữ – tin tưởng vào khả năng và nghĩa vụ của con người đưa ý tưởng vào thực hành một cách đầy đủ, nghiêm khắc và ngay lập tức – là những thứ mà các nhà tư tưởng Nga thuộc mọi trường phái hình như ưa chuộng khác thường. Khuôn mẫu Xô viết là sáng tỏ, giản dị và được diễn dịch từ những tiền đề “đã được chứng minh một cách khoa học”. Nhiệm vụ thực hiện nó phải được tin cậy giao cho những tín đồ đã được huấn luyện về kĩ xảo, là những kẻ nhìn vào những con người được giao cho chúng sử dụng như vật liệu vô cùng dễ dàng uốn nắn trong phạm vi đã được khoa

học khám phá. Nhận xét của Stalin, rằng các nghệ sĩ sáng tạo là những "kĩ sư tâm hồn"46, là một cách nói rất chính xác về tinh thần. Sự hiện diện của thứ gì đó tương tự ở trong các xã hội phát xít khác nhau, với trực cảm hay bản năng được thế vào chỗ khoa học và vô liêm sỉ thế vào chỗ đạo đức giả, cũng rõ ràng cho mọi người đều thấy như thế. Ở Tây Âu, khuynh hướng này có hình thức ôn hòa hơn của việc dịch chuyển trọng tâm rời khỏi bất đồng về các nguyên tắc chính trị (và rời khỏi các cuộc đấu tranh đảng phái ít nhất cũng sinh ra từ những khác biệt đích thực về quan điểm) sang các bất đồng về cơ bản mang tính kĩ xảo, về các phương pháp – về những cách thức tốt nhất để đạt được mức độ tối thiểu cho kinh tế hay ổn định xã hội, nếu không phải là những vấn đề như thế thì các luận cứ liên quan đến các nguyên lí cơ bản và các mục đích của đời sống được bỏ lại thành các luận cứ "trừu tượng", "hàn lâm" và không liên quan đến những nhu cầu cấp bách của thời khắc. Nó dẫn đến việc gia tăng rõ rệt từ phía dân chúng Tây Âu lục địa, thái độ thiếu quan tâm đến những vấn đề chính trị mang tính lâu dài – như đối lập với các vấn đề kinh tế và xã hội mang tính cấp thời của ngày hôm nay – khiến cho những người quan sát Mĩ và Anh khiếp sợ phải lên án, những người này đã lầm lẫn quy chuyện đó cho tình trạng gia tăng của thái độ vô liêm sỉ và vỡ mộng với các lí tưởng.

Chắc chắn mọi hành động từ bỏ những giá trị cũ để theo những giá trị mới, đối với những người trung thành với những giá trị cũ còn sống sót, có vẻ giống như việc coi thường đạo

đức, như bản thân nó, một cách vô lương tâm. Nếu vậy thì đó là một lầm tưởng to lớn. Cũng có rất nhiều niềm tin trong những giá trị mới, dù là vô lương tâm hay vô cảm. Họ đều bám lấy niềm tin phi lí, khiến cho họ không nhận ra thói bất khoan dung đối với chủ nghĩa hoài nghi, vốn đôi lúc từ sự phá sản trong nội tâm hay từ khủng bố, nảy sinh niềm hi vọng chống lại cái thứ hi vọng đang cho rằng ở đây ít ra cũng là một nơi ẩn náu, tuy chật chội, tăm tối và bị cắt lìa, nhưng an toàn. Ngày càng có thêm nhiều người sẵn sàng theo đuổi ý nghĩa áy của an toàn, ngay cả với cái giá cho phép kiểm soát những miền rộng lớn của đời sống bởi những người hành động có hệ thống, dù họ có ý thức hay không, nhằm thu hẹp lại chân trời của hoạt động nhân bản về những quy mô có thể quản lí được, nhằm huấn luyện người ta thành những bộ phận có thể dễ dàng phối hợp với nhau hơn – chuyển đổi lẫn nhau được, hầu như được đúc sẵn – của một khuôn mẫu tổng thể. Đối mặt với một khát khao mạnh mẽ muốn ổn định, nếu cần thì ở trình độ thấp nhất cũng được – cho đến tận đáy sàn mà từ đó anh không còn té ngã được nữa, là cái đáy sàn không thể phản bội lại anh để hạ anh xuống nữa – tất cả những nguyên tắc chính trị cổ xưa bắt đầu tiêu tan, những biểu tượng yếu ớt của những tín điều là không còn phù hợp với những hiện thực mới mẻ nữa.

Quá trình này không tiến lên theo cùng một nhịp bước ở khắp mọi nơi. Ví dụ như ở Hợp chúng quốc vì những lí do kinh tế hiển nhiên, nên thế kit 19 tồn tại mạnh mẽ hơn là ở

bất cứ nơi nào khác. Các vấn đề chính trị và các xung đột, các chủ đề cho thảo luận và những nhân cách được lí tưởng hóa của các nhà lãnh đạo dân chủ, làm nhớ lại nhiều hơn về một châu Âu thời Victoria, hơn bất cứ thứ gì có thể tìm thấy được ở [châu Âu] lục địa ngày nay.

Woodrow Wilson là người theo chủ nghĩa tự do thế kỉ 19 trong ý nghĩa rất đầy đủ và rộng rãi. Thỏa thuận mới (New Deal) và nhân cách của Tổng thống Roosevelt47 đã kích động những cảm xúc chính trị giống như những trận chiến dữ dội xung quanh Gladstone48 hay Lloyd George49, hay các chính phủ chống thư lại vào thời kì cuối thế kỉ 19 đầu thế kỉ 20 ở Pháp, nhiều hơn là bất cứ thứ gì cùng thời với nó ở châu Âu; và sự nghiệp tự do vĩ đại ấy chắc chắn là thỏa hiệp mang tính xây dựng nhiều nhất giữa tự do cá nhân và an toàn kinh tế mà thời đại chúng ta được chứng kiến, phù hợp gần gũi nhiều hơn với những lí tưởng chính trị và kinh tế của John Stuart Mill trong giai đoạn cuối đời theo chủ nghĩa xã hội nhân văn của ông, hơn là tư tưởng tả khuynh ở châu Âu những năm 1930. Cuộc tranh cãi về tổ chức quốc tế, về Liên Hiệp quốc và những cơ quan phụ thuộc của nó, cũng như về những định chế quôdc tế khác sau chiến tranh, giống với những cuộc tranh cãi mà sau năm 1918 đã diễn ra xung quanh Hội Quốc liên, là hoàn toàn hiểu được trong dạng thức của các lí tưởng chính trị thế kỉ 19, cho nên chiếm được sự chú ý và có ý nghĩa nhiều hơn ở Mĩ so với châu Âu. Hợp chúng quốc có thể đã chối bỏ Wilson, nhưng nó vẫn tiếp tục sống trong bầu không khí đạo

đức không khác lắm so với thời của Wilson – thế giới đạo đức trắng đen rõ ràng của các giá trị thời Victoria. Những sự kiện năm 1918 làm day dứt lương tâm nước Mĩ suốt 25 năm, trong khi ở châu Âu bầu không khí *cuồng nhiệt* (exalté) của những năm 1918–1919 ít lâu sau đã tiêu tan – một giây phút tỏa sáng ngắn ngủi mà khi hồi tưởng lại thấy có vẻ giống Mĩ nhiều hơn châu Âu, biểu lộ cuối cùng ở châu Âu về một truyền thống vĩ đại nhưng đang chết trong một thế giới đang sống, và ý thức đầy đủ là đang sống trong một môi trường mới, ý thức quá rõ về những khác biệt với quá khứ của mình và bực bội với quá khứ ấy. Gián đoạn không phải đột ngột và toàn thể, [không phải] *một chuyển cảnh sân khấu đầy bất ngờ*[50]*.* Nhiều mầm mống được trồng từ thế kỉ 18 hay 19 đã nở hoa chỉ vào thế kỉ 20: không khí chính trị và đạo đức trong đó các công đoàn hưng thịnh, ví dụ như ở Đức, hay Anh, hay Pháp, chứa đựng những phần tử của các học thuyết quen thuộc xưa kia về quyền và nghĩa vụ của con người, là tài sản chung của hầu hết các đảng phái, dù có tán thành hay không, rồi là những quan điểm trong hàng trăm năm tự do, nhân bản, theo chủ nghĩa bành trướng của hòa bình và tiến bộ lỡ thuật.

Dòng chảy chính của thế kỉ 19 tất nhiên vẫn còn sống trong hiện tại và nhất là ở Mĩ, vùng Scandinava và khối thịnh vượng chung của Anh; thế nhưng đó không phải là thứ đặc trưng nhất của thời đại ngày nay. Vì trong quá khứ đã có những xung đột về ý tưởng; trong khi đó điều đặc trưng cho thời đại hiện nay phần nhiều là con sóng tràn lên của thái độ

thù địch với mọi ý tưởng như bản thân nó, mà không phải là cuộc đấu tranh của một tập hợp các ý tưởng này chống lại một tập hợp khác. Vì ý tưởng được xem như nguồn gốc của quá nhiều lo lắng, cho nên có một xu hướng muốn dập đi xung đột giữa những đòi hỏi tự do được có các quyền cá nhân về chính trị với tình trạng bất công kinh tế hiển nhiên, vốn là thứ xung đột có thể nảy sinh từ việc thỏa mãn những đòi hỏi [tự do] ấy (nó tạo nên thực chất của phê phán xã hội chủ nghĩa), bằng cách cho chìm xuồng cả hai thứ trong một chế độ độc đoán xóa bỏ vùng tự do, mà ở trong đó có thể xảy ra xung đột. Cái điển hình đích thực của thời đại ngày nay là một khái niệm mới về xã hội, giá trị của xã hội có thể phân tích được không phải dưới dạng thức của những khát khao hay ý nghĩa đạo đức cổ vũ cho quan điểm về những mục đích tối hậu của nó, được duy trì bởi một nhóm người hay một cá nhân, mà là từ một giả thuyết căn cứ trên sự kiện nào đó hay từ một giáo điều siêu hình học về lịch sử, hay chủng tộc, hay đặc tính dân tộc, dưới những dạng thức ấy mà những lời giải đáp cho câu hỏi cái gì là tốt đẹp, đúng đắn, cần phải có, đáng mong muốn, thích đáng, có thể được diễn dịch “một cách khoa học”, hay có thể trực giác được, hay có thể biểu hiện ra trong loại hành vi này hay hành vi kia. Chỉ có một hướng đi và chỉ một mà thôi, trong hướng đi ấy một khối tập hợp các cá nhân nhất định được quan niệm như đang chuyển động, bị lôi cuốn đi tới đó bởi những sức mạnh khách quan gần như huyền bí, tỉ như cấu trúc giai cấp của họ, hay tiềm thức tập thể của họ, hay nguồn gốc chủng tộc của họ, hay những gốc

rễ "chân thực" mang tính xã hội hay vật thể của cái "huyền thoại" này hay kia mang tính "nhân dân" hay "nhóm". Hướng đi có thể biến đổi được, nhưng chỉ bằng cách can thiệp vào nguyên nhân tàng ẩn của hành vi - những người muốn can thiệp vào thực thể, theo quan điểm này, được tự do xác định hướng đi riêng của mình và hướng đi của những người khác trong mức độ giới hạn, không phải bằng cách gia tăng tính duy lí và bằng luận cứ nhằm vào nó, mà bằng thấu hiểu cao siêu về cơ chế của hành vi xã hội và tài khéo trong việc thao túng nó.

Trong kiểu cách trâng tráo ấy, lời tiên tri của Saint-Simon về việc "thay thế cai trị con người bằng quản trị các sự vật" (trong câu nhái lại của Engels)51 cuối cùng đã trở thành sự thật - một lời tiên tri thật dũng cảm và đầy lạc quan. Các sức mạnh vũ trụ được nhận thức như có quyền năng tuyệt đối và không thể phá hủy. Những hi vọng, những nỗi sợ hãi, những lời câu nguyện không thể mong ước để chúng không tồn tại nữa; nhưng giới tinh hoa của các nhà chuyên môn có thể định hướng chúng và kiểm soát chúng ở mức độ nào đó. Nhiệm vụ của những nhà chuyên môn ấy là điều chỉnh các thực thể nhân bản theo những sức mạnh ấy và phát triển trong họ một niềm tin không thể lay chuyển được vào một trật tự mới và lòng trung thành không hề thắc mắc với nó, niềm tin và lòng trung thành ấy sẽ neo đậu vào cái trật tự mới đó một cách an toàn cho mãi mãi. Do đó, những môn học mang tính kĩ xảo hướng dẫn các sức mạnh tự nhiên và điều chỉnh con người theo trật

tự mới, phải giữ vị trí ưu trội hơn những mưu cầu nhân bản – triết học, lịch sử, nghệ thuật. Những mưu cầu như thế nhiều nhất cũng chỉ phục vụ cho việc chống đỡ và tô điểm thêm cho cái cấu trúc tổ chức mới. Nhà duy vật luận ngây thơ của Turgenev, nhân vật trong tiểu thuyết *Cha và con* của ông, nhà khoa học "theo chủ nghĩa hư vô" Bazarov, cuối cùng cũng đi đến niềm tin của riêng mình, giống như Saint-Simon và Comte – người đi theo ông tẻ nhạt hơn, [Bazarov] luôn luôn tin chắc rằng anh ta hẳn có niềm tin, nhưng vì những lí do rất khác với những lí do mà một thế kỉ trước đó có vẻ như khả tín. Niềm tin của Bazarov dựa trên khẳng định rằng việc mổ xẻ những con ếch là quan trọng hơn thi ca vì nó dẫn đến chân lí, trong khi thi ca của Pushkin không làm được điều đó.

Cái động cơ đang tác động hiện nay có sức tàn phá ghê gớm hơn: giải phẫu học là cao hơn nghệ thuật vì nó không tạo ra những mục đích độc lập của cuộc sống, không đưa ra những trải nghiệm đóng vai trò như tiêu chí độc lập về thiện hay ác, chân hay ngụy, do đó khả dĩ va chạm với tính chính thống, vốn là thứ mà chúng ta đã tạo ra như một thành trì bảo vệ đủ mạnh để giữ gìn cho chúng ta khỏi những nỗi hoài nghi và tuyệt vọng, cũng như mọi nỗi khủng khiếp của tình trạng không thích nghi được. Phải chịu đựng tình trạng không thích nghi ấy theo cách này hay cách kia, về mặt cảm xúc hay trí tuệ, là hình thức của *bất ổn.* Chẳng thứ gì có tác động chống lại được bất ổn *ấy,* trừ phi loại bỏ hết những lựa chọn khác

nhau, vốn gần như ở trong thế cân bằng với việc lựa chọn giữa chúng, là điều khả dĩ, hay ít nhất cũng có vẻ như khả dĩ.

Tất nhiên, đây là lập trường của vị Đại pháp quan trong tác phẩm *Anh em nhà Caramazov* của Dostoevsky: ông ta nói rằng cái mà người ta kinh sợ nhất ấy là tự do lựa chọn, ấy là bị bỏ lại đơn độc mò mẫm trong bóng tối tìm đường của mình; và giáo hội, bằng việc lấy đi [gánh nặng] trách nhiệm khỏi bờ vai của họ, đã biến họ thành những kẻ nô lệ tự nguyện, biết ơn và hạnh phúc. Vị Đại pháp quan đại diện cho việc tổ chức cuộc sống tinh thần một cách giáo điều; Bazarov đại diện cho phía đối lập về lí thuyết của nó – tự do tra vấn về khoa học, đối diện với những sự thật "khắc nghiệt", chấp nhận chân lí, dù chân lí có tàn nhẫn hay gây xáo trộn. Do trớ trêu của lịch sử (mà Dostoevsky đã không nhìn thấy trước) họ đã lập một thỏa ước với nhau, họ là đồng minh, và ngày nay thường khó mà tách biệt. Con lừa của Buridan, người ta kể với chúng ta thế, không thể chọn lựa hai bó cỏ khô để cách xa như nhau, bị đói mà chết. Thoát khỏi số phận ấy chỉ có một phương thuốc, đó là mù quáng tuân phục và tin tưởng. Dù cho nơi trú ẩn có là một đức tin tôn giáo mang tính giáo điều hay là một niềm tin mang tính giáo điều vào khoa học xã hội hay tự nhiên, thì cũng chẳng khác nhau mấy: vì nếu không có tuân phục và tin tưởng như thế thì cũng không có được tin cậy và lòng hi vọng, không có được hình thức cuộc sống đầy lạc quan, "mang tính xây dựng", "mang tính khẳng định". Sự việc những môn đệ của các vị lần đầu tiên để lộ thái độ sùng

bái thần tượng-ý tưởng đông cứng lại thành những định chế mang tính đàn áp - Fourier, Feuerbach và Marx - lại chính là những kẻ ủng hộ mạnh mẽ nhất cho những hình thức mới của việc "vật thể hóa" và "phi nhân tính hóa", quả thật là trớ trêu của lịch sử.

VII

Một trong những hội chứng quyến rũ nhất và gây lo lắng nhất của chiều hướng này phải được tìm thấy trong chính sách về những cơ sở vĩ đại mang tính bác ái của phương Tây. Cả những nhà quan sát châu Âu và Mĩ đều đã phê phán những định chế ấy thường xuyên nhất, rằng những mục đích của các định chế ấy mang tính công lợi quá thô thiển: thay vì tìm cách ủng hộ việc theo đuổi chân lí hay hoạt động sáng tạo như bản thân chúng là vậy (ví dụ như nghiên cứu cơ bản hay hoạt động nghệ thuật) thì họ lại tận tụy nhất với việc cải thiện trực tiếp và ngay lập tức đời sống con người, được nhận thức dưới dạng vật chất thô thiển - an sinh vật thể, giải quyết những vấn đề xã hội và kinh tế ngắn hạn, tạo ra các phương sách phòng bệnh, ngăn ngừa những quan điểm "không đáng mong muốn" về chính trị, và v.v. Thế nhưng tôi thấy những lời buộc tội ấy có vẻ như là quan niệm sai. Những nỗ lực của các cơ quan danh tiếng và hào phóng

ấy đang bận rộn trong kiểu hoạt động này, dựa trên một ham muốn đích thực và bất vụ lợi, tôi tin như vậy, để phục vụ cho những nhu cầu sâu xa nhất của nhân loại, chứ không chì cho những nhu cầu vật chất đơn thuần. Thế nhưng tất cả những lợi ích ấy đều được nhận thức hầu như hoàn toàn dưới dạng thức mang tính điều trị: những căng thẳng (bên trong hay giữa các cá nhân, hay các nhóm người, hay các quốc gia) cần được giải tỏa, những tổn thương, những xung đột, những nỗi ám ảnh, "chứng sợ hãi" và nỗi lo sợ, những dị thường về tâm thần và tâm lí đủ loại đòi hỏi trợ giúp của các chuyên gia chữa trị: các bác sĩ, các nhà kinh tế học, các nhân viên xã hội, các đội chẩn đoán hay kĩ sư hay các bậc thầy khác về mánh khóe chữa trị bệnh tật và [chữa trị] bối rối – các nguồn lực cá nhân hay tập thể về tài thực hành tinh khôn đủ loại.

Trong mức độ hiện hữu của những khổ đau như thế và những khổ đau ấy có thể được chữa trị bằng các khoa học ứng dụng – những chứng bệnh thân thể và tinh thần đích thực, tình trạng nghèo khó, tình trạng bất bình đẳng xã hội và kinh tế, tình trạng ô nhiễm, nỗi khốn khổ, tình trạng đàn áp, mà con người cùng tiền bạc, các nhà chuyên môn cùng các trang thiết bị có thể chữa khỏi được hay làm cho nhẹ bớt đi – thì tất nhiên những chính sách như vậy hoàn toàn hữu ích và hỗ trợ có tổ chức của những chính sách đó là một tài sản đạo đức quý báu to lớn của một thời đại và một đất nước. Thế nhưng mặt trái của đồng tiền này là khuynh hướng – khó tránh khỏi nhưng thật tai hại – đồng nhất hóa mọi nhu cầu

thiết yếu của con người về những thứ có khả năng xử lí bằng những phương pháp ấy: quy giản mọi vấn đề và khát vọng thành những trục trặc mà nhà chuyên môn có thể điều chỉnh được. Một số người tin vào việc ép buộc, một số khác tin vào những phương pháp hòa nhã hơn; thế nhưng quan niệm về những nhu cầu nhân bản trong trạng thái toàn vẹn của chúng như là những nhu cầu của các tù nhân trong nhà tù hay trong trại cải tạo hay trong trường học hay trong bệnh viện, dù được giữ có thật chân thành đến đâu, cũng vẫn là một quan điểm u tối, trá ngụy và về cơ bản là mất phẩm giá, dựa trên phủ nhận bản chất duy lí và phong phú của tất cả mọi người hay đa số con người. Kháng cự khuynh hướng này, dù là trong hình thức đả kích "chủ nghĩa duy vật" kiểu Mĩ (khi nó sinh ra từ một hình thức đích thực, dù có ngây thơ và thường thô thiển, của chủ nghĩa duy tâm vị tha) hay đả kích chủ nghĩa toàn trị hay chủ nghĩa dân tộc cuồng tín (khi nó rất hay bị hiểu lầm như tìm kiếm thực dụng quá trớn cho giải phóng nhân tính), bắt nguồn từ một nhận thức lờ mờ rằng cả hai khuynh hướng ấy – sinh ra từ một cội rễ – là mang tính thù địch đối với phát triển con người như những thực thể sáng tạo và tự định hướng. Nếu con người quả thực là những thực thể như thế [sáng tạo và tự định hướng], thì ngay cả khuynh hướng ấy, mang tính áp đảo như hiện nay ta cảm thấy thế, rốt cuộc cũng sẽ chứng tỏ là không gây tai họa cho tiến bộ nhân bản. Lập luận kiểu vòng tròn này, về thực chất là của tất cả các nhà theo chủ nghĩa duy lí phê phán – như Marx (ít nhất cũng trong thời còn trẻ) và Freud cũng như là Spinoza và Kant, Mill và

Tocqueville – nếu có giá trị, sẽ đem lại một cơ sở nào đó cho thái độ lạc quan thận trọng và có thẩm quyền cao về tương lai đạo đức và trí tuệ của loài người.

VIII

Tại điểm này người ta có thể cho rằng tình huống mà tôi mô tả cũng không phải hoàn toàn mới. Chẳng phải là mỗi định chế độc đoán, mỗi phong trào phi lí tính đều cũng đã dính líu với một thứ gì đó thuộc loại này đó hay sao – dẹp đi những hoài nghi một cách giả tạo, mưu toan hoặc là làm mất uy tín của những câu hỏi khó chịu hoặc là giáo dục người ta đừng hỏi những câu hỏi ấy? Chẳng phải đó cũng là thực hành của những giáo hội lớn có tổ chức, thực ra là thực hành của mọi định chế từ nhà nước quốc gia cho đến những tổ chức nhỏ mang tính bè phái, hay sao? Chẳng phải đó cũng là thái độ của bọn thù địch với lí trí từ những sùng bái huyền bí sơ khai cho đến chủ nghĩa lãng mạn, chủ nghĩa hư vô vô chính phủ, chủ nghĩa siêu thực, những sùng bái kiểu Tân-phương Đông của một thế kỉ rưỡi gần đây nhất hay sao? Tại sao thời đại hiện nay lại phải bị lên án đặc biệt vì ưa chuộng một khuynh hướng đặc thù, tạo nên chủ đề chính của những học thuyết xã hội, là cái khuynh hướng đã có từ thời Plato, hay từ thời của giáo phái Assassins thời Trung cổ52, hay từ

thời của nhiều tư tưởng và thuyết hòa đồng thần linh của phương Đông?

Thế nhưng có hai khác biệt lớn tách biệt những đặc trưng chính trị của thời đại ngày nay với những ngọn nguồn của chúng trong quá khứ. Thứ nhất là những kẻ phản động hay những người theo chủ nghĩa lãng mạn ở những thời là trước đây, dù họ có thể đã biện bạch thế nào đi nữa về trí sáng suốt cao của quyền uy mang tính định chế hay của lời nói mạc khải so với lí trí cá nhân trong những giây phút cuồng nhiệt quá đáng của họ, thì họ cũng đã không hạ thấp tầm quan trọng của những câu hỏi cần giải đáp. Ngược lại, họ cho rằng việc nhận được lời giải đáp đúng đắn là thật cốt yếu, đến nỗi chỉ có những định chế đã thánh hóa, hay các lãnh tụ đầy nhiệt huyết, hay mạc khải huyền bí, hay ân huệ thần thánh, mới có thể ban cho một lời giải có đủ chiều sâu và tính phổ quát. Chắc chắn một trật tự về tầm quan trọng của những vấn đề là nền tảng cho bất cứ hệ thống xã hội được thiết lập nào – một tôn ti trật tự mà quyền uy của nó tự thân không phải là vấn đề còn phải tra vấn. Hơn thế nữa, sự tăm tối của một số những lời giải đáp được đưa ra trong mỗi thời đại, đều đã che giấu tình trạng thiếu chân lí của chúng hay tính không thích hợp của chúng đối với những câu hỏi mà chúng nhằm giải đáp. Và có lẽ theo truyền thống thì cần có nhiều thói đạo đức giả để bảo đảm cho thành công của chúng. Thế nhưng thói đạo đức giả là rất khác với thói trâng tráo hay thái độ mù quáng. Ngay cả bọn kiểm duyệt ý kiến và những kẻ thù của chân lí cũng

cảm thấy buộc phải bày tỏ lòng kính trọng một cách hình thức cho tầm quan trọng sống còn của việc nhận được những lời giải đáp chân thực cho những vấn đề lớn bằng những phương tiện tốt nhất có thể có được. Nếu thực hành của bọn chúng gây ấn tượng sai cho điều này thì ít nhất cũng có một thứ gì đó bị gây ấn tượng sai: những kẻ phản quốc và bọn tà giáo thường giữ được sống động trong kí ức – và uy thế – của những niềm tin mà họ trù tính phản bội lại.

Khác biệt thứ hai ở trong sự kiện là trong quá khứ, những mưu toan như thế nhằm làm che mờ bản chất của vấn đề, phần nhiều liên quan đến những kẻ thù công khai của lí trí và tự do cá nhân. Việc sắp xếp các lực lượng dù sao cũng đã rõ ràng kể từ thời Phục hưng; tiến bộ và phản động, dù cho những từ ngữ này có bị lạm dụng thế nào đi nữa, chúng cũng không phải là những khái niệm trống rỗng. Một bên là những kẻ ủng hộ cho quyền uy, niềm tin không có lí trí, nhìn một cách nghi ngờ hoặc đối địch công khai với việc theo đuổi chân lí không có kiểm soát hay với việc tự do thể hiện những lí tưởng cá nhân. Bên kia là những người ủng hộ cho đòi hỏi tự do, tự thể hiện, dù khác biệt của họ có ra sao đi nữa, họ nhìn vào Voltaire và Lessing53, Mill và Darwin, ngay cả Ibsen nữa, như những nhà tiên tri của họ. Phẩm tính chung của họ – có lẽ là phẩm tính chung duy nhất của họ – là hiến dâng ở mức độ nào đó cho lí tưởng của phong trào Phục hưng và lòng căm ghét tất cả những gì liên quan đến thời trung cổ, dù có chính đáng hay không – tăm tối, đàn áp, đè nén tất cả dị giáo, lòng

căm ghét nhục dục và thú vui, căm ghét tự do tư tưởng và tự do thể hiện, và căm ghét tình yêu cái đẹp tự nhiên. Tất nhiên có nhiều người không thể bị xếp hạng một cách đơn giản hay thô thiển đến thế; thế nhưng cho đến tận bây giờ đường ranh giới được vạch ra khá quyết liệt để xác định rõ ràng lập trường của những người chịu ảnh hưởng sâu sắc nhất của thời đại của họ. Một kết hợp hiến dâng cho các nguyên tắc khoa học với lí thuyết xã hội "ngu dân" có vẻ như hoàn toàn không thể hình dung nổi. Ngày nay khuynh hướng hạn chế và giới hạn để xác định phạm vi của những gì có thể hỏi và những gì không được hỏi, không còn là một chỉ dấu của "bọn phản động" xưa kia. Ngược lại, nó đến một cách mạnh mẽ từ những người thừa kế của những người cấp tiến, những người theo chủ nghĩa duy lí, "những người tiến bộ" của thế kỉ 19, cứ tựa như là từ những hậu duệ của các kẻ thù của họ. Có cuộc truy hại không phải chỉ về khoa học, mà còn bởi khoa học hay ít nhất cũng nhân danh nó; và đây là cơn ác mộng khó mà tiên đoán được bởi những nhà tiên tri theo kiểu như Cassandra[54] của bất cứ phe nào.

Người ta thường nói với chúng ta rằng thời nay là thời đại của thói vô liêm sỉ và tuyệt vọng, của sụp đổ các giá trị và tan rã các chuẩn mực xác định cùng các cột mốc của nền văn minh phương Tây. Thế nhưng chuyện này vừa không đúng vừa khó tin. Thế giới ngày nay còn lâu mới cho thấy kết cấu lung lay của một trật tự đang sụp đổ; với những luật lệ cứng nhắc, với tập quán, với những tôn giáo cuồng nhiệt và phi lí

tính, nó đang tỏ ra rất hà khắc. Nó còn lâu mới tỏ ra khoan dung, lòng khoan dung bật dậy từ thái độ coi thường đầy hoài nghi đối với các cấm kị cổ xưa, nó đang đối xử với dị giáo như với mối nguy hiểm cao nhất.

Dù ở phương Đông hay phương Tây thì kể từ những thời đại của đức tin, mối hiểm nguy cũng không trở nên lớn hơn. Tuân phục ngày nay được kêu gọi tha thiết hơn là ngày hôm qua; lòng trung thành được kiểm tra nghiêm khắc hơn nhiều; những người hoài nghi, những người theo chủ nghĩa tự do, các cá nhân có sở thích sống riêng tư với những chuẩn mực hành vi theo nội tâm của riêng họ, nếu những người này không quan tâm đến việc đồng nhất mình với một phong trào có tổ chức, họ sẽ là đối tượng của nỗi sợ hãi hay thái độ chế nhạo và là cái đích cho việc truy hại của bất cứ phe nào, họ sẽ bị ghét bỏ nghiệt ngã hay bị khinh miệt bởi tất cả các đảng phái đang dàn trận đánh nhau trong những cuộc chiến ý thức hệ vĩ đại của thời đại hiện nay. Dù cho tình trạng này ít nghiêm trọng hơn trong những xã hội có truyền thống chống lại những cực đoan – ví dụ như nước Anh, hay Đan Mạch hay Thụy Sĩ – nhưng điều đó không làm khác đi mấy cái kiểu mẫu chung. Trong thế giới ngày nay ngu ngốc hay tinh quái cá nhân dễ được tha thứ hơn là thất bại trong việc đồng nhất hóa với môt đảng phái hay với một thái độ được thừa nhận, hay là thất bại trong việc đạt được phê chuẩn cho một danh phận chính trị hay kinh tế hay trí tuệ. Trong những thời kì trước đây, khi không phải chỉ có một quyền uy cai trị cuộc sống

nhân sinh, thì một người có thể thoát khỏi áp lực của nhà nước bằng việc tị nạn trong pháo đài của phe đối lập – của một giáo hội có tổ chức hay một cơ quan phong kiến bất đồng chính kiến. Chỉ riêng sự kiện có xung đột giữa các quyền uy đã cho phép một cơ hội có miền đất không người, dù nhỏ hẹp và dễ thay đổi, nhưng không phải hoàn toàn là chưa bao giờ hiện hữu, là nơi các cuộc sống riêng tư vẫn còn có thể sống được một cách bấp bênh, bởi chẳng phe nào dám đi quá xa do sợ làm cho phe kia mạnh lên quá nhiều. Ngày nay chính những đức hạnh của ngay cả một nhà nước gia trưởng có thiện ý nhất, mối lo lắng thực sự của nó làm giảm thiểu cảnh cơ cực và bệnh tật cùng tình trạng bất bình đẳng, xuyên thấu tới mọi xó xỉnh của đời sống vốn có thể còn cần đến công lí và sự hào phóng của nó – chính cái thành công trong các hoạt động bác ái ấy – [chính những đức hạnh ấy] đã thu hẹp lại cái không gian mà ở đó cá nhân có thể phạm những sai lầm ngớ ngẩn, cắt bớt những quyền tự do của cá nhân vì lợi ích (chính cái lợi ích hiện thực) an sinh của anh ta hay tình trạng lành mạnh của anh ta, sức khỏe của anh ta, an toàn của anh ta, tự do của anh ta thoát khỏi thiếu thốn và sợ hãi. Không gian chọn lựa của anh ta trở nên nhỏ đi không phải nhân danh một nguyên tắc đối lập nào đó – như trong những Thời đại Tăm tối hay trong lúc cao trào của các quốc gia – mà là để tạo ra tình huống khiến cho chính cái khả năng có các nguyên tắc đối lập (với tất cả những năng lực vô hạn của chúng tạo nên áp lực tinh thần và những va chạm nguy hiểm và mang tính hủy hoại), được xóa bỏ để tạo thuận lợi cho một cuộc sống được

điều chỉnh đơn giản hơn và tốt hơn, cho một niềm tin vững chắc vào trật tự đang hoạt động hữu hiệu, không bị rắc rối bởi xung đột đạo đức gây lo ngại.

Thế nhưng đây không phải là sự phát triển không có trả giá: chúng ta đang ở trong một tình hình xã hội và kinh tế, mà thất bại của việc hài hòa các tác động của tiến bộ kĩ thuật với các sức mạnh của tổ chức chính trị và kinh tế được thừa kế từ giai đoạn trước, thực sự đòi hỏi một biện pháp kiểm soát xã hội để ngăn chặn hỗn loạn và nghèo đói, những thứ có thể là tai hại cho phát triển các khả năng nhân bản không kém so với tuân phục mù quáng. Thật vừa là không hiện thực, vừa là không thể quan niệm được về mặt đạo đức, nếu cho rằng chúng ta phải giao nộp những thành quả xã hội của chúng ta và lập tức trù tính đến khả năng quay trở lại với những bất công, bất bình đẳng và đau khổ vô vọng của thời xưa kia. Việc dự phóng và lo lắng cho thành công của một xã hội được trù tính đặc thù khiến cho các nhà hoạch định phải tìm cách cách li nó khỏi những sức mạnh nguy hiểm do không thể lường trước được, là những sức mạnh có thể thách thức kế hoạch dự phóng; tiến bộ của kĩ năng công nghệ khiến cho điều này là hợp lí và thực cấp bách. Và điều này là một khích lệ mạnh mẽ cho “chế độ tự cung tự cấp” và “chủ nghĩa xã hội ở trong một nước”, dù là được áp đặt bởi những người bảo thủ, hay những người theo Thỏa thuận mới, hay những người theo chủ nghĩa biệt lập, hay những nhà dân chủ xã hội, hay bọn đế quốc, về phần mình, điều này lại sinh ra những rào cản nhân

tạo và những hạn chế mỗi lúc một tăng thêm đối với những nguồn lực của bản thân các nhà hoạch định. Trong trường hợp cực đoan, chính sách này dẫn đến việc đàn áp những người bất mãn và siết chặt kỉ luật liên miên, cho đến khi nó tiêu hao ngày càng nhiều thêm thời gian và tài năng của những người vốn dĩ coi việc này chỉ như phương tiện cho tính hiệu quả tối thiểu. Hiện nay nó đã trở thành một mục đích tự thân gớm ghiếc, vì việc thực hiện nó dẫn đến vòng luẩn quẩn đầy tội ác của chuyện đàn áp để sống sót và sống sót chủ yếu để đàn áp. Thành ra việc chữa trị đã trở thành thứ tồi tệ hơn cả căn bệnh và biến dạng thành hình thức của những chính thống giáo dựa trên niềm tin khe khắt của những cá nhân chưa bao giờ biết đến hoặc đã quên đi những gì là *vị ngọt của cuộc sống*[55], như là tự thể hiện mình, như là tính đa dạng vô cùng tận của những con người và những quan hệ giữa họ với nhau, và như là quyền được lựa chọn; việc chữa trị như thế khó mà kéo dài được thêm nữa, nhưng nếu không kháng cự kiên quyết hơn, thì có thể sẽ cứ là như vậy mãi mãi.

Thế lưỡng nan là không thể giải được về mặt logic: chúng ta không thể hi sinh cả tự do lẫn tổ chức bảo vệ nó, cũng như một chuẩn mực tối thiểu cho an sinh. Cho nên lối thoát phải nằm ở một xộc xệch nào đó về mặt logic, một thỏa hiệp linh hoạt và thậm chí mơ hồ nữa. Mỗi tình huống đòi hỏi một chính sách đặc thù, vì "từ cây gỗ cong queo của loài người, chẳng bao giờ có vật gì thẳng thớm được làm ra cả" như Kant đã có lần nhận xét[56]. Điều mà thời đại đòi hỏi không phải là

tin tưởng nhiều hơn, hay lãnh đạo mạnh mẽ hơn, hay tổ chức khoa học hơn (như chúng ta vẫn thường được nghe như vậy). Đúng hơn là điều ngược lại – bớt đi hăng hái như Chúa cứu thế, nhiều thêm hoài nghi minh triết, nhiều thêm khoan dung đối với những phong cách riêng, thường xuyên hơn các biện pháp *tùy theo tình hình* (ad hoc) để đạt được những mục tiêu trong một tương lai không thể tiên liệu, nhiều cơ hội hơn cho các cá nhân và các nhóm thiểu số có sở thích và niềm tin ít được số đông hưởng ứng (đúng hay sai không quan trọng), để họ đạt được các mục đích riêng của mình. Điều đòi hỏi là việc áp dụng các nguyên tắc chung phải bớt đi tính máy móc, bớt đi tính cuồng tín, là việc áp dụng những lời giải chung đã được chấp nhận, đã được thử nghiệm một cách khoa học, vào các trường hợp cá nhân chưa được khảo sát, dù có hợp lí và đúng đắn đến đâu, thì cũng phải cẩn trọng hơn và bớt đi tự tin một cách ngạo mạn. Lời nói của tên Talleyrand[57] xấu xa quỷ quyệt "Trên hết cả, thưa các ngài, tuyệt nhiên đừng có hăng say"[58] có thể có nhiều nhân tính hơn là đòi hỏi tính đồng đều của một Robespierre thật đạo đức và một kìm hãm hữu ích kiểm soát quá nhiều đời sống con người trong một thời đại của kế hoạch hóa xã hội và của kĩ thuật. Chúng ta phải phục tùng quyền uy không phải vì quyền uy không bao giờ sai lầm, mà chỉ vì những lí do mang tính công lợi một cách nghiêm ngặt và công khai, như một biện pháp cần thiết.

Vì chẳng có lời giải nào được đảm bảo không có sai sót, nên không có sắp xếp nào là tối hậu bất biến cả. Do đó một

kết cấu lỏng lẻo và một thái độ khoan dung đối với tình trạng kém hiệu quả tối thiểu, thậm chí một mức độ nuông chiều cho việc nhàn đàm, cho thói hiếu kì vô giá trị, cho việc theo đuổi vô mục đích điều này hay điều kia vốn chưa được cho phép – bản thân "thói lãng phí dễ nhận ra" – nhiều hơn biến đổi cá nhân tự phát (mà rốt cuộc cá nhân phải chịu đầy đủ trách nhiệm vì nó), điều này sẽ luôn luôn đáng giá hơn là một khuôn mẫu được áp đặt chỉn chu nhất và tinh xảo hợp thời trang nhất. Trên hết cả, cần phải hiểu rằng loại vấn đề mà phương pháp này hay phương pháp kia của nền giáo dục, hoặc của hệ thống tổ chức khoa học, tôn giáo hay xã hội đảm bảo sẽ giải quyết được, *từ bản thân sự kiện ấy* (eo facto), không phải duy nhất là những vấn đề chủ yếu của đời sống nhân bản. Tình trạng bất công, nghèo đói, chế độ nô lệ, tình trạng ngu dốt – những chuyện này có thể được chữa khỏi bằng cải cách hay cách mạng. Thế nhưng người ta không phải sống chỉ để đấu tranh với cái ác. Họ sống bởi những mục tiêu tích cực, mang tính cá nhân hay tập thể, phần nhiều những mục tiêu đa dạng ấy hiếm khi đoán trước được, đôi khi không tương hợp với nhau. Chính là từ mối quan tâm mãnh liệt với những mục tiêu ấy, mang tính tối hậu, không thể so sánh cùng một tiêu chuẩn được, không đảm bảo sẽ thay đổi hay duy trì – chính là thông qua việc theo đuổi mải miết của cá nhân hay tập thể với những mục tiêu ấy, theo đuổi không có kế hoạch và đôi khi hoàn toàn không có đủ thiết bị kĩ thuật thích đáng, thường là không chủ tâm hi vọng vào thành công, lại càng chẳng mấy hi vọng vào việc phê chuẩn của người

kiểm tra quyết toán có chức trách, [chính là nhờ vậy] mà những giây phút tốt đẹp nhất đã từng đến với cuộc sống của những cá nhân và dân chúng.

TÍNH TẤT YẾU CỦA LỊCH SỬ

... những sức mạnh khách quan bao la ấy...

T.S. ELIOT[59]

I

Khi viết ở nơi ẩn náu tị nạn của mình thuộc miền bắc Italia, trong thời gian Đức chiếm đóng khoảng chừng mười năm trước đây, Bernard Berenson[60] đã đưa ra những ý tưởng của mình về cái mà ông gọi là "Quan điểm về tính chất tình cờ của lịch sử". Ông tuyên bố rằng "những ý tưởng ấy dẫn tôi rời xa cái học thuyết đã từng bám chặt tôi thời tuổi trẻ về tính tất yếu của các sự kiện cùng với vị Ác thần (Moloch) "tính tất yếu của lịch sử" vẫn còn đang hủy hoại chúng ta đến tận bây giờ. Tôi ngày càng ít tin vào những thứ giáo điều rất đáng nghi ngờ và chắc là rất nguy hiểm ấy, những giáo điều buộc chúng ta phải chấp nhận mọi chuyện

xảy ra như là bất khả kháng và thật là khinh suất nếu chống lại chúng"61. Những lời phê phán nổi tiếng này được đưa ra đặc biệt đúng lúc vào thời điểm có một khuynh hướng quay trở về với quan điểm cổ xưa cho rằng mọi chuyện xảy ra đều là tốt đẹp nhất (xét từ "quan điểm khách quan"), rằng giải thích tức là biện minh (xét cho cùng kì lí); hoặc là biết được tất cả tức là tha thứ hết; làm ầm ĩ những điều lầm lạc (được gọi một cách độ lượng như một nửa sự thật) dẫn đến một kiểu biện bạch, thực ra là làm rối rắm vấn đề trên một quy mô rộng lớn – ít nhất cũng ở trong giới các triết gia về lịch sử, nếu như chưa phải trong giới sử học.

Đây là đề tài tôi định nói, nhưng trước khi làm điều này tôi phải bày tỏ lòng biết ơn vì niềm vinh dự dành cho tôi được mời trình bày vấn đề này như bài đầu tiên trong loạt Bài giảng Tưởng niệm Auguste Comte62. Vì quả thực Comte đáng để tưởng niệm và ca ngợi. Vào thời của mình ông là một nhà tư tưởng rất nổi tiếng, và nếu như ngày nay các công trình của ông ít được nhắc tới, ít nhất cũng ở đất nước này, thì phần nào là do ông đã thực hiện công việc của mình quá tốt. Vì các quan điểm của Comte đã tác động đến những phạm trù tư duy của chúng ta sâu sắc hơn là dư luận chung hằng tưởng. Quan điểm của chúng ta về các khoa học tự nhiên, về nền tảng vật chất của cuộc tiến hóa văn hóa, về mọi thứ mà chúng ta gọi là tiến bộ, hợp lí, khai minh, thuộc về Phương Tây; quan điểm của chúng ta về những mối quan hệ của các tổ chức rộng lớn và về tính biểu tượng công cộng, cũng như tính trang trọng

đối với cuộc sống cảm xúc của các cá nhân và xã hội, và theo hệ luận là quan điểm của chúng ta về bản thân lịch sử, [tất cả những thứ đó] đều chịu ơn rất nhiều ở sự giảng dạy của ông và ảnh hưởng của ông. Thói câu nệ kì cục của ông, sự tẻ nhạt không chịu nổi của phần lớn các trước tác của ông, thói phù phiếm của ông, thói lập dị của ông, thói ưa thích long trọng của ông, tính bi ai trong cuộc sống riêng tư của ông, thói giáo điều của ông, thói quyền uy của ông, những lầm lạc triết học của ông, tất cả những gí kì cục và Không tưởng trong tính cách và trong các trước tác của ông, [tất cả những thứ đó] không được che mắt chúng ta trước chân giá trị của ông. Người cha đẻ của môn xã hội học tuyệt nhiên không phải là một nhân vật lố lăng như vẫn thường được người ta miêu tả thế. Ông đã hiểu rõ vai trò của khoa học tự nhiên và những lí do đích thực cho uy tín của nó tốt hơn là phần đông các nhà tư tưởng đương đại. Ông không e ngại trước sự tăm tối đơn thuần; ông đòi hỏi bằng chứng; ông phơi bày ra điều đáng xấu hổ; ông lên án chủ nghĩa ấn tượng trí tuệ; ông đã đấu tranh với nhiều huyền thoại siêu hình học và thần học, mặc dù một số huyền thoại mà ông đã đả kích có thể vẫn đang tồn tại với chúng ta; ông đã cung cấp vũ khí trong cuộc chiến chống lại những kẻ thù của lí trí, nhiều thứ trong số vũ khí ấy ngày nay vẫn không hề lỗi thời. Trên hết cả là ông đã nắm bắt được cốt lõi của mọi triết học ở sự phân biệt giữa lời lẽ (hay ý tưởng) nhắm vào lời lẽ (hay ý tưởng) [khác biệt với] lời lẽ (hay ý tưởng) nhắm vào sự vật, nhờ đó mà ông đã giúp đặt cơ sở cho những gì tốt đẹp nhất và sáng tỏ nhất trong chủ nghĩa

thường nghiệm (empiricism); và, tất nhiên rồi, ông đã tạo nên dấu ấn lớn trong tư duy sử học. Ông đã tin tưởng vào việc áp dụng những chuẩn mực khoa học, tức là những chuẩn mực tự nhiên, trong việc giải thích ở mọi lĩnh vực: và ông đã không thấy có lí do nào lại không áp dụng chúng vào việc xem xét những mối quan hệ giữa các con người cũng như xem xét những mối quan hệ giữa các sự vật.

Học thuyết này không hề độc đáo và vào thời của ông nó cũng đã trở thành lỗi thời theo một cách nào đó; những trước tác của Vico63 đã được khám phá lại; Herder64 đã biến cải những khái niệm về quốc gia, xã hội và văn hóa; Ranke và Michelet65 đã thay đổi cả nghệ thuật lẫn khoa học lịch sử. Ý kiến cho rằng lịch sử loài người có thể trở thành một môn khoa học tự nhiên bằng cách xây dựng một loại động vật học có tính xã hội học dành cho con người, tương tự với nghiên cứu về những con ong và con hải li, là thứ mà Condorcet nhiệt tình biện minh và tiên đoán đầy tin tưởng – cái thứ hành vi luận đơn giản ấy đã khích động một phản ứng chống lại chính nó. Nó đã bị xem là một sự xuyên tạc các sự kiện, một sự phủ nhận bằng chứng về trải nghiệm trực tiếp, tùy tiện vùi dập đi nhiều thứ chúng ta đã biết về bản thân mình, những động cơ, những mục tiêu, những lựa chọn của chúng ta, phạm vào tội bằng đủ mọi cách cố đạt được một phương pháp nhất thể duy nhất trong mọi tri thức. Comte không phạm những tội ác của một La Mettrie hay một Buchner66. Ông đã không nói rằng lịch sử là, hay có thể được quy về, một loại vật lí học; tuy

nhiên ý niệm của ông về môn xã hội học đã chỉ ra phương hướng ấy – về một hình chóp hoàn chỉnh và bao trùm mọi thứ của tri thức khoa học; một phương pháp; một chân lí; một thang bậc của các giá tộ duy lí và khoa học. Nỗi khát khao ngây thơ ấy mong muốn thống nhất và cân xứng hài hòa bằng cái giá bỏ qua trải nghiệm, hiện nay vẫn còn đeo đuổi chúng ta.

II

Ý niệm cho rằng người ta có thể khám phá được những khuôn mẫu rộng lớn hay những tính quy luật trong tiến trình các sự kiện lịch sử, [ý niệm ấy] thật hấp dẫn một cách tự nhiên đối với những ai cảm thấy ấn tượng trước thành công của các khoa học tự nhiên trong việc phân loại, tìm mối tương quan và nhất là tiên đoán. Theo hệ luận họ tìm kiếm việc mở rộng tri thức lịch sử để lấp đầy những khoảng trống trong quá khứ (và thi thoảng tạo dựng thêm nó vào khoảng trống vô hạn của tương lai) bằng cách áp dụng phương pháp "khoa học": được vũ trang bởi một hệ thống siêu hình học hay hệ thống thường nghiệm, xuất phát từ những ốc đảo của tri thức chắc chắn, hay hầu như chắc chắn, về những sự kiện mà họ tự cho là nắm bắt được. Chắc chắn là nhiều việc đã được hoàn tất và sẽ được hoàn tất, trong lĩnh vực lịch sử cũng như

trong các lĩnh vực khác, bằng cách bàn luận từ cái đã biết đến cái chưa biết, hoặc là từ cái còn ít biết đến cái còn ít biết hơn thế nữa67. Tuy nhiên, dù giá trị của sự tri giác về các khuôn mẫu hay các tính thống nhất có là thế nào đi nữa trong việc kiểm chứng các giả thuyết đặc thù về quá khứ hay về tương lai, thì nó đã và vẫn đang đóng một vai trò khả nghi trong việc định hình một thế giới quan trong thời đại hiện nay. Nó đã tác động không chỉ đến cung cách quan sát và mô tả những hoạt động và tính cách của con người, mà còn tác động đến những thái độ chính trị và tôn giáo hướng đến con người. Bởi vì rằng trong những câu hỏi buộc phải xuất hiện trong bất cứ xem xét nào về chuyện con người hành xử và sống thế nào và tại sao họ lại như thế, đều là những câu hỏi về động cơ và trách nhiệm của con người.

Trong việc mô tả hành vi của con người, người ta luôn bỏ qua một cách giả tạo và quá đơn giản những câu hỏi về tính cách, những mục tiêu và những động cơ của các cá nhân. Và trong khi xem xét những câu hỏi này người ta tự động đánh giá không phải chỉ đơn thuần mức độ và loại ảnh hưởng của động cơ này hay động cơ khác, của tính cách này hay tính cách khác về những gì đã xảy ra, mà còn đánh giá cả phẩm tính đạo đức hay chính trị dựa trên bất cứ thang bậc giá trị nào mà người ta tiếp thu có ý thức hay với một nửa ý thức trong tư duy và hành động của mình. Tình thế này hay tình thế kia đã xuất hiện thế nào? Kẻ nào hay điều gì đã hay đang phải chịu trách nhiệm về một cuộc chiến tranh, một cuộc cách

mạng, một vụ sụp đổ kinh tế, một cuộc hồi sinh của nghệ thuật và văn chương, một phát minh hay sáng chế, một cuộc cải cách tinh thần làm biến đổi cuộc sống của những con người? Cho đến nay lối nói quen thuộc là cho rằng có lí thuyết lịch sử cá nhân luận và lí thuyết lịch sử khách quan. Một mặt, có những lí thuyết theo đó cuộc sống của toàn bộ dân chúng và xã hội đã bị ảnh hưởng một cách rõ ràng bởi các cá nhân xuất chúng68 – hoặc ngược lại là những học thuyết theo đó mọi chuyện xảy ra đều là kết quả không phải do những mong muốn hay mục tiêu của những cá nhân có thể nhận diện được, mà là của cái số đông rộng lớn những con người vô danh với giới hạn rằng những mong muốn và mục tiêu tập thể ấy không phải được quyết định duy nhất hay thậm chí không phải được quyết định nhiều bởi các yếu tố khách quan, và rằng vì vậy mà không thể được diễn dịch ra hoàn toàn, hay thậm chí phần nhiều đi nữa, từ tri thức chỉ riêng về các sức mạnh tự nhiên, ví dụ như môi trường hay khí hậu, hay các quá trình vật lí, sinh lí và tâm lí. Đứng ở quan điểm nào là chuyện của các nhà sử học khảo sát xem ai đã muốn cái gì, khi nào, và ở đâu, bằng cách nào; bao nhiêu người tránh được hay theo đuổi mục đích này hay mục đích kia, với mức độ nào; rồi đi xa hơn nữa là tra vấn xem trong những hoàn cảnh nào những khao khát hay nỗi sợ hãi như thế đã tỏ ra có hiệu quả, và tới mức độ nào, kéo theo những hậu quả gì.

Chống lại loại diễn giải thứ nhất, dựa vào những mục tiêu và tính cách của các cá nhân, có cả một chùm các quan điểm

(sự tiến bộ của các khoa học tự nhiên đem lại uy tín lớn ngày càng tăng cho những quan điểm này) theo đó mọi giải thích dựa trên những ý định của con người – [loại giải thích như thế] bắt nguồn từ một mớ những thói phù phiếm và sự dốt nát khó chữa. Những quan điểm này dựa trên giả định rằng niềm tin vào tầm quan trọng của các động cơ chỉ là hão huyền; rằng hành vi của người ta thực ra được tạo nên bởi những nguyên nhân phần nhiều nằm ngoài sự kiểm soát của các cá nhân; ví dụ như do ảnh hưởng của các yếu tố vật thể hay của môi trường hay của tập quán; hoặc giả là do sinh ra "tự nhiên" của một bộ phận rộng lớn hơn – một chủng tộc, một quốc gia, một giai cấp, những chủng loài sinh vật học; hoặc là (theo một số người viết) bởi một thực thể nào đó thậm chí dưới dạng thức ít thường nghiệm hơn – một cơ thể "tâm linh", một tôn giáo, một nền văn minh, một Thế giới Tinh thần của Hegel (hay của Phật giáo); những thực thể mà sự nghiệp hay những hiển hiện của những thực thể ấy trên trái đất là đối tượng của những tra vấn thường nghiệm hay tra vấn siêu hình, tùy thuộc vào vũ trụ quan của những nhà tư tưởng riêng biệt.

Những người thiên về loại diễn giải khách quan biến đổi lịch sử, dù là vì họ tin rằng diễn giải ấy có giá trị khoa học lớn hơn (tức là có thể giúp họ tiên đoán tương lai hay "suy đoán ngược lại" quá khứ thành công hơn hay chính xác hơn), hoặc là vì họ tin rằng nó chứa đựng một thấu hiểu cốt yếu nào đó về bản chất của vũ trụ, [những người này] bị loại diễn giải ấy

bó buộc phải truy nguyên trách nhiệm tối hậu về những gì xảy ra cho những hành động hay hành vi của những thực thể khách quan, hoặc những thực thể "xuyên cá nhân", hay "siêu cá nhân" hay những "sức mạnh" mà sự tiến hóa của chúng được đồng nhất với lịch sử nhân loại. Quả thực là những người thận trọng và sáng suốt hơn trong số các lí thuyết gia như thế đều cố đáp lại những người phê phán có đầu óc thường nghiệm bằng cách bổ sung vào một chú giải hay một phần thêm vào sau đó, rằng dù thuật ngữ của họ có là gì đi nữa, thì họ cũng không hề tin rằng những tạo vật như là các nền văn minh hay các chủng tộc hay các tinh thần dân tộc lại tồn tại theo nghĩa đen bên cạnh những cá nhân hợp thành những tạo vật ấy; và họ nói thêm rằng họ ý thức đầy đủ rằng mọi định chế "phân tích cho đến cùng" đều bao gồm những cá nhân đàn ông và đàn bà, và những tổ chức rộng lớn ấy tự thân chúng không phải là những nhân vật, mà chỉ là những công cụ tiện lợi – những mô hình lí tưởng hóa, hay mẫu hình, hay những nhãn hiệu được dán vào, hay những ẩn dụ – là những cách thức khác nhau để phân loại, xếp thành nhóm, giải thích hay tiên đoán những tính chất hay hành vi của những con người cá nhân dưới dạng thức những đặc trưng thường nghiệm quan trọng hơn (tức là, hiệu quả hơn về phương diện lịch sử). Mặc dù vậy, những lời cam đoan ấy rất thường xuyên chỉ là lời đãi bôi cho những nguyên lí mà những người rao giảng chúng thực ra chẳng hề tin vào. Những người viết như vậy ít khi viết hoặc suy nghĩ tựa hồ như họ xem những điều kiện rào đón giải lạm phát ấy là quá nghiêm

chỉnh; những người thật thà hay ngây thơ hơn trong số họ thậm chí còn không tỏ vẻ đồng tình với chúng. Các quốc gia hay các nền văn hóa hay các nền văn minh đối với Schelling hay Hegel (và Spengler; người ta cũng nghiêng về ý kiến, tuy hơi do dự, muốn bổ sung thêm cả Toynbee nữa) chắc không đơn thuần chỉ là những thuật ngữ tiện lợi mang tính tập thể để chỉ những cá nhân có những đặc trưng chung nhất định, mà chúng có vẻ như "hiện thực" hơn và "cụ thể" hơn là những cá nhân hợp thành chúng. Các cá nhân vẫn là "trừu tượng", thật chính xác vì họ chỉ đơn thuần là những "phần tử" hay "phương diện", "những giây lát nhất thời" được trừu tượng hóa một cách giả tạo vì những mục tiêu *tùy theo tình hình (ad hoc)* và theo nghĩa đen không có hiện thực (hoặc ít ra không là hữu thể "lịch sử" hay "triết học" hay "hiện thực") nếu tách khỏi những cái toàn thể mà họ tạo thành một bộ phận, tựa như màu sac của đồ vật, hay hình dạng của nó, hay giá trị của nó là những "yếu tố hay những "thuộc tính" hay những "phương thức" hay những "phương diện" của những đối tượng cụ thể – được cô lập vì tiện lợi, chỉ vì yếu kém hay lẫn lộn trong trí tuệ phân tích mới tưởng như chúng tồn tại độc lập, tự thân, mà thôi.

Marx và những nhà Marxist còn nhập nhằng hơn nữa. Chúng ta không thể hoàn toàn chắc chắn điều gì khiến cho cái phạm trù như một "giai cấp" xã hội mà sự trỗi dậy và những cuộc đấu tranh, những chiến thắng và chiến bại của nó lại quyết định cuộc sống của những cá nhân, [cái "giai cấp"] đôi

khi chống lại, nhưng phần nhiều là độc lập với những mục tiêu có ý thức cá nhân hay được cá nhân thể hiện. Các giai cấp chưa bao giờ bộc lộ ra như những thực thể độc lập theo nghĩa đen: chúng được cấu thành bởi các cá nhân trong môi tương tác (chủ yếu là kinh tế) của họ. Ấy vậy mà tìm kiếm giải thích, hoặc áp đặt một giá trị đạo đức hay chính trị, cho những hành động của các cá nhân bằng cách khảo sát từng người những cá nhân như thế, ngay chỉ ở mức độ giới hạn trong phạm vi việc khảo sát là khả dĩ, lại bị những nhà Marxist không những xem là chuyện không thực tế và phí thời gian (mà quả thực có thể là vậy thật), mà còn là chuyện ngu ngốc trong một ý nghĩa cơ bản hơn – bởi vì những nguyên nhân "đích thực" (hay "sâu sắc hơn") của hành vi con người không nằm ở những tình huống đặc thù của một đời sống cá nhân hoặc ở những tư tưởng hay ý muốn của cá nhân (như một nhà tâm lí học hay nhà viết tiểu sử hay nhà viết tiểu thuyết có thể mô tả chúng), mà nằm ở mối quan hệ qua lại tràn lan khắp nơi giữa sự đa dạng rộng lớn của những đời sống như thế với môi trường tự nhiên cũng như môi trường do con người tạo nên. Người ta hành xử như người ta vẫn hành xử và suy nghĩ như người ta vẫn suy nghĩ, đa phần như một "chức năng" của sự tiến hóa tất yếu của "giai cấp" như một toàn thể – từ đó suy ra rằng lịch sử và sự phát triển của các giai cấp có thể được nghiên cứu một cách độc lập với các tiểu sử của các cá nhân là thành phần của chúng. Chính "cấu trúc" và "sự tiến hóa" của giai cấp, chỉ riêng chúng mà thôi, mới là quan trọng (về mặt nhân quả) trong kết cuộc. *Với những thay đổi tương ứng thích hợp*

(mutatis mutandis) điều này thật tương tự với niềm tin vào vị trí vượt trội của những khuôn mẫu tập thể, – niềm tin được duy trì bởi những người gán cho chủng tộc hay nền văn hóa những tính chất tích cực, bất kể họ là những nhà quốc tế chủ nghĩa đầy bác ái như Herder, người cho rằng các dân tộc khác nhau có thể và cần phải kính trọng, yêu thương và giúp đỡ lẫn nhau như những cá nhân có thể và vẫn làm như thế, bởi vì rằng các dân tộc trong ý nghĩa nào đó là những cá nhân (hay là siêu cá nhân); hoặc họ là những kẻ tranh đấu đầy hung bạo cho sự tự khẳng định chủng tộc hay quốc gia và cổ vũ cho chiến tranh, như Gobineau hay Houston Stewart Chamberlain69 hay Hitler. Cùng một sự lưu ý như thế, đôi khi hòa nhã và văn minh, đôi khi thô bạo hung hăng, ta được nghe thấy trong tiếng nói của tất cả những ủng hộ viên ấy cho những huyền thoại tập thể, những người kêu gọi cá nhân hướng đến truyền thống, hướng đến ý thức tập thể (hoặc "vô thức") của một chủng tộc, một quốc gia hay một nền văn hóa, hoặc như Carlyle, cảm thấy rằng tên gọi trừu tượng xứng đáng được viết hoa và nói với chúng ta rằng Truyền thống hay Lịch sử (hay "quá khứ", hay các chủng loài, hay "khối quần chúng") đều sáng suốt hơn chúng ta, hay nói rằng xã hội vĩ đại của người sống cũng như người đã chết, của tổ tiên chúng ta và của những thế hệ còn chưa sinh ra, xã hội vĩ đại ấy có những mục đích rộng lớn hơn bất cứ sinh linh đơn lẻ nào, so với những mục đích ấy thì cuộc sống của chúng ta chỉ là một mẩu nhỏ, và rằng chúng ta thuộc về cái thống nhất rộng lớn

hơn ấy với những phần ý thức "sâu sắc nhất" và có lẽ nhỏ bé nhất của chúng ta70.

Có nhiều phiên bản của niềm tin này, với những tỉ lệ khác nhau của thường nghiệm luận và huyền thoại hóa, của tâm tính "nhân hậu" – và "hung bạo", của lạc quan và bi quan, của chủ nghĩa tập thể và cá nhân luận; thế nhưng các quan điểm như thế có một điểm chung là đều dựa trên một sự phân biệt căn bản, ấy là phân biệt giữa một bên là những phán xét "hiện thực" và "khách quan" và bên kia là những phán xét "chủ quan" và "tùy tiện", căn cứ vào việc chấp nhận hay bác bỏ tác động tối hậu huyền bí của việc tự đồng nhất hóa với cái hiện thực siêu việt vượt trên trải nghiệm thường nghiệm.

Đối với Bossuet71, đối với Hegel, đối với Marx72, đối với Spengler (cũng như đối với hầu hết các nhà tư tưởng cho rằng lịch sử là thứ gì đó "nhiều hơn" là các sự kiện trong quá khứ, được mệnh danh là biện thần luận (theodicy)), hiện thực ấy có hình thức một cuộc "hành tiến của lịch sử". Tiến trình có thể được suy tưởng như diễn ra trong thời gian và không gian hoặc bên ngoài không-thời gian; như chuyển động theo chu kì hay chuyển động theo đường xoắn ốc hay theo đường thẳng, hay theo hình dạng ngoằn ngoèo đặc thù, đôi khi được gọi là mang tính biện chứng; như diễn ra liên tục và đồng đều, hay thất thường bị đứt quãng bởi những bước nhảy vọt đột ngột chuyển lên những "trình độ mới"; hay do sự thay đổi hình thức của một "sức mạnh" đơn nhất, hay do những phần tử xung đột nhau bị nhốt lại (như một huyền thoại cổ nào đó)

trong một cuộc đấu tranh vĩnh cửu kiểu Pyrros73; như lịch sử của một thần linh hay "sức mạnh" hay "nguyên lí" hay của nhiều thứ đó; như là định mệnh phải kết thúc tốt hay xấu; như giấu giếm với con người viễn cảnh của một phúc lớn vĩnh cửu hay sự nguyền rủa vĩnh cửu hay lần lượt cả hai hay chẳng có cái nào. Nhưng dù có chấp nhận phiên bản nào của câu chuyện thì nó cũng không bao giờ mang tính khoa học cả, tức là như một lí thuyết có thể kiểm nghiệm, được trình bày dưới dạng thức định lượng, còn kém hơn cả một mô tả lại những gì tai nghe mắt thấy – bài học của nó lúc nào cũng chi có cùng một thứ: ấy là chúng ta phải học cách phân biệt chiều hướng "hiện thực" với những mơ mộng và điều tưởng tượng và những "duy lí hóa" mà chúng ta tạo dựng một cách vô thức nhằm an ủi hay giải trí; vì rằng những thứ đó có thể an ủi ta trong chốc lát, nhưng rốt cuộc sẽ phản bội lại ta thật tàn nhẫn. Chúng ta được bảo rằng có một bản chất của các sự vật và bản chất ấy có khuôn mẫu trong thời gian. Một triết gia tỉnh táo người Anh hơn hai thế kỉ trước đã nói: "Các sự vật và hành động là những gì chúng là thế, và những hậu quả của chúng sẽ là những gì chúng sẽ là: vậy tại sao chúng ta lại cứ thích bị lừa dối nhỉ?".74

Vậy chúng ta phải làm gì để tránh bị lừa dối? Ít nhất – nếu chúng ta không nuốt trôi được ý niệm về những "tinh thần" hay "sức mạnh" siêu cá nhân – chúng ta đành phải thú nhận rằng mọi sự kiện đều xảy ra trong những khuôn mẫu giống như nhau, không cải biến được, không thể khám phá được; vì

rằng nếu một số sự kiện không như thế, thì bằng cách nào chúng ta có thể tìm thấy những quy luật của những điều xảy ra như thế? – bằng cách nào lịch sử lại có thể "dễ hiểu" được? Làm sao lịch sử lại có thể "hợp lí", "có ý nghĩa", là thứ gì đó hơn là một bản tường thuật kể chuyện phiêu lưu về một chuỗi liên tiếp các tình tiết tình cờ, một bộ sưu tập đơn thuần những chuyện ngồi lê đôi mách của các mụ vợ già (như Descartes vì chính lí do này hình như đã cho là như vậy)? Những giá trị của chúng ta – những gì chúng ta cho là tốt và xấu, quan trọng và tầm thường, đúng và sai, cao quý và đáng khinh – tất cả những thứ này được quy định bởi vị trí mà chúng ta chiếm trong khuôn mẫu, trên cầu thang đang dịch chuyển. Chúng ta ca ngợi và chê trách, sùng bái và lên án bất cứ thứ gì phù hợp hay không phù hợp với những lợi ích, những nhu cầu và những lí tưởng mà chúng ta tìm cách thỏa mãn – những mục đích mà chúng ta (được tạo thành như chúng ta hiện hữu) không thể ngừng theo đuổi – tùy theo hiểu biết của chúng ta, tức là sự tri giác của bản thân chúng ta về tình cảnh của chúng ta, về vị trí của chúng ta trong "Tự nhiên". Những thái độ như thế được xem là hợp lí" và "khách quan" ở mức độ mà chúng ta tri giác được tình cảnh ấy một cách đúng đắn, tức là hiểu được chúng ta đang ở chỗ nào dưới dạng thức của một bản kế hoạch thế giới vĩ đại, của sự vận động mà những quy củ của nó chúng ta ít nhiều nhận ra được trong mức độ tùy theo khả năng nhận biết lịch sử của chúng ta và tri thức của chúng ta cho phép. Mỗi tình cảnh và mỗi thế hệ có những viễn cảnh riêng về quá khứ và tương lai

phụ thuộc vào nơi chốn nó đã đi đến, những gì nó đã bỏ lại phía sau, liệu nó có đang vận động hay không; những giá trị của nó phụ thuộc vào chính sự nhận biết ấy. Lên án những người Hi Lạp hay những người La Mã hay những ngươi Assyry hoặc Aztecs vì điều điên rồ này hay tật xấu kia, có thể cũng chẳng hơn gì việc nói rằng những gì họ đã làm, đã mong muốn hay đã suy nghĩ, đang xung đột với quan điểm của riêng chúng ta về cuộc sống, là quan điểm có thể đúng đắn hay "khách quan" cho giai đoạn chúng ta đã đạt tới và quan điểm ấy được tri giác ít nhiều sáng tỏ tùy theo độ sâu và độ chính xác nơi sự hiểu biết của chúng ta về giai đoạn ấy là gì và nó đang phát triển theo cách thức nào. Nếu những người La Mã hay Aztecs đã phán xét khác với chúng ta thì có thể họ đã phán xét không kém phần đúng đắn và "khách quan" ở mức độ mà họ đã hiểu tình cảnh của riêng họ cũng như giai đoạn phát triển rất khác của riêng họ. Đối với chúng ta việc lên án thang bậc giá trị của họ là đủ hợp thức với tình cảnh của chúng ta, vốn là hệ quy chiếu duy nhất mà chúng ta có. Và nếu giả sử như họ biết chúng ta, thì họ cũng có thể đã lên án chúng ta thật gay gắt như thế, bởi những hoàn cảnh và giá trị của họ đã là những gì tất yếu phải như thế với tính hợp thức ngang bằng.

Theo quan điểm này thì không có gì, không có điểm nào tình tại ở bên ngoài sự vận động phổ quát để chúng ta hay là họ có thể đứng vào, không có những tiêu chuẩn tuyệt đối tính tại để dựa vào đó mà đánh giá các sự vật và các cá nhân một

cách tối hậu. Vì vậy mà những thái độ ấy bị mô tả một cách chính xác nhất và bị lên án một cách hợp lẽ nhất như là tương đối luận, chủ quan và phi lí tính, là những hình thức thất bại trong việc liên kết phán xét của chúng ta với những lợi ích đích thực nhất của chính chúng ta, tức là với những gì đáp ứng đầy đủ nhất bản chất của chúng ta – tất cả những gì mà bước phát triển tiếp theo nhất thiết bảo tồn trong sự phát triển tất yếu của chúng ta. Một số nhà tư tưởng của trường phái [phê phán] này xem những sai lệch mang tính chủ quan với tấm lòng trắc ẩn và tha thứ, xem chúng như những thái độ nhất thời mà sự khai sáng trong tương lai sẽ giữ cho loài người không phạm vào nữa. Những nhà tư tưởng khác lấy làm hả hê hoan hỉ hay chua chát trước ngày tận số của những kẻ diễn giải sai và do vậy mà nhất định sẽ va chạm với cuộc hành tiến không thể lay chuyển được của các sự kiện. Thế nhưng dù giọng điệu có là nhân từ hay cay độc, dù người ta có lên án những lầm lỗi của các cá nhân ngớ ngẩn hay của đám đông mù quáng, hay tán thưởng sự tiêu vong của họ, thì thái độ ấy cũng dựa trên niềm tin rằng duyên do mọi chuyện xảy ra như đã xảy ra là do bản thân cỗ máy lịch sử tạo nên – bởi các sức mạnh khách quan của giai cấp, chủng tộc, nền văn hóa, Lịch sử, Lí trí, Sức mạnh-Cuộc sống, Tiến bộ, Tinh thần của Thời đại. Xem xét sự tổ chức ấy cho đời sống của chúng ta, là cái tổ chức chúng ta không hề tạo ra và không thể biến cải nó, thì cái tổ chức ấy, chỉ duy nhất nó thôi, phải chịu trách nhiệm tối hậu về mọi thứ. Chê trách hay ca ngợi các cá nhân hay các nhóm người do hành động đúng hay sai, với hàm ý giả định

rằng theo một nghĩa nào đó họ thực sự được tự do lựa chọn giữa những khả năng khác nhau, và do vậy mà bị chê trách hay được ca ngợi một cách đúng đắn và hợp lẽ vì họ đã chọn và đang chọn như vậy; việc chê trách hay ca ngợi như thế là chuyện ngớ ngẩn ghê gớm, một sự quay về ý niệm thô thiển và ngây thơ nào đó về con người như những hữu thể có khả năng né tránh được tác động của những sức mạnh tự nhiên và siêu tự nhiên quyết định về đại thể cuộc đời của họ, một sự tái phát thuyết vật linh ấu trĩ mà việc nghiên cứu hệ thống mang tính khoa học hay siêu hình thích đáng ắt sẽ nhanh chóng dẹp tan. Bởi nếu giả sử những lựa chọn ấy là hiện thực, thì theo quan điểm này cái cấu trúc thế giới được xác định, mà chỉ riêng nó tạo nên lời giải thích đầy đủ xem liệu khoa học hay siêu hình học là khả dĩ, [cấu trúc thế giới ấy] ắt có thể không tồn tại. Điều này phải bị loại trừ như chuyện không thể tưởng tượng nổi, "lí trí bác bỏ nó", điều này là lộn xộn, hão huyền, nông cạn, một thứ hoang tưởng ấu trĩ, mang tính chất tiền khoa học, không xứng đáng với những người văn minh.

Ý niệm cho rằng lịch sử tuân theo các quy luật, dù là quy luật tự nhiên hay siêu tự nhiên, rằng mỗi sự kiện trong đời người là một yếu tố trong một khuôn mẫu tất yếu, [ý niệm này] có những nguồn gốc siêu hình sâu xa: niềm say mê với các khoa học tự nhiên nuôi dưỡng dòng suối này, nhưng nó không phải là suối nguồn duy nhất, hay thực ra không phải là suối nguồn chính yếu. Vị trí hàng đầu là quan điểm thần học mà cội rễ của nó đã có từ xưa vào cái thời khởi đầu của tư

tưởng con người. Nó có ở trong nhiều phiên bản, nhưng điểm chung của tất cả các phiên bản ấy là niềm tin rằng, những con người, và tất cả các sinh linh và có thể cả các vật vô tri giác nữa, không đơn thuần chỉ là những gì chúng đang là, mà đều có chức năng và theo đuổi các mục đích. Những mục đích ấy hoặc là do một đấng sáng thế áp đặt cho chúng, đấng sáng thế ấy tạo ra mỗi người và mỗi vật nhằm phục vụ cho một mục tiêu đặc thù; hoặc giả những mục đích ấy thực ra không phải do đấng sáng thế áp đặt, mà là mang tính nội tại của những thực thể sở hữu các mục đích ấy, cho nên mỗi thực thể có một "bản chất" và theo đuổi một mục tiêu đặc thù vốn mang tính "bản chất" của nó, và thước đo tính hoàn hảo của nó bao gồm mức độ mà nó hoàn tất mục tiêu. Điều ác, tật xấu, tính không hoàn hảo, mọi hình thức của hỗn loạn và sai lầm, theo quan điểm này đều là những hình thức của sự nản lòng, những nỗ lực bị ngăn trở khi tiến đến những mục tiêu ấy, những thất bại do số phận không may đặt những vật chướng ngại trên con đường tự thể hiện mình, hay là những mưu toan đánh lạc hướng nhằm hoàn tất mục tiêu nào đó không phải thuộc 'bản chất" của thực thể được xem xét.

Trong vũ trụ luận này thế giới của con người (và trong một số phiên bản, toàn thể hoàn vũ) là một hệ thống cấp bậc đơn nhất bao trùm hết thảy; khiến cho việc giải thích tại sao mỗi thành phần của nó lại như thế, và nó là thế ở đâu, khi nào, tại sao nó làm cái điều nó làm, thì *thực chất cũng y hệt như (eo ipso)* nói mục tiêu của nó là gì, nó hoàn tất mục tiêu thành

công đến đâu và những quan hệ của sự phối hợp và hỗ trợ giữa những mục tiêu của những thực thể theo đuổi những mục tiêu khác nhau trong cái hình chóp hài hòa mà chúng tạo nên một cách tập thể, [những quan hệ ấy] là gì. Nếu chuyện này là bức tranh chân thực của hiện thực, thì việc giải thích lịch sử, giống như mọi hình thức giải thích khác, trước hết phải bao gồm việc quy định chỗ đứng thích đáng trong khuôn mẫu hoàn vũ cho các cá nhân, các nhóm người, các quốc gia, các chủng loài. Biết được chỗ đứng "vũ trụ" của một vật hay một cá nhân tức là nói rằng nó là gì và làm gì, và đồng thời cũng nói được tại sao nó phải là và phải làm như nó đang là và đang làm. Như vậy thì hiện hữu và có giá trị, tồn tại và có một chức năng (và hoàn tất nó thành công ít hay nhiều) đều cùng là một thứ cả. Khuôn mẫu, và chỉ riêng nó thôi, đem đến hiện hữu, gây ra cái chết và ban cho mục đích, cũng tức là nói ban cho giá trị và ý nghĩa, cho tất cả những gì đang hiện hữu. Hiểu được tức là tri giác được các khuôn mẫu. Đưa ra những giải thích lịch sử không phải chỉ là đơn thuần mô tả một chuỗi các biến cố, mà là làm cho nó có thể hiểu được; làm cho nó có thể hiểu được nghĩa là phát hiện ra cái khuôn mẫu cơ sở – không phải là một trong những khuôn mẫu khả dĩ, mà là một khuôn mẫu độc nhất, bằng cách hiện hữu như nó đang hiện hữu, khuôn mẫu ấy hoàn tất một mục đích đặc thù, và hệ quả là nó được phát hiện như thích đáng theo một cách thức đặc biệt trong phạm vi một sơ đồ "vũ trụ" bao quát duy nhất, vốn là mục đích của hoàn vũ, mục đích mà trong tư cách của chỉ riêng mình nó, khiến cho nó là một hoàn vũ chứ không phải là

một mớ hỗn độn các mảnh, mẩu không liên hệ với nhau. Hiểu được bản chất của mục đích càng thấu đáo và cùng với nó là cái khuôn mẫu mà nó hàm ý trong những hình thức đa dạng hoạt động tích cực của con người, thì hoạt động tích cực của nhà sử học sẽ càng có sức mạnh giải thích hay soi sáng nhiều hơn – sâu sắc hơn. Sẽ chẳng có sự giải thích nào – tức là do vậy mà chẳng có tường thuật lịch sử nào – được đảm bảo cả, trừ phi một sự kiện, hay tính cách của một cá nhân, hay tính tích cực của định chế này hay của nhóm người kia hay của nhân vật lịch sử nọ, được giải thích như một hệ quả tất yếu chỗ đứng của nó trong khuôn mẫu (và sơ đồ càng rộng lớn, tức là càng dễ lĩnh hội được, thì có vẻ như sơ đồ ấy càng đúng đắn hơn). Một sự kiện hay một hành động hay một tính cách có thể được thể hiện ra như nó hiện hữu càng tất yếu, thì nó càng được hiểu rõ hơn, sự thấu suốt của người nghiên cứu càng uyên thâm hơn, chúng ta càng đến gần hơn với một chân lí tối hậu bao trùm hết thảy.

Thái độ này mang tính phản thường nghiệm (anti-empirical) sâu sắc. Chúng ta quy cho tất cả mọi đồ vật và nhân vật những mục đích không phải vì chúng ta có bằng chứng cho giả thuyết này; vì nếu giả sử có vấn đề về bằng chứng cho nó, thì về nguyên tắc ắt có thể có bằng chứng chống lại nó; và như thế thì một số sự vật và sự kiện hóa ra có thể không có mục đích nào trong nghĩa nêu trên, và có thể chúng không có khả năng vừa khớp được vào khuôn mẫu, tức là không có khả năng giải thích được chút nào; nhưng điều này là không thể

có và bị bác bỏ ngay từ đầu, một cách tiên nghiệm. Hiển nhiên chúng ta đang xử lí không phải với một lí thuyết thường nghiệm luận, mà với một thái độ siêu hình xem việc giải thích một sự vật – mô tả nó như nó hiện hữu một cách "chân thực", thậm chí định nghía nó vượt trên cả bằng lời nói ([bằng lời nói] tức là hời hợt nông cạn) – ấy là kham phá mục đích của nó. Về nguyên tắc mọi vật đều khả dĩ giải thích được, bởi mọi vật đều có mục đích, mặc dù đầu óc của chúng ta có thể quá yếu ớt hay quá điên loạn nên đã không thể khám phá được mục đích ấy là gì trong mọi trường hợp được xem xét. Dựa trên quan điểm như vậy thì nói về những đồ vật và nhân vật rằng chúng tồn tại thì cũng tức là nói rằng chúng đang theo đuổi những mục tiêu; nói rằng chúng tồn tại hay là hiện thực, vậy mà thiếu một mục đích trong nghĩa đen, dù là mục đích được áp đặt từ bên ngoài, hay là mục đích "cố hữu" hay "nội tại", thì cũng tức là nói điều gì đó không sai, nhưng tự mâu thuẫn trong nghĩa đen, nên vì thế mà vô nghĩa. Thần học không phải là một lí thuyết hay một giả thuyết, mà là một phạm trù hay là một khuôn khổ mà trong dạng thức của nó mọi thứ đều quan niệm và mô tả được, hoặc phải là như vậy.

Ảnh hưởng của thái độ này tới việc viết sử, từ sử thi của Gilgamesh75 cho đến những trò chơi thú vị thử thách sự kiên nhẫn mà Arnold Toynbee76 chơi đùa với quá khứ và tương lai của nhân loại – và chơi đùa với tài nghệ và trí tưởng tượng gây hào hứng – thật quá quen thuộc chẳng cần phải nhấn mạnh. Tuy nhiên, một cách vô thức, ảnh hưởng ấy đi vào

trong tư duy và ngôn ngữ của những người nói về "sự trỗi dậy" và "sự suy vong" của các Quốc gia hay các phong trào hay các giai cấp hay các cá nhân, cứ tựa hồ như là chúng tuân theo nhịp điệu nào đó không thể cưỡng lại, một sự trồi lên sụt xuống của con sóng ở dòng sông vũ trụ nào đó, một đợt thủy triều rút xuống hay dâng lên trong sự nghiệp của con người, đối tượng của các định luật tự nhiên hay siêu tự nhiên; cứ tựa hồ như là một Bản kê khai Vận mệnh áp đặt những quy củ khả dĩ khám phá được lên những cá nhân hay "siêu cá nhân", cứ tựa hồ như ý kiến cho rằng đời sống là một hò chơi lại là thứ gì đó nhiều hơn một ẩn dụ sinh động77. Đối với những người sử dụng hình tượng này thì lịch sử là một khúc - hay một chuỗi các khúc - đầy bi hài, một kịch bản mà những vị anh hùng và những kẻ bất lương, những kẻ thắng người thua của kịch bản ấy, nói năng theo những vai đóng của mình và chịu những số phận tùy theo văn bản được quan niệm theo ngôn từ của họ, nhưng không phải do họ chủ động; bởi vì nếu không phải thế thì chẳng có gì được quan niệm một cách đúng đắn như là bi hay hài; chẳng có khuôn mẫu nào - chẳng có quy tắc nào - chẳng có giải thích nào. Các nhà sử học, các nhà báo, những người thường đều nói năng theo ngôn từ ấy; chúng đã trở thành một phần chủ yếu của ngôn ngữ đời thường. Tuy nhiên xem những ẩn dụ và những cách diễn đạt ấy như nghĩa đen; tin rằng những khuôn mẫu như thế không phải là được tạo ra, mà là được khám phá hay được nhận ra một cách trực giác, tin rằng chúng không phải chỉ là một vài trong nhiều giai điệu khả dĩ và cũng những âm thanh ấy có

thể tiết lộ khả năng âm nhạc, nhưng lại tin chúng là độc nhất vô nhị theo một nghĩa nào đó; cho rằng có tồn tại khuôn mẫu, nhịp điệu cơ bản của lịch sử – một thứ gì đó vừa tạo ra lại vừa biện minh cho mọi thứ hiện hữu – như thế tức là tiếp thu trò chơi quá nghiêm chỉnh, xem nó như chìa khóa mở ra hiện thực. Chắc điều này sẽ đưa bản thân người ta đến quan điểm cho rằng ý kiến về trách nhiệm cá nhân "rốt cuộc" chỉ là một ảo tưởng. Không có nỗ lực khéo léo nào để diễn giải lại sự bày tỏ ý chí bị xáo trộn nhiều ở trong một hệ thống thần học, phục hồi ý nghĩa bình thường của ý kiến về tự do lựa chọn. Những con rối có thể có ý thức và sung sướng tự đồng nhất mình với quá trình tất yếu trong đó chúng đóng vai của mình; thế nhưng điều đó vẫn là tất yếu và chúng vẫn là con rối bù nhìn.

Tất nhiên thần học không phải là siêu hình học duy nhất trong lịch sử, bên cạnh nó vẫn dai dẳng tồn tại một tước vị có vẻ bề ngoài và hiện thực còn nổi tiếng nhiều hơn nữa, nhưng thuộc một loại hơi khác một chút. Đối với nhà tư tưởng thần học mọi tình trạng mất trật tự bề ngoài, thảm họa không thể giải thích nổi, nỗi đau khổ vô cớ, những móc xích không sao hiểu được của những sự kiện tình cờ, [những thứ ấy] đều không do bản chất của sự vật, mà do chúng ta thất bại trong việc khám phá mục đích của chúng. Mọi thứ có vẻ bề ngoài như vô dụng, không hài hòa, tầm thường, khó chịu, độc ác, méo mó đều là cần thiết, nếu giả sử chúng ta biết được, cho sự hài hòa của cái toàn thể mà chỉ có Đấng sáng tạo ra thế

giới, hay là bản thân thế giới (nếu nó có thể hiểu được đại thể về bản thân mình và những mục tiêu của mình) có thể biết được mà thôi. Sự thất bại hoàn toàn bị loại trừ một cách tiên nghiệm (a priori), vì ở một trình độ "sâu sắc hơn" thì tất cả mọi quá trình bao giờ cũng sẽ được nhìn nhận là kết thúc thành công; và vì bao giờ cũng phải tồn tại một trình độ "sâu sắc hơn" so với bất cứ sự thấu hiểu nào được xem xét, nên về nguyên tắc không có phép thử thường nghiệm về chuyện thành công hay thất bại "tối hậu" bao gồm những gì. Thần học là một hình thức của đức tin không có khả năng xác nhận hay bác bỏ bằng bất cứ loại trải nghiệm nào; những ý kiến về bằng chứng, chứng minh, xác suất v.v. là không thể áp dụng cho thần học.

Thế nhưng còn có một quan điểm thứ hai, có thời được tôn vinh không kém: theo quan điểm này thì không phải là những mục tiêu ít nhiều được nhận diện, giải thích và biện minh cho những gì xảy ra, mà là một siêu hiện thực thường xuyên, vĩnh hằng, "ở bên trên", hay "ở bên ngoài", hay phía sau" luôn luôn hiện hữu như vẫn hằng hiện hữu trong sự hài hòa hoàn hảo, tất yếu, tự thân nó giải thích. Mỗi yếu tố của nó đều tất yếu phải hiện hữu như hiện hữu bởi những quan hệ của nó với những yếu tố khác cũng như với toàn thể. Nếu thế giới có vẻ như không bộc lộ điều này, nếu chúng ta không nhìn thấy những sự kiện và con người thật sự như chúng liên hệ với nhau bởi những mối quan hệ logic tất yếu ấy, là điều khiến cho không thể quan niệm được làm sao mọi thứ lại có thể

khác được với cái như nó hiện hữu, nếu như vậy thì chỉ là vì chính cách nhìn của chúng ta thất bại. Chúng ta bị mù quáng bởi sự dốt nát, ngớ ngẩn, say đắm và công việc giải thích trong khoa học hay trong lịch sử là việc cố vạch ra những hỗn loạn biểu hiện ra như là một phản ánh không hoàn hảo cái trật tự hoàn hảo của hiện thực, vì vậy mà lại một lần nữa mọi chuyện vẫn ổn thỏa đâu vào đó. Giải thích là khám phá ra cái khuôn mẫu "làm nền tảng". Lí tưởng giờ đây không phải là một viễn tượng xa vời vẫy gọi tất cả mọi vật và mọi người hướng tới tự thể hiện, mà là "một cấu trúc của hiện thực" mang tính tự hòa hợp, vĩnh cửu, tối hậu, hiện diện "muôn thuở" như nó vốn thế cùng với thế giới lộn xộn của những trí óc mà nó gieo rắc vào như một hình ảnh bị méo mó hay một cái bóng yếu ớt về nó, đó đồng thời vừa là cội rễ, nguyên nhân, lời giải thích và sự biện minh. Mối quan hệ của hiện thực này với thế giới của những vẻ ngoài tạo thành nội dung nghiên cứu của mọi bộ môn triết học đích thực – của đạo đức học, mĩ học, luận lí học, của triết học hch sử và luật pháp và chính trị học, phù hợp với "phương diện" của mối quan hệ cơ bản, tức là được chọn lọc cho sự chú ý. Tuy nhiên, dưới tất cả nhưng tên gọi khác nhau của nó – hình thức và nội dung, một và nhiều, mục đích và phương tiện, chủ thể và khách thể, trật tự và hỗn loạn thay đổi và tính tại, cái hoàn hảo và cái không hoàn hảo, cái tự nhiên và cái giả tạo, tự nhiên và tinh thần – thì vấn đề trung tâm, tức là Hiện thực và vẻ ngoài, vẫn chỉ là cùng một thứ. Hiểu thật đúng tức là hiểu được nó và chỉ riêng nó mà thôi. Nó đóng vai trò giống như ý kiến về chức năng và

mục đích trong thần học. Chỉ có nó duy nhất đồng thời vừa giải thích vừa biện minh.

Cuối cùng ở đây có ảnh hưởng của các khoa học tự nhiên. Thoạt nhìn điều này có vẻ là nghịch lí: phương pháp khoa học chắc chắn phải chính là sự phủ định suy đoán siêu hình học. Thế nhưng về mặt lịch sử cái này lại đan bện chặt với cái kia, và trong lĩnh vực mà tôi đang đề cập tới, nó chứng tỏ những nét tương đồng thật quan trọng, ấy là ý kiến cho rằng mọi thứ tồn tại tất yếu là đối tượng có bản thể vật chất, do đó mà có khả năng giải thích được bằng các định luật khoa học. Nếu như Newton đã có thể giải thích về nguyên tắc mọi chuyên động của mọi thành phần đặc thù có bản chất vật lí dưới dạng thức của một số ít các định luật có độ khái quát lớn, liệu chẳng phải là hợp lí hay sao khi giả định rằng những sự kiện tâm lí cấu thành đời sống ý thức và vô thức của các cá nhân cũng như là các sự kiện xã hội – những mối quan hệ nội tại, và các hoạt động, và các "trải nghiệm" của các xã hội – cũng có thể được giải thích bằng cách sử dụng những phương pháp tương tự? Đúng là chúng ta có vẻ như còn ít biết về nội dung nghiên cứu của môn tâm lí học và xã hội học, ít hơn so với hiểu biết về các sự kiện mà môn vật lí học và hóa học xử lí; thế nhưng liệu ở đây có chăng sự phản đối về nguyên tắc đối với quan điểm cho rằng một nghiên cứu thật cẩn thận tỉ mỉ và giàu tưởng tượng về con người một ngày nào đó sẽ khám phá ra những định luật khả dĩ đem lại những tiên đoán cũng đầy sức thuyết phục và chính xác như những định luật

hiện nay đang là khả dĩ trong các khoa học tự nhiên? Nếu tâm lí học và xã hội học lúc nào đó đạt tới tầm cỡ đích thực của mình – tại sao lại không kia chứ? – chúng ta sẽ có được những định luật cho phép chúng ta, ít nhất cũng trong lí thuyết (vì có thể còn khó áp dụng vào thực tiễn), tiên đoán được (hay xây dựng lại) mỗi chi tiết trong đời sống của mỗi cá nhân đơn lẻ trong tương lai, hiện tại và quá khứ. Nếu điều này là (chắc hẳn là vậy) lí tưởng lí thuyết của những khoa học như tâm lí học, xã hội học, và nhân học, thì những giải thích lịch sử, nếu như chúng thành công, sẽ đơn giản chỉ bao gồm việc áp dụng những định luật – những giả thuyết được thiết lập – của những khoa học ấy cho những tình huống cá nhân đặc biệt. Có thể sẽ có tâm lí học, xã hội học, lịch sử "thuần túy", tức là bản thân các nguyên lí; rồi sẽ có những "ứng dụng" của chúng: sẽ xuất hiện những môn toán học về xã hội, vật lí về xã hội, kĩ thuật về xã hội, "tâm lí học" của mọi thứ có cảm xúc và thái độ và thiên hướng, cũng chính xác và đầy sức thuyết phục như những môn nền tảng của chúng trong các khoa học tự nhiên. Và quả thực đây chính là kiểu sắp xếp ngôn từ và lí tưởng của những nhà theo chủ nghĩa duy lí ở thế kỉ 18 như Holbach78, d'Alembert và Condorcet. Các nhà siêu hình là nạn nhân của một ảo tưởng; chẳng có gì là siêu việt trong tự nhiên cả, chẳng có gì là có tính mục đích (purposive) cả; mọi thứ đều có thể đo lường được; rồi sẽ đến cái ngày chúng ta có thể nói cùng với Leibniz, "tính toán xem" ("calculemus")79, rồi trả về những lời giải đáp thật rõ ràng, chính xác và xác chứng.

Tất cả những khái niệm ấy – siêu hình học và có vẻ khoa học – đều có chung một ý (bất chấp ngay cả những khác biệt to lớn của chúng), ấy là cho rằng giải thích có nghĩa là xếp loại dưới một công thức tổng quát, trình bày như những ví dụ của các định luật bao hàm một số vô hạn các trường hợp; vậy nên với tri thức về tất cả những định luật liên quan, và về một phạm vi đủ rộng những sự kiện liên quan, thì sẽ có thể biết chắc được không chỉ đơn thuần những gì xảy ra, mà còn biết được tại sao chúng xảy ra; vì rằng, nếu những định luật đã được thiết lập đúng đắn, thì mô tả một cái gì đó hiện hữu thực ra cũng là khẳng định rằng nó không thể xảy ra khác được. Câu hỏi "Tại sao?" đối với những nhà thần luận có nghĩa "Đang theo đuổi mục tiêu không thể thay đổi nào?"; đối với những nhà "hiện thực luận" siêu hình phi-thần học thì nó có nghĩa "Được xác định không thể thay đổi bởi khuôn mẫu tối hậu nào?"; còn đối với những người ủng hộ những lí tưởng của Comte về tính học và động học xã hội thì nó có nghĩa "Do kết quả từ những nguyên nhân nào?" – những nguyên nhân thật sự, hiện hữu như chúng hiện hữu, dù cho những nguyên nhân ấy có thể hay không thể là khác được. Tính tất yếu của những quá trình lịch sử, của những xu hướng, của "những trỗi dậy" hay "những suy vong" chỉ đơn thuần là *theo thực tế (de facto)* đối vởi những ai tin rằng vũ trụ tuân theo chỉ riêng "những định luật tự nhiên" khiến cho nó là như thế; nó cũng là *theo luật định (de jure)* nữa – vừa là biện minh vừa là giải thích – đối với những ai nhìn thấy tính thống nhất như thế

không đơn thuần chỉ là một thứ gì đó có sẵn, một thực tại tàn nhẫn, một thứ gì đó không thể thay đổi và bất khả tra vấn, mà còn như những khuôn mẫu, những kế hoạch, những mục đích, những lí tưởng, như là những suy nghĩ trong đầu óc của một Thượng Đế duy lí hay của Lí trí Hoàn vũ, như là những mục tiêu, như là những toàn thể mang tính thẩm mĩ tự thực hiện, như là những lí do căn bản siêu hình, những biện minh phi-trần thế mang tính thần luận, như những biện thần luận thỏa mãn khao khát biết được không chỉ tại sao thế giới tồn tại, mà còn tại sao nó xứng đáng tồn tại; và tại sao cái thế giới đặc thù này lại tồn tại chứ không phải một vài thế giới nào khác, hay chẳng có thế giới nào khác cả; lời giải được đưa ra dưới dạng thức những giá trị hoặc là đã "ăn sâu" vào bản thân những sự kiện, hoặc là xác định các sự kiện từ một độ cao hay độ sâu "siêu việt" nào đó. Tất cả những lí thuyết ấy, theo nghĩa này hay nghĩa khác, hình thành nên tất định luận, dù chúng có là thần luận, siêu hình, cơ giới, tôn giáo, mĩ học hay khoa học. Một đặc trưng chung của tất cà những quan điểm ấy là ẩn ý cho rằng tự do lựa chọn của cá nhân (ít ra cũng như ở dưới đây) về căn bản là một ảo tưởng, là ấn ý xem ý niệm cho rằng con người có thể đã lựa chọn khác đi với điều họ đã chọn, thường chỉ là ý niệm dựa trên sự vô minh về các sự kiện; với hệ lụy là ẩn ý cho rằng việc khẳng định giá như họ đã hành động thế này hay thế nọ, thì hẳn là họ đã có thể tránh khỏi điều này điều kia, nên xứng đáng (không chỉ đơn thuần moi móc hay phản ứng lại) được ca ngợi hay bị chê trách, tán thưởng hay lên án, [việc khẳng định như thế] dựa trên tiền giả

định rằng có phạm vi nào đó trong đời sống của họ không hoàn toàn là tất định bởi các định luật, dù là định luật siêu hình hay thần luận hay định luật biểu lộ những xác suất khái quát của các khoa học. Rồi xác nhận rằng điều giả định ấy rõ ràng là sai. Sự tiến bộ của tri thức thường xuyên mang tới những lĩnh vực mới của trải nghiệm dưới sự thống trị của các định luật, những định luật khiến cho việc suy diễn và tiên đoán một cách hệ thống trở nên khả dĩ. Cho nên nếu chúng ta hướng tới lí trí, chúng ta có thể ca ngợi hay lên án, cảnh báo hay khuyến khích, biện hộ cho công lí hay cho tư lợi, tha thứ, bỏ qua, đưa ra nghị quyết, ban hành trật tự, cảm thấy nỗi ân hận, chúng ta được biện bạch chỉ tới mức độ mà chúng ta vẫn còn ở trong tình trạng vô minh về bản chất đích thực của thế giới. Chúng ta càng biết nhiều hơn thì phạm vi của tự do cho con người lại càng hẹp đi, cũng như trách nhiệm cũng hẹp đi theo hệ quả. Đối với hữu thể toàn thực, là hữu thể nhìn ra được tại sao không một thứ gì có thể khác với những gì như nó hiện hữu, thì những ý kiến về trách nhiệm hay tội lỗi, về đúng và sai, tất phải là trống rỗng; chúng đơn thuần chỉ là thước đo độ vô minh, ảo tưởng của thời niên thiếu; việc tri giác được điều này là dấu hiệu đầu tiên của sự trưởng thành đạo đức và trí tuệ.

Học thuyết này có nhiều hình thức. Có những người tin rằng phán xét đạo đức là không có cơ sở bởi vì chúng ta biết quá nhiều, và có những người tin rằng phán xét đạo đức là không biện minh được vì chúng ta biết quá ít. Và lại một lần

nữa, trong số người thứ nhất có những người mà tất định luận của họ mang tính lạc quan và nhân đức, cũng như những người mà tất định luận của họ là bi quan, hoặc giả tin vào hồi kết có hậu nhưng đồng thời vẫn tỏ ra hiểm ác đầy giận dữ hay đầy nhạo báng. Một số người nhìn vào lịch sử để tìm sự cứu rỗi; một số người khác nhằm tìm sự công bằng; tìm sự trả thù; tìm sự tiêu hủy. Trong số những người lạc quan có những người theo chủ nghĩa duy lí đầy tự tin, đặc biệt là những người báo tin và những nhà tiên tri (từ Bacon cho đến những nhà lí thuyết xã hội học đương đại) về các khoa học tự nhiên và về tiến bộ vật chất, là những người chủ trương rằng đau khổ và tệ nạn xã hội rốt cuộc luôn là sản phẩm của sự ngu dốt. Cơ sở cho đức tin của họ là niềm tin chắc rằng có khả năng sẽ tìm ra được cái gì là điều tất cả mọi người thuộc mọi thời đại thực sự mong muốn; và cả chuyện họ có thể làm được gì và cái gì là vĩnh viễn nằm ngoài quyền lực của họ; rồi dưới ánh sáng của chuyện này mà sẽ sáng tạo, khám phá, cải biên các phương tiện cho những mục đích khả thi. Điều xấu xa và khốn khổ, điên rồ và tật xấu, các khuyết tật đạo đức và trí tuệ đều là do không thích nghi được. Hiểu được bản chất của sự vật chính là (ít nhất cũng là) biết được rằng anh (và những ngươi khác giống như anh, nếu họ là người) thực sự mong muốn gì và làm thế nào để đạt được nó. Mọi thứ xấu xa đều là do vô minh về mục đích hay phương tiện; đạt được tri thức về cả hai chuyện này là mục đích và chức năng của các khoa học. Các khoa học sẽ tiến bộ; những mục đích đích thực cũng như những phương tiện hiệu quả sẽ được khám phá; tri

thức sẽ gia tăng, con người sẽ biết được nhiều hơn, nên do vậy mà sẽ sáng suốt hơn, tốt đẹp hơn và hạnh phúc hơn. Condorcet, mà tác phẩm *Phác thảo* (Esquisse) của ông là lời phát biểu đơn giản nhất và cảm động nhất về niềm tin này, [ông] đã tin chắc rằng hạnh phúc, tri thức khoa học, đức hạnh và tự do gắn bó với nhau như bởi "một xiềng xích không gì gỡ nổi"80, trong khi đó sự ngu tối, tật xấu, bất công và bất hạnh là những hình thức của bệnh hoạn mà sự tiến bộ của khoa học sẽ loại bỏ vĩnh viễn; vì chúng ta được tạo nên như chúng ta đang là, bởi những nguyên nhân tự nhiên; một khi chúng ta hiểu được chúng, chỉ riêng điều này thôi sẽ đủ để đưa chúng ta tới hài hòa cùng "Tự nhiên".

Ca ngợi và chê trách là những chức năng của vô minh; chúng ta là những gì chúng ta là, giống như các hòn đá và cây cỏ, giống như những con ong và con hải li, và nếu như thật là phi lí tính khi chê trách hay đòi công lí từ những đồ vật hay động vật, từ khí hậu hay đất đai hay thú hoang, khi chúng làm chúng ta đau, thì cũng là phi lí tính không kém khi chê trách những tính cách hay hành động không kém tất định của con người. Chúng ta có thể lấy làm tiếc – và lên án và vạch trần ra – chiều sâu thói độc ác, sự bất công và sự ngu tối của con người, rồi tự an ủi mình với sự chắc chắn rằng với tiến bộ nhanh chóng ở tri thức thường nghiệm mới mẻ của chúng ta thì điều này sẽ sớm qua đi giống như một cơn ác mộng; vì rằng tiến bộ và giáo dục, nếu chưa phải là tất yếu, thì dù sao cũng có khả năng rất cao. Niềm tin vào tính khả dĩ (hay khả

năng) của hạnh phúc như sản phẩm của sự tổ chức hợp lí liên kết tất cả các nhà thông thái nhân đức của thời hiện đại, từ những nhà siêu hình của thời Phục hưng ở Italia cho đến các nhà tư tưởng tiến hóa luận của phong trào *Khai sáng* (Aufklarung) Đức, từ những nhà cấp tiến và những người theo chủ nghĩa công lợi của nước Pháp thời tiền cách mạng cho đến những người minh triết sùng bái khoa học của thế kỉ 19 và 20. Đây là tâm điểm của mọi thứ Không tưởng từ Bacon và Campanella81 cho đến Lessing và Condorcet, Saint-Simon và Cabet, Fourier và Owen, kết thúc trong những hoang tưởng quan liêu của Auguste Comte với cái thế giới trật tự ngăn nắp một cách cuồng tín của những con người vui sướng được tham gia vào việc hoàn tất các chức năng của mình, mỗi người với lĩnh vực riêng của mình được xác định nghiêm ngặt trong một hệ thống thứ bậc xếp đặt hợp lí và hoàn toàn không thể biến đổi của một xã hội hoàn hảo. Những vị ấy là những nhà tiên tri đầy nhân ái - ngay thời đại của chúng ta cũng đã biết đến nhiều người trong số họ, từ Jules Verne và H.G. Wells và Anatole France và Bernard Shaw cho đến vô số những môn đệ người Mĩ của họ - đầy rộng lượng sẵn sàng hướng đến toàn nhân loại, thực lòng muốn tìm cách giải cứu cho mọi sinh linh thoát khỏi gánh nặng của ngu dốt, buồn khổ, nghèo túng và sự phụ thuộc đầy nhục nhã vào những người khác.

Biến thể khác của thái độ này có giọng điệu và cảm xúc ít dễ chịu hơn nhiều. Khi Hegel và người đi theo ông là Marx, mô tả những quá trình lịch sử, thì họ cũng giả định rằng

những con người và các xã hội của họ là bộ phận và mảnh nhỏ của một tự nhiên rộng lớn hơn, Hegel xem tính chất của cái tự nhiên ấy là tinh thần, còn Marx xem nó là vật chất. Những sức mạnh xã hội vĩ đại hoạt động trong tự nhiên ấy thì chỉ có những cá nhân tài năng xuất sắc nhất mới nhận biết được mà thôi; chiều hướng bình thường của con người là bị mù quáng ở những mức độ khác nhau, không nhìn thấy được những gí thực sự quyết định sự hình thành đời sống của họ, họ sùng bái vật linh và tạo ra những huyền thoại ấu trĩ mà họ tôn lên thành những quan điểm hay lí thuyết nhằm giải thích thế giới họ đang sống. Đôi khi những sức mạnh thực tế – mang tính khách quan và bất khả kháng – vốn là những sức mạnh đích thực cai trị thế giới, [những sức mạnh ấy] phát triển tới một điểm mà ở đó một tiến bộ mới của lịch sử sẽ là "thích hợp". Sau đó (cả Hegel và Marx đều hết sức tin tưởng) sẽ tới những thời điểm quyết định của tiến bộ; chúng có hình thức những bước nhảy vọt mang tính chất biến cố lớn đầy hung bạo, những cuộc cách mạng mang tính phá hủy, vốn thường xuyên đi cùng với khói lửa và gươm đao, sẽ thiết lập nên một trật tự mới trên đống hoang tàn của thế giới cũ. Các triết thuyết ngớ ngẩn, lỗi thời, thiển cận, nghiệp dư của đám cư dân sống trong tổ chức cũ, tất yếu sẽ bị đập tan và quét sạch cùng với các chủ nhân của chúng.

Đối với Hegel và khá nhiều người khác nữa, tuy không phải là tất cả, trong số các triết gia và thi sĩ của phong trào lãng mạn, lịch sử là một cuộc đấu tranh liên miên của những sức

mạnh tinh thần bao la, lúc thì hiện thân ở trong các tổ chức rộng lớn – các Giáo hội, các chủng tộc, các nền văn minh, các đế chế, các Quốc gia dân tộc – lúc thì ở trong các cá nhân có tầm vóc vượt trên con người thường – "những nhân vật lịch sử tầm cỡ thế giới" – những thiên tài táo bạo và không chút động lòng vượt hẳn lên trên và khinh miệt những kẻ nhỏ nhoi cùng thời với họ. Đối với Marx, cuộc đấu tranh là một cuộc vật lộn giữa những nhóm người có tổ chức, được quy định về mặt xã hội – những giai cấp hình thành bởi cuộc đấu tranh để tồn tại và sống sót, và hệ quả là để kiểm soát quyền lực. Có một nét nhạo báng (chỉ những môn đồ nhân từ và một lòng một dạ nhất của họ mới không nghe thấy) ở trong lời lẽ của cả hai nhà tư tưởng, cứ như là họ thưởng ngoạn sự bối rối và phá hủy của bọn phàm phu tục tử, những người đàn ông và đàn bà bình thường bị kẹt vào một trong những thời khắc quyết định của lịch sử. Cả Hegel và Marx đều làm hiện ra hình ảnh của những con người hòa bình và ngốc nghếch, phần nhiều không nhận ra được vai trò mà họ đóng trong lịch sử, trong khi xây dựng những ngôi nhà cho mình với niềm hi vọng và sự hồn nhiên ở dưới bờ dốc xanh mà họ tưởng là phía núi an bình, cứ tin cậy vào tính bền lâu của lối sống đặc thù của họ, của trật tự kinh tế, xã hội và chính trị của riêng họ, xem những giá trị của riêng họ cứ như là những chuẩn mực vĩnh hằng, sống, làm việc, tranh đấu mà không hề biết về những quá trình vũ trụ, mà trước những quá trình ấy cuộc đòi của họ chỉ là một giai đoạn thoáng qua. Thế nhưng quả núi lại không phải là quả núi bình thường; nó là một núi lửa; rồi khi mà

(như triết gia thì bao giờ cũng biết ắt sẽ như vậy) sự phun trào tất yếu của nó đến, những ngôi nhà của họ và các định chế được chăm sóc ti mỉ của họ, các lí tưởng của họ, các lối sống cùng những giá trị của họ bị thổi bay đi mất trong một biến cố lớn đánh dấu bước nhảy vọt từ giai đoạn "thấp hơn" lên giai đoạn "cao hơn". Khi điểm này đạt tới, cả hai nhà tiên tri về sự phá hủy đều giống như cá gặp nước; họ đi vào di sản của mình; họ quan sát chăm chú đám cháy lớn với sự mỉa mai và khinh thị đầy thách thức gần như kiểu của Byron. Sáng suốt tức là hiểu được chiều hướng mà thế giới đang chuyển động về đó không thể lay chuyển, tức là đồng nhất hóa bản thân mình với sức mạnh đang lên, dần đưa vào một thế giới mới. Marx – và đó là vai diễn của ông gây hấp dẫn cho những người có cảm xúc tương đồng – một cách hả hê, theo cách riêng của ông không kém phần say đắm so với Nietzsche và Bakunin, đồng nhất hóa bản thân mình với một sức mạnh to lớn đầy sáng tạo trong chính ngay tính phá hủy của nó, và ông được chào đón với sự bối rối và hãi hùng chỉ bởi những người mà những giá trị của họ mang tính chủ quan một cách vô vọng, là những người lắng nghe lương tâm của mình, những cảm giác của mình, hoặc là những gì mà các nhũ mẫu hay thầy giáo nói cho họ biết mà không nhận thức được những vinh quang của cuộc sống trong một thế giới cứ chuyển động từ vụ nổ này đến vụ nổ khác để hoàn tất bản đồ án vĩ đại của vũ trụ. Khi lịch sử tiến hành cuộc trả thù của mình – và mỗi nhà tiên tri *đang phát khùng* (enragé) ở thế kỉ 19 trông cậy vào nó để trả thù cho mình chống lại những gì mà anh ta căm

ghét nhất – sự hèn hạ, nỗi thương tâm, cảnh lố lăng, những tổ kiến đang làm con người ngột ngạt sẽ phải bị nghiền nát thật đúng lẽ công bằng bởi vì cái gì là công bằng và bất công, tốt và xấu, được xác định bởi mục tiêu mà mọi tạo vật đều hướng tới. Bất cứ cái gì đứng ở bên phía lí trí thắng cuộc đều là đúng đắn công bằng và sáng suốt; bất cứ cái gì đứng ở phía bên kia, bên phía của cái thế giới mà theo số mệnh phải bị phá hủy bởi vận động của những sức mạnh lí trí, đều bị gọi thật đúng là ngốc nghếch, ngu dốt, chủ quan, tùy tiện, mù quáng; và nếu như nó đi quá xa tới chỗ cố kháng cự lại những sức mạnh được định trước thay thế nó, khi ấy thì nó – tức là những kẻ ngốc nghếch và bất lương và tầm thường cấu thành nó – sẽ bị gọi thật đúng là lạc hậu, xấu xa, ngu dân, ngoan cố thù địch với những lợi ích sâu xa nhất của nhân loại.

Dẫu những hình thức ấy của tất định luận khác nhau về giọng điệu – có thể là mang tính khoa học, nhân văn và lạc quan hoặc giận dữ, sấm truyền và hả hê – chúng đều thống nhất trong điều này: ấy là thế giới có một chiều hướng và được cai tri bởi các định luật, chiều hướng và các định luật ấy ở mức độ nào đó có thể được khám phá bằng cách áp dụng những kĩ xảo thích đáng để khảo sát; hơn thế nữa, nắm vững được hoạt động của những định luật này chỉ có thể là những người hiểu được rằng cuộc sống, tính cách và hành động của các cá nhân, cả về tinh thần lẫn vật chất, đều bị điều khiển bởi những cái “toàn thể” cấu thành cái được gọi là “sức mạnh”, lịch sử đích thực mang tính “khoa học” (hay tính “triết học”)

phải được diễn đạt dưới dạng thức chiều hướng của những sức mạnh ấy. Tìm được lời giải thích về chuyện tại sao những cá nhân hay những nhóm người nhất định lại hành động hay suy nghĩ hay cảm nhận theo một cách này chứ không theo cách khác, thì trước hết người ta phải tìm hiểu cấu trúc, tình trạng phát triển và chiều hướng của những cái "toàn thể" như vậy, ví dụ các cá nhân như thế thuộc về những tổ chức rộng lớn mang tính xã hội, kinh tế, chính trị, tôn giáo nào; một khi biết được điều này thì hành vi của các cá nhân (hay hành vi mang tính đặc trưng nhất trong số họ) ắt phải trở nên khả dĩ diễn dịch được một cách logic và không còn tạo thành vấn đề riêng biệt. Ý tưởng về bản diện của những thực thể rộng lớn hay các sức mạnh, cũng như các chức năng của chúng, khác biệt với nhau từ lí thuyết gia này tới lí thuyết gia kia. Chủng tộc, màu da, Giáo hội, quốc gia, giai cấp; khí hậu, thủy lợi, công nghệ, địa chính trị; nền văn minh, cấu trúc xã hội, Tinh thần Nhân bản, Vô thức Tập thể, [ấy là] lấy một vài những khái niệm đó một cách ngẫu nhiên, tất cả chúng đều đã đóng vai trò của mình trong những hệ thống có tính chất lịch sử-thần luận như là những vai chính trong một giai đoạn lịch sử. Chúng được miêu tả như là những sức mạnh có thực mà các cá nhân là những thành phần của chúng - vừa là thành phần cấu tạo, lại vừa là những biểu hiện có khả năng diễn đạt nhiều nhất về thời kì này hay thời kì kia của các sức mạnh ấy. Những ai nhận thức được sáng tỏ và sâu sắc hơn những người khác về vai trò mà họ đóng, dù muốn dù không, tới mức độ khiến cho họ đóng vai thật táo bạo và hiệu quả hơn, những người ấy

là những lãnh tụ tự nhiên. Những kẻ khác, bị dẫn dắt bởi những quan tâm cá nhân nhỏ nhen của mình khiến họ làm ngơ hay quên mất rằng họ là bộ phận của một khuôn mẫu thay đổi liên tục hay theo từng cơn co giật, [những người ấy] bị lừa dối cứ tưởng rằng (hay ít ra cũng cứ hành động tựa như là) họ và những người cùng loại với họ sẽ ổn định mãi mãi ở một trình độ xác định nào đó.

Giống như tất cả những hình thức của tất định luận đích thực, dù biến thể của những thái độ ấy bao hàm điều gì đi nữa, thì chúng cũng đều loại bỏ ý kiến về trách nhiệm cá nhân. Rốt cuộc thì cũng là chuyện khá tự nhiên đối với những con người, dù vì những lí do thực tế hay do tính cách hay suy tư, ấy là tra vấn xem ai hay cái gì phải chịu trách nhiệm về tình trạng của sự việc mà họ thấy hài lòng hay lo lắng, phấn khởi hay kinh hãi. Nếu lịch sử thế giới là do hoạt động của những sức mạnh khả dĩ nhận biết được, khác biệt và ít chịu tác động bởi những ý chí tự do và những lựa chọn tự do của con người (dù chúng có xảy ra hay là không), khi đó thì lời giải thích thích đáng về những gì xảy ra phải diễn đạt dưới dạng thức tiến hóa của những sức mạnh ấy. Và khi đó sẽ có xu hướng nói rằng không phải những cá nhân, mà chính là những thực thể rộng lớn hơn ấy phải "chịu trách nhiệm" tối hậu. Tôi sống vào một thời điểm đặc thù trong những hoàn cảnh tinh thần và xã hội và kinh tế mà tôi bị ném vào đó: làm sao tôi có thể lựa chọn và hành động như tôi đã làm? Những giá trị mà tôi dựa vào để định hướng đời mình, là những giá

trị của giai cấp của tôi, hay của chủng tộc, hay của Giáo hội, hay của nền văn minh, hay là vai diễn và thân phận "địa vị" của tôi – vị trí của tôi trong "cấu trúc xã hội". Không ai phủ nhận được rằng thật là ngu xuẩn cũng như độc ác nếu chê trách tôi vì tôi đã không cao hơn chiều cao tôi đang có, hoặc là xem màu tóc của tôi hay phẩm chất trí tuệ của tôi hay lòng dạ của tôi như là những thứ mà về nguyên tắc tôi có thể tự do lựa chọn chúng, những thuộc tính ấy vốn là thế như chúng đang là, không qua sự lựa chọn nào của tôi cả. Nếu tôi suy rộng phạm trù ấy vô giới hạn thì bất cứ thứ gì cũng đều là tất yếu và không tránh khỏi. Việc suy rộng vô giới hạn tính tất yếu lên bất cứ quan điểm nào mô tả ở trên, đều trở thành thực chất cho việc giải thích mọi thứ. Chê trách và ca ngợi, xem xét lựa chọn những phương cách hành động khả dĩ khác nhau, kết tội hay bảo vệ những nhân vật lịch sử vì họ đã hành động như họ đang hay đã làm, [tất cả những thứ đó] sẽ trở thanh việc làm lố bịch. Thán phục và khinh bỉ cá nhân này hay cá nhân kia thật ra có thể vẫn tiếp tục, nhưng nó trở thành giống với những phán xét mĩ học. Chúng ta có thể tán dương hay lên án, cảm tình hay căm ghét, thỏa mãn hay xấu hổ, nhưng chúng ta chẳng thể chê trách cũng như biện minh. Alexander, Caesar, Attila, Muhammad, Cromwell, Hitler đều giống như nạn lụt và động đất, cảnh hoàng hôn, đại dương, núi non; chúng ta có thể thán phục hay sợ hãi họ, hoan nghênh hay nguyền rủa họ, thế nhưng tố cáo hay ca tụng các hành động của họ thì (rốt cuộc) cũng cảm thấy như là thuyết giáo với cái cây (giống như Frederick Đại đế đã chỉ ra với sự chua chát vốn

quen thuộc của ông, trong lúc ông đả kích tác phẩm *Hệ thống tự nhiên* (System of Nature) của Holbach).82

Đánh giá mức độ trách nhiệm của họ, quy cho hậu quả này hay hậu quả kia đối với quyết định tự do của họ, đưa họ ra như tấm gương hay vật răn đe, tìm kiếm rút ra những bài học từ những cuộc đời của họ, [những chuyện này] đều trở thành chuyện vô nghĩa. Chúng ta có thể cảm thấy hổ thẹn về những hành động của mình, về những trạng thái tâm hồn của mình, hay là của bọn họ, như một người gù xấu hổ về cái bướu của anh ta; nhưng chúng ta không thể cảm thấy ăn năn hối hận: vì rằng điều này hàm ý một niềm tin rằng chúng ta không chỉ đã có thể hành động khác đi, mà còn đã có thể tự do lựa chọn làm như thế. Những người ấy đã hiện hữu như họ đã hiện hữu; và chúng ta cũng như vậy. Họ đã hành động như họ đã hành động; và chúng ta cũng như vậy. Hành vi của họ có thể được giải thích dưới dạng thức của bất cứ phạm trù cơ bản nào thường vẫn dùng, nhờ đó mà lịch sử có thể được quy giản về một môn khoa học tự nhiên hoặc một sơ đồ siêu hình hay thần luận. Chúng ta có thể làm đến mức ấy đối với họ, và ở một mức độ giới hạn hơn, đối với chứng ta và những người đương thời với chúng ta. Đó là tất cả những gì có thể làm được.

Vậy mà chúng ta vẫn còn bị các nhà tất định luận đầu óc cứng cỏi khẩn thiết yêu cầu một cách khá kì cục, nhân danh chính cương vị khoa học về môn học, đòi phải tránh thiên vị; những thỉnh cầu thường xuyên được đưa ra cho các nhà sử

học [đòi họ phải] kiềm chế việc ngồi phán xét, giữ thái độ khách quan, không thêm thắt những giá trị của hiện tại vào quá khứ, hay của phương Tây vào phương Đông; đừng thán phục hay chỉ trích những người La Mã cổ đại vì họ giống hay không giống người Mĩ hiện đại; đừng lên án thời Trung Cổ vì họ đã thất bại trong thực hành lòng khoan dung giống như Voltaire quan niệm; cũng đừng tán thưởng Gracchi83 vì chúng ta bị choáng bởi những bất công xã hội thời nay, hay phê phán Cicero vì những trải nghiệm của chính chúng ta về các luật sư trong chính trị. Chúng ta là gì mà cứ hô hào như vậy, cứ liên tục nài nỉ sử dụng trí tưởng tượng của chúng ta hay sức mạnh của chúng ta về thiện cảm hay thông hiểu nhằm tránh thái độ bất công nảy sinh từ việc thấu hiểu không đầy đủ những ý định và những lề thói và những tập tục của những nền văn hóa xa cách với chúng ta về thời gian và không gian? Điều này là có ý nghĩa gì, ngoại trừ giả định rằng đưa ra lời ca ngợi và chê trách về đạo đức, tìm kiếm lẽ công bằng thì không được hoàn toàn phi lí tính, rằng những con người xứng đáng được hưởng sự công bằng, còn cây cỏ và sỏi đá thì không, và rằng vì vậy mà chúng ta phải cố thật công bằng, và đừng ca ngợi hay chê trách một cách tùy tiện, hay sai lầm do ngu dốt, hay thành kiến, hay thiếu trí tưởng tượng? Tuy nhiên, một khi chúng ta dịch chuyển [gánh nặng] trách nhiệm về những gì xảy ra, chuyển từ cái lưng của những cá nhân, sang hoạt động mang tính nhân quả hay tính thần luận của những tổ chức rộng lớn, hay của các nền văn hóa hay của những yếu tố vật thể, vậy thì có nghĩa gì khi kêu gọi đến thiện cảm của chúng

ta hay ý nghĩa của lịch sử, hay khi thở dài về lí tưởng hoàn toàn không thiên vị quả thực không thể nào đạt được đầy đủ, nhưng một số người tới được gần hơn những người khác? Ít người bị kết tội là tường thuật theo thiên kiến về những biến đổi địa chất hay là thiếu thiện cảm trực giác khi mô tả tác động của khí hậu Italia lên nền nông nghiệp của La Mã cổ đại.

Có thể đáp lại điều này rằng, ngay cả nếu như lịch sử, giống như khoa học tự nhiên, là thỏa mãn óc tò mò về những quá trình không thể biến cải – chỉ đơn thuần bị biến dạng bởi những phán xét đạo đức – chúng ta sẽ đạt được thấu hiểu đầy đủ kém hơn ngay cả đối với những sự kiện trần trụi, nếu chúng ta không có được sự thấu hiểu giàu tưởng tượng ở mức độ nào đó về những cung cách sống xa lạ hay ít được biết đối với chúng ta. Điều này chắc chắn là đúng rồi; thế nhưng nó không xuyên thấu vào tâm điểm của sự phản bác chống lại các nhà sử học bị buộc tội là có thành kiến hay tô vẽ quá nhiều các tường trình của mình. Rất có thể (và chắc hẳn đã được nói ra thường xuyên) rằng Gibbon hay Macaulay hay Treitschke hay Belloc[84] thất bại trong việc thể hiện lại những sự kiện như chúng ta ngờ họ đã bị như vậy. Tất nhiên nói vậy là buộc tội những người viết tỏ ra không thỏa đáng nghiêm trọng trong tư cách là nhà sử học; thế nhưng đó không phải là lời buộc tội chính yếu. Đúng hơn chắc là có ý nói rằng theo một nghĩa nào đó họ không chỉ đơn thuần thiếu cẩn trọng hay nông cạn hay thiếu đầy đủ, mà còn là thiếu công bằng nữa;

rằng họ đang tìm cách đạt được sự tán thành của chúng ta thiên về một phía, và để đạt được điều này mà đã gièm pha bất công phía bên kia; rằng trong khi xử lí thiên về một phía họ trích dẫn bằng chứng và sử dụng các phương pháp suy diễn và trình bày để họ phủ nhận phía bên kia với dụng ý xấu; và động cơ của họ làm chuyện này được họ dẫn ra từ sự tin chắc của họ về chuyện người ta phải như thế nào, phải làm những gì; và đôi khi những sự tin chắc ấy nảy sinh từ những quan điểm (được phán xét dưới dạng thức của những chuẩn mực và thang bậc thông thường về giá trị đang thịnh hành trong những xã hội mà họ và chúng ta đang thuộc về) vốn là quá hạn hẹp; hay phi lí tính hay không thể áp dụng được ở thời kì lịch sử đang xem xét; rằng vì lí do đó mà họ đã vùi dập hay xuyên tạc các sự kiện chân thực như là các sự kiện chân thực được quan niệm bởi giới có học thức ở thời đại của họ hay của chúng ta. Chúng ta than phiền không chỉ đơn thuần về chuyện dập xóa hay xuyên tạc, mà còn về những mục đích tuyên truyền mà chúng ta cho là có thể có; và có nói về tuyên truyền chút nào thì cũng chỉ là thứ tuyên truyền có thể hiệu quả một cách nguy hiểm, hàm ý rằng ý kiến về không công bằng không phải là không có hiệu quả, rằng những nhận xét về hạnh kiểm phải được và có thể được đưa ra thật thích đáng; thực chất là nói rằng hoặc là tôi phải cố gắng không ca ngợi hay chê trách chút nào, hoặc là nếu tôi không thể tránh được làm điều này vì tôi là con người và những quan điểm của tôi tất yếu phải phát ra với ý kiến đánh giá đạo đức, thì tôi phải cố gắng làm chuyện này thật công bằng, tách mình ra

thật vô tư, dựa vào bằng chứng, đừng chê trách người ta vì thất bại trong thực hiện những điều bất khả thi, và cũng đừng ca ngợi người ta vì chuyện này. Điều này về phần mình cũng hàm ý niềm tin vào trách nhiệm cá nhân – ít nhất cũng ở một mức độ nào đó. Mức độ lớn đến đâu – vương quốc của tính khả dĩ, của những phương án khác nhau khả dĩ tự do lựa chọn, rộng đến đâu – sẽ phụ thuộc vào hiểu biết của người đó về tự nhiên và lịch sử; nhưng không bao giờ lại chẳng có một chút nào hết.

Mặc dù chuyện là như thế, nhưng tôi vẫn thấy hình như đây chính là điều mà các nhà sử học và xã hội học bước chân vào tất định luận siêu hình hay khoa học hầu như luôn phủ nhận, họ nói điều hợp lí ở trong "phân tích chung cuộc" (cách nói ưa thích của họ) là mọi thứ – hay quá nhiều thứ khiến cho chẳng có khác biệt gí – tóm lại đều quy về tác động của giai cấp, hay của sắc tộc, hay của nền văn minh, hay của cấu trúc xã hội. Hình như những nhà tư tưởng như vậy mắc vào niềm tin rằng, dù chúng ta không có khả năng vẽ ra đường cong biểu diễn cuộc đời của mỗi cá nhân với những dữ liệu chúng ta có được cũng như các định luật mà chúng ta tự cho là đã khám phá được, thế nhưng về nguyên tắc, nếu giả sử chúng ta là toàn thức thì chúng ta ắt làm được thế, ít nhất cũng về những người khác, cũng chính xác như là các kĩ xảo của tiên đoán khoa học sẽ cho phép; hệ quả là ngay cả cái phần tối thiểu còn lại của phán xét giá trị mà không một ý thức kỉ luật tự giác và sự tự ẩn mình nào có thể loại bỏ hoàn toàn, vốn là thứ

đem lại màu sắc và là một bộ phận của chính sự lựa chọn của chúng ta đối với chất liệu lịch sử, của điểm nhấn của chúng ta dù có mang tính ướm thử đến đâu trước những biến cố và những cá nhân như là quan trọng hơn, hay thú vị hơn, hay phi thường hơn những biến cố và những người khác, [cái phần còn lại ấy] hoặc phải là kết quả của điều kiện quyết định "không thể tránh khỏi" của riêng chúng ta, hoặc là của thói phù phiếm và sự ngu dốt không thể chữa khỏi của riêng chúng ta; trong bất cứ trường hợp nào thì nó cũng là thực tế không tránh khỏi – cái giá của thân phận con người, là bộ phận của tính bất hoàn hảo ở con người; đành phải chấp nhận chỉ vì không thể loại bỏ nó theo nghĩa đen, vì rằng con người và thế giới quan của họ hiện hữu như chúng hiện hữu, và con người phán xét như họ đang phán xét; vì rằng họ là hữu hạn và cứ quên mất hay không thể đối diện với sự thật rằng họ là như vậy.

Tất nhiên cái kết luận nghiêm ngặt ấy không được thực sự chấp nhận bởi bất cứ nhà sử học đang làm việc nào, hay bởi bất cứ một con người nào vào những thời khắc phi-lí thuyết của anh ta; và dù có như vậy chăng nữa, thật khá nghịch lí là những luận chứng dẫn đưa chúng ta đến những kết luận không thể bảo vệ được như thế, bằng cách nhấn mạnh rằng không gian tự do của con người thật là hẹp đến chừng nào, nên vì thế mà trách nhiệm của con người cũng hẹp như vậy, hẹp hơn là như đã được tín ở những thời đại ngu dốt về khoa học, [những luận chứng ấy] đã dạy cho nhiều bài học tuyệt vời

về kiềm chế và khiêm nhường. Thế nhưng xác nhận điều đó, một khi con người bị "tất định", thì lịch sử, tôi có ý nói hoạt động của các nhà sử học, nếu nói một cách nghiêm ngặt, không bao giờ lại có thể là chính đáng hay không chính đáng, mà chỉ có thể là chân thực hay ngụy tạo, sáng suốt hay ngớ ngẩn, [lịch sử] là trình bày chi tiết một câu chuyện hiểu lầm đầy cao quý, câu chuyện hiếm khi có thể được diễn lại, nếu không nói là chẳng khi nào. Vì rằng sự chấp nhận nó về lí thuyết, dù có thiếu nhiệt tình đến thế nào, cũng đã dẫn đến việc vẽ ra quá mức bức tranh của những hậu quả văn minh, và đã rà soát xét lại nhiều hành động độc ác và bất công có tính truyền thống.

III

Kiến nghị cho rằng mọi thứ chúng ta làm và chịu đau khổ đều là bộ phận của một khuôn mẫu cố định – rằng người quan sát cửa Laplace85 (nếu được cung cấp tri thức đầy đủ về các sự kiện và các định luật) có thể miêu tả đúng mọi biến cố quá khứ và tương lai ở bất cứ thời điểm lịch sử nào, bao gồm cả những thứ thuộc cuộc sống "nội tâm", tức là những ý nghĩ, cảm giác, hành động của con người – [kiến nghị này] thường vẫn được ấp ủ, và mọi ẩn ý khác nhau đều được lấy ra từ đó; niềm tin vào tính chân lí của nó đã làm

sững sờ một số người này và đã cổ vũ cho một số người khác. Tất định luận có thể là đúng hay không, hay thậm chí có mạch lạc hay không, nhưng bất kể thế nào, thì hình như rõ ràng là việc chấp nhận nó thực ra không tác động đến những suy nghĩ bình thường của đa số mọi người, bao gồm cả các nhà sử học, thậm chí ngay cả những nhà khoa học tự nhiên ở bên ngoài phòng thí nghiệm. Vì nếu giả sử nó đã có tác động, thì ngôn ngữ các tín đồ của nó hẳn đã phản ánh điều này và sẽ khác biệt với ngôn ngữ của phần còn lại trong chúng ta.

Có một loại từ ngữ mà chúng ta thường xuyên sử dụng (chắc là không thể thiếu chúng), đại loại như "Anh lẽ ra không được [hay không cần phải] làm chuyện này"; "Chẳng lẽ anh cần phải phạm cái lỗi lầm kinh khủng này hay sao?"; "Lẽ ra tôi có thể làm điều này, nhưng tôi thấy không làm thì hơn"; "Tại sao vị Vua của Ruritania lại thoái vị? Ấy là vì ông ta thiếu sức mạnh ý chí để kháng cự lại, [ông ta] không giống như vị Vua của Abyssinia"; "Lẽ nào vị Tổng tư lệnh lại phải ngu ngốc đến thế sao?" Những từ ngữ kiểu này rõ ràng bao hàm ý kiến về khả năng còn hơn cả logic đơn thuần – khả năng thực hiện những lựa chọn khác với những gì đã được thực hiện trên thực tế, đó là những khác biệt giữa những tình huống mà ở trong đó các cá nhân có thể bị xem là phải chịu trách nhiệm cho những hành động của mình, và những tình huống mà họ không thể chịu trách nhiệm. Vì lẽ không ai muốn phủ nhận rằng chúng ta rất thường hay tranh cãi về những đường hướng của hành động mở ra cho con người trong hiện tại và

quá khứ cũng như tương lai, trong các hư cấu và trong những giấc mơ; rằng các nhà sử học (các viên cảnh sát điều tra và các quan tòa và các ban giám khảo) toan tính thiết lập thật chính xác theo khả năng của mình xem những cơ hội ấy là gì; rằng những cách thức mà các tuyến đường ấy được vẽ nên đánh dấu ranh giới giữa lịch sử đáng tin cậy và không đáng tin cậy; rằng cái được gọi là chủ nghĩa hiện thực (như đối lập lại với điều tưởng tượng hay sự ngu dốt về đời sống hay những mộng mơ Không tưởng) bao gồm việc nhận diện thật chính xác những gì đã có (hay đã có thể có) trong ngữ cảnh về những gì đã có thể xảy ra (hay có khả năng xảy ra) và trong sự phân chia ranh giới của những thứ đó với những gí là không thể có; rằng đây chính là những gì (như tôi cho rằng L.B. Namier86 có lần đã gợi ý) mà rốt cuộc ý nghĩa của lịch sử phải đi tới; rằng công lí lịch sử (cũng như công lí hợp pháp) phụ thuộc vào chính khả năng này; rằng chỉ có nó mới khiến cho việc nói về phê phán, hay ca ngợi và chê trách, như là chính đáng hay xứng đáng hay vô lí hay bất công, trở nên khả dĩ; hoặc [không ai muốn phủ nhận] rằng đó là lí do hiển nhiên duy nhất tại sao những tai nạn, *bất khả kháng* (force majeure) – không thể tránh khỏi – lại nhất thiết phải ở bên ngoài phạm trù trách nhiệm và do đó mà vượt qua giới hạn phê phán, vượt qua quyền hạn ca ngợi và chê trách. Sự khác biệt giữa điều được chờ đợi và điều khác thường, điều khó khăn và điều dễ dàng, điều bình thường và điều quá quắt, cũng dựa trên việc vạch ra những tuyến [phân cách] như thế.

Tất cả những điều này có vẻ quá hiển nhiên-tự thân, nên chẳng cần tranh cãi. Có vẻ như quá thừa, nếu bổ sung thêm rằng tất cả những thảo luận của các nhà sử học về việc liệu một chính sách nhất định đã có thể hay đã không thể được ngăn chặn, và do đó mà phải có quan điểm thế nào đối vối những hành động cũng như tính cách của những diễn viên, [những thảo luận ấy] chỉ có thể hiểu được dựa trên giả định về tính hiện thực ở những lựa chọn của con người. Nếu giả sử tất định luận là một lí thuyết đúng về hành vi con ngươi, thì những phân biệt này hẳn là không thích hợp giống như quy trách nhiệm đạo đức cho hệ thống hành tinh hay cho những mô của tế bào sống. Nhưng phạm trù ấy thấm sâu vào tất cả những gì chúng ta suy nghĩ và cảm nhận, thật phổ quát và tràn khắp mọi nơi, khiến cho việc loại bỏ chúng khỏi suy nghĩ và tưởng tượng xem không có chúng thì chúng ta phải suy nghĩ, cảm nhận và nói những gì và như thế nào, hoặc là trong khuôn khổ của những phạm trù đối lập lại thì khả năng của chúng ta bị căng ra về tâm lí thật lớn sẽ như thế nào - [chuyện như thế] sẽ hầu như, nếu không phải là hoàn toàn, bất khả thi, chẳng hạn cũng giống như việc chúng ta giả đò như đang sống trong một thế giói mà ở đó không gian, thời gian hay những con số trong ý nghĩa thông thường không còn tồn tại nữa. Thực ra chúng ta vẫn luôn có thể tranh cãi về những tình huống đặc biệt, xem thử liệu một chuyện đã xảy ra có thể được giải thích tốt nhất hay không, như là một hiệu quả không thể tránh khỏi của những sự kiện đã xảy ra trước

đó nằm ngoài tầm kiểm soát của con người, hoặc ngược lại do sự lựa chọn tự do của con người; tự do trong ý nghĩa không phải đơn thuần là trường hợp hẳn đã thay đổi khác đi rồi, nếu giả sử chúng ta đã lựa chọn – đã cố hành động – khác đi; mà tự do trong ý nghĩa không có gì ngăn cản chúng ta lựa chọn như thế.

Cũng có thể sự tăng trưởng của khoa học và tri thức lịch sử thực sự có chiều hướng chứng tỏ – khiến cho có nhiều khả năng – rằng nhiều thứ cho đến nay vẫn quy cho hành động của những ý chí không bị kiểm soát của các cá nhân, sẽ có thể được giải thích thỏa đáng đơn thuần bằng hoạt động của những yếu tố khác, mang tính "tự nhiên", khách quan; rằng do ngu dốt và phù phiếm chúng ta đã suy rộng vương quốc tự do của con người quá xa. Thế nhưng chính ý nghĩa của những thuật ngữ như "nguyên nhân" và "không thể tránh khỏi" phụ thuộc vào những hình dung đối lập. Những khả năng khác nhau ấy có thể không chắc có thực; nhưng ít nhất chúng cũng phải có thể quan niệm được, nếu chỉ để tương phản chúng với những tất yếu nhân quả và những thống nhất tuân theo định luật; nếu chúng ta không gắn ý nghĩa nào đó cho ý kiến về những hành động tự do, tức là những hành động không hoàn toàn bị quyết định bởi những sự kiện xảy ra trước đó hay bởi tự nhiên và những "đặc trưng tính khí" của con người cá nhân hay của các sự vật, thì thật khó mà hiểu được tại sao chúng ta lại đi đến chỗ phân biệt những hành động gắn với trách nhiệm và những hành động đơn thuần là những khúc đoạn trong

một chuỗi nhân quả về mặt thể xác, tâm lí hay tâm lí-thể xác của các sự kiện - một sự phân biệt có ý nghĩa (ngay cả nếu như tất cả các ứng dụng đặc thù của nó là sai lam) bởi một chùm các từ ngữ xử lí với các khả năng lựa chọn khác nhau để ngỏ và những lựa chọn tự do. Tuy nhiên, sự phân biệt này lại chính là thứ làm nền tảng cho việc quy định các giá trị, đặc biệt là sự ca ngợi và chê trách, là thứ có thể đã được ban tặng [cho chúng ta] từ xưa tới nay thật chính đáng (chứ không đơn thuần là hữu ích hay hiệu quả). Nếu giả sử giả thuyết tất định luận là chân lí và thực sự ghi lại thật đầy đủ thế giới thực, thì có một ý nghĩa rõ ràng ở trong đó, bất chấp tất cả phép ngụy biện phi thường đã được đưa ra để tránh khỏi kết luận này, [khẳng định rằng] ý kiến về trách nhiệm của con người như vẫn thường được hiểu, sẽ không thể áp dụng được cho bất cứ hành động thực sự nào, mà chỉ có thể áp dụng cho những tình trạng sự việc ở trong hình dung hay quan niệm mà thôi.

Ở đây tôi không muốn nói rằng tất định luận nhất thiết là trá ngụy, mà chỉ nói rằng chúng ta không suy nghĩ cũng chẳng nói năng cứ tựa như tất định luận là chân lí, và rằng thật khó khăn để quan niệm bức tranh thế giới sẽ như thế nào nếu chúng ta tin vào tất định luận một cách nghiêm chỉnh, và có thể chuyện này vượt ra ngoài khả năng bình thường của chúng ta; nói như một số lí thuyết gia lịch sử (và một số nhà khoa học có khuynh hướng triết lí) thường hay làm, nếu giả sử người ta có thể chấp nhận giả thuyết tất định luận (ở trong đời sống chứ không phải chỉ trong nghiên cứu), mà vẫn tiếp

tục suy nghĩ và nói năng thật giống như chúng ta trong hiện tại, thì ấy là nuôi dưỡng sự nhầm lẫn trí tuệ. Nếu niềm tin vào tự do – là thứ dựa trên giả thiết cho rằng con người đôi khi quả thật có lựa chọn, và rằng những lựa chọn của họ không bị phá hủy hoàn toàn bởi những giải thích nhân quả vốn được chấp nhận, chẳng hạn như trong vật lí học hay sinh vật học – nếu điều này là một ảo tưởng tất yếu, thì ảo tưởng ấy thật quá sâu nặng và quá tràn lan đến nỗi nó không được cảm nhận như là ảo tưởng87. Chắc chắn

chúng ta có thể cố thuyết phục bản thân rằng chúng ta đang bị đánh lừa một cách hệ thống88; thế nhưng trừ phi chúng ta toan tính nghĩ ra được những ẩn ý của khả năng này và biến cải kiểu cách suy nghĩ và nói năng của chúng ta cho phù hợp với nó, thì giả thuyết ấy vẫn còn là chỗ rỗng; tức là chúng ta thay nó không thể thực hiện được ngay cả việc ấp ủ nó trong lòng thật nghiêm chỉnh, nếu hành vi của chúng ta được xem như bằng chứng về điều gì chúng ta có thể và điều gì chúng ta không thể bắt mình tin vào hay giả định nó không chỉ trên lí thuyết mà cả trong thực hành nữa.

Ý kiến tôi đưa ra ở đây, ấy là cho rằng việc toan tính nghiêm chỉnh thích ứng những suy nghĩ và lời nói của chúng ta với tất định luận là một công việc đáng sợ, trong khi mọi thứ đang như hiện tại và vốn đã như thế trong phạm vi lịch sử được ghi lại. Những biến đổi liên quan đến nó là rất căn bản; những phạm trù đạo đức và tâm lí của chúng ta rốt cuộc linh hoạt hơn là phạm trù thể xác của chúng ta, thế nhưng cũng

không linh hoạt quá nhiều đến thế; cũng không dễ dàng hơn để nghĩ ra cái vũ trụ của người theo tất định luận chân chính sẽ giống với cái gì dưới dạng thức hiện thực mà hành vi và lời nói phải phù hợp với nó, không dễ dàng hơn là nghĩ ra được việc sống trong một thế giới không có thời gian thì sẽ như thế nào với chi tiết cụ thể tối thiểu không thể thiếu được (tức là bắt đầu hình dung tưởng tượng), hoặc là một thế giới với không gian *17* chiều. Những ai còn nghi ngờ thì cứ thử xem; những biểu tượng mà chúng ta vẫn tư duy cùng với chúng, sẽ rất khó cho vay mượn để thí nghiệm; về phần mình chúng liên quan quá sâu ở trong quan điểm bình thường của chúng ta về thế giới, cho phép mọi khác biệt về thời kì và khí hậu và văn hóa, chúng khó mà chịu được sự đổ vỡ đầy bạo lực đến thế. Tất nhiên, chúng ta có thể tạo ra những ẩn ý của bất cứ mạng lưới những tiền đề hòa hợp nội tại nào – logic và toán học sẽ làm mọi công việc mà chúng đòi hỏi – nhưng đây là chuyện rất khác với việc biết được kết quả nhìn thấy được sẽ như thế nào "trong thực tế", những điều canh tân cụ thể là gì; và vì rằng lịch sử không phải là một khoa học diễn dịch (và ngay cả xã hội học cũng nhanh chóng trở nên ít dễ hiểu khi nó mất đi tiếp xúc với những nền tảng thường nghiệm của mình), những giả thuyết như thế, vốn là những mô hình trừu tượng, thuần khiết và không được áp dụng, sẽ chẳng mấy ích lợi cho những ai nghiên cứu đời sống con người. Vì thế mà việc tranh cãi cổ xưa giữa ý chí tự do và tất định luận, trong khi vẫn còn là vấn đề đích thực đối với các nhà thần luận và các triết gia, cũng không nhất thiết phải làm xáo động tư tưởng của những

người chỉ quan tâm đến những đối tượng thường nghiệm – đời sống thực của những con người trong không gian và thời gian của trải nghiệm bình thường. Đối với các nhà sử học thực hành thì tất định luận không phải là chuyện quan trọng và cũng không cần thiết phải là thế.

Dẫu cho đến nay tất định luận có thể vẫn còn là không thể áp dụng được như một lí thuyết về hành động của con người, thế nhưng những hình thức đặc thù của giả thuyết tất định luận đã đóng một vai trò thu hút chú ý, dù hạn chế, trong việc biến cải những quan điểm về trách nhiệm của con người. Sự không thích hợp của giả thuyết [tất định luận] tổng quát đối với những nghiên cứu lịch sử không được che mắt chúng ta trước tầm quan trọng của nó, được trình bày ngắn gọn ở trên, như một hiệu chỉnh đặc biệt đối với [những tệ nạn] ngu dốt, thành kiến, giáo điều và hoang tưởng ở những người phê phán hành vi của những người khác. Vì rõ ràng là một điều tốt, khi chúng ta bị nhắc nhở bởi các nhà khoa học xã hội rằng phạm vi lựa chọn của con người bị hạn chế khá nhiều, nhiều hơn là chúng ta vẫn tưởng; rằng bằng chứng mà chúng ta có được cho thấy nhiều hành động vốn vẫn thường hay được xem như ở trong tầm kiểm soát của cá nhân, thực ra lại không phải thế – rằng con người là một đối tượng (khả dĩ tiên đoán khoa học được) trong tự nhiên ở mức độ lớn hơn là đôi khi trước đây người ta đã tưởng, rằng con người thường hay không hành động như lẽ ra phải làm, do những đặc trưng di truyền, hoặc những đặc trưng của môi trường xã hội hay môi

trường vật thể, hay của nền giáo dục, hoặc là những đặc trưng sinh học hay thể xác, hoặc là tác động qua lại của những yếu tố ấy với nhau, hay với những yếu tố tăm tối hơn, được gọi không mấy chính xác là các đặc trưng tâm lí; và rằng những thói quen tư duy, cảm xúc và biểu hiện hình thành nên, ít nhất về nguyên tắc, có thể được phân loại và tạo thành đề tài cho những giả thuyết và những định luật có tính hệ thống, giống như hành vi của những đối tượng vật chất. Và điều này chắc chắn biến cải những ý tưởng của chúng ta về những giới hạn của tự do và trách nhiệm. Nếu chúng ta được nói cho biết rằng một trường hợp ăn cắp được xem xét là do xung động ăn cắp gây nên, chúng ta sẽ phản đối rằng cách đối xử thích đáng không phải là trừng phạt, mà là chữa trị căn bệnh; và tương tự, nếu một hành động mang tính phá hoại hay một tính cách xấu xa được quy cho một nguyên nhân đặc biệt về tâm lí hay xã hội, và nếu chúng ta được thuyết phục rằng lời giải thích là đúng, chúng ta sẽ quyết định rằng tác nhân không phải chịu trách nhiệm về hành động của mình, và hệ quả là anh ta đáng được chữa trị hơn là bị trừng phạt hình sự. Thật đáng hoan nghênh khi được nhắc nhở về tính hạn hẹp của khu vực mà ở bên trong nó chúng ta có thể bắt đầu đòi được tự do; một số người có thể cho là tri thức như thế vẫn còn đang gia tăng, và khu vực [tự do] vẫn đang co hẹp lại.

Đường ranh giới giữa tự do và các định luật nhân quả cần phải xác đinh là một vấn đề trọng yếu của thực hành; tri thức về ranh giới ấy là thứ thuốc giải độc không thể thiếu đối với

sự ngu dốt và phi lí tính, và cho chúng ta những kiểu cách giải thích mới mẻ – về lịch sử, tâm lí, xã hội học, sinh học – mà những thế hệ trước còn thiếu. Những gì chúng ta không thể biến cải, hay không thể biến cải nhiều như chúng ta tưởng, không thể được sử dụng như bằng chứng có lợi hay chống lại chúng ta như những tác nhân đạo đức tự do; nó có thể gây cho chúng ta cảm xúc hãnh diện, hổ thẹn, tiếc nuối, thú vị, nhưng không ăn năn; nó có thể được thán phục, bị ghen tị, lên án, vui mừng, sợ hãi, kinh ngạc, nhưng không phải ca ngợi hay chê trách (ngoại trừ trong một ý nghĩa gần như mĩ học); khuynh hướng phẫn nộ của chúng ta được kiềm chế, chúng ta ngừng buông xuôi cho việc phán xét. "Tôi *không đề nghị điều gì, tôi không giả định điều gì, tôi không áp đặt điều gì… tôi trình bày*"89, một nhà văn Pháp đã hãnh diện nói, và đối với ông sự trình bày như thế có nghĩa là đối xử với tất cả các sự kiện như những hiện tượng mang tính nhân quả hay thống kê, như chất liệu khoa học, loại bỏ đi các phán xét đạo đức.

Những nhà sử học thuộc tín ngưỡng này lo sao tránh đưa ra tất cả mọi phán xét trước hết nhắm vào cá nhân, mọi phán xét đạo đức, họ có khuynh hướng nhấn mạnh ưu thế to lớn vô cùng của những yếu tố khách quan trong lịch sử, của môi trường vật thể mà cuộc sống diễn ra ở đó, sức mạnh của những yếu tố địa lí, tâm lí, xã hội, là những yếu tố dù sao cũng không có ý thức, không phải nhân tạo và thường nằm ngoài sự kiểm soát của con người. Điều này có khuynh hướng

ngăn chặn thói ngạo mạn của chúng ta, thuyết phục chúng ta khiêm nhường bằng cách ép buộc chúng ta thừa nhận rằng nhãn quan và các thang bậc giá trị của chính chúng ta được chấp nhận chẳng phải lâu dài cũng chẳng phải là phổ quát, rằng những phân loại đạo đức được tin tưởng quá mức, quá tự mãn của các nhà sử học trong quá khứ cũng như của các xã hội của họ, đều nảy sinh thật quá hiển nhiên từ những điều kiện lịch sử đặc thù, từ những hình thức đặc thù của sự ngu dốt hay thói vênh váo, hay từ những đặc điểm tính khí của nhà sử học (hay kẻ dạy đời), hay từ những nguyên nhân và những hoàn cảnh khác mà từ vị trí lợi thế của mình, chúng ta cảm nhận chúng thuộc về nơi chốn và thời gian riêng của chúng và chúng đã gây ra những diễn giải mà sau này có vẻ như thuộc phong cách riêng, tự mãn, nông cạn, không chính đáng và thường có vẻ quái dị dưới ánh sáng của những chuẩn mực riêng của chúng ta về độ chính xác và tính khách quan. Và điều thậm chí còn quan trọng hơn nữa, ấy là đường hướng tiếp cận như thế gieo mối hoài nghi lên những toan tính thiết lập một ranh giới xác định giữa sự lựa chọn tự do của cá nhân và tính tất yếu tự nhiên cũng như tất yếu xã hội của cá nhân ấy, và đạt được điều này bằng cách vạch ra những sai lầm quá mức của một số trong những người cố gắng giải quyết vấn đề này hay vấn đề kia trong quá khứ và họ đã phạm sai lầm về những sự kiện mà giờ đây đã hoàn toàn rõ ràng là do môi trường, hay tính cách, hay những mối quan tâm (không thể biến cải) của chúng gây nên. Và điều này có chiều hướng khiến cho chúng ta tự hỏi rằng liệu có thể chính chuyện này

cũng thật đúng như thế đối với chúng ta và những phán xét lịch sử của chính chúng ta hay không, và như vậy, bằng cách giả định răng môi thế hệ đều bị quy định một cách "chủ quan" bởi những đặc thù riêng về văn hóa và tâm lí của nó, chúng ta đi đến chỗ tự hỏi liệu có phải tốt nhất là tránh đi tất cả những phán xét đạo đức, tất cả những quy kết trách nhiệm, liệu có phải an toàn nhất là giới hạn mình ở dạng thức khách quan và bỏ đi không nói tới bất cứ điều gì không thể phát biểu được dưới dạng thức ấy. Phải chăng chúng ta đã chẳng học được gì từ chủ nghĩa giáo điều bất khoan dung về đạo đức và những phân loại mang tính cơ giới của những nhà sử học và những kẻ dạy đời và những chính khách, mà quan điểm của họ ngày nay thật lạc hậu, thật lỗi thời và bị tai tiếng thật đích đáng? Và thực ra chúng ta là ai mà cứ phô trương ra những ý kiến quan điểm cá nhân như thế, gán một tầm quan trọng cho những gì vốn chẳng qua chỉ là những triệu chứng bệnh nơi nhãn quan phù du của riêng chúng ta? Trong bất cứ trường hợp nào thì chúng ta có quyền gì mà ngồi phê phán đồng loại của mình, những người mà các lề luật đạo đức của họ là sản phẩm của những môi trường lịch sử đặc thù của họ, giống như các lề luật đạo đức của riêng chúng ta là của chúng ta? Chẳng phải là tốt hơn hay sao, khi phân tích, mô tả, trình bày các sự kiện và rồi sau đó rút lui và để mặc cho các sự kiện "tự chúng nói lên", cố kìm lại việc đưa ra nhận định bất khoan dung của việc cho điểm, vạch ra công lí, phân biệt kẻ tốt người xấu theo tiêu chuẩn riêng của cá nhân chúng ta, cứ tựa như những nhận định ấy mang tính vĩnh cửu, chứ không phải như thực sự

chúng vốn là: chẳng có giá trị nhiều hơn hay ít hơn nhận định của những người khác với những mối quan tâm khác trong những điều kiện khác?

Lời khuyên như thế cho chúng ta (tự thân nó thật đáng hoan nghênh) giữ lại một thái độ hoài nghi nhất định về quyền lực phán xét của chính chúng ta, đặc biệt là thận trọng trong việc quy quá nhiều quyen uy cho những quan điểm đạo đức của riêng chúng ta, [lời khuyên ấy] đến với chúng ta từ những người cho rằng chúng ta biết quá nhiều và từ những người cho rằng chúng ta biết quá ít, như tôi đã nói. Những người thứ nhất nói rằng bây giờ chúng ta biết được chúng ta đang là như chúng ta hiện nay là, và tiêu chuẩn đạo đức và trí tuệ của chúng ta đang là như chúng hiện nay là, ấy là do tình huống lịch sử tiến triển. Hãy để tôi nhắc lại một lần nữa về những khác biệt muôn vẻ của họ. Một số trong họ là những người cảm thấy chắc chắn rằng các khoa học tự nhiên rốt cuộc sẽ tường trình được mọi thứ, họ sẽ giải thích hành vi của chúng ta dưới dạng thức của những nguyên nhân tự nhiên, số khác là những người chấp nhận một diễn giải nhiều tính siêu hình hơn về thế giới, họ giải thích điều này bằng cách nói về những sức mạnh và quyền thống trị vô hình, những quốc gia, chủng tộc, nền văn hóa; Tinh thần của Thời đại, cách thức hoạt động, công khai và bí ẩn, về “Tinh thần cổ điển”, “Phục hưng”, “Tâm hồn Trung cổ”, “Cuộc cách mạng Pháp”, “Thế kỉ 20”, được quan niệm như những thực thể khách quan, đồng thời cũng là những khuôn mẫu và hiện thực, dưới dạng thức “cấu

trúc" hay "mục đích" của chúng, những phần tử và những biểu hiện của chúng, mà con người và những tổ chức rộng lớn phải có hành vi như đang có. Vẫn còn có những người khác nói dưới dạng thức của cuộc diễu hành thần học nào đó, hay hệ thống cấp bậc, nhờ đó tất cả các cá nhân, đất nước, những tổ chức rộng lớn, nền văn hóa, các thời đại, đều thực hiện một số vai diễn của họ trong một vở kịch vũ trụ nào đó, và họ là những gì họ là, ấy là do vai diễn đòi hỏi họ, nhưng không phải tự họ, mà do chính Nhà viết kịch thần thánh làm. Từ đó thì cũng không còn xa để đi đến quan điểm của những người nói rằng Lịch sử sáng suốt hơn chúng ta, rằng những mục đích của nó chúng ta khó dò được, rằng chúng ta, hay một số người trong chúng ta, chỉ là những phương tiện, những công cụ, những hiển lộ, là nhân vật quan trọng hay không quan tròng của một sơ đồ bao trùm hết thảy về sự tiến bộ mãi mãi của con người, hay của Tinh thần Đức, hay của giai cấp Vô sản, hay của nền văn minh hậu-Kitô giáo, hay của con người Faust, hay của Số phận Hiển lộ, hay của Thế kỉ của nước Mĩ, hay của huyền thoại hay điều bí ẩn hay ý trừu tượng nào đó khác. Biết được tất cả tức là hiểu được tất cả; đây là biết tại sao các sự vật là như thế và phải là như chúng là; do đó chúng ta càng biết nhiều thì chúng ta càng thấy rằng những người cho là các sự vật có thể đã khác, và do đó rơi vào cám dỗ phi lí tính ca ngợi hay chê trách, [những người như thế] thật là vô lí. *Hiểu được tất cả, tức là tha thứ được hết*[90] được biến đổi đơn thuần thành một chân lí muôn thuở. Bất cứ hình thức nào của chỉ trích đạo đức - ngón tay trỏ kết tội của các nhà sử học

hay nhà báo hay các chính khách và thực ra là những đau khổ khắc khoải của lương tâm cá nhân nữa – cho đến nay có xu hướng được giải thích gạt bỏ đi như là một dạng tinh vi này nọ của những cấm kị nguyên thủy hay của những căng thẳng tâm lí hay của những xung đột mà giờ đây đang hiện ra như ý thức đạo đức, giờ đây như một sự cho phép nào đó khác, đang vượt quá khổ và ăn bám vào sự ngu dốt, mà vốn chỉ có riêng nó là tạo ra những niềm tin sai trái về ý chí tự do và về lựa chọn chẳng có nguyên nhân, sự ngu dốt ấy nhất định sẽ biến mất đi trong ánh sáng đang gia tăng của chân lí khoa học hay chân lí siêu hình.

Hoặc giả chúng ta một lần nữa lại thấy rằng những môn đồ của siêu hình học mang tính xã hội học, hay lịch sử, hay nhân chủng học có xu hướng diễn giải ý nghĩa của sứ mệnh và sự hiến dâng, tiếng nói của nghĩa vụ, tất cả những hình thức thôi thúc nội tâm kiểu này, như một biểu hiện của những "sức mạnh khách quan rộng lớn" trong phạm vi đời sống ý thức của mỗi cá nhân, những "sức mạnh khách quan" ấy kiểm soát đời sống ý thức cá nhân, và cất tiếng nói "trong chúng ta", "thông qua chúng ta", "nói với chúng ta", nhằm những mục đích bí hiểm riêng. Nghe thấy được tức là tuân phục theo nghĩa đen – được lôi cuốn hướng tới mục tiêu đích thực của bản ngã "thực sự" của chúng ta, hay như là sự phát triển "tự nhiên" hay "hợp lí tính" của nó – tức là chúng ta được hiệu triệu vì thuộc về giai cấp này hay giai cấp kia, hay quốc gia, hay chủng tộc, hay Giáo hội, hay cấp bậc trong xã hội, hay

truyền thống, hay thời đại, hay nền văn hóa. Lời giải thích, và sức nặng của trách nhiệm theo một nghĩa nào đó, đối với tất cả những hành động của con người được dịch chuyển (thi thoảng với sự giảm bớt không được che đậy kĩ) lên những cái lưng rộng rãi của những sức mạnh khách quan rộng lớn ấy – những tổ chức rộng lớn hay chiều hướng lịch sử – được tạo ra tốt hơn đặng kham nổi những gánh nặng như thế, tốt hơn là cây sậy yếu ớt biết suy nghĩ giống như con người, một sinh vật với hoang tưởng thật khó thích hợp được với khiếm khuyết về thể xác và đạo đức của nó, mà lại rất thường hay tuyên bố chịu trách nhiệm về cách hoạt động của Tự nhiên hay của Tinh thần; rồi xông lên với tầm quan trọng của anh ta, với những ca ngợi và chê trách, với sùng kính và tra tấn hành hạ, với việc sát hại và lưu danh muôn thuở những sinh vật khác giống như mình, vì họ đã thai nghén, dự định hay thi hành những chính sách, mà cả anh ta và bọn họ đều ít có khả năng phải chịu trách nhiệm; cứ tựa như xông lên ngồi phán xét trịnh trọng lẫn nhau vì đã tạo ra những cuộc cách mạng trên mặt trời hay tạo ra những biến đổi khí hậu tác động đến cuộc sống của họ. Thế nhưng chúng ta thu được sự thấu hiểu đầy đủ về những vai diễn “không thể lay chuyển” và “không thể tránh khỏi”, được trình diễn bởi tất cả những sinh vật và những vật vô tri giác trong tiến trình vũ trụ, [chúng ta thu được sự thấu hiểu ấy] cũng không sớm hơn lúc chúng ta sẽ được giải thoát khỏi cảm nhận về nỗ lực cá nhân. Cảm nhận của chúng ta về phạm tội và tội lỗi, những day dứt của chúng ta về ăn năn và tự trách, sẽ được hóa giải một cách tự động;

sự căng thẳng, nỗi lo sợ thất bại và nản lòng sẽ biến mất vì chúng ta trở nên nhận biết được về những phần tử của "một toàn thể hữu cơ" mà chúng ta được miêu tả khác nhau như là các chi [của một cơ thể] hay thành viên [của một hệ thống], hay những phản ánh, hay những nguồn phát, hay những biểu hiện hữu hạn; cảm nhận của chúng ta về tự do và độc lập, niềm tin của chúng ta về một khu vực dù có bị hạn chế tới đâu, mà ở trong đó chúng ta có thể lựa chọn hành động như chúng ta thích, [cảm nhận và niềm tin ấy] sẽ sụp đổ; thay cho điều đó chúng ta sẽ được cung cấp cho một cảm nhận tư cách thành viên trong một hệ thống có trật tự, mỗi người với một vị trí duy nhất được dành riêng cho một mình anh ta. Chúng ta là những người lính trong một đoàn quân, và sẽ không còn phải chịu nỗi đau và hình phạt của cảnh cô đơn; đoàn quân đang hành tiến, hay những mục tiêu đã được sắp đặt cho chúng ta, không phải chúng ta chọn; những hoài nghi được quyền uy làm cho câm lặng. Sự gia tăng tri thức sẽ đem đến cùng với nó việc giảm nhẹ đi những gánh nặng đạo đức, vì nếu những sức mạnh ở bên ngoài và bên trên chúng ta đang hoạt động, mà quy trách nhiệm cho hoạt động của chúng hay tự chê trách bản thân chúng ta về thất bại, thì đó là sự bạo gan hoang dại. Tội lỗi nguyên thủy như vậy được dịch chuyển cho một trình độ khách quan, những hành động cho đến nay vẫn được xem là độc ác hay không thể biện minh được, nay sẽ được nhìn nhận theo một phong cách "khách quan" hơn – trong một ngữ cảnh rộng lớn hơn – như là bộ phận của một tiến trình lịch sử, trong khi nó chịu trách nhiệm về chuyện đã

cung cấp cho chúng ta cái thang bậc giá trị của chúng ta, nhưng bản thân nó phải không bị phán xét về chuyện này dưới dạng thức của cái thang bậc ấy; [những hành động nói trên] nay được quan niệm trong ánh sáng mới mẻ ấy, hóa ra sẽ không còn là độc ác nữa, mà lại là đúng đắn và tốt đẹp bởi vì là tất yếu bởi cái toàn thể.

Đây là học thuyết nằm ở tâm điểm vừa là của những toan tính khoa học nhằm giải thích những quan điểm đạo đức như là "những phần còn lại" mang tính tâm lí học và xã hội học hay những gì tương tự, vừa là của cái nhìn siêu hình mà đối với nó bất cứ cái gì là "đích thực" thì ắt phải tốt đẹp. Hiểu được tất cả tức là nhìn thấy được rằng không có thứ gì có thể lại khác được với thứ như nó đang là thế; rằng mọi chê trách, phẫn nộ, phản kháng chỉ đơn thuần là lời than vãn về những gì có vẻ như không hài hòa, về những phần tử có vẻ như không vừa khớp, về sự vắng mặt của một khuôn mẫu thỏa mãn trí tuệ và tâm linh. Thế nhưng đó luôn luôn là bằng chứng đơn thuần của thất bại từ phía người quan sát, của sự mù quáng và ngu dốt của anh ta; điều này không khi nào lại là một ý kiến đánh giá khách quan về hiện thực, vì trên thực tế mọi thứ nhất thiết phải vừa khớp, không có gì là thừa, không có gì là sai lệch, mỗi thành tố đều "được biện minh" về chuyện nó đang ở đó do yêu cầu của cái toàn thể siêu việt; và mọi cảm nhận tội lỗi, bất công, xấu xí, mọi kháng cự hay chê trách chỉ đơn thuần là bằng chứng (đôi khi là không tránh khỏi) của việc thiếu tầm nhìn, hiểu sai, lệch lạc chủ quan. Thói xấu, nỗi

đau, sự điên rồ, không thích nghi được, tất cả đều do thất bại trong việc hiểu biết, do thất bại trong việc "gắn kết" như trong câu nói nổi tiếng của E.M. Forster.91

Đây là bài thuyết giáo được thuyết giảng giống y như nhau cho chúng ta bởi những nhà tư tưởng cao quý với những quan điểm rất khác nhau, bởi Spinoza và Godwin92, bởi Tolstoy và Comte, bởi các nhà huyền học và những nhà duy lí, các nhà thần học và những nhà duy vật khoa học, những nhà siêu hình và những nhà thường nghiệm luận giáo điều, các nhà xã hội học Mĩ, các nhà Marxists Nga và các nhà lịch sử luận Đức. Vậy là Godwin (và ông ta nói thay cho nhiều nhân vật nhân bản và văn minh) nói với chúng ta rằng để hiểu được một hành động của con người thì chúng ta luôn phải tránh việc áp dụng những nguyên lí chung và phải khảo sát mỗi trường hợp trong chi tiết cá nhân thật đầy đủ. Khi chúng ta khảo sát kĩ càng kết cấu và khuôn mẫu của cuộc đời này hay cuộc đời kia, chúng ta sẽ không vội vàng và mù quáng tìm kiếm việc chê trách hay trừng phạt; vì chúng ta sẽ xem tại sao người này hay người kia có nguyên do nào để hành động theo kiểu này hay kiểu kia, do ngu dốt hay do nghèo túng hay do khuyết tật đạo đức hay trí tuệ hay thể xác nào đó khác – vì (Godwin giả định một cách lạc quan) chúng ta luôn có thể nhận thấy, nếu chúng ta tự trang bị cho mình có đủ nhẫn nại, tri thức và thiện cảm – thì khi đó chúng ta sẽ chê trách anh ta không hơn là chúng ta phải chê trách một đối tượng trong tự nhiên; và vì thật hiển nhiên là chúng ta không thể nào cùng

một lúc vừa hành động theo tri thức của chúng ta, lại vẫn hối tiếc kết quả, rốt cuộc chúng ta có thể và sẽ thành công trong việc làm cho người ta được tốt bụng, công chính, hạnh phúc và sáng suốt. Cũng như vậy, Condorcet và Henri de Saint-Simon, và môn đệ của họ, Auguste Comte, xuất phát từ sự tin chắc đối lập lại – ấy là cho rằng người ta không hề độc đáo hay ở trong hoạn nạn, mỗi người, được đề cập đến như một cá nhân, nhưng cũng không khác những cư dân động vật, vương quốc của rau quả hay khoáng vật, đều thuộc chủng loại và tuân theo những định luật chung, họ khẳng định không kém phần quả cảm rằng một khi những định luật chung ấy được khám phá (và do đó được áp dụng) thì điều này tự nó sẽ dẫn đến hạnh phúc lớn lao có tính chất phổ quát. Sự tin chắc này từ đó đã được lặp lại bởi nhiều nhà thuyết giảng tự do đầy lí tưởng cũng như những nhà duy lí, nhà kĩ trị, nhà thực chứng luận và những tín đồ tin vào việc tổ chức xã hội một cách khoa học; và trong một giọng điệu rất khác biệt [điều này cũng được lặp lại] bởi những nhà chính trị thần quyền, những người lãng mạn tân-trung cổ, những nhà chủ trương toàn trị và những nhà chính trị huyền học các kiểu khác nhau. Thực chất đây cũng là đạo đức học được thuyết giảng, nếu không phải bởi Marx, thì cũng bởi phần lớn các môn đệ của Engels và Plekhanov, bởi các nhà sử học nước Phổ theo chủ nghĩa dân tộc, bởi Spengler và bởi nhieu nhà tư tưởng khác – những người tin rằng có một khuôn mẫu họ nhìn thấy được trong khi những người khác thì không nhìn thấy, hay ít nhất cũng

không nhìn thấy rõ như thế, và rằng nhờ tầm nhìn ấy mà người ta sẽ được cứu rỗi.

Hãy hiểu biết và anh sẽ không lạc đường. Điều gì chúng ta phải biết thì khác nhau từ nhà tư tưởng này tới nhà tư tưởng khác, khác nhau giống như các quan điểm về bản chất thế giới khác nhau vậy. Hãy biết những định luật của vũ trụ, có sinh khi và vô tri giác, hay những nguyên lí của tăng trưởng, hay của tiến hóa, hay của sự trỗi dậy và suy vong của các nền văn minh, hay những mục tiêu mà mọi sự sáng tạo đều hướng tới, hay những giai đoạn của Ý tưởng, hay thứ gì đó còn ít xác thực hơn nữa. Biết, theo nghĩa đồng nhất hóa bản thân anh với nó, hiểu được tính độc nhất của anh với nó, bởi vì dù anh có thể làm gì thì anh cũng không thể tránh khỏi các định luật mà anh là đối tượng của chúng, dù những định luật ấy có thể là loại gì đi nữa, tính chất "cơ giới", tính chất "sống", tính nhân quả, tính mục đích, bị áp đặt, tính siêu việt, tính nội tại, hay hằng hà sa số các tình tiết không sờ thấy được trói buộc anh với quá khứ – với đất đai và với những người đã chết như Barrès[93] đã tuyên bố; với môi trường, chủng tộc và thời điểm, như Taine[94] khẳng định; với xã hội vĩ đại của những người đã chết và những người đang sống của Burke[95], cái xã hội đã tạo ra anh như những gì anh đang là; cho nên cái chân lí anh tin vào, những giá trị mà anh dựa vào để phán xét, từ những nguyên lí sâu xa nhất cho đến những ý thích bất chợt tầm thường nhất, đều là bộ phận và từng phần của chuỗi lịch sử liên tục mà anh thuộc về. Truyền thống hay dòng máu hay giai

cấp hay bản chất con người hay tiến bộ hay nhân bản; *Tinh thần thời đại* (Zeitgeist) hay cấu trúc xã hội hay các định luật lịch sử hay những mục tiêu đích thực của cuộc đời; hãy biết những điều đó – hãy trung thành với chúng – và anh sẽ được tự do. Từ Zeno cho đến Spinoza, từ những nhà Ngộ đạo (Gnostics) cho đến Leibniz, từ Thomas Hobbes cho đến Lenin và Freud, khẩu hiệu về cơ bản đều là cùng một thứ; đối tượng của tri thức và những phương pháp khám phá thường đã đối lập nhau dữ dội, thế nhưng cho rằng hiện thực có thể nhận thức được và rằng tri thức và chỉ có tri thức thôi mới giải phóng con người, và tri thức tuyệt đối sẽ giải phóng tuyệt đối – những điều này là chung cho nhiều học thuyết, những học thuyết này là một bộ phận thật rộng lớn và có giá trị của nền văn minh phương Tây.

Hiểu được tức là giải thích được, và giải thích tức là biện minh. Ý kiến về tự do cá nhân là một ảo tưởng. Chúng ta càng ở xa sự thông suốt mọi thứ bao nhiêu, thì ý kiến về tự do, trách nhiệm và phạm tội của chúng ta càng rộng ra bấy nhiêu, chúng là những sản phẩm của sự ngu dốt và nỗi sợ hãi, vốn là nơi cư ngụ của điều không biết cùng với những hư cấu gây kinh hãi. Tự do cá nhân là một ảo tưởng cao quý và đã từng có giá trị xã hội của nó; xã hội có thể đã xáo trộn lung tung nếu không có nó, đây là một công cụ cần thiết – một trong những thiết bị vĩ đại nhất của Lí trí hay Lịch sử đầy "xảo trá", hay của bất cứ sức mạnh vũ trụ nào đó khác mà chúng ta sùng bái. Thế nhưng một ảo tưởng dù có cao quý, hữu ích,

được biện minh về phương diện siêu hình, không thể thiếu được về mặt lịch sử thế nào chăng nữa, thì nó cũng vẫn là một ảo tưởng. Và thế thì trách nhiệm cá nhân và tri giác về sự khác biệt giữa những lựa chọn sai trái và đúng đắn, giữa điều ác độc có thể tránh được và sự không may mắn, chỉ đơn thuần là những triệu chứng bệnh, những bằng chứng về thói phù phiếm, về sự hiệu chỉnh không hoàn hảo của chúng ta, về tình trạng thiếu khả năng của con người đối mặt với sự thật. Chúng ta càng biết nhiều hơn, thì gánh nặng lựa chọn càng giảm nhẹ đi nhiều hơn; chúng ta tha thứ cho những người khác về những điều mà họ làm không thể tránh được, và chúng ta cũng tha thứ cho bản thân mình theo cùng chiều hướng đó. Ở những thời đại mà những lựa chọn có vẻ như đặc biệt khổ sở, khi những lí tưởng đang duy trì mạnh mẽ không thể dung hòa được với nhau, và những xung đột không thể ngăn chặn được nữa, thì những học thuyết như thế có vẻ như có tác dụng an ủi đặc biệt. Chúng ta tránh đi những tình thế lưỡng nan về đạo đức bằng cách phủ nhận tính hiện thực của chúng; và chúng ta nhìn chằm chằm về phía những toàn thể vĩ đại hơn để chúng phải chịu trách nhiệm thay cho chúng ta. Tất cả những gì chúng ta mất đi là một ảo tưởng, và cùng với nó là những xúc động đau đớn và dư thừa về phạm tội và ăn năn. Tự do nổi tiếng là đòi hỏi trách nhiệm, và đối với nhiều linh hồn đó là cội nguồn của thái độ hoan nghênh sự cứu trợ làm mất đi cả hai thứ, không phải bằng một hành động đê tiện đầu hàng nào đó mà bằng sự táo bạo ủầm tư suy ngẫm trong một tinh thần bình thản về những sự việc như

chúng phải là; vì đây đích thực là triết lí. Bằng cách đó chúng ta quy giản lịch sử thành một thứ vật lí học; chê trách dải thiên hà hay những tia gamma cũng không khác gì chê trách Thành Cát Tư Hãn hay Hitler. “Biết được tất cả tức là tha thứ được tất cả” hóa ra chẳng phải là thứ gì khác, mà chỉ là thứ điệp ngữ trùng ngôn (tautology) được bi kịch hóa lên thôi, như trong câu nói gây ấn tượng của A.J. Ayer96 (sử dụng trong một ngữ cảnh khác).

IV

Cho đến nay chúng ta đã nói về quan điểm cho rằng chúng ta không thể ca ngợi hay chê trách, bởi vì chúng ta biết – hay một ngày nào đó chúng ta sẽ biết, hay dù sao thì chúng ta cũng có thể biết – quá nhiều về chuyện đó. Do một nghịch lí lạ lùng mà một số người cũng đi đến lập trường y như thế, mặc dù họ giữ quan điểm tựa hồ như hoàn toàn đối nghịch lại lập trường ấy; họ cho rằng chúng ta không thể ca ngợi hay chê trách không phải vì chúng ta biết quá nhiều, mà vì chúng ta biết quá ít. Các nhà sử học thấm nhuần một cảm nhận khiêm nhường trước cơ hội và những khó khăn nơi nhiệm vụ của họ, cân nhắc tầm quan trọng nơi những yêu sách của con người và sự nhỏ bé nơi tri thức và phán xét của con người, [họ] nghiêm khắc cảnh báo chúng ta chống lại việc

lập ra những giá trị thiển cận của chúng ta, cứ như là có giá trị phổ quát và áp dụng những điều, nhiều nhất là đứng vững được cho một bộ phận nhỏ của nhân loại, trong một khoảng thời gian ngắn, ở một xó tầm thường nào đó của vũ trụ, [áp dụng những điều như thế] cho mọi sinh linh ở mọi nơi chốn và trong tất cả mọi thời gian. Những nhà hiện thực luận có tinh thần cứng cỏi chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa Marx và những nhà biện giải Kitô giáo, khác biệt nhau rất sâu sắc về quan điểm, về phương pháp, về những kết luận, thế nhưng họ đều thống nhất với nhau ở điểm này. Những người thứ nhất97 nói với chúng ta rằng những nguyên lí xã hội và kinh tế, mà ví dụ như những người Anh thời Victoria đã chấp nhận như cơ bản và vĩnh viễn, chỉ là những mối quan tâm của một cộng đồng ở một hòn đảo đặc thù, vào một thời điểm đặc biệt trong sự phát triển xã hội và thương mại của nó; những chân lí mà họ ràng buộc một cách giáo điều cho bản thân mình và cho những người khác và nhân danh chúng mà họ cảm thấy được biện minh trong hành động mà họ đã làm, [những chân lí ấy] chỉ là những nhu cầu nhất thời đang trôi qua về kinh tế hay chính trị và là những yêu sách ngụy trang như chân lí phổ quát, và chúng vang lên ngày càng trống rỗng hơn ở trong tai của các dân tộc khác có những mối quan tâm đối lập lại đang gia tăng, vì họ thấy mình thường xuyên là kẻ thua cuộc trong trò chơi mà luật chơi do phía mạnh hơn đặt ra. Rồi đến ngày bình minh rạng lên, khi đến lượt họ có được quyền lực đủ mạnh và đảo ngược tình thế, [họ] biến đổi giá trị đạo đức quốc tế, mặc dù một cách không có ý thức, để thích hợp với

họ. Chẳng có gì là tuyệt đối, các giá trị đạo đức biến thiên trong chốc lát giống như phân bố quyền lực: giá trị đạo đức thịnh hành bao giờ cũng là giá trị đạo đức của kẻ chiến thắng; chúng ta không thể đòi hỏi duy trì thang bậc công lí thậm chí giữa họ và những nạn nhân của họ, vì chính bản thân chúng ta cũng thuộc về phía này hay phía kia; *theo giả thuyết* (ex hypothesi) chúng ta không thể nhìn thế giới cùng lúc từ nhiều vị trí lợi thế khác nhau. Nếu chúng ta khăng khăng đòi phán xét những người khác dưới dạng thức những chuẩn mực nhất thời của chúng ta, thì chúng ta cũng không được phân đối quá nhiều, nếu họ, về phần mình, phán xét chúng ta dưới dạng thức các chuẩn mực của họ; nếu những người ra vẻ ta đây đạo đức hơn người trong chúng ta vội lên án những chuẩn mực ấy, thì những người đó cũng không có lí do nào tốt hơn là nói rằng những chuẩn mực ấy không phải là những chuẩn mực của chúng ta.

Một số người trong những đối thủ theo Kitô giáo của họ, xuất phát từ những giả thiết rất khác biệt, nhìn thấy con người như những sinh linh yếu ớt đang mò mẫm trong bóng tối, chỉ biết đôi chút về những sự vật xảy ra thế nào, hay trong lịch sử điều gì dứt khoát gây nên điều gì, và mọi chuyện đã có thể biến đổi thế nào, ngoại trừ những sự kiện hay tình thế khó nhận thấy được, không có dấu vết. Họ tranh cãi rằng con người thường tìm cách làm những điều đúng đắn theo ánh sáng soi rọi hiểu biết của họ, nhưng ánh sáng ấy lại lờ mờ, mờ nhạt đến mức sự rọi sáng để lộ ra những phương diện rất

khác nhau về cuộc sống cho những người quan sát khác nhau. Cho nên những người Anh đi theo những truyền thống riêng của họ, những người Đức tranh đấu cho sự phát triển những truyền thống của mình, người Nga thay đổi đột ngột với truyền thống của họ và truyền thống của những dân tộc khác; và kết quả thường đẫm máu, đau khổ tràn lan, sự tàn phá những gì có giá trị cao nhất trong những nền văn hóa khác nhau vốn đang rơi vào đụng độ đầy bạo lực. Con người dự tính, nhưng thói độc ác và phi lí ở trong con người – một sinh linh mỏng manh, sinh ra để đau buồn – phải chịu trách nhiệm về nhiều thảm họa xảy ra. Những thảm họa này ắt phải có do bản thân "tình trạng khó xử của con người", như nhà sử học xuất sắc theo Kitô giáo Herbert Butterfield98 định danh – vấn đề ở chỗ con người thường hay tưởng mình là khá đạo đức, nhưng lại không hoàn hảo và bị bắt buộc cứ phải như vậy do tội lỗi tổ tông, ngu dốt, hấp tấp, vênh váo, vị kỉ, lầm lạc, gây hại không chủ tâm, phá hủy những thứ định cứu rỗi, củng cố những thứ định phá hủy. Nếu giả sử chúng ta hiểu biết nhiều hơn, có lẽ chúng ta đã có thể làm tốt hơn, thế nhưng trí tuệ của chúng ta bị giới hạn. Đối với Butterfield, nếu tôi hiểu đúng ông ta, "tình trạng khó xử của con người" là sản phẩm của tương tác phức tạp giữa vô số những yếu tố mà chỉ một số ít yếu tố ấy là được biết, số yếu tố có thể kiểm soát được còn ít hơn nữa, số những yếu tố khó nhận biết được là lớn hơn nhiều. Cho nên điều tối thiểu chúng ta có thể làm, ấy là thừa nhận điều kiện của chúng ta với thái độ khiêm nhường thích đáng, và vì chúng ta bị lôi cuốn vào bóng tối chung, một số ít

trong chúng ta loạng choạng trong đó hướng đến mục đích to lớn hơn những người khác (ít nhất trong phối cảnh của toàn thể lịch sử con người), chúng ta phải thực hành sự hiểu biết và lòng nhân đức. Điều tối thiểu chúng ta có thể làm trong tư cách các nhà sử học, ấy là nói thật cẩn trọng không vượt quá những điều chúng ta được quyền nói, ấy là phải đình chỉ việc phán xét; không ca ngợi cũng không chê trách; vì rằng bằng chứng luôn luôn là không đủ, và thủ phạm bị buộc tội giống như những người đi bơi bị mắc kẹt trong dòng nước giao nhau và xoáy nước ở bên ngoài sự kiểm soát của anh ta.

Hình như một triết thuyết không phải khác lắm có thể được tìm thấy trong những trước tác của Tolstoy, của những người bi quan và những nhà tu hành tĩnh tịch khác, có tính tôn giáo và phi tôn giáo. Đối với những người này, đặc biệt là những người bảo thủ nhất trong họ, cuộc đời là một dòng chảy chuyển động theo một hướng nhất định, hay có lẽ là một đại dương không có thủy triều, thi thoảng bị khuấy động bởi những cơn gió nhẹ. Số lượng những yếu tố khiến cho nó là như vậy, thì rất lớn, thế nhưng chúng ta chỉ biết được rất ít những yếu tố ấy. Do đó, tìm cách biến cải những sự vật một cách căn bản dưới dạng tri thức của chúng ta là không hiện thực, thường đi đến chỗ phi lí. Chúng ta không thể kháng cự lại dòng chảy trung tâm vì nó mạnh hơn chúng ta nhiều, chúng ta chỉ có thể điều chỉnh cánh buồm theo gió và tránh va chạm với những tổ chức to lớn cố định ở thế giới của chúng ta, [tránh va chạm] với những định luật vật lí và sinh học của

nó, và những tổ chức to lớn của con người với gốc rễ ăn sâu vào quá khứ – những đế chế, những Giáo hội, những niềm tin đã được sắp xếp và những tập quán của loài người. Vì nếu chúng ta kháng cự lại những thứ ấy, con tàu nhỏ của chúng ta sẽ bị đắm chìm và chúng ta mất mạng sống của mình chẳng vì mục đích gì. Sự sáng suốt nằm ở việc tránh được những tình huống mà ở đó chúng ta có thể bị lật thuyền, bằng cách sử dụng gió thổi thật khéo léo như có thể, sao cho chúng ta có thể kéo dài thời gian của riêng chúng ta, bảo tồn được di sản của quá khứ, và không vội vã hướng về một tương lai mà nó sẽ đến khá sớm và có thể còn tăm tối hơn cái hiện tại u sầu. Theo quan điểm này thì chính là tình trạng khó xử của con người – tình trạng bất cân xứng giữa bản thiết kế rộng lớn bao la của chúng ta và những phương tiện yếu ớt của chúng ta – chính nó phải chịu trách nhiệm cho phần lớn những đau khổ và bất công trên thế giới. Nếu không *có trợ* giúp, nếu không có ân huệ thánh thần, hoặc hình thức này hay hình thức kia của sự can thiệp thần thánh, thì trong bất cứ tình huống nào chúng ta cũng sẽ không thành công. Vậy chúng ta hãy khoan dung, nhân từ, và thấu hiểu và tránh hành động điên rồ trong việc kết tội phía bên này hay phía bên kia, là những hành động sẽ phơi bày chúng ta cho tiếng cười nhạo hay sự thương hại của những thế hệ sau. Vậy chúng ta hãy cố nhận ra được những gì chúng ta có thể – đường nét phác họa nào đó của một khuôn mẫu – trong hình bóng của quá khứ, vì ngay cả chuyện này chắc cũng đủ khó khăn rồi.

Theo một nghĩa quan trọng, tất nhiên những nhà hiện thực đang sôi sục và những người bi quan theo Kitô giáo đều có lí. Thói ưa bắt lỗi, thói tố cáo trả đũa, thói mù quáng đạo đức hay cảm xúc đối với lối sống và quan điểm cũng như đối với tình trạng phức tạp khó xử của những người khác, thói cuồng tín trí tuệ và đạo đức, [những thứ đó] đều là những tật xấu trong việc viết lịch sử cũng như trong cuộc sống. Chắc chắn Gibbon và Michelet, Macaulay và Carlyle, Taine và Trotsky (chỉ nhắc đến những người đã chết nổi tiếng) quả có thử thách lòng kiên nhẫn của những người không chấp nhận quan điểm của họ. Mặc dù vậy, sự hiệu chỉnh này đối với sự thiên vị giáo điều, giống như sự hiệu chỉnh đối lập lại, học thuyết về thiên kiến không tránh khỏi bằng cách chuyển đổi trách nhiệm lên sự yếu ớt và ngu dốt của con người, và đồng nhất hóa bản thân tình trạng khó xử của con người như một yếu tố trung tâm tối hậu trong lịch sử con người, [những thứ này] rốt cuộc theo một con đường khác dẫn chúng ta đến chính cùng một lập trường, giống như học thuyết nói rằng biết tất cả là tha thứ tất cả; chỉ có điều đối với những người này nó được thay bằng công thức nói rằng biết càng ít thì chúng ta càng ít có lí do để chê trách; vì tri thức chỉ có thể dẫn đến hiểu rõ hơn về chuyện những mong ước của con người hay thậm chí ngay cả những khát khao không ý thức của họ đóng một vai trò nhỏ bé đến thế nào trong đời sống của hoàn vũ, từ đó bộc lộ ra tính phi lí của việc đặt trách nhiệm nghiêm khắc lên vai của

những cá nhân, hoặc là của các giai cấp, hay các Nhà nước, hay các quốc gia.99

Hai tình tiết phát triển tư tưởng riêng rẽ được bao hàm trong lời bào chữa hiện đại vì một nỗ lực hơn nữa trong việc thấu hiểu, và vì những cảnh báo hợp thời trang chống lại thói ưa bắt lỗi, thói răn dạy đạo đức, viết sử thiên vị. Trước hết có quan điểm cho rằng các cá nhân và các nhóm người luôn luôn, hay ít nhất cũng thường hay như thế hơn là không, nhằm vào việc đạt được những gì họ khao khát; nhưng do ngu dốt hay yếu ớt, hay do tính phức tạp của thế giới mà sự thấu hiểu cũng như tài khéo léo của con người không thể hiểu được hay kiểm soát được thật đầy đủ, do đó mà họ cảm nhận và hành động theo một cung cách khiến cho kết quả rất thường xuyên lại là thật tai hại cho cả họ lẫn cho những người khác, khiến họ bị mắc kẹt trong tình trạng khó xử chung của con người. Nhưng vẫn chỉ có bản thân tình trạng khó xử của con người, tính bất toàn của con người, là bị chê trách nhiều nhất cho kết quả đó, chứ không phải là những mục đích của con người. Sau nữa, có luận đề tiếp theo cho rằng trong khi định giải thích những tình huống lịch sử và phân tích chúng, tháo gỡ những ngọn nguồn của chúng và vạch ra những hậu quả của chúng, và tất nhiên từ đó xác định được trách nhiệm về phần tử này hay phần tử kia trong tình huống, nhà sử học, dù có tách mình ra, sáng suốt, tỉ mỉ, điềm tĩnh vô tư đến đâu, dù có tài hình dung bản thân mình ở trong địa vị của những người khác khéo đến đâu, thì vẫn phải đối diện với một mạng

lưới các sự kiện thật quá nhỏ bé, liên quan đến những mối liên kết hết sức dày đặc và quá phức tạp, khiến cho sự ngu dốt của anh ta bao giờ cũng phải có sức nặng vượt quá xa tri thức của anh ta. Hệ quả là phán xét của anh ta, đặc biệt là phán xét đánh giá, luôn luôn phải dựa trên những dữ liệu không đầy đủ; và nếu anh ta có thành công trong việc rọi được chút ít ánh sáng vào một góc nhỏ nào đó của một khuôn mẫu phức tạp rộng bao la của quá khứ, thì anh ta đã làm được một việc mà bất cứ con người nào từ xưa tới nay có thể hi vọng làm được. Những khó khăn của việc gỡ rối ngay cả một phần nhỏ của chân lí lớn lao đến nỗi, nếu anh ta là một người thực hành trung thực và nghiêm chỉnh, chẳng bao lâu anh ta sẽ nhận ra được mình còn ở xa đến đâu trong vị trí của người răn dạy đạo đức; hệ quả là ca ngợi và chê trách, như các nhà sử học và các nhà báo vẫn làm thật dễ dàng và lém lỉnh đến thế, đều là quá tự tin, ngớ ngẩn, vô trách nhiệm và không chính đáng.

Luận đề thoạt nhìn đã thấy là rất nhân bản và thuyết phục này100, tuy nhiên lại là hai chứ không phải một. Một luận đề, ấy là nói rằng con người dự tính, nhưng hậu quả lại thường rất hay ở bên ngoài sự kiểm soát hoặc bên ngoài khả năng tiên đoán hay ngăn ngừa của anh ta; nói rằng vì các động cơ của con người ít khi có ảnh hưởng quyết định đến tiến trình thực sự của các sự kiện, nên chúng phải không đóng vai trò lớn nào trong tường thuật của nhà sử học; và nói rằng vì công việc của nhà sử học là khám phá và miêu tả những gì đã xảy

ra, như thế nào và tại sao, nếu anh ta cho phép những ý kiến đạo đức của anh ta về tính cách và động cơ của con người – những thứ ít tác động đến tất cả các yếu tố lịch sử – làm méo mó những diễn giải của anh ta, bằng cách ấy anh ta thổi phồng tầm quan trọng của chúng vì những lí do thuần túy chủ quan hay mang tính tâm lí. Vì đề cập đến những gì có thể là quan trọng như *tự thân nó* (eo ipso) có ảnh hưởng lịch sử, nên như thế tức là bóp méo các sự kiện. Đó là một lập trường hoàn toàn rõ ràng. Một luận đề khác, rất khác biệt với lập trường đó, ấy là cho rằng tri thức của chúng ta không bao giờ là đủ để biện minh cho chúng ta trong việc xác định trách nhiệm, nếu có thứ gì đó thực sự là thế. Một hữu thể toàn thức (nếu đó là ý kiến có thể giữ được) ắt có thể làm điều đó, nhưng chúng ta không thấu suốt mọi việc, và những quy kết của chúng ta vì vậy là quá tự tin một cách phi lí; nhận biết được điều này và cảm thấy một mức độ thích đáng tính khiêm nhường, ấy là khởi đầu của sự sáng suốt về lịch sử.

Rất có thể cả hai luận đề ấy đều là đúng. Và tiếp đó, có thể cả hai đều nảy sinh từ cùng một loại kết án bi quan về sự yếu ớt, sự mù quáng và thiếu hiệu quả của con người cả trong suy nghĩ và hành động. Mặc dù vậy, những quan điểm u buồn đó là hai chứ không phải một: luận đề thứ nhất là một luận cứ lấy từ tính thiếu hiệu quả, luận đề thứ hai lấy từ sự ngu dốt; và hoặc giả một cái có thể đúng còn cái kia là sai. Hơn thế nữa, không luận đề nào có vẻ phù hợp với niềm tin chung, cũng không luận đề nào phù hợp với thực hành của những người

bình thường hay những nhà sử học bình thường; mỗi luận đề đều có vẻ khả tín và không khả tín theo một cách riêng nào đó, và mỗi luận đề đều xứng đáng được bảo vệ hay bác bỏ. Tuy nhiên, ít nhất cũng có một ngụ ý chung cho cả hai: trách nhiệm cá nhân trong cả hai học thuyết đều bị làm cho tan biến mất. Chúng ta không thể tán thưởng mà cũng không thể chê trách các cá nhân hay các nhóm người, bởi vì họ không thể tự mình chủ động được (và tất cả tri thức đều là một sự thấu hiểu gia tăng thật chính xác về điều này), hoặc trái lại là bởi chúng ta biết quá ít nên chẳng biết được cả phía này lẫn phía đối lập lại nó. Nhưng nếu thế thì – chắc chẳn phải suy ra điều này – chúng ta cũng không thể đưa ra những cáo buộc về dạy đời hay thiên vị chống lại những nhà sử học có thiên hướng ca ngợi và chê trách, vì tất cả chúng ta đều ở trên cùng một con tàu, và chẳng có một chuẩn mực nào có thể được gọi là khách quan cao hơn bất kì chuẩn mực nào khác. Vì theo quan điểm này thì "khách quan" có nghĩa đối với cái gì? Chúng ta có thể sử dụng chuẩn mực gì để đo mức độ của nó? Rõ ràng là không có "siêu-chuẩn mực" nào có thể tồn tại để so sánh toàn bộ thang bậc giá trị, vốn là thứ bản thân nó được dẫn xuất chẳng từ một tập hợp niềm tin nào, chẳng từ một nền văn hóa nào. Tất cả những thử nghiệm như thế phải mang tính nội tại, giống như luật lệ của một nhà nước chỉ áp dụng riêng cho các công dân của nó. Vụ kiện chống lại ý niệm về tính khách quan lịch sử giống như vụ kiện chống lại luật pháp quốc tế hay đạo đức quốc tế: nó không tồn tại. Hơn thế nữa, chính ý niệm này là vô nghĩa, bởi vì những chuẩn mực tối hậu là thứ chúng ta

đo lường sự vật bằng chúng, và từ bản thân định nghĩa chúng không thể bị đo lường dưới dạng thức của bất cứ cái gì khác.

Chuyện này quả thật là gậy ông đập lưng ông. Vì rằng tất cả các chuẩn mực đều bị tuyên bố là tương đối, nên chê trách về tính thiên vị hay dạy đời trong lịch sử, và bảo vệ chúng, hóa ra tự thân những việc này cũng là bày tỏ những thái độ không thể được bảo vệ hay lên án một cách hợp lí vì thiếu một siêu-chuẩn mực. Tất cả mọi thái độ hóa ra đều phải là trung lập về đạo đức; thế nhưng ngay cả bản thân điều này cũng không thể phát biểu ra được, vì rằng điều ngược lại với tuyên ngôn này cũng không thể bác bỏ. Vậy là chẳng có gì về tài này có thể phát biểu được hết. Chắc chắn đây là một *phép diễn dịch đưa đến sự phi lí* (reductio ad absurdum) về toàn bộ lập trường. Sai lầm đây tai họa phải ẩn giấu ở đâu đó trong luận cứ của trường phái chống lại răn dạy đạo đức.101

Chúng ta hãy thử xem xét những suy nghĩ bình thường của những người bình thường về đề tài này. Trong những hoàn cảnh bình thường, chúng ta không cảm thấy mình nói ra điều gì đó nguy hiểm hay khả nghi, nếu chúng ta đánh giá giá trị nghệ thuật quản lí nhà nước của Cromwell, hay nếu chúng ta miêu tả Pasteur như một người làm việc thiện cho loài người hay chê trách các hành động của Hitler. Chúng ta cũng không cảm thấy mình đang nói ra điều gì đó kì quặc, nếu chẳng hạn chúng ta xác nhận rằng, Belloc hay Macaulay có vẻ như không áp dụng cùng một chuẩn mực về sự thật khách quan, hay là áp dụng những chuẩn mực ấy không được vô tư như là Ranke,

hay Creighton, hay Elie Halévy102 chẳng hạn. Chúng ta đang làm chuyện gì trong khi nói ra những điều ấy? Chẳng phải chúng ta đơn thuần đang nói rằng chúng ta đồng ý với những kết luận của Ranke hay với giọng điệu chung của Halévy, rằng những thứ đó hợp với sở thích của chúng ta hơn, làm chúng ta hài lòng hơn (do nhãn quan và tính khí của riêng chúng ta) so với giọng điệu và những kết luận của Macaulay hay Belloc? Nếu có một vẻ trách móc rõ ràng trong đánh giá của chúng ta, chẳng hạn như đối với những chính sách của Cromwell hay tường thuật của Belloc về những chính sách ấy, thì điều đó cũng không có gì hơn là một chỉ dẫn cho thấy chúng ta không thiện cảm với người này hay người kia trong họ, những lí tưởng đạo đức hay trí tuệ của chúng ta khác với những lí tưởng mà chúng ta cho là của họ, không có chỉ dẫn nói lên rằng chúng ta cho là họ đã có thể, hay thậm chí họ nên hành động khác đi, chẳng phải thế hay sao? Và nếu quả thật chúng ta có ngụ ý rằng hành vi của họ đã có thể, hay nên là khác đi, thì đó chỉ đơn thuần là triệu chứng bệnh của tình trạng thiếu khả năng tâm lí của chúng ta để nhận ra rằng họ đã không thể (vì không có chuyện đang không thể) hành động khác đi được, chẳng phải thế hay sao? Với ngụ ý tiếp theo cho rằng hẳn là văn minh hơn nếu không nói ra những điều như thế, mà phải nhớ rằng tất cả chúng ta đều bị lừa dối như nhau, hay hầu như là như nhau, và cũng phải nhớ thêm rằng trách nhiệm đạo đức là một huyền thoại tiền khoa học, rằng cùng với sự gia tăng tri thức và sử dụng thật kĩ càng và thích hợp hơn ngôn ngữ "cáo buộc về giá trị" cũng như những ý kiến trá

ngụy về tự do của con người mà ngôn ngữ cáo buộc dựa vào đó, [nếu được như vậy] thì có thể hi vọng trách nhiệm đạo đức sẽ biến mất khỏi từ vựng của những con người được khai sáng, ít nhất cũng trong những phát biểu công cộng, chẳng phải thế hay sao? Bởi vì tôi thấy hình như điều này suy ra trực tiếp từ những học thuyết được phác họa ở trên. Tất định luận, dù là từ tâm hay ác tâm, cũng không ít hơn quan điểm cho rằng những phán xét đạo đức của chúng ta trở thành phi lí hoặc là vì chúng ta biết quá nhiều, hoặc là vì chúng ta biết quá ít, [tất cả những thứ đó] đều dẫn đến điều này. Đây là một quan điểm trong những hình thức khác nhau của nó vốn đã được giữ bởi nhiều nhà tư tưởng văn minh và mẫn cảm, đặc biệt là vào thời nay. Mặc dù vậy, nó dựa trên những niềm tin về thế giới và về những con người mà chúng ta thật khó chấp nhận; những niềm tin ấy là không khả tín vì chúng làm cho những phân biệt cơ bản mà tất cả chúng ta đều rút ra – những phân biệt tất yếu được phản ánh trong sử dụng ngôn ngữ hằng ngày của chúng ta, [những phân biệt ấy] trở thành bất hợp pháp. Nếu giả sử những niềm tin ấy là chân lí, hẳn sẽ có quá nhiều thứ chúng ta chấp nhận không tra vấn, hóa ra lại là cảm nhận trá ngụy. Những nghịch lí ấy vẫn được thúc ép thuyết phục chúng ta, mặc dù không có bằng chứng mạnh mẽ nào hay luận cứ logic nào bắt chúng ta phải tiếp thu chúng.

Một phần của chính cái khuynh hướng ấy là xác nhận rằng, ngay cả nếu như không hi vọng thoát hoàn toàn khỏi việc răn dạy đạo đức ở thế giới này đi nữa (vì tất cả mọi người đều tất

yếu sống và suy nghĩ bằng những chuẩn mực riêng khác nhau về đạo đức hay thẩm mĩ hay tôn giáo), thì trong việc viết sử cũng cần phải cố gắng dập đi những khuynh hướng đó. Trong tư cách những nhà sử học, nghĩa vụ của chúng ta chỉ là miêu tả và giải thích, chứ không phải là tuyên án. Chúng ta được bảo rằng nhà sử học không phải là quan tòa mà là cảnh sát điều tra; nhà sử học cung cấp bằng chứng, và độc giả, vốn không có trách nhiệm chuyên môn của một chuyên gia, có thể tùy thích đưa ra những ket luận đạo đức của mình. Như một lời cảnh báo chung chống lại việc biến lịch sử thành răn dạy đạo đức, điều này khá là đúng lúc, nhất là vào những thời buổi cảm xúc thiên vị phe phái đang gay gắt. Thế nhưng không được diễn giải điều này theo nghĩa đen. Vì nó trông cậy vào một sự tương đồng trá ngụy với một vài môn khoa học tự nhiên chính xác hơn. Trong những môn khoa học này tính khách quan mang ý nghĩa đặc thù. Có nghĩa là những phương pháp và tiêu chuẩn thuộc loại được định nghĩa chính xác ít hay nhiều, [những thứ đó] phải được sử dụng hết sức thận trọng; tức là bằng chứng, những luận cứ, những kết luận đều được diễn đạt trong thuật ngữ đặc thù được tạo ra hay được sử dụng nhằm mục đích chuyên biệt của mỗi môn khoa học, và không có (hay hầu như không có) sự xâm nhập nào của những xem xét hay những khái niệm hay những phạm trù không liên quan, tức là những thứ phải bị loại ra một cách riêng biệt bởi những chuẩn tắc của môn khoa học được đề cập tới.

Tôi không dám chắc môn lịch sử có thể được gọi hữu ích là môn khoa học hay không, nhưng chắc chắn đây không phải là môn khoa học theo nghĩa đó. Vì nó sử dụng ít, nếu như có chút nào, những khái niệm hay những phạm trù đặc biệt riêng cho bản thân nó. Những toan tính tạo ra mạng lưới đặc thù của các khái niệm và kĩ năng chuyên biệt dành riêng cho môn lịch sử103 đã được chứng tỏ là vô bổ, vì chúng hoặc là miêu tả sai – sơ đồ hóa quá đáng – trải nghiệm của chúng ta, hoặc là cảm thấy chúng không cung cấp được những giải đáp cho các câu hỏi của chúng ta. Chúng ta có thể kết tội các nhà sử học về sự thiên vị, hay thiếu chính xác, hay ngớ ngẩn, hay thiếu trưng thực, giống như chúng ta có thể kết tội lẫn nhau về những thói xấu ấy trong giao tiếp bình thường của chúng ta; và chúng ta có thể ca ngợi họ vì những đức hạnh tương ứng; và thường là cũng với cùng một mức độ công bằng và hợp lẽ. Thế nhưng cũng đúng như ngôn ngữ bình thường của chúng ta sẽ trở nên bị bóp méo ghê gớm bởi một nỗ lực có ý thức loại bỏ đi thành tố cơ bản nào đó – chẳng hạn như loại bỏ bất cứ thứ gì chịu trách nhiệm xa xôi đến truyền tải các phán xét giá trị, những thái độ bình thường khó nhận ra được về đạo đức và tâm lí – và chính vì điều này không bị xem là thiết yếu để gìn giữ đôi chút bình thường về tính khách quan, không thiên vị và chính xác mà chúng ta nên coi trọng, cho nên, cũng vì lí do này, không cần phải có sự chữa trị căn bản nào để gìn giữ đôi chút vừa phải những phẩm chất đó trong việc viết sử. Có một ý nghĩa nhất định trong đó một nhà vật lí

có thể ở mức độ cao nói năng với tiếng nói khác nhau trong tư cách nhà vật lí và trong tư cách con người; mặc dù ngay cả ở đây cũng không có ranh giới rõ ràng và tuyệt đối giữa hai từ vựng ngôn ngữ. Có thể rằng điều này cũng đúng ở mức độ nào đó đối với các nhà kinh tế học hay tâm lí học. Nó nhanh chóng trở nên không còn đúng bao nhiêu nữa, khi chúng ta bỏ lại môn toán học ở phía sau, ví dụ như môn cổ tự học, hay lịch sử khoa học, hay nghe buôn bán len; và chuyện trở nên nguy hiểm hay gần như phi lí, khi đòi hỏi điều đó ở các nhà sử học về xã hội hay chính trị, dù cho các kĩ năng thích đáng có khéo léo đến đâu, dù có chuyên nghiệp đến đâu, dù có nghiêm ngặt đến đâu. Môn lịch sử không đồng nhất với văn chương tưởng tượng, nhưng nó chắc chắn không thoát khỏi những gì mà trong môn khoa học tự nhiên ắt phải bị lên án một cách đúng lẽ như mang tính chủ quan không biện bạch được, hay thậm chí là mang tính trực cảm theo nghĩa thường nghiệm của thuật ngữ. Ngoại trừ dựa trên giả định cho rằng môn lịch sử phải xử lí với những con người như là với những đối tượng vật chất ở trong không gian – nói vắn tắt là phải như nhà nghiên cứu hành vi luận – thì phương pháp của môn lịch sử cũng khó mà có thể đồng nhất được với những chuẩn mực của một môn khoa học chính xác104. Tôi thấy hình như sự cầu khẩn các nhà sử học dập đi ngay cả mức độ tối thiểu của sự thấu hiểu và đánh giá về đạo đức và tâm lí liên quan đến việc xem con người như những sinh linh có những mục đích và động cơ (chứ không phải đơn thuần là những yếu tố nhân quả trong quá trình của các sự kiện), [sự cầu khẩn ấy]

nảy sinh từ sự nhầm lẫn về mục đích và phương pháp của những nghiên cứu về con người với những mục đích và phương pháp của khoa học tự nhiên. Môn lịch sử thuần túy miêu tả, hoàn toàn không có nhân vật, vẫn là một điều tưởng tượng của lí thuyết trừu tượng, một phản ứng bị thổi phồng đối với thói đạo đức giả và tính phù phiếm của những thế hệ trước.

V

Tất cả các phán xét, và chắc chắn là tất cả những phán xét liên quan đến các sự kiện, đều dựa trên – chứa đựng – những khái quát hóa, dù là sự kiện hay giá trị hoặc là cả hai, và có thể chẳng có nghĩa gì ngoại trừ ở dưới dạng thức của những khái quát hóa như thế. Sự thật hiển nhiên này tuy vậy vẫn có thể dẫn đến những điều lầm tưởng kinh khủng, khi mà tự bản thân nó còn chưa gây ngạc nhiên. Vì thế một số trong những truyền nhân của Descartes, vốn giả định rằng bất cứ thứ gì là chân lí thì phải có khả năng hiện hữu (ít nhất cũng về nguyên tắc), được trình bày dưới hình thức những khái quát hóa khoa học (tức là ít nhất cũng rõ ràng một cách gần như-toán học hay toán học) [họ] kết luận, giống như Comte và các môn đệ của ông đã làm, rằng những khái quát hóa không tránh khỏi trong các phán xét lịch sử

phải có khả năng được phát biểu sao cho y hệt như là các định luật xã hội học khả dĩ chứng minh được; trong khi ấy các đánh giá, nếu chúng không thể được trình bày dưới dạng thức như thế, phải bị đẩy xuống một nhà kho "chủ quan" nào đó, như là những đồ lặt vặt mang tính "tâm lí", như là những biểu hiện thái độ thuần túy cá nhân, những đồ dư thừa phi khoa học, về nguyên tắc có thể bị loại bỏ hoàn toàn, và phải giữ ở thật xa như có thể, khỏi vương quốc khách quan, vốn là nơi chúng không có chỗ ở đó. Bất cứ khoa học nào (chúng ta được mời gọi tin vào điều này) sớm muộn gì cũng phải giũ sạch bản thân khỏi những gì, nhẹ nhất là những thứ không thích hợp, tệ nhất là những vật cản trở, để cho tầm nhìn được sáng rõ.

Quan điểm này nảy sinh từ chính sự quyến rũ có thể hiểu được với thái độ "trung lập" về đạo đức của các nhà khoa học tự nhiên, và từ nỗi khao khát ganh đua với họ trong những lĩnh vực khác. Thế nhưng quan điểm này dựa trên một sự tương đồng trá ngụy. Vì rằng những khái quát hóa của các nhà sử học khác biệt với những khái quát hóa của các nhà khoa học ở chỗ những đánh giá mà họ bao hàm, dù là đạo đức hay chính trị, thẩm mĩ hay thuần túy lịch sử (như họ thường vẫn cho là thế), [những đánh giá ấy] mang tính bản chất nội tại và không phải như trong các khoa học là mang tính bản chất ngoại tại, trong quan hệ với chủ thể [nghiên cứu]. Nếu tôi là một nhà sử học và muốn giải thích những nguyên nhân của cuộc đại Cách mạng Pháp, lẽ tự nhiên tôi

phải giả định xem những xác nhận chung nhất định nào đó là đúng. Tôi cũng giả định như thế rằng tất cả những định luật vật lí thông thường được thừa nhận về thế giới bên ngoài là áp dụng được. Tôi cũng giả định rằng tất cả mọi người, hay phần đông mọi người, đều có nhu cầu và có ý thức tìm kiếm thực phẩm, áo quần, nơi cư trú, một mức độ bảo hộ nào đó đối với con người cá nhân của họ, và những phương tiện tiếp nhận những nỗi bất bình của họ được lắng nghe hay được phản hồi lại. Có thể tôi giả định điều gí đó đặc thù hơn, ấy là những người đạt được mức độ nào đó về của cải hay sức mạnh kinh tế sẽ không chịu bằng lòng mãi với việc không có quyền chính trị hay danh phận xã hội; hoặc là người ta luôn là nạn nhân của những đam mê khác nhau – tham lam, ghen tị, ham quyền lực; hoặc là có một số người tham vọng, tàn nhẫn, xảo trá hay cuồng tín hơn những người khác; và v.v. Đây là những giả định về trải nghiệm chung; một số giả định có thể sai; một số bị thổi phồng lên, một số là lầm lẫn, hay không áp dụng được cho những tình huống được xem xét. Ít có những giả định trong số đó khả dĩ phát biểu được dưới hình thức những giả thuyết của khoa học tự nhiên; những giả định có thể thử nghiệm bằng thí nghiệm quyết định thì lại còn ít hơn nữa, vì rằng chúng thường không đủ sáng tỏ và sắc nét và được định nghĩa chính xác, nên không có khả năng được tổ chức lại trong một cấu trúc hình thức cho phép suy luận ra nhau hay loại trừ lẫn nhau, và hệ quả là không thể xử lí theo logic chặt chẽ hay dùng toán học. Hơn thế nữa: nếu quả thật chúng chứng minh được khả năng phát biểu như vậy, thì

chúng sẽ mất đi một phần tính hữu ích của chúng; những mô hình lí tưởng hóa của kinh tế học (không kể đến những mô hình như thế trong vật lí học hay sinh lí học) sẽ có ứng dụng hạn hẹp trong nghiên cứu hay miêu tả lịch sử. Những môn học không chính xác này phụ thuộc ở một mức độ nhất định về tính cụ thể, sự mập mờ, nhập nhằng, tính chất gợi ý, sinh động và v.v. vốn bao hàm trong những đặc tính của ngôn ngữ lí lẽ thông thường và ngôn ngữ của văn chương cũng như của những chuyên ngành nhân văn. Mức độ và thể loại của sự chính xác hiển nhiên phụ thuộc vào ngữ cảnh, lĩnh vực, và vấn đề chủ thể; những quy tắc và phương pháp của môn đại số dẫn đến những điều phi lí nếu được áp dụng vào trong nghệ thuật, chẳng hạn như tiểu thuyết, vốn là thứ có những chuẩn mực chính xác riêng biệt kinh khủng. Những phương pháp rèn luyện chính xác của Racine hay Proust đòi hỏi thiên tài ở mức độ lớn và thật đáng ca ngợi đối với trí tuệ (cũng như sức tưởng tượng) của loài người, giống như các phương pháp rèn luyện của Newton hay Darwin hay Hilbert105, thế nhưng những thể loại phương pháp ấy (ở đây không có giới hạn lí thuyết về số lượng của chúng) không thể hoán đổi cho nhau. Chúng có thể có quá ít những thứ có thể học hỏi lẫn nhau; Stendhal có thể học hỏi được điều gì đó ở những nhà văn Ấn tượng thế kỉ 18, hay những *Nhà tư tưởng* (Ideologues) cùng thời với ông, hay từ *Bộ luật Napoléon.* Thế nhưng khi Zola dự tính thật nghiêm chỉnh về khả năng của một "tiểu thuyết thử nghiệm" theo nghĩa đen, đặt nền tảng trực tiếp trên những kết quả của phương pháp và các kết luận khoa học, và được kiểm

soát bởi chúng, thì ý tưởng chủ yếu vẫn là thai nhi chết lưu, giống như tiểu thuyết tập thể của những lí thuyết gia cộng sản Nga thời sơ kì cũng vẫn là như vậy vì những lí do tương tự: và không phải là vì chúng ta không (vẫn chưa) biết đủ số lượng những sự kiện (hay định luật), mà bởi vì những khái niệm liên quan trong các thế giới được miêu tả bởi các tiểu thuyết gia (hay các nhà sử học) không phải là những khái niệm được tinh chế nhân tạo của những mô hình khoa học – những thực thể được lí tưởng hóa mà các định luật tự nhiên được phát biểu dưới dạng thức của chúng – mà là những khái niệm có nội dung phong phú hơn nhiều, nhưng ít đơn giản và hợp lí về logic trong cấu trúc hơn.

Tất nhiên có một số tác động qua lại giữa một "bức tranh thế giới" nhất định mang tính khoa học và những quan điểm về cuộc đời theo ý nghĩa thông thường của từ ngữ này; cái thứ nhất có thể gây ra những thôi thúc mãnh liệt cho cái sau. Các nhà văn như H.G. Wells hay Aldous Huxley hẳn đã không miêu tả (hay bị hiểu lầm thật quá đáng) cả cuộc sống xã hội lẫn cuộc sống cá nhân như đôi khi các ông đã làm, nếu giả sử các ông đã không bị ảnh hưởng bởi các môn khoa học tự nhiên đến mức độ thái quá vào thời của mình. Thế nhưng ngay cả những nhà văn như các ông cũng không thực sự diễn dịch bất cứ điều gì từ những khái quát hóa khoa học; cũng không sử dụng trong các trước tác của mình bất cứ thứ gì có vẻ giống các phương pháp khoa học thật sự; vì điều này không thể làm ở bên ngoài lĩnh vực thích đáng của nó mà lại

không trở thành hoàn toàn phi lí. Mối quan hệ của các khoa học với việc viết sử là phức tạp và gần gũi: nhưng chắc chắn không phải là đồng nhất hay thậm chí tương tự. Phương pháp khoa học là không thể thiếu trong những bộ môn, chẳng hạn như cổ tự học, nghiên cứu văn khắc, hay khảo cổ học, hay kinh tế học, hay trong những hoạt động hỗ trợ cho môn lịch sử, cung cấp cho nó bằng chứng và giúp giải quyết những vấn đề đặc thù. Tuy nhiên, những gì mà các bộ môn ấy thiết lập không bao giờ là đủ để cấu thành một tự sự lịch sử. Chúng ta chọn lựa những sự kiện hay những nhân vật nhất định vì chúng ta tin rằng chúng có mức độ đặc biệt về "ảnh hưởng", hay "quyền lực", hay tầm quan trọng. Những thuộc tính ấy thường không đo lường định lượng được, cũng không thể biểu tượng hóa theo thuật ngữ của một khoa học chính xác hay thậm chí bán chính xác. Nhưng chúng cũng không thể bị trừ bỏ hay tách ra từ những sự kiện – những biến cố hay những nhân vật – nhiều hơn là những đặc trưng vật lí hay thứ tự niên đại; chúng đi vào biên niên sử nguyên sơ nhất, trần trụi nhất của các sự kiện: đây là chân lí muôn thuở để nói lên điều này. Những phạm trù đạo đức hiển nhiên nhất, ý kiến về tốt và xấu, đúng và sai, trong mức độ chúng thấm vào những đánh giá của chúng ta về các xã hội, các cá nhân, các tính cách, hành động chính trị, những trạng thái tâm hồn, [những phạm trù ấy] khác hoàn toàn về nguyên tắc với những phạm trù "phi-đạo đức" không thể thiếu được về giá trị, như là "quan trọng", "tầm thường", "đáng kể" và v.v.., liệu điều này đã thật quá rõ ràng hay chưa? Có thể người ta còn cho rằng

những quan điểm về những gì được xem là "quan trọng" – những cuộc chinh phục của Alexander hay của Thành Cát Tư Hãn, hay sự sụp đổ của Đế chế La Mã, hay cuộc Cách mạng Pháp, hay sự trỗi dậy và suy vong của Hitler – bao hàm những đánh giá tương đối bền vững hơn là những đánh giá "đạo đức" một cách hiển nhiên hơn, hoặc là hẳn có sự đồng thuận chung nhiều hơn về thực tế cho rằng các cuộc Cách mạng Pháp hay Nga là những sự kiện "trọng đại" (theo nghĩa giai điệu mà trưa hôm qua tôi ngâm nga thì không phải thế), hơn là về chuyện Robespierre là người tốt hay người xấu, hoặc xử tử những kẻ cầm đầu chế độ Quốc xã ở Đức là đúng đắn hay sai trái. Và chắc chắn một số khái niệm và phạm trù theo nghĩa đó là phổ quát hơn hay "bền vững" hơn những khái niệm và phạm trù khác106. Thế nhưng chúng không phải là "khách quan" theo nghĩa tuyệt đối rõ ràng mà các ý kiến đánh giá đạo đức lại không phải thế. Vì ngôn ngữ lịch sử của chúng ta, những từ ngữ và những suy tưởng mà chúng ta dùng để cố phản ánh hay miêu tả lại những sự kiện và nhân vật của quá khứ, đều bao hàm những khái niệm và phạm trù đạo đức – những chuẩn mực bao gồm cả bền lâu lan ngăn ngủi nhất thời – cũng thật sâu đậm như những ý niệm khác về giá trị. Những ý niệm của chúng ta về Napoléon hay Robespierre như là quan trọng vêd lịch sử, như là đáng để chúng ta chú ý theo nghĩa khác với thiểu số những kẻ đi theo họ (cũng như chính ý nghĩa của thuật ngữ như là "trọng đại" và "nhỏ bé"), [những ý niệm ấy] dẫn xuất từ thực tế cho thấy phần đóng góp của những nhân vật đó trong việc xúc tiến hay làm chậm lại

những lợi ích hay những lí tưởng của một số rất đông những người đương thời với họ (mà những lợi ích hay lí tưởng của chúng ta bị cột vào cùng với chúng), [phần đóng góp ấy] là rất đáng kể; thế thì những phán xét "đạo đức" của chúng ta về họ cũng phải như vậy thôi. Vẽ ra đường ranh giới ở đâu – để loại trừ những phán xét bị xem là quá chủ quan nên không được tính đến, mà chúng ta muốn làm thật "khách quan" như có thể, tức là được xác nhận bởi những sự kiện khả dĩ khám phá, kiểm tra và so sánh được một cách công khai, thật tốt như chúng ta có thể làm – đó là một vấn đề của phán xét bình thường, tức là ý muốn nói những gì được thông qua như vậy trong xã hội chúng ta, vào thời điểm và địa điểm của chính chúng ta, trong những người mà chúng ta muốn hướng họ lưu ý tới, với tất cả những điều giả thiết được cho là ít nhiều dĩ nhiên trong giao lưu bình thường.

Vì rằng không có đường ranh giới rõ rệt và nhanh chóng giữa "chủ quan" và "khách quan", thì từ đó cũng không suy ra rằng chẳng có đường ranh giới nào hết; và vì rằng những phán xét về "tầm quan trọng", thường cũng có ý là "khách quan", khác biệt về một số mặt với những phán xét đạo đức, vốn vẫn thường hay bị ngờ là đơn thuần "chủ quan", thì từ đó cũng không suy ra rằng "đạo đức" cũng chẳng khác gì là "chủ quan": rằng có tính chất huyền bí nào đó khiến cho những phán xét gần như-thẩm mĩ hay chính trị phân biệt cốt yếu với không cốt yếu, có tính quyết định với tầm thường, đều là có bản chất nội tại sao đó trong tư duy và miêu tả lịch sử. Không

được suy ra rằng, những ngụ ý đạo đức dính líu với trách nhiệm va gia tn đạo đức, có thể bị từ bỏ bằng cách nào đó vì chúng tạo thành từ một thứ phụ thêm ngoại lai, một tập hợp các thái độ xúc cảm chủ quan hướng đến một khối các sự kiện được thừa nhận chung, "khắc nghiệt", có thể kiểm tra công khai; cứ tựa hồ như là những "sự kiện" ấy bản thân chúng không tràn đầy những đánh giá như thế, cứ tựa hồ như là một sự phân biệt khắc nghiệt và nhanh chóng có thể được tạo nên bởi các nhà sử học hay bởi ai đó khác, giữa những gì thực sự là đúng và những gì là sự đánh giá về các sự kiện, theo nghĩa một sự đánh giá như thế hẳn là một sự xâm nhập không thích hợp và có thể tránh được, vào những lĩnh vực như vật lí học hay hóa học (và ngờ rằng cả vào môn kinh tế học và xã hội học), mà ở đó những "sự kiện" có thể và cần phải được miêu tả tuân theo các quy tắc của các khoa học ấy thật xa như có thể, không có ẩn ý bóng gió về đạo đức.

VI

Khi mọi thứ đã được nói ra ủng hộ việc quy trách nhiệm về tính cách và hành động cho những nguyên nhân tự nhiên hay thuộc tổ chức rộng lớn; khi mọi thứ có thể làm đã được thực hiện để sửa chữa tình trạng mù quáng hay diễn giải quá giản lược trong cách cư xử, xác định quá nhiều

trách nhiệm cho các cá nhân và các hành động tự do của họ; khi quả thực có bằng chứng mạnh mẽ chứng tỏ rằng thật khó khăn hay không thể để cho con người làm khác đi những gì họ đã làm, với điều kiện đã cho của môi trường vật chất hay nền giáo dục của họ, hay ảnh hưởng tác động lên họ của những "áp lực xã hội" khác nhau; khi mọi xem xét thích hợp về tâm lí học và xã hội học đã được tính đến, mỗi yếu tố khách quan đã góp trọng lượng thích đáng; sau khi "bọn bá quyền", bọn dân tộc chủ nghĩa, và các bọn dị giáo khác trong lịch sử đã bị vạch trần và bị bẻ gãy; sau khi mọi nỗ lực đã được thực hiện để kích thích khao khát lịch sử, trong mức độ nó có thể không còn chứa đựng điều phi lí nữa, sau khi điều kiện thuần khiết *phi đánh giá* (wertfrei) của khoa học [được thiết lập]; sau tất cả những đòi hỏi khắc nghiệt ấy, chúng ta vẫn tiếp tục ca ngợi và chê trách. Chúng ta chê trách những người khác cũng như chê trách chính bản thân chúng ta; và chúng ta càng biết nhiều thì hình như chúng ta lại càng có khuynh hướng chê trách. Chắc chắn chúng ta sẽ bị ngạc nhiên nếu được nói cho biết rằng chúng ta càng hiểu được tốt hơn những hành động của chính chúng ta – động cơ của chính chúng ta và những hoàn cảnh xung quanh – thì chúng ta tất sẽ cảm thấy được giải thoát nhiều hơn khỏi việc tự trách móc bản thân. Chắc chắn điều ngược lại mới thường là đúng. Chúng ta càng xem xét sâu sắc hơn vào cách cư xử của bản thân chúng ta, thì lại càng thấy hành vi của chúng ta là đáng trách hơn đối với chúng ta, chúng ta có thể lại càng có khuynh hướng cảm thấy ân hận; và nếu như điều này được duy trì cho

bản thân chúng ta, thì thật không hợp lí nếu kì vọng chúng ta nhất thiết sẽ chấm dứt điều này đối với những người khác trong mọi trường hợp. Những tình huống của chúng ta có thể khác biệt với những tình huống của họ, nhưng không phải lúc nào cũng thật khác biệt quá nhiều đến nỗi tất cả mọi so sánh đều không công bằng. Bản thân chúng ta có thể cũng bị kết tội không đúng, và chúng ta càng hết sức mẫn cảm với những nguy cơ chê trách không đúng những người khác. Thế nhưng vì chê trách có thể không đúng và cám dỗ phát biểu chê trách lại quá mạnh, không suy ra rằng chê trách không khi nào là đúng; và vì rằng những phán xét có thể dựa trên sự ngu dốt, có thể nảy sinh từ những ý niệm bạo lực, hay tai ác, hay ngờ nghệch, hay nông cạn, hay bất công, từ đó không suy ra rằng những phẩm tính đối lập lại những phẩm tính đó tuyệt nhiên không tồn tại; không suy ra rằng chúng ta bị bắt buộc một cách huyền bí phải chịu một mức độ tương đối luận và chủ quan luận trong môn lịch sử, và chúng ta được giải thoát khỏi điều này theo cách thức cũng không kém phần huyền bí, hay dù sao cũng được giải thoát nhiều hơn, trong suy nghĩ bình thường hằng ngày và trong các giao dịch với nhau.

Quả thực, lí luận sai lầm chủ yếu của lập trường này thật quá hiển nhiên, chẳng cần phải chỉ ra. Chúng ta được nói rằng chúng ta là những sinh linh của tự nhiên, hay của môi trường, hay của lịch sử, và rằng đieu đó tác động đến tính khí của chúng ta, những phán xét của chúng ta, những nguyên tắc của chúng ta. Mỗi phán xét đều là tương đối, mỗi đánh giá

đều là chủ quan, thứ gì được tạo nên và là như thế do bởi tương tác qua lại của những yếu tố vào thời gian và địa điểm của nó, mang tính cá nhân hay tập thể. Thế nhưng tương đối với cái gì kia chứ? Chủ quan trong tương phản với cái gì nhỉ? Được tạo nên như nó làm, nhằm thích nghi với một khuôn mẫu phù du nào đó, như đối lập với tính độc lập muôn thuở khả dĩ quan niệm được nào kia chứ? Những thuật ngữ tương đối (đặc biệt trong nghĩa xấu) cần có những thứ tương liên, nếu không thì chúng hóa ra tự bản thân không có nghĩa, chỉ đơn thuần là lời nhạo báng, là những câu nói có tính tuyên truyền, được thiết kế nhằm gây tai tiếng, chứ không nhằm miêu tả hay phân tích. Chúng ta biết chúng ta hàm ý gì khi chê bai một phán xét hay một phương pháp như là chủ quan hay thiên vị – chúng ta hàm ý rằng những phương pháp thích đáng cân nhắc bằng chứng đã bị bỏ qua quá nhiều; hoặc là những thứ bình thường vẫn được gọi là sự kiện đã không được tính đến, bị dập đi hay bị xuyên tạc; hoặc là bằng chứng bình thường vẫn được chấp nhận là đủ để được xem như là những hành động của một cá nhân hay xã hội, lại bị bỏ qua không có lí do chính đáng trong một trường hợp nào đó khác vốn tương đồng về mọi mặt liên quan; hoặc là những chuẩn tắc diễn giải bị tùy tiện biến cải từ trường hợp này qua trường hợp kia, tức là không nhất quán hay có nguyên tắc; hoặc là chúng ta có lí do để cho rằng nhà sử học trong vấn đề [đang xem xét], đã muốn thiết lập những kết luận nào đó vì những lí do khác với những lí do cấu thành bằng chứng, phù hợp với những chuẩn tắc về suy diễn có giá trị, được chấp nhận là

bình thường vào thời của ông ta hay thời bây giờ, và rằng điều đó đã che mắt ông ta trước tiêu chí và phương pháp bình thường trong lĩnh vực của ông ta nhằm kiểm chứng các sự kiện và chứng minh các kết luận; hoặc tất cả, hoặc một thứ bất kì trong những thứ đó, hoặc những xem xét tương tự với những thứ đó. Ấy là những kiểu cách trong đó tính nông cạn được phân biệt trên thực tế với tính sâu sắc, tính thiên vị với tính khách quan, thói xuyên tạc các sự kiện với tính trung thực, ngớ ngẩn với sáng suốt, giận dữ và lầm lẫn với vô tư và minh mẫn. Nếu chúng ta nắm vững được những quy tắc ấy thật đúng đắn, chúng ta sẽ được biện minh đầy đủ trong việc lên án những vi phạm vào những quy tắc ấy đối với bất kì ai; tại sao chúng ta lại không được làm thế nhỉ?

Tuy nhiên, vẫn có thể phản bác lại rằng những từ ngữ chúng ta dùng một cách thoải mái ở trên – "giá trị", "bình thường", "thích đáng", "gắn với vấn đề", "xuyên tạc", "dập đi những sự kiện", "diễn giải" – những từ ngữ ấy thực ra có nghĩa gì? Liệu ngữ nghĩa và cách sử dụng những thuật ngữ cốt yếu ấy có thật cố định hay thật sáng tỏ hay không? Phải chăng có thể một thứ được cho là thích hợp hay thật thuyết phục ở một thế hệ này lại được xem là không thích hợp ở một thế hệ khác?

Những gì là các sự kiện không còn nghi vấn đối với một nhà sử học, lại có thể, rất khá thường xuyên, chỉ đơn thuần là một mảnh khả nghi của việc lí thuyết hóa đối với một nhà sử học khác. Chuyện này quả thực là vậy. Những quy tắc cân

nhắc bằng chứng quả có biến đổi. Những dữ liệu được chấp nhận ở một thời đại đối với những hậu duệ xa xôi của nó lại có vẻ như tràn đầy những tiền giả định siêu hình rất kì cục, thật khó mà hiểu nổi. Chúng ta sẽ lại được nói rằng tất cả tính khách quan đều là chủ quan, đều là những gì mang tính tương đối với thời khắc và địa điểm riêng của chúng; mọi tính xác thực, mọi sự thấu hiểu và tài năng bẩm sinh của một thời kì phong phú về trí tuệ vốn dĩ như vậy, chỉ là tương đối với 'bầu không khí của ý kiến" đặc thù của chúng thôi; chẳng có gì là vĩnh cửu, mọi thứ đều trôi đi.

Tuy những điều đại loại như thế vẫn thường xuyên được nói ra và cũng có thể có vẻ khả tín, nhưng trong ngữ cảnh này nó vẫn chỉ đơn thuần là thuật hùng biện. Chúng ta quả là có phân biệt các sự kiện, không phải từ những đánh giá thật sự sắc nét đi vào chính kết cấu của chúng, mà từ những diễn giải về chúng; đường ranh giới có thể không được rõ ràng, thế nhưng nếu tôi nói rằng Stalin đã chết và Tướng Franco vẫn còn sống, điều phát biểu của tôi có thể chính xác hay sai lầm, nhưng không một ai trong lúc sáng suốt lại có thể dựa vào lời đã nói để cho rằng tôi đã đề xuất một lí thuyết hay một diễn giải. Nhưng nếu tôi nói rằng Stalin đã tiêu diệt một số lớn nông dân chủ sở hữu bởi vì lúc còn ấu thơ ông ta bị quấn tã bởi bà vú nuôi, và điều này khiến ông ta trở thành hung hăng, trong khi đó Tướng Franco lại không như thế vì ông ta không phải trải qua trải nghiệm loại này, thì chẳng một ai, ngoại trừ một gã sinh viên hết sức ngây thơ thuộc các ngành khoa học

xã hội, lại cho rằng tôi đang phát biểu khẳng định một sự kiện, bất chấp việc biết bao nhiêu lần tôi đã bắt đầu bằng lời lẽ "đây là một sự thật, ấy là…". Tôi sẽ không dễ dàng tin anh, nếu anh bảo tôi rằng đối với Thucydides (hay thậm chí theo một học giả của nền văn minh cổ nào đó) thì chẳng có phân biệt căn bản nào tồn tại giữa những sự kiện "chắc chắn" và những diễn giải còn tương đối "gây tranh cãi". Chắc chắn là đường ranh giới đã luôn khá rộng và mập mờ; có thể là một ranh giới đang dịch chuyển; nó bị tác động bởi mức độ khái quát các giả định liên quan; thế nhưng trừ phi chúng ta biết được đường ranh giới ấy nằm ở đâu, trong những giới hạn nhất định, thì chúng ta sẽ không sao hiểu được hoàn toàn ngôn ngữ miêu tả. Những mẫu hình tư duy của những nền văn hóa xa cách với thời nay là có thể lĩnh hội được đối với chúng ta chỉ trong mức độ chúng ta chia sẻ được một số mẫu hình, ít nhất cũng là những phạm trù cơ bản; và sự phân biệt giữa sự kiện và lí thuyết nằm trong số đó. Tôi có thể tranh cãi liệu một nhà sử học nào đó là sâu sắc hay nông cạn, có khách quan trong những phán xét của ông ta, hay là chúng dựa trên những giả thuyết đầy ám ảnh hay cảm xúc quá mạnh: nhưng những gì tôi hàm ý bằng các thuật ngữ tương phản ấy sẽ không hoàn toàn khác biệt với những người không đồng ý với tôi vì hẳn là không có luận cứ nào khác nữa; và cũng sẽ không có luận cứ nào khác, nếu tôi có thể tự cho là giải mã đúng được chút nào những văn bản, khác biệt quá nhiều trong những nền văn hóa khác nhau, và thời đại khác nhau và địa điểm khác nhau, đến mức khiến cho mọi giao lưu đều là lừa

bịp và hư ảo một cách hệ thống. “Khách quan”, “xác thực”, “công bằng” là những từ ngữ có nội hàm rộng, được sử dụng trong nhiều trường hợp, ranh giới của chúng thường bị mờ. Những nhập nhằng và lẫn lộn luôn luôn khả dĩ và thường nguy hiểm. Mặc dù vậy những thuật ngữ ấy có ý nghĩa, quả thực có thể uyển chuyển, nhưng vẫn ở trong giới hạn được thừa nhận bởi sử dụng thông thường, và căn cứ theo những chuẩn mực được thừa nhận chung bởi những người làm việc trong những lĩnh vực gắn với vấn đề; và không đơn thuần chỉ trong phạm vi một thế hệ hay một xã hội, mà xuyên qua những co dãn của thời gian và không gian. Lời khẳng định đơn thuần cho rằng những thuật ngữ cốt yếu ấy, những khái niệm hay phạm trù hay chuẩn mực, đều thay đổi trong ý nghĩa hay trong áp dụng, ấy là giả định rằng những thay đổi đó ở mức độ nhất định có thể được truy nguyên bằng những phương pháp mà tự chúng *trong mức độ có thể* (pro tanto), không chịu trách nhiệm về thay đổi khả dĩ truy nguyên được ấy; vì rằng nếu phương pháp ấy về phần mình lại cũng thay đổi, thì *theo giả thuyết* (ex hypothesi) chúng làm như vậy theo cách thức khiến chúng ta khó phát hiện được107. Và nếu không thể phát hiện được thì không thể kiểm kê được, và do đó không thể dùng làm cái gậy đánh chúng ta vì tội chủ quan hay tương đối, vì những ảo giác tự đại và vĩnh hằng, ảo tưởng về tính tuyệt đối nơi các chuẩn mực của chúng ta trong một thế giới đổi thay không ngừng.

Những cáo buộc ấy giống như những gợi ý, đôi khi cấp tiến một cách ngẫu nhiên, nói rằng cuộc đời là một giấc mộng. Chúng ta phản đối lại rằng "mọi thứ" không thể là một giấc mộng, vì khi ấy thì chẳng có gí để tương phản với giấc mộng cả, ý niệm về một "giấc mộng" mất đi sự ám chỉ đặc thù của nó. Người ta có thể nói rằng chúng ta sẽ có sự thức ngộ: tức là một trải nghiệm mà trong tương quan với nó, hồi ức về những cuộc sống hiện tại của chúng ta sẽ là thứ gì đó như những giấc mộng được nhớ lại, nay hiện hữu khi so sánh với trải nghiệm bình thường lúc thức tỉnh ở hiện tại. Điều này có thể là đúng; nhưng, như sự vật vốn là thế, chúng ta có thể chẳng có được bao nhiêu, hay chẳng có gì là bằng chứng khẳng định hay bác bỏ giả thuyết ấy. Chúng ta được đề nghị một sự tương đồng mà một điều kiện của nó bị giấu kín; và nếu chúng ta được mời gọi dựa vào sức mạnh của nó để kiểm kê hiện thực của cuộc sống bình thường lúc tình thức, dưới dạng một hình thức khác của trải nghiệm không thể miêu tả được theo nghĩa đen, và không thể phát biểu ra dưới dạng thức trải nghiệm hằng ngày và ngôn ngữ bình thường của chúng ta – một trải nghiệm mà về nguyên tắc chúng ta lại chẳng có được một ý niệm mơ hồ nào về tiêu chí phân biệt giữa những hiện thực và những giấc mộng – chúng ta có thể trả lời thật hợp lí rằng chúng ta không hiểu người ta đề nghị mình làm điều gì; rằng đề nghị hoàn toàn vô nghĩa theo nghĩa đen. Quả thực chúng ta có thể đề xuất lời nói nhàm chán cũ lã, nhưng cũng khá hợp lí, rằng người ta không thể cùng lúc

gieo nghi ngờ lên mọi thứ, vì khi ấy chẳng có cái gì khả nghi hơn cái gì đó khác, cho nên chẳng có chuẩn mực nào để so sánh và chẳng có gì được thay đổi. Vậy nên cũng vì lí do này chúng ta có thể bác bỏ như điều rỗng tuếch những cảnh báo chung nài ép chúng ta nhớ rằng mọi chuẩn tắc và tiêu chí, căn cứ trên sự kiện, logic, đạo đức, chính trị, thẩm mĩ đều đã bị "nhiễm trùng" bởi quy định lịch sử hay xã hội hay loại nào đó khác; rằng tất cả mọi thứ chỉ là tạm thời, chẳng có gì là bền vững và đáng tin cậy; vì thời gian và sự may rủi sẽ cuốn chúng đi mất. Thế nhưng nếu tất cả các phán xét đều "nhiễm trùng", thì chẳng có gì để chúng ta dựa vào mà phân biệt mức độ khác nhau của "nhiễm trùng", và nếu mọi thứ đều tương đối, chủ quan, tình cờ, thiên vị, thì chẳng có gì có thể được phán xét nhiều hơn so với bất cứ thứ gì khác. Nếu những từ ngữ như "chủ quan" và "tương đối", "có thành kiến" và "thiên vị", đều không phải là những thuật ngữ so sánh và tương phản – nếu chúng không hàm ý khả năng có những thứ đối lập với bản thân chúng, "khách quan" (hay ít nhất cũng "ít chủ quan") hay "không thiên vị" (hay ít nhất cũng "ít thiên vị") – nếu thế thì chúng có thể có nghĩa gì đối với chúng ta? Sử dụng chúng nhằm ám chỉ đến mọi thứ bất kể thứ gì, sử dụng chúng như những thuật ngữ tuyệt đối và không như có tính tương liên, ấy là lời xuyên tạc khoa trương ý nghĩa bình thường của chúng, một kiểu *hãy nhớ đến cái chết* (memento mori) phổ quát, một sự cầu khẩn tất cả chúng ta hãy nhớ rõ chúng ta thật yếu ớt, ngu dốt và tầm thường thế nào, một châm ngôn nghiêm khắc và đức hạnh, một học thuyết có thể đáng khen,

nhưng không nghiêm chỉnh, đề cập đến vấn đề quy trách nhiệm trong lịch sử, thích hợp cho bất kì nhóm thầy dạy đạo đức, nhóm chính khách hay nhóm người đặc biệt nào.

Ở đoạn này có thể là hữu ích để nhắc lại một lần nữa những nguyên do đã kích động các nhà tư tưởng đáng kính trọng đi tới những quan điểm như thế. Nếu đi tới phẫn nộ vì sự thô thiển và thiếu cân nhắc của những trường phái lịch sử mang tính "ý thức hệ" vốn bỏ qua tất cả những gì chúng ta biết được về con người, tô vẽ những cá nhân hay những giai cấp hay những xã hội như các vị anh hùng hay những tên côn đồ, trắng tinh hay đen ngòm, những người khác, những nhà sử học hay triết gia lịch sử mẫn cảm và trung thực hơn, phản đối chống lại điều này và cảnh báo chúng ta về những nguy cơ của việc răn dạy đạo đức, của việc áp dụng những chuẩn mực giáo điều, thì chúng ta hoan nghênh, chúng ta kí tên vào phản đối, nhưng chúng ta vẫn phải cảnh giác để khỏi phản đối quá mức, lấy cớ uốn nắn thì phải làm quá đi mà sử dụng những phương tiện vốn làm phát triển thêm những bệnh tật lại cứ tưởng là thuốc chữa. Chê trách bao giờ cũng là thất bại trong thấu hiểu, những người biện hộ cho khoan dung nói thế; nói về trách nhiệm của con người, tội lỗi, phạm tội, độc ác, chỉ là một cách né tránh nỗ lực, né tránh công việc dài lâu, đầy kiên nhẫn, tế nhị hay tẻ nhạt, né tránh việc tháo gỡ cuốn chi rối của sự nghiệp con người. Chúng ta sẽ được nói cho biết rằng, luôn để ngỏ cho chúng ta cơ hội, bằng một kì công của thiện cảm giàu tưởng tượng, đặt mình vào những hoàn cảnh của

một cá nhân hay xã hội; chỉ cần chúng ta chịu khó "tái dựng lại" những điều kiện, "bầu không khí" trí tuệ và xã hội và tôn giáo, của thời đại khác hay địa điểm khác, bằng cách đó chúng ta sẽ thấu hiểu được, hay ít nhất cũng nhìn thấy được, những động cơ và thái độ mà dưới dạng thức của chúng thì hành động chúng ta đang phán xét sẽ có thể không còn có vẻ vô duyên cớ, ngớ ngẩn, độc ác hay trên hết là không thể hiểu nổi nữa.

Đó là những cảm xúc đích thực. Từ đó suy ra rằng, nếu chúng ta phán xét công bằng, thì chúng ta phải có đầy đủ bằng chứng, có đủ trí tưởng tượng, có đủ cảm nhận về chuyện các tổ chức rộng lớn phát triển như thế nào, con người hành động và suy nghĩ ra sao, đặng có thể đạt được hiểu biết về những thời đại và những địa điểm và những tính cách và những tình trạng khó xử rất không giống với chúng ta; không để bản thân chúng ta bị che mắt bởi thành kiến và sự giận dữ; hết sức nỗ lực tạo dựng những hiện trạng của những người mà chúng ta lên án – những hiện trạng tốt hơn là họ đã tạo ra hay có thể tạo ra cho mình, như Acton đã nói; không nhìn vào quá khứ đơn thuần qua con mắt của kẻ chiến thắng; không thiên vị quá xa về phía những người bị đánh bại, cứ tựa như chân lí và lẽ phải là độc quyền của những người tuẫn đạo và các nhóm thiểu số; và cố giữ công bằng ngay cả trước những binh đoàn lớn.

Tất cả những điều này không thể phủ nhận: đó là đúng đắn, chính đáng, thích hợp, nhưng có lẽ khó mà gây kinh

ngạc. Và chúng ta có thể bổ sung thêm như một hệ luận: thời đại khác, chuẩn mực khác; chẳng có gì là tuyệt đối hay bất biến; thời đại và sự may rủi biến đổi mọi thứ; và cả điều đó nữa hẳn cũng là một tập hợp những chân lí muôn thuở. Chắc chắn không cần thiết phải bi kịch hóa những chân lí đơn giản ấy, cho đến nay vốn đã rất quen thuộc, để nhớ rằng những mục đích, những cứu cánh tối hậu của cuộc đời mà con người mưu cầu là có nhiều thứ, ngay cả trong phạm vi một nền văn hóa và một thế hệ; rằng một số những điều đó xung đột với nhau và dẫn đến những đụng độ giữa các xã hội, các phe phái, các cá nhân, nhất là trong bản thân những cá nhân; tiếp nữa, rằng những cứu cánh của một thời đại và một đất nước rất khác biệt với những cứu cánh ở các thời đại khác và của những nhân sinh quan khác. Và nếu như chúng ta hiểu được những xung đột giữa những cứu cánh đều tối hậu và thiêng liêng như nhau, nhưng không thể hòa giải được ngay cả trong lòng của một con người riêng lẻ, hay giữa những người hay các nhóm người khác nhau, có thể dẫn đến những xung đột bi thảm và không tránh khỏi như thế nào, thì chúng ta sẽ không xuyên tạc những sự kiện đạo đức bằng cách sắp xếp chúng một cách giả tạo dưới dạng thức của một tiêu chí tuyệt đối nào đó; thừa nhận rằng *(xin mạn phép* các ông thầy đạo đức thế kỉ 18) không phải tất cả những thứ tốt đẹp đều nhất thiết tương thích với nhau, chúng ta sẽ không tìm kiếm việc thâu gộp những ý tưởng đang biến đổi của các nền văn hóa, các dân tộc, các giai cấp và các con người mà không xem xét xem cái gì là đúng cái gì là sai, ít nhất cũng không dưới dạng thức

của một giáo điều đơn giản nào đó tự tạo ở nhà. Chúng ta sẽ không lên án thời Trung cổ đơn giản chỉ vì họ không đạt tới chuẩn mực đạo đức hay trí tuệ của đám trí thức *nổi loạn* (révolté) của Paris thế kỉ 18, hay sau đó lại lên án đám trí thức này vì về phần mình họ bị đám người mù quáng về đạo đức ở nước Anh thế kỉ 19 hay ở Mĩ thế kỉ 20 không tan thành. Hoặc là, nếu chúng ta quả thực lên án các xã hội hay các cá nhân, chúng ta sẽ chỉ làm điều này sau khi tính đến các điều kiện xã hội và vật chất của họ, những khát vọng của họ, tập quán giá trị của họ, mức độ tiến bộ và phản động được đo lường dưới dạng thức tình thế và nhân sinh quan của chính họ; và khi chúng ta phán xét họ (tại sao chúng ta lại không được phán xét ở thế giới này kia chứ?), chúng ta phán xét giống như phán xét bất kì ai hay bất kì cái gì: dưới dạng thức phần nào đó là những gì chúng ta ưa thích, tán thưởng, tin vào và tự mình nghĩ là đúng, phần nào khác là những quan điểm của các xã hội và các cá nhân đang được xem xét cũng như chúng ta nghĩ gì về những quan điểm như thế, và như chúng ta đang hiện hữu thì chúng ta nghĩ xa đến đâu về chuyện có những quan điểm khác nhau thật đa dạng là điều tự nhiên và đáng mong muốn; và chúng ta nghĩ gì về tầm quan trọng của các động cơ như tương phản với các hệ quả, hoặc là tầm quan trọng của giá trị nơi các hệ quả như tương phản với phẩm chất của các động cơ, cũng như các điều tương tự khác. Chúng ta phán xét như chúng ta phán xét, chúng ta nhận lấy sự mạo hiểm đi kèm theo đó, chúng ta tiếp thu sự điều chỉnh bất cứ ở đâu mà điều đó có vẻ có giá trị, có vẻ [cho thấy]

chúng ta đi quá xa và dưới áp lực đó chúng ta rút lại ý kiến của mình. Chúng ta khái quát hóa thật hấp tấp, chúng ta bị chứng tỏ là sai lầm, và nếu chúng ta trung thực, chúng ta rút lại ý kiến của mình. Chúng ta tìm kiếm sự thấu hiểu và công chính, hoặc là chúng ta tìm kiếm việc rút ra những bài học thực tiễn, hay được vui thích, và chúng ta bộc lộ mình ra cho việc ca ngợi, chê trách, phê bình, chỉnh sửa và hiểu lầm. Thế nhưng trong giới hạn chúng ta tự cho là hiểu được những chuẩn mực của những người khác, dù là những thành viên của chính xã hội chúng ta hay thành viên của những đất nước và thời đại xa xôi, nắm bắt được những gì chúng ta được nói cho biết bởi những người phát ngôn của nhiều truyền thống và thái độ khác nhau, hiểu được tại sao họ nghĩ như họ nghĩ và nói những điều họ nói, vậy thì, trong khuôn khổ những tuyên bố đó [của chúng ta] không phải là giả dối một cách lố bịch, "tính tương đối" và "tính chủ quan" của những nền văn minh khác không ngăn được chúng ta chia sẻ những giả thiết chung, đủ để có được sự giao lưu nào đó với họ, nhằm hiểu biết và được hiểu thấu ở một mức độ nào đó.

Nền tảng chung này chính là cái được gọi một cách đúng đắn là khách quan – tức là cho phép chúng ta đồng nhất hóa những người khác và những nền văn minh khác như có nhân bản và văn minh ở mức nào đó. Khi điều này bị đổ vỡ chúng ta ngừng hiểu biết, và *theo giả thuyết* (ex hypothesi), chúng ta phán xét sai; thế nhưng cũng theo chính giả thuyết ấy, chúng ta không thể chắc chắn được sự giao lưu đã bị phá vỡ nhiều

đến đâu, chúng ta bị lừa dối bởi những ảo ảnh lịch sử nhiều đến đâu, chúng ta không thể lúc nào cũng né tránh được điều này hay không đếm xỉa đến những hậu quả của nó. Chúng ta tìm kiếm hiểu biết bằng cách không quản phiền hà như chúng ta có thể, để ghép lại những mảnh vỡ của quá khứ, đưa ra những trường hợp tốt nhất, khả tín nhất đối với những nhân vật và thời đại xa cách do không được đồng cảm hay do nguyên nhân nào đó mà chúng ta không thể biết; chúng ta cố gắng hết mức để mở rộng ranh giới của tri thức và trí tưởng tượng; còn đối với những gì xảy ra ở bên ngoài mọi biên giới khả dĩ thì chúng ta chẳng thể nói gì và hậu quả là chúng ta không quan tâm tới vì những thứ đó chẳng là gì hết đối với chúng ta. Những gì chúng ta thấy rõ, chúng ta tìm cách miêu tả chúng thật cẩn trọng và đầy đủ như có thể; còn về bóng tối vây quanh phạm vi tầm nhìn của chúng ta thì đó là điều chúng ta không rõ, đối với nó những phán xét của chúng ta chẳng phải chủ quan cũng chẳng khách quan; những gí nằm bên ngoài đường chân trời của tầm nhìn không thể gây xáo trộn cho chúng ta với những gì chúng ta có khả năng nhìn thấy và tìm kiếm hiểu biết; những gì chúng ta không bao giờ có thể biết được thì không thể gây hoài nghi cho chúng ta hay bác bỏ việc chúng ta làm. Một số những phán xét của chúng ta chắc chắn là tương đối và chủ quan, nhưng những phán xét khác thì không phải như vậy; vì nếu chẳng có phán xét nào như thế, nếu tính khách quan về nguyên tắc là không thể quan niệm được, thì những thuật ngữ “chủ quan” và “khách quan” sẽ không còn tương phản nhau, hẳn sẽ vô nghĩa; vì

rằng mọi thứ tương liên đều đứng vững hay sụp đổ cùng với nhau. Cũng như vậy đối với luận cứ thế tục cho rằng chúng ta không được phán xét, để khỏi bị phán xét – mọi chuẩn mực đều tương đối –, với hệ luận cũng sai lầm ngang bằng nó rằng không một cá nhân nào trong lịch sử có thể bị tuyên án chính xác là vô tội hay có tội, vì các giá trị mà anh ta được miêu tả như thế dưới dạng thức của chúng, [những giá trị ấy] là chủ quan, nảy sinh từ tư lợi hay từ lợi ích giai cấp hay từ một thời lờ đang trôi qua của một nền văn hóa hay là từ nguyên nhân nào đó khác; và do đó bản án không có giá trị "khách quan" và không có căn cứ hiện thực.

Thế còn luận cứ khác – châm ngôn *hiểu được tất cả* (tout comprendre) thì thế nào? Nó viện dẫn đến trật tự của thế giới. Nếu thế giới đi theo một thiết kế xác định và mỗi phần tử ở trong nó đều bị tất định bởi mỗi phần tử khác, khi ấy hiểu được một sự kiện, một nhân vật, một nền văn minh, ấy là nắm bắt được mọi quan hệ của nó với bản thiết kế vũ trụ mà ở trong bản thiết kế ấy nó đóng một vai trò độc nhất vô nhị; và nắm bắt được ý nghĩa của nó là nắm bắt được giá trị của nó, cũng như sự biện minh cho nó, như tôi đã chứng tỏ trước đây. Hiểu được toàn thể bản giao hưởng vũ trụ là hiểu được mỗi nốt nhạc của nó; phản đối, lên án, than phiền chỉ đơn thuần chứng tỏ người ta đã không hiểu nổi. Trong hình thức siêu hình học lí thuyết ấy tự cho mình là cảm nhận được bản thiết kế "hiện thực", cho nên sự mất trật tự bề ngoài chỉ là một phản ánh bị méo mó của trật tự hoàn vũ – và đồng thời cũng

là nền tảng và mục đích của mọi thứ có ở trong đó – "ở bên trong" hay "ở bên ngoài" hay "ở bên dưới". Đây là *triết thuyết muôn thuở* (philosophia perennis) của những người đi theo Plato và Aristotle, Triết gia kinh viện và những người đi theo Hegel, những triết gia phương Đông và những nhà siêu hình đương thời, họ là những người phân biệt giữa hiện thực hài hòa vốn là vô hình, với những biểu hiện hỗn loạn nhìn thấy được. Hiểu thấu, biện minh, giải thích đều là những quá trình đồng nhất với nhau.

Những phiên bản thường nghiệm luận của quan điểm này có hình thức của niềm tin vào một loại nào đó của nguyên lí nhân quả xã hội học mang tính phổ quát. Một số phiên bản có tính lạc quan như những lí thuyết của Turgot và Comte, những người theo thuyết tiến hóa mới nổi lên, những nhà Không tưởng khoa học và những tín đồ tin tưởng vững chắc vào sự gia tăng phẩm chất và tính đa dạng của hạnh phúc con người. Một lựa chọn khác như trong phiên bản của Schopenhauer, chúng có thể có tính bi quan và giữ quan niệm về viễn cảnh đau khổ triền miên không dứt mà mọi nỗ lực của con người nhằm ngăn chặn sẽ chỉ dẫn đến gia tăng đau khổ mà thôi. Hoặc có thể giữ thái độ trung lập và chỉ cố tìm kiếm thiết lập khẳng định, rằng tồn tại một chuỗi không thể lay chuyển các nguyên nhân và tác động; rằng mọi thứ, cả tinh thần lẫn vật chất, đều là đối tượng của những định luật có thể khám phá được; rằng hiểu được những định luật ấy không nhất thiết là tán thưởng, mà ít nhất là để cho việc chê trách

con người vì đã không làm tốt hơn, trở thành chuyện vô nghĩa; vì rằng đã chẳng có lựa chọn khác khiến cho những người đó có thể – có thể theo nghĩa nhân quả – lựa chọn được; cho nên bằng chứng ngoại phạm về mặt lịch sử của họ là không thể bẻ gãy được. Tất nhiên chúng ta vẫn có thể phàn nàn trong một kiểu cách thuần túy thẩm mĩ. Chúng ta có thể phàn nàn về tính xấu xí, mặc dù chúng ta không thể biến cải nó; và theo cùng cách thức ấy chúng ta có thể phàn nàn về tính ngớ ngẩn, độc ác, hèn nhát, bất công và cảm thấy tức giận hay nhục nhã hay tuyệt vọng, trong khi vẫn nhớ rằng chúng ta không thể chấm dứt những mục đích của chúng; và trong quá trình tự thuyết phục bản thân rằng chúng ta không thể thay đổi hành vi, chúng ta sẽ dừng lại một cách thích đáng việc nói về sự tàn ác hay bất công, mà chỉ đơn thuần nói về những sự kiện đau đớn hay khó chịu; và để trốn chạy khỏi chúng, chúng ta cần giáo dục lại bản thân chúng ta (giả định, một cách khá thiếu nhất quán, giống như nhiều nhà hiền minh Hi Lạp và phái cấp tiến thế kỉ 18, rằng chúng ta được tự do trong việc giáo dục, mặc dù bị điều kiện hóa thật cứng nhắc trong hầu như mọi phương diện khác) để điều chỉnh bản thân chúng ta thích nghi được với hoàn vũ; và trong khi phân biệt những gì là tương đối bền vững với những gì là ngắn ngủi nhất thời, chúng ta tìm cách hình thành những sở thích và những quan điểm và những hoạt động sao cho vừa khớp với khuôn mẫu của các sự vật. Vì nếu chúng ta bất hạnh do không thể có được thứ gì đó chúng ta muốn, chúng ta phải tìm kiếm hạnh phúc trong việc tự dạy bảo mình chỉ ước muốn những gì

chúng ta không thể tránh được bằng bất cứ cách nào. Đó là bài học của những người khắc kỉ (Stoics), cũng giống như một số nhà xã hội học hiện đại, tuy ít hiển nhiên hơn. Tất định luận được khẳng định là đã được "chứng minh" bởi quan sát khoa học; trách nhiệm là ảo tưởng; ca ngợi và chê trách là những thái độ chủ quan sẽ bị triệt thoái bởi tiến bộ của tri thức. Giải thích là biện minh; người ta không thể than phiền về những gì không thể nào khác được; và nguyên tắc đạo đức tự nhiên – đời sống của lí lẽ – ấy là nguyên tắc đạo đức và đời sống mà các giá trị của chúng được đồng nhất với cuộc hành tiến của các sự kiện, dù đó là được diễn dịch một cách siêu hình từ sự thấu hiểu trực giác đưa vào bản chất của hiện thực cũng như mục đích tối hậu của nó, hay là được thiết lập nên bằng các phương pháp khoa học.

Thế nhưng liệu bất cứ một người bình thường nào, liệu bất cứ một nhà sử học đang thực hành nào, có tin được một lời nào của câu chuyện hoang đường kì quặc này hay không?

VII

Hai học thuyết vững mạnh đang được truyền bá rộng rãi trong tư duy đương đại, ấy là tương đối luận và tất định luận. Học thuyết thứ nhất, do nó được trình bày

như là thuốc giải độc cho thái độ tự tin quá đáng, hay cho chủ nghĩa giáo điều ngạo mạn, hay thái độ tự thỏa mãn về đạo đức, nhưng thực ra lại được đặt nền tảng trên một diễn giải sai lầm về trải nghiệm; học thuyết thứ hai, do xiềng xích của nó được trang điểm bằng những bông hoa, và bất chấp việc nó tập hợp được chủ nghĩa khắc kỉ cao quý và bản thiết kế vũ trụ của nó đầy huy hoàng và bao la, nhưng thực ra nó lại trình bày hoàn vũ như một nhà tù. Tương đối luận đối lập lại với sự phản kháng và niềm tin cá nhân vào những nguyên tắc đạo đức, là sự cam chịu hay sự mỉa mai của những người đã từng nhìn thấy nhiều thế giới sụp đổ, nhiều lí tưởng theo thời gian hóa ra là thứ hào nhoáng rẻ tiền hay đáng tức cười. Tất định luận tự cho là làm cho chúng ta tình ngộ bằng cách chỉ ra chân lí nằm ở đâu, guồng máy có tính khách quan và không thể biến cải điều khiển đời sống và tư duy được cho là đã tìm thấy. Học thuyết thứ nhất, khi nó không còn như một châm ngôn, hay đơn thuần như một lời nhắc nhở đáng hoan nghênh cho chúng ta về những giới hạn của chúng ta hay về tính phức tạp của vấn đề, và yêu cầu chúng ta chú ý tới như một *Thế giới quan* (Weltanschauung) nghiêm túc, [học thuyết ấy] dựa trên việc sử dụng sai từ ngữ, một sự lầm lẫn về ý tưởng, tin vào một lập luận logic sai lầm. Học thuyết thứ hai, khi nó vượt quá việc chỉ ra những trở ngại đặc thù đối với sự lựa chọn tự do mà ở đó bằng chứng khả dĩ khảo sát được cho điều này có thể được viện dẫn, thì hóa ra nó lại dựa trên hoặc là một huyền thoại, hoặc là một giáo điều siêu hình. Cả hai học thuyết này đã nhiều lúc thành công trong việc thuyết phục hay

gây sợ hãi cho người ta để họ rời xa những niềm tin đạo đức và chính trị nhân bản nhất, nhân danh một sự thấu hiểu sâu sắc hơn và có sức tàn phá hơn về bản chất của các sự vật. Nhưng có lẽ đây chỉ là dấu hiệu của chứng loạn thần kinh và sự lầm lẫn: vì chẳng quan điểm nào có vẻ như được nâng đỡ bởi trải nghiệm của con người. Vậy tại sao mỗi học thuyết (đặc biệt là tất định luận) lại cột chặt bùa chú của nó mạnh đến thế lên tâm hồn của nhiều người, mà là những tâm hồn về nhiều phương diện khác rất sáng láng và trung thực?

Một trong những khát khao sâu nặng nhất của con người là tìm được một khuôn mẫu nhất nguyên mà trong khuôn mẫu ấy toàn bộ trải nghiệm quá khứ, hiện tại và tương lai, những điều khả dĩ thực sự và những thứ chưa được hoàn tất, được sắp xếp trật tự một cách đối xứng. Điều này thường được bày tỏ bằng cách nói rằng có một thời đã từng có một thống nhất hài hòa – "một toàn thể cảm xúc và tư duy không có trung gian", "sự thống nhất của người nhận thức và cái được nhận thức", của "cái bên ngoài và cái bên trong", của chủ thể và khách thể, hình thức và thực chất, ngã và phi-ngã; rằng sự thống nhất này đã bị phá vỡ sao đó; và rằng toàn bộ trải nghiệm của con người bao gồm nỗ lực không dứt để tập hợp lại những mảnh vỡ, khôi phục lại sự thống nhất, và như vậy sẽ tránh được, hay "siêu việt hóa" được, các phạm trù – cách thức tư duy – vốn chia tách và cô lập và "giết chết" cái hiện thực sống động, và "tách biệt" (dirempt) chúng ta khỏi nó. Chúng ta được nói cho biết về một sự theo đuổi không ngừng

cố tìm được lời giải đáp cho câu đố, trở về với cái toàn thể không có vết khâu ráp, với thiên đường mà thuở nào đó chúng ta đã bị trục xuất khỏi nơi đó, hoặc là thừa kế di sản mà chúng ta còn chưa nỗ lực đủ để có được nó.

Ý niệm trung tâm ấy, dù cội nguồn và giá trị của nó có là gì, chắc chắn nằm trong tâm điểm của nhiều suy tưởng siêu hình, của nhiều nỗ lực nhằm thống nhất các khoa học và của một phần lớn tư duy mĩ học và logic, xã hội và lịch sử. Thế nhưng dù việc khám phá ra một khuôn mẫu đơn nhất của trải nghiệm có đem lại sự thỏa mãn lí trí của chúng ta hay không, sự thỏa mãn mà nhiều nhà siêu hình khao khát và nhân danh nó để bác bỏ khoa học thường nghiệm như là thứ đơn thuần kết hợp các sự kiện "tàn nhẫn" *trên thực tế* (de facto) – những miêu tả các biến cố hay nhân vật hay sự vật không gắn kết với những mối liên hệ "hợp lí" mà chỉ riêng có lí trí là có khả năng chấp nhận – dù điều này có nằm trong tiềm thức của nhiều học thuyết siêu hình hay tôn giáo hay không, thì nó cũng không biến cải được trật tự của các biểu hiện bề ngoài thực sự – cái hiện trường thường nghiệm – mà lịch sử chỉ có thể xử lí thích đáng với riêng nó mà thôi. Từ những ngày của Bossuet cho tới những ngày của Hegel và càng gia tăng thêm sau đó, những tuyên bố đã được đưa ra, khác nhau ở mức độ khái quát và độ tin cậy, khiến cho có thể phác thảo được một cấu trúc của lịch sử (thường là tiên nghiệm (a priori), bất chấp tất cả những phản đối khẳng định ngược lại), nhằm phát hiện một khuôn mâu duy nhất đúng mà tất cả các sự kiện sẽ được

thấy là vừa khớp vào chỉ riêng nó. Thế nhưng điều này chưa bao giờ, và có thể không bao giờ, được chấp nhận bởi một nhà sử học nghiêm chỉnh nào, vốn là người mong muốn thiết lập cái sự thật như nó được hiểu bởi những nhà phê bình tốt nhất trong thời đại của ông ta, và là người đang làm việc theo những chuẩn mực được những đồng nghiệp nghiêm cẩn và sáng láng nhất chấp nhận như có tính hiện thực. Vì ông ta không cảm nhận được một sơ đồ duy nhất như là sự thật – cái khuôn khổ hiện thực duy nhất mà các sự kiện thực sự nằm ở riêng trong đó; ông ta sẽ không phân biệt một cái khuôn mẫu vũ trụ hiện thực với những cái khuôn mẫu trá ngụy khác, giống như ông ta hẳn đang tìm cách phân biệt những sự kiện hiện thực với điều hư cấu. Những sự kiện nhất định có thể được sắp xếp vào nhiều khuôn mẫu chứ không phải chỉ một, có thể được nhìn từ nhiều triển vọng, có thể được trưng bày dưới nhiều ánh sáng, tất cả mọi thứ đều có giá trị, dù cho một số thứ sẽ mang tính gợi ý hay phong phú ở lĩnh vực này hơn là lĩnh vực khác, hoặc là thống nhất lại nhiều lĩnh vực theo một kiểu cách làm sáng tỏ nào đó, hoặc khác nữa, như đưa ra những chênh lệch và mở ra những hố phân cách. Một số khuôn mẫu ấy sẽ nằm gần hơn các khuôn mẫu khác – gần với quan điểm siêu hình hay tôn giáo của nhà sử học hay nhà tư tưởng lịch sử này nọ. Qua chuyện này ta thấy bản thân các sự kiện vẫn còn tương đối “nghiệt ngã”. Tương đối, nhưng, tất nhiên rồi, không tuyệt đối; và mỗi khi nỗi ám ảnh bởi khuôn mẫu nhất định khiến cho một người viết nào đó diễn giải các sự kiện quá giả tạo, lấp đầy khoảng trống tri thức của mình

quá trôi chảy, mà thiếu xem xét đầy đủ bằng chứng thường nghiệm, thì các nhà sử học khác sẽ qua trực giác thấy rằng một kiểu bạo lực nào đó đã xảy ra đối với các sự kiện, rằng mối quan hệ giữa bằng chứng và diễn giải theo cách nào đó trở nên dị thường; và chuyện đó không phải là vì có nghi ngờ về các sự kiện, mà vì có một khuôn mẫu mang tính ám ảnh đang hoạt động108. Tự do thoát khỏi những *ý tưởng cố định* (idées fixes) – mức độ của tự do đó – phân biệt lịch sử đích thực với huyền thoại về một thời kì; vì rằng không có tư duy lịch sử theo đúng nghĩa, ngoại trừ nơi nào các sự kiện có thể được phân biệt không chỉ đơn thuần với huyền thoại, mà còn phân biệt lí thuyết với sự diễn giải, có thể không hẳn tuyệt đối, nhưng ở mức độ ít hơn hay nhiều hơn.

Chúng ta sẽ được nhắc nhở rằng không có sự tách biệt rõ ràng giữa lịch sử với huyền thoại; hay lịch sử với siêu hình học; và rằng theo cùng nghĩa ấy không có phân tuyến rõ ràng giữa "sự kiện" và lí thuyết: rằng không có tiêu chuẩn tuyệt đối nào có thể đưa ra về nguyên tắc; và điều này cũng khá đúng, nhưng từ đó chẳng suy ra điều gì đáng kinh ngạc, về chuyện những khác biệt ấy có tồn tại thì chỉ có các nhà siêu hình học đã từng tranh cãi; nhưng lịch sử như một bộ môn độc lập, mặc dù vậy, vẫn đã trỗi dậy; và chuyện đó cũng chẳng khác gì khi nói rằng đường ranh giới giữa các sự kiện và các khuôn mẫu vũ trụ, thường nghiệm hay siêu hình hay thần học, là không rõ ràng và dịch chuyển như có thể, đây là một khái niệm đích thực đối với tất cả những người xem xét các vấn đề

lịch sử thật nghiêm chỉnh. Chừng nào chúng ta vẫn còn là các nhà sử học thì cần phải phân biệt hai mức độ. Cho nên, toan tính thoái thác trách nhiệm, mà ở mức độ thường nghiệm có vẻ như nằm ở cá nhân hay xã hội lịch sử này nọ, hay nằm ở tập hợp các ý kiến được duy trì hay tuyên truyền bởi một ai trong số đó, để trút trách nhiệm ấy cho bộ máy siêu hình nào đó, vốn là khách quan vô nhân xưng, nên vì thế mà loại trừ chính ý tưởng về trách nhiệm đạo đức, [toan tính ấy] phải luôn là vô giá trị; và sự thèm muốn làm điều này sẽ được ghi nhận, thường hay như thế hay không phải thế, như mong muốn trốn chạy khỏi một thế giới lộn xộn, tàn ác và trên hết có vẻ như vô mục đích, để tới một vương quốc mà ở đó mọi thứ đều hài hòa, sáng tỏ, dễ hiểu, cố leo lên hướng tới một đỉnh cao hoàn hảo nào đó, khả dĩ thỏa mãn mọi đòi hỏi của "lí trí", hoặc để đi vào một cảm xúc thẩm mĩ, hay một xung động siêu hình hay nôi khát khao tôn giáo; trên hết cả, để tới một nơi không thứ gì có thể là đối tượng phê phán hay than phiền hay lên án hay tuyệt vọng.

Sự việc trở nên nghiêm trọng hơn, khi những luận cứ thường nghiệm bị thúc đẩy nhằm tới tất định luận lịch sử, vốn loại trừ ý niệm về trách nhiệm cá nhân. Ở đây không phải chúng ta đang xử lí với siêu hình học hay lịch sử nữa – những biện thân luận của Schelling hay của Toynbee chẳng hạn – như những vật thay thế hiển nhiên cho thần học. Chúng ta đang có trước mặt những lí thuyết xã hội học vĩ đại về lịch sử – những diễn giải duy vật luận hay khoa học, vốn khởi đầu từ

Montesquieu và nhóm *philosophes,* rồi dẫn đến những trường phái lớn ở thế kỉ 19, từ những môn đồ của Saint-Simon hay Hegel đến những người đi theo Comte, Marx, Darwin và các nhà kinh tế theo trường phái tự do; từ Freud, Pareto và Sorel đến những kẻ theo ý thức hệ chủ nghĩa phát xít. Có nhiều người táo bạo nhất và trí tuệ nhất trong số những người theo chủ nghĩa Marx, thế nhưng những người thực hành chủ nghĩa Marx đã không thành công trong toan tính dũng cảm và mạnh mẽ nhằm biến lịch sử thành môn khoa học, xét qua phần lớn những gì họ bổ sung vào sự hiểu biết của chúng ta. Nổi lên từ phong trào vĩ đại ấy, chúng ta có được sự sinh sôi nảy nở rộng khắp các nghiên cứu nhân học và xã hội học về các xã hội văn minh, với khuynh hướng truy nguyên mọi tính cách và hành vi đưa về cùng một loại những nguyên nhân tương đối phi lí tính và vô thức, vốn được dùng để giải thích khá thành công hành vi của các xã hội nguyên thủy; chúng ta đã chứng kiến sự tái sinh của ý niệm "xã hội học về tri thức", là ý niệm cho rằng không phải chỉ có các phương pháp, mà cả các kết luận và lí lẽ của chúng ta để tin vào chúng trong toàn bộ vương quốc của tri thức, có thể được chứng tỏ bị tất định hoàn toàn hay phần nhiều bởi giai đoạn đạt tới trong sự phát triển của giai cấp hay nhóm người, hay quốc gia hay nền văn hóa, hay của bất cứ đơn vị tổ chức nào đó khác được chọn lựa; vào thời điểm thích hợp, bằng sự tổng hợp những học thuyết ấy đôi khi không thuyết phục, nhưng thường ít nhất cũng có vẻ khoa học, với những điều tưởng tượng phi-thường nghiệm như thế - đôi khi đủ mọi thứ ngoại trừ những

sức mạnh được nhân cách hóa cả tốt lẫn xấu – như là "tinh thần tập thể", hay "Huyền thoại thế kỉ 20", hay "sự sụp đổ các giá trị đương đại" (đôi khi được gọi là "cuộc khủng hoảng lòng tin), hay "con người hiện đại", hay "giai đoạn cuối cùng của chủ nghĩa tư bản".

Tất cả những kiểu cách phát biểu ấy lan tràn trong không khí với những thực thể có sức mạnhvĩ đại, những tinh thần Tân Plato và Ngộ đạo, thiên thần và ác quỷ vốn vẫn chơi đùa với chúng ta như chúng sẽ còn làm thế, hay ít nhất cũng đưa ra những đòi hỏi với chúng ta mà chúng ta đang bỏ qua, tự gây nguy hiểm cho mình, chúng ta được bảo thế. Một huyền thoại giả-xã hội học đã lớn lên trong thời hiện đại của chúng ta, nó phát triển trong bộ áo của các khái niệm khoa học thành một thuyết vật linh mới – chắc chắn là một tôn giáo thô thiển và ngờ nghệch hơn những đức tin truyền thống của châu Âu mà nó muốn thay thế109. Sự thờ cúng mới mẻ này gây rắc rối cho những người đặt những câu hỏi như "Liệu chiến tranh có là chuyện không thể tránh khỏi hay không?" hoặc "Liệu chủ nghĩa tập thể có nhất định chiến thắng hay không?", hay "Liệu nền văn minh có nhất định phải tiêu vong hay không?". Những câu hỏi này và giọng điệu chúng được phát biểu ra, cũng như cách thức chúng được thảo luận, hàm ý một niềm tin vào sự hiện diện huyền bí của những thực thể khách quan bao la – những cuộc chiến tranh, chủ nghĩa tập thể, số mệnh – những tác động và những sức mạnh rộng lớn trên thế giới mà chúng ta chẳng có được bao nhiêu sức mạnh

để kiểm soát hay làm chúng chệch hướng. Đôi khi những thứ này được nói ra như "tự hiện thân" trong những vĩ nhân, những nhân vật khổng lồ, vì họ thống nhất với thời đại của mình nên đạt được những kết quả siêu nhân – Napoleon, Bismarck, Lenin; đôi khi ["tự hiện thân"] trong những hành động của các giai cấp – những nhà tư bản lớn phối hợp với nhau hoạt động cho những cứu cánh mà bản thân các thành viên của họ khó mà hiểu nổi, những cứu cánh mà vị trí kinh tế và xã hội của họ "tất yếu" lôi cuốn họ hướng tới; đôi khi ["tự hiện thân"] trong những thực thể khổng lồ còn phôi thai được gọi là "quần chúng", là những thực thể làm nên lịch sử mà ít biết rằng chính họ là những "cỗ xe sáng tạo" có sức mạnh thật vĩ đại đến thế nào. Các cuộc chiến tranh, các cuộc cách mạng, các nền chuyên chế, những cải cách quân sự và kinh tế, dễ dàng được quan niệm giống như các vị thần trong truyện ma quỷ phương đông nào đó, những vị thần vốn bị nhốt trong chai hàng thế kỉ, một khi được thoát khỏi đó sẽ trở nên không thể kiểm soát, và chơi đùa với cuộc sống của con người và các quốc gia một cách đỏng đảnh thất thường. Có lẽ chẳng đáng ngạc nhiên khi thấy rằng với sự gia tăng thật xa hoa của những so sánh và ẩn dụ, thì nhiều người ngây thơ từ nay có khuynh hướng tin rằng cuộc đời của họ bị thống trị không đơn thuần bởi những yếu tố vật chất tương đối ổn định và dễ dàng nhận dạng – có bản chất vật lí và có các định luật chi phối chúng bằng các khoa học tự nhiên; mà bởi những yếu tố thậm chí còn hùng mạnh và hiểm ác hơn và rất khó hiểu được – những cuộc tranh đấu khách quan của các giai cấp mà các

thanh viên của chúng có thể không hề mưu tính, sự xung đột của các lực lượng xã hội, những tác động của thời kì suy thoái hay bùng nổ giống như thủy triều hay vụ mùa gặt hái mà những người sống phụ thuộc vào chúng khó có thể kiểm soát được, – trên hết là bởi những khuôn mẫu có tính "xã hội" và "hành vi", viện dẫn đến chỉ một ít từ thiêng liêng lấy trong hệ thống từ vựng man rợ của những huyền thoại mới.

Bị hoảng sợ và bị làm nhục bởi sự phô bày của những tính thần thánh mới, người ta tha thiết và lo lắng tìm kiếm tri thức và sự an ủi trong những cuốn sách thiêng và trong những dòng tu mới đang làm bộ nói với họ về những thuộc tính và thói quen của những ông chủ mới. Và những cuốn sách cũng như những kẻ giải thích chúng quả có nói những lời an ủi: cầu tạo ra cung. Những thông điệp của họ đơn giản và rất xưa cũ. Trong một thế giới vốn là nơi những con quỷ đụng độ nhau, thì những con người cá biệt có thể ít phải chịu trách nhiệm về những gì họ làm; việc phát hiện ra những sức mạnh khách quan mới mẻ, gây kinh hoàng có thể khiến cho cuộc sống trở nên nguy hiểm vô cùng, thế nhưng nếu chúng không phục vụ cho mục đích nào khác, thì ít nhất chúng cũng cởi bỏ mọi trách nhiệm cho các nạn nhân của chúng – thoát khỏi tất cả những gánh nặng đạo đức mà con người vào những thời buổi ít khai sáng hơn vẫn thường mang theo với nỗ lực và đau khổ. Vậy là những gì chúng ta mất đi trong những chao đảo thì chúng ta tạo nên cái bù lại cho cân bằng: nếu chúng ta mất đi quyền tự do lựa chọn, thì ít nhất chúng ta sẽ không còn phải

chê trách hay bị chê trách vì một thế giới phần nhiều ở ngoài tầm kiểm soát của chúng ta. Thuật ngữ ca ngợi và chê trách hóa ra *tự thân chúng* (eo ipso) trở thành không văn minh và làm ngu dân. Ghi nhận lại những gì xảy ra và tại sao, trong những biên niên sử khách quan, như các thầy tu không thiên kiến và thật cẩn trọng đã thực hiện vào những thời kì khác của bạo lực và xung đột, được trình bày như đáng vinh danh và trang nghiêm hơn, và phù hợp hơn với tính khiêm nhường cao quý và tính chính trực của nhà học giả, trong một thời buổi hoài nghi và khủng hoảng, vẫn giữ được tâm hồn của mình, nếu ông ta khước từ con đường dễ dãi tự nuông chiều theo các tình cảm đạo đức. Những hoài nghi khắc khoải về cư xử của các cá nhân bị mắc kẹt trong những cuộc khủng hoảng lịch sử, rồi cảm xúc hi vọng và tuyệt vọng, tội lỗi, hãnh diện và ân hận vốn đồng hành với những phản ánh như thế, được trút bỏ khỏi chúng ta; giống như các binh sĩ trong đạo quân bị dồn ép bởi những lực lượng quá mạnh không thể kháng cự, chúng ta mất đi chứng loạn thần kinh nảy sinh từ nỗi sợ hãi phải chọn lựa những phương án khác nhau. Ở đâu không có lựa chọn, ở đó không có nỗi lo âu; và cả niềm hạnh phúc sinh ra từ trách nhiệm. Một số người luôn luôn ưu tiên cho sự thanh bình của việc ở tù, một sự an toàn mãn nguyện, một cảm nhận có được một chỗ thích đáng rốt cuộc đã tìm thấy ở trong vũ trụ, hơn là những xung đột đau đớn và những bối rối của tự do vô trật tự ở một thế giới bên ngoài những bức tường [của nhà tù].

Nhưng điều này thật kì cục. Vì những giả định mà dựa vào đó loại tất định luận này vốn được dựng lên, [những giả định ấy] là hết sức không đáng tin cậy khi được khảo sát. Những sức mạnh ấy và những định luật lịch sử không thể lay chuyển ấy là cái gì vậy? Nhà nghiên cứu phương pháp lịch sử nào, nhà xã hội học nào, có thể tự cho là đã đưa ra được những khái quát hóa mang tính thường nghiệm khả dĩ so sánh được với tính đồng đều lớn của các khoa học tự nhiên? Thật tầm thường sáo rỗng khi nói rằng môn xã hội học còn đang chờ một Newton của nó, nhưng ngay cả điều này cũng là một tuyên bố quá táo tợn; vẫn còn phải tìm ra được Euclid của nó và Archimedes của nó trước khi có thể bắt đầu mơ đến một Copernicus. Một bên là việc tích góp lại thật kiên nhẫn và hữu ích các sự kiện và các phân tích, phép phân loại, những nghiên cứu mang tính so sánh hữu ích, những giả thuyết cẩn trọng và giới hạn, nhưng vẫn còn bị què quặt bởi quá nhiều những ngoại lệ nên chẳng có được chút sức mạnh tiên đoán đáng kể nào110; còn bên kia là áp đặt những tòa nhà lí thuyết đôi khi thật tài tình, được che mờ bởi những an dụ sinh động khác thường và một huyền thoại táo bạo, thường gây kích thích cho những người làm việc ở các lĩnh vực khác; và giữa những thứ đó là một khoảng trống gián đoạn rộng lớn chưa từng thấy trong những thời đại có lịch sử, giữa những lí thuyết và bằng chứng thực sự của các khoa học tự nhiên. Thật là chuyện vô công rồi nghề đối với môn xã hội học, nếu cứ biện bạch rằng mình hãy còn trẻ và có một tương lai đầy vinh

quang. Nhân vật chính được vinh danh mà những lời này được phát biểu để tưởng niệm, Auguste Comte, đã sáng lập ra nó tròn một trăm năm trước đây, và những cuộc chinh phục vĩ đại có-khả-năng-thiết-lập-các-định- luật (nomothetic) vẫn còn đang được trông đợi sẽ đến111. Nó đã tác động đến các bộ môn khác rất có kết quả, đặc biệt là môn lịch sử; nó đã bổ sung cho môn này thêm một chiều kích112; thế nhưng nó vẫn còn thật ít thành công trong việc khám phá các định luật, hay các khái quát hóa rộng rãi được nâng đỡ bởi bằng chứng thỏa đáng, cho nên lời cầu xin của nó được đối xử như một môn khoa học tự nhiên khó có thể được vui lòng xem xét, mà những định luật nghèo nàn ít ỏi ấy cũng không đủ có tính cách mạng để khiến cho việc thử thách tính chân lí của chúng có vẻ là cấp thiết. Trong lĩnh vực rộng lớn và phong phú của môn xã hội học (không giống như cô em gái trẻ hơn của nó mang tính suy đoán nhiều hơn nhưng lại hiệu quả hơn nhiều, ấy là môn tâm lí học) những khái quát hóa lỏng lẻo của các đầu óc được rèn luyện về lịch sử hình như lại có kết quả nhiều hơn so với những thứ tương đương với chúng mang tính "khoa học".

Tất định luận xã hội, ít nhất cũng về mặt lịch sử, gắn bó chặt chẽ với những lí tưởng "có khả năng thiết lập các định luật" của môn xã hội học. Và quả thực nó có thể là một học thuyết đúng đắn. Thế nhưng nếu nó là đúng, và nếu chúng ta bắt đầu xem nó thật nghiêm chỉnh, khi nó quả thực những thay đổi ngôn ngữ của chúng ta trong tổng thể, thuật ngữ đạo

đức của chúng ta, những thái độ của chúng ta đối với nhau, những quan điểm của chúng ta về lịch sử, về xã hội và về mọi thứ khác, [những thay đổi ấy] sẽ quá sâu sắc đến mức thậm chí không thể phác họa được. Những khái niệm về ca ngợi hay chê trách, vô tội và có tội, cũng như trách nhiệm cá nhân mà chúng ta khởi đầu từ đó, sẽ chỉ là một phần tử nhỏ bé trong cái cấu trúc có thể sẽ sụp đổ hay biến mất. Nếu giả sử tất định luận xã hội và tâm lí được thiết lập như một chân lí được chấp nhận, thì thế giới của chúng ta hẳn sẽ bị biến cải một cách căn bản hơn là cái thế giới thần học của những thời cổ đại và trung cổ [bị biến cải] bởi những chiến thắng của các nguyên lí cơ học hay các nguyên lí chọn lọc tự nhiên. Lời nói của chúng ta – những kiểu cách phát biểu và tư duy của chúng ta – hẳn sẽ bị biến cải theo những cung cách không thể hình dung được trong nghĩa đen; những ý niệm về lựa chọn, về trách nhiệm, về tự do đã ăn sâu vào thế giới quan của chúng ta, đến nỗi cuộc sống med của chúng ta như những sinh linh trên thế giới không có sẵn những khái niệm ấy, tôi dám khẳng định, chỉ có thể được chúng ta quan niệm với khó khăn cực lớn.

Thế nhưng ở đây vẫn chưa cần phải tự báo động cho chúng ta quá mức. Chúng ta đang nói về những lí tưởng giả-khoa học mà thôi; hiện thực chưa được xét đến. Bằng chứng cho một tất định luận xuyên suốt còn chưa có trong tay; và nếu như có một khuynh hướng dai dẳng tin vào nó theo một kiểu cách lí thuyết nào đó, thì chắc hẳn đó là do sức cám dỗ của một lí tưởng “khoa học” hay siêu hình, hay là do khuynh

hướng của một bộ phận những người khao khát thay đổi xã hội tin rằng số tử vi theo hướng của họ đang phù hộ cho họ. Hoặc có thể là do một khao khát trút bỏ những gánh nặng đạo đức, hay tối thiểu hóa trách nhiệm cá nhân và chuyển nó sang những sức mạnh khách quan, là thứ có thể bị kết tội gây ra tất cả những bất mãn của chúng ta, còn hơn là phải gia tăng đôi chút sức mạnh tư duy phê phán của chúng ta hay cải thiện những kĩ năng khoa học của chúng ta. Lòng tin vào tất định luận lịch sử kiểu này tất nhiên lan truyền rất rộng, đặc biệt là thứ mà tôi muốn gọi là hình thức "triết sử" (historiosophical) của nó, bằng từ này tôi có ý nói đến những lí thuyết siêu hình-thần học về lịch sử, là thứ hấp dẫn nhiều người đã mất niềm tin của mình vào những tôn giáo chính thống xưa cũ hơn. Có lẽ thái độ này, mới đây khá thịnh hành, giờ đây đang tàn tạ, và một xu hướng ngược lại hiện nay đã có thể nhận thấy. Những nhà sử học ưu tú nhất của chúng ta sử dụng những phép thử mang tính thường nghiệm trong việc sàng lọc các sự kiện, tiến hành những khảo sát vi mô về bằng chứng, chang suy diễn ra được khuôn mẫu nào, và chứng tỏ rằng chẳng có nỗi e sợ giả mạo nào trong việc quy trách nhiệm cho các cá nhân. Những quy kết đặc thù của họ và những phân tích có thể sai lầm, nhưng cả họ lẫn những độc giả của họ hẳn đã bác bỏ một cách chính đáng ý niệm cho rằng chính hoạt động của họ đã bị thay thế và bị mất tác dụng bởi sự tiến bộ của môn xã hội học, hay bởi một sự thấu hiểu siêu hình sâu sắc hơn nào đó, giống như thuật chiêm tinh

phương Đông [bị thay thế và bị mất tác dụng] bởi những khám phá của các môn đồ của Kepler.113

Theo một cách thức riêng khá kì cục, một số nhà hiện sinh hiện đại cũng chỉ ra tầm quan trọng cốt yếu của hành động cá nhân lựa chọn. Một số trong những người này lên án tất cả các hệ thống triết học và tất cả các học thuyết về đạo đức (cũng như về các chuyện khác) là trống rỗng như nhau đơn giản vì chúng là các hệ thống và các học thuyết, sự lên án ấy có thể không có giá trị; thế nhưng những người nghiêm chỉnh hơn trong số họ cũng nhất quán không kém Kant về tính hiện thực của sự tự trị của con người, tức là về tính hiện thực của sự tự cam kết đối với một hành động hay một hình thức của đời sống vì những gì tự thân nó là thế. Liệu sự thừa nhận tự do theo nghĩa cuối cùng này có cho người ta quyền được thuyết giảng cho những người khác, hay phán xét quá khứ, một cách logic hay không, đây là một chuyện khác; dù thế nào đi nữa, điều này cũng chứng tỏ một sức mạnh của trí tuệ đáng khen ngợi, đã nhìn thấu được kì vọng của những biện thần luận giải thích được hết, biện minh được hết, hứa hẹn đồng hóa được các khoa học nhân văn với khoa học tự nhiên nhằm tìm kiếm một sơ đồ thống nhất tất cả mọi thứ.

Cần phải có thứ gì đó còn hơn cả sự say đắm với một cương lĩnh lật đổ một số tập quán đạo đức và trí tuệ có gốc rễ ăn sâu nhất của những con người, dù họ là thợ sửa ống nước hay nhà sử học. Chúng ta được bảo rằng thật ngốc nghếch mới phán xét Charlemagne hay Napoleon hay Thành Cát Tư

Hãn hay Hitler hay Stalin về những vụ tàn sát của họ, rằng nhiều nhất đó là một lời bình luận về bản thân chúng ta, chứ không phải bình luận về "những sự kiện". Cũng như vậy, chúng ta được bảo rằng chúng ta không nên miêu tả những người mà các môn đồ của Comte ca tụng thật chân thành, như là những nhà hảo tâm của nhân loại; hoặc ít nhất thì làm chuyện này cũng không phải là việc của các nhà sử học: vì trong tư cách nhà sử học, các phạm trù của chúng ta phải "trung lập" và khác biệt với những phạm trù mà chúng ta sử dụng trong tư cách những người bình thường, giống như những nhà hóa học rõ ràng vẫn làm thế. Chúng ta cũng được bảo rằng trong tư cách nhà sử học thì nhiệm vụ của chúng ta là miêu tả, chẳng hạn như miêu tả những cuộc cách mạng xã đại của thời đại chúng ta thì không được gợi ý rằng những cá nhân nào đó bị lôi cuốn vào những cuộc cách mạng ấy không đơn thuần chỉ gây ra, mà còn phải chịu trách nhiệm về những nỗi khốn khổ và sự tàn phá to lớn – dùng những lời lẽ như thế vốn phù hợp với những chuẩn mực không phải chỉ đơn thuần của thế kỉ 20 mà nó sắp qua rồi, hay là của xã hội tư bản chủ nghĩa đang suy tàn, mà là của loài người ở mọi thời đại và mọi nơi chốn chúng ta được biết đến; rồi thì họ bảo rằng chúng ta phải thực hành những khắc khổ ấy vì tôn trọng chuẩn mực khoa học tưởng tượng nào đó, chuẩn mực ấy phân biệt sự kiện với giá trị thật gay gắt, gay gắt tới nỗi chúng ta có thể xem sự kiện như là khách quan, "không thể lay chuyển" và do đó cũng là tự biện minh được, còn giá trị chỉ đơn thuần là lời chú giải mang tính chủ quan về sự kiện – do thời điểm,

môi trường, tính khí cá nhân – nên chẳng có giá trị cho sự uyên bác nghiêm chỉnh.

Đối với chuyện này chúng ta chỉ có thể đáp lại rằng chấp nhận học thuyết đó tức là dùng bạo lực đối với những ý niệm cơ bản về đạo đức của chúng ta, trình bày sai cảm nhận về quá khứ của chúng ta, và bỏ qua một số khái niệm và phạm trù thuộc loại khái quát nhất của tư duy bình thường. Những ai quan tâm đến sự nghiệp của con người buộc phải dùng những phạm trù và khái niệm mà ngôn ngữ bình thường kết hợp và bày tỏ. Các nhà hóa học, ngôn ngữ học, ngay cả xã hội học với tính thiên vị định lượng mạnh mẽ, bằng cách sử dụng những thuật ngữ trung lập về đạo đức, có the né tránh được những khái niệm ấy. Thế nhưng các nhà sử học khó có thể làm như vậy. Họ không nhất thiết phải răn dạy đạo đức – họ không bị bắt buộc phải làm: nhưng họ cũng không thể tránh được sử dụng ngôn ngữ bình thường với tất cả những liên tưởng của nó và những phạm trù đạo đức "bị gắn chặt" ở trong đó. Tìm cách né tránh điều này tức là chọn một quan điểm đạo đức khác, chứ không phải không có quan điểm đạo đức nào. Sẽ đến thời người ta thấy ngạc nhiên không hiểu làm sao mà cái quan điểm kì quặc này lại có thể đạt được danh tiếng và ảnh hưởng cũng như sự tôn trọng nhiều đến thế – ấy là quan điểm kết hợp sự hiểu sai về mối quan hệ của giá trị đối với sự kiện, cùng với thái độ vô liêm sỉ được ngụy trang như sự vô tư nghiêm ngặt. Vì nó không hề có tính khoa học, mà tiếng tăm của nó cũng không phải hoàn toàn nhờ vào nỗi

e ngại đáng khen về thói ngạo mạn hay phàm tục quá mức, hoặc là về một sự áp đặt quá vô vị và thiếu phê phán những giáo điều và chuẩn mực của chính chúng ta cho người khác. Một phần là do sự hiểu lầm đích thực về những ngụ ý của các khoa học tự nhiên mà uy tín quá lớn của những khoa học ấy bị lạm tiêu bởi bọn ngu ngốc và mạo danh, kể từ khi [các khoa học tự nhiên ấy] có những chiến thắng sớm nhất. Tuy nhiên tôi thấy hình như quan điểm đó nảy sinh chủ yếu từ khao khát chối bỏ trách nhiệm của chúng ta, không muốn phán xét nữa, miễn là chính chúng ta cũng không bị phán xét, và trên hết là chúng ta không bị ép buộc phải tự phán xét mình nữa; nó nảy sinh từ khao khát bỏ trốn tìm nơi ẩn náu ở một toàn thể nào đó thật bao la, phi đạo đức, khách quan, vững chắc – thiên nhiên, hay lịch sử114, hay giai cấp, hay chủng tộc, hay "những hiện thực tàn nhẫn của thời đại chúng ta", hay sự tiến hóa không thể kháng cự của cấu trúc xã hội115 – là thứ sẽ sáp nhập và hợp nhất chúng ta vào kết cấu vô hạn, vô cảm, trung lập của nó, là thứ thật vô nghĩa để đánh giá hay phê phán và là thứ chúng ta chiến đấu chống lại cho đến ngày tận thế của chúng ta.

Đây là hình ảnh thường xuất hiện trong lịch sử loài người, bao giờ cũng vào những thời điểm lộn xộn và yếu đuối nội tâm. Đây là một trong những bằng chứng ngoại phạm vĩ đại, được biện hộ bởi những người không thể hay không muốn đối diện với thực tế trách nhiệm của con người, với sự tồn tại của một không gian giới hạn, nhưng dù sao cũng hiện thực,

của tự do của con người, hoặc là xù họ đã bị tổn thương hay bị sợ hãi quá sâu sắc, nên không còn muốn quay trở lại với sự lưu thông của cuộc sống bình thường, hoặc là vì họ tràn đầy phẫn nộ chống lại những giá trị trá ngụy và những tập quán đạo đức đáng ghê tởm ở xã hội, hay ở giai cấp, hay ở giới nghề nghiệp của chính họ, và cầm lấy vũ khí đứng lên chống lại mọi tập quán đạo đức như tự thân chúng là thế, như là phương tiện đàng hoàng để ném đi một nền đạo đức ghê tởm (rất có thể là biện bạch được) đối với họ. Mặc dù vậy, những quan điểm như thế, dẫu có thể nảy sinh từ một phản ứng tự. nhiên chống lại tình trạng quá nhiều lời hùng hồn đạo đức, thì cũng vẫn là một phương thuốc tuyệt vọng; những người giữ các quan điểm này sử dụng lịch sử như một phương pháp trốn chạy khỏi một thế giới, vì lí do nào đó, đã trở nên bỉ ổi đối với họ, để đi vào một hoang tưởng mà ở đó những thực thể khách quan trả thù lại những nỗi bất bình và xếp đặt lại mọi thứ cho đúng, gây bối rối ít nhiều cho những kẻ truy bức họ, hiện thực hay tưởng tượng. Và theo chiều hướng đó họ miêu tả cuộc sống bình thường của con người ta dưới dạng thức không ghi nhận được những điểm phân biệt tâm lí và đạo đức quan trọng nhất mà chúng ta đã biết. Họ làm chuyện này nhằm phục vụ cho một khoa học tưởng tượng; và giống như những nhà chiêm tinh và nhà tiên tri mà họ kế tục, hướng đôi mắt của họ lên những đám mây, và phát biểu trong những hình ảnh và so sánh bao la, không có thực thể, trong những ẩn dụ và phúng dụ lừa dối sâu sắc, đưa ra công thức mang tính thôi miên ít liên hệ với trải nghiệm, hay luận cứ hợp lí,

hay thử nghiệm chứng minh tính đáng tin cậy. Bằng cách đó họ tung bụi vào chính mắt họ cũng như vào mắt chúng ta, cản trở chúng ta nhìn thấy thế giới thực, và gây nhầm lẫn nhiều hơn nữa cho một công chúng vốn đã đủ bối rối về những mối quan hệ của đạo đức và chính trị, và về bản chất và các phương pháp của các khoa học tự nhiên cũng như của các nghiên cứu lịch sử.

HAI KHÁI NIỆM VỀ TỰ DO

Nếu giả sử người ta chưa từng bao giờ bất đồng với nhau về những mục đích của cuộc sống, nếu giả sử tổ tiên của chúng ta chịu ở yên trên Vườn địa đàng, thì thật khó hình dung được những nghiên cứu mà cái ghế giáo sư Chichele bộ môn Lí thuyết Xã hội và Chính trị hiến dâng cho chúng116. Vì rằng những nghiên cứu ấy xuất phát từ sự bất hòa và phát triển dựa trên bất hòa. Có thể có ai đó sẽ thắc mắc điều này dựa trên cơ sở là ngay cả trong xã hội của những người vô chính phủ đầy thánh thiện, nơi chẳng thể có các xung đột nào về các mục đích tối hậu, nhưng các vấn đề chính trị, ví dụ như các vấn đề hiến pháp hay lập pháp, vẫn có thể xuất hiện. Thế nhưng phản bác này dựa trên một lầm lẫn. Một khi các mục đích được thỏa thuận rồi, thì vấn đề còn lại chỉ là về các phương tiện, và những vấn đề ấy không phải là chính trị mà là kĩ xảo, tức là những vấn đề ấy có thể được giải quyết ổn thỏa bởi các chuyên gia hay các máy móc, tựa như bàn cãi giữa các lã sư hay các bác sĩ. Chính vì thế mà những người đặt niềm tin vào một điều kì diệu vô bờ bến biến đổi cả thế giới, tựa như chiến thắng chung cuộc của lí trí hay cách mạng vô sản, thì họ

phải tin rằng mọi vấn đề chính trị và đạo đức do vậy có thể trở thành những vấn đề kĩ xảo. Đó chính là ý nghĩa câu nói nổi tiếng của Engels (nhại lại Saint-Simon) về chuyện "thay thế việc cai trị những con người bằng việc quản trị các sự vật"117, và những lời tiên tri theo chủ nghĩa Marx về sự tàn lụi của nhà nước và khởi đầu lịch sử đích thực của nhân loại. Cách nhìn ấy bị gọi là Không tưởng bởi những người xem việc suy tưởng về điều kiện ấy của hài hòa xã hội thật hoàn hảo, là trò chơi của trí tưởng tượng vô công rồi nghề. Tuy nhiên, một vị khách đến từ sao Hỏa thăm viếng bất cứ đại học nào hiện nay của Anh - hay Mĩ - có thể sẽ được tha thứ nếu ông ta bị ấn tượng là các thành viên đại học sống trong trạng thái nào đó rất giống với trạng thái điền viên vô tư lự, vì rằng chỉ có các triết gia chuyên nghiệp là dành mọi chú ý nghiêm chỉnh cho các vấn đề cơ bản của chính trị.

Dù sao thì tình trạng này vẫn đáng ngạc nhiên và thật nguy hiểm. Đáng ngạc nhiên bởi vì có lẽ chưa có thời nào trong lịch sử hiện đại lại có số lượng nhiều đến thế những người, cả ở phương Đông lẫn phương Tây, giữ những ý kiến của mình và có các cuộc sống thực thật khác nhau đến thế, và trong một vài trường hợp [các cuộc sống thực khác nhau ấy] bị xáo trộn đầy bạo lực bởi các học thuyết xã hội và chính trị được bám giữ một cách cuồng tín. Thật nguy hiểm bởi vì khi mà các ý tưởng bị bỏ qua bởi những người lẽ ra phải lưu tâm đến chúng - tức là những người đã được huấn luyện để tư duy một cách có phê phán về các ý tưởng - thì những ý tưởng ấy

đôi khi có được một sức mạnh thúc đẩy không được kiểm tra và một quyền lực không thể chống lại, đối với những đám đông có thể lớn lên quá bạo lực khiến cho không thể tác động được bằng phê phán duy lí. Hơn một trăm năm trước đây thi sĩ người Đức, Heine, đã cảnh báo người Pháp không nên đánh giá thấp sức mạnh của ý tưởng: những khái niệm triết học, được nuôi dưỡng yên tính trong công việc nghiên cứu của một giáo sư, có khả năng phá hủy cả một nền văn minh. Ông nói về tác phẩm *Phê phán lí trí thuần túy* của Kant giống như thanh gươm khiến cho thần luận Đức bị chém đầu, và ông mô tả các tác phẩm của Rousseau như vũ khí hoen máu ở trong tay của Robespierre đã phá hủy chế độ cũ; ông đã tiên tri rằng niềm tin đầy lãng mạn của Fichte và Schelling một ngày nào đó sẽ gây tác động khủng khiếp bởi những môn đệ người Đức của họ chống lại nền văn hóa tự do của phương Tây. Các sự kiện đã không chứng thực hoàn toàn cho lời tiên đoán ấy; thế nhưng nếu các giáo sư có thể thực sự nắm giữ và sử dụng sức mạnh chết người ấy, liệu có thể không phải là chỉ những giáo sư khác, hay ít nhất cũng là các nhà tư tưởng khác (chứ không phải các chính phủ hay các ủy ban quốc hội), một mình họ có thể giải giáp chúng chăng?

Các triết gia của chúng ta có vẻ như không ý thức được một cách lạ lùng về những tác động có sức tàn phá trong các hoạt động của họ. Những người tài giỏi nhất trong họ có lẽ quá say sưa với những thành tựu tuyệt vời của mình nên coi khinh một linh vực ít có khả năng được đền đáp, mà ở đó khó

có khả năng tạo ra những phát hiện căn bản và tài năng dành cho phân tích nhất thời. Dẫu sao thì bất chấp mọi nỗ lực chia tách chúng theo thói câu nệ hàn lâm cứng nhắc, môn lí thuyết chính trị vẫn còn đan bện vững chắc với mọi hình thức khác của đòi hỏi triết học. Coi thường lĩnh vực tư tưởng chính trị vì đối tượng nghiên cứu không lâu bền với các ranh giới nhập nhèm, chính là không nắm bắt được các khái niệm cố định, các mô hình trừu tượng và các công cụ tinh tế thích đáng cho phân tích logic hay phân tích ngôn ngữ học – đòi hỏi một sự thống nhất phương pháp trong triết học, và vứt bỏ bất cứ thứ gì mà phương pháp không thể xoay xở được – chính là cho phép mình đơn thuần trông vào may mắn ở những niềm tin chính trị thô thiển và chưa được phê phán. Phủ nhận sức mạnh của các ý tưởng và nói rằng các lí tưởng đơn thuần là các lợi ích được che đậy, đó chỉ là một thứ chủ nghĩa duy vật lịch sử rất thô thiển. Có thể không có áp lực của các lực lượng xã hội thì các ý tưởng chính trị là thai nhi chết lưu: nhưng điều chắc chắn là những lực lượng xã hội ấy nếu không khoác cho mình bộ áo các ý tưởng thì vẫn còn là mù quáng và không có định hướng.

Lí thuyết chính trị là một nhánh của triết học đạo đức khởi đầu từ một phát hiện, hay một áp dụng, của các ý kiến đạo đức trong lĩnh vực quan hệ chính trị. Tôi không hàm ý rằng tất cả các vận động lịch sử đều có thể quy giản về các vận động hay va chạm của các ý tưởng hay của các sức mạnh tâm linh, thậm chí tôi cũng không cho rằng các vận động ấy là do tác

động (hoặc là những phương diện) của chúng, tôi nghĩ rằng một số triết gia theo chủ nghĩa duy tâm có thể tin như vậy. Nhưng tôi hàm ý rằng, để hiểu được những vận động hay những va chạm như thế thì trước hết phải hiểu được các ý tưởng hay các thái độ đối với cuộc sống liên quan đến chúng, chỉ riêng những ý tưởng ấy mới khiến các vận động đó trở thành một bộ phận của lịch sử nhân loại chứ không đơn thuần là những biến cố tự nhiên. Các thuật ngữ, các ý kiến và các hành động chính trị không dễ hiểu trong bối cảnh của các vấn đề chia rẽ những con người sử dụng chúng. Hậu quả là các thái độ và các hoạt động của chính chúng ta có vẻ như vẫn là tối tăm với chúng ta, trừ phi chúng ta hiểu được các vấn đề chủ đạo trong thế giới của chính chúng ta. Chuyện lớn lao nhất trong đó là cuộc chiến công khai được tiến hành giữa hai hệ thống ý tưởng đưa ra những giải đáp khác nhau và đối chọi nhau đối với vấn đề từ lâu đã trở thành trung tâm của chính trị – vấn đề tuân phục và ép buộc. “Tại sao tôi (hay bất kì ai) lại phải tuân phục một ai đó khác?” “Tại sao tôi lại không sống như tôi thích?” “Liệu tôi có phải tuân phục hay không?” “Nếu tôi không tuân phục, liệu tôi có bị ép buộc hay không?” “Bởi ai, và ở mức độ nào, và nhân danh cái gì, và vì cái gì?”.

Đối với những lời giải đáp cho vấn đề các ranh giới được cho phép của sự ép buộc, các quan điểm đối lập nhau vẫn được duy trì trong thế giới ngày nay, mỗi bên tự cho là có rất nhiều người trung thành với mình. Cho nên tôi thấy là bất cứ phương diện nào của vấn đề này cũng đều đáng nghiên cứu.

I

Ép buộc một con người là tước đoạt mất tự do của anh ta – tự do với cái gì kia? Hầu như mỗi nhà đạo đức trong lịch sử nhân loại đều đã ca ngợi tự do. Giống như hạnh phúc và điều thiện, giống như tự nhiên và hiện thực, đây là một từ ngữ mà ý nghĩa của nó thật "co dãn" như miếng xốp có nhiều lỗ trống khiến cho hình như ít có diễn giải nào có thể trụ lại được. Tôi không đề nghị thảo luận lịch sử của từ ngữ đầy biến động này, cũng như hơn hai trăm ý nghĩa mà các sử gia ghi nhận được của ý tưởng ấy. Tôi đề nghị khảo sát chỉ hai trong các ý nghĩa ấy – nhưng chúng là những ý nghĩa chủ yếu mà đằng sau chúng là rất nhiều tác động đến lịch sử nhân loại, và tôi xin bạo gan nói rằng sẽ còn tác động nữa. Ý nghĩa thứ nhất trong những ý nghĩa chính trị ấy của tự do *(freedom)* hay Tự do *(liberty)* (tôi sẽ sử dụng hai từ ngữ này trong cùng một nghĩa) là ý nghĩa liên quan đến lời giải đáp cho câu hỏi Không gian nao mà ở trong đó một chủ thể – một cá nhân hay một nhóm người – được, hay là cần phải được, để cho được làm hay được là bất cứ thứ gì mà chủ thể ấy có khả năng làm hay có khả năng là [như thế], không có can thiệp bởi những người khác?"; tôi sẽ gọi nó là ý nghĩa "phủ định". Ý nghĩa thứ hai tôi sẽ gọi là ý nghĩa "khẳng định", liên quan đến lời giải đáp cho câu hỏi Điều gì, hay là người nào, là ngọn nguồn của kiểm soát hay can thiệp khả dĩ xác định xem một ai đó phải

làm hay phải là thế này chứ không phải thế khác? Hai câu hỏi rõ ràng là khác nhau, mặc dù những lời giải đáp cho chúng có thể chồng chéo lên nhau.

Khái niệm tự do phủ định

Thông thường người ta bảo tôi là được tự do tới mức độ mà không người nào hay thân thể con người nào can thiệp vào hoạt động của tôi. Tự do chính trị theo nghĩa ấy đơn thuần là khoảng không gian, mà ở trong đó một người có thể hành động không bị người khác cản trở. Nếu tôi bị người khác ngăn chặn không cho làm điều mà tôi có thể làm khác đi, thì tôi không được tự do ở mức độ ấy; nếu khoảng không gian ấy bị những người khác thu hẹp xuống dưới một mức tối thiểu nhất định, tôi có thể được mô tả như bị ép buộc, hay cũng có thể là bị nô dịch. Tuy nhiên, ép buộc không phải là từ ngữ bao hàm hết mọi hình thức của tình trạng thiếu khả năng làm gì. Nếu tôi nói là tôi không thể nhảy cao hơn mười bộ[118], hay tôi không đọc được vì bị mù, hay không thể hiểu nổi những trang viết tăm tối hơn của Hegel, thì thật kì quặc nếu bảo rằng tôi bị nô dịch hay bị ép buộc tới mức độ ấy. Ép buộc hàm ý một can thiệp có chủ ý của những người khác trong một không gian mà tôi có thể hành động khác đi. Anh mất tự do chính trị, chỉ khi anh bị những người khác ngăn chặn không cho đạt được mục tiêu.[119] Đơn thuần không có khả năng đạt được mục tiêu không phải là mất tự do chính trị[120]. Điều này [phải] được làm rõ vì có những cách nói hiện đại đại

loại như “tự do kinh tế” và bên tương ứng với nó, “nô dịch kinh tế”. Người ta tranh cãi có vẻ rất hợp lí rằng nếu một người quá nghèo không thể mua được thứ gì đó không bị cấm đoán – một ổ bánh mì, một chuyến đi vòng quanh thế giới, trợ giúp thưa kiện – anh ta không được tự do bao nhiêu để có được nó so với việc giả như anh ta bị luật pháp cấm đoán. Nếu giả sử tình trạng nghèo túng của tôi là một thứ bệnh tật ngăn cản tôi mua bánh mì, hay trả tiền cho chuyến đi vòng quanh thế giới, hay khiến cho vụ kiện của tôi được xem xét, giống như tật què chân ngăn cản tôi chạy được, thì việc không có khả năng ấy không thể mô tả một cách tự nhiên như mất tự do, ít nhất cũng không phải là mất tự do chính trị. Nó là mất tự do chỉ bởi tôi tin rằng việc không có khả năng của tôi có được một vật nhất định là do những người khác đã sắp xếp khiến cho tôi, chứ không phải những người khác, bị ngăn cản có được đủ tiền để trả cho vật đó, rằng tôi cho mình là nạn nhân của ép buộc hay nô dịch. Nói cách khác, việc sử dụng từ ngữ ấy tùy thuộc vào một lí thuyết xã hội và kinh tế, đặc thù về nguyên nhân của tình trạng nghèo túng hay yếu ớt. Nếu tôi thiếu thốn các phương tiện vật chất là do tôi thiếu khả năng tinh thần hay cơ thể, tôi sẽ bắt đầu nói về tự do bị tước đoạt (chứ không phải đơn thuần về nghèo túng), chỉ khi nào tôi chấp nhận lí thuyết ấy121. Nếu thêm vào đó tôi tin rằng tôi bị giữ trong cảnh túng thiếu bởi một sắp xếp đặc thù mà tôi xem là không đúng và bất công, tôi sẽ nói về nô dịch hay đàn áp kinh tế. Bản chất của các sự vật không làm chúng ta phẫn nộ, chỉ có ý muốn xấu xa là khiến ta phẫn nộ, Rousseau đã nói

thế122. Tiêu chí đàn áp là bộ phận, mà tôi tin là do những người khác đóng vai trò trực tiếp hay gián tiếp, có hay không có chủ tâm làm như thế, trong việc khiến cho mong muốn của tôi bị thất bại. Được tự do trong ý nghĩa ấy tôi hàm ý không bị những người khác can thiệp. Không gian không-bị-can-thiệp càng rộng thì tự do của tôi càng nhiều.

Đây chính là điều mà các triết gia chính trị Anh kinh điển hàm ý khi họ dùng từ ngữ này123. Họ bất đồng ý kiến về việc không gian [tự do] có thể hay cần phải rộng đến đâu. Họ cho rằng không gian ấy, như trên thực tế, không thể là vô giới hạn, vì nếu như thế nó hẳn sẽ bao gồm cả trạng thái trong đó mọi người đều có thể can thiệp vô giới hạn đối với tất cả những người khác; và cái thứ tự do "tự nhiên" ấy hẳn sẽ dẫn đến hỗn loạn xã hội, mà ở trong đó những nhu cầu tối thiểu của con người cũng không thể được thỏa mãn; hoặc là quyền tự do của những kẻ yếu sẽ bị kẻ mạnh thủ tiêu. Bởi vì họ thấy rằng các mục đích và các hoạt động của con người không tự động hài hòa với nhau, và bởi (dù các học thuyết chính thức của họ có là gì đi nữa) họ đặt giá trị cao hơn cho các mục tiêu khác, như là công bằng hay hạnh phúc, hay văn hóa, hay an toàn, hay bình đẳng ở những mức độ thay đổi khác nhau, nên họ giảm bớt tự do vì lợi ích của những giá trị khác và thực ra là vì lợi ích của bản thân tự do. Vì nếu không có điều này thì không thể nào tạo ra được liên kết mà họ cho là đáng mong muốn. Hệ quả là các nhà tư tưởng ấy cho rằng không gian hành động tự do của con người phải bị giới hạn bởi luật pháp.

Nhưng họ cũng đồng thời cho rằng, nhất là những người thuyết giảng tự do như Locke và Mill ở Anh, Constant và Tocqueville ở Pháp, phải có một không gian tối thiểu nhất định cho tự do cá nhân, không được vi phạm bởi bất cứ lí do nào; vì rằng nếu điều này bị vượt qua thì con người cá nhân sẽ thấy mình ở trong không gian quá chật hẹp ngay cả cho việc phát triển tối thiểu những khả năng tự nhiên của nó; chỉ duy nhất những khả năng tự nhiên ấy mới khiến cho con người cá nhân có thể theo đuổi, và thậm chí cảm nhận được, những mục đích khác nhau mà con người coi là thiện hảo hay thiêng liêng. Từ đó suy ra rằng, một ranh giới phải được vạch ra giữa không gian đời tư và không gian quyền uy công cộng. Ranh giới ấy phải được vạch ra ở chỗ nào là vấn đề tranh cãi, thực ra là cuộc mặc cả. Con người phụ thuộc lẫn nhau rất nhiều và chẳng bao giờ có hoạt động nào của một người mà lại không ít nhiều cản trở cuộc sống của những người khác. “Tự do cho con cá lớn là cái chết cho con cá bé”124; Tự do của một số người ắt phải phụ thuộc vào kiềm chế của những người khác. [Tôi] được biết, có nhiều người khác đã bổ sung thêm: tự do của một giảng viên Đại học Oxford là chuyện rất khác với tự do của một nông dân Ai Cập.

Đề xuất này lấy sức mạnh từ một thứ gì đó vừa có thực, vừa quan trọng, nhưng bản thân nhóm từ này lại là một bộ phận của trò xảo ngôn *(claptrap)* chính trị. Đúng là trao quyền chính trị, hay quyền được bảo vệ an toàn chống lại can thiệp của nhà nước cho những người nghèo khó, thất học, thiếu ăn

và bệnh tật là nhạo báng hoàn cảnh của họ; họ cần được trợ giúp y tế hay giáo dục trước khi họ có thể hiểu được, hay sử dụng được một mức độ gia tăng trong tự do của họ. Tự do có nghĩa gì đối với những người không thể sử dụng nó được? Không có những điều kiện thích đáng để sử dụng tự do thì tự do có giá trị gì? Những thứ cơ bản nhất là quan trọng nhất: có những tình huống trong đó – sử dụng cách nói châm biếm mà Dostoevski gán cho những người hư vô chủ nghĩa – những chiếc ủng là quan trọng nhất đối với Pushkin; tự do cá nhân không phải là nhu cầu trước nhất đối với bất kì ai. Vì rằng tự do không chỉ đơn thuần là việc không có ngăn trở bất cứ loại gì; điều này ắt làm biến dạng ý nghĩa của từ này cho đến lúc nó hàm nghĩa quá nhiều hay quá ít. Người nông dân Ai Cập cần quần áo và thuốc men trước tiên và cấp bách hơn là tự do cá nhân, thế nhưng tự do tối thiểu mà anh ta cần hôm nay, và mức độ tự do nhiều hơn mà anh ta có thể cần đến ngày mai, không phải là thứ tự do lạ lùng nào đó đối với anh ta, mà là đồng nhất với thứ tự do của các giáo sư, các nghệ sĩ và các nhà triệu phú.

Tôi cho rằng điều làm bối rối lương tâm của những người thuyết giảng tự do ở phương Tây không phải là niềm tin rằng tự do mà con người theo đuổi lại khác nhau tùy theo các điều kiện xã hội và kinh tế, mà là niềm tin rằng thiểu số những người sở hữu tự do thu được nó bằng cách lợi dụng, hay ít nhất cũng ngoảnh mặt làm ngơ trước đa số rất lớn không có tự do. Họ có lí khi tin rằng nếu tự do cá nhân là mục đích tối

hậu của con người thì phải để cho không một ai bị người khác tước đoạt mất tự do, ít nhất thì cũng không phải một số người thụ hưởng nó trong việc gây tổn hại cho những người khác. Bình đẳng của tự do; không đối xử với người khác theo cách mà mình không muốn họ đối xử với mình như thế; trả lại món nợ cho những người đã khiến cho tự do của tôi, hay sự giàu có, hay sự khai minh của tôi trở thành khả dĩ; công bằng trong ý nghĩa phổ quát và đơn giản nhất của nó – những điều ấy là cơ sở của đạo đức tự do. Tự do không phải là mục tiêu duy nhất của con người. Tôi có thể nói như nhà phê bình người Nga Belinsky, rằng nếu như những người khác bị tước đoạt tự do – nếu những anh em của tôi hãy còn bị nghèo khổ, sống trong bẩn thỉu và xiềng xích – thì tôi không muốn có tự do cho bản thân tôi, tôi hoàn toàn bác bỏ nó và nhất quyết chọn cùng chia sẻ số phận của họ. Tuy nhiên lẫn lộn ngôn từ chẳng đem lại lợi lộc gì. Để tránh được tình trạng bất bình đẳng gay gắt hay nỗi thống khổ tràn lan, tôi sẵn sàng hi sinh một phần nào đó hay toàn bộ tự do của tôi: tôi có thể tự nguyện và tự do làm thế; nhưng đó là tự do mà tôi dâng nộp vì công bằng hay vì bình đẳng hay vì tình yêu các đồng bào của tôi. Tôi sẽ có mặc cảm tội lỗi *(guilt-stricken),* đúng vậy, trong một số tình huống nếu tôi không sẵn sàng hi sinh như thế. Nhưng hi sinh không phải là gia tăng cái bị hi sinh được gọi là tự do, dù sự cần thiết đạo đức hay lòng mong muốn bù đắp lại cho hi sinh có lớn đến đâu đi nữa. Chuyện gì ra chuyện ấy: tự do là tự do, chứ không phải là bình đẳng hay sòng phẳng hay công bằng hay văn hóa, hay hạnh phúc con người

hay lương tâm yên ổn. Nếu tự do của bản thân tôi hay giai cấp của tôi phụ thuộc vào nỗi thống khổ của một số người khác, hệ thống khuyến khích điều này là hệ thống bất công và vô đạo đức. Thế nhưng nếu tôi cắt giảm hay mất đi tự do của tôi nhằm mục đích làm giảm đi nỗi nhục nhã của tình trạng bất bình đẳng như thế, và không nhờ đó mà gia tăng vật chất được cho tự do cá nhân của những người khác, thì xảy ra mất mát tuyệt đối của tự do. Điều này có thể được bù đắp lại vì thu lợi được cho công bằng hay cho hạnh phúc hay cho hòa bình, nhưng mất mát vẫn còn đó, và sẽ là lẫn lộn các giá trị nếu nói rằng dẫu "tự do" của tôi, tự do cá nhân, có thể bị hủy bỏ, nhưng một thứ tự do nào đó – tự do "xã hội" hay "kinh tế" – lại được gia tăng. Dù sao thì khẳng định rằng tự do của một số người đôi khi phải bị cắt giảm để đảm bảo cho tự do của những người khác, vẫn còn là khẳng định đúng. Phải dựa vào nguyên tắc nào để làm điều này? Nếu tự do là giá trị thiêng liêng, không thể phạm đến thì có thể không có nguyên tắc như thế. Thứ này hay thứ khác trong những quy tắc hay nguyên tắc xung đột nhau ấy ở bất cứ cấp độ thực hành nào sẽ phải chịu quy phục: không phải lúc nào cũng theo những lí lẽ khả dĩ khẳng định được một cách minh bạch, để khái quát riêng chúng thành các quy tắc hay châm ngôn phổ quát, vẫn còn cần phải tìm ra một thỏa hiệp trên thực tế.

Các triết gia với cái nhìn lạc quan về bản chất con người và với niềm tin vào khả năng điều hòa các lợi ích của con người, như Locke hay Adam Smith, hoặc theo một kiểu nào đó như

Mill, đã tin rằng hài hòa xã hội và tiến bộ là tương thích được với việc dành một không gian rộng lớn cho cuộc sống riêng tư, mà cả nhà nước cũng như bất cứ quyền uy nào khác đều không được xâm phạm. Hobbes và những người đồng ý kiến với ông, đặc biệt là các nhà tư tưởng bảo thủ hay phản động, tranh cãi rằng, nếu người ta cần phải được ngăn chặn không để cho người này hủy diệt người kia, khiến cho đời sống xã hội thành nơi rừng rú hay hoang dã, thì việc bảo vệ an toàn mạnh mẽ hơn cần phải được định chế để giữ con người ở đúng vị trí của nó; theo ý đó ông ta muốn gia tăng không gian kiểm soát tập trung và giảm bớt không gian của cá nhân. Nhưng cả hai phe đều đồng ý rằng, một phần nào đó tồn tại của con người phải còn được độc lập với phạm vi kiểm soát xã hội. Xâm phạm vào khu riêng ấy, dù nó có bé nhỏ đến đâu, cũng là chuyên chế. Người hùng biện nhất trong tất cả những người bảo vệ tự do và sự riêng tư, Benjamin Constant, người không sao quên được ách độc tài Jacobin, tuyên bố rằng tối thiểu nhất thì tự do tôn giáo, tự do ý kiến, tự do biểu lộ ý kiến, tự do sở hữu phải được đảm bảo không bị xâm hại tùy tiện. Jefferson, Burke, Paine, Mill lập ra những danh mục khác nhau của quyền tự do cá nhân, nhưng luận cứ để dồn ép giới quyền uy thực chất vẫn luôn luôn là một. Chúng ta phải gìn giữ một không gian tối thiểu cho tự do cá nhân, nếu chúng ta không muốn "làm mất phẩm giá hay chối bỏ bản chất của chúng ta"125. Chúng ta không thể được tự do tuyệt đối và phải giao nộp một số tự do của chúng ta để giữ gìn cho những người khác. Thế nhưng tự hàng phục toàn bộ là tự

chuốc lấy thất bại. Thế thì cái tối thiểu phải thế nào? Ấy là cái mà nếu con người giao nộp thì tất sẽ xúc phạm đến bản chất con người của anh ta. Cái bản chất ấy là gì? Nó đòi hỏi phải có chuẩn mực nào? Điều này đã từng và có lẽ mãi mãi vẫn sẽ là vấn đề tranh cãi bất tận. Nhưng dù không gian không-được-can-thiệp có được định dạng dựa trên nguyên tắc nào đi nữa, dù nó là định luật tự nhiên hay quyền năng tự nhiên, hay tính hữu ích, hay tuyên cáo của mệnh lệnh nhất quyết, hay tính thiêng liêng của khế ước xã hội, hay bất cứ khái niệm nào đó khác mà người ta tìm kiếm để làm sáng tỏ và biện chính cho niềm tin của mình, tự do theo cảm nhận này có nghĩa là tự do *không bị,* là không có can thiệp ở phía sau một ranh giới bị xê dịch, nhưng là ranh giới luôn có thể nhận ra được. "Chỉ có tự do xứng đáng với tên gọi, ấy là tự do mưu cầu hạnh phúc riêng của ta theo cách riêng của ta", người bênh vực tự do nổi tiếng nhất đã nói thế126. Nếu thế thì liệu có khi nào ép buộc được biện minh? Mill không chút hồ nghi là có như vậy. Vì công bằng đòi hỏi rằng tất cả các cá thể đều được dành quyền có một tự do tối thiểu, nên mọi cá thể khác cần phải được kiềm chế, nếu cần thiết phải dùng cả sức mạnh, để không tước đoạt tự do của bất cứ một ai. Quả thực tất cả chức năng của luật pháp là ngăn chặn những va chạm như vậy: nhà nước được quy giản về cái mà Lassalle127 mô tả một cách miệt thị, như các chức năng của người bảo vệ gác đêm hay của cảnh sát điều khiển giao thông.

Điều gì khiến cho việc bảo hộ quyền tự do cá nhân lại thiêng liêng đến thế đối với Mill? Trong luận văn nổi tiếng của mình ông tuyên bố rằng nếu không để cho cá nhân được sống như anh ta mong muốn trong "phần [hành vi] chỉ tác động đến bản thân anh ta"128, thì nền văn minh không thể tiến lên được; chân lí không thể lộ ra trong ánh sáng vì thiếu một thị trường tự do cho các ý tưởng; sẽ không có cơ hội cho tự phát, tính độc đáo, thiên tài, cho năng lượng tinh thần, cho dũng cảm đạo đức. Xã hội sẽ bị nghiền nát bởi sức nặng của "một thứ tầm thường tập thể"129. Bất cứ thứ gì là phong phú và đa dạng sẽ bị nghiền nát bởi sức nặng của tập quán, của xu hướng thích nghi bất biến của con người, những thứ chỉ sản sinh ra những khả năng "khô héo", những con người "bị kìm kẹp và giam hãm", "bị gò bó và còi cọc". "Tính tự khẳng định của dị giáo" cũng có giá trị như "tính tự quên mình của Kitô giáo"130. "Tất cả lầm lỗi mà [một người] có thể phạm phải, do chống lại lời khuyên răn cảnh báo của người khác, cũng không nghiêm trọng bằng sự xấu xa của việc cho phép người khác bắt buộc người đó phải chấp nhận những gì mà họ cho là tốt cho anh ta"131. Việc bảo vệ quyền tự do bao gồm mục tiêu "phủ định" ngăn ngừa can thiệp. Đe dọa một người rằng sẽ truy bức anh ta, nếu anh ta không quy phục theo một cuộc sống mà anh ta không được chọn lựa các mục tiêu của mình; đóng lại những cánh cửa trước mặt anh ta chỉ chừa cho anh ta một cửa, dù cửa ấy có mở ra triển vọng cao quý đến đâu, dù động cơ của những người sắp đặt chuyện này có bác ái thế

nào đi nữa, thì đó vẫn là tội ác chống lại sự thật anh ta là một con người, một sinh thể có một cuộc sống của riêng anh ta để sống. Đây là tự do như cảm nhận của những người thuyết giảng tự do trong thế giới đương đại từ thời của Erasmus132 (một số người có thể nói từ thời của Occam133) cho đến bây giờ. Mọi lời biện hộ cho các quyền tự do dân sự và quyền cá nhân, mọi phản đối chống lại bóc lột và làm nhục, chống lại xâm hại của giới công quyền, hay chống lại thôi miên đám đông của tập quán hay tuyên truyền có tổ chức, tất cả đều nảy sinh từ ý niệm mang tính cá nhân luận và đầy tranh cãi này về con người.

Có thể đưa ra ba nhận xét về lập trường này. Trước hết Mill lẫn lộn hai ý kiến khác biệt nhau. Một ý kiến là mọi ép buộc trong chừng mực làm ngăn trở khát khao nhân bản, tự nó là điều xấu, mặc dù nó có thể được áp dụng để ngăn chặn những điều ác khác lớn hơn; trong khi ấy không can thiệp, là đối lập với ép buộc, tự thân nó là điều tốt, mặc dù nó không phải là điều tốt duy nhất. Đây là ý niệm "phủ định" của tự do trong hình thức kinh điển của nó. Ý kiến khác là người ta nên tìm kiếm phát hiện chân lí, hay phát triển tính cách theo một kiểu nhất định mà Mill tán thành – có tính phê phán, độc đáo, giàu tưởng tượng, độc lập, không uốn mình theo quan điểm kì quặc, v.v. – và chỉ trong điều kiện có tự do thì chân lí như thế mới khả dĩ tìm được, tính cách như thế mới khả dĩ nuôi dưỡng được. Hai ý kiến ấy đều là quan điểm tự do, nhưng chúng không đồng nhất với nhau, và mối liên quan giữa

chúng với nhau nhiều nhất cũng chỉ có tính kinh nghiệm luận. Không ai cãi lại rằng chân lí hay tự do thể hiện mình có thể phát triển tốt ở nơi mà giáo điều nghiền nát mọi ý tưởng. Thế nhưng bằng chứng lịch sử có chiều hướng chứng tỏ (quả thực đã được J. Stephen phản bác đả kích kinh khủng chống lại Mill trong tác phẩm *Tự do, Bình đẳng, Tình anh em* của ông ta)134 rằng ít nhất cũng thường thấy tính chính trực, tình yêu chân lí và chủ nghĩa cá nhân sôi nổi được phát triển trong các cộng đồng có kỉ luật nghiêm khắc, ví dụ như các cộng đồng thanh giáo Calvin ở Scotland hay New England, hay dưới kỉ luật quân sự, cũng giống như trong các cộng đồng nhiều khoan dung hay vô cảm hơn; và nếu đúng là thế thì luận cứ của Mill thuyết giảng tự do như điều kiện cần có cho phát triển thiên tài sẽ sụp đổ hoàn toàn. Nếu hai mục tiêu của Mill được chứng minh là không tương thích, Ông sẽ phải đối diện với thế lưỡng nan tàn nhẫn, chưa kể đến những khó khăn tiếp theo tạo ra bởi sự bất nhất trong học thuyết của ông với chủ nghĩa công lợi chặt chẽ, ngay cả trong phiên bản riêng đầy nhân bản của ông về công lợi.135

Thứ hai là, học thuyết tương đối mới mẻ so với thời đại. Dường như chưa có cuộc thảo luận nào về tự do cá nhân như một lí tưởng chính trị có ý thức (như đối lập với thực trạng hiện nay của nó) trong thế giới cổ đại. Condorcet đã nhận xét rằng ý kiến về các quyền cá nhân không có ở trong các khái niệm pháp lí của những người La Mã và Hi Lạp; có vẻ như chuyện này cũng vậy đối với Do Thái, Trung Hoa và tất cả các

nền văn minh cổ đại đã từng được biết đến136. Sự chi phối của lí tưởng này trong quá khứ là ngoại lệ hơn là quy tắc, ngay cả trong lịch sử mới đây của phương Tây. Theo nghĩa ấy tự do cũng không phải là khẩu hiệu tập hợp đông đảo quần chúng của nhân loại. Khao khát không bị tác động, được để yên một mình, là dấu hiệu của văn minh cao cấp cả về phía các cá nhân lẫn phía các cộng đồng. Ý nghĩa của bản thân sự riêng tư, của một không gian các mối quan hệ cá nhân như một thứ gì đó thiêng liêng trong chính quyền năng của nó, dẫn ra từ ý niệm tự do, ý niệm ấy vì tất cả các gốc rễ tôn giáo của nó, khó mà lâu đời hơn thời Phục hưng hay thời Cải cách trong trạng thái phát triển của nó137. Tuy nhiên suy thoái của tự do vẫn đánh dấu cáo chung của một nền văn minh, của toàn bộ quan niệm đạo đức.

Đặc tính thứ ba của ý kiến ấy về tự do có tầm quan trọng lớn lao hơn. Đấy là ý kiến cho rằng tự do theo nghĩa đó không tương thích được với một số chế độ chuyên chế, hay tuyệt đối không tương thích được với tình trạng thiếu vắng chế độ tự quản. Tự do theo nghĩa đó về nguyên tắc liên quan đến không gian kiểm soát chứ không phải với ngọn nguồn của sự kiểm soát. Một nền dân chủ trên thực tế cũng có thể tước đoạt rất nhiều quyền tự do của cá nhân công dân, không kém so với các hình thức khác của xã hội mà anh ta có thể gặp phải, cho nên hoàn toàn có thể hình dung được rằng một kẻ chuyên chế có đầu óc tự do có thể cho phép các thần dân của ông ta có một phạm vi rộng rãi của tự do cá nhân. Kẻ chuyên chế để cho

các thần dân của ông ta một không gian rộng rãi của tự do, có thể là kẻ bất công, hay kẻ khuyến khích những bất bình đẳng dữ dội nhất, ít quan tâm đến trật tự, hay đức hạnh, hay tri thức; nhưng nếu ông ta không cắt giảm tự do của họ, hay ít nhất cũng cắt giảm ít hơn nhiều chế độ khác, ông ta đã đáp ứng được quy cách của Mill.138

Tự do trong ý nghĩa này không có liên quan chút nào về mặt logic với chế độ dân chủ hay tự quản, về toàn cục chế độ tự quản có thể đưa ra đảm bảo tốt hơn cho việc gìn giữ các quyền tự do dân sự so với các chế độ khác, và các nhà thuyết giảng tự do đã bảo vệ nó như thế. Thế nhưng không có mối quan hệ tất yếu giữa tự do cá nhân và cai trị dân chủ. Lời giải đáp cho câu hỏi "Ai cai trị tôi?" khác biệt về mặt logic với câu hỏi "Chính quyền can thiệp tôi đến mức nào?" Chính ở trong khác biệt này rốt cuộc bao gồm sự tương phản to lớn giữa hai khái niệm tự do phủ định và tự do khẳng định139. Vì rằng ý nghĩa "khẳng định của tự do sẽ bộc lộ nếu chúng ta cố trả lời cho câu hỏi, không phải là câu hỏi "Tôi tự do được làm gì hay được là thế nào?", mà là câu hỏi "Tôi bị cai trị bởi ai?" hay câu hỏi "Ai là người [có quyền] bảo tôi được hay không được là thế nào hay làm gì?"". Mối liên kết giữa dân chủ và tự do cá nhân là một thỏa hiệp mong manh hơn nhiều, [chứ không phải] như nhiều người thuyết giảng cho cả hai thứ vẫn tưởng. Khát khao được tự mình cai trị mình, hay là dù sao cũng được tham gia vào quá trình làm cho cuộc sống của tôi bị kiểm soát, có thể cũng là một mong ước sâu sắc giống như mong

ước có một không gian tự do cho hành động, và có lẽ về mặt lịch sử là mong ước lâu đời hơn. Thế nhưng đó không phải là khao khát cùng một thứ. Nó thật khác nhau đến nỗi cuối cùng đã dẫn đến va chạm to lớn về ý thức hệ bao trùm cả thế giới của chúng ta. Vì rằng chính cái ý niệm "khẳng định" này của tự do, không phải tự do khỏi bị mà là tự do hướng tới – dẫn dắt một thể thức được quy định của cuộc sống – là điều mà những người gắn bó với ý kiến "phủ định" đôi lúc trình bày như không khác gì hơn một thứ che đậy cho chính thể bạo chúa hung tàn.

II
KHÁI NIỆM TỰ DO KHẲNG ĐỊNH

Ý nghĩa "khẳng định" của từ "tự do" bắt nguồn ở mong ước từ phía con người cá nhân muốn làm chủ bản thân mình. Tôi mong muốn cuộc sống của tôi và các quyết định phụ thuộc vào bản thân tôi, chứ không phụ thuộc vào các thế lực ngoại tại dù là loại gì đi nữa. Tôi mong muốn được là công cụ cho những hành động do ý chí của bản thân tôi chứ không phải của những người khác. Tôi mong muốn được là chủ thể chứ không phải là khách thể; được xúc động bởi các lí lẽ, bởi các mục đích có ý thức, những thứ là của chính tôi chứ

không phải là những nguyên nhân tác động đến tôi từ bên ngoài. Tôi mong muốn là một bản diện nào đó, chứ không phải là một phần tử vô diện mạo; một người tạo tác – ra quyết định chứ không phải chịu quyết định, tự hướng dẫn cho mình và không bị tác động bởi tự nhiên bên ngoài hay bởi những người khác, cứ như tôi là một đồ vật, hay một động vật, hay một kẻ nô lệ không có khả năng đóng vai một con người, nghĩa là có khả năng suy tưởng các mục đích và cách xử sự của chính mình rồi thực hiện chúng. Đây ít nhất cũng là bộ phận của điều mà tôi hàm ý, khi tôi nói rằng tôi là sinh vật có lí trí, và đó là lí do của tôi để phân biệt tôi như một con người với phần còn lại của thế giới. Trên hết cả, tôi mong muốn được ý thức về bản thân mình như một hữu thể có suy nghĩ, có ý chí, chủ động,

chịu trách nhiệm về những lựa chọn của mình và có khả năng giải thích chúng bằng viện dẫn đến những ý tưởng và những mục đích của riêng tôi. Tôi cảm thấy tự do trong mức độ mà tôi tin điều ấy là đúng, và tôi bị làm nô lệ trong mức độ khiến tôi nhận ra rằng điều ấy không đúng.

Cái tự do bao hàm việc làm ông chủ của bản thân mình, và cái tự do bao hàm việc không bị người khác ngăn chặn tôi lựa chọn, trong khi đối diện với điều này, có thể tưởng là những khái niệm không cách xa nhau lắm về mặt logic – không hơn gì các cách nói phủ định và khẳng định để nói cùng một thứ. Tuy nhiên, các ý kiến “khẳng định” và “phủ định” về tự do trong lịch sử đã phát triển theo các hướng bất đồng với nhau,

không phải lúc nào cũng theo những bước đi được xã hội coi trọng một cách logic, cho đến khi rốt cuộc chúng đi tới xung đột trực tiếp với nhau.

Một cách thức làm sáng tỏ điều này là dưới dạng thức của đà phát triển độc lập, là thứ mà phép ẩn dụ của việc tự làm chủ đòi hỏi, lúc ban đầu có lẽ hoàn toàn vô hại. “Tôi làm chủ bản thân tôi”; “Tôi không là nô lệ cho ai cả”; nhưng liệu tôi có thể không là nô lệ cho bản tính (giống như những người theo Plato hay Hegel vẫn thường hay nói) hay không? Hay là nô lệ cho những đam mê “không kiềm chế được” của chính tôi? Liệu những người ấy có không là vô số những giống loài thuộc một chi họ “nô lệ” đồng nhất – một số có tính chính trị hay luật pháp, số khác mang tính đạo đức hay tinh thần, hay không? Liệu có chăng những người chưa từng có trải nghiệm giải phóng bản thân khỏi tình trạng nô lệ tinh thần, hay nô lệ cho bản tính, và không trải qua quá trình trở nên có ý thức được, một bên là cái ngã *(self)* vượt trội lên, và bên kia là thứ gí đó ở bên trong nó, bị buộc phải phục tùng? Cái ngã vượt trội lên ấy sau đó theo những cách khác nhau đồng nhất hóa với lí trí, với cái “bản tính cao hơn” của tôi, với cái ngã biết tính toán và nhằm mục đích thỏa mãn những gì mang tính chung cuộc, với cái ngã “đích thực”, hay “lí tưởng”, hay “tự trị” của tôi, hay với cái ngã “trong thể tốt đẹp nhất của nó”; cái ngã ấy sau đó tương phản với xung động phi lí tính, với những khao khát không được kiểm soát, với cái bản tính “thấp kém” của tôi, với việc theo đuổi những thú vui tức thời,

với cái ngã "kinh nghiệm" hay "bản địa" của tôi, bị cuốn theo mỗi cơn bùng phát khao khát và đam mê, cần phải giữ trong kỉ luật nghiêm khắc nếu cái ngã ấy có khi nào vươn tới được chiều cao đầy đủ của bản tính "đích thực" của nó. Lúc này thì hai cái ngã có thể được trình bày như bị phân cách bởi một khoảng cách thậm chí còn rộng hơn nữa; cái ngã đích thực có thể được cảm nhận như thứ gì đó rộng hơn cái cá nhân (như từ ngữ thông thường được hiểu), như cái "toàn thể" mang tính xã hội của nó mà cá nhân là một phần tử hay một phương diện: một bộ tộc, một sắc tộc, một giáo hội, một nhà nước, cái xã hội to lớn của những người sống và những người chết và những người còn chưa sinh ra. Cái thực thể ấy sau đó được đồng nhất như cái ngã "đích thực" mà bằng cách áp đặt ý chí đơn nhất của nó mang tính tập thể, hay tính "hữu *cơ",* lên các thành viên cứng đầu của nó, nó sẽ đạt được tự do của chính nó, và do đó là cái tự do "cao hơn" của những người cứng đầu ấy. Hiểm họa của việc sử dụng những ẩn dụ hữu cơ để biện minh cho việc một số người ép buộc những người khác nhằm mục đích nâng mức tự do cho họ lên "cao hơn", đã được vạch ra thường xuyên. Thế nhưng ép buộc người ta nhân danh mục tiêu nào đó (ví dụ như công bằng hay sức khỏe chung) mà nếu người ta được khai minh hơn thì ắt cũng sẽ theo đuổi nó, nhưng chưa theo đuổi vì còn bị mù quáng hay ngu tối hay đồi bại, được chúng ta thừa nhận là chuyện khả dĩ và đôi lúc có thể biện minh được; chính việc thừa nhận này của chúng ta khiến cho cái thứ ngôn ngữ ấy có được vẻ thật khả tín như vậy. Điều này làm cho tôi dễ dàng cảm thấy như là mình ép

buộc những người khác vì chính họ, vì lợi ích của họ chứ không phải lợi ích của tôi. Sau đó thì tôi tự cho là tôi biết họ đích thực cần thứ gì một cách rõ ràng hơn là họ tự biết. Chuyện này nhiều nhất là dẫn tới đòi hỏi rằng họ không nên cưỡng lại tôi, nếu họ cũng có lí tính và khôn ngoan như tôi và hiểu được lợi ích của họ như tôi hiểu. Nhưng tôi còn có thể tự cho mình đi xa hơn thế nữa. Tôi có thể tuyên bố rằng họ thực sự quyết tâm đạt tới cái mà họ cưỡng lại ở trong trạng thái mông muội của họ, bởi có một thực thể huyền bí ở bên trong họ – ý chí duy lí tiềm tàng của họ, hay mục tiêu "đích thực của họ – và dẫu cho mọi người vẫn tin vào những gì họ cảm nhận, họ làm, họ nói một cách công khai, thì cái thực thể ấy mới là cái ngã thực sự của họ, cái ngã nghèo nàn mang tính kinh nghiệm ở trong không gian và thời gian có thể không biết gì hay biết rất ít về cái ngã thực sự này; và rằng cái linh hồn bên trong ấy mới là cái ngã duy nhất xứng đáng được chú ý tới những mong ước của nó.140 Một khi tôi giữ quan điểm ấy là tôi ở trong trạng thái làm ngơ với những mong ước thực sự của người ta hay của xã hội, sẵn sàng bắt nạt, đàn áp, hành hạ họ nhân danh và thay mặt cho những cái ngã "thực sự" của họ, là tôi ở trong tình trạng biết chắc rằng bất cứ thứ gì là mục đích đích thực của con người (hạnh phúc, thực hiện nghĩa vụ, sáng suốt, một xã hội công bằng, tự thỏa mãn) đều phải đồng nhất với tự do của người ấy – lựa chọn tự do của cái ngã "đích thực" của anh ta, mặc dù cái ngã ấy thường lặn chìm và không biểu lộ rõ ràng.

Nghịch lí này thường vẫn được phơi bày. Nói rằng tôi biết cái gì là tốt cho anh X trong khi chính anh ta lại không biết là một chuyện; thậm chí lờ đi những mong ước của anh ta về cơ sở cho chuyện này – và vì lợi ích của anh ta nữa; nhưng sẽ là chuyện rất khác khi nói rằng anh ta đã lựa chọn điều đó *bằng chính hành động lựa chọn của mình* (eo ipso), không phải thực sự có ý thức, không phải như anh ta vẫn tưởng là thế trong cuộc sống hằng ngày, mà là trong vai trò của anh ta như một cái ngã duy lí, cái ngã kinh nghiệm của anh ta có thể không biết cái ngã duy lí này – cái ngã "đích thực" nhận ra điều tốt và không thể hỗ trợ việc chọn lựa nó một khi nó bộc lộ. Cái việc thủ vai quái dị này bao gồm việc đặt ngang hàng cái mà anh X ắt sẽ lựa chọn nếu như anh ta là thứ gì đó mà anh ta không là, hay ít nhất cũng còn chưa là, với cái mà anh X quả thực đang tìm kiếm và lựa chọn, [việc thủ vai quái dị ấy] là thực chất của tất cả các lí thuyết chính trị về tự ý thức. Nói rằng tôi có thể bị ép buộc vì điều tốt cho bản thân tôi mà do tôi quá mù quáng không nhìn ra được, ấy là một chuyện: đôi khi điều này có thể có lợi cho tôi; nó quả thực có thể mở rộng phạm vi tự do của tôi. Nhưng là chuyện khác khi nói rằng nếu đấy là điều tốt cho tôi thì tôi không bị ép buộc, bởi vì tôi đã định như thế dẫu tôi có biết điều này hay không, và tôi có tự do (hay tự do "đích thực") ngay cả trong lúc cái thân thể trần gian khốn khổ của tôi và cái đầu óc điên rồ của tôi gay gắt bác bỏ nó, và tranh đấu hết sức tuyệt vọng chống lại những người tìm cách áp đặt nó, dù họ có bác ái đến đâu đi nữa.

Biến đổi đầy ma thuật ấy, hay trò ảo thuật (mà William James đã nhạo báng thật đích đáng những người theo Hegel) chắc chắn có thể thực hiện được thật dễ dàng với khái niệm tự do "phủ định", mà ở đó cái ngã không nên bị can thiệp không còn là cái cá nhân với những mong muốn và nhu cầu thực sự của nó như cảm nhận bình thường, nhưng lại là con người "đích thực" ở bên trong được đồng nhất với việc theo đuổi một mục tiêu lí tưởng nào đó mà cái ngã kinh nghiệm của anh ta không bao giờ nghĩ đến. Và, như trong trường hợp của cái ngã tự do [theo nghĩa] "khẳng định", cái thực thể ấy có thể bị thổi phồng thành một thực thể siêu ngã nào đó – một nhà nước, một giai cấp, một quốc gia hay tiến triển của bản thân lịch sử, được xem như một chủ thể có thuộc tính "đích thực" hơn là cái ngã kinh nghiệm. Thế nhưng ý niệm tự do "khẳng định" như tự làm chủ với giả định của nó về con người bị phân cách chống lại bản thân mình, trên thực tế và như là vấn đề của lịch sử, của học thuyết cũng như của thực hành, đã khá dễ dàng góp phần vào việc tách đôi bản ngã: bản ngã siêu việt, kiểm soát vượt trội và bản ngã kinh nghiệm như một bó các khao khát và đam mê cần phải khép vào kỉ luật và bắt phải phục tùng. Chính cái sự kiện lịch sử ấy đã có uy thế đầy ảnh hưởng. Điều này chứng minh (nếu cần phải chứng minh cho một chân lí thật hiển nhiên đến thế) rằng các ý niệm về tự do nảy sinh trực tiếp từ những quan điểm về cái gì cấu thành một cái ngã, một bản diện, một con người. Việc thao túng định nghĩa con người đã quá đủ rồi, và tự do có thể bị nhào nặn để

hàm nghĩa bất cứ thứ gì mà người thao túng mong muốn. Lịch sử mới đây chỉ làm cho nó quá rõ ràng là vấn đề không đơn thuần mang tính hàn lâm.

Các hệ lụy của việc phân định giữa hai cái ngã sẽ còn rõ ràng hơn nữa nếu ta xem xét hai hình thức chủ yếu mà lòng khao khát được tự hướng dẫn – được hướng dẫn bởi cái ngã "đích thực" của một người – đã được thử thách về mặt lịch sử: thứ nhất là hi sinh bản thân để đạt được độc lập; thứ hai là tự ý thức, hay là tự đồng nhất mình với một nguyên tắc đặc thù hay một lí tưởng để đạt được cùng mục đích đó.

III
SỰ RÚT LUI VÀO THÀNH TRÌ NỘI TÂM

Tôi là người có lí trí và ý chí; tôi hình dung được các mục đích và tôi khao khát theo đuổi chúng; nhưng nếu tôi bị ngăn chặn [không cho] đạt được chúng thì tôi không còn cảm thấy mình làm chủ được tình thế. Tôi có thể bị ngăn chặn bởi các định luật của tự nhiên, hay bởi các tai nạn, hay bởi các hoạt động của những con người, hay do hiệu lực của các định chế nhân bản thường là không có chủ tâm. Những sức mạnh ấy có thể là quá lớn đối với tôi. Tôi phải làm gì để

tránh khỏi bị nghiền nát bởi các sức mạnh ấy? Tôi phải giải phóng bản thân khỏi những khát khao mà tôi biết là mình không thể thực hiện. Tôi mong muốn được làm chủ vương quốc của mình, nhưng biên giới vương quốc của tôi quá dài và không an toàn, cho nên tôi rút ngắn nó lại để giảm bớt hay loại bỏ vùng đất dễ bị tổn thương. Tôi xuất phát từ khao khát hạnh phúc, hay quyền lực, hay tri thức, hay đạt được một đối tượng đặc biệt nào đó. Nhưng tôi không thể điều khiển được chúng. Tôi chọn lựa né tránh thất bại và hao tổn, do đó quyết định không cố đạt được cái gì mà mình không chắc chắn sẽ thu được. Tôi tự xác định không khao khát thứ gì không thể đạt tới. Bạo quân đe dọa hủy hoại tài sản của tôi, bỏ tù tôi, trục xuất hay giết chết những người tôi yêu mến. Thế nhưng nếu tôi không còn cảm thấy quyến luyến với tài sản, nếu tôi thấy bất cần với chuyện tôi bị bỏ tù hay không, nếu tôi loại bỏ được những cảm xúc thương yêu ở bên trong tôi, khi ấy bạo quân không thể buộc tôi phải theo ý hắn được nữa, vì rằng tất cả những gì còn lại nơi tôi đều không còn là đối tượng cho nỗi sợ hãi hay niềm khát khao. Tựa như tôi rút lui vào thành trì nội tâm của mình – lí trí của tôi, tâm hồn của tôi, cái ngã "tự thân" *(noumenal)* của tôi – là những thứ mà dù có là sức mạnh ngoại tại mù quáng hay ác tâm của con người cũng đều không thể chạm vào. Tôi đã rút lui vào bên trong tôi; ở đây, và chỉ ở đây thôi, tôi được an toàn. Tựa như tôi nói: "Tôi có vết thương ở chân. Có hai phương pháp giải thoát tôi khỏi sự đau đớn. Một là chữa lành vết thương. Thế nhưng nếu sự chữa trị quá khó khăn hay không chắc chắn thì còn có phương pháp

khác nữa. Tôi có thể loại bỏ vết thương đi bằng cách cắt bỏ chân tôi. Nếu tôi rèn luyện mình chẳng muốn bất cứ thứ gì mà nhất thiết phải có cái chân tôi mới được, khi ấy tôi sẽ không cảm thấy thiếu cái chân nữa." Đây chính là cách tự giải phóng truyền thống của các nhà tu khổ hạnh và các nhà tu tình tịch (quietists), của những người khắc kỉ hay các nhà thông thái Phật giáo, những người thuộc các tôn giáo khác nhau hay chẳng theo tôn giáo nào, là những người trốn chạy khỏi thế gian và muốn thoát khỏi cái ách của xã hội hay của công luận bằng một quá trình tự cải biến có chủ tâm nào đó, cho phép họ không còn bận tâm đến các giá trị xã hội, vẫn giữ được biệt lập và độc lập ở bên lề xã hội, không còn có thể bị tổn thương bởi các vũ khí của xã hội nữa.141 Mọi chủ nghĩa biệt lập chính trị, mọi nền kinh tế tự cung tự cấp *(autarky),* mọi hình thức tự trị đều chứa đựng trong nó yếu tố nào đấy của thái độ này. Tôi loại bỏ những trở ngại trên con đường của tôi bằng cách từ bỏ con đường; tôi rút lui vào phe phái của riêng tôi, vào nền kinh tế kế hoạch hóa của riêng tôi, vào lãnh thổ được cách li có chủ ý của riêng tôi, nơi không có tiếng nói nào từ bên ngoài được nghe thấy và không sức mạnh bên ngoài nào có thể tác động đến. Đây là một hình thức tìm kiếm an toàn; thế nhưng nó cũng còn được gọi là tìm kiếm tự do cá nhân hay tự do quốc gia hay nền độc lập.

Từ học thuyết này, như nó áp dụng cho các cá nhân, không có khoảng cách xa lắm với các ý niệm của những người, giống như Kant, đồng nhất hóa tự do không phải với loại bỏ các

khao khát, nhưng với sự kháng cự chúng và kiểm soát chúng. Tôi đồng nhất bản thân tôi với kiểm soát viên và thoát khỏi tình trạng nô lệ của việc bị kiểm soát. Tôi tự do trong chừng mực tôi được tự trị. Tôi tuân theo luật pháp, nhưng tôi đã áp đặt luật pháp lên cái ngã không bị ép buộc của bản thân tôi, hay tôi đã tìm thấy luật pháp ở trong cái ngã ấy. Tự do là tuân phục theo, nhưng trong lời lẽ của Rousseau, "là tuân phục theo luật pháp mà chúng ta tự quy định cho mình"142, và không có người nào lại có thể nô dịch chính mình. Ngoại trị *(heteronomu)* là phụ thuộc vào các yếu tố bên ngoài, nghĩa vụ pháp lí phải làm món đồ chơi của thế giới ngoại tại, khiến cho tôi không thể kiểm soát bản thân mình thật hoàn toàn, cái thế giới ngoại tại kiểm soát và "nô dịch" tôi *trong chừng mực có thể* (pro tanto). Tôi tự do chỉ tới mức độ mà bản ngã của tôi không bị "trói buộc" bởi thứ gì phải tuân theo các sức mạnh mà tôi không kiểm soát được; tôi không thể kiểm soát được các quy luật của tự nhiên; hoạt động tự do của tôi do đó phải bị đưa lên bên trên cái thế giới thường nghiệm nhân quả, *mang tính giả thuyết* (ex hypothesi). Đây không phải là chỗ để thảo luận giá trị của học thuyết cổ xưa nổi tiếng ấy; tôi chỉ muốn nhận xét rằng những ý kiến liên quan tới tự do như kháng cự (hay thoát khỏi) khao khát bất khả thi và như độc lập với phạm vi nhân quả, đã đóng vai trò chính yếu trong chính trị không kém hơn trong đạo đức.

Vì nếu bản chất con người là những hữu thể tự trị – tác giả của những giá trị, của những mục đích tự thân, quyền uy tối

thượng của những mục đích ấy bao hàm chính xác trong sự kiện là chúng được mong muốn một cách tự do – khi ấy thì không có gì tệ hại hơn là đối xử với những hữu thể ấy cứ như họ không có tính tự trị mà như là những đối tượng tự nhiên chịu tác động của các ảnh hưởng nhân quả, như là những tạo vật bị phó mặc cho các tác nhân ngoại tại mà việc lựa chọn của các tác nhân ấy có thể bị thao túng bởi những kẻ cai trị họ, dù là bằng đe dọa vũ lực hay đề nghị các phần thưởng. Đối xử với những con người theo cách như vậy là đối xử cứ như họ không có tính tự quyết. Kant đã nói: "Không ai có thể ép buộc tôi phải được hạnh phúc theo cách riêng của hắn." Chủ nghĩa gia trưởng là "chuyên chế to lớn nhất khả dĩ hình dung được".143 Chính là như thế, bởi vì đó là đối xử với những con người cứ như họ không phải là người tự do, mà như [họ là] vật liệu nhân tính đối với tôi, nhà cải cách đầy bác ái, uốn nắn họ theo mục tiêu của chính tôi chứ không phải mục tiêu được họ tự do chấp thuận. Tất nhiên chính xác đây là chính sách mà những nhà theo chủ nghĩa công lợi thời sơ khởi khuyên bảo. Helvétius (và Bentham) tin vào, không phải việc kháng cự, mà là việc sử dụng khuynh hướng của những người bị làm nô lệ cho những đam mê của họ; các ông ấy muốn nhử người ta bằng phần thưởng va trưng phạt – là hình thức gay gắt nhất khả dĩ của ngoại trị – nếu cách thức này hàm nghĩa các "nô lệ" có thể được làm cho hạnh phúc hơn.144 Thế nhưng thao túng những con người, thúc đẩy họ hướng tới những mục tiêu mà anh – nhà cải cách xã hội – nhìn thấy, còn họ thì có thể không nhìn thay, đó à phủ nhận

bản chất con người của họ, đó là đối xử với họ như những đồ vật không có ý chí riêng của chính mình, và như vậy là làm mất phẩm giá. Điều này giải thích vì sao nói dối với người ta hay lừa dối họ cũng tức là sử dụng họ như phương tiện nhằm những mục đích mà tôi hình dung được một cách độc lập chứ không phải họ, ngay cả nếu như vì lợi ích của họ đi nữa, thực ra cũng là đối xử với họ như nhân chủng cấp thấp, hành động cứ như là những mục đích của họ kém cao cả và thiêng liêng hơn những mục đích của tôi. Nhân danh điều gì có khi nào khả dĩ biện minh được cho tôi trong việc cưỡng bức những người khác phải làm cái mà họ không muốn làm hay không đồng ý làm? Chỉ có nhân danh giá trị nào đó cao hơn bản thân họ. Thế nhưng, nếu như mọi giá trị được tạo ra như thế bởi hành vi tự do của con người, như quan điểm của Kant, và chúng được gọi là các giá trị chỉ trong chừng mực chúng là như thế, thì chẳng có giá trị nào cao hơn con người cá nhân. Cho nên làm điều này tức là ép buộc những con người nhân danh một thứ gì đó kém tối hậu hơn bản thân họ – buộc họ theo ý chí của tôi hay theo khát khao đặc biệt của một ai đó khác vì hạnh phúc, hay lợi thế, hay an toàn, hay tiện lợi (của họ, một người hay nhiều người). Tôi đang có mục đích đạt được điều gì đó đáng khao khát (với bất cứ động cơ gì, bất kể nó cao quý thế nào) mà tôi hay nhóm người của tôi hướng tới, và tôi sử dụng những người khác như phương tiện cho mục đích ấy. Thế nhưng chuyện này mâu thuẫn với việc tôi biết con người phải là thứ được định danh là mục đích trong tự thân nó. Tất cả mọi hình thức can thiệp vào các thực thể nhân bản,

tác động đến họ, nhào nặn họ theo khuôn mẫu của anh chống lại ý muốn của họ, mọi kiểm soát và huấn luyện tư tưởng,145 vì vậy đều là phủ nhận cái có trong con người khiến họ là con người và phủ nhận các giá trị tối thượng của họ.

Con người cá nhân của Kant là một hữu thể siêu việt, vượt khỏi vương quốc của tính nhân quả tự nhiên. Nhưng trong hình thức thường nghiệm của nó – ở đó khái niệm về con người là hình thức cuộc sống bình thường – học thuyết ấy là tâm điểm của chủ nghĩa nhân văn tự do *(liberal humanism),* cả về mặt đạo đức lẫn chính trị, chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi cả Kant lẫn Rousseau trong thế kỉ 18. Ở phiên bản tiên nghiệm của nó, đây là một hình thức của chủ nghĩa cá nhân Tin Lành đã được thế tục hóa, trong đó địa vị của Thượng Đế được thay bằng ý niệm cuộc sống có lí tính, và địa vị của linh hồn cá nhân cố sức hướng tới hợp nhất với Người được thay bằng ý niệm cá nhân được phú cho có lí trí và cố sức để được cai quản bằng lí trí và chỉ lí trí mà thôi, và không chịu phụ thuộc vào bất cứ thứ gì khả dĩ làm chệch hướng hay lừa gạt anh ta bằng cách lôi kéo bản chất phi lí tính của anh ta. Tự trị chứ không phải ngoại trị: hành động chứ không chịu tác động. Khái niệm về nô lệ cho các đam mê – dành cho những người tư duy dưới dạng thức này – còn nhiều hơn là một ẩn dụ. Giải thoát bản thân khỏi nỗi sợ – hãi, hay khỏi tình yêu, hay khỏi thèm muốn ngả theo tức là giải phóng bản thân khỏi ách chuyên chế của thứ gí đó mà tôi không kiểm soát được. Sophocles, người mà Plato thuật lại như đã nói rằng chỉ có

tuổi già mới giải phóng ông ta khỏi tình yêu – cái ách của một ông chủ tàn ác – đang thuật lại một trải nghiệm thật hiện thực như là giải phóng khỏi một con người bạo chúa hay chủ nô. Trải nghiệm tâm lí của việc quan sát thấy mình nhường chỗ cho một xung động "thấp hơn" nào đó, hành động từ một động cơ mà tôi không ưa, hay làm một việc gì đó mà đúng vào thời điểm thực hiện tôi thấy ghét chuyện đó, rồi sau đó suy nghĩ lại thấy là tôi đã "không phải là chính mình" nữa, hay là tôi "không kiểm soát được bản thân mình", trong lúc tôi làm điều đó, trải nghiệm ấy thuộc về cách thức suy nghĩ và nói năng như vậy. Tôi đồng nhất bản thân mình với những giây lát phê phán và lí tính của tôi. Những hệ lụy của các hành động của tôi không thể là chuyện quan trọng, vì tôi không kiểm soát được chúng; chỉ có các động cơ là của tôi thôi. Đây là tín điều của nhà tư tưởng đơn độc coi khinh thế giới và giải phóng bản thân khỏi xiềng xích của những con người và các sự vật. Trong hình thức này nó chủ yếu có vẻ giống như tín điều đạo đức và khó mà có tính chất chính trị chút nào; mặc dù vậy những ẩn ý chính trị của nó là rõ ràng và chúng nhập vào trong truyền thống của chủ nghĩa cá nhân tự do ít ra cũng sâu sắc như khái niệm "phủ định" của tự do.

Có lẽ cũng đáng để nhận xét rằng trong hình thức cá nhân chủ nghĩa của nó, khái niệm nhà thông thái lí tính đào thoát vào pháo đài bên trong cái ngã đích thực của ông ta, có vẻ như thường xuất hiện khi mà cái thế giới ngoại tại tỏ ra đặc biệt nhàm chán, tàn khốc và đầy bất công. "Con người mong

muốn cái mà người đó có thể thực hiện và làm cái mà người đó mong muốn, người đó là người đích thực tự do", Rousseau đã nói thế.146 Trong một thế giới, nơi một con người tìm kiếm hạnh phúc hay công bằng hay tự do (trong bất cứ ý nghĩa nào) có thể làm được chẳng bao nhiêu, bởi vì anh ta thấy có quá nhiều ngả đường hành động bị phong tỏa đối với anh ta, cám dỗ rút lui vào trong bản thân mình có thể trở nên bất khả kháng. Có thể nó đã từng như thế ở Hi Lạp, nơi mà lí tưởng Khắc kỉ không thể nào lại không liên quan gì đến thất bại của các nền dân chủ độc lập trước chế độ chuyên chế tập quyền Macedon. Nó cũng đã từng như thế ở La Mã vì những lí do tương tự, sau cáo chung của nền Cộng hòa.147 Nó đã xuất hiện ở nước Đức vào thế kỉ 17, suốt trong thời kì mất phẩm giá dân tộc sâu sắc nhất của các tiểu bang Đức theo sau cuộc Chiến tranh Ba mươi năm, khi mà tính chất của đời sống công cộng, nhất là ở các công quốc nhỏ bé, đã buộc những người coi trọng phẩm giá đời sống con người phải di tản vào nội tâm. Học thuyết xác nhận rằng tôi phải tự dạy dỗ bản thân mình để đừng khao khát cái mà tôi không thể có được, rằng cái khao khát bị loại bỏ hay bị kháng cự thành công, cũng tốt đẹp như cái khao khát được thỏa mãn, học thuyết như thế thật là quá đáng, nhưng tôi thấy nó là hình thức không thể sai lầm của học thuyết chùm nho hãy còn chua: tôi không thể quá mong muốn cái mà tôi không chắc có được.

Điều này làm sáng tỏ vấn đề vì sao định nghĩa tự do "phủ định" như khả năng một người được làm những gì anh ta

muốn – thực ra là định nghĩa mà Mill chấp thuận – sẽ không làm thế. Nếu tôi thấy là tôi có thể làm được ít hay không được làm điều mà tôi mong muốn, tôi chỉ cần rút bớt hay dập tắt mong muốn của mình, và tôi trở nên tự do. Nếu bạo quân (hay "kẻ thuyết phục ẩn mặt") xoay xở quyết định khiến cho các thần dân (hay các khách hàng) của y phải mất đi các mong muốn nguyên thủy và đón nhận ("nội thức hóa") hình thức cuộc sống mà y tạo ra cho họ, thì trên định nghĩa này y đã thành công trong việc giải phóng họ. Chắc chắn y sẽ phải làm cho họ *cảm thấy* tự do – giống như Epictetus cảm thấy tự do hơn là ông chủ của anh ta (và người tốt trong cách ngôn được bảo là cảm thấy hạnh phúc trong cực hình). Thế nhưng cái mà y tạo ra chính là phản đề của tự do chính trị.

Tự phủ định bản thân [theo cách] khổ hạnh có thể là nguồn gốc của tính chính trực hay lòng thanh thản và sức mạnh tinh thần, nhưng thật khó nhìn thấy làm sao nó có thể được gọi là mở rộng tự do. Nếu tôi tự cứu mình thoát khỏi địch thủ bằng cách rút lui vào trong nhà rồi đóng lại mọi lối ra vào, thì tôi có thể còn được tự do hơn là bị địch thủ bắt được, nhưng liệu tôi có tự do hơn là nếu giả sử tôi đánh bại hay bắt được hắn? Nếu tôi rút lui quá xa, co rút bản thân mình vào trong một không gian quá nhỏ bé, tôi sẽ bị nghẹt thở và chết. Kết quả logic cuối cùng của quá trình phá hủy mọi thứ, mà thông qua nó có khả năng tôi bị thương, sẽ là việc tự sát. Trong lúc tôi tồn tại ở trong thế giới tự nhiên, tôi không bao giờ được an toàn thật trọn vẹn. Giải phóng hoàn toàn theo nghĩa ấy (như

Schopenhauer cảm nhận thấy thật đúng đắn) chỉ được ban cho bằng cái chết.148

Tôi thay minh *ơ* trong một the giới mà ở đó tôi gặp phải những trở ngại cho ý muốn của mình. Những người đã gắn bó với khái niệm "phủ định" của tự do có lẽ có the được tha thứ, nếu họ cho rằng quên mình không phải là phương pháp duy nhất để vượt qua trở ngại; rằng cũng có thể vượt qua trở ngại bằng cách loại bỏ chúng; trong trường hợp các đối tượng không phải là con người thì dùng hành động vật lí; trong trường hợp là kháng cự của con người thì bằng sức mạnh hay việc thuyết phục, giống như khi tôi thuyết phục ai đó cho tôi một chỗ đi nhờ trên xe của anh ta, hay chinh phục một đất nước đe dọa lợi ích của đất nước tôi. Những hành vi như thế có thể không công chính, chúng có thể dính líu với bạo lực, tàn ác, bắt những người khác làm nô lệ, nhưng khó mà phủ nhận rằng bằng cách ấy tác nhân có thể gia tăng tự do của bản thân anh ta theo đúng nghĩa đen. Thật là điều trớ trêu của lịch sử khi sự thật ấy bị bác bỏ bởi một số những kẻ thực hành chuyện đó bằng vũ lực nhiều nhất, những kẻ mà ngay cả khi chúng chế ngự quyền năng và tự do hành động, lại bác bỏ khái niệm "phủ định" của tự do để tán thành khái niệm "khẳng định" tương ứng. Quan điểm của chúng ngự trị trên nửa thế giới của chúng ta; ta hãy xem khái niệm ấy dựa trên cơ sở siêu hình học nào.

IV
TỰ THỂ HIỆN MÌNH

Người ta nói với chúng ta rằng phương pháp đích thực duy nhất để đạt được tự do là thấu hiểu được cái gì là tất yếu và cái gì là ngẫu nhiên thông qua sử dụng lí trí phê phán. Nếu tôi là một cậu học trò, chỉ trừ ra những chân lí toán học đơn giản nhất, còn mọi thứ đều như những chướng ngại áp đặt vào đầu óc đang hoạt động tự do của tôi, giống như các định lí mà tôi không hiểu được tính tất yếu của chúng; chúng được tuyên bố là chân lí bởi quyền uy ngoại tại nào đó và trình bày chúng cho tôi như những vật thể xa lạ mà tôi được là vọng sẽ hấp thụ chúng vào hệ thống của tôi một cách máy móc. Thế nhưng khi tôi hiểu được các chức năng của các kí hiệu, các tiên đề, sự hình thành và biến đổi của các quy tắc – cái logic nhờ đó mà thu được các kết luận – và nắm vững được rằng những thứ ấy không thể nào khác được, bởi chúng dường như tuân theo các định luật cai quản các quá trình trong lí trí của tôi149, khi ấy thì các chân lí toán học sẽ không còn như những thực thể ngoại tại áp đặt cưỡng bức vào tôi mà tôi phải nhận lấy dù muốn hay không, nhưng như một thứ gì đó tôi mong muốn một cách tự do trong tiến trình vận hành tự nhiên của hoạt động lí tính của chính bản thân tôi. Đối với nhà toán học, phần chứng minh các định lí là một

phần của việc vận dụng khả năng lí trí tự nhiên của anh ta. Đối với nhạc công, sau khi anh ta đồng hóa khuôn mẫu sáng tác của nhạc sĩ và khiến cho các mục đích của nhạc sĩ trở thành mục đích của anh ta, thì việc chơi nhạc không phải là tuân theo các quy luật ngoại tại, không phải là ép buộc và rào cản đối với tự do, mà là một vận dụng tự do không bị ngăn trở. Người chơi nhạc không bị bó buộc vào bản nhạc như con bò với cái cày, hay như người thợ với cái máy. Anh ta đã hấp thụ bản nhạc vào hệ thống riêng của anh ta, đã đồng nhất nó với bản thân bằng cách thấu hiểu bản nhạc, đã biến đổi bản nhạc từ một vật cản đối với hoạt động tự do thành một yếu tố ở trong bản thân hoạt động.

Người ta nói với chúng ta rằng cái gì áp dụng được vào âm nhạc hay toán học thì về nguyên tắc cũng áp dụng được cho mọi trở ngại khác, chúng xảy ra như thật nhiều khối u chất liệu ngoại tại ngăn cản việc tự do phát triển bản ngã. Đây là chương trình của chủ nghĩa duy lí khai minh từ Spinoza cho đến những môn đệ (đôi khi vô ý thức) mới đây nhất của Hegel. *Supers aude.*150 Cái gì anh biết được là anh hiểu được tính tất yếu của nó – tính tất yếu duy lí – trong khi còn là hữu thể có lí tính thì anh không thể nào lại muốn mình không như thế. Vì nếu muốn một thứ gì đó phải khác biệt với cái nó phải là, trong điều kiện tiên đề đã cho – những tất yếu cai quản thế giới – thì *trong chừng mực ấy* (pro tanto) sẽ hoặc là ngu dốt hoặc là phi lí tính. Đam mê, định kiến, nỗi sợ hãi, chứng loạn thần kinh sinh ra từ tình trạng ngu dốt và có hình thức các

huyền thoại và các ảo tưởng. Bị cai trị bởi các huyền thoại, dù chúng sinh ra từ những tưởng tượng đầy sinh động hay từ những lang băm vô lương tâm lừa gạt chúng ta để bóc lột chúng ta, hay do những nguyên nhân tâm lí hoặc xã hội, cũng đều là một hình thức ngoại trị, nổi trội bởi các yếu tố bên ngoài theo một định hướng mà tác nhân không nhất thiết mong muốn. Các nhà tất định luận theo khoa học của thế kỉ 18 cho rằng việc nghiên cứu các khoa học về tự nhiên và việc sáng tạo các khoa học về xã hội trên cùng một mô thức, ắt có thể khiến cho hoạt động của những nguyên nhân như thế được sáng tỏ hoàn toàn, và làm cho các cá nhân nhận ra được vai trò của chính mình trong sự vận hành của thế giới lí tính, chỉ thất bại khi hiểu sai. Tri thức giải phóng, như Epicurus dạy từ xa xưa, bằng cách tự động loại bỏ những nỗi sợ hãi và những khao khát phi lí tính.

Herder, Hegel và Marx lấy những mô hình đầy sinh động của riêng họ về đời sống xã hội thay cho các mô hình cơ giới cũ kĩ, nhưng tin tưởng không kém những người phản đối họ, rằng hiểu được thế giới là được khai phóng tự do. Họ chỉ khác những người kia trong việc nhấn mạnh vai trò của biến đổi và sinh trưởng trong những gì làm cho con người là con người. Không thể hiểu được đời sống xã hội theo sự tương tự lấy từ toán học và vật lí học. Cần phải hiểu cả lịch sử, tức là những định luật đặc thù của [quá trình] sinh trưởng liên tục, dù là bởi xung đột “biện chứng” hay bằng cách nào đó khác, những định luật ấy cai quản các cá nhân hay các nhóm người trong

tương giao của họ hay với thiên nhiên. Theo những nhà tư tưởng này thì không hiểu được điều ấy là rơi vào một loại lầm lẫn đặc biệt, được gọi là niềm tin vào bản chất tĩnh tại của con người, nghĩa là các tính chất cốt yếu của bản chất con người đều giống nhau ở mọi nơi và mọi thời đại, tức là được cai quản bởi các định luật tự nhiên không biến đổi, dù chúng được cảm nhận dưới dạng thức thần học hay chủ nghĩa duy vật, lầm lẫn ấy kéo theo hệ luận sai lầm rằng một người ban hành luật pháp sáng suốt về nguyên tắc có thể tạo ra một xã hội hài hòa tuyệt hảo vào bất cứ thời nào bằng việc giáo dục và xây dựng luật pháp thích đáng, vì rằng những con người lí tính vào mọi thòi đại và trên mọi đất nước phải luôn đòi hỏi cùng một thỏa mãn không đổi cho cùng những nhu cầu cơ bản không đổi. Hegel tin rằng những người cùng thời với ông (thực ra là tất cả các vị tiền bối của ông) đều hiểu lầm bản chất của các định chế bởi vì họ không hiểu rõ luật pháp – những luật pháp lí tính thật dễ hiểu vì sinh ra từ hoạt động của lí trí – luật pháp ấy tạo ra và thay đổi các định chế và biến cải tính cách và hành vi của con người. Marx và các môn đệ của ông xác nhận rằng đường đi của con người bị cản trở không phải chỉ bởi các sức mạnh tự nhiên, hay bởi những khiếm khuyết trong tính cách của họ, mà hơn thế nữa, còn bị cản trở bởi cách vận hành những định chế xã hội của chính họ mà ban đầu họ tạo ra (không phải luôn luôn có ý thức) vì những mục tiêu nhất định, nhưng họ đã quan niệm sai một cách hệ thống việc thực hiện chức năng của những định chế ấy, trên thực hành còn nhiều hơn trên lí thuyết, do đó mà

những định chế ấy đã trở thành trở ngại cho tiến bộ của những người tạo ra chúng. Marx đưa ra những giả thuyết xã hội và kinh tế giải thích tính không thể tránh khỏi của tình trạng hiểu lầm như thế, đặc biệt là ảo tưởng rằng những sắp xếp nhân tạo như vậy là các sức mạnh độc lập, cũng giống như các định luật tự nhiên mang tính không tránh khỏi. Ông chỉ ra những định luật cung và cầu, hay định chế về quyền sở hữu, hay phân chia bất diệt của xã hội thành giàu và nghèo, hay chủ và thợ, cũng như quá nhiều những phạm trù nhân bản không đổi, như là những trường hợp của các sức mạnh giả-khách quan. Chừng nào chúng ta còn chưa tới giai đoạn mà quyến rũ của những ảo tưởng ấy có thể bị phá hủy, nghĩa là trước khi có đủ những người tiến tới giai đoạn xã hội duy nhất khiến họ có khả năng hiểu ra rằng những định luật và định chế ấy bản thân chúng là sản phẩm của trí óc và bàn tay con người, cần thiết về mặt lịch sử cho thời của họ, rồi sau đó bị hiểu lầm là những quyền lực khách quan không lay chuyển được, [tới khi ấy] thế giới cũ có thể bị phá hủy và thay thế bởi một cơ cấu xã hội thích đáng hơn và tự do hóa.

Chúng ta bị nô dịch bởi những kẻ chuyên chế – các định chế hay các niềm tin hay các chứng loạn thần kinh – mà chúng chỉ có thể bị loại bỏ bằng cách phân tích và thấu hiểu. Chúng ta bị cầm tù bởi những tinh thần xấu xa do chính chúng ta đã tạo nên – mặc dù không có ý thức, và chúng ta chỉ có thể xua đuổi chúng đi bằng cách trở nên có ý thức và hành động thích đáng: thực ra đối với Marx thì hiểu biết là hành động thích

đáng. Tôi được tự do khi, và chỉ khi nào tôi hoạch định cuộc đời tôi phù hợp với ý chí của bản thân; các kế hoạch kéo theo các quy tắc; một quy tắc không áp bức tôi hay nô dịch tôi nếu tôi tự áp đặt nó lên bản thân một cách có ý thức, hay chấp thuận nó một cách tự do sau khi hiểu rõ nó, dù nó là do tôi hay do những người khác tạo ra, với điều kiện nó có lí tính, tức là nó thích ứng với những tất yếu của các sự vật. Hiểu được tại sao các sự vật phải là như chúng phải là, tức là muốn cho chúng là như thế. Tri thức giải phóng ta không phải bằng cách cho ta những khả năng để ngỏ để ta chọn lựa giữa những khả năng ấy, mà bằng cách bảo vệ ta khỏi thất bại trong mưu toan làm chuyện bất khả. Mong muốn những định luật tất yếu phải khác với chúng là như vậy, tức là làm mồi cho dục vọng phi lí tính – một dục vọng muốn cho X phải cũng là cái không-phải X. Đi xa hơn nữa và tin rằng những định luật ấy phải khác với cái chúng tất yếu là thế, tức là mất trí. Đó là tâm điểm siêu hình của chủ nghĩa duy lí. Khái niệm tự do chứa đựng trong nó không phải là khái niệm "phủ định" của một khu vực không có trở ngại (một cách lí tưởng), một chân không trong đó không có gì ngăn trở tôi, mà là khái niệm tự hướng dẫn hay tự kiểm soát. Tôi có thể làm điều tôi muốn với bản thân mình. Tôi là một hữu thể có lí tính; tôi có thể chứng minh mọi thứ cho bản thân mình như là tất yếu, như là không thể nào khác được trong một xã hội duy lí – tức là trong một xã hội được hướng dẫn bởi những đầu óc duy lí, nhắm tới những mục tiêu mà một hữu thể có lí tính ắt phải có – tôi không thể mong muốn bị quét khỏi con đường của tôi trong

khi tôi là hữu thể có lí tính. Tôi đồng hóa nó vào thực chất của tôi như tôi đồng hóa các quy luật logic, toán học, vật lí học, các quy tắc nghệ thuật, các nguyên lí cai quản mọi thứ mà tôi hiểu được, vì vậy mà tôi mong muốn, [tôi đồng hóa] mục tiêu duy lí nhờ đó tôi không bao giờ bị ngăn trở bởi tôi không thể nào lại muốn nó khác đi với cái nó là.

Đây là học thuyết khẳng định về tự do hóa bằng lí trí. Các hình thức xã hội hóa của nó bản thân chúng rất khác nhau và đối lập nhau, chúng là tâm điểm của nhiều tín điều [như là] chủ nghĩa dân tộc, chủ nghĩa cộng sản, chủ nghĩa độc đoán và chủ nghĩa toàn trị ngày nay. Trong quá trình tiến hóa của mình học thuyết ấy có thể đã đi xa hẳn bến neo đậu của nó. Mặc dù vậy, chính là [khái niệm] tự do ấy được tranh cãi ở các nền dân chủ, trong các chế độ độc tài, và người ta tranh đấu vì nó trên nhiều miền của trái đất ngày nay. Không có ý định lần theo dấu vết quá trình tiến hóa lịch sử của ý tưởng ấy, tôi xin bình luận về một số bước thăng trầm của nó.

V
NGÔI ĐỀN CỦA THẦY CHƯỞNG TẾ (SARASTRO)

Những ai tin vào tự do như tự hướng dẫn bằng lí tính sớm muộn gì cũng buộc phải xem xét bằng cách nào điều ấy được áp dụng không phải đơn thuần vào đời sống nội tâm của một con người, mà vào những mối quan hệ của anh ta với các thành viên trong xã hội của anh ta. Ngay cả những người theo cá nhân luận nhiều nhất trong số họ – Rousseau, Kant và Fichte chắc chắn đã khởi đầu như những người cá nhân luận – đến một điểm nào đó cũng phải tự hỏi mình, liệu một đời sống lí tính không phải cho cá nhân mà cho cả xã hội nữa có khả dĩ hay không, và nếu khả dĩ thì làm sao đạt được nó. Tôi mong muốn được tự do sống như ý chí duy lí của tôi (cái ngã "thực *sự*" của tôi) đòi hỏi, nhưng những người khác cũng phải như thế. Bằng cách nào tôi tránh được xung đột với ý chí của họ? Ở đâu là ranh giới nằm giữa những quyền của tôi (được xác định bằng lí tính) và những quyền y hệt như thế của các người khác? Vì nếu tôi có lí tính, tôi không thể phủ nhận rằng điều gì là đúng đắn với tôi thì cũng vì những lí do ấy tất là đúng đắn với những người khác cũng có lí tính như tôi. Một nhà nước duy lí (hay tự do) ắt là nhà nước được cai quản bằng những luật pháp thế nào đó sao cho tất cả những người có lí tính đều chấp thuận chúng; tức là các luật pháp thế nào đó mà chính họ cũng thông qua nếu được hỏi như những hữu thể có lí tính là họ đòi hỏi cái gì; vì vậy đường ranh giới cũng phải là thế nào đó sao cho tất cả những người có lí tính ắt cũng xem chúng là đường ranh giới đúng đắn cho những hữu thể có lí tính.

Thế nhưng trên thực tế ai đã là người quyết định đường ranh giới ấy là gì? Những nhà tư tưởng loại này cãi rằng, nếu các vấn đề đạo đức và chính trị là những vấn đề đích thực – chắc hẳn chúng là vậy – về nguyên tắc chúng phải là những vấn đề có lời giải; nghĩa là phải có một lời giải và chỉ một mà thôi, là lời giải đúng cho bất cứ vấn đề nào. Tất cả các chân lí về nguyên tắc có thể được bất cứ nhà tư tưởng có lí tính nào khám phá ra và chứng minh thật sáng tỏ khiến cho những người có lí tính khác chỉ có thể chấp nhận chúng mà thôi; quả thực ở mức độ rộng đây là trường hợp đã có ở trong các khoa học tự nhiên đầy mới mẻ. Dựa trên giả định này thì vấn đề tự do chính trị là có thể giải quyết được bằng cách thiết lập một trật tự công bằng có thể đưa đến cho mỗi người tất cả tự do mà một hữu thể có lí tính được quyền có. Đòi hỏi của tôi được tự do không-bị-trói-buộc thoạt nhìn đã thấy *(prima facie)* là nhiều khi không thể hòa giải được với đòi hỏi của anh cũng không-bị-hạn-chế ngang bằng; thế nhưng lời giải có lí tính của một vấn đề không thể xung đột với lời giải đúng tương đương của một vấn đề khác, vì hai chân lí không thể bất tương hợp với nhau về mặt logic; cho nên về nguyên tắc một trật tự đúng đắn là khả dĩ được khám phá thấy – một trật tự mà các quy tắc của nó khiến cho những lời giải đúng cho mọi vấn đề có thể xuất hiện trong đó trở thành khả dĩ. Cái hoàn cảnh hài hòa lí tưởng ấy đôi khi được hình dung như một Vườn địa đàng trước khi Con người bị Sa ngã, cái Vườn địa đàng mà chúng ta bị trục xuất khỏi đó, nhưng vẫn còn đầy

khao khát nó; hay như một thời hoàng kim vẫn còn ở phía trước chúng ta, khi mà những con người sẽ trở nên có lí tính, sẽ không còn "bị người khác hướng dẫn", cũng không còn "xa lánh" nhau hay làm thất vọng nhau nữa. Trong các xã hội hiện hữu, công lí và bình đẳng là những lí tưởng hãy còn cần đến biện pháp ép buộc nào đó, bởi vì việc loại bỏ quá sớm các kiểm soát xã hội có thể dẫn đến việc đàn áp những kẻ yếu hơn và ngu dốt hơn bởi những kẻ mạnh hơn hay có khả năng hơn hay năng động và vô lương tâm hơn. Nhưng (theo học thuyết ấy) đó chỉ là tính chất phi lí tính từ phía những con người khiến họ muốn đàn áp và bóc lột hay làm nhục lẫn nhau. Những con người có lí tính sẽ tôn trọng nguyên tắc của lí trí trong mỗi người và không còn thèm khát đấu đá lẫn nhau hay người này muốn thống trị người kia. Bản thân thèm khát thống trị là một triệu chứng phi lí tính, có thể được giải thích và chữa trị bằng các phương pháp lí tính. Spinoza đưa ra một loại giải thích, Hegel đưa ra một loại khác, Marx đưa ra loại thứ ba. Một vài lí thuyết trong số ấy có lẽ ở một mức độ nào đó là bổ sung cho nhau, số khác là không thể kết hợp. Nhưng tất cả những lí thuyết ấy đều giả định rằng trong một xã hội của những hữu thể có lí tính hoàn hảo thì thèm khát thống trị sẽ vắng mặt hay không mấy hiệu quả. Sự tồn tại của đàn áp hay nỗi thèm khát nó sẽ là triệu chứng đầu tiên cho thấy lời giải đúng của các vấn đề đời sống xã hội vẫn chưa đạt được.

Chuyện này có thể được đặt ra theo cách khác. Tự do là tự mình làm chủ, là loại bỏ các trở ngại cho ý chí của tôi, dù

những trở ngại ấy có là thứ gì đi nữa – kháng cự của tự nhiên, của các đam mê không cai quản được, của những định chế phi lí tính, của những ý chí đối lập hay hành vi của những người khác. Đối với tự nhiên thì tôi luôn có thể, ít nhất cũng về nguyên tắc, uốn nắn bằng các biện pháp kĩ thuật cho phù hợp với ý chí của tôi. Thế nhưng tôi phải đối xử thế nào với những con người ương ngạnh? Tôi cần phải, nếu tôi có thể, cũng áp đặt ý chí của tôi lên họ, "uốn nắn" họ theo khuôn mẫu của tôi, phân vai cho họ trong vở diễn của tôi. Thế nhưng phải chẳng như thế không có nghĩa là chỉ mình tôi tự do, còn họ là những nô lệ hay sao? Họ sẽ là như thế nếu kế hoạch của tôi không dính dáng gì đến các nguyện vọng hay các giá trị của họ, mà chỉ [dính dáng đến nguyện vọng hay giá trị] của tôi không thôi. Thế nhưng nếu kế hoạch của tôi hoàn toàn duy lí, nó sẽ cho phép phát triển đầy đủ các bàn chất "đích thực" của họ, cho phép thực hiện các khả năng của họ đưa ra các quyết định duy lí, khiến họ được trở nên tốt đẹp nhất – như một phần của việc thực hiện cái ngã "đích thực" của tôi. Tất cả các lời giải đúng cho mọi vấn đề đích thực phải tương thích với nhau: hơn thế nữa, chúng phải khớp lại thành một toàn thể đơn nhất; vì khẳng định tất thảy mọi người đều có lí tính và vũ trụ hài hòa chính là hàm ý điều này. Mỗi người đều có tính cách, khả năng, khát vọng, mục đích đặc thù. Nếu tôi nắm bắt được cả những mục đích ấy cũng như các bản chất là gì, và tất cả chúng liên hệ với nhau thế nào, thì ít nhất cũng về nguyên tắc, nếu tôi có được tri thức và sức mạnh, tôi có thể thỏa mãn tất cả những thứ ấy trong chừng mực bản chất và các mục

tiêu ở đây mang tính duy lí. Tính duy lí là biết được sự vật và con người tồn tại để làm gì: tôi tất không dùng đá để làm đàn violon, cũng không cố bắt những nhạc công violon bẩm sinh phải chơi sáo. Nếu vũ trụ được cai quản bởi lí trí thì không cần thiết phải có ép buộc; một cuộc sống được đặt kế hoạch đúng đắn cho mọi thứ sẽ trùng hợp với tự do hoàn toàn – tự do của tự hướng dẫn có lí tính – cho mọi thứ. Chuyện sẽ như thế khi mà, và chỉ khi mà, kế hoạch là kế hoạch đích thực – một khuôn mẫu duy nhất mà chỉ duy nhất nó thỏa mãn các yêu sách của lí trí. Những luật pháp của nó sẽ là các luật lệ do lí trí quy định: chỉ những người mà lí trí còn đang ngủ say mới thấy khó chịu với những luật lệ ấy, họ là những người không hiểu được những "nhu cầu" đích thực của cái ngã "thực sự" của chính họ. Chừng nào mỗi vai diễn thừa nhận và diễn phần vai mà lí trí đặt cho anh ta – khả năng hiểu được bản chất đích thực của anh ta và nhận ra được những mục đích đích thực của anh ta – thì không thể có xung đột. Mỗi người sẽ là một diễn viên tự do tự hướng dẫn trong vở kịch của vũ trụ. Như vậy Spinoza bảo ta rằng các trẻ em dù bị ép buộc nhưng không phải là nô lệ, bởi chúng tuân theo các trật tự được đặt ra vì lợi ích của bản thân chúng, và thần dân của khối thịnh vượng chung đích thực không phải là nô lệ, bởi lợi ích chung phải bao gồm lợi ích của anh ta.151 Tương tự, Locke nói "Nơi nào không có pháp luật, nơi ấy không có tự do", vì luật pháp duy lí là định hướng nhằm tới "lợi ích đúng đắn" hay "điều thiện chung"; và ông nói thêm rằng vì luật pháp loại này là thứ "rào quanh chỉ ngăn ta với đầm lầy và vách núi thôi", là "cái

xấu đáng được gọi là sự hạn chế"[152], và bảo rằng thèm muốn thoát khỏi luật pháp ấy là phi lí tính, là những hình thức "phóng túng", "thú vật"[153], và v.v. Montesquieu, trong lúc quên mất những giây lát tự do chủ nghĩa của mình, nói về tự do như không phải là được phép làm cái gì mình muốn, hay thậm chí làm cái gì pháp luật cho phép, mà chỉ là "quyền được làm cái mà chúng ta nên mong muốn"[154], là những lời mà Kant hầu như đã lặp lại. Burke tuyên bố "quyền" cá nhân phải được kiềm chế vì lợi ích của chính cá nhân, bởi vì "đồng thuận được cho là của mỗi tạo vật có lí tính, là được liên kết hòa hợp với trật tự vốn có của sự vật".[155]

Giả định chung của những nhà tư tưởng ấy (và của nhiều giáo sư đại học thời trung đại trước họ, và của những người Jacobin và Cộng sản sau họ) là những mục đích duy lí của các bản chất "đích thực" của chúng ta phải trùng khớp nhau, hay được làm cho trùng khớp nhau, dù cho cái ngã kinh nghiệm, đáng thương, vô minh, bị các ham muốn ngự trị, đầy đam mê của chúng ta gào thét hung hãn chống lại quá trình ấy thế nào đi nữa. Tự do không phải là tự do làm những gì phi lí, hay ngu xuẩn, hay sai trái. Cưỡng ép những cái ngã kinh nghiệm vào khuôn mẫu đúng đắn thì không phải là chuyên chế, mà là giải phóng[156]. Rousseau bảo tôi rằng nếu tôi tự do giao nộp mọi phần đời sống của tôi cho xã hội, thì tôi sẽ tạo ra một thực thể không thể nào lại muôn gây tổn thương cho bất cứ ai trong thực thể ấy, vì thực thể ấy đã được tạo nên bởi tình trạng bình đẳng trong hi sinh của tất cả những thành viên của

nó, chúng ta được bảo cho biết, chẳng một ai có lợi ích nào để làm hại một ai đó khác. “Trong khi trao bản thân mình cho tất cả, tôi không giao nộp bản thân cho riêng một ai”157, và tôi lấy lại được nhiều bằng cái tôi mất, với sức mạnh mới mẻ đủ để giữ gìn những cái được lợi mới của tôi. Kant bảo ta rằng một khi “cá nhân đã hoàn toàn từ bỏ cái tự do hoang dại vô luật pháp của mình, thì sẽ lại tìm thấy nó không hề bị suy yếu đi trong một trạng thái phụ thuộc theo luật pháp”, chỉ cái đó mới là tự do đích thực, “vì tình trạng phụ thuộc ấy là sản phẩm ý chí của chính tôi, hành động như một người ban bố luật pháp”.158 Tự do trong chừng mực là bất tương thích với quyền uy, trên thực tế gần như đã đồng nhất với nó. Đó là quan điểm và ngôn ngữ của tất cả những tuyên ngôn về quyền con người ở thế kỉ 18, và của tất cả những người xem xã hội như một bản thiết kế được xây dựng theo các định luật duy lí của người ban bố luật pháp sáng suốt, hay của tự nhiên, hay của lịch sử, hay của Đấng tối cao. Bentham, hầu như đơn độc, cứ bền bỉ nhắc đi nhắc lại rằng nhiệm vụ của luật pháp không phải là giải phóng mà là kiềm chế: mọi luật pháp đều là vi phạm tự do159 – ngay cả khi vi phạm ấy dẫn đến gia tăng tổng số tự do.

Nếu những giả định làm cơ sở là đúng đắn – nếu phương pháp giải quyết các vấn đề xã hội cũng giống như cách thức mà lời giải cho các vấn đề của khoa học tự nhiên đã được tìm ra, và nếu lí trí đúng là cái mà những người theo chủ nghĩa duy lí vẫn nói – thì có lẽ mọi chuyện ắt sẽ đi theo sau. Trong

trường hợp lí tưởng, tự do trùng khớp với luật pháp: tự trị trùng khớp với quyền uy. Một điều luật ngăn cấm tôi làm cái mà tôi, như một hữu thể lành mạnh, không thể nào quan niệm được lại mong muốn làm nó, thì không phải là kìm hãm tự do của tôi. Trong một xã hội lí tưởng bao gồm những hữu thể hoàn toàn có trách nhiệm, các luật lệ sẽ dần dần biến mất vì tôi sẽ khó mà ý thức được về chúng. Chỉ có một phong trào xã hội đủ táo bạo mới đưa ra được giả thiết ấy thật rành mạch và chấp nhận những hậu quả của nó – ấy là nói về những người Vô chính phủ. Thế nhưng tất cả các hình thức của chủ nghĩa tự do đặt cơ sở trên siêu hình học duy lí ít nhiều đều là những phiên bản được giảm nhẹ từ tín điều này.

Vào thời điểm thích hợp, những nhà tư tưởng dốc hết sức mình tìm lời giải cho vấn đề theo đường hướng ấy, sẽ phải đối mặt với câu hỏi thực hành thế nào để khiến những con người trở thành có lí tính theo cách thức ấy. Rõ ràng là họ phải được giáo dục. Vì những người chưa được giáo dục là phi lí tính, phi chuẩn mực và cần phải ép buộc họ, cho nên làm cho cuộc sống có lí tính trở nên dễ chịu thật đáng mong ước biết bao, nếu họ phải sống trong cùng một xã hội và không bị bắt buộc phải trốn ra hoang mạc hay lên đỉnh núi Olympus nào đó. Thế nhưng không thể kì vọng người chưa được giáo dục hiểu được hay chịu hợp tác theo những mục tiêu của những người giáo dục họ. Fichte nói rằng giáo dục tất phải vận hành theo một cách thức là “sau này anh sẽ thấy được những gì tôi làm hiện nay là phải lẽ”.160 Không thể kì vọng trẻ em sẽ hiểu

được tại sao chúng bị ép buộc phải đi học, cũng không thể kì vọng những kẻ không hiểu biết – tức là số đông nhân loại trong lúc này – hiểu được tại sao họ lại phải tuân theo pháp luật một thời gian để khiến họ trở thành có lí tính. "Cưỡng bách cũng là một thứ giáo dục."161 Anh học được đức hạnh lớn trong việc tuân theo những người cấp trên. Nếu anh không thể hiểu được lợi ích của chính anh như một hữu thể có lí tính, thì tôi không thể kì vọng sẽ khuyên bảo anh hay chịu đựng những mong muốn của anh trong tiến trình khiến anh thành có lí tính. Rốt cuộc tôi sẽ phải cưỡng bức anh chịu chủng ngừa bệnh đậu mùa, dù anh có không muốn đi nữa. Ngay cả Mill cũng sẵn sàng nói rằng tôi có thể ngăn chặn cưỡng bức một người đang đi lên cây cầu, nếu không đủ thời gian để cảnh báo anh ta cây cầu đã gãy, vì tôi biết, hay tôi được biện minh trong giả định rằng anh ta không thể nào lại muốn ngã xuống nước. Fichte biết rõ người Đức chưa-được-giáo-dục vào thời của ông, mong muốn được là gì hay được làm gì, rõ hơn là người ấy có thể tự biết được. Nhà thông thái biết rõ anh hơn là anh tự biết mình, vì anh là nạn nhân của các đam mê và ham muốn của anh, một kẻ nô lệ sống cuộc đời không có chuẩn mực, mù quáng, không có khả năng hiểu được các mục đích đích thực của mình. Anh muốn trở thành một con người. Mục đích của nhà nước là thỏa mãn nguyện vọng của anh. "Cưỡng bách được biện minh bằng giáo dục cho thấu hiểu mai sau."162 Lí trí ở bên trong tôi, nếu nó giành được chiến thắng thì nó phải loại bỏ và dập đi được những bản năng "thấp kém" hơn của tôi, các đam mê và ham

muốn của tôi, những thứ làm cho tôi thành kẻ nô lệ; tương tự (việc chuyển dịch đầy tai họa các khái niệm từ cá nhân sang xã hội cứ nhẹ tênh hầu như không cảm nhận được) các thành tố cao hơn trong xã hội – những người được giáo dục tốt hơn, những người có lí tính nhiều hơn, những người "có thấu hiểu cao hơn về thời đại và nhân dân của mình"163, có thể thực hiện việc cưỡng bách để lí tính hóa cái phần phi lí tính của xã hội. Vì rằng – Hegel, Bradley, Bosanquet thường hay đoan chắc với chúng ta như vậy – tuân theo người có lí tính là chúng ta tuân theo bản thân chúng ta: không phải thật sự như chúng ta đang là, còn ngập chìm trong vô minh và trong những đam mê của mình, những tạo vật yếu đuối khổ sở vì mắc bệnh, cần có người chữa trị, cần được giám hộ, cần có người bảo vệ, mà như chúng ta có thể là, nếu giả sử chứng ta có lí tính; mà như chúng ta có thể là ngay lúc này, chỉ cần chúng ta nghe theo thành tố có lí tính, thành tố *mang tính giả thuyết* (ex hypothesi) ở bên trong mỗi con người xứng đáng với tên gọi.

Những triết gia "Lí trí khách quan", từ người chủ trương một nhà nước tập quyền hung bạo, nghiêm khắc như Fichte, cho đến người theo chủ nghĩa tự do ôn hòa và nhân bản như T.H. Green, chắc hẳn đều cho rằng mình cần phải thỏa mãn, chứ không phải kháng cự lại, những đòi hỏi duy lí ắt có trong lòng mỗi hữu thể có tri giác, dẫu vẫn còn sơ khai đến đâu đi nữa.

Nhưng tôi có thể bác bỏ niềm lạc quan đầy dân chủ như thế, và quay lưng lại với tất định luận thần học của những người theo Hegel để hướng về một triết lí nào đó có tính duy ý chí nhiều hơn, hình dung cái ý tưởng áp đặt cho xã hội của tôi – nhằm cải thiện cho chính nó – như một kế hoạch của chính tôi mà tôi đã thảo ra chi tiết trong minh triết duy lí của tôi, và kế hoạch ấy có thể chẳng bao giờ thành công chút nào, trừ phi tôi hành động dựa vào chính mình, có lẽ chống lại nguyện vọng của đa số các đồng bào của tôi. Hay từ bỏ hết tất cả khái niệm về lí trí, tôi có thể tự hình dung mình như một nghệ sĩ đầy cảm hứng, uốn nắn những con người theo những khuôn mẫu dưới ánh sáng nhãn quan độc đáo của tôi, như những họa sĩ kết hợp màu sắc hay như các nhạc sĩ kết hợp âm thanh; nhân loại là chất liệu thô để tôi áp đặt vào đó ý muốn sáng tạo của tôi; ngay cả khi người ta đau khổ và chết đi trong tiến trình, bằng cách đó họ được nâng tới một tầm cao mà họ chẳng thể nào đạt tới nếu không có xâm phạm ép buộc – nhưng sáng tạo – của tôi vào cuộc đời họ. Đây là luận cứ được sử dụng bởi mọi kẻ độc tài, quan tòa chống dị giáo và kẻ ỷ thế bắt nạt, những kẻ tìm kiếm biện minh đạo đức nào đó, hay thậm chí [biện minh] duy mĩ, cho hành vi của chúng. Tôi phải làm vì họ (hay với họ) điều mà họ không thể tự làm cho họ, và tôi không thể xin họ cho phép hay ưng thuận, bởi họ không có điều kiện để biết được điều gì là tốt nhất cho họ; thực tình thì điều họ cho phép và chấp thuận có thể hàm ý một cuộc sống tầm thường đáng khinh, hay thậm chí có thể là

tình cảnh tan nát và tự vẫn của họ. Hãy để tôi trích dẫn một lần nữa lời ông tổ của học thuyết anh hùng, Fichte: "Không ai có… quyền chống lại lí trí." "Con người e sợ việc bắt buộc tính chủ quan của mình phải tuân theo các quy luật của lí trí. Nó ưa thích truyền thống hay sự tùy tiện nhiều hơn."164 Mặc dù vậy, nó vẫn phải tuân theo.165 Fichte đề xuất khẳng định cái gì ông ta gọi là lí trí; Napoleon, hay Carlyle166, hay những người chủ trương chuyên chế đầy lãng mạn, có thể sùng bái những giá trị khác, và nhìn thấy việc thiết lập chúng bằng vũ lực là con đường duy nhất đi tới tự do "đích thực".

Auguste Comte biểu lộ rõ ràng một thái độ cũng y như thế; ông đặt câu hỏi nếu chúng ta không cho phép tự do tư tưởng trong hóa học hay trong sinh vật học, thì tại sao chúng ta lại phải cho phép tự do tư tưởng trong đạo đức và chính trị.167 Quả thật tại sao nhỉ? Nếu nói về chân lí chính trị là có ý nghĩa – những khẳng định về các mục đích xã hội mà tất cả mọi người, vì họ là con người, đều phải đồng ý một khi những điều đó được khám phá ra; và nếu như phương pháp khoa học, Comte tin là thế, vào thời điểm thích hợp sẽ phát hiện ra chúng, vậy thì tự do ý kiến và tự do hành động ở đây là nghĩa lí gì – ít nhất cũng trong vai trò một mục đích tự thân chứ không đơn thuần như một bầu không khí kích thích trí tuệ – dù là cho các cá nhân hay cho các nhóm người? Tại sao lại phải khoan dung với bất cứ hành vi nào không được các chuyên gia có thẩm quyền cho phép? Comte nói thẳng thừng ra cái ẩn chứa trong lí thuyết duy lí về chính trị từ thời cổ Hi

Lạp lúc ban sơ. Về nguyên tắc chỉ có thể có một cách sống đúng đắn; nhà thông thái sống như vậy một cách tự phát, chính vì thế mà họ được gọi là thông thái. Kẻ thiếu sáng suốt phải bị lôi theo hướng đó bằng mọi phương tiện xã hội có trong quyền lực của nhà thông thái; và tại sao phải chịu để cho cái sai lầm khả dĩ chứng minh được, có thể sống sót và sinh sôi nảy nở? Phải khiến cho kẻ chưa trưởng thành và thiếu giám hộ tự nói với bản thân: "Chỉ có chân lí giải phóng [cho ta], và chỉ có cách sống khiến tôi có thể học được chân lí, ấy là hiện thời cứ mù quáng làm theo cái mà anh, người hiểu biết điều đó, ra lệnh cho tôi, hay ép buộc tôi phải làm, trong hiểu biết chắc chắn rằng chỉ như vậy thì tôi mới đi tới được nhãn quan sáng suốt của anh và được tự do như anh."

Chúng ta quả thật đã đi quá xa khỏi những khởi đầu tự do của chúng ta. Cái luận cứ ấy, được Fichte sử dụng trong giai đoạn cuối đời, và sau ông là những kẻ bảo vệ quyền uy khác, từ những thầy giáo thời Victoria và bọn cai trị thuộc địa cho đến người theo chủ nghĩa dân tộc mới đây nhất và nhà độc tài toàn trị, luận cứ ấy chính là cái mà giáo lí đạo đức của Kant và phái Khắc kỉ phản đối chống lại gay gắt nhất, nhân danh lí trí của cá nhân tự do đi theo ánh sáng nội tâm của mình. Theo cách thức này, luận cứ duy lí với giả định của nó về lời giải duy nhất đúng, từng bước một, nếu không có giá trị logic thì cũng có thể hiểu được về mặt lịch sử và tâm lí, đã từ một học thuyết về trách nhiệm cá nhân và tự hoàn thiện cá nhân mà

dẫn đến một nhà nước chuyên chế vâng theo các chỉ thị của giới đặc quyền *(elite)* gồm những kẻ bảo vệ theo kiểu Plato.

Điều gì có thể đã dẫn đến một sự đảo ngược kì lạ đến thế – biến đổi chủ nghĩa cá nhân nghiêm ngặt của Kant thành một thứ gì đó gần gũi với học thuyết toàn trị thuần túy từ phía những nhà tư tưởng mà một số trong họ tuyên bố là môn đệ của Kant? Câu hỏi này không chỉ đáng quan tâm về mặt lịch sử đơn thuần, vì một số ít những người thuyết giảng tự do thời nay cũng đã đi qua cùng một sự tiến hóa kì cục như thế. Quả thực là Kant đi theo Rousseau đã khẳng định, rằng mọi người đều có một khả năng tự hướng dẫn duy lí; rằng không thể có các chuyên gia trong vấn đề đạo đức vì đạo đức học không phải là chuyện của tri thức chuyên môn (như các nhà công lợi chủ nghĩa và nhóm *philosophes*168 chủ trương), mà là việc sử dụng đúng đắn một năng lực nhân bản phổ quát; và hệ quả là cái làm cho người ta được tự do không phải là hành động theo những cách thức tự hoàn thiện nhất định mà người ta có thể bị ép buộc phải làm, mà là hiểu được tại sao người ta lại nên làm như thế, là điều không ai có thể làm thay cho họ được, hay làm điều đó nhân danh họ hay nhân danh bất kì ai khác. Tuy nhiên, khi xử lí các vấn đề chính trị, ngay cả Kant cũng thừa nhận rằng, không có luật pháp nào lại có thể tước đi được của tôi bất cứ một phần nào tự do lí tính của tôi, với điều kiện đó là luật pháp mà nếu tôi được hỏi thì tôi cũng tán thành. Với điều này thì cánh cửa đã được mở rộng ra cho sự cai trị của các chuyên gia. Tôi không thể lúc nào cũng tư vấn

tất cả mọi người về mọi điều luật. Nền cai trị không thể là cuộc bỏ phiếu toàn dân liên tục. Hơn thế nữa, một số người không quen lắm với việc lắng nghe tiếng nói của lí trí bằng những người khác: một số có vẻ điếc đặc dị thường. Nếu tôi là nhà lập pháp hay người cai trị, tôi phải giả định rằng nếu luật pháp tôi áp đặt là có lí tính (và tôi chỉ có thể tư vấn với lí trí của riêng tôi) thì nó sẽ tự động được tán thành bởi tất cả các thành viên trong xã hội của tôi, chừng nào họ còn là những hữu thể có lí tính. Vì nếu họ không tán thành, thì *trong chừng mực ấy* (pro tanto) họ tất phải là phi lí tính; cho nên họ cần phải được kiềm chế bằng lí lẽ: không quan trọng là lí lẽ của chính họ hay của tôi, những tuyên cáo về lí lẽ lẽ ắt phải là như nhau trong mọi đầu óc. Tôi ban bố những mệnh lệnh của tôi, và nếu anh kháng cự lại, anh hãy nhận lấy lí lẽ của tôi để kiềm chế phần phi lí tính ở trong anh, là cái đối lập với lí trí. Nhiệm vụ của tôi sẽ dễ dàng hơn nếu anh tự kiềm chế nó trong bản thân mình; tôi cố gắng giáo dục anh làm điều đó. Thế nhưng tôi chịu trách nhiệm cho an sinh công cộng, tôi không thể chờ đợi cho đến khi tất cả mọi người đều hoàn toàn duy lí. Kant có thể phản đối rằng bản chất tự do của thần dân là việc anh ta, và chỉ mình anh ta thôi, ra lệnh cho chính anh ta vâng theo. Thế nhưng đó là lời khuyên về sự hoàn mĩ. Nếu anh thất bại trong việc tự khép mình vào kỉ luật, tôi buộc phải làm điều đó cho anh; và anh không thể than phiền là mất tự do, vì sự kiện viên quan tòa duy lí của Kant đã đưa anh vào tù, chính là bằng chứng cho thấy anh đã không nghe theo lí lẽ nội tâm của chính anh, cho nên, giống như một đứa trẻ, một kẻ hoang dã,

một tên ngu ngốc, hoặc là anh chưa chín muồi cho việc tự hướng dẫn, hoặc là anh thường xuyên mất khả năng ấy.169 Nếu điều đó dẫn đến chuyên chế, dù là bởi người tốt nhất hay thông thái nhất – dẫn đến ngôi đền của thầy Chưởng tế (Sarastro) trong [vở nhạc kịch] *Cây sáo thần*170 – nhưng cũng vẫn là chuyên chế, là thứ hóa ra được đồng nhất với tự do, thì liệu có thể có cái gì đó không đúng trong các tiền đề của lập luận hay chăng? Liệu co phai nhưng gia đinh cơ sơ có sài lầm ở đâu đó trong bản thân chúng hay không? Hãy để tôi điểm lại chúng một lần nữa: thứ nhất là tất cả mọi người đều có một mục tiêu đích thực và chỉ một mà thôi, ấy là tự hướng dẫn duy lí; thứ hai là các mục đích của tất cả các hữu thể có lí tính tất yếu phải ăn khớp được vào một khuôn mẫu đơn nhất mang tính phổ quát và hài hòa, mà một số người có khả năng nhìn thấy nó rõ ràng hơn những người khác; thứ ba là tất cả xung đột, và hệ quả là mọi bi kịch đều chỉ là do va chạm của lí trí với cái phi lí tính, hay với cái chưa đủ lí tính – những phần tử chưa trưởng thành hay còn chưa phát triển trong đời sống, dù là đời sống cá nhân hay cộng đồng – và những va chạm ấy về nguyên tắc là có thể tránh được, những va chạm ấy là không thể có đối với những hữu thể hoàn toàn có lí tính; cuối cùng là khi tất cả mọi người đã trở thành có lí tính rồi, thì họ sẽ tuân theo các luật pháp duy lí thuộc về bản chất của chính họ, bản chất ấy là một và như nhau trong tất cả mọi người và như vậy thì thì tất cả mọi người đều đồng thời vừa hoàn toàn ràng buộc theo luật pháp, lại vừa hoàn toàn tự do. Liệu có thể là Socrates và những người đi theo ông ta sáng tạo ra truyền

thống phương Tây chính yếu về đạo đức học và chính trị học, đã bị sai lầm suốt hơn hai thiên niên kỉ hay không, liệu có phải đức hạnh không phải là tri thức, còn tự do cũng chẳng đồng nhất với cả hai thứ đó? Liệu có phải bất chấp sự kiện là nó đã thống trị đời sống của nhiều người hơn trước kia trong lịch sử lâu dài của nó, không một giả định nào trong những giả định cơ sở của quan điểm nổi tiếng ấy là khả dĩ chứng minh, hay thậm chí có thể là đúng nữa?

VI
TÌM KIẾM DANH PHẬN (STATUS)

Ở đây còn có một cách tiếp cận khác nữa khá quan trọng về mặt lịch sử đối với đề tài này, cách tiếp cận này làm rối tung tự do với những chị em của nó là bình đẳng và tình huynh đệ, dẫn đến những kết luận hẹp hòi tương tự. Suốt từ khi vấn đề được nêu ra cho tới cuối thế kỉ 18, câu hỏi "một cá nhân" hàm nghĩa gì đã được tra vấn không ngừng và với hiệu quả gia tăng. Chừng nào tôi còn sống trong xã hội thì mọi việc tôi làm đều không tránh khỏi có tác động đến, và chịu tác động bởi, những người khác. Thậm chí nỗ lực hết sức của Mill để đánh dấu khác biệt giữa các phạm vi của đời sống riêng tư và đời sống xã hội đã đổ vỡ khi xem xét kĩ. Hầu như

tất cả những người phê phán Mill đã chỉ ra rằng mọi việc tôi làm đều có thể có kết quả gây tổn thương cho người khác. Hơn thế nữa, tôi là một hữu thể mang tính xã hội trong một ý nghĩa sâu sắc hơn là việc tương tác với những người khác. Vì trong mức độ nào đó liệu tôi có phải là người như những người khác nghĩ và cảm thấy tôi là như thế hay không? Khi tôi tự hỏi mình tôi là ai: một người Anh, một người Trung Hoa, một người buôn bán, một người không có tầm quan trọng nào, một triệu phú, một kẻ bị kết án tù – phân tích kĩ thì tôi thấy rằng việc sở hữu những biểu tượng ấy kéo theo việc được những người khác trong xã hội của tôi thừa nhận thuộc về một nhóm người hay một giai cấp đặc biệt, và sự thừa nhận ấy là một phần ý nghĩa của đa số các từ ngữ chỉ ra một số các thuộc tính không đổi và mang tính cá nhân nhiều nhất của tôi. Tôi không phải là một lí trí bị tách lìa. Tôi cũng không phải là Robinson Crusoe một mình trên hòn đảo của anh ta. Ở đây không chỉ có [vấn đề]: đời sống vật chất của tôi phụ thuộc vào việc tương tác với những người khác, hay do kết quả của các sức mạnh xã hội nên tôi là người như tôi đang là, mà [vấn đề] còn là: một số, hay có thể là tất cả, các ý tưởng của tôi về bản thân tôi, đặc biệt là cảm nhận của tôi về bản diện đạo đức và xã hội của riêng tôi, chỉ có thể hiểu được trong dạng thức mạng lưới xã hội mà tôi là một phần tử trong đó (ẩn dụ không nên đẩy đi quá xa).

Tình trạng thiếu tự do mà nhiều người hay những nhóm người rất hay than phiền, thường không phải thuần túy nói về

chuyện không được thừa nhận. Tôi có thể tìm kiếm không phải cái mà Mill muốn tôi tìm kiếm, được gọi là an toàn thoát khỏi bị ép buộc, bắt giữ tùy tiện, chuyên chế, tước đoạt những cơ hội hành động nhất định, hay được gọi là khoảng không gian trong đó tôi không phải trình báo với ai hết về các hoạt động của mình. Cũng như vậy, tôi có thể không tìm kiếm một kế hoạch duy lí cho đời sống xã hội, hay tự hoàn thiện để được thông thái điềm tĩnh. Cái tôi tìm cách né tránh, đơn giản là việc bị coi thường, hay là bị người khác đối xử với thái độ kẻ cả, hay là bị khinh miệt, hay bị coi như vốn dĩ là thế – tóm lại, là không được đối xử như một cá nhân, là cái độc đáo của tôi không được thừa nhận đầy đủ, là bị xếp loại như thành viên của một đám hỗn tạp vô diện mạo, như một đơn vị thống kê không có những bản sắc con người đặc biệt khả dĩ nhận diện được và không có những mục đích của riêng mình. Đây là tình trạng mất phẩm giá mà tôi đang tranh đấu chống lại – tôi không tìm kiếm bình đẳng về các quyền pháp lí, cũng không tìm kiếm tự do được làm cái tôi mong muốn (mặc dù tôi có thể muốn cả cái đó nữa), mà tôi tìm kiếm điều kiện để tôi cảm thấy cái mình được là, vì tôi được thu nhận vào như một tác nhân có trách nhiệm, ý chí của tác nhân ấy được tính đến vì tôi xứng đáng với điều đó, ngay cả khi tôi bị tấn công và bị truy bức vì là người mà tôi là, hay vì chọn lựa như tôi làm.

Đây là thèm muốn được có danh phận và được thừa nhận. “Người nghèo khổ nhất ở nước Anh cũng có một cuộc đời để

sống y như anh ta là người vĩ đại nhất. 171 Tôi khao khát được hiểu và được thừa nhận, ngay cả khi điều ấy có nghĩa là không được quần chúng ưa thích hay là bị ghét bỏ. Và chỉ những người nào có thể thừa nhận tôi như thế và do đó đem lại cho tôi ý nghĩa được là một nhân vật nào đó, chỉ những người ấy mới là các thành viên của xã hội mà tôi cảm thấy mình thuộc về nó trên phương diện lịch sử, đạo đức, kinh tế và có thể cả sắc tộc nữa.172 Cái ngã cá nhân của tôi không phải là thứ gì đó mà tôi có thể tách ra khỏi mối quan hệ của tôi với những người khác, hay tách khỏi những thuộc tính của bản thân tôi, bao gồm cả thái độ của những người khác đối với tôi. Hệ quả là khi tôi đòi hỏi mình phải được giải phóng, ví dụ như, khỏi danh phận phụ thuộc về chính trị hay xã hội, thì cái điều mà tôi đòi hỏi chính là biến đổi thái độ đối với tôi của những người mà các ý kiến và hành vi của họ hỗ trợ cho việc xác định cái hình ảnh của chính tôi về bản thân mình.

Và cái gì là đúng cho một cá nhân thì cũng đúng cho các nhóm người mang tính chất xã hội, chính trị, tôn giáo, tức là những người có ý thức về những nhu cầu và mục tiêu của họ trong tư cách là những thành viên của các nhóm người như là vậy. Điều đòi hỏi của các giai cấp, các quốc gia bị áp bức theo quy luật thì chẳng phải là tự do hành động không bị ngăn trở cho các thành viên của họ, cũng chẳng phải là, trên hết mọi thứ, bình đẳng về cơ hội mang tính xã hội hay kinh tế, lại càng chẳng phải là việc chia phần địa vị trong một nhà nước hữu *cơ* không có bất đồng do người ban bố luật pháp duy lí

đặt ra. Điều họ muốn, thường là thế hoặc không phải thế, đơn thuần là thừa nhận (giai cấp hay quốc gia của họ, hoặc màu da hay chủng tộc của họ) như một ngọn nguồn độc lập của hoạt động con người, như một thực thể với ý chí riêng của nó, dự tính hành động phù hợp với ý chí ấy (dù có tốt đẹp hoặc chính đáng hay không), và không còn phải bị cai trị, bị giáo dục, bị lãnh đạo, dù bởi bàn tay nhẹ nhàng đến đâu đi nữa, như là tình trạng không đầy đủ nhân bản lắm cho nên không đầy đủ tự do lắm.

Điều này đem lại một ý nghĩa dân tộc chủ nghĩa rộng hơn nhiều so với ý nghĩa dân tộc chủ nghĩa thuần khiết trong nhận xét của Kant nói rằng chủ nghĩa gia trưởng là "chuyên chế to lớn nhất có thể hình dung được".173 Chủ nghĩa gia trưởng là chuyên chế không phải vì nó nhiều áp bức hơn bạo chúa ngu tối, hung bạo trần trụi, cũng không phải đơn thuần vì nó coi thường lí trí siêu việt chứa đựng trong tôi, mà vì nó là sỉ nhục đối với ý niệm về bản thân tôi như một con người, đầy quyết tâm tạo nên cuộc sống của riêng tôi phù hợp với những mục tiêu của riêng tôi (không nhất thiết phải duy lí hay bác ái), và trến tất cả, có quyền được những người khác thừa nhận như là vậy. Bởi nếu tôi không được thừa nhận như thế, thì tôi có thể sẽ thất bại trong việc thừa nhận [người khác], tôi có thể sẽ nghi ngờ điều khẳng định của chính tôi được là con người hoàn toàn độc lập. Bởi việc tôi là ai phần nhiều được quyết định bởi cảm nhận và suy nghĩ ưu trội trong xã hội mà tôi thuộc về, trong ý nghĩa của Burke, tôi không phải là một

nguyên tử khả dĩ cô lập được của nó, mà là một thành phần trong một khuôn mẫu xã hội (sử dụng một ẩn dụ nguy hiểm nhưng không thể thay thế được). Tôi có thể cảm thấy không được tự do trong ý nghĩa không được thừa nhận như một cá nhân tự cai quản mình; nhưng tôi cũng có thể cảm thấy như một thành viên của nhóm người không được thừa nhận hay không được kính trọng đầy đủ: khi ấy tôi mong muốn giải phóng toàn bộ giai cấp của tôi, hay quốc gia của tôi, hay chủng tộc, hay nhóm người cùng nghề nghiệp. Trong chừng mực tôi khao khát điều ấy nhiều đến mức, trong nỗi khao khát đầy cay đắng về danh phận của mình, tôi có thể thấy thà bị bắt nạt và bị cai trị tồi tệ bởi thành viên nào đó thuộc chủng tộc của tôi hay thuộc giai cấp xã hội của tôi, mà dù sao người đó vẫn thừa nhận tôi như một con người và một kẻ cạnh tranh – tức là như một người bình đẳng – còn hơn là được đối xử tốt và khoan dung bởi một kẻ nào đó từ nhóm ngườỉ nào đó cao hơn và xa cách, bởi một kẻ nào đó là người không thừa nhận tôi như là tôi mong muốn tự cảm nhận mình là vậy.

Đây là tâm điểm của tiếng gào thét vĩ đại nhất cả từ phía các cá nhân lẫn các nhóm người, và vào thời nay là của các nhóm người cùng nghề nghiệp và các giai cấp, là của các quốc gia và các chủng tộc. Dù cho tôi không có được thứ tự do "phủ định" từ bàn tay các thành viên xã hội của chính tôi, nhưng họ vẫn là các thành viên thuộc nhóm người của chính tôi; họ hiểu được tôi như tôi hiểu được họ; và thấu hiểu này tạo nên trong tôi ý nghĩa của việc được là nhân vật nào đó

trên thế gian. Chính niềm khao khát được thừa nhận tương hỗ ấy, đã dẫn đến việc thiết lập đa số các nền dân chủ độc đoán, đôi khi được các thành viên của chúng ưa thích hơn một cách có ý thức so với các chính thể đầu sỏ khai minh nhất, hay đôi khi khiến cho một thành viên của quốc gia Á hay Phi mới được giải phóng hiện nay than phiền ít hơn, khi bị đối xử thô bạo bởi chính chủng tộc hay quốc gia của anh ta, so với khi anh ta bị cai trị bởi nhà quản trị nào đó cẩn trọng, công chính, hòa nhã, có thiện ý, nhưng đến từ bên ngoài. Nếu không nắm bắt được hiện tượng này thì những lí tưởng và hành vi của toàn thể dân chúng, là những người bị tước đoạt các quyền con người cơ bản trong ý nghĩa từ ngữ của Mill, lại là những người rất chân thành nói về việc được hưởng tự do nhieu hơn, so với khi họ đã từng sở hữu mức độ rộng rãi hơn của các quyền như thế, [những lí tưởng và hành vi ấy của họ] sẽ trở thành nghịch lí không sao hiểu được.

Cái khát khao muốn có danh phận và được thừa nhận ấy có thể dễ dàng nhận ra, nhưng vẫn không đồng nhất được với tự do cá nhân cả trong ý nghĩa “phủ định” lẫn “khẳng định” của từ ngữ. Đây là một thứ gì đó mà con người cần đến và tranh đấu vì nó không kém phần sâu nặng – là thứ gì đó có quan hệ gần gũi với tự do, nhưng không phải là bản thân tự do; mặc dù nó đòi hỏi tự do phủ định cho toàn bộ nhóm người, nó gần gũi hơn với tình đoàn kết, tình huynh đệ, thông hiểu lẫn nhau, nhu cầu kết hội dưới dạng thức bình đẳng, tất cả những thứ ấy đôi khi được gọi là tự do xã hội một cách nhầm lẫn. Những

thuật ngữ xã hội và chính trị tất yếu là mơ hồ. Toan tính làm một từ điển chính trị học cho thật chính xác có thể khiến nó thành vô dụng. Thế nhưng buông lỏng việc sử dụng thoải mái, vượt quá mức cần thiết, sẽ chẳng giúp ích gì cho chân lí. Bản chất của khái niệm tự do trong cả hai nghĩa "khẳng định" và "phủ định" là chống trả lại thứ gì đó hay người nào đó – chống lại những kẻ khác xâm phạm vào lĩnh vực của tôi hay khẳng định quyền uy của họ đối với tôi, hay chống lại những nỗi ám ảnh, những nỗi sợ hãi, chứng loạn thần kinh, các sức mạnh phi lí tính – những kẻ xâm nhập và bọn chuyên chế loại này hay loại khác. Khao khát được thừa nhận là khao khát thứ gì đó khác biệt: liên hiệp, thông hiểu gần gũi hơn, hòa nhập lợi ích, một cuộc sống cùng phụ thuộc và cùng hi sinh. Đây chỉ là lẫn lộn khao khát tự do với niềm khao khát sâu nặng và phổ quát này – khao khát danh phận và thông hiểu – bị rối tung thêm bởi việc đồng nhất nó với khái niệm về tự hướng dẫn mang tính xã hội, ở đó cái ngã cần được giải phóng không còn là cái ngã cá nhân, mà là cái "toàn thể xã hội", việc này khiến cho hiện tượng sau đây trở thành khả dĩ: trong khi phục tùng thói độc đoán của bọn đầu sỏ hay lũ độc tài, nhiều người lại khẳng định điều này là giải phóng cho họ theo ý nghĩa nào đó.

Người ta đã viết nhiều về ngộ nhận khi coi các nhóm xã hội như là những hữu thể con người hay các ngã, mà kiểm soát hay kỉ luật của các thành viên trong nhóm chính là kỉ luật tự giác (self-discipline), kiểm soát tự nguyện tự giác (voluntary

self-control), là thứ vẫn để cho tác nhân cá thể được tự do. Thế nhưng ngay cả trên quan điểm "hữu cơ" đi nữa, liệu việc gọi yêu sách được thừa nhận và có danh phận là yêu sách tự do theo nghĩa thứ ba nào đó, *có* phải là điều tự nhiên hay đáng mong muốn hay không? Quả thực là nhóm người mà trong đó người ta tìm kiếm thừa nhận, tất phải tự nó có đủ mức độ tự do "phủ định" – thoát khỏi kiểm soát bởi mọi độc đoán từ bên ngoài – nếu không thì thừa nhận của nhóm sẽ không đem lại được danh phận mà người đời hỏi nó tìm kiếm. Thế nhưng liệu có thể nào gọi việc tranh đấu cho danh phận cao hơn, ước muốn thoát khỏi một địa vị thấp kém, là cuộc tranh đấu cho tự do được hay không? Liệu đây có phải đơn thuần là cứng nhắc giới hạn từ ngữ trong những ý nghĩa chính được thảo luận ở trên, hay là chúng ta đang có nguy cơ, tôi nghi là vậy, gọi bất cứ cải thiện nào cho tình huống xã hội của con người có lợi cho anh ta, là gia tăng tự do của anh ta, và liệu điều này có khiến cho thuật ngữ này trở nên mơ hồ và bị thổi phồng lên đến mức nó thành ra vô dụng trên thực tế? Dù sao chúng ta cũng không thể đơn giản gạt bỏ đi trường hợp này đơn thuần như là lẫn lộn khái niệm tự do với các khái niệm danh phận, hay tình đoàn kết, hay tình huynh đệ, hay bình đẳng, hay tổ hợp nào đó của những khái niệm ấy. Bởi vì khao khát danh phận, về những phương diện nào đấy, rất gần gũi với khao khát được là một tác nhân độc lập.

Chúng ta có thể từ chối danh xưng tự do cho mục đích ấy; nhưng vẫn còn một quan điểm nông cạn cho rằng giả định

những tương đồng giữa các cá nhân và các nhóm người, hay những ẩn dụ hữu cơ, hay một vài ý nghĩa của từ ngữ "tự do", chỉ đơn thuần là những ngộ nhận hoặc là do khẳng định tình trạng giống nhau giữa các thực thể ở những phương diện mà chúng không giống nhau, hay đơn giản là lẫn lộn ngữ nghĩa. Điều mong muốn ở những người sẵn sàng đổi chác tự do hành động của chính họ và của những người khác để có được danh phận cho nhóm người của họ, và cho chính họ bên trong nhóm, không chỉ đơn giản là dâng nộp tự do đe được an toàn, để có được một chỗ đảm bảo trong một thứ bậc tôn ti đầy hài hòa mà ở đó tất cả mọi người và tất cả các giai cấp đều biết được chỗ của mình, và họ sẵn sàng đánh đổi đặc quyền đau đớn của việc chọn lựa – gánh nặng tự do – để lấy được an bình và tiện nghi, cũng như tình trạng vô tư lự tương đối trong một cấu trúc độc đoán hay toàn trị. Chắc chắn có những người như thế và những khát khao như thế, và chắc chắn việc dâng nộp tự do cá nhân như thế có thể xảy ra, và quả thực nó đã xảy ra thường xuyên. Nhưng sẽ là một hiểu lầm nặng nề về trạng thái [tinh thần] của thời đại chúng ta nếu giả định rằng điều này đã tạo nên tính hấp dẫn của chủ nghĩa dân tộc hay chủ nghĩa Marx đối với các quốc gia còn bị cai trị bởi những ông chủ ngoại quốc, hay đối với những giai cấp có cuộc sống bị hướng dẫn bởi các giai cấp khác trong chế độ bán-phong kiến hay chế độ tổ chức theo tôn ti nào đó khác. Cái mà họ tìm kiếm khá giống với cái mà Mill gọi là "Tính tự khẳng định của dị giáo"174, nhưng trong một hình thức tập thể được xã hội hóa. Thật vậy, phần nhiều những điều ông nói về lí lẽ của

riêng ông đối với khao khát tự do – giá trị mà ông đặt thêm vào lòng dũng cảm và tính không chịu uốn mình, đặt thêm vào sự khẳng định các giá trị của cá nhân đối mặt với ý kiến đang thịnh hành, vào phẩm tính mạnh mẽ và tính tự lực thoát khỏi sự giật dây của những kẻ ban bố luật pháp chính thống và những huấn luyện viên xã hội – giá trị không liên quan nhiều với ý niệm tự do của ông như không bị can thiệp, nhưng lại liên quan nhiều đến lòng khao khát của những người muốn thoát khỏi tình trạng mà tập hợp các phẩm tính cá nhân của họ bị đánh giá quá thấp, bị coi là thiếu khả năng có hành vi tự trị, độc đáo, "khả tín", dẫu cho hành vi như thế ắt sẽ vấp phải việc bị lăng nhục, hay kiềm chế xã hội, hay cấm đoán pháp luật.

Lòng mong ước ấy muốn khẳng định "bản diện" của giai cấp của tôi, hay của nhóm người, hay của quốc gia, liên hệ cả với lời giải đáp cho câu hỏi "Phạm vi của quyền uy phải là thế nào?" (vì nhóm người phải không bị can thiệp bởi những ông chủ từ bên ngoài), và cả với lời giải đáp, thậm chí còn gần gũi hơn nữa, cho câu hỏi "Ai là người được cai trị chúng tôi?" – cai trị tốt đẹp hay tệ hại, khai phóng hay đàn áp, nhưng trước hết là "Ai?" đã. Và những lời giải đáp như "Các đại biểu được bầu ra bởi sự lựa chọn không có ngăn trở của chính tôi và những người khác", hay "Tất cả chúng tôi tập hợp lại cùng nhau trong các đại hội thường kì", hay "Người tốt nhất", hay "Người sáng suốt nhất", hay "Cả dân tộc hiện thân trong những người này hay những người kia, hay những định chế", hay "Lãnh tụ

siêu phàm" đều là những lời giải đáp độc lập về mặt logic, đôi khi cả về mặt chính trị và xã hội nữa, độc lập với chuyện tôi đòi hỏi phạm vi tự do "phủ định" cho bản thân tôi hay cho các hoạt động của nhóm tôi được triển khai đến đâu. Miễn là lời giải đáp cho "Ai cai trị tôi?" là người nào đó hay thứ gì đó mà tôi có thể hình dung như "của tôi", như là thứ gì đó thuộc về tôi, hay là người mà tôi thuộc về anh ta, [khi ấy] tôi có thể, bằng cách sử dụng lời lẽ truyền tải tình huynh đệ và tình đoàn kết, cũng như là một bộ phận nào đó nội hàm ý nghĩa "khẳng định" của từ "tự do" (khó mà định rõ chính xác hơn nữa từ ngữ này), mô tả lời giải đáp ấy như một hình thức lai ghép của tự do, dù thế nào đi nữa cũng như một lí tưởng có lẽ nổi bật hơn bất cứ thứ gì khác trên thế gian hiện tại, nhưng vẫn còn là một thứ mà chưa có từ ngữ hiện hữu nào có thể ăn khớp chính xác với nó. Những người cố giành lấy điều này bằng cái giá tự do "phủ định" theo kiểu Mill của họ, chắc sẽ khẳng định họ được "giải phóng" bằng cách đó, trong ý nghĩa lầm lẫn nhưng được cảm nhận thật nồng nhiệt ấy. [Câu hỏi] "Sự phục vụ của ai sẽ là tự do hoàn hảo?" theo cách đó có thể được thế tục hóa, và nhà nước, hay quốc gia, hay chủng tộc, hay một quốc hội, hay một nhà độc tài, hay gia đình tôi, hay môi trường, hay chính tôi, có thể được thế vào chỗ của Thượng Đế, mà không làm cho từ ngữ "tự do" trở thành hoàn toàn vô nghĩa.175

Chắc chắn mọi diễn giải từ ngữ "tự do", dù có bất thường đến đâu đi nữa, cũng phải bao gồm một cái tối thiểu của thứ

mà tôi đã gọi là tự do "phủ định". Tất phải có một không gian mà ở bên trong nó tôi không bị ngăn trở. Không có xã hội nào lại dập đi theo nghĩa đen tất cả tự do của các thành viên của nó; một hữu thể mà bị các thành viên khác ngăn chặn không cho làm bất cứ điều gì theo ý mình, thì không còn chút nào là một tác nhân có tính đạo đức nữa, và không còn có thể được xem như một con người cả về phương diện pháp lí lẫn phương diện đạo đức, cho dù một nhà sinh lí học hay một nhà sinh vật học, hay thậm chí một nhà tâm lí học có ý thiên về phân loại anh ta như một con người. Thế nhưng các vị khai sinh ra chủ nghĩa tự do – Mill và Constant – muốn có nhiều hơn là cái tối thiểu ấy: họ đòi hỏi một mức độ cực đại của tình trạng không can thiệp, tương thích được với một tối thiểu các đòi hỏi của đời sống xã hội. Có vẻ như sự đòi hỏi cực đoan ấy cho tự do sẽ chẳng bao giờ có bất cứ ai thực hiện ngoại trừ một thiểu số nhỏ bé những người văn minh và tự giác cao. Khối đông đảo loài người trong phần lớn thời gian chắc sẽ sẵn sàng hi sinh tự do ấy cho các mục tiêu khác: an toàn, danh phận, giàu sang, quyền lực, đức hạnh, phần thưởng trong thế giới kế tiếp; hay là công bằng, bình đẳng, tình huynh đệ, và rất nhiều giá trị khác nữa, mà những giá trị ấy có vẻ như bất tương hợp với việc đạt được mức độ lớn nhất của tự do cá nhân về toàn cục hay chỉ phần nào, chắc rằng khối đông đảo loài người ấy sẽ chẳng cần đến tự do cá nhân như điều kiện tiên quyết để thực hiện [những mục tiêu ấy] cho mình. Đây không phải là một đòi hỏi *Không gian sinh tồn* (Lebensraum)176 cho mỗi cá nhân, là thứ đã từng kích thích

các cuộc nổi loạn hay chiến tranh giải phóng mà người ta đã sẵn sàng chết vì nó trong quá khứ, hay trong cả hiện nay nữa. Những người đã tranh đấu cho tự do thông thường đã tranh đấu đòi quyền được cai trị bởi chính mình hay bởi các đại diện cho họ – cai trị một cách khắc nghiệt, nếu cần thiết, như những người Sparta, với tự do cá nhân ít ỏi, nhưng theo một cung cách cho phép họ tham dự vào, hay dù sao cũng tin rằng họ đang được tham dự vào việc lập pháp và hành pháp của đời sống tập thể của họ. Và những người đã từng tạo ra cách mạng, thường như thế và cũng thường không như thế, đã hàm nghĩa tự do không là gì khác hơn việc chinh phục quyền lực và uy tín bởi một giáo phái nhất định gồm các tín đồ theo một học thuyết, một giai cấp, hay bởi nhóm xã hội nào đó khác, cũ hay mới. Thắng lợi của họ chắc sẽ ngăn trở những người bị họ hất cẳng đi, và đôi khi bị họ đàn áp, nô dịch hay bị tiêu diệt với số lượng lớn. Thế nhưng những nhà cách mạng như vậy thường cảm thấy nhất thiết phải cãi lại rằng, bất chấp điều đó, họ đại diện cho phe đảng của tự do, hay của tự do “chân chính”, bằng việc khẳng định tính phổ quát lí tưởng của họ, mà cái “ngã đích thực” của ngay cả những người kháng cự lại họ cũng bị gán cho là theo đuổi lí tưởng ấy, mặc dù những người này đã lầm đường lạc lối đi tới mục tiêu ấy, hay đã sai lầm trong bản thân mục tiêu do sự mù quáng đạo đức hay tinh thần nào đó. Tất cả những điều ấy chẳng liên quan gì nhiều đến khái niệm tự do của Mill, như là chỉ bị giới hạn bởi nguy cơ làm tổn hại đến những người khác. Chính do việc không chịu thừa nhận sự thật tâm lí và

chính trị ấy (núp sau vẻ bề ngoài mơ hồ của thuật ngữ "tự do"), mà có lẽ một số những người thuyết giảng tự do đương thời đã bị mù lòa trong thế giới họ đang sống. Biện hộ của họ là rõ ràng, nguyên nhân của họ là chính đáng. Nhưng họ không cho phép có sự đa dạng muôn vẻ các nhu cầu cơ bản của con người. Vả chăng vẫn còn chưa có sự tài tình để con người có thể tự hài lòng chứng minh được rằng con đường đi đến một lí tưởng lại cũng dẫn đến điều trái ngược với nó.

VII
TỰ DO VÀ CHỦ QUYỀN

Cuộc cách mạng Pháp, giống như tất cả các cuộc cách mạng vĩ đại khác, ít nhất cũng trong hình thức Jacobin của nó, chính là một phun trào như vậy của khát vọng đòi tự do "khẳng định"– tự hướng dẫn tập thể, từ phía đông đảo những người Pháp, những người cảm thấy được giải phóng như một quốc gia, dẫu cho kết quả đối với số khá đông trong họ lại là hạn chế tự do cá nhân. Rousseau đã hả hê nói về sự thật rằng các luật lệ của tự do có thể chứng tỏ sẽ còn khắc nghiệt hơn cả cái ách của chính thể chuyên chế. Chính thể chuyên chế là phục vụ cho các ông chủ nhân bản. Luật pháp không thể là một bạo quân. Rousseau không hàm ý tự

do theo nghĩa tự do "phủ định" của cá nhân không bị can thiệp ở bên trong một không gian xác định, mà hàm ý tự do như việc sở hữu phần được chia trong quyền lực công cộng bởi tất cả các thành viên có đầy đủ tư cách của xã hội, chứ không phải chỉ bởi một số, quyền lực công cộng ấy có quyền can thiệp vào bất cứ phương diện nào trong đời sống của bất cứ công dân nào. Những người thuyết giảng tự do ở nửa đầu thế kỉ 19 đã nhìn thấy trước thật đúng đắn là tự do theo nghĩa "khẳng định" có thể dễ dàng phá hủy thật nhiều các tự do "phủ định" mà họ coi là thiêng liêng. Họ đã chỉ ra rằng chủ quyền của nhân dân có thể dễ dàng phá hủy chủ quyền của các cá nhân. Mill giải thích thật kiên nhẫn và không được hồi đáp, rằng chính quyền của nhân dân hiểu theo nghĩa của ông không nhất thiết là tự do chút nào. Vì những người cai trị không nhất thiết cùng là cái "nhân dân" như những người bị cai trị, và cai trị tự quản dân chủ không phải là "mỗi người tự quản lấy mình", mà nhiều nhất là "mỗi người đều bị quản bởi tất cả những người khác".177 Mill và các môn đệ của ông nói về "chuyên chế của đa số" và về chuyên chế của "ý kiến và cảm xúc đang thịnh hành"178, và không thấy có khác biệt nhiều giữa nền chuyên chế ấy với bất cứ loại chuyên chế nào khác xâm phạm vào các hoạt động của con người vượt quá ranh giới thiêng liêng của đời sống riêng tư.

Không ai nhìn thấy sự xung đột giữa hai kiểu tự do tốt hơn, hay bày tỏ nó rõ ràng hơn, là Benjamin Constant. Ông đã chỉ ra rằng việc chuyển giao quyền uy từ một tập hợp những

bàn tay này sang một tập hợp khác, bằng cách thực sự nâng cao quyền uy không giới hạn, thường được gọi là chủ quyền, sẽ không làm gia tăng tự do, mà chỉ đơn thuần dịch chuyển gánh nặng nô lệ. Ông đã có lí khi hỏi tại sao một người lại phải quan tâm nhiều đến việc liệu anh ta bị nghiền nát bởi chính quyền nhân dân hay chính quyền quân chủ, hay thậm chí bởi một tập hợp các luật pháp mang tính đàn áp. Ông đã nhìn thấy rằng, vấn đề chính yếu đối với những người mong muốn tự do cá nhân "phủ định" không phải là ai nắm được và sử dụng quyền uy ấy, mà là cái quyền uy ấy sẽ nhiều đến đâu, bất kể được đặt vào tập hợp những bàn tay nào. Vì quyền uy không giới hạn thâu tóm bởi bất cứ ai sớm muộn sẽ buộc phải phá hủy một ai đó. Ông đã giữ quan điểm cho rằng thông thường người ta phản đối chống lại tập hợp này hay tập hợp khác của các bàn tay đàn áp, khi nguyên nhân thực sự của việc đàn áp nằm đơn thuần ở sự kiện của bản thân việc tích tụ quyền lực, dù nó có thể xảy ra ở đâu đi nữa, vì rằng tự do bị lâm nguy đơn thuần do hiện hữu của quyền uy tuyệt đối như nó là thế. Ông viết: "Người ta phải lập hàng rào không phải để chống lại cánh tay, mà để chống lại vũ khí. Một số vũ khí là quá nặng đối với cánh tay con người."179 Nền dân chủ có thể giải giáp một tên đầu sỏ nhất định, một cá nhân nhất định có đặc quyền hay một tập hợp các cá nhân, nhưng nó vẫn có thể nghiền nát các cá nhân một cách tàn nhẫn như bất cứ kẻ cai trị cũ nào. Một quyền bình đẳng trong việc đàn áp – hay can thiệp – không hề tương đương với tự do. Cũng như việc tất cả đều đồng ý chịu mất tự do mà lại vẫn giữ được tự do bằng

cách thần kì nào đó, chỉ vì tất cả đều cùng chịu chung hay vì tất cả đều đồng ý. Nếu tôi đồng ý chịu đàn áp, hay ưng thuận với tâm trạng thờ ơ hay mỉa mai, thì liệu tôi có bị đàn áp ít hơn không? Nếu tôi tự bán mình làm nô lệ, liệu tôi có là nô lệ ít hơn không? Nếu tôi quyết định tự sát, liệu tôi có bị chết ít hơn không, do tôi tự nguyện lấy đi cuộc sống của mình? "Chính quyền nhân dân đơn thuần chỉ là một chế độ quân chủ chuyên chế từng cơn co giật không đều đặn, một nền chuyên chế tập trung hơn."180 Constant nhìn thấy nơi Rousseau một kẻ thù nguy hiểm nhất của tự do cá nhân vì Rousseau đã tuyên bố rằng "Bằng cách giao nộp mình cho tất cả, tôi không trao mình cho một ai hết."181 Constant không hiểu nổi tại sao, dẫu cho chủ quyền có là "bất cứ ai", nó lại phải không đàn áp một ai trong số những "thành viên" của cái ngã bất khả phân chia của nó, nếu nó cứ quyết định làm thế. Tất nhiên tôi có thể ưu tiên việc tước đoạt tự do của mình cho một quốc hội, hay một gia đình, hay một giai cấp mà tôi là một thiểu số trong đó. Điều này cho tôi cơ hội thuyết phục những người khác một ngày nào đó sẽ làm cho tôi cái mà tôi cảm thấy mình có quyền được hưởng. Thế nhưng cái việc tự do của tôi bị tước đoạt từ bàn tay của gia đình tôi, hay của bạn bè tôi, hay của đồng bào tôi, thì vẫn là việc tự do bị tước đoạt thật hiệu quả. Dù sao thì Hobbes cũng thật thà hơn: ông ta không giả bộ rằng một chủ quyền không nô dịch hóa; ông ta biện minh cho việc nô dịch ấy, nhưng không trâng tráo gọi nó là tự do.

Suốt thế kỉ 19 các nhà tư tưởng tự do chủ trương rằng, nếu tự do liên quan đến việc giới hạn quyền lực của bất cứ ai cưỡng bức tôi làm cái mà tôi không muốn hay có thể không muốn làm, thì dù có nhân danh bất cứ lí tưởng gì để ép buộc tôi, tôi vẫn là mất tự do; rằng học thuyết về chủ quyền tuyệt đối là một học thuyết mang tính chuyên chế trong bản thân nó. Nếu tôi muốn gìn giữ tự do của tôi, thì sẽ là không đủ nếu nói rằng: tự do phải không bị vi phạm trừ phi người này hay người khác – nhà cầm quyền chuyên chế, hay một quốc hội nhân dân, hay Nhà vua trong Nghị viện, hay các quan tòa, hay tổ hợp quyền uy nào đó, hay bản thân luật pháp (vì luật pháp cũng có thể mang tính đàn áp) – cho phép hợp pháp hóa việc vi phạm. Tôi phải thiết lập một xã hội trong đó có đường ranh giới nào đó cho tự do để không một ai được phép vượt qua nó. Những định danh hay bản chất khác nhau có thể được đưa ra cho các quy tắc xác định ranh giới ấy: chúng có thể được gọi là các quyền tự nhiên, hay lời của Thượng Đế, hay luật tự nhiên, hay đòi hỏi của tính hữu ích, hay "những quyền lợi lâu dài của con người"182. Tôi có thể tin tưởng chúng có giá trị một cách tiên nghiệm, hay khẳng định chúng là những mục đích tối hậu của chính tôi, hay mục đích của xã hội của tôi hay của nền văn hóa. Điểm chung của những quy tắc hay những điều răn ấy là chúng được chấp nhận thật rộng rãi và đọng lại thật sâu sắc trong bản chất hiện tại của con người, khiến cho chúng phát triển xuyên lịch sử cho đến nay để trở thành một bộ phận thiết yếu của cái mà chúng ta hàm nghĩa như một

con người bình thường. Niềm tin chân thành vào tính bất khả vi phạm của một phạm vi tối thiểu cho tự do cá nhân, đòi hỏi một kháng cự tuyệt đối nào đó để bảo vệ nó. Vì rõ ràng là chẳng thể hi vọng gì từ việc cai trị theo đa *số;* nền dân chủ, như nó là thế, không bắt buộc phải làm chuyên này, và trong lịch sử nhiều khi nền dân chủ đã thất bại trong việc bảo hộ tự do trong khi vẫn giữ trung thành với các nguyên tắc của chính nó. Người ta đã quan sát thấy rằng ít có chính quyền phải gặp nhiều khó khăn trong việc khiến cho các thần dân của mình thể hiện bất cứ ý chí nào mà chính quyền mong muốn. Chiến thắng của chế độ chuyên chế là cưỡng bức được các nô lệ tuyên bố rằng họ là người tự do. Có thể chẳng cần đến vũ lực; các nô lệ có thể tuyên bố tự do của họ rất chân thành: nhưng họ vẫn là nô lệ không trừ một ai. Có lẽ giá trị chủ yếu đối với những người thuyết giảng tự do – "khẳng định" – về quyền chính trị, về sự tham gia vào chính quyền, là như phương tiện bảo hộ cho cái mà họ xem là một giá trị tối hậu, được gọi là tự do – "phủ định" – cho cá nhân.

Thế nhưng nếu các nền dân chủ có thể đàn áp tự do mà vẫn không thôi là dân chủ, ít nhất cũng như những người thuyết giảng tự do đã sử dụng từ ngữ, vậy thì điều gì có thể làm cho một xã hội là tự do thực sự? Đối với Constant, Mill, Tocqueville và truyền thống tự do mà họ đi theo, thì không có xã hội nào là tự do trừ phi xã hội ấy ít nhất cũng được chi phối bởi hai nguyên lí liên quan lẫn nhau: thứ nhất là, không phải quyền lực mà chỉ có quyền là được nhìn nhận như tuyệt

đối, cho nên tất cả mọi người, dù quyền lực nào chi phối họ, đều có một quyền tuyệt đối từ chối hành xử phi nhân tính; và thứ hai là, ở đây có đường ranh giới không phải được vạch ra một cách giả tạo, ở bên trong đường ranh giới ấy con người phải là bất khả xâm phạm, những đường ranh giới ấy được xác định dưới dạng thức các luật lệ với điều kiện chúng được chấp nhận rộng rãi trong chừng mực việc tuân thủ các luật lệ ấy đã ở trong chính ý niệm về vấn đề thế nào là một con người bình thường, và do đó cũng là vấn đề thế nào là hành xử phi nhân tính hay điên rồ; ấy là các luật lệ mà sẽ là ngớ ngẩn, ví dụ như nếu nói rằng, chúng có thể bị hủy bỏ bằng một quy trình hình thức nào đó từ phía một tòa án hay cơ quan có thẩm quyền nào đó. Khi tôi nói về một người như một hữu thể bình thường, thì một phần của điều mà tôi hàm ý là anh ta không thể vi phạm các luật lệ ấy một cách dễ dàng mà lại không thấy băn khoăn ghê rợn. Đó là thứ luật lệ bị vi pham giống như khi một người bị tuyên cáo là có tội mà không có xét xử, hay bị trừng phạt theo luật pháp có hiệu lực trở về trước; như khi con cái được ra lệnh tố cáo cha mẹ chúng, bạn bè phản bội lẫn nhau, những tên lính sử dụng phương pháp man rợ; như khi con người bị tra tấn và giết hại, hay các nhóm thiểu số bị tàn sát vì đã làm cho một nhóm đa số hay một bạo quân phải tức giận. Những hành vi như thế, ngay cả khi chúng được thực hiện theo luật pháp bởi chủ quyền, gây ra nỗi kinh hoàng ngay cả vào thời ấy, và điều này nảy sinh từ việc thừa nhận giá trị đạo đức – không kể tới luật pháp – của những rào cản tuyệt đối nào đó cho việc áp đặt ý chí của người này lên

người kia. Nền tự do của một xã hội, hay một giai cấp hay một nhóm người, trong ý nghĩa này của tự do, được đo bằng sức mạnh của những rào cản ấy, cũng như số lượng và tầm quan trọng của những con đường mà nó giữ mở ngỏ cho các thành viên của nó – nếu như chưa phải cho tất cả, thì ít nhất cũng cho số đông trong họ.183

Đây hầu như là ở cực đối lập với mục tiêu của những người tin tưởng vào tự do theo ý nghĩa "khẳng định" – tự hướng dẫn. Những người kia muốn kiềm chế quyền uy như bản thân nó. Còn những người này muốn quyền uy được đặt vào tay mình. Đó là vấn đề chủ yếu. Đây không phải là hai cách diễn giải khác nhau của một khái niệm đơn nhất, mà là hai thái độ đi ngược nhau thật sâu sắc và không thể hòa giải được đối với những mục đích của cuộc sống. Phải thừa nhận điều này, ngay cả khi trong thực tế vẫn thường hay cần phải tìm cách thỏa hiệp giữa hai thái độ ấy. Vì mỗi thái độ đều đưa ra khẳng định tuyệt đối. Cả hai khẳng định không thể cùng được thỏa mãn đầy đủ. Thế nhưng thật là quá thiếu hiểu biết xã hội và đạo đức, nếu không thừa nhận rằng, thỏa mãn điều mà mỗi thái độ tìm kiếm, là một giá trị tối hậu mà cả về mặt lịch sử cũng như về mặt đạo đức, đều có quyền như nhau để được xếp vào trong những lợi ích sâu sắc nhất của loài người.

VIII

MỘT VÀ NHIỀU

Có một niềm tin phải chịu trách nhiệm nhiều hơn bất cứ niềm tin nào khác về việc tàn sát các cá nhân trước bàn thờ của những lí tưởng vĩ đại mang tính lịch sử – công bằng hay tiến bộ hay hạnh phúc của các thế hệ mai sau, hay sứ mạng thiêng liêng hay giải phóng quốc gia hay chủng tộc hay giai cấp, hay thậm chí cả bản thân tự do nữa, những lí tưởng ấy đòi hỏi hi sinh các cá nhân vì tự do của xã hội. Đó là niềm tin rằng ở đâu đó, trong quá khứ hay ở tương lai, trong mạc khải siêu phàm hay trong đầu óc của cá nhân nhà tư tưởng, trong những tuyên cáo của lịch sử hay của khoa học, hay trong trái tim giản dị của một con người tốt trong sạch, có một lời giải đáp tối hậu. Niềm tin cổ xưa ấy dựa trên niềm tin chắc rằng, tất cả các giá trị tích cực mà con người tin vào chúng, rốt cuộc sẽ phải tương thích với nhau, hay thậm chí kéo theo nhau. "Tự nhiên ràng buộc chân lí, hạnh phúc và đức hạnh lại với nhau bởi xiềng xích không thể gỡ ra được" một người tốt nhất trong những người xưa nay đã sống, đã nói thế, và cũng đã phát biểu dưới dạng thức tương tự với tự do, bình đẳng và công bằng.184

Thế nhưng điều đó có đúng không? Chuyện tầm thường ai cũng biết, ấy là cả bình đẳng chính trị lẫn tổ chức có hiệu quả đều chẳng tương thích được với nhiều hơn là một chút tự do cá nhân, và chắc là không tương thích được với *khai phóng*

(laissez-faire); ấy là công bằng và hào phóng, lòng trung thành công cộng và riêng tư, những yêu cầu của bậc thiên tài và đòi hỏi của xã hội, đều có thể xung đột dữ dội với nhau. Từ những điều ấy cũng không khó suy rộng ra rằng không phải tất cả những thứ tốt đẹp đều tương thích với nhau, còn tất cả các lí tưởng của nhân loại thì lại càng ít có khả năng tương thích với nhau hơn nữa. Thế nhưng ở đâu đó người ta sẽ bảo chúng ta rằng, theo một cách nào đó, tất phải có khả năng để cho tất cả những giá trị ấy cùng tồn tại với nhau, bởi nếu không thế thì vũ trụ sẽ không còn là vũ trụ, sẽ không là hài hòa nữa; nếu không thế thì những xung đột của các giá trị có thể là một nhân tố mang tính nội tại, không thể di dời được trong đời sống con người. Thừa nhận rằng việc thực hiện một số lí tưởng của chúng ta về nguyên tắc có thể khiến cho việc thực hiện những lí tưởng khác trở thành bất khả dĩ, có nghĩa là nói rằng khái niệm thực hiện toàn thể các lí tưởng nhân bản là một khái niệm mâu thuẫn hình thức, là một ảo tưởng siêu hình học. Vì đối với mọi nhà siêu hình học duy lí, từ Plato đến các đệ tử mới đây nhất của Hegel hay Marx, thì từ bỏ ý niệm ấy về hài hòa tối hậu, trong đó tất cả những bí ẩn đều được giải đáp, tất cả những mâu thuẫn đều được hòa giải, [việc từ bỏ ấy] là một mảnh thô thiển của chủ nghĩa kinh nghiệm, là thoái lui trước các sự thật tàn nhẫn, là sự phá sản không thể dung thứ của lí trí trước những sự vật như chúng là thế, là thất bại trong việc giải thích và biện minh, là quy giản mọi thứ về một hệ thống mà "lí trí" phẫn nộ bác bỏ.

Thế nhưng, nếu chúng ta không được vũ trang với đảm bảo tiên nghiệm cho đề xuất rằng, một hài hòa toàn thể của các giá trị đích thực phải được tìm thấy ở đâu đó – có thể trong một vương quốc lí tưởng nào đó, mà chúng ta không cảm nhận được nhiều lắm các đặc trưng của nó trong tình trạng hạn chế của chúng ta – thì chúng ta phải quay trở về với những cội nguồn thông thường của quan sát kinh nghiệm và tri thức thông thường của con người. Và chắc chắn những thứ ấy không cho chúng ta đảm bảo nào để giả định rằng (hay thậm chí hiểu được điều nói tới có nghĩa gì) tất cả những thứ tốt đẹp, hay tất cả những thứ tồi tệ về chuyện đó, là có thể hòa giải được với nhau. Thế giới mà chúng ta đụng độ trong kinh nghiệm thông thường là một thế giới trong đó chúng ta phải đối diện với những chọn lựa giữa các mục đích mang tính tối hậu tương đương, và đều khẳng định tính tuyệt đối tương đương, và việc thực hiện một số trong các mục đích ấy tất yếu sẽ kéo theo việc hi sinh những mục đích khác. Thực vậy, chuyện là thế bởi vì đây là tình thế của các giá trị ấy, khi con người đặt một giá trị vô bờ bến cho việc tự do lựa chọn; nếu giả sử người ta có được đảm bảo rằng ở một trạng thái hoàn hảo nào đó khả dĩ thực hiện được bởi con người trên trái đất này, không có mục đích nào mà họ theo đuổi lại xảy ra xung đột, thì tính tất yếu và nỗi đau đớn của việc lựa chọn sẽ biến mất. Bất cứ phương pháp nào đưa được trạng thái ấy lại gần hơn cũng đều được biện minh hoàn toàn, bất kể bao nhiêu tự do bị hi sinh cho việc tiến gần đến trạng thái ấy.

Tôi không nghi ngờ chút nào rằng, chính thái độ chắc chắn giáo điều nào đó như thế đã phải chịu trách nhiệm về niềm tin sâu sắc, bình thản, không lay chuyển được trong đầu óc của những bạo chúa và những kẻ truy bức tàn nhẫn nhất trong lịch sử – niềm tin rằng những gì chúng đã làm là được biện minh đầy đủ bởi mục đích của chúng. Tôi không nói rằng lí tưởng tự hoàn thiện mình – bất kể đối với các cá nhân hay các quốc gia, hay các giáo hội hay các giai cấp – đều phải bị lên án trong tự thân nó, hay ngôn ngữ đã được sử dụng để bảo vệ nó trong mọi trường hợp đều là kết quả của việc sử dụng ngôn từ lẫn lộn hay dối trá, hay của thái độ tai ác đạo đức hay trí tuệ. Thật vậy, tôi đã cố gắng chỉ ra rằng đó chính là khái niệm tự do trong ý nghĩa "khẳng định" của nó, tức là trong tâm điểm của các yêu sách đòi tự hướng dẫn cho quốc gia hay xã hội, những yêu sách làm sống động các phong trào quần chúng hùng hậu nhất về mặt đạo đức hiện nay, rằng không thừa nhận điều này là không hiểu được các sự kiện và các ý tưởng mang tính sống còn của thời đại ngày nay. Thế nhưng đồng thời tôi cũng cảm thấy rằng niềm tin vào một công thức đơn nhất có thể được tìm ra về nguyên tắc mà nhờ nó tất cả các mục đích đa dạng của con người có thể được thực hiện một cách hài hòa – niềm tin ấy đã được chứng tỏ là trá ngụy. Nếu những mục đích của con người là nhiều thứ, như tôi tin là thế, và không phải tất cả những mục đích ấy đều tương thích được với nhau, thì khả năng có xung đột – và bi kịch – không bao giờ có thể bị loại trừ khỏi đời sống con người, dù là đời

sống cá nhân hay xã hội. Tính tất yếu của việc lựa chọn giữa các khẳng định tuyệt đối là đặc trưng không thể tránh khỏi của điều kiện nhân bản. Điều này đem lại giá trị cho tự do như Acton185 đã cảm nhận thấy – như một mục đích tự thân chứ không phải một nhu cầu nhất thời bộc lộ từ những cuộc sống của chúng ta đầy lẫn lộn các khái niệm, vừa phi lí tính vừa mất trật tự, mà một ngày nào đó có thể được chữa khỏi bởi một phương thuốc trị bách bệnh.

Tôi không muốn nói rằng tự do cá nhân, ngay cả ở các xã hội tự do nhất, là tiêu chí duy nhất, hay thậm chí vượt trội, cho hoạt động xã hội. Chúng ta ép buộc con cái được giáo dục và chúng ta cấm đoán các cuộc hành hình công khai. Những chuyện ấy chắc chắn là kiềm chế tự do. Chúng ta biện minh cho chúng trên cơ sở là ngu dốt, hay dạy dỗ man rợ, hay những thú vui và những kích động độc ác, đều là xấu xa hơn cho chúng ta, so với một lượng kiềm chế cần thiết để dập tắt chúng. Phán xét ấy về phần mình lại phụ thuộc vào việc chúng ta xác định thiện và ác thế nào, tức là phụ thuộc vào các giá trị đạo đức, tôn giáo, trí tuệ, kinh tế và mĩ học; những giá trị này về phần mình gắn với ý niệm của chúng ta về con người và những đòi hỏi cơ bản của bản chất con người. Nói cách khác, lời giải đáp của chúng ta cho những vấn đề như thế dựa trên cách nhìn của chúng ta về chuyện cuộc sống thỏa mãn của con người bao gồm những gì, như tương phản với những bản chất “bị gò bó và còi cọc”, “bị kìm kẹp và giam hãm” mà Mill đã viết, dù chúng ta bị dẫn dắt bởi cách nhìn ấy một cách

có ý thức hay không.186 Việc phản đối chống lại luật pháp thiết lập chế độ kiểm duyệt [ngôn luận] hay đạo đức cá nhân, như là những xâm phạm không thể khoan dung vào tự do cá nhân, tiền giả định một niềm tin là những hoạt động bị các luật pháp như thế cấm đoán, chính là những nhu cầu cơ bản của những con người như là những con người, trong một xã hội tốt đẹp (hay thực ra là xã hội bất kì). Bảo vệ cho những luật pháp như thế là chủ trương cho rằng, những nhu cầu ấy không mang tính bản chất, hay những nhu cầu ấy không thể được thỏa mãn mà lại không hi sinh mất những giá trị khác cao hơn – nhằm thỏa mãn những nhu cầu sâu sắc hơn – so với tự do cá nhân, những giá trị khác cao hơn ấy được xác định bởi chuẩn mực nào đó không phải đơn thuần chủ quan, một chuẩn mực được cho là có một vị thế khách quan nào đó – theo kinh nghiệm hay tiên nghiệm.

Phạm vi tự do cho một người, hay một dân chúng, lựa chọn cuộc sống như anh ta, hay như họ, mong muốn, phải được cân nhắc đối chiếu với nhiều giá trị khác mà bình đẳng, hay công bằng, hay hạnh phúc, hay an toàn, hay trật tự công cộng, có lẽ là những ví dụ hiển nhiên nhất. Vì lí do ấy, phạm vi tự do không thể là vô hạn. Chúng ta được R.H. Tawney nhắc nhở rất đúng rằng tự do cửa kẻ mạnh, dù sức mạnh ấy là vật thể hay kinh tế, phải được kiềm chế. Châm ngôn này khẳng định thái độ tôn trọng, không phải như hệ lụy của một quy tắc tiên nghiệm nào đó, mà theo đó tôn trọng tự do của một người sẽ kéo theo một cách logic tôn trọng tự do của những

người khác giống như anh ta; nhưng đơn giản là vì tôn trọng các nguyên tắc công bằng, hay nỗi xấu hổ về tình trạng bất bình đẳng lớn trong cách đối xử, cũng mang tính cơ bản nơi con người, giống như lòng khao khát tự do. Việc chúng ta không thể có được mọi thứ là một chân lí tất yếu chứ không phải ngẫu nhiên. Lòi biện hộ của Burke cho sự cần thiết kiên định: cần phải bù đắp, cần phải hòa giải, cần phải cân bằng; lời biện hộ của Mill cho các "thử nghiệm cách sống" mới mẻ[187] với khả năng thường xuyên phạm sai lầm – tri thức không chỉ đơn thuần trong thực tiễn, mà còn về nguyên tắc là không thể nào đạt được tính rạch ròi và lời giải đáp xác định – có thể làm tức điên những người tìm kiếm lời giải tối hậu và duy nhất, những hệ thống bao trùm tất cả, đảm bảo sẽ trường tồn. Tuy nhiên, đây là một kết luận không thể tránh khỏi bởi những người cùng với Kant đã học được chân lí là: "Từ cây gỗ cong queo của loài người, chẳng bao giờ có vật gì thẳng thớm được làm ra cả."[188]

Không cần thiết phải nhấn mạnh đến thực tế là chủ nghĩa nhất nguyên, và niềm tin vào một tiêu chí đơn nhất, đã luôn luôn chứng tỏ là một cội nguồn sâu sắc thỏa mãn được cả trí tuệ lẫn cảm xúc. Dù chuẩn mực phán xet có dẫn xuất ra từ quan điểm tình trạng hoàn hảo ở tương lai nào đó như trong đầu óc các nhà *philosophes* thế kỉ 18 và những người kĩ trị nối nghiệp họ ngày nay, hay chuẩn mực phán xét ấy có cội rễ trong quá khứ – *đất và những người đã chết*[189] – như chủ trương bởi những người theo lịch sử luận[190] ở Đức hay các

nhà kĩ trị ở Pháp, hay các nhà tân bảo thủ ở các nước nói tiếng Anh, thì cũng đều buộc phải, tuy khá cứng nhắc, tính đến tình trạng phát triển không lường trước hay không thể lường trước được của loài người, là thứ không ăn khớp được với nhất nguyên và là thứ sau đó được dùng để biện minh cho những thói man rợ tiên nghiệm kiểu Procrustes191 – việc giải phẫu sinh lí học đối với các xã hội loài người trên thực tế cho vừa khớp vào khuôn mẫu cố định nào đó được quy định theo hiểu biết khả dĩ sai lầm của chúng ta về một quá khứ rộng lớn trong trí tưởng tượng. Việc giữ lại các phạm trù tuyệt đối hay các lí tưởng của chúng ta bằng cái giá của các mạng sống con người là xúc phạm như nhau đến các nguyên lí của cả khoa học và lịch sử; đó chính là một thái độ có mức độ như nhau ở cả phe hữu lẫn phe tả ngày nay, thái độ ấy không thể hòa giải được với các nguyên tắc mà những người tôn trọng sự thật chấp nhận.

Tôi thấy chủ nghĩa đa nguyên cùng với biện pháp tự do "phủ định" mà nó kéo theo, có vẻ là một lí tưởng đúng đắn hơn và nhân bản hơn so với các mục tiêu của những người tìm kiếm lí tưởng tự làm chủ [theo nghĩa] "khẳng định" bởi các giai cấp, hay các nhân dân, hay toàn thể loài người, trong những cấu trúc vĩ đại có kỉ luật và mang tính toàn trị. Nó là đúng đắn hơn, vì ít ra nó thừa nhận sự thật rằng các mục tiêu của con người là có nhiều, nhưng không phải tất cả các mục tiêu ấy là khả ước, và chúng mãi mãi kình chống nhau. Giả định rằng tất cả các giá trị đều có thể sắp xếp trên cùng một

thang bậc, sao cho việc xác định cái cao nhất chỉ đơn thuần là công việc của thanh tra, là điều tôi thấy có vẻ như xuyên tạc hiểu biết của chúng ta rằng những con người là những tác nhân tự do, có vẻ như miêu tả quyết định đạo đức như một thao tác mà về nguyên tắc có thể hoàn tất bằng cái thước tính logarit. Nói rằng ở trong một tổng hợp vẫn còn khả thi nào đó mang tính tối hậu, hòa giải tất cả mọi thứ với nhau: nghĩa vụ là lợi ích, hay tự do cá nhân là dân chủ thuần túy hoặc là nhà nước toàn trị, tức là phủ một tấm màn siêu hình học lên thói đạo đức giả, hoặc tự lừa dối, hoặc có chủ tâm. Chủ nghĩa đa nguyên là nhân bản hơn bởi vì nó không cướp đi những con người (như những nhà xây dựng hệ thống vẫn làm) nhân danh một lí tưởng xa xôi hay không rõ ràng nào đó, là cái lí tưởng mà người ta không thấy là tối cần thiết cho cuộc sống của họ như cuộc sống của những con người tự biến đổi mình theo cách thức không thể đoán trước được.192 Rốt cuộc thì người ta lựa chọn giữa các giá trị tối hậu; họ chọn như là họ vẫn chọn, bởi vì cuộc sống và suy nghĩ của họ được xác định bởi những phạm trù và khái niệm cơ bản về đạo đức, mà dù sao cũng vẫn co dãn rất nhiều theo thời gian và không gian, dù cho những phạm trù và khái niệm ấy có cội nguồn tối hậu thế nào đi nữa, chúng cũng vẫn là một bộ phận của tồn tại, của tư duy, của cảm nhận thuộc bản ngã của họ, bộ phận của cái khiến cho họ là con người.

Có thể lí tưởng của tự do chọn lựa các mục đích mà không phải khẳng định giá trị vĩnh cửu của chúng, cũng như chủ

nghĩa đa nguyên và các giá trị liên quan với lí tưởng ấy, chỉ là trái chín muộn của nền văn minh tư bản chủ nghĩa đang lụi tàn: một lí tưởng mà các thời xa xưa và các xã hội thô lậu đã không thừa nhận, một lí tưởng mà hậu thế sẽ nhìn ngắm với thái độ hiếu kì, thậm chí có thiện cảm, nhưng không hiểu rõ lắm. Có thể là như thế; nhưng không có những kết luận hoài nghi theo sau. Các nguyên lí không bị kém thiêng liêng đi vì sự dài lâu của chúng không được đảm bảo. Thật vậy, chính cái khao khát muốn đảm bảo rằng các giá trị của chúng ta là vĩnh cửu và an toàn ở trong một thiên đường khách quan nào đó, có lẽ chỉ là lòng thèm muốn được chắc chắn của tuổi thơ ấu hay là các giá trị tuyệt đối của thời quá khứ thô lậu của chúng ta. Một tác giả đáng ngưỡng mộ của thời nay đã nói: “Hiểu được giá trị tương đối ở những niềm tin của một ai đó và vẫn không chùn bước bênh vực cho chúng, đó là điều phân biệt một người văn minh với một kẻ man rợ.”193 Đòi hỏi nhiều hơn điều ấy có lẽ là một nhu cầu sâu sắc không thể chữa khỏi; thế nhưng cho phép cái nhu cầu như thế quyết định việc thực hành của ai đó, là một triệu chứng của sự ấu trĩ đạo đức và chính trị, vừa nguy hiểm hơn và cũng vừa sâu sắc không kém.

JOHN STUART MILL VÀ NHỮNG CỨU CÁNH CỦA CUỘC SỐNG

...tầm quan trọng, đối với con người và xã hội... của việc đem lại tự do đầy đủ cho bản chất con người nhằm triển khai bản thân mình theo vô số những phương hướng xung đột với nhau.

J.S. MILL, *Tự truyện*194

Trong một thế giới, mà ở đó giả sử như quyền con người không bao giờ bị giẫm đạp lên, và con người không truy bức lẫn nhau vì tin vào điều gì hay vì hiện hữu thế nào, thì [trong thế giới ấy] không cần phải bảo vệ cho sự nghiệp xây dựng lòng khoan dung. Tuy nhiên đó không phải là thế giới của chúng ta. Chúng ta thực sự hiện đang ở xa hơn với điều kiện đáng khao khát ấy, xa nhiều hơn so với một số tổ tiên văn minh hơn của chúng ta, và bất hạnh thay về phương diện này, chúng ta lại chỉ thích nghi quá tốt với khuôn mẫu chung của trải nghiệm con người. Những thời kì và những xã hội, mà ở

đó các quyền tự do dân sự được tôn trọng và sự đa dạng của ý kiến được khoan dung, là rất ít và khoảng cách rất xa nhau – những ốc đảo trong sa mạc của tính đồng phục, bất khoan dung và tình trạng đàn áp con người. Trong số những nhà thuyết giảng vĩ đại của thời Victoria thì Carlyle và Marx hóa ra lại là những nhà tiên tri tốt hơn là Macaulay và những người thuộc Đảng Tự do (Whigs), nhưng lại không nhất thiết là những người bạn bè tốt hơn của nhân loại; [họ] đầy hoài nghi và đặt nhân loại ở mức thấp nhất của những nguyên lí mà sự khoan dung dựa trên đó. Người bênh vực vĩ đại nhất cho những nguyên lí ấy, vốn là người đã phát biểu những nguyên lí ấy sáng tỏ nhất và do đó đã đặt nền tảng cho chủ nghĩa tự do hiện đại, chính là người mà ai cũng biết, tác giả của tiểu luận *Bàn về tự do* (On Liberty), John Stuart Mill. Cuốn sách này – "cuốn sách ngắn vĩ đại" này, như R.W. Livingstone đã gọi nó thật chính xác195 – được xuất bản một trăm năm trước đây.196

Đề tài này sau đó đã ở vị trí hàng đầu cho các thảo luận. Năm 1859 chứng kiến sự qua đời của hai nhà bênh vực cho tự do cá nhân được biết đến nhiều nhất ở châu Âu, Macaulay và Tocqueville. Năm đó đánh dấu một trăm năm ngày sinh của Friedrich Schiller, người được ca ngợi như nhà thơ của cá tính tự do và sáng tạo chống lại những đối thủ mạnh hơn gấp bội. Con người cá nhân được một số người xem như nạn nhân của những sức mạnh chiến thắng mới mẻ, một số người khác lại xem nó như đang nổi lên tiến tới sự tôn vinh của mình bởi

những sức mạnh ấy, đó là những sức mạnh của chủ nghĩa dân tộc và nền công nghiệp hóa đã ca tụng quyền lực và vinh quang của đám đông quần chúng đang biến cải thế giới thành những xưởng máy hay những bãi chiến trường hay những cuộc hội họp chính trị. Tình trạng khó xử của con người cá nhân đấu tranh với Nhà nước hay quốc gia hay tổ chức công nghiệp hay phe nhóm xã hội hay chính trị, đã trở thành vấn đề riêng tư và cồng cộng gay gắt. Cũng trong năm đó đã xuất hiện tác phẩm *Nguồn gốc của giống loài* của Darwin, có lẽ là công trình khoa học có nhiều ảnh hưởng nhất của thế kỉ này, là công trình cùng lúc đã làm được nhiều nhất để phá hủy các giáo điều và định kiến được tích tụ từ cổ xưa, đồng thời việc áp dụng sai lầm của nó vào tâm lí học, đạo đức học và chính trị học đã được sử dụng để biện minh cho chủ nghĩa đế quốc đầy bạo lực và tình trạng cạnh tranh không che đậy. Gần như đồng thời với công trình này đã xuất hiện một tiểu luận viết bởi một nhà kinh tế học ít ai biết đến, trình bày chi tiết một học thuyết có ảnh hưởng quyết định lên loài người. Tác giả là Karl Marx, với cuốn sách *Góp phần phê phán kinh tế chính trị học* (A Contribution to the Critique of Political Economy), lời tựa cuốn sách chứa đựng tuyên bố rõ ràng nhất về diễn giải lịch sử theo chủ nghĩa duy vật – tâm điểm của tất cả những gì mà ngày nay được gọi tên là chủ nghĩa Marx. Thế nhưng tác động lên tư duy chính trị bởi chuyên luận của Mill là cấp thiết tức thời nhiều hơn và có lẽ cũng không kém phần bền lâu. Nó thay thế những cách diễn đạt trước đó về chủ nghĩa cá nhân và sự khoan dung, từ Milton197 và Locke cho đến

Montesquieu và Voltaire, mặc dù phần tâm lí học của nó đã lỗi thời và chuyên luận còn thiếu tính thuyết phục logic, nó vẫn là phát biểu kinh điển về trường hợp tự do cá nhân. Đôi khi chúng ta được bảo rằng hành vi của một người là biểu hiện đích thực những niềm tin của anh ta hơn là những lời nói của anh ta. Trong trường hợp của Mill không hề có xung đột. Cuộc đời của ông là hiện thân những niềm tin của ông. Lòng trung thành hiến dâng của ông cho sự nghiệp của khoan dung và của lí trí là độc nhất vô nhị ngay cả trong những cuộc đời tận tụy của thế kỉ 19.

I

Ai cũng biết câu chuyện giáo dục thật phi thường của John Stuart Mill. Cha của ông, James Mill, là người cuối cùng trong *những nhà lí luận* (raisonneurs) vĩ đại của thế ki 18, và hoàn toàn không bị tác động bởi những dòng chảy lãng mạn vào thời ông đang sống. Giống như người thầy Bentham của ông và những nhà triết học duy vật luận Pháp, ông [James Mill] nhìn con người như một đối tượng tự nhiên và cho rằng một nghiên cứu hệ thống về giống người – được tiến hành theo đường lối tương tự như động vật học hay thực vật học hay vật lí học – có thể và ắt sẽ được thiết lập trên những nền tảng thường nghiệm vững chắc. Ông tự tin là đã

thấu triệt được những nguyên lí của khoa học mới về con người, và tin chắc rằng bất cứ ai được giáo dục dưới ánh sáng của nó cũng sẽ được nuôi dạy thành một hữu thể duy lí bởi những hữu thể duy lí khác, nhờ đó mà được giữ gìn khỏi bị ngu dốt và yếu đuối, hai ngọn nguồn to lớn của phi lí tính trong tư duy và hành động, vốn là những thứ duy nhất chịu trách nhiệm về những nỗi khốn khổ và những tệ nạn xã hội của loài người. Ông đã nuôi dạy con trai của mình, John Stuart, trong sự cô lập với những đứa trẻ khác – những đứa ít được giáo dục một cách duy lí; chính các anh em trai và chị em gái của cậu gần như cũng chỉ là bạn đồng hành của cậu mà thôi. Cậu bé biết tiếng Hi Lạp từ lúc 5 tuổi, biết đại số học và tiếng Latin lúc 9 tuổi. Cậu bé được cho ăn kiêng về trí tuệ, [thức ăn] được chắt lọc thật cẩn thận và do cha cậu nấu nướng, kết hợp khoa học tự nhiên với văn chương cổ điển. Không có tôn giáo, không có siêu hình học, một ít thơ ca – không có gì trong những thứ mà Bentham bêu xấu như là tích tụ sự ngu xuẩn và lầm lạc của con người – được phép bén mảng lại gần cậu bé. Âm nhạc là nghệ thuật duy nhất cậu bé có thể tự do nuông chiều mình, có lẽ vì nó được cho là không dễ gì trình bày sai lạc thế giới hiện thực. Cuộc thí nghiệm theo một nghĩa nào đó đạt được kết quả thật kinh hoàng. John Mill lúc gần 12 tuổi, đã có được hiểu biết của một người thông thái xuất chúng ở tuổi 30. Trong tường thuật trung thực đến đau đớn về bản thân với trí óc tỉnh táo sáng suốt thật câu nệ cứng nhắc, ông [John Mill] nói rằng những cảm xúc của ông bị thiếu thốn trong khi trí óc lại bị phát triển quá mãnh liệt. Cha

của ông không chút nghi ngờ về giá trị thí nghiệm của mình. Ông ta đã thành công trong việc tạo ra một hữu thể duy lí hoàn hảo được thông tin tuyệt hảo. Chân lí trong quan điểm của Bentham về giáo dục đã được chứng minh hoàn toàn.

Những kết quả của việc đối xử như thế chẳng còn gây kinh ngạc cho ai ở thời đại ít ngây thơ về tâm lí học của chúng ta. Vào giai đoạn đầu của tuổi trưởng thành John Mill đã trải qua cuộc khủng hoảng đầu tiên đầy đau đớn của mình. Ông cảm thấy thiếu mục đích, một sự tê liệt ý chí và một nỗi tuyệt vọng kinh khủng. Với thói quen được rèn luyện tốt, và quả thật không thể từ bỏ được, quy giản bất mãn về cảm xúc thành một vấn đề được phát biểu rõ ràng, ông tự hỏi mình một câu hỏi đơn giản: giả định lí tưởng cao quý của Bentham về hạnh phúc phổ quát mà ông được dạy phải tin vào và ông cũng đã tin vào với khả năng tốt nhất của mình, [giả định lí tưởng ấy] được thực hiện, thì liệu điều đó có thực sự thỏa mãn tất cả những khát vọng của ông không? Ông kinh hoàng tự thú nhận rằng chắc là không. Vậy thì cứu cánh đích thực của cuộc đời là gì? Ông đã không thấy có mục đích nào trong tồn tại: mọi thứ trong thế giới của ông nay có vẻ như khô khan và lạnh lẽo. Ông đã cố phân tích tình trạng của mình. Liệu có phải ông đã hoàn toàn mất hết cảm xúc – liệu có phải ông là một quái vật với phần lớn bản chất nhân tính bị teo đi chăng? Ông đã cảm thấy rằng mình không có động cơ nào để tiếp tục sống và ông đã muốn được chết.

Một ngày kia ông đọc được một câu chuyện thương tâm trong hồi kí của nhà văn Pháp Marmontel nay đã hầu như bị lãng quên, đột nhiên ông đã cảm động đến rơi nước mắt. Điều này đã thuyết phục ông rằng ông có khả năng xúc cảm, và cùng với điều này cũng bắt đầu quá trình phục hồi của ông. Nó có hình thức của một cuộc nổi loạn, chậm rãi, bị che đậy, miễn cưỡng, nhưng thật sâu sắc và không thể cưỡng lại, nhằm chống lại quan điểm về cuộc sống vốn đã được khắc sâu vào trí não bởi cha ông và những người đi theo Bentham. Ông đã đọc thơ ca của Wordsworth198, ông đã đọc và gặp gỡ với Coleridge199; quan điểm của ông về bản chất con người, về lịch sử và số phận của nó, đã biến đổi. Theo tính khí của mình John Mill không phải là người nổi loạn. Ông đã yêu mến và ngưỡng mộ cha ông thật sâu sắc, và được thuyết phục về giá trị những giáo lí chủ yếu của cha ông. Ông đứng cùng Bentham chống lại chủ nghĩa giáo điều, chủ nghĩa siêu phàm, chính sách ngu dân, chống lại tất cả những gì kháng cự lại cuộc hành tiến của lí trí, sự phân tích và khoa học thường nghiệm. Ông giữ những niềm tin ấy thật vững chắc suốt cuộc đời mình. Dù vậy, ý niệm của ồng về con người, và do đó về nhiều thứ khác nữa, đã chịu một sự thay đổi to lớn. Ông đã không trở thành một kẻ theo dị giáo công khai đến từ phong trào Công lợi chủ nghĩa nguyên bản, [ông giống] như một đệ tử đã bỏ sư môn, mà vẫn giữ lại những gì anh ta nghĩ là chân lí hay có giá trị, nhưng cảm thấy không bị ràng buộc bởi những lề luật và nguyên tắc của phong trào. Ông tiếp tục rao

giảng rằng hạnh phúc là cứu cánh duy nhất của tồn tại nhân bản, nhưng ý niệm của ông về những gì góp phần vào hạnh phúc thì đã thay đổi, biến thành một thứ gì đó rất khác với thứ hạnh phúc của những người hướng dẫn, vì ông đã xem giá trị cao nhất chẳng phải là tính duy lí cũng chẳng phải là sự thỏa mãn, mà là tính đa dạng, tính đa năng, tính đầy đủ của đời sống – bước nhảy vọt không thể giải thích của một cá nhân thiên tài, một sự tự phát và tính độc đáo của một con người, một nhóm người, một nền văn minh. Điều mà ông căm ghét và e ngại, ấy là tính hẹp hòi, tình trạng đồng phục, tác động gây què quặt của việc truy bức, sự nghiền nát các cá nhân bởi sức nặng của quyền uy hay của tập quán hay của ý kiến công chúng; ông đặt mình vào vị trí chống lại thói sùng bái trật tự hay ngăn nắp, hay thậm chí cả hòa bình nữa, nếu chúng được mua lại bằng cái giá phá sạch tính đa dạng và phong cách của những con người bất khuất cùng với những đam mê không dập tắt được và những trí tưởng tượng không bị hạn chế [của họ]. Có lẽ đó là sự bù đắp lại khá tự nhiên cho tuổi thơ và thời niên thiếu của chính ông bị huấn luyện, bị làm cho teo lại và bị lệch lạc về cảm xúc.

Ở tuổi 17 ông đã định hình đầy đủ về tinh thần. Hành trang trí tuệ của John Mill có lẽ là độc nhất vô nhị ở thời đại đó hay bất cứ thời đại nào khác. Ông có đầu óc sáng láng, ngay thẳng, có khả năng diễn đạt rất rõ ràng, hết sức nghiêm chỉnh và không có dấu hiệu nào của sợ hãi, kiêu căng hay hài hước. Trong mười năm tiếp theo ông đã viết các bài báo và các bài

tổng quan với tat cả sức nặng của người có khả năng thừa kế chính thức của toàn bộ phong trào Công lợi đặt trên đôi vai của ông; và mặc dù những bài báo của ông khiến ông có được tên tuổi lớn, và trở thành một nhà báo đáng gờm và là niềm tự hào cho những người hướng dẫn ông cũng như các đồng minh [của họ], thế nhưng giọng điệu trong các trước tác của ông không phải là giọng điệu của họ. Ông đã ca ngợi những gì cha của ông đã ca ngợi – tính duy lí, phương pháp thường nghiệm, nền dân chủ, sự bình đẳng – và ông đã công kích những gì các nhà Công lợi chủ nghĩa đã công kích – tôn giáo, niềm tin vào những chân lí theo trực giác và không thể chứng minh cũng như những hệ lụy giáo điều của chúng, là những thứ dẫn đến việc từ bỏ lí trí, theo quan điểm của họ cũng như của ông, [ông đã công kích] những xã hội đẳng cấp, thói vụ lợi, bất khoan dung đối với phê bình, định kiến, phản động, bất công, nỗi khốn khổ. Vậy mà điểm nhấn đã bị dịch chuyển. James Mill và Bentham đã mong muốn theo nghĩa đen không có gì khác ngoài niềm vui sướng thu nhận được bằng bất cứ phương tiện nào hiệu quả nhất. Giả sử như có ai đó chào hàng cho họ một thứ thuốc được chứng minh một cách khoa học là khiến cho người dùng thuốc ấy luôn ở trạng thái thỏa mãn, thì những tiền đề của họ buộc họ phải chấp nhận thuốc ấy như thuốc trị được tất cả mọi thứ mà họ coi là xấu xa. Miễn là số người đông nhất nhận được hạnh phúc kéo dài, hay chỉ là thoát khỏi đau đớn thôi, thì đạt được điều đó bằng cách nào không phải là vấn đề. Bentham và James Mill tin vào giáo dục và xây dựng luật pháp như con đường dẫn đến hạnh

phúc. Nhưng nếu giả sử có con đường ngắn hơn được tìm thấy dưới hình thức uống những viên thuốc, những kĩ năng gợi ý dưới ngưỡng ý thức hay những phương tiện huấn luyện con người khác mà thế kỉ của chúng ta đã đạt được những bước tiến dài, thì họ, vốn là những người nhất quán đến cuồng tín, rất có thể cũng đã chấp nhận điều này như một lựa chọn khác tốt hơn vì hiệu quả hơn và có lẽ ít tốn kém hơn, so với những phương pháp mà họ đang ủng hộ. John Stuart Mill, như ông đã nói rõ ý nghĩ của mình bằng cuộc sống cũng như bằng các trước tác của mình, hẳn sẽ hết sức bác bỏ bất cứ lời giải đáp nào như thế. Ông hẳn sẽ lên án nó như làm mất phẩm giá của bản chất con người. Đối với ông con người khác con vật trước hết chẳng phải vì có lí trí cũng chẳng phải vì biết tạo ra công cụ và phương pháp, mà vì con người có khả năng lựa chọn, con người thể hiện mình nhiều nhất trong việc tự lựa chọn chứ không phải được lựa chọn cho [mục đích nào đó], là người cưỡi ngựa chứ không phải là con ngựa; là người tìm kiếm những cứu cánh chứ không đơn thuần là phương tiện, những cứu cánh mà anh ta theo đuổi, mỗi người theo cách riêng của mình: với hệ luận là càng nhiều cách thức đa dạng khác nhau thì cuộc sống của người ta càng trở nên phong phú hơn; tác động qua lại giữa các cá nhân càng rộng mở thì càng có nhiều hơn cơ hội cho điều mới mẻ và bất ngờ; càng có nhiều hơn những khả năng biến cải tính cách riêng của con người theo một hướng tươi mới và chưa được khám phá, thì càng có nhiều con đường được mở ra hơn cho mỗi cá

nhân, và tự do của anh ta trong hành động và tư duy sẽ được mở rộng hơn.

Phân tích đến cùng, có vẻ như tất cả những biểu hiện bề ngoài trái nghịch lại chính là điều mà Mill quan tâm nhiều nhất, về mặt chính thức ông tuyên bố cam kết đối với việc theo đuổi duy nhất cho hạnh phúc. Ông tin tưởng sâu sắc vào công lí, nhưng giọng nói của ông là đặc biệt của riêng ông nhiều nhất, khi ông miêu tả những vẻ huy hoàng của tự do cá nhân, hay khi ông lên án bất cứ điều gì nhằm vào việc cắt giảm hay dập tắt tự do ấy. Bentham cũng vậy, không giống như những vị tiền nhiệm người Pháp vốn tin cậy vào các chuyên gia đạo đức và khoa học, ông đã đưa ra khẳng đinh rằng mỗi người là quan tòa tốt nhất phán xét hạnh phúc của riêng mình. Mặc dù vậy, đối với Bentham thì nguyên lí của ông vẫn đúng ngay cả sau khi mỗi người đang sống đã nuốt viên thuốc gây-hạnh phúc và bằng cách đó xã hội bị tan biến đi hay bị quy giản thành một tình trạng hạnh phúc trọn vẹn không bị phá vỡ và thật đồng đều. Đối với Bentham chủ nghĩa cá nhân là một dữ liệu tâm lí; đối với Mill đó là một lí tưởng. Mill ưa thích sự bất đồng quan điểm, tính độc lập, những nhà tư tưởng cô đơn vốn coi thường giới quyền uy. Trong một bài báo được công bố khi ông 18 tuổi (đòi hỏi khoan dung đối với một người theo vô thần luận mà nay đã hầu như bị lãng quên có tên là Richard Carlile) ông đã nói ra một cảm nghĩ mà sau này còn vang lên nhiều lần trong các trước tác của ông suốt phần đòi còn lại: “Những người Kitô giáo mà những nhà cải

cách của họ bị chết trong hầm tù hay ở cột hành hình giống như những kẻ dị giáo, kẻ bội giáo và kẻ báng bổ Chúa; những người Kitô giáo, mà tôn giáo của họ tràn đầy lòng nhân đức, tự do và từ tâm; tức là *họ* đang chiếm được quyền lực chừng nào mà họ còn là nạn nhân, nếu họ lại sử dụng quyền lực ấy theo cùng một kiểu cách y như vậy… [trong] việc truy bức đầy hận thù, thì đó là chuyện tàn ác quái đản nhất"200. Ông vẫn là người bênh vực cho những kẻ dị giáo, kẻ bội giáo, kẻ báng bổ Chúa, [bênh vực] cho tự do và từ tâm trong suốt phần còn lại của cuộc đời mình.

Hành động của ông luôn hòa hợp với những lời rao giảng của ông. Những chính sách công cộng mà tên tuổi của Mill gắn liền với chúng trong tư cách một nhà báo, một nhà cải cách và một chính khách, hiếm khi nào gắn với các dự án điển hình mang tính Công lợi được ủng hộ bởi Bentham và được thực hiện thành công bởi nhiều môn đệ của ông ta: những sơ đồ vĩ đại về công nghiệp, tài chính, giáo dục, những cải cách về y tế công cộng hay sự tổ chức lao động và thời gian nhàn rỗi. Những vấn đề mà Mill khao khát cống hiến, dù là tròng những quan điểm được công bố hay những hành động của ông, đều liên quan đến thứ gì đó khác biệt: sự mở rộng tự do cá nhân, đặc biệt là tự do ngôn luận: hiếm khi là bất cứ thứ gì đó khác. Khi Mill tuyên bố rằng chiến tranh còn tốt hơn là đàn áp, hay là một cuộc cách mạng giết hết tất cả những người có thu nhập hằng năm trên 500 bảng có thể sẽ cải thiện được tình hình rất nhiều, hay là hoàng đế Pháp Napoleon III là kẻ

hèn hạ nhất còn đang sống; khi ông bày tỏ vui mừng trước thất bại của Palmerston về dự luật xem âm mưu chống lại những kẻ chuyên chế nước ngoài là một tội phạm hình sự ở nước Anh; khi ông lên án các Bang miền Nam trong cuộc nội chiến của nước Mĩ, hay khi ông tự làm cho mình trở thành người không được quần chúng ưa thích một cách dữ dội bằng bài phát biểu tại Hạ nghị viện bảo vệ cho những kẻ ám sát Fenian201 (và bằng cách đó có lẽ đã cứu được sinh mạng cho họ), hay khi bênh vực cho quyền của phụ nữ, hay của người lao động, hay của nhân dân thuộc địa, thì như vậy ông đã tự biến mình thành người bênh vực say mê nhất và nổi tiếng nhất ở nước Anh cho những người bị sỉ nhục và bị đàn áp, thật khó mà cho rằng chiếm vị trí tối thượng trong đầu óc của ông không phải là tự do và công bằng (với mọi giá), mà là công lợi (tính đến giá cả). Những bài báo của ông và sự ủng hộ chính trị của ông đã cứu được Durham và bản Báo cáo của ông ta202, khi cả hai đã có nguy cơ bị đánh bại bởi sự phối hợp của các đối thủ cánh tả và cánh hữu, nhờ đó đã tạo ra rất nhiều đảm bảo cho chính sách tự trị trong khối Thịnh vượng chung của Anh. Ông đã giúp hủy hoại được uy tín của Thống đốc Eyre, người đã gây ra những hành động tàn bạo ở Jamaica203. Ông đã cứu được quyền hội họp công cộng và tự do phát biểu tại Hyde Park204 chống lại Chính phủ muốn phá hủy nó. Ông đã viết và phát biểu đòi quyền đại diện theo tỉ lệ, vì theo ông chỉ có như thế mới cho phép các nhóm thiểu số (không nhất thiết là những nhóm thiểu số có đạo đức hay duy lí) có được tiếng nói. Ông phản đối việc giải thể Công ti Đông

Ấn mà ông, giống như cha ông, từng làm việc tận tụy vì nó, trước sự ngạc nhiên của những người cấp tiến, vì e ngại bàn tay chết chóc của chính phủ nhiều hơn là bàn tay của những kẻ gia trưởng, chứ không phải ông không e ngại sự thống trị vô nhân đạo của các viên chức của Công ti. Mặt khác, ông không phản đối sự can thiệp của Nhà nước như nó vốn là thế; ông hoan nghênh Nhà nước trong việc xây dựng luật giáo dục và lao động, vì ông cho rằng thiếu nó thì những người yếu ớt nhất sẽ bị nô dịch và bị nghiền nát; và vì nó có thể gia tăng phạm vị lựa chọn cho đa số con người ngay cả khi nó kìm hãm một vài người. Những gì là chung cho tất cả những lí do đó, ấy là không có dính dáng gì có thể có với nguyên lí "hạnh phúc lớn nhất"205, mà là với sự kiện ông xoay quanh vấn đề quyền con người – tức là về tự do và khoan dung.

Tất nhiên tôi không có ý giả định rằng đã không có dính dáng gì như thế ở trong tâm trí của Mill. Có vẻ như ông rất thường hay biện hộ quyền tự do trên cơ sở cho rằng không có nó thì chân lí không thể được khám phá – chúng ta không thể tiến hành những thí nghiệm ấy cả trong suy tưởng lẫn trong "cuộc sống"206 vốn là thứ duy nhất phát hiện cho chúng ta điều mới mẻ, những cách thức không phải còn trong ý định để tối đa hóa niềm vui sướng và tối thiểu hóa sự đau đớn – nguồn gốc tối hậu duy nhất của giá trị. Khi đó thì tự do có giá trị như một phương tiện, chứ không phải như một cứu cánh. Thế nhưng khi chúng ta hỏi Mill hàm ý gì ở niềm vui sướng hay hạnh phúc, thì câu trả lời là rất không rõ ràng. Dù hạnh

phúc có thể là gì đi nữa, thì theo Mill, đó không phải là thứ mà Bentham cho là thế: vì ý niệm của ông ta về bản chất con người được bày tỏ quá hạn hẹp và hoàn toàn không thỏa đáng; ông ta không có sự thấu hiểu giàu tưởng tượng về lịch sử hay về xã hội hay về tâm lí cá nhân; ông ta không hiểu được cái gì duy trì xã hội ở trong kết hợp cùng nhau, cũng như cái gì đáng lẽ phải duy trì nó – những lí tưởng chung, lòng trung thành, tính cách dân tộc; ông ta không nhận thức được niềm vinh dự, phẩm giá, tự vun trồng, hay tình yêu với cái đẹp, trật tự, quyền lực, hành động; ông ta chỉ hiểu có mỗi phương diện "công việc" của cuộc sống thôi207. Phải chăng những mục đích ấy, vốn được Mill xem là trung tâm, có ý nghĩa nhiều hơn là những phương tiện cho một mục đích đơn nhất – hạnh phúc? Hay chúng là những giống loài của hạnh phúc? Mill không bao giờ nói cho chúng ta biết thật rõ ràng. Ông nói rằng hạnh phúc – tính công lợi – chẳng có chút ích lợi gì như một tiêu chí cho việc cư xử – cùng lúc phá hủy luôn lời khẳng định huy hoàng nhất và thực chất là học thuyết trung tâm, trong hệ thống của Bentham. "Chúng tôi cho rằng", ông nói trong một tiểu luận về Bentham (chỉ được công bố sau cái chết của cha ông), "tính công lợi, hay hạnh phúc, là một cứu cánh quá phức tạp hay quá mập mờ, nên không tìm kiếm được, ngoại trừ phải thông qua trung gian của những cứu cánh thứ cấp đa dạng, mà những người có các chuẩn mực tối hậu khác nhau có thể, và rất thường hay, có được thỏa thuận liên quan đến chúng"208. Ở Bentham điều này là khá đơn giản và xác định; nhưng Mill bác bỏ công thức của ông ta vì nó dựa

trên quan điểm sai lầm về bản chất con người. Điều này là "phức tạp" và "mập mờ" ở Mill vì ông đưa vào nó nhiều cứu cánh đa dạng (và có lẽ không phải luôn tương thích với nhau) mà người ta quả thực theo đuổi chỉ vì bản thân chúng, và là những thứ mà Bentham hoặc là bỏ qua hoặc là xếp loại một cách sai lầm vào mục niềm vui sướng: tình yêu, lòng căm ghét, khao khát công bằng, hành động, tự do, quyền lực, vẻ đẹp, tri thức, hi sinh quên mình. Trong các trước tác của Mill "hạnh phúc" hàm ý một thứ gì đó rất giống với "thực hiện một mong ước", bất kể là mong ước gì. Điều này làm dãn ý nghĩa của nó đến mức trống rỗng. Chữ nghĩa vẫn còn lại; nhưng tinh thần – cái quan điểm cũ trong đầu óc nghiêm khắc của Bentham mà đối với quan điểm ấy, nếu nó không phải là một tiêu chí rõ ràng và cụ thể thì sẽ chẳng là gì hết, như là vô giá trị, giống như lời nói vớ vẩn "siêu việt" theo trực giác để thay thế – tình thần Công lợi đích thực – [tinh thần ấy] đã biến mất. Mill quả thật đã bổ sung rằng "khi hai nguyên lí thứ cấp, hay nhiều nguyên lí ấy, xung đột với nhau… thì sẽ cần thiết phải viện dẫn trực tiếp đến nguyên lí nguyên khởi nào đó"209. Nguyên lí ấy là tính công lợi; tuy nhiên, ông không đưa ra chỉ dẫn làm thế nào để áp dụng ý niệm ấy, mà nội dung cũ của nó, mang tính duy vật nhưng dễ hiểu, nay đã bị cạn kiệt.

Chính cái khuynh hướng này của Mill muốn né tránh không đi vào những gì mà Bentham gọi là "những khái quát mơ hồ", khiến cho người ta phải hỏi thực ra thì thang bậc hiện thực về các giá trị của Mill là gì, như được thể hiện qua các trước tác

và hành động của ông. Nếu như cuộc đời ông và những sự nghiệp mà ông ủng hộ, là đôi chút bằng chứng nào đó, thì có vẻ như rõ ràng là giá trị cao nhất đối với ông trong đời sống công cộng – dù ông có gọi chúng là "những cứu cánh thứ cấp" hay không – chính là tự do cá nhân, tính đa dạng và sự công bằng. Nếu như Mill có thể bảo vệ tính đa dạng bị thách thức trên cơ sở nói rằng, nếu không có được một mức độ đủ đa dạng, thì nhiều hình thức của hạnh phúc nhân bản (hay là sự thỏa mãn, hay hoàn tất, hay là những trình độ cao hơn của đời sống) hiện còn chưa thể ngờ tới, sẽ có thể bị bỏ qua không được biết tới, không được thử nghiệm, không được thực hiện; trong số đó có những đời sống hạnh phúc hơn bất cứ đời sống nào từng được trải nghiệm. Đây là luận đề của ông và ông chọn lựa gọi nó là Chủ nghĩa công lợi. Thế nhưng nếu có ai đó tranh cãi rằng một sự sắp xếp xã hội nhất định, thực hữu hay khả dĩ đạt được, tạo ra khá đủ hạnh phúc – trong những giới hạn rõ ràng không thể vượt qua của bản thể con người và môi trường xung quanh (ví dụ như khó có khả năng con người trở nên bất tử hay cao lớn như núi Everest), thì tốt hơn nên tập trung vào thứ tốt nhất chúng ta đang có, vì sự thay đổi cũng có thể dẫn đến suy giảm hạnh phúc chung, trong mọi khả năng thường nghiệm, do đó là điều nên tránh, [nếu có như vậy] ta có thể tin chắc rằng Mill ắt sẽ bác bỏ ngay luận cứ ấy. Ông ắt *sẽ* buộc phải đáp lại rằng chúng ta không bao giờ nói được (cho tới khi đã thử) chân lí hay hạnh phúc lớn hơn (hay bất cứ hình thức trải nghiệm nào) có thể nằm ở đâu. Cho nên tính chung cuộc về nguyên tắc là bất khả dĩ: Tất

cả mọi lời giải phải mang tính ướm thử và tạm thời. Đầy là tiếng nói một đồ đệ của cả Saint-Simon va Constant hay cua Humboldt. Nó trực tiếp đi ngược lại với chủ nghĩa Công lợi truyền thống - tức là thế kỉ 18, vốn dựa trên quan điểm cho rằng có tồn tại một bản chất không thể biến cải của các sự vật, và rằng những đáp án cho các vấn đề xã hội cũng như các vấn đề khác, ít nhất cũng về nguyên tắc, có thể được khám phá một cách khoa học, một lần cho mãi mãi. Đây chính là điều mà có lẽ, bất chấp e ngại của ông về nền dân chủ ngu dốt và phi lí tính và do đó mà khao khát một chính phủ của những người được khai sáng và của các chuyên gia (và trong suốt cuộc đời cứ khăng khăng nhấn mạnh tầm quan trọng của những mục tiêu cho sùng bái chung, ngay cả khi còn thiếu phê phán), đã chặn đứng chủ nghĩa Saint-Simon của ông, đã khiến ông quay sang chống lại Comte, và giữ cho ông thoát khỏi khuynh hướng tinh hoa ở nơi các đệ tử Fabian của ông.210

Có một chủ nghĩa lí tưởng tự phát và không tính toán ở trong tâm trí và hành động của ông, vốn hoàn toàn xa lạ đối với sự mỉa mai vô cảm và sắc sảo của Bentham hay đối với chủ nghĩa duy lí đầy tự phụ và cứng nhắc của James Mill. Ông nói với chúng ta rằng những phương pháp giáo dục của cha ông đã biến ồng thành một cỗ máy tính toán bị sấy khô, vốn vẫn còn khá gần gũi với hình ảnh được công chúng ưa thích của một triết gia Công lợi chủ nghĩa phi nhân; chính nhận thức của ông về điều này khiến người ta phải tự hỏi liệu có bao giờ

điều này có thể đã hoàn toàn là sự thật hay không. Bất chấp cái đầu hói trang nghiêm, bộ quần áo màu đen, vẻ mặt nghiêm trọng, lời lẽ cân nhắc, hoàn toàn thiếu hài hước, cuộc đời của Mill là một cuộc nổi loạn không ngừng chống lại những quan điểm và lí tưởng của cha ông, phần nhiều hơn là ngầm ở dưới mặt đất và không được thừa nhận.

Mill hầu như không có chút nào năng khiếu tiên tri. Không giống những người đương thời với ông như Marx, Burckhardt, Tocqueville, ông đã không nhìn thấy được thế kỉ 20 sẽ đem đến cái gí, chẳng thấy được cả những hệ lụy chính trị và xã hội của công nghiệp hóa, cũng chẳng thấy được việc khám phá sức mạnh của những yếu tố phi lí tính và vô thức trong hành vi của con người cũng như những lã năng gây kinh hoàng mà tri thức ấy đã dẫn đến và còn đang dẫn đến. Sự biến đổi xã hội đã dẫn đến sự trỗi dậy của những ý thức hệ thế tục nổi trội và những cuộc chiến tranh giữa chúng, sự thức tỉnh của châu Phi và châu Á, sự kết hợp kì quặc của chủ nghĩa dân tộc và chủ nghĩa xã hội hiện nay – tất cả những thứ ấy đều ở bên ngoài đường chân trời của Mill. Tuy nhiên, nếu như ông đã không mẫn cảm với những đường nét của tương lai, thì ông lại nhận thức được một cách sâu sắc về những yếu tố phá hủy đang hoạt động trong thế giới của chính ông. Ông căm ghét và e ngại sự chuẩn mực hóa. Ông cảm thấy rằng nhân danh lòng nhân đức, dân chủ và bình đẳng, một xã hội đang được tạo thành, mà ở đó những mục tiêu nhân bản đã bị làm cho hạn hẹp lại và nhỏ bé đi một cách giả tạo và đa số

con người bị cải tạo thành những con cừu công nghiệp thuần túy, sử dụng hình ảnh của người bạn được ông ngưỡng mộ là Tocqueville211, mà ở đó theo lời nói của chính ông, "một thứ tập thể tầm thường"212 đang dần dần bóp nghẹt tính độc đáo. và những năng khiếu cá nhân. Ông đã chống lại cái được gọi là "những con người tổ chức", một lớp người mà Bentham về nguyên tắc có thể không có phản đối duy lí nào. Ông đã biết, đã e ngại và căm ghét tính cách rụt rè, ôn hòa, thích nghi tự nhiên, thiếu quan tâm đến những vấn đề con người. Đó là nền tảng chung giữa ông và người bạn của ông, một ông bạn khả nghi và không chung thủy, Thomas Carlyle. Trên hết cả, ông đã luôn cảnh giác đề phòng những người sẵn sàng bán đi quyền con người cơ bản của mình - quyền tự trị trong lĩnh vực công cộng của đời sống - cốt sao được để yên đặng chăm sóc vườn tược của mình. Những đặc trưng này nơi cuộc sống của chúng ta hiện nay ông hẳn đã nhận biết với sự kinh hãi. Ông đã xem tình đoàn kết của con người là điều dĩ nhiên, có lẽ hơi quá dĩ nhiên. Ông đã không e ngại sự cô lập của cá nhân hay nhóm người, những yếu tố gây nên sự tha hóa và làm tan rã các cá nhân và các xã hội. Ông đã quá bận tâm với những điều xấu xa đối lập lại về xã hội hóa và đồng phục hóa213. Ông đã khao khát một sự đa dạng rộng rãi nhất cho đời sống nhân bản và cho tính cách. Ông đã thấy rằng điều này không thể đạt được nếu không bảo hộ cho các cá nhân thoát khỏi tình trạng chống lại nhau, và trên hết, thoát khỏi sức nặng kinh khủng của áp lực xã hội; điều này đã dẫn ông

đến những đòi hỏi nhất quyết và kiên định đối với khoan dung.

Khoan dung, Herbert Butterfield đã nói với chúng ta, hàm ý một sự thiếu tôn trọng nhất định214. Tôi khoan dung với những niềm tin vô lí của anh và những hành động ngớ ngẩn của anh, dù tôi biết rằng chúng là vô lí và ngớ ngẩn. Tôi cho rằng Mill chắc cũng đồng ý. Ông đã tin rằng duy trì một ý kiến thật sâu sắc tức là đưa những tình cảm của chúng ta vào ý kiến đó. Có lần ông đã tuyên bố rằng khi chúng ta quan tâm thật sâu sắc, chúng ta ắt không ưa những kẻ giữ ý kiến đối lập lại215. Ông đã ưu tiên cho điều này hơn là những tính khí và những ý kiến lạnh lùng. Ông đề nghị chúng ta không nhất thiết phải kính trọng quan điểm của những người khác – khác rất xa – chỉ để cố hiểu được và khoan dung với chúng; chỉ nên khoan dung; không tán thành, nghĩ xấu [về chúng], nếu cần thì nhạo báng hay khinh miệt, nhưng khoan dung; vì rằng nếu không có sự tin chắc, nếu không có một ác cảm nào đó thì ông cho rằng cũng không có được sự tin chắc; mà nếu không có sự tin chắc thì cũng không có những cứu cánh của cuộc sống, và khi ấy một vực thẳm khủng khiếp, mà đã có lần ông từng đứng bên bờ của nó, sẽ há miệng ra trước chúng ta. Thế nhưng nếu không có khoan dung thì những điều kiện để có phê phán duy lí, kết tội duy lí, sẽ bị phá hủy. Như vậy ông nài xin cho lí trí và khoan dung với mọi giá. Hiểu được không có nghĩa là tha thứ. Chúng ta có thể tranh cãi, đả kích, bác bỏ, kết tội với cảm xúc và căm ghét. Nhưng chúng ta có thể

không dập đi hay kìm nén lại: vì như thế là phá hủy điều xấu và điều tốt, và cũng chẳng khác gì với đạo đức tập thể và tự sát về trí tuệ. Có vẻ như ông dành ưu tiên cho thái độ tôn trọng đầy hoài nghi với những ý kiến của những người đối lập, hơn là thái độ thờ ơ lãnh đạm hay trâng tráo. Nhưng ngay cả những thái độ ấy cũng còn ít tổn hại hơn là bất khoan dung, hay áp đặt một học thuyết chính thống giết chết những cuộc thảo luận duy lí.

Đây là niêm tin của Mill. Phát biểu kinh điển của niềm tin ấy được thể hiện trong cuốn tiểu luận *Bàn về tự do,* mà ông bắt đầu viết vào năm 1855 cùng với người vợ, vốn đã trở thành nhân vật nổi trội trong cuộc sống của ông, sau người cha của ông. Cho tới khi qua đời ông vẫn tin rằng bà được phú cho một thiên tài lớn hơn ông rất nhiều. Ông đã công bố tiểu luận sau cái chết của bà vào năm 1859 không có những cải tiến mà ông tin chắc rằng thiên tài độc nhất của bà hẳn đã có thể đem lại cho cuốn sách.

II

Tôi sẽ không đưa ra đây tóm lược đầy đủ luận cứ của Mill, nhưng sẽ cố thâu tóm lại những ý tưởng quan trọng nhất mà Mill đã gắn cho chúng tầm quan trọng

lớn nhất – những niềm tin đã bị các đối thủ của ông công kích lúc sinh thời, và thậm chí còn kịch liệt hơn nữa vào thời nay. Những kiến nghị ấy không hề hiển nhiên tự thân chút nào; thời gian đã không biến chúng thành những lời sáo rỗng; ngay cả hiện nay chúng cũng không phải là những giả định không còn phải tranh cãi của một nhân sinh quan văn minh. Hãy để tôi cố thử xem xét chúng thật vắn tắt.

Người ta muốn cắt giảm quyền tự do của những người khác, hoặc là (a) vì người ta muốn áp đặt quyền lực của mình lên những người khác; hoặc là (b) vì người ta muốn tuân theo tập tục – người ta không muốn suy nghĩ khác biệt với những người khác; hoặc là, điểm cuối cùng, (c) vì người ta tin rằng đối với câu hỏi con người phải sống như thế nào, thì chỉ có thể có một lời đáp chân lí và chỉ một mà thôi (cũng như với bất kì câu hỏi đích thực nào): lời đáp ấy là có thể khám phá được bằng phương tiện lí lẽ, hay bằng trực giác, hay mạc khải trực tiếp, hay bằng hình thức một cuộc đời, hay bằng "sự thống nhất lí thuyết và thực hành"216, quyền uy của nó được đồng nhất với những con đường dẫn đến tri thức tối hậu; mọi độ lệch với nó đều là sai lầm khiến cho sự cứu rỗi của con người lâm nguy; điều này biện minh cho luật pháp chống lại, thậm chí triệt hạ tận gốc, những ai rời khỏi chân lí, bất kể tính khí và ý định của họ là gì.

Mill bác bỏ hai động cơ đầu tiên như là phi lí tính vì chúng không có khẳng định nào tranh cãi một cách trí tuệ, và do đó không có khả năng đáp lại bằng luận cứ duy lí. Chỉ có động cơ

cuối cùng là được ông xem xét nghiêm chỉnh, ấy là điều khẳng định rằng những cứu cánh mang tính chân lí của cuộc sống là có thể khám phá được và những ai đối lập lại các chân lí ấy là đang lan truyền lời dối trá độc hại, nên phải bị đàn áp. Ông đáp lại điều này rằng người ta không phải là bất khả sai lầm; rằng quan điểm bị cho là độc hại cuôi cùng lại có thể hóa ra là chân lí; rằng những kẻ đã giết chết Socrates và đức Kitô đã tin tưởng chân thành các vị này là những kẻ cung cấp những lời dối trá độc ác, còn chính những kẻ đó là những người được kính nể như bất cứ ai ở trong thời nay; rằng Marcus Aurelius, "con người cao quý nhất, dễ thương nhất trong các triết gia và nhà cầm quyền"217, được biết đến như một người khai sáng nhất trong thời đại của mình và một trong những người cao quý nhất, mặc dù vậy, đã phê chuẩn việc truy hại Kitô giáo như là một hiểm họa về đạo đức và xã hội, và rằng không có luận cứ nào được sử dụng bởi bất cứ kẻ truy bức nào khác mà lại không phải là luận cứ áp dụng được ngang bằng cho ông. Chúng ta không thể cho rằng sự truy hại không bao giờ giết chết chân lí. "Chỉ là một sự đa cảm vô căn cứ", Mill quan sát, "nếu cho rằng chân lí với tư cách chân lí thuần túy lại có sức mạnh nội tại nào chống nổi với ngục tù và cột hành quyết để phủ định được sai lầm có địa vị ưu thế"218. Sự truy hại trong lịch sử là quá hữu hiệu.

"Chỉ nói riêng các tư tưởng tôn giáo thôi, thì ít nhất cũng tới hai chục lần cuộc cải cách bùng nổ ra và bị triệt hạ vào thời trước khi có Luther. Arnold of Brescia bị triệt hạ. Fra

*Dolcino bị triệt hạ. Savonarola bị triệt hạ. Albigeois bị triệt hạ. Vaudois bị triệt hạ. Lollards bị triệt hạ. Hussites bị triệt hạ... Ở Tây Ban Nha, ở Italia, ở vùng Flanders, ở đế chế Áo, tôn giáo Tin Lành bị nhổ tận gốc; và có vẻ như là ở Anh cũng đã như thế, nếu giả sử như Nữ hoàng Mary còn sống hay Nữ hoàng Elizabeth bị chết... Không một người hiểu biết nào có thể hoài nghi về việc Kitô giáo rất có thể đã bị diệt trừ ở đế quốc La Mã"*219*.*

Và phải làm sao nếu người ta phản đối lại điều này rằng, chỉ vì chúng ta đã sai lầm trong quá khứ mà phải kiềm chế không dám tấn công cái ác, khi thấy nó trong hiện tại vì sợ lại sai lầm nữa, như vậy chỉ là hèn nhát mà thôi; hay, nói điều này theo cách khác, rằng ngay cả khi chúng ta không phải là bất khả sai lầm đi nữa, nếu chúng ta ít nhiều vẫn còn đang sống, thì chúng ta phải đưa ra quyết định và hành động, và chúng ta phải làm thật tốt nhất như có thể, theo khả năng của mình, luôn luôn có mạo hiểm bị sai lầm; vì sống luôn có mạo hiểm, và chúng ta có lựa chọn nào khác chăng? Mill đáp lại rằng "Có một sự khác biệt cực kì to lớn trong việc coi một ý kiến là đúng, bởi vì trong mọi cơ hội thử thách nó vẫn không bị bác bỏ, và việc cho nó là chân lí nhằm mục đích để cho nó không bị bài bác"220. Anh quả thực có thể ngăn cấm "kẻ xấu" làm bại hoại xã hội với những quan điểm "sai lầm và có hại"221, nhưng chỉ là khi anh trao cho người ta quyền tự do phủ nhận những gì anh tự gọi là xấu, hay có hại, hay đồi bại, hay sai lầm, như nó là thế; nếu không thì sự tin chắc của anh chỉ đơn

thuần dựa trên giáo điều và không có tính duy lí, và không thể được phân tích hay biến đổi trong ánh sáng của những sự kiện và ý tưởng mới mẻ. Không có tính bất khả sai lầm thì làm sao mà chân lí có thể nổi lên được, nếu không có thảo luận? Không có con đường tiên nghiệm nào dẫn đến điều này; một trải nghiệm mới, một luận cứ mới, về nguyên tắc luôn luôn có thể thay đổi quan điểm của chúng ta, dù nó được duy trì mạnh mẽ thế nào đi nữa. Đóng cửa lại tức là cố ý tự che mắt mình trước sự thật, tự kết tội bản thân mình phạm vào sai lầm không thể sửa chữa.

Mill có một bộ óc thật mạnh mẽ và đầy tinh tế và những luận cứ của ông không bao giờ có thể bỏ qua được. Thế nhưng trong trường hợp này rõ ràng kết luận của ông chỉ đi theo những tiền đề mà ông chưa trình bày rành mạch. Ông là một người theo thường nghiệm luận; tức là ông tin rằng không có chân lí nào được – hay có thể được – thiết lập, ngoại trừ dựa trên bằng chứng quan sát. Những quan sát mới về nguyên tắc có thể đánh đổ một kết luận vốn dựa trên những quan sát trước đó. Ông tin quy tắc này là đúng cho các định luật vật lí, thậm chí cho cả các định luật logic và toán học; vậy [mở rộng ra] được nhiều hơn đến đâu trong lĩnh vực "ý thức hệ" vốn là nơi không có độ xác định khoa học thịnh hành – trong đạo đức học, chính trị học, tôn giáo, lịch sử, toàn bộ lĩnh vực sự nghiệp con người mà ở đó chỉ có xác suất ngự trị; ở đây trừ phi quyền tự do đầy đủ được cho phép có ý kiến và luận cứ, thì chẳng khi nào lại có cái gì được thiết lập một cách

duy lí cả. Thế nhưng những người không đồng ý với ông và tin vào những chân lí trực giác, về nguyên tắc không bị điều chỉnh bởi trải nghiệm, [họ] có thể không quan tâm đến luận cứ này. Mill có thể loại bỏ họ như những kẻ làm ngu dân, giáo điều, phi lí tính. Thế nhưng vẫn cần có điều gì đó hơn là việc xua đuổi đây khinh miệt, nếu như những quan điểm của họ, có lẽ ngày nay đang mạnh mẽ hơn cả thê ki của chính Min nữa, đang cần phải được phản bác một cách duy lí. Lại một lần nữa, có thể đúng là không có quyền tự do đầy đủ để thảo luận thì chân lí không nổi lên được. Nhưng đây có thể mới chỉ là điều kiện cần, mà chưa là đủ, để khám phá được chân lí; chân lí có thể bất chấp mọi nỗ lực của chúng ta, vẫn cứ nằm ở đáy giếng, trong lúc đó nguyên nhân tồi tệ nhất có thể chiến thắng và gây thiệt hại to lớn cho loài người. Liệu có rõ ràng hay không rằng chúng ta phải cho phép những ý kiến biện hộ cho, ví dụ như lòng căm hận chủng tộc được hoàn toàn tự do, bởi Milton đã nói rằng "dù cho mọi cơn gió các học thuyết được thả cho thổi trên trái đất... trong một cuộc đụng độ tự do và công khai, liệu có bao giờ có ai đã thấy Chân lí đưa đến cái tồi tệ hơn chăng?"222. Những phán xét này thật dũng cảm và lạc quan, thế nhưng bằng chứng thường nghiệm cho những phán xét ấy hiện nay đang tốt đẹp ra sao? Phải chăng những kẻ mị dân và bọn dối trá, lũ vô lại và bọn cuồng tín mù quáng ở trong những xã hội tự do, đều bị chặn lại kịp thời và cuối cùng đều bị bác bỏ? Cái giá phải trả cho ân huệ lớn của tự do thảo luận cao đến chừng nào thì là đúng? Một cái giá rất cao, chắc chắn rồi; nhưng vô giới hạn chăng? Và nếu không

phải vậy, thì ai sẽ nói cho biết sự hi sinh nào là quá lớn hay là không? Mill tiếp tục nói rằng một ý kiến bị tin là sai vẫn có thể đúng một phần; vì không có chân lí tuyệt đối, chỉ có những con đường khác nhau hướng tới nó; dập đi một lời có vẻ trá ngụy có thể cũng dập đi cả những gì là đúng trong đó, gây mất mát cho nhân loại. Luận cứ này, lại một lần nữa, không nói với những người tin rằng chân lí tuyệt đối là có thể khám phá được một lần cho mãi mãi, dù là bằng luận cứ siêu hình hay thần học, hay bằng một thấu hiểu trực tiếp nào đó, hay bằng việc sống theo một kiểu cách nhất định, hay như những người hướng dẫn chính Mill đã tin là bằng các phương pháp khoa học hay thường nghiệm.

Luận cứ của ông là khả tín chỉ khi dựa trên giả định mà ông đã biết hay không biết, thật quá hiển nhiên là Mill đã giả định rằng tri thức của con người về nguyên tắc không bao giờ là trọn vẹn, và luôn có thể sai lầm; rằng không có một chân lí đơn nhất, rõ ràng một cách phổ quát; rằng mỗi người, mỗi dân tộc, mỗi nền văn minh có thể đi theo con đường riêng hướng tới mục tiêu riêng, không nhất thiết là hòa hợp với những mục tiêu của những đối tượng khác; rằng con người bị biến cải, và những chân lí mà họ tin vào cũng biến cải, do những trải nghiệm mới và những hành động của chính họ – điều mà ông gọi là "những thí nghiệm về cách sống"223 cho nên hệ quả là sự tin chắc, chung cho những người đi theo Aristotle và khá nhiều các nhà kinh viện Kitô giáo cũng như những nhà duy vật vô thần, tin chắc rằng có một bản chất nền

tảng của con người, cùng giống như nhau, vào mọi thời gian và ở mọi nơi, ở trong mọi người – một thực chất tính tại, không thay đổi ở bên dưới những biểu hiện bề ngoài luôn biến đổi, với những nhu cầu bền lâu được sai khiến bởi một mục tiêu đơn nhất có thể khám phá được, hoặc là bởi một khuôn mẫu của những mục tiêu, cùng một thứ cho cả loài người – [sự tin chắc ấy] là sai lầm; và cái ý niệm gắn liền với sự tin chắc ấy cũng sai lầm như thế, ấy là ý niệm về một học thuyết chân lí đơn nhất cứu rỗi tất cả mọi người ở bất cứ nơi nào, chứa đựng trong định luật tự nhiên, hay trong mạc khải về một cuốn sách thiêng, hay trong sự thấu hiểu của một con người thiên tài, hay trong sự minh triết tự nhiên của những người bình thường, hay trong những tính toán của một giới tinh hoa các nhà khoa học Công lợi chủ nghĩa được dựng lên cai trị loài người.

Mill – khá dũng cảm trong tư cách một người tự cho là theo chủ nghĩa Công lợi – quan sát thấy rằng, các khoa học nhân văn (tức là khoa học xã hội) là quá lộn xộn và bất xác định, nên không thể được gọi một cách đúng đắn là khoa học. Trong những khoa học này không có các khái quát hợp thức, không có các định luật, và do đó không có các tiên đoán hay các quy tắc hành động được diễn dịch một cách đúng đắn từ các định luật này. Ông đã tôn vinh kí ức của cha ông, mà toàn bộ triết học của người đều dựa trên giả định đôi lập lại; ông kính trọng Auguste Comte và trợ cấp cho Herbert Spencer, cả hai người này đều đã tuyên bố đặt nền tảng cho chính cái

khoa học về xã hội như thế. Nhưng giả thiết của chính ông được phát biểu chưa hoàn toàn rõ ràng lại mâu thuẫn với ý kiến ấy. Mill tin tưởng rằng con người mang tính tự phát, rằng con người có tự do lựa chọn, rằng con người tự nhào nặn nên tinh cách của mình, rằng do kết quả của tác động qua lại của con người với tự nhiên và với những người khác mà một thứ gì đó mới mẻ liên tục xuất hiện, và rằng cái mới mẻ ấy đúng là thứ đặc trưng nhất và nhân bản nhất của con người. Bởi toàn bộ quan điểm của Mill về bản chất con người hóa ra không dựa trên ý niệm về sự lặp đi lặp lại của một khuôn mẫu đồng nhất, mà dựa trên tri giác của ông về đời sống con người như một đối tượng mãi mãi bất toàn, tự biến cải và làm mới mình, lời nói của ông hiện nay vẫn đầy sống động và thích hợp cho các vấn đề của chính chúng ta; trong khi đó các công trình của James Mill, của Buckle, của Comte và của Spencer, còn lại như xác con tàu cũ khổng lồ, phần nào đã bị lãng quên ở con sông tư duy thế kỉ 19. Ông không đòi hỏi hay tiên đoán những điều kiện lí tưởng cho một lời giải chung cuộc các vấn đề nhân bản hay là cho việc đạt được một thỏa thuận phổ quát về mọi vấn đề cốt yếu. Ông cho rằng tính chung cuộc là bất khả dĩ, và hàm ý rằng điều đó cũng là không đáng mong muốn. Ông không chứng minh điều này. Chặt chẽ trong luận cứ không phải là tài năng của ông. Nhưng chính niềm tin ấy làm xói mòn những nền tảng mà Helvétius, Bentham và James Mill đã xây dựng các học thuyết của họ trên đó – một hệ thống mà ông chưa bao giờ bác bỏ một cách hình

thức – điều này khiến cho trường hợp của ông vừa khả tín lại vừa nhân bản.

Những luận cứ còn lại của ông lại còn yếu hơn nữa. Ông nói rằng chân lí nếu không được phản bác thì có khả năng bị suy thoái thành giáo điều hay định kiến; người ta có thể sẽ không cảm nhận được nó như một chân lí sống động; đối lập là cần thiết để giữ cho chân lí được sống động. "Đến khi không còn kẻ địch trên chiến trường thì cả sư phụ lẫn đệ tử đều ngủ quên trên cương vị của mình", bị chiến thắng bởi "giấc ngủ quên thật say của một ý kiến đã quyết"224. Mill đã tin vào điều này thật sâu sắc đến nỗi ông tuyên bố rằng nếu không có những người bất đồng ý kiến thực sự, thì chúng ta phải có nghĩa vụ tạo ra những luận cứ chống lại chính mình, đặng giữ cho chúng ta ở trạng thái sung sức về trí tuệ. Điều này giống hệt luận cứ của Hegel xem chiến tranh là cốt làm cho xã hội con người khỏi bị trì trệ. Nếu giả sử chân lí về sự nghiệp của con người về nguyên tắc có thể được chứng minh giống như là trong số học chẳng hạn, thì việc tạo ra những đề nghị trá ngụy để rồi đánh đổ chúng, nhằm duy trì sự hiểu biết của chúng ta, [việc ấy] chắc chẳng cần thiết. Có vẻ như điều mà Mill thực ra muốn đề nghị, ấy là sự đa dạng các ý kiến vì chính bản thân chúng. Ông phát biểu về sự cần thiết của "cơ hội công bằng cho mọi phía của chân lí"225 – một câu nói khó mà được sử dụng, nếu người ta tin vào những chân lí đơn giản và toàn vẹn giống như những người theo chủ nghĩa Công lợi sơ kì đã tin; và ông đã sử dụng những luận cứ tồi tệ để che

đậy cho thái độ hoài nghi ấy, có lẽ để che đậy cả với chính bản thân ông nữa. “Trong tình trạng không hoàn hảo của trí tuệ con người”, ông nói, “thì sự đa dạng ý kiến là phục vụ cho lợi ích của chân lí”226. Và ông hỏi liệu chúng ta có “sẵn lòng chấp nhận logic của những kẻ truy hại tôn giáo rằng chúng ta có thể truy hại những người khác vì chúng ta có lẽ phải, còn họ không được truy hại chúng ta vì họ trái lẽ”227. Những người Thiên Chúa giáo, những người Tin Lành, những người Do Thái, những người Hồi giáo, tất cả đều đã biện minh cho việc truy hại bởi luận cứ này vào thời của họ; và trong những tiền đề của họ có thể chẳng có gì là sai với điều này.

Mill bác bỏ chính những tiền đề này, và tôi thấy hình như ông bác bỏ không phải như kết quả của một chuỗi lập luận, mà vì ông tin rằng – ngay cả khi ông không bao giờ thừa nhận điều này thật rõ ràng, như tôi được biết – không hề có những chân lí chung cuộc không thể bị hiệu chỉnh bởi trải nghiệm, ít nhất cũng trong phạm vi nay được gọi là ý thức hệ – tức là về giá trị phán xét và về nhân sinh quan cũng như thái độ đối với cuộc sống. Dù sao thì trong khuôn khổ ấy của ý tưởng và giá trị, bất chấp mọi nhấn mạnh lên giá trị của “những thí nghiệm về cách sống” và những gì chúng có thể phát hiện được, Mill sẵn sàng đặt cược rất lớn cho chân lí về những tin chắc của ông vào những gì ông cho là những lợi ích sâu sắc nhất và bền lâu nhất của con người. Mặc dù những lí lẽ của ông được rút ra từ trải nghiệm chứ không phải từ một tri thức tiên nghiệm, bản thân những kiến nghị rất giống với những kiến

nghị được bảo vệ trên cơ sở siêu hình bởi những người ủng hộ truyền thống cho học thuyết về quyền tự nhiên của con người. Mill tin tưởng vào tự do, tức là, sự giới hạn vững chắc đối với quyền ép buộc, vì ông chắc rằng con người không thể phát triển và hưng thịnh cũng như trở thành đầy đủ nhân bản, nếu không được để cho tự do thoát khỏi sự can thiệp bởi những người khác trong phạm vi một không gian tối thiểu của đời sống con người, mà ông xem như – hay mong ước tạo thành – [không gian] bất khả xâm phạm. Đó là quan điểm của ông về con người là gì, và như thế là về những nhu cầu cơ bản về đạo đức và trí tuệ của con người, và ông đã diễn đạt những kết luận của mình trong những châm ngôn nổi tiếng, theo đó thì "cá nhân không phải giải trình trước xã hội về những hành vi trong mức độ chúng không liên quan đến quyền lợi của một ai ngoài bản thân anh ta"228, và "quyền lực có thể được thực thi chính đáng đối với bất cứ thành viên nào của một cộng đồng văn minh chống lại ý chí của anh ta, chỉ khi nó nhằm mục tiêu ngăn chặn tổn hại cho những người khác. Điều tốt lành cho chính anh ta, dù là thể chất hay tinh thần, không phải là một bảo đảm đầy đủ. Anh ta không thể bị cưỡng ép một cách hợp pháp phải làm hay phải nhẫn nhịn điều gì… với lí do theo ý kiến của những người khác thì làm như thế là khôn ngoan hay thậm chí là đúng đắn"229. Đây là lời rao giảng đức tin của Mill, và cũng là cơ sở tối hậu cho chủ nghĩa tự do chính trị, và do đó cũng là mục tiêu thích hợp cho sự công kích – cả trên bình diện tâm lí và đạo đức (cũng như xã hội) – của những đối thủ của nó trong lúc Mill còn sống cũng

như sau khi ông chết. Carlyle phản ứng với sự giận dữ đặc trưng trong một bức thư cho người anh/em Alexander: "Cứ tựa như là tội lỗi khi kiểm soát, hay ép buộc theo một phương pháp tốt hơn, con người dù sao cũng là đồ con lợn... *ôi Thượng Đế, xin người hãy nhìn xuống từ thiên đường! (Ach Gott im Himmel!)*"230

Sự phê phán hòa nhã hơn và duy lí hơn đã không thất bại trong việc chỉ ra rằng, những ranh giới giữa các khu vực riêng tư và công cộng thật khó mà vạch ra được; rằng bất cứ điều gì con người làm, về nguyên tắc đều ngăn trở những người khác; rằng không một ai là hòn đảo cả; rằng những phương diện xã hội và cá nhân của con người trên thực hành thường không thể gỡ ra khỏi nhau. Mill được bảo rằng, khi người ta theo những hình thức thờ phụng mà những người khác khăng khăng xem chúng không đơn thuần như "đáng ghê tởm" tự thân, mà còn là sự tấn công vào họ hay vào Thượng Đế của họ, thì họ có thể là phi lí tính và tin mù quáng, nhưng không nhất thiết là đang dối trá; và khi ông hỏi một cách khoa trương tại sao những người Hồi giáo lại không cấm ăn thịt lợn với bất kì ai, vì họ thực sự ghét chuyện này, lời đáp dựa trên những tiền đề Công lợi chủ nghĩa là không hiển nhiên tự thân chút nào. Có thể phản bác lại rằng không có lí do tiên nghiệm nào để giả định rằng trong một thế giới hoàn toàn xã hội hóa, mà ở đó cuộc sống riêng tư và tự do cá nhân bị quy giảm tới điểm không còn gì hết, thì phần đông người ta hẳn sẽ không hạnh phúc hơn – nếu đó là mục tiêu so với ở trong trật tự cá

nhân luận của Mill; và rằng chuyện có là như vậy hay không là vấn đề kiểm tra thực nghiệm. Mill luôn luôn phản đối chống lại sự kiện là những quy tắc xã hội và pháp luật rất thường hay được xác định bởi "những cái yêu ghét của xã hội"231, và ông đã chỉ ra thật đúng rằng những quy tắc ấy thường là phi lí tính và dựa trên sự ngu dốt. Nhưng nếu gây tổn hại cho những người khác là điều ông quan tâm nhất (như ông rao giảng), thì sự kiện thực tế nói lên rằng sự kháng cự của họ trước niềm tin này hay niềm tin kia là theo bản năng, hay theo trực giác, hay là không dựa trên cơ sở lí tính, [sự kiện đó] cũng không làm cho họ ít đau đớn hơn và trong mức độ ấy [điều này] đang gây tổn hại cho họ. Tại sao những người có lí tính lại được quyền thỏa mãn những cứu cánh của họ nhiều hơn là những người phi lí tính? Tại sao lại không phải là những người phi lí tính, nếu như hạnh phúc lớn nhất của số người đông nhất (và số người đông nhất hiếm khi nào là có lí tính) là mục đích hành động duy nhất được biện minh? Chỉ có một nhà tâm lí học thật giỏi mới có thể nói cho chúng ta biết điều gì khiến cho một xã hội nhất định được hạnh phúc nhất. Nếu như hạnh phúc là tiêu chí duy nhất, thì sự hi sinh con người, hay thiêu đốt các mụ phù thủy vào những thời buổi mà những thực hành như thế gây cảm xúc rất mạnh cho công chúng, chắc chắn đã đóng góp cho hanh phúc của số đông vào thời của họ. Nếu không có tiêu chí đạo đức nào khác, thì câu hỏi liệu có tạo nên một cân bằng cao hơn cho hạnh phúc bằng sự tàn sát những bà già vô tội (cùng với sự ngu dốt và định kiến đã khiến cho chuyện này có thể được chấp nhận),

hay là bằng sự gia tăng tri thức và tính duy lí để chấm dứt những hành động đáng căm ghét như thế, nhưng lại đánh cắp mất của người ta những ảo giác an ủi, [câu hỏi ấy] tất sẽ được trả lời bằng tính toán thực tế đơn thuần.

Mill đã không hề chú ý đến những xem xét như thế: những xem xét chống lại gay gắt hơn hết đối với tất cả những gì ông cảm nhận và tin vào. Ở trung tâm tư duy và cảm xúc của Mill không phải là chủ nghĩa Công lợi của ông, cũng không phải mối quan tâm về khai sáng, cũng không phải về chuyện phân chia khu vực riêng tư khỏi khu vực công cộng – vì bản thân ông đôi khi cũng thừa nhận rằng Nhà nước có thể xâm phạm vào khu vực riêng tư nhằm xúc tiến giáo dục, vệ sinh, hay an ninh xã hội, hay công bằng – nhưng là niềm tin đầy cảm xúc của ông cho rằng con người được tạo nên như con người bởi khả năng lựa chọn của nó – lựa chọn ác và thiện như nhau. Tính khả dĩ sai lầm, quyền được sai lầm, như là một hệ luận của khả năng tự cải tiến; sự nghi kị đối với tính cân đối và tính chung cuộc xem chúng như kẻ thù của tự do – ấy là những nguyên lí mà Mill không bao giờ từ bỏ. Ông ý thức một cách sâu sắc về tính đa diện của chân lí và tính phức tạp bất khả quy giản của đời sống, vốn loại trừ chính khả năng của bất cứ lời giải đơn giản nào, hay ý tưởng về một câu trả lời chung cuộc cho bất cứ vấn đề cụ thể nào. Hết sức táo bạo và không nhìn lại tính khắt khe nghiêm ngặt về trí tuệ mà ông được nuôi dạy trong đó, ông thuyết giảng sự cần thiết phải hiểu được và thu được sự rọi sáng từ những học thuyết vốn là bất

tương thích với nhau – như những học thuyết của Coleridge và Bentham chẳng hạn; ông đã giải thích trong tự truyện của mình và trong những tiểu luận của mình về hai cây viết này, sự cần thiết thấu hiểu và học hỏi ở cả hai người.

III

Kant đã có lần nhận xét rằng "Từ cây gỗ cong queo của loài người, chẳng bao giờ có vật gì thẳng thớm được làm ra cả"232. Mill tin vào điều này thật sâu sắc. Niềm tin này, cũng như sự khước từ tin vào những mô hình đơn giản hầu như theo kiểu Hegel và những công thức bị cắt rời và khô cứng để bao hàm cho những tình huống đầy phức tạp, mâu thuẫn và biến đổi, đã khiến cho ông là người rất lưỡng lự và bất xác định trong tư cách thành viên tham gia các tổ chức đảng phái và cương lĩnh. Bất chấp sự tuyên truyền của cha ông, bất chấp niềm tin đầy cảm xúc của Harriet Taylor vào một giải quyết tối hậu cho tất cả những điều xấu xa về xã hội bằng một thay đổi định chế thật to lớn nào đó (trong trường hợp của bà là chủ nghĩa xã hội), ông đã không thể dựa vào ý niệm về một mục tiêu chung cuộc có thể nhận ra được một cách rõ ràng, bởi ông đã thấy rằng người ta khác biệt nhau và tiến triển, không phải đơn thuần như kết quả của những nguyên nhân tự nhiên, mà còn là do những gì họ đã làm cho

chính mình để thay đổi tính cách của chính mình, đôi khi không theo những cách thức có chủ ý. Chỉ riêng điều này đã khiến cho hành xử của họ là không thể đoán trước và hoàn trả lại các định luật hay các lí thuyết, dù là những thứ đó được lấy cảm hứng bởi những tương đồng với cơ học hay với sinh học, dù sao cũng không có khả năng bao gồm được tính phức tạp và những tính chất thuộc phẩm tính ngay cả của một tính cách cá nhân, dù chỉ thuộc về một nhóm người thôi. Cho nên việc áp đặt một cấu trúc bất kì nào như thế lên một xã hội sinh động là buộc phải "làm cho còi cọc", "gây tàn tật", "gò bó", "làm cho khô héo" những khả năng của con người, Mill sử dụng những từ ngữ cảnh báo ưa thích của ông.233

Sự gián đoạn lớn nhất của ông với cha ông bị gây ra bởi chính sự tin chắc này: bởi niềm tin của ông (mà ông chưa bao giờ thú nhận) cho rằng mỗi tình trạng khó xử đặc thù đòi hỏi cách đối xử riêng; rằng áp dụng phán xét đúng đắn trong chữa trị một căn bệnh xã hội thì ít nhất cũng phải biết tối đa về các đi ih luật giải phẫu hay dược lí học. Ông là nhà thường nghiệm luận người Anh, và không phải là nhà duy lí người Pháp hay nhà siêu hình học người Đức, [ông] mẫn cảm với cuộc chơi ngắn hạn về các tình huống, các khác biệt của "khí hậu"234, cũng như bản chất cá nhân của mỗi trường hợp, còn như Helvétius hay Saint-Simon hay Fichte quan tâm đến *những đường nét lớn* (grandes lignes) của sự phát triển, thì lại không như vậy. Cho nên mối lo lắng ngày càng gia tăng của ông cũng lớn như [mối lo lắng của] Tocqueville và lớn hơn của

Montesquieu, ấy là làm sao gìn giữ được tính đa dạng, giữ cánh cửa để ngỏ cho sự thay đổi, kháng cự lại những nguy cơ của áp lực xã hội; và trên hết cả lòng căm ghét của ông đối với tính bầy đàn của con người sủa vang lên chống lại một nạn nhân là người bất đồng ý kiến hay người theo dị giáo mà ông muốn bảo hộ vì họ là như vậy. Toàn bộ gánh nặng lời buộc tội của ông chống lại những người tiến bộ (ông hàm ý những người theo chủ nghĩa Công lợi và có lẽ cả những người theo chủ nghĩa xã hội), ấy là thường họ không làm chuyện gì khác hơn là cố thay đổi dư luận xã hội nhằm khiến cho nó tỏ ý tán thành với sơ đồ này hay sơ đồ kia của cuộc cải cách, thay vì phải tấn công vào bản thân cái nguyên lí tàn độc cho rằng dư luận xã hội "phải là luật lệ cho các cá nhân"235.

Khát vọng về tính đa dạng và tính cá thể vì bản thân chúng, vốn là khát vọng được Mill điều khiển thành thạo, nổi lên dưới nhiều hình thức. Ông nhận xét rằng "bằng cách cho phép mỗi người sống hạnh phúc theo ý họ, loài người được lợi nhiều hơn là bắt họ sống hạnh phúc theo ý những người xung quanh" – một chuyện có vẻ như "đương nhiên", nhưng mặc dù vậy, ông tuyên bố, nó "lại trực tiếp đối lập… với xu thế chung của dư luận và thực tiễn đang tồn tại"236. Những lúc khác ông phát biểu trong những lời lẽ gay gắt hơn. Ông nhận xét rằng áp đặt việc uốn mình theo một "chuẩn mực được phê chuẩn" được gọi là "đừng ham thích cái gì thật mạnh mẽ, đó chính là tập quán thời của ông. Cái tính cách lí tưởng của nó là không có cá tính mang dấu ấn đặc biệt nào hết, bó chặt cho

chết đi, giống như bàn chân của phụ nữ Trung Hoa, bất cứ bộ phận nào của bản chất con người lộ ra xuất chúng và làm cho cá nhân có dấu ấn khác biệt với hình thù tầm thường của nhân chủng"237. Và còn nữa, "Cái vĩ đại của nước Anh bây giờ chỉ toàn là tập thể; chúng ta nhỏ bé về phương diện cá nhân, nên có vẻ như chỉ có khả năng làm việc lớn bởi thói quen phối hợp với nhau, và các hiền nhân quân tử giàu đạo đức và tín ngưỡng của chúng ta hoàn toàn bằng lòng với tình trạng này của đạo đức và tôn giáo. Thế nhưng chính là những người mang dấu ấn khác với dấu ấn này đã từng làm cho nước Anh được như trước đây, và vẫn còn cần những người mang dấu ấn khác biệt để ngăn chặn sự suy thoái của nước Anh"238.

Giọng điệu của phát biểu này, nếu chưa phải nội dung của nó, hẳn đã gây choáng váng cho Bentham; cho nên quả thực nó là tiếng vọng đầy cay đắng của Tocqueville: "Nói một cách tương đối thì bây giờ họ đọc cùng một thứ, nghe cùng một thứ, xem cùng một thứ, đi đến cùng một chỗ, có niềm hi vọng và nỗi e ngại hướng tới cùng một đối tượng, có chung một quyền năng và sự tự do như nhau và chung một thứ phương tiện để khẳng định mình... Mọi sự biến đổi chính trị của thời đại thúc đẩy sự giống nhau vì những biến đổi ấy đều hướng tới nâng đỡ những người lớp dưới vươn lên và kéo các tầng lớp cao xuống thấp. Mỗi sự mở rộng giáo dục đều thúc đẩy sự giống nhau, bởi vì giáo dục đưa mọi người tới cùng một ảnh hưởng chung... Sự cải tiến các phương tiện liên lạc thúc đẩy

sự giống nhau", giống như "uy lực của công luận" cũng làm thế. Có "quá nhiều sức nặng lớn lao của các ảnh hưởng thù địch đối với Cá tính" đến nỗi "Ở thời đại này, chỉ thuần túy một ví dụ không uốn mình theo, chỉ thuần túy một sự khước từ không chịu quỳ gối trước tập quán, bản thân những cái đó đã là một sự phục vụ xã hội"239. Chúng ta đã đi tới tình trạng là những khác biệt đơn thuần, sự kháng cự vì chính bản thân sự kháng cự, sự phản đối như là thế, bây giờ là đủ rồi. Sự uốn mình thích nghi theo và thái độ bất khoan dung Vốn là những cánh quân tấn công và phòng thủ, đối với Mill luôn là đáng ghét và gây kinh hoàng một cách dị thường ở một thời đại tự cho mình là khai sáng; mặc dù vậy ở thời đại này một người có thể bị tống vào tù 21 tháng vì tội vô thần, thẩm phán bị loại bỏ và những người ngoại quốc bị từ chối xử kiện bởi vì họ giữ những niềm tin tôn giáo không được công nhận; tiền công quỹ không chi cho các trường học Hindu hay Hồi giáo vì một "màn phô bày ngu xuẩn"240 được một vị thứ trưởng bộ ngoại giao trình diễn, ông này tuyên bố rằng lòng khoan dung là đáng mong muốn chỉ trong những người theo Kitô giáo, chứ không phải cho bọn người vô tín ngưỡng. Cũng chẳng có gì tốt hơn khi những người thợ sử dụng "cảnh sát đạo đức"241 để ngăn cản một số thành viên trong nghiệp đoàn của họ được trả tiền lương cao hơn do tay nghề giỏi hay công nghệ cao, so với tiền lương trả cho những người thợ không có những đặc tính ấy.

Cách ứng xử như thế thậm chí còn đáng ghê tởm hơn khi nó xen vào những mối quan hệ riêng tư giữa các cá nhân. Ông tuyên bố rằng "những gì mà bất kì ai cũng có thể tự do làm trong những quan hệ tình dục, phải được xem là chuyện không quan trọng và thuần túy riêng tư, không liên quan đến ai khác ngoài bản thân họ"; rằng "bắt mọi người phải chịu trách nhiệm trước nhưng người khác và trước thế giới vì bản thân sự kiện" (ngoại trừ sự kiện có những hậu quả như sinh con, vốn rõ ràng tạo ra những trách nhiệm bắt buộc phải thi hành về mặt xã hội) "rồi sẽ có ngày bị cho là một trong những dị đoan và thói dã man ở thời thơ ấu của loài người"242. Ông cũng cảm thấy như thế đối với việc áp dụng bắt buộc giữ kiêng cữ hay nghi lễ Sabbath, hay bất cứ chuyện gì mà "các thành viên sùng đạo quá lố của xã hội" phải được nói cho biết "hãy tự lo cho công việc của họ"243. Chắc chắn những chuyện ngồi lê đôi mách về mối quan hệ của Mill với Hamet Taylor trước lúc ông cưới bà – mối quan hệ mà Carlyle nhạo báng là thanh khiết (platonic) – đã khiến ông đặc biệt mẫn cảm với hình thức này của truy bức xã hội. Thế nhưng những gì ông muốn nói về điều này là một phần của những niềm tin chắc sâu sắc nhất và bền lâu nhất ở nơi ông.

Mối nghi kị của Mill về nền dân chủ như hình thức cai trị duy nhất công bằng, nhưng về tiềm năng là hình thức cai trị mang tính đàn áp nhiều nhất, [mối nghi kị này] nảy sinh từ cùng những gốc rễ ấy. Ông tự hỏi một cách khó khăn không biết việc tập trung quyền lực và sự phụ thuộc không tránh

khỏi của mỗi người vào mọi người, cũng như "sự giám sát mỗi người bởi mọi người", liệu có kết thúc bằng việc nghiền nát tất cả để biến thành "một thứ đồng phục tẻ nhạt sẵn sàng phục tùng về tư duy, cách thức cư xử và hành động"244 và sản sinh ra "các máy tự động có hình dạng con người"245 và *kẻ hủy diệt tự do* (liberticide)246. Tocqueville đã viết một cách bi quan về những tác động đạo đức và trí tuệ của nền dân chủ ở Mĩ: "Quyền lực như thế không phá hủy", trích dẫn một đoạn ám chỉ đến đoạn trước đó, "nhưng nó ngăn chặn tồn tại... nó đè nén, làm suy yếu, dập tắt và làm u mê một dân tộc"; và biến dân tộc ấy thành "một bầy đàn những con vật rụt rè và siêng năng, mà chính phủ là kẻ chăn dắt chúng"247. Mill có cùng ý kiến. Nhưng thuốc chữa duy nhất cho căn bệnh này, như Tocqueville tự xác nhận (có thể hơi miễn cưỡng), lại là dân chủ nhiều hơn nữa248, là thứ duy nhất một mình nó có thể giáo dục được một số khá đông các cá nhân tính độc lập, sự kháng cự và sức mạnh. Khuynh hướng người ta thích áp đặt những quan điểm của chính mình cho những người khác là rất mạnh, cho nên theo quan điểm của Mill, chi có thiếu quyền lực mới hạn chế được điều này; quyền lực ấy lại đang lớn lên; cho nên nếu những rào cản nhiều hơn nữa không được dựng lên, thì nó sẽ gia tăng, dẫn đến sinh sôi nảy nở "những kẻ uốn mình theo", "những kẻ xu thời"249, những kẻ đạo đức giả được tạo nên bởi việc dập tắt ý kiến250, và cuối cùng là dẫn đến một xã hội mà ở đó tính rụt rè đã giết chết tư duy độc lập, và người ta giới hạn mình trong những chủ đề an toàn.

Nhưng nếu chúng ta tạo ra những rào cản quá cao và lại không can thiệp chút nào vào ý kiến [cá nhân], thì như Burke hay những người đi theo Hegel đã cảnh báo, liệu điều này có kết thúc trong việc làm tan rã kết cấu xã hội, nguyên tử hóa xã hội – thành tình trạng vô chính phủ hay không? Mill đáp lại điều này rằng "sự bất tiện" sinh ra từ "cư xử không phạm vào trách nhiệm cụ thể nào đối vói công chúng, cũng không là những trường hợp cố ý gây thương tổn cho cá nhân nào ngoài bản thân anh ta, … là thuộc loại xã hội có thể chịu đựng được, vì lợi ích to lớn hơn là sự tự do cho con người"251. Điều này cũng chẳng khác gì nói rằng, nếu như xã hội, bất chấp nhu cầu cố kết xã hội, tự mình đã thất bại trong việc giáo dục các công dân của mình thành người văn minh, thì cũng không có quyền trừng phạt họ vì tội chọc giận những người khác, hay vì trở thành những người không thích nghi được với hoàn cảnh, hay không uốn mình theo được chuẩn mực nào đó mà đa số chấp nhận. Plato đã nhìn thấy thật đúng rằng, nếu xuất hiện một xã hội không có bất đồng ý kiến thì các thi sĩ sẽ phải bị tống khứ đi; điều gây kinh hoàng cho những người nổi loạn chống lại chính sách này không hẳn là việc sa thải các thi sĩ truyền bá điều hoang tưởng như họ vốn là thế, mà là sự khao khát nền tảng [ngấm ngầm] ở bên dưới muốn chấm dứt tính đa dạng, sự hoạt động, cá tính bất cứ kiểu gì; một thèm muốn có một khuôn mẫu cố định cho cuộc sống và tư duy, vĩnh cửu, bất biến và đồng phục. Không có quyền phản đối cũng như khả năng phản đối, thì đối với Mill, đó là không có công lí,

không có cứu cánh đáng để theo đuổi. “Nếu toàn nhân loại đều cùng một ý kiến và chỉ một người có ý kiến trái lại, thì khi bắt người đó phải ngậm miệng, nhân loại cũng không được biện minh hơn người đó, khi người đó có quyền lực bắt toàn nhân loại phải ngậm miệng lại”252.

Trong bài giảng ở loạt bài mà tôi đã trích dẫn, R.W. Livingstone, người chắc chắn có cảm tình với Mill, đã buộc tội ông quy cho con người quá nhiều lí tính: lí tưởng một sự tự do không bị cản trở có thể là quyền của những người đã đạt tới sự trưởng thành ở các khả năng của mình, thế nhưng hiện nay, hay ở đa số các thời đại, có được bao nhiêu người đúng với điều này? Chắc là Mill đòi hỏi quá nhiều và quá lạc quan chăng?253 Chắc rằng ở đây có một cảm nhận quan trọng mà Livingstone đã đúng: Mill không phải là nhà tiên tri. Nhiều sự phát triển xã hội đã khiến ông phải đau buồn, nhưng ông đã không có được ý niệm mơ hồ nào về sức mạnh gia tăng của những sức mạnh phi lí tính [sau đó] đã nhào nặn nên lịch sử của thế kỉ 20. Burckhardt và Marx, Pareto và Freud mẫn cảm hơn với những dòng chảy ở sâu hơn trong những thời đại của họ, và đã nhìn thấy được khá sâu hơn vào trong những con suối hành vi cá nhân và xã hội. Thế nhưng tôi không biết được bằng chứng nào cho thấy Mill đã đánh giá quá cao sự khai sáng ở thời đại của ông, hay ông đã cho rằng đa số người ta ở thời đại của ông đã trưởng thành hay có lí tính hay sắp sửa trở thành như vậy. Những gì ông đã nhìn thấy trước mắt mình là cảnh tượng một số người, được văn minh hóa

theo những chuẩn mực bình thường, là những người bị đè nén, hay bị kì thị, hay bị truy bức bởi định kiến, bởi sự ngốc nghếch, bởi "tập thể tầm thường"254; ông đã nhìn thấy những người như thế bị tước đoạt mất những thứ ông xem như những quyền tự nhiên nhất của họ, và ông đã phản đối lại. Ông đã tin rằng tất cả sự tiến bộ của con người, tất cả sự vĩ đại, và đức hạnh và tự do của con người phụ thuộc chủ yếu vào việc giữ gìn bảo vệ những người như thế và dọn sạch những con đường mở ra trước họ. Nhưng ông không muốn họ được bổ nhiệm bởi những người Giám hộ của Plato255. Ông đã cho rằng những người giống như họ có thể được giáo dục nên, và khi họ được giáo dục rồi thì ắt sẽ được cho quyền lựa chọn, và những lựa chọn ấy trong những giới hạn nhất định phải không bị hạn chế hay bị định hướng bởi những người khác. Ông không đơn thuần biện hộ cho giáo dục và quên mất tự do mà những người được giáo dục có quyền được trao cho (như những người cộng sản đã làm thế), hay thúc ép đòi tự do lựa chọn hoàn toàn và quên mất rằng không có giáo dục đầy đủ thì nó sẽ dẫn đến hỗn loạn, và như một phản ứng lại tình trạng này, sẽ có tình trạng nô lệ mới (như những người vô chính phủ làm). Ông đòi hỏi cả hai. Nhưng ông đã không cho rằng quá trình ấy có thể nhanh chóng, hay dễ dàng, hay mang tính phổ quát: về tổng thể ông là người bi quan, và hệ quả là ông đã vừa bảo vệ lại vừa nghi kị nền dân chủ, do vậy mà ông đã bị công kích thật thích đáng, và đến nay vẫn còn bị phê phán gay gắt.

Livingstone quan sát thấy rằng Mill đã ý thức một cách sâu sắc về những hoàn cảnh ở thời đại của ông và không nhìn xa hơn những hoàn cảnh ấy. Tôi cảm thấy đây là một bình luận chính xác. Căn bệnh của nước Anh thời Victoria là chứng bệnh tâm thần sợ chỗ kín đáo (claustrophobia) – đã có một cảm nhận ngạt thơ, và những người tốt đẹp nhất và tài năng nhất của thời kì này, Mill va Carlyle, Nietzsche và Ibsen, những người của cả cánh tả và cánh hữu – đã đòi hỏi có nhiều không khí hơn và nhiều ánh sáng hơn. Chứng loạn than kinh của đám đông thời đại bây giờ là chứng sợ khoảng rộng (agoraphobia); người ta bị kinh hoàng vì sự tan rã và có quá ít định hướng: họ giống như những người thiếu ông chủ của Hobbes trong trạng thái tự nhiên, đòi có được những bức tường để ngăn với đại dương đang nổi cơn thịnh nộ, đòi có trật tự, an ninh, tổ chức, quyền uy minh bạch và khả dĩ được thừa nhận, và bị báo động bởi viễn cảnh có quá nhiều tự do khiến họ bị lạc trong một chân không rộng lớn và không thân thiện, một sa mạc không có lối đi hay cột mốc hay những mục tiêu. Tình cảnh của chúng ta là khác hẳn với tình cảnh của thế kỉ 19 và các vấn đề của chúng ta cũng vậy: khu vực của phi lí tính được thấy là rộng hơn và phức tạp hơn so với bất cứ thứ gì mà Mill đã mộng thấy. Tâm lí học của Mill đã trở nên cổ lỗ và càng cổ lỗ nhiều hơn với mỗi phát minh được tìm thấy. Ông bị phê phán thật đúng vì chú ý quá nhiều đến những trở ngại thuần túy tinh thần cho việc sử dụng tự do được có kết quả – thiếu ánh sáng đạo đức và trí tuệ – và chú ý quá ít (dù

không đến nỗi quá ít như những kẻ gièm pha xác nhận) đến tình trạng nghèo khó, bệnh tật và những nguyên nhân của chúng, cũng như đến những cội nguồn chung và tương tác của cả hai thứ; và tập trung quá hẹp vào tự do tư tưởng và thể hiện. Tất cả những điều này đều đúng. Nhưng với tất cả tri thức mới mẻ của chúng ta về kĩ thuật và tâm lí học, cũng như với những sức mạnh mới thật to lớn, chúng ta đã tìm thấy được những lời giải nào, ngoài "đơn thuốc" cổ đại được biện hộ bởi những người sáng lập chủ nghĩa nhân văn – Erasmus va Spinoza, Locke và Montesquieu, Lessing và Diderot – lí trí, giáo dục, tri thức về bản thân, trách nhiệm; trên hết cả là tri thức về bản thân? Có niềm hi vọng nào khác cho những con người, hay liệu có bao giờ có được chăng?

IV

Lí tưởng của Mill không phải là độc đáo. Đó là một mưu đồ tổng hợp chủ nghĩa duy lí và chủ nghĩa lãng mạn: mục đích của Goethe và Wilhelm Humboldt; một tính cách tự định hướng phong phú, tự phát, đa diện, vô úy, tự do mà vẫn duy lí. Mill nhận xét rằng những người châu Âu chịu ơn nhiều với "tính đa dạng của những nẻo đường"256. Từ những khác biệt và bất đồng toàn diện đã nảy sinh thái độ khoan dung, tính đa dạng và nhân bản. Trong một cơn bùng

nổ đột ngột của cảm giác chống cào bằng, ông ca ngợi thời Trung cổ bởi người thời đó có tính cá nhân hơn và chịu trách nhiệm nhiều hơn: người ta đã chết vì lí tưởng, và phụ nữ bình đẳng với đàn ông. Ông dẫn ra Michelet với sự tán đồng: "Thời Trung cổ tội nghiệp, chế độ Giáo hoàng của nó, phong cách hiệp sĩ của nó, tính phong kiến của nó, nó bị diệt vong dưới những cánh tay nào? Dưới cánh tay của những tên chưởng lí, phá sản lừa đảo, làm bạc giả"257. Đây là ngôn ngữ không phải của một người cấp tiến về triết học, mà là của Burke, hay Carlyle, hay Chesterton258. Trong xúc cảm mãnh liệt đối với phong cách và kết cấu của cuộc sống, Mill đã quên mất danh sách những người tuẫn đạo của ông, ông đã quên mất những lời dạy của cha ông, của Bentham, hay Condorcet. Ông chỉ nhớ Coleridge, chỉ nhớ đến những nỗi kinh hoàng của xã hội trung lưu đang cào bằng – giáo đoàn màu xám uốn mình theo thời, thờ phụng cái nguyên lí xấu xa: "nào là quyền xã hội tuyệt đối của mỗi cá nhân, nào là mỗi cá nhân khác phải hành động đúng theo bổn phận về mọi phương diện"259, hay còn tệ hơn nữa là "cho rằng nghĩa vụ của một người là làm cho người khác phải theo tôn giáo" vì "Thượng Đế không những căm ghét hành vi của kẻ ngoại đạo, mà còn không cho chúng ta là vô tội nếu chúng ta để cho kẻ đó được yên ổn260. Đó là những khẩu hiệu lỗi thời của nước Anh thời Victoria, và nếu như đấy là ý niệm về công bằng xã hội thì thà chết đi còn hơn. Trong một thời điểm tương tự sớm hơn, do phẫn nộ gay gắt với những lời bào chữa tự cho là phải về việc bóc lột người nghèo, Mill đã bày tỏ niềm phấn khởi về cách mạng và sự tàn

sát, bởi vì công lí còn quý giá hơn mạng sống261. Ông đã 25 tuổi khi viết những lời này. Một phần tư thế kỉ sau đó ông tuyên bố rằng một nền văn minh mà không có được sức mạnh nội tại để kháng cự lại sự dã man, thì tốt hơn là nó nên chịu thua đi 262 Điều này có thể không phải là tiếng nói của Kant, nhưng nó không phải là tiếng nói của chủ nglũa Công lợi; đúng hơn phải là của Rousseau và Mazzini.

Nhưng Mill ít khi tiếp tục trong giọng điệu ấy. Lời giải của ông không phải là cách mạng. Nếu như phải làm cho đời sống con người có thể khoan dung được, thì thông tin phải được tập trung và quyền lực phải phân tán. Nếu mỗi người đều biết được nhiều như có thể và không có quá nhiều quyền lực, thì khi đó chúng ta vẫn có thể tránh được một Nhà nước "làm cho người của mình bị còi cọc đi"263, một Nhà nước mà ở đó "sự cai trị tuyệt đối của người đứng đầu ban điều hành đối với một giáo đoàn của những cá nhân bị cô lập, tất cả đều bình đẳng, nhưng là những tên nô lệ"264; "với những con người nhỏ bé thì chẳng có thể làm được việc gì lớn lao"265. Có một mối nguy hiểm kinh khủng trong các tín điều và các hình thức của cuộc sống "gò bó", "làm cho còi cọc", "làm cho nhỏ bé" con người266. Ý thức nhạy bén thời đại hiện nay về tác động làm mất tính người của văn hóa đại chúng, về sự hủy hoại những mục đích chân chính, cả trên bình diện cá nhân lẫn xã hội, bằng cách đối xử với con người như những tạo vật phi lí tính có thể bị lừa dối và nhào nặn, bằng phương tiện truyền thông đại chúng của quảng cáo và thông tin liên lạc – và làm

tha hóa “xa lạ” hẳn với những mục đích cơ bản của con người bằng cách bỏ mặc họ phơi bày ra cho cuộc chơi của những sức mạnh tự nhiên tương tác với sự ngu dốt, xấu xa, ngờ nghệch, truyền thuyết, và trên hết cả là sự tự lừa dối mình và sự đui mù được biến thành tập quán – tất cả những thứ ấy đã được Mill, cũng như Ruskin hay William Morris267, cảm nhận thật sâu sắc và đầy đau đớn. Trong chuyện này Mill khác họ chỉ ở nhận thức sáng tỏ hơn về thế lưỡng nan được tạo nên bởi những nhu cầu đồng thời về tự thể hiện cá nhân và về tính cộng đồng nhân bản. Tiểu luận về tự do được sáng tác chính là cho chủ đề này. “E rằng”, Mill u buồn nói thêm rằng “những lời dạy” của tiểu luận “vẫn sẽ còn giữ được giá trị của nó trong một thời gian dài”268.

Bertrand Russell – người con đỡ đầu của Mill – có lần đã nhận xét rằng những niềm tin chắc của các triết gia hiếm khi nào lại chứa đựng ở trong các luận cứ mang tính hình thức của họ; những niềm tin cơ bản, những quan điểm bao quát về cuộc sống giống như những pháo đài phải được bảo vệ chống lại kẻ thù269. Các triết gia triển khai sức mạnh trí tuệ của họ trong những luận cứ chống lại những phản bác có thực hay khả dĩ đối với học thuyết của họ, và mặc dù những lí lẽ họ tìm được, và logic họ sử dụng, có thể là phức tạp, tài tình và khủng khiếp, nhưng chúng chỉ là các vũ khí phòng thủ; bản thân cái pháo đài bên trong – cái nhìn về cuộc đời mà vì nó cuộc chiến tranh được tiến hành – thông thường hóa ra sẽ thật tương đối đơn giản và không quá rối rắm. Cuộc bảo vệ

lập trường của Mill trong tiểu luận bàn về tự do không phải là có phẩm chất cao lắm, như vẫn thường được chỉ ra: khá nhiều các luận cứ của ông có thể hóa ra lại chống lại chính ông; chắc chẳng có luận cứ nào là xác chứng, hay thuộc loại có thể thuyết phục được một đối thủ kiên quyết hay không có thiện cảm. Từ cái ngày của James Stephen, mà cuộc công kích hùng mạnh của ông ta vào lập trường của Mill bắt đầu vào năm qua đời của Mill, cho đến những người bảo thủ và các nhà xã hội chủ nghĩa và những người độc đoán và các nhà toàn trị thời nay, những người phê phán Mill nhìn chung là vượt quá con số những người bảo vệ ông. Mặc dù vậy, cái pháo đài bên trong – luận đề trung tâm – đã đứng vững trước thử thách. Có thể phải thêm chi tiết hay nâng cao phẩm chất, nhưng nó vẫn sang tỏ nhất, chân thành nhất, sự bày tỏ đầy thuyết phục và gây xúc động về quan điểm của những ai khao khát một xã hội mở ngỏ và khoan dung. Lí do cho điều này không chỉ đơn thuần là tính trung thực của trí óc Mill, hay sức quyến rũ về đạo đức và trí tuệ ở văn chương của ông, mà là ở việc ông nói lên điều gì đó chân lí và quan trọng về một số đặc trưng và khát vọng cơ bản nhất của con người.

Mill không chỉ đơn thuần phát biểu một chuỗi các đề nghị (mỗi một đề nghị xét tự thân nó, đáng ngờ về tính khả tín) gắn bó với nhau bởi những mối liên kết như ông có thể cung cấp. Ông cảm nhận được điều gì đó thật sâu sắc và cốt yếu về tác động hủy hoại của những nỗ lực thành công nhất của con người trong việc tự cải tiến ở xã hội hiện đại; về những hậu

quả không chủ tâm của nền dân chủ hiện đại, cũng như tính trá ngụy và những nguy cơ thực hành của các lí thuyết mà một số hậu quả tồi tệ nhất trong những hậu quả ấy đã được các lí thuyết ấy bảo vệ (và vẫn còn đang được bảo vệ). Điều này giải thích vì sao, bất chấp sự yếu ớt của luận cứ, những mục đích không chắc chắn, những ví dụ lỗi thời, sờ mó cô gia sư đang sắp thôi việc như Disraeli đã nhận xét thật hiểm ác, bất chấp việc thiếu hoàn toàn sự dũng cảm của ý niệm mà chỉ những thiên tài độc đáo mới có được, tiểu luận của ông đã giáo dục cả một thế hệ của ông và [đến nay] vẫn còn gây tranh cãi. Những đề nghị trọng tâm của Mill không phải là những chân lí muôn thuở, chúng không hiển nhiên tự thân chút nào. Chúng là những lời phát biểu về một lập trường đã bị kháng cự lại và bị bác bỏ bởi những hậu duệ hiện đại của những người đương thời lỗi lạc nhất của ông, Marx, Carlyle, Dostoevsky, Newman270, Comte, và những đề nghị trọng tâm ấy vẫn còn bị tấn công, bởi chúng vẫn còn mang tính đương đại. *Bàn về tự do* đề cập những chuyện có thật và gây lo lắng vào thời đó; những nguyên lí cũng như những kết luận của nó là sống động một phần vì chúng nảy sinh từ các cuộc khủng hoảng đạo đức gay gắt trong cuộc sống con người, và sau nữa là [nảy sinh] từ một cuộc sống phục vụ cho những sự nghiệp cụ thể cũng như đưa ra những quyết định thực sự – và do đó đôi khi thật nguy hiểm. Mill nhìn vào những vấn đề gây bối rối trực tiếp cho ông, chứ không phải thông qua những cảnh tượng được cung cấp bởi một học thuyết chính thống nào. Cuộc nổi loạn của ông chống lại sự giáo dục của cha ông, lời

thú nhận dũng cảm của ông về những giá trị của Coleridge và của các nhà văn lãng mạn, đó là hành vi giải phóng hạ gục những cảnh tượng ấy. Cũng từ những chân lí-một nửa ấy, ông đã tự giải phóng cho mình và trở thành một nhà tư tưởng trong tư cách của riêng mình. Vì lí do này, trong khi Spencer và Comte, Taine và Buckle, thậm chí cả Carlyle và Ruskin nữa - những nhân vật được biết đến rộng rãi trong thế hệ của họ - đã lùi xuống nhanh chóng và biến thành (hay bị nuốt mất bởi) những cái bóng của quá khứ, thì bản thân Mill vẫn còn rất thực tại.

Một trong những triệu chứng của loại phẩm chất xác tín xoay tròn ba chiều này, ấy là chúng ta cảm thấy chắc chắn rằng chúng ta có thể nói ông ấy hẳn sẽ đứng vào đâu trong những chuyện hiện nay của chúng ta. Liệu ai có thể nghi ngờ ông giữ lập trường nào trong vụ Dreyfus, hay trong cuộc chiến tranh Boer271, hay chủ nghĩa Phát xít, hay chủ nghĩa Cộng sản? Hay về chuyện Munich, hay kênh Suez, hay Budapest, hay chủ nghĩa phân biệt màu da, hay chủ nghĩa thực dân, hay bản báo cáo của Wolfenden272? Liệu chúng ta có thể cũng chắc chắn như vậy đối với những nhà thuyết giảng đạo đức khác nổi tiếng thời Victoria? Carlyle hay Ruskin hay Dickens? Hay thậm chí là Kingsley hay Wilberforce273 hay Newman chăng? Chắc chắn rằng bằng chứng nào đó của tính ổn định lâu dài trong những vấn đề mà Mill đã xử lí, cũng như mức độ thấu hiểu của ông về những vấn đề ấy, [bằng chứng cũng như mức độ thấu hiểu ấy] là độc nhất.

V

Mill thường được miêu tả như là một thầy giáo công chính có tâm hồn cao thượng thời Victoria, đáng tôn kính, mẫn cảm, nhân đạo, nhưng "chừng mực, ưa chỉ trích và buồn bã"274; một gã ngốc nghếch gì đó, một kẻ ra vẻ ta đây đạo đức gì đó, một con người tốt và cao quý, nhưng u ám, trịnh họng dạy đời và khô khan; một bức tượng bằng sáp trong những bức tượng bằng sáp khác ở vào một thời đại nay đã chết, [một bức tượng] đã ra đi và cứng đơ cùng với những hình nộm như thế. Tự truyện của ông – một trong những tâm sự cảm động nhất về một đời người – đã thay đổi ấn tượng đó. Mill chắc chắn là một trí thức, ông ý thức rõ và không ngượng ngùng về chuyện này. Ông đã biết mối quan tâm chủ yếu của ông nằm ở những ý tưởng tổng quát trong một xã hội đầy nghi kị đối với chúng: "Những người Anh", ông đã viết cho người bạn Gustave d'Eichthal, "thường quen nghi kị những chân lí hiển nhiên nhất, nếu như người đề xuất chúng bị nghi ngờ là có những ý tưởng tổng quát nào đó".275 Ông đầy hứng khởi với những ý tưởng và muốn chúng phải thật thú vị. Ông ngưỡng mộ người Pháp vì họ tôn trọng các trí thức trong lúc người Anh thì không. Ông nhận xét rằng ở Anh bàn tán khá nhiều về cuộc hành tiến tự nhiên thoải mái của trí tuệ, nhưng ông vẫn hoài nghi. Ông tự hỏi không bết liệu "cuộc hành tiến trí tuệ của chúng ta" có phải là một cuộc hành

tiến hướng tới làm việc không có trí tuệ, và rồi bù đắp sự thiếu vắng những người khổng lồ bằng những nỗ lực hợp nhất của một đám quần chúng còi cọc đang ngày càng đông đúc hơn hay chăng276. Từ ngữ "còi cọc", và nỗi e ngại về sự nhỏ bé, tràn đầy trong tất cả những trước tác của ông.

Bởi ông tin vào tầm quan trọng của ý tưởng, nên ông sẵn sàng thay đổi những ý tưởng của chính mình, nếu những người khác có thể thuyết phục được ông về sự không thỏa đáng của chúng, hay khi một cái nhìn mới mẻ được ông phát hiện, như đã từng như vậy với Coleridge hay Saint-Simon, hay là, như ông tin thế, được phát hiện bởi thiên tài siêu việt của Harriet Taylor. Ông ưa thích phê phán vì bản thân sự phê phán. Ông căm ghét sự tâng bốc quá đáng, ngay cả khi người ta ca ngợi công trình của chính ông. Ông đả kích thói giáo điều ở những người khác và bản thân ông thực sự thoát khỏi nó. Bất chấp những nỗ lực của cha ông và những người hướng dẫn ông, ông vẫn giữ được một đầu óc rộng mở thật phi thường, và "vẻ ngoài lặng lẽ và thậm chí lạnh lùng" của ông, và "một cái đầu mà lí lẽ giống như một cỗ máy hơi nước hoạt động" đã được hợp nhất (dẫn lời người bạn của ông Sterling) cùng với "một tâm hồn ấm áp, ngay thẳng và thực sự cao quý"277 cũng như một thái độ gây xúc động và đầy chân thành, sẵn sàng học tập bất cứ ai và bất cứ lúc nào. Ông không có thói kiêu căng và ít quan tâm đến danh tiếng của mình, do đó ông không cố bám lấy sự nhất quán chỉ vì bản thân sự nhất quán, cũng như không cố bám lấy tước vị cá

nhân của chính mình, nếu chuyện nhân bản bị mạo hiểm. Ông trung thành với phong trào, với sự nghiệp và với phe đảng, nhưng ông không thể bị thuyết phục phải ủng hộ họ với cái giá phải nói ra những gì ông không cho là đúng.

Một ví dụ đặc trưng của điều này là thái độ của ông đối với tôn giáo. Cha ông nuôi dạy ông theo giáo điều nghiêm ngặt nhất và hẹp hòi nhất của thuyết vô thần. Ông đã nổi loạn chống lại nó. Ông không ôm lấy một đức tin nào, nhưng ông không gạt bỏ tôn giáo giống như những nhà bách khoa Pháp hay Bentham đã làm, xem tôn giáo như một mớ những mơ tưởng và cảm xúc ấu trí, những ảo tưởng an ủi, những điều huyền hoặc lăng nhăng và những lời dối trá có chủ tâm. Ông giữ quan điểm cho rằng tồn tại của Thượng Đế là khả dĩ, nhiều khả năng là có, nhưng chưa được chứng minh, nhưng nếu Thượng Đế là thiện thì Thượng Đế không phải toàn năng, vì Người cho phép cái ác tồn tại. Ông hẳn chưa từng nghe thấy nói về một hữu thể vừa toàn thiện lại vừa toàn năng, mà bản chất của Người thách thức những chuẩn mực của logic nhân tính, vì ông bác bỏ niềm tin vào những điều huyền bí như những toan tính đơn thuần lảng tránh những chuyện gây lo âu. Nếu ông đã không hiểu được (chuyện vốn thường hay xảy ra), thì ông không làm bộ như đã hiểu. Mặc dù ông sẵn sàng tranh đấu cho quyền của những người khác giữ niềm tin của họ tách rời khỏi logic, nhưng ông bác bỏ điều này đối với bản thân. Ông tôn sùng đức Kitô như một con người tốt nhất từng sống trên đời, và xem thuyết hữu thần như một tập hợp

các niềm tin cao quý, dù ông không hiểu được. Ông xem tính bất tử là khả dĩ, nhưng đánh giá khả năng đó rất thấp. Ông thực ra là người theo bất khả tri luận, nhưng bực bội với vô thần luận và xem tôn giáo như một thứ gì đó thuần túy là chuyện cá nhân. Khi được mời đại diện cho Nghị viện mà ông được bầu vào một cách thích đáng, ông đã tuyên bố sẵn sàng trả lời mọi câu hỏi mà những cử tri vùng Westminsters đặt ra cho ông, ngoại trừ những câu hỏi về những quan niệm tôn giáo của ông. Đây không phải là thái độ hèn nhát - hành vi của ông trong suốt quá trình bầu cử là rất thành thật và vô úy một cách khinh suất đến nỗi có ai đó đã nhận xét rằng dựa trên cương lĩnh tranh cử của Mill thì đến ngay Thượng Đế Toàn năng cũng không thể kì vọng đắc cử. Lí lẽ của ông là con người có quyền năng không-thể-tranh-cãi giữ cuộc sống riêng tư của mình cho riêng mình và tranh đấu cho quyền [riêng tư] ấy, nếu cần thiết. Ít ngày sau đó, cô con gái riêng Helen Taylor và những người khác trách móc ông vì đã không liên kết vững chắc hơn với những người vô thần, lên án ông đã dao động và phân vân do dự, nhưng ông vẫn kiên định. Những hoài nghi của ông là tài sản riêng của ông: không ai có quyền cưỡng đoạt lấy nổi ở ông một lời xưng tội về niềm tin, trừ phi có thể chứng minh được rằng sự im lặng của ông gây tổn hại cho những người khác; vì điều này đã không được chứng minh, ông không thấy có lí do gì để bắt mình phải công khai. Giống như Acton sau này, xem tự do và khoan dung tôn giáo như là sự bảo hộ không thể thiếu đối với mọi tôn giáo chân chính, và sự phân biệt của Giáo hội giữa các vương quốc

tinh thần và vương quốc thế tục là một trong những thành tựu vĩ đại của Kitô giáo, bởi vì nó đã khiến cho tự do ngôn luận trở thành khả dĩ. Điều này ông đánh giá cao hơn mọi thứ, và ông đã say sưa bảo vệ Bradlaugh278, mặc dù và chính vì ông bất đồng với ý kiến của ông ta.

Ông đã là vị thầy của một thế hệ, của một dân tộc, nhưng vẫn chỉ là một vị thầy không hơn, ông không phải là một nhà sáng tạo hay một nhà canh tân. Ông được biết đến không phải vì phát minh hay sáng chế nào có giá trị lâu dài. Ông hầu như chẳng tạo nên một tiến bộ nào đáng kể trong logic học hay trong triết học hay trong kinh tế học hay trong tư duy chính trị. Nhưng tầm cỡ của ông và khả năng của ông áp dụng các ý tưởng vào những lĩnh vực mà ở đó chúng đem lại kết quả, thì rất đặc biệt. Ông không độc đáo, nhưng ông vẫn biến đổi cấu trúc tri thức nhân bản thời đại của ông.

Bởi ông có đầu óc đặc biệt trung thực, cởi mở và văn minh, được thể hiện một cách tự nhiên trong văn phong sáng sủa và tuyệt vời; bởi ông đã phối hợp được một sự theo đuổi chân lí thật kiên trì với niềm tin rằng tòa nhà chân lí có nhiều căn hộ, cho nên "những người độc nhãn" như Bentham cũng có thể thấy những gì mà những người có cái nhìn bình thường lại không thấy279; bởi bất chấp những cảm xúc của ông bị ức chế và trí tuệ của ông phát triển quá mức, bất chấp ông không có óc hài hước và bất chấp tính cách trang nghiêm trịnh trọng của ông, ý niệm của ông về con người là sâu sắc hơn và cái nhìn của ông về lịch sử và cuộc sống là rộng hơn và ít giản

lược hơn những tiền bối Công lợi chủ nghĩa của ông hay những người theo chủ nghĩa tự do, nên ông đã nổi lên như một nhà tư tưởng chính trị chủ chốt ở thời đại của chúng ta. Ông đã đoạn tuyệt với mô hình giả-khoa học được thừa hưởng từ thế giới cổ điển và thời đại của lí trí, về một bản chất con người tất định được phú cho vào mọi thời, ở mọi nơi với những nhu cầu, cảm xúc, động cơ không đổi, phản ứng theo những cách khác nhau chỉ do những khác biệt về hoàn cảnh và các nhân tố kích thích, hay tiến hóa theo một khuôn mẫu cố định nào đó. Thay cho những thứ này ông đưa vào (không hoàn toàn có ý thức) hình ảnh của con người như một hữu thể sáng tạo, không thể tự hoàn tất và do đó không thể đoán trước: khả dĩ sai lầm, một phức hợp của những mặt đối lập, một số mặt có thể hòa giải, một số mặt khác không thể phân giải hay làm cho hài hòa; không thể ngừng lại trong cuộc tìm kiếm chân lí, hạnh phúc, điều mới mẻ, tự do, mà không có đảm bảo nào, thần học, hay logic, hay khoa học, để có thể đạt được chúng; một hữu thể tự do, không hoàn hảo, có thể quyết định được số phận của mình trong những hoàn cảnh thuận lợi cho sự phát triển lí trí và năng khiếu của mình. Ông đã bị khổ sở bởi vấn đề tự do ý chí và không tìm được lời giải nào tốt hơn cho nó so với bất cứ lời giải nào khác, mặc dù đôi khi ông tưởng là đã giải được nó. Ông đã tin rằng nó chẳng phải là một tư tưởng có lí tính, cũng chẳng phải là sự vượt lên trên tự nhiên, thế nhưng tự do lựa chọn và làm thí nghiệm, chính là thứ phân biệt con người với phần còn lại của tự nhiên; trong tất cả các ý tưởng của ông, chính quan điểm

này đã đảm bảo cho danh tiếng dài lâu của ông280. Ông hàm ý tự do là điều kiện theo đó con người không bị cản trở trong việc chọn lựa cả đối tượng lẫn cách tôn thờ. Đối với ông chỉ xã hội nào mà điều kiện ấy được thực hiện, thì mới có thể gọi là đầy đủ nhân bản. Việc thực hiện nó là một lí tưởng mà Mill xem là quý báu hơn cả bản thân cuộc sống.

TỪ HI VỌNG VÀ SỢ HÃI DẪN ĐẾN TỰ DO

I

Phải chăng tri thức luôn luôn giải phóng? Quan điểm của các triết gia Hi Lạp cổ đại, được chia sẻ bởi nhiều nhà thần học Kitô giáo, nhưng không phải tất cả, là quả có như vậy. "Và các ngươi sẽ biết được chân lí, và chân lí sẽ khiến cho các ngươi được tự do"281. Những nhà Khắc kỉ và đa số các nhà duy lí hiện đại đều thống nhất với lời giảng dạy Kitô giáo về chuyện này. Theo quan điểm đó thì tự do là sự thực hiện bản chất đích thực của tôi mà không bị ngăn trở - không bị ngăn trở bởi các trở ngại dù là ngoại tại hay nội tại. Trong trường hợp trích đoạn mà tôi dẫn ra, tự do được đề cập đến (tôi theo diễn giải của Festugiere về điểm này) là tự do thoát khỏi tội lỗi, tức là thoát khỏi những niềm tin trá ngụy về Thượng Đế, về tự nhiên và về bản thân mình, vốn cản trở sự hiểu biết của tôi. Tự do là tự do tự-thể hiện hay là tự-định

hướng – sự thể hiện, bởi hoạt động của bản thân cá nhân về những mục đích đích thực nơi bản chất của anh ta (dù những mục đích ấy hay những bản chất ấy có bị phủ nhận thế nào đi nữa), tự do ấy bị thất bại do những ý niệm sai lạc về thế giới và vị trí của con người ở trong đó. Nếu tôi bổ sung vào những điều này một hệ luận nói rằng tôi là một hữu thể có lí tính – tức là tôi có thể hiểu được hay biết được (hay ít nhất cũng hình thành được một niềm tin đúng đắn về chuyện) tại sao tôi lại làm cái điều tôi làm, tức là phân biệt được giữa hành động (vốn đòi hỏi phải có lựa chọn, hình thành ý định, theo đuổi mục tiêu) và hành vi đơn thuần (tức là bị tác động bởi những nguyên nhân gây ra mà tôi không biết hoặc có vẻ như không do tác động bởi những mong muốn hay thái độ của tôi) – khi đó sẽ suy ra rằng tri thức về những sự kiện có liên quan – về thế giới ngoại tại, về những người khác và về bản chất của chính bản thân tôi – sẽ xóa bỏ được những trở ngại cho cách xử sự của tôi vốn do sự ngu dốt và ảo tưởng.

Các triết gia (và các nhà thần học, các nhà viết kịch, các thi sĩ) đã phân biệt rõ ràng về tính cách của bản chất con người và những cứu cánh của bản chất ấy; sự kiểm soát loại gì và ở mức độ nào đối với thế giới ngoại tại là cần thiết để đạt được sự thực hiện bản chất ấy và những cứu cánh của nó, một cách đầy đủ hay một phần; liệu cái bản chất chung ấy hay những cứu cánh khách quan đó có tồn tại hay không; và cái ranh giới phân chia thế giới ngoại tại của vật chất cùng các tạo vật không có lí tính, với những tác nhân tích cực chủ động, phải

được tìm thấy ở đâu. Một số nhà tư tưởng cho rằng sự thực hiện như thế từng là khả dĩ trên trái đất (hoặc đã từng xảy ra hay một ngày nào đó ắt sẽ xảy ra), nhà tư tưởng khác phủ nhận điều này. Một số người nhất trí rằng những cứu cánh của con người mang tính khách quan và có thể được khám phá bằng những phương pháp điều tra đặc biệt, nhưng lại bất đồng với nhau về chuyện những phương pháp ấy là gì: là thường nghiệm hay tiên nghiệm; trực giác hay tản mạn; khoa học hay suy tưởng thuần túy; công cộng hay riêng tư; giới hạn ở một số người điều tra có tài năng đặc biệt và may mắn, hay về nguyên tắc là mở ngỏ cho bất kì ai. Một so khác tin rằng những cứu cánh như thế mang tính chủ quan, hay được xác định bởi những yếu tố thể xác, hay tâm lí, hay xã hội, vốn là những thứ khác nhau rất nhiều. Lại một lần nữa, ví dụ như Aristotle, đã cho rằng nếu những điều kiện ngoại tại là quá không thuận lợi – nếu con người đau khổ vì chịu những nỗi bất hạnh như của [vua] Priam – thì điều này khiến cho sự tự-thể hiện, sự thực hiện thích đáng bản chất của người ấy là bất khả dĩ. Mặt khác, những người Khắc kỉ và những người theo Epicurus lại giữ quan điểm cho rằng con người có thể đạt được sự tự-kiểm soát duy lí một cách toàn vẹn dù hoàn cảnh ngoại tại của anh ta có thế nào đi nữa, vì tất cả những gì anh ta cần, chỉ là có đủ một mức độ tách mình ra khỏi xã hội loài người và thế giới ngoại tại; họ bổ sung một niềm tin đầy lạc quan cho rằng mức độ đủ cho sự tự-thể hiện về nguyên tắc là khả dĩ đạt được cho bất kì ai có ý thức hướng tới độc lập và tự

trị, tức là thoát khỏi việc làm đồ chơi cho những sức mạnh ngoại tại mà anh ta không thể kiểm soát.

Trong những giả định là chung cho tất cả những quan điểm ấy, có những điểm sau:

(i) các sự vật và con người đều sở hữu những bản chất – những cấu trúc xác định, độc lập với việc chúng có được nhận biết hay không;

(ii) những bản chất hay những cấu trúc ấy được chi phối bởi những định luật phổ quát và không thể biến cải được;

(iii) những cấu trúc và những định luật ấy, ít nhất cũng về nguyên tắc, là có thể nhận biết; và tri thức về chúng sẽ tự động giữ cho người ta khỏi bị va vấp trong bóng tối và phung phí nỗ lực cho những đường lối nhất định thất bại, trong điều kiện đã cho của bản chất các sự vật và con người cũng như các định luật chi phối chúng.

Theo học thuyết này người ta trở thành không tự-định hướng và do đó không tự do, một khi hành vi của người ta bị gây ra bởi những cảm xúc sai lệch – ví dụ như sợ hãi những thực thể không hề tồn tại, hay căm thù do thiếu tri giác duy lí về tình trạng chân thực của sự việc, và do những ảo giác, những điều tưởng tượng, là kết quả của những trí nhớ vô thức và những vết thương bị lãng quên. Theo quan điểm này thì những duy lí hóa và những ý thức hệ đều là những giải thích trá ngụy về hành vi mà cội rễ đích thực của nó chưa được biết hay bị bỏ qua hay bị hiểu sai; những giải thích trá

ngụy ấy về phần chúng lại tiếp tục sinh ra những ảo giác, những điều tưởng tượng và những hình thức của hành vi phi lí tính và đam mê. Cho nên, tự do đích thực bao gồm sự tự-định hướng: một con người là tự do ở mức độ mà sự giải thích đích thực về hoạt động của anh ta nằm trong những ý định và những động cơ mà anh ta có ý thức về chúng, chứ không phải ở trong điều kiện tâm lí hay sinh lí bị che đậy vốn cũng có thể tạo ra cùng một hiệu quả, tức là cùng một hành vi (tự cho là sự lựa chọn), dù tác nhân có toan tính đưa ra sự giải thích hay biện minh gì đi nữa. Một con người duy lí là tự do, nếu hành vi của anh ta không có tính *cơ giới, và* nảy sinh từ những động cơ và được dự tính nhằm thực hiện những mục đích mà anh ta nhận rõ, hay có thể nhận rõ bất cứ lúc nào; cho nên sẽ là đúng sự thật nếu nói rằng những ý định và mục đích ấy là điều kiện cần, nếu chưa phải là đủ, cho hành vi của anh ta. Một con người không được tự do thì giống như một kẻ bị đánh thuốc mê hay bị thôi miên: dù anh ta có thể tự đưa ra những giải thích gì đi nữa cho hành vi của mình thì hành vi ấy vẫn không bị biến cải bởi bất cứ thay đổi nào trong những động cơ và cách xử sự trên danh nghĩa, công khai của anh ta; chúng ta xem anh ta là bị nắm chặt bởi những sức mạnh mà anh ta không kiểm soát được, anh ta không được tự do, một khi rõ ràng là hành vi của anh ta có thể đoán trước được sẽ vẫn như thế, dù anh ta có đưa ra lời giải thích gì cho nó.

Diễn đạt mọi chuyện theo cách thức như vậy tức là đồng nhất tính duy lí và tự do, hay chí ít cũng là đi con đường dài

để đến chỗ đó. Tư duy duy lí là tư duy về nội dung, hay ít nhất cũng là những kết luận của tư duy tuân theo các quy tắc và nguyên lí, chứ không đơn thuần là những mẩu tin tức trong một tiến trình nhân quả hay ngẫu nhiên; hành vi duy lí là thứ hành vi có thể được giải thích (ít nhất cũng về nguyên tắc) bởi người hành động hay người quan sát dưới dạng thức các động cơ, ý định, lựa chọn, lí lẽ, quy tắc và không phải chỉ duy nhất về các định luật tự nhiên – nhân quả hay thống kê, hay "hữu cơ" hay những định luật khác nữa thuộc cùng một loại logic (dù cho những lời giải thích dưới dạng thức những động cơ, những lí lẽ và những thứ tương tự, cũng như những lời giải thích dưới dạng thức các nguyên nhân, các xác suất v.v. vốn khác nhau "về mặt phạm trù" và về nguyên tắc không thể xung đột hay thật ra liên quan lẫn nhau, [dù chuyện này] tất nhiên là một vấn đề cốt yếu; nhưng tôi không muốn nêu ra ở đây). Gọi một người là kẻ cắp thì *trong chừng mực ấy* (pro tanto) là gán cho anh ta tính duy lí: gọi anh ta là người mắc chứng xung động ăn cắp là phủ nhận tính duy lí của anh ta. Nếu những mức độ tự do của một người trực tiếp phụ thuộc vào (hay đồng nhất với) tầm tri thức của anh ta về những gốc rễ hành vi của anh ta, khi đó một người mắc chứng xung động ăn cắp mà tự biết mình là như thế, thì ở trong phạm vi tầm cỡ ấy anh ta là tự do; anh ta có thể không làm sao ngừng ăn cắp hay thậm chí còn cố làm chuyện này nữa; thế nhưng sự thừa nhận của anh ta về chuyện này – người ta cho là thế – bởi vì bây giờ anh ta ở trong vị thế lựa chọn liệu có nên cố kháng cự sự ép buộc đó (ngay cả nếu như anh ta chắc chắn

thất bại) hay là buông xuôi, [sự thừa nhận ấy] hoàn trả lại cho anh ta không chỉ tính duy lí nhiều hơn (vốn có vẻ như không thể tranh cãi), mà còn được tự do hơn.

Thế nhưng điều này có phải luôn như vậy không? Phải chăng sự nhận ra được tính khí hay đặc trưng nhân quả về phần của tôi là đồng nhất với – hay phải chăng điều này nhất thiết cung cấp được cho tôi – quyền lực vận dụng hay biến cải nó? Tất nhiên ở đây có một ý nghĩa rõ ràng, nhưng sáo mòn, theo đó mọi tri thức đều gia tăng tự do về phương diện nào đó: nếu tôi biết rằng tôi có khả năng bị lên cơn động kinh, hay cảm nhận được ý thức giai cấp, hay tác động hấp dẫn của một loại âm nhạc nào đó, thì tôi có thể – trong một ý nghĩa nào đó của từ "có thể" – hoạch định cuộc đời tôi cho phù hợp; trong khi đó nếu tôi không biết điều này thì tôi không thể làm như vậy; tôi thu được sự gia tăng nào đó về quyền lực và ở trong tầm cỡ đó là gia tăng tự do. Tuy nhiên, tri thức ấy cũng có thể giảm đi quyền lực của tôi về phương diện nào đó khác: nếu tôi dự liệu trước về cơn động kinh hay sự ập tới của một xúc cảm đau đớn, hay thậm chí [xúc cảm] dễ chịu nào đó, tôi có thể bị cấm đoán một thực hành quyền lực tự do nào đó khác, hay bị ngăn ngừa một trải nghiệm nào đó khác – tôi có thể không sao tiếp tục sáng tác thơ, hay hiểu được văn bản tiếng Hi Lạp mà tôi đang đọc, hay suy nghĩ về triết học, hay đứng dậy khỏi cái ghế của tôi: nói cách khác, tôi có thể phải trả giá cho sự gia tăng quyền lực và tự do ở một khu vực bằng sự mất mát chúng ở khu vực khác (Tôi sẽ quay trở lại điểm này ở phần

sau, trong một ngữ cảnh hơi khác một chút)282. Cũng không nhất thiết tôi được hoàn trả lại khả năng kiểm soát cơn động kinh hay ý thức giai cấp hay thói nghiện nghe âm nhạc Ấn Độ bằng cách thừa nhận mức độ tác động của chúng. Nếu như tri thức có nghĩa như những gì mà các tác giả kinh điển hàm ý – tri thức về các sự kiện (không phải tri thức "làm cái gì", vốn có thể là một cách thức ngụy trang để phát biểu không phải điều gì đó về hiện trạng, mà là một cam kết đối với những cứu cánh hay giá trị nhất định, hay biểu lộ, chứ không phải mô tả, một quyết định hành động theo một cung cách nhất định); nói cách khác, nếu tôi tự cho là có được một loại tri thức về bản thân tôi khiến tôi có thể có tri thức về những người khác, thì ngay cả khi những tài liệu gốc của tôi có thể sẽ tốt hơn hay độ xác định của tôi sẽ lớn hơn, tôi vẫn thấy hình như tri thức về bản thân như thế có thể bổ sung hay không bổ sung vào tổng số tự do toàn thể của tôi. Vấn đề mang tính thường nghiệm: và lời giải đáp phụ thuộc vào hoàn cảnh đặc thù. Từ sự kiện nói rằng mọi thu nhận được về tri thức đều giải phóng tôi về phương diện nào đó, không suy ra rằng vì lí do ấy thì nhất thiết nó sẽ bổ sung vào tổng số tự do mà tôi được hưởng: bằng cách một tay bị lấy đi nhiều hơn là tay nhận được thêm, thì có thể nó sẽ bị giảm đi. Nhưng còn một phê phán căn bản hơn đối với quan điểm này cần được xem xét. Nói rằng một người là tự do chỉ khi nào anh ta hiểu được bản thân mình (ngay cả khi đó chưa phải là điều kiện đủ của tự do) tức là tiền giả định rằng chúng ta có một bản ngã để được hiểu – rằng có một cấu trúc được mô tả đúng đắn như một bản chất con

người, vốn hiện hữu như nó hiện hữu, tuân theo những định luật mà nó tuân theo, và là một đối tượng cho nghiên cứu tự nhiên. Bản thân chuyện này đã bị tra vấn, đặc biệt là bởi một số triết gia hiện sinh. Những triết gia này xác nhận rằng vấn đề chủ yếu là chuyện lựa chọn của con người, cốt yếu hơn nhiều so với điều mà thông thường người ta vẫn tưởng là thế một cách tự mãn. Vì lựa chọn đòi hỏi trách nhiệm, và một số người ở đa số các thời đại cũng như đa số con người ở một số thời đại, đều mong muốn được thoát khỏi gánh nặng ấy, cho nên có một khuynh hướng tìm kiếm lí do xin lỗi và lí do ngoại phạm. Vì lí do này người ta có khuynh hướng quy quá nhiều cho sự vận hành không thể tránh khỏi của những định luật tự nhiên và xã hội – ví dụ như cho sự vận hành của tâm trí vô thức, hay của những phản xạ tâm lí không thể biến cải, hay của những định luật của tiến hóa xã hội. Những nhà phê phán thuộc trường phái này (chịu ơn nhiều cả Hegel và Marx cũng như Kierkegaard) nói rằng một số trở ngại nổi bật nhất cho tự do – chẳng hạn như những áp lực xã hội mà J.S. Mill vạch ra thật nhiều – là những sức mạnh khách quan mà sự tồn tại và những tác động của chúng lại độc lập với các mong muốn và hoạt động của con người, hoặc chỉ có thể biến cải cải được bằng những biện pháp không mở ngỏ cho các cá nhân cô lập – băng các cuộc cách mạng hay các cuộc cải cách cấp tiến, là những thứ không thể được sắp đặt bởi ý chí cá nhân. Những gì được xác nhận lại là điều ngược lại: ấy là tôi không nhất thiết phải bị bắt nạt bởi những người khác hay bị áp lực phải uốn mình thích nghi theo bởi các thầy giáo hay bạn bè

hay cha mẹ; không khi nào nhất thiết phải bị tác động theo cách thức nào đó mà tôi không sao tránh được bởi những gì mà các giáo sĩ hay các đồng nghiệp hay những người chỉ trích hay các nhóm hay giai cấp xã hội cho là thế hay làm như thế. Nếu tôi bị tác động như thế, đó là vì tôi lựa chọn điều này. Khi tôi bị nhạo báng là thằng gù, một tên Do Thái, một tên da đen, hay bị căng thẳng thần kinh bởi cảm giác tôi bị nghi ngờ là kẻ phản bội, tôi bị sỉ nhục chỉ trong trường hợp tôi lựa chọn chấp nhận ý kiến – sự đánh giá – về thằng gù hay chủng tộc hay sự phản bội của những người mà những quan điểm và thái độ của họ thống trị tôi. Thế nhưng tôi luôn có thể lựa chọn bỏ qua hay kháng cự lại điều này – phẩy tay với những quan điểm và tập quán và cách nhìn như thế; và khi đó tôi được tự do.

Đây chính là học thuyết, dù được xây dựng dựa trên những tiền đề khác nhau, của những người tạo nên chân dung nhà hiền triết Khắc kỉ. Nếu tôi lựa chọn chịu đầu hàng cảm nhận của công chúng hay những giá trị của nhóm người này hay nhóm người kia, thì trách nhiệm là của tôi chứ không phải của những sức mạnh bên ngoài – những sức mạnh con người hay [sức mạnh] khách quan mà tôi quy hành vi của tôi cho ảnh hưởng của chúng – ảnh hưởng bị cho là bất khả kháng, chỉ có điều quá háo hức quy cho nó nhằm trốn chạy khỏi sự chê trách hay tự-chê trách. Theo những người phê phán này thì hành vi của tôi, tính cách của tôi, nhân cách của tôi không phải là một thực chất huyền bí hay được ám chỉ thuộc về một

khuôn mẫu của những kiến nghị giả thuyết tổng quát (mang tính nhân quả), mà là một khuôn mẫu của những lựa chọn hay của những thất bại trong lựa chọn, mà bản thân những thất bại ấy được miêu tả như một kiểu lựa chọn cứ để cho các sự kiện tự nó diễn ra, không khẳng định bản thân tôi như một tác nhân tích cực. Nếu tôi có tính tự phê phán và đối diện với những sự kiện, tôi có thể thấy được rằng tôi thoái thác những trách nhiệm của mình quá dễ dàng.

Điều này áp dụng cho cả trong những vương quốc của lí thuyết và cả vương quốc của công việc thực hành. Vậy nếu tôi là một nhà sử học, quan điểm của tôi về các sự kiện trọng đại trong lịch sử có thể bị tác động thật sâu sắc bởi khao khát của tôi muốn vinh danh hay gièm pha uy tín của các cá nhân hay các giai cấp – một hành động vẫn được tranh cãi xem có phải là một sự đánh giá tự do từ phía tôi hay không. Một khi nhận biết điều này, tôi có thể chọn lọc và phán xét theo ý tôi: "những sự kiện" không bao giờ tự nói lên – chỉ có tôi, người lựa chọn, người đánh giá, vị quan tòa, là có thể làm điều này, và làm tùy theo ý thích của tôi, phù hợp với những nguyên tắc, quy phạm, lí tưởng, định kiến, cảm xúc mà tôi có thể tự do xem xét, khảo sát, chấp nhận, bác bỏ. Nếu tôi giảm đến mức tối thiểu cái giá con người phải trả cho một chính sách chính trị hay kinh tế đã cho, ở trong quá khứ hay hiện tại hay tương lai, thì nhờ vào khảo sát tôi ắt thường thấy được rằng tôi làm vậy bởi tôi không tán thành hay bực tức với những người chỉ trích hay những người đối lập với những người tiến

hành chính sách ấy. Nếu tôi tìm kiếm việc giải thích gạt bỏ đi, dù giải thích cho những người khác hay cho bản thân tôi, một hành vi không xứng đáng từ phía tôi, dựa trên cơ sở là một thứ gì đó – tình thế chính trị hay quân sự, hay cảm xúc của tôi hay trạng thái nội tâm của tôi – "quá mức chịu đựng cho tôi", khi đó tôi đang lừa dối bản thân mình, hay những người khác, hay cả hai. Hành động là sự lựa chọn; lựa chọn là sự cam kết tự do đối với một cách thức thế này hay thế kia trong hành xử, trong cuộc sống và v.v.; những khả năng [lựa chọn] không bao giờ là ít hơn hai: làm hay không làm, tồn tại hay không tồn tại. Cho nên, quy việc hành xử cho các định luật không thể biến cải được của tự nhiên tức là miêu tả sai lệch hiện thực: điều này không đúng với trải nghiệm, là thứ trá ngụy có thể kiểm chứng được; và cứ phạm tội xuyên tạc như thế – như phần đông các triết gia và những người bình thường đã làm và vẫn còn đang làm – ấy là lẩn tránh trách nhiệm lựa chọn hay thất bại trong việc lựa chọn, ấy là lựa chọn phủ nhận rằng phó thác cho sự trôi dạt của dòng chảy của ý kiến được chấp nhận và ứng xử theo kiểu bán-cơ giới chính là một kiểu lựa chọn – một hành động tự do đầu hàng; chính là như vậy bởi vì bao giờ cũng có khả năng, mặc dù đôi khi thật đau đớn, tự hỏi mình xem thực ra cái mình đang tin vào, mong muốn, đánh giá cao, đó là cái gì vậy, còn cái mình đang làm, đang sống vì nó, đó là cái gì vậy; sau khi đã trả lời theo khả năng của mình, thì cứ tiếp tục hành động theo một cung cách đã có hay là thay đổi hành vi.

Tôi không muốn phủ nhận sự cần thiết phải nói về tất cả chuyện này: rằng xem tương lai như đã được cấu trúc sẵn vững chắc với những sự kiện tương lai, là sai lầm về quan niệm; rằng khuynh hướng giải thích toàn cục cả hành vi của chính chúng ta cũng như hành vi của những người khác dưới dạng thức cùa các sức mạnh bị xem như quá mạnh đến nỗi không thể kháng cự, [khuynh hướng này] là sai lầm về mặt thường nghiệm trong ý nghĩa nó vượt quá những gì được các sự kiện đảm bảo. Trong hình thức cực đoan của nó học thuyết này gạt phắt đi lòng quyết tâm: tôi quyết tâm thực hiện lựa chọn của chính tôi; tin vào điều khác – chẳng hạn như tất định luận hay thuyết định mệnh hay sự may rủi – tự bản thân nó cũng là một lựa chọn và là một lựa chọn đặc biệt hèn nhát. Dù sao thì chắc chắn vẫn là điều còn tranh cãi rằng chính cái khuynh hướng đó bản thân nó là một dấu hiệu của bản chất đặc thù ở con người. Những khuynh hướng như thế xem tương lai như không thể biến cải – một tương đồng cân đối với quá khứ – hay nhu cầu xin lỗi, những điều mộng tưởng thoát li thực tế, trốn chạy khỏi trách nhiệm, tự bản thân chúng là những dữ liệu tâm lí. Tự lừa dối mình *theo giả thuyết* (ex hypothesi) là thứ gì đó mà tôi không thể lựa chọn một cách có ý thức, dù tôi có thể đã lựa chọn một cách có ý thức hành động theo một cung cách dường như dẫn đến kết quả đó mà không tránh được hậu quả đó. Có sự khác biệt giữa những lựa chọn và hành vi dam mê, ngay cả khi bản thân sự thôi thúc là kết quả của một lựa chọn không bị ép buộc trước đó. Những

ảo tưởng mà tôi phải chịu, quyết định phạm vi lựa chọn của tôi; tự-nhận-thức - sự phá hủy các ảo tưởng - sẽ biến cải phạm vi ấy, khiến cho tôi có thể lựa chọn đích thực chứ không phải cứ tưởng mình đã lựa chọn thứ gỉ đó, trong khi thực ra tôi bị nó lựa chọn. Thế nhưng trong tiến trình phân biệt giữa những hành động lựa chọn đích thực và giả mạo (dù chuyện này được làm theo cách nào - dù tôi bằng cách nào khám phá được rằng tôi đã nhìn thấu được những ảo tưởng), mặc dù vậy tôi khám phá ra rằng tôi có một bản chất không sao tránh khỏi. Có những sự vật nhất định mà tôi không thể làm gì được. Tôi không thể (một cách logic) vẫn còn là duy lí hay sáng suốt và chẳng tin vào những kiến nghị tổng quát nào, hoặc là vẫn còn là duy lí và không sử dụng dạng thức tổng quát nào; tôi không thể vẫn giữ lại thân thể mình và [đồng thời lại] không bị lực hấp dẫn tác động. Có thể theo một nghĩa nào đó tôi vẫn cố làm những chuyện này, nhưng vốn là người duy lí thì nhất thiết phải biết rằng tôi sẽ thất bại. Tri thức của tôi về bản chất của chính mình và về bản chất của các sự vật và con người khác, cũng như những định luật chi phối chúng và tôi, sẽ tiết kiệm được năng lượng của tôi tiêu phí cho việc sử dụng sai; nó vạch trần những khẳng định và lời xin lỗi giả mạo; nó cố định những trách nhiệm ở nơi chúng thuộc về và gạt bỏ những lời cầu xin trá ngụy về sự bất lực cũng như những lời buộc tội trá ngụy nhằm vào người thực sự vô tội; thế nhưng nó không thể mở rộng tự do của tôi vượt qua ranh giới được xác định bởi những yếu tố đích thực và bền lâu ở bên ngoài sự kiểm soát của tôi. Giải thích được những yếu tố

ấy không phài là giải thích dẹp bỏ chúng đi. Gia tăng tri thức sẽ gia tăng tính duy lí của tôi, và tri thức vô hạn sẽ khiến tôi duy lí vô hạn; nó có thể gia tăng sức mạnh của tôi và tự do của tôi: nhưng nó không thể khiến tôi được tự do vô hạn.

Quay trở lại với chủ đề chính: Tri thức giải phóng tôi thế nào? Hãy để tôi phát biểu một lần nữa lập trường truyền thống, về quan điểm mà tôi đang cố gắng khảo sát, quan điểm kinh điển truyền tới chúng ta từ Aristotle, từ những người Khắc kỉ, từ đa số nhà thần học Kitô giáo và tìm được cách diễn đạt duy lí của nó trong các học thuyết của Spinoza và những người đi theo ông cả ở những nhà duy tâm Đức cũng như những nhà tâm lí học hiện đại, tri thức, bằng việc phát hiện ra những sức mạnh ít được biết đến, cho nên không được kiểm soát, vốn tác động lên cách hành xử của tôi, giải phóng tôi khỏi sức mạnh độc đoán của chúng, chúng càng lớn hơn khi được che giấu và vì thế mà bị diễn giải sai. Tại sao lại như thế? Bởi một khi đã khám phá ra chúng, tôi có thể tìm cách điều khiển chúng, hay kháng cự lại, hay tạo ra những điều kiện khiến cho chúng bị dẫn vào những kênh vô hại, hay trở thành hữu dụng – tức là để thực hiện những mục đích của tôi. Tự do là sự tự-quản – dù trong chính trị hay trong đời sống cá nhân – và bất cứ thứ gì gia tăng sự kiểm soát của bản ngã đối với những sức mạnh ngoại tại, thì đều đóng góp cho tự do. Dẫu cho đường ranh giới phân chia cái bản ngã và nhân cách với những sức mạnh "ngoại tại", dù là ở trong phạm vi đạo đức- cá nhân hay trong phạm vi công cộng-xã hội, vẫn

còn rất mơ hồ – có thể nhất thiết phải như vậy – cái luận đề kiểu Bacon này có vẻ như vẫn còn khá có giá trị trong mức độ tiến triển của nó. Những yêu sách của nó lại quá lớn. Trong hình thức kinh điển của nó, nó được gọi là học thuyết về tự-quyết-định. Theo học thuyết này, tự do bao gồm việc đóng một vai trò trong quyết định hanh xử của một người; vai trò ấy lớn bao nhiêu, thì tự do lớn bấy nhiêu. Thân phận nô lệ, hay tình trạng không có tự do, là bị tất định bởi những sức mạnh "ngoại tại" – dù đó là sức mạnh vật thể hay sức mạnh tâm lí; những sức mạnh ấy đóng vai trò càng lớn, thì tự do của cá nhân sẽ càng nhỏ. Cho đến bây giờ mọi việc đều tốt đẹp. Thế nhưng nếu được hỏi rằng liệu cái vai trò tôi đóng – những lựa chọn, những mục đích, những ý định của tôi – có thể bản thân chúng cũng bị tất định – gây ra bởi – như chúng vốn là thế bởi những nguyên nhân "ngoại tại", lời đáp lại kinh điển hình như nói rằng chuyện đó chẳng quan trọng lắm; tôi tự do khi nào và chỉ khi nào tôi làm như tôi dự tính. Dù tình trạng tâm trí của tôi bản thân nó có là sản phẩm nhân quả của thứ gì đó khác – vật thể hay tâm lí, do khí hậu hay huyết áp, hay tính cách của tôi – thì những thứ đó vẫn không có ở đây hay ở kia; có thể như vậy hay có thể không như vậy: chuyện đó nếu là vậy có thể nhận biết hay không biết; tất cả những chuyện đó, tất cả những gì người ta băn khoăn là liệu những hành động của con người có được tự do hay không, muốn biết xem hành vi của tôi có là một điều kiện cần thiết cho sự lựa chọn có ý thức của tôi hay không. Nếu có, tôi được tự do chỉ trong ý nghĩa mà bất cứ hữu thể duy lí nào cũng đòi có

được: liệu bản thân sự lựa chọn – cũng như phần còn lại của tôi – có bị gây nên hay không bị gây nên – thì không phải là điều đáng quan tâm; ngay cả nếu như nó bị gây nên bởi các yếu tố tự nhiên, thì tôi vẫn không kém phần tự do.

Những người chống lại tất định luận lẽ tự nhiên sẽ bắt bẻ rằng điều này chỉ đẩy lùi vấn đề lại một bước: cái 'bản ngã" đóng vai trò của mình, thật vậy, nhưng bản thân nó liệu có bị "tất định" một cách vô vọng hay không. Cũng đáng để quay trở lại nguồn gốc của cuộc tranh cãi này, vì thường hay xảy ra là hình thức sớm nhất cũng là hình thức sáng tỏ nhất. Trong mức độ tôi có thể nói, nó xảy ra như một hệ lụy của mối quan tâm nơi những nhà Khắc kỉ Hi Lạp sơ kì với hai ý tưởng, thoạt tiên không gắn với nhau: ấy là nguyên lí nhân quả, tức là ý niệm còn mới mẻ ở thế kỉ thứ 4 tCN, về một chuỗi không thể tách rời của các sự kiện, mà trong đó sự kiện sớm hơn tác động như nguyên nhân cần và đủ cho sự kiện sau đó; và ý niệm cổ xưa hơn nhiều về trách nhiệm đạo đức cá nhân. Sớm nhất là vào đầu thế kỉ tiếp theo, người ta đã cảm nhận thấy rằng có thứ gì đó đầy nghịch lí, và thật không mạch lạc trong việc xác nhận rằng những trạng thái tâm trí của người ta, những cảm giác và ý chí cũng như hành động của họ liên kết trong những chuỗi nhân quả không thể tách rời, và đồng thời con người vẫn phải chịu trách nhiệm, tức là họ đã có thể hành động khác đi so với chuyện thực ra họ đã làm.

Chrysippus là nhà tư tưởng đầu tiên đối diện với thế lưỡng nan ấy, là thứ có vẻ như đã không hề làm bận tâm Plato hay

Aristotle, và ông đã đề ra lời giải như tự-quyết-định - quan điểm cho rằng trong mức độ con người hình dung được như một hữu thể bị tác động bởi các sức mạnh bên ngoài mà anh ta không có khả năng kháng cự, họ giống như là đàn gia súc và những hòn đá, không được tự do, và khái niệm về trách nhiệm rõ ràng là không áp dụng được đối với họ; nhưng nếu trong những yếu tố quyết định hành vi có sự bẻ cong ý chí nhằm những mục đích nào đó, và hơn thế nữa, nếu việc bẻ cong ý chí như thế là điều kiện cần (dù có là điều kiện đủ hay không) cho một hành động được xem xét, khi ấy họ là tự do: vì hành động phụ thuộc vào chuyện có một ý muốn xảy ra và đã không thể xảy ra nếu không có nó. Những hành động của con người theo ý chí và theo những tính cách và theo những tính khí mà từ đó những hành động nảy ra, dù họ có nhận biết đầy đủ về điều đó hay không, [những hành động ấy] là thuộc bản chất bên trong cho hành động: đó là những gì được hàm ý trong tự do.

Những người phê phán lập trường này, những người theo Epicurus và những người hoài nghi, lập tức chỉ ra rằng đó mới chỉ là lời-giải-nửa-vời. Chúng ta được bảo rằng họ xác nhận là dẫu có thể những hoạt động của ý chí là điều kiện cần để có thể gọi một cách thích đáng đó là hành động, nhưng nếu những hoạt động ấy bản thân chúng lại liên kết trong những chuỗi nhân quả, bản thân chúng là những tác động gây nguyên nhân mang tính "ngoại tại" đối với những lựa chọn, những quyết định v.v., thì khi ấy ý niệm về trách nhiệm vẫn là

không thể áp dụng được giống như trước kia. Một người phê phán283 đã gọi sự quyết định được sửa đổi như thế là *hemidoulia* – "nô lệ bán phần". Tôi chỉ tự do có một nửa, nếu tôi có thể xác nhận đúng đắn rằng tôi không nên làm chuyện x, nếu tôi đã không lựa chọn nó, nhưng lại nói thêm rằng tôi đã không thể lựa chọn khác được. Cho rằng tôi đã có thể quyết định chuyện x, hành động của tôi có một động cơ và không đơn thuần là một nguyên nhân; "ý muốn" của tôi bản thân nó là ở trong số những nguyên nhân – quả thật là một trong những điều kiện cần – của hành vi của tôi, và điều đó hàm ý bằng cách gọi tôi hay "ý muốn" của tôi là tự do. Thế nhưng nếu lựa chọn hay quyết định bản thân nó đã được xác quyết và không thể là khác một cách nhân quả so với những gì hiện hữu, khi đó chuỗi nhân quả vẫn còn chưa bị bẻ gãy, và những người phê phán khẳng định rằng tôi thực ra ắt cũng không được tự do hơn như tôi là, dựa trên những giả thiết tất định nghiêm ngặt nhất.

Chính là về vấn đề này mà các triết gia đã phải bận tâm với cuộc thảo luận mênh mông về tự do ý chí ngay từ khởi thủy khi vấn đề xuất hiện. Lời giải đáp của Chrysippus, nói rằng tất cả những gì tôi có thể đề nghị hợp lí, ấy là tính cách của tôi phải nằm trong số những yếu tố ảnh hưởng tới hành vi, [lời giải đáp ấy] là cốt lõi của học thuyết về tự do như là tự-quyết-định. Những người ủng hộ nó kết thành một hàng tiếp nối liên tục từ Chrysippus và Cicero tới Aquinas, Spinoza, Locke và Leibniz, Hume, Mill, Schopenhauer, Russell, Schlick, Ayer,

Nowell-Smith và đa số những người đóng góp cho chủ đề này hiện nay. Khi một nhà văn mới đây theo thứ tự niên đại, Richard Hare, trong một cuốn sách của mình284, phân biệt những hành động tự do với hành vi đơn thuần bằng cách nói rằng một chỉ dấu cho thấy liệu tôi có tự do làm chuyện x hay không, ấy là bằng cách tự hỏi mình, liệu có hợp lí không để hỏi "Tôi có nhất quyết sẽ làm chuyện x không?" hay là "Tôi có nên làm chuyện x không?", ông ta đã phát biểu lại luận đề kinh điển. Hare nói thật đúng rằng người ta có thể hỏi "Liệu tôi sẽ phạm sai lầm hay không?" hay "Liệu tôi sẽ bị đắm tàu ngoài biển hay không?", nhưng không thể hỏi "Tôi có nhất quyết sẽ phạm sai lầm không?" hay "Tôi có nên bị đắm tàu hay không?"; vì bị đắm tàu hay sẽ phạm sai lầm không thể là một phần của lựa chọn hay mục đích có ý thức - không thể, dựa theo ý nghĩa logic hay dựa trên khái niệm ngữ nghĩa. Từ đó ông ta kết luận rằng chúng ta phân biệt hành vi tự do và không tự do bằng sự hiện diện hay sự vắng mặt của bất cứ thứ gì khiến cho nó có thể hiểu được bằng câu hỏi "Tôi có nhất quyết sẽ leo lên núi không?" chứ không phải "Tôi có nhất quyết sẽ hiểu lầm anh không?". Thế nhưng, theo Cameades, nếu giả sử tôi nói "Tôi quả thực có thể hỏi "Tôi có nhất quyết sẽ leo lên núi không?", nhưng nếu câu trả lời - và hành động - lại được quyết định bởi những yếu tố nằm ngoài sự kiểm soát của tôi, thì khi đó làm sao mà việc tôi theo đuổi mục đích, đưa ra quyết định v.v. lại giải phóng tôi khỏi chuỗi nhân quả?", điều này ắt có thể sẽ bị những người Khắc kỉ và toàn bộ truyền thống kinh điển xem như một tra vấn sai về quan niệm.

Vì nếu như lựa chọn của tôi là không thể thiếu cho việc tạo ra một tác động đã có, khi ấy tôi không bị tất định một cách nhân quả, chẳng hạn như hòn đá hay cái cây, vốn không có mục đích và không đưa ra lựa chọn, bị tất định, và đó là tất cả những gì mà mọi người theo thuyết tự do có thể mong muốn tạo ra.

Tuy nhiên, không một người theo thuyết tự do nào lại chấp nhận điều đó. Không một ai đích thực quan tâm tới vấn đề thoạt nhìn đã thấy là sự bất tương thích giữa tất định luận và tự do lựa chọn giữa những khả năng khác nhau, lại sẽ thu xếp vấn đề bằng cách nói "Tôi có thể làm những gì tôi lựa chọn, nhưng tôi không thể lựa chọn khác với những gì tôi làm." Tự-quyết- định rõ ràng không phải là cùng một thứ với tất định cơ giới. Nếu những người theo thuyết tất định là đúng (và hoàn toàn có thể như vậy), khi đó thì loại tất định mà hành vi con người phải được miêu tả dưới dạng thức ấy, [loại tất định đó] sẽ không mang tính mô tả hành vi, mà chính là loại *nô lệ bán phần* (hemidoulia) của Chrysippus. Nhưng nửa cái bánh mì thì không phải là thứ bánh mì mà những người theo thuyết tự do khao khát. Vì nếu những quyết định của tôi hoàn toàn bị tất định bởi những nguyên nhân trước *đó,* thì đơn thuần việc chúng là những quyết định, và việc các hành đông của tôi có động cơ chứ không phải chỉ có tiền sử, tự bản thân chúng không đảm bảo rằng tuyến phân cách giữa tự do và tất yếu, hay giữa tự do và không có tự do, mà ý niệm thông thường về trách nhiệm có vẻ như, ít nhất cũng đối với những người theo

thuyết tự do, đòi hỏi thật rõ ràng. Chính là trong ý nghĩa này mà những người đi theo Bacon đòi hỏi quá nhiều.

Điều này có thể được nhìn từ một góc độ khác, nó sẽ đưa chúng ta trở lai với những mối quan hệ của tri thức và tự do. Sự gia tăng của tri thức làm cho phạm vi các sự kiện khả dĩ tiên đoán được mở rộng ra, và tính khả dĩ tiên đoán được – diễn dịch hay trực giác – bất chấp tất cả những gì đã được phát biểu chống lại lập trường này, có vẻ như không tương thích được với tự do lựa chọn. Tôi có thể được bảo rằng nếu tôi nói với một người nào đó "Tôi vốn biết rằng anh hẳn sẽ tỏ ra thật dũng cảm đáng kinh ngạc trong tình huống này", thì cái người được khen ngợi nhiều đến thế sẽ không cho rằng khả năng tự do lựa chọn của anh ta bị đặt thành nghi vấn. Thế nhưng chuyện này có vẻ như vậy chỉ vì từ ngữ "vốn biết" được sử dụng như đã thể hiện, trong một cách thức thổi phồng theo quy ước. Khi một người này nói với một người khác "Tôi rất biết anh: đơn giản là anh không làm sao có thể không cư xử rộng lượng được; anh có cố làm thì cũng chẳng thể được", người được nghe nói như vậy có thể bị cho là người dễ ưa nịnh vì lời khen ngoa dụ với những từ ngữ "không làm sao có thể" và "có cố làm… cũng chẳng thể được". Nếu những từ ngữ bị cố ý hiểu theo nghĩa đen – nếu kẻ nịnh hót hàm ý được hiểu như là nói rằng "Anh không làm sao có thể không rộng lượng được, cũng không khác gì việc bị già đi, hay xấu xí, hay tư duy bằng Anh ngữ chứ không phải bằng ngôn ngữ Trung Hoa" – thì ý niệm về xứng đáng hay đáng khen sẽ tiêu tan, và

lời khen ngợi hẳn sẽ bị biến đổi từ một lời khen đạo đức thành một lời khen gần như mĩ cảm.

Chuyện này có thể làm sáng tỏ hơn nữa, nếu chúng ta lấy một ví dụ với nghĩa xấu: nếu giả sử tôi nói về gã x, "x mà có thể thôi tàn độc và hiểm ác thì cũng như núi lửa có thể ngừng phun trào – không nên chê trách hắn, mà chỉ nên chê trách sự tồn tại của hắn hay tìm cách chế ngự hắn hay kiềm chế hắn như kiềm chế một con thú nguy hiểm", gã x hẳn có thể sẽ cảm thấy bị tổn thương sâu sắc hơn là bị dạy dỗ về những thói quen của hắn dựa trên giả định là hắn tự do lựa chọn giữa hành động và kìm lại không hành động như hắn đã làm, tự do nghe theo lời thuyết giáo của chúng ta hay không thèm chú ý tới chúng. Sự kiện đơn thuần là: tính cách của tôi quyết định những lựa chọn của tôi và những hành động của tôi không trả lại tự do cho tôi theo nghĩa có vẻ như bị đòi hỏi bởi những ý niệm về trách nhiệm hay về việc khen chê đạo đức, nếu bản thân tính cách của tôi và những tác động của nó là do những nguyên nhân không thể tránh khỏi. Tri thức về những nguyên nhân và điều kiện quyết định sự lựa chọn của tôi – tri thức cho biết quả thực có những điều kiện và nguyên nhân như thế, tri thức cho biết sự lựa chọn không phải là tự do (không phân tích về lời xác nhận này), tri thức chứng tỏ rằng ý niệm về trách nhiệm đạo đức hoàn toàn tương thích với tất định luận nghiêm ngặt và vạch trần tự do luận như một lầm lẫn do ngu dốt hay sai lầm – loại tri thức ấy hẳn sẽ đồng hóa những quan điểm đạo đức của chúng ta vói những quan điểm mĩ học, và

hẳn sẽ dẫn chúng ta đến việc xem chủ nghĩa anh hùng hay tính trung thực hay sự công chính giống như hiện nay chúng ta đang xem vẻ đẹp hay sự tử tế hay sự mạnh mẽ hay thiên tài: chúng ta ca ngợi hay chúc mừng với những người sở hữu những phẩm tính ấy mà không có ngụ ý rằng họ đã có thể lựa chọn sở hữu một tập hợp những tính cách khác.

Thế giới quan này, nếu nó được tất cả mọi người chấp nhận, hẳn sẽ đánh dấu một dịch chuyển căn bản về các phạm trù. Nếu điều này có khi nào xảy ra, thì nó có khuynh hướng khiến cho chúng ta phải suy nghĩ rất nhiều về quan điểm đạo đức và hợp pháp của chúng ta trong hiện tại, và liên quan rất nhiều đến luật pháp hình sự của chúng ta như là tình trạng quá dã man dựa trên sự ngu dốt; nó sẽ mở rộng phạm vi và chiều sâu của sự thông cảm; nó sẽ lấy tri thức và sự thấu hiểu thay thế cho việc quy trách nhiệm; nó sẽ làm cho sự phẫn nộ và một kiểu ngưỡng mộ tức là mặt đối lập của nó, thành ra giống như là phi lí tính và đã lỗi thời; nó sẽ vạch trần những ý niệm như đáng khen, xứng đáng, trách nhiệm, ân hận, và có thể cả đúng và sai nữa, như là không mạch lạc, hay cùng lắm cũng là không thể áp dụng; nó sẽ biến ca ngợi và chê trách thành những công cụ hiệu chỉnh hay giáo dục thuần túy, hay giới hạn chúng cho việc tán thưởng hay không tán thưởng về mặt mĩ học. Tất cả mọi chuyện sẽ như vậy, và nếu chân lí ở bên phía của nó thì nó sẽ làm lợi cho nhân loại bằng cách đó. Thế nhưng nó không mở rộng thêm tự do của chúng ta. Tri thức sẽ chỉ làm cho chúng ta được tự do hơn nếu quả thực có

tự do lựa chọn – nếu dựa trên cơ sở tri thức của chúng ta, chúng ta có thể cư xử theo cách khác so với cách thức mà chúng ta hẳn đã cư xử nếu không có tri thức – có thể, chứ không buộc phải làm hay là làm theo – tức là nói rằng nếu như chúng ta có thể và thực sự cư xử theo cách khác dựa trên cơ sở tri thức mới của chúng ta, nhưng không nhất thiết phải làm. Ở nơi nào mà chưa có tự do tiền lệ – và không có khả năng cho điều đó – thì tự do không thể gia tăng. Tri thức mới của chúng ta sẽ gia tăng tính duy lí của chúng ta, sự thấu hiểu chân lí sẽ làm sâu sắc thêm sự hiểu biết của chúng ta, thêm sức mạnh, hài hòa nội tâm, minh triết, tính hiệu quả cho chúng ta, nhưng không nhất thiết cho chúng ta thêm tự do. Nếu chúng ta có tự do lựa chọn, khi đó một sự gia tăng trong tri thức của chúng ta sẽ nói cho chúng ta biết đâu là những giới hạn của tự do ấy và điều gì mở rộng hay thu hẹp nó. Thế nhưng chỉ biết được rằng có những sự kiện và những định luật mà tôi không thể biến cải được, thì bản thân điều đó không khiến cho tôi có thể biến cải được cái gì hết: nếu tôi không có tự do để khởi đầu với nó thì tri thức không thể gia tăng nó. Nếu mọi thứ đều được cai quản bởi các định luật tự nhiên thì thật khó thấy được có ý nghĩa gì trong câu chuyện nói rằng tôi có thể "sử dụng" chúng tốt hơn trên cơ sở tri thức của tôi, trừ phi "có thể" không phải là "có thể" của lựa chọn – không phải là "có thể" vốn được áp dụng chỉ cho tình huống mà tôi đã miêu tả như có thể lựa chọn giữa những khả năng khác nhau, và tôi không bị tất định nghiêm ngặt phải chọn cái này chứ không được chọn cái kia. Nói cách khác, nếu tất định

luận kinh điển là quan điểm đúng (và việc nó không phù hợp với cách dùng từ ngữ hiện nay của chúng ta không hề là luận cứ chong lại nó), thì tri thức về nó sẽ không gia tăng tự do - nếu tự do không tồn tại, thì sự khám phá ra rằng nó không tồn tại sẽ không tạo ra nó. Điều này áp dụng được cho thuyết tự-quyết-định cũng không kém so với biến thể khác của nó được thổi căng mang tính hành vi-cơ giới.

Sự giải thích sáng tỏ nhất của tự-quyết-định luận kinh điển có lẽ được hình bày bởi Spinoza trong tác phẩm *Đạo đức học* (Ethics) của ông. Stuart Hampshire miêu tả ông285, tôi cảm thấy rất đúng, như người xác nhận rằng con người đầy đủ duy lí không lựa chọn những cứu cánh của mình, vì những cứu cánh của anh ta đã được cho. Anh ta càng hiểu tốt hơn bản chất của con người và của thế giới, thì hành động của anh ta càng hài hòa và thành công nhiều hơn, nhưng không khi nào có vấn đề nghiêm trọng của lựa chọn giữa những khả năng khác nhau đều là khả dĩ chấp nhận được, tự hiện diện trước anh ta hơn là trước một nhà toán học đang lập luận đúng đắn từ những tiền đề chân lí theo logic để đi đến những kết luận không thể tránh khỏi. Tự do của anh ta bao gồm việc anh ta sẽ không hành động do những nguyên nhân mà anh ta không biết được sự tồn tại của chúng hay anh ta không hiểu được đúng đắn bản chất những ảnh hưởng của chúng. Thế nhưng đó là tất cả mọi chuyện. Cho trước những tiền đề của Spinoza - ấy là vũ trụ ở trong một trật tự hợp lí, và hiểu được tính hợp lí của một vấn đề hay một hành động hay một trật tự,

đối với một hữu thể duy lí, là tương đương với việc chấp nhận hay đồng nhất hóa bản thân mình với nó (giống như ý niệm Khắc kỉ xưa kia) – bản thân ý niệm về lựa chọn hóa ra lại phụ thuộc vào sự thiếu thốn tri thức, vào mức độ ngu dốt. Chỉ có một lời giải đúng cho bất cứ vấn đề nào về ứng xử, giống như cho bất cứ vấn đề nào của lí thuyết. Lời giải đúng đang được khám phá, con người duy lí về mặt logic chỉ có thể hành động phù hợp với nó: ý niệm về lựa chọn tự do giữa những khả năng khác nhau không còn có áp dụng nữa. Anh ta, một người hiểu được mọi điều, sẽ hiểu những lí do khiến cho nó hiện hữu như nó hiện hữu chứ không phải là thứ khác, và một hữu thể duy lí không thể mong muốn nó là thứ khác vói thứ nó đang là. Điều này có thể là một lí tưởng không thể đạt được (và có lẽ khi ngẫm nghĩ kĩ, thì đó là một lí tưởng không mạch lạc), nhưng chính cái ý niệm ấy làm nền tảng của ý niệm cho rằng một sự gia tăng tri thức *tự thân nó* (eo ipso) luôn làm gia tăng tự do, tức là thoát khỏi tình cảnh sống dưới quyền sinh sát của những gì vốn không hiểu được. Một khi hiểu được hay biết được một điều gì đó (và chỉ khi đó thôi), thì theo quan điểm này, không thể nào lại miêu tả được một người [hiểu biết như thế] là bị sống dưới quyền sinh sát của điều đó. Nếu không đưa ra giả định tính duy lí cực đại này thì tôi cảm thấy không sao suy ra rằng tri thức nhiều hơn nhất kéo theo sự gia tăng tổng số tự do; điều này có thể như vậy hay là không thể tôi hi vọng có thể chứng minh được rằng đó chủ yếu là vấn đề thường nghiệm. Phát hiện ra rằng tôi không thể làm cái điều mà đã có lần tôi từng tin là tôi có thể, [chuyện

này] sẽ làm cho tôi trở nên duy lí hơn – tôi sẽ không đập đầu mình vào tường đá nữa – nhưng nó không nhất thiết khiến tôi được tự do hơn; có thể là nhìn đi đâu tôi cũng thấy tường đá; chính bản thân tôi có thể là một phân của tường đá; một cục đá tự thân mình, chỉ là đang mơ thấy mình tự do.

Có hai điểm tiếp theo cần ghi nhận về mối quan hệ của tự do và tri thức:

(a) Có một phản bác khá quen thuộc được khuyến cáo chủ yếu bởi Karl Popper, cho rằng ý tưởng về tự-nhận thức tổng thể về nguyên tắc là không mạch lạc, bởi nếu tôi có thể tiên đoán trong tương lai tôi sẽ làm gì, thì bản thân tri thức ấy sẽ là một yếu tố bổ sung vào trong tình huống khả dĩ làm cho tôi thay đổi hành vi của mình cho phù hợp; và tri thức như thế bản thân nó lại là một yếu tố bổ sung khả dĩ làm cho tôi thay đổi hành vi kia và cứ thế mãi *cho đến vô hạn* (ad infinitum). Cho nên tự-tiên đoán tổng thể là bất khả dĩ về mặt logic. Điều này có thể là như vậy thật: nhưng đây không phải là luận cứ chống lại tất định luận như nó là thế (Popper cũng không trình bày nó như vậy) – chỉ là chống lại tự-tiên đoán. Nếu x có thể tiên đoán hành vi tổng thể của y, và y tiên đoán hành vi tổng thể của x (và họ không thông báo những tiên đoán của họ cho nhau), đó là tất cả những gì tất định luận cần thiết. Tôi không thể tự phát một cách tự-ý thức được; cho nên tôi không thể nhận biết được một cách tự-ý thức tất cả

mọi trạng thái của tôi, nếu tính tự phát là ở trong số trạng thái đó. Điều này không suy ra rằng tôi không bao giờ có thể tự phát; cũng như không suy ra rằng, nếu tôi hiện hữu [trong một trạng thái], trạng thái ấy không thể được biết đang tồn tại trong khi nó đang xảy ra, dù điều này tôi không thể biết nó như thế. Vì lí do này tôi kết luận rằng, về nguyên tắc, luận cứ của Popper không bác bỏ tất định luận (và nó cũng không hàm ý đó).

(b) Stuart Hampshire, khi đánh giá một số điều nhận xét mới đây286, đã đưa ra quan điểm cho rằng tự-tiên đoán là bất khả dĩ (về mặt logic). Khi tôi nói "tôi biết rằng tôi sẽ làm chuyện x (như chống lại "chuyện x sẽ xảy ra với tôi" hay là "anh sẽ làm chuyện x"), tôi không phải tự mình đang dự tính, giống như tôi có thể là một ai đó khác, và nói ra một phỏng đoán về bản thân mình và những hành động tương lai của mình, như là tôi có thể làm về một ai đó khác hay về hành vi của một động vật – vì như thế cũng chẳng khác gì (nếu tôi hiểu đúng ông ta) là nhìn vào bản thân mình từ bên ngoài, như nó là thế, và đối xử vói những hành động của chính mình giống như các sự kiện nhân quả đơn thuần. Trong việc nói rằng tôi biết tôi sẽ làm chuyện x, theo quan điểm này, ấy là nói rằng tôi đã quyết định làm chuyện x rồi: vì tiên đoán rằng trong những tình huống nhất định tôi thực sự sẽ làm chuyện x hay là quyết định làm chuyện x mà không ám chỉ đến chuyện liệu tôi đã quyết định làm chuyện đó rồi hay chưa

– nói rằng “bây giờ tôi có thể nói cho anh biết rằng tôi sẽ thực sự hành động theo kiểu x, dù thực ra tôi bị tất định phải làm chính điều ngược lại” – là vô nghĩa. Bất cứ ai nói “tôi biết bản thân mình quá rõ, nên tin rằng dù hiện nay tôi có quyết định gì đi nữa, thì tôi sẽ chỉ làm chuyện x chứ không làm chuyện gì khác, khi những tình huống thực sự xuất hiện” thì thực ra, nếu tôi diễn giải đúng quan điểm của Hampshire, là nói rằng anh ta không định đặt bản thân mình chống lại việc làm chuyện x, rằng anh ta thậm chí không định sẽ cố hành động khác đi, rằng anh ta thực sự đã quyết định cứ để cho các sự kiện tự chúng diễn ra. Vì không một người nào đã thực sự quyết định cố tránh chuyện x lại có thể tiên đoán đầy tin tưởng sự thất bại của chính anh ta trong hành động như anh ta đã quyết định. Anh ta có thể thất bại trong việc tránh chuyện x, và anh ta có thể tiên đoán chuyện này; nhưng anh ta không thể vừa quyết định tránh chuyện x lại vừa tiên đoán rằng anh ta thậm chí sẽ không cố làm chuyện đó; vì anh ta luôn có thể cố làm; và anh ta biết điều này: anh ta biết rằng đó là điều phân biệt anh ta với những tạo vật không là người trong tự nhiên. Nói rằng anh ta thậm chí sẽ thất bại trong việc cố gắng làm thì cũng chẳng khác gì nói rằng anh ta đã quyết định không cố làm. Trong ý nghĩa này “tôi biết” có nghĩa là “tôi đã quyết định” và về nguyên tắc là không thể mang tính tiên đoán.

Đó là lập trường của Hampshire, nếu tôi đã hiểu được nó, và tôi rất có thiện cảm với lập trường ấy, vì tôi có thể thấy rằng tự-tiên đoán thường là một cách thức tránh né chối bỏ trách nhiệm vì những quyết định đầy khó khăn, trong khi thực ra là quyết định cứ để cho các sự kiện tự chúng diễn ra, ngụy trang điều này bằng cách quy trách nhiệm về những gì xảy ra cho cái bản chất bị coi là không thể biến cải của chính mình. Thế nhưng tôi cũng đồng ý với những người phê phán Hampshire trong cuộc tranh luận, ấy là những người mà tôi cho là giữ quan điểm nói rằng dù cho tình huống ông ta miêu tả có thể thường xảy ra, nhưng vẫn có thể còn tồn tại những tình huống khiến cho tôi có thể vừa nói rằng vào lúc này tôi quyết sẽ không làm chuyện X, vừa đồng thời tiên đoán rằng tôi sẽ làm chuyện X, bởi tôi không hi vọng khi thời điểm đến, tôi thậm chí sẽ thực sự cố gắng thật nhiều để kháng cự lại việc làm chuyện X. Quả thực là tôi có thể nói “tôi biết rõ bản thân mình. Khi cuộc khủng hoảng đến thì đừng trông cậy vào tôi. Tôi có thể bỏ chạy mất; dù rằng lúc ấy tôi thực lòng quyết tâm không hèn nhát và làm tất cả mọi chuyện để ở bên anh. Tiên đoán của tôi rằng quyết tâm của tôi thực ra sẽ không giữ được, là dựa trên cơ sở tri thức về tính cách của chính tôi, và không dựa vào tình trạng hiện tại của trí óc tôi; lời tiên tri của tôi không phải là triệu chứng của mất lòng tin (vì vào lúc này tôi không hề dao động), mà ngược lại, là lòng tin chắc chắn, một mong ước đối diện với sự thật. Tôi cam đoan với anh bằng tất cả sự thành thật rằng ý định hiện tại của tôi là muốn

giữ can đảm và kháng cự lại. Nhưng anh ắt vẫn sẽ mạo hiểm rất lớn nếu anh tin cậy quá nhiều vào quyết định hiện tại của tôi; hẳn là thật không sòng phẳng nếu che giấu với anh những thất bại trước đây về lòng can đảm của tôi." Tôi cũng có thể nói điều này về những người khác, bất chấp những quyết tâm thành thật nhất từ phía họ, tôi có thể nói trước họ sẽ cư xử thế nào trên thực tế; họ cũng có thể tiên đoán điều này về tôi y như vậy. Bất chấp luận cứ khả tín và hấp dẫn của Hampshire, tôi tin rằng thứ tự-nhận thức như vậy là khả dĩ và có xảy ra; và do đó tôi thấy có vẻ như luận cứ của ông ta không làm suy yếu luận đề tất định luận. Tôi thấy hình như, tuy có lẽ không phải luôn luôn, nhưng đôi khi tôi có thể đặt mình vào vị trí lợi thế và trầm ngâm suy tưởng bản thân mình như một người khác, và tính toán xem những cơ hội tôi đạt được quyết tâm hiện tại của mình với mức độ tách mình ra và đáng tin cậy hầu như là tôi phải có nếu tôi đang phán xét trường hợp của một người nào đó khác với tất cả sự vô tư mà tôi có thể tập trung được. Nếu là vậy thì "tôi biết tôi sẽ hành động thế nào" không nhất thiết phải là một phát biểu về quyết định: nó có thể mang tính miêu tả thuần túy. Tự-tiên đoán kiểu này, với điều kiện nó không yêu sách thật quá chính xác và bất khả sai lầm, và thỏa mãn phản bác của Popper dẫn ra ở trên bằng cách vẫn là mang tính ướm thử, cho phép những biến cải có thể có của ứng xử như một kết quả của bản thân sự tự-tiên đoán - có vẻ như là điều khả dĩ và tương thích được với tất định luận.

Nói cách khác, tôi không thấy có lí do để cho rằng một học thuyết tất định luận, dù là về hành vi của chính mình hay của những người khác, về nguyên tắc là không mạch lạc hay bất tương thích với việc lựa chọn, với điều kiện những lựa chọn ấy bản thân chúng cũng được xem như bị tất định không kém hơn các hiện tượng khác. Tôi thấy có vẻ như tri thức như thế, hoặc là một niềm tin có cơ sở, làm gia tăng tính duy lí, tính hiệu quả, sức mạnh; tự do duy nhất được nó đóng góp cho, ấy là tự do thoát khỏi những ảo tưởng. Thế nhưng đó không phải là ý nghĩa cơ bản của thuật ngữ [tự do] mà người ta tranh cãi sôi sục về nó suốt hai mươi hai thế kỉ.

Tôi không muốn đi sâu vào vấn đề tự do ý chí nhiều hơn những gì tôi đã trình bày. Nhưng tôi muốn nhắc lại rằng điều tôi đã thực sự nói ra ở mọi nơi và vì nó mà tôi đã bị các nhà tất định luận nghiêm khắc chỉ trích: rằng giả sử như có một tiến bộ to lớn được thực hiện trong tâm-sinh lí học, nếu chúng ta cứ giả thử rằng một chuyên gia khoa học tóm được tôi bỏ vào một phong bì niêm kín và đề nghị tôi ghi chép lại tất cả những trải nghiệm của toi, cả trải nghiệm nội quan lân những thứ khác – trong một thời gian có hạn – chẳng hạn như trong nửa giờ – và viết ra thật cẩn thân như tôi có thể; và nếu như khi đó tôi cố hết sức làm điều này, rồi sau đó khi mở phong bì ra và đọc lại bản tường trình, bản tường trình ấy hóa ra vừa khớp tới mức độ đáng kinh ngạc với nhật kí trải nghiệm của tôi trong nửa giờ qua, khi ấy tôi chắc hẳn sẽ rất sửng sốt; và tôi cho là những người khác chắc cũng như vậy.

Chúng ta khi đó dù thích hay không sẽ phải thừa nhận rằng những phương diện của hành vi con người vốn trước kia được tin là khu vực tự do lựa chọn của tác nhân, hóa ra lại là đối tượng của những định luật nhân quả đã được khám phá. Sự thừa nhận của chúng ta về điều này có thể bản thân nó sẽ biến cải hành vi của chúng ta, có thể là hạnh phúc hơn và hài hòa hơn; thế nhưng kết quả đáng hoan nghênh ấy ắt sẽ là một sản phẩm nhân quả của sự nhận biết mới của chúng ta. Tôi không thể nhìn thấy lí do tại sao những khám phá như vậy lại là bất khả dĩ, hoặc ngay cả như khó có khả năng xảy ra; chúng hẳn sẽ đưa đến biến đổi chủ yếu về tâm lí học và xã hội học; rốt cuộc thì hiện nay những cuộc cách mạng lớn cũng đã xảy ra trong các khoa học khác.

Tuy nhiên, khác biệt căn bản giữa những tiến bộ trước đây và phát minh tưởng tượng quan trọng này (và chính sự phỏng đoán này là điều mà đa số những người chỉ trích tôi không đồng ý), ấy là ngoài tác động gây ra biến đổi to lớn trong tri thức thường nghiệm của chúng ta, nó hẳn sẽ biến cải rất nhiều khuôn khổ khái niệm một cách căn bản so với những khám phá của các nhà vật lí học thế kỉ 17 hay thế kỉ 20, hay của các nhà sinh vật học thế kỉ 19 đã từng biến cải nó. Một sự gián đoạn như thế với quá khứ, chỉ riêng trong tâm lí học không thôi, hẳn cũng gây ra bạo lực thật to lớn cho các khái niệm và cách sử dụng hiện nay. Tất cả từ vựng về quan hệ con người ắt sẽ thay đổi căn bản. Những câu nói như “Tôi đã không nên làm chuyện *x*”, “Làm sao mà anh lại có thể đã lựa

chọn x?" và v.v., thực ra là toàn bộ ngôn ngữ phê phán và đánh giá về hành xử của bản thân mình và của những người khác, hẳn sẽ phải trải qua một thay đổi đột biến, và những câu nói chúng ta cần đến cả cho những mục đích mô tả cũng như những mục đích thực hành – hiệu chỉnh, răn đe, khuyên răn (những người khác cần phải công khai những gì cho một người tất định luận nhất quán?), [nhưng câu nói ấy] tất yếu sẽ phải khác đi rất nhiều so với ngôn ngữ chúng ta đang dùng hiện nay.

Tôi cảm thấy chúng ta thật sẽ không khôn ngoan nếu đánh giá thấp tác động của việc đánh cắp sự ca ngợi, chê trách, khá nhiều nhưng xác nhận đối lập nhau, và tất cả mạng lưới các khái niệm liên quan đến tự do, lựa chọn, trách nhiệm về nhiều chức năng và ý nghĩa hiện tại của chúng. Thế nhưng cũng quan trọng ngang bằng việc khẳng định rằng sự kiện một biến đổi như thế có thể xảy ra – hay ít ra là có thể bị đòi hỏi – tất nhiên không có bất cứ khuynh hướng nào chứng minh rằng tất định luận là chân lí hay trá ngụy; đơn thuần đó là một hệ lụy mà những người chấp nhận tất định luận như chân lí có khuynh hướng không chịu thừa nhận đầy đủ. Tôi chỉ muốn bổ sung rằng vấn đề tiếp theo: liệu chân lí của tất định luận có là một vấn đề mang tính thường nghiệm hay không, [vấn đề này] bản thân nó còn chưa sáng tỏ. Giả sử như một tiến bộ có tính cách mạng đạt được trong tri thức tâm-sinh lí học, nhu cầu đối vói những khái niệm mới để diễn đạt nó và sự sửa đổi mang tính hệ lụy (nói về những nhu cầu tối thiểu) đối với

những khái niệm trong các lĩnh vực khác ắt tự thân nó sẽ chứng tỏ sự mơ hồ tương đối của đường ranh giới giữa tính thường nghiệm và tính khái niệm. Nếu giả sử những khám phá thường nghiệm ấy được thực hiện, chúng ắt có thể đánh dấu một cuộc cách mạng lớn lao hơn trong tư duy của con người, lớn lao hơn những cuộc cách mạng đã xảy ra trước đó.

Thật vô công rồi nghề suy tưởng về sự biến đổi ngôn ngữ – hay các ý tưởng (nhưng đây chỉ là những cách nói khác về cùng một thứ) – là thứ mà chiến thắng của tri thức chính xác trong lĩnh vực này ắt sẽ đưa tới. Thế nhưng liệu một tiến bộ như thế trong tri thức có nhất thiết bao gồm một sự gia tăng toàn thể trong tự do hay không? Tự do thoát khỏi sai lầm, ảo tưởng, tưởng tượng, định hướng sai lệch những cảm xúc – chắc chắn sẽ có tất cả những thứ này rồi. Nhưng phải chăng đây là ý nghĩa trung tâm của từ ngữ [tự do] như chúng ta vẫn quen sử dụng nó trong triết học hay ngôn ngữ thường ngày?

II

Tất nhiên tôi không muốn phủ nhận rằng, khi tôi nói một người là tự do – hay anh ta được tự do hơn so với trước kia – chúng ta có thể đang sử dụng từ ngữ chỉ tự do về

đạo đức, hay độc lập, hay tự-quyết định. Khái niệm này, như vẫn thường được chỉ ra, còn xa mới có thể gọi là rõ ràng: những thuật ngữ trung tâm – ý hướng, dự tính, hành động, và các ý niệm có liên quan – lương tâm, ân hận, tội lỗi, sự ép buộc nội tâm chống lại ép buộc ngoại tại, và v.v. – vẫn là cần thiết cho sự phân tích, là thứ bản thân nó đòi hỏi một tâm lí học về đạo đức – tâm lí học ấy vẫn còn chưa được đảm bảo; trong khi đó ý niệm về tính độc lập đạo đức – của cái vốn là hay phải là, độc lập với việc sự độc lập ấy là gì hay đạt được bằng cách nào – vẫn còn đầy tăm tối. Hơn thế nữa, có vẻ như vẫn còn là nghi vấn không biết chúng ta có nên miêu tả con người như một hữu thể tự do hay không, nếu hành xử của anh ta phô bày những quy củ đầy kiên định bắt nguồn từ những suy nghĩ, cảm giác, hành động của ý chí thuộc chính anh ta (dù điều này được xác lập bằng cách nào đi nữa), cho nên chúng ta hay thiên về việc nói rằng anh ta không thể cư xử khác với những gì anh ta đã làm. Tính khả dĩ tiên đoán có thể đòi hỏi tất định luận mà củng có thể không; nhưng nếu chúng ta ở trong một vị thế thật quen thuộc với tính cách, những phản ứng, quan điểm của một người, đến mức với một tình huống đặc thù cho trước, chúng ta cảm thấy chắc chắn rằng chúng ta có thể tiên đoán được anh ta sẽ hành động thế nào, có lẽ tiên đoán tốt hơn cả chính anh ta, liệu chúng ta có bị cám dỗ miêu tả anh ta như một ví dụ điển hình về một con người tự do về đạo đức – hay ngược lại – hay không? Liệu chúng ta có phải nghĩ rằng câu nói của Patrick Gardiner, một "tù nhân của nhân cách nơi anh ta", đã miêu tả anh ta tốt hơn

chăng287? Liệu quả thực có thường dễ xảy ra là trong những trường hợp nhất định, anh ta có thể tự mình chấp nhận điều này – lấy làm tiếc hay thấy thỏa mãn – hay không? Một người ngầm ẩn bị bó buộc đến thế bởi chính những thói quen và quan điểm của mình thì không phải là mẫu hình của tự do nơi con người.

Tôi thấy hình như giả định trung tâm của tư duy và ngôn ngữ bình thường, ấy là: tự do là đặc trưng chủ yếu phân biệt con người với tất cả những thứ gì không phải người; ấy là có mức độ của tự do, các mức độ bao gồm sự vắng mặt của các trở ngại trong thực thi lựa chọn; sự lựa chọn được xem như bản thân nó không bị tất định bởi những điều kiện xảy ra trước đó, ít nhất thì cũng không bị tất định toàn bộ. Có thể lẽ thường là sai lầm trong chuyện này, cũng như trong nhiều chuyện khác; nhưng gánh nặng của việc bác bỏ lại là ở phía những người không đồng ý. Lẽ thường có thể không nhận biết được thật rõ về sự đa dạng đầy đủ của những trở ngại như thế: chúng có thể mang tính vật thể hay tâm lí, "nội tâm" hay "ngoại tại", hay kết hợp cả hai yếu tố, thật khó và có lẽ không thể hình dung phân tích ra được, do những yếu tố xã hội và, hay là yếu tố cá nhân. Ý kiến chung có thể quá giản lược vấn đề; nhưng tôi thấy hình như nó đúng về bản chất: tự do là làm mà không có trở ngại cho hành động. Những trở ngại ấy có thể bao gồm sức mạnh vật thể, dù là của thiên nhiên hay của con người, ngăn chặn những ý định của chúng ta không cho chúng được thực hiện: những điều kiện địa lí

hay các bức tường ngục tù, những người có vũ trang hay sự đe dọa (cố ý được sử dụng như một vũ khí hay không có chủ định) không có lương thực, hay nơi trú ẩn hay những thứ thiết yếu khác của cuộc sống; hoặc là chúng có thể mang tính tâm lí: nỗi sợ hãi và "những mặc cảm", sự dốt nát, lỗi lầm, định kiến, ảo tưởng, những tưởng tượng, những ép buộc, chứng loạn thần kinh và loạn tâm thần – những yếu tố phi lí tính nhiều chủng loại. Tự do đạo đức – tự-kiểm soát duy lí – tri thức về những gì đang chịu mạo hiểm, và về những gì là động cơ của một người trong hành động như anh ta làm; sự độc lập của ảnh hưởng từ những người khác còn chưa được nhận ra, hay của quá khứ cá nhân đã biết của một người, hay những thứ đó của một nhóm người hay của một nền văn hóa; sự phá hủy của những hi vọng, nỗi sợ hãi, những khao khát, những tình yêu, những nỗi căm hận, những lí tưởng, là những thứ được nhìn nhận như không có cơ sở một khi chúng được xem xét kĩ và khảo sát một cách duy lí – những chuyện này quả thực đem đen sự giải phóng khỏi những trở ngại, một số trở ngại kinh khủng và ngấm ngầm nhất trên đường đi của những con người; tác động đay đủ của chúng, bất chấp những thấu hiểu sâu sắc nhưng tản mạn của những người thuyết giảng đạo đức từ Plato đến Marx và Schopenhauer, bắt đầu được hiểu thật thấu đáo chỉ ở thế kỉ hiện nay [thế kỉ 20 (ND)], với sự nổi lên của môn phân tâm học và sự tri giác về những ẩn ý triết học của nó. Hãn sẽ là ngớ ngẩn nêu phủ nhận giá trị nơi ý nghĩa đó của khái niệm tự do, hay của sự phụ thuộc sâu rộng mang tính logic của nó vào tính duy lí và tri thức. Giống

như mọi thứ tự do, nó bao gồm, hay phụ thuộc vào, việc xóa bỏ những trở ngại, trong trường hợp này là những trở ngại tâm lí, để cho sức mạnh con người được sử dụng đầy đủ nhằm vào bất cứ những cứu cánh nào mà con người lựa chọn; thế nhưng những thứ này chỉ bao gồm một phạm trù của những trở ngại như thế, dù chúng có quan trọng và cho đến nay còn chưa được phân tích thật thỏa đáng, nhiều đến đâu đi nữa. Nhấn mạnh những trở ngại này để loại bỏ những trở ngại khác, và những hình thức khác của tự do vốn đã được nhận ra rõ hơn, [điều này] sẽ dẫn đến bóp méo sự việc. Tôi thấy hình như đây chính là điều từng được làm bởi những người, từ những nhà Khắc kỉ cho đến Spinoza, Bradley và Stuart Hampshire, đã giới hạn tự do trong tự-quyết định.

Được tự do là có thể thực hiện một lựa chọn không bị ép buộc; và lựa chọn đòi hỏi những khả năng tranh đua với nhau - tối thiểu cũng có hai lựa chọn khác nhau được "mở ra" không bị ngăn cản. Và điều này, về phần mình, lại có thể phụ thuộc vào những hoàn cảnh ngoại tại vốn chỉ chừa ra một số nẻo đường không bị đóng lại. Khi chúng ta nói về mức độ tự do mà một người hay một xã hội được hưởng, tôi thấy hình như chúng ta có ý nói đến độ rộng hay tầm xa của những nẻo đường ở phía trước họ, số lượng những cánh cửa được mở ra, như nó vốn thế, và tầm xa mà chúng mở ra. Ẩn dụ không được hoàn hảo, vì "số lượng" và "tầm xa" không nói lên được hết. Một số cửa này quan trọng hơn nhiều so với những cửa khác - những của cải mà chúng dẫn đến mang tính cốt yếu

hơn rất nhiều đối với cuộc sống cá nhân hay xã hội. Một số cửa dẫn đến những cửa mở khác, một số cửa dẫn đến những cửa bị đóng lại; có tự do thực tại và tự do tiềm năng – phụ thuộc vào việc một số cửa đóng có thể mở ra dễ dàng thế nào với tình trạng đã cho của những nguồn lực thể chất hay tinh thần đang có hay còn trong tiềm năng. Người ta đo lường thế nào để so sánh một tình huóng này với tình huống kia? Làm thế nào xác định được liệu một người, vốn không bị ngăn trở bởi những người khác cũng như bởi các hoàn cảnh, trong việc có được an ninh hay các tiện nghi vật chất cần thiết, nhưng lại bị tước quyền tự do ngôn luận và lập hội, [liệu một người như thế] là tự do ít hơn hay nhiều hơn so với một người không thể nào nhận được nhiều hơn những thứ cần thiết cho cuộc sống, bởi vì chính sách kinh tế của chính phủ của anh ta chẳng hạn, thế nhưng lại có nhiều hơn cơ hội về giáo dục hay tự do kết nối và lập hội với những người khác? Những vấn đề kiểu này sẽ luôn xuất hiện – chúng là khá quen thuộc trong các văn bản chủ nghĩa Công lợi, và quả thực trong tất cả các hình thức chính trị thực hành phi-toàn trị. Ngay cả khi không có sự cai trị cứng rắn và chặt chẽ, nó vẫn là trường hợp mà sự đo lường tự do của một người hay một nhóm người được quyết định ở mức độ lớn bởi phạm vi của những khả năng lựa chọn.

Nếu khu vực lựa chọn của một người, dù là về “thể chất” hay “tinh thần” là hạn hẹp, thì dù cho anh ta có thể thấy hài lòng thế nào đi nữa, dù cho có thể là sự thật thế nào đi nữa việc một người càng duy lí nhiều hơn thì chỉ có một nẻo

đường hợp lí là duy nhất sáng tỏ hơn đối với anh ta và ít có khả năng anh ta dao động giữa các lựa chọn (một xác nhận tôi thấy hình như là trá ngụy), những tình huống như thế cũng sẽ không nhất thiết khiến cho anh ta được tự do hơn cái người có phạm vi lựa chọn rộng hơn. Xóa bỏ các trở ngại bằng cách xóa bỏ khao khát bước vào, hay ngay cả sự nhận biết nẻo đường có các trở ngại ở đó, có thể đóng góp cho sự thanh thản, sự hài lòng, thậm chí có lẽ cả sự minh triết nữa, nhưng vẫn không phải là đóng góp cho tự do. Sự độc lập của trí óc – sự sáng suốt và sự hội nhập của nhân cách, sức khỏe và sự hài hòa nội tâm – là những điều kiện rất đáng mong ước và chúng đòi hỏi xóa bỏ một số khá nhiều những trở ngại, chỉ riêng vì lí do này thôi, cho việc xếp loại như hữu thể thuộc giống loài tự do – nhưng cũng chỉ là một số giống loài trong những giống loài khác. Một số người có thể nói rằng ít ra đó cũng là điểm độc nhất vô nhị ở điều này: rằng loại tự do này là điều kiện cần thiết cho mọi loại tự do khác – vì nếu tôi ngu dốt, bị ám ảnh, phi lí tính, do vậy mà tôi bị che mắt trước những sự kiện, và một người bị che mắt nhiều đến thế rốt cuộc cũng không tự do giống y như người mà các khả năng của anh ta bị chặn lại một cách khách quan. Nhưng tôi thấy hình như điều này không đúng. Nếu tôi ngu dốt về những quyền của tôi, hay tôi bị ám ảnh quá mức bình thường (hay vì quá nghèo khó) nên không thể hưởng lợi từ những quyền ấy, thì điều này khiến cho chúng trở thành vô ích đối với tôi; nhưng điều này không hề khiến cho chúng không tồn tại; một cửa bị đóng lại cho nẻo đường dẫn đến những cửa khác đang

được mở. Một điều kiện cho tự do bị phá hủy hay bị thiếu (tri thức, tiền bạc) thì không phải là phá hủy bản thân tự do ấy; vì rằng bản chất của nó không nằm ở khả năng với tới nó, dù cho giá trị của nó nằm ở đó. Càng nhiều con đường để cho người ta có thể bước vào, những con đường vào đó càng rộng rãi bao nhiêu, càng nhiều những đường vào mà mỗi người mở ra đi vào đó, thì người ta càng tự do nhiều hơn; người ta càng biết rõ hơn những đường vào nào đang ở trước họ, và chúng rộng mở như thế nào, thì người ta càng nhận biết bản thân mình được tự do hơn. Được tự do mà không biết điều đó thì có thể là điều trớ trêu cay đắng, nhưng nếu sau đó một người khám phá ra rằng cửa đã mở ngỏ dù trước kia anh ta không biết, anh ta sẽ suy tưởng một cách cay đắng không phải về chuyện thiếu tự do của anh ta, mà về sự ngu dốt của anh ta. Phạm vi tự do phụ thuộc vào những cơ hội của hành động, chứ không phải tri thức về chúng, dù cho tri thức như thế rất có thể là một điều kiện không thể thiếu cho việc sử dụng tự do, và mặc dù những ngăn trở trên con đường đi đến đó tự thân chúng là một sự tước đoạt mất tự do – hay tự do hiểu biết. Sự ngu dốt chặn lại những con đường, và tri thức mở chúng ra. Nhưng cái điều ai cũng biết này không đòi hỏi rằng tự do phải hàm ý nhận biết về tự do, lại càng không hề đồng nhất với nó.

Đáng nói rằng chính những cái cửa thực sự được mở ra mới quyết định phạm vi tự do của một người nào đó, chứ không phải những ưu tiên của riêng anh ta. Một người là

không tự do khi đơn thuần chẳng có trở ngại gì, về mặt tâm lí cũng như những mặt khác, trên con đường đến với những mong muốn của anh ta – khi anh ta có thể làm như anh ta muốn – trong trường hợp đó một người có thể được hoàn hả tự do bằng cách biến cải những khao khát và tính khí của anh ta, chứ không phải biến cải những cơ hội hành động của anh ta. Nếu một ông chủ có thể huấn luyện các nô lệ của mình yêu thích những xiềng xích của họ thì thoạt nhìn đã thấy (prima facie) là ông ta bằng cách đó không gia tăng tự do của họ, dù cho ông ta có thể gia tăng sự hài lòng của họ hay ít nhất cũng giảm đi nỗi đau khổ của họ. Một số kẻ vô lương tâm chỉ đạo người ta trong tiến trình lịch sử, đã sử dụng việc truyền dạy tôn giáo để khiến cho người ta bớt đi sự bất mãn đối với cách cư xử tàn bạo và bất công. Nếu những biện pháp ấy được thực hiện, và có lí do để cho rằng chúng thực hiện được, chỉ là quá thường xuyên mà thôi, và nếu những nạn nhân đã học được cách không để tâm tới những đau đớn và tình trạng mất phẩm giá của họ (giống như Epictetus chẳng hạn)288, khi ấy một số hệ thống chuyên chế chắc hẳn sẽ được miêu tả như những người tạo ra tự do; vì rằng bằng cách loại bỏ những cám dỗ gây sao nhãng và bắt các mong ước và đam mê "quy phục thành nô lệ", họ tạo ra (dựa trên những giả định ấy) nhiều tự do hơn là những thiết chế mở rộng khu vực lựa chọn cá nhân hay lựa chọn dân chủ và do đó mà sinh ra nhu cầu gây lo âu là phải lựa chọn, tự quyết định theo định hướng này chứ không phải định hướng kia – gánh nặng kinh khủng *sự bối rối của lựa chọn*289(là thứ bản thân nó bị một số nhà tư

tưởng trong truyền thống duy lí, coi là hội chứng phi-lí tính). Điều lầm tưởng cổ xưa này vốn cho tới nay đã quá quen thuộc, nên không cần bác bỏ. Tôi dẫn nó ra chỉ là để nhấn mạnh sự phân biệt cốt yếu giữa định nghĩa tự do không phải là gì khác ngoài chuyện không có trở ngại cho việc làm mà tôi muốn (vốn chắc là có thể tương thích được với cả một cuộc sống chật hẹp, bị chật hẹp do những ảnh hưởng tác động lên tôi bởi các sức mạnh nhân tạo hay khách quan, bởi giáo dục hay luật pháp, bởi bạn bè hay kẻ thù, bởi ông thầy tôn giáo hay là cha mẹ, hay thậm chí do tự mình làm hẹp lại một cách có ý thức), và tự do như phạm vi các cơ hội được mở ra một cách khách quan, dù cho những cơ hội ấy được mong muốn hay không, mặc dù ngay cả việc đưa ra quy tắc đo lường hay so sánh mức độ tự do, hoặc đánh giá những tình huống khác nhau về chuyện này, là khó khăn hay bất khả dĩ.

Tất nhiên ở đây có một ý nghĩa mà tất cả các triết gia đạo đức đều rất quen thuộc với nó, trong ý nghĩa ấy tên nô lệ Epictetus là tự do nhiều hơn so với ông chủ của anh ta hay so với vị hoàng đế bắt ép anh ta phải chết trong lưu đày, hay là trong ý nghĩa mà những bức tường đá không tạo nên một nhà tù. Mặc dù vậy, những phát biểu ấy dẫn xuất sức mạnh hùng biện của nó từ sự kiện có ý nghĩa quen thuộc trong đó một tên nô lệ là người ít tự do nhất, và những bức tường đá hay tường sắt là những cản trở nghiêm trọng đối với tự do; mà tự do đạo đức hay tự do thể xác hay tự do chính trị, hay tự do pháp luật đơn thuần cũng chỉ là những từ đồng âm. Trừ phi

một ý nghĩa cốt lõi chung nào đó được giữ trong tâm trí – dù là một đặc trưng chung đơn nhất hay sự "giống nhau như có họ hàng", thì có nguy cơ một ý nghĩa này hay ý nghĩa khác trong những ý nghĩa ấy sẽ được trình bày như ý nghĩa cơ bản, và những ý nghĩa khác sẽ bị ép buộc phải thích nghi với nó, hay bị loại bỏ như tầm thường hay giả tạo. Những ví dụ nổi bật nhất của quá trình này là những phép ngụy biện mà bằng cách đó đủ loại ép buộc và kiểm soát tư tưởng được trình bày như những phương tiện cho tự do "đích thực", hay thậm chí như thứ có quyền chỉ định tự do "đích thực", hoặc ngược lại, những hệ thống chính trị hay pháp luật mang tính tự do bị xem như phương tiện đủ để đảm bảo không chỉ có tự do, mà còn đảm bảo những cơ hội sử dụng tự do ấy cho những kẻ quá phi lí tính hay chưa trưởng thành do thiếu giáo dục hay thiếu những phương tiện khác để phát triển tinh thần, diễn giải hay lợi dụng những quy phạm và luật lệ như thế. Cho nên, chính là ý nghĩa trung tâm của thuật ngữ, nếu như có một ý nghĩa như thế, mà điều quan trọng là phải thiết lập nó.

Vẫn còn một xem xét khác nữa đối với tri thức và tự do mà tôi muốn quay trở lại290. Đúng là tri thức luôn nhất thiết mở ra một số cửa nào đó, nhưng có phải nó không bao giờ đóng lại những cửa khác hay không? Nếu tôi là một nhà thơ, liệu có thể một số hình thức của tri thức sẽ giảm bớt những khả năng của tôi và do đó cũng giảm bớt tự do của tôi không? Chúng ta cứ giả sử rằng tôi cần một nhân tố kích thích trí tưởng tượng của tôi, những ảo tưởng và huyền thoại theo một kiểu nhất

định mà tôn giáo cung cấp cho tôi, cái tôn giáo đã nuôi dưỡng tôi hay tôn giáo mà tôi đã cải đạo theo. Chúng ta cứ giả định rằng một nhà duy lí đáng tôn kính nào đó bác bỏ những niềm tin ấy, đập tan những ảo tưởng của tôi, làm tiêu tan những huyền thoại; chẳng phải là cái được sáng tỏ của tôi trong tri thức và trong tính duy lí bị hả giá bằng sự giảm bớt hay sự hủy hoại những khả năng của tôi như một nhà thơ hay sao? Khá dễ dàng nói rằng những gì tôi mất đi là cái khả năng được nuôi dưỡng dựa trên những ảo tưởng hay những tình trạng và thái độ phi lí tính, sự tiến bộ của tri thức đã phá hủy những thứ đó; rằng một số khả năng là không đáng mong muốn (giống như khả năng tự lừa dối mình), và rằng, dù sao thì khả năng là khả năng chứ không phải là tự do. Người ta có thể nói rằng một sự gia tăng tri thức không thể nào (tôi cho đó là phát biểu về chân lí phân tích) giảm bớt tự do của tôi; vì biết được căn nguyên hoạt động của tôi là được giải cứu khỏi tình trạng nô lệ cho điều chưa biết – khỏi phải va vấp trong bóng tối chứa đầy những điều tưởng tượng, là những thứ nuôi dưỡng nỗi sợ hãi và hành vi phi lí tính. Hơn thế nữa, người ta sẽ nói với tôi rằng như kết quả của việc phá hủy những thần tượng của tôi, tôi rõ ràng đã thu được thêm trong tự do tự-quyết định; vì giờ đây tôi có thể đưa ra những biện minh duy lí cho những niềm tin của tôi, và những động cơ cho các hành động của tôi được sáng tỏ hơn đối với tôi. Nhưng nếu tôi tự do ít hơn trong việc viết loại thi ca tôi vẫn hằng viết, thì liệu bây giờ có trở ngại mới nào cho tôi không? Liệu có phải một số cửa đã bị đóng lại do việc mở ra những cửa khác

hay không? Liệu sự ngu dốt có phải là hạnh phúc trọn vẹn trong những tình huống ấy hay không, đó là một câu hỏi khác. Câu hỏi mà tôi muốn đưa ra – và là câu hỏi mà tôi không có câu trả lời – ấy là không biết liệu sự thiếu vắng tri thức như thế có thể ắt phải là điều kiện cần thiết cho những tình trạng nhất định của trí óc hay cảm xúc mà chỉ riêng trong những tình trạng ấy những trở ngại nhất định cho một số hình thức lao động sáng tạo mới mất đi, hay là không. Đây là một vấn đề thường nghiệm, thế nhưng lời giải đáp cho một vấn đề rộng lớn hơn lại phụ thuộc vào lời giải đáp sau đây, ấy là vấn đề: phải chăng tri thức không bao giờ gây trở ngại và luôn luôn gia tăng tổng số tự do của con người.

Lại một lần nữa, nếu tôi là một ca sĩ, sự tự-ý thức – con đẻ của tri thức – có thể ngăn cấm tính tự phát, vốn có thể là điều kiện cần thiết cho việc trình diễn của tôi, giống như Rousseau và nhiều người khác đã cho là sự phát triển văn hóa phải ngăn cấm những vui thích hoang dã của sự ngây thơ. Cái niềm tin đặc biệt này có đúng hay không thì cũng chẳng quan trọng lắm; một kẻ dã man đơn giản chưa được văn minh hóa có thể biết được những vui thích ít hơn là Rousseau giả định; tình trạng dã man có thể không phải là sự ngây thơ chút nào. Miễn là cho phép có những hình thức nhất định của tri thức có tác động tâm lí ngăn cản một số kiểu cách tự-biểu lộ, mà như bất cứ việc phô diễn nào, chúng phải được xem như những hình thức của hoạt động tự do. Chỉ cần có điều này là đủ. Suy tưởng có thể phá nát việc vẽ tranh của tôi, nếu vẽ tranh phụ

thuộc vào việc không được suy nghĩ; tri thức của tôi cho biết một căn bệnh không thể chữa khỏi được phát hiện, [tri thức ấy] phá hủy tôi hay bạn tôi, có thể làm mất dần khả năng sáng tạo đặc biệt của tôi, và ngăn cấm tôi bằng cách này hay cách khác; và bị ngăn cấm – dù có lợi về lâu dài thế nào đi nữa – thì cũng không phải là đem lại tự do nhiều hơn. Có thể đáp lại điều này rằng nếu tôi bị đau bệnh và không biết về điều này, thì tôi ít tự do hơn cái người biết điều đó, và tôi có thể cố gắng kiểm tra nó, ngay cả khi căn bệnh cho đến nay đã được chứng minh là không thể chữa khỏi; rằng không chẩn đoán ra nó chắc chắn sẽ dẫn đến tiêu phí nỗ lực vào những phương hướng sai lầm, và sẽ giảm bớt tự do của tôi bằng việc đẩy tôi vào tình trạng trông chờ vào lòng nhân từ của những sức manh tự nhiên mà tính chất của chúng, do không nhận ra, nên tôi không thể phớt lờ đi một cách hợp lí. Quả thật là như vậy. Tri thức như thế không thể làm giảm đi tự do của tôi như một hữu thể duy lí, nhưng nó có thể kết thúc tôi như một nghệ sĩ. Một cửa mở ra, và do kết quả này mà một cửa khác đóng lại.

Hãy để tôi lấy một ví dụ khác. Kháng cự lại những những kẻ thù rất lớn chỉ có thể, nếu những kẻ thù chưa được nhận biết đầy đủ; nếu không phải vậy thì có thể có vẻ như thật phi lí cứ đấu tranh chống lại những gì, ngay cả khi không biết chắc chúng là bất khả kháng, nhưng có thể tin rằng nhiều khả năng chúng là thế. Vì có thể chính nhờ sự ngu dốt của tôi về kẻ thù sẽ tạo ra tình huống duy nhất mà tôi kháng cự lại thành công. Nếu giả sử như David biết nhiều về Goliath, nếu giả sử đa số

người Anh biết nhiều hơn về nước Đức vào năm 1940, nếu giả sử như những xác suất lịch sử có thể quy về một thứ gì đó gần với một hướng dẫn đáng tin cậy cho hành động, thì một số thành tựu hẳn đã không hề có được. Tôi phát hiện ra rằng tôi mắc một căn bệnh chết người. Phát hiện này khiến cho tôi có thể cố tìm thuốc chữa – vốn là chuyện không thể nếu giả sử tôi không biết gì về những nguyên nhân gây ra tình trạng của tôi. Nhưng giả định rằng tôi tự thỏa mãn thấy rằng ít có khả năng khám phá được một thuốc giải độc, rằng một khi chất độc đã đi vào cơ thể thì cái chết phải theo sau; rằng ô nhiễm bầu khí quyển như kết quả vụ nổ của vũ khí hạt nhân là không thể tránh khỏi. Khi ấy thì cái gì là thứ mà tôi nay được tự do hơn để làm? Tôi có thể tìm kiếm việc tự hòa giải mình với những gì đã xảy ra, đừng chuốc lấy khổ vào thân, sắp xếp công việc của mình, quyết tâm kiềm chế không để lộ ra sự đau buồn hay sự phẫn nộ thật không thích hợp khi đối diện với điều không thể tránh khỏi – đây là những gì mà chủ nghĩa "khắc kỉ" hay "chấp nhận sự việc một cách triết lí" vốn hàm ý. Thế nhưng ngay cả khi tôi tin rằng hiện thực là một toàn thể hợp lí (dù nó hàm nghĩa gì đi nữa), và bất cứ quan điểm nào khác về điều này – ví dụ như cho rằng có khả năng thực hiện được những khả năng bất tương thích – là một sai lầm do ngu dốt, và nếu tôi do vậy mà xem mọi thứ trong hiện thực như là tất yếu bởi lí do – là điều bản thân tôi tất yếu phải là nó như một hữu thể hoàn toàn duy lí – sự khám phá ra cấu trúc của hiện thực sẽ không gia tăng tự do lựa chọn của tôi. Nó chỉ đơn thuần đặt tôi ra ngoài niềm hi vọng và nỗi sợ hãi – vì

những thứ này là những triệu chứng của sự ngu dốt hay mộng tưởng – và cũng ra ngoài cả sự lựa chọn, vì việc lựa chọn đòi hỏi tính hiện thực của ít nhất hai khả năng khác nhau, chẳng hạn như hành động và không hành động. Chúng ta được bảo rằng một người khắc kỉ là Posidonius đã nói với sự đau đớn hành hạ ông "Xin người cứ làm cho đau đớn tệ hại, dù người có làm gì đi nữa, người cũng không khiến tôi căm thù người đâu"291. Nhưng Posidonius là người duy lí theo tất định luận: bất cứ thứ gì đích thực hiện hữu, thì ắt phải hiện hữu; mong muốn nó khác đi là dấu hiệu của phi lí tính; tính duy lí hàm ý rằng sự lựa chọn – và tự do được định nghĩa dưới dạng thức những khả năng của lựa chọn – là một ảo tưởng, nó không được mở rộng ra, mà bị giết chết bởi tri thức chân lí.

Tri thức gia tăng tính tự tri cả trong ý nghĩa của Kant và cũng như trong ý nghĩa của Spinoza và những người đi theo ông. Tôi muốn hỏi thêm một lần nữa: toàn bộ tự do là thế thôi sao? Sự tiến bộ của tri thức ngăn người ta khỏi phí sức vào những dự án hão huyền. Nó ngăn chúng ta không thiêu chết các mụ phù thủy hay đánh đập những người mộng du hay tiên đoán tương lai bằng cách nghe theo những lời sấm truyền, hay bằng cách nhìn vào nội tạng của các con thú hay đường bay của những con chim. Nó có thể còn khiến cho nhiều thiết chế và quyết định của hiện tại – pháp luật, chính trị, đạo đức, xã hội – trở thành lỗi thời bằng cách chứng tỏ chúng như là tàn ác và ngớ ngẩn và không tương thích được với việc theo đuổi công lí hay lẽ phải hay hạnh phúc hay chân lí, giống như

nay chúng ta nghĩ về việc thiêu các quả phụ hay ăn gan một kẻ thù để đạt được những kĩ năng. Nếu khả năng tiên đoán của chúng ta, và như thế là tri thức về tương lai, trở nên lớn hơn nữa, khi ấy, ngay cả khi nó không bao giờ trọn vẹn, nó cũng có thể biến cải triệt để quan điểm của chúng ta về chuyện một con người, một hành động, một lựa chọn bao gồm những gì; và *tự thân nó* (eo ipso) [biến cải] cả ngôn ngữ của chúng ta cũng như bức tranh của chúng ta về thế giới. Điều này có thể khiến cho hành xử của chúng ta được hợp lí hơn, và có lẽ khoan dung hơn, độ lượng hơn, văn minh hơn, có thể cải thiện nó theo nhiều cách thức, nhưng liệu có sẽ tăng thêm khu vực lựa chọn tự do hay không? Nó chắc sẽ giết chết một số vương quốc của trí tưởng tượng dựa trên những niềm tin không hợp lí, và đổi lại nó có thể bù đắp cho chúng ta bằng việc khiến cho một số cứu cánh của chúng ta trở nên dễ đạt được hơn hay hài hòa hơn. Nhưng có ai dám nói rằng sự cân đối tất yếu sẽ nghiêng về phía mở rộng tự do hơn? Trừ phi người ta thiết lập được những tính tương đương về mặt logic giữa những ý niệm về tự do, tự-quyết định và tự-nhận thức theo một kiểu cách tiên nghiệm (a priori) nào đó - như Spinoza và Hegel và những người đi theo họ thời hiện đại vẫn tìm cách làm - tại sao điều này lại nhất thiết là chân lí? Stuart Hampshire và E.F. Carritt, trong khi xử lí vấn đề này đã xác nhận rằng, khi đối diện với bất cứ tình huống nào, người ta luôn có thể lựa chọn ít nhất cũng là giữa việc cố làm một điều gì đó và cứ để cho mọi sự tự nó diễn ra. Luôn luôn sao? Nếu có ý nghĩa để nói về một thế giới ngoại tại, khi đó nhận biết

thế giới ấy, trong ý nghĩa miêu tả của "biết", thì không phải là biến cải nó. Còn đối với ý nghĩa khác của "biết" – ý nghĩa thực dụng theo đó "tôi biết tôi sẽ làm gì" là giống như "tôi biết phải làm gì", và biểu lộ không phải một mẩu thông tin, mà là một quyết định biến cải sự vật theo một cách nhất định – liệu nó có lụi tàn đi hay không, nếu môn tâm-sinh lí học đạt được tiến bộ thật xa? Vì trong đó sự kiện hành động hay không hành động có thể không phải là quyết định của tôi hành động hay không hành động, [quyết định ấy của tôi] ngày càng giống nhiều hơn với lời đề nghị của triều thần nơi nhà vua Canute292, có thể như vậy chăng?

Chúng ta được bảo rằng tri thức mở rộng ranh giới của tự do và –đó là một phát biểu tiên nghiệm. Liệu chuyện này có phải là không thể quan niệm được hay không: sự gia tăng tri thức sẽ có khuynh hướng thiết lập luận đề tất định luận như một chân lí thường nghiệm ngày càng thành công hơn, và giải thích những suy nghĩ và cảm giác, mong ước và quyết định của chúng ta, những hành động và lựa chọn của chúng ta, dưới dạng thức những chuỗi tiếp nối không thay đổi, đều đặn, tự nhiên, và việc tìm cách biến cải chúng sẽ có vẻ gần như vừa là phi lí tính, lại vừa là sự lầm lạc về logic khá thú vị? Rốt cuộc thì đó chính là cương lĩnh và niềm tin của nhiều triết gia khả kính rất khác nhau về quan điểm như Spinoza, Holbach, Schopenhauer, Comte, những nhà theo thuyết hành vi luận. Liệu một sự hoàn tất như thế có mở rộng khu vực tự do hay không? Trong ý nghĩa nào? Liệu điều này có khiến cho ý niệm

này, vì thiếu một ý niệm tương phản, trở nên hoàn toàn vô ích hay không và liệu điều này có bao gồm một tình huống mới lạ hay không? "Sự giải thể" khái niệm tự do có thể đi kèm với sự sụp đổ ý nghĩa của "biết" theo đó chúng ta không nói về biết cái gì, mà nói về biết phải làm gì, là ý nghĩa mà Hampshire và Hart đã chú ý tới293; vì nếu mọi thứ đều bị tất định, thì chẳng có gì để lựa chọn giữa chúng và cũng chẳng có gì để quyết định cả. Có lẽ những người đã nói về tự do rằng đó là sự thừa nhận tính tất yếu, [những người này] đã dự tính chính tình huống này- Nếu vậy, *ý* niệm của họ về tự do là khác biệt triệt để với ý niệm của những người định nghĩa nó dưới dạng thức lựa chọn có ý thức và quyết định.

Tôi không muốn phán xét về giá trị: chỉ gợi ý rằng nói tri thức là tốt, ấy là một chuyện; nói rằng nó là cần thiết trong mọi tình huống, là tương thích với tự do, hơn nữa còn dưới dạng thức đòi hỏi lẫn nhau (hay hình như một số người thậm chí còn cho rằng đồng nhất với nhau theo nghĩa đen), trong phần lớn những ý nghĩa mà từ ngữ được dùng trong đó, ấy lại là chuyện gì đó rất khác biệt. Có lẽ điều khẳng định thứ hai có căn nguyên từ một quan điểm lạc quan - vốn có vẻ như ở tâm điểm của chủ nghĩa duy lí siêu hình - ấy là mọi điều tốt đẹp phải tương thích với nhau, do vậy mà tự do, trật tự, tri thức, hạnh phúc, một tương lai đóng lại (và một tương lai mở ra ư?), ít nhất thì những thứ đó cũng phải tương thích với nhau và có lẽ còn đòi hỏi lẫn nhau theo một kiểu cách có hệ thống. Thế nhưng tuyên bố này không phải là chân lí hiển nhiên tự

thân, phải chỉ là dựa trên những cơ sở thường nghiệm [thì thật tốt]. Quả thực, đây có lẽ là một trong những niềm tin ít khả tín nhất xưa nay vẫn được ấp ủ bởi những nhà tư tưởng sâu sắc và có nhiều ảnh hưởng.

TỰ DO

Tự do chính trị là gì? Trong thế giới cổ đại, đặc biệt là nơi những người Hi Lạp, một người được tự do tức là có khả năng tham gia vào việc cai trị thành bang của người đó. Các đạo luật chỉ có giá trị nếu mỗi thành viên được quyền tham gia vào việc tạo ra hay không tạo ra các đạo luật ấy. Một người được tự do tức là không bị buộc phải tuân theo các đạo luật tạo ra bởi những người khác *dành cho* người đó, chứ không phải *bởi* người đó. Kiểu dân chủ này đòi hỏi rằng việc cai trị và các đạo luật có thể xuyên thấu vào mọi phạm vi của đời sống. Con người không tự do, mà anh ta cũng không đòi tự do, [không đòi] thoát khỏi giám sát như thế. Tất cả những gì các nhà dân chủ đòi hỏi, ấy là mỗi người đều có khả năng bị phê phán, bị điều tra như nhau, và nếu cần thiết sẽ bị buộc tội trước các đạo luật hay trước các sắp đặt, mà tất cả các công dân đều có quyền tham gia vào việc thiết lập và duy trì chúng.

Trong thế giới hiện đại, một ý tưởng mới – được diễn đạt sáng rõ nhất bởi Benjamin Constant294 – tạo ra cảm nhận là có một phạm vi của đời sống – cuộc sống riêng tư – mà người

ta nghĩ rằng công quyền không nên can thiệp vào, ngoại trừ những tình huống đặc biệt. Câu hỏi chính yếu được thế giới cổ đại đặt ra là "Ai được cai trị tôi?". Một số người nói là nhà vua, một số người nói là người tốt nhất, hay người giàu có nhất, hay người dũng cảm nhất, hay đa số, hay tòa án, hay biểu quyết nhất trí của mọi người. Trong thế giới hiện đại, một câu hỏi có tầm quan trọng tương đương là "Nên cai trị đến mức nào?". Thế giới cổ đại giả định rằng cuộc sống là duy nhất, rằng các đạo luật và sự cai trị bao trùm toàn thể đời sống – không có lí do nào để bảo trợ cho bất cứ một góc nào của cuộc sống khỏi sự giám sát như thế. Trong thế giới hiện đại, cho dù về mặt lịch sử là do các cuộc đấu tranh của các Giáo hội chống lại can thiệp của nhà nước thế tục, hay nhà nước chống lại Giáo hội, hoặc do kết quả của sự gia tăng các hoạt động kinh doanh, công nghiệp, thương mại và sự khao khát được bảo hộ chống lại sự can thiệp của nhà nước, hoặc do bất cứ lí do nào khác, chúng tôi xuất phát từ giả định rằng có một đường ranh giới giữa cuộc sống công cộng và cuộc sống riêng tư, và rằng dù cho phạm vi riêng tư có thể nhỏ bé đến đâu đi nữa, thì trong phạm vi ấy tôi có thể làm theo ý mình – sống như tôi thích, tin vào cái tôi muốn, nói theo ý mình – với điều kiện điều này không gây cản trở cho những quyền tương tự của những người khác hay làm suy giảm trật tự đảm bảo cho kiểu thỏa thuận này có thể thực hiện được. Đây là quan điểm tự do kinh điển được biểu lộ toàn bộ hay một phần trong các tuyên ngôn khác nhau về quyền con người ở Mĩ và Pháp, và trong các tác phẩm của những người

như Locke295, Voltaire, Thomas Paine296, Constant 'và John Stuart Mill. Khi chúng tôi nói về các quyền tự do dân sự hay các giá trị văn minh, thì đây là một bộ phận của những gì nó hàm nghĩa.

Giả thiết cho rằng người ta cần được bảo hộ chống lại mỗi cá thể khác và chống lại chính quyền là một thứ gì đó chưa bao giờ được chấp nhận trọn vẹn ở bất cứ nơi nào trên thế giới, và cái mà tôi gọi là quan điểm Hi Lạp cổ đại hay quan điểm kinh điển là quay trở về trong hình thức những luận cứ đại để như: "Anh nói là một cá nhân có quyền chọn lựa kiểu cuộc sống mà anh ta ưa thích". Nhưng điều đó có áp dụng cho mỗi người bất kể là ai hay không? Nếu cá nhân đó dốt nát, chưa trưởng thành, không được giáo dục, què quặt về tinh thần, không có cơ hội đầy đủ về sức khỏe và phát triển, anh ta sẽ không biết lựa chọn ra sao. Con người như thế sẽ không bao giờ thực sự biết được anh ta quả thật muốn gì. Nếu có những người hiểu được bản chất con người là gì và nó khao khát cái gì, nếu những người ấy, có thể bằng biện pháp kiểm soát nào đó, làm cho những người khác cái điều mà những người kia hẳn là cũng làm cho bản thân họ, nếu họ khôn ngoan hơn, được hiểu biết tốt hơn, trưởng thành hơn, được phát triển hơn, [trong trường hợp ấy] liệu có phải những người ấy làm giảm bớt quyền tự do của những người kia hay không? Những người ấy can thiệp vào những người như họ vốn là vậy, nhưng chỉ nhằm mục đích giúp những người kia làm cái điều mà họ hẳn đã làm, nếu họ đủ hiểu biết, hay lúc

nào cũng sáng suốt nhất, thay vì bị quy phục theo những động cơ phi lí tính, hay hành xử như đứa trẻ, hay cho phép phần thú vật trong bản chất của họ giành ưu thế. Như vậy có chút nào là can thiệp chăng? Nếu cha mẹ hay các thầy giáo ép buộc đứa trẻ không chịu đi học hay không chịu làm việc nỗ lực, nhân danh cái điều mà những đứa trẻ ấy thực ra ắt phải muốn, ngay cả dẫu chúng có thể không biết điều đó đi nữa, vì đó là cái mà mọi người, như bản chất là thế, ắt phải muốn, bởi vì họ là giống người, vậy những người ấy có làm giảm bớt quyền tự do của những đứa trẻ hay không? Chắc là không rồi. Các thầy giáo và các bậc cha mẹ khơi dậy cái bản ngã còn bị lặn chìm hay là cái bản ngã thực sự của chúng, và thỏa mãn nhu cầu của những bản ngã ấy như là chống lại những đòi hỏi nhất thời của cái bản ngã bề ngoài nông cạn hơn, sự trưởng thành nhiều hơn sẽ từ bỏ cái bản ngã đó giống như lột da.

Nếu anh thay thế các bậc cha mẹ bằng một giáo hội hay một đảng phái hay một nhà nước, anh sẽ có được một lí thuyết mà giới quyền uy hiện đại vẫn dựa nhiều vào đó. Họ bảo chúng ta rằng tuân theo những định chế ấy không là gì khác ngoài việc tuân theo bản thân chúng ta, do đó mà không phải là tình trạng nô lệ, bởi những định chế ấy là hiện thân của bản thân chúng ta trong thể tốt đẹp nhất và minh triết nhất, và tự kiềm chế thì không phải là kiềm chế, tự kiểm soát thì không phải là nô lệ.

Trận chiến giữa hai quan điểm ấy, trong mọi kiểu biến thể, từng là một trong những vấn đề chính trị gây tranh cãi chủ

yếu của thời hiện đại. Một bên nói rằng để chai rượu xa tầm với của kẻ nghiện rượu không phải là làm giảm các quyền tự do của anh ta; nếu anh ta bị ngăn cản không cho uống rượu, thậm chí bằng sức mạnh đi nữa, anh ta sẽ được khỏe mạnh hơn cho nên có khả năng tốt hơn để đóng vai trò như một con người, một công dân, anh ta sẽ được là chính mình nhiều hơn, do đó mà được tự do hơn so với việc anh ta với được chai rượu và hủy hoại sức khỏe cùng sự tỉnh táo của mình. Việc anh ta không biết điều này chỉ là triệu chứng bệnh tật hay tình trạng không tri giác được đối với ước muốn đích thực của bản thân. Phía bên kia không phủ nhận rằng hành vi chống lại xã hội phải bị kiềm chế, hay có trường hợp cần ngăn chặn người ta không làm tổn hại bản thân mình hoặc làm tổn hại phúc lợi của con cái mình hay của những người khác, nhưng phủ nhận rằng kiềm chế như vậy lại là tự do, dù cho nó được biện minh. Quyền tự do có thể buộc phải bị giảm bớt để có được những điều tốt đẹp khác, sự an toàn hay hòa bình hay sức khỏe; hoặc giả quyền tự do hôm nay có thể bị buộc phải giảm bớt để cho quyền tự do lớn hơn của mai sau trở thành khả dĩ; nhưng giảm bớt tự do thì không phải là cung cấp tự do, và ép buộc, dù được biện minh hay ho thế nào đi nữa, vẫn là ép buộc chứ không phải tự do. Những người này nói rằng quyền tự do chỉ là một giá trị trong nhiều giá trị, và nếu nó là vật cản cho việc đảm bảo những mục tiêu khác quan trọng tương đương, hay ngăn cản cơ hội của những người khác tiếp cận với những mục tiêu ấy, thì nó phải nhượng bộ.

Đối với điều đó phía bên này đáp lại rằng nó ngụ ý phân chia đời sống thành riêng tư và công cộng – nó giả định rằng trong cuộc sống riêng tư người ta có thể ước muốn làm cái điều mà những người khác có thể không thích, và do đó cần phải bảo hộ chống lại những người khác kia – thế nhưng quan điểm này về bản chất con người dựa trên một sai lầm cơ bản. Thực thể con người là duy nhất, và trong một xã hội lí tưởng, khi các khả năng của mỗi người đều được phát triển, sẽ không bao giờ có ai lại muốn làm bất cứ điều gì mà những người khác phải bực tức hay muốn ngăn chặn. Mục đích thực sự của các nhà cải cách và các nhà cách mạng là phá đổ các bức tường phân cách con người, đem lại sự khai mở cho mọi thứ, khiến cho người ta sống cùng nhau không có phân chia, sao cho điều mà một người muốn cũng là điều mà mọi người muốn. Khao khát được để yên một mình, được cho phép làm điều mình muốn mà không cần giải trình điều đó trước một tòa án nào đó – gia đình của người đó hay những ông chủ của người đó, hay đảng phái của người đó, hay chính quyền của người đó, hay thật sự toàn thể xã hội của người đó – cái khát vọng ấy là triệu chứng tâm lí bất bình thường. Đòi tự do tách khỏi xã hội là đòi tự do tách khỏi chính mình. Điều này phải được chữa trị bằng cách thay đổi tính chất các quan hệ như những người theo chủ nghĩa xã hội khát khao làm, hay bằng cách loại bỏ lí trí phê phán như một số giáo phái tôn giáo và, trong chuyện này, các chế độ toàn trị và phát xít theo đuổi thực hiện.

Theo một quan điểm – có thể được gọi là quan điểm hữu cơ – mọi phân cách đều là xấu, và ý kiến về quyền bất khả xâm phạm của con người là đáng bị chỉ trích – những bức tường mà con người đòi hỏi để phân cách nhau, có lẽ là cần thiết trong một xã hội xấu xa, nhưng những bức tường ấy không có chỗ trong một thế giới được tổ chức đúng đắn, trong đó mọi dòng chảy nhân bản đều chảy vào một con sông nhân bản không chia cắt. Theo quan điểm thứ hai hay quan điểm tự do, các quyền con người, và ý tưởng về phạm vi riêng tư trong đó tôi được tự do tách khỏi sự soi mói, là điều không thể thiếu được cho tính độc lập tối thiểu mà mỗi người đều cần có, nếu mong muốn để cho mỗi người phát triển theo con đường của riêng mình; vì rằng sự đa dạng là bản chất của loài người chứ không phải là điều kiện nhất thời. Những người ủng hộ cho quan điểm này cho rằng việc phá hủy những quyền như vậy nhằm xây dựng một xã hội con người tự định hướng mang tính hoàn vũ – một xã hội mọi người đều nhịp bước tiến đến cùng những mục tiêu duy lí – sẽ phá hủy cái khu vực cho lựa chọn cá nhân, dù khu vực ấy nhỏ bé, nhưng không có nó thì cuộc sống có vẻ như không đáng tồn tại.

Một số người cho rằng các chế độ toàn trị và độc đoán đã hướng theo một trong những quan điểm ấy trong một hình thức thô thiển, bị biến dạng: trong khi đó các nền dân chủ tự do nghiêng về quan điểm kia. Và lẽ tất nhiên, những biến thể và tổ hợp của các quan điểm ấy, và những thỏa hiệp giữa các

quan điểm ấy, tất cả đều khả dĩ. Đó là hai ý tưởng chủ yếu đã đối mặt với nhau và thống trị thế giới có lẽ từ thời Phục hưng.

SỰ RA ĐỜI CỦA CHỦ NGHĨA CÁ NHÂN HI LẠP

Một bước ngoặt trong lịch sử tư tưởng chính trị

I
NHỮNG LỜI BÀN PHIẾM SƠ BỘ

Trước hết tôi phải nói đôi lời về chuyện tôi xem thế nào là bước ngoặt. Tôi không biết trong khoa học tự nhiên – những khoa học thường nghiệm như vật lí học hay sinh vật học, hay các khoa học hình thức như logic học và toán học thì bước ngoặt là thế nào. Có thể ở đó xảy ra các cuộc cách mạng, khi mà một giả thuyết chủ yếu hay một hệ thống giả thuyết chủ yếu bị xói mòn hay bị đập tan bởi một khám phá dẫn đến những giả thuyết mới hay các định luật, những thứ giải thích được khám phá mới và bất tương hợp

với các học thuyết chủ yếu của hệ thống cũ. Phương pháp là một kiểu bác bỏ: Galileo, Newton, Lavoisier, Darwin, Einstein, Planck và có thể là Bertrand Russell297 và Freud đã bác bỏ theo nghĩa đen những lí thuyết trước kia khiến cho chúng trở thành lỗi thời, thay đổi các phương pháp đạt được tri thức mới, cho nên mối quan tâm đến các phương pháp và lí thuyết đã bị thay thế hiện nay phần nhiều mang tính lịch sử, và những người kiên trì đi theo chúng bị xem là kì quặc và bị gạt ra ngoài giới chuyên môn nghiêm chỉnh được thừa nhận.

Dễ dàng nhận ra đây không phải là hiện trạng trong những lĩnh vực rộng lớn của tri thức không chính xác – lịch sử, triết học, nghiên cứu kinh viện, phê phán – những ý tưởng về nghệ thuật và về đời sống con người. Vật lí học hay toán học của Plato có thể bị đánh đổ, nhưng cả tư tưởng của Plato lẫn Aristotle về đạo đức và chính trị vẫn còn có khả năng kích động người ta nhập vào phe nhóm bạo lực. Karl Popper hẳn đã không đả kích các lí thuyết xã hội của Plato với thái độ giận dữ và phẫn nộ đến thế, nếu những tư tưởng ấy chẳng còn sống động hơn, ví dụ như khái niệm của Plato về mặt trời và những vì sao đứng yên, hay như học thuyết của Aristotle cho rằng một số vật thể có tính nặng, còn các vật thể khác có tính nhẹ. Tôi không biết một ai lại cảm thấy căm phẫn bởi những ý kiến thời trung đại về vũ trụ học hay hóa học, hay vật lí học của Descartes, hay lí thuyết phlogiston298. Thế nhưng những quan điểm của Augustine299 về việc đối xử với những người ngoại đạo hay đối với chế độ nô lệ, hoặc quan điểm của

Thomas300 về quyền uy chính trị, hoặc các học thuyết của Rousseau hay Hegel, đang gây ra những phản ứng bạo lực mang tính trí tuệ và cảm xúc nơi những người vẫn tương đối bình thản nhìn vào các lí thuyết thường nghiệm hay logic của các nhà tư tưởng này.

Hiển nhiên là có một ý nghĩa nào đó mà ở đấy tiêu chuẩn chân ngụy, tiêu chuẩn về tính khả dĩ biện minh hay bất khả dĩ biện minh, vận hành được ở những bộ môn nhất định và không vận hành được một cách hiển nhiên như thế, hay không chiếm được chấp thuận phổ biến như thế ở những lĩnh vực tư tưởng khác. Có một ý nghĩa trong đó một số nghiên cứu như các khoa học thường nghiệm và toán học cũng như logic học, tiến bộ lên trong thái độ thỏa mãn chung bằng cách giết cha, bằng cách tiêu diệt các vị tổ tiên, và trong đó một số chủ đề, ít nhất cũng trong cùng ý nghĩa trên, lại không tiến bộ, khiến cho khó mà liệt kê được, ví dụ như các đề xuất triết học hay hệ thống triết học nào theo đồng thuận chung hoặc đã chết hẳn không thể hồi sinh, hoặc đã thiết lập nên một nền tảng vững chắc ở bất cứ mức độ nào, trong chừng mực liên quan tới tri thức hiện đại.

Đây là một nghịch lí mà tôi chưa thể nghiên cứu sâu hơn vào lúc này – bản thân nó là một đề tài cốt yếu đầy tăm tối và xứng đáng được chú ý nhiều hơn là thái độ nuông chiều đã có. Tuy nhiên tôi muốn nói đôi điều về những bộ môn không chính xác ấy, trong đó chúng ta chưa xử lí nhiều với các đề xuất đặc thù, hay các hệ thống lớn của chúng, như thời buổi

hiện nay gọi là các hệ tư tưởng: những quan điểm, đúng hơn là các hệ thống khái niệm, các bộ khung bao gồm các phạm trù mà thông qua chúng và căn cứ vào chúng để ta phán xét các thời lù. Có lẽ tốt nhất là mô tả chúng như các mô thức chủ yếu, các mô thức được rút ra từ một lĩnh vực nào đó có vẻ sáng tỏ và được xác lập vững chắc đối vói một nhà tư tưởng, được ông ta áp dụng theo cung cách mà ông ta thấy có thể giải thích được và soi sáng một lĩnh vực ít sáng tỏ hơn. Bertrand Russell có lần đã nhận xét rằng để hiểu được một nhà tư tưởng thì phải hiểu và thấu triệt được cái khuôn mẫu cơ sở, ý tưởng chủ yếu mà ông ta bảo vệ.301 Sự tài giỏi của một nhà tư tưởng thường mở rộng ra trong việc sáng tạo các luận cứ củng cố cho ý tưởng chủ chốt ấy, hay còn thường xuyên hơn là để đẩy lùi các cuộc tấn công, bác bỏ những phản đối; thế nhưng hiểu được tất cả lập luận ấy, dẫu có vững vàng và tài tình đến đâu, vẫn chưa dẫn người ta đến chỗ thấu triệt được tư tưởng của một triết gia, một sử gia, một nhà phê phán, trừ phi người ta xuyên qua được những công sự phòng thủ đầy tinh vi ấy, vốn đang bảo vệ cho các pháo đài của ông ta, đến được cái mà ông ta thực sự đang bảo vệ – bản thân cái thành trì bên trong, mà thường cũng tương đối đơn giản, một cảm nhận cơ bản bao trùm tư tưởng của ông ta và định hình thế giới quan của ông ta. Việc áp dụng khuôn mẫu hình học của Plato vào đời sống xã hội, các tiên đề vĩnh cửu tiền giả định thu nhận được bằng các phương tiện trực giác, từ đó có thể diễn dịch ra mọi tri thức và mọi quy tắc của cuộc sống; mô hình sinh học của Aristotle xem mọi thực thể như đang phát

triển hướng đến tình trạng hoàn hảo riêng của nó và mục đích nội tại của nó, chỉ riêng về phương diện ấy mà nó có thể được xác định và được hiểu; hình kim tự tháp vĩ đại của thời trung đại phóng chiếu từ Thượng Đế cho tới sinh thể đơn bào; cấu trúc cơ giới của Hobbes302; hình ảnh của gia đình và các mối quan hệ tự nhiên của nó thấm đượm các cấu trúc chính trị của Bodin303, Burke304, các nhà xã hội chủ nghĩa Kitô giáo của phương Tây, và các Slavophil305 của Nga; các khuôn mẫu di truyền học, sinh học và vật lí học, chúng là phần cốt yếu của các học thuyết xã hội học thế kỉ 19 và 20; ý kiến mang tính luật pháp về khế ước xã hội: những mô thức chủ yếu ấy không bị bác bỏ đơn thuần về phương diện thực nghiệm, cái thực nghiệm bị thay đổi bởi biến đổi lịch sử nào đó hay bởi khám phá trí tuệ. Các mô thức mới xuất hiện, soi sáng cho các vùng tối, giải phóng con người khỏi xiềng xích của bộ khung cũ, và hoặc là nhào nặn lại chúng hoàn toàn, hay đôi khi chỉ pha trộn chúng nửa vời thành một khuôn mẫu mới. Những mô thức mới ấy đến lượt mình lại thất bại trong việc giải thích và trả lời cho những câu hỏi mà bản thân các mô thức ấy đưa vào tồn tại. Khái niệm con người như một nguyên tử thoạt tiên đem đến giải phóng khỏi tình trạng siết chặt của mô thức thần quyền tiền giả định, và đến lượt mình lại chứng tỏ nó cũng không được thỏa đáng. Con người như một tế bào hữu cơ, con người như người sáng tạo, con người như người sản xuất, như một động vật tìm kiếm hợp nhất với thiên nhiên, hay như thần Promethe anh hùng - tuẫn đạo trong việc

khuất phục thiên nhiên – ấy đều là những mô thức vừa tăm tối vừa soi sáng.

II

Những thời điểm vĩ đại là những thời điểm khi một thế giới thiêu vong và một thế giới khác kế tiếp nó. Điều này đánh dấu bởi một thay đổi trong mô thức chủ yếu. Những thời điểm vĩ đại của biến đổi xảy ra, ví dụ như khi *các* định luật chu kì của người Hi Lạp được kế tục bởi đường tuyến tính đi lên, cứu cánh luận lịch sử, của người Do Thái và các tín đồ Kitô giáo, hay khi cứu cánh luận đến lượt nó lại bị đánh đổ bởi mô thức toán học nhân quả của thế kỉ 17; hay là khi những cấu trúc tiền giả định nhường chỗ cho các phương pháp khám phá thường nghiệm và kiểm chứng. Có những người giống như Condorcet hay Hegel, Buckle hay Marx, Spengler306 hay Toynbee307 tự cho là có khả năng cảm nhận được khuôn mẫu duy nhất quá trình phát triển kế tục nhau của bức tranh nhân loại. Tôi không muốn xác nhận rằng những nỗ lực đầy tham vọng như thế nhằm quy giản một đa dạng rộng lớn của trải nghiệm ý thức con người, đưa về một khuôn mẫu khổng lồ vượt trội, nhất thiết phải bị thất bại; tôi tự giới hạn mình trong việc đơn thuần nói rằng ba cuộc khủng hoảng lớn mà tôi sẽ thảo luận không giải thích được một cách

thỏa đáng bằng các giả thuyết của bất cứ ai trong các nhà tư tưởng ấy, và điều này làm giảm giá trị của những giả thuyết ấy trong mắt tôi một cách tự nhiên. Tôi không muốn chỉ trích những người giải đáp các câu hỏi của riêng họ vì họ thất bại trong giải đáp các câu hỏi của tôi, nhưng tôi không sao có được định kiến thuận lợi đối với các tác giả khiêm nhường và thận trọng nhiều hơn, mà những suy tư của họ cố thử xử lí ít vấn đề hơn, dẫu cho có phải vì lí do đó hay không mà đạt được kết quả nhiều hơn. Tolstoy có lần đã nhận xét rằng lịch sử giống như một người điếc, cứ trả lời những câu hỏi không một ai hỏi cả. Tôi không cho rằng đó là những trước tác gia lịch sử chân chính, nhưng điều này không phải hoàn toàn bất công đối với khá nhiều các triết gia lịch sử, những người nhân danh khoa học mà tìm cách nhào nặn tình trạng đa dạng của các hiện tượng thành một sơ đồ vũ trụ đơn giản – "những kẻ đơn giản hóa khủng khiếp" cả trong các vấn đề lí thuyết lẫn thực hành mà Montesquieu đã cảnh báo chúng ta từ hơn hai thế kỉ trước chống lại họ.308

III

Ba cuộc khủng hoảng trong lí thuyết chính trị phương Tây, khi mà ít nhất một phạm trù chủ yếu bị biến đổi không sao cứu vớt được nữa, khiến cho mọi tư tưởng

hệ lụy bị thay đổi, đã xảy ra ở thế kỉ thứ 4 tCN, trong thời kì Phục hưng ở Italia và vào cuối thế kỉ 18 ở Đức.

Lí thuyết chính trị cổ điển phương Tây có thể được liên tưởng với một giá đỡ ba chân – tức là dựa trên ba giả định chủ yếu. Lẽ dĩ nhiên chúng không đại diện cho toàn bộ các niềm tin mà truyền thống chủ yếu dựa vào, nhưng chúng nằm trong số những trụ cột hùng mạnh nhất, khiến cho tình trạng sụp đổ hay suy yếu của bất cứ trụ cột nào trong chúng cũng phải tác động lên truyền thống, và quả thực đã biến đổi truyền thống ở mức độ đáng kể.

1. Giả định đầu tiên là: các câu hỏi về giá trị, về mục đích tối hậu hay giá trị, về tính đúng đắn hay tính đáng mong đợi của hành động con người, bao gồm hành động chính trị, là những câu hỏi đích thực; những câu hỏi đích thực là những câu hỏi mà lời giải đáp đích thực hiện hữu, dù nó có được nhận thức hay không. Những lời giải đáp ấy là khách quan, phổ quát, có giá trị vĩnh viễn và có thể nhận thức được về nguyên tắc. Mỗi câu hỏi đích thực chỉ có một lời giải đáp khả dĩ đúng, mọi lời giải đáp khác nhất thiết là sai – hoặc là sai ở các mức độ khác nhau, ở những khoảng cách khác nhau so với chân lí, hoặc là sai tuyệt đối phù hợp với học thuyết về logic được chấp nhận. Con đường đi đến chân lí trong lịch sử đã là chủ đề gây bất đồng sâu sắc nhất giữa con người. Một số người đã tin rằng các lời giải đáp phải được khám phá bằng lí lẽ, một số khác bằng tin tưởng hay bằng mạc khải, hay bằng quan sát thường nghiệm, hay bằng trực giác siêu hình.

Một số cho rằng chân lí mở ngỏ cho mọi người ít nhất cũng về nguyên tác nếu họ theo đuổi phương pháp đúng đắn – bằng cách đọc các sách thiêng, hay bằng giao tiếp với thiên nhiên, hay bằng tính toán duy lí, hay bằng cách nhìn vào bên trong trái tim mình; một số khác đã cho rằng chỉ có những nhà chuyên môn có thể khám phá ra lời giải, hay những nhân vật có đầu óc đặc biệt, hay ở những thời điểm nhất định, hay tại những nơi chốn nhất định. Một số cho rằng các chân lí ấy có thể được khám phá trong thế giới này; đối với số khác chúng chỉ có thể được khám phá đầy đủ trong cuộc sống tương lai nào đó. Một số giả định rằng những chân lí ấy đã được nhận biết ở thời hoàng kim trong quá khứ xa xôi, hay sẽ được nhận biết trong thời kì hoàng kim ở tương lai; theo một số người thì các chân lí ấy không có tính thời gian, theo một số khác thì chúng được khám phá bằng cách tiến bộ; theo một số người, về nguyên tắc, chúng có thể được con người nhận biết, theo số khác thì chỉ có Thượng Đế nhận biết được chúng mà thôi.

Dù cho những khác biệt ấy có sâu sắc đến đâu và đôi khi là nguồn gốc của xung đột bạo lực, không phải chỉ về trí tuệ mà còn mang tính chính trị và xã hội nữa, thì chúng vẫn là những khác biệt bên trong một niềm tin rằng những câu hỏi là những câu hỏi đích thực, và những lời giải đáp cho chúng, giống như kho báu bị che giấu, là hiện hữu, dù cho những lời giải đáp ấy có được tìm thấy hay không; cho nên vấn đề không phải là những lời giải đáp có hiện hữu hay không, mà chỉ là phương tiện nào tốt nhất để tìm thấy chúng. Các giá trị

có thể khác biệt với các sự kiện hay khác với các chân lí tất yếu theo cách thức mà Aristotle hay các giáo phụ của Giáo hội, hay Hume hay Kant hay Mill đã cho là chúng khác nhau; nhưng những đề xuất khẳng định hay mô tả chúng cũng không kém phần khách quan, và chúng tuân theo một cấu trúc logic không kém phần mạch lạc và nghiêm ngạt, so với những đề xuất khẳng định các sự kiện – dù là sự kiện thường nghiệm hay tiền giả định hay theo logic – và các chân lí toán học. Đây là giả định đầu tiên và sâu sắc nhất làm nền tảng cho hình thức cổ điển của lí thuyết chính trị.

2. Giả định thứ hai là: những lời giải đáp, nếu là chân lí, cho những câu hỏi nêu ra trong lí thuyết chính trị, không được xung đột nhau. Điều này suy ra từ quy tắc logic đơn giản là một chân lí không thể nào lại bất tương hợp với một chân lí khác. Nhiều câu hỏi giá trị buộc phải nêu ra trong quá trình tìm hiểu chính trị: những câu hỏi như "Công bằng là gì và có nên theo đuổi nó không?", "Liệu quyền tự do có phải là mục đích [tối hậu] cần phải truy tầm vì chính bản thân nó hay không?", "Các quyền là gì, và trong những tình huống nào chúng có thể bị bỏ qua, và ngược lại, [trong những tình huống nào chúng có thể] được khẳng định chống lại những đòi hỏi của tính hữu ích hay tính an toàn hay chân lí hay hạnh phúc?" Những lời giải đáp cho những câu hỏi ấy, nếu là chân lí, không thể xung đột với nhau; theo những quan điểm khác chúng tạo thành một toàn thể duy nhất liên quan vói nhau, đòi hỏi lẫn nhau và cái này kế thừa cái kia, khiến cho phủ

nhận bất cứ cái nào trong chúng cũng dẫn đến tình trạng không đồng bộ hay mâu thuẫn bên trong hệ thống. Bất cứ quan điểm nào trong những quan điểm ấy mà đúng, thì giả định tối thiểu cũng là một chân lí này không thể nào mâu thuẫn với một chân lí khác về mặt logic. Từ đó suy ra rằng, nếu mọi vấn đề của chúng ta được giải đáp thì bộ sưu tập hay khuôn mẫu hay một hệ thống kết nối logic với nhau của các lời giải đáp chân lí ắt sẽ cấu thành một lời giải đáp tổng thể của mọi câu hỏi về giá trị - của những câu hỏi phải làm gì, phải sống thế nào, phải tin vào cái gì. Nói ngắn gọn, đây hẳn là mô tả trạng thái lí tưởng mà tất cả các điều kiện nhân bản hiện có vẫn còn chưa đạt tới.

Đây có thể gọi là quan điểm trông như nhảy múa-đánh đố *(jigsaw-puzzle)* về đạo đức học, về chính trị và về mĩ học. Vì mọi lời giải đáp chân lí đều khớp được với nhau, vấn đề chỉ còn là sắp xếp các mảnh vỡ mà chúng ta trải nghiệm được hằng ngày, hay vào những thời khắc bừng sáng hay sau một khảo cứu trí tuệ đầy nỗ lực nhưng thành công - sắp xếp những mảnh vỡ ấy theo một cách thức duy nhất, trong đó chúng hợp thành một khuôn mẫu tổng thể, tức là lời giải đáp cho mọi nhu cầu và mọi rắc rối của chúng ta.

Lại một lần nữa xuất hiện vấn đề liệu có phải bất kì người nào cũng có thể làm được điều này, hay chỉ một số người nào đó - các nhà chuyên môn hay những người có đặc huệ tinh thần hay những người tình cờ ở vào đúng chỗ để hoàn tất lời giải cho câu đố. Liệu lời giải đáp được chiếu cố cho bất kì

người nào sử dụng phương pháp đúng, hay chỉ cho một nhóm đặc biệt ở một vị thế thuận lợi đặc thù – một giáo hội đặc biệt hay một nền văn hóa hay một giai cấp? Lời giải đáp là bất biến, dù nó có được khám phá khi nào hay ở đâu đi nữa, hay là nó linh động – tức là một khi nó được khám phá bởi một người tìm kiếm chân lí tiến bộ và hoàn thiện, người đã rất nỗ lực tìm ra nó, thì sau đó dù nó không phải là lời giải đáp chung cuộc trong hình thức mà ông ta ban cho nó, liệu nó có tạo điều kiện dễ dàng cho quá trình biến đổi cần thiết bằng việc tiếp tục tìm kiếm lời giải đáp chung cuộc hay không? Giả định ở đây là có một lời giải đáp chung cuộc, là nếu như mọi lời giải đáp cho mọi câu hỏi có thể được tìm thấy, *dù đó là việc bất khả* (per impossibile), và liên hệ với nhau một cách đúng đắn, thì đó là lời giải đáp tổng thể – việc tất yếu chấp nhận nó bởi người đã tìm ra nó ắt là giải đáp được mọi câu hỏi, cả trên lí thuyết lẫn trong thực tiễn, một lần cho mãi mãi. Dù cho lời giải đáp ấy có khả dĩ khám phá được trên trái đất hay không, thì tất cả các cố gắng giải đáp những câu hỏi như thế có thể được miêu tả như có nhiều con đường đi đến tính tổng thể chủ yếu này, thỏa đáng hay không thỏa đáng phụ thuộc tỉ lệ thuận vào tính mạch lạc nội tại và tính bao quát của những lời giải đáp được đề nghị.

3. Giả định thứ ba là: con người có một bản chất có thể khám phá được và có thể mô tả được, và bản chất ấy mang tính xã hội một cách tự nhiên, chứ không chỉ đơn thuần mang tính ngẫu nhiên. Có những thuộc tính nhất định thuộc về con

người như là con người, ví dụ như khả năng tư duy hay liên lạc; vì một tạo vật không tư duy hay không liên lạc thì không thể gọi là con người được. Theo định nghĩa liên lạc là mối quan hệ với những người khác, thì mối quan hệ với những con người khác theo một kiểu có tính hệ thống, không chỉ là một sự kiện ngẫu nhiên về con người, mà còn là bộ phận của cái mà chúng ta hàm nghĩa con người như một giống loài. Nếu là thế, thì lí thuyết chính trị, là thứ lí thuyết về việc con người có hành vi ra sao hay phải có hành vi ra sao đối với nhau, và đặc biệt là về việc tại sao một người nào đó lại phải tuân theo một người nào đó khác, thay vì làm theo ý thích của mình (chuyện này đặt ra mọi câu hỏi về quyền uy và chủ quyền, về các loại chính thể và cơ sở của nghĩa vụ – những vấn đề ấy tất yếu được đặt ra bất cứ khi nào mà các câu hỏi về bản chất và mục đích của con người được nêu ra) – lí thuyết chính trị không phải là một học thuyết hay một kĩ thuật đặc biệt mà con người có thể sử dụng hay không sử dụng, giống như lí thuyết hàng hải (suy cho cùng thì con người không nhất thiết phải dùng tàu biển nếu họ không muốn), nhưng giống nhiều hơn với các lí thuyết về tư duy (những thứ không trợ giúp cho làm công việc), hay các lí thuyết về phát triển hay lịch sử, hay các lí thuyết về các thuộc tính không thể chuyển nhượng được của loài người. Vì thế những phân ngành truyền thống của triết học đề cập đến các đặc trưng bền vững không thể di dời của đời sống con người: logic, siêu hình học, nhận thức luận, đạo đức học, chính trị, mĩ học.

Mỗi trụ cột như thế mà lí thuyết chính trị dựa trên đó, đều đã bị tấn công, về mặt lịch sử chúng bị tấn công nhằm gia tăng tầm quan trọng, trong trật tự ngược lại với trật tự mà tôi đã trình bày chúng. Quan điểm về con người như một thực thể mang tính xã hội nội tại, và quan điểm về lí thuyết chính trị như lí thuyết bao gồm các câu hỏi xuyên thấu vào tâm điểm của bản chất con người là gì, đã bị tấn công vào cuối thế kỉ thứ 4. Đề xuất cho rằng mọi giá trị đều tương hợp với nhau, và rằng về nguyên tắc có một lời giải tổng thể cho các vấn đề con người, chỉ cần giả sử nếu chúng ta có thể khám phá ra lời giải ấy – cùng lắm ắt phải có một phương pháp tìm kiếm nó – đã bị Machiavelli309 tra vấn, tra vấn hiệu quả đến nỗi sự tin chắc đã từng kéo dài suốt hơn hai ngàn năm không bao giờ còn trở lại nữa. Đề xuất cho rằng về nguyên tắc có thể không có lời giải chung cuộc cho các vấn đề con người, và rằng một số giá tộ nào đó có thể không tương hợp được với các giá trị khác, đòi hỏi phải có những xem xét mà không mấy người có khả năng vừa đối diện với chúng lại đồng thời không cảm thấy bị xóa trộn thêm. Cuối cùng thì đòi hỏi rằng các câu hỏi về giá trị là những câu hỏi đích thực và có khả năng giải đáp được, ít nhất cũng về nguyên tắc, và rằng chính trị là một nhánh của nhu cầu trí tuệ, có khả năng đem lại những đề xuất khả dĩ là đúng hay sai, được thỏa hiệp bởi những người theo chủ nghĩa lãng mạn Đức vào cuối thế kỉ 18 với kết quả thuộc loại rất bạo lực, cách mạng. Những hệ quả [hiện nay] vẫn còn theo chúng ta; chúng đã phá hủy những cơ sở của những

niềm tín xưa cũ, và chúng đánh dấu những biến động bạo lực chính trị và đạo đức thời nay của chúng ta, dù với tính chất là nguyên nhân hay biểu hiện.

Tôi sẽ thảo luận ba cuộc khủng hoảng vĩ đại ấy từng cuộc một[310]. Tôi bắt đầu với cuộc khủng hoảng thứ nhất – câu hỏi về vấn đề con người là một thực thể xã hội.

IV

Cho tới nay một điều tầm thường sáo mòn ai cũng biết là những người Hi Lạp thời kì cổ đại, đặc biệt là Athens và Sparta ở thế kỉ thứ 5 tCN, quan niệm con người bằng những từ ngữ có bản chất xã hội. Bằng chứng về điều này chẳng cần phải viện dẫn. Bi kịch và hài kịch cổ điển ở thế kỉ thứ 5, các sử gia Herodotus và Thucydides xem đời sống tự nhiên của con người cứ như là đời sống được định chế hóa của *polis.*[311] Ý kiến kháng cự lại điều này – nhân danh tự do cá nhân hay thậm chí thoái lui hòa bình khỏi nơi giao dịch công cộng về cuộc sống riêng tư – cũng khó mà hình dung được. *Những thằng ngốc* (Idiotes) có nghĩa trực tiếp là “công dân ở nhà” (private citizen), nhưng trong chừng mực liên quan đến diện mạo con người lo việc riêng tư của bản thân mình gây tổn hại cho công việc của thành bang, nó có thể có ý

nghĩa chê bai giống như từ ngữ hiện đại liên quan đến từ đó về mặt từ nguyên. Còn đối với các triết gia – những người đánh giá có ý thức những ý kiến được công chúng chấp nhận xem như là đúng và được thẩm tra về những mục đích tối hậu của cuộc đời – nếu chúng ta lấy hai bậc thầy vĩ đại mà những trước tác của họ bao trùm tư duy Hi Lạp và cả mãi sau này – Plato và Aristotle – nhấn mạnh đến các giá trị xã hội là áp đảo trong các tác phẩm của họ. Aristotle nói: "Không được nói là một công dân thuộc về chính bản thân anh ta, mà phải nói là toàn bộ con người công dân thuộc về *polis:* bởi con người cá nhân là một bộ phận của *polis."*312

Khẳng định giản dị ấy có thể còn nguyên giá trị như một công thức tổng kết thái độ của tất cả các nhà tư tưởng chủ yếu của Athens cổ đại. Aristotle thận trọng hạn định luận đề này: có thể có một tình trạng như là quá đơn điệu ở thành bang. Các công dân không nên bị nghiền nát, những khác biệt trong tính cách và thái độ cần phải được dành cho không gian thỏa đáng để chúng tự thể hiện mình. Những đức hạnh mà Aristotle thảo luận phần lớn là những đặc trưng của con người trong giao tiếp với nhau trong bối cảnh xã hội: hình ảnh lí tưởng của con người hào phóng, lỗi lạc, giàu có, có tinh thần vì việc chung với cái nhìn tự do phóng khoáng, phẩm cách cao và tầm cỡ lớn, vượt lên trên một công dân thường thường bậc trung, là không thể quan niệm được, ngoại trừ trong một xã hội có trật tự, được tổ chức tốt. "Con người về bản chất được sinh ra để sống trong một *polis.*313 Tình cảm

ấy là chủ chốt trong các bản văn cổ điển của nghệ thuật và tư tưởng Hi Lạp còn lưu giữ được. Có vẻ như không cần thiết phải có luận cứ nào để thiết lập giả định này, vì nó là thứ gì đó thật hiển nhiên khiến cho tất cả những người có đầu óc lành mạnh đều tin vào mà không tra vấn, nó là một bộ phận của nhận xét chung về con người. Cảnh cô đơn chỉ có ở nơi thần linh hay thú vật: đó là con người cấp thấp hay con người siêu nhiên.

Thái độ này cũng là thái độ chung của Plato vì cảm giác kinh tởm của ông đối với nền dân chủ Athens. Một số môn đệ của Plato cho rằng ông quan tâm nhiều đến chuyện tâm hồn cá nhân có trật tự đúng đắn, hơn là việc tổ chức xã hội và chính trị. Đôi khi ông nhận xét về hiệu quả "không xảy ra chuyện xấu xa cho người tốt trong lúc sống cũng như sau khi chết"314 – điều này quả thực đã được nhắc lại trong tác phẩm *Cộng hòa*315. Cả Plato lẫn Anstotle đều nói về cuộc sống trầm tư như cuộc sống cao nhất mà con người có thể sống. Tầm nhìn của hai ông hướng đến mục tiêu tối hậu mà mọi vật đều tìm kiếm, lời giải đáp cho câu hỏi tại sao mà mọi vật lại đang là như chúng đang là và tìm kiếm để được là cái mà chúng muốn được là: *ấy là* thỏa mãn [khao khát] tìm kiếm chân lí, cả trên lí thuyết lẫn trong thực tiễn. Quay trở về hang động và thế giới của ảo ảnh, nơi con người theo đuổi những mục đích trá ngụy, nào tranh giành nhau, nào cãi cọ nhau ầm ĩ, nào lo lắng cáu giận, nào sống ngu ngốc và hư hỏng – việc quay trở lại này phải được nhìn nhận chỉ như một tình trạng bất đắc dĩ

cùng cực. Nhưng mà họ vẫn còn phải quay trở lại. Tại sao vậy? Vì họ cần phải sáng tạo một xã hội mà trong đó một người minh triết – Socrates – sẽ không bị bắt phải chết hay sao? Hay chỉ vì nhà nước có thể giáo dục khiến cho con người có khả năng đức hạnh và minh triết, và có thể thấu hiểu được hiện thực mà chỉ có thấu hiểu ấy mới đem lại an toàn đạo đức và trí tuệ cùng cảm giác thỏa mãn hay sao? Đó là những lời giải đáp khác nhau mà lời giải đáp này không hòa hợp được với lời giải đáp kia: nhưng những lời giải đáp ấy có điểm chung, đó là quan điểm cho rằng con người không thể và không nên sống bên ngoài nhà nước.

Quả thực là Socrates đã tránh được mọi điều: ông đã tuân thủ luật pháp và hoàn tất nghĩa vụ quân sự thật xuất sắc, nhưng ông đã tránh xa chính trị, nếu chúng ta tin vào những người đã viết về ông, vì rằng nền dân chủ Athens đã quá tham nhũng và không một ai trong những người biết được chân lí nằm ở đâu, lại chịu đi xin những giải thưởng hào nhoáng rẻ tiền mà một xã hội xấu xa đồi bại mời chào. Mặc dù vậy, một trong những lời buộc tội chống lại ông là ông đã quá gần gũi với Critias, thủ lĩnh của những tên bạo chúa đã tiếm quyền và thiết lập một vương triều khủng bố, cũng như đã tàn sát khá nhiều nhà dân chủ. Socrates đã không bị buộc tội vì đã quay lưng lại với cuộc sống công dân, mà vì "đã làm đồi bại các thanh niên"316 và vì đã gieo rắc hoài nghi về các giá trị gìn giữ kết cấu xã hội, và, chắc chắn, vì đã là bạn của Aldbiades, một kẻ phản bội, và là bạn của những thanh niên dòng dõi,

những kẻ đã khinh miệt những người bán hàng khô và thợ thuộc da là những người tạo nên số đông các cử tri Athens, nói cách khác, vì ông đã thuyết giảng các học thuyết thường được tạo ra bởi giới tinh hoa, có thể là giới tình hoa duy lí, nhưng vẫn còn là những người tài giỏi vượt trên toàn thể công dân bình thường, những đầu sỏ chính trị tin vào các giá trị cao hơn của bản thân họ và không tin vào bình đẳng hay đa số phiếu bầu.

Đây chưa phải là việc tách rời khỏi chính trị, nhưng là tích cực lật đổ một kiểu đặc biệt của đời sống chính trị. Tại *Crito,* nơi cảnh sát nói với Socrates trước khi ông chết rằng ông là một đứa trẻ và là kẻ nô lệ của luật pháp. Ông là một trong số người đã vi phạm luật pháp. Một khi luật pháp đã được đặt ra thì nghĩa vụ của công dân là phải tuân theo – không có vấn đề chọn lựa ra khỏi cam kết như thế. Người công dân chịu ơn luật pháp nhiều hơn là cha mẹ đẻ của mình.317 Socrates cho điều này là dĩ nhiên; ông không tranh cãi điều đó: đạo đức hợp nhất anh với xã hội, và trên hết anh không được phá hủy luật pháp bằng cách không tuân theo do luật pháp bất công, do anh phải đau khổ một cách bất công dưới luật pháp ấy. Quyền của kết cấu xã hội là tối thượng. Giả định cho rằng Plato chỉ quan tâm đến hay thậm chí quan tâm chủ yếu đến việc tạo điều kiện, sao cho thiểu số đủ tài năng khám phá chân lí có thể có điều kiện để theo đuổi nghiên cứu của mình, giả định này thực tế không thể đứng vững. Dù tác phẩm *Cộng hòa* có được diễn giải thế nào đi nữa thì *Chính trị* vẫn là một

chuyên luận không phải về các phương tiện mà về mục đích – theo ông thì chỉ có cuộc sống xứng đáng với con người mang danh cuộc sống của thành bang, là cuộc sống mà những người có trách nhiệm nên sống. Đối với Plato, đức hạnh là kết quả của nền giáo dục được nhà nước định hướng. Một nhà nước xấu xa phải bị cải tổ hay giải thể, nhưng không phải để mất đi kết hợp của các cá nhân. Không có điều gì mà Plato phản đối gay gắt hơn là "một xã hội trong đó mọi người được phép làm bất cứ điều gì họ thích".318 Khẳng định dữ dội nhất về điều này là trích đoạn nổi tiếng toong tác phẩm *Luật pháp, ở* đây sau đoạn phê phán Sparta như một nhà nước quân phiệt – một "trại lính" đơn thuần319, ông tuyên bố trong nhiều toang tiếp theo:

> Chuyện có tính nguyên tắc là không một ai, đàn ông hay đàn bà, có bao giờ được ở một mình không có nhân viên trông coi, là không một ai được có thói quen tinh thần quyết định bất cứ hành động gì dựa trên trách nhiệm cá nhân, dù nghiêm chỉnh hay đùa vui. Trong hòa bình và trong chiến tranh anh ta luôn phải nhìn vào cấp trên của mình mà sống, theo lãnh đạo và dẫn dắt của ông ta trong mỗi hành động nhỏ nhặt nhất… Nói tóm lại, anh ta phải rèn luyện đầu óc sao cho thậm chí không nghĩ tới hành động như một cá nhân hay biết được làm chuyện đó thế nào.320

Chắc chắn điều này được ông viết ra vào lúc tuổi già cay đắng, sau thất bại của thí nghiệm ở Sicile, khi mà niềm tin nồng nàn của ông vào lí trí con người có thể đã bị suy yếu bởi thí nghiệm của ông về thói xấu và tình trạng điên rồ của con người. Trong một cách giải thích ôn hòa hơn, đây là lưu ý của Plato mỗi khi xuất hiện vấn đề về tổ chức chính trị. Quy giản đời sống xã hội thành một khuôn mẫu chặt chẽ duy nhất lấy cảm hứng từ logic học hay toán học có thể bàn luận về thái độ căm ghét tiềm ẩn đối với việc kết hợp xã hội như bản thân nó, hay về những vấn đề hòa giải tính đa dạng của con người và những mục tiêu, hay hòa trộn chúng thành một hình thức nào đó có thể phát triển được cho đời sống xứng đáng với con người, trong đó nghệ thuật hay khoa học chính trị có thể hiện diện ở đó. Có thể cho là như vậy, Plato rõ ràng suy nghĩ về con người trong bối cảnh xã hội. Trong hình dung của ông con người là ở giữa những con người. Ý nghĩa đạo đức của ông là ý nghĩa đạo đức xã hội, dù thậm chí không phải ở mức độ như Aristotle – với Aristotle thì đạo đức có thể tạo ra được từ chính trị. Chúng ta khám phá điều gì con người nên làm bằng cách tự hỏi tự nhiên đã dự tính những chức năng nào cho họ, để họ thực hiện trong khuôn mẫu mà họ được tạo ra vì nó. Thành bang Hi Lạp bắt nguồn từ khuôn mẫu ấy. Ở nơi nào mà có kết hợp quá lớn, như Ba Tư chẳng hạn, hay quá thô thiển, như nơi các người man khai, hoặc chẳng có kết hợp nào hết – khi tan rã xảy ra và người ta thấy mình phải tự trông cậy vào mình – thì sẽ gây ra suy thoái, tình trạng bất thường.

Chuẩn mực là tình trạng cân bằng của các sức mạnh và các đặc trưng chứa đựng trong thành bang. Điều xấu xa tệ hại nhất và có tính bào mòn nhiều nhất – bất công – là gây rối loạn trạng thái cân bằng ấy. Những thể chế tốt đẹp nhất là thể chế giữ cho sự vật ở trạng thái cân bằng, bảo tồn khuôn mẫu và tạo nên khuôn khổ trong đó con người có thể thể hiện mình về mặt xã hội – nên xà vậy mà cũng thể hiện mình về mặt đạo đức và trí tuệ. Các tính cách con người được xác định theo kiểu xã hội mà thiên nhiên đã tạo ra con người vì mục đích ấy. Có con người dân chủ, con người đầu sỏ chính trị, con người tài phiệt: là những viên gạch được xác định theo kiểu tòa nhà mà con người thích hợp với nó một cách tự nhiên. Đó là lí tưởng Hi Lạp về cuộc sống vẫn được ca tụng trong cách diễn tả rõ ràng nhất.

Không có đối lập nào chăng? Thế còn về cô Antigone321 thách thức luật pháp nhà nước để mai táng cho anh trai cô thì sao? Cô thách thức luật pháp của Creon, nhưng không nhân danh một niềm tin cá nhân nào đó hay nhân danh các giá trị nào đó của cuộc sống riêng tư: viện dẫn luật pháp bất thành văn, chứ không phải luật pháp của ngày hôm nay hay hôm qua, viện dẫn luật pháp mà toàn nhân loại phải phục tùng, luật pháp có giá trị đối với bất kì xã hội nhân tính nào, nhưng không có giá trị đối với các cá nhân không có mối liên hệ xã hội. Đây là viện dẫn một nền đạo đức xã hội này kháng lại một nền đạo đức xã hội khác, chứ không phài viện dẫn một nền đạo đức cá nhân kháng lại một nền đạo đức xã hội.

Thế còn các nhà ngụy biện (Sophists)? Ở đây chúng ta tiếp cận với một vấn đề quan trọng, nhưng không may là không thể giải đáp. Vì rằng chúng ta không biết nhiều về những gì các nhà ngụy biện đã nói. Có thể là họ đa không viết được những cuốn sách có tầm cỡ nào; hay có thể là những cuốn sách ấy đã mất đi – vì chúng ta ít nhất cũng biết vài tên sách qua các người đối lập là Socrates và Plato, các sách ấy đã không còn nữa. Tuy nhiên, uy tín đối với chúng ta về những gì mà Protagoras, Prodicus, Hippias, Thrasymachus322 đã tin vào, ấy là những gì mà Plato và Aristotle nói cho chúng ta biết. Chúng ta biết về những nhân vật khác cũng chẳng nhiều hơn mấy chút, như về Antiphon323 chẳng hạn. Nhưng phần lớn những gì ta biết [về họ] lấy từ nguồn gốc ở những kẻ thù [của họ], những bức tranh biếm họa mà người vẽ là người căm ghét họ nhiều như là Aristophanes324 – ngoại trừ Aristophanes cũng đưa cả Socrates vào nữa – và khắc họa chân dung trào lộng các bậc thiên tài. Những sự kiện chân thực về những nhân vật mà họ mô tả vĩnh viễn bị xóa sạch. Tôi dự định sau đây sẽ còn quay trở lại điểm này vì nó gắn nhiều với toàn bộ luận cứ của tôi. Nhưng tạm thời lúc này tôi chỉ nói rằng những nhà ngụy biện, giống như các nhà hùng biện và các nhà viết kịch, cho thấy bằng chứng của những bất đồng sâu sắc về chuyện nhà nước theo kiểu gì là nhà nước tốt nhất, nhưng không phải về chuyện đối lập với vị thế tối thượng của các định chế xã hội.

Lycophron325 đã cho rằng phân chia giai cấp là giả tạo, không phải là tác phẩm của tự nhiên mà của ý chí hay định kiến của con người. Alcidamas326 (và ở mức độ nào đó Euripides) đã cho rằng định chế nô lệ là giả tạo vì tự nhiên hàm ý mọi người đều giống nhau, và việc phân biệt giữa người Hi Lạp và người man khai cũng là [giả tạo] như vậy. Antiphon đã nói: "Chẳng một ai trong chúng ta theo định nghĩa là người man khai hay người Hi Lạp, bởi vì tất cả chúng ta đều thở ra không khí bằng miệng và bằng mũi"327. Là người man khai hay người Hi Lạp là xếp đặt của con người, chắc hẳn con người có thể xóa bỏ xếp đặt ấy theo ý muốn. Archelaus328 đã cho rằng những phân biệt giữa đúng đắn và gian dối là kết quả xếp đặt của con người chứ không phải của tự nhiên; Phaleas đã cho rằng phẩm tính cũng như vậy. Critias đã cho rằng Thượng Đế là được tạo ra nhằm giữ mọi người trong trật tự, vì rằng mọi người được cho biết là có con mắt luôn theo dõi họ ngay cả khi không ai nhìn thấy họ, con mắt ấy ghi nhận hành vi của họ và chuẩn bị trừng phạt họ vì các tội lỗi, mọi người hẳn sẽ cư xử tồi tệ khi họ cho rằng không có ai nhòm ngó và xã hội hẳn sẽ sụp đổ.

Các nhà ngụy biện là những người theo chủ nghĩa tương đối, những người đòi cào bằng, những người thực dụng, những người vô thần, thế nhưng ít nhất cho đến cuối thế kỉ thứ 5 phần đông họ không phải là những người theo chủ nghĩa cá nhân. Họ muốn biến đổi xã hội, họ không chú trọng đến cá nhân và tính cách cá nhân cũng như các nhu cầu cá

nhân. Họ khác biệt về chuyện xã hội kiểu nào thì hợp lí nhất. Họ chỉ muốn xóa bỏ các tàn tích của truyền thống. Họ phê phán các định chế vì các định chế ấy không tốt, nhưng không phê phán bản thân cuộc sống theo các định chế. Một số có vẻ sẽ thành các nhà dân chủ, một số khác thì không. Một trong những nghịch lí to lớn của lịch sử là nền dân chủ, vốn là niềm vinh quang chính trị vĩ đại nhất của Athens, lại có quá ít người bảo vệ, đến nỗi hầu như mỗi nhà trước tác còn lưu danh đến nay đều là kẻ thù hay người phê phán nền dân chủ ấy ở mức độ nhất định. Lí tưởng là *isonomia,* bình đẳng trước pháp luật – "cái tên gọi đẹp nhất trong mọi cái tên", như là Herodotus đã khiến cho Otanes thốt lên điều đó329 – hoặc là *eunomia,* trật tự tốt, một khẩu hiệu bảo thủ. Bình đẳng được bảo vệ chống lại bạo chúa hay việc cai trị tùy tiện. Aristotle cho rằng một nhà nước tốt là nhà nước mà người cai trị về phần mình cũng bị cai trị330, trong khi đó thì Antiphon khuyến nho lại thắc mắc không biết liệu có ai lại không ưa thích thà [tự mình] cai tri một cách sai trái còn hơn là được những người khác cai trị mình một cách đúng đắn.

Không có dấu vết nào ở đây của chủ nghĩa cá nhân đích thực, là cái học thuyết cho rằng có những giá trị cá nhân – niềm vui, hay hiểu biết, hay tình bạn, hay đức hạnh, hay tự thể hiện mình trong nghệ thuật hay trong cuộc sống – và các xếp đặt chính trị và xã hội phải được xem là thứ yếu, bởi chính vì những giá trị ấy mà các xếp đặt tạo ra một bệ đỡ, một phương tiện dù không thể thay thế được đi nữa, nhưng vẫn

chỉ là phương tiện. Ngược lại, [ở đây] gia đình là mọi giá trị ấy chỉ có thể được thực hiện trong khuôn khổ và như một bộ phận cuộc sống của cái *polis* Hi Lạp. Bỏ qua các xếp đặt xã hội, sử dụng chúng để được lợi, đó không phải là trạng thái tinh thần chuẩn mực. Ngay cả Thrasymachus, người cho rằng công bằng là lợi ích của kẻ mạnh hơn, cũng không thể hình dung được cuộc sống ở ngoài sự kết hợp thân thiết của các ông chủ và các nô lệ. Callicles trong tác phẩm *Gorgias* của Plato phát biểu biện hộ cho một kẻ có tài, gan dạ, nhưng vô lương tâm, chỉ [sống] vì bản thân mình, kẻ đã quét đi những định chế của thành bang như quét mạng nhện, giẫm đạp lên chúng và làm theo ý thích của mình – tức là, có thể là đúng: tự nhiên đòi hỏi chuyên chế chứ không phải chủ nghĩa cá nhân. Lactantius331 đã đúng khi cho rằng Socrates không thắng được luận cứ chống lại Thrasymachus và đồng bọn. Ý kiến chung mà Socrates sắp xếp chống lại hắn không đủ để chống lại chủ nghĩa cá nhân đầy bạo lực thuộc loại này. Nhưng rõ ràng Plato cho rằng Socrates đã bác lại được lời khẳng định của bọn hoang tưởng vị ngã ấy, với quan điểm đã bị bóp méo của chúng đối với các sự kiện mà kết cuộc hẳn chúng sẽ phải trả giá đắt.

Về điểm này người ta có thể hỏi liệu tôi có bỏ quên một thuyết giảng vĩ đại nhất trong tất cả những thuyết giảng về niềm tin chính trị, điếu văn của Pericles332 như Thucydides tường thuật lại, lời khẳng định vĩ đại nhất không có gì so sánh được thuộc thể loại này trong suốt toàn bộ lịch sử của chúng

ta. Pericles nói là chắc chắn Athens khác biệt với Sparta trong việc "chúng ta sống như những công dân tự do, cả trong đời sống công cộng của chúng ta và cả trong thái độ của chúng ta đối với nhau trong các sự việc hằng ngày; chúng ta không giận dữ với hàng xóm của chúng ta, nếu người hàng xóm ấy cư xử theo ý thích của anh ta, chúng ta không lườm nguýt khó chịu với anh ta, cái lườm nguýt dù không gây tổn hại nhưng vẫn có thể gây đau đớn".333 Có một nhận xét tương tự, được biểu hiện ít cao quý hơn, trong diễn văn của Nikias trước binh lính Athens đang chán nản bị thất trận ở Sicily năm 416 tCN334. Euripides cũng nói về tự do ngôn luận335, và Demosthenes đã nói: "Ở Sparta các anh không được phép ca ngợi luật pháp của Athens, hoặc của nhà nước này hay nhà nước kia; hơn thế nữa, các anh phải ca ngợi những gì phù hợp với hiến pháp của họ"336; trong khi đó ở Athens việc tự do phê phán các hiến chế hiển nhiên là được cho phép.

Những chuyện này dẫn tới điều gì? Pericles nói rằng một số nhà nước có tự do nhiều hơn số khác: [thực ra] không phải như quá nhiều lần ông đã được diễn giải rằng ở Athens các cá nhân có những quyền, do tự nhiên hay nhà nước ban cho, được nói như họ muốn hay được làm như họ muốn trong một khuôn khổ giới hạn nào đó mà nhà nước không có quyền can thiệp vào. Đó là quan điểm do Gomme đưa ra, nhưng có vẻ như ông ta đã sai lầm. Chắc chắn là cá nhân đã có "quyền tự do dồi dào trong cuộc sống riêng tư"337, chắc chắn là đã có những phản đối từ phía những người bảo thủ, như là thái độ

không tán thành của Aristotle để cho mọi người "sống theo ý thích của mình" – giống như Euripides nói: "Mỗi người tùy theo khẩu vị của mình"338 – hay cảm giác kinh tởm của Plato đối với thành bang có nhiều tính đa dạng, quá nhiều người nước ngoài, những người phụ nữ và nô lệ tỏ ra tự cao tự đại, cư xử gần như họ là các công dân. *Hiến pháp của Athens* theo kiểu giả bộ như Xenophon339 đưa ra lời chỉ trích kịch liệt chống lại cư dân gốc nước ngoài và những người nô lệ. Isocrates340 than phiền rằng việc kiểm soát đạo đức đối với cuộc sống riêng tư còn chưa đủ, rằng Areopagus341 lẽ ra phải tái khẳng định quyền uy cổ đại của nó trong những chuyện này. Tất cả những điều đó hàm ý rằng cuộc sống ở Athens quả thực được tự do hơn, rằng ở đây có nhiều tính đa dạng hơn, có thể là nhiều lộn xộn hơn là ở Sparta toàn trị hay là những nhà nước tổ chức chặt chẽ hơn, nhiều tính quân phiệt hơn. Nhưng những gì Pericles nói thực ra là những gì mà bất cứ thầy giáo nào tự hào về tinh thần trường học của mình hay bất cứ vị chỉ huy nào tự hào về tinh thần quân đội của mình, đều có thể cũng nói: Chúng tôi không cần đến ép buộc. Điều mà các nhà nước khác phải ép buộc các công dân của họ làm, thì những công dân của chúng tôi thực hiện điều đó là vì họ thực sự tận tụy với thành bang của họ, là vì họ trung thành một cách tự phát, là vì cuộc sống của họ gắn liền với thành bang của họ, nơi mà tất cả bọn họ đều có niềm tin và lòng tự hào.

Đây là một lời kêu gọi mà từ đó còn xa mới tới được việc khẳng định quyền của cá nhân. Những cậu học sinh, dù được cai trị nhẹ nhàng đến đâu đi nữa, cũng không có quyền gì chống lại các ông thầy. Nhà trường có thể lấy làm tự hào vì sự việc là họ không cần phải đe dọa hay bắt nạt, trừng phạt hay hăm dọa, nhưng đó là tinh thần tập thể của nhà trường, tình đoàn kết của các thành viên nhà trường, đó là cái được ca ngợi: nhà nước Athens là đối tượng cho việc sùng bái chính mình và mọi người đứng trước bàn thờ của nó, nếu ta phải tin vào Pericles, đều sẵn sàng hi sinh thân mình. Thế nhưng tự do hi sinh thân mình thì vẫn là hi sinh thân mình, dâng nộp tự nguyện thì vẫn là dâng nộp; và tật xấu cùng sai sót vẫn còn được xác định dưới dạng mỗi người đi theo hướng của riêng mình, thỏa mãn bản chất cá nhân của riêng mình. Thucydides giống như Pericles và không giống Cleon342. Demosthenes tin vào tự do chính trị, tự do thoát khỏi sự cai trị của các nhà nước khác – ví dụ như Macedon – và Pericles cũng vậy, cũng như tất cả những người Athens vĩ đại. Một số tin vào kết cấu lỏng lẻo, một số tin vào kết cấu chặt chẽ, nhưng ở đây không có chú ý nào tới chủ nghĩa cá nhân, tới giá trị của nhà nước trong việc đóng góp cho các thỏa mãn cá nhân của các thành viên. Họ phải sẵn sàng dâng mạng sống của họ cho nhà nước; nhà nước không có nghĩa vụ mà chỉ có các đòi hỏi; họ không có đòi hỏi đối với nhà nước mà chỉ có nghĩa vụ. Thế nhưng trong một nhà nước có tổ chức, hài hòa, Pericles cố miêu tả Athens là như vậy, các đòi hỏi không phải thúc ép; chúng

được thỏa mãn một cách tự nhiên, và không có cái nhìn giận dữ với người hàng xóm vì anh ta khác biệt với mình. Tính đa dạng chống lại sự đồng nhất, tự nhiên chống lại ép buộc, lòng trung thành chống lại bạo ngược, tình yêu thay cho sợ hãi: đó là những lí tưởng của Pericles. Dù những lí tưởng ấy có hấp dẫn đến đâu chúng vẫn không đồng nhất cả với chủ nghĩa cá nhân lẫn với ý kiến về quyền của cá nhân chống lại xâm phạm của nhà nước (một giai đoạn muộn hơn trong phát triển của nhân loại) – đòi quyền bất khả xâm phạm cho một khu vực mà ở bên trong khu vực đó anh ta theo nghĩa đen có thể làm theo ý thích của mình, dù cho hành vi của anh ta có điên rồ, kì quặc, khác thường đến đâu.

Điều ấy là chứng cứ thử thách các tác giả chủ chốt. Có một số tiếng nói bất đồng ý kiến; họ là số ít và cũng khác nhau nhiều, tôi sẽ có dịp nhắc đến họ ở phần sau. Aristotle có thể là một người bảo thủ cổ hủ vào cuối đời mình, nhưng đây chính là quan niệm của ông về bản thể của xã hội – một toàn thể xã hội hài hòa, theo đuổi những mục tiêu được khắc sâu vào xã hội bởi bản thể của xã hội, mỗi phần tử phải là phụ thuộc, cho nên đạo đức học và chính trị mang tính xã hội và giáo dục về toàn cục, như được giải thích trong các chuyên luận của ông, nói về mối quan hệ giữa các mục đích tự nhiên của các thành phần xã hội khác nhau là gì, và làm sao để khiến cho chúng thực hiện được các chức năng của mình, các chức năng mang tính tự nhiên của chúng, một cách thật hiệu quả và thật phong phú nhuưcó thể – chính cái nhìn như thế kể

từ thời của ông đã tạo ra sức quyến rũ tác động lên thế giới cổ đại, thời trung đại và khá nhiều xã hội hiện đại.

Có một phát triển đáng kinh ngạc nhất ở điểm này. Aristotle mất năm 322 tCN. Khoảng sáu mươi năm sau Epicurus343 bắt đầu dạy học ở Athens, và sau ông ta là Zeno344, một người Phoenic đến từ Kition trên đảo Cyprus. Trong vòng vài năm trường học của họ là những trường học triết học nổi bật tại Athens. Cứ tựa như nền triết học chính trị đột nhiên biến mất. Chẳng nói gì về thành bang, về việc giáo dục các công dân để họ thực hiện các nhiệm vụ của mình trong phạm vi thành bang, về các hiến chế xấu và tốt – hoàn toàn chẳng nói gì về chuyện đó cả.345 Chẳng nói gì về sự cần thiết của các thứ bậc và những mối nguy của chúng; chẳng nói gì về giá trị của những cộng đồng nhỏ bé có tổ chức, về cuộc sống xã hội hướng ngoại vui vẻ như chỉ dấu và tiêu chí của bản thể con người; chẳng nói gì về việc huấn luyện chuyên gia thế nào cho những người đang cầm quyền, hoặc về việc tổ chức cuộc sống sao cho những tài năng không tương đương được đãi ngộ thích đáng, với giải thích rằng các hiến chế khác nhau nhấn mạnh khác nhau vào những loại khác nhau của tài năng và tính cách. Đạo đức cá nhân thôi không còn được suy diễn ra từ đạo đức xã hội, đạo đức thôi không còn là một nhánh của chính trị, cái toàn thể thôi không còn ưu tiên trước các bộ phận, ý kiến về cảm giác thỏa mãn phải nhất thiết mang tính xã hội và công cộng, đã biến mất không còn dấu vết. Trong vòng hai chục năm hay ít hơn thế

chúng ta thấy thay thế cho thứ bậc là bình đẳng; thay thế cho việc nhấn mạnh đến đề cao các chuyên gia là học thuyết về việc bất cứ người nào cũng có thể khám phá ra chân lí cho riêng mình và sống cuộc sống tốt đẹp giống như mọi người khác, ít nhất cũng về nguyên tắc; thay thế cho việc nhấn mạnh đến tài năng trí tuệ, khả năng, thành thạo thì bây giờ người ta nhấn mạnh đến ý chí, các phẩm chất đạo đức, tính cách; thay thế cho lòng trung thành kết nối những nhóm nhỏ lại với nhau, những nhóm người được uốn nắn bởi truyền thống và kí ức, tình trạng khớp nối hữu cơ của tất cả mọi bộ phận và chức năng của chúng, thì ở đây là một thế giới không có các biên giới quốc gia hay thành bang; thay thế cho cuộc sống hướng ngoại là cuộc sống hướng nội; thay thế cho các cam kết chính trị được xem như là của tất cả các nhà tư tưởng thời đại trước đây, là những thuyết giáo khuyến cáo một thái độ thờ ơ hoàn toàn. Thay thế cho việc theo đuổi cái hùng tráng, vinh quang, danh tiếng muôn đời, tính cao thượng, tinh thần vì việc chung, tự thể hiện trong hành động xã hội hài hòa, các lí tưởng phong nhã, bây giờ chúng ta lại có ý kiến về tự đầy đủ cá nhân, ca ngợi khắc khổ, một nhấn mạnh đầy khe khắt đến nghĩa vụ, trên tất cả mọi thứ là nhấn mạnh thường xuyên rằng giá trị cao nhất trong mọi giá trị là bình an trong linh hồn, cứu rỗi cá nhân, không phải đạt được bằng hiểu biết theo kiểu tích góp, không phải bằng gia tăng từng bước thông tin khoa học (như Aristotle đã dạy), cũng không phải bằng cách sử dụng phán xét hợp lí trong các công việc thực tiễn, mà bằng ngộ đạo đột ngột – một lóe sáng nội tâm. Con người

phân chia thành người ngộ đạo và người không ngộ đạo. Không có loại người trung gian – con người hoặc là được cứu rỗi hoặc là không, dẫu họ khôn ngoan hay ngu đần cũng vậy. Một người hoặc là biết cách cứu rỗi linh hồn hoặc là không biết. Người ta có thể bị chết đuối dễ dàng trong nước cạn hay trong nước sâu, những người theo chủ nghĩa khắc kỉ (Stoics) nói thế. Người ta hoặc là ở trong Canopus346 hoặc là ở ngoài nó: ở ngoài xa một tấc hay xa nhiều dặm thì cũng đều là không ở trong Canopus – tất cả hoặc là không gì hết. Chuyện này cũng tương tự chủ nghĩa thanh giáo ngộ đạo đột ngột thời đại nữ hoàng Elizabeth.

Đối với vị thầy cao tuổi hơn trong hai vị thầy, Epicurus, thì nhà nước hầu như không tồn tại. Vấn đề là làm sao để tránh bị tổn thương, làm sao thoát khỏi khổ đau. Hiện thực – tự nhiên – được chi phối bởi các định luật sắt đá mà con người không thể thay đổi được. Anh không thể phá hủy hay né tránh được tự nhiên, nhưng anh có thể tránh va chạm với tự nhiên một cách không cần thiết. Điều gì làm cho con người bất hạnh? Sợ hãi các thần linh, thành kiến, sợ chết, sợ đau đớn – từ đó mà có mọi nghi lễ chi tiết, cố làm nguôi giận, tuân phục các sức mạnh địa ngục, tức là cái được gọi là tôn giáo. Thế nhưng nếu như các thần linh, ngay cả khi họ tồn tại đi nữa, chẳng quan tâm gì đến con người, mà sống sung sướng trong thế giới riêng xa xăm của họ, chẳng thiết gì đến các công việc trên trái đất thì sao? Nếu mất đi nỗi sợ hãi các thần linh thì gánh nặng sẽ nhẹ đi nhiều. Còn đối với nỗi đau đớn thì một

ứng xử khôn khéo thành thạo cũng làm nó biến mất, cả cho tôi và cả cho các hàng xóm của tôi. Nếu nỗi đau đớn mạnh quá không chịu nổi thì nó cũng chẳng kéo dài và cái chết sẽ giải thoát cho tôi; nếu nó kéo dài thì nó không thể quá mạnh, và bằng cách sống thận trọng, theo hướng dẫn của tự nhiên, người ta có thể tránh được đau đớn và bệnh tật. Cuộc sống còn lại cái gì? Hạnh phúc, bình an, hài hòa nội tâm. Làm thế nào để có được những cái đó? Không phải bằng cách tìm kiếm giàu sang, quyền lực, danh tiếng, vì điều này sẽ phơi bày con người của anh cho cuộc tranh đua với tất cả những nhọc nhằn vất vả nơi đấu trường. Cuộc sống công cộng đem lại nhiều đau đớn hơn niềm vui sướng; phần thưởng của nó không đáng có, vì chúng chỉ nhân lên những mối lo lắng cho anh. Hãy tránh xa các tình huống khiến anh có khả năng bị đau đớn. Mọi người đều dễ bị tổn thương. Anh cần làm co lại cái bề mặt dễ bị tổn thương, [cái bề mặt] khiến anh có thể bị thương tích bởi những người khác hay bởi các sự vật và các sự kiện. Điều này phải được thực hiện bằng cách né tránh mọi hình thức cam kết. Epicurus thuyết giảng say sưa tựa như một người muốn dập hết những xúc cảm mãnh liệt vốn là nguồn gốc của đau khổ và rắc rối, chống lại cái mà nay ta gọi là thái độ *say mê* chính trị. *Lathe biosas*[347]*:* hãy cố gắng sống sao cho không ai nhận thấy mình. Tìm cách tránh để người ta nhận thấy mình và anh sẽ không bị tổn thương. Những phần thưởng mà cuộc sống công cộng tạo cơ hội chỉ là ảo tưởng đầy đau đớn. Hãy giống một diễn viên[348]. Hãy đóng vai được dành cho anh, nhưng đừng đồng nhất hóa với vai diễn. Trên

hết là không nhiệt tình, *đừng quá hăng say*[349]. Hãy đóng thuế, tham gia bầu cử, tuân thủ trật tự, nhưng hãy rút lui vào nội tâm của mình. "Con người về bản chất không thích nghi với việc sống trong cộng đồng thành bang"[350]. "Hãy đối đầu với mỗi khát khao bằng câu hỏi: Tôi được gì nếu chiều theo nó, và tôi sẽ mất gì nếu dập nó đi?"[351]

Con người có nên công chính không? Có nên, vì nếu anh gian lận – phá luật lệ – anh có thể bị phát hiện, và những người khác, do họ không điềm tĩnh khôn ngoan như anh, có thể sẽ trừng phạt anh hay ít nhất cũng căm ghét anh; và nếu anh bị ám ảnh bởi nỗi sợ hãi bị phát giác, điều này sẽ phá hủy niềm vui của anh. Không có giá trị nào trong tính công chính như bản thân nó; công chính chỉ là phương tiện để tránh phải cọ xát quá nhiều với những người khác, để thoát khỏi họ. Lí do là vì nó ích lợi: mọi xã hội đều đặt trên một khế ước xã hội, nhờ đó mà tạo ra các sắp xếp khiến cho người ta có thể không cản đường nhau quá nhiều.

Còn tri thức thì sao? Cái đó có đáng mong muốn không? Chắc chắn rồi, xà chỉ bằng cách đó anh mới biết nên làm gì và nên tránh điều gì, nếu anh muốn đạt được bình an và thỏa mãn. "Lời nói của triết gia là hão huyền, chẳng chữa lành được con người đang đau khổ"[352]. Đây cũng có thể là phương châm của Quỹ Rockefeller ngày nay. Tri thức không có mục đích tự thân; chẳng có gì là một mục đích tự thân ngoại trừ hạnh phúc cá nhân, và điều này có thể đạt được bằng những điều thiện đáng tin cậy – tình yêu bạn bè là

nguồn gốc xác thực của niềm vui, những vui sướng của cuộc sống riêng tư.

Có nên tìm kiếm giàu có hay không? Không nên tìm kiếm bản thân sự giàu có vì nó dẫn đến những nỗi sợ hãi, những xung đột, nhưng nếu nó tự đến với anh thì chối bỏ nó sẽ là không hợp lí. Con người khôn ngoan phải biết kiếm đủ ăn đủ mặc, nhưng nếu sang trọng tự nó đến thì tại sao lại không chấp nhận cả nó nữa? Cuộc sống công cộng là cạm bẫy và ảo tưởng, và anh chỉ nên tham gia vào đó vì cần thiết – để tránh khỏi đau đớn – hoặc nếu như tình cờ anh có khí chất hiếu-động, hay nếu anh thích thú nó: tức là nếu như nó là một loại ma túy dành cho anh mà các thứ khác không đem lại được. Anh không thể có được tất cả mọi thứ anh muốn: muốn mà không đạt được là thành nô lệ cho ham muốn, là bị quãng ném bởi các thế lực mạnh mẽ hơn bản thân anh. Vì anh không thể đạt được cái anh muốn, thì cần phải cố gắng chỉ mong muốn cái gì anh có thể đạt được – anh không thể biến cải vũ trụ, nhưng anh có thể biến cải các trạng thái tâm lí của bản thân anh, trong những giới hạn nhất định. Hãy cố gắng đừng mong muốn điều gì đó có thể dễ dàng bị mất đi. “Chỉ có một con đường đến tự do: coi khinh những gì ở ngoài quyền lực của chúng ta.”353 Cái gì anh không thể đạt được thì không đáng phải nỗ lực.

Có hai cách để được hạnh phúc – thỏa mãn các ham muốn và diệt trừ chúng. Cách thứ nhất đạt được chỉ ở tầm cỡ nhỏ bé, bởi vì chúng ta không biết hết mọi việc mà cũng chẳng

phải cái gì cũng làm được, các sự việc là các sự việc như chúng vốn là thế và chẳng thể thay đổi gì nhiều; cách thứ hai là cách duy nhất để có bình an và độc lập. Tính độc lập là mọi thứ: hai từ ngữ vĩ đại của Epicurus là *autarkeia* và *ataraxia* – tự đầy đủ và bình thản. Thế còn đời sống xã hội? Còn vinh quang của thành bang? Còn những mối hiểm nguy to lớn mà những con người can đảm phải đối mặt? Còn Alexander đội mũ sắt có lông ngù đuổi theo bọn nô lệ của Nhà vua Ba Tư? Đó không phải là những con đường dẫn đến hạnh phúc bền lâu. Chúng chỉ kích thích các ham muốn khiến cho anh cứ phải lao vào tìm kiếm nhiều nữa và thêm nhiều hơn nữa, và chúng biến anh thành nô lệ ngày càng tuyệt vọng nhiều hơn trước những tham vọng bao la không thể thực hiện nổi, rồi chúng phơi bày anh ra cho những hi vọng và nỗi sợ hãi chẳng để anh được nghỉ ngơi. Thành tựu lớn nhất của con người là tự dạy dỗ mình để không còn lo lắng phiền muộn. Ấy là bài học phải rút ra từ cuộc đời của Socrates, chứ không phải là những sắp đặt xã hội hay giá trị của toán học như con đường đi đến chân lí siêu hình. Anh không phải cứ được sống mãi và anh cũng có thể tự sắp xếp cho mình một cách tiện ích như có thể ở một xó riêng của anh trong thế giới. Nếu anh không cản trở những người khác, hoặc ghen tị hay căm ghét họ, hoặc tìm cách thay đổi cuộc sống của họ trái với ý muốn của họ, hoặc cố theo đuổi quyền lực, [như vậy] thì anh sẽ xoay xở được.

Việc kết hợp niềm tin trong chủ nghĩa duy lí như thế giải phóng con người khỏi tình trạng cuồng tín và nỗi lo âu, niềm tin ấy vào chủ nghĩa công lợi và các mối liên hệ cá nhân như điều thiện tối thượng trong cuộc sống, là thứ học thuyết quen thuộc mỗi khi những căng thẳng của cuộc sống trở nên quá lớn đối với những cá nhân lỗi lạc và nhạy cảm. Đó là hình thức rút lui vào chiều sâu, rút lui vào thành trì nội tâm của tâm hồn cá nhân bất khả xâm phạm, được che chở bởi lòng dũng cảm chịu đựng và bởi lí trí, sao cho không gì có thể làm xáo trộn nó, hoặc làm tổn thương nó, hoặc làm nó bị mất cân bằng. Godwin354 đã tin vào một thứ gì đó thuộc loại này và đã truyền nó cho Shelley355 mà trong chủ nghĩa Plato của ông này nó đóng một vai trò nhất định. Trong thời buổi hiện nay của chúng ta khá nhiều trí thức người Anh và có lẽ một số người Pháp và người Mĩ trước và sau năm 1914 – người theo chủ nghĩa duy lí, chống thói thư lại, người theo đuổi hòa bình, người coi khinh việc theo đuổi danh vọng hay tiền tài – người trên hết tin vào các mối liên hệ cá nhân và hưởng thụ mĩ học, tình bạn, tạo ra và thụ hưởng cái đẹp, theo đuổi chân lí không-tô-vẽ như cái duy nhất đáng giá với con người. Virginia Woolf356, Roger Fiy357, triết gia G.E. Moore358, trong những năm đầu đời của mình Maynard Keynes359 đã tin vào thứ gì đó thuộc loại này. Khi E.M. Forster360 trước cuộc chiến tranh vừa qua tuyên bố ngắn gọn, “nếu tôi buộc phải lựa chọn giữa phản bội đất nước tôi và phản bội bạn tôi, tôi hi vọng mình sẽ có đủ cam đảm để phản bội đất nước

tôi”361, đó là một biểu hiện tín điều mang tính chiến đấu của Epicurus – những niềm tin hoàn toàn ngược lại với các niềm tin Hi Lạp trước đó. “Nghiên cứu các quy luật của tự nhiên tạo ra con người có tinh thần độc lập đầy ngạo nghễ *[sobroi* và *autarkeis]* tự hào vì những đức thiện phù hợp với con người *[idioi agathoi],* chứ không phù hợp với các tình huống.”362 Cuộc sống công cộng là một bộ phận của các tình huống, chứ không phải cuộc sống của cá nhân. Nhà nước là một phương tiện chứ không phải mục đích. Tất cả là ở cứu rỗi cá nhân. Học thuyết là thứ để giải phóng thông qua tình trạng tự đầy đủ. Đây quả thật là một hoán chuyển giá trị.

Tất nhiên những người theo chủ nghĩa khắc kỉ có nhiều ảnh hưởng hơn là những người theo Epicurus. Zeno, người đã tự khẳng định mình ở Athens vào cuối thế kỉ thứ 4, vốn là người ngoại quốc, một người Phoenic đến từ Cyprus, giảng dạy minh triết bao gồm tự do nội tâm, là thứ chỉ có thể đạt được bằng cách diệt trừ xúc cảm sinh ra từ thể tạng của con người. Thế giới là một khuôn mẫu và trật tự duy lí, và bởi vì con người về bản chất là một tạo vật duy lí nên việc thấu hiểu trật tự ấy tức là thừa nhận vẻ đẹp và tính tất yếu của nó – những định luật được khắc họa trong những chữ viết bất tử vào lí trí bất tử của chúng ta.363 Chỉ khi nào anh giải thoát bản thân khỏi những ảnh hưởng tàn phá anh – những lầm lạc về thế giới do ngu xuẩn và vô minh gây ra, hoặc do điều kiện xấu xa và đồi bại gây ra – khi đó anh mới trở thành người không thể bị tổn thương đối với những thứ xấu xa và bất

hạnh do những người khác tạo ra. Thấu hiểu thực sự thế giới là hiểu được rằng mọi thứ trong thế giới đều là tất yếu cả, và cái mà anh gọi là điều ác là một yếu tố không thể thiếu được trong hài hòa rộng lớn hơn. Đạt được thấu hiểu ấy là thôi không còn cảm nhận thấy những ham muốn thông thường, những nỗi sợ hãi, những hi vọng của loài người, và hiến dâng bản thân mình cho một cuộc sống hòa hợp với lí trí hay với tự nhiên – đối với Zeno đó là cùng một thứ, vì tự nhiên là hiện thân các định luật của lí trí hoàn vũ. Nhà thông thái khắc kỉ nhận xét rằng lí trí điều hành thế giới. Nếu nỗi đau là bộ phận của bản thiết kế thì nó phải được đón nhận; ý chí của anh phải điều chỉnh theo nó. Khi Posidonius364, người theo chủ nghĩa khắc kỉ, bị trọng bệnh hành hạ, ông đã thốt lên: "Xin người cứ làm cho đau đớn tệ hại, dù người có làm gì đi nữa, người cũng không khiến tôi căm thù người đâu."365

Do bất cứ người nào cũng có thể thấu hiểu tính tất yếu duy lí của bất cứ điều gì xảy ra, nên không cần phải cố đạt tới tình trạng hài hòa, ổn định, bình an của tâm hồn để nhằm có được một mức tối thiểu của sức khỏe và tiền bạc vật chất, là thứ mà Aristotle thừa nhận là cần thiết cho hạnh phúc. Vua Priam, dù có can đảm và lương hảo tới đâu, cũng không thể đạt được hạnh phúc, theo như Aristotle nhận định, vì những bất hạnh của Priam là quá lớn; còn theo nhận định của những người khắc kỉ thì Priam có thể đạt được hạnh phúc. Chỉ có một thứ là hiện thực, ấy là lí trí cơ bản thấu qua suốt bản chất con người. Tại sao phải thu thập chi tiết của 257 thể chế để tìm ra

cái gì thì thích hợp với loại người nào, ở nơi nào, trong khí hậu nào, với những truyền thống gì – trong khi mọi con người về cơ bản đều như nhau, và chúng ta có thể khám phá một cách tiên nghiệm bằng việc rèn luyện lí trí bên trong chúng ta để thấu hiểu những định luật vĩnh cửu của thế giới, phải chăng điều chúng ta nên làm là hòa hợp chính mình cùng thế giới, hơn là biết được điều đó qua con đường quy nạp không chắc chắn như các Peripatetics366 đã chọn? Làm sao chúng ta biết được cái gì là chắc chắn? Bởi vì đôi khi một cái gì đó "gần như nắm lấy tóc chúng ta... bắt chúng ta phải chấp thuận".367 Một số chân lí là không thể sửa được và không cưỡng lại được. Dễ dàng hòa hợp trong hòa bình ở một số tình huống này hơn là ở một số tình huống khác: nếu vàng không được đào lên hay các đồ xa hoa không được các con tàu chở đến từ nước ngoài, thì hẳn đã có nhiều giản dị và an bình hơn, thế nhưng ngay cả tại Athens đầy sành sỏi và đồi bại vào đầu thế kỉ thứ 3, thì vẫn có thể có được rèn luyện cảm xúc, và người ta có thể tự rèn luyện mình thành trơ lì trước ý chí độc ác của con người hay những đòn đánh của số phận. Con tàu phải được sơn bảo vệ chống rò rỉ – nếu để cho những cảm xúc yếu ớt có thể thấm qua thì anh sẽ bị chìm.

Lí tưởng là *apathia* – vô cảm xúc. Nhà thông thái khắc kỉ không cảm xúc, khô khan, không thiên kiến, không thể bị tổn thương; chỉ có ông ta là nhà vua, là giáo sĩ, là ông thầy, là thần linh. Giống như những giáo đồ Pharisees368 mà Josephus369 so sánh những người khắc kỉ với họ, các nhà

thông thái khắc kỉ bị kết tội là lạnh lùng, đạo đức giả, kiêu căng, khinh người, kiêu kì. Phong trào đã có những người tuẫn đạo của mình: do đau khổ chỉ là kết quả của tình trạng lệch ra khỏi lí trí, của lòng quyến luyến quá đáng với con người hay đồ vật, nếu các tình huống trở nên quá xấu hay bạo chúa quá tàn nhẫn và luôn đe dọa, thì anh luôn có thể thoát khỏi các hậu quả bằng cách tự kết liễu đời mình. Những người khắc kỉ không biện hộ cho việc tự sát, nhưng họ cũng không thuyết giảng chống lại chuyện này. Một người duy lí lìa đời khi mà cuộc sống phù hợp với lí trí trở nên bất khả dĩ, bởi các chức năng của đời sống đã tiêu tan quá nhiều, hoặc là bởi cuộc sống có thể duy trì bằng một giá quá bất hợp lí. Con người như con chó bị buộc vào cỗ xe kéo; nếu anh ta khôn ngoan thì sẽ chạy theo cỗ xe (Cái đó được gọi là tuân theo tự nhiên – chính là hợp lí và sáng suốt. Nếu anh ta không sáng suốt thì cỗ xe sẽ lôi anh ta và anh ta phải chạy theo xe dù muốn dù không.)

Các học thuyết chính trị của chủ nghĩa khắc kỉ thời sơ khởi là gì? Chỉ có người sáng suốt mới có thể sống trong an bình và hòa hợp. Họ có thể sống ở bất cứ thành bang nào; không quan trọng là ở đâu, vì họ vô cảm xúc nên họ không cảm thấy quyến luyến đặc biệt với đám người nào. Nơi cư trú lí tưởng là nơi không có thánh đường thờ thần linh, không có tượng thờ thần linh, không có nơi xử án, không có nơi luyện võ, không có quân đội hay tàu chiến hay tiền bạc, vì người sáng suốt không cần đến những thứ đó; nếu anh sống trong ánh sáng

của lí trí thì những xung đột, những nỗi sợ hãi và niềm hi vọng dẫn đến việc dựng lên các định chế ấy, sẽ tan biến mất. Zeno biện minh cho tự do tình dục hoàn toàn: mọi con cái đều là con cái của tất cả các cư dân. Trong cuộc sống đúng đắn của con người, theo Zeno, "Chúng ta không nên sống theo các thành bang hay các khu vực hành chính ngăn cách nhau thật tách biệt tùy theo ý tưởng của riêng chúng ta về điều gì là đúng đắn, mà phải xem mọi người đều là thành viên của khu vực và là công dân [thành bang]; phải xem chỉ có một cuộc sống và một thế giới, đúng như một bầy đàn cùng ăn chung, được nuôi dưỡng bởi một đồng cỏ chung".370 Đó là thế giới của những người tốt; chỉ có họ mới có thể thụ hưởng tình yêu, tình bạn, hòa hợp nội tại và ngoại tại.

Đó là những gì Zeno thuyết giảng; và Plutarch371 thốt lên đầy hứng khởi, [hoàng đế] Alexander xứ Macedon tiếp thu nó. Tarn than phiền rằng, giống như Aristotle chia người ta ra thành những người tự do và những kẻ nô lệ theo bản chất, thì Zeno cũng chia họ ra thành những người tốt và những kẻ xấu xa, những người được cứu rỗi và những kẻ có tội. Thế nhưng điều này không đúng. Bất kì ai cũng có thể được cứu rỗi, nhưng không phải người nào cũng có thể thay đổi bản chất của mình xác định theo Aristotle, từ bản chất của kẻ nô lệ sang bản chất của người tự do được. Điều rõ ràng là trong khi Plato và Aristotle khao khát tổ chức, tạo dựng và duy trì một trật tự, chủ nghĩa cộng sản của Plato về nguyên tắc là một phương tiện để nhân giống những công dân thích hợp. Zeno

muốn bãi bỏ chuyện này; cả Zeno lẫn các môn đệ Cleanthes372 và Chrysippus của ông đều biện minh cho tự do xã hội theo kiểu cực đoan nhất: tình dục lang chạ, tình dục đồng tính, loạn luân, buông thả nhục dục, cho phép làm mọi thứ không ngăn cấm bởi *thể chất* (physis) – tự nhiên – bất chấp việc đi ngược lại với các quy phạm, các truyền thống va các tập quán, những thứ mà khi nghiên cứu kĩ sẽ thấy đều là nhân tạo và phi lí tính. Khi anh nhìn vào bên trong bản thân mình và chỉ vào bên trong minh ma thoi – vì cũng chẳng có chỗ nào khác nữa để nhìn vào (chắc là anh chăng nên nhìn vào các định chế xã hội, những thứ đơn thuần chỉ là cái trợ giúp ngoại tại ngẫu nhiên để sống) – khi đó anh sẽ thấy được một số quy phạm khắc ghi nơi trái tim anh bởi chính tự nhiên, trong khi những thứ khác đơn thuần chỉ là những thứ nhân tạo, phù du và hướng tới những mục đích phi lí, chẳng có gì là dành cho con người sáng suốt cả.

Chủ nghĩa khắc kỉ hậu kì hấp thu vào nó nhiều học thuyết Aristotle hơn, tự làm cho nó thích nghi cho việc sử dụng của đế chế La Mã, từ bỏ giọng điệu và nội dung sắc bén chống chính trị của nó – vì về nguyên tắc chủ nghĩa khãc kỉ cũng chống chính trị như học thuyết Epicurus. Quả thực Zeno đã gây ấn tượng cho người cai trị Athens gốc Macedon là Antigonus Gonatas, như một vị thầy về đức hạnh công dân. Bản thân Zeno chắc không phục vụ ông ta, nhưng ông đào tạo các đệ tử của mình trở thành các cha tuyên úy cung đình và các cố vấn riêng cho các vị vua thời Hi Lạp cổ đại, đôi khi cũng

trở thành các tướng lĩnh và các nhà cải cách xã hội thực tiễn (như ở Sparta). Mặc dù vậy, đối với những người khắc kỉ thì ông vua không phải là một tạo vật thần thánh như những người theo Pythagoras hay thậm chí cả Aristotle cũng quan niệm như thế; ông vua là người bình thường, và vì rằng điều đáng mong muốn là khiến cho cuộc sống được hợp lí càng nhiều càng tốt, nhà thông thái khắc kỉ có thể tư vấn cho nhà vua và gây ảnh hưởng lên ông ta theo hướng đúng đắn, chuyện này tuy không phải là nghĩa vụ cốt yếu nhất – nghĩa vụ cốt yếu nhất là đặt mình trong khuôn khổ đúng đắn của tâm hồn và không có gì khác hơn – nhưng tạo điều kiện cho con người dễ dàng cứu rỗi bản thân bằng phép nội quan khắc kỉ, tự xem xét mình về các nhiệm vụ mà lí trí đặt ra.

Đôi khi người ta nói rằng Zeno tin vào một nhà nước toàn cầu, nhưng đó là diễn giải sai văn bản của Plutarch: ông ta chẳng có chút quan tâm nào đến nhà nước cả. Trái ngược hẳn với Plato và Anstotle, ông ta tin rằng minh triết phải được học hỏi và thực hành không phải trong *polis* lí tưởng, mà trong thế giới đầy những con người sáng suốt. Xã hội về cơ bản là vật cản trở cho tình trạng tự đầy đủ. Hiển nhiên là người ta không thể hoàn toàn tránh khỏi xã hội và cần phải tạo ra xã hội tốt nhất, nhưng ngược hẳn với đạo đức diễn dịch từ chính trị, riêng tư diễn dịch từ công cộng, con đường đúng đắn là con đường khác: điều chỉnh các sự vụ công cộng cho phù hợp với các quy phạm của đạo đức cá nhân. Con người đức hạnh và sáng suốt phải học hỏi để không quan tâm đến những bão

tố của cuộc sống công cộng, thoát vào bên trong bản thân mình, bỏ qua những thứ công cộng là thứ rốt cuộc chẳng mấy quan trọng. Khoảng cách giữa cái *ataraxia* của Epicurus – điềm tĩnh – và cái *apathia* khắc kỉ – vô cảm xúc – là không lớn. Niềm vui hay nghĩa vụ, hạnh phúc hay tự thể hiện mình hợp lí. Đó là những lí tưởng đối lập với các lí tưởng của thế giới Hi Lạp cổ đại. Dù chúng có khác biệt nhau đến đâu, chúng đều là thứ chống lại thế giới công cộng của Plato và Aristotle và những nhà ngụy biện chủ chốt. Gián đoạn là rất xa và các hệ lụy là rất lớn. Lần đầu tiên ý tưởng đạt kết quả là ý tưởng cho rằng chính trị là công việc bẩn thỉu, không đáng xem là sáng suốt và thiện hảo. Phân cách giữa đạo đức và chính trị được tạo thành tuyệt đối; con người được xác định dưới dạng cá nhân, còn chính trị may lắm cũng trở thành việc ứng dụng của những nguyên lí đạo đức nhất định cho một nhóm người, thay vì ngược lại. Không phải trật tự công cộng mà cứu rỗi cá nhân mới là quan trọng. Hi sinh cứu rỗi vì những nhu cầu công cộng là sai lầm tai hại lớn nhất mà con người có thể phạm phải; là phản bội lại tất cả những gì làm cho anh ta thành con người, phản bội lại lí trí bên trong anh ta – thứ duy nhất mang đến cho con người phẩm cách và giá trị. Không cần phải nói tới ảnh hưởng của ý niệm này trong Kitô giáo, đặc biệt là trong các truyền thống Augustine và truyền thống tĩnh tịch của Kitô giáo.

Chuyện này thật kì lạ. Làm sao lại có một gián đoạn gay gắt đến thế trong vòng hai thập kỉ? Vào một thời điểm tất cả các

nhà tư tưởng chủ chốt có vẻ như đều thảo luận các vấn đề xã hội và chính trị; không đầy hai chục năm sau chẳng có người nào còn làm thế nữa. Những người theo Aristotle bận sưu tập các cây cỏ thực vật, tích góp thông tin về các hành tinh, các động vật, các thông tin địa lí; những người theo Plato bận nghiên cứu toán học, không một ai nói về các chuyện xã hội và chính trị nữa – nó đột nhiên trở thành một chủ đề không đáng để những người đứng đắn có ý kiến.

Lời giải thích chính thức được hầu hết các nhà sử học chấp thuận, tất nhiên rồi, là sự kiện phá hủy các thành bang bởi [các hoàng đế] Philip và Alexander xứ Macedon. Quan điểm theo thông lệ, được hầu hết các nhà sử học chấp thuận về chủ đề này (có vài ngoại lệ đáng tôn vinh), cho rằng các trước tác của những nhà tư tưởng chủ chốt phản ánh các điều kiện chính trị một cách trực tiếp và dứt khoát. Sophocles, Pericles của [sử gia] Thucydides, Aeschylus, Herodotus là những người phát ngôn cho Athens trong đỉnh cao nhất sức mạnh và thành tựu sáng tạo của nó. Plato, Isocrates, bản thân Thucydides phản ánh áp lực và tình trạng căng thẳng thời kì sơ khởi của suy đồi. Demosthenes là cầm cự tuyệt vọng cuối cùng của nền dân chủ độc lập. Sau đó là đến trận chiến ở Chaeronea năm 338 tCN.373 *Polis* bị phá hủy bởi các đội hình chiến đấu của Macedon. Aristotle – giống như con cú của nữ thần Minerva374 – nói về quá khứ chứ không phải về tương lai, và bị lạc hậu về thời gian mà ông trốn chạy khỏi Athens năm 323. *Polis* trở nên không quan trọng nữa. Một thế giới rộng

lớn được mở ra bởi các đạo quân của Alexander, và người Hi Lạp hay người Athens trung bình (tùy theo tác giả chọn lựa) bị tước đoạt mất ý thức thân mật và an toàn vốn được đảm bảo bởi các tường thành của thành bang nhỏ bé tự cung tự cấp, cảm thấy mình nhỏ bé không đáng kể trong đế chế mới đầy rộng lớn trải dài đến tận phương Đông. Không có đơn vị tự nhiên để anh ta trung thành và tụm lại cho an toàn.

Bầu không khí mới hoang vắng đã không còn các cảnh trí quen thuộc nữa, khiến cho anh ta cảm thấy sợ hãi và đơn độc, nên chỉ quan tâm tới cứu rỗi bản thân mình thôi. Cuộc sống công cộng tiêu tan. Các mối quan tâm công cộng trở nên có vẻ không thích hợp. Menander375, một công dân cùng thời với Epicurus, viết các vở hài kịch về những chuyện cá nhân trong nhà. Chủ nghĩa tự nhiên thành công với hội họa và điêu khắc lí tưởng hóa, thể hiện lí tưởng chung của toàn thể *polis* – các đối tượng cao quý cho sùng bái xã hội, cho ngưỡng mộ, cho tranh đua. Mê tín dị đoan lấp đầy khoảng trống do sự biến mất của tôn giáo nhà nước để lại. Người ta rút vào bản thân mình. Cơ cấu xã hội tan vỡ. Tất cả mọi người đều bình đẳng trước kẻ chuyên chế xa xôi từ Pella, hay Alexandria, hay Antioch. Tính cộng đồng hữu cơ bị nghiền nát thành các nguyên tử tách rời. Học thuyết khắc kỉ và học thuyết Epicurus là các hình thức tự nhiên của niềm tin cho con người ở trong điều kiện ấy.

Điều khó tin được của tường thuật này là thay đổi thảm hại – chẳng có gì quá lời – xảy ra quá nhanh. Athens vẫn nhỏ bé

chẳng đáng kể trước trận chiến Chaeronea và cũng không ngừng tồn tại như một thành bang vào năm 337 tCN. Nó bị đánh bại, nhưng nó cũng đã từng bị Sparta đánh bại trước đó, và nó vẫn giữ được cuộc sống đủ mãnh liệt như một thành bang vào thế kỉ thứ 4 như những diễn từ của các nhà hùng biện truyền lại, nếu không có gì khác nữa. Đã có một đạo quân Macedon đồn trú ở Acropolis376; đạo quân ấy đã bị rời đi. Quả thật nó có trở lại để khuất phục thành bang nổi loạn. Nhưng cảm xúc công dân vẫn còn tiếp tục; người ta tiếp tục đi bầu cử, bầu chọn cơ quan công cộng, giữ các nghi thức tế lễ. Các *polis* đã không bị Alexander hay các ông vua kế vị giải thể: ngược lại, các *polis* mới còn được tạo ra thêm. Các văn bia không cho thấy thái độ uể oải của tinh thần công cộng. Không có suy sụp thực sự nào cho đến khi những người La Mã xuất hiện trên sân khấu. Chắc chắn các thành bang quả có mất đi tính độc lập của mình, đặc biệt là trong lĩnh vực chính sách đối ngoại. Tất nhiên hẳn sẽ là ngớ ngẩn nếu phủ nhận việc Alexander đã biến cải thế giới Địa Trung Hải. Nhưng dù cho anh có tin chắc đến đâu rằng cấu trúc thượng tầng ý thức hệ đi theo một cách trung thành với các biến đổi trong cấu trúc hạ tầng về xã hội và kinh tế – trong trường hợp này là tổ chức chính trị – thì chắc chắn cũng không có một gián đoạn gắt gao đến thế trong lịch sử của *polis,* phán đoán từ những trải nghiệm chủ quan của các công dân để giải thích một biến cải đột ngột, nhanh chóng và toàn diện đến thế trong quan điểm chính trị.

Những cuộc chinh phục của Alexander là một nhân tố thích đáng trong phát triển, tất nhiên [ý kiến này] là đúng; nhưng thật khó mà cho rằng đó là yếu tố duy nhất đủ để giải thích những gì xảy ra. Nó cũng giống như nói là cuộc chinh phục châu Âu của Napoleon đã hoàn toàn biến cái tư duy xã hội và chính trị; đâu phải vậy. Nó thay đổi châu Âu một cách sâu sắc, nhưng không có khoảng cách giữa các trước tác của Hume và James Mill377 chẳng hạn, hay là cùa Kant và Hegel, như khoảng cách ghi nhận gián đoạn giữa Aristotle và Zeno. Người ta không tự nhủ: "Thế giới cũ của tôi đang tan vỡ, tôi phải hướng chú ý của mình đến các phương diện khác của trải nghiệm. Cuộc sống ngoại tại đã trở nên ảm đạm, đáng sợ và tẻ nhạt – đã đến lúc tôi phải hướng về cuộc sống nội tâm." (Và nếu như ta có viện đến tiềm thức về điểm này thì cũng chỉ là hợp lí để nói rằng nó không thể vận hành đầy bí mật nhanh chóng đến thế.). Người ta đã không nói như thế, đặc biệt là trong thế giới cổ đại, khi mà có vẻ như các đổi thay diễn ra như các bước ngoặt ít đột ngột và thê thảm hơn so với thời đại chúng ta. Vì vậy chỉ là hợp lí khi cho rằng chủ nghĩa cá nhân khắc kỉ và [theo học thuyết] Epicurus không phải đã sinh ra được vũ trang đầy đủ như thế ngay từ đầu của Athena giờ đây bị đánh bại và bị làm nhục. Và quả thật những nhà tư tưởng mới đã có những vị tiền khu đôi khi được nhắc đến bởi các nhà nghiên cứu lịch sử triết học cổ đại. Zeno là học trò của Crates378, là người theo trường phái hoài nghi ích kỉ (Cynic), về phần mình ông này lại thuộc về trường phái

Diogenes379, một người thành đạt vào giữa thế kỉ thứ 4 tCN, nếu đó là từ ngữ thích đáng cho cuộc sống độc đáo của ông. Chúng ta biết rằng đằng sau ông ta là các nhân vật Antisthenes380 và Aristippus. Antisthenes là học trò riêng của Socrates và được biết đến như một người không quan tâm đến cuộc sống công cộng hay nhà nước, một người tin vào tính độc lập, xem Herakles381 như vị anh hùng của mình, người đã bỏ nhiều công sức làm lợi cho những người đi theo con đường hẹp của nguyên tắc. Anstippus, người ở mọi nơi đều tự xưng là kẻ xa lạ, nói rằng ông chẳng muốn "cai trị người hay bị người cai trị"382, cho nên đối với Socrates ông đã đi quá xa. Biểu tượng của ông là *ekho all' oukh ekhomai* ("Tôi sở hữu, nhưng tôi không bị sở hữu"383): Tôi thụ hưởng niềm vui và tìm kiếm chúng, nhưng chúng không khiến tôi trở thành kẻ nô lệ của chúng; Tôi có thể dửng dưng với chúng theo ý muốn của mình. Antisthenes đồng ý với Plato ở một điểm, dù sao đi nữa thì việc chiến thắng bản thân là chuyện khó khăn nhất và quan trọng nhất trong mọi chiến thắng. Aristippus là người có chủ trương Cyrenaic384, ông đến với Athens từ một nơi có khí hậu rất khác; ông có thể đã tin rằng niềm vui là mục đích tự nhiên của con người với điều kiện nó không nô dịch con người, trong khi đó những người khắc kỉ tin rằng niềm vui là kẻ thù, nó làm vẩn đục các cảm xúc và che mờ chân lí, khiến cho con người bị vấp ngã và đi lạc đường, trở thành kẻ nô lệ của các thế lực mà con người không kiểm soát được; tuy nhiên lí tưởng của cả hai trường phái đều như nhau - tính độc lập, tự chủ, tự khẳng định cá nhân mình.

Chừng nào mà phần đông con người còn mù lòa, bị làm nô lệ, là nạn nhân của các cảm xúc phi lí tính, thì nhà thông thái còn không được quần chúng ưa thích và ít nhiều bị nguy hiểm; vì vậy lợi ích của nhà thông thái là phải tác động lên những người cai trị đi theo cách suy nghĩ của mình.

Đằng sau Antisthenes, thậm chí đằng sau cả Socrates nữa, là nhân vật đầy bí ẩn Antiphon, nhà ngụy biện cuối thế kỉ thứ 5 mà ít nhất chúng ta cũng có bằng chứng độc lập [viết trên] giấy cói về ông ta. Ông ta tin rằng anh có thể lừa bịp con người chứ không lừa bịp được tự nhiên. Nếu anh ăn phải thức ăn có độc, anh sẽ chết; nhưng nếu anh phạm tội được gọi là bất công, mà nếu không có ai nhìn thấy, anh sẽ không bị tổn hại vì chuyện đó. Từ đấy sinh ra việc anh chỉ thực hành công bằng nếu có nhân chứng cho hành vi của anh – là người mà anh có thể gây ấn tượng cho anh ta, nếu cần thì cả ấn tượng giả dối. Tình trạng hỗn loạn là một trạng thái tệ hại, cho nên có lí do để dạy trẻ con phải vâng lời, thế nhưng nếu anh có thể thoát khỏi việc mắc vào chuyện gì đó bị lên án bởi lề luật của con người do những con người đặc biệt lập nên, thì tại sao lại không làm thế? Ông ta chống lại chuyện kiện cáo bởi vì trong việc tuyên cáo công lí anh gây thù oán với những kẻ mà anh làm chứng chống lại họ, dù anh có làm chứng chân thực đến đâu đi nữa, điều này vẫn tiềm ẩn một nguy cơ trầm trọng cho anh sau này. Từ những gì chúng ta thu lượm được thì Antiphon là một người theo thuyết tình tịch bi quan, thuyết giảng sự cần thiết tự đề phòng. Thế giới đầy bạo lực, những

kẻ nguy hiểm sẵn sàng gây tổn hại cho người vô tội. Ông khuyên bảo các nạn nhân làm sao để tránh bị rắc rối. Đây là tiếng nói đầu tiên có thể nghe rõ thời cổ đại ở Hi Lạp – điều mà Epicurus và các đồ đệ lặp lại mấy trăm năm sau – nói rằng chỉ có được một cuộc sống thỏa đáng bằng cách tránh xa những kẻ có thể làm hại mình, bằng cách lẻn vào một xó mà anh lựa chọn và xây đắp một cuộc sống riêng tư, và chỉ có cuộc sống riêng tư mới thỏa mãn được các nhu cầu sâu sắc nhất của con người. Đó là quan điểm mà Plato tự đặt cho mình nhiệm vụ phải bác bỏ – quan điểm cho rằng công lí, tham gia vào đời sống công cộng không có ích lợi gì mà chỉ dẫn đến các tổn hại và đau khổ, còn tham vọng thì chẳng thành. Plato hoàn thành nhiệm vụ của mình tốt đến đâu là chuyện vẫn còn tranh cãi cho đến bây giờ.

Diogenes còn đi xa hơn thế. Ông tuyên bố rằng ông phải thay đổi [những giá trị] đang thịnh hành – phá hủy những giá trị cũ và thay thế bằng những giá trị mới. Ông lấy làm hãnh diện là mình không thuộc về một thành bang nào, vì đó chính là hàm ý mà người theo chủ nghĩa thế giới đòi hỏi – theo ý nghĩa mà *Bản tuyên ngôn Cộng sản* năm 1847 tuyên cáo rằng "những người lao động không có tổ quốc" và "những người vô sản chẳng có gì để mất ngoài xiềng xích"385. Chỉ có con người độc lập là tự do, và chỉ có tự do mới tạo ra hạnh phúc bằng cách trở thành không thể bị tổn thương. Ông đả kích chống lại nghệ thuật, khoa học và mọi thứ tài nghệ bề ngoài với thái độ vô lê có chủ tâm chĩa vào Alexander. Những câu

bông đùa sống sượng được gán cho ông tạo ra hình ảnh một con người quyết tâm gây sốc cho công luận để hướng chú ý vào thói giả trá vô cớ và những thói đạo đức giả theo lối truyền thống của đời sống văn minh. Người ta bảo rằng ông biện hộ cho thái độ hoàn toàn coi thường những [lề thói] đúng mực: giao hoan tình dục và mọi sự kiện thân thiết riêng tư đều có thể phô bày nơi công cộng. Từ chuyện đó thì có gì làm người ta phải sợ? Sự kiện là mọi người bị sốc ư? Thế thì sao nào? Tại sao người ta lại phải tôn trọng phản ứng của lũ ngu ngốc và bọn đạo đức giả, những kẻ làm nô lệ cho ước lệ, những kẻ không hiểu được rằng người ta chỉ có thể đạt được hạnh phúc và phẩm giá bằng cách thuận theo tự nhiên, tức là gạt bỏ những sắp xếp nhân tạo một khi mọi bản năng của con người thúc giục người ta theo chiều ngược lại? Đó là chủ nghĩa cá nhân nở rộ, nhưng được giới quyền uy trình bày như là kì quặc và hơi loạn trí.

Crates, một người giàu có, đã bỏ hết của cải của mình và chỉ đem theo một ít đồ vật trong ba lô, trở thành nhà truyền giáo và vị thánh của cuộc sống theo tự nhiên. Ông kêu gọi các gia đình đã trở nên không hạnh phúc bởi những lo sợ, ghen tị, hằn thù, hãy hòa giải với các kẻ thù, tạo nên hài hòa và hạnh phúc; một kẻ bần cùng lại gù lưng như ông ta mà vẫn chiếm được tình yêu của một nàng quý tộc xinh đẹp, đã kết hôn với ông bất chấp mọi cam kết long trọng và trở thành nhà truyền giáo đồng chí hướng của ông. Con người phải được tự do, của cải của anh ta phải đủ ít để có thể đựng trong một

chiếc ba lô khoác trên vai, *chiếc ba lô* (pera) trở thành biểu trưng của những người thuyết giáo của trường phái Cynic nay đây mai đó. Đây là lời của Crates:

> *Có một thành bang, Chiếc ba lô là tên gọi của nó, ở giữa biển khơi màu rượu vang Typhos [ảo ảnh]. Đây là công bằng và thành công, nghèo khó xác xơ quá chừng chẳng sở hữu cái gì. Cánh buồm hướng về nơi không có kẻ ngu ngốc, không có kẻ ăn bám, cũng chẳng có kẻ dâm đãng vui vầy bên gái điếm, nhưng nó mang theo cả húng thơm, cả tỏi, cả quả sung, cả bánh mì. Vì những người như thế không đấu đá nhau, không tranh cái lợi nhỏ nhen, cũng chẳng tìm vinh quang… Họ tự do khỏi thèm khát, thèm khát nô dịch con người, họ không bị nó làm cho méo mó: họ thà lấy niềm vui trong tự do và trong [cảm giác] vương giả bất tử.*386

Và đây nữa:

> *Tôi là công dân của những xứ sở Tối tăm và Nghèo khổ, nơi vận may không thể đánh chiếm được, một công dân đồng chí hướng với Diogenes, con người thách thức mọi âm mưu và lòng ghen tị.*387

Những người ấy là các vị tiền khu đích thực của chủ nghĩa cá nhân mới – họ không nhiều lắm; và giới quyền uy chủ chốt của chúng ta trình bày họ như là những nhân vật gì đó ở bên

lề của phát triển văn hóa Hi Lạp. Thế nhưng họ có thực là ở bên lề không? Chúng tôi không thể khẳng định vì khó khăn có tính nguyên tắc và định mệnh của toàn bộ việc tường thuật, đơn giản vì chúng tôi không biết cả những người Hi Lạp bình thường lẫn những nhà tư tưởng của họ theo những học thuyết và những ý kiến nào. Phần lớn các thông tin của chúng tôi đến từ các trước tác của Plato và Aristotle, và các trước tác ấy chẳng bận tâm đến việc che giấu tính thiên vị của chúng. Aristotle có lẽ vô tư, kinh viện và khách quan hơn Plato một chút, nhưng các quan điểm của chính ông ta lại mang tính rất khẳng định và ông ta tỏ ra ít độ lượng với những người đối lập, không nhiều hơn mà cũng chẳng ít hơn các triết gia khác từ lúc khởi thủy hoạt động của họ. Những gì chúng ta biết được về các nhà ngụy biện thế kỉ thứ 5, về những người theo thuyết Cynic và Hoài nghi cũng như các trường phái được coi là thiểu số, thì cũng đại khái có mức độ chính xác giống như chúng ta biết, ví dụ như về Bertrand Russell và phái phân tích ngôn ngữ hiện đại, lấy từ lịch sử và triết học Xô viết; hay nếu giả như nguồn gốc [hiểu biết] của chúng ta về tư tưởng thời trung đại chỉ là [tác phẩm] lịch sử tư tưởng phương Tây của chính Russell. Rất khó trình bày về người phản bác mình một cách công bằng, và Plato thậm chí còn rõ ràng chẳng muốn làm chuyện đó, trừ phi ông thật có cảm tình với họ, giống như với Parmenides388, hay phần nào với Protagoras - trong khi ấy các nhà tư tưởng mà chúng ta đề cập đến rõ ràng là những kẻ thù quyết liệt của ông, quan điểm của họ ông phải đánh đổ bằng mọi giá.

Chỉ có một điểm tôi muốn nhấn mạnh, ấy là xét về bản chất nội tại không chắc rằng Zeno và Epicurus, Carneades389 và tân hàn lâm viện đã bật dậy đầy đủ lông cánh để nắm quyền kiểm soát đạo đức học và chính trị học từ tay của những người theo Aristotle và Plato đã suy đồi. Các học giả khác cũng đã cảm nhận thấy điều này và đã có những nỗ lực đầy dũng cảm dẫn ra nguồn gốc chủ nghĩa khắc kỉ ít nhất cũng từ phương Đông. Họ đã chỉ ra rất chính xác rằng mọi vị thầy theo phái khắc kỉ ít nhiều được chú ý, đều đến từ châu Á và châu Phi. Grant và Zeller, Pohlenz và Bevan cùng nhiều người khác nữa cho rằng không phải ngẫu nhiên mà Zeno và Persaeus390 đến từ thuộc địa của Phoenic tại Cyprus; Herillus đến từ Carthage; Athenodorus391 đến từ Tarsus392; Cleanthes đến từ Troad; Chrysippus đến từ Cicilia; Diogenes là người khắc kỉ đến từ Babylon; Posidonius đến từ Syria; Panaetius393 đến từ Rhodes394; những người khác đến từ Sidon và Seleucia395, Ascalon và Bosphorus396 – chao ôi, chẳng có người khắc kỉ nào sinh ra ở Hi Lạp xưa cũ. Có hàm ý rằng những người này mang các ý tưởng phương Đông về cứu rỗi cá nhân, ý niệm đen trắng rõ ràng về thiện và ác, nghĩa vụ và tội lỗi, niềm khát khao được tiêu tan trong ngọn lửa vĩnh hằng, tính hấp dẫn của việc tự sát. Có lẽ cũng có gợi ý rằng điều ấy còn vọng lại trong Kinh Thánh Do Thái dù có dưới hình thức mơ hồ đến đâu đi nữa: trong ý kiến về trách nhiệm cá nhân trước Thượng Đế, điều sẽ không còn là chung nữa trong kinh Jeremiah, kinh Ezekiel và kinh Psalms.397 Ai

mà biết được? Có lẽ Philo398 đến từ Alexandria, người lúc nào cũng cố thuyết phục mọi người rằng Plato đã làm quen với những lời giảng dạy của Moses399, đã nói ra điều gì đó với thực chất nào đó ở trong lời nói ấy.

Những lí thuyết này khá lí thú như chỉ dấu cho thấy có điều gì đó không thể giải thích nổi trong tình huống này, hơn là vì những lí thuyết ấy khả tín nội tại. Đối với chuyện này, Epicurus, người có học thuyết khá gần với học thuyết khắc kỉ, là người mang dòng máu Athens thuần chủng, ngay cả dẫu ông ta lớn lên ở Samos400. Diogenes đã đến từ Sinope401, nhưng Crates lại tới từ Elis402, và chẳng một ai nghi ngờ Antiphon có gốc ngoại quốc. Chẳng có gì trong các học thuyết của Zeno mang tính phi-Hi Lạp một cách cố hữu: niềm tin vào lẽ phải phổ quát, vào tự nhiên, vào bình an và hòa hợp nội tâm, tính tự chủ bản thân và tính độc lập, tự do và điềm tĩnh vô tư, [những thứ này] không phải là các giá trị Hebrew. Ông ta không nói về nghĩa vụ dưới dạng các quy tắc tuyệt đối, mà nó bật ra từ ý niệm về lẽ phải như cái quy định các mục đích, giống như trong Plato - như một phạm trù nghiêm ngặt cho phép vô hạn độ. Ở đây không có tiếng nói sấm sét nạt nộ con người, không có hiện diện vừa cao cả, vừa huyền bí vừa siêu phàm gây hãi hùng mà việc dò hỏi bản chất của nó là bất kính Thượng Đế: ngược lại, mọi thứ ở đây gần như quá đỗi hợp lí, quá đỗi hệ thống, quá rành mạch ngắn gọn, quá thực chứng. Không có yếu tố huyền bí nào cả ở Zeno lẫn Epicurus. Bài tụng ca mang tính tôn giáo sâu đậm của Cleanthes không phải là

lời phát biểu của một nhà huyền học mà của một người duy lí, một người tin vào lí trí hoàn vũ. Nếu quả thực những người này có nguồn gốc, tập quán và vẻ ngoài ngoại quốc thì họ đã đồng hóa quá nhiều với mô thức Hi Lạp, giống như nhiều thuộc địa của Đế chế La Mã, hoặc là giống những thổ dân của Levant hay Ấn Độ sống ở Pháp hay Anh trong thế kỉ 19. Các phong trào này thấm đẫm chất Hi Lạp. Thực ra Dodds than phiền rằng họ quá ư duy lí khiến cho những xung lực phi lí tính ép buộc Hi Lạp quay về với mê tín dị đoan.

Tuy nhiên, cuộc cách mạng là rất lớn, và nếu như nó không phải xay ra đột ngột – vì tên tuổi của các nhà tư tường, đi trước cuộc cách mạng ấy hay đối lập với các triết thuyết của Plato và Aristotle, đơn giản là đã bị đàn áp hay lãng quên – đây chỉ là một sự phỏng đoán và dựa trên những xem xét khả tín nói chung chứ không phải dựa trên bằng chứng nghiêm khắc mà chúng tôi có.

Cuộc cách mạng đã đi tới đâu? Tôi xin thử tổng kết nó.

(a) Chính trị học và đạo đức học “li hôn” nhau. Đơn vị tự nhiên giờ đây không còn là nhóm người nữa, dưới dạng nhóm người ấy con người được xác định thậm chí nếu không phải là bộ phận của một cơ thể, thì cũng là thành viên của nó. Đơn vị tự nhiên bây giờ là cá nhân. Những nhu cầu của nó, các mục tiêu của nó, các giải pháp của nó, số phận của nó mới là vấn đề. Các định chế xã hội có thể là những phương cách tự nhiên để thỏa mãn các nhu cầu cá nhân; dù có như vậy thì những định chế ấy không phải là mục đích tự thân, mà chỉ là phương

tiện. Chính trị, bộ môn xử lí với bản chất và mục đích của các định chế ấy, không phải là tra vấn triết học về mục đích và bản chất của hiện thực, mà là một bộ môn mang tính kĩ năng cho con người biết bằng cách nào có thể thu nhận được cái họ cần, hay cái họ xứng đáng có, hay cái họ nên có hay nên làm hay nên là - những câu hỏi được giải đáp bằng ữa vấn đạo đức hay tâm lí, chứ không phải các luận văn về nhà nước hay về vương triều. Sau này có nhiều thứ như vậy, nhưng chúng là những sách chỉ dẫn cho các nhà cai trị Hi Lạp cổ đại, hay là các vật dâng tặng tỏ lòng trưng thành và biện minh cho hành vi của các nhà cai trị ấy do các triết gia cung đình đã được "thuần phục" viết ra.

(b) Chỉ có cuộc sống nội tâm mới là cuộc sống đích thực; những thứ ngoại tại là mong manh phù du. Một người chưa phải là người, trừ phi các hành động của anh ta được quyết định bởi chính anh ta chứ không phải do anh ta bị ép buộc bởi một kẻ áp chế theo tình huống hay không, những thứ mà anh ta không thể kiểm soát. Cái phần duy nhất bên trong anh ta mà anh ta có thể kiểm soát, ấy là lương tâm của anh ta. Nếu anh ta tập luyện cho cái lương tâm ấy coi thường và loại bỏ những gì nó không thể kiểm soát, anh ta sẽ có được độc lập với thế giới ngoại tại. Chỉ có [con người] độc lập mới có tự do, chỉ có người tự do mới có thể thỏa mãn các khát vọng của mình tức là đạt đến bình an và hạnh phúc. Độc lập như thế chỉ có thể đạt được bằng cách hiểu được bản chất của hiện thực. Thế nhưng trong khi đối với Plato và Anstotle cái hiện thực ấy

bao gồm cuộc sống công cộng – nhà nước – như một bộ phận nội tại của nó, còn đối với các triết gia cổ Hi Lạp thì nó không bao gồm; kể từ đây triết học chính trị bị suy tàn cho đến khi có những nhu cầu thời La Mã và thực hành thời La Mã tạo ra hồi sinh đặc biệt trong nó.

(c) Đạo đức học là đạo đức học của cá nhân, nhưng nó không phải cùng một thứ như ý kiến về quyền cá nhân hay tính thiêng liêng của đời sống riêng tư – đây là một điểm có tầm quan trọng nào đó. Diogenes không bận tâm đến chuyện anh không ưa kiểu sống của ông ta, những trò nghịch ngợm của ông ta, những lời tục tĩu dâm ô của ông ta, hành vi có tính lãng nhục của ông ta, thế nhưng ông ta không tìm kiếm sự riêng tư như bản thân nó. Ông ta chỉ đơn thuần không thèm để ý đến các ước lệ xã hội vì ồng ta tín rằng những người đã biết được chân lí ắt không thấy kinh hãi mà ắt sẽ sống như ông ta. Có nhiều khuynh hướng riêng tư hơn ở Epicurus, nhưng ngay cả ở đây cũng không có con người cá nhân giữ những kẻ khác ở bên ngoài cái xó riêng của anh ta – quyền có một không gian riêng của mình. Đó là một ý tưởng có muộn hơn sau này, những nhà trước tác giống như Sabine và quả thực cả Pohlenz nữa, là học giả đích thực hơn nhiều, nói về sự xuất hiện của giá trị mới về riêng tư, và trong trường hợp của Sabine là nói về quyền con người, là đã hiểu lầm sâu sắc thế giới cổ đại. Không có điều đó, cho đến khi có một lực lượng về nguyên tắc kháng cự lại việc vi phạm những thiết lập dân sự – Giáo hội Kitô giáo trong những cuộc đấu tranh thời sơ

khởi của nó chống lại La Mã, và cũng có thể là trước đó nữa, những người Do Thái giáo Chính thống đấu tranh chống các chính sách thế tục hóa của Antiochus Epiphanes403 – đã tạo nên một cuộc xung đột về quyền uy, làm xuất hiện ý tưởng rằng những đường ranh giới phải được vạch ra mà nhà nước không được quyền vượt qua ranh giới ấy. Ngay cả khi đó cũng phải cần đến nhiều thế kỉ để cho ý kiến được bảo vệ đầy cảm hứng bởi Benjamin Constant là con người cần một không gian, dù nhỏ đến đâu đi nữa, mà ở trong đó con người có thể làm theo ý muốn của mình, dù có điên rồ đến đâu hay những người khác có không tán thành đi nữa. Ý kiến về tự do thoát khỏi kiểm soát của nhà nước được người cùng thời là Humboldt404 bảo vệ, và ý kiến ấy đã tìm thấy người bênh vực nó hùng biện nhất nơi John Stuart Mill – ý kiến ấy hoàn toàn xa lạ với thế giới cổ đại. Cả Plato, cả Xenophon, cả Aristotle lẫn Aristophanes, những người lên án thói vị kỉ, tính tham tàn, thói vô pháp luật, thái độ thiếu ý thức công dân, thói vô trách nhiệm của nền dân chủ Athens, đến Pericles, người bảo vệ xã hội "mở" do ông cầm đầu; những người khắc kỉ và những người theo phái hoài nghi cùng những người kế tiếp họ cho rằng chỉ có tự giữ gìn và tự hài lòng của các cá nhân là đáng quý nhất – không một ai trong những người đã có ý kiến về quyền con người, về quyền được để yên một mình, quyền không bị tác động đến ở bên trong những ranh giới có thể nhận diện được. Chuyện đó sau này mới có, và sẽ là nhầm lẫn thời đại rất lớn nếu tìm thấy nó trong thế giới cổ đại, dù là Hi Lạp hay Hebrew.

(d) Thế nhưng chuyện đã xảy ra cũng khá kịch tính. Một trong ba chân của cái giá đỡ cho nền triết học chính tri phương Tây đã rạn nứt, nếu chưa gãy hẳn. Cứu rỗi cá nhân, hạnh phúc cá nhân, sở thích cá nhân, tính cách cá nhân nổi lên như một mục tiêu chủ yếu, trung tâm của mối quan tâm và giá trị. Nhà nước không còn là thứ đã là như đối với Aristotle – một nhóm người tự đầy đủ trong bản thân nó, thống nhất bởi theo đuổi tự nhiên một cuộc sống thiện (tức là thỏa mãn) – mà là "một đám người sống cùng nhau, được cai trị bởi luật pháp" (Chrysippus vào đầu thế kỉ thứ 3 đã định nghĩa nhà nước như thế)405. Một người có thể phục vụ nhà nước "nếu không có gì ngăn cản anh ta"406, nhưng đó không phải là chức năng chủ yếu của cuộc đời anh ta.

Đây là thời điểm đánh dấu sự ra đời của ý tưởng cho rằng chính trị là thứ không xứng đáng với một người tài năng đích thực, và là thứ làm đau khổ và làm mất phẩm giá cho một người tốt. Chắc chẳng có dấu vết nào trước đây về thái độ ấy đối với chính trị, mặc dù có thể cuộc đời của Socrates cũng như có lẽ cuộc đời của nhiều nhà tư tưởng độc đáo và lí thú ở thời gian trước đó nữa mà chúng ta biết quá ít về họ, cũng là chứng nhân cho thái độ ấy. Dấu sao thì từ đây cái thang bậc giá trị mới mẻ ấy sẽ ám ảnh lương tri châu Âu. Các giá trị công cộng và cá nhân trước đây chưa bị phân biệt đối xử, nay lại đi về những hướng khác nhau, đôi lúc va chạm nhau kịch liệt. Đã có một nỗ lực dàn xếp cho tình thế bởi những người khắc kỉ của nước Cộng hòa La Mã và Đế chế La Mã. Panaetius

hối tiếc thái độ chống chính trị kịch liệt của Zeno và cố gắng nói rằng tất cả những chuyện ấy được viết ra chỉ là "chi tiết nhất thời"407, tức là vào lúc Zeno vẫn còn chịu ảnh hưởng của Crates theo phái Cynic. Thế nhưng một khi cái thành bang liền một khối không có đường nối, trong đó không phân biệt tính công cộng và riêng tư, đã bị rách ra rồi thì không một thứ gì còn có thể làm nó liền lại thành một toàn thể được nữa. Thời kì Phục hưng, thời kì hiện đại, ý kiến về tách biệt các giá trị đạo đức và chính trị, đạo đức học về kháng cự, về thoái ẩn, về các quan hệ cá nhân, chống lại các giá trị về phục vụ nhân loại, là một trong những vấn đề sâu sắc nhất và gây khắc khoải lo âu nhất. Đây là thời điểm khai sinh của nó.

Có vẻ như phải đến lúc trưởng thành và bắt đầu có kí ức về một thành bang nhiều ảnh hưởng trí tuệ nhất từ xưa tới nay, trong khoảng thời gian đâu đó giữa cái chết của Aristotle và sự kiện nổi lên của phái Khắc kỉ và phái Epicurus. Chúng ta ít biết về thời kì trung gian này. Theophrastus408 ngự trị tại Lyceum thay thế cho Aristotle, ông ta tin vào *oikeiosis* – mối thiện cảm suốt đời – tức là có một dây liên kết tự nhiên gắn bó con người với nhau, một tình đoàn kết vĩ đại, không phải trong việc cùng phục vụ một sự nghiệp chung, hay trong cuộc hành tiến đến một mục đích chung, hay trong việc thấu hiểu những chân lí chung, hay trong liên kết bởi hiệp định nào đó cùng được liên đới chấp nhận, hay trong khẳng định về tính hữu ích, mà là trong ý nghĩa của thống nhất đời sống, thống nhất giá trị của con người như là con người, thống nhất nhân

tính như một gia đình duy nhất với địa giới bao gồm toàn thế giới. Đây không phải là một ý tưởng chính trị, mà là ý tưởng sinh học và đạo đức. Ý tưởng ấy đến từ đâu? Không phải đến từ Aristotle, người đã cho rằng cả người man khai lẫn bọn nô lệ đều không có họ hàng, dù là xa xôi, với những người tự do. Nhưng ý tưởng ấy đã được vọng lại bởi Zeno và Epicurus. Ý tưởng ấy đến từ đâu? Đó là câu hỏi mà có thể chúng ta không bao giờ tìm được câu trả lời. Antiphon? Pythagoras? Chúng tôi không biết. Plato và Aristotle, nếu như họ biết, họ đã quyết định không nói cho chúng ta.

(e) Thời đại mới của chủ nghĩa cá nhân thường bị lên án như một thời đại suy đồi. Comford nói rằng sau Aristotle "không còn lại gì ngoài triết học của thời đại cũ, thái độ cam chịu buổi hoàng hôn càng sâu đậm thêm, giống như nhau trên vườn hoa của Vui thú và chốn ẩn cư của Đức hạnh"409. Sabine nhận xét rằng kết quả tình trạng suy tàn của thành bang là "một thái độ thất bại chủ nghĩa, một tâm trạng vỡ mộng, một khuynh hướng rút lui và tạo ra cuộc sống riêng tư, trong đó các mối quan tâm công cộng chỉ chiếm phần nhỏ bé, thậm chí còn âm tính nữa"410. Tiếp theo là một đoạn trong đó gợi ý rằng "người bất hạnh và kẻ bị truất quyền sở hữu" tự khiến mình phát ngôn thẳng ra, thậm chí còn kịch liệt hơn nữa, chống lại thành bang và các giá trị của nó và "chú trọng đến mặt trái của trật tự xã hội hiện hữu"411. Tác giả này viết tiếp: "Đối với Plato và Aristotle các giá trị do quyền công dân đem lại vẫn còn có vẻ cơ bản thỏa mãn, hay ít nhất cũng có

khả năng tạo ra như vậy; đối với một thiểu số những người cùng thời với họ và những người kế tục thiểu số ấy mỗi lúc một gia tăng thì các giá trị ấy lại là giả trá"412. Làm sao mà tác giả này biết được họ là thiểu số? Nếu văn chương Hi Lạp không phản ánh nền dân chủ đang thịnh hành, mà ngược lại, còn phê phán nó, tại sao điều đó lại không thể ghi nhận là niềm khao khát phổ biến các giá trị riêng tư và cứu rỗi cá nhân? Tại sao chúng ta lại phải xem Plato và Aristotle là những chứng nhân tốt hơn cho tư duy chung của thời đại họ, so với Prodicus hay Antiphon? Liệu có phải Burke và Hegel, vì họ thiên tài hơn Paine hay Bentham, nên là những chứng nhân đáng tin cậy hơn cho tư duy của thời đại họ không? Nếu giả sử Goethe và Comte là những tác giả duy nhất sống sót từ thời đại của họ, chúng ta phải làm sao để có thể suy diễn quan điểm chính trị và đạo đức của thời đại ấy? Còn về nhận xét bi quan của Cornford và Sabine, tại sao chúng ta lại cứ phải cho rằng tình trạng suy tàn của cộng đồng "hữu cơ" là một thảm họa không có pha trộn? Nó không thể có một tác động khai phóng chăng? Có thể là các cá nhân sống trong những đơn vị lớn lao hơn và tập quyền hơn, cảm nhận thấy tính độc lập ở mức độ lớn hơn, ít bị can thiệp hơn. Rostovtzeff đã nói về "thái độ lạc quan đầy phấn chấn" tại các thành bang là khu định cư cho người Hi Lạp413. Bước nhảy vọt trong các khoa học và cả trong nghệ thuật nữa, trùng hợp với lí thuyết của Cornford về buổi hoàng hôn và tâm trạng vỡ mộng và trùng hợp với chủ nghĩa thất bại mà Sabine và Barker đã nói tới. Mỗi thời đại có các giá trị của nó: chủ nghĩa cá

nhân của thời đại cổ Hi Lạp được các nhà tư tưởng ấy quy cho nỗi cô đơn hiu quạnh của con người trong một xã hội mới đông đúc. Tuy vậy, có thể là những gì họ cảm nhận thấy không phải là nỗi cô đơn hiu quạnh, mà là ý thức về tình trạng ngột ngạt trong cái *polis* thì sao? Những tinh hoa đầu tiên như Heraclitus414 đã than phiền về điều này, sau đó là những người khác. Tình trạng suy tàn chậm tuyệt nhiên không phải chuyện đáng buồn, nó hàm nghĩa mở rộng các chân trời. Thế kỉ thứ 3 đánh dấu khởi đầu những giá trị mới và một ý niệm mới về cuộc đời; Aristotle và những môn đệ hiện đại của ông chỉ trích nó dựa trên những điều giả thiết, mà nói nhẹ nhàng thì có vẻ như không có giá trị hiển nhiên.

HỒI TƯỞNG CHUNG CUỘC
TRÍCH TỪ "CON ĐƯỜNG TRÍ TUỆ CỦA TÔI"

Tất định luận

Tự do chính trị là đề tài mà tôi dành cho hai bài giảng năm 1950. Bài giảng thứ nhất có nhan đề "Tính tất yếu của lịch sử". Ở đây tôi trình bày rằng tất định luận là một học thuyết được chấp nhận rất rộng rãi trong các triết gia qua nhiều thế kỉ. Tất định luận tuyên bố mỗi sự kiện đều có một nguyên nhân từ đó sự kiện đi theo một cách không tránh khỏi. Điều này là cơ sở của các khoa học tự nhiên: các định luật của tự nhiên và tất cả những áp dụng của chúng – toàn bộ nội dung của khoa học tự nhiên – dựa trên ý niệm về một trật tự vĩnh cửu mà các khoa học nghiên cứu. Thế nhưng liệu con người có thể duy nhất không là đối tượng như thế chăng, trong khi phần còn lại của tự nhiên là đối tượng của những định luật ấy? Khi một người cho rằng, như phần đông những người bình thường vẫn cho là thế (dù không phải phần nhiều các nhà khoa học và các triết gia), nếu anh ta đứng dậy khỏi cái ghế thì anh ta không nhất

thiết phải làm thế, rằng anh ta làm thế vì anh ta lựa chọn làm thế, nhưng anh ta không nhất thiết phải chọn lựa như vậy – khi anh ta cho là như vậy, anh ta được bảo rằng đó là một ảo tưởng, rằng dù cho ngay cả công việc cần thiết còn chưa được hoàn tất bởi các nhà tâm lí học thì một ngày nào đó nó sẽ được làm (hay ít nhất về nguyên tắc là có thể), và rồi thì anh ta sẽ biết được rằng anh ta hiện hữu và làm [gì đó] là tất yếu phải như thế chứ không thể khác. Tôi tin rằng học thuyết này là trá ngụy, nhưng trong tiểu luận này tôi không tìm cách chứng tỏ điều này, hay bác bỏ tất định luật – quả thực tôi không dám chắc rằng một sự chứng tỏ hay bác bỏ như thế là khả dĩ. Tôi chỉ quan tâm tự hỏi mình hai câu hỏi. Tại sao các triết gia và những người khác lại nghĩ rằng con người hoàn toàn bị tất định? Và nếu con người là như vậy thì điều này liệu có tương thích được với những cảm xúc và hành vi đạo đức bình thường, như vốn vẫn được hiểu hay không?

Luận đề của tôi là: ở đây có hai lí do chính ủng hộ cho học thuyết về tất định luận nhân chủng. Lí do đầu tiên, ấy là vì các khoa học ,tự nhiên có lẽ là câu chuyện về thành tựu vĩ đại nhất trong toàn bộ lịch sử loài người, có vẻ như thật vô lí khi cho rằng con người duy nhất không phải là đối tượng của những định luật tự nhiên được các nhà khoa học khám phá ra (Đó chính là những gì nhóm *philosophes* thế kỉ 18 xác nhận), vấn đề tất nhiên không phải là liệu con người có hoàn toàn thoát khỏi những định luật như thế hay không – chỉ có người điên mới có thể chủ trương rằng con người không phụ thuộc

vào cấu trúc sinh học hay tâm lí của anh ta hay không phụ thuộc vào môi trường xung quanh hay không phụ thuộc vào các định luật tự nhiên. Vấn đề chỉ là: liệu tự do của anh ta có bị vắt kiệt toàn bộ bằng những thứ đó hay không? Liệu có một xó nào đó mà ở đấy anh ta có thể hành động như anh ta lựa chọn, và không bị tất định phải lựa chọn do những nguyên nhân xảy ra trước đó hay không? Đây có thể là một xó nhỏ xíu trong vương quốc tự nhiên, nhưng nếu không có cái xó ấy thì ý thức của anh ta về hiện hữu tự do, vốn hầu như chắc chắn là mang tính phổ quát – đa số người ta tin là thế, [tức là cho rằng] trong khi một số hành động của họ mang tính cơ giới thì một số hành động lại tuân theo ý chí tự do của họ, – [nếu không có cái xó đó thì cái ý thức về tự do ấy] là một ảo tưởng hết sức to lớn ngay từ lúc khởi thủy của loài người, ngay từ lúc Adam ăn quả táo, dù đã được bảo là đừng có làm thế, và đã không đáp lại rằng "tôi không sao làm khác được, tôi không làm chuyện đó một cách tự do, Eve ép tôi làm chuyện đó."

Lí do thứ hai để tin vào tất định luận, ấy là nó dịch chuyển cái trách nhiệm về rất nhiều chuyện con người làm ra, cho những sức mạnh khách quan và do đó mà khiến cho họ cảm thấy mình không đáng bị chê trách về những gì họ đã làm. Khi gây ra một lỗi lầm, hay phạm vào điều sai trái hay tội lỗi, hoặc làm bất cứ điều gì đó mà tôi thừa nhận, hay những người khác thừa nhận, như là tồi tệ hay bất hạnh, thì tôi có thể nói, "Làm sao mà tôi có thể tránh được chuyện đó? – ấy là tôi bị

đưa đẩy đến chỗ đó", hoặc là "Đó là do bản tính của tôi, một thứ mà các định luật tự nhiên phải chịu trách nhiệm", hoặc là "Tôi thuộc về một xã hội, một giai cấp, một Giáo hội, một quốc gia, ở đó ai cũng làm thế cả, và có vẻ như chẳng có ai lên án hết", hoặc là "Tôi bị điều kiện hóa về mặt tâm tí bởi cách thức mà cha mẹ tôi đã cư xử với nhau và với tôi, và bởi những hoàn cảnh kinh tế và xã hội mà tôi bị đặt vào đó, hay bị ép vào đó, nên tôi không có được khả năng lựa chọn hành động theo cách khác", hoặc cuối cùng là "Tôi bị ra lệnh".

Phản đối lại điều này, đa số người ta tin rằng mỗi người ít nhất cũng có hai lựa chọn mà anh ta có thể làm, hai khả năng mà anh ta có thể thực hiện. Khi Eichmann nói "Tôi giết những người Do Thái vì tôi bị ra lệnh phải làm; nếu giả sử tôi không làm, thì chính tôi ắt đã bị giết", người ta có thể bảo "Tôi thấy khó có khả năng anh lại lựa chọn bị giết chết, nhưng về nguyên tắc anh đã có thể làm điều đó, nếu anh đã quyết định làm – ở đây không có sự ép buộc theo nghĩa đen như trong tự nhiên để gây ra nguyên nhân khiến anh hành động như anh đã làm." Anh có thể nói thật không hợp tí nếu kì vọng người ta sẽ có hành vi như vậy khi họ phải đối diện với những nguy hiểm lớn: đúng là vậy, nhưng dù cho việc người ta nên quyết định làm thế có ít khả năng đến đâu đi nữa, thì theo nghĩa đen của từ ngữ họ vẫn *có thể* lựa chọn làm như thế. Cái chết của người tử vì đạo không thể được kì vọng, nhưng vẫn có thể được chấp nhận, dù có bất lợi đến thế nào đi nữa – thực vậy,

điều này giải thích vì sao chuyện này lại được ngưỡng mộ nhiều đến thế.

Cũng vậy đối với những tí do khiến cho người ta lựa chọn đón nhận tat định luận trong sử học. Tuy nhiên, nếu thực vậy thì có một hệ lụy khó khăn về mặt logic, ít ra cũng là như thế. Nó có nghĩa rằng chúng ta không còn có thể nói với bất kì ai, "Anh cứ phải làm chuyện đó hay sao? Tại sao anh lại cứ phải làm chuyện đó?" – giả định ở phía sau chính là anh ta hẳn đã có thể kiềm chế được, hay là làm điều gì đó khác. Toàn bộ nền đạo đức chung của chúng ta, mà trong đó chúng ta nói về trách nhiệm và nghĩa vụ, phải và trái, ca ngợi và chê trách đạo đức – cách thức mà người ta được ca ngợi hay bị lên án, thưởng hay phạt cho hành vi mà họ không bị ép buộc phải làm thế, khi họ đã có thể làm khác đi – mạng lưới ấy của những niềm tin và những thực hành mà tôi thấy hình như toàn bộ nền đạo đức hiện tại đang phụ thuộc vào, [tất cả những thứ đó] đều tiền giả định ý niệm về trách nhiệm, và trách nhiệm đòi hỏi khả năng lựa chọn giữa đen và trắng, phải và trái, niềm vui và nghĩa vụ; cũng như theo một ý nghĩa rộng lớn hơn, là lựa chọn giữa những hình thức cuộc sống, hình thức cai trị, và toàn bộ những chùm sao các giá trị đạo đức mà dưới dạng thức của chúng đa số người ta trên thực tế đang sống, dù họ có hay không nhận biết được chúng nhiều đến đâu.

Nếu giả sử tất định luận được chấp nhận, thì từ vựng của chúng ta hẳn đã phải thay đổi hết sức căn bản. Tôi không nói

rằng điều này là bất khả dĩ về nguyên tắc, nhưng nó đi xa hơn những gì mà đa số người ta sẵn sàng đối diện với chúng. Trong trường hợp tốt nhất thì mĩ học sẽ thay thế cho đạo đức. Anh có thể ngưỡng mộ người ta vì ngoại hình đẹp, hay hào phóng, có khiếu âm nhạc – nhưng đó không phải là chuyện về sự lựa chọn của họ, đó là chuyện "họ được tạo ra như thế nào". Ca ngợi đạo đức hẳn sẽ có hình thức như vậy: nếu tôi ca ngợi anh vì đã cứu sống tôi khi mạo hiểm mạng sống của mình, thì tôi hàm ý rằng đó là điều tuyệt vời, rằng anh đã được tạo ra như thế khiến anh không thể tránh được chuyện cứu tôi, và tôi vui mừng đã tình cờ gặp được một người nào đó bị tất định phải cứu mạng tôi, như đối lập với một người nào đó khác bị tất định phải làm ngơ. Hành vi đáng tôn kính hay đáng nhục nhã, tìm thú vui hay chết tử vì đạo thật anh hùng, dũng cảm và hèn nhát, gian dối hay thực thà, làm điều phải chống lại cám dỗ – tất cả những thứ này hẳn sẽ trở nên giống như đẹp đẽ hay xấu xí, cao hay lùn, già hay trẻ, đen hay trắng, cha mẹ là người Anh hay người Italia: một thứ gì đó mà chúng ta không thể biến cải, vì mọi thứ đều tất định. Chúng ta có thể hi vọng mọi chuyện sẽ diễn ra như chúng ta mong muốn, nhưng chúng ta không thể làm bất cứ điều gì hướng tới điều này – chúng ta được tạo ra như thể khiến chúng ta không làm sao có thể hành động khác theo một cung cách đặc biệt. Thực vậy, chính ý niệm về một hành động biểu thị một lựa chọn; nhưng nếu bản thân sự lựa chọn bị tất định, thì điều gì là sự khác biệt giữa hành động và hành vi đơn thuần?

Tôi thấy có vẻ hết sức nghịch lí là một số phong trào chính trị đòi hỏi những hi sinh trong khi vẫn theo tất định luận trong niềm tin. Ví dụ như chủ nghĩa Marx, vốn được đặt trên cơ sở tất định luận lịch sử – những giai đoạn không thể tránh khỏi mà xã hội tất phải đi qua trước khi đạt được sự hoàn hảo – được hưởng thụ những hành động đau đớn và nguy hiểm, ép buộc và giết chóc đôi khi đau đớn như nhau cả cho những kẻ phạm tội lẫn những nạn nhân; nhưng nếu lịch sử không tránh khỏi việc đưa đến xã hội hoàn hảo, thì tại sao lại phải hi sinh cuộc sống của người ta cho một quá trình chẳng cần ai giúp đỡ cũng sẽ tiến dần đến nơi cuối cùng thích đáng và đầy hạnh phúc của nó? Dẫu sao vẫn có cảm giác tò mò của con người cho rằng nếu những ngôi sao chiếu mệnh cho họ đang chiến đấu vì anh, cho nên sự nghiệp của anh sẽ chiến thắng, vậy thì anh nên hi sinh thân mình để rút ngăn lại quá trình, đặng đưa những cơn đau sinh nở của một trật tự mới lại gần hơn, như Marx đã nói. Thế nhưng liệu có thể thật nhiều người đến thế đích thực được thuyết phục chịu đối diện với những hiểm nguy ấy, chỉ để rút ngắn lại một quá trình kết thúc có hậu, dù họ có thể làm gì hay không làm được gì đi nữa? Điều này luôn là một câu đố đối với tôi, và cũng là câu đố cho những người khác.

Tất cả điều này tôi đã thảo luận trong bài giảng được đề cập đến, là bài giảng vẫn còn gây tranh cãi, đã được thảo luận và tranh cãi nhiều, và nay cũng vẫn còn như vậy.

Tự do

Một bài giảng khác của tôi có nhan đề "Hai khái niệm về tự do". Đây là bài giảng mở đầu nhậm chức Giáo sư Oxford của tôi, ý chính của nó là phân biệt giữa hai ý niệm về tự do, phủ định và khẳng định. Tôi hàm ý tự do phủ định như là sự vắng mặt của các trở ngại ngăn chặn hành động của con người. Hoàn toàn tách biệt với những trở ngại tạo nên bởi thế giới ngoại tại, hoặc là bởi những định luật sinh học, sinh lí học, tâm lí học chi phối con người, ấy là sự thiếu mất tự do chính trị – chủ đề trung tâm bài giảng của tôi – mà ở đây những trở ngại là do con người tạo ra, dù là có chủ tâm hay không. Phạm vi của tự do phủ định phụ thuộc vào mức độ vắng mặt của những trở ngại như thế do con người tạo ra – phụ thuộc vào mức độ mà tôi được tự do đi vào con đường này hay con đường kia không bị ngăn chặn làm điều này bởi những định chế hay kỉ luật do con người tạo ra, hay bởi những hoạt động của những con người đặc thù.

Thật không đầy đủ nếu nói rằng tự do phủ định đơn giản có nghĩa là tự do làm những gì tôi muốn, vì trong trường hợp ấy tôi có thể tự giải phóng mình khỏi những trở ngại cho việc thực hiện mong ước, đơn giản bằng cách đi theo những người Khắc kỉ cổ đại và giết đi mong ước. Thế nhưng con đường đó, loại bỏ từng bước những mong ước có thể gặp trở ngại, sẽ dẫn đến sự cáo chung của con người bị tước đoạt từng bước những hoạt động tự nhiên, sinh động của mình: nói cách khác, những người tự do hoàn hảo nhất là những người chết

rồi, vì khi ấy chẳng còn mong ước và do đó cũng chẳng có trở ngại nào. Những gì tôi có ý nói là khác, đơn giản ấy là số lượng những nẻo đường mà một người có thể bước vào, dù cho anh ta có lựa chọn làm chuyện đó hay không. Đây là ý nghĩa đầu tiên trong hai ý nghĩa cơ bản về tự do chính trị.

Một số người giữ quan điểm chống lại tôi cho rằng tự do phải ở trong mối quan hệ bộ ba: tôi có thể vượt qua hay dẹp đi hay tự do khỏi các trở ngại chỉ là để làm một điều gì đó, được tự do để hoàn tất một hay nhiều hành động. Thế nhưng tôi không chấp nhận điều này. Ý nghĩa cơ bản của mất tự do là ý nghĩa mà chúng ta quy cho một người đang ở tù, hay một người bị trói vào gốc cây; tất cả những gì mà người đó tìm kiếm, ấy là bẻ gãy xiềng xích của anh ta, thoát khỏi phòng giam mà không nhất thiết phải có mục đích nhằm vào một hoạt động đặc thù nào, một khi được giải thoát. Tất nhiên trong một ý nghĩa rộng lớn hơn, tự do hàm nghĩa tự do thoát khỏi sự thống trị của một xã hội hay thoát khỏi những định chế của nó, thoát khỏi sự triển khai sức mạnh đạo đức hay sức manh vật thể thái quá chống lại một người, hay thoát khỏi bất cứ thứ gì đóng lại những khả năng hành động mà nếu khác đi thì những khả năng ấy hẳn được mở ra. Điều này tôi gọi là “tự do thoát khỏi” (freedom from).

Một ý nghĩa trung tâm khác của tự do, ấy là tự do *hướng tới* (freedom to): nếu như tự do phủ định của tôi được định rõ bằng việc trả lời cho câu hỏi “Tôi bị kiểm soát xa đến đâu?”, thì câu hỏi cho ý nghĩa thứ hai của tự do là “Ai kiểm soát tôi?”

Vì chúng ta đang nói về những trở ngại do con người tạo ra, tôi có thể tự hỏi mình "Ai quyết định những hành động của tôi, cuộc đời tôi? Liệu tôi có làm như thế, một cách tự do, theo bất cứ cách nào tôi lựa chọn hay không? Hay là tôi phải chịu theo những mệnh lệnh từ một nguồn kiểm soát nào đó khác chăng? Liệu có phải hoạt động của tôi được quyết định bởi cha mẹ, các thầy giáo, các giáo sĩ, các viên cảnh sát hay không? Liệu tôi phải chịu theo kỉ luật của một hệ thống pháp luật, của một trật tự tư bản chủ nghĩa, của một kẻ chủ nô lệ, của một chỉnh thể (quân chủ, đầu sỏ, dân chủ) hay không? Trong ý nghĩa nào tôi làm chủ số phận của tôi? Những khả năng hành động của tôi phải bị giới hạn, nhưng bị giới hạn theo cách nào? Ai là những kẻ cản đường tôi, họ có thể sử dụng những quyền lực nhiều đến đâu?"

Đó là hai ý nghĩa trung tâm của "tự do" mà tôi tự đặt cho mình phải nghiên cứu. Tôi hiểu ra rằng chúng khác biệt nhau, rằng chúng là những câu trả lời cho hai câu hỏi khác nhau; thế nhưng theo quan điểm của tôi, dẫu có quan hệ với nhau, chúng không xung đột với nhau - câu trả lời cho câu hỏi này không nhất thiết quyết định câu trả lời cho câu hỏi kia. Cả hai tự do đều là cứu cánh tối hậu của con người, cả hai đều nhất thiết phải bị giới hạn, và cả hai khái niệm đều có thể đã bị bóp méo trong tiến trình lịch sử của con người. Tự do phủ định có thể bị diễn giải như chủ trương *khai phóng* (laissez-faire) trong kinh tế, bằng cách đó cho phép những chủ sở hữu nhân danh tự do để hủy hoại đời sống của những trẻ em trong các

hầm mỏ, hay cho phép các chủ xí nghiệp hủy hoại sức khỏe và tính cách của các công nhân công nghiệp. Thế nhưng theo quan điểm của tôi đó là sự bóp méo, chứ không phải những gì mà khái niệm hàm ý một cách cơ bản đối với con người. Cũng y như vậy khi nói rằng thật là một sự nhạo báng việc thông báo cho một người nghèo rằng anh ta hoàn toàn tự do thuê một phòng ở trong một khách sạn đắt tiền, mặc dù anh ta không có khả năng trả tiền cho chuyện đó. Cả điều này nữa cũng là một sự lẫn lộn. Anh ta quả thực được tự do thuê phòng ở đây, nhưng anh ta không có phương tiện đe sử dụng tự do ấy. Anh ta không có phương tiện có lẽ bởi vì anh ta đã bị ngăn chặn không cho kiếm được nhiều hơn bởi một hệ thống kinh tế do con người tạo ra – nhưng đó là tước đoạt tự do kiếm tiền, chứ không phải tự do thuê phòng. Điều này nghe có vẻ như sự phân biệt hệ quy tắc, thế nhưng nó là tâm điểm cho những tranh cãi về tự do kinh tế đối lại với tự do chính trị.

Ý niệm về tự do khẳng định trong lịch sử thậm chí đã dẫn đến những bóp méo còn kinh khủng hơn nữa. Ai ra lệnh cho cuộc đời tôi. Chính tôi Là tôi ư? Ngu dốt, lầm lẫn, khắp nơi lôi cuốn và bị lôi cuốn theo bởi những đam mê không được kiểm soát – liệu đó là tất cả những gì ở đây thuộc về tôi chăng? Liệu trong tôi có một cái ngã cao cả hơn, duy lí hơn, tự do hơn, có khả năng thấu hiểu và vượt lên trên những đam mê, sự ngu dốt và những khiếm khuyết khác, là cái ngã tôi có thể đạt được chỉ bởi một quá trình giáo dục hay thấu hiểu, một quá

trình chỉ có thể được chỉ đạo bởi những người minh triết hơn bản thân tôi, là những người khiến cho tôi nhận biết được cái ngã đích thực, "hiện thực", sâu sắc nhất của tôi, là cái ngã tôi cố gắng hết sức để hiện hữu hay không? Đây là quan điểm siêu hình mọi người đều quen biết, theo đó tôi có thể thực sự là tự do và tự-kiểm soát chỉ khi tôi thực sự là duy lí - một niềm tin vốn có nguồn gốc từ Plato - và vì tôi tự mình còn chưa đủ duy lí, nên tôi phải tuân phục những người thực sự duy lí và do vậy là những người biết rõ cái gì là tốt nhất không chỉ cho bản thân họ mà còn cho cả tôi nữa, và là những người có thể hướng dẫn tôi theo đường lối mà cuối cùng sẽ đánh thức cái ngã duy lí đích thực của tôi và làm cho nó đảm nhận trách nhiệm vốn phải thuộc về nó. Tôi có thể cảm thấy mình bị vây quanh - thực ra là bị nghiền nát - bởi những quyền uy ấy, nhưng đó là một ảo tưởng: khi tôi trưởng thành và đạt tới sự chín chắn đầy đủ, cái ngã "hiện thực", tôi sẽ hiểu ra rằng tôi hẳn cũng đã làm cho bản thân mình những gì đã đượcJàm cho tôi, nếu giả sử tôi đã minh triết như bây giờ, trong khi thực ra tôi đã ở trong điều kiện thấp kém.

Tóm lại, họ đang hành động nhân danh tôi, vì lợi ích của cái ngã cao cả hơn của tôi mà kiểm soát cái ngã thấp kém hơn của tôi; vậy là tự do đích thực đối với cái ngã thấp kém hơn bao gồm việc tôi hoàn toàn tuân phục họ, những người minh triết, những người biết được chân lí, giới tinh hoa hiền minh; hoặc là tôi phải tuân phục những người thấu hiểu rõ số phận con người được tạo ra thế nào - vì nếu Marx có lí, thì đó là

Đảng (vốn duy nhất thấu hiểu được những đòi hỏi của những mục đích duy lí nơi lịch sử) sẽ phải nhào nặn và hướng dẫn tôi, dù cho cái ngã thường nghiệm khốn khổ của tôi có thể cứ muốn đi đâu chăng nữa; và bản thân Đảng phải được hướng dẫn bởi những lãnh tụ nhìn xa trông rộng, và cuối cùng là bởi vị lãnh tụ vĩ đại nhất và sáng suốt nhất trong tất cả các lãnh tụ.

Không có một kẻ chuyên chế nào trên thế giới lại không thể sử dụng phương pháp ấy về luận cứ cho sự đàn áp ghê tởm nhất, nhân danh một cái ngã lí tưởng mà ông ta đang tìm cách đưa tới thành công bằng những phương tiện có lẽ hơi tàn bạo sao đó và thoạt nhìn đã thấy là bỉ ổi về mặt đạo đức (thoạt nhìn đã thấy chỉ là đối với cái ngã thường nghiệm thấp kém hơn). "Người kĩ sư của những tâm hồn", sử dụng câu nói của Stalin, biết được tốt nhất; anh ta làm những gì anh ta làm không đơn giản là nhằm cố hết sức cho quốc gia của mình, mà còn làm nhân danh bản thân quốc gia, nhân danh những gì mà quốc gia hẳn cũng tự làm, chỉ khi nó đã đạt được cái trình độ ấy của hiểu biết lịch sử. Đây là sự bóp méo vĩ đại mà ý niệm khẳng định về tự do phải chịu trách nhiệm: bất kể chính thể bạo ngược bắt nguồn từ một lãnh tụ Marxist, một nhà vua, một kẻ độc tài phát xít, những ông chủ của một Giáo hội chuyên chế hay một giai cấp hay một Nhà nước, chính thể bạo ngược ấy đều tìm cách cầm tù cái ngã "hiện thực" trong con người và "giải phóng" nó, làm sao cho cái ngã ấy có thể

đạt được trình độ của những người đưa ra những mệnh lệnh ấy.

Chuyện này có nguồn gốc từ ý niệm ngây thơ cho rằng chỉ có một câu trả lời đúng cho mỗi câu hỏi: nếu tôi biết câu trả lời đúng mà anh không biết và anh không đồng ý với tôi, đó là vì anh ngu dốt; giả sử anh biết được chân lí, anh hẳn nhất định cũng tin vào những gì tôi tin; nếu anh tìm cách không tuân phục tôi thì điều này chỉ là vì anh sai trái bởi chân lí đã không bộc lộ ra với anh như đã bộc lộ ra với tôi. Điều này biện minh cho một số hình thức kinh khủng nhất của đàn áp và nô dịch trong lịch sử con người, và nó thực sự là sự diễn giải nguy hiểm nhất, và đặc biệt trong thế kỉ của chúng ta [thế kỉ 20], là sự diễn giải bạo lực nhất cho ý niệm về tự do khẳng định.

Ý niệm ấy về hai loại tự do và những xuyên tạc của chúng sau đó đã tạo thành tâm điểm của nhiều thảo luận và tranh cãi trong các đại học phương Tây cũng như trong các đại học khác, và chuyện này vẫn còn như vậy cho tới bây giờ.

MỘT BỨC THƯ GỬI GEORGE KENNAN[415]

New College, Oxford

13 February 1951

Ngài George thân mến,

Tôi đã được hưởng một bức thư tuyệt vời của ngài, nhưng tôi thật tệ đã để nó không được phúc đáp lâu đến thế. Tôi nhận được thư vào cuối học kì ở đây, khi thực sự mệt lử vì dạy học và chấm thi, và khó có thể bắt tay vào bất cứ chuyện gì, nhưng ngay cả lúc đó bức thư đã làm tôi cảm động sâu sắc. Tôi mang theo bức thư đến Italia, đọc đi đọc lại, và định hoãn đến một ngày có thể viết một thư phúc đáp xứng đáng với nó, nhưng cái ngày ấy đã chẳng bao giờ đến. Tôi đã bắt tay viết nhiều bức thư, nhưng đều thấy chúng thật tầm thường, và giống như người Nga gọi là "suetlivo"[416] – toàn những câu vội vã, tản mạn, không thích hợp cả cho đề tài lẫn những lời của ngài về nó; thế nhưng tôi không chịu nổi (giá như mà bởi những cảm xúc bức thư của ngài khơi lên nơi tôi) việc chẳng nói điều gì chỉ vì không chắc lắm phải nói đến đâu.

Nên ngài phải thứ lỗi cho tôi nếu những gì tôi viết là lộn xộn, không phải chỉ trong hình thức mà cả trong bản chất, và không đánh giá đúng luận đề của ngài. Đơn giản tôi xin bắt đầu và hi vọng làm được điều tốt đẹp nhất, và xin ngài tha thứ nếu tôi làm phí thời gian của ngài.

Tôi phải bắt đầu bằng việc nói rằng ngài đã viết ra một thứ gì đó mà tôi tin không phải chỉ là tâm điểm của chủ đề, mà còn là một điều gì đó tôi không sao nói ra được, có lẽ vì một sự miễn cưỡng nào đó phải đối mặt với vấn đề đạo đức cơ bản mà mọi thứ đều xoay quanh nó; nhưng rồi vẫn cứ bị ép buộc phải đối diện với nó, tôi ý thức được cả chuyện thật là hèn nhát cứ nói vòng vo như tôi, cũng như chuyện thực ra, hơn thế nữa, đó chính là những gì bản thân tôi tin tưởng, và tin tưởng thật sâu sắc rằng nó là chân lí; và trên cả điều này: toàn bộ quan điểm đạo đức của một người phụ thuộc vào thái độ của người đó đối với vấn đề ấy mà ngài đã đặt ra rất rõ ràng, và tôi có thể nói là rất thống thiết nữa.

Hãy để tôi cố thử nói ra tôi nghĩ đó là điều gì; ngài bảo là (tôi không trích nguyên văn) mỗi người đều có một nhược điểm, một gót chân Achille, và bằng cách khai thác điều này thì một người có thể được tạo thành một vị anh hùng, một ụgười tuẫn đạo hay một giẻ rách. Nếu tôi hiểu đúng, thì ngài cho rằng văn minh phương Tây đã dựa trên nguyên lí khẳng định rằng dù cho bất cứ điều gì được cho phép hay bị cấm đoán, thì một hành động cực kì tàn độc có thể hủy hoại cả thế giới, ấy chính xác là làm chuyện sau đây – hành động cố ý can

thiệp vào những con người sao cho khiến họ phải cư xử theo một cung cách khả dĩ khiến họ giật mình trong nỗi kinh hoàng và lành tởm, nếu giả sử họ đã biết được họ đang làm điều gì, hay những hậu quả của nó ra sao. Toàn bộ nền đạo đức của Kant (và tôi không biết về Thiên Chúa giáo, nhưng những người Tin Lành, Do Thái, Hồi giáo và những người vô thần có tâm trí cao thượng đều tin vào nó) dựa trên điều này; câu nói huyền bí về những con người là "những cứu cánh tự thân" mà nhiều lời nói suông đãi bôi đã được dành cho nó nhưng chẳng có được bao nhiêu cố gắng giải thích nó, [câu nói ấy] dường như cũng dựa trên điều này: đó là mỗi con người đều được giả định sở hữu khả năng lựa chọn làm gì và là gì, dù cho khu vực giới hạn sự lựa chọn của anh ta có nhỏ hẹp đến đâu, dù cho anh ta bị bao quanh bởi những hoàn cảnh vượt ngoài tầm kiểm soát của anh ta thế nào chăng nữa; ấy là tình yêu và sự kính trọng của tất cả mọi người đều dựa trên việc quy cho những động cơ có ý thức theo nghĩa đó; ấy là tất cả những phạm trù, những khái niệm, mà dưới dạng thức của chúng chúng ta suy nghĩ về nhau và hành xử với nhau – thiện và ác, hội nhập và không hội nhập, quy kết phẩm giá và vinh dự cho những người khác, những người mà chúng ta không được lăng nhục hay bóc lột, toàn bộ chùm ý tưởng như là về tính chân thật, trong sáng về động cơ, lòng can đảm, khả năng nhận biết chân lí, mẫn cảm, lòng trắc ẩn, công bằng; và ở phía bên kia, tính hung bạo, giả dối, độc ác, tàn nhẫn, thiếu đắn đo, đồi bại, vô cảm, trống rỗng – tat cả những ý niệm ay mà dưới dạng thức của chúng, chúng ta suy nghĩ về những người

khác và về bản thân mình, dưới dạng thức của chúng hành xử được định mức, các mục tiêu được chấp nhận – tất cả những thứ đó đều trở thành vô nghĩa, nếu chúng ta không xem con người như có khả năng theo đuổi những cứu cánh vì tự thân chúng, bằng những hành động có chủ tâm của lựa chọn – chỉ riêng những hành động ấy mới khiến cho sự cao quý là cao quý và những hi sinh là hi sinh.

Toàn bộ nền đạo đức ấy, vốn đã nổi lên rõ nhất vào thế kỉ 19, đặc biệt là thời kì lãng mạn, nhưng đều ngầm ẩn trong các trước tác của cả Kitô giáo lẫn Do Thái giáo, và xuất hiện ít hơn nhiều trong thế giới không tôn giáo, [toàn bộ nền đạo đức ấy] dựa trên quan điểm cho rằng thật là tuyệt vời trong tự thân nó, khi một người dám tự chống lại thế giới và hi sinh thân mình cho một lí tưởng không hề tính toán đến những hậu quả, ngay cả khi chúng ta thấy lí tưởng của anh ta là trá ngụy và những hậu quả của nó là tai hại. Chúng ta ngưỡng mộ tính trong sáng của động cơ như nó vốn là thế và cho nó là một điều tuyệt vời – hay ít nhất cũng là điều gây ấn tượng sâu sắc, có lẽ cần phải bị đấu tranh chống lại nhưng không bao giờ bị coi khinh – khi một ai đó quẳng đi những lợi thế vật chất, uy danh v.v. nhằm xác nhận bằng chứng cho điều gì đó mà anh ta tin là chân lí, cho dù chúng ta có thể cho anh ta là sai lầm hay cuồng tín thế nào đi nữa. Tôi không có ý nói rằng chúng ta sùng bái sự ruồng bỏ bản thân theo cảm xúc hay tự động coi trọng thói cuồng tín liều lĩnh hơn là sự chừng mực và tư lợi đầy khai sáng. Tất nhiên là không rồi; mặc dù vậy, chúng

ta vẫn cho rằng hành xử như thế gây cảm động sâu sắc ngay cả khi được định hướng sai. Chúng ta *luôn luôn* ngưỡng mộ nó hơn là sự tính toán; ít nhất chúng ta cũng hiểu được cái kiểu lộng lẫy huy hoàng mang tính mĩ học vốn bất chấp mọi thứ, có ở một số người – Carlyle, Nietzsche, Leontiev và bọn Phát xít nói chung. Chúng ta cho rằng chỉ những người ấy là được tín nhiệm cho loại người của họ, là những người không chịu để cho bản thân họ bị những sức mạnh tự nhiên hay lịch sử đẩy đi quá xa, hoặc cam chịu trong nỗi bất lực của chính mình một cách thụ động hay hãnh diện về nó; chúng ta lí tưởng hóa chỉ riêng những người có những mục đích mà họ chấp nhận trách nhiệm vì chúng, và họ đặt cược một thứ gì đó vào những mục đích ấy, và đôi khi còn đặt cược tất cả mọi thứ nữa; sống một cách có ý thức và đầy dũng cảm vì bất cứ điều gì họ cho là tốt đẹp, tức là thứ đáng để sống và cùng lắm thì chết vì nó như phương thức cuối cùng.

Tất cả những điều này có vẻ như quá sáo rỗng, thế nhưng nếu nó là sự thật, thì tất nhiên đó là điều bác bỏ một cách căn bản chủ nghĩa công lợi và cũng là điều khiến cho Hegel và Marx là những kẻ phản bội gớm guốc đối với nền văn minh của chúng ta. Khi, trong một trích đoạn nổi tiếng417, Ivan Karamazov bác bỏ cái thế giới mà theo đó các thế giới hạnh phúc có thể được mua bằng cái giá của việc hành hạ cho đến chết một trẻ em vô tội, thì các nhà công lợi chủ nghĩa, ngay cả những vị văn minh và nhân bản nhất, có gì nữa để nói với anh ta? Nói cho cùng, theo một nghĩa nào đó, thật là không hợp lí,

khi vứt bỏ một niềm hạnh phúc lớn đến thế mua được bằng cái giá nhỏ đến thế như là *một* – chỉ một thôi – nạn nhân vô tội, dù có bị làm cho chết đi kinh khủng thế nào đi nữa – nói cho cùng thì một linh hồn có là gì đâu đối với niềm hạnh phúc của thật nhiều người đến như vậy? Mặc dù vậy, khi Ivan Karamazov nói anh ta thà trả lại tấm vé, thì không một độc giả nào của Dostoevsky cho đó là lạnh lùng hay điên rồ hay vô trách nhiệm cả; dù cho một quá trình thật dài của Bentham hay Hegel có thể biến một người thành kẻ ủng hộ cho viên Đại pháp quan, thì mối băn khoăn nghi ngại vẫn còn đó.

Ivan Karamazov không thể bị quỷ ám hoàn toàn; anh ta nói thay cho tất cả chúng ta, và tôi chấp nhận điều này là ý kiến của ngài và là cơ sở cho niềm lạc quan của ngài. Những gì tôi chấp nhận ngài nói và những gì tôi tự mình phải nói, nếu giả sử tôi có được sự thông minh hay chiều sâu, ấy là có một thứ mà không có thiên đường công lợi nào, không lời hứa hẹn nào về sự hài hòa vĩnh cửu trong tương lai ở trong một toàn thể hữu cơ rộng lớn nào đó, lại có thể khiến chúng ta chấp nhận được, thứ ấy là việc sử dụng những con người như những phương tiện đơn thuần – sửa đổi họ cho đến khi họ phải làm những gì họ làm, không phải vì những mục đích vốn là mục đích của họ, không phải vì để hoàn tất những niềm hi vọng dù có ngớ ngẩn hay liều lĩnh đến đâu, thì ít nhất cũng vẫn là niềm hi vọng của chính họ, nhưng lại vì những lí do mà chỉ có chúng ta, những kẻ vận động lôi kéo, tự do thuyết phục họ vì những mục đích của chúng ta, là có thể hiểu thấu. Điều

gây kinh hoàng cho người ta về sự thực hành Xô viết hay Quốc xã không chỉ đơn thuần là nỗi khổ đau hay sự tàn ác, cho dù những thứ đó cũng khá tồi tệ, đó là một thứ gì đó mà lịch sử sản sinh ra khá thường xuyên và bỏ qua tính tất yếu bề ngoài của nó thì có lẽ lại là Không tưởng thực sự – không được đâu; điều gì lộn trái người ta từ trong ra ngoài và không thể mô tả, ấy là cảnh tượng của một tập hợp những người can thiệp và "tác động" đến những người khác, sao cho những người khác làm theo ý chí của họ mà không tự biết là đang làm gì; và trong tình trạng ấy những người này mất đi thân phận của bản thân như những con người tự do, thực ra là mất đĩ cả chút ít tối thiểu để còn là con người.

Khi những đạo quân bị tàn sát bởi những đạo quân khác trong tiến trình lịch sử, chúng ta có thể bị hoảng sợ trước cảnh tàn sát hàng loạt và trở thành người theo chủ nghĩa hòa bình; nhưng nỗi kinh hoàng của chúng ta có một chiều kích mới mẻ khi chúng ta đọc được về những trẻ em, hay trong chuyện này thì cả những người đàn ông và đàn bà đã trưởng thành nữa, những người bị bọn Quốc xã tống lên xe lửa đi vào những buồng hơi ngạt, nhưng lại bảo họ rằng họ được di dân đến một nơi nào đó hạnh phúc hơn. Vì sao làm thủ đoạn lừa dối này, vốn thực ra có thể giảm bớt nỗi đau khổ tột cùng của những nạn nhân, lại khơi dậy lên trong chúng ta một nỗi kinh hoàng thực sự không sao tả xiết? Tôi có ý nói phải chăng là cảnh tượng những nạn nhân nhịp bước đi trong sự không hiểu biết đầy hạnh phúc để tiến tới cái chết của mình giữa

những bộ mặt đang mỉm cười của những kẻ gây đau khổ cho họ? Chắc chắn là vì chúng ta không chịu đựng nổi ý nghĩ về những con người bị khước từ cả những quyền năng cuối cùng – được biết sự thật, được hành động ít nhất cũng với sự tự do của người bị kết án, được có khả năng đối diện với sự hủy diệt của mình, với nỗi sợ hãi hay thái độ can đảm tùy theo tính khí của họ, nhưng ít nhất cũng như những con người được vũ trang bởi quyền lực lựa chọn. Chính là sự chối bỏ khả năng được lựa chọn cho những con người, việc bắt họ quy phục quyền lực của một người, buộc họ phải theo cách này hay cách khác tùy theo ý thích bất chợt của một người, sự hủy hoại nhân cách của họ bằng cách tạo ra những dạng thức đạo đức bất bình đẳng giữa kẻ cai ngục và nạn nhân, trong khi kẻ cai ngục biết hắn đang làm gì và tại sao, và chơi đùa với nạn nhân, tức là đối xử với nạn nhân như một đối tượng đơn thuần chứ không phải như một chủ thể mà những động cơ, quan điểm, dự định của anh ta có một trọng lượng bất kì nào đó – bằng cách hủy hoại chính khả năng của anh ta được có những quan điểm, những ý niệm về một loại có liên quan – chính điều này phải tuyệt nhiên không thể được tạo ra.

Điều gì gây kinh hoàng cho chúng ta về tính vô lương tâm, nếu chẳng phải điều này? Vì sao lại có ý nghĩ của một ai đó lừa dối người nào đó khác giống như xoay vần người đó quanh ngón tay nhỏ bé của mình, ngay cả trong những ngữ cảnh vô hại, theo cách thức thú vật đến thế (ví dụ như trong vở kịch *Dyadyushkin son*418 của Dostoevsky mà Nhà hát nghệ

thuật Moscow thường trình diễn thật hay và thật độc địa đến thế)? Nói cho cùng, nạn nhân có thể ưa thích tình trạng không có trách nhiệm nhiều hơn; kẻ nô lệ được hạnh phúc hơn trong tình trạng nô lệ. Chắc chắn chúng ta không căm ghét cái kiểu phá hủy tự do ấy *đơn thuần* vì nó phủ nhận tự do hành động; ở đây có nỗi kinh hoàng lớn hơn nhiều trong việc tước đoạt của con người chính cái khả năng có tự do – đó chính là tội lỗi thực sự chống lại Chúa thánh thần (Holy Ghost). Mọi chuyện vẫn còn là chịu đựng được, dù họ có phải trải qua khổ đau nhiều đến đâu, chừng nào mà vẫn còn để ngỏ khả năng của cái thiện – là tình trạng trong đó người ta được tự do chọn lựa, được tìm kiếm những cứu cánh một cách bất vụ lợi chỉ vì tự thân chúng. Tâm hồn của họ bị phá hủy chỉ khi nào điều này không còn là khả dĩ nữa. Ấy là khi lòng mong muốn được lựa chọn bị bẻ gãy khiến cho vì thế mà người ta mất đi mọi giá trị đạo đức, và các hành vi mất đi mọi ý nghĩa (dưới dạng thiện và ác) trong chính con mắt của họ; đó chính là điều hàm nghĩa trong việc phá hủy lòng tự trọng của người ta, bằng cách biến họ thành giẻ rách như lời nói của ngài. Đây là nỗi kinh hoàng tột bậc vì trong tình huống ấy không còn có những động cơ đáng làm nào được chừa lại cả: chẳng có gì đáng để làm hay để tránh đi, những lí do để tồn tại đã mất hết. Chúng ta ngưỡng mộ Don Quixote, nếu quả thực như thế, bởi vì ông ta có một khao khát thật trong sáng làm những gì là điều thiện, và ông ta thật thống thiết vì ông ta điên rồ và những cố gắng của ông ta thật nực cười.

Đối với Hegel và đối với Marx (và có thể là đối với cả Bentham nữa, mặc dù ông ta hẳn cũng bị kinh hoàng khi thấy hai ý tưởng được đặt cạnh nhau) Don Quixote không đơn thuần là vô lí mà còn là vô đạo đức. Đạo đức bao gồm trong việc làm những gì là thiện. Điều thiện là thứ thỏa mãn bản chất của một người. Thứ duy nhất thỏa mãn bản chất của một người, ấy là làm bộ phận của dòng chảy lịch sử mà người đó dù muốn dù không cũng bị cuốn theo, tức là cái dòng chảy mà trong bất cứ tình huống nào cũng trữ sẵn "tương lai". Trong một ý nghĩa tối hậu nào đó, thất bại là bằng chứng của việc hiểu sai lịch sử, của việc đã lựa chọn những thứ nhất định phải bị hủy diệt, ưu tiên chúng hơn những thứ đã được định trước là thành công. Thế nhưng lựa chọn những thứ nhất định bị hủy diệt là "phi lí tính", và vì đạo đức là lựa chọn hợp lí tính, nên tìm kiếm cái thứ sẽ không diễn ra chính là vô đạo đức. Cái học thuyết ấy vốn cho rằng đạo đức và thiện chính là thành công, và rằng thất bại không những là bất hạnh mà còn là xau xa độc ác nữa, [học thuyết đó] là tâm điểm của tất cả những gì gây kinh hoàng nhiều nhất trong chủ nghĩa công lợi và trong "lịch sử luận" theo kiểu của Hegel, Marx. Vì nếu thứ tốt đẹp nhất chỉ là thứ sau cùng sẽ làm cho người ta hạnh phúc nhất, hay là thứ phù hợp với một kế hoạch huyền bí nào đó của lịch sử, thì quả thực ắt chẳng có lí do gì để "trả lại tấm vé" cả. Giả sử như có một xác suất hợp lí để cho con người mới Xô viết hoặc là được hạnh phúc hơn những tổ tiên của anh ta, ngay cả trong một [tương lai] sau cùng nào đó, hoặc là lịch sử sớm

muộn gì cũng sẽ buộc phải sản sinh ra một người như anh ta, dù chúng ta có thích hay không, nếu vậy thì việc phản đối chống lại anh ta sẽ chỉ đơn thuần là chủ nghĩa lãng mạn ngờ nghệch, "chủ quan", "duy tâm", vô trách nhiệm tột cùng. Nhiều nhất chúng ta chỉ có thể cãi lại rằng những người Nga quả thực sai trái và phương pháp Xô viết không phải là thứ tốt nhất sản sinh ra loại người đáng mong muốn và tất yếu ấy. Thế nhưng tất nhiên cái điều chúng ta bác bỏ dữ dội không phải là những vấn đề đó về sự kiện, mà chính là cái ý tưởng cho rằng có những hoàn cảnh nào đó mà một người có quyền tác động, nhào nặn những tính cách và linh hồn của những người khác nhằm những mục đích, mà nếu những người đó hiểu ra được thì họ ắt sẽ bác bỏ.

Trong mức độ ấy chúng ta phân biệt phán xét sự kiện và phán xét giá trị – chúng ta phủ nhận cái quyền can thiệp vào những người khác một cách vô giới hạn, *bất kể* chân lí về những định luật của lịch sử có là gì đi nữa; chúng ta có thể đi xa hơn nữa và phủ nhận ý niệm cho rằng "lịch sử" theo một cách thức huyền bí nào đó "ban cho" chúng ta cái "quyền" làm điều này hay điều nọ, rằng một số người hay khối người nào đó có thể tự cho mình cái quyền về mặt đạo đức bắt chúng ta phải tuân phục theo bởi vì, theo một nghĩa nào đó, họ thi hành những mệnh lệnh của "lịch sử", bởi vì họ được lựa chọn làm công cụ, làm thuốc chữa hay làm cái roi của nó, hay theo một nghĩa quan trọng nào đó, là "Thế giới mang tính lịch sử" (Welthistorisch) – những con sóng giải thoát vĩ đại, không thể

kháng cự của tương lai, vượt ra ngoài những ý tưởng nhỏ nhen, chủ quan, không có khả năng củng cố bằng lí tính, của chúng ta về đúng và sai. Nhiều người Đức và tôi bạo gan nói là nhiều người Nga hay Mông cổ hay Trung Hoa ngày nay cảm thấy rằng sẽ là người trưởng thành hơn nếu thừa nhận sự bao la hoàn toàn của những sự kiện làm rung chuyển thế giới, và tham gia vào lịch sử xứng đáng với những con người bằng cách từ bỏ bản thân vì chúng, còn hơn là ca ngợi hay lên án chiều theo những răn dạy đạo đức tư sản: ý niệm cho rằng lịch sử phải được hoan nghênh như nó vốn thế chính là cách thức kinh khủng của người Đức trút bỏ gánh nặng của lựa chọn đạo đức.

Nếu bị đẩy tới cực đoan thì học thuyết ấy tất nhiên sẽ dẹp bỏ đi tất cả mọi giáo dục, vì khi chúng ta gửi trẻ em đến trường học hay ảnh hưởng tới chúng theo những cách thức khác mà không nhận được sự tán đồng của chúng cho những gì chúng ta đang làm, chẳng phải là chúng ta cũng đang "can thiệp" vào chúng, "nhào nặn" chúng như nhào nặn những cục đất sét chẳng theo mục đích nào của chính chúng hay sao? Câu trả lời của chúng ta phải là: mọi sự "nhào nặn" đều là xấu xa, và nếu giả sử như con người từ lúc sinh ra đã có năng lực lựa chọn và có những phương tiện để thấu hiểu thế giới, thì điều đó ắt phải là tội ác; do trẻ em đã không có những thứ đó, chúng ta tạm thời nô dịch chúng vì e rằng nếu không làm thế chúng sẽ phải chịu những rủi do tệ hại nhất từ phía tự nhiên và những con người, và "sự nô dịch tạm thời" ấy là điều xấu

xa cần thiết cho đến thời kì mà chúng có khả năng lựa chọn cho chính mình – "sự nô dịch" có mục đích của nó không phải là sự khắc sâu vào trí não thói tuân phục mà là điều ngược lại, sự phát triển năng lực phán xét và lựa chọn; nhưng nó vẫn là điều xấu xa ngay cả khi nó là cần thiết.

Những người cộng sản và bọn Phát xít chủ trương rằng cái loại "giáo dục" ấy là cần thiết không chỉ cho các trẻ em mà còn cho toàn thể các dân tộc trong những thời kì dài lâu, thời kì héo tàn chậm chạp của Nhà nước tương ứng với tình trạng chưa trưởng thành trong đời sống của các cá nhân. Sự giống nhau là vẻ bề ngoài bởi vì dân chúng, dân tộc không phải là những cá nhân và lại càng không phải là trẻ em; hơn thế nữa, trong khi hứa hẹn thời kì trưởng thành thì sự thực hành của họ lại không chứng thực cho những rao giảng của họ; nói trắng ra là họ đang nói dối và phần đông họ biết rõ họ đang nói dối. Từ điều xấu xa cần thiết trong trường hợp giáo dục cho trẻ em cần tới trợ giúp, thì cái loại thực hành này lại trở thành một điều xấu xa ở quy mô rộng lớn hơn nhiều và hoàn toàn vô cớ, dựa trên hoặc là chủ nghĩa công lợi vốn trình bày sai lệch các giá trị đạo đức của chúng ta, hoặc là dựa trên những ẩn dụ miêu tả sai lệch cả những gì chúng ta gọi là tốt và xấu, lẫn bản chất của thế giới cũng như bản thân các sự kiện. Bởi vì chúng ta, tức là những người liên kết với chúng ta, quan tâm đến việc làm cho người ta được tự do, hơn là làm cho người ta được hạnh phúc, chúng ta thà để cho họ lựa chọn tệ hại còn hơn họ chẳng được lựa chọn gì; bởi chúng ta

tin rằng nếu họ không lựa chọn thì họ chẳng thể nào được hạnh phúc hay bất hạnh trong bất cứ ý nghĩa nào mà các hoàn cảnh ấy đáng có; chính ý niệm về "đáng có" tiền giả định sự lựa chọn những cứu cánh, một hệ thống của những ưu tiên tự do, và việc làm xói mòn *chúng* chính là những gì làm chúng ta đau đớn với tình trạng khủng bố lạnh lùng như thế, tệ hại hơn cả những đau khổ bất công nhất mà dù sao cũng vẫn còn bỏ ngỏ khả năng nhận biết được những đau khổ ấy là gì – một phán xét tự do khiến cho còn có khả năng lên án chúng.

Ngài nói rằng những người dùng cách thức đó làm xói mòn cuộc sống của những người khác sẽ kết thúc bằng việc làm xói mòn chính bản thân họ, và do đó toàn bộ hệ thống xấu xa nhất định sẽ sụp đổ. Về lâu về dài tôi tin chắc ngài nói đúng bởi thói vô liêm sỉ công khai, tình trạng con người bị bóc lột bởi những người tránh được cho bản thân mình khỏi bị bóc lột, thái độ như thế khó mà duy trì được lâu đối với những con người. Nó đòi hỏi quá nhiều kỉ luật và tình trạng căng thẳng kinh khủng trong một bầu không khí thù hận và không tin cậy lẫn nhau, nó cũng không thể kéo dài bởi cường độ đạo đức hay tình trạng cuồng tín chung không đủ để giữ cho nó tiếp tục. Tuy vậy xu thế vẫn có thể sẽ kéo rất dài cho đến khi nó kết thúc, và tôi không tin rằng sức mạnh nội tại gặm mòn sẽ tác động với tốc độ nhanh mà có lẽ ngài dự tính với hi vọng nhiều hơn. Tôi cảm thấy rằng chúng ta phải tránh trở thành những người Marxists lộn ngược. Marx và Hegel đã quan sát sự gặm mòn kinh tế trong thời kì họ sống, cho nên thấy có vẻ

như cách mạng luôn ở đâu đó cận kề. Họ đã chết mà không nhìn thấy điều đó, và có lẽ hẳn đã phải cần tới nhiều thế kỉ, nếu giả sử như Lenin đã không cho lịch sử một cú sốc gây bừng tỉnh thật mãnh liệt. Không có một cú sốc, thì liệu chỉ riêng những sức mạnh đạo đức đơn độc có đủ để chôn vùi những kẻ tự đào mồ Xô viết hay không? Tôi hoài nghi điều này. Tuy nhiên tôi cũng chẳng nghi ngờ nhiều hơn ngài về chuyện cuối cùng thì sâu bọ cũng sẽ ăn thịt họ; nhưng khi ngài bảo rằng đó là một điều xấu xa bị cô lập, một tai họa kinh dị giáng xuống để thử thách chúng ta, không gắn liền với những gì đang xảy ra ở các nơi khác, thì tôi không sao có thể xem nó như một hình thức cực đoan và bị xuyên tạc, mà chỉ xem nó như một hình thức quá điển hình của một tâm thế chung mà những đất nước của chúng ta cũng chẳng được miễn trừ.

Vì nói ra điều này mà E.H. Carr đã đả kích tôi với sự hung bạo nào đó trong một bài báo quan trọng trên tờ *The Times Literary Supplement* số ra tháng 6 mới đây419. Điều này khiến tôi tin rằng thậm chí tôi còn phải rất đúng hơn là tôi đã tưởng, vì các trước tác của ông ta là những triệu chứng hiển nhiên hơn về những gì tôi cố phân tích, và ông ta diễn giải thật đúng những bài báo của tôi như một sự đả kích vào tất cả những gì ông ta ủng hộ. Tất cả những điều này bộc lộ ra đặc biệt trong tác phẩm mới đây của ông ta về cuộc cách mạng Nga – mà trong đó phe đối lập và những nạn nhân không được cho phép làm chứng nhân – đám dân lang thang yếu ớt

được chăm sóc chu đáo bởi lịch sử mà ông ta quét họ đi như những kẻ lội ngược dòng, họ, *như tự bản thân mình* (eo ipso), xứng đáng bị như vậy. Chỉ có những kẻ thắng cuộc là xứng đáng được người ta nghe; bọn còn lại – Pascal, Pierre Bezukhov, tất cả những nhân vật của Chekhov, tất cả những người phê phán và các nạn nhân bị thương vong của chủ nghĩa Đại Đức hay của Những gánh nặng của người da trắng, hay của Thế kỉ của nước Mĩ, hay của Con người phổ biến trong cuộc hành tiến – những kẻ đó là tro bụi của lịch sử, *lisnye lyudi*420*,* những kẻ đã lỡ chuyến xe lịch sử, những con chuột nhỏ bé hạ đẳng đối với những người nổi loạn của Ibsen, vốn là những Catilina421 và những kẻ độc tài tiềm năng. Chắc hẳn chưa bao giờ có thời nào mà bọn ưa bắt nạt người khác, như vốn là thế, lại được trọng vọng nhiều như bây giờ: và nạn nhân càng yếu ớt hơn thì bài hát ca tụng chiến thắng càng ầm vang hơn (và chân thành hơn) – xem những đoạn văn ở đâu đó của E.H. Carr, Koestler, Laski chăng? Nhưng tôi không được làm mất thời gian của ngài nhiều hơn nữa.

Một lần nữa tôi muốn nói rằng tôi đã cảm động biết bao bởi cách diễn đạt của ngài về những gì khơi lên trong chúng ta nỗi kinh hoàng chưa từng thấy mà chúng ta cảm nhận được khi chúng ta đọc được những gì đang xảy ra trên lãnh thổ Xô viết, và xin ngài nhận ở đây sự ngưỡng mộ của tôi và niềm kính trọng đạo đức vô bờ bến vì ngài đã trình bày nó với sự thấu hiểu và sự đắn đo ngần ngại. Những phẩm tính ấy tôi

thấy là độc nhất vô nhị vào thời nay; tôi chẳng thể nói được nhiều hơn những lời này.

Mãi mãi thuộc về ngài,

[Isaiah]422

LỜI BẠT
TẤT ĐỊNH LUẬN VÀ TỰ DO LỰA CHỌN

Tất định luận tuyên bố rằng mỗi sự kiện đều có một nguyên nhân từ đó sự kiện đi theo một cách không tránh khỏi. Điều này là cơ sở của các khoa học tự nhien: các định luật của tự nhiên và tất cả những áp dụng của chúng – toàn bộ nội dung của khoa học tự nhiên – dựa trên ý niệm về một trật tự vĩnh cửu mà các khoa học nghiên cứu. Thế nhưng liệu con người có thể duy nhât không là đối tượng như thế chăng, trong khi phần còn lại của tự nhiên là đối tượng của những định luật ấy?

Khi các khoa học tự nhiên đã có những thành tựu huy hoàng thì có vẻ như thật vô lí nếu cho rằng con người duy nhất không phải là đối tượng của những định luật tự nhiên được các nhà khoa học khám phá ra. Vấn đề tất nhiên không phải là liệu con người có hoàn toàn thoát khỏi những định luật như thế hay không – chỉ có người điên mới có thể chủ trương rằng con người không phụ thuộc vào cấu trúc sinh học

hay tâm lí của anh ta, hoặc không phụ thuộc vào môi trường xung quanh, hoặc không phụ thuộc vào các định luật tự nhiên, vấn đề chỉ là: liệu có một xó nào đó mà ở đấy anh ta có thể hành động như anh ta lựa chọn, và không bị tất định phải lựa chọn do những nguyên nhân xảy ra trước đó hay không? Đây có thể là một xó nhỏ xíu trong vương quốc tự nhiên, nhưng nếu không có cái xó ấy thì cái ý thức của anh ta về hiện hữu tự do, vốn hầu như chắc chắn là mang tính phổ quát (đa số người ta cho rằng trong khi một số hành động của họ mang tính cơ giới thì một số hành động lại tuân theo ý chí tự do của họ), sẽ là một ảo tưởng hết sức to lớn ngay từ lúc khởi thủy của loài người, ngay từ lúc Adam ăn quả táo, dù đã được bảo là đừng có làm thế, và đã không đáp lại rằng "tôi không sao làm khác được, tôi không làm chuyện đó một cách tự do, Eve ép tôi làm chuyện đó." Đó là những điều Berlin nói với chúng ta trong những tiểu luận ở cuốn sách này.

Các khoa học xã hội và nhân văn là những nỗ lực mô phỏng theo các khuôn mẫu của khoa học tự nhiên nhằm xây dựng một hệ thống tri thức đáng tin cậy về con người và xã hội con người, nhưng nó vẫn còn thật ít thành công trong việc khám phá các định luật, hay các khái quát hóa rộng rãi được nâng đỡ bởi bằng chứng thường nghiệm thỏa đáng, cho nên chúng khó có thể được tin cậy ngang bằng với các khoa học tự nhiên.

Immanuel Kant (1724–1804) là người đã cho rằng các khoa học thực nghiệm chỉ khảo sát được các hiện tượng của thế

giới tự nhiên như các *sự vật,* nhưng không thể thâm nhập được vào bản chất bên trong của sự vật mà ông gọi là *vật tự thân.* Thế giới tự nhiên được hiểu như thế giới khả giác của các *sự vật* tuân theo các quy luật tất định, thế nhưng con người là hữu thể thuộc thế giới khả niệm, chứ không hoàn toàn là một *sự vật* thuộc thế giới tự nhiên. Con người có khả năng tự nhận thức bản thân mình như *vật tự thân* thể hiện ở tính *tự trị;* tính *tự trị* được hiểu là **khả năng con người tự ban bố cho mình quy luật đạo đức và hành động theo quy luật đó, vượt qua tác động của những điều kiện khả giác.** Đó chính là *Tự do.* Con người có thể làm hay không làm, hành động theo mệnh lệnh của quy luật đạo đức hay hành động theo những xúi giục của bản năng: chọn lựa làm một hữu thể thuộc về thế giới khả niệm, hay chọn lựa làm sự vật của thế giới thiên nhiên khả giác. Chọn lựa làm một hữu thể thuộc về thế giới khả niệm, cũng là thế giới tinh thần, là bảo vệ phẩm giá cón người như một hữu thể cứu cánh tự thân, có nghĩa là con người không thể là phương tiện cho một thứ gì khác ngoài chính con người.

Quan điểm của Kant đã gặp rất nhiều phản bác từ các tín đồ của tất định luận, dù ngầm ẩn hay công khai. Những người này cho rằng tự do lựa chọn là một ảo tưởng, tất định luận được khẳng định là đã được "chứng minh" bởi quan sát khoa học; trách nhiệm là ảo tưởng; ca ngợi và chê trách là những thái độ chủ quan sẽ bị triệt thoái bởi tiến bộ của tri thức. Giải thích là biện minh; người ta không thể than phiền về những gì

không thể nào khác được; và nguyên tắc đạo đức tự nhiên – đời sống của lí lẽ – ấy là nguyên tắc đạo đức và đời sống mà các giá trị của chúng được đồng nhất với cuộc hành tiên của các sự kiện được thiết lập nên bằng các phương pháp khoa học.

Khi tôi làm một lỗi lầm, hay phạm vào điều sai trái hay tội lỗi, hoặc làm bất cứ điều gì đó mà tôi thừa nhận, hay những người khác thừa nhận, như là tồi tệ hay bất hạnh, thì tôi có thể nói, "Làm sao mà tôi có thể tránh được chuyện đó? – ấy là tôi bị đưa đẩy đến chỗ đó", hoặc là "Đó là do bản tính của tôi, một thứ mà các định luật tự nhiên phải chịu trách nhiệm", hoặc là "Tôi thuộc về một xã hội, một giai cấp, một Giáo hội, một quốc gia, ở đó ai cũng làm thế cả, và có vẻ như chẳng có ai lên án hết", hoặc là "Tôi bị điều kiện hóa về mặt tâm lí bởi cách thức mà cha mẹ tôi đã cư xử với nhau và với tôi, và bởi những hoàn cảnh kinh tế và xã hội mà tôi bị đặt vào đó, hay bị ép vào đó, nên tôi không có được khả năng lựa chọn hành động theo cách khác", hoặc cuối cùng là "Tôi bị ra lệnh". (Hồi tưởng chung cuộc)

Tất định luận có phải là định luật phổ quát chi phối toàn bộ thế giới bao gồm cả con người hay không? Trong hiện trạng khoa học hiện nay (theo lập trường của Berlin như tôi hiểu, cũng như theo hiểu biết của tôi) ta không có lập luận logic hay bằng chứng thường nghiệm đủ để đưa ra kết luận dứt khoát khẳng định hay phủ định cho câu hỏi trên. Những tiến bộ của môn tâm sinh lí học có vẻ như chứng tỏ khu vực tự do lựa

chọn của con người là bé nhỏ hơn so với quan niệm vốn có trước đây, những tiến bộ ấy cũng tạo ra nhiều phương pháp huấn luyện nhào nặn con người của những thế lực quyền uy sao cho những người khác làm theo ý chí của họ mà không tự biết là đang làm gì; và trong tình trạng ấy những người này mất đi thân phận của bản thân như những con người tự do, mặc dù họ vẫn có thể tự hài long với thân phận nô lệ của mình.

Người ta hay nói đến giữ gìn phẩm giá của con người như chút ít tối thiểu để con người còn là con người, nhưng ít có diễn giải minh bạch về nội dung của nó. I. Berlin cho rằng đó chính là tự do lựa chọn những cứu cánh cho cuộc sống của mình bằng những hành động có chủ tâm và tự chịu trách nhiệm về lựa chọn của mình. Con người dựa trên những phán xét nào để lựa chọn cứu cánh cho mình? I. Berlin cho rằng cần phân biệt phán xét sự kiện và phán xét giá trị. Phán xét sự kiện là phân tích tình huống để hiểu được những hậu quả của các hành động trong quá khứ cũng như dự báo những hậu quả của hành động trong tương lai. Nó ít nhiều độc lập với lựa chọn cứu cánh. Lựa chọn cứu cánh chủ yếu liên quan đến những ưu tiên về giá trị đạo đức mà cá nhận lựa chọn cho mình, đó là phán xét giá trị. Nếu tất định luận bao gồm cả thế giới con người là đúng thì sẽ chỉ còn lại phán xét sự kiện mà thôi. Những phán xét giá trị về quy trách nhiệm cùng những đánh giá khen chê đạo đức sẽ trở thành trống rỗng.

Ít có bằng chứng cho thấy người Việt tin vào tất định luận phổ quát, nhưng hình như đa số người Việt hiện đại chỉ biết đến phán xét sự kiện: làm sao phân tích đúng được tình huống để thu được lợi ích tối ưu cho mình. Thành công đồng nghĩa với đức hạnh và xứng đáng được tôn vinh, thất bại chứng tỏ có sai lầm trong phán xét sự kiện nên xứng đáng bị coi khinh. Hình như đây là nét nhấn mới mẻ trong định hướng tinh thần của người Việt đương đại. Có lẽ trong quá khứ mới đây của xã hội Việt điều này còn chưa có: cụ Nguyễn Khuyến đã lựa chọn từ quan về quê ở ẩn; lựa chọn này rõ ràng là lựa chọn dựa trên phán xét giá trị đạo đức vì cụ muốn giữ "lòng ngay" *(danh cao sợ lấn lòng ngay mất)* mà bỏ chức quan cao vốn đang đảm bảo cho cụ cuộc sống sang trọng. Cụ chấp nhận hậu quả của lựa chọn là cuộc sống vật chất thiếu thốn *(Đám kia ăn uống no nê/Có người đem miếng thịt về tặng ta…).* Tình cảnh *không ăn cái bụng đói meo/ăn vào cái nhục mang theo bên người* là tình cảnh của "thất bại".423 Nhưng người ta đã không vì thế mà coi khinh cụ Nguyễn Khuyến!

Tự do lựa chọn cứu cánh của cuộc sống xưa nay vẫn luôn là trách nhiệm làm người đầy khó khăn. Trong xã hội cổ đại việc phân biệt thiện ác có vẻ đơn giản hơn và cuộc sống giản dị về vật chất khiến cho con người có nhiều giây phút tĩnh lặng ở lại một mình với chính mình để đối thoại với lương tâm của mình (cũng tức là đối thoại với Thượng đế của mình đối với những người theo tôn giáo). Cuộc sống hiện đại với đủ thứ ác quỷ đội lốt thánh nhân khiến cho việc phân biệt thiện

ác trở nên khó khăn phức tạp hơn. Nhịp sống hiện đại đầy tất bật hối hả khiến cho con người hiếm khi có được những giây phút tĩnh lặng ở một mình với chính mình và hình như con người hiện đại cũng cô tình lảng tránh những phút giây như thế, rất có thể là do e ngại tình trạng bất an nội tâm xảy ra sau đó. E. Fromm cho rằng nỗi sợ hãi phải ơt một mình với chính mình thực ra là cảm giác bối rối cận kề với nỗi kinh hãi phải nhìn thấy con người vừa quen thuộc lại vừa lạ lùng, chúng ta thấy khiếp sợ và bỏ chạy. Phải chăng vì vậy mà con người đương đại thường lựa chọn nhập bọn với lũ người chẳng ra gì để nhậu nhẹt hay tán nhảm, còn hơn là ở một mình với chính mình?

TP Hồ Chí Minh tháng 07 năm 2016

Nguyễn Văn Trọng

THƯ VIỆN EBOOK

SÁCH MỚI.NET

HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN

WWW.SACHMOI.NET

CHÚ THÍCH

1. Nhan đề một tác phẩm của Isaiah Berlin Tự do và sự phản bội lại tự do (Freedom and its Betrayal).↩
2. I. Berlin, Concepts and Categories, (Pimlico, 1999), p. 11.↩
3. I. Berlin, The Crooked Timber of Humanity, (Princeton University Press, 1990), p.47.↩
4. Bài báo này được viết vào năm 1949 theo thỉnh cầu của Tổng biên tập [Hamilton Fish Armstrong] tạp chí Mĩ *Foreign Affairs* cho kì phát hành giữa thế kỉ của tạp chí. Tinh thần của bài viết trong mức độ nhất định chịu ảnh hưởng của các chính sách của chế độ Xô viết vào những năm cuối đời của Stalin. Sau đó may thay đã có sự điều chỉnh những sự thái quá của nền độc tài; thế nhưng xu thế chung mà vấn đề nêu ra theo tôi dù sao cũng vẫn gia tăng, nếu không phải ở cường độ thì cũng ở phạm vi: một số các nhà nước quốc gia mới ở châu Á và châu Phi có vẻ như tỏ ra không quan tâm nhiều hơn đến tự do dân sự so

với các chế độ cũ bị họ thay thế, ngay cả khi, do nhu cầu cấp bách của an ninh và đặt kế hoạch để phát triển và sống sót, có cho phép những tự do dân sự ấy. [1969]. (BT)↩

5. [không dẫn nguồn] (BT)↩

6. Tất nhiên tôi không gán quan điểm này cả cho Hegel lẫn cho Marx mà những học thuyết của họ vừa phức tạp hơn vừa khả tín hơn nhiều; tôi chỉ dành nó cho *những kẻ giản lược hóa kinh khủng* trong những người đi theo các ông ấy thôi. (TG)↩

7. *wie es eigentlich gewesen:* Tiếng Đức trong nguyên bản, tác giả chú thích tiếng Anh. (ND)↩

8. Thucydides (460–395 tCN): sử gia Hi Lạp, tác giả cuốn *Lịch sử chiến tranh Peloponnesus,* thuật lại cuộc chiến giữa Sparta và Athens ở thế kỉ thứ 5 tCN; Taãtus (56–120): sử gia La Mã. (ND)↩

9. Leopold von Ranke (1795–1886): nhà sử học Đức theo thực chứng luận; Friedrich Carl von Savigny (1779–1861): nhà sử học và luật sư Đức; Jules Michelet (1798–1874): nhà sử học Pháp. (ND)↩

10. R.H. Tawney (1880–1962): nhà sử học, nhà phê bình xã hội người Anh; Charles A. Beard (1874–1948): nhà sử học Mĩ; Giles Lytton Strachey (1880–1932): nhà văn và nhà phê bình người Anh; Lewis Bernstein Namier (1888–1960): nhà sử học người Anh. (ND)↩

11. M. Stirner (1806–1856): triết gia người Đức; S. Kierkegaard (1813–1855): triết gia và nhà thần học người Đan Mạch theo khuynh hướng hiện sinh; Thomas Carlyle (1795–1881): nhà sử học và nhà văn người Scotland. (ND)↩

12. Theo một số người là bởi những lí do không thể tránh khỏi về mặt lịch sử hay siêu hình học hay bởi những nguyên nhân sớm muộn gì cũng sẽ mất đi hiệu lực. (TG)↩

13. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), part 1, Chapter 13. (TG)↩

14. "Locksley Hall" (1842), line 128. (TG)↩

15. Woodrow Wilson (1856–1924): Tổng thống thứ 28 của Hợp chúng quốc (1913–21), là học giả và chính khách Ml được nhớ đến nhiều vì những công việc lập pháp. Ông là người sáng lập Hội Quốc liên (League of Nations), vì vậy được giải thưởng Nobel (1919). (ND)↩

16. Thomas Masaryk (1850–1937): người sáng lập chủ chốt và Tổng thống đầu tiên (1918–1935) của Tiệp Khắc (Czechoslovakia). (ND)↩

17. Grotius Hugo (1583–1645): luật gia và học giả Hà Lan. Tác phẩm *De Jure Belli ac Pacis* (Bàn về Luật pháp Chiến tranh và Hòa bình) (1625) là một trong những đóng góp đầu tiên vào Luật quốc tế. (ND)↩

18. Seneca, Lucius Annaeus (4 tCN–65): triết gia La Mã, nhân vật trí tuệ hàng đầu của La Mã thế kỉ thứ nhất.

(ND)↩

19. Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de Bonald (1754–1840): triết gia và chính khách phản cách mạng người Pháp. (ND)↩

20. Carl Jacob Christoph Burckhardt (1818–1897): nhà sử học về nghệ thuật và văn hóa người Thụy Sĩ. (ND)↩

21. Cho nên có lẽ ngay chính chất lượng của tinh thần và thực chất của phản kháng xã hội, dù có chính đáng thế nào đi nữa, ở phương Tây ngày nay [cũng không bằng] so với những thứ tương tự của những người phê phán ở châu Á và châu Phi phát ngôn cho các xã hội, nơi mà những bộ phận đông đảo của dân chúng hãy còn bị nghiền nát hay đè nén. (TG)↩

22. Tiếng Pháp trong nguyên bản: *"la raison a toujours raison".* Chơi chữ: *raison* vừa có nghĩa là "lí trí" vừa có nghĩa là "có lí". (ND)↩

23. Ludwig Buchner (1824–1899): triết gia Đức; K. Leontev (1831–1891): nhà văn Nga. (ND)↩

24. Georges Sorel (1847–1922): nhà cách mạng Pháp theo chủ nghĩa xã hội, đã phát triển một lí thuyết độc đáo mang tính khiêu khích về vai trò tích cực và sáng tạo của huyền thoại và bạo lực trong quá trình lịch sử. (ND)↩

25. Henri Bergson (1859–1941): triết gia Pháp bác bỏ các giá trị tĩnh tại, ủng hộ các giá trị biến động, đổi thay và

tiến hóa. Ông cũng là nhà văn danh tiếng được giải thưởng Nobel Văn chương (1927). (ND)↩

26. Hội đoàn theo chủ nghĩa xã hội được thành lập ở London vào những năm 1883–1984 với chủ trương tiến lên xã hội chủ nghĩa bằng con đường tiến hóa. Tên Fabian, lấy từ lịch sử La Mã, là tên của vị tướng Fabius Cunctator nổi tiếng vì chiến thuật kiên nhẫn và khó nắm bắt, né tránh các trận chiến dữ dội để giành thắng lợi trước các lực lượng mạnh hơn. Hoạt động chủ yếu của hội Fabian là giáo dục công chúng theo đường hướng xã hội chủ nghĩa bằng các cuộc hội họp, thuyết giảng, thảo luận nhóm, tiến hành nghiên cứu các vấn đề chính trị, kinh tế và xã hội, xuất bản sách báo. Năm 1906 hội Fabian chuyển thành Công đảng Anh. (ND)↩

27. Lịch sử của sự chuyển đổi logic của chủ nghĩa tự do ở thế kỉ 19 thành chủ nghĩa xã hội ở thế kỉ 20 là một chủ đề phức tạp và đầy hấp dẫn có tầm quan trọng chủ yếu, nhưng vì những lí do khuôn khổ và phạm vi liên quan nên thậm chí không được đề cập đến trong tiểu luận ngắn này. (TG)↩

28. *nom de guerre* (tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)↩

29. Theo biên bản chính thức của văn kiện [đại hội] (tôi có được thông tin này nhờ hiểu biết thành thạo của Chimen Abramsky), Posadovsky đã nói: “Những khẳng định tán thành hay bác bỏ những điểm sửa đổi ở đây tôi thấy dường như không phải chỉ là những khác biệt về chi tiết,

mà là một sự bất đồng khá nghiêm trọng. Chắc chắn là chúng tôi không đồng ý về vấn đề cơ bản sau đây: *Liệu chúng ta có nên để cho các chính sách tương lai của chúng ta phải tùy thuộc theo nguyên tắc dân chủ này hay nguyên tắc dân chủ kia, hay là những nguyên tắc mà chúng ta thừa nhận chúng như những giá trị tuyệt đối; hoặc là chúng ta phải để cho tất cả các nguyên tắc dân chủ phải tùy thuộc theo riêng cho các mục tiêu của đảng chúng ta?* Tôi hoàn toàn ủng hộ cho điều sau. Tuyệt đối không có các nguyên tắc dân chủ nào khiến chúng ta phải không tùy thuộc theo *các mục tiêu của đảng của chúng ta."* (Tiếng la ó "Thế còn tính thiêng liêng của con người?") "Vâng, cả cái đó nữa! Như một đảng cách mạng phấn đấu cho mục đích cuối cùng của nó – *cuộc cách mạng xã hội* – chúng ta phải đi theo chỉ riêng những xem xét là điều gì sẽ giúp chúng ta đạt được mục đích ấy nhanh nhất. Chúng ta phải nhìn vào các nguyên tắc dân chủ chỉ đơn thuần từ quan điểm về *các mục tiêu* của đảng của chúng ta; nếu điều khẳng định này hay khẳng định kia không thích hợp với chúng ta, chúng ta sẽ không cho phép điều đó.

Cho nên, tôi chống lại những điểm sửa đổi đã được đề nghị, bởi một ngày nào đó chúng có thể có hiệu quả trong việc giảm bớt tự do hành động của chúng ta."

Plekhanov chỉ đặt dấu chấm lên chữ "i" và nét gạch ngang lên chữ "t" của cái tuyên bố không tiền khoáng hậu

đó, như tôi biết thì đây là tuyên bố đầu tiên thuộc loại này trong lịch sử của nền dân chủ châu Âu [Ý kiến của Posadovsky xuất hiện ở tr. 169 trong *Izveshchenie o vtorom ocheredńom s'ezde Rossiiskoi Sotsial'demokraticheskoi Rabochei Partii* (Geneva, 1903), và ở tr. 181 trong *Protokoly s'ezdov i konferentsii Vsesoyuznoi Kommunisticheskoi Partii (B): vtoroi s'ezd RSDRP, iul'-avgust 1903g., ed S.I. Gusev and P.N. Lepeshinsky (Moskow, 1932), and Vtoroi s'ezd RSDRP iul'-avgust 1903 goda: protokoly* (Moskow, 1959).] (TG)↩

30. "Sự an toàn của cách mạng là điều luật cao nhất": ibid., p. 182. Từ ngữ sai lầm "revolutiae" xuất hiện trong nhận xét của Plekhanov ở những tập năm 1903 va 1932 dẫn ra ở trên, đã được thay bằng từ chính xác "revolutionis" trong lần xuất bản năm 1959: xem 1932 ed., p. 182, note**. (BT)↩

31. Dostoevsky, *The Devils,* part 2, Chapter 7, section 2. (TG)↩

32. Kropotkin Peter Alekseyevich (1842-1921): nhà cách mạng Nga theo khuynh hướng vô chính phủ. (ND)↩

33. Babeuf Francois-Noel (1760-1797): nhà báo và người tuyên truyền cách mạng Pháp, chủ trương bình đẳng triệt để. Bị xử tử vì âm mưu nổi dậy. (ND)↩

34. Blanqui Auguste (1805-1881): nhà cách mạng Pháp theo chủ nghĩa xã hội. Các môn đệ của ông đóng vai trò

quan trọng trong phong trào công nhân ngay cả sau khi ông chết. (ND)↩

35. Tkachev Peter Nikitich (1844–1885/1886): nhà tư tưởng cách mạng dân túy Nga, thiên về âm mưu bạo động. (ND)↩

36. Pareto Vilfredo (1848–1923): nhà kinh tế và xã hội học Ý, được biết đến với lí thuyết tương tác giữa quần chúng và giới tinh hoa cũng như việc áp dụng toán học vào kinh tế. (ND)↩

37. Maistre Joseph de (1753–1821): nhà ngoại giao Pháp sống lưu vong sau cách mạng, là người bảo vệ cho truyền thống bảo thủ. (ND)↩

38. Maurras Charles (1868–1952): nhà văn và nhà lí luận chính trị Pháp có nhiều ảnh hưởng ở châu Âu đầu thế kỉ 20. "Chủ nghĩa dân tộc tích hợp" *(Integral nationalism)* của ông chứa đựng một số ý tưởng của chủ nghĩa phát xít sau này. (ND)↩

39. Sextus Empiricus sống vào thế kỉ thứ 3, là triết gia–sử gia cổ Hi Lạp đã tường thuật đầy đủ nhất về chủ nghĩa Hoài nghi Hi Lạp trong hai tác phẩm *Outlines of Pyrrhonism* và *Against the Dogmatics.* (ND)↩

40. *Idée fixe* (tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)↩

41. Henry Thomas Buckle (1821–1862): nhà sử học người Anh. (ND)↩

42. George Orwell (1903–1950): nhà văn Anh, tác giả của những tiểu thuyết nổi tiếng như *Animal Farm* (Trại súc vật) (1945) và *Nineteen Eighty-four* (Năm 1984) (1949). (ND)↩

43. Aldous Huxley (1894–1963): nhà văn Anh, các tác phẩm của ông được đánh giá là tao nhã, dí dỏm và trào phúng đượm bi quan. (ND)↩

44. Năm 1950. (TG)↩

45. Xem *Plan des traveaux scientifiques nécessaires pour reorganiser la société* (1822) p. 53 in Auguste Comte, *Appendice general du système de politique positive* (Paris, 1854), published as part of vol. 4 of *Système de politique positive* (Paris, 1851–4). [Mill quotes this passage in *Auguste Comte and Positivism:* vol. 10, pp. 301–2, in *Collected Works of John Stuart Mill,* ed. J.M. Robson and others (Toronto/London, 1963–91)] (TG).↩

46. Stalin sử dụng câu nói "kĩ sư tâm hồn" trong bài nói chuyện về vai trò của các nhà văn Xô viết tại ngôi nhà của Maxim Gorky ngày 26 tháng 10 năm 1932, được ghi lại trong bản viết tay ở hồ sơ lưu trữ của Gorky – K.L. Zelinsky, "Vstrecha pisatelei s I.v. Stalin" (Cuộc gặp gỡ của các nhà văn với I.v. Stalin) – và được công bố bằng tiếng Anh lần đầu trong A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia,* 1928–39 (Basingstoke and London, 1991, pp. 128–31: for this phrase see p. 131 (and for the Ruslan

original, “inzhenery chelovecheskikh dush”, IV. Stalin, *Sochinenya* (Moscow, 1946–67), vol. 13, p. 410)) (BT).↩

47. Franklin D. Roosevelt (1882–1945): Tổng thống thứ 32 của Hợp chúng quốc (1933–1945), là vị tổng thống duy nhất đắc cử 4 lần. Ông đã đưa nước Mĩ ra khỏi hai cuộc đại khủng hoảng: cuộc đại suy thoái kinh tế và Thế chiến II. Ông đã mở rộng quyền lực của chính quyền liên bang thông qua hàng loạt cải cách dưới tên gọi Thỏa thuận mới. Ông đã giữ một vai trò quan trọng trong chiến thắng của phe Đồng minh ở Thế chiến II. (ND)↩

48. William Ewart Gladstone (1809–1898): chính khách đã 4 lần làm Thủ tướng Anh. (ND)↩

49. Lloyd George (1863–1945): Thủ tướng Anh (1916–1922). (ND)↩

50. *coup de théâtre* (tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)↩

51. Engels in *Anti-During* (1877–8): Karl Marx, Friedrich Engels, Werke (Berlin, 1956–83), vol. 19, p. 195. Cf. “Lettres de Henri Saint-Simon à un américain”, eighth letter, in *L’Industrie* (1817), vol. i: pp. 182–91 in *Oeuvres de Saint-Simon et d’Enfantin* (Paris, 1865–78), vol. 18. (TG)↩

52. Assassins: thành viên của giáo phái Hồi giáo Nizari Isma’ilites từ thế kỉ 11 đến 13 xem việc ám sát các kẻ thù như một nghĩa vụ tôn giáo. (ND)↩

53. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781): nhà văn và triết gia Đức, một đại biểu xuất sắc của phong trào Khai minh. (ND)↩

54. Con gái của Priam và là người tiên tri trong tác phẩm *Troilus and Cressida* của Shekespeares. Cassandra có thể đoán trước tương lai, nhưng bị lời nguyền của Apollo khiến cho không ai tin vào lời tiên tri của cô. (ND)↩

55. *douceur de vivre* (tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)↩

56. Op. cit. (p. *7* above, note 2), vol. 8, p. 23, line 22. (TG)↩

57. Talleyrand (1754–1838): chính khách Pháp được nhớ đến vì khả năng sống sót chính trị: giữ chức vụ cao trong cuộc Cách mạng Pháp, dưới triều Napoleon, thời kì phục hồi dòng họ Bourbon và dưới triều vua Louis-Philippe. (ND)↩

58. "Surtout, Messieurs, point de zèle" (Tiếng Pháp trong nguyên bản–ND). Châm ngôn này của Talleyrand xuất hiện trong nhiều hình thức khác nhau. Phiên bản sớm nhất tôi tìm thấy là "N'ayez pas de zèle" (Đừng có hăng hái), trong C.-A. Sainte-Beuve, *Oeuvres,* ed. Maxime Leroy ([Parisi, 1949–51). Phiên bản ở trong bài viết xuất hiện trong Philarète Chasles, *Voyages d'un critique à travers la vie et les livres* (1865–8), vol. 2, *Italie et Espagne,* p. 204. Trong phiên bản này từ "point" thường được thay bằng "pas trop" (đừng nhiều quá), giống như trang 356 dưới

đây, thế nhưng tôi không tìm được cứ liệu thế kỉ 19 cho lời diễn đạt này. (BT)↩

59. *Notes towards the Definition of Culture* (London, 1948), tr. 88. (TG) Thomas Steams Eliot (1888–1965) nhà thơ, nhà viết kịch và nhà phê bình văn học Anh, giải thưởng Nobel văn học năm 1948. (ND)↩

60. Bernard Berenson (1865–1959): nhà sử học Mĩ chuyên về thời kì Phục hưng. (ND)↩

61. Được viết năm 1953. (TG)↩

62. Auguste Comte (1798–1857): triết gia Pháp, người sáng lập môn xã hội học và chủ nghĩa thực chứng. (ND)↩

63. Giambattista Vico (1688–1744): sử gia và triết gia Italia. (ND)↩

64. Johann Gottfried von Herder (1744–1803): triết gia, nhà thần học, nhà thơ và nhà phê bình văn học Đức. (ND)↩

65. Leopold von Ranke (1795–1874): sử gia Đức; Jules Michelet (1798–1874): nhà sử gia Pháp. (ND)↩

66. Julien Offray de La Mettrie (1709–1751): triết gia kiêm thầy thuốc người Pháp, nhà duy vật luận sơ kì thời Khai minh; Ludwig Buchner (1824–1899): triết gia Đức theo thuyết duy vật khoa học. (ND)↩

67. Tôi không đề cập ở đây vấn đề các quy trình ấy là gì, ví dụ như nói lịch sử là khoa học thì hàm ý gì – liệu những phương pháp khám phá lịch sử là quy nạp, hay "diễn

dịch-giả thuyết", hay loại suy, hoặc là những phương pháp ấy phải tương đồng tới mức độ nào với các phương pháp của các khoa học tự nhiên, hay là phải tương đồng với những phương pháp nào trong số các phương pháp ấy, hay với phương pháp của khoa học tự nhiên nào; bởi vì hiện đang có sự đa dạng rất lớn của các phương pháp và quy trình hơn là chúng được cung cấp bởi các sách giáo khoa về logic hay về phương pháp khoa học. Có thể các phương pháp nghiên cứu lịch sử là độc nhất vô nhị, ít nhất cũng ở một số phương diện nào đó, và một số phương pháp của nó rất không giống với các phương pháp của các khoa học tự nhiên, trong khi đó lại có những phương pháp khác khá giống các kĩ năng khoa học khi chúng tiếp cận với những điều tra phụ trợ như khảo cổ học, hay cổ tự học, hay nhân học vật thể. Hoặc giả chúng có thể phụ thuộc vào loại mục tiêu mà nghiên cứu lịch sử theo đuổi – và có thể chúng không phải là cùng một thứ trong nhân khẩu học cũng như trong lịch sử, trong lịch sử chính trị cũng như trong lịch sưt nghệ thuật, trong lịch sử công nghệ cũng như trong lịch sử tôn giáo. 'Logic" của các nghiên cứu khác nhau về con người vẫn còn chưa được khảo sát đầy đủ và những khảo luận có tính thuyết phục về những đa dạng của nó vói một phạm vi đầy đủ các ví dụ cụ thể lấy từ thực tiễn thực sự là rất đáng mong muốn. (TG)↩

68. Quả thực ý kiến về vĩ nhân, dù được hạn định thận trọng thế nào đi nữa, dù được xác định thật tinh vi đến đâu nó vẫn chứa đựng niềm tin này; vì rằng khái niệm này, ngay cả trong hình thức mờ nhạt nhất, ắt phải là trống rỗng trừ phi nó được hiểu rằng có một số người đã đóng một vai trò quyết định hơn là những người khác trong tiến trình lịch sử. Ý kiến về tính vĩ đại, không giống như tính thiện hay tính ác độc, hay tài năng hay cái đẹp, không phải đơn thuần là một đặc trưng cá nhân trong một ngữ cảnh ít nhiều riêng tư, mà như chúng ta vẫn thường sử dụng nó, là gắn kết với tính hiệu quả về mặt xã hội, là khả năng của các cá nhân thay đổi sự vật một cách căn bản trong một tầm vóc rộng lớn. (TG)↩

69. Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816–1882): nhà quý tộc Pháp, nhà văn phát triển thuyết suy tôn chủng tộc Aryan; Houston Stewart Chamberlain (1855–1927): sinh ra ở Anh, sau trở thành công dân Đức, nhà văn cổ vũ cho phân biệt chủng tộc và chủ nghĩa quốc xã. (ND) ↩

70. Tiếp đó chúng ta được nói rằng chúng ta thuộc về những toàn thể như thế và là một với những toàn thể ấy một cách "hữu cơ", dù chúng ta có biết điều đó hay không; và rằng chúng ta có ý nghĩa như vốn có chỉ là tới mức độ mà chúng ta mẫn cảm với những toàn thể ấy và đồng nhất hóa bản thân mình với chúng, những mối quan hệ bất khả phân tích, không thể đo lường, khó mà giải thích được ấy; vì rằng chỉ trong mức độ chúng ta thuộc về

một thực thể lớn lao hơn chính chúng ta và do đó là hiện thân các giá trị "của nó", là công cụ cho những mục tiêu "của nó", sống cuộc sống "của nó", đau đớn và chết đi vì sự tự thể hiện phong phú hơn nữa "của nó", chỉ trong mức độ ấy mà chúng ta là một chút gì đó hay xứng đáng với chút ít nào đó. Mạch suy nghĩ quen thuộc này phải được phân biệt với giả định ít hướng dẫn đạo đức hơn nhưng cũng không kém quen thuộc, ấy là giả định cho rằng thế giới quan và hành vi của con người phần nhiều bị quy định bởi những thói quen của các thành viên trong của xã hội của họ trong quá khứ cũng như hiện tại; rằng ảnh hưởng của định kiến và truyền thống là rất mạnh; rằng có thể có những đặc trưng được thừa kế cả về tinh thần lẫn thân xác; và rằng bất cứ nỗ lực nào nhằm tác động tới con người và phán xét hạnh kiểm của họ đều phải tính đến những yếu tố phi-lí tính như thế. Trong khi quan điểm thứ nhất mang tính siêu hình và chuẩn tắc (là thứ Karl Popper gọi là "thực chất luận" ("essentialist")), thì quan điểm thứ hai có tính thường nghiêm và mô tả nhiều hơn; trong khi quan điểm thứ nhất thường bị xem là một yếu tố thuộc loại phản-cá nhân luận (anti-individualism) của những người dân tộc chủ nghĩa lãng mạn, những người theo Hegel và những nhà siêu phàm luận (transcendentalists) khác, thì quan điểm thứ hai là một giả thuyết mang tính xã hội học và tâm lí học, quan điểm này chắc chắn hàm chức những ngụ ý mang tính đạo đức và chính trị của riêng nó, nhưng dựa trên lời khẳng định của

nó về sự quan sát những sự kiện thường nghiệm và có thể được xác nhận hay bác bỏ hay làm cho ít nhiều khả tín. Trong những hình thức cực đoan các quan điểm này đối chọi với nhau; trong những hình thức mềm mỏng và thiếu nhất quán thì chúng có chiều hướng chồng chéo nhau và thậm chí thống nhất. (TG)↩

71. Jacques-Besnigne Bossuet (1627-1704): giám mục và nhà thần học Pháp. (ND)↩

72. Hoặc là Engels, như một số người cho là vậy. (TG)↩

73. Pyrros là vua xứ Ipiros (Hi Lạp) thế kỉ thứ 3 tCN hai lần chiến thắng quân La Mã, nhưng tổn thất rất nặng. Từ ngữ "chiến thắng kiểu Pyrros" hàm ý một chiến thắng với hậu quả tai hại cho cả hai bên. (ND)↩

74. Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (London, 1726), sermon 7, p. 136 [S16]. (TG)↩

75. Sử thi Gilgamesh là thiên sử thi cổ xưa nhất của nhân loại, kể về chiến công của vị vua Gilgamesh sống vào thiên niên kỉ thứ III tCN ở vùng Lưỡng Hà. (ND)↩

76. Arnold Joseph Toynbee (1889-1975): nhà sử học Anh. Tác phẩm lớn nhất của ông *A Study of History* là kiệt tác tổng hợp lịch sử thế giới, phân tích sự trỗi dậy và suy vong của các nền văn minh. (ND)↩

77. Tất nhiên tôi không có ý muốn nói rằng những ẩn dụ hay hình ảnh của cách nói có thể là thứ không cần thiết cho phát biểu thông thường, trong các khoa học chúng lại

còn cần thiết hơn nữa; tôi chỉ muốn nói rằng mối nguy hiểm của việc "nhân cách hóa những khái niệm trừu tượng" ("reification") một cách trái phép – lầm lẫn coi từ ngữ là sự vật, coi ẩn dụ là thực tế – [mối nguy hiểm ấy] trong lĩnh vực này thậm chí lớn hơn là người ta vẫn tưởng. Những trường hợp nổi bật nhất tất nhiên là những thứ như Quốc gia hay Dân tộc, việc nhân cách hóa chúng đã khiến cho các triết gia và ngay cả những người thường cảm thấy khó chịu và phẫn nộ suốt hàng trăm năm. Nhưng nhiều từ ngữ khác và cách dùng chúng cũng gây ra những mối nguy hiểm tương tự. Những phong trào trong lịch sử có tồn tại và chúng ta phải được phép gọi chúng như vậy. Những hành động tập thể có xảy ra, các xã hội có trỗi dậy, hưng thịnh, suy thoái và tiêu vong. Những khuôn mẫu, "bầu không khí", những mối quan hệ tương giao phức tạp của con người và nền văn hóa hiện hữu như chúng hiện hữu và không thể phân tích ra thành những thành phần có tính chất nguyên tử. Mặc dù vậy, dùng những cách nói ấy theo nghĩa đen quá mức khiến cho việc quy cho chúng những tính chất nhân quả, sức mạnh tác động, những tính chất siêu việt, những đòi hỏi hi sinh con người, trở thành tự nhiên và bình thường, [như thế] sẽ là bị lừa dối tai hại chết người bởi những huyền thoại. "Nhịp điệu" trong lịch sử có xảy ra, nhưng nói về nó như là "không lay chuyển được", thì lại là triệu chứng độc ác về một tình cảnh của ai đó. Các nền văn hóa có những khuôn mẫu, có những tinh thần thời đại; thế nhưng giải thích các

hành động của con người như những hệ lụy hay biểu hiện "tất yếu" thì lại là nạn nhân của việc dùng sai từ ngữ. Không có công thức nào đảm bảo tránh được một cách hữu hiệu sự tai hại của việc đưa dân đến thế giới với những quyền lực và quyền thống trị tưởng tượng, hoặc là quy giản mọi thứ về hành vi thật sự của những người đàn ông và đàn bà cụ thể tại những địa điểm và thời gian xác định chính xác: theo cách này hay cách kia đều là chuyện tránh vỏ dưa gặp vỏ dừa. Chẳng thể làm gì hơn ngoài việc chi ra sự tồn tại của những nguy cơ ấy; người ta phải lèo lái đi giữa chúng thật khéo léo như có thể. (TG)↩

78. Paul-Henn Dietrich Holbach (1723-1789): triết gja Pháp trong nhóm bách khoa theo thuyết duy vật và vô thần. (ND)↩

79. "Let us calculate": e.g. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz,* ed. C.I. Gerhardt (Berlin, 1875-90), vol. 7, p. 200. Condorcet, in particular, had the same attitude. (TG)↩

80. *Esquisse d'un tableau historique đes progress de lesprit huntain,* ed. O.H. Prior and Yvon Belaval (Paris, 1970), p. 228. (TG)↩

81. Tommaso Campanella (1568-1639): triết gia Italia, tìm kiếm hòa giải tư tưởng Phục hưng và thần học Catholic. (ND)↩

82. Tất định luận tất nhiên không đồng nhất với thuyết định mệnh, vốn chỉ là một loài cũng không phải là khả tín nhất thuộc một chi tất định luận rộng lớn. Đa số các thuyết tất định luận hình như duy trì những điểm phân biệt như là giữa hành vi tự nguyện hay giữa các hành động và các chuyển động hay trạng thái cơ giới, hoặc là những gì con người phải chịu trách nhiệm hay không chịu trách nhiệm, cho nên bản thân ý kiến về một tác nhân đạo đức phụ thuộc vào điều gì là thứ hay có thể là thứ chịu tác động của chọn lựa, nỗ lực hay quyết định cá nhân. Những thuyết ấy cho rằng thông thường tôi ca ngợi hay chê trách một người chỉ khi nào, và vì lí do tôi nghĩ rằng chuyện đã xảy ra (hay dù sao cũng có thể phần nào là) do sự lựa chọn hay do không có sự lựa chọn của anh ta gây nên; và tôi không nên ca ngợi hay chê trách anh ta, nếu những lựa chọn, nỗ lực v.v. không thể nào tác động một cách dễ thấy đến kết quả mà tôi tán thưởng hay lên án; và rằng điều này tương hợp với tất định luật nghiêm ngặt nhất, vì rằng sự lựa chọn, nỗ lực v.v. bản thân chúng là những hệ quả tất yếu của những việc xảy ra trước đó có thể nhận diện được trong không-thời gian. Điều này (thực chất là "lời giải đáp bác bỏ" kinh điển cho vấn đề tự do ý chí bởi các nhà thường nghiệm luận Anh - Hobbes, Locke, Hume và những môn đệ của họ thời hiện đại Russell, Schlick, Ayer, Nowell-Smith, Hampshire v.v.) không khiến tôi cảm thấy giải quyết được vấn đề, mà chỉ đơn thuần đẩy nó về

phía sau thêm một bước nữa. Có thể tôi định nghĩa trách nhiệm, nghĩa vụ giải trình đạo đức v.v. theo một vài đường hướng như thế là nhằm mục đích hợp pháp hay những mục đích khác. Tuy nhiên, nếu tôi tin rằng dù cho các hành động lựa chọn, những đặc trưng tính khí v.v. quả có tác động đến những gì xảy ra, nhưng bản thân chúng vẫn hoàn toàn được quyết định bởi các yếu tố không ở trong phạm vi kiểm soát của cá nhân (bao gồm những động cơ cá nhân của anh ta và sự sung sức của hành động), thì chắc hẳn tôi không nên xem anh ta như đáng được ca ngợi hay đáng bị chê trách. Trong những hoàn cảnh như thế khái niệm đáng ca ngợi hay đáng chê trách về đạo đức như hiện nay đang được sử dụng sẽ trở nên trống rỗng đối với tôi.

Tôi thấy hình như loại phản bác kiểu này cũng áp dụng được cho học thuyết liên quan cho rằng ý chí tự do cũng chẳng khác gì với khả năng bị tác động nhân quả bởi lời khen, chê, thuyết phục, giáo dục v.v. Dù những nguyên nhân đang quyết định triệt để hành động của con người có là thể xác hay tâm lí hay thuộc loại khấc nào đó, và dù những nguyên nhân ấy có được cảm nhận xảy ra trong khuôn mẫu nào hay theo tỉ lệ nào, nếu chúng là những nguyên nhân thực sự – nếu những hậu quả của chúng được cho là không thể biến đổi được giống như những hiệu dụng của các nguyên nhân thể xác hay sinh lí – bản thân điều này khiến tôi cảm thấy ý kiến về tự do lựa chọn

giữa các phương án khác nhau là không thể áp dụng được. Theo quan điểm này thì "Tôi hẳn đã có thể hành động khác đi" sẽ có nghĩa "Tôi hẳn đã có thể hành động khác đi nếu giả sử tôi đã lựa chọn", tức là, nếu giả sử không có trở ngại bất khả kháng cản trở tôi (với điều bổ sung là lựa chọn của tôi cũng có thể bị tác động bởi sự ca ngợi, không tán thành của xã hội v.v.); thế nhưng nếu lựa chọn của tôi bản thân nó lại là kết quả của những nguyên nhân xảy ra trước đó, thì tôi không được tự do trong ý nghĩa liên quan. Tự do hành động phụ thuộc không phải vào sự vắng mặt của một tập hợp này hay tập hợp kia của những trở ngại có tính định mệnh đối với hành động – như thể xác hay sinh học chẳng hạn – trong khi những trở ngại khác, ví dụ như trở ngại tâm lí – tính cách, tập quán, những động cơ "đam mê" v.v. – lại hiện diện; nó đòi hỏi một tình huống trong đó không có toàn bộ những yếu tố nhân quả quyết định kết quả trong tổng thể – trong tình huống ấy vẫn còn một khu vực nào đó, dù có hạn hẹp đến đâu, mà ở trong đó sự lựa chọn không bị tất định triệt để. Đó là ý nghĩa tối thiểu của từ ngữ "có thể" trong ngữ cảnh ấy. Luận cứ của Kant cho rằng ở đâu không có tự do thì ở đó không có nghĩa vụ, ở đâu không có sự độc lập với các nguyên nhân thì ở đó không có trách nhiệm và do đó không có công trạng, hệ quả là không có lí do để ca ngợi hay chê trách, kết tội. Nếu tôi có thể nói đúng đắn rằng "Tôi không làm sao có thể chọn cái này hay cái kia", thì tôi không được tự do. Nói rằng trong các yếu tố quyết định

tình huống có cả tính cách của chính tôi, các tập quán, những quyết định, những lựa chọn v.v. – tất nhiên những điều này dễ thấy là đúng – không hề biến đổi sự tình, hay đem lại cho tôi tự do ở trong ý nghĩa liên quan duy nhất. Cảm giác của những người thừa nhận tự do ý chí như vấn đề đích thực, và không bị lừa dối bởi những nỗ lực mới đây nhất diễn giải phủ nhận nó, thực ra thường là trường hợp của những vấn đề chính yếu gây bối rối khó chịu cho những người ưa suy tư ở mọi thế hệ, nghe như chống đối lại các triết gia được trang bị bởi một phương pháp đơn giản, vượt qua được mọi thứ, quét sạch hết tất cả những câu hỏi khó chịu ra khỏi tầm nhìn. TS. Johnson, giống như mọi chuyện khác tác động tới những ý kiến theo lẽ thường, ngay ca ở đây nữa, hình như cũng bị dẫn dắt bởi một ý nghĩa ngữ văn rất có cơ sở. Tất nhiên từ đó không suy ra rằng bất cứ phân tích nào trong *giới* hạn được đảm bảo bởi những ý nghĩa liên quan đối với các từ ngữ "có thể", "tự do", "không gây ra" v.v. đều là thỏa đáng. Cắt bỏ nút thắt như TS. Johnson đã làm, thì không phải là gỡ nút thắt. (TG)↩

83. Nhân vật lịch sử La Mã cổ đại có những dự án cải cách nông nghiệp. (ND)↩

84. Edward Gibbon (1737–1794): nhà sử học Anh, tác giả bộ sử *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire;* Thomas Babington Macaulay (1800–1859): nhà sử học Anh nổi tiếng với bộ sử *History of England;* Henrich

Von Treitschke (1834–1896): nhà sử học Đức; (Joseph-Pierre) Hilaire Belloc (1870–1953): nhà sử học Pháp. (ND)↩

85. Pierre Simon Laplace (1749–1827): nhà toán học, thiên văn và vật lí học người Pháp, được cho là người phát biểu tất định luận dựa trên lí thuyết cơ học Newton. (ND)↩

86. Lewis Bernstein Namier (1888–1960): nhà sử học Anh. (ND)↩

87. Điều gì có thể hay điều gì không thể làm bởi một tác nhân cá biệt trong những hoàn cảnh đặc biệt là một vấn đề thường nghiệm luận, được giải quyết thích đáng giống như những vấn đề thuộc loại như thế bằng một thỉnh cầu thử nghiệm. Nếu giả sử tất cả các hành động đều được quyết định một cách nhân quả bởi những điều kiện trước đó, vốn bản thân chúng cũng được quyết định tương tự và cứ như thế cho đến vô tận, thì những khảo cứu loại này hẳn là dựa trên ảo tưởng. Như là những hữu thể duy lí, trong trường hợp đó chúng ta phải cố gắng làm tan ảo tưởng cho mình – quẳng đi cái bùa mê của những biểu hiện bên ngoài; thế nhưng chắc hẳn chúng ta sẽ thất bại. Sự đánh lừa, nếu quả là thế, thuộc về trật tự của những thứ mà Kant gọi là “hiện thực thường nghiệm” và “lí tưởng siêu việt”, cố thử đặt mình ra ngoài những phạm trù cai quản trải nghiệm thường nghiệm (“hiện thực”) của chúng ta là điều mà Kant xem như một kế hoạch không thể hiểu nổi của hành động. Luận đề này chắc hẳn là đúng và có

thể được phát biểu không cần tới những thứ đồ lề [lỉnh kỉnh] nơi hệ thống của Kant. (TG)↩

88. Nỗ lực tuyệt vọng này còn lại cùng lúc ở bên trong và bên ngoài giấc mơ đang bao trùm: muốn nói ra những điều không thể nói, [giấc mơ] không thể cưỡng lại được đối với những nhà siêu hình Đức thuộc một kiểu nhất định: ví dụ như Schopenhauer và Vaihinger. (TG)↩

89. *"]e ne propose rien, je ne suppose rien, je riimpose rien…fexpose"* – tiếng Pháp trong nguyên bản. (ND)↩

90. *Tout comprendre, c'ét tout pardonner* – tiếng Pháp trong nguyên bản. (ND)↩

91. M. Forster, *Howards End* (London, 1910), chapter 22, pp. 183–4. (TG)↩

92. William Godwin (1756–1836): triết gia Anh. (ND)↩

93. Maurice Barrès (1862–1923): nhà văn Pháp theo chủ nghĩa dân tộc. (ND)↩

94. Hippolyte Adolphe Taine (1828–1893); nhà tư tưởng Pháp. (ND)↩

95. Edmund Burke (1729–1797): nhà tư tưởng Pháp giữ lập trường bảo thủ chống lại phái Jacobin. (ND)↩

96. A.J. Ayer (1910–1989): nhà giáo dục và triết gia Anh, người theo học thuyết thực chứng luận logic. (ND)↩

97. Xem, ví dụ như những trước tác thật ấn tượng và nhiều ảnh hưởng của E.H. Carr về lịch sử thời hiện tại. (TG)↩

98. Herbert Butterfield (1900–1979): giáo sư sử học Đại học Cambridge Anh. (ND)↩

99. Tất nhiên tôi không có hàm ý nói rằng những nhà thuyết giảng đạo đức vĩ đại của phương Tây, ví dụ như những triết gia của Giáo hội thời Trung cổ (đặc biệt là Thomas Aquinas) hay các triết gia của phong trào Khai sáng phủ nhận trách nhiệm đạo đức; tôi cũng không có ý nói rằng Tolstoy không đau đớn khổ sở vì những vấn đề nổi lên từ đó. Luận đề của tôi là tất định luận của những nhà tư tưởng đó phạm phải một tình thế lưỡng nan mà một số họ không đối mặt với nó, nhưng không một ai tránh khỏi nó. (TG)↩

100. Herbert Butterfield giữ quan điểm này, trừ phi tôi hiểu sai nghiêm trọng các trước tác của ông. (TG)↩

101. Nghịch lí xuất hiện ra từ hoài nghi luận tổng quát về tính khách quan lịch sử, có lẽ có thể đặt ra theo một kiểu khác. Một trong những lí do để than phiền về thái độ răn dạy đạo đức của nhà sử học này hay kia, ấy là thang bậc giá trị của ông ta bị cho là đã bóp méo những phán xét của ông ta, khiến cho ông ta xuyên tạc sự thật. Thế nhưng nếu chúng ta xuất phát từ giả định rằng các nhà sử học, giống như mọi người, hoàn toàn bị quy định phải suy nghĩ như họ đang suy nghĩ bởi những yếu tố vật chất (hay phi vật chất) đặc thù, dù là không thể tính toán hay không thể sờ thấy được thế nào đi nữa, rồi thì cái được gọi là sự thiên lệch của họ, giống như mọi thứ tư duy của họ, đều

là hậu quả không thể tránh khỏi của "tình thế khó xử" của họ, và các phản đối của chúng ta đối với nó cũng y như vậy thôi - những lí tưởng của riêng chúng ta về thái độ vô tư, những chuẩn mực của riêng chúng ta về sự thật khách quan mà chúng ta chê trách dưới dạng thức của chúng, chẳng hạn như chê trách các nhà sử học dân tộc chủ nghĩa hay các nhà sử học Marxist cứng nhắc, hay các hình thức khác của sự thù địch hay *thành kiến phe đảng* (party pris). Bởi vì chủ quan hay khách quan thì cũng đều như nhau cả; nếu chúng ta nhìn sự vật từ điểm lợi thế của một người Cộng sản hay một người theo chủ nghĩa Sô- vanh, thì thái độ "khách quan" của chúng ta là sự công kích ngang bằng chống lại những chuẩn mực của họ, mà những chuẩn mực ấy trong con mắt của họ cũng không kém phần hiển nhiên, tuyệt đối, đúng đắn v.v. Theo quan điểm tương đối luận ấy thì chính ý niệm về một chuẩn mực tuyệt đối tiền giả định như là nó bác bỏ được tất cả các điểm lợi thế đặc thù như chúng vốn là thế, [ý niệm ấy] phải là phi lí. Mọi than phiền về tính thiên lệch và thiên vị, về tuyên truyền đạo đức (hay chính trị) theo quan điểm này đều là lạc đề. Bất cứ thứ gì không phù hợp với quan điểm của chúng ta, chúng ta đều gọi là lừa bịp, thế nhưng nếu khuyết điểm này bị gọi là chủ quan, thì chê trách nó cũng phải là chủ quan; ắt phải suy ra rằng không có quan điểm nào tốt hơn quan điểm nào, ngoại trừ nó xuất phát từ một tri thức rộng lớn hơn (giả định rằng có một chuẩn mực thỏa thuận chung để đo độ rộng ấy). Chúng ta là

những gì chúng ta là, vào khi nào, ở chỗ nào chúng ta đang là; và khi chúng ta là các nhà sử học, chúng ta lọc lựa và nhấn mạnh, diễn giải và đánh giá, tái tạo và trình bày các sự kiện như chúng ta làm, mỗi người theo cách riêng - và theo quan điểm này tất cả những gì chúng ta đang làm khi chúng ta bác bỏ nhà sử học này hay kia như là kẻ tuyên truyền có ý thức hay vô thức, [tất cả những thứ đó] chỉ đơn thuần chỉ ra khoảng cách về đạo đức, hay trí tuệ, hay lịch sử của riêng chúng ta so với ông ta; không có gí hơn: chúng ta chỉ đơn thuần nhấn mạnh lập trường cá nhân của chúng ta. Và điều này có vẻ như là một mâu thuẫn nội tại chết người đối với những ai tin vào tính quy định lịch sử của các nhà sử học mà vẫn phản đối chống lại việc giảng đạo đức của họ, dù là làm với thái độ khinh miệt như E.H. Carr hay với thái độ buồn bã như Herbert Butterfield. (TG)↩

102. James Edwin Creighton (1861–1924): triết gia duy tâm Mĩ; Elie Halévy (1870–1937): nhà sử học Pháp. (ND)↩

103. Như đối lập lại việc sử dụng có lợi những bộ môn khác, ví dụ như xã hội học hay kinh tế học hay tâm lí học. (TG)↩

104. Nói rằng lịch sử theo nghĩa đó khác biệt với mô tả vật lí là một chân lí được Vico phát hiện trước đây rất lâu, và được trình bày thật giàu tưởng tượng và thật sinh động bởi Herder và những người đi theo ông; và mặc dù nó dẫn một số triết gia lịch sử thế kỉ 19 đến những biểu hiện thổi

phồng và ngông cuồng, nó vẫn là một đóng góp vĩ đại nhất của phong trào lãng mạn cho tri thức của chúng ta. Những gì sau đó được chỉ ra, dù thường theo một kiểu cách lầm lạc và lẫn lộn, là chứng tỏ rằng việc quy giản lịch sử thành một môn khoa học tự nhiên tức là cố tình xem nhẹ những gì chúng ta biết là thực, dập đi phần lớn tri thức mang tính nội quan quen thuộc nhất trước bàn thờ của sự tương đồng trá ngụy với những môn khoa học và với những phương pháp rèn luyện toán học và khoa học của chúng. Sự cổ vũ ấy cho những người nghiên cứu nhân tính để họ thực hành những nếp sống khắc khổ và phạm vào những hành động cố ý tự xé nát mình, cho rằng, giống như Origen, họ ắt có thể tránh được mọi cám dỗ tội lỗi (liên quan đến bất cứ sa ngã nào từ những biên bản "trung lập" của các dữ liệu quan sát), [sự cổ vũ ấy] làm cho việc viết sử trở nên cằn cỗi (có thể bổ sung thêm cả môn xã hội học nữa). (TG)↩

105. David Hilbert (1862–1943): nhà toán học Đức. (ND)↩

106. Tính "bền vững" như thế này là vấn đề mức độ. Tất cả các phạm trù của chúng ta theo lí thuyết là đối tượng chịu thay đổi. Những phạm trù vật lí học – ví dụ như không gian 3 chiều và sự mở rộng vô hạn cách hiểu không gian thông thường, tính bất thuận nghịch của các quá trình thời gian, tính vô số và có thể đếm được của các đối tượng vật chất – có lẽ là những phạm trù cố định nhất. Nhưng ngay cả một dịch chuyển trong những đặc trưng

tổng quát nhất ấy về nguyên tắc vẫn là có thể quan niệm được. Sau những phạm trù này là những trật tự và mối quan hệ của các phẩm tính cảm giác được – màu sắc, hình dạng, mùi vị v.v....; lúc đó thì những đồng nhất tính mà các khoa học dựa trên chúng – những đồng nhất tính ấy có thể rất dễ dàng bị tưởng tượng là mất đi trong những truyện thần tiên hay các truyện mơ mộng khoa học. Những phạm trù về giá trị còn uyển chuyển hơn nữa so với những phạm trù này; và trong phạm vi của chúng những sở thích còn dao động nhiều hơn cả các quy tắc lễ nghi, và những thứ này lại dao động nhiều hơn các chuẩn mực đạo đức. Trong phạm vi của mỗi phạm trù, một số khái niệm có vẻ như có khả năng bị thay đổi nhiều hơn những khái niệm khác. Khi những khác biệt về mức độ như thế trở nên ghi nhận được tới mức tạo ra thứ mà chúng ta gọi là những thay đổi chủng loại, chúng ta có xu hướng nói về những phân biệt rộng hơn và bền vững hơn như là "khách quan", còn những phân biệt hẹp hơn và kém bền vững như là thứ đối lập. Dù vậy, không có sự gián đoạn sắc nét, không có đường ranh giới. Những khái niệm hình thành những chuỗi liên tục từ những chuẩn mực "lâu bền" cho đến những phản ứng tức thời thoáng qua, từ những chân lí và quy tắc "khách quan" cho đền những thái độ "chủ quan", và chúng đan cắt lẫn nhau trong nhiều chiều kích, đôi khi từ những góc độ bất ngờ mà việc cảm nhận được, phân biệt và miêu tả chúng là chỉ dấu của thiên tài. (TG)↩

107. Trừ phi chúng ta quả thực bắt tay vào con đường ngông cuồng của việc phát biểu và thử nghiệm tính khả tín của những phương pháp như thế bằng phương pháp của phương pháp (đôi khi được gọi là nghiên cứu phương pháp học), rồi nghiên cứu những phương pháp ấy bằng phương pháp của phương pháp của phương pháp; nhưng chúng ta sẽ buộc phải dừng lại ở đâu đó trước khi đếm nhầm không biết mình đang làm chuyện gì: đành chấp nhận bừa (will-nilly) chặng đường ấy như là tuyệt đối, ngôi nhà của "những chuẩn mực không đổi". (TG)↩

108. Tiêu chí xác định sự kiện là gì hay bằng chứng thường nghiệm bao gồm những gì, đôi khi gây tranh cãi nặng nề trong phạm vi một nền văn hóa hay một nghề nghiệp nhất định. (TG)↩

109. Chắc tôi không cần phải nói thêm rằng trách nhiệm (nếu tôi mạo muội dùng thuật ngữ này) về chuyên này không thể đặt ở trước cửa của các nhà tư tưởng vĩ đại đạt nền tảng cho môn xã hội học hiện đại – Marx, Durkheim, Weber – cũng không phải những người đi theo họ đầy lí tính và cẩn trọng cùng những người phê phán, mà họ đã gây cảm hứng cho công trình của những người đó. (TG)↩

110. Và một bộ sưu tập những thấu hiểu bị cô lập và *những nhận xét* (apercus), đại loại như những câu đáng ngờ "Mọi quyền lực đều hoặc là tham nhũng hoặc là say nghiện", hay "Con người là động vật chính trị", hay "Con người là những gì anh ta ăn vào". (TG)↩

111. Tôi không có ý nói rằng những "khoa học" khác – ví dụ như "khoa học chính trị" hay "nhân học xã hội" – đã làm tốt hơn nhiều trong việc thiết lập các định luật; nhưng những yêu sách của các "khoa học" ấy ít hơn. (TG)↩

112. Cũng như những phương pháp mới nhằm thử nghiệm giá trị của những kết luận cũ. (TG)↩

113. Johannes Kepler (1571–1630): nhà toán học, thiên văn học và chiêm tính học người Đức, được biết đến nhiều nhất vì các định luật chuyển động của các thiên thể mang tên ông. (ND)↩

114. "Lịch sử đã túm lấy cuống họng chúng ta", Mussolini được cho là đã thốt lên như thế khi biết tin quân Đồng minh đổ bộ lên Sicily. Người thì còn có thể chiến đấu chong lại được; thế nhưng một khi "Lịch sử" cầm vũ khí chống lại ai, thì kháng cự là vô ích. (TG)↩

115. Người ta nói Justice Louis Brandeis đã nhận xét rằng "Không thể kháng cự thường chỉ có nghĩa là đã không bị kháng cự". (TG)↩

116. Tiểu luận này dựa trên bài giảng nhậm chức [Giáo sư Chichele] được trình bày năm 1958. Berlin kế nhiệm G.D.H. Cole chiếc ghế này vào năm 1957 (chú thích của biên tập Nxb Oxford – BT).↩

117. Loc. Cit. (p. 83 above, note I). (TG)↩

118. Bộ (foot) là đom vị đo lường Anh = 30,48 cm. (ND)↩

119. Tất nhiên tôi không hàm ý điều đảo ngược lại là chân lí. (TG)↩

120. Helvétius nêu điểm này rất sáng tỏ: *"Con người tự do là con người không bị xiềng xích, không bị giam giữ, cũng không bị khủng bố giống như một kẻ nô lệ sợ hãi việc trừng phạt."* Không bay được như đại bàng hay không bơi được như cá voi thì không phải là bị mất tự do. *De l'esprit,* first discourse, Chapter 4. (TG)↩

121. Dĩ nhiên ý niệm Mac-xit về các quy luật xã hội là phiên bản được biết nhiều nhất của lí thuyết ấy, nhưng nó là yếu tố phổ biến trong một số học thuyết Kitô giáo và công lợi cũng như tất cả các học thuyết xã hội. (TG)↩

122. *Émile,* book 2: vol. 4, p. 320, in *Oeuvres complètes,* ed. Bernard Gagnebin and others (Paris, 1959-95). (TG)↩

123. Hobbes nói *"Một người tự đo là người... không bị cản trở làm điều mà anh ta có ý muốn làm." Leviathan,* Chapter 21: p. 146 in Richard Tuck's edition (Cambridge, 1991). Luật pháp luôn là gông cùm ngay cả khi nó bảo hộ anh khỏi bị xiềng xích, là chuyện nặng nề hơn gông cùm của pháp luật, ví dụ như luật pháp hay tục lệ nào đó mang tính đàn áp hơn, hay của nền chuyên chế tùy tiện hay sự hỗn loạn. Bentham nói nhiều về điều này. (TG)↩

124. R.H. Tawney, *Equality* (1931), 3rd ed. (London, 1938), Chapter 5, section 2, "Equality and Liberty", p. 208 (không phải ở trong các lần xuất bản trước). (TG)

Dịch thoát từ nguyên văn: "Tự do cho con cá chó *(pike)* là cái chết cho con cá tuế *(minnow)".* (ND)↩

125. Constant, *Principles de politique.* Chapter 1: p. 318 in op. (p. 3 above, note 1). (TG)↩

126. J.S. Mill, *On Liberty,* Chapter 1: vol. 18, p. 226, in op. cit. (p. 81 above, note 1). (TG)

Tương ứng với bản *Bàn về tự do,* Nguyễn Văn Trọng dịch, Chương 1, tr. 43, NXB Tri thức, 2005 (in lần thứ ba 2009). (ND)↩

127. F. Lassalle (1825–1864), người phát ngôn hàng đầu về chủ nghĩa xã hội Đức, một đồ đệ của Karl Marx (từ năm 1848) và một trong những nhà sáng lập phong trào lao động Đức. (ND)↩

128. ibid., p. 224., *Bàn về tự do,* Chương 1, tr. 41. (ND)↩

129. ibid., Chapter 3, p. 268. *Bàn về tự do,* Chương 3, tr. 153. (ND)↩

130. Ibid., pp. 265–6. Hai câu cuối lấy từ luận văn của John Sterling về Simonides: vol I, p. 190, trong tác phẩm *Essay and Tales,* ed. Julius Charles Hare (London, 1848). *Bàn về tự do,* tr. 144–5. (ND)↩

131. Ibid., Chapter 4, p. 277. *Bàn về tự do,* tr. 175. (ND)↩

132. Erasmus Desiderius (1469–1536): sinh tại Hà Lan, là nhà nhân văn chủ nghĩa, học giả vĩ đại nhất của phong

trào Phục hưng phương Bắc, người biên tập đầu tiên của bộ Tân ước. (ND)↩

133. Occam William (1285-1347/49): triết gia, nhà thần học và nhà văn chính luận. (ND)↩

134. James Stephen (1829-1894): nhà sử học người Anh, tác giả nhiều kiến nghị cải cách luật pháp. Tác phẩm *Tự do, Bình đẳng, Bác ái* (1873) chứa đựng triết lí chính trị phản dân chủ chống lại tác phẩm *Bàn về tự do* (1859) của Mill. (ND)↩

135. Đây chỉ là một minh chứng nữa cho khuynh hướng tự nhiên của tất cả các nhà tư tưởng, ngoại trừ một số rất ít, tin rằng mọi sự vật giữ được tính thiện hảo thì phải liên kết mật thiết với nhau, hay ít nhất cũng tương thích với nhau. Lịch sử tư tưởng, cũng giống như lịch sử các quốc gia, đầy những ví dụ về các yếu tố bất nhất, hay ít nhất cũng hoàn toàn khác biệt nhau, liên kết lại một cách nhân tạo trong một hệ thống chuyên chế, hay được duy trì cùng nhau bởi mối hiểm nguy trước kẻ thù chung nào đó. Trong một tiến trình thích đáng mối hiểm nguy qua đi và xung đột giữa các liên minh xuất hiện, những xung đột này thường gây hỗn loạn cho hệ thống, đôi khi đem lại lợi ích lớn cho loài người. (TG)↩

136. Xem cuộc thảo luận có giá trị về vấn đề này trong tác phẩm của Michel Villey, *Lecons d'histoire d'e la philosophie du droit* (Paris, 1957), Chapter 14, cuộc thảo

luận này truy nguyên phôi thai của ý kiến về các quyền chủ quan tới Occam (xem p. 272). (TG)↩

137. Niềm tin Kitô giáo (và Do Thái giáo hay Hồi giáo) vào quyền uy tuyệt đối của phép mầu hay luật tự nhiên, hoặc sự bình đẳng của mọi người trước Thượng Đế, rất khác biệt với niềm tin vào tự do được sống theo ý mình. (TG)↩

138. Quả thực còn nghi vấn là tại nước Phổ thời Frederick Đại đế hay tại Áo thời Joseph II những người giàu tưởng tượng, nhiều độc đáo và các thiên tài sáng tạo cũng như các nhóm thiểu số đủ loại, có ít bị truy bức và cảm thấy bị áp lực của các định chế hay tập quán ít nặng nề hơn so với nhiều nền dân chủ trước đó và sau này hay không. (TG)↩

139. "Tự do phủ định" là thứ gì đó rất khó đánh giá được tầm mức của nó trong một trường hợp nhất định. Nó có thể nhìn thấy ngay được đơn giản là phụ thuộc vào sức mạnh để lựa chọn giữa hai song đề dù là gì đi nữa. Tuy nhiên, không phải mọi chọn lựa đều tự do ngang bằng nhau, hay được tự do một chút ít nào. Nếu trong một nhà nước toàn trị tôi phản bội lại một người bạn dưới mối đe dọa bị tra tấn, thậm chí có thể nếu tôi hành động do sợ bị mất việc làm, tôi vẫn có thể nói một cách hữu lí rằng tôi không hành động một cách tự do. Mặc dù vậy, tất nhiên tôi đã lựa chọn, và trên lí thuyết dù sao tôi cũng đã có thể chọn thà bị giết hay bị tra tấn hay bị bỏ tù. Cho nên đơn thuần có tồn tại song đề, không đủ khiến cho hành động

của tôi là tự do (dù nó có thể tự nguyện) theo nghĩa thông thường của từ ngữ. Mức độ tự do phụ thuộc vào (a) có bao nhiêu khả năng được mở ngỏ cho tôi (dù cho phương pháp đo đếm các khả năng ấy không bao giờ vượt quá tính chất ấn tượng; các khả năng hành động không phải là các thực thể rời rạc giống như những quả táo có thể đếm hết được); (b) mỗi khả năng ấy dễ dàng hay khó khăn ra sao trong việc thực hiện; (c) với tính cách và các hoàn cảnh nhất định của tôi những khả năng ấy quan trọng thế nào trong dự phóng cuộc sống của tôi khi so sánh chúng với nhau; (d) những khả năng ấy bị đóng lại hay mở ra đến đâu bằng những hành vi có chủ tâm của con người; (e) giá trị nào, không phải đơn thuần như một tác nhân, mà là cảm nhận chung của xã hội nơi anh ta sống, áp đặt lên những khả năng khác nhau. Tất cả những cung bậc ấy phải được "hội nhập" lại, và một kết luận, không khi nào nhất thiết là chính xác hay không thể tranh cãi, được phác thảo ra trong quá trình ấy. Rất có thể là có nhiều thể loại không thể so theo cùng tiêu chuẩn, cũng như có nhiều mức độ của tự do và chúng không thể phác thảo ra trên một thang bậc đơn nhất của một cung bậc. Hơn thế nữa, trong trường hợp các xã hội thì chúng ta phải đối diện với những câu hỏi (vô lí về mặt logic) như "Liệu sự sắp xếp X có làm tăng tự do của ông A nhiều hơn so với việc bổ sung thêm tự do của các ông B, C và D giữa họ với nhau hay không?". Những khó khăn như thế cũng xuất hiện trong việc áp dụng tiêu chí công lợi. Tuy nhiên, nếu chúng

ta không đòi hỏi đo lường thật chính xác, chúng ta có thể đưa ra những lí lẽ có giá trị, khi nói rằng thần dân trung bình của Nhà vua Thụy Điển, về toàn cục ngày nay [1958] được tự do hơn là một công dân trung bình của Tây Ban Nha hay Albania. Toàn bộ các kiểu mẫu đời sống phải được so sánh trực tiếp như những toàn thể, mặc dù phương pháp chúng ta dùng để so sánh cũng như chân lí của các kết luận thật khó mà chứng minh được, hoặc là không thể chứng minh được. Thế nhưng sự mơ hồ của các khái niệm cũng như quá nhiều các tiêu chí liên quan, được quy cho vấn đề của bản thân đối tượng, chứ không phải cho các phương pháp đo lường bất toàn của chúng ta, hay cho việc thiếu khả năng tư duy chính xác. (TG)↩

140. *"Lí tưởng của tự do đích thực là quyền lực tối đa cho tất cả các thành viên của xã hội nhân tính để tạo ra bản thân họ thành thứ tốt đẹp nhất",* T.H. Green đã nói thế năm 1881: op. cit. (p. 41 above, note I), p. 200. Ngoài chuyện lẫn lộn tự do với bình đẳng, điều này còn đòi hỏi rằng nếu một người chọn thú vui tức thời nào đó – mà nó (theo quan điểm của ai kia chứ?) khiến cho anh ta không thể tạo ra bản thân mình (cái ngã nào?) thành thứ tốt đẹp nhất – thì cái mà anh ta vận dụng không phải là tự do "đích thực": nếu thú vui ấy bị tước đoạt thì anh ta cũng chẳng mất mát gì đáng kể. Green là người thuyết giảng tự do đích thực: thế nhưng một bạo quân có thể luôn lợi

dụng cái công thức ấy để biện minh cho những hành vi đàn áp tồi tệ nhất của ông ta. (TG)↩

141. St. Ambrose đã nói: "Một người minh triết dẫu có bị làm nô lệ thì vẫn ở trong tự do, từ đây suy ra rằng ông ta ở trong sự nô lệ, dù đây là quy tắc thật điên rồ." Điều này cũng hoàn toàn có thể được phát ngôn bởi Epictetus hay Kant. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* vol. 82, part I, ed. Otto Faller (Vienna, 1968), letter 7,24 (p. 55). (TG)↩

142. *Social Contract,* book I, Chapter 8: vol. 3, p. 365 in *Oeuvres completes* (op. cit. (p. 170 above, note 2)). (TG)↩

143. Op. cit. (p. *7* above, note 2), vol. 8, p. 290, line 27, and p. 291, line 3. (TG)↩

144. *"Sự ép buộc của [giai cấp] vô sản trong mọi hình thức của nó, từ việc trừng phạt cho đến cưỡng bức lao động, là phương pháp đúc nên tính nhân văn cộng sản từ chất liệu con người của thời kì chủ nghĩa tư bản, dù nghe có vẻ thật ngược đời."* Những dòng chữ ấy của nhà lãnh đạo Bolshevik Nikolay Bukharin, đặc biệt là từ ngữ "chất liệu con người" (human material) truyền tải đầy sinh động thái độ ấy. Nikolay Bukharin, *Ekonomika perekhodnogo pertoda* [Kinh tế trong thời kì quá độl (Moscow, 1920), Chapter 10, p. 146. (TG)↩

145. Tâm lí học của Kant, và tâm lí học của những người Khắc kỉ và tín đồ Kitô giáo cũng vậy, giả định rằng có một

yếu tố nào đó trong con người – "cái thành lũy bên trong của tâm hồn" – có thể được làm cho an toàn chống lại việc huấn luyện. Sự phát triển của các kĩ thuật thôi miên, "tẩy não", gợi ý dưới ngưỡng ý thức và những thứ tương tự đã khiến cho giả thiết tiên nghiệm này, ít nhất cũng trong tính chất giả thuyết kinh nghiệm, trở nên kém khả tín. (TG)↩

146. Op. cit. (p. 170 above, note 2), p. 309. (TG)↩

147. Có lẽ cũng không phải là suy diễn quá khi giả thiết rằng phái tĩnh tịch của các nhà thông thái phương Đông là sự phản ứng lại chế độ chuyên chế của các nền chuyên chế vĩ đại và nở rộ vào những thời kì khi mà các cá nhân có chiều hướng bị làm nhục, hay dù thế nào nữa cũng bị coi thường hay bị kiềm chế một cách tàn nhẫn bởi những kẻ nắm được các công cụ ép buộc thân thể. (TG)↩

148. Đáng nhận xét rằng những người đòi hỏi – và đấu tranh cho – tự do của cá nhân hay của quốc gia tại nước Pháp trong suốt thời kì của phong trào tĩnh tịch Đức đã không rơi vào thái độ đó. Điều này có thể không chính xác chăng, bởi vì mặc dù chế độ chuyên chế của nền quân chủ Pháp và sự ngạo mạn cùng hành vi độc đoán của những nhóm đặc quyền ở trong nhà nước Pháp, nước Pháp vẫn là quốc gia đáng tự hào và hùng mạnh, là nơi mà hiện thực quyền lực chính trị đã không vượt quá sự hiểu biết của những người tài năng, cho nên sự rút lui khỏi trận chiến đi vào thiên đàng thanh bình nào đó ở bên trên nó

không phải là con đường thoát duy nhất, trong khi thiên đàng ấy có thể được nghiên cứu một cách điềm tĩnh bởi triết gia tự thấy mình đầy đủ? Nước Anh cũng như vậy trong thế kỉ 19 và duy trì được cả sau đó, nước Mĩ ngày nay cũng thế. (TG)↩

149. Hay là như một số nhà lí luận đương đại xác nhận, bởi tôi đã, hay đã có thể, tạo ra chúng cho bản thân tôi, vì các quy tắc là do con người tạo ra. (TG)↩

150. Hãy dũng cảm sử dụng lí trí (Lời của Kant trong bài viết *Khai minh là gì (1784)).* (ND)↩

151. *Tractatus Theologico-Politicus,* Chapter 16: p. 137 in Benedict de Spinoza, *The Political Works,* ed. A.G. Wemham (Oxford, 1958). (TG)↩

152. *Two Treatises of Government,* second treatise, 57. (TG)↩

153. Ibid., 6,163. (TG)↩

154. *De l' esprit des lots,* book 11, Chapter 3: p. 205 in *Oeuvres completes de Montesquieu,* ed. A. Masson (Paris, 1950-5), vol. 1A.↩

155. *Appeal from the Old to the New Whigs* (1791): pp. 93-4 in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (World's Classics edition), vol. 5 (London, 1907). (TG)↩

156. Về chuyện này tôi thấy Bentham đã nói lời tối hậu: "Tự do làm điều ác, phải chăng không phải là tự do? Nếu đó không phải là tự do thì là cái gì?... Liệu ta có bảo rằng

phải lấy đi tự do khỏi những người điên khùng, và những kẻ yếu ớt, bởi vì họ sẽ lạm dụng nó?" *The Works of Jeremy Bentham,* ed. John Bowring (Edinburgh, 1843) vol. 1, p. 301. Hãy so sánh điều này với quan điểm của những người Jacobin cùng thời kì ấy, được thảo luận trong tác phẩm "Political Ideas in the Jacobin Clubs", *Political Science Quarterly* 43 (1928), 249–64, esp. 257: "Không ai được tự do làm điều ác. Ngăn chặn anh ta là giải phóng anh ta." Quan điểm này được những người duy tâm Anh (British Idealists) bắt chước bằng những ngôn từ hầu như y hệt vào cuối thế kỉ kế tiếp. (TG)↩

157. *Social Contract,* book 1, Chapter 6: vol. 3, p. 361, in *Oeuvres completes* (op. cit., p. 170 above, note 2). (TG)↩

158. Op. cit. (p. 7 above, note 2), vol. 6, p. 316, line 2. (TG)↩

159. Op. cit. (p. 194 above note 3), ibid.: "mọi luật pháp đều là trái với tự do". (TG)↩

160. *Johann Gottlieb Fichte's sammtliche Werke,* ed. I.H. Fichte (Berlin, 1845–6), vol. 7, p. 576. (TG)↩

161. Ibid., p. 574. (TG)↩

162. Ibid., p. 578. (TG)↩

163. Ibid., p. 576. (TG)↩

164. Ibid., pp. 578,580. (TG)↩

165. "Cưỡng ép người ta chấp nhận hình thức đúng đắn của sự cai trị, áp đặt Cái đúng lên họ bằng sức mạnh không

những là [việc] đúng đắn, mà còn là nghĩa vụ thiêng liêng của bất kì ai vừa có cả sự sáng suốt lẫn quyền lực để làm điều đó." ibid., vol. 4, p. 436. (TG)↩

166. Carlyle Thomas (1795–1881): sử gia Anh, tác giả nhiều tiểu luận về lịch sử. (ND)↩

167. Loc. Cit. (p. 81 above, note 1). (TG)↩

168. Nhóm nhân vật nổi tiếng ở Pháp thế kỉ 18 liên kết với nhau bởi niềm tin vào ưu thế tối cao của lí trí; những nhân vật tiêu biểu trong họ là Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau, Turgot, Condorcet v.v. (ND)↩

169. Kant đã đến rất gần với khẳng định lí tưởng "phủ định" của tự do, khi (ở một trong những luận văn chính trị của ông) ông đã tuyên bố rằng "Vấn đề lớn lao nhất của loài người mà việc giải quyết nó bị ép buộc bởi tự nhiên, ấy là thiết lập một xã hội dân sự điều hành đúng đắn phổ quát phù hợp với luật pháp. Điều này chỉ có ở trong một xã hội sở hữu quyền tự do rộng lớn nhất… – và cũng có sự xác định và đảm bảo chính xác nhất các giới hạn của tự do [của mỗi cá nhân] sao cho nó có thể cùng tồn tại với tự do của những người khác – khiến cho mục tiêu cao cả nhất của tự nhiên, là sự phát triển mọi khả năng của nó, có thể đạt được cho trường hợp loài người." Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht" (1784), in op. cit. (p. 7 above, note 2), vol. 8, p. 22, line 6. Tách khỏi những ẩn ý thần luận, diễn đạt này thoạt tiên có vẻ như không khác nhiều với chủ nghĩa tự do chính

thống. Tuy nhiên, điểm cốt yếu là bằng cách nào xác định tiêu chí cho việc "xác định và đảm bảo chính xác các giới hạn của tự do cá nhân. Đa số những người thuyết giảng tự do hiện đại, trong sự nhất quán cao cao nhất họ, mong muốn một tình thế, ở đó có thật nhiều như có thể các cá nhân có khả năng thực hiện được các mục đích của họ, thật nhiều như có thể, mà không có sự đánh giá giá trị của những mục đích ấy như tự thân chúng, trong chừng mực đảm bảo không làm thất bại các mục tiêu của những người khác. Những người thuyết giảng tự do này mong muốn đường ranh giới giữa các cá nhân hay giữa các nhóm người, được vạch ra thuần túy theo quan điểm ngăn chặn xung đột giữa các mục tiêu nhân bản, tất cả những mục tiêu ấy phải được xem như những mục đích tự thân thiết yếu như nhau, bất khả phê phán. Kant và những người theo chủ nghĩa duy lí cùng loại với ông, không xem tất cả Tác mục đích là có giá trị như nhau. Đối với họ những giới hạn của tự do được xác đinh bằng cách áp dụng những luật lệ của "lí trí", là thứ đòi hỏi còn nhiều hơn cả cái chung đơn thuần của các luật lệ như tự thân chúng, và là một khả năng tạo nên hay khám phá ra một mục tiêu đồng nhất ở trong và cho tất cả mọi người. Nhân danh lí trí thì bất cứ thứ gì không có lí tính cũng có thể bị lên án, cho nên các mục tiêu cá nhân đa dạng mà trí tưởng tượng hay phong cách riêng khiến người ta theo đuổi – ví dụ như các kiểu Mĩ học hay các thứ không có lí tính khác của sự tự thỏa mãn – có thể, ít nhất cũng về lí

thuyết, bị vùi dập không thương tiếc do những đòi hỏi của lí trí. Quyền uy của lí trí và các nghĩa vụ đặt ra cho người ta được đồng nhất với tự do cá nhân dựa trên giả định rằng chỉ có nhưng mục đích duy lí là những đối tượng "đích thực" cho bản chất "thực *sự*" của con người "tự do". (TG)↩

170. Vở nhạc kịch nổi tiếng do nhạc sĩ Mozart (1756–1791) sáng tác, mang ý nghĩa đúc kết tinh thần Khai minh trong các biểu tượng như các Ngôi đền Minh triết, Ngôi đền Lí trí, Ngồi đền Tự nhiên, Ngôi đền Thái dương… (ND)↩

171. Thomas Rainborow, nói tại Putney năm 1647: p. 301 in *The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke,* ed. C.H. Firth, vol. 1 ([London], 1891). (TG)↩

172. Đây là một sự tương đồng rõ ràng với học thuyết của Kant về tự do của con người; nhưng đây là một phiên bản được xã hội hóa và mang tính kinh nghiệm của nó, do vậy mà hầu như đối lập với nó. Con người tự do của Kant không cần tới sự thừa nhận của công chúng đối với tự do nội tâm của anh ta. Nếu anh ta bị đối xử như phương tiện cho một mục tiêu ngoại tại nào đó, tức là một hành vi sai trái từ phía những kẻ lợi dụng anh ta, tuy nhiên cương vị "tự thân" *(noumenal)* của bản thân anh ta không bị đụng chạm tới và anh ta vẫn tự do thật đầy đủ và là một con người đầy đủ, bất kể anh ta có thể bị đối xử thế nào. Cái nhu cầu nói tới ở đây là được giới hạn hoàn toàn với mối quan hệ mà tôi có với những người khác; tôi chẳng là gì

cả nếu tôi không được thừa nhận. Tôi không thể coi thường thái độ của những người khác với sự khinh thị kiểu Byron, trong khi ý thức đầy đủ về giá trị và thiên hướng nội tại của chính tôi hay trốn tránh vào cuộc song nội tâm của tôi, bởi tôi ở trong con mắt của tôi như là những người khác nhìn vào tôi thế nào. Tôi đồng nhất bản thân mình với quan điểm của môi trường quanh tôi: tôi cảm nhận bản thân mình là nhân vật nào đó hay không là gì cả trong dạng thức địa vị và chức năng của tôi trong cái toàn thể mang tính xã hội; đây là điều kiện ngoại trị ("heteronomous") nhiều nhất như có thể hình dung được. (TG)↩

173. Loc. Cit. (p. 183 above, note 2). (TG)↩

174. Theo Sterling, loc. Cit. (p. 174 above, note 4), at p. 266. (TG)↩

175. Luận cứ này phải được phân định khác biệt với cách tiếp cận của một vài đệ tử của Burke hay Hegel, là những người nói rằng một khi xã hội hay lịch sử đã tạo ra tôi thế nào thì không thể thoát khỏi nó được, và mưu toan điều này là phi lí tính. Chắc chắn là tôi không thể chui ra khỏi bộ da của mình hay thở bên ngoài thành tố đích thực của mình, nhưng chỉ thuần túy là trùng ngôn *(tautology)* khi nói rằng tôi là cái tôi là, và tôi không thể mong muốn được giải phóng bản thân mình thoát khỏi những đặc trưng mang tính bản chất của tôi, mà một số đặc trưng ấy mang tính xã hội. Thế nhưng từ đó không suy ra rằng tất

cả các thuộc tính của tôi là mang tính nội tại và không thể chuyển nhượng, và rằng tôi không thể tìm cách thay đổi cương vị của mình bên trong "mạng lưới xã hội", hay "mạng lưới vũ trụ", là những thứ xác định bản chất của tôi; giả sử là thế thì chẳng có ý nghĩa nào có thể gắn cho các từ ngữ như "lựa chọn" hay "quyết định hay hoạt động. Nếu những từ ngữ ấy là có ý nghĩa nào đó thì mưu toan bảo hộ bản thân tôi chống lại quyền uy, hay thậm chí thoát khỏi "địa vị và các nghĩa vụ của nó" của tôi, không thể bị loại trừ như phi lí tính hay mang tính tự sát một cách tự động. (TG)↩

176. Từ ngữ tiếng Đức thịnh hành trong thời quốc xã. (ND)↩

177. Op. cit. (p. 174 above, note 1), p. 219. *Bàn về tự do,* tr. 24–5. (ND)↩

178. Ibid., pp. 219–20. *Bàn về tự do,* tr. 25–6. (ND)↩

179. Op. cit. (p. 3 above, note 1), p. 312. (TG)↩

180. Ibid., p. 316. (TG)↩

181. Loc. Cit. (p. 194 above, note 4); cf. Constant, ibid., p. 313. (TG)↩

182. Mill, op. cit. (p. 174 above, note 1), p. 224. *Bàn về tự do,* tr. 39. (ND)↩

183. *Ở* nước Anh quyền lực hợp pháp như thế tất nhiên theo hiến pháp được ban cho nơi chủ quyền tuyệt ốoi – Nhà vua trong Nghị viện. Như vậy, điều làm cho đất nước

này được tương đối tự do là ở cho cái thực thể toàn năng về mặt lí thuyết ấy được kiềm chế không hành xử như thế bởi tập quán hay dư luận. Rõ ràng là không phải vấn đề hình thức kiềm chế quyền lực ấy như thế nào – mang tính chất luật pháp, hay đạo đức, hay hiến pháp – mà là chúng có hiệu quả hay không. (TG)↩

184. Condorcet đã dẫn ra câu này từ tác phẩm *Esquisse* (loc. cit.: see p. lll above, note 1), ông tuyên bố rằng nhiệm vụ của khoa học xã hội ìà nhằm chứng tỏ "tự nhiên đã thống nhất tiến bộ của khai minh với tiến bộ của tự do, đức hạnh cũng như sự tôn trọng các quyền con người, bằng những dây liên kết nào; làm sao mà những lí tưởng ấy, một mình chúng đã thật tốt đẹp, nhưng vẫn thường hay tách riêng khỏi nhau đến nỗi người ta đã tưởng rằng chúng không tương thích với nhau, trái lại chúng tất phải trở nên không thể tách biệt, chẳng bao lâu sau khi sự khai minh đã đồng thời đạt tới một mức nhất định trong số đông các quốc gia." Ông nói tiếp rằng "Người ta vẫn còn mắc những sai lầm thời thơ ấu của họ, của đất nước họ và của thời đại của họ một thời gian dài sau khi đã nhận biết được tất cả các chân lí cần thiết để loại bỏ chúng." Ibid., pp. 9,10. Thật khá trớ trêu, niềm tin của ông vào sự cần thiết và khả năng thống nhất tất cả các thứ tốt đẹp, lại đúng là thứ sai lầm mà ông tự mô tả thật hay. (TG)↩

185. Acton (of Aldenham) (1834–1902): nhà sử học Anh theo khuynh hướng tự do và nhà đạo đức học, là triết gia

đương đại lớn đầu tiên đã phản kháng lại tình trạng tội ác, bất kể hình thức của nó là toàn trị, dân chủ, hay xã hội chủ nghĩa. Câu nói nổi tiếng của ông: "Quyền lực có khuynh hướng tham nhũng và quyền lực tuyệt đối thì tham nhũng tuyệt đối" nay đã trở thanh danh ngôn quen thuộc. (TG)↩

186. Loc. cit. (p. 174 above, note 4). *Bàn về tự do,* tr. 144–145. (ND)↩

187. Loc. cit. (p. 225 below, note 2). *Bàn về tự đo,* tr. 149. (ND)↩

188. Loc. cit. (p. 92 above, note 1). (TG)↩

189. L*a terre et les morts* (Tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)↩

190. Lịch sử luận (historicism) cho rằng có hai yếu tố chủ yếu tác động đến sự phát triển lịch sư: sự kế tục hữu cơ trong phát triển và ảnh hưởng quyết định của các điều kiện địa phương và các đặc thù. (ND)↩

191. Procrustes là nhân vật kẻ cướp trong thần thoại Hi Lạp. Y có một chiếc giường sắt và bắt các nạn nhân của y phải nằm vào đó. Nếu ai ngắn hơn giường thì bị kéo dài ra, nếu ai dài hơn thì bị cắt bớt chân sao cho vừa với giường. (ND)↩

192. Về vấn đề này Bentham đã phát biểu rất hay: "Các lợi ích cá nhân chỉ là những lợi ích thực sự... Liệu có thể tưởng tượng được là có những người ngu xuẩn đến nỗi...

ưa thích cái người vẫn chưa hiện hữu hơn là chính mình như đang là; gây đau khổ cho cuộc sống viện cớ là xúc tiến hạnh phúc cho những người còn chưa sinh ra, và những người có thể chẳng bao giờ sinh ra?" op. cit. (p. 194 above, note 3), p. 321. Đây là một trong những trường hợp hiếm hoi mà Burke đồng ý với Bentham; vì đoạn văn này là tâm điểm của quan điểm kinh nghiệm luận như chống đối lại quan điểm siêu hình về chính trị. (TG)↩

193. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (London, 1943), p. 243. (TG)↩

194. Chapter 7; vol.I, p. 259, in *Collected Works of John Stuart Mill,* ed. J.M. Robson and others (Toronto/London, 1963–91). Tiếp sau đây các trích dẫn đến trước tác của Mill đều dựa theo ấn bản này dưới hình thức CW i 259, ngoại trừ trích dẫn đến tác phẩm *Bàn ve tự do* (On Liberty) sẽ được đưa ra bởi chương mục (chapter) và trang sách của vol. 18 thuộc ấn bản này, như vậy: L 4/281 có nghĩa là *On Liberty,* chapter 4, p. 281. (TG)↩

195. Sir Richard Livingstone, *Tolerance in Theory and in Practice,* First Robert Waley Cohen Memorial Lecture [1954] (London, 1954), p. 8. (TG)↩

196. Bài này được viết năm 1959. (TG)↩

197. John Milton (1608–1674): một trong những thi sĩ viết bằng tiếng Anh vĩ đại nhất (chỉ xếp sau Shakespeare). Ông

cũng là một nhà sử học nổi tiếng và nhà văn chính luận. (ND)↩

198. William Wordsworth (1770–1850): nhà thơ Anh có vị trí quan trọng trong phongtrào lãng man. (ND)↩

199. Samuel Taylor Coleridge (1772–1834): nhà thơ trữ tình, nhà phê bình và triết gia người Anh. (ND)↩

200. Trích đoạn này có trong một bài tổng quan của hai bài văn đả kích nói về những cuộc truy bức Carlile công bố trên *Westminster Review 2* (July–October 1824) N.3 July), 1–27 at 26. Vi Alexander Bain – xem *John Stuart Mill: A Criticism* (London, 1882), p. 33 – đã quy một cách tin cẩn bài báo ấy cho Mill, ngay cả khi nó không xuất hiện trong danh mục của chính Mill về các công trình của mình, Berlin cũng vậy, không phải tự nhiên đã cho nó là của Mill. Bài tổng quan cũng được in lại trong tác phẩm *Prefaces to Liberty: Selected Writings of John Stuart Mill,* ed. Bernard Wishy (Boston, 1959; repr. Lanham, Md, etc., 1983), trích đoạn trên được dẫn ở trang 99. Tuy nhiên, một bức thư của Joseph Parkes viết cho John Bowring (sau đó là đồng biên tập của *Review)* ngày 01–03–1824 (HM 30805, The Huntington Library, San Marino, CA) cho rằng bài tổng quan có thể là của William Johnson Fox (1768–1864), Parkes ám chỉ đến “Persecution papers”. Nhưng, ngay cả nếu như những lời này không phải là của Mill, thì những cảm xúc cũng chắc chắn là của Mill. (BT)↩

201. Fenian là tên gọi các thành viên một tổ chức hoạt động bí mật nổi lên vào thế kỉ 19 ở Anh và Mĩ nhằm đòi độc lập cho Ai-len. Tổ chức này thường có khuynh hướng bạo lực. (ND)↩

202. John George Lambton Durham (1792-1840): chính khách thuộc đảng Tự do (Whig) Anh, thống đốc và ủy viên trưởng cao cấp tại Canada. Bản báo cáo "Report on the Affairs of British North America" (1839) mang tên Durham trong nhiều năm đã phục vụ cho việc định hướng chính sách của Anh đối với Canada. (ND)↩

203. Edward John Eyre (1815-1901): quan chức thuộc địa Anh, Thống đốc Jamaica từ năm 1861. Cuối năm 1865 xảy ra cuộc nổi dậy của người da đen ở Morant Bay; Eyre đã đàn áp cuộc nổi dậy và xử tử hơn 400 người. Sau đó Eyre giải tán quốc hội và bãi bỏ hiến pháp Jamaica. Chính phủ Anh vừa khen ngợi Eyre đã đàn áp cuộc nổi loạn, vừa khiển trách Eyre đã có hành động trả thù quá đáng. Tiếp đó chính phủ Anh triệu tập Eyre về Anh (07/1866). Hành vi của Eyre gây tranh cãi trong giới trí thức Anh: John Stuart Mill, Herbert Spencer và Thomas Henry Huxley đòi xét xử Eyre về tội giết người, trong khi Thomas Carlyle, John Ruskin và Alfred Lord Tennyson lại ủng hộ Eyre. Đại bồi thẩm đoàn London từ chối buộc tội giết người đối với Eyre. (ND)↩

204. Hyde Park là công viên thuộc khu hành chính London ở Westminster có diện tích 138 ha. Trước kia nơi đây là khu

vực săn bắn dành riêng cho hoàng gia. Từ thế kỉ 17 công viên được mở cửa cho công chúng. (ND)↩

205. "Hạnh phúc lớn nhất cho số người đông nhất, ấy là thước đo của đúng và sai", trích từ Lời tựa cho tác phẩm *A Fragment of Government,* ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart (London, 1977). So với "hạnh phúc lớn nhất cho số người đông nhất, ấy là cơ sở của đạo đức và luật pháp" trích từ cuốn sách tầm thường của Bentham (1781–5): see vol. 10, p. 142, in op. tit. (p. 194 above, note 3). Sau này Bentham bỏ đi đoạn văn nói đến số đông nhất. Sự nghiệp của ý tưởng này thời trước Bentham và trong tay của Bentham là phức tạp, nhưng được đúc kết rất sáng tỏ bởi Robert Shackleton trong cuon "Hạnh phúc lớn nhất cho số người đông nhất: Lịch sử câu nói của Bentham", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 90 (1972), 1461–82. (BT)↩

206. L 4/281; cf. L 3/261, những chỗ Mill phát biểu về "trải nghiệm sống". (TG) Tương ứng với bản dịch *Bàn về tự do* Nguyễn Văn Trọng dịch, NXB Tri thức, 2005 (in lần thứ ba 2009), tr. 183,133. (ND)↩

207. "Bentham": cw X 99–100. (TG)↩

208. Ibid. 110. (TG)↩

209. Ibid. 111. (TG)↩

210. Hội đoàn theo chủ nghĩa xã hội thành lập *ở* London vào những năm 1883–1884. Từ năm 1906 hội Fabian

chuyển thành Công đảng Anh. (ND)↩

211. *Democracy in America,* part 2 (1840), book 4, chapter 6, "What Sort of Despotism Democratic Nations Have to Fear": vol. 2, p. 319, in the edition by Phillips Bradley of the translation by Henry Reeve and Francis Bowen (NewYork, 1945). (TG)↩

212. L 3/268. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 153. (ND)↩

213. Có vẻ như ông không xem chủ nghĩa xã hội mà ông biện hộ trong tác phẩm *Principles of Political Economy* và sau này nữa, do ảnh hưởng của Harriet Taylor, như là mối nguy hiểm cho tự do cá nhân theo cách mà ví dụ như nền dân chủ có thể như vậy. Đây không phải là chỗ thích hợp để khảo sát mối quan hệ dị thường của người theo chủ nghĩa xã hội Mill với những niềm tin cá nhân luận của ông. Bất chấp những rao giảng xã hội chủ nghĩa của ông, không một nhà lãnh đạo phong trào xã hội chủ nghĩa nào vào thời của ông – Louis Blanc, Prouhdon, Lassalle, Herzen (càng không nói đến Marx) chẳng ai trong số họ có vẻ xem ông ngay cả như một người bạn đi đường nữa. Đối với họ ông chính là hiện thân của một tên cải lương ôn hòa theo chủ nghĩa tự do hay là tư sản cấp tiến. Chỉ có những người trong hội Fabian xem ông như ông tổ. (TG)↩

214. *Historical Development of the Principle of Toleration in British Life,* Robert Waley Cohen Memorial Lecture 1956

(London, 1957), p. 16. (TG)↩

215. *Autobiography,* chapter 2: CW i 51,53. (TG)↩

216. Đối với công thức cơ bản ấy của chủ nghĩa Marx (hình như không được trình bày chính xác bằng những lời đó bởi cả chính Marx cũng như Engeỉs) hãy đọc Georg Lukács, "What is Orthodox Marxism?" (1919): pp. 2–3 in *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* [1923], trans. Rodney Livingstone (London, 1971). Leszek Kolakowski đưa ra như một chú giải "sự hiểu biết và biến cải hiện thực không phải là hai quá trình riêng rẽ, mà là cùng một hiện tượng": *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution* (Oxford, 1978: Oxford University Press), vol 3, *The Breakdown,* p. 270. Đối với triết học Xô viết, trong đó điều này được lặp lại *đến chán ngấy* (ad nauseam), nó có nghĩa đại khái như "Các khoa học vật lí phải phục vụ cho nền công nghiệp Xô viết; các khoa học xã hội và nhân văn là công cụ của tuyên truyền chính trị". Những cách dùng từ tương tự (nhưng không nên xem là tương đương về ngữ nghĩa, ngay cả *với những thay đổi tương ứng thích hợp* (mutatis mutandis)) đã được sử dụng bởi những người đương thời vói Marx. Ví dụ như bản thân Mill đã quy câu nói "sự thống nhất lí thuyết và thực hành" cho những người Hi Lạp cổ đại trong tác phẩm "On Genius" (1832) at cw i 336; ở đây cũng có những tham khảo bởi Auguste Comte về "sự hài hòa giữa lí thuyết và thực hành" trong tác phẩm *Systeme de*

politique positive (see p. 81 above, note I), vol. 4 (1854), pp. 7,172. Tat nhiên sự thảo luận khái quát hơn về mối quan hệ của lí thuyết và thực hành đã lui trở lại về thời cổ đại, có lẽ khởi đầu từ học thuyết của Socrates nói rằng đức hạnh là tri thức; hãy đọc cả Diogenes Laertius 7.125 về quan điểm khắc ki nói rằng "người đức hạnh vừa là nhà lí thuyết vừa là người thực hành trong những sự việc khả dĩ thực hiện". Đặc biệt là lời dặn dò của Leibniz năm 1700 "kết hợp lí thuyết với thực hành" ("Theoriam cum praxi zu vereinigen") trong đề nghị của ông thành lập một Viện hàn lâm Brandenburg tại Berlin: xem Hans-Stephan Brather, *Leibniz und seine Akademie: Ausgewahlte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietat đer Wissenschaften 1697-1716* (Berlin, 1993), p. 72. (BT)↩

217. L 2/237. (TG) Tương ứng vái *Bàn về tự do,* tr. 71. (ND)↩

218. L 2/238. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 76. (ND)↩

219. Ibid. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 75-6. (ND)↩

220. L 2/231. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 56-7. (ND)↩

221. Ibid↩

222. *Aereopagita* (1644): vol. 2, p. 561, in *Complete Prose Works of John Milton* (New Haven and London, 1953-82); Lời của Milton trong trích dẫn đã được hiện đại hóa.↩

223. Loc. cit. (p. 225 above, note 2). (TG)↩

224. L 2/250. Cầu kết được trích dẫn "của một tác giả đương thời [sic]" không được nhận diện bởi cả với Mill lẫn người biên tập của ấn phẩm CW xviii, J.M. Robson. Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 104,106. (ND)↩

225. L 2/254. (TG) Tương ứng vói *Bàn về tự do,* tr. 116. (ND)↩

226. L 2/257. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 122. (ND)↩

227. L 4/285. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 194. (ND)↩

228. L 5/292. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 211. (ND)↩

229. L1/233-4. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 36. (ND)↩

230. Letter of 4 May 1859 (N 287), *New Letters of Thomas Carlyle,* ed. Alexander Carlyle (London and NewYork, 1904) vol. 2, p. 196. (TG)↩

231. L1/222. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự đo,* tr. 31. (ND)↩

232. Loc. cit. (p. 92 above, note l)- (TG)↩

233. L 3/265,271 ("gây tàn tật"). (TG) Tương ứng với *Bàn về tự đo,* tr. 143-5. (ND)↩

234. L 3/270. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 157. (ND)↩

235. L1/222. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 28. (ND)↩

236. L1/226. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 43. (ND)↩

237. L 3/271–2. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 161. (ND)↩

238. L 3/272. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 161–2. (ND)↩

239. L 3/274–5,269. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr 167–9,155. (ND)↩

240. L 2/240 note. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 82 (phần chú thích của tác giả). (ND)↩

241. L 4/287. (TG) Tướng ứng với *Bàn về tự do,* tr. 198. (ND)↩

242. Nhật kí, 26 March 1854: CW xxvii 664. (TG)↩

243. L 4/286. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 196. (ND)↩

244. *Principles of Political Economy,* book 2, chapter I: CW ii 209. (TG)↩

245. L 3/263. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 138. (ND)↩

246. Letter to his wife Harriet, 15 January 1855 (Mill viết nghiêng): CW xiv 294. (TG)↩

247. Loc. cit. (p. 228 above, note l). (TG)↩

248. Là chuyện mà ông ta xem như dù sao cũng không tránh khỏi và cũng là công bằng hơn và độ lượng hơn, có lẽ hướng đến tầm nhìn rộng hơn so với hạn chế thời đại của ông ta. (TG)↩

249. L 2/242. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 84. (ND)↩

250. L *"2/129.* (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 52. (ND)↩

251. L 4/282. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 185. (ND)↩

252. L 2/229. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 51–2. (ND)↩

253. Op. cit. (p. 218 above, note 3), pp. 8–9. (TG)↩

254. L 3/268. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 153. (ND)↩

255. Đây là đường phân tuyến chia cách ông với Samt-Simon và Comte, cũng như với H.G. Wells và những nhà kĩ trị. (TG) Người Giám hộ của Plato (Plato Guardians) là những người cai trị thành bang trong quan niệm của Plato. Plato chia xã hội làm ba giai cấp: những người sản

xuất, những người phụ tá và những người giám hộ. (ND)↩

256. L 3/274. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 167. (ND)↩

257. Mill dịch từ tác phẩm Jules Michelet, *Histoire de France,* vols 1–5 (Paris, 1833–41), book 5, chapter 3 (vol. 3, p. 32), in Mill's review of these volumes: CW XX 252. (TG)↩

258. G.K. Chesterton (1874–1936): Nhà phê bình và nhà văn Anh, được biết đến nhiều vì tính hồ hởi và vui nhộn của mình.↩

259. L 4/289. (TG) Tương ứng vói *Bàn về tự do,* tr. 201. (ND)↩

260. Ibid. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 204. (ND)↩

261. Có thể là nói đến những nhận xét trong một bức thư gửi cho John Sterling, 20–22 October 1831: CW xii 84. Những nhận xét này được nói đến một cách trực tiếp hơn ở trang 224: "một cuộc cách mạng khả dĩ giết chết tất cả những người có thu nhập trên 500 bảng Anh mỗi năm, có thể sẽ cải thiện được tình hình rất nhiều". (BT)↩

262. L 4/291. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 209. (ND)↩

263. L 5/ 310. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 254. (ND)↩

264. *Autobiography,* chapter 6: CW i 210. (TG)↩

265. L 5/ 310. (TG) Tương ứng với *Bàn về tự do,* tr. 254. (ND)↩

266. L 3/266, ngoại trừ "làm cho còi cọc", vốn ở trong *Autobiography,* chapter *7 (CW* i 260) và trong *Considerations on Representative Government,* chapter 3 (CW XIX 400). (TG) Tương ưng với *Bàn về tự do,* tr. 144–5. (ND)↩

267. John Ruskin (1819–1900): nhà phê bình nghệ thuật và xã hội, họa sĩ tài năng và nhà văn xuất sắc người Anh. William Morris (1834–1896): nhà thiết kế, nhà thơ và nhà xã hội chủ nghĩa thời sơ kì người Anh. (ND)↩

268. *Autobiography,* chapter 7: CW i 260. (TG)↩

269. Loc. cit. (p. XXX above, note l). (TG)↩

270. John Henry Newman (1801–1890): một chức sắc giáo hội Thiên Chúa Anh có nhiều ảnh hưởng. (ND)↩

271. Cuộc chiến tranh Boer (1899–1902): là cuộc chiến tranh giữa nước Anh với hai nước châu Phi: cộng hòa Nam Phi (Transvaal) và Nhà nước tự do Orange. Sức mạnh quân sự hai bên rất chênh lệch: 500.000 quân Anh đối đầu với 88.000 quân đối phương. Những thủ đoạn tàn bạo của các tướng lĩnh Anh đối với dân thường đã giúp họ chiến thắng và hai nước đã phải chịu mất nền độc lập. (ND)↩

272. Wolfenden Report: là một nghiên cứu của ủy ban Anh mà Sữ Wolfenden là chủ tịch, công bố năm 1957. Báo cáo đề nghị đưa quan hệ tình dục đồng tính đồng thuận của

những người trưởng thành ra khỏi khu vực kiểm soát của luật hình sự. Đề nghị được chính thức thông qua năm 1967. (ND)↩

273. Charles Kingsley (1819–1875): giáo sĩ Anh, nhà giáo, nhà văn có nhiều độc giả thời Victoria. Ông là một trong những giáo sĩ đầu tiên của giáo hội ủng hộ Charles Darwin và tìm kiếm hòa giải giữa khoa học hiện đại và học thuyết Kitô giáo.

William Wilberforce (1757–1833): chính khách và người truyền bá lòng nhân ái, năm 1787 đòi bãi bỏ chế độ nô lệ ở Anh. (ND)↩

274. Michael St. John Packe, *The Life of John Stuart Mill* (London, 1954), p. 504. (TG)↩

275. Letter of 9 February 1830: cw xii 48. (TG)↩

276. "On Genius" (Bàn về Thiên tài) (1832): cw i 330. ["Bàn về Thiên tài" của Mill là đáp trả lại một bài báo nặc danh gồm 2 phần công bố trên *Monthly Repository* NS 6 (1832), 556–64, 627–34, trong đó ý niệm về "một cuộc hành tiến lên phía trước" (556) của trí tuệ đang có mặt ở khắp nơi. Câu chữ chính xác "cuộc hành tiến của trí tuệ" không xuất hiện, nhưng câu "cuộc hành tiến của đầu óc" thì có (557; cf. 558).]↩

277. Bức thư của John Sterling gửi cho con trai ông ngày 29 tháng Bảy 1844, được trích dẫn trong tác phẩm của Anne Kimball Tuell, *John Sterling: A Representative Victorian*

(NewYork, 1941), p. 69 [trong đó từ “lí lẽ” được kèm theo dấu “?”, có lẽ chỉ ra sự bất xác định từ phía Tuell trong việc đọc từ ngữ ấy].↩

278. Charles Bradlaugh (1833–1891): người theo chủ trương cấp tiến và vô thần luận người Anh. Một nhà tư tưởng tự do nổi tiếng ở nửa cuối thế kỉ 19. (ND)↩

279. “Bentham”: CW X 94. Ông nói tiếp: “Hầu như tất cả những xu hướng phong phú của suy tưởng độc đáo và gây an tượng lại được khai mở bởi những nhà tư tưởng nửa mùa (half-thinkers)”. (TG)↩

280. Sẽ thấy được từ nội dung tổng quát của tiểu luận này là tôi không đông ý với những người muốn miêu tả Mill như người ủng hộ cho sự bá quyền của những trí thức có đầu óc đúng đắn. Tôi không thấy được tại sao có thể điều này như kết luận được xem xet bởi Mill; không chỉ đơn thuần trong quan điểm của những xem xét mà tôi đã cố gắng thuyết phục, mà còn về những lời cảnh báo của chính ông chống lại chủ nghĩa độc đoán của Comte, vốn dự tính chính xác một hệ thống tôn ti như thế. Đồng thời, ông cũng chung quan điểm với nhiều nhà theo chủ nghĩa tự do khác của thế kỉ 19 ở Anh cũng như ở bất cứ nơi nào khác, không chỉ thù địch với ảnh hưởng của chủ nghĩa truyền thống không có phê phán, hay quyền lực hoàn toàn của quán tính, mà còn lo lắng e sợ về sự cai trị của đám đông vô học theo dân chủ; hệ quả là ông cố đưa vào hệ thống của ông những đảm bảo nào đó chống lại những

điều xấu xa của nền dân chủ không có kiểm soát, rõ ràng hi vọng rằng, dù thế nào đi nữa trong lúc sự ngu dốt và phi lí tính còn lan tràn khắp nơi (ông không quá lạc quan về tốc độ gia tăng của giáo dục), thì quyền uy phải có xu hướng được thực thi bởi những người có lí tính nhiều hơn, cũng như những nhân vật có nhiều hiểu biết trong cộng đồng. Tuy nhiên, nói rằng Mill e sợ đám đông như bản thân họ như vậy là một chuyện, còn buộc tội ông có những khuynh hướng độc đoán, ủng hộ sự cai trị của giới tinh hoa có lí tính, lại là chuyện khác, dù những người Fabian có dẫn xuất hay không dẫn xuất từ ông điều gì đi chăng nữa. Ông không chịu trách nhiệm về những quan điểm của những môn đệ của ông, đặc biệt là những người mà ông không lựa chọn và chưa bao giờ biết đến. Mill là người cuối cùng phải bị buộc tội về những gí mà Bakunin biện hộ, trong tiến trình công kích Marx, được mô tả như *một tập đoàn thông thái rởm* (la pédantocratie), chính thể bởi các giáo sư, mà ông ta xem như một hình thức đàn áp nhiều nhất trong mọi hình thức của chế độ chuyên chế.

[Thực ra Mill tạo ra thuật ngữ “pédantocratíe” trong bức thư đề ngày 25 tháng 2 1842 gửi cho Auguste Comte: cw xiii 502. Comte thích nó và đã chọn theo, với sự tán thành của Mill (xiii 524): xem thêm trong ví dụ *Catéchisme positiviste* (Paris, 1852), tr. 377. Sau này Mill đã sử dụng một lần nữa bằng tiếng Anh, ở L 5/308 và trong tác phẩm *Considerations on Representative*

Government, chương 6: cw xix 439. Tôi vẫn chưa tìm được thuật ngữ mà Bakunin sử dụng, dù ông ta có nói trong *Gosudarstvennost i anarkhia:* "Phải làm nô lệ của bọn thông thái rởm – đó là số phận của nhân loại!" Xem tr. 112 in *Archives Bakounine,* tập 3, *Étatisme et anarchie,* 1873 (Leiden, 1967), và tr. 134 in Michael Bakunin, *Statism and Anarchy,* And biên tập. Marshall Shatz dịch (Cambridge etc., Ed)].↩

281. Gospel according to St. John, chapter 8, verse 32. (TG)↩

282. Xem trang 317. (BT)↩

283. Nhà Khuyển nho Oenamaus. (TG)↩

284. R.M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), chapter 4. (TG)↩

285. Stuart Hampshire, "Spinoza and the Idea of Freedom", *Proceedings of the British Academy* 46 (1960), 195–215. (TG)↩

286. Iris Murdoch, S.N. Hampshire, P.L. Gardiner and D.F. Pears, "Freedom and Knowledge", in D.P. Pears (ed), *Freedom and the Will* (London, 1963), pp. 80–104. (TG)↩

287. Op. cit. (p. 266 above, note I), p. 92. (TG)↩

288. Epictetus (sinh năm 55 tCN): triết gia Hi Lạp, được cho là thuộc phái Khắc kỉ. Epictetus nói rằng ngoài ý chí ra thì chẳng có gì là tốt hay xấu, rằng không nên tiên liệu và

định hướng các sự kiện, mà chỉ nên chấp nhận nó với hiểu biết trí tuệ. (ND)↩

289. *Embarras de choix* (tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)↩

290. Xem trang 291. (BT)↩

291. Loc. cit. (p. 31 above, note l). (TG)↩

292. Canute (1016–1035) vua của cả Anh, Đan Mạch và Na Uy. Truyền thuyết kể rằng đám triều thần nịnh hót đề nghị nhà vua ra lệnh cho nước biển đang dâng lên phải rút xuống. (ND)↩

293. Stuart Hampshire and H.L. Hart, “Decision, Intention and Certainty”, *Mind 67* (1958), 112. (TG)↩

294. Benjamin Constant (1767–1830): nhà văn Thụy Sĩ gốc Pháp. Ông là người đầu tiên đã nhận xét rằng theo quan điểm của một cá nhân thì không có gì khác nhau giữa việc bị áp chế bởi một bạo chúa hay bởi toàn thể cá nhân hợp thành xã hội. (ND)↩

295. John Locke (1632–1704): triết gia Anh khởi xướng phong trào Khai sáng. (ND)↩

296. Thomas Paine (1737–1809): nhà tuyên truyền chính trị bảo vệ quyền con người và các nguyên lí cộng hòa. (ND)↩

297. Bertrand Russell (1872–1970): nhà logic học và triết gia Anh theo chủ nghĩa hòa bình; giải thưởng Nobel Văn học năm 1950. (ND)↩

298. Thuyết phlogiston khẳng định rằng một vật bị đốt cháy sẽ giải phóng ra chất phlogiston; các ôxit kim loại được coi là các chất đơn giản hơn kim loại và kim loại thu được từ ôxit kim loại bằng cách đưa thêm phlogiston vào. Thuyết phlogiston không giải thích được tại sao các ôxit kim loại có trọng lượng gia tăng hơn kim loại. Cuối thế kỉ 18 các công trình của J. Priesley (người Anh) và A. Lavoisier (người Pháp) đã dẫn đến việc bác bỏ thuyết phlogiston. Lavoisier thấy rằng oxygen là chìa khóa giải thích hiện tượng gia tăng trọng lượng đi kèm theo việc đốt lưu huỳnh và phot pho. Lavoisier xác lập rằng sự cháy là tổ hợp hóa học giữa oxygen và vật cháy được. (ND)↩

299. Augustine (354–430): nhà thần học Kitô giáo. (ND)↩

300. Thomas Aquinas (1224–1323): nhà thần học Kitô giáo. (ND)↩

301. *History of Western Philosophy* (New York, 1945; London, 1946), p. 226. (TG)↩

302. T. Hobbes (1588–1679): triết gia Anh, tạo ra hệ thống chủ nghĩa duy vật cơ giới hoàn chỉnh đầu tiên. (ND)↩

303. Jean Bodin (1530–1569): triết gia Pháp định ra các nguyên lí chính trị ổn định, có nhiều ảnh hưởng đến thời kì phong kiến tập quyền trung đại. (ND)↩

304. Edmund Burke (1729–1797): chính khách và nhà tư tưởng chính trị Anh, có lập trường bảo thủ chống phái Jacobin trong cách mạng Pháp. (ND)↩

305. Những người chủ trương trở về truyền thống Slave. (ND)↩

306. Oswald Spengler (1880–1936): triết gia Đức nổi tiếng với tác phẩm *The Decline of the West.* (ND)↩

307. Arnold Toynbee (1889–1975): sử gia Anh nổi tiếng với tác phẩm *A study of History.* (ND)↩

308. De l'esprit des lois, quyển 24, Chương 18. (TG)↩

309. Niccolo Machiavelli (1469–1527): lí thuyết gia chính trị độc đáo, bị xem là kẻ chủ trương chính trị vô liêm si về đạo đức. (ND)↩

310. Chỉ có cuộc khủng hoảng thứ nhất được xem xét ở đây. (BT)↩

311. Tiếng Hi Lạp cũ thành bang, một hình thức tổ chức kinh tế xã hội và chính trị thời cổ Hi Lạp.Poiisbao gồm các công dân bình quyền; bộ phân cư dân không phải công dân không thuộc *polls.* (ND)↩

312. *Politics* 1337a27; so sánh với *Nicomachean Ethics* 1180a24–9 và *Metaphyics* 1075al9. (TG)↩

313. *Politics* 1253a–3. (TG)↩

314. *Apology* 41d1 (TG). Tương tự như câu "ở hiền gặp lành" ở Việt Nam. (ND)↩

315. 613a.(TG)↩

316. *Apology* 24b–c. (TG)↩

317. 50C–51C, đặc biệt là 51a. (TG)↩

318. *Republic 557b5.(TG)*↩

319. 666e.(TG)↩

320. 99 2a-c. (TG)↩

321. Nhân vật trong vở kịch của Sophocles (496-406 tCN). Sophocles cùng với Aeschylus (sinh khoảng 525,524 mất khoảng 456,455 tCN) và Euripides (484-406 tCN) là ba kịch tác gia vĩ đại nhất của Athens cổ đại. Bi kịch Antigone của Sophocles được dịch trong *Bi kịch Hi Lạp,* Hoàng Hữu Đản dịch, NXB Giáo dục 2007. (ND)↩

322. Các triết gia ngụy biện nổi tiếng nhất. (ND)↩

323. Antiphon (480-411 tCN): chính khách và nhà hùng biện Athens. (ND)↩

324. Aristophanes (450-388): đại diện vĩ đại nhất của hài kịch cổ Hi Lạp. (ND)↩

325. Lycophron (thế kỉ thứ 3 tCN): nhà thơ Hi Lạp. (ND)↩

326. Một triết gia ngụy biện. (ND)↩

327. Diels-Kranz, 6th ed., 87 B 44, B 2. 24-34, (ii 353). (TG)↩

328. Archelaus (mất 399 tCN): làm vua xứ Macedon từ 413 đến 399. (ND)↩

329. 3.80.6. (TG)↩

330. *Politics,* 1317b2. (TG)↩

331. Lactantius (240-320): nhà biện giải Kitô giáo. (ND)↩

332. Pericles (495–429 tCN): chính khách cổ Hi Lạp có công lớn trong việc xây dựng nền dân chủ của Athens. (ND)↩

333. 2.37. (TG)↩

334. 7. 67 (Nikias "nhắc nhở họ về tổ quốc của họ với tất cả nền tự do vĩ đại và nền tự do không bị ra lệnh trong phong cách sống của mọi người"). (TG)↩

335. *Hippolytus* 421–2; *Ion 672–5; Phoenissae* 390–3; *Temenidae ti.737* Nauck. (TG)↩

336. A*gainst Leptines,* 20.106. (TG)↩

337. Herbert J. Muller, *Freedom in the Ancient World* (London, 1962), p. 168. (TG)↩

338. Aristotle, *Politics* 1310a33; Euripides, ti. 883 Nauck. (TG)↩

339. Xenophon (khoảng từ năm 430 đến 355 tCN); triết gia cổ Hi Lạp. (ND)↩

340. Isocrates (436–338 tCN): nhà hùng biện Athens cổ đại. (ND)↩

341. Tòa án Athens trên ngọn đồi Ares thời cổ Hi Lạp. (ND)↩

342. Cleon (mất 422 tCN): đại diện đầu tiên của giới thương nhân trong nền chính trị Athens. Năm 429 tCN trở thành thủ lĩnh của nền dân chủ Athens sau cái chết của Pericles. (ND)↩

343. Epicurus (341–270 tCN): triết gia cổ Hi Lạp, tác giả triết thuyết về niềm vui, tình bạn và sự thoái lui về cuộc sống nội tâm. (ND)↩

344. Zeno (khoảng 335–263 tCN): triết gia cổ Hi Lạp, người sáng lập thuyết khắc kỉ. (ND)↩

345. Có thể là Berlin muốn đánh giá điều đó trong mức độ nhất định tính đến tác phẩm *Republic* của Zeno, nhằm đáp lại (chỉ còn lại một số đoạn) tác phẩm cùng tên của Plato. Xin đọc Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City* (Cambridge etc., 1991). (BT)↩

346. Chum sành mai táng các Pharaon Ai Cập. (ND)↩

347. Fr. 551 Usener: nghĩa đen là "Đừng để người ta nhận thấy mình đang sống". (TG)↩

348. Bion fr. 16A Kindstrand. (TG)↩

349. *pas irop de zèle* (tiếng Pháp trong nguyên bản). (ND)↩

350. Xem Epicurus fr. 551 Usener (p. 327, dòng 9–10). (TG)↩

351. Epicurus fr. 6. 71 Arrighetti. (TG)↩

352. Ibid. fr.247. (TG)↩

353. *Encheiridion* 19.2. (TG)↩

354. William Godwin (1756–1836): triết gia xã hội Anh. (ND)↩

355. Percy Bysshe Shelley (1792rl822): nhà thơ trữ tình Anh, vợ sau của Shelley là con gái của Godwin. (ND)↩

356. Virginia Woolf (1882–1941): nữ văn sĩ và nhà phê bình văn học Anh. (ND)↩

357. Roger Fry (1866–1934): nhà phê bình nghệ thuật Anh dẫn đầu phong trào hậu ấn tượng. (ND)↩

358. G.E. Moore: triết gia Anh thế kỉ 20, đặt cơ sở cho triết học phân tích. (ND)↩

359. Maynard Keynes (1883–1946): kinh tế gia Anh. (ND)↩

360. E.M. Forster (1879–1970): nhà văn và nhà phê bình Anh. (ND)↩

361. *Two Cheers for Democracy* (London, 1951), "What I Believe", p. 78. (TG)↩

362. Epicurus fr. 6.45 Arrighetti. (TG)↩

363. *Stoicorum veterum fragmenta* (từ nay kí hiệu là SVF) iii 360. (TG)↩

364. Posidonius (135–51 tCN): triết gia Hi Lạp được xem là uyên bác nhất trong thời đại của ông. (ND)↩

365. Loc. Cit. (p. 31 dẫn ở trên, ghi chú 1) = Edelstein – Kid T38. (TG)↩

366. Peripatetics: biệt hiệu được đặt cho các học trò của Aristotle. Trường học của Aristotle đặt trong lùm cây. Ông có thói quen đi bộ vòng quanh lùm cây khi giảng bài. Tiếng Hi Lạp *peri* là *vòng quanh, patein* là *đi bộ.* Các tác phẩm của Aristotle phần nhiều do các học trò ghi lại. (ND)↩

367. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7 *(Adversus logicos* 1), 257. (TG)↩

368. Thành viên một giáo phái Do Thái thịnh hành ở Palestine trong khoảng từ 515 tCN đến 70. (ND)↩

369. Flavius Josephus (sinh khoảng 37, 38 tCN, mất 100) giáo sĩ, học giả, và sử gia Do Thái viết nhiều tác phẩm giá trị về cuộc nổi dậy của dân Do Thái những năm 66–70. (ND)↩

370. SVF I 262. Từ "đồng cỏ" (pasture) trong tiếng Hi Lạp cũng có nghĩa là "luật pháp". (TG)↩

371. Plutarch (46–119): nhà viết tiểu sử Hi Lạp nổi tiếng. (ND)↩

372. Cleanthes (sinh 331/330 mất 232/231 tCN): triết gia đứng đầu trường phái khắc kỉ thời kì (263–232) sau khi Zeno mất. (ND)↩

373. Trận chiến vua Philip II của Macedon đánh bại Thebes và Athens. (ND)↩

374. Được nhắc đến trong đoạn cuối của "Lời nói đầu" mà Hegel viết cho *Grundlinien der Philosophic des Rechts:* xem Georg Wilhelm Friedric Hegel, *Samtliche Werke,* ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927–51), vol. 7, p. 37. (TG)↩

375. Menander (342–292 tCN): nhà viết kịch Athens được giới phê bình cổ đại tôn là nhà thơ lớn nhất của Hi Lạp. (ND)↩

376. Bộ phận thành phố được xây ở trên cao cùng với các công trình phòng thủ. (ND)↩

377. James Mill (1773–1836): nhà triết học, sử học, kinh tế học người Scotland. Ông là cha của John Stuart Mill, tác giả cuốn *Bàn về tự do.* (ND)↩

378. Crates (sinh 424 tCN): kịch tác gia kiêm diễn viên hài kịch. (ND)↩

379. Diogenes (mất 320 tCN): được xem như nguyên mẫu của trường phái hoài nghi ích kỉ (Cynic School of Philosophy). Ông tự nhận mình chịu ảnh hưởng của Antisthenes. (ND)↩

380. Antisthenes (445–365 tCN): triết gia Athens, học trò Socrates, được xem là người sáng lập trường phái hoài nghi ích kỉ. (ND)↩

381. Herakles (hay Hercule): nhân vật thần thoại Hi Lạp–La Mã, cũng là nhân vật trong các vở kịch của Euripides. (ND)↩

382. Socrates "formulation of Aristippus" position. Xenophon, *Memorabilia* 2.1.12. (TG)↩

383. Diogenes Laertius 2. 75. (TG)↩

384. Anstippus (435–366 tCN): triết gia Athens, học trò Socrates, người sáng lập trường phái Cyrenaic, cho rằng niềm vui chốc lát là tiêu chí của điều thiện. (ND)↩

385. Karl Marx, Friedric Engels, op. cit. (p. 85 above, note 1), vol. 4, pp. 479, 493; cf. eid., *Collected Works* (London, 1975–), vol. 2, pp. 502,519. (TG)↩

386. Lloyd-Jones-Parsons, *Supplementum Hellenisticum,* tr. 351,352.4-5. (TG)↩

387. Diogenes Laertius 6.93. (TG)↩

388. Parmenides (sinh 515 tCN): triết gia Hi Lạp chủ trương vạn vật đều sinh ra từ cái Một. Ông được xem là người sáng lập siêu hình học. (ND)↩

389. Cameades (2147–129? tCN): triết gia Hi Lạp đứng đầu tân hàn lâm viện ở Athens vào thời là chủ nghĩa hoài nghi chống giáo điều đạt đỉnh cao. (ND)↩

390. Persaeus là học trò của Zeno. (ND)↩

391. Athenodorus Cananites (74 tCN–7 CN): triết gia Hi Lạp phái khắc kỉ, là thầy học của Octavian lúc trẻ, người sau này trở thành Hoàng đế Augustus. (ND)↩

392. Tarsus là thành phố cổ của Thổ Nhĩ Kì cách bờ biển Địa Trung Hải không xa. (ND)↩

393. Panaetius (180–109 tCN): người sáng lập trường phái khắc kỉ La Mã. (ND)↩

394. Rhodes là hòn đảo trong nhóm đảo của Hi Lạp. Thời cổ Rhodes giữ liên minh thay đổi giữa Athens và Sparta. (ND)↩

395. Sidon là thành phố cổ ở Địa Trung Hải thuộc Lebanon; Seleucia là thành phố cổ Hi Lạp, thời cổ đại là thành phố quốc tế. (ND)↩

396. Ascalon là thành phố cổ thuộc Palestine, Bosphorus thuộc Thổ Nhĩ Kì. (ND)↩

397. Jeremiah 31:29-34; Ezekiel 18: 20,14:12-20,33:1-20; Psalms 40,50,51. (TG)↩

398. Philo Judaeus (sinh 15-10 tCN mất 40-50): triết gia Do Thái nói tiếng Hi Lạp. (ND)↩

399. Moses (thế kỉ 13 tCN): nhà tiên tri Hebrew đưa dân chúng thoát khỏi ách nô lệ Ai Cập và lập nên cộng đồng tôn giáo Do Thái. (ND)↩

400. Samos là hòn đảo Hi Lạp. (ND)↩

401. Sinope là hải cảng ra Biển Đen ở phía bắc Thổ Nhĩ Kì. (ND)↩

402. Elis là miền đất cổ Hi Lạp. (ND)↩

403. Antiochus Epiphanes (215-164 tCN): vua xứ Seleucia vương triều Syria Hi Lạp, người cổ vũ cho văn hóa và các định chế Hi Lạp. (ND)↩

404. Wilhelm Humboldt (1767-1835): nhà nghiên cứu ngôn ngữ, triết gia, nhà ngoại giao và nhà cải cách giáo dục Đức. (ND)↩

405. SVF iii 329. (TG)↩

406. SVF iii 697. Cf. Zeno, SVF1271. (TG)↩

407. SVF iii 329. (TG)↩

408. Theophrastus (372–287 tCN): triết gia Hi Lạp, học trò của Aristotle. Khi Aristotle bị buộc phải nghỉ việc vào năm 323, Theophrastus trở thành người đứng đầu Lyceum, tức là Hàn lâm viện do Aristotle sáng lập. (ND)↩

409. Francis Macdonald Comford, *Before and After Socrates* (Cambridge, 1932), p. 109. (TG)↩

410. George H. Sabine, *A History of Political Thought,* 4th ed. (Fort Worth etc., 1973), p. 131. (TG)↩

411. ibid. (TG)↩

412. ibid., pp. 131–2. (TG)↩

413. M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (Oxford, 1941), p. 1095. (TG)↩

414. Heraclitus (540–480 tCN): triết gia Hi Lạp đã đưa ra vũ trụ luận xem lửa là vật liệu cơ bản tạo ra vũ trụ. (ND)↩

415. George Kennan (1904–2005): nhà ngoại giao và nhà sử học Mĩ, nghiên cứu rất sâu văn hóa và tư tưởng Nga thời Xô viết, nhà lí luận về chiến lược ngoại giao của Mĩ thời kì chiến tranh lạnh. Từ 1956 ông là Giáo sư sử học của Viện Princeton. (ND)↩

416. "lăng xăng vội vã". (BT)↩

417. Dostoevsky, *The Brothers Karamazov,* book 5, chapter 4: vol. I, p. 287, in the Penguin Classics edition, trans. David Magarshack (Harmondsworth, 1958): "một giá quá

cao đã được đặt vào sự hài hòa. Chúng ta không thể trả nhiều đến thế để được nhận vào. Do đó tôi vội trả lại tấm vé được nhận vào của tôi." (BT)↩

418. *Giấc mộng của ông cậu,* một truyện vừa (novella) công bố vào năm 1859. (BT)↩

419. "The New Scepticism" (không kí tên), *The Times Literary Supplement,* 9 June, 1950, 357. (BT)↩

420. "Những người thừa". Khái niệm "người thừa" được Turgenev đặt tên cho trong tác phẩm *Dnevnik lishnego cheloveka* (Nhật kí một người thừa): xem bản ngay 23 thang Ba 1850. Từ này cũng được Dostoevsky sử dụng như một khẩu hiệu trong tác pham *Zapiski iz podpol'ya* (Ghi chép dưới nhà hầm, 1864). (BT)↩

421. Lucius Sergius Catilina (108–62 tCN), nguyên lão nghị viện La Mã cổ đại, âm mưu lật đổ nền cộng hòa và giới quý tộc, nhưng bị thất bại. (ND)↩

422. Bức thư này được chép lại (với một số những phân đoạn được bổ sung) từ bản đánh máy trên giấy than không có chữ kí. Tôi đã không thể tìm được bản sao đầu tiên. (BT)↩

423. Thơ Nguyễn Khuyến, Kiều Văn – Nam Tuấn tuyển chọn, NXB Đồng Nai, 1994.↩