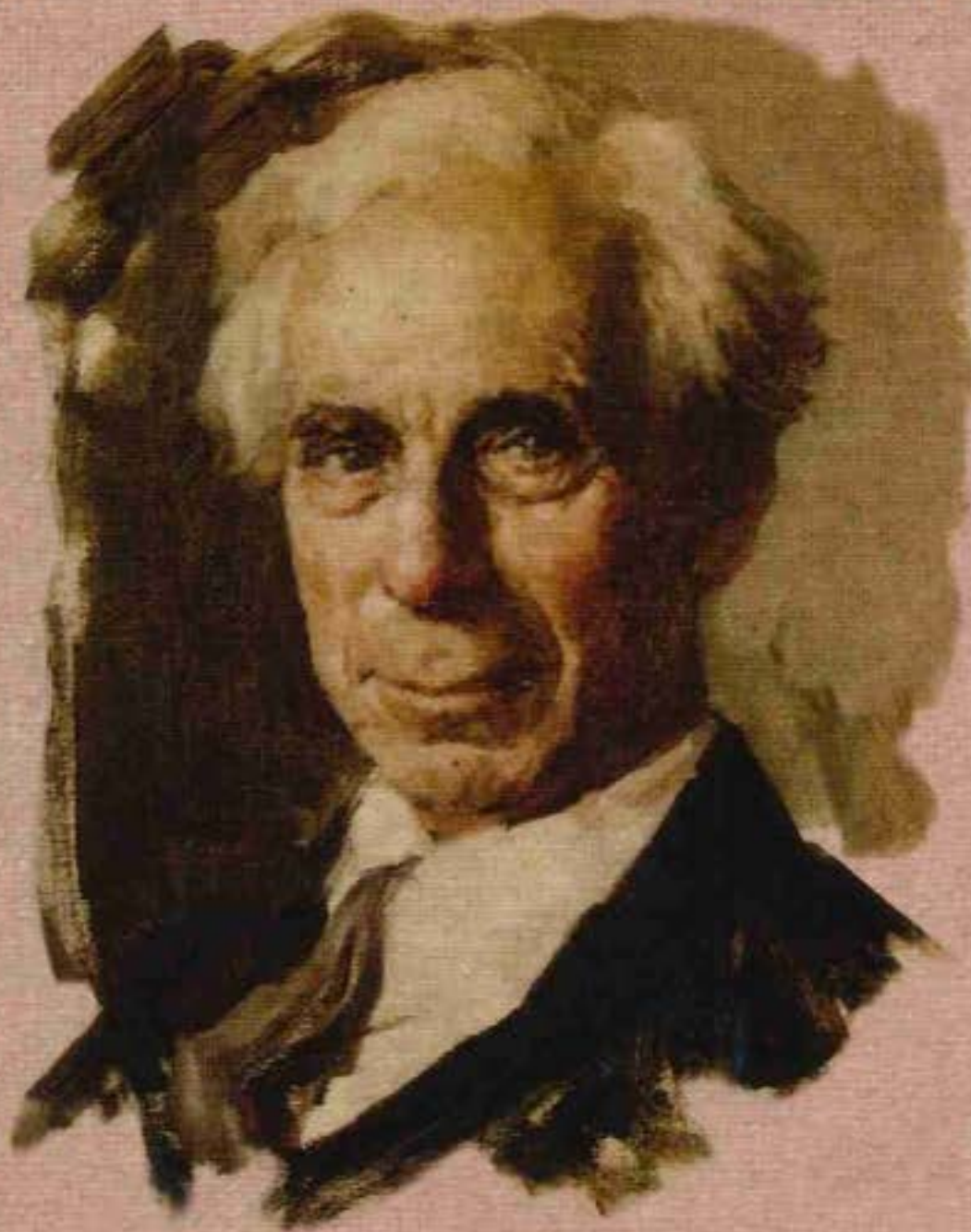


Tủ Sách
KINH ĐIỂN
Do Viện IRED thực hiện

CÁC VẤN ĐỀ CỦA TRIẾT HỌC

The Problems of Philosophy



Bertrand Russell

Huỳnh Duy Thanh *dịch*



NHÀ XUẤT BẢN
KHOA HỌC XÃ HỘI

IRED
INSTITUTE OF EDUCATION

CÁC VẤN ĐỀ CỦA TRIẾT HỌC

The Problems of Philosophy

Ngoài tính lợi ích trong việc chỉ ra được những triển vọng không ngờ tới, triết học còn có một giá trị – có lẽ là giá trị chính của nó – nhờ độ lớn lao của những đối tượng mà nó chiêm nghiệm, và sự tự do thoát khỏi những mục tiêu cá nhân và hạn hẹp nhờ sự chiêm nghiệm này. Cuộc đời của con người bản năng bị nhốt trong vòng những mối quan tâm riêng tư, có thể bao gồm gia đình và bạn bè, nhưng ngoại giới không được suy xét tới trừ phi nó thúc đẩy hay cản trở những gì đến trong vòng tròn ước muốn bản năng. Trong một cuộc đời như thế có cái gì đó bần chần và hạn hẹp mà so với nó cuộc đời triết lý thì bình lặng và tự do. Thế giới riêng tư của những quan tâm bản năng là một thế giới nhỏ nhoi, bị nhấn vào một thế giới uy lực và lớn lao mà sớm hay muộn cũng làm thế giới riêng tư của chúng ta hoang tàn. Nếu không mở rộng được những mối quan tâm của chúng ta ra cả thế giới bên ngoài, chúng ta vẫn cứ là một tên lính trong pháo đài bị vây, biết rằng kẻ thù chặn đường thoát và chẳng chóng thì chày cũng phải đầu hàng. Trong một cuộc đời như thế chẳng có bình an mà chỉ có xung đột liên tục giữa dục vọng không ngừng và ý chí bất lực. Theo cách này hay cách khác, nếu muốn cuộc đời chúng ta to lớn và tự do, chúng ta phải thoát khỏi ngục tù và xung đột này.

Một cách trốn thoát là bằng chiêm nghiệm triết học.

Bertrand Russell

VIỆN GIÁO DỤC IRED | IRED INSTITUTE OF EDUCATION
Số 4 Bà Huyện Thanh Quan, Q.3, TP.HCM
contact@IRED.edu.vn | www.IRED.edu.vn

IRED
INSTITUTE OF EDUCATION

CÁC VẤN ĐỀ CỦA TRIẾT HỌC
ISBN: 978-604-956



Giá: 85.000 đ

www.IRED.edu.vn

THƯ VIỆN
Anpho

110
RU -
C1

CÁC VẤN ĐỀ CỦA TRIẾT HỌC



The Problems of Philosophy

Các vấn đề của triết học

Bertrand Russell

Bản quyền tiếng Việt © Viện Giáo dục IRED.

Bản quyền tác phẩm đã được bảo hộ. Mọi hình thức xuất bản, sao chép, phân phối dưới dạng in ấn hoặc văn bản điện tử, đặc biệt là việc phát tán trên mạng Internet mà không có sự cho phép bằng văn bản của Nhà xuất bản là vi phạm pháp luật và làm tổn hại đến quyền lợi của Nhà xuất bản và Tác giả. Không ủng hộ, khuyến khích hoặc hành vi vi phạm bản quyền. Chỉ mua bán bản in hợp pháp.

Bertrand Russell

CÁC VẤN ĐỀ CỦA TRIẾT HỌC

The Problems of Philosophy

(Tái bản lần 1)



Huỳnh Duy Thanh dịch



**NHÀ XUẤT BẢN
KHOA HỌC XÃ HỘI**

IRED
INSTITUTE OF EDUCATION



Mục lục

Cuộc đời và tác phẩm của Bertrand Russell	I
Lời giới thiệu	XXVII
Lời tựa	XLIV
Chương 1 Hiện tượng và thực tại	1
Chương 2 Sự hiện hữu của vật chất	12
Chương 3 Bản chất của vật chất	22
Chương 4 Chủ nghĩa duy tâm	32
Chương 5 Tri thức do sự quen biết và tri thức do sự mô tả	41
Chương 6 Về phép quy nạp	55
Chương 7 Về tri thức của chúng ta về các nguyên lý tổng quát	65
Chương 8 Làm thế nào tri thức tiên nghiệm có thể có được	76
Chương 9 Thế giới của những cái phổ quát	85
Chương 10 Về tri thức của chúng ta về những cái phổ quát	95
Chương 11 Về tri thức trực quan	105
Chương 12 Chân lý và tính sai lầm	113
Chương 13 Tri thức, lầm lạc, và tư kiến có khả năng	124
Chương 14 Các giới hạn của tri thức triết học	134
Chương 15 Giá trị của triết học	145
Ghi chú về sách tham khảo	154
Phụ lục:	
Lời nói đầu cho bản tiếng Đức	155
Thư mục Bertrand Russell	158
Bảng dẫn	164

Alfred Jules Ayerⁱ

Cuộc đời và tác phẩm của Bertrand Russellⁱⁱ

Bertrand Russell là nhân vật độc đáo trong hàng ngũ triết gia thế kỷ XX xét về sự kết hợp của nghiên cứu các vấn đề chuyên môn của triết học, không những quan tâm đến khoa học tự nhiên và khoa học xã hội mà còn dẫn thân vào lãnh vực giáo dục tiểu học cũng như ở bậc cao hơn, với việc tham gia tích cực vào chính trị. Quả vậy, danh ông vang khắp thế giới vào những năm cuối đời chủ yếu là qua hoạt động chính trị và trong vai trò một nhà tuyên truyền xã hội và luân lý, nhưng chính tác phẩm triết học của ông, và nhất là thành tựu ông đạt được hồi thuở thanh và trung niên, mới quyết định vị thế của ông trong lịch sử. Ngay ở điểm này cũng vậy, ông có phạm vi cực kỳ rộng. Hẳn nhiên với lý do chính đáng, bản thân ông gán giá trị cao nhất cho tác phẩm ông viết về logic toán học; nhưng ta sẽ thấy ông cũng có những đóng góp hệ trọng cho triết học logic học, nói theo một ý rộng hơn, cho lý thuyết tri thức và bản thể học, tức câu hỏi về cái kỳ thực tồn tại. Ở hết thảy các phương diện này, tác phẩm của ông gây ảnh hưởng sâu đậm đến những nhân vật đương thời từ lúc bắt đầu thế kỷ XX cho đến tận ngày hôm nay. Quả vậy, có thể chỉ trừ ngoại lệ là học trò ông, Ludwig

ⁱ Sir Alfred Jules Ayer (1910-1989, triết gia Anh).

ⁱⁱ Dịch từ Chương 1, "Russell's Life and Works" trong *Russell* của A. J. Ayer (London: The Woburn Press, 1974), tr. 11-34. Mọi cước chú trong bài này đều của tác giả.

Vittgenstein, không một triết gia nào trong thời đại chúng ta đã tạo ra một ảnh hưởng lớn đến như vậy, không chỉ ở sự khảo luận những vấn đề triết học cụ thể mà còn ở con đường theo đuổi toàn bộ môn học này.

Russell chào đời ngày 18.5.1872, gần đúng một năm trước ngày vị cha đỡ đầu thế tục của ông là ông John Stuart Mill qua đời. Thân phụ ông là Tử tước Amberley, trưởng nam của Bá tước Russell đệ nhất, nhà chính trị Đảng Tự do nổi tiếng, vị Lord John Russell đã đưa ra Dự luật Cải cách (Reform Bill) đầu tiên năm 1832, và hai lần nắm giữ cương vị thủ tướng, giai đoạn 1846–1852 và 1865–1866. Thân mẫu ông cũng xuất thân từ giới quý tộc đảng Whig, là ái nữ của nhà chính trị Đảng Tự do kém nổi bật hơn, Lord Stanley of Alderley đệ nhị. Bertrand Arthur William Russell là thứ nam và là con thứ ba. Cuộc đời và tính cách của ông được thuật lại đầy cảm thông trong hai tập *The Amberley Papers* (1937; Hồ sơ Amberley) do Russell biên tập cùng với người vợ thứ ba của ông, Patricia Russell.

Mẹ và chị gái của Russell mất vì chứng bạch hầu năm 1874, và cha ông mãi hoài chẳng hết đau buồn do mất mát này và chưa tới hai năm sau cũng theo họ ra đi. Trước đó, cha Russell đã chỉ định hai vị không theo đạo làm người bảo trợ cho hai đứa con trai nhưng ông bà nội Russell đã làm cho dự định này tan thành mây khói, kết quả là Bertrand Russell và anh trai Frank, lớn hơn ông gần bảy tuổi, đến ở cùng ông bà nội ở Pembroke Lodge, một ngôi nhà xinh đẹp và tiện nghi ở Richmond Park do Nữ hoàng Victoria ban cho Lord và Lady Russell ở đến mãn đời. Trong tập đầu tiên và tuyệt kỳ nhất của ba tập tự truyện do Russell xuất bản năm 1966–1969, ông bảo chuyện đến Pembroke Lodge hồi ba tuổi là ký ức sống động sớm nhất đời mình. Nội tổ ông, hồi này đã 83 tuổi, chỉ sống thêm ba năm nữa nhưng tổ mẫu ông, vốn trẻ hơn chồng 23 tuổi và sống đến năm 1898, mới là người gây ảnh hưởng sâu đậm đến

ông trong suốt quãng thời thơ ấu và niên thiếu. Vốn là ái nữ của Bá tước của Minto, bà xuất thân từ một gia đình Tin Lành phái Presbyterian thành tín và có những xác tín tôn giáo và luân lý rất vững chắc. Trong chính trị, bà cấp tiến hơn chồng và việc bà gây ảnh hưởng nơi ông khiến cho các đồng nghiệp ông bức tức và đặt cho bà biệt danh “Deadly Nightshade” (Cây cà dục). Bản thân Bertrand Russell về sau không chấp nhận nhiều nguyên tắc của bà, mặc dầu không vứt bỏ chủ nghĩa cấp tiến của bà, ông thừa hưởng từ bà tính khí sôi nổi: và câu đề tặng bà ghi trên trang đầu của quyển Kinh Thánh cho đứa cháu trai, “Mi chớ theo hùa đám đông mà làm điều xằng” là lời dạy mà ông dũng cảm tuân theo trong suốt cuộc đời.

Như Russell nhớ lại trong tự truyện, thời thơ ấu ông tuy cô đơn nhưng nào phải là không hạnh phúc. Khác với anh trai, ông không đi học ở trường xa, mà ở nhà học với các nam nữ gia sư. Bước vào tuổi thiếu niên, ông bắt đầu cảm thấy cô độc, và sở dĩ ông thấy không hạnh phúc là vì ông nhận thấy bất đồng với bà trong suy nghĩ, và càng trở nên thêm căng thẳng là vì ông chẳng tin theo những niềm tin tôn giáo của bà. Chuyện ông quan tâm đến khoa học bắt đầu từ tuổi rất bé nhờ một trong những ông chú, và thời khắc thức tỉnh trên đường trí tuệ lớn nhất của ông xảy ra vào dịp ông phát hiện ra môn hình học Euclid do anh trai dạy hồi 11 tuổi. Ông học thành thạo các định lý nhanh lắm và chẳng muốn tin các tiên đề. Ông chỉ bằng lòng tin khi anh trai đảm bảo với ông nếu không chịu vậy thì chẳng thể đi tiếp. Tuy nhiên, đó là sự bằng lòng mà ông chưa bao giờ đành chịu nuốt trôi, như ta sẽ thấy trong triết học của ông về sau.

Sau khi trải qua 18 tháng học luyện thi ở nơi ông cảm thấy bị sốc vì tính tầm thường thô tục của đa số bạn bè, Russell chiếm được một học bổng nhỏ để theo học ngành toán ở Trinity College, Cambridge. Ông đến Cambridge vào tháng Mười 1890 lúc 18 tuổi, và như ông nói, từ dạo ấy,

‘mọi thứ diễn ra suôn sẻ với tôi.’¹ Thầy khảo thí học bổng của Russell là A.N. Whitehead, nhân vật về sau hợp tác với ông viết *Principia Mathematica* (1910-1913; Những nguyên lý toán học), và Whitehead đã kêu người ta hãy để mắt đến Russell. Ông nhanh chóng kết một nhóm bạn, trong nhóm có triết gia J.E. McTaggart hồi đó đã là giảng sư ở Cambridge, và về sau có triết gia G.E. Moore, và giống hai người ấy, Moore cũng được chọn làm thành viên của hội đặc tuyển “The Apostles” (Thánh tông đồ). Ông bắt đầu học toán và đỗ đầu thành thủ khoa thứ bảy khóa Mathematical Tripos năm 1893, nhưng hồi này mối quan tâm của ông đã chuyển sang triết học, và năm thứ tư ông học thêm phần hai của Moral Science Tripos. Sau khi đỗ hạng nhất xuất sắc (First with distinction), ông chuẩn bị làm tiếp để ứng tuyển vị trí Thành viên (Fellowship).

Trước đây, ông đã đính hôn. Ông gặp nàng Alys Pearsall Smith năm 1889 khi mới tròn 17 tuổi và lập tức yêu nàng say đắm; mặc dù mãi đến bốn năm sau nàng mới bắt đầu nghiêm túc suy nghĩ đến quan hệ giữa hai người. Nàng lớn hơn ông năm tuổi và xuất thân từ một gia đình Quaker người Mỹ: nhà văn Logan Pearsall Smith chính là anh nàng. Gia đình Russell không chấp nhận cuộc đính hôn, phần vì mặt xã hội, và cố can ngăn ông bằng việc bịa chuyện nhà ông có chứng điên di truyền khiến cho sinh con đẻ cái trở thành một việc nguy hiểm: Chú William của ông bị mất trí và Cô Agatha lỡ thì của ông hồi đính hôn cũng bị ảo tưởng bệnh điên, thành ra cuộc đính hôn bị hủy. Nhưng điều này đâu làm ông sòn lòng, họ tách ông khỏi nàng Alys bằng cách sắp đặt cho ông làm tùy viên danh dự ở Tòa Đại sứ Anh tại Paris. Theo lời ông thuật, công tác của ông ở đó chủ yếu là thuyết phục Chính phủ Pháp rằng tôm hùm chả phải là cá. Mau chóng mệt mỏi với công việc ngoại giao như vậy, và nhờ vụ thừa hưởng gia tài của cha giúp ông có thể tự lực về tiền nong, vài tháng

The Autobiography of Bertrand Russell (Tự truyện Bertrand Russell), tập I, tr. 56.

sau ông quay về Anh và vẫn cương quyết muốn kết hôn. Đám cưới diễn ra vào tháng Chạp 1894 và hạnh phúc mỹ mãn thuở ban đầu.

Sang năm sau, Russell giành được vị trí Thành viên bằng luận án *The Foundations of Geometry* (Các cơ sở của hình học). Theo các điều kiện của vị trí Thành viên này mà ông giữ đến năm 1901, ông không cần phải giảng dạy hay thậm chí sống tại Cambridge, và ông đi cùng với vợ đến Berlin để học chính trị học và kinh tế học. Nhiều năm sau khi viết về một buổi sáng mùa xuân lúc đang đi dạo ở Tiergarten, ông dự định viết hai loạt sách: một là “về triết học về khoa học, phát triển càng lúc càng cụ thể hơn khi tôi đi từ toán học đến sinh học” và một là “về những câu hỏi chính trị và xã hội, phát triển càng lúc càng trừu tượng hơn”.ⁱ Chịu ảnh hưởng của thuyết Hegel học từ McTaggart, ông hy vọng dự án này sẽ tích tụ thành một tổng hợp kiểu Hegel, “một tác phẩm bách khoa bản về lý thuyết và thực hành ở mức ngang nhau”.ⁱⁱ Thành quả sớm nhất của dự án này là việc xuất bản vào năm 1896 tác phẩm đầu tay nhan đề *German Social Democracy* (Nền dân chủ xã hội Đức), tác phẩm đầu tiên trong 71 quyển sách dài ngắn Russell từng xuất bản cho đến nay, và một năm sau cho ra mắt *An Essay on the Foundations of Geometry* (Một thiên luận về các cơ sở của hình học), vốn dựa trên luận án Thành viên của ông. Năm 1900, ông xuất bản *A Critical Exposition of Philosophy of Leibniz* (Một trình bày mang tính phê phán về triết học Leibniz), một quyển sách ra đời từ khóa giảng mà ông thay McTaggart giảng tại Cambridge. Quyển này chủ yếu là một cố gắng thiết lập siêu hình học của Leibniz từ logic học của ông và cụ thể là từ giả định sai lầm của ông tưởng đâu tất cả mệnh đề đều là hình thức chủ từ-vị từ (subject-predicate form). Trước đó, Russell đã

ⁱ “My Mental Development” (Sự phát triển tâm trí của tôi), *The Philosophy of Bertrand Russell* (Triết học của Bertrand Russell), do P. A. Schilpp biên tập (1944), tr.11.

ⁱⁱ Như trên.

ừ bỏ Hegel, chủ yếu do bạn ông G.E. Moore thuyết phục, nhưng trong quyển sách về Leibniz, và còn hơn nữa trong thiên luận sớm hơn, *The Foundations of Geometry*, ông cho thấy ông chịu nhiều ảnh hưởng từ Kant, một triết gia mà về sau ông không còn kính trọng lắm.

Công việc của Russell trong triết học về toán học bước sang một khúc quanh mới và mang tính quyết định vào tháng Bảy 1900 khi ông tham dự International Congress of Philosophy (Đại hội quốc tế về triết học) ở Paris và tại đó ông gặp nhà logic học người Ý, Giuseppe Peano. Peano đã phát triển một hệ thống logic toán học riêng và Russell nhận thấy phép ký hiệu (notation) của ông này là “một công cụ cho phép phân tích logic mà tôi đã tìm kiếm trong nhiều năm”.ⁱ Trên thực tế, phép ký hiệu của Peano khá rối rắm và chính Russell đã cải thiện rất nhiều, nhưng nó đã chỉ cho ông thấy việc thực hiện phép quy giản toán học về logic học là điều có thể làm được về mặt kỹ thuật. Russell đã dành hai tháng để học thành thạo và mở rộng phương pháp của Peano, rồi sau đó bằng nhiệt tâm ấy quay sang tác vụ phân tích các ý niệm nền tảng của toán học, thành quả là ông đã hoàn tất tập bản thảo đầu tiên của quyển sách 500 trang nhan đề *The Principles of Mathematics* (Các nguyên lý của toán học) vào cuối năm đó. Ông tốn hơn một năm để chỉnh sửa lại và quyển này được xuất bản năm 1903. Đến nay nó vẫn là một danh tác trong lịch sử của môn này. Chúng ta sẽ thấy nó chứa một dòng mạch huyết Duy thực kiểu Plátôn [Plato] mà Russell phủ bác về sau, nhưng như ông nói trong lời giới thiệu cho ấn bản thứ nhì xuất bản năm 1937, “quan đề nền tảng [của nó]... đó là toán học và logic học là đồng nhất, là một luận đề mà tôi chưa bao giờ thấy có bất kỳ lý do nào để thay đổi”.ⁱⁱ

Để bảo vệ luận đề này, Russell cần phải cách tân logic học, và để thực hiện việc ấy, ông tranh thủ hợp tác với thầy cũ của mình là Whitehead.

ⁱ *The Autobiography of Bertrand Russell*, tập I, tr. 144.

ⁱⁱ *The Principles of Mathematics*, tr. v.

Họ cùng nhau xây dựng hệ thống logic mới làm thành bộ *Principia Mathematica*, tập một xuất bản năm 1910, tập hai năm 1912 và tập ba năm 1913. Đầu tiên mọi thứ diễn ra suôn sẻ, nhưng ở giai đoạn khá sớm, thậm chí trước khi xuất bản quyển *The Principles of Mathematics*, họ vấp phải những khó khăn không thể giải quyết mãi đến lúc Russell khám phá ra Theory of types (Lý thuyết kiểu)ⁱ vào năm 1906. Phần việc chủ yếu còn lại là bỏ công sức kiểu máy móc viết ra các định lý. Vì Whitehead bận phải giảng dạy suốt, nên phần việc này hầu như hoàn toàn là do Russell làm, như lời ông thuật thì từ năm 1907 đến năm 1910, ông làm việc với tác phẩm này khoảng tám tháng mỗi năm và từ 10 đến 12 tiếng mỗi ngày.ⁱⁱ Khi bộ sách này hoàn thành, các ủy viên đặc trách (syndics) ở Nhà xuất bản Đại học Cambridge ước đoán nếu xuất bản bộ này thì họ sẽ lỗ 600 bảng Anh, mà họ thì không muốn chịu lỗ quá nửa số ấy. Viện Hàn lâm Hoàng gia (Royal Society), nơi Russell và Whitehead đều là Thành viên – Russell được bầu năm 1908 – đồng ý góp 200 bảng, nhưng hai tác giả phải kiếm thêm 100 bảng còn lại. Vì thế, “phần thưởng” cho danh tác bậc thầy tốn của họ 10 năm trời công sức này là âm 50 bảng mỗi người.

Trong giai đoạn này, Russell và Whitehead thường ở chung nhà. Bà Whitehead có chứng đau tim, và Russell mô tả một dịp năm 1901 khi thấy bà một mình chịu đau đớn, ông đột nhiên khai ngộ về “nỗi cô độc của linh hồn con người”. Ông nghĩ rằng “không gì có thể xuyên thấu vào nó ngoại trừ cấp độ cao nhất của lòng yêu thương mà các đáng tôn sư tôn giáo thuyết giảng; bất kể thứ chi chẳng xuất phát từ động cơ này đều gây hại, hay cùng lắm là vô ích; từ đó mà suy ra rằng chiến tranh là sai quấy, rằng nền giáo dục ở trường công là ghê tởm, rằng việc sử dụng bạo lực phải bị lên án, và trong quan hệ con người, một người

ⁱ A.J. Ayer: *Russell*, tr. 49-53.

ⁱⁱ *The Autobiography of Bertrand Russell*, tập I, tr. 152.

ên thâm nhập vào cốt lõi của nỗi cô độc ở mỗi người và trò chuyện với nó.”ⁱ Russell chưa bao giờ là một người hữu thần hay một người bạn của tôn giáo có tổ chức như chúng ta sẽ thấy, nhưng ông là một người mang trong mình tính khí tôn giáo. Thời thanh niên, thái độ của ông đối với toán học gần như là huyền bí,ⁱⁱ và ông luôn luôn nhạy cảm với tự nhiên và thi ca lãng mạn, và điều ông khát vọng, rằng cuộc hiện sinh con người nên có một ý nghĩa, được phản ánh ở những phen căng thẳng cảm xúc trong đời tư và ở niềm đam mê mà ông mang vào chính trị. Đồng thời, sự căng thẳng mang tính huyền học này được cân bằng bởi một cảm quan châm biếm mạnh mẽ, và bởi một trí tuệ phân tích và hoài nghi; và nó không thể hiện ra nhiều trong triết học của ông.

Trong những năm tháng trước tác *Principia Mathematica*, Russell vẫn quan tâm đến chính trị. Ông là bạn của những lãnh tụ phái Fabian, bao gồm Bernard Shaw và H.G. Wells, đặc biệt là Beatrice và Sidney Webb, và do Webb ảnh hưởng mà ông trở thành một kẻ theo chủ nghĩa đế quốc và ủng hộ Cuộc chiến Boer. Sau cuộc khai ngộ trải qua năm 1901, ông đổi quan điểm trong vấn đề này và rồi trở thành một người theo thuyết bất bạo động. Trong những năm đầu thế kỷ XX, ông vận động đòi tự do thương mại, và khi chính sách này thắng lợi cùng với chiến thắng của Đảng Tự do trong cuộc tổng tuyển cử năm 1906, ông tiếp tục đấu tranh đòi quyền bầu cử cho nữ giới. Đối diện với biết bao lời chế nhạo và đối xử thô bạo, ông thất cử khi tranh cử vào nghị viện trong một cuộc bầu cử phụ ở Wimbledon năm 1907 trong vai trò ứng viên cho Liên hiệp quốc gia của các hội đòi quyền bầu cử cho nữ giới (National Union of Women’s Suffrage Societies). Sau khi làm xong bộ *Principia*

ⁱ Như trên, tr. 146.

ⁱⁱ Chẳng hạn, xem tiểu luận “The Study of Mathematics” (Nghiên cứu toán học) được ông viết vào năm 1902 và in lại trong *Philosophical Essays* (1910; Những tiểu luận triết học) và *Mysticism and Logic* (1917; Huyền học và logic học).

Mathematica, ông suy nghĩ nghiêm túc hơn đến một sự nghiệp chính trị và đã tự ứng cử làm ứng viên cho Đảng Tự do ở Bedford. Nhưng các đảng viên của Chi bộ Đảng Tự do địa phương tuy ban đầu nhiệt thành tiếp nhận nhưng sau đó từ chối không chọn ông khi ông thú nhận mình theo lập trường bất khả tư nghị và thừa nhận có thể các cử tri đã biết điều này.

Tôi không biết có thể biện minh được bao nhiêu nhưng Russell đã tin rằng chính lập trường bất khả tư nghị của ông hồi đó cũng khiến ông mất vị trí Thành viên ở Trinity.ⁱ Trước đó, ông vui vì có việc làm có lương, do ông đã bỏ hết vốn liếng để trả phần nợ của Whitehead. Bà Whitehead biết việc này nhưng Whitehead thì chẳng hay. Quả thật, Trinity đã giúp ông khi bổ nhiệm ông làm giảng sư, chứ không phải là một Thành viên thực thụ. Việc bổ nhiệm này là vào năm 1910 và có hiệu lực trong giai đoạn ban đầu kéo dài năm năm. Ở vị trí này, ông hưởng cùng mức lương như một Thành viên nhưng không có tiếng nói trong ban lãnh đạo của Trinity và không đảm bảo cho ông cùng mức độ an toàn như vị trí Thành viên. Sự thật này trở nên quan trọng vài năm sau.

Thập niên đầu của thế kỷ XX với Russell là một giai đoạn vừa căng thẳng trên con đường trí tuệ vừa không hạnh phúc trên con đường tình cảm. Đầu năm 1902 khi đang sống chung nhà với Whitehead ở Grantchester, ông cưỡi xe đạp ra ngoài vào một buổi trưa, và đột nhiên nhận ra ông không còn yêu Alys nữa. Ông không thể và thực tế đã không cố che giấu bà điều này, và trong khi không một ai trong họ muốn tìm nguồn an ủi nơi người khác, bởi vì bà vẫn yêu mà giờ đây ông chẳng còn có thể nào đáp lại, nên đời sống chung trở nên quá sức chịu đựng. Việc này tiếp diễn tới chín năm đến khi Russell yêu Lady Ottoline Morrell, vị nữ gia chủ nổi tiếng của Garsington, và vợ của một chính

ⁱ Xem *Sceptical Essays* (Những tiểu luận hoài nghi), tr. 150.

lính thuộc Đảng Tự do mà Russell từng vận động tranh cử cho. Lúc ông thú nhận điều này với Alys, bà đe dọa ly dị và đòi đưa Lady Ottoline ra tòa. Nhưng Lady Ottoline đâu muốn bỏ chồng, hay gây ra chuyện tai tiếng, và Russell đã ngăn Alys lại bằng cách dọa sẽ tự tử. Sau đó, ông ra đi và mãi đến năm 1950 mới gặp lại Alys với tư cách bạn bè. Qua thư từ của bà, rõ ràng bà đã yêu ông suốt cả cuộc đời.

Tuy Russell tập trung vào logic toán học từ hồi bắt đầu làm việc với cuốn *The Principles of Mathematics*, nhưng đâu phải hoàn toàn bỏ hết những mảng khác của triết học. Tập *Philosophical Essays* (Những tiểu luận triết học) ra đời năm 1910, chứa một tiểu luận về đạo đức học và phê bình hiệu quả đối với lý thuyết chân lý của thuyết dụng hành và thuyết duy tâm, và bài báo của ông “On Denoting” (Về phép biểu thị), ra đời từ những nghiên cứu logic học của ông và xuất bản trên tạp chí *Mind* vào năm 1905, đã đặt nền tảng cho Lý thuyết mô tả (Theory of descriptions) trứ danh của ông.ⁱ Sau khi hoàn thành *Principia Mathematica*, ông còn mở rộng hơn nữa sang nhiều nhánh khác. Bài báo mà lần đầu tiên ông vạch ra sự phân biệt quan trọng giữa tri thức do sự quen biết và tri thức do sự mô tả được xuất bản vào năm 1911;ⁱⁱ bài nói chuyện nhân dịp nhận chức chủ tịch của Hội Aristotle cũng vào năm này là về quan hệ giữa những cái cụ thể và những cái phổ quát,ⁱⁱⁱ và vào năm 1912, ông xuất bản trong từng thư The Home University Library tập sách nhỏ nhan đề *The Problems of Philosophy* (Các vấn đề của triết học) mà có lẽ đến nay vẫn là tập giới thiệu triết học hay nhất bằng Anh ngữ. Năm sau đó, cùng nhiều tác phẩm khác, ông xuất bản một bài báo quan trọng “On the Notion of Cause” (Về ý niệm nguyên nhân) và vào mùa xuân năm 1914, ông giảng loạt Lowell Lectures ở thành phố Boston và xuất bản

ⁱ A.J. Ayer: *Russell*, tr. 54-64.

ⁱⁱ A.J. Ayer: *Russell*, tr. 38-42.

ⁱⁱⁱ A.J. Ayer: *Russell*, tr. 107-113.

chúng thành sách dưới nhan đề *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (Tri thức của chúng ta về ngoại giới như một lĩnh vực để áp dụng phương pháp khoa học trong triết học). Như chúng ta sẽ thấy, lập trường ông theo trong quyển sách này là lập trường của chủ nghĩa duy nghiệm triệt để. Nó đặt Russell vào vị trí kế thừa dòng mạch của Locke, Berkeley, Hume, và John Stuart Mill.

Trong khi đang giảng ở Boston, Russell giữ chức giáo sư tạm thời ở Harvard và nơi đó có T.S. Eliot là một trong những sinh viên cao học của ông. Russell chính là vị anh hùng trong bài thơ “Mr. Apollinax” của Eliot trong một buổi tiệc “tiếng cười của chàng âm vang bên tách trà” và “buổi nói chuyện say mê và khô khan của chàng ngầu ngiễn lấy buổi trưa”. Sau đấy, ông thành bạn thân với Eliot và với cô vợ đầu tiên của Eliot, nhưng ông chưa bao giờ dẫn dụ Eliot vào triết học thành công.

Trước thời gian này, chuyện của Russell với Lady Ottoline Morrell đã phai nhạt, và trong chuyến đi Mỹ, ông lại yêu thêm lần nữa một cô gái mà sau theo ông về Anh, và dự định cùng nàng chung sống và lấy nhau nếu như Alys chịu ly dị. Sở dĩ kế hoạch này bất thành là vì tình yêu Russell dành cho nàng đã không ngăn nổi cú sốc tình cảm ông vấp phải do Thế chiến I nổ ra. Russell là một người yêu nước; quả vậy, ông thố lộ trong tự truyện rằng “tình yêu dành cho nước Anh gần như là tình cảm mãnh liệt nhất tôi có”;¹ ông cũng đâu phải là người tuyệt đối trung với thuyết bất bạo động; hồi Thế chiến II, ông nghĩ dùng vũ lực để kháng chiến chống tội ác của Đức Quốc Xã là phải đạo. Cũng giống như năm 1914, và càng tăng lên khi cuộc chiến leo thang, ông không thể thấy có thể dùng nguyên tắc gì, hay có khả năng đạt được kết quả tốt đẹp nào hơn, để biện minh cho việc gieo rắc đau khổ hay cướp đi sinh mạng con người ta. Ông thấy kinh sợ trước nhiệt tâm người ta mang

¹ *The Autobiography of Bertrand Russell*, tập II, tr. 7.

tiếng vào cuộc chiến, nhiệt tâm vốn được nhiều bạn bè ông nói chung là loan ngành và ủng hộ, kể cả những người như Whitehead và Gilbert Murray. Không thể nào thờ ơ được như ông bạn của anh trai là triết gia Santayana, người đã lý luận rằng đám thanh niên tử trận dù sớm hay muộn gì cũng chết, và có sống cũng chẳng tốt đẹp gì, Russell dành thời giờ viết để chống chiến tranh, nói chuyện ở các buổi mít-tinh vì hòa bình và tham gia tích cực những phong trào như là Liên hiệp điều khiển dân chủ (The Union of Democratic Control) và Hội chống cưỡng bách tòng quân (No Conscription Fellowship). Ông nào đâu tin các hoạt động này có thể tạo nhiều ảnh hưởng nhưng nghĩ bốn phận mình là phải làm tất kể thứ gì có thể.

Bốn phận này mở rộng sang nỗ lực phát triển một lý thuyết chính trị vốn sẽ cung cấp bộ khung cho một trật tự xã hội tốt đẹp hơn. Kết quả là hai quyển sách ra đời: *Principles of Social Reconstruction* (Những nguyên lý tái thiết xã hội) xuất bản vào năm 1916 và *Roads to Freedom* (Những con đường đến tự do) ra mắt hai năm sau đó. Khi soạn các bài giảng về sau sẽ làm thành nội dung chính cho quyển thứ nhất trong hai quyển này, Russell nhận được lời khuyên của D.H. Lawrence. Ông quen Lawrence qua Lady Ottoline, quý bà mà Lawrence đã lấy làm nguyên mẫu để khắc họa chân dung nhân vật phản diện Hermione Roddice trong tiểu thuyết *Women in Love* (Người đàn bà đang yêu) của ông ta. Thái độ của Lawrence đối với Russell vừa thân thiện vừa thù địch, thân thiện thì ít mà thù địch thì nhiều. Ông ta viết thư yêu cầu Russell nhận ông ta làm người thừa kế nhưng cũng bức thư ấy công kích Russell vì ông là một tên học rộng, bảo ông hãy “làm một sinh vật thay vì dụng cụ cơ khí”,¹ và Lawrence gợi ý rằng thuyết bất bạo động của Russell là tấm mặt nạ cho “lòng ham khát đâm chọc và đánh đập” nơi ông. Russell tin

¹ Trích từ *Portraits from Memory* (Những chân dung từ ký ức) của Russell, tr. 109.

điều này trong chốc lát và nghĩ đến tự tử, nhưng rồi ông ném bỏ bùa mê của Lawrence và nhận ra lập trường chính trị Phát xít và lòng sùng mộ phi lý dành cho cái ác của ông bạn này.

Một người bạn tử tế hơn và dũng cảm hơn là Clifford Allen, về sau thành Lord Allen of Hurtwood, chủ tịch của Hội chống cưỡng bách tòng quân, nhân vật nhiều lần bị đưa ra tòa án binh và tổng giam vì bất tuân quân lệnh. Chính ở một trong những phiên xử này vào năm 1916, Russell đã hội ngộ Lady Constance Malleson, vợ tài tử Miles Malleson, và bản thân nàng cũng là một nữ minh tinh nổi tiếng dưới nghệ danh Colette O'Niel. Họ liền trở thành tình nhân, và Russell thấy ở nàng sắc đẹp, tuổi thanh xuân và lòng quả cảm, và ông thấy nàng yêu ông, một cuộc đào tẩu khỏi “thế gian hận thù”ⁱ đang vây bủa quanh ông.

Ông hận thù thế gian thì bị cuộc đời trả oán lại. Vào tháng Tư 1916, Hội chống cưỡng bách tòng quân ra tờ truyền đơn chống bản án hai năm khổ sai dành cho kẻ không đi quân dịch vì thấy trái đạo lý. Khi có một số người bị kết án khổ sai do phổ biến tờ truyền đơn này, Russell đã viết thư cho tờ *The Times* nhận mình là tác giả tờ truyền đơn, nếu có ai bị bức hại vì nó, ông là kẻ chịu trách nhiệm đầu tiên. Hậu quả là ông bị đem ra xử trước Thị trưởng London với cáo buộc đã đưa ra “những phát biểu nhiều khả năng gây định kiến với việc tuyển quân và kỷ luật của lực lượng của Đức Ngài”. Đoạn văn làm bằng cứ cho vụ xử nằm trên tờ truyền đơn hỏi liệu người đọc muốn đồng lõa với những kẻ bức hại hay đứng về phía những ai gìn giữ lương tri. Trên thực tế, Russell không viết đoạn văn này, nhưng thà nhận trách nhiệm. Ông bị buộc có tội và bị phạt 100 bảng kèm theo 10 bản án phí hoặc chịu ngồi tù 61 ngày. Russell quyết không nộp phạt nhưng khi nhà cầm quyền tịch biên

ⁱ *The Autobiography of Bertrand Russell*, tập II, tr. 26.

g a sản, bạn bè ông bèn quyên góp và dùng tiền đó để trả tiền đầu giá quyển sách thứ nhất trong hai quyển của ông.

Hậu quả nghiêm trọng nhất đối với Russell trong vụ này là ông bị buộc thôi việc ở Trinity. Vào tháng Hai 1915, Hội đồng ở Trinity College tuyên bố muốn bổ nhiệm Thành viên ngay khi chức giảng sư của ông hết hạn, nhưng lúc ông nộp đơn xin vắng hai học kỳ để tiếp tục hoạt động chính trị, Hội đồng đổi ý quyết định gia hạn chức giảng sư của ông thêm năm năm nữa. Khi các thành viên của Hội đồng nghe về bản án xử ông, họ bỏ phiếu kín buộc ông thôi việc giảng sư. Trong vai trò ban quản trị College, họ có quyền làm thế, nhưng thái độ của 11 người, gồm những bậc cao niên và bất cảm thông cho Russell, khác với đa số Thành viên, bao gồm những người đang phục vụ chiến cuộc. Hai mươi hai người họ bèn ký một lá thư phản đối và một năm sau khi chiến tranh kết thúc, tức năm 1919, Hội đồng nhất trí với một bản đề nghị đòi phục nhiệm cho Russell đã được 28 Thành viên ký và năm vị khác ủng hộ. Russell chấp nhận được phục hồi và nộp đơn xin vắng niên học 1920-1921, và vào năm 1921, lúc sắp đến hạn đi giảng lại, ông từ chức vì e ngại liên biến quanh cuộc hôn nhân thứ nhì của ông có thể gây chuyện tai tiếng cho College và làm bạn bè xấu mặt.¹

Trong thời gian đó, Russell vẫn xung đột với giới cầm quyền. Khi bị Trinity giải nhiệm, ông được mời giữ ghế giáo sư ở Harvard, nhưng Chính phủ Anh từ chối cấp hộ chiếu cho ông. Vào tháng Năm 1918, ông viết một bài cho một tuần báo, trong đoạn mô tả những hệ lụy tồi tệ do không chịu thương nghị hòa bình với nước Đức, ông viết “Lực lượng trú đóng Mỹ trước thời gian ấy sẽ chiếm đóng Anh và Pháp, cho dù họ có là giải pháp hiệu quả chống lại quân Đức hay không, chắc chắn họ là những kẻ tấn công nguy hiểm, một sự chiếm đóng mà Quân đội Mỹ

¹ Phần thảo luận trước dựa trên *Bertrand Russell and Trinity* của G.H. Gardy. Giáo Sư Gardy là một trong những người ủng hộ Russell tích cực nhất ở Trinity.

đã quen rồi khi ở quê nhà.”¹ Do lời lẽ bị cho là phỉ báng đồng minh, ông phải ngồi tù sáu tháng. Nhờ Quý ngài Balfour can thiệp, ông thụ án nhưng được phép sử dụng sách vở và tài liệu, và ông tận dụng cơ hội này để viết *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919; Nhập môn triết học toán học) đưa ra một giải thích sáng sủa và đơn giản cho các ý tưởng chính của bộ *Principia Mathematica* và bắt tay viết tác phẩm *The Analysis of Matter* (1927; Phép phân tích tâm trí).

Russell quyết định trở lại với triết học trước cả khi viết bài báo đưa ông vào chốn lao lung. Đầu năm 1918, ông giảng ở London một khóa tám bài giảng nhan đề *The Philosophy of Logical Atomism* (Triết học của thuyết nguyên tử logic). Loạt bài giảng này sau đó được đăng trên tạp chí *The Monist*, nhưng đến năm 1956 mới in thành sách trong tập *Logic and Knowledge* (Logic học và tri thức). Như Russell thừa nhận trong phần tiểu dẫn cho các bài giảng này lúc ông viết cho tạp chí *The Monist*, chúng nặng nợ với những buổi nói chuyện của ông với Ludwig Wittgenstein hồi tiền chiến. Wittgenstein đã đến Cambridge năm 1912 để học triết học toán học với Russell và lập tức Russell ấn tượng ngay với thiên tài của ông này. Khi cuộc chiến nổ ra, Wittgenstein trở thành quân nhân trong Quân đội Áo và bị quân Ý bắt làm tù binh sau khi đình chiến. Trong lời cảm ơn của Russell trên tạp chí *The Monist*, ông bảo chưa biết Wittgenstein còn sống hay đã chết, nhưng vào tháng Hai 1919, Wittgenstein viết thư cho ông từ trại giam trên đất Ý nhắn rằng ông có một bản thảo và muốn Russell đọc, và bao giờ ông được thả, ông muốn gặp nhau để cùng thảo luận. Đây là bản thảo của tác phẩm *Tractatus Logico-Philosophicus* (Khảo luận logic triết học) thời danh của Wittgenstein. Sở dĩ cuộc gặp vẫn còn khó là vì Wittgenstein tin đã là triết gia thì chẳng nên có tiền bạc, vậy nên đã cho đi phần lớn tài sản,

¹ *The Autobiography of Bertrand Russell*, tập II, tr. 80.

và ông sẽ diện chẳng chịu để Russell chi tiền vé cho ông. Khó khăn này được giải quyết khi Russell mua lại một số đồ đạc Wittgenstein để lại ở Cambridge và họ đã hội ngộ ở thành phố Den Haag [The Hague] vào tháng sinh năm 1919. Kết quả là Russell thu xếp việc xuất bản *Tractatus* và viết lời giới thiệu cho ấn bản Anh ngữ. Sau đó, trên con đường triết học của họ thì mạnh ai nấy đi. Wittgenstein ghép Russell với H.G. Wells vào hạng người cạn hết vấn đề và Russell, mặc dù vẫn rất thương mến Wittgenstein, cảm thấy những tác phẩm về sau của Wittgenstein chẳng giá trị gì.

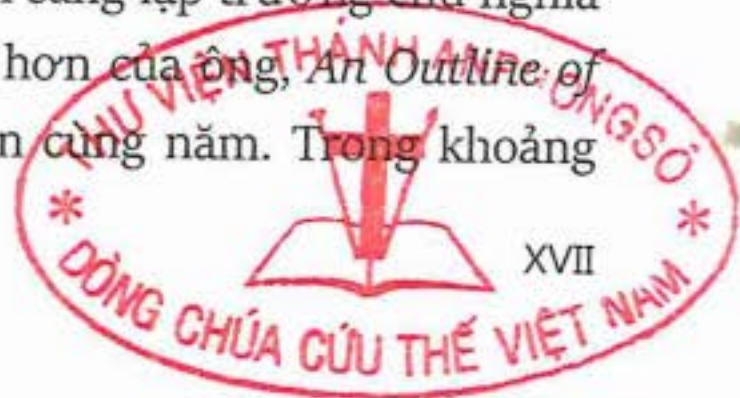
Trong chuyến viếng thăm Den Haag này, Russell đi cùng Dora Black, cô gái ông đã gặp năm 1916 hồi cô còn là sinh viên ở Girton. Gặp lại cô năm 1918, Russell bị giằng xé giữa cô và Colette, thế nhưng nhờ cô muốn sinh con mà ông thích cô hơn. Tuy nhiên, về chuyện chính trị thì họ cực kỳ khác biệt bởi vì họ có thái độ khác hẳn nhau đối với Liên Xô, nơi họ đi thăm riêng rẽ năm 1920. Dora Black ấn tượng tốt đẹp với những gì cô được người ta chỉ cho xem ở đó nhưng như Russell biên thư cho Lady Ottoline, mặc dù ông nghĩ nó là “chính phủ hợp với nước Nga ở thời điểm này” nhưng ông cảm thấy chế độ này là “một bộ máy quan liêu độc tài khép kín, với một hệ thống theo dõi sát sao và kinh khủng hơn thời các Nga hoàng”, đang cai trị “một quốc gia của các nghệ sĩ muốn biến đất nước càng công nghiệp, càng Mỹ càng tốt”.¹ Ông ghi lại những ý kiến của mình trong tập *The Theory and Practice of Bolshevism* (Lý thuyết và thực hành của chủ nghĩa bôn-sê-vích) xuất bản cùng năm, và chưa bao giờ thôi chống việc Liên Xô hạn chế tự do.

Sau khi từ Liên Xô trở về, gần như Russell liền đi Trung Quốc theo lời mời thỉnh giảng kéo dài một năm ở nước này. Ông đi cùng cô Dora, dự định kết hôn với cô ngay khi kết thúc vụ ly dị với Alys, vụ ly dị

¹ Như trên, tập II, tr. 122.

Russell thuyết phục Alys đưa ông ra tòa. Russell căm ghét Liên Xô bao nhiêu, ông lại ưa thích Trung Quốc bấy nhiêu, và đặc biệt say mê Bắc Kinh, thành phố mà tôi cũng thấy là châu thành đẹp nhất thế giới hồi tôi viếng thăm năm 1954. Đến cuối chuyến thăm Trung Quốc, ông lâm bệnh nặng đến gần chết vì chứng viêm cuống phổi. Một số ký giả người Nhật bị từ chối phỏng vấn đã đưa tin ông đã qua đời khiến cho ông hưởng niềm vui được đọc mấy cáo phó về mình. Một trong số chúng được đăng trên một tờ báo truyền giáo có một câu: “Những người truyền giáo mong được tha thứ khi buông tiếng thở dài báo hung tin Ông Bertrand Russell đã từ trần.”

Russell khiến các nhà truyền giáo này đành thất vọng khi ông quay về Anh năm 1921, và cưới Dora Black. Đứa con đầu lòng của họ chào đời sau đó và được đặt tên là John Conrad, đặt theo tên của nhà tiểu thuyết Joseph Conrad, vốn là văn gia Russell mến phục và ngược lại. Một cô con gái tên Kate chào đời hai năm sau đó. Do chủ nhà chẳng muốn cho ông thuê vì lý do luân lý và chính trị, Russell mua một ngôi nhà ở Chelsea, địa phương ông thất cử trong vai trò ứng viên Đảng Lao động vào nghị viện vào hai năm 1922 và 1923. Vì lo cho con cái, ông cũng mua một ngôi nhà ở Cornwall và sống ở đó khoảng phân nửa thời gian. Cho đi hết tiền bạc còn lại, chủ yếu là cho Trường Đại học Cambridge và một phụ nữ trong trường, ông cần kiếm tiền và trong quãng thập niên này, ông thực hiện bốn đợt giảng dạy ở Mỹ. Đây cũng là một thời kỳ hoạt động văn học lớn của ông. Tác phẩm *The Analysis of Matter*, trong đó ông đẩy chủ nghĩa duy nghiệm đến cực điểm, được xuất bản năm 1927. Năm 1925, ông được mời giảng loạt Turner Lectures ở Trinity và các bài giảng này được xuất bản năm 1927 với tựa *The Analysis of Matter* (Phép phân tích vật chất): Chúng cho thấy ông đang chuyển sang lập trường chủ nghĩa duy thực vật lý. Một quyển sách phổ biến hơn của ông, *An Outline of Philosophy* (Đại cương triết học) xuất hiện cùng năm. Trong khoảng



t thời gian ấy, ông đã xuất bản một quyển sách về Trung Quốc nhan đề *The Prospects of Industrial Civilization* (1923; Viễn cảnh của nền văn minh công nghiệp) viết chung với vợ, hai quyển *The ABC of Atoms* (1923; Kiến thức căn bản về nguyên tử) và *The ABC of Relativity* (1925; Kiến thức căn bản về thuyết tương đối), một tập sách mỏng mang tựa *Icarus; or, The Future of Science* (1924; Icarus; hay, Tương lai của khoa học) và một quyển nhan đề *What I Believe* (1925; Những điều tôi tin), và năm 1926 một quyển mang tựa *On Education: Especially in Early Childhood* (Bàn về giáo dục: Nhất là thời đồng ấu), quyển này rất thành công về tài chính. Năm 1928, ông xuất bản một tập khảo luận nhan đề *Sceptical Essays* (Những tiểu luận hoài nghi), trong đó câu đầu tiên thật đặc trưng viết như sau: “Tôi muốn đề xuất một học thuyết mong sao quý độc giả xét đoán có cảm tình cho dù tôi e ngại rằng học thuyết ấy xuất hiện ra tuyệt kỳ mang chất lật đổ và nghịch lý. Học thuyết đang bàn là như sau: Hẳn là không mong đợi để tin một mệnh đề khi chưa có bất kỳ cơ sở nào để giả định nó đúng.” Cũng chính bằng cái tinh thần này, năm trước đó ông đã viết *Why I Am not a Christian* (Tại sao tôi không tin đồ Thiên Chúa giáo). Sau *Sceptical Essays*, ông xuất bản *Marriage and Morals* (Hôn nhân và luân lý) vào năm 1929, và *The Conquest of Happiness* (Chinh phục hạnh phúc) vào năm 1930. Hai quyển này hồi đó bị cho là gây sốc và quả thật làm hại tác giả do quan điểm có phần nào ủng hộ tự do tình dục và chính chúng góp phần thay đổi khuynh hướng chung mà bây giờ ta thấy chúng dường như thành lạc hậu. Chúng thiếu chiều sâu của các tác phẩm hàn lâm hơn của Russell, nhưng lối viết chúng thật đáng khâm phục và quan điểm luân lý trình bày trong ấy là duy lý và nhân văn. Tôi đọc hồi chúng xuất bản lần đầu và có thể làm chứng từ kinh nghiệm hồi trẻ là chúng có tác động khai sáng.

Vững tin vào tầm quan trọng của những bước đầu tiên trong việc giáo dục và không thể tìm được trường xứng tầm với lý thuyết của họ

để cho con học, nhà Russell quyết định tự mở trường. Để mở trường, Russell thuê nhà anh trai ở South Downs và nhận khoảng 20 trẻ cùng học chung với con ông. Trường học theo hướng cấp tiến nhưng không phải theo kiểu vô tổ chức. Trong *Autobiography* (Tự truyện) của mình,ⁱ ông thú nhận trường không hoàn toàn thành công, phần vì thu hút nhiều trẻ có vấn đề quá, phần vì ông chẳng thể cân bằng được giữa tự do và quyền uy. Trường vẫn tồn tại mãi đến lúc nổ ra Thế chiến II, nhưng Russell đã không còn điều hành trường từ năm 1932, thời điểm ông chia tay bà Dora. Hai đứa con họ thành trẻ được đại pháp quan trông nom (wards in Chancery).

Trước đó, ông đã trở thành Bá tước Russell đệ tam khi anh ông mất năm 1931. Ông thừa kế tước này cùng với khoản nợ vì anh trai đã phá sản, và Russell ngoài tiền cấp dưỡng cho bà Dora còn có trách nhiệm phải chi thêm 400 bảng hàng năm cho bà chị dâu thứ hai trong ba bà vợ của ông anh. Russell trước đó nhận được 1.000 bảng mỗi năm nhờ viết bài cho tờ *Hearst*, nhưng khoản thu nhập này mất đi khi ông từ chối lời mời đến sống với ông Hearst trong tòa lâu đài của ông ấy ở California. Kể sinh nhai phải trông cậy vào việc viết sách hơn bao giờ hết, ông xuất bản *The Scientific Outlook* (Nhãn quan khoa học) năm 1932 và *Freedom and Organization 1814-1914* (Sự tự do và tổ chức giai đoạn 1814-1914) năm 1934, *In Praise of Idleness* (Tán dương sự nhàn tản) năm 1935, và *Which Way to Peace?* (Đường nào đến hòa bình?) năm 1936, bên cạnh tập sách mỏng *Religion and Science* (Tôn giáo và khoa học) năm 1935 và một bài giảng mang tựa *Determinism and Physics* (Thuyết tất định và vật lý học) năm 1936. Trong *Which Way to Peace?*, ông vẫn giữ lập trường bất bạo động, nhưng càng lúc thấy càng bất mãn với lập trường này khi Thế chiến II đến gần.

ⁱ Như trên, tập II, tr. 54-5.

Theo tôi thấy, quyển hay nhất trong mấy quyển này là *Freedom and Organization 1814-1914*, trong đó Russell thể hiện tuyệt kỳ nhất tài viết lịch sử chính trị. Khi nghiên cứu viết quyển này, ông được bà Patricia giúp đỡ, bà này có tên dễ biết hơn là Peter Spence, vốn là một cô giáo trẻ từng dạy ở trường của ông. Năm 1936, ông cưới bà, và qua năm sau, họ sanh con trai đầu lòng Conrad.

Khi xuất bản quyển *Power* (1938; *Quyền lực*), Russell trở về với triết học một lần nữa. Ông giảng một khóa ở London School of Economics và một khóa khác ở Oxford, nơi đây ông thảo luận với nhiều nhà triết học trẻ có tài trong đó. Thuở ấy cũng như lúc về sau này, tôi thấy dường như ở ông có một phẩm chất lớn mà Moore và Einstein cũng có, đó là có thể trò chuyện với những người trẻ hơn và kém cỏi hơn mà cứ như thể ông có thể học hỏi điều gì đấy ở họ.

Vào mùa thu 1938, Russell cùng gia đình đi Mỹ để nhận ghế giáo sư thỉnh giảng ở Trường Đại học Chicago. Sau đó cũng có một vụ nhận chức tương tự ở Trường Đại học California và vào năm 1940, ông được Ban giáo dục đại học của Thành phố New York mời làm giáo sư ở trường City College của họ. Nhưng khi nhận lời mời này, ông phải lập tức từ chức ở California vì gặp phải sự phản đối với việc mời ông giảng dạy. Sự vụ bắt đầu từ một giám mục Anh Giáo phái Episcopal (Episcopalian Bishop) rồi sau đó là đa số giới chức sắc Công giáo. Lý do để phản đối Russell là chủ thuyết bất khả tư nghị của ông và việc ông ủng hộ và thực hành đời sống tình dục trái luân lý. Khi Ban giáo dục lại học cương quyết giữ vững lập trường, một bà Kay nọ ở Brooklyn bị xui khiến hành động chống quyết định bổ nhiệm Russell của thành phố, cho nó là vô hiệu lực vì lời giảng của Russell có thể gây hại cho con gái bà. Người ta chẳng quan tâm đến sự thật là ông được mời dạy logic học ở Liberal Arts College mà lúc đó đàn bà con gái đâu được phép học. Luật sư của bà, một ông Goldstein nào đó, chủ yếu tự mình tưởng

tượng mà mô tả các tác phẩm của Russell theo lời ngắn gọn của ông ta là “phóng túng, dâm dăng, dâm dật, dâm ô, cuồng dâm, kích dục, bất kính, hẹp hòi, hư dối, mất hết nhân luân”.ⁱ Dựa vào cái cớ, vì nhận xét nhạy cảm của Russell trong quyển *On Education* của ông “một đứa trẻ ngay từ đầu nên được phép thấy cha mẹ, anh chị không mặc đồ miễn là điều ấy xảy ra một cách tự nhiên”ⁱⁱ, ông ta lên án Russell thực hành thuyết bày đàn khỏa thân, và dù không có chứng cứ gì hết, ông ta vẫn thêm rằng Russell cổ vũ thơ ca tục tĩu và công nhận tình dục đồng giới. Russell đâu thể biện hộ chống lại các cáo buộc này trước tòa là vì ông không được phép trở thành một bên trong vụ kiện. Vụ này được xét xử trong một phiên tòa có sự góp mặt của một vị thẩm phán đạo Công giáo có tên là McGeehan, vị này đã cho bên nguyên đơn thắng kiện chủ yếu dựa vào lý do rằng lời giảng dạy của Russell sẽ khuyến khích những học trò của ông phạm tội hình sự. Ban giáo dục đại học bị ngăn không cho kháng án dựa trên chuyên môn ngành luật, và có kháng án thì cũng chẳng tác dụng gì mấy, bởi vì Thị trưởng La Guardia đã thận trọng cắt đi ngân sách trả thù lao giảng dạy cho Russell trong ngân sách đột tới của thành phố.

Hậu quả vụ này là Russell gần như hoàn toàn hết đường kiếm ăn trên đất Mỹ. Mặc dù nhiều người trong giới khoa bảng lên tiếng bênh vực, nhưng họ chẳng thể thuyết phục trường đại học nào thuê mướn ông. Đợt giảng ông dự định bị hủy, và không một tờ báo hay tạp chí nào chịu in bài của ông. May thay Trường Đại học Harvard đã dũng cảm và đứng đắn giữ nguyên lời mời ông thỉnh giảng loạt William James Lectures. Các bài giảng này xuất bản cùng năm dưới nhan đề *An Inquiry into the Meaning and Truth* (Một tra vấn về ý nghĩa và chân lý). Tuy

ⁱ Như trên, tập II, tr. 219. Để biết toàn bộ vụ này, xem thêm phụ lục của Paul Edwards cho ấn bản 1950 của quyển *Why I Am not a Christian* của Russell.

ⁱⁱ *On Education: Especially in Early Childhood*, tr. 170.

vẫn để lại mấy kết thúc mở, nhưng quyển sách này chứa nhiều ý niệm kỳ thú và tôi xếp nó ở thứ hạng cao trong số các tác phẩm triết học của Russell.

Khi hoàn thành học kỳ ở Harvard, Russell được cứu khỏi cảnh khó khăn nhờ Dr. Barnes, một triệu phú người Philadelphia chủ một bộ sưu tập khổng lồ tranh hiện đại mà ông hiếm khi để cho ai thưởng lãm, và sở hữu một quỹ tài trợ tư, chủ yếu phục vụ việc hướng dẫn của các sử gia nghệ thuật. Ông ta mời Russell giảng ở quỹ này và hợp đồng năm năm với Russell, nhưng chưa tới hai năm đã hủy hợp đồng các bài này, vốn về sau làm thành phần chính của quyển *History of Western Philosophy* (Lịch sử triết học Tây phương) của Russell, lấy lý do chúng chưa được chuẩn bị kỹ lắm. Kỳ này Russell gặp may hơn; và ông kiện Barnes hủy hợp đồng và được hưởng đền bù. Trong khi chờ đợi, ông được Trinity mời trở về với tư cách Thành viên. Lời mời này đưa ra trước khi Tòa Đại sứ Anh chịu thu xếp cho ông và gia đình lời hương, cho dù ông đã cãi rằng ông muốn thực hiện trách nhiệm của mình ở Viện Quý tộc, thế nhưng một lời mời từ Giáo Sư Paul Weiss ở Bryn Mawr College đã giải tỏa lệnh cấm ông giảng dạy và công việc soạn quyển *History of Western Philosophy* tiến triển thêm nhiều, quyển này hóa ra là thành công nhất về mặt tài chính trong tất cả các sách của ông; và nó thành công đến mức từ đó về sau ông không còn lo lắng về chuyện tiền nong nữa. Ở Bryn Mawr, ông hoàn thành bài tự truyện về con đường học thuật ông viết cho quyển *The Philosophy of Bertrand Russell* (Triết học của Bertrand Russell) trong từng thư *The Library of Living Philosophers*. Quyển này được xuất bản năm 1944 và trong đó có một bài báo thú vị của Gödel về logic học của Russell, và sự đánh giá cao tràn đầy xúc động của Einstein về các tác phẩm của Russell, nhưng trình độ các bài góp mặt trong sách không đồng đều và lời đáp trả của Russell dành cho các phê bình chỉ là làm chiếu lệ.

Russell thành Thành viên ở Trinity vào tháng Mười 1944 và giảng dạy ở Cambridge tháng đó và niên học kế tiếp. Ông giữ chức Thành viên này đến năm 1949 và chức này chuyển thành chức Thành viên ông giữ suốt đời mà không cần làm trách nhiệm gì cả. Quyển *History of Western Philosophy* được xuất bản năm 1945 và sau đó là quyển *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (Tri thức con người: Phạm vi và những giới hạn của nó), ra mắt năm 1948, quyển này là tác phẩm triết học lớn cuối cùng của ông. Russell chán nản vì các triết gia chuyên nghiệp chẳng chú ý mấy đến quyển sách, và gán ghép nó theo một đương thời trong một hình thức nhỏ hẹp của triết học ngôn ngữ mà ông vốn không chấp nhận. Đối với đa phần quyển này, các ý niệm trong đây đã được trình bày trong quyển *An Inquiry into the Meaning and Truth*, nhưng điểm đáng quan tâm ở quyển này là nó chứa nỗ lực toàn diện đầu tiên của Russell hầu giải quyết vấn đề quy nạp.

Sau khi Trinity chào mừng ông quay lại, chính quyền Anh cũng quả quyết Russell là người đáng kính, và quả vậy việc ông chống Chủ nghĩa cộng sản có thể là điểm có lợi cho họ. Năm 1957, ông được gửi đến giảng thuyết ở Berlin, nơi ông đã thấy rất vui vì ông tạm thời được làm thành viên của quân đội, và tháng Mười Một cùng năm, ông tiếp tục đến Na Uy vì có một sứ mạng tương tự. Vào dịp này, ông thoát chết nhờ chứng nghiện hút thuốc nặng, như ông thừa nhận chỉ hút ống điếu chứ không hút thuốc lá điếu, bởi vì máy bay chở ông từ Oslo đến Trondheim bị rơi ở cảng Trondheim và tất cả hành khách trong khoang không hút thuốc đều tử nạn. Russell phải bơi một đoạn ngắn trước khi được thuyền vớt, nhưng chuyến đi không bị ảnh hưởng gì, mặc dầu nước lạnh như đá. Tuy trông rất yếu đuối, nhưng ông có thể trạng cực khỏe, và chỉ trừ một lần bị viêm phổi năm 1953 suýt giết chết ông, và một lần bệnh nặng khác 10 năm sau, sức khỏe của ông khá tốt mãi đến cuối đời. Trong những năm về sau, ông bị chứng điếc và chứng khó nuốt, nghĩa là ông phải

ăn hức ăn mềm, nhưng ông vẫn thích hút thuốc và nhậu nhẹt, nhất là rượu whisky và champagne. Tôi gặp ông lần cuối vào dịp lễ thượng thọ 95 tuổi và thấy ông vẫn còn thể chất khỏe mạnh và sáng suốt. Tin đồn do những đối thủ chính trị của ông tung ra rằng ông bị lão suy thật là vô căn cứ.

Tiếp tục hưởng đặc ân chính thức [của chính quyền], Russell được trao Huân chương Công trạng (Order of Merit), điều ta suy ra từ nhận xét của Vua George VI bảo ông là “một người trông lạ kỳ”, và trong cùng năm 1949, Russell được bầu làm Thành viên danh dự Viện hàn lâm Anh và được đài BBC mời giảng loạt bài giảng đầu tiên *Ruth Lectures* mà về sau được xuất bản dưới nhan đề *Authority and the Individual* (1949; Giới thẩm quyền và cá nhân). Năm 1950, ông đi Úc và Mỹ, và sau đó sang Stockholm để nhận giải Nobel văn chương. Bài diễn văn ông đọc trong dịp này được in trong quyển *Human Society in Ethics and Politics* (1954; Xã hội con người trong đạo đức học và chính trị học). Trong số những tác phẩm ông xuất bản trong thập niên 1950 có tác phẩm tuyệt đẹp *Portraits from Memory* (1956; Những chân dung từ ký ức), trong đó chủ yếu phác họa tính cách của một số nhân vật ông từng quen biết, và quyển *My Philosophical Development* (1959; Hành trạng phát triển triết học của tôi) vừa là tự truyện về đường học thuật vừa là lời hồi đáp cho các nhà phê bình, đồng thời phát biểu lập trường hiện tại của ông. Ông cũng xuất bản hai tập truyện ngắn nhan đề *Satan in the Suburbs* (1953; Quỷ Satan ở ngoại ô) và *Nightmares of Eminent Persons* (1954; Những ác mộng của những nhân vật quan trọng). Chúng chủ yếu là các truyện ngụ ngôn, rất giống phong cách Voltaire.

Cuộc hôn nhân của Russell với bà Patricia Spence đổ vỡ năm 1949, và năm 1953 ông cưới Edith Finch, một quý bà người Mỹ ông đã quen biết nhiều năm. Cuộc hôn nhân này rất hạnh phúc và mang lại cho

Russell sự bình an tâm hồn trước đây chưa từng có. Đầu tiên họ ở chung nhà với con trai cả của Russell và gia đình ông này ở thành phố Richmond, nhưng năm 1955, họ thuê nhà ở Penrhyndeudraeth ở North Wales, nơi mà trừ khi thỉnh thoảng đi du ngoạn, chủ yếu là vì chuyện chính trị, Russell đã sống hết phần đời còn lại.

Từ đó trở đi, càng lúc Russell càng dần sâu vào chính trị. Ông bị thôi thúc phải hành động chủ yếu vì ông tin có thể xảy ra thế chiến thứ ba, cuộc chiến mà ông quan ngại việc sử dụng vũ khí nguyên tử sẽ hủy diệt tuyệt đại đa số nhân loại. Có một giai đoạn vào cuối thập niên 1940 khi ông lập luận rằng Mỹ nên ép buộc Nga bằng cách đe dọa sẽ dùng đến bom nguyên tử, và trước khoảng giữa thập niên 1950, ông đi đến kết luận rằng kỳ vọng duy nhất cho nền hòa bình là từ bỏ vũ khí nguyên tử ngõ hầu khởi đầu đi đến giải giáp chung, và ông nghi trách nhiệm của Chính phủ Anh là phải làm gương. Ông giữ ý kiến này chắc đến độ gần như không chấp nhận ai đó có thể phản đối mà vẫn thành thật, và ông sẵn sàng lên án các đối thủ chính trị đơn giản là độc ác. Ông trình bày các quan điểm của mình trong quyển *Common Sense and Nuclear Warfare* (1959; Lẽ thường và chiến tranh hạt nhân) và quyển tiếp theo của nó *Has Man a Future?* (1961; Con người có tương lai không?). Lối giải mang tính chính trị lâu dài của ông là thành lập một chính phủ thế giới, công việc mà ông đã mở chiến dịch ủng hộ tích cực vào thập niên 1950. Năm 1955, ông thuyết phục một số nhà khoa học hàng đầu, trong đó có Einstein và Joliot-Curie, ký một tuyên ngôn ủng hộ việc hợp tác vì nền hòa bình và mở đầu một loạt hội nghị thường niên nhằm mục đích này. Năm 1958, ông trở thành chủ tịch của chiến dịch giải giáp hạt nhân, rồi từ chức hai năm sau đó để lãnh đạo Ủy ban 100 trong chiến dịch bất phục tùng dân sự của nó. Vào tháng Hai 1961, ông dẫn đầu một cuộc tọa kháng tập thể (mass sit-down) tổ chức ở Whitehall, và sau một cuộc mít-tinh lớn khác vào tháng Tám, vợ chồng ông bị bắt và kết tội kích

động và việc bắt phục tùng dân sự. Họ bị kết án hai tháng tù nhưng nhờ có chứng cứ y khoa cho thấy việc giam giữ có thể gây nguy hại cho sức khỏe, bản án chuyển thành một tuần biệt giam trong bệnh viện nhà tù.

Sau đó, những hoạt động của Russell mở rộng thêm. Ông trao đổi với nhiều nguyên thủ quốc gia và can thiệp vào khủng hoảng Cuba năm 1962 và vụ tranh chấp biên giới Ấn-Hoa. Ông tiếp tục vấn đề người Do Thái ở Nga, người Ả Rập ở Israel và các tù nhân chính trị ở Đông Đức và Hy Lạp. Không chấp nhận giải thích chính thức về vụ ám sát Tổng thống Kennedy, ông trở thành chủ tịch của Ủy ban Anh về Ai đã giết Kennedy (British Who Killed Kennedy? Committee). Năm 1964, ông thành lập Quỹ hòa bình Bertrand Russell để xây dựng ngân sách, sau đó bán kho thư tịch của ông cho Trường Đại học McMaster ở Ontario. Giờ đây ông đi đến suy nghĩ rằng hành động của Chính phủ Mỹ là mối nguy cơ lớn nhất cho nền hòa bình thế giới, và quyển sách cuối cùng ông xuất bản, không tính bộ tự truyện của ông, lấy nhan đề là *War Crimes in Vietnam* (Những tội ác chiến tranh ở Việt Nam). Quyển này được xuất bản năm 1967, chỉ một thời gian ngắn sau khi ông lập Tòa án tội ác chiến tranh quốc tế (International War Crimes Tribunal) với Jean-Paul Sartre là thành viên nổi bật nhất và Tổng thống Johnson là nhân vật bị cáo buộc. Biên bản lưu của phiên tòa này bị tiếp nhận sai lệch hồi ấy nhưng chứng cứ đã và đang được mang ra ánh sáng đã minh chứng rất rõ ràng cho họ.

Trong quyển sách *Human Society in Ethics and Politics*, Russell từng viết rằng trong lĩnh vực đạo đức, ông tán thành châm ngôn của Hume "Lý tính là và phải là nô lệ cho các đam mê." Nhiều lần ông đã theo châm ngôn này theo đúng nghĩa đen, nhưng bất kể lập trường chính trị nào ai đó gán cho ông, người ấy phải khâm phục ông vì sự nhiệt tình luân lý, mối quan tâm không mệt mỏi đến tính nhân đạo, năng lượng thể chất và trí tuệ đáng kinh ngạc nơi ông. Ông mất ngày 2.2.1970, hưởng thọ 98 tuổi.

John Skorupskiⁱ
Lời giới thiệuⁱⁱ

Bertrand Russell (1872-1970) viết tác phẩm nhập môn triết học lừng danh này năm 1911 và xuất bản vào tháng Giêng 1912. Từ đó, trong cũng như ngoài các trường đại học, nhiều thế hệ sinh viên triết đã đọc quyển này. Quyển này thuộc về một trong những giai đoạn sáng tác triết học sung mãn nhất của Russell. Năm 1910, ông hoàn tất phần việc nặng tính chuyên môn đồ sộ và mệt mỏi cần thiết cho *Principia Mathematica*, tác phẩm lớn hợp tác với A.N. Whitehead và là một trong những hòn đá tảng của logic toán học hiện đại. Ông bảo “trí tuệ của tôi không bao giờ phục hồi nổi sau sự căng thẳng này”; song le ta thấy ông lại có thêm một sức sáng tạo tươi mới và mãnh liệt ở những câu hỏi triết học tổng quát. Mặc dù quyển sách này viết để giới thiệu cho giới bạn đọc phổ thông – Russell gọi nó là “tác phẩm gây sửng sốt đáng vài xu” – nhưng nó trưng ra nhiều lập trường xác định và giới thiệu nhiều ý tưởng hoàn toàn mới, chẳng hạn về chân lý. Nó làm được như thế một cách sinh động, không giáo điều, không rối rắm, cùng một tính rõ ràng sáng tỏ. Chắc chắn nó xứng đáng được hoan nghênh liên tục.

ⁱ Nhà triết học Anh (1946-)

ⁱⁱ Lời giới thiệu này được in trong ấn bản 1998 của Oxford University Press. (ND)

Russell không bàn hết mọi vấn đề triết học. Như ông giải thích trong *Lờ tựa*, ông tự giới hạn mình chỉ bàn về những vấn đề nào mà ông nghĩ có thể nói điều gì đó mang tính tích cực và xây dựng. Kết quả là, theo những điều ông quan tâm hồi ấy, quyển sách này chủ yếu là về tri thức luận – nhánh triết học khảo sát những gì chúng ta có thể được xem là biết hay tin một cách hợp lý tính. Russell cũng đi đến một số kết luận ấn tượng, trên cơ sở của khảo sát này, về những loại tồn tại tối hậu. Ông chẳng luận bàn về đạo đức học hay một loạt những câu hỏi kinh điển về tâm trí và hành động, chẳng hạn như bản tính của tự ngã hay câu hỏi về ý chí tự do. Nhưng lập trường đạo đức học của ông cũng được thể hiện phần nào ở những gì ông buộc phải phát biểu về đặc điểm và giá trị của triết học – một chủ đề xuất hiện xuyên suốt trong tác phẩm và được dành bàn riêng ở chương cuối cùng.

Các dữ-liệu-cảm-giác, vật lý học, và niềm tin bản năng

Russell bắt đầu bằng phân tích sự nhận thức. Các hiện tượng là tương đối: Một cái bàn trông khác đi từ những góc nhìn khác nhau và trong ánh sáng khác nhau. Nhưng chúng ta không nghĩ bản thân cái bàn thay đổi. Vì thế, Russell đặt thành giả định cái ông gọi là những “dữ-liệu-cảm-giác”. Chúng là “những cái được biết một cách trực tiếp trong sự cảm giác”, “ta nhận ra một cách trực tiếp về nó” (tr. 6); chúng thay đổi mặc dù cái bàn không thay đổi. Khi đưa chúng vào, Russell cũng phân biệt giữa một hành vi hay trạng thái nhận thức và đối tượng của nó. Một trạng thái nhận thức chỉ mang tính tình thần, đối tượng của nó có thể mang tính tình thần hoặc không. Điều này dẫn đến một bước ngoặt quan trọng đầu tiên. Vì nhờ có sự phân biệt này trong tay (và nó sẽ là điểm quan trọng xuyên suốt quyển sách), Russell có thể kết luận rằng khi bạn nhận thức cùng một cái bàn từ những góc nhìn khác nhau hay trong ánh sáng khác nhau, đối tượng bạn nhận thức là không đổi mặc dù các kinh nghiệm bạn có, tức cái tạo nên sự

nhận thức của bạn về nó, thay đổi. Ông đã có thể cho rằng *đối tượng* bạn nhận thức là cái bàn, chứ không phải bề ngoài nó trông ra sao. Ông không theo nhãn quan này; ông biến cái cách nó trông ra sao với bạn thành đối tượng nhận thức của bạn, và ông xem đối tượng này, dữ-liệu-cảm-giác này, là mang tính tinh thần theo ý nó là riêng tư cho tâm trí của bạn và sẽ không hiện hữu nếu bạn không hiện hữu.

Thế thì quan hệ giữa những dữ-liệu-cảm-giác và khách thể vật lý là gì? Các khách thể vật lý gây ra các dữ-liệu-cảm-giác; mục đích của vật lý học là nói cho chúng ta bất kể điều gì chúng ta có thể biết về chúng. Russell cuối cùng kết luận ở Chương 3, điều chúng ta có thể biết về chúng, cùng khoảng không gian và thời gian vật lý mà chúng chiếm chỗ, chỉ là cái cấu trúc quan hệ của chúng, chứ không phải bản tính nội tại của chúng. Nhưng đầu tiên ông đặt ra một câu hỏi cơ bản hơn – “nếu thực tại không phải là cái hiện ra bề ngoài, liệu chúng ta có bất kỳ phương tiện nào để biết rốt cuộc có bất kỳ thực tại nào hay chẳng? Và nếu có, liệu chúng ta có bất kỳ phương tiện nào để tìm ra nó là như thế nào không?” (tr. 10). Ông nghĩ về mặt logic rất có thể rằng chỉ có tôi, những kinh nghiệm, và ý nghĩ của tôi là tất cả những gì tồn tại. Nhưng niềm tin theo lẽ thường vào vật chất là mang tính bản năng và dẫn đến một lập trường mang tính hệ thống đơn giản nhất, thành thử chúng ta có thể chấp nhận, mặc dù chúng ta nhận ra nó có thể sai trên bình diện logic (tr. 19-21).

Russell đi tới chỗ rút ra bài học:

Chúng ta thấy tất cả tri thức phải được xây dựng trên những niềm tin bản năng của chúng ta, nếu chúng bị bác bỏ hết thì chẳng có gì còn lại cả. Nhưng trong những niềm tin bản năng của chúng ta, có một số niềm tin mạnh hơn những niềm tin khác nhiều, trong khi nhiều niềm tin, do thói quen và sự liên tưởng, bị đan rối vào những niềm tin khác, không thật sự mang tính bản năng, nhưng được giả dụ một cách sai lầm như bộ phận của những gì được tin một cách bản năng.

Triết học sẽ chỉ ra cho chúng ta thấy hệ tôn ti của những niềm tin bản năng của chúng ta, bắt đầu từ những niềm tin chúng ta nắm giữ một cách mạnh mẽ nhất, và cố hết sức trình bày từng niềm tin trong thế càng cô lập và càng tách khỏi những thứ bổ sung không liên quan càng tốt... Ta không bao giờ có được bất cứ lý do gì để bác bỏ một niềm tin bản năng trừ phi nó xung đột với những niềm tin khác; vì thế, nếu chúng được thấy là vẫn hài hòa thì toàn bộ hệ thống trở nên đáng chấp nhận.

Tất nhiên, có *khả năng* rằng tất cả hay bất kỳ tập hợp niềm tin nào của chúng ta có thể là ngộ nhận; và do đó, tất cả phải được tin tưởng kèm theo chút ít nghi ngờ. Nhưng chúng ta không thể có lý do gì khác để bác bỏ một niềm tin ngoại trừ dựa trên cơ sở của một niềm tin khác nào đó. (tr. 21)

Có hai điểm nổi bật về phương pháp của Russell, như được minh họa ở đây.

1. Nó thực hiện một viển dẫn thiết yếu đến thẩm quyền hợp lý tính của niềm tin bản năng. Russell không chỉ đơn giản đang suy ra giả thuyết đơn giản nhất, mang tính bản năng hay không. Ở Chương 6 thảo luận về phép quy nạp, ông hoàn toàn không đề cập đến phép suy ra giả thuyết đơn giản nhất (hay “cách giải thích tốt nhất”) như một phương pháp của phép suy ra. Nguyên lý quy nạp ông phát biểu ở trang 61 chưa thể cho phép chúng ta suy ra khách thể vật lý từ dữ-liệu-cảm-giác; nó chỉ có thể cho phép chúng ta gọi tới những mối tương quan giữa các dữ-liệu-cảm-giác.

Ở phương diện này, ông dùng phương pháp thuộc về truyền thống Anh đặc thù trong triết học, được trình bày nổi bật hồi thế kỷ XIX bởi trường phái “lẽ thường” của Thomas Reid cũng như bởi John Stuart Mill (ông Mill qua đời sau khi thành cha đỡ đầu cho Russell không lâu). Vì vậy, thật thú vị khi ta để ý *thế đứng* của Russell, hiểu như trái lại với phương pháp ông dùng, khác với thế đứng của họ như thế nào. Giống

Russell, Thomas Reid khẳng định thẩm quyền của niềm tin bản năng và tính cách bản năng của niềm tin vào vật chất. Tuy nhiên, ông cũng phê bình một cách sắc sảo ý niệm cho rằng các đối tượng “trực tiếp” của sự nhận thức là các dữ-liệu-cảm-giác, hay theo từ ngữ của ông là “các ý niệm”. Lập trường ông chọn là lập trường mà tôi đã nói là Russell có thể đã theo, dựa vào việc ông phân biệt giữa một hành động nhận thức và đối tượng của nó. Phép phân tích về sự nhận thức của Reid là rất vững và ở điểm này nhiều triết gia thiên về phía ông chống lại Russell.

Mill cũng nhất trí về thẩm quyền của niềm tin bản năng. Giống Russell trong quyển sách này (Chương 11) và Reid thời trước, ông xem những niềm tin ký ức là mang tính bản năng, và vì thế, ông công nhận thẩm quyền của chúng. Nhưng khác với Reid và Russell, ông lập luận rằng niềm tin vào vật chất vốn *không* mang tính bản năng. Theo như Russell thừa nhận trong đoạn văn bên trên, nó là kết quả của “thói quen và sự liên tưởng”. Trên các cơ sở này, Mill bác bỏ chuyện có bất kỳ lý do nào để chấp nhận vật chất hiện hữu, nếu vật chất được quan niệm như một nguyên nhân phi tinh thần gây ra cảm giác. Thay vì vậy, vật chất nên được phân tích như khả tính trường tồn của cảm giác – một thể đứng rất giống với thể đứng mà Russell chấp nhận về sau, mặc dầu chỉ tạm thời.

2. Nhưng do đâu chúng ta nên đồng ý với Russell (và Mill và Reid) rằng nếu một niềm tin là mang tính bản năng thì nó có thẩm quyền một cách hợp lý tính? Russell không đặt ra câu hỏi này mặc dù ông tán thành rằng nếu một niềm tin quả thật là bản năng thì chưa thể suy ra là nó đúng. Thái độ của ông giống với thái độ của Mill và Reid: nếu chúng ta không thừa nhận thẩm quyền hợp lý tính của những niềm tin bản năng, dù rằng có thể hủy bỏ, thì ta chưa thể nào biện minh cho bất kỳ niềm tin nào được cả. Ta chẳng thể hay cần phải nói gì chống lại một nhà hoài nghi tuyệt đối.

Đề bài này cho đến đây có thể đúng, nhưng nó còn để lại một sự hoài nghi bí trên bình diện triết học. Chúng ta hãy đặt *P* là thủ tục nào đó mà Russell có thể chấp nhận nhằm tinh lọc và hệ thống hóa các niềm tin bản năng của chúng ta. Thế thì ông phải chịu theo luận đề nói rằng một niềm tin bản năng vượt qua được thủ tục *P* là một niềm tin hợp lý. Cái gì khiến cho niềm tin đó thành hợp lý? Phải chăng chỉ là ở chỗ chúng ta tin nó một cách bản năng? Hẳn nhiên, người ta có thể kỳ vọng soi sáng rõ hơn vào mối kết nối rõ ràng quan trọng này giữa “tính bản năng” và tính hợp lý nhờ một khảo sát triết học về các khái niệm này. Nhưng giống Mill và Reid thời trước, Russell đã không hề cố gắng làm thế.

Chủ nghĩa duy tâm: Tri thức do sự quen biết và tri thức do sự mô tả

Phê bình chủ nghĩa duy tâm (Russell định nghĩa nó ở trang 32) là một chủ đề được trở đi trở lại trong *Các vấn đề của triết học*. Chủ nghĩa duy tâm được trình bày ở nhiều chỗ trong quyển sách này bởi Berkeley, Kant, và Hegel – những triết gia rất khác nhau được Russell xử lý theo nhiều cách rất khác nhau. Một số lập luận của Berkeley bị thanh toán một cách rất hữu hiệu ở Chương 4. Russell trở lại sự phân biệt mà ông đưa ra giữa một hành động tâm trí và đối tượng của nó (có lẽ cũng khá ngạc nhiên, căn cứ vào việc ông tán thành “dữ-liệu-cảm-giác”) và triển khai nó chống lại Berkeley bằng một phương thức rất giống như Reid đã làm (tr. 38-40). Hơn nữa, một trong những lập luận trung tâm của Berkeley để ủng hộ chủ nghĩa duy tâm nói rằng “chúng ta không thể biết cái gì đó hiện hữu mà chúng ta không biết” (tr. 38). Nhưng như Russell lưu ý “Từ ‘biết’ được dùng ở đây theo hai ý khác nhau” (tr. 39).

Có tri thức điều gì đó là đúng, tức tri thức về những chân lý, chẳng hạn tri thức của tôi rằng Paris là thủ đô nước Pháp; và có tri thức về những sự vật, hiểu sự vật như đối lại với chân lý. Russell gọi tri thức loại sau này là *sự quen biết*. Thí dụ tôi biết Paris, tức tôi quen biết nó. Tôi không biết Brasilia, mặc dù tôi biết nó là thủ đô Brazil. Như Russell nói, hẳn nhiên chúng ta có thể và biết chắc có những đối tượng hiện hữu mà chúng ta vốn không biết chúng, nghĩa là có những đối tượng chúng ta không quen biết.

Đây là một điểm về chủ nghĩa duy tâm rất thường được nêu ra, mặc dù như Russell nói nó chỉ ứng phó với một trong những lập luận biện hộ cho chủ nghĩa duy tâm, và nó chẳng đặc biệt mới mẻ gì. Tuy nhiên, ở chương kế (Chương 5), cuộc thảo luận sang một bước chuyển mới mẻ. Russell đưa ra ý niệm *tri thức do sự mô tả*. Tôi có thể được xem như biết một đối tượng do sự mô tả, nếu tôi biết chỉ riêng nó thỏa mãn một mô tả nào đó. Chẳng hạn, tôi biết chỉ riêng Brasilia thỏa mãn lời mô tả “thủ đô Brazil”, vậy nên tôi biết nó do sự mô tả mặc dù tôi không biết nó do sự quen biết. Không giống tri thức do sự quen biết, tri thức do sự mô tả có thể quy giảm về sự biết những chân lý. Russell bảo chúng ta chỉ *quen biết* với những đối tượng “chúng ta nhận thức một cách trực tiếp về nó, không hề qua trung gian của bất kỳ quá trình suy luận nào hay bất kỳ tri thức về những chân lý nào hết” (tr. 41). Đây là một bộ phận quan trọng trong tri thức luận của Russell – ta hãy gọi nó là luận đề X. Ở phép phân tích xét cho đến thời điểm này, chỉ có dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta và chính chúng ta mới là những thứ chúng ta có thể được nói một cách nghiêm ngặt là chúng ta nhận thức, và vì thế, chúng ta có thể quen biết (tr. 46-47). Cho nên kỳ thực tôi không thể quen biết Paris, mà chỉ quen với các dữ-liệu-cảm-giác về nó. Bây giờ, Russell thêm vào một luận đề quan trọng khác, về mối kết nối giữa sự quen biết và sự hiểu (giác tính):

Mỗi mệnh đề mà chúng ta có thể hiểu phải bao gồm toàn là những thành phần chúng ta quen biết (tr. 53).

Ta hãy gọi đây là luận đề Y. Từ đó suy ra rằng chúng ta chỉ có thể nêu ra những phán đoán về những đối tượng chúng ta quen biết, cho nên đến đây, chỉ có thể phán đoán về chính chúng ta và các dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta. Tuy nhiên, ngay cả việc này có thể cũng không làm được nếu đây là những đối tượng duy nhất mà chúng ta quen biết. Vì việc đưa ra một phán đoán về một đối tượng là khẳng định cái gì đó ở đối tượng ấy, và để làm được điều đó thì chúng ta phải quen biết với cái gì đó được ta khẳng định. Russell gọi những cái được khẳng định này là *những cái phổ quát*. Một phần rất quan trọng và mới mẻ ở nhân quan của ông đó là những cái phổ quát có thể là quan hệ của bao nhiêu hạng tử cũng được. Tính chất chỉ là trường hợp đặc biệt của quan hệ một hạng tử. Cũng có thể có quan hệ hai hạng tử như *a yêu b*, quan hệ ba hạng tử như *a đưa b cho c*, quan hệ bốn hạng tử như *a cách xa b hơn so với c cách xa d*, vân vân.

Từ X suy ra rằng chúng ta phải nhận thức một cách trực tiếp những cái phổ quát. Vì vậy, bảng liệt kê đầy đủ của Russell về những cái chúng ta nhận thức trực tiếp bao gồm chính chúng ta, các dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta, và những cái phổ quát. Trong mấy cái này, chỉ có những cái phổ quát là mang tính công cộng; chỉ có chúng tôi mới có thể là đối tượng cho sự quen biết của hơn một người. Lập trường này, cùng với luận đề X và Y, đưa Russell đến những kết luận rất lạ kỳ về những điều chúng ta có thể bàn luận. Chẳng hạn, nó đưa ông đến kết luận rằng chúng ta không thể khẳng định bất kỳ mệnh đề nào về Bismarck. Vì ta hãy thử xem xét mệnh đề "B là một nhà ngoại giao sắc sảo", ở đây "B" là một đối tượng và là Bismarck. Chỉ bản thân Bismarck mới có thể phán đoán điều đó. Chúng ta có thể làm nhiều lắm là mô tả những mệnh đề như thế – chẳng hạn

“mệnh đề này khẳng định, liên quan đến đối tượng thực tồn là thủ tướng đầu tiên của Đế quốc Đức, đối tượng này là một nhà ngoại giao sắc sảo” (tr. 52). Sau khi đưa ra một mô tả như thế, chúng ta có thể phán đoán rằng mệnh đề đặc biệt thỏa mãn nó là đúng. Chỉ bởi nhờ các cái phổ quát trong những mô tả như thế là công cộng nên chúng ta mới có thể giao tiếp được. Mọi đối tượng khác chúng ta quen biết là riêng tư đối với chúng ta.

Chúng ta sẽ không bị ép đi đến cái kết luận lạ lùng rằng chỉ Bismarck mới quen với Bismarck nếu chúng ta từ bỏ luận đề X hay học thuyết hạn chế của Russell về những cái chúng ta có thể được xem là có quen biết trực tiếp. Không phải một người đang nói chuyện với Bismarck thì có “nhận thức một cách trực tiếp” về Bismarck hay sao? Lại nữa, xét theo bất kỳ ý nghĩa bình thường về những thứ mà tôi có thể được xem là quen biết, tôi quen biết Paris nhưng không quen biết Brasilia. Sở dĩ tôi quen biết Paris là vì tôi từng ở đó, không mê ngủ mà ý thức về môi trường xung quanh. Luận đề Y sẽ nghe hợp lý nếu chúng ta kết hợp nó với ý niệm bình thường này về sự quen biết. Chẳng hạn, chúng ta hãy xét phát biểu “Người đàn ông sống thọ nhất chưa ra đời”. Tôi có thể phán đoán rằng phát biểu này đúng. Tuy nhiên, theo một ý quan trọng, đây đâu phải là một phát biểu về đối tượng thực tồn, tức người đàn ông sống thọ nhất. Vì nếu giả sử rằng Fred, một người tôi biết rõ, thực ra sẽ là người đàn ông sống thọ nhất, thì phán đoán của tôi là sai. Nhưng nó vẫn không phải là một phán đoán về Fred – nghĩa là, tôi đâu phải đang phán đoán về *Fred*, theo một cách sai rõ ràng, rằng anh ấy chưa ra đời. Ngược lại, chắc chắn tôi có thể phán đoán về Fred, theo ý này – khi mà những người khác được sinh ra nhiều thế kỷ trước không thể, tuy rằng họ có thể phán đoán rằng người đàn ông sống thọ nhất chưa ra đời. Thế thì phải cần điều kiện gì để một người có thể đưa ra một phán đoán về Fred? Người đó có cần phải

quen biết với Fred hay không? Và nếu có thì theo ý nào? Các câu hỏi này phát sinh theo một hướng đầy ngạc nhiên và vẫn tiếp tục làm các triết gia bối rối.

Cái tự chứng, cái tiên nghiệm, và thế giới của những cái phổ quát (Chương 6–11)

Từ Chương 6 trở đi, Russell khảo sát xem chúng ta biết những nguyên lý tổng quát như thế nào. Đầu tiên, ông biện luận rằng bản thân nguyên lý quy nạp không thể được chứng minh hay phản chứng bằng kinh nghiệm; nếu được biết, nó phải được biết nhờ “tính hiển nhiên nội tại” của nó (tr. 61). Phép quy nạp cũng không phải là nguyên lý duy nhất được biết bằng con đường này. Chương 7 thêm rằng những nguyên lý logic nền tảng cũng hiển nhiên một cách nội tại, hay “tự chứng” – quả vậy theo lập trường của Russell, chúng có tính tự chứng ở mức độ lớn hơn so với phép quy nạp. Russell sử dụng thuật ngữ truyền thống “tiên nghiệm” để biểu thị tri thức chúng ta có về những nguyên lý tổng quát dựa hoàn toàn vào tính tự chứng của chúng hay tính tự chứng của những nguyên lý chúng ta dùng làm cơ sở để diễn dịch ra chúng. Ông muốn nói chúng ta có thể *biết* chúng trước khi có, hay độc lập với, chúng cứ do kinh nghiệm cung cấp, mặc dù ông đồng ý chúng ta cần phải có kinh nghiệm để trở nên có nhận thức về chúng. Những nguyên lý logic cũng không phải là những điều độc nhất chúng ta biết tiên nghiệm. Những nguyên lý của đạo đức học (học thuyết về cái đáng khát khao một cách nội tại) và số học cũng vậy.

Ở cách dùng của Russell, “tiên nghiệm” không trùng khớp hẳn với “tự chứng”. Vì một mặt, một số nguyên lý tiên nghiệm nhưng không tự chứng, chúng chỉ là có thể diễn dịch từ những nguyên lý tự chứng. Mặt khác, ông cũng phân loại những chân lý chỉ đơn thuần nêu ra những

dữ-liệu-cảm-giác gì được đem tới cho người biết là những chân lý tự chứng. Hơn nữa, bởi vì ông nghĩ ký ức là sự nhận thức trực tiếp về các dữ-liệu-cảm-giác quá khứ, nên các chân lý tự chứng này sẽ bao gồm những chân lý về các dữ-liệu-cảm-giác được cho trong ký ức. Tri thức về các chân lý như vậy, cùng với tri thức tiên nghiệm về những nguyên lý tự chứng của logic học, số học, và đạo đức học, cũng được xem là “trực tiếp” hay “trực quan”. Còn tất cả tri thức khác là “dẫn xuất”.

Có những khó khăn sâu sắc gắn với ý niệm này về tri thức “trực tiếp”, “trực quan”, “tự chứng” mà Russell chưa bao giờ giải quyết đích đáng, mặc dù ông có cố gắng giải quyết ở Chương 11 và 13. Ông đề nghị rằng:

Hai ý niệm khác nhau tổ hợp lại trong “tính tự chứng”... một cái có mức độ tự chứng cao nhất quả thật là một sự đảm bảo cho tính không thể sai của chân lý, trong khi cái kia, tương ứng với mọi mức độ tự chứng khác, không đem lại một bảo đảm không thể sai, mà chỉ đem lại một giả định lớn hơn hoặc kém hơn thôi. (tr. 111)

Phần sau ông giải thích: “Chúng ta có thể nói rằng một chân lý là tự chứng, theo ý thứ nhất và tuyệt đối nhất, khi chúng ta có sự quen biết với dữ kiện tương ứng với chân lý ấy.” (tr. 129)

Bây giờ khi Russell dùng thuật ngữ “sự quen biết”, chúng ta chỉ có thể được xem là quen biết với một đối tượng hay dữ kiện nếu đối tượng hiện hữu hay dữ kiện tồn tại. Vậy nên nếu tôi *thật* quen biết với dữ kiện tương ứng với niềm tin của tôi thì tất nhiên suy ra rằng niềm tin của tôi đúng. Nhưng làm sao tôi có thể xác định liệu tôi *thật* quen biết với nó hay chỉ có vẻ như vậy thôi?

Ta hãy xét tri thức của tôi về kinh nghiệm cảm giác hiện tại của tôi. Các điểm sau đây nghe hợp lý. (i) Nó không phải được suy ra từ tri

thức của tôi về cái gì khác, mà đơn giản chỉ cốt ở sự nhận thức “trực tiếp” về kinh nghiệm cảm giác đó. (ii) Nếu tôi nhận thức về việc có một kinh nghiệm cảm giác nào đó thì tôi đang có kinh nghiệm cảm giác đó. (iii) Nếu tôi dường như đang nhận thức về việc có một kinh nghiệm cảm giác nào đấy thì tôi đang nhận thức về việc có nó. Với Russell, đây là một ví dụ lý tưởng về tri thức “trực quan” hay “trực tiếp” theo ý thứ nhất. Nhưng giờ ta hãy so sánh với trường hợp của ký ức. (i) Tri thức của tôi về kinh nghiệm cảm giác quá khứ của tôi không cần phải được suy ra từ tri thức của tôi về cái gì đó khác. (Tất nhiên, trong một số trường hợp nào đó, nó có thể là như vậy. Chẳng hạn, tôi có thể đã quên việc mình có một kinh nghiệm nào đó nhưng suy ra được rằng tôi đã có nó từ một mục ghi trong nhật ký). (ii) Nếu tôi nhớ được việc có một kinh nghiệm cảm giác nào đó thì tôi đã có kinh nghiệm cảm giác đó. Nếu tôi không có kinh nghiệm đó vậy thì tôi chỉ *dường như* nhớ mình đã có nó thôi. Nhưng ở ngay điểm này sự tương tự không còn nữa. Chúng ta đâu thể nói: (iii) Nếu tôi dường như nhớ việc có một kinh nghiệm cảm giác thì quả thật tôi đã có nó. Tôi, với tất cả sự ngay thẳng và chân thành, có thể dường như nhớ điều gì đó mà không thực sự nhớ được nó. Russell thừa nhận điểm này ở trang 110.

Còn trường hợp tri thức tiên nghiệm thì sao? Làm thế nào tri thức tiên nghiệm như thế có thể có được? Đây là câu hỏi nổi tiếng do Kant đặt ra. Russell nhất trí với Kant ở điểm không phải tất cả tri thức tiên nghiệm đều là “phân tích” (tr. 70), vốn đi ngược lại với các nhà duy nghiệm. Ông còn đi xa hơn Kant, một cách ngầm ẩn, khi cho rằng không chỉ toán học mà bản thân logic học đều chẳng phải là “phân tích”. Vì ông tán thành rằng phép diễn dịch logic thuần túy có thể mang lại tri thức mới (tr. 76 - một điểm Mill đã nhấn mạnh). Nhưng Russell bác bỏ cách giải thích không thành công của Kant về tính khả hữu của tri thức tiên nghiệm không mang tính phân tích. Về cốt tủy, ông biện luận rằng tuy giải thích

của Kant có thể chỉ ra tại sao, chẳng hạn, nhất thiết chúng ta phải tin $2+2=4$, nhưng nó không giải thích tại sao nhất thiết $2+2=4$ (tr. 78).

Sau khi giải quyết gọn Kant và chủ nghĩa duy nghiệm, con đường cho câu trả lời của Russell trở nên thông thoáng: tri thức tiên nghiệm của chúng ta là tri thức trực tiếp hay trực quan về những cái phổ quát và các quan hệ có giữa chúng. (Các quan hệ này cố nhiên cũng là những cái phổ quát). Ông nói với một vẻ vô tư rằng lý thuyết của ông là lý thuyết của Plátôn “chỉ với những thay đổi mà thời gian cho thấy là cần thiết” (tr. 85). Ở trang 89-91, Russell biện luận gọn rằng nếu ai cố gắng bác bỏ những cái phổ quát không hiện hữu thì người đó ít nhất phải thừa nhận có cái phổ quát về quan hệ của *tính tương đồng*. Nên mọi mệnh đề đều phải chứa cái phổ quát; nhưng không phải mệnh đề nào cũng phải chứa cái cụ thể. Những mệnh đề về các mối quan hệ giữa những cái phổ quát chỉ chứa những cái phổ quát không thôi, và tri thức của chúng ta về những mệnh đề này có thể là tiên nghiệm. “Tất cả tri thức tiên nghiệm đều chỉ đề cập riêng đến các quan hệ giữa những cái phổ quát thôi.” (tr. 97).

Song le, các nhà duy nghiệm đã đúng ở một điểm. Cái gì đó hiện hữu hay không là điều không thể biết tiên nghiệm (tr. 78). Vì vậy, “mọi tri thức tiên nghiệm của chúng ta là về những thực thể vốn, nói một cách thích đáng, không *tồn tại*, trong thế giới vật lý hay tinh thần” (tr. 83). Giống các triết gia khác hồi đầu thế kỷ, Russell bị đẩy đến chỗ phải phân biệt giữa sự hiện hữu (existence) và “tồn hữu tự thân” (subsistence), hoặc “tồn tại” (being) (tr. 93-94).

Đây là một bức tranh chắc chắn vừa khác những nhà duy nghiệm vừa khác Kant. Nhưng nó trưng ra những khó khăn rõ ràng và rất nghiêm trọng mà Russell không xử lý (Những khó khăn bên ngoài sự phân biệt bí ẩn giữa hiện hữu và tồn tại). Có một câu hỏi thế này: Tại sao tất cả mệnh đề về những cái phổ quát không thể được biết tiên nghiệm?

“Mọi người đều phải chết” là một mệnh đề phổ quát, và vậy nên chỉ gồm toàn những cái phổ quát. Nhưng Russell sẽ đồng ý rằng nó có thể được biết chỉ nhờ phép quy nạp. Cho nên nó không phải là tiên nghiệm – tại sao lại không? Tại sao nhất thiết cứ phải cần có phép quy nạp nếu chúng ta đi có cách truy cập trực tiếp đến thế giới của những cái phổ quát và những quan hệ giữa chúng? Làm thế nào lại có chuyện một số quan hệ này có thể được biết tiên nghiệm, còn số khác lại không?

Một câu hỏi khác là về cái được xem là sự nhận thức trực tiếp của chúng ta về những cái phổ quát. Như chúng ta đã thấy trong trường hợp ký ức, có một sự khác biệt giữa kinh nghiệm nhớ và cái được nhớ. Bởi vì có phân biệt như vậy nên tôi mới có thể có một kinh nghiệm như kinh nghiệm về hành động nhớ mà không thực sự nhớ. Ở đâu hành động nhớ là đích thực, nơi ấy nó bao gồm một hình thức nào đó của sự liên kết hay truyền tải từ đối tượng được nhớ sang kinh nghiệm nhớ. Còn những cái phổ quát thì sao? Chỗ này cũng vậy, cái phổ quát mà tôi nhận thức được thì khác biệt với hành động nhận thức của tôi. Băn khoăn ta phải suy ra rằng tôi có thể có một kinh nghiệm như kinh nghiệm về việc nhận thức một cái phổ quát mà không nhận thức về chính cái phổ quát đó. Và cũng phải có hình thức nào đó của sự liên kết mà truyền tải từ một cái phổ quát tôi quả thật đang nhận thức sang sự nhận thức của tôi về nó.

Sự liên kết đó có thể là gì là một bí ẩn, nhất là khi chúng ta đang nói về sự liên kết với một thế giới của sự tồn tại phi thời gian. Có một bí ẩn còn sâu xa hơn nữa là: Làm thế nào sự quen biết với những thực thể tồn hữu phi thời gian lại có thể mang lại cho tôi tri thức về những chân lý về thế giới hiện hữu; chẳng hạn, tri thức bảo sở dĩ tôi sẽ chết là do tôi là một con người? Nhưng cho dù các câu hỏi này đều được giải đáp, Russell chỉ mới cho thấy làm thế nào tri thức tiên nghiệm là tự chứng theo ý có cơ sở, thứ nhì, chứ chưa phải theo ý tuyệt đối, thứ nhất. Đây là

bởi vì, như trong trường hợp ký ức, phải có chỗ cho sự phân biệt giữa việc *dường như* đang nhận thức về một mối quan hệ giữa những cái phổ quát và việc thực sự nhận thức như vậy. Bây giờ, nếu chúng ta chấp nhận (là nghe hợp lý) rằng việc *dường như* nhớ điều gì đó mang lại một sự đảm bảo có thể thủ tiêu và có cơ sở để cho rằng nó đã xảy ra, có lẽ chúng ta cũng có thể chấp nhận rằng việc *dường như* đang nhận thức về một mối quan hệ giữa những cái phổ quát mang lại một sự đảm bảo có cơ sở để cho rằng nó tồn tại. Nhưng mặc dù chắc chắn đáng giá, điều này chưa chỉ ra được logic học và số học có tính chắc chắn tuyệt đối mà Russell muốn ở chúng. Một nhà duy nghiệm vẫn còn có thể tranh luận rằng loại đảm bảo “tiên nghiệm” này có thể bị kinh nghiệm lật đổ, giống như nó có thể lật đổ chứng cứ có cơ sở về ký ức vậy.

Bản chất và giá trị của triết học

Bỏ qua lý thuyết độc đáo về chân lý và phán đoán được đưa ra trong Chương 12 (xem phần gợi ý đọc thêm) và phần thảo luận về Hegel ở Chương 14 – cả hai phần đều triển khai một cách thú vị những ý niệm của Russell về quan hệ – cuối cùng chúng ta đi đến quan điểm của Russell về bản chất và giá trị của triết học.

Ông không xem nó, như Wittgenstein hay Nhóm Wien (Vienna Circle) dần nhìn nhận, như một hoạt động phân biệt với khoa học một cách nội tại. Cả triết học lẫn khoa học đều phải xuất phát từ những niềm tin và chứng cứ bản năng, rồi từ đó phát triển một quan niệm về thế giới. Điểm khác biệt đó là triết học quan tâm đến sự phê phán hơn chứng cứ; đặc biệt là xét lại một cách phê phán những tuyên bố của chúng ta về tri thức (tr. 142-144). Nhưng sự phê phán mang tính xây dựng, hiểu như đối lại với chủ nghĩa hoài nghi tuyệt đối vốn không dẫn

đến lâu cả, phải bắt đầu từ cái gì đó tối thiểu được chấp nhận tạm thời là tri thức.

Tri thức luận nhằm đến tri thức nhưng giá trị của nó nằm ở tính không chắc chắn của nó. Nó phóng thích tâm trí khỏi những định kiến hẹp hòi. Chiêm nghiệm về vũ trụ nuôi dưỡng tính vĩ đại của linh hồn; nhưng triết học “đồng hóa vũ trụ với Con người” (tr. 150) đâu thể làm được việc đó – chúng thật ra chỉ là một hình thức tự khẳng định.

Rõ ràng ý niệm của Russell về giá trị của triết học bị buộc chặt với chủ nghĩa duy thực mang tính bản năng của ông về vật lý học và những cái phổ quát. Cũng gắn kết với chủ nghĩa duy thực mang tính bản năng này là phong cách của ông; một đầu óc tự do có phần gây cuốn hút, khi ông có kiểu tự mĩa mai và bóng gió hay lảng tránh thấy quá rõ nơi những phong cách triết học có ảnh hưởng khác của thế kỷ XX. Quả là thú vị khi thấy Wittgenstein cực kỳ căm ghét quyển *Các vấn đề của triết học* của Russell – căm ghét đến độ khiến cho tình bạn giữa họ tàn lụi. Ông có những phản bác về mặt chuyên môn đối với lý thuyết phán đoán của Russell, và cực kỳ không thích cách Russell dùng “tính tự chứng” và ý niệm về những dữ kiện kiểu Plátôn có thể biết chiêm nghiệm. Nhưng điểm ông phản bác về mặt tinh khí và sâu sắc nhất chính là cái phong cách ấy và ta có thể nói chính cái thái độ đạo đức học mà quyển sách diễn tả, đặc biệt ở chương cuối là chương Wittgenstein cực kỳ không ưa.

Quả thật, những phản bác về mặt chuyên môn của Wittgenstein khiến cho Russell cực kỳ sốc. Wittgenstein quan niệm triết học là một hoạt động tự tan biến, vốn là một quan niệm rất khác với quan niệm của Russell – quan niệm ấy của Wittgenstein thống trị triết học phân tích vào giai đoạn giữa thế kỷ XX. Nhưng mặc dù di sản ông để lại vẫn còn thấy ở khắp nơi, nhưng nó đã không còn thống trị nữa. Đáng khác, những lập trường của Russell trong quyển sách này, cả trong nhiều chi

tiết của chúng (bao gồm những phiên bản của lý thuyết phán đoán của ông) lẫn ở quan niệm chung của ông về triết học như phép phân tích mang tính phê phán về những niềm tin bản năng và giả thuyết khoa học, được nhiều triết gia hôm nay cực lực ủng hộ. Chúng ta đã lưu ý các lập trường này cũng là vững chắc trong truyền thống làm triết học kiểu Anh. Vì vậy, đây là một quyển giới thiệu được viết bởi một – nhưng cũng chỉ là một – cách nhìn dai dẳng trong triết học, bởi đại diện vĩ đại nhất trong thế kỷ XX của nó. Ai đã biết lý lẽ thì không thể nào đòi hỏi gì hơn.

Lời tựa

Trong sách này, tôi chủ yếu luận bàn về các vấn đề của triết học mà tôi nghĩ rằng có thể nói điều gì đó mang tính tích cực và xây dựng, vì sự phê phán tiêu cực đơn thuần dường như chẳng trúng nơi phải chỗ. Cho nên trong tập này, tôi sẽ bàn về lý thuyết tri thức nhiều hơn siêu hình học, và nếu được thì chỉ nhắc ngắn gọn một số chủ đề thường được các triết gia thảo luận nhiều. Tôi đã học hỏi được nhiều từ các văn phẩm chưa xuất bản của G.E. Moore và J.M. Keynes: ở ông Moore là mối quan hệ giữa dữ-liệu-cảm giác và khách thể vật lý, và ở Keynes là xác suất và sự quy nạp. Tôi cũng được nhiều lợi ích từ các phê bình và gợi ý của Giáo sư Gilbert Murray.

1912

Ghi chú cho bản in thứ mười bảy

Hồi với một số phát biểu ở các trang 39, 69, 124, và 125, mong bạn đọc lưu ý rằng quyển sách này viết vào đầu năm 1912 khi Trung Hoa vẫn còn là một đế chế, và tên của vị thủ tướng Anh quá cố thời đó bắt đầu với ký tự B.

1943

Chương 1

Hiện tượng và thực tại

Liệu có tri thức nào đó trên cõi đời này chắc chắn đến mức hễ ai biết lý lẽ thì không thể hoài nghi? Câu hỏi này, thoạt trông dường như có thể chẳng có gì khó, thật ra lại là một trong những câu hỏi khó nhất có thể đặt ra. Khi đã nhận ra những chướng ngại trên con đường của một câu trả lời tự tin và dễ hiểu, chúng ta sẽ bắt đầu nghiên cứu triết học – vì triết học chẳng qua là nỗ lực trả lời rốt ráo những câu hỏi như vậy, một cách không bất cần và giáo điều như chúng ta vẫn làm trong cuộc sống thường ngày và kể cả trong khoa học, mà trả lời một cách phê phán sau khi khảo sát hết mọi thứ vốn khiến cho những câu hỏi như thế gây nghi hoặc, và sau khi đã nhận ra hết mọi mơ hồ và nhầm lẫn nằm ẩn dưới những ý niệm thông thường của chúng ta.

Trong cuộc sống hàng ngày, chúng ta hay giả định như chắc chắn nhiều thứ mà sau khi khảo sát kỹ hơn, chúng ta mới thấy chúng chứa đầy những mâu thuẫn rành rành mà chỉ có suy nghĩ thấu đáo, chúng ta mới có thể biết những điều chúng ta thật sự có thể tin vào là gì. Trong cuộc truy tìm cái chắc chắn,¹ thật tự nhiên khi chúng ta bắt đầu với

¹ Trong cuộc truy tìm cái chắc chắn: *in the search for certainty*. (Mọi cước chú từ đây trở xuống, nếu không có ghi chú gì khác, đều của người dịch).

những kinh nghiệm hiện tại,ⁱ và nói theo ý nào đó, chắc chắn là tri thức bắt nguồn từ đó. Nhưng mọi phát biểu về cái mà những kinh nghiệm trực tiếp giúp chúng ta biết được thì rất có thể sai lầm. Dường như tôi thấy hiện thời tôi đang ngồi trên một cái ghế, bên một cái bàn có hình dạng nào đó, ở trên đó tôi thấy những trang giấy viết hay giấy in. Ngoảnh đầu qua, tôi thấy bên ngoài cửa sổ là những tòa nhà, những đám mây và mặt trời. Tôi tin rằng mặt trời cách trái đất khoảng chín mươi ba triệu dặm; nó là quả cầu nóng lớn hơn trái đất nhiều lần; nó mọc mỗi buổi sáng là nhờ trái đất quay, và còn mọc như vậy trong tương lai vô hạn. Tôi tin rằng nếu người bình thường nào khác bước vào phòng tôi thì cũng sẽ thấy những bàn ghế, sách vở, và giấy mực giống hệt như tôi thấy vậy, và cái bàn tôi thấy cũng chính là cái bàn tôi cảm giác được khi đặt cánh tay lên đó. Điều này dường như là quá hiển nhiên đến mức chẳng đáng phát biểu ra, họa chăng là để trả lời cho ai đó nghi ngờ liệu tôi có biết được bất cứ gì không.ⁱⁱ Song, tất cả điều này là có thể hoài nghi một cách hợp lý, và cần phải thảo luận cẩn thận trước khi chúng ta đoán chắc rằng chúng ta phát biểu nó dưới dạng hoàn toàn đúng.

Để những khó khăn của chúng ta dễ hiểu hơn, chúng ta hãy tập trung chú ý vào cái bàn. Theo thị giác, nó có hình chữ nhật, nâu, và sáng bóng; theo xúc giác, nó trơn tru, mát, và cứng; khi tôi gõ nhẹ, nó phát ra một âm thanh như gỗ. Hễ ai khác nhìn thấy, sờ tới, và nghe tiếng bàn thì cũng sẽ đồng ý với lời mô tả này, cho nên có thể thấy dường như sẽ không phát sinh khó khăn nào; nhưng khi cố gắng trở nên chính xác hơn, chúng ta bèn gặp rắc rối ngay lập tức. Mặc dù tôi tin rằng cả cái bàn ấy “thật sự” chỉ có cùng một màu sắc, nhưng mà những phần phản chiếu ánh sáng lại trông như sáng hơn các phần khác, có phần trông

ⁱ Kinh nghiệm hiện tại: *present experience*.

ⁱⁱ Âm chỉ lập trường của chủ nghĩa hoài nghi toàn triệt cho rằng tri thức là bất khả sờ sờ.

như màu trắng do ánh sáng phản chiếu. Tôi biết rằng nếu tôi đổi chỗ thì các phần phản chiếu ánh sáng sẽ trông khác đi, cho nên sự phân phối biểu kiến của màu sắc trên cái bàn cũng thay đổi theo. Từ đó suy ra rằng nếu nhiều người cùng nhìn cái bàn ấy ở cùng một thời điểm, thì sẽ không có hai người cùng thấy một kiểu phân phối màu sắc, bởi vì không có hai người nào thấy nó từ cùng một điểm nhìn, và nếu như điểm nhìn thay đổi thì cách ánh sáng bị phản chiếu cũng sẽ thay đổi.

Với đa số mục đích thực tiễn, những khác biệt này là không quan trọng, nhưng với họa sĩ thì điều đó là tối quan trọng: họa sĩ phải từ bỏ thói quen nghĩ rằng sự vật có vẻ có thứ màu sắc mà lẽ thườngⁱ cho rằng chúng “thực sự” có, và phải học thói quen nhìn sự vật như chúng xuất hiện. Tại đây, chúng ta đã có được bước khởi đầu của một trong những phân biệt gây rắc rối nhất trong triết học – sự phân biệt giữa “hiện tượng”ⁱⁱ và “thực tại”,ⁱⁱⁱ giữa cái sự vật dường như là và cái chúng kỳ thực là.^{iv} Chàng họa sĩ muốn biết sự vật có vẻ là gì, còn con người thực tế và triết gia muốn biết chúng kỳ thực là gì; nhưng vì triết gia muốn biết điều này mãnh liệt hơn người thực tế, cho nên chịu phiền toái nhiều hơn do biết được các khó khăn của việc trả lời câu hỏi trên.

Trở lại với cái bàn. Từ những gì đã tìm ra, chúng ta thấy hiển nhiên rằng không có màu sắc nào có vẻ ưu thế để trở thành cái màu của cái bàn, hay thậm chí của bất cứ một phần cụ thể nào của cái bàn – dường như cái bàn có màu sắc khác nhau từ nhiều điểm nhìn khác nhau, và chẳng có lý do gì để cho rằng màu nào đó là màu thật của cái bàn hơn những màu khác cả. Và chúng ta biết rằng kể cả từ

ⁱ Lẽ thường: *common sense*. Cách dịch khác: cảm quan thông thường, cảm quan chung, lương thức.

ⁱⁱ Hiện tượng (về bề ngoài, hình tướng): *appearance*.

ⁱⁱⁱ Thực tại: *reality*.

^{iv} Cái sự vật dường như là: *what things seem to be*, cái như thị, giả tướng. Cái sự vật kỳ thực là: *what things are*, cái như thực, thực tướng.

một điểm nhìn cho sẵn, màu sắc dường như cũng khác đi theo ánh sáng nhân tạo, theo người mù màu hay người mang kính màu xanh dương, và trong bóng tối thì chẳng có màu sắc nào hết, mặc dù theo xúc giác và thính giác thì cái bàn không hề thay đổi. Vì thế, màu sắc không phải là cái gì đó nội tại trong cái bàn mà là cái tùy thuộc vào cả cái bàn, người quan sát, và cách ánh sáng chiếu lên bàn. Trong đời thường, khi chúng ta nói cái màu của cái bàn là ý chúng ta nói cái loại màu mà cái bàn có vẻ có đối với một người quan sát bình thường từ một điểm nhìn bình thường dưới điều kiện ánh sáng thông thường. Nhưng những màu sắc khác xuất hiện ra dưới những điều kiện khác cũng phải được xem là có thực y như thế; và như vậy, để tránh thiên vị, chúng ta buộc phải bác bỏ ý kiến cho rằng bản thân cái bàn có một màu sắc riêng nào đó.

Nhận định này cũng đúng cho kết cấu bề mặt.¹ Bằng mắt thường, chúng ta có thể thấy được thớ gỗ, nhưng ngoài chuyện đó ra cái bàn rộng trơn tru và phẳng phiu. Nếu quan sát nó qua kính hiển vi, chúng ta thấy được những chỗ nhám, chỗ cao, chỗ thấp, và đủ loại khác biệt nữa mà bằng mắt thường ta không tài nào nhận biết được. Vậy cái nào là cái bàn “thật”? Chúng ta tự nhiên thường dễ đi đến nhận định rằng cái chúng ta thấy qua kính hiển vi là thật hơn, nhưng nhận định đó với lượt nó lại buộc phải thay đổi nếu chúng ta dùng kính hiển vi có độ phóng đại mạnh hơn. Như vậy, nếu không thể tin vào cái chúng ta thấy bằng mắt thường thì có làm sao lại tin vào cái chúng ta thấy qua kính hiển vi? Do đó thêm một lần nữa, lòng tin cậy vào giác quan, chính là thứ chúng ta bắt đầu, đã tan biến.

Hình dạng của cái bàn cũng chẳng khá gì hơn. Tất cả chúng ta đều có thói quen phán đoán về hình dạng “thật” của sự vật, và làm thế một cách

¹ Kết cấu bề mặt: *texture*.

không phản tư đến nỗi chúng ta dần nghĩ rằng mình thực sự thấy được các hình dạng thật. Nhưng trong thực tế, tất cả chúng ta đều phải học nếu muốn vẽ, hình dạng một vật cho sẵn trông khác nhau từ mỗi điểm nhìn khác nhau. Nếu cái bàn “thật sự” là hình chữ nhật thì nó trông như có hai góc nhọn và hai góc tù từ hầu hết mọi điểm nhìn. Nếu hai cạnh đối là song song thì chúng trông như sẽ hội tụ ở một điểm cách xa người quan sát; nếu chúng dài như nhau thì cạnh gần ta hơn trông cứ như là dài hơn. Khi nhìn một cái bàn, sở dĩ chúng ta thường không lưu ý các điểm này là do kinh nghiệm đã dạy cho chúng ta biết cách dựng lại hình dạng “thật” từ hình dạng thấy được, và trong vai trò người thực tế, chúng ta chỉ lưu tâm đến hình dạng “thật” mà thôi. Nhưng chúng ta đâu thấy được hình dạng “thật” mà chỉ suy ra nó từ cái chúng ta thấy. Và cái chúng ta thấy luôn thay hình đổi dạng khi chúng ta di chuyển quanh căn phòng; như vậy, ở đây lại thêm một lần nữa, giác quan dường như không cho chúng ta biết đúng thật về bản thân cái bàn mà chỉ cho biết hiện tượng của cái bàn ấy.

Chúng ta cũng gặp những khó khăn tương tự khi xét tới xúc giác. Quả thật là cái bàn luôn cho chúng ta một cảm giác về độ cứng, và chúng ta cảm thấy nó chống lại lực đè. Nhưng cảm giác mà ta thu được lại tùy thuộc vào mức độ mạnh và phần cơ thể nào chúng ta dùng để đè ép vào cái bàn nữa; bởi thế, chúng ta không thể giả định rằng những cảm giác khác nhau gây ra bởi những lực đè khác nhau hay những phần cơ thể khác nhau lại tiết lộ *một cách trực tiếp* bất kỳ tính chất xác định nào của cái bàn, mà cùng lắm là *những dấu hiệu* của một tính chất nào đó vốn có lẽ đã *gây ra* tất cả cảm giác trên, nhưng không thực sự hiển hiện trong bất kỳ dấu hiệu nào. Và ta có thể thấy rõ ràng điều này cũng đúng cho âm thanh tạo ra khi ta gõ nhẹ cái bàn.

Như vậy, ta thấy thật hiển nhiên rằng nếu có cái bàn thật thì nó không giống như cái chúng ta trải nghiệm một cách trực tiếp bằng thị

giác, xúc giác, hay thính giác. Chúng ta chẳng biết cái bàn thật, nếu có, một cách trực tiếp một chút nào hết mà chỉ suy ra từ cái chúng ta biết một cách trực tiếp mà thôi. Vì vậy, ở đây có hai câu hỏi ngay lập tức được đặt ra; đó là: (1) Có cái bàn thật hay không? (2) Nếu có, nó có thể là đối tượng loại gì?

Nếu có dăm thuật ngữ đơn giản có ý nghĩa xác định và rõ ràng, chúng sẽ giúp chúng ta khi suy xét hai câu hỏi này. Chúng ta hãy đặt tên 'dữ-liệu-cảm-giác'ⁱ cho những cái được biết một cách trực tiếp qua cảm giác: những cái như màu sắc, âm thanh, mùi, độ cứng, độ nhám, v.v... Chúng ta đặt tên "cảm giác"ⁱⁱ cho cái kinh nghiệm nhận thức một cách trực tiếp những cái ấy. Như vậy, hễ khi nào chúng ta thấy một màu sắc thì chúng ta có cảm giác về màu sắc, nhưng bản thân màu sắc lại là một dữ-liệu-cảm-giác, chứ chẳng phải một cảm giác. Màu sắc là cái ta nhận ra một cách trực tiếp về nó, còn bản thân sự nhận ra là một cảm giác. Rõ ràng nếu chúng ta biết bất kỳ điều gì về cái bàn thì phải bằng phương tiện dữ-liệu-cảm-giác – màu nâu, hình dạng chữ nhật, trơn tru, v.v... – mà chúng ta đã gắn kết với cái bàn; nhưng vì những lý do vừa nêu, chúng ta không thể nói rằng cái bàn là dữ-liệu-cảm-giác, hay thậm chí nói rằng dữ-liệu-cảm-giác là những tính chất của cái bàn một cách trực tiếp. Cho nên nảy sinh vấn đề về quan hệ giữa dữ-liệu-cảm-giác và cái bàn thật, cứ giả định có một vật như thế đi.

Cái bàn thật, nếu nó hiện hữu, chúng ta sẽ gọi là một "khách thể vật lý"ⁱⁱⁱ. Như vậy, chúng ta phải xét mối quan hệ giữa dữ-liệu-cảm-giác với khách thể vật lý. Tập hợp mọi khách thể vật lý được gọi là "vật chất". Thành ra hai câu hỏi của chúng ta có thể được phát biểu lại như sau: (1) Vật chất là có thực hay không? (2) Nếu có, bản chất của nó là gì?

ⁱ Dữ-liệu-cảm-giác: *sense-data*.

ⁱⁱ Cảm giác: *sensation*.

ⁱⁱⁱ Khách thể vật lý: *physical object*.

Triết gia đầu tiên đã đưa ra những lý lẽ để nhận định rằng những đối tượng trực tiếp của giác quan chúng ta thì không hiện hữu độc lập với chúng ta là Giám mục Berkeley (1685–1753).ⁱ Tác phẩm *Three Dialogues between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists* (1713; Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous, đối lập với những nhà hoài nghi và những nhà vô thần) của ông đã chứng minh rằng những thứ như vật chất là hoàn toàn không hiện hữu,ⁱⁱ và thế giới không còn có gì hết ngoài những tâm tríⁱⁱⁱ và những ý niệm^{iv} của chúng. Hylas từ đầu vẫn tin vào vật chất, nhưng y không phải là đối thủ của Philonous, người đã dồn y không thương tiếc vào những mâu thuẫn và nghịch lý, làm cho lời phủ nhận vật chất của y, sau cùng, có vẻ cứ như nó là lẽ thường. Những lập luận được sử dụng có giá trị rất khác nhau: một số quan trọng và hợp lý, số khác nhằm lẫn và ngụy biện. Nhưng Berkeley có công chỉ ra rằng sự hiện hữu của vật chất có thể bị bác bỏ mà không có gì kỳ quặc cả,^v và nếu có những cái gì đó hiện hữu một cách độc lập với chúng ta thì chúng không thể là những đối tượng^{vi} trực tiếp cho giác quan chúng ta.

Có hai câu hỏi khác nhau được đặt ra khi chúng ta hỏi vật chất có hiện hữu hay không, và việc quan trọng là giữ cho chúng được rõ ràng. Khi nói “vật chất” chúng ta thường hàm ý về cái gì đó đối lại với “tinh

ⁱ G. Berkeley (1685–1753) là triết gia duy tâm Ireland. Cùng với *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710; Một khảo luận về các nguyên lý của tri thức con người), *Three Dialogues* cũng được xem là kinh điển trừu tượng của Berkeley. Trong tác phẩm sau, nhân vật Hylas có lẽ là ám chỉ triết gia tiền bối John Locke.

ⁱⁱ Hiện hữu: *exist* (existence [danh từ]: sự hiện hữu). Chúng tôi dùng “tồn tại” cho *being*, hoặc *entity* (chữ dịch tương đương của *being*) vì muốn giữ sự phân biệt giữa *existence* và *being*.

ⁱⁱⁱ Tâm trí: *mind*. Cách dịch khác: tinh thần.

^{iv} Ý niệm: *idea*.

^v Tính kỳ quặc: *absurdity* (cách dịch khác: phi lý). Có lẽ tác giả muốn ám chỉ đến phép chứng minh quy giảm về cái kỳ quặc (*Redutio ad absurdum*).

^{vi} Đối tượng: *object*. Cách dịch khác: khách thể.

thần”, là cái gì đó chiếm không gian và về cơ bản không thể thuộc về bất kỳ loại tư tưởng¹ hay ý thức nào. Berkeley phủ định vật chất chủ yếu là theo ý này; tức là, ông không phủ nhận rằng những dữ-liệu-cảm-giác mà chúng ta thường xem như dấu hiệu cho sự hiện hữu của cái bàn lại thực sự là dấu hiệu cho sự hiện hữu của *cái gì đó* độc lập với chúng ta, nhưng ông bác bỏ rằng cái gì đó này không mang tính tinh thần, rằng nó không phải tâm trí hay những ý niệm được tâm trí nào đó ấp ủ. Ông thừa nhận rằng phải có cái gì đó tiếp tục hiện hữu khi chúng ta rời khỏi căn phòng hay nhắm mắt lại, và điều chúng ta gọi là việc thấy cái bàn đã thực sự cho chúng ta lý do để tin tưởng rằng cái gì đó phải tiếp tục hiện hữu ngay cả khi chúng ta không nhìn thấy nó. Nhưng ông nghĩ rằng cái gì đó này, tự bản chất, không thể triệt để khác với cái chúng ta thấy, và không thể độc lập hoàn toàn với hành động thấy, dấu nó phải là độc lập với hành động thấy của *chúng ta*. Vì thế, ông đi đến chỗ xem cái bàn “thật” là một ý niệm trong tâm trí của Thiên Chúa. Một ý niệm như thế có sự trường tồn cần thiết và độc lập với chúng ta, và không phải là – như vật chất có thể là – một cái gì đó hoàn toàn không thể biết được, theo ý rằng chúng ta chỉ có thể suy ra nó, chứ không bao giờ có thể nhận thức nó một cách lập tức và trực tiếp.

Những triết gia khác sau Berkeley cũng cho rằng tuy sự hiện hữu của cái bàn không phụ thuộc vào việc tôi có thấy nó hay không, nhưng nó phụ thuộc vào việc phải được tâm trí *nào đó* thấy (hay theo cách khác là được linh hội bằng cảm giác) – không nhất thiết là tâm trí của Thiên Chúa, mà thường hơn là tâm trí tập thể của vũ trụ. Sở dĩ họ nghĩ vậy, cũng như Berkeley, chủ yếu là vì họ nghĩ không gì là thực – hay dù sao đi nữa không gì được biết là thực – ngoài tâm trí và những ý nghĩ và cảm nhận của chúng. Chúng ta có thể phát biểu

¹ Tư tưởng: *thought*. Cách dịch khác: ý nghĩ, tư duy.

lập luận hậu thuẫn cho cái nhìn của họ theo một cách đại loại thế này: “Bất cứ cái gì mà ta có thể nghĩ về nó được thì nó là một ý niệm trong tâm trí của người đang nghĩ về nó; do đó, không có gì có thể được ta nghĩ tới ngoài các ý niệm trong tâm trí; do đó, bất kỳ cái gì khác đều không thể quan niệm được, và cái gì không thể quan niệm được thì không thể hiện hữu.”

Theo ý tôi, một lập luận như thế là nguy hiểm; và tất nhiên, những người nêu lập luận này ra không trình bày nó một cách quá vắn tắt và thô thiển như vậy. Nhưng dù có giá trị hiệu lực hay không, lập luận đó đã được nêu ra rộng rãi dưới dạng này hay dạng khác; và rất nhiều triết gia, có lẽ đa số, đã cho rằng không có cái gì thực ngoài những tâm trí và ý niệm của chúng. Các triết gia như thế được gọi là “những nhà duy tâm”. Khi đến phần giải thích vật chất, hoặc họ nói, như Berkeley, rằng vật chất thật ra không là gì hết ngoài một tập hợp của những ý niệm, hoặc họ nói, như Leibniz (1646–1716),¹ rằng cái có vẻ là vật chất thật ra là một tập hợp của những tâm trí hầu như sơ đẳng.

Mặc dù phủ nhận vật chất như đối lập với tinh thần, các triết gia này, tuy nhiên, vẫn thừa nhận vật chất theo một ý khác. Nên nhớ chúng ta đã hỏi hai câu; đó là (1) Có cái bàn thật hay không? (2) Nếu có, nó là đối tượng loại gì? Bây giờ cả Berkeley và Leibniz đều thừa nhận có cái bàn thật, nhưng Berkeley nói nó là những ý niệm nào đó trong tâm trí của Thiên Chúa, còn Leibniz nói nó là một nhóm linh hồn. Như vậy, cả hai đều trả lời khẳng định cho câu hỏi thứ nhất và chỉ khác với cái nhìn của

¹ G.W. Leibniz (1646–1716) là triết gia duy lý người Đức thế kỷ XVII. Ngoài các tác phẩm chính, Leibniz còn viết *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Tân luận tập về giác tính con người) để đáp trả cho *An Essay Concerning Human Understanding* (Một thiên luận về giác tính con người), tác phẩm kinh điển của John Locke. Tác giả quyển này có viết một tập sách về triết học của Leibniz nhan đề *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Một trình bày mang tính phê phán triết học Leibniz).

người bình thường ở câu trả lời dành cho câu hỏi thứ nhì. Trong thực tế, hầu hết tất cả triết gia dường như đều đồng ý rằng có cái bản thật: họ đều đồng ý rằng dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta như màu sắc, hình dạng, độ trơn láng, v.v... cho dù có lệ thuộc vào chúng ta nhiều đến thế nào đi chăng nữa, nhưng việc chúng xảy ra là một dấu hiệu về cái gì đó hiện hữu độc lập với chúng ta, cái gì đó này có lẽ hoàn toàn khác biệt với dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta, thế nhưng được coi như là đã gây ra những dữ-liệu-cảm-giác mỗi khi chúng ta ở trong một quan hệ thích hợp với cái bản thật.

Bây giờ rõ ràng chủ điểm được các triết gia đồng ý – quan điểm cho rằng có một cái bản thật, bất kể bản chất của nó có thể là gì – là vô cùng quan trọng, và rất đáng cứu xét xem liệu có những lý do gì để thừa nhận quan điểm này trước khi đi tiếp đến câu hỏi xa hơn về bản chất của cái bản thật. Vì thế, chương tới sẽ nói về các lý do để giả định rằng có cái bản thật.

Trước khi đi xa hơn, chúng ta nên dừng lại giây lát để xem cho tới lúc này chúng ta đã khám phá được những gì. Có vẻ như, nếu chúng ta lấy bất kỳ đối tượng thông thường nào mà chúng ta giả định là có thể biết được bằng các giác quan, điều mà các giác quan lập tức cho chúng ta biết thì không phải là chân lý về đối tượng khi nó nằm ngoài chúng ta, mà chỉ là chân lý về những dữ-liệu-cảm-giác nào đó vốn, như chúng ta có thể thấy, phụ thuộc vào những quan hệ giữa chúng ta và đối tượng đó. Như vậy, cái chúng ta thấy và cảm nhận một cách trực tiếp chỉ là “hiện tượng” mà chúng ta tin là dấu hiệu của “thực tại” nào đó đằng sau. Nhưng nếu thực tại không phải là cái bày hiện ra, liệu chúng ta có bất kỳ phương tiện nào để biết liệu có bất kỳ thực tại nào hay không? Và nếu có, liệu chúng ta có bất kỳ phương tiện nào đó để tìm ra nó là như thế nào hay chăng?

Các câu hỏi như vậy gây hoang mang, và thật khó mà biết rằng ngay cả những giả thuyết kỳ lạ nhất cũng có thể là không đúng. Vì thế, cái bản

quen thuộc của chúng ta, cái cho đến bây giờ chỉ làm nảy ra những ý nghĩ sơ sài nhất trong chúng ta, lại trở thành một vấn đề tràn đầy những khả năng đáng kinh ngạc. Chúng ta chỉ biết mỗi một điều rằng nó không phải là cái nó dường như là. Ngoài kết quả khiêm tốn này, cho tới nay, chúng ta có được tự do toàn vẹn nhất trong việc phỏng đoán. Leibniz bảo chúng ta nó là một cộng đồng linh hồn; Berkeley bảo chúng ta nó là một ý niệm trong tâm trí của Thiên Chúa; khoa học đúng mực, hầu như không kém phần tuyệt vời, bảo chúng ta nó là tập hợp gồm rất nhiều những điện tích đang chuyển động dữ dội.

Trong nhiều khả năng đáng kinh ngạc này, sự hoài nghi đề nghị rằng có lẽ không có cái bàn nào hết. Triết học, nếu không có khả năng *trả lời* nhiều câu hỏi như chúng ta mong muốn, ít nhất cũng có năng lực *nêu ra* những câu hỏi làm tăng hứng thú của mọi người, và chỉ ra sự lạ lùng và kỳ diệu nằm bên dưới bề mặt của ngay cả những thứ bình thường nhất trong cuộc sống hàng ngày.

Chương 2

Sự hiện hữu của vật chất

Trong chương này, chúng ta phải tự hỏi, theo bất kỳ nghĩa nào, liệu một thứ¹ như vật chất là có hay không. Có hay không một cái bàn vốn có một bản chất nội tại nào đó, và tiếp tục hiện hữu khi tôi không nhìn nó, hay cái bàn chẳng qua là sản phẩm của trí tưởng tượng của tôi, một cái bàn lơ lửng trong một trường mộng ảo? Câu hỏi này thuộc hàng tối hệ trọng. Vì nếu không chắc chắn về sự hiện hữu độc lập của khách thể, chúng ta không thể chắc chắn về sự hiện hữu độc lập của thân xác người khác; và do đó, còn ít chắc chắn hơn nữa về tâm trí người khác, bởi lẽ không hề có nền tảng nào để tin họ có tâm trí ngoại trừ những gì suy ra từ sự quan sát thân xác họ. Cho nên, nếu không chắc chắn về sự hiện hữu độc lập của khách thể thì ta như bị bỏ rơi giữa hoang mạc – biết đâu toàn bộ ngoại giới chẳng qua chỉ là cơn mộng ảo, và chỉ có mình ta hiện hữu. Đây là một khả năng khó chịu; mặc dù nó không thể bị chứng minh nghiêm ngặt là sai, nhưng cũng chẳng có chút lý do nào để cho rằng nó đúng. Trong chương này, chúng ta phải nhìn ra tại sao như vậy.

Trước khi luận bàn đến những vấn đề đầy hoài nghi, chúng ta hãy thử tìm một điểm xuất phát gần như cố định để bắt đầu. Mặc dù hoài

¹ Thứ: *thing*. Cách dịch khác: cái, điều, vật, sự vật, sự việc.

nghĩ về sự hiện hữu mang tính vật lý của cái bàn, chúng ta không hoài nghi dữ-liệu-cảm-giác mà nhờ đó chúng ta nghĩ là có cái bàn; trong khi ngắm nhìn, chúng ta không hoài nghi màu sắc hay hình dạng nào đó hiện ra với chúng ta, và trong khi ấn đề, chúng ta trải nghiệm được một cảm giác về độ cứng nào đó. Chúng ta không thắc mắc về tất cả những điều thuộc về tâm lý này. Trong thực tế, mọi điều khác đều là khả nghi, nhưng ít nhất một số trong những kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta dường như là tuyệt đối chắc chắn.

Descartes (1596–1650),ⁱ nhân vật sáng lập triết học hiện đại, đã phát minh ra một phương pháp đến nay vẫn còn ích dụng – phương pháp hoài nghi có hệ thống. Ông quyết định sẽ không tin vào điều gì ông chưa thấy đúng một cách sáng sủa và rõ ràng.ⁱⁱ Bao lâu ông còn thấy cái gì có thể hoài nghi, ông sẽ hoài nghi đến khi thấy lý do để thôi nghi ngờ nó. Nhờ áp dụng phương pháp này, dần dà ông tin rằng sự hiện hữu duy nhất mà ông có thể *hoàn toàn* chắc chắn là sự hiện hữu của chính ông. Ông tưởng tượng một con quỷ dối lừa, chỉ toàn bày ra những thứ không thật cho giác quan của ông trong trường ảo giác vĩnh cửu; con quỷ ấy hiện hữu hay không là chuyện chưa thể chứng minh, nhưng vẫn có khả năng đó; cho nên ta có thể hoài nghi về những thứ do các giác quan nhận thức.ⁱⁱⁱ

Nhưng hoài nghi về sự hiện hữu của chính ông thì không thể được, vì nếu ông không hiện hữu thì không có con quỷ nào có thể đánh lừa ông. Nếu ông hoài nghi, ông phải hiện hữu; nếu ông có bất kỳ kinh nghiệm gì, ông phải hiện hữu. Vì thế, sự hiện hữu của chính ông là một điều tuyệt đối chắc chắn với ông. Ông nói “Tôi tư duy, do đó tôi hiện

ⁱ Descartes (1596–1650): triết gia duy lý Pháp thế kỷ XVII, tác giả của hai kinh điển *Meditationes de Prima philosophia* (1641; Những suy niệm siêu hình học) và *Discours de la méthode* (1637; Phương pháp luận).

ⁱⁱ Một cách rõ ràng và khu biệt: *clearly and distinctly*.

ⁱⁱⁱ Do các giác quan nhận thức: *perceived by the senses*.

hữu” (*Cogito, ergo sum*); rồi đứng trên cơ sở của sự chắc chắn này, ông bắt đầu dựng lại thế giới tri thức mà sự hoài nghi của ông đã phá hủy. Nhờ phát minh ra phương pháp hoài nghi và nhờ chỉ ra rằng những cái mang tính chủ thể¹ là những thứ chắc chắn nhất, Descartes đã phụng sự tuyệt vời cho triết học, và điều đấy khiến ông vẫn còn có ích cho mọi người học môn này.

Nhưng chúng ta cần thận trọng khi sử dụng lập luận của Descartes. “Tôi tư duy, do đó tôi hiện hữu” còn hàm ngôn nhiều hơn là chắc chắn một cách nghiêm ngặt. Cứ như thể chúng ta khá chắc về việc hôm nay ta vẫn là con người y như con người ngày hôm qua, và điều này chắc chắn đúng theo ý nào đó. Nhưng Cái Tôi thật thì cũng rất khó đạt tới như cái bản thật, và nó dường như chẳng có được tính chắc chắn huyết phục, tuyệt đối vốn có ở những kinh nghiệm cụ thể. Khi tôi nhìn cái bàn của tôi và thấy một màu nâu nào đó, điều khá chắc chắn tức thì không phải là “tôi đang thấy màu nâu” mà “màu nâu đang được thấy.” Điều này tất nhiên liên quan tới cái gì đó (hay ai đó) thấy màu nâu, nhưng tự nó không hàm ngụ một người gần như trường tồn mà chúng ta gọi là “Tôi”. Trong phạm vi của tính chắc chắn trực tiếp, có thể rằng cái gì đó thấy màu nâu kia chỉ mang tính nhất thời và không đồng nhất với cái gì đó vốn có trải nghiệm khác nào đó trong khoảnh khắc kế tiếp.

Như vậy, chính những ý nghĩ và cảm nhận cụ thể của chúng ta mới có tính chắc chắn nguyên thủy. Và điều này đúng cả cho giấc mơ và ảo giác cũng như cho nhận thức bình thường: Khi nằm mơ hay trông thấy ma, chắc chắn chúng ta có những cảm giác mà chúng ta nghĩ mình có, nhưng vì nhiều lý do nên ta tin rằng không có khách thể vật lý tương ứng với các cảm giác kia. Vì thế, tính chắc chắn của tri thức của chúng ta về những

¹ Cái mang tính chủ thể: *subjective thing*.

kinh nghiệm của chúng ta không nhất thiết phải giới hạn lại theo cách nào đó để có chỗ cho những trường hợp ngoại lệ. Do đó, ở đây chúng ta đã đạt được, trong mức giá trị của nó, một nền tảng vững chắc để từ đó bắt đầu cuộc truy tầm tri thức của chúng ta.

Vấn đề chúng ta phải suy xét là thế này: Giả định chúng ta chắc chắn về dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta, liệu chúng ta có bất kỳ lý do gì để xem chúng như những dấu hiệu cho sự hiện hữu của cái khác, mà chúng ta gọi là khách thể vật lý? Khi liệt kê mọi dữ-liệu-cảm-giác mà chúng ta tự nhiên xem chúng như được gắn kết với cái bàn, chúng ta đã nói được hết mọi điều có thể nói về cái bàn hay chưa, hoặc vẫn còn có cái gì đó khác – cái gì đó chẳng phải là một dữ-liệu-cảm-giác, cái gì đó vẫn tiếp tục hiện hữu khi chúng ta ra khỏi căn phòng? Lẽ thường trả lời một cách không ngần ngại là có. Cái có thể được mua và bán, đẩy đi chỗ này chỗ kia và trải tấm khăn lên, vân vân, không thể nào *chỉ* là một tập hợp dữ-liệu-cảm-giác. Nếu tấm khăn che khuất toàn bộ cái bàn, chúng ta sẽ không nhận được dữ-liệu-cảm-giác nào về cái bàn, cho nên nếu cái bàn chỉ là dữ-liệu-cảm-giác đơn thuần thì nó sẽ không còn hiện hữu và tấm khăn sẽ nằm treo lơ lửng trong không khí trống rỗng, nhờ phép màu mà nó nằm ở nơi trước đó cái bàn đã hiện hữu. Điều này hiển nhiên là kỳ quặc; nhưng bất kỳ ai muốn trở thành triết gia đều phải học cách không kinh sợ trước những điều kỳ quặc.

Một lý do chính khiến ta cảm thấy rằng ta phải có thêm một khách thể vật lý bên cạnh dữ-liệu-cảm-giác là vì chúng ta muốn có được *cùng* một khách thể cho những người khác nhau. Khi mười người ngồi xung quanh một cái bàn ăn, thật vô lý nếu như khẳng khẳng rằng họ không nhìn thấy cùng một tấm khăn trải bàn, cùng những dao nĩa và ly muống. Nhưng dữ-liệu-cảm-giác là riêng tư cho từng người riêng biệt; những gì hiện diện trực tiếp trước thị giác của người này thì không hiện diện trực tiếp trước thị giác của người kia; vì tất cả họ đều thấy sự vật từ

những điểm nhìn hơi khác nhau, nên thấy chúng hơi khác nhau. Vì thế, nếu có những khách thể trung tính công cộng có thể được biết bởi nhiều người khác nhau theo một ý nào đó thì phải có cái gì đó ngoài những dữ-liệu-cảm-giác cụ thể và riêng tư vốn hiện ra với những người khác nhau. Vậy thì chúng ta có lý do gì để tin rằng có các khách thể trung tính công cộng như thế?

Câu trả lời đầu tiên xảy đến một cách tự nhiên là thế này: Mặc dù nhiều người khác nhau có thể thấy cái bàn khác nhau đôi chút, nhưng hết thảy họ đều thấy những thứ gần như tương tự khi họ nhìn cái bàn, và các biến thể họ thấy đều tuân theo các luật phối cảnh và phản chiếu ánh sáng; từ đó thật dễ dàng đi đến một khách thể trường tồn làm cơ sở cho mọi dữ-liệu-cảm-giác của những người khác nhau. Tôi mua cái bàn của tôi từ người chủ trước của căn phòng này; tôi không thể mua dữ-liệu-cảm-giác của ông ta, vốn đã biến mất khi ông ta dọn đi, nhưng tôi đã có thể và đã mua sự trông mong tin tưởng có được những dữ-liệu-cảm-giác gần như tương tự. Do đó, chính thực tế rằng nhiều người khác nhau có dữ-liệu-cảm-giác tương tự nhau, và một người ở một nơi chốn nào đó vào nhiều thời điểm khác nhau lại có những dữ-liệu-cảm-giác tương tự, đã khiến chúng ta giả định rằng bên cạnh các dữ-liệu-cảm-giác còn có một khách thể công cộng trường tồn nằm ẩn dưới hay tạo ra các dữ-liệu-cảm-giác của nhiều người khác nhau tại nhiều thời điểm khác nhau.

Đến đây, trong chừng mực những suy xét trên tùy thuộc vào giả định rằng có những người khác ngoài chúng ta, họ nêu ra câu hỏi đang bàn cãi. Những người khác hiện ra với tôi bằng những dữ-liệu-cảm-giác nào đó, chẳng hạn như hình ảnh về họ hoặc âm giọng của họ, và nếu tôi không có lý do gì để tin rằng có những khách thể vật lý độc lập với dữ-liệu-cảm-giác của tôi, thì tôi sẽ không có lý do gì để tin những người khác hiện hữu trừ phi như một phần giấc mơ của tôi. Như thế, khi cố gắng chỉ ra rằng phải

có những khách thể hiện hữu độc lập với dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta, chúng ta không thể viện chứng cứ của những người khác vì chính chứng cứ này cũng bao gồm dữ-liệu-cảm-giác, và không tiết lộ những kinh nghiệm của người khác trừ phi dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta là những dấu hiệu về những sự vật hiện hữu một cách độc lập với chúng ta. Do đó, nếu có thể, chúng ta phải tìm trong kinh nghiệm thuần túy riêng tư của chính mình, những đặc tính chỉ ra hay có xu hướng chỉ ra rằng trên cõi đời này có những sự vật khác chúng ta và những kinh nghiệm riêng tư của chúng ta.

Theo một ý nào đó thì phải thừa nhận rằng chúng ta sẽ không bao giờ có thể *chứng minh* được sự hiện hữu của những sự vật khác ngoài chúng ta và những kinh nghiệm của chúng ta. Chẳng có sự kỳ quặc về logic nào phát sinh từ giả thuyết cho rằng thế giới chỉ gồm có tôi, những ý nghĩ, cảm xúc, cảm giác của tôi, còn mọi thứ khác đơn thuần chỉ là tưởng tượng. Trong những giấc mơ, có một thế giới phức tạp dường như đang bày ra, song khi thức tỉnh chúng ta biết nó là hư ảo; tức là chúng ta thấy rằng những dữ-liệu-cảm-giác trong giấc mơ dường như không tương ứng với những khách thể vật lý mà chúng ta suy ra một cách tự nhiên từ dữ-liệu-cảm-giác (Quả thật rằng, khi thế giới vật lý đã được giả định, ta rất có thể tìm ra những nguyên nhân vật lý cho dữ-liệu-cảm-giác trong mơ: Một cái đập cửa, chẳng hạn, có thể khiến ta mơ thấy một trận hải chiến. Nhưng trong trường hợp này, mặc dù có *nguyên nhân* vật lý cho dữ-liệu-cảm-giác, nhưng lại không có một khách thể vật lý nào *tương ứng* với dữ-liệu-cảm-giác theo cách thức mà một trận hải chiến thực thụ sẽ tương ứng). Việc giả định rằng toàn bộ cuộc đời là một trường mộng huyễn trong đó tự chúng ta tạo ra mọi khách thể đến trước chúng ta không phải là bất khả về mặt logic. Mặc dù điều này không phải là bất khả về mặt logic, nhưng cũng chẳng có lý do nào để cho rằng nó đúng; và trong thực tế, nó là giả thuyết kém đơn

giản hơn, được xem như một cách lý giải cho những dữ kiện có trong đời chúng ta, so với giả thuyết theo lẽ thường rằng quả thật có những khách thể độc lập với chúng ta mà tác động của chúng lên chúng ta tạo ra những cảm giác của chúng ta.

Chúng ta có thể dễ dàng thấy được tính đơn giản xuất hiện theo cách nào từ giả định rằng thực sự có những khách thể độc lập. Nếu con mèo xuất hiện tại một thời điểm ở vị trí này trong căn phòng và tại một thời điểm khác ở vị trí khác, tự nhiên chúng ta bèn giả định nó đã di chuyển từ chỗ này đến chỗ kia, đi qua một loạt vị trí trung gian. Nhưng nếu nó chỉ là một tập hợp dữ-liệu-cảm-giác đơn thuần, nó không thể nào ở một nơi mà tôi chưa hề thấy nó; vì thế, chúng ta sẽ phải giả sử rằng nó đã hoàn toàn không hiện hữu lúc tôi không nhìn thấy, nhưng đột nhiên hiện hữu ở một vị trí mới. Nếu con mèo hiện hữu bất kể tôi thấy nó hay không, từ kinh nghiệm riêng của bản thân, chúng ta có thể hiểu nó cảm thấy đói giữa hai bữa ăn như thế nào; nhưng nếu nó không hiện hữu chỉ tôi không nhìn thấy nó thì dường như thật quái đản khi cảm giác thèm ăn [của con mèo] tăng lên trong thời gian không hiện hữu cũng nhanh như trong thời gian hiện hữu. Và nếu chỉ gồm các dữ-liệu-cảm-giác không thôi, con mèo không thể bị đói vì không có tình trạng đói nào khác ngoài của chính tôi có thể là một dữ-liệu-cảm-giác cho tôi. Vì thế, bản tính vi của các dữ-liệu-cảm-giác đó, vốn trình hiện con mèo ra cho tôi, tuy dường như khá tự nhiên khi ta xem nó là một sự diễn cảm của tình trạng đói, lại trở thành hoàn toàn không thể lý giải khi chúng ta xem nó chỉ là những chuyển động và thay đổi đơn thuần của những mảng màu sắc, cái vốn chẳng có khả năng cảm thấy đói tựa như một hình tam giác không có khả năng chơi bóng đá vậy.

Nhưng cái khó trong trường hợp con mèo chưa là gì cả so với trường hợp con người. Khi con người nói chuyện – tức là, khi nghe những âm thanh nào đó mà chúng ta gắn nó liền với các ý niệm và đồng thời thấy

những chuyển động của môi và biểu cảm của gương mặt – chúng ta khó mà giả sử tiếng đang nghe không phải là sự biểu đạt cho một ý nghĩ, bởi lẽ chúng ta biết nó đúng là ý nghĩ nếu chúng ta phát ra những âm thanh giống hệt như vậy. Tất nhiên, những điều tương tự xảy ra trong giấc mộng, nơi chúng ta sai lầm về sự hiện hữu của những người khác. Nhưng giấc mộng hầu như được gọi ra từ cái ta gọi là cuộc sống lúc tỉnh thức, và gần như có thể lý giải được dựa trên những nguyên lý khoa học nếu ta giả sử rằng thật sự có một thế giới vật chất. Vì thế, mọi nguyên lý về tính đơn giản thôi thúc chúng ta chấp nhận nhãn quan tự nhiên rằng bên cạnh chúng ta và dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta, thật có những khách thể tồn tại không lệ thuộc vào việc chúng ta có nhận thức được chúng hay không.

Tất nhiên, chẳng phải bằng lập luận mà thoát tiên chúng ta, theo niềm tin, bước vào một ngoại giới độc lập.¹ Chúng ta thấy niềm tin này có sẵn trong mình ngay khi bắt đầu phản tư: Nó có thể được gọi là niềm tin *bản năng*. Chúng ta lẽ ra không bao giờ ngờ vực niềm tin này, nhưng do thực tế rằng, dù sao trong trường hợp thị giác, chúng ta tin một cách bản năng rằng dữ-liệu-cảm-giác là khách thể độc lập trong khi lập luận chứng tỏ khách thể không thể nào là đồng nhất với dữ-liệu-cảm-giác. Tuy nhiên, sự khám phá này – dường như chẳng mang tính nghịch lý chút nào trong trường hợp vị giác, khứu giác, hay thính giác, và chỉ hơi nghịch lý trong trường hợp xúc giác – chẳng giảm bớt niềm tin bản năng của chúng ta rằng *thật* có những khách thể *tương ứng* với dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta. Vì niềm tin này chẳng dẫn đến bất kỳ rắc rối nào, ngược lại có chiều đơn giản hóa và hệ thống hóa lý giải của chúng ta về những kinh nghiệm của chúng ta, nên chẳng có lý do chính đáng nào để bác bỏ cả. Vì thế, chúng ta có thể công nhận

¹ Ngoại giới độc lập: *independent external world*.

rằng –dẫu còn chút hoài nghi rút ra từ giấc mơ – ngoại giới là thật có, và sự hiện hữu của nó không hoàn toàn lệ thuộc vào việc liên tục nhận thức về nó của chúng ta.

Lập luận vốn dẫn chúng ta đến kết luận này thì rõ ràng yếu hơn mức chúng ta có thể mong muốn, nhưng nó là tiêu biểu cho nhiều lập luận triết học; và bởi vậy rất đáng suy xét ngắn gọn đặc tính và tính hiệu lực¹ tổng quát của nó. Chúng ta thấy mọi tri thức phải được xây dựng trên những niềm tin bản năng của chúng ta, nếu chúng bị bác bỏ hết thì chẳng có gì còn lại cả. Nhưng trong những niềm tin bản năng của chúng ta, có một số niềm tin mạnh hơn những niềm tin khác nhiều, trong khi nhiều niềm tin, do thói quen và sự liên tưởng, bị đan rối vào những niềm tin khác, không thật sự mang tính bản năng, nhưng được giả dụ một cách sai lầm như bộ phận của những gì được tin một cách bản năng.

Triết học sẽ chỉ ra cho chúng ta thấy hệ tôn ti của những niềm tin bản năng của chúng ta, bắt đầu từ những niềm tin mà chúng ta nắm giữ một cách mạnh mẽ nhất, và cố hết sức trình bày từng niềm tin trong thế cùng cô lập và càng tách khỏi những thứ bổ sung không liên quan càng tốt. Nó cần trọng chỉ ra rằng, trong hình thức mà sau cùng chúng được bày ra, những niềm tin bản năng của chúng ta không xung đột mà hình thành một hệ thống hài hòa. Ta không bao giờ có được bất cứ lý do gì để bác bỏ một niềm tin bản năng trừ phi nó xung đột với những niềm tin khác; như thế, nếu chúng được thấy là vẫn hài hòa thì toàn bộ hệ thống tin ấy nên đáng chấp nhận.

Tất nhiên, có *khả năng* tất cả hay bất kỳ tập hợp niềm tin nào của chúng ta có thể là ngộ nhận; và do đó, tất cả phải được tin tưởng kèm theo chút ít nghi ngờ. Nhưng chúng ta không thể có *lý do* gì khác để bác

¹ Tính hiệu lực, hay, tính giá trị hiệu lực: *validity*. Một lập luận logic có "tính hiệu lực" nếu và chỉ nếu tính chân lý của những tiền đề suy ra tính chân lý của kết luận.

bỏ một niềm tin ngoại trừ dựa trên cơ sở của một niềm tin khác nào đó. Do vậy, bằng cách tổ chức sắp xếp những niềm tin bản năng của chúng ta và những hệ quả của chúng, bằng cách suy xét niềm tin nào là có nhiều khả năng chỉnh sửa hay từ bỏ nhất, nếu cần thiết, chúng ta có thể đạt đến, trên cơ sở chấp nhận những điều chúng ta tin theo một cách bản năng làm dữ liệu duy nhất của chúng ta, một tổ chức hệ thống có trật tự cho tri thức của chúng ta, mà trong đó, tuy *khả năng* sai lầm vẫn còn, nhưng tính có thể sai của nó bị thu nhỏ nhờ tương quan giữa các bộ phận và sự khảo sát kỹ lưỡng mang tính phê phán vốn đi trước sự đồng thuận.

Tối thiểu, triết học có thể thực hiện chức năng này. Phần lớn các triết gia, dù đúng hoặc sai, đều tin rằng triết học có thể làm nhiều hơn điều đó – rằng nó có thể cho chúng ta tri thức, không thể sở đắc theo cách khác, về hoàn vũ nói chung, và về bản chất của thực tại tối hậu. Dù cho điều này đúng hay không, chức năng khiêm tốn hơn mà chúng ta vừa đề cập chắc chắn triết học có thể làm được, và chắc chắn đủ, cho những ai từng bắt đầu hoài nghi về sự thỏa đáng của lẽ thường, để biện minh cho những công việc khó khăn và gian nan mà những vấn đề triết học đòi hỏi.

Chương 3

Bản chất của vật chất

Trong chương trước, chúng ta đã đồng ý, tuy chưa thể tìm ra những lý do chứng minh,¹ rằng thật là hợp lý khi tin rằng các dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta – chẳng hạn, những dữ liệu mà chúng ta xem như gắn liền với cái bàn của tôi – thực sự là những dấu hiệu cho sự hiện hữu của cái gì đó độc lập với chúng ta và nhận thức của chúng ta. Như thế nghĩa là, bên cạnh các cảm giác về màu sắc, độ cứng, tiếng ồn, v.v... làm thành hiện tượng cái bàn cho tôi, tôi giả định còn thật có cái gì đó khác mà các thứ này chẳng qua là hiện tượng của nó. Màu sắc biến mất nếu tôi nhắm mắt lại, cảm giác về độ cứng biến mất nếu tôi rút tay lại không chạm vào cái bàn nữa, âm thanh biến mất nếu tôi thôi gõ cái bàn bằng đốt ngón tay. Nhưng tôi không tin rằng khi hết thấy các thứ này biến mất thì cái bàn cũng biến mất luôn. Ngược lại, tôi tin rằng chính bởi vì cái bàn hiện hữu một cách liên tục nên tất cả các dữ-liệu-cảm-giác này sẽ xuất hiện trở lại khi tôi mở mắt ra, đặt tay lại, và lại gõ bàn bằng đốt ngón tay. Câu hỏi chúng ta phải xem xét trong chương này là: Cái gì là bản chất của cái bàn thật này, vốn tiếp tục hiện hữu một cách độc lập với nhận thức của tôi về nó?

¹ Lý do chứng minh: *demonstrative reason*.

Khoa vật lý học có một câu trả lời cho câu hỏi này, nó đúng tuy ít nhiều chưa trọn vẹn, và phần nào vẫn nặng tính giả thuyết, nhưng cũng đáng ngưỡng mộ trong chừng mực của nó. Khoa vật lý học, hầu như một cách vô thức, bị cuốn trôi vào lập trường rằng mọi hiện tượng tự nhiên phải quy giảm về chuyển động. Quang và nhiệt và âm đều do những chuyển động-sóng di chuyển từ vật thể phát ra tới người thấy ánh sáng, cảm thụ nhiệt, hay nghe âm thanh. Cái có chuyển động sóng thì hoặc là chất khí (ether) hoặc là “chất thô”, nhưng cả trong hai trường hợp nó là cái được triết gia gọi là vật chất. Khoa học chỉ gán cho chúng những tính chất như nằm trong không gian và có năng lực chuyển động tuân theo các định luật chuyển động. Khoa học không phủ nhận rằng nó *có thể* có những tính chất khác; nhưng nếu có đi nữa thì những tính chất ấy cũng chẳng lợi ích gì cho nhà khoa học, hay chẳng trợ giúp gì cho anh ta trong việc giải thích các hiện tượng.

Đôi khi người ta nói “ánh sáng là một dạng chuyển động sóng”, nhưng điều này dễ gây hiểu nhầm, tại vì ánh sáng chúng ta thấy trực tiếp, biết một cách trực tiếp thông qua các giác quan *chẳng phải* là một dạng chuyển động sóng mà là cái gì đó hoàn toàn khác – cái gì đó mà tất cả chúng ta đều biết nếu không mù, tuy rằng chúng ta không thể mô tả nó để truyền đạt kiến thức đó cho người mù. Một chuyển động sóng, ngược lại, có thể được mô tả rất rõ cho một người mù vì ông có thể thu được một kiến thức về không gian bằng xúc giác; và ông cũng có thể trải nghiệm một chuyển động sóng qua một cuộc hải hành chẳng khác chi chúng ta. Nhưng điều này, vốn một người mù có thể hiểu, không phải là điều chúng ta muốn nói với từ *ánh sáng*: Với từ *ánh sáng* chúng ta hàm chỉ một điều mà người mù chẳng bao giờ hiểu được, còn chúng ta chẳng bao giờ mô tả cho ông ta biết được.

Bây giờ cái gì đó này, vốn hết thấy người không mù như chúng ta đều biết, theo khoa học, thì quả thật không thể tìm thấy trong ngoại

giới: nó là cái gì đó được tạo ra do tác động của các sóng nào đó lên mắt, thần kinh, và não bộ của người thấy ánh sáng. Khi nói ánh sáng là những sóng, thật ra điều chúng ta muốn nói đó là sóng là nguyên nhân vật lý cho những cảm giác của chúng ta về ánh sáng. Nhưng khoa học không giả định rằng bản thân ánh sáng, cái mà người sáng mắt trải nghiệm được còn người mù thì không, sẽ hình thành nên bất kỳ phần nào của thế giới độc lập với chúng ta và các giác quan của chúng ta. Những nhận xét rất tương tự cũng đúng cho các loại cảm giác khác.

Thế giới khoa học của vật chất vừa thiếu vắng màu sắc và âm thanh, v.v... vừa thiếu *không gian* như chúng ta hiểu được thông qua thị giác hay xúc giác. Với khoa học điều thiết yếu là vật chất phải nằm trong *một* không gian, nhưng không gian chứa nó không thể đúng chính xác là không gian mà chúng ta thấy hay cảm nhận. Trước hết, không gian như chúng ta thấy thì không đồng nhất với không gian như chúng ta có được qua xúc giác; chỉ nhờ vào kinh nghiệm trong thời thơ ấu, chúng ta mới học cách sờ sự vật chúng ta thấy, hoặc cách nhìn thấy sự vật mà chúng ta cảm thấy nó đang chạm vào chúng ta. Nhưng không gian khoa học là trung lập giữa cái sờ và cái nhìn; cho nên nó không thể nào là không gian xúc giác hay không gian thị giác được.

Lại nữa, nhiều người khác nhau thấy cùng một đối tượng như có nhiều hình dạng khác nhau theo điểm nhìn của họ. Chẳng hạn một đồng tiền tròn, mặc dầu chúng ta luôn *phán đoán* nó hình tròn, sẽ *trông* như hình bầu dục trừ phi chúng ta ở ngay chính diện nó. Khi phán đoán nó là hình tròn, chúng ta đang phán đoán nó có hình dạng thật khác với hình dạng biểu kiến của nó, thuộc về nó một cách nội tại tách biệt với hiện tượng (vẻ ngoài) của nó. Nhưng hình dạng thật này, vốn là cái khoa học quan tâm, phải nằm trong một không gian thật, không đồng nhất

với không gian *biểu kiến*ⁱ của bất kỳ người nào. Không gian thật là công cộng, còn không gian *biểu kiến* là riêng tư với người tri nhận. Trong không gian *riêng tư*ⁱⁱ của nhiều người khác nhau, cùng một đối tượng hình như có nhiều hình dạng khác nhau; vì thế, không gian thật chứa hình dạng thật phải khác với các không gian *riêng tư*. Do đó, không gian khoa học tuy có *kết nối* với những không gian chúng ta thấy hay cảm thụ nhưng không đồng nhất với chúng, và chúng ta cần phải khảo sát phương thức *kết nối* đó.

Chúng ta tạm thời nhất trí rằng khách thể vật lý không thể nào thật giống với các dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta, mà chỉ có thể được coi như đã *gây ra* cảm giác cho chúng ta. Các khách thể vật lý này nằm trong không gian của khoa học mà chúng ta có thể gọi là không gian “vật lý”. Điều quan trọng là cần ghi nhận rằng, nếu những cảm giác của chúng ta là do những khách thể vật lý gây ra thì phải thật có một không gian vật lý chứa hết các khách thể này, và các giác quan, thần kinh, và não bộ của chúng ta. Chúng ta nhận được một cảm giác xúc giác từ một đối tượng chúng ta tiếp xúc; tức là, khi bộ phận nào đó của cơ thể chúng ta chiếm lĩnh một nơi trong không gian vật lý hết sức gần với không gian do đối tượng kia chiếm lĩnh. Chúng ta thấy một đối tượng (nói đại khái) khi không có vật chắn sáng nào nằm giữa đối tượng đó và mắt chúng ta trong không gian vật lý. Tương tự, chúng ta chỉ nghe hay ngửi hay nếm một đối tượng khi chúng ta đủ gần nó, hay khi nó chạm lưỡi, hay ở một vị trí thích hợp trong không gian vật lý đối với cơ thể chúng ta. Chúng ta chưa thể phát biểu ra những cảm giác khác nhau nào mà chúng ta sẽ thu được từ một đối tượng trong những hoàn cảnh khác

ⁱ Không gian *biểu kiến*: *apparent space*. *Apparent*: biểu kiến, hiển hiện, bề ngoài, thấy được.

ⁱⁱ Không gian *riêng tư*: *private space*. Mỗi giác quan lại có loại không gian *riêng tư* tương ứng.

nhau trừ phi chúng ta coi cả đối tượng ấy lẫn cơ thể chúng ta đều nằm trong cùng một không gian vật lý, tại vì chính vị trí tương đối của đối tượng và của cơ thể chúng ta sẽ quyết định chúng ta thu được cảm giác gì từ đối tượng ấy.

Vậy dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta nằm trong những không gian riêng tư của chúng ta, hoặc không gian thị giác hoặc không gian xúc giác hoặc những không gian mơ hồ hơn mà các giác quan khác có thể đem lại cho ta. Như khoa học và lẽ thường giả định, nếu như thật có một không gian công cộng chứa đựng hết thảy khách thể vật lý thì vị trí tương đối của những khách thể vật lý trong không gian vật lý phải gần như tương ứng với vị trí tương đối của những dữ-liệu-cảm-giác trong không gian riêng tư của chúng ta. Chẳng có khó khăn gì khi giả sử điều này đúng. Nếu chúng ta thấy trên con đường một ngôi nhà gần với chúng ta hơn ngôi nhà khác, các giác quan khác của chúng ta cũng xác nhận nhận quan này; chẳng hạn, nếu đi dọc theo con đường này thì chúng ta sẽ tới đó sớm hơn. Những người khác cũng sẽ đồng ý rằng ngôi nhà nào trông như gần với chúng ta hơn thì ngôi nhà đó gần hơn; bản đồ quân nhu cũng cho rằng như vậy; vì thế, mọi thứ đều chứng tỏ một quan hệ không gian giữa các ngôi nhà là tương ứng với quan hệ giữa các dữ-liệu-cảm-giác mà chúng ta thấy được khi nhìn các ngôi nhà này. Như thế chúng ta có thể giả sử rằng thật có một không gian vật lý mà những khách thể vật lý nằm trong đó có những quan hệ không gian tương ứng với những quan hệ mà các dữ-liệu-cảm-giác tương ứng đã có trong các không gian riêng tư của chúng ta. Chính không gian vật lý này là đối tượng của môn hình học, và được giả định trong vật lý học và thiên văn học.

Khi giả định rằng thật có không gian vật lý, và nó tương ứng với những không gian riêng tư, chúng ta có thể biết gì về nó? Chúng ta *chỉ* có thể biết những gì cần thiết để bảo đảm tính tương ứng đó mà thôi.

Nghĩa là, chúng ta không thể biết tự thân nó ra làm sao, nhưng có thể biết kiểu sắp xếp của những khách thể vật lý vốn nảy sinh từ những quan hệ không gian của chúng. Chẳng hạn, chúng ta tuy không thể biết một đường thẳng vật lý tự thân là gì nhưng có thể biết cả trái đất, mặt trăng, và mặt trời đều nằm trên cùng một đường thẳng trong lúc thiên thực nhờ biết được một đường thẳng trông như thế nào trong không gian thị giác. Như thế chúng ta dần biết về *các mối quan hệ* giữa những khoảng cách trong không gian vật lý nhiều hơn là biết về bản thân những khoảng cách ấy; chúng ta có thể biết khoảng cách này là lớn hơn khoảng cách nọ, hay chúng cùng nằm trên một đường thẳng, nhưng chúng ta chẳng thể nào quen biết trực tiếp với những khoảng cách vật lý mà chỉ quen biết trực tiếp với những khoảng cách trong không gian riêng tư của chúng ta, hay với màu sắc, âm thanh, hay các dữ-liệu-cảm-giác khác. Chúng ta biết được hết những điều này về không gian vật lý mà một người mù bẩm sinh có thể biết được về không gian thị giác thông qua người khác; còn loại sự việc mà người mù bẩm sinh không bao giờ biết được về không gian thị giác thì chúng ta cũng không thể biết về không gian vật lý. Chúng ta có thể biết các tính chất của những quan hệ cần thiết để bảo tồn tính tương ứng với những dữ-liệu-cảm-giác, thế nhưng chúng ta chẳng thể biết bản chất của các hạng tử có mối quan hệ với nhau.

Đối với thời gian, *cảm nhận*ⁱ của chúng ta về thời khoảngⁱⁱ hay về quãng thời gian khét tiếng là một hướng dẫn nguy hiểm khi muốn hiểu thứ thời gian vốn trôi qua theo đồng hồ. Thời gian khi chúng ta buồn chán hay chịu đau đớn thì trôi qua chậm rãi, thời gian khi chúng ta tràn ngập niềm vui lại trôi qua nhanh chóng, còn thời gian khi chúng ta đang ngủ trôi qua như thể nó chẳng hề có mặt. Như thế, khi coi thời

ⁱ Cảm nhận: *feeling*. Cách dịch khác: cảm thụ, tình cảm.

ⁱⁱ Thời khoảng: *duration*.

gian là do thời khoảng cấu thành, chúng ta cũng cần phân biệt thời gian công cộng và thời gian riêng tư như chúng ta đã làm trong trường hợp không gian. Nhưng nếu coi thời gian cốt yếu là một *trật tự* giữa trước khi và sau khi, chúng ta không cần phân biệt như vậy; trật tự thời gian mà những sự kiện dường như có, theo như chúng ta có thể thấy, thì giống y như trật tự-thời gian chúng thật có. Dẫu sao chẳng nữa, chẳng có lý do nào có thể đưa ra để giả định rằng hai trật tự đó không đồng nhất. Điều này cũng thường đúng với không gian: Nếu một đoàn người tuần hành trên đường, *hình dạng* của đoàn người trông khác nhau từ nhiều điểm nhìn khác nhau, nhưng những người ấy sẽ xuất hiện trong cùng một *trật tự* được sắp xếp từ tất cả mọi điểm nhìn. Vì vậy, chúng ta coi *trật tự* đó cũng đúng trong không gian vật lý, nhưng ngược lại, hình dạng ấy chỉ được giả sử tương ứng với không gian vật lý trong chừng mực chúng ta vẫn còn muốn bảo tồn trật tự đó.

Khi nói những sự kiện *dường như có* trật tự thời gian giống y như trật tự thời gian chúng *thật có* thì nhất thiết phải đề phòng hiểu lầm có thể xảy ra. Chúng ta không được phép giả sử rằng nhiều trạng thái của những khách thể vật lý khác nhau có cùng trật tự thời gian như các dữ-liệu-cảm-giác cấu thành các nhận thức về các khách thể đó. Xét như khách thể vật lý, sấm và chớp có tính đồng thời; tức là, chớp là đồng thời với sự nhiễu loạn không khí ở nơi mà nhiễu loạn bắt đầu, cụ thể hơn, tại nơi mà tia chớp bắt đầu. Nhưng dữ-liệu-cảm-giác mà chúng ta gọi là hành động nghe tiếng sấm chưa xảy ra cho đến khi sự nhiễu loạn không khí đầy di chuyển đến tận nơi chúng ta có mặt. Một cách tương tự, ánh sáng mặt trời mất tám phút để đến chúng ta; thành thử khi thấy mặt trời là chúng ta thấy mặt trời của tám phút trước. Dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta chỉ có thể trưng ra chứng cứ về mặt trời vật lý ở tám phút trước mà thôi; nếu trong tám phút vừa qua đó mặt trời vật lý không còn hiện hữu thì điều đó chẳng gây ảnh hưởng gì tới dữ-liệu-

cảm-giác mà chúng ta gọi là “hành động thấy mặt trời”. Điều này đem lại một minh họa mới mẻ về tính tất yếu¹ của việc phân biệt giữa dữ-liệu-cảm-giác và khách thể vật lý.

Cái chúng ta đã phát hiện ra về không gian rất giống cái chúng ta phát hiện về sự tương ứng giữa dữ-liệu-cảm-giác và khách thể vật lý. Nếu một khách thể trông như có màu xanh dương và khách thể khác đỏ, chúng ta có thể giả định một cách hợp lý rằng có một sự khác biệt tương ứng giữa hai khách thể vật lý đó; nếu cả hai khách thể đều trông như có màu xanh dương, chúng ta có thể giả định một sự tương đồng tương ứng. Nhưng chúng ta không thể hy vọng được quen biết trực tiếp với phẩm chất của khách thể vật lý khiến chúng trông như có màu xanh dương hay đỏ. Khoa học bảo chúng ta rằng phẩm chất này là một loại chuyển động sóng nào đó, và sở dĩ điều này nghe quen thuộc là vì chúng ta nghĩ về những chuyển động sóng trong không gian chúng ta thấy. Nhưng các chuyển động sóng phải thật có trong không gian vật lý, mà chúng ta không hề quen biết trực tiếp với nó; vì thế, các chuyển động sóng thật không hề có tính quen thuộc mà chúng ta giả định rằng chúng có. Và những gì đúng với màu sắc thì cũng rất tương tự với những gì đúng với các dữ-liệu-cảm-giác khác. Cho nên chúng ta thấy rằng, mặc dù các *quan hệ* của khách thể vật lý có mọi kiểu tính chất có thể biết, được dẫn ra từ tính tương ứng của chúng với các quan hệ của các dữ-liệu-cảm-giác, nhưng tự trong bản chất nội tại, chính các khách thể vật lý vẫn là không thể biết, trong chừng mực ta có thể khám phá được chúng bằng giác quan. Câu hỏi còn lại là còn có bất kỳ phương pháp nào khác để khám phá ra bản chất nội tại của khách thể vật lý hay không.

Giả thuyết tự nhiên nhất, dù chưa phải chung cục có thể bảo vệ tốt nhất, để tiếp nhận ngay từ đầu, trong mọi trường hợp liên quan tới

¹ Tính tất yếu: *necessity*. Cách dịch khác: tính cần thiết, tính nhất thiết.

dữ-liệu-cảm-giác thị giác, sẽ là, tuy khách thể vật lý không thể giống như dữ-liệu-cảm-giác *một cách chính xác*, vì các lý do chúng ta đã xem xét, nhưng chúng có thể gần như giống. Theo quan điểm này, khách thể vật lý sẽ thật sự có, chẳng hạn, những màu sắc, và nhờ vận may chúng ta có thể thấy được màu sắc thật của một khách thể. Nói chung, màu sắc mà một khách thể dường như có được ở bất kỳ thời điểm nào, nhìn chung, sẽ rất tương tự nhau, tuy không hoàn toàn đồng nhất, từ nhiều điểm nhìn khác nhau; thành ra chúng ta có thể giả sử màu sắc “thật” là một loại màu sắc trung gian, nằm giữa nhiều sắc độ màu xuất hiện ra từ nhiều điểm nhìn khác nhau.

Có lẽ chúng ta không thể bác bỏ một lý thuyết như vậy một cách dứt khoát, nhưng có thể chứng tỏ rằng nó vô căn cứ. Trước hết, màu sắc chúng ta thấy rõ ràng là chỉ phụ thuộc vào bản chất của sóng ánh sáng đập vào mắt chúng ta, cho nên nó bị thay đổi do môi trường chen giữa chúng ta và khách thể, cũng như cách ánh sáng phản chiếu từ khách thể trong hướng nhìn của mắt. Không khí ở giữa làm biến đổi các màu sắc, trừ phi nó trong veo hoàn hảo, và bất kỳ sự phản chiếu mạnh nào cũng làm biến đổi chúng hoàn toàn. Như thế màu sắc chúng ta thấy là kết quả của tia sáng khi nó đến mắt, chứ không phải đơn giản là một tính chất của khách thể mà từ đó ánh sáng phát xuất. Thành thử, miễn có những sóng nào đó đến được mắt, chúng ta sẽ thấy một màu sắc nào đó, bất kể khách thể mà sóng xuất phát từ đó có màu sắc hay không. Do vậy, thật là vô căn cứ khi giả định rằng khách thể vật lý có màu sắc, cho nên ta chẳng có biện minh gì cho việc đưa ra một giả thiết như vậy. Chúng ta cũng có thể áp dụng những lập luận y hệt như vậy cho các dữ-liệu-cảm-giác khác.

Còn lại là câu hỏi có hay không những lập luận triết học tổng quát cho phép chúng ta nói rằng nếu vật chất là thực, nó *phải* có một bản chất thể này thể kia. Như đã giải thích ở trên, rất nhiều triết gia, có lẽ hầu

hết, cho rằng hễ cái gì là thực thì phải mang tính tinh thần theo một ý nào đó, hay bất luận thế nào hễ cái gì chúng ta có thể biết thì phải mang tính tinh thần theo một ý nào đó. Các triết gia ấy được gọi là “những nhà duy tâm”. Các nhà duy tâm bảo chúng ta rằng cái gì có vẻ như vật chất kỳ thực là cái gì đó mang tính tinh thần; hoặc là (như Leibniz nói) những tâm trí gần như sơ đẳng, hoặc là (như Berkeley nói) những ý niệm trong những tâm trí vốn, như chúng ta thường nói, “nhận thức” vật chất. Như thế, các nhà duy tâm phủ nhận sự hiện hữu của vật chất như cái gì đó tự nó khác biệt với tâm trí, mặc dù họ không phủ nhận rằng dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta là những dấu hiệu của cái gì đó hiện hữu một cách độc lập với những cảm giác riêng tư của chúng ta. Trong chương sau, chúng ta sẽ xem xét một cách ngắn gọn những lý do – theo ý tôi là ngụy biện – mà các nhà duy tâm đưa ra nhằm bênh vực lý thuyết của họ.

Chương 4

Chủ nghĩa duy tâm

Nhiều triết gia khác nhau dùng cụm từ “chủ nghĩa duy tâm” với những ý hơi khác nhau. Chúng ta hiểu cụm từ này để chỉ học thuyết cho rằng hễ cái gì hiện hữu hay cái gì có thể được biết là hiện hữu theo cách nào đó thì phải mang tính tinh thần theo một ý nào đó. Học thuyết này, vốn được giới triết gia công nhận rộng rãi, mang nhiều hình thức, và được ủng hộ dựa trên nhiều nền tảng khác nhau. Học thuyết này tự thân quá thú vị và được công nhận rộng rãi tới mức ngay cả cuộc khảo sát ngắn gọn nhất về triết học cũng bắt buộc phải đưa ra biện giải nào đó về nó.

Những ai không quen thuộc với tư biện triết học có thể có xu hướng gạt bỏ một học thuyết như thế như một thứ rõ ràng kỳ quặc. Rõ ràng rằng lẽ thường coi bàn ghế, mặt trời, mặt trăng, và đối tượng vật chất nói chung như cái gì đó triệt để khác với những tâm trí và các nội dung của tâm trí, và vẫn tiếp tục hiện hữu nếu tâm trí biến mất. Chúng ta nghĩ vật chất đã hiện hữu từ lâu trước khi tâm trí hiện hữu và khó mà nghĩ nó chỉ là sản phẩm của hoạt động tâm trí. Nhưng dù đúng hay sai, chủ nghĩa duy tâm cũng không bị bác bỏ tại vì rõ ràng kỳ quặc.

Chúng ta đã thấy rằng, cho dù khách thể vật lý có hiện hữu độc lập, chúng cũng phải rất khác với dữ-liệu-cảm-giác, và chỉ có thể có một

sự *tương ứng* với dữ-liệu-cảm-giác mà thôi, giống như kiểu một bảng danh mục liệt kê có một sự tương ứng với những vật được danh mục liệt kê vậy. Vì vậy, lẽ thường hoàn toàn bỏ mặc chúng ta trong bóng tối về chuyện bản chất nội tại đích thực của khách thể vật lý, và nếu có lý do vững chắc nào để xem chúng như mang tính tinh thần, chúng ta cũng không thể bác bỏ ý kiến này một cách chính đáng chỉ vì nó khiến chúng ta thấy là kỳ lạ. Sự thật về khách thể vật lý thì *phải* kỳ lạ. Nó *có thể* là bất khả sở đắc, nhưng nếu triết gia nào tin rằng mình đã sở đắc nó thì việc ông ta đưa ra thứ chân lý kỳ lạ cũng không được phép biến thành căn cứ để bác bỏ ý kiến của ông ấy.

Nói chung, các nền tảng để ủng hộ chủ nghĩa duy tâm là những nền tảng phát xuất từ lý thuyết tri thức, nghĩa là, từ cuộc thảo luận về các điều kiện mà sự vật phải thỏa mãn sao cho chúng ta có thể biết chúng. Nỗ lực nghiêm túc đầu tiên nhằm thiết lập chủ nghĩa duy tâm trên các nền tảng như thế là của Giám mục Berkeley. Đầu tiên ông chứng minh, bằng những lập luận phần lớn có hiệu lực, rằng chúng ta không thể giả sử dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta hiện hữu độc lập với chúng ta, mà phải hiện hữu, ít nhất một phần, “trong” tâm trí, theo ý rằng sự hiện hữu của chúng sẽ không tiếp diễn nếu không có hành động nghe, thấy, sờ, ngửi, hay nắm nào cả. Đến đây, lập luận của ông hầu như chắc chắn có hiệu lực, cho dù một số lập luận khác của ông có vô hiệu lực đi nữa. Nhưng ông đi tiếp đến chỗ lập luận rằng dữ-liệu-cảm-giác là thứ duy nhất mà sự hiện hữu của chúng có thể được đảm bảo nhờ sự nhận thức của chúng ta, và lập luận rằng [cái gì] được biết nghĩa là [nó] nằm “trong” một tâm trí, và do đó mang tính tinh thần. Vì vậy, ông kết luận rằng không có gì có thể biết được ngoài những gì hiện hữu trong tâm trí nào đó, và bất cứ thứ gì có thể biết được mà không hiện hữu trong tâm trí của tôi thì tất phải hiện hữu trong tâm trí nào đó khác.

Để hiểu lập luận của ông thì cần hiểu cách ông dùng từ “ý niệm”. Ông đặt tên “ý niệm” cho bất cứ gì được biết *một cách trực tiếp*, chẳng hạn như dữ-liệu-cảm-giác. Như vậy, một màu sắc cụ thể chúng ta thấy là một ý niệm; một âm giọng chúng ta nghe cũng vậy, v.v... Nhưng thuật ngữ này không hoàn toàn bị giới hạn vào dữ-liệu-cảm-giác không thôi. Còn có những điều được nhớ lại hay tưởng tượng ra, bởi vì với những điều như thế chúng ta cũng quen biết trực tiếp ở thời điểm nhớ lại hay tưởng tượng. Tất cả dữ liệu trực tiếp như thế được ông gọi là “những ý niệm”.

Thế rồi ông tiếp tục xem xét những đối tượng thông thường, chẳng hạn như một cái cây. Ông chỉ ra rằng mọi điều chúng ta biết một cách trực tiếp khi chúng ta “nhận thức” cái cây gồm có những ý niệm theo nghĩa của ông dành cho từ này, và ông lập luận rằng không có chút liên tưởng nào để giả sử rằng có cái gì đó có thực về cái cây ngoại trừ cái được nhận thức. Sự tồn tạiⁱ của nó cốt ở trong sự được *nhận thức*: trong tiếng Latinh của các nhà kinh viện thì “*esse*” của nó là “*percipi*”.ⁱⁱ Ông hoàn toàn thừa nhận rằng cái cây vẫn tiếp tục hiện hữu kể cả khi chúng ta nhắm mắt hay khi không có người nào ở gần nó. Nhưng sự hiện hữu liên tục này, ông nói, là do Thiên Chúa tiếp tục nhận thức nó; cái cây thật”, tương ứng với cái chúng ta gọi khách thể vật lý, bao gồm những ý niệm trong tâm trí của Thiên Chúa, những ý niệm này gần giống như những thứ mà chúng ta có khi chúng ta thấy cái cây, nhưng khác nhau ở chỗ chúng trường tồn trong tâm trí của Thiên Chúa bao lâu cái cây vẫn tiếp tục hiện hữu. Theo ông, tất cả nhận thức của chúng ta cốt yếu ở một sự tham dự phần nào trong nhận thức của Thiên Chúa, nhờ sự tham dự này mà những người khác nhau thấy hầu như cùng một cái cây. Như thế, ngoài những tâm trí và những ý niệm của chúng ta, không

Tồn tại: *being*.

Hai từ nằm trong câu *Esse est percipi* (tồn tại nghĩa là được nhận thức) của Berkeley.

còn gì nữa hiện hữu trên thế gian này, và cũng không thể có cái gì đó khác được nhận biết, bởi vì bất cứ cái gì được nhận biết thì nhất thiết phải là một ý niệm.

Lập luận này chất chứa nhiều nguy biến vốn trở thành quan trọng trong lịch sử triết học và mang chúng ra ánh sáng sẽ là việc tốt. Trước hết, có một sự nhầm lẫn gây ra do cách dùng từ “ý niệm”. Chúng ta nghĩ ý niệm như cái gì đó chủ yếu nằm *trong* tâm trí của ai đó, và vì thế, khi chúng ta được bảo rằng cái cây chỉ gồm toàn những ý niệm, thì thật tự nhiên khi giả sử rằng, nếu vậy, cái cây phải hiện hữu hoàn toàn trong tâm trí. Nhưng khái niệm về sự hiện hữu “trong” tâm trí thì lại mơ hồ nhập nhằng. Chúng ta nói tới việc mang một người trong tâm trí, không hàm ý rằng người đó hiện hữu trong tâm trí chúng ta, mà muốn nói rằng một ý nghĩ về người ấy nằm trong tâm trí chúng ta. Khi một người nói rằng chuyện gì đó anh ta phải sắp xếp đã bị xóa sạch trong tâm trí, anh ta không có ý cho rằng chính chuyện đó đã từng hiện hữu trong tâm trí, nhưng chỉ muốn nói rằng một ý nghĩ về chuyện đó trước kia từng hiện hữu trong tâm trí nhưng rồi sau đó biến mất khỏi tâm trí. Và như thế khi Berkeley nói rằng cái cây bắt buộc phải hiện hữu trong tâm trí chúng ta nếu chúng ta biết được nó, ông ta chỉ có quyền nói rằng một ý nghĩ về cái cây phải hiện hữu trong tâm trí của chúng ta. Lập luận rằng bản thân cái cây bắt buộc phải hiện hữu trong tâm trí chúng ta chẳng khác nào lập luận rằng một người chúng ta mang trong tâm trí phải hiện hữu trong tâm trí chúng ta. Một triết gia đúng nghĩa không thể nào phạm phải nhầm lẫn dường như quá thô thiển như vậy, thế nhưng có nhiều hoàn cảnh kèm theo khiến cho nó xảy ra. Để thấy nó đã xảy ra như thế nào, chúng ta phải đi sâu hơn vào câu hỏi về bản chất của ý niệm.

Trước khi bắt đầu câu hỏi tổng quát về bản chất của ý niệm, chúng ta phải gỡ rối hai câu hỏi hoàn toàn riêng biệt vốn nảy sinh quanh dữ-liệu-cảm-giác và khách thể vật lý. Chúng ta thấy rằng, vì nhiều lý do chi

tiết, Berkeley đã đúng khi xem dữ-liệu-cảm-giác cấu thành nhận thức của chúng ta về cái cây ít nhiều mang tính chủ thể, theo ý rằng chúng lệ thuộc vào chúng ta cũng nhiều như vào cái cây, và sẽ không hiện hữu nếu cái cây không được nhận thức. Nhưng điểm này là một điểm hoàn toàn khác biệt với điểm Berkeley tìm kiếm nhằm chứng minh rằng hề gì gì được biết trực tiếp thì *phải* hiện hữu trong một tâm trí. Vì mục đích này, lập luận công phu về sự lệ thuộc của dữ-liệu-cảm-giác vào chúng ta là vô dụng. Một cách tổng quát, ta cần chứng minh rằng để được biết, sự vật cần được cho thấy là nó mang tính tinh thần. Đây là những gì Berkeley tin chính ông đã thực hiện. Chính câu hỏi này, chứ chẳng phải câu hỏi trước về sự khác biệt giữa dữ-liệu-cảm-giác và khách thể vật lý, là điều chúng ta phải quan tâm hiện thời.

Dùng từ “ý niệm” theo ý của Berkeley, chúng ta cần phân biệt hai thứ khác nhau mỗi khi một ý niệm hiện hữu trước tâm trí. Một mặt, ta có sự vật mà chúng ta nhận thức được – chẳng hạn, màu sắc của cái bàn của tôi – và mặt khác, ta có bản thân sự nhận thức đó, tức hành động tâm trí nhận thức sự vật. Hành động tâm trí thì rõ ràng mang tính tinh thần, nhưng liệu có lý do nào không để giả sử rằng sự vật được nhận thức cũng mang tính tinh thần theo một ý nào đó? Nhưng các lập luận trước của chúng ta về màu sắc đã không hề chứng minh nó mang tính tinh thần; chúng chỉ chứng minh rằng sự hiện hữu của nó phụ thuộc vào quan hệ giữa cơ quan cảm giác của chúng ta và khách thể vật lý, tức cái bàn trong trường hợp này. Tức là, chúng chứng minh rằng một màu sắc nào đó sẽ hiện hữu, trong một ánh sáng nào đó, nếu một con mắt bình thường được đặt ở một điểm nào đó tương đối với cái bàn. Chúng không hề chứng minh rằng màu sắc hiện hữu trong tâm trí người nhận thức.

Tính đáng tin cậy của lập trường của Berkeley, rằng hiển nhiên màu sắc *phải* hiện hữu trong tâm trí, dường như tùy thuộc vào việc lẫn lộn sự vật được nhận thức với hành động nhận thức. Một trong hai có thể

được gọi là một “ý niệm”; có lẽ Berkerly quả vậy đã gọi một trong hai là một ý niệm. Hành động ấy rõ ràng hiện hữu trong tâm trí; vì vậy, khi suy nghĩ về hành động ấy, chúng ta sẵn sàng tán thành lập trường những ý niệm phải hiện hữu trong tâm trí. Rồi sau đó quên mất rằng điều này chỉ đúng khi những ý niệm được hiểu là những hành động nhận thức, chúng ta chuyển mệnh đề “những ý niệm hiện hữu trong tâm trí” tới những ý niệm theo một ý khác, ấy là tới những sự vật được nhận thức do hành động nhận thức. Như thế, bằng một sự lập lờ vô tình, chúng ta đi đến kết luận rằng hễ cái gì chúng ta có thể nhận thức đều phải hiện hữu trong tâm trí chúng ta. Đây dường như là sự phân tích đúng dẫn lập luận của Berkeley, và nền tảng nguy hiểm tối hậu của nó.

Sở dĩ câu hỏi về sự phân biệt giữa hành động và đối tượng khi chúng ta nhận thức sự vật là cực kỳ quan trọng là vì toàn bộ năng lực sở đắc tri thức của chúng ta có liên hệ mật thiết với nó. Khả năng quen biết với những sự vật khác ngoài chính nó là đặc tính chính của một tâm trí. Sự quen biết với đối tượng chủ yếu nằm trong một quan hệ giữa tâm trí và cái gì đó khác tâm trí; chính điều này cấu thành năng lực nhận biết sự vật của tâm trí. Nếu nói rằng cái được biết phải hiện hữu trong tâm trí, chúng ta hoặc hạn chế quá mức năng lực nhận biết của tâm trí, hoặc chúng ta đang thốt ra một lập thừaⁱ đơn thuần. Chúng ta thốt ra một lập thừa đơn thuần nếu chúng ta nói “*trong tâm trí*” với ngụ ý y hệt như khi nói “*trước tâm trí*”, tức là, nếu chúng ta chỉ hàm ý việc được nhận thức bởi tâm trí. Nhưng nếu ngụ ý như vậy, chúng ta sẽ phải chứng nhận rằng cái gì, *theo ý này*, hiện hữu trong tâm trí, vẫn có thể không mang tính tinh thần. Như vậy, khi nhận ra bản chất của tri thức, chúng ta thấy lập luận của Berkeley là sai lầm về cả nội dung lẫn hình thức, và

ⁱ Lập thừa: *tautology*. Cách dịch khác: trùng ngôn, trùng luận.

chúng ta thấy những cơ sở của ông để giả định rằng “các ý niệm” – tức các đối tượng được nhận thức – phải mang tính tinh thần là không có tính hiệu lực. Thành thử, các cơ sở của ông dùng để biện hộ cho chủ nghĩa duy tâm có thể bị giải trừ. Việc còn lại là xem còn có những nền tảng khác hay không.

Người ta thường nói, như thể đó là chân lý hiển nhiên, rằng chúng ta không thể biết được cái gì đó hiện hữu mà chúng ta không biết. Suy ra, bất cứ cái gì có liên quan theo bất cứ cách nào với kinh nghiệm của chúng ta thì ít nhất nó phải có khả năng được chúng ta biết; từ đây suy ra rằng nếu vật chất chủ yếu là cái gì đó mà chúng ta không thể trở nên quen biết thì vật chất phải là cái gì đó mà chúng ta không thể biết hiện hữu và nó chẳng quan trọng gì cho chúng ta cả. Nói chung, vì nhiều lý do chưa sáng tỏ, thường có hàm ý rằng những gì không quan trọng cho chúng ta thì không thể là thực, thành thử vật chất, nếu không phải do tâm trí hay những ý niệm tâm trí tạo nên thì không thể có và chỉ là một ảo tưởng.

Ở giai đoạn hiện nay, chúng ta chưa thể đi sâu trọn vẹn vào lập luận này, vì nó nêu ra nhiều điểm đòi hỏi một cuộc thảo luận sơ bộ đáng kể; nhưng chúng ta có thể nhận ra ngay một số lý do để bác bỏ lập luận này. Khởi đầu từ điểm cuối: không có lý do gì để cho rằng cái không có tầm quan trọng *mang tính thực hành* nào cho chúng ta thì không thể là thực. Nếu tầm quan trọng *mang tính lý thuyết* được tính đến, thì quả thật là mọi thứ có thực thì có tầm quan trọng nào đó với chúng ta, tại vì, như những người khát khao hiểu biết chân lý về vũ trụ, chúng ta có mối quan tâm nào đó đối với mọi thứ nằm trong vũ trụ. Nhưng nếu như chúng ta đã tính đến loại quan tâm này thì việc cho rằng vật chất không quan trọng gì cho chúng ta là sai lầm, miễn là nó hiện hữu, dù rằng chúng ta không biết nó hiện hữu. Chúng ta rõ ràng có thể nghi ngờ nó có thể hiện hữu lắm chứ và tự hỏi nó có hiện hữu hay không; như

vậy, nó có liên quan với niềm khát khao tri thức của chúng ta, và có tầm quan trọng của việc hoặc thỏa mãn hoặc cản trở khát khao này.

Lại nữa, việc cho rằng chúng ta không thể biết cái gì đó hiện hữu mà chúng ta lại không biết thì chẳng hề là một chân lý hiển nhiên gì cả, và kỳ thực là sai lầm. Từ “biết” được dùng ở đây theo hai ý khác nhau. (1) Theo cách thứ nhất, nó dùng cho loại tri thức vốn tương phản với lầm lạc, ý mà theo đó cái chúng ta biết thì *đúng*, ý này vốn được áp dụng cho những niềm tin và sự xác tín của chúng ta, tức là, cho cái được gọi là *những phán đoán*. Trong ý này của từ “biết”, chúng ta biết *rằng* cái gì đó là đúng. Loại tri thức này có thể được mô tả như tri thức về *những chân lý*. (2) Theo cách dùng thứ hai của từ “biết” ở trên, từ ấy áp dụng cho tri thức của chúng ta về *những sự vật*, mà chúng ta có thể gọi là *sự quen biết*. Đây là ý mà trong đó chúng ta biết dữ-liệu-cảm-giác. (Sự phân biệt này đại khái như là giữa chữ *savoir* và *connaitre* trong tiếng Pháp, hay giữa chữ *wissen* và *kennen* trong tiếng Đức).

Vì thế, đoạn phát biểu vốn có vẻ giống một chân lý hiển nhiên, khi phát biểu lại, trở thành như sau: “Không bao giờ chúng ta có thể phán đoán một cách đúng đắn rằng cái gì đó chúng ta không quen biết [lại đang] hiện hữu”. Điều này không hề là một chân lý hiển nhiên chút nào, mà ngược lại rõ ràng là sai lầm. Tôi chưa có vinh dự được quen biết với Hoàng đế Trung Hoa, nhưng tôi phán đoán đúng đắn rằng ông ta hiện hữu. Tất nhiên, có thể nói rằng tôi phán đoán điều này là do sự quen biết của những người khác với ông ta. Tuy nhiên, đây là một lối bắt bẻ không liên quan, vì nếu nguyên lý ấy là đúng thì tôi không thể biết rằng có bất kỳ ai khác quen biết với ông ấy. Nhưng xa hơn: Không có lý do tại sao tôi không thể biết về sự hiện hữu của cái gì đó mà *không có ai* quen biết với nó. Điểm này là hệ trọng, và cần được làm sáng tỏ.

Nếu tôi quen biết với một vật vốn hiện hữu, sự quen biết ấy của tôi cho tôi tri thức rằng nó hiện hữu. Nhưng ngược lại, thật không đúng

khí cho rằng, hễ khi nào tôi có thể biết rằng một vật thuộc loại nào đó hiện hữu, thì tôi hay một ai khác phải quen biết với vật đó. Điều xảy ra là, trong trường hợp tôi có phán đoán đúng mà không có sự quen biết, sự vật được tôi biết do sự mô tả, và nhờ nguyên lý tổng quát nào đó mà sự hiện hữu của sự vật khớp với sự mô tả này có thể được suy ra từ sự hiện hữu của cái gì đó tôi quen biết. Để hiểu điểm này hoàn toàn, trước hết ta phải thảo luận thỏa đáng về sự khác biệt giữa tri thức do sự quen biết và tri thức do sự mô tả,¹ và rồi sau đó suy xét tri thức nào về những nguyên lý tổng quát, nếu có, có loại tính chắc chắn giống y như tri thức của chúng ta về sự hiện hữu của kinh nghiệm của chính mình. Các chủ đề này sẽ được xem xét trong những chương sau.

Tri thức do sự quen biết: *knowledge by acquaintance*. Tri thức do sự mô tả: *knowledge by description*.

Chương 5

Tri thức do sự quen biết và tri thức do sự mô tả

Trong chương trước, chúng ta đã thấy có hai loại tri thức: tri thức về những sự vật, và tri thức về những chân lý. Chương này sẽ chỉ tập trung vào tri thức về sự vật, trong đó ta lại phải phân biệt hai loại. Tri thức về sự vật, khi nó là loại mà chúng ta gọi là tri thức do *sự quen biết*, thì chủ yếu đơn giản hơn mọi tri thức về chân lý, và độc lập về logic với tri thức về chân lý, mặc dù có vội vàng mới giả sử rằng con người, trong thực tế, có sự quen biết với những sự vật nhưng đồng thời không hề biết chân lý nào về chúng cả. Ngược lại, tri thức về sự vật do *sự mô tả* luôn luôn dính dáng, như chúng ta sẽ thấy trong chương này, đến tri thức về chân lý nào đó như căn nguyên hay nền tảng của nó. Nhưng trước hết, chúng ta phải làm rõ xem chúng ta hàm ý gì khi dùng cụm từ “sự quen biết” và “sự mô tả”.

Chúng ta sẽ nói chúng ta có sự quen biết với bất cứ cái gì mà chúng ta nhận thức trực tiếp về nó, không hề qua trung gian của bất kỳ quá trình suy luận nào hay bất kỳ tri thức về chân lý nào hết. Như thế, khi cái bàn hiện diện, tôi quen biết với dữ-liệu-cảm-giác cấu thành hiện tượng cái bàn – màu sắc, hình dạng, độ cứng, độ trơn tru của nó, v.v...; tôi ý thức trực tiếp tất cả những thứ này khi tôi đang thấy hay sờ cái

bàn. Tôi có thể nói nhiều điều về sắc độ cụ thể của màu sắc tôi đang thấy – tôi có thể nói nó màu nâu, nó khá đậm, v.v... Nhưng các phát biểu như thế, tuy chúng cho tôi biết những chân lý về màu sắc ấy, nhưng chúng không hề cho tôi biết rõ hơn chút nào về chính màu sắc đó so với những gì tôi biết trước đây: xét theo tri thức về bản thân màu sắc ấy, hiểu như đối lập với tri thức về những chân lý về nó, tôi biết về màu sắc ấy một cách hoàn hảo và hoàn chỉnh khi tôi thấy nó, và không tri thức xa hơn nào về chính nó là có thể có được kể cả về mặt lý thuyết. Như thế, dữ-liệu-cảm-giác vốn cấu thành hiện tượng cái bàn của tôi là những thứ mà tôi quen biết, những thứ được biết trực tiếp với tôi đúng như chúng hiện hữu.

Ngược lại, tri thức của tôi về cái bàn như một khách thể vật lý không phải là một tri thức trực tiếp. Kỳ thực nó được sở đắc thông qua sự quen biết với những dữ-liệu-cảm-giác cấu thành hiện tượng cái bàn. Chúng ta đã thấy rằng ta có thể hoài nghi liệu có cái bàn nào hay không mà không có gì kỳ quặc cả, trong khi ta không thể hoài nghi các dữ-liệu-cảm-giác. Tri thức của tôi về cái bàn thuộc vào loại mà chúng ta sẽ gọi là “tri thức do sự mô tả”. Cái bàn là “cái khách thể vật lý gây ra dữ-liệu-cảm-giác như-thế-và-như-thế”. Điều này mô tả cái bàn bằng những dữ-liệu-cảm-giác. Để biết chút gì đó về cái bàn, chúng ta phải biết những chân lý kết nối nó với những cái chúng ta quen biết: chúng ta phải biết rằng “dữ-liệu-cảm-giác như-thế-và-như-thế được gây ra bởi một khách thể vật lý.” Không có trạng thái tâm trí nào trong đó chúng ta nhận thức trực tiếp về cái bàn; tất cả tri thức của chúng ta về cái bàn thật ra chỉ là tri thức về *những chân lý*; nói nghiêm ngặt, chúng ta chẳng hề biết cái bàn thật chút nào cả. Chúng ta biết một mô tả, và biết rằng có đúng một khách thể khớp với mô tả này, cho dù chúng ta không biết trực tiếp hình khách thể ấy. Trong một trường hợp như thế, chúng ta nói rằng tri thức của chúng ta về khách thể này là tri thức do sự mô tả.

Tất cả tri thức của chúng ta, cả tri thức về sự vật lẫn tri thức về chân lý, lấy sự quen biết làm nền tảng. Do đó, việc tìm hiểu xem có những loại sự vật gì mà chúng ta quen biết là rất quan trọng.

Những dữ-liệu-cảm-giác, như chúng ta đã thấy, là những thứ trong nhiều thứ chúng ta quen biết; trong thực tế, chúng đem lại ví dụ nổi bật và tỏ tường nhất về tri thức do sự quen biết. Nhưng nếu chúng là ví dụ duy nhất, tri thức của chúng ta sẽ bị hạn chế hơn rất nhiều so với hiện có. Chúng ta sẽ chỉ biết những gì đang hiện ra với các giác quan: chúng ta không thể biết bất kỳ điều gì về quá khứ – thậm chí không biết là có một quá khứ – cũng không thể biết bất kỳ chân lý nào về dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta, vì tất cả tri thức về chân lý, như sẽ chỉ ra, đòi hỏi sự quen biết với sự vật vốn có một đặc tính khác hẳn về bản chất so với dữ-liệu-cảm-giác, những thứ đôi khi được gọi là “những ý niệm trừu tượng”ⁱ mà ở đây chúng ta sẽ gọi nó là “những cái phổ quát”.ⁱⁱ Vì thế, chúng ta phải xem xét sự quen biết với những cái khác bên cạnh dữ-liệu-cảm-giác nếu muốn đạt được bất kỳ phân tích kha khá thỏa đáng nào về tri thức của chúng ta.

Bước mở rộng đầu tiên ra khỏi dữ-liệu-cảm-giác cần được xem xét là sự quen biết do *trí nhớ*.ⁱⁱⁱ Rõ ràng chúng ta thường nhớ được cái chúng ta thấy, nghe, hay qua các giác quan khác, và trong những trường hợp như thế chúng ta vẫn còn nhận thức trực tiếp cái chúng ta nhớ, mặc dù nó xuất hiện như quá khứ, chứ không phải như hiện tại. Tri thức trực tiếp do trí nhớ này là nguồn gốc của tất cả tri thức của chúng ta liên quan đến quá khứ: Không có nó thì không thể nào có tri thức về quá khứ do phép suy ra, tại vì chúng ta sẽ không bao giờ biết rằng có bất cứ gì là quá khứ để từ đó mà suy ra.

ⁱ Ý niệm trừu tượng: *abstract idea*.

ⁱⁱ Cái phổ quát: *universal*. Cách dịch khác: cái chung, cái phổ biến.

ⁱⁱⁱ Trí nhớ: *memory*. Cách dịch khác: ký ức.

Bước mở rộng kế tiếp để xem xét là sự quen biết do *phép nội quán*,ⁱ chúng ta không nhận thức những sự vật mà còn thường nhận thức được về hành động nhận thức chúng. Khi thấy mặt trời, tôi thường nhận thức được hành động thấy mặt trời của tôi; vì thế, “hành động thấy mặt trời của tôi” là một đối tượng mà tôi quen biết. Khi thèm thức ăn, tôi có thể nhận thức về sự thèm ăn của tôi; vì thế, “sự thèm thức ăn của tôi” là một đối tượng mà tôi quen biết. Tương tự, chúng ta có thể nhận thức về việc cảm thấy khoái lạc hay đau đớn, và nói chung về những sự kiện xảy ra trong tâm trí mình. Loại quen biết này, có thể được gọi là *tự nhận thức*, là nguồn gốc của mọi tri thức của chúng ta về những gì thuộc tinh thần. Rõ ràng chỉ có những gì đang tiếp diễn trong tâm trí chúng ta thì mới có thể được biết trực tiếp như vậy. Những gì đang diễn ra trong tâm trí người khác sẽ được chúng ta biết tới thông qua sự nhận thức của chúng ta về cơ thể họ, nghĩa là, thông qua những dữ-liệu-cảm-giác trong chúng ta vốn đã được gắn liền với cơ thể họ. Nhưng vì sự quen biết của chúng ta với những nội dung của tâm trí chúng ta, chúng ta sẽ không thể tưởng tượng tâm trí của người khác, và do đó, chúng ta không bao giờ có thể biết được rằng họ có tâm trí. Dường như thật tự nhiên khi giả sử rằng *tự nhận thức* là một trong nhiều điểm phân biệt con người và động vật: chúng ta có thể giả sử, dấu động vật có sự quen biết với dữ-liệu-cảm-giác nhưng không bao giờ có ý thức về sự quen biết này. Tôi không hàm ý rằng chúng hoài nghi việc chúng có hiện hữu hay không, mà tôi muốn nói rằng chúng chẳng bao giờ có ý thức rằng chúng có cảm giác và cảm xúc, thành thử không ý thức rằng chúng, các chủ thể của những cảm giác và cảm xúc, đã hiện hữu.

Chúng ta đã nói về sự quen biết với các nội dung của tâm trí chúng ta như sự *tự [ngã] nhận thức*ⁱⁱ nhưng tất nhiên đó không phải là sự

ⁱ Phép nội quán: *introspection*.

ⁱⁱ Tự [ngã] nhận thức: *self-consciousness*. Thường từ này được dịch là “tự nhận thức”.

nhận thức về *tự ngã* [cái tôi] của chúng ta: đó là sự nhận thức về những ý nghĩ và cảm xúc cụ thể. Câu hỏi liệu chúng ta cũng quen biết với *tự ngã* trần trụi, hiểu như đối lập với những ý nghĩ và tình cảm cụ thể, của chúng ta hay không, là một câu rất khó, khẳng định ngay về điều đó là vội vàng. Khi cố nhìn vào *tự ngã*, dường như chúng ta luôn luôn đi đến ý nghĩ hay tình cảm cụ thể nào đó, chứ không phải cái “tôi” có ý nghĩ và tình cảm ấy. Tuy nhiên, có một số lý do nào đó để nghĩ rằng chúng ta quen biết với cái “tôi”, dù sự quen biết này khó tách rời khỏi những cái khác. Để làm rõ ta có loại lý do gì, chúng ta hãy suy xét trong chốc lát sự quen biết của chúng ta với những ý nghĩ cụ thể nào đó thật ra bao gồm những gì.

Khi tôi quen biết với “hành động thấy mặt trời của tôi”, dường như tôi rõ ràng quen biết với hai thứ khác nhau có quan hệ với nhau. Một mặt, có dữ-liệu-cảm-giác trình hiện mặt trời với tôi; mặt khác, có cái thấy dữ-liệu-cảm-giác này. Tất cả sự quen biết, chẳng hạn sự quen biết của tôi với dữ-liệu-cảm-giác trình hiện mặt trời, dường như rõ ràng là một quan hệ giữa người quen biết và đối tượng mà người đó quen biết. Khi một trường hợp về sự quen biết lại là một thứ mà tôi có thể quen biết (như tôi quen biết sự quen biết của tôi với dữ-liệu-cảm-giác trình hiện mặt trời) thì rõ ràng là người được quen biết là chính tôi. Như thế, khi tôi quen biết với hành động thấy mặt trời của tôi, toàn bộ dữ kiện mà tôi quen biết là “*Tự-ngã-quen-biết-với-dữ-liệu-cảm-giác*”.

Hơn nữa, chúng ta còn biết cái chân lý “tôi quen biết với dữ-liệu-cảm-giác này”. Thật khó mà nhận ra làm thế nào chúng ta có thể biết cái chân lý này, hay thậm chí hiểu những gì nó hàm nghĩa, nếu chúng ta không hề quen biết với cái gì đó mà chúng ta gọi là “tôi”. Chúng ta thấy dường như không cần thiết phải giả sử rằng chúng ta quen biết với một

nhưng ở đây do sự khác biệt trong cách diễn đạt giữa tiếng Anh và tiếng Việt nên phải thêm chữ “[ngã]” để bạn đọc thấy chữ *self* trong nguyên bản.

người gần như cố định, hôm nay giống như hôm qua, nhưng có vẻ cứ như chúng ta phải quen biết với cái đó, bất kể bản chất của nó là gì, cái đang thấy mặt trời và có quen biết với các dữ-liệu-cảm-giác. Như thế, theo ý nào đó, có vẻ như chúng ta phải quen biết với Tự Ngã của chúng ta, hiểu như đối lại với những kinh nghiệm cụ thể. Nhưng câu hỏi này là khó giải đáp, và những lập luận phức tạp có thể được viện dẫn ra từ phía nào cũng được cả. Vì vậy, dù sự quen biết với chính chúng ta dường như có khả năng xảy ra, nhưng thật là không khôn ngoan khi khẳng định rằng nó chắc chắn thực sự xảy ra.

Vì thế, chúng ta có thể tổng kết như sau về những gì đã thảo luận liên quan đến sự quen biết với những cái hiện hữu. Chúng ta có sự quen biết bằng cảm giác với dữ liệu của các giác quan bên ngoài¹ và bằng sự tri giác² với dữ liệu của những gì có thể được gọi là giác quan bên trong – những ý nghĩ, tình cảm, khát khao, v.v...; chúng ta cũng có sự quen biết bằng trí nhớ với những thứ từng là dữ liệu của các giác quan bên ngoài hoặc giác quan bên trong. Hơn nữa, rất có thể, dấu không chắc chắn, rằng chúng ta có sự quen biết với Tự Ngã, hiểu như cái nhận thức sự vật hay có khát vọng đối với sự vật.

Bên cạnh sự quen biết của chúng ta với những sự vật cụ thể hiện tại, chúng ta còn quen biết với cái chúng ta sẽ gọi là *những cái phổ quát*, nghĩa là, những ý niệm tổng quát, chẳng hạn *phẩm chất trắng*, *tính đa dạng*, *tình huynh đệ*, v.v... Mỗi câu hoàn chỉnh phải chứa ít nhất một từ đại diện cho một cái phổ quát, bởi vì mọi động từ đều có nghĩa mang tính phổ quát. Chúng ta sẽ trở lại với những cái phổ quát sau trong Chương 9; bây giờ chúng ta chỉ cần đề phòng đối với giả sử cho rằng bất kỳ cái gì chúng ta có thể quen biết phải là cái gì đó cụ thể và hiện hữu. Sự nhận thức về những cái phổ quát được gọi là *hành động quan*

¹ Các giác quan bên ngoài: *outer senses*, tức ngũ quan của con người.

² Giác quan bên trong: *inner sense*.

niệm,ⁱ và một cái phổ quát mà chúng ta nhận thức được sẽ được gọi là một *khái niệm*.ⁱⁱ

Chúng ta thấy rằng trong số các đối tượng mà chúng ta quen biết chẳng có khách thể vật lý (hiểu như đối lại với dữ-liệu-cảm-giác), cũng không có tâm trí của người khác. Chúng ta biết những cái này nhờ cái mà tôi gọi là “tri thức do sự mô tả” vốn chúng ta phải xem xét ngay bây giờ.

Khi dùng “sự mô tả” tôi muốn nói tới bất kỳ ngữ nào có dạng “một cái như-thế-và-như-thế”ⁱⁱⁱ hay “cái xác định như-thế-và-như-thế”.^{iv} Một ngữ có dạng “một cái như-thế-và-như-thế” tôi sẽ gọi là một sự mô tả “nhập nhằng”; còn một ngữ có dạng “cái xác định như-thế-và-như-thế” (dạng số ít) tôi sẽ gọi là một sự mô tả “xác định”. Vì thế, “một người đàn ông” là một mô tả nhập nhằng, và “người đàn ông đeo mặt nạ sắt” là một mô tả xác định. Có nhiều vấn đề liên quan với những mô tả nhập nhằng nhưng tôi sẽ bỏ chúng qua một bên vì không liên quan trực tiếp với vấn đề đang thảo luận, vấn đề ấy là bản chất của tri thức của chúng ta về những đối tượng trong trường hợp chúng ta biết rằng có một đối tượng ăn khớp với một mô tả xác định, tuy rằng chúng ta không hề *quen biết* với bất kỳ đối tượng nào như thế cả. Đây là một vấn đề liên quan riêng đến những mô tả *xác định*. Vì thế, từ đây về sau tôi sẽ nói đơn giản “những mô tả” khi tôi hàm ý “những mô tả xác định”. Như thế một sự mô tả sẽ hàm ngụ bất kỳ ngữ nào có dạng “cái xác định như-thế-và-như-thế” ở dạng số ít.

Chúng ta sẽ nói rằng một đối tượng “được biết do sự mô tả” khi chúng ta biết rằng nó là “cái xác định như-thế-và-như-thế”, nghĩa là khi

ⁱ Hành động quan niệm: *conceiving*.

ⁱⁱ Khái niệm: *concept*.

ⁱⁱⁱ Một cái như-thế-và-như-thế: *a so-and-so*.

^{iv} Cái xác định như-thế-và-như-thế: *the so-and-so*. Có lẽ tiếng Việt không có những quán từ xác định (*the*) và bất định (*a/an*) tương đương như trong tiếng Anh nên “cái xác định” dùng để biểu thị quán từ xác định *the*, nhất là khi danh từ theo sau ở dạng số ít.

chúng ta biết có đúng một đối tượng, và không hơn, có một tính chất nào đấy; và nói chung nó hàm ý rằng chúng ta không hề có tri thức về cùng đối tượng ấy do sự quen biết. Chúng ta biết rằng người đàn ông đeo mặt nạ sắt từng hiện hữu, và có nhiều mệnh đề được biết về ông; nhưng chúng ta không biết ông từng là ai cả. Chúng ta biết rằng ứng viên đạt nhiều phiếu nhất sẽ được bầu, và trong trường hợp này cũng rất có thể chúng ta quen biết (theo ý duy nhất trong đó một người có thể quen biết với người khác) với người đàn ông đó, trong thực tế, vốn là ứng viên sẽ đạt nhiều phiếu nhất; nhưng chúng ta không biết ông ta là ứng viên nào, tức là chúng ta không biết bất kỳ mệnh đề nào có dạng “A là ứng viên sẽ đạt nhiều phiếu nhất” ở đây A là một trong nhiều ứng viên được nêu danh tính. Chúng ta sẽ nói rằng chúng ta có “tri thức mang tính mô tả đơn thuần” về cái xác định như-thế-và-như-thế; mặc dù chúng ta biết rằng cái xác định như-thế-và-như-thế hiện hữu, và mặc dù có khả năng chúng ta quen biết với đối tượng là cái xác định như-thế-và-như-thế trong thực tế, nhưng mà chúng ta không biết bất kỳ mệnh đề nào “a là cái xác định như-thế-và-như-thế”, trong đó a là cái gì đó chúng ta quen biết.

Khi nói “cái xác định như-thế-và-như-thế hiện hữu”, chúng ta hàm ngụ có đúng một đối tượng là cái xác định như-thế-và-như-thế. Mệnh đề “a là cái xác định như-thế-và-như-thế” hàm ngụ rằng a có tính chất như-thế-và-như-thế, và không có cái nào khác có. “Ông A là ứng viên Công đoàn cho khu vực bầu cử này” hàm nghĩa rằng “Ông A là ứng viên Công đoàn cho khu vực bầu cử này, và không phải ai khác.” “Ứng viên Công đoàn cho khu vực bầu cử này hiện hữu” hàm nghĩa “người nào đó là một ứng viên Công đoàn cho khu vực bầu cử này và không phải ai khác”. Như thế, khi quen biết với một đối tượng vốn là cái xác định

Người đàn ông đeo mặt nạ sắt: *The man with the iron mask*. Đây là một sự mô tả xác định.

như-thế-và-như-thế, chúng ta biết rằng cái xác định như-thế-và-như-thế hiện hữu; nhưng chúng ta cũng có thể biết rằng cái xác định như-thế-và-như-thế hiện hữu khi chúng ta chẳng hề quen biết với bất kỳ đối tượng nào mà chúng ta biết là cái xác định như-thế-và-như-thế, và ngay cả khi chúng ta chẳng hề quen biết với bất kỳ đối tượng nào vốn là cái xác định như-thế-và-như-thế trong thực tế cả.

Những từ chung, kể cả những tên riêng, thực sự thường là những mô tả. Tức là, ý nghĩ trong tâm trí của một người sử dụng đúng đắn một tên riêng thường chỉ có thể được biểu đạt một cách rõ ràng nếu chúng ta thay tên riêng đó bằng một mô tả. Hơn nữa, lời mô tả cần thiết để biểu đạt ý nghĩ kia sẽ thay đổi cho nhiều người khác nhau, hay cho cùng một người ở thời gian khác nhau. Chỉ một thứ không đổi (miễn là tên đó được sử dụng đúng) là chính đối tượng được gán tên đó. Nhưng miễn là cái này không đổi, sự mô tả cụ thể kia sẽ chẳng ảnh hưởng gì đến tính đúng sai của mệnh đề mà trong đó cái tên ấy xuất hiện.

Chúng ta hãy lấy vài thí dụ. Giả sử có phát biểu nào đó được đưa ra về Bismarck. Giả định rằng có một thứ được gọi là sự quen biết trực tiếp với chính nó, tự Bismarck có thể trực tiếp dùng tên ông để chỉ đến cái con người cụ thể ông quen biết. Trong trường hợp này, nếu ông đưa ra một phán đoán về chính mình, chính ông ta có thể là một thành phần của phán đoán đó. Ở đây tên riêng có được cách sử dụng trực tiếp mà nó luôn luôn muốn có, như chỉ đại diện cho một đối tượng nào đó, chứ không phải cho một mô tả về đối tượng. Nhưng nếu một người vốn đã biết Bismarck mà nêu ra một phán đoán về ông ta thì trường hợp này lại khác. Những gì mà người này quen biết là dữ-liệu-cảm-giác nào đó mà ông ta gắn liền (chúng ta giả sử là đúng) với cơ thể Bismarck. Cơ thể của ông ta, như một khách thể vật lý, và cả tâm trí của ông ta nữa, chỉ được biết như thể xác và tâm trí gắn liền với những dữ-liệu-cảm-giác

này Nghĩa là, chúng được biết do sự mô tả. Tất nhiên, chỉ là chuyện hết sức ngẫu nhiên thôi khi đặc điểm diện mạo của một người lại xuất hiện trong tâm trí của người bạn họ khi người bạn nghĩ về người kia; như thế sự mô tả thật có trong tâm trí người bạn này chỉ là tình cờ. Điểm chủ yếu là ở chỗ người bạn này biết rằng nhiều mô tả khác nhau đều đúng cho cùng một thực thể, cho dù không quen biết với thực thể đang bàn tới.

Khi chúng ta, những người không biết Bismarck, đưa ra một phán đoán về ông, sự mô tả trong tâm trí chúng ta có lẽ là một khối tri thức lộn xộn gần như mơ hồ nào đó – trong hầu hết trường hợp, nó vượt xa mức cần thiết để xác định ông ta. Nhưng để minh họa, chúng ta hãy giả định rằng chúng ta nghĩ về ông ta trong vai trò “thủ tướng đầu tiên của Đế quốc Đức”. Ở đây, mọi từ đều là trừu tượng ngoại trừ từ “Đức”. Lại nữa, từ “Đức” sẽ mang nhiều nghĩa khác nhau cho nhiều người khác nhau. Với một số, nó gọi lại những cuộc du hành trên nước Đức, với một số khác là hình dạng của nước Đức trên bản đồ, v.v... Nhưng nếu để thu được một mô tả mà chúng ta biết là tương thích, chúng ta sẽ bị buộc phải, ở một điểm nào đó, đưa vào một tham chiếu tới một cái cụ thể mà chúng ta quen biết. Tham chiếu như thế có mặt trong bất kỳ đề cập nào đến quá khứ, hiện tại, hay tương lai (như đối lại với các ngày tháng xác định), hay đến chỗ này hay chỗ khác, hay đến những điều mà người khác nói với chúng ta. Như thế, dường như rằng, theo cách này hay cách khác, một mô tả được xem là tương thích với một cái cụ thể phải có tham chiếu nào đó tới một cái cụ thể mà chúng ta quen biết, nếu tri thức của chúng ta về sự vật được mô tả không chỉ đơn thuần là cái được suy ra *theo logic* từ sự mô tả đó. Nói ví dụ, “người đàn ông sống lâu nhất” là một mô tả bao gồm toàn những cái phổ quát, vốn phải đúng với một người đàn ông nào đó, nhưng chúng ta không thể đưa ra một phán đoán về người đàn ông này mà phán đoán ấy có dính đến tri thức

về ông ta vượt quá những gì được nêu trong mô tả. Tuy nhiên, nếu nói “thủ tướng đầu tiên của Đế quốc Đức là một nhà ngoại giao sắc sảo”, chúng ta chỉ có thể được bảo đảm về chân lý của phán đoán này nhờ vào cái gì đó mà chúng ta quen biết – thường thường là một bằng chứng ta nghe hay đọc được. Ngoài cái thông tin chúng ta truyền đạt cho người khác, ngoài dữ kiện về Bismarck thực tồn,¹ vốn đem lại tầm quan trọng cho phán đoán của chúng ta, ý nghĩ chúng ta thật sự có hàm chứa một hay nhiều cái cụ thể, và nếu không thì chỉ gồm toàn những khái niệm mà thôi.

Mọi địa danh – London, Anh, châu Âu, Địa cầu, Thái dương hệ – khi được sử dụng cũng liên quan tương tự đến những mô tả vốn xuất phát từ một hay nhiều cái cụ thể mà chúng ta quen biết. Tôi e rằng đến cả từ Vũ trụ, như siêu hình học suy xét, cũng bao hàm một kết nối như thế với những cái cụ thể. Ngược lại, trong logic học, nơi chúng ta không chỉ quan tâm đến cái hiện hữu mà còn đến cái có thể được phép hay có khả năng tồn tại hoặc hiện hữu, không có sự tham chiếu nào đến những cái cụ thể được bao hàm trong đây.

Dường như rằng, khi đưa ra một phát biểu về cái gì đó chỉ được biết do sự mô tả, chúng ta thường *dự định* nêu ra phát biểu của chúng ta, không phải ở dạng dính líu đến mô tả đó, mà muốn nói về sự vật thực tồn được mô tả. Nghĩa là, khi nói cái gì đó về Bismarck, chúng ta muốn, nếu có thể, đưa ra một phát biểu mà chỉ một mình Bismarck có thể đưa ra, cụ thể là, lời phán đoán mà chính ông là một thành phần trong đó. Ở đây, chúng ta tất yếu bị thất bại vì chúng ta chẳng hề biết Bismarck thực tồn. Nhưng chúng ta biết rằng có đối tượng B, được gọi là Bismarck, và B là một nhà ngoại giao sắc sảo. Như thế, chúng ta có thể mô tả mệnh đề chúng ta muốn khẳng định, đó là “B là một nhà ngoại giao sắc sảo” ở

¹ Thực tồn: *actual*. Cách dịch khác: thực, hiện thực.

đây B là một đối tượng vốn là Bismarck. Nếu chúng ta mô tả Bismarck như là “thủ tướng đầu tiên của Đế quốc Đức”, mệnh đề chúng ta muốn khẳng định có thể được mô tả như là “mệnh đề này khẳng định, liên quan đến đối tượng thực tồn vốn là thủ tướng đầu tiên của Đế quốc Đức, rằng đối tượng này là một nhà ngoại giao sắc sảo”. Điều giúp chúng ta có thể giao tiếp được bất chấp những mô tả khác nhau mà chúng ta sử dụng là do chúng ta biết có một mệnh đề đúng về Bismarck thực tồn, dù cho chúng ta có thay đổi sự mô tả thế nào đi chăng nữa (miễn sao sự mô tả đó đúng đắn), nhưng mệnh đề được mô tả vẫn là y hệt. Mệnh đề này, được mô tả và được biết là đúng, là cái chúng ta quan tâm; nhưng chúng ta không quen biết với bản thân mệnh đề, và không biết nó, tuy rằng chúng ta biết nó đúng.

Chúng ta thấy có nhiều cấp độ khác nhau trong việc rời xa dần khỏi sự quen biết với những cái cụ thể: có Bismarck với những ai từng biết ông, Bismarck với những ai chỉ biết ông qua lịch sử; người đàn ông đeo mặt nạ sắt, người đàn ông sống lâu nhất. Những cấp độ trên ngày càng rời xa sự quen biết với những cái cụ thể; cấp độ thứ nhất tiến gần sự quen biết đến hết mức có thể đối với một người khác; ở cấp thứ hai, chúng ta vẫn có thể được xem là đã biết “Bismarck là ai”; ở cấp thứ ba, chúng ta không biết người đàn ông đeo mặt nạ sắt là ai, mặc dầu chúng ta có thể biết nhiều mệnh đề về ông ta vốn không thể suy ra được theo logic từ dữ kiện rằng ông đeo một cái mặt nạ sắt; ở cấp thứ tư, cuối cùng, chúng ta không biết gì hơn ngoài những điều có thể được suy ra theo logic từ định nghĩa về người đàn ông đó. Có một hệ tôn ti tương tự trong lãnh địa của những cái phổ quát. Chúng ta chỉ biết nhiều cái phổ quát, giống như nhiều cái cụ thể, do sự mô tả. Nhưng ở đây, như trong trường hợp của những cái cụ thể, tri thức về cái được biết do sự mô tả là có thể quy giảm một cách tối hậu thành tri thức về cái được biết do sự quen biết.

Nguyên lý nền tảng trong các phép phân tích những mệnh đề hàm chứa những mô tả là thế này: *Mỗi mệnh đề mà chúng ta có thể hiểu phải bao gồm toàn những thành phần chúng ta quen biết.*

Ở giai đoạn này, chúng ta chưa nỗ lực đáp lại tất cả những phản đối vốn có thể được nêu ra nhằm vào nguyên lý nền tảng này. Hiện tại, chúng ta sẽ đơn giản chỉ ra rằng, theo cách này hay cách khác, ta hoàn toàn có thể thỏa đáp những phản đối này, bởi vì hầu như không thể quan niệm được rằng chúng ta có thể đưa ra một phán đoán hay nuôi dưỡng một giả sử mà không biết mình đang phán đoán và giả sử về điều gì. Chúng ta phải gán nghĩa nào đó cho các từ chúng ta sử dụng, nếu chúng ta muốn nói một cách có ý nghĩa chứ không chỉ thốt ra âm thanh; và ý nghĩa chúng ta gán cho các từ ấy phải là cái gì đó chúng ta quen biết. Như thế khi, chẳng hạn, chúng ta nêu ra một phát biểu về Julius Caesar, rõ ràng rằng chính Julius Caesar không đứng trước tâm trí chúng ta vì chúng ta không quen biết ông ấy. Chúng ta có trong tâm trí sự mô tả nào đó về Julius Caesar: “người đàn ông bị sát hại vào ngày 15 tháng Ba”, “người sáng lập Đế chế La Mã”, hoặc, có lẽ, chỉ là “người đàn ông tên *Julius Caesar*” (trong mô tả cuối cùng này, *Julius Caesar* là một âm thanh hay hình dạng mà chúng ta quen biết). Vì thế, phát biểu của chúng ta không phải hoàn toàn hàm nghĩa cái nó dường như hàm nghĩa, mà hàm nghĩa cái gì đó liên quan, thay vì với Julius Caesar, mà là với mô tả nào đó về ông ta vốn bao gồm toàn những cái cụ thể và cái phổ quát mà chúng ta quen biết.

Tầm quan trọng chủ yếu của tri thức do sự mô tả là nó giúp chúng ta vượt qua các giới hạn của kinh nghiệm riêng tư của chúng ta. Mặc dù thực tế là ta chỉ biết những chân lý vốn bao gồm những hạng tử mà chúng ta trải nghiệm trong sự quen biết, nhưng chúng ta còn có thể có tri thức do sự mô tả về những sự vật mà chúng ta chưa bao giờ trải nghiệm. Xét theo phạm vi rất nhỏ hẹp của kinh nghiệm trực tiếp của

chúng ta, kết quả này là tối quan trọng, và chừng nào chúng ta chưa hiểu điều ấy, phần lớn tri thức của chúng ta chừng ấy tất vẫn là bí ẩn và vì thế, đáng nghi vấn.

Chương 6

Về phép quy nạp

Trong hầu hết các thảo luận trước, chúng ta dồn sức cho nỗ lực làm sáng tỏ về dữ liệu của chúng ta trên con đường tri thức về sự hiện hữu. Những gì là thật có trong vũ trụ mà chúng ta biết được sự hiện hữu của nó do ta quen biết nó? Đến đây, câu trả lời là chúng ta quen biết với dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta, và, có lẽ, quen biết với chính chúng ta. Ta biết những cái này hiện hữu. Và ta biết những dữ-liệu-cảm-giác quá khứ được hồi tưởng đã từng hiện hữu trong quá khứ. Tri thức này cung cấp dữ liệu cho chúng ta.

Nhưng nếu chúng ta muốn có thể rút ra kết luận từ các dữ liệu này – nếu chúng ta muốn biết về sự hiện hữu của vật chất, về người khác, về quá khứ trước khi chúng ta bắt đầu có trí nhớ cá nhân, hay về tương lai – chúng ta buộc phải biết những nguyên lý tổng quát thuộc loại nào đó mà nhờ vào đó ta có thể rút ra những kết luận như thế. Chúng ta buộc phải biết rằng sự hiện hữu của một loại sự vật A nào đó là dấu hiệu cho sự hiện hữu của một loại sự vật B khác, hoặc cùng lúc với A hoặc sớm hơn hoặc muộn hơn, tựa như, chẳng hạn, sấm là dấu hiệu cho sự hiện hữu trước đó của chớp. Nếu không biết điều này, chúng ta chẳng bao giờ mở rộng được tri thức của mình vượt quá phạm vi kinh nghiệm

riên; tự; và phạm vi này, như chúng ta đã thấy, thì cực kỳ hạn hẹp. Bây giờ chúng ta phải xem xét câu hỏi là liệu một sự mở rộng như vậy thì có thể xảy ra hay không; và nếu có thể, nó được tiến hành như thế nào.

Chúng ta hãy lấy một ví dụ về một chuyện trong thực tế không ai trông chúng ta có chút nghi ngờ nào. Tất cả chúng ta đều tin chắc mặt trời sẽ mọc vào ngày mai. Tại sao vậy? Có phải niềm tin này là một kết quả mù quáng đơn thuần của kinh nghiệm quá khứ, hay nó có thể được minh chứng là một niềm tin hợp lý? Thật không dễ tìm một cách kiểm tra để nhờ đó phán đoán một niềm tin thuộc loại này là hợp lý hay không, nhưng ít nhất chúng ta có thể xác định được những niềm tin tổng quát loại gì là sẽ đủ, nếu đúng, để biện minh cho phán đoán mặt trời sẽ mọc ngày mai, và nhiều phán đoán tương tự khác làm cơ sở cho hành động của chúng ta.

Rõ ràng rằng nếu được hỏi tại sao chúng ta tin mặt trời sẽ mọc ngày mai, chúng ta sẽ tự nhiên trả lời là "Bởi lẽ trước giờ ngày nào nó cũng mọc". Sở dĩ chúng ta tin chắc rằng nó sẽ mọc trong tương lai là vì nó từng mọc trong quá khứ. Nếu bị chất vấn tại sao chúng ta tin rằng nó sẽ tiếp tục mọc như trước đây, chúng ta có thể viện dẫn các định luật chuyển động: trái đất, chúng ta sẽ nói, là một vật thể quay tự do, và những vật thể như thế sẽ không dừng quay chừng nào chưa có cái gì bên ngoài gây cản trở, và không có gì bên ngoài gây cản trở cho trái đất từ bây giờ đến ngày mai. Tất nhiên, việc chúng ta có khá chắc hay không rằng không có gì bên ngoài gây cản trở là điều có thể hoài nghi cực lắm, nhưng đây không phải là một hoài nghi lý thú. Hoài nghi lý thú là liệu các định luật chuyển động có tiếp tục vận hành cho đến ngày mai hay không. Nếu hoài nghi này được nêu ra, chúng ta lại thấy mình rơi về đúng vị trí cũ khi hoài nghi về bình minh được đưa ra lúc đầu.

Lý do duy nhất để sở dĩ tin rằng các định luật chuyển động sẽ tiếp tục hoạt động là vì trước giờ nó vẫn hoạt động, trong chừng mực

tri thức của chúng ta về quá khứ có thể giúp chúng ta phán đoán. Quả thực là từ quá khứ chúng ta có được một khối chứng cứ để bênh vực các định luật chuyển động còn lớn hơn khối chứng cứ bênh vực bình minh, bởi vì bình minh chỉ là một trường hợp cụ thể thỏa mãn các định luật chuyển động và còn có vô số trường hợp cụ thể khác nữa. Nhưng câu hỏi thật ra là: Phải chăng *bất kỳ* số lượng trường hợp của một định luật được thỏa mãn trong quá khứ đều cho ta bằng chứng rằng nó sẽ được thỏa mãn trong tương lai? Nếu chẳng phải thế thì rõ ràng rằng chúng ta không có nền tảng nào để trông mong mặt trời sẽ mọc ngày mai, hay trông mong bánh mì ăn trong bữa kế tiếp sẽ không đầu độc chúng ta, hay những trông mong khác hầu như vô thức vốn chi phối cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Chúng ta cần thấy rằng tất cả những trông mong như thế chỉ là *có thể xảy ra*; cho nên chúng ta không cần phải tìm kiếm một bằng chứng rằng chúng *phải* được thỏa mãn mà chỉ nên tìm kiếm lý do nào đó để bênh vực quan điểm rằng chúng *có nhiều khả năng* được thỏa mãn thôi.

Nên trong việc giải quyết câu hỏi này, trước hết chúng ta phải vạch ra một phân biệt quan trọng mà nếu không có nó ắt chúng ta sẽ sớm bị rơi vào những nhầm lẫn vô vọng. Kinh nghiệm đã cho chúng ta thấy rằng cho đến nay, sự lặp lại đều đặn của tính liên tiếp nhất quán hoặc tính đồng hiện hữu là một *nguyên nhân* khiến chúng ta trông mong tính liên tiếp và tính đồng hiện hữu ấy trong sự kiện kế tiếp. Nói chung, thức ăn có bề ngoài nào đó sẽ có một mùi vị nào đó, và chúng ta sẽ bị sốc nặng khi cái bề ngoài quen thuộc ấy lại đi liền với một mùi vị khác thường. Những vật chúng ta thấy trở nên được nối kết, do thói quen, với những cảm giác xúc giác nào đó mà chúng ta trông mong nếu chúng ta chạm vào chúng; một trong những nỗi kinh hoàng về ma (trong nhiều câu chuyện ma) là ở chỗ nó không cho chúng ta cảm giác đụng chạm nào. Những người thất học khi ra ngoại quốc lần đầu sẽ

rất ngạc nhiên đến mức chẳng thể tin nổi khi họ thấy người ta không hiểu tiếng mẹ đẻ của họ.

Và loại nối kết này không chỉ giới hạn ở con người; ở động vật, nó cũng rất mạnh mẽ. Một con ngựa thường được cưỡi dọc theo một con đường nào đó sẽ trở chứng khi chúng ta cố gắng cưỡi nó theo hướng khác. Con vật nuôi trông mong thức ăn khi chúng thấy người thường cho chúng ăn. Chúng ta biết rằng tất cả những trông mong khá thô sơ về sự nhất quán này có thể là ngộ nhận. Người đàn ông cho con gà ăn hàng ngày trong suốt cuộc đời nó rồi cuối cùng lại vặn cổ nó, chứng tỏ rằng quan điểm tinh tế hơn về sự nhất quán của tự nhiên ắt sẽ là có ích hơn cho con gà đó.

Nhưng mặc cho tính gây ngộ nhận của các trông mong ấy, chúng vẫn cứ hiện hữu như thường. Sở dĩ như vậy chỉ vì cái gì đã xảy ra một số lần nào đó sẽ khiến động vật và con người trông mong nó sẽ xảy ra lần nữa. Vì thế, bản năng của chúng ta chắc chắn khiến chúng ta tin rằng mặt trời sẽ mọc ngày mai, nhưng chúng ta có lẽ đang ở vào một vị thế chẳng tốt đẹp gì hơn con gà vốn bị vặn cổ một cách ngoài mong đợi. Do đó, chúng ta phải phân biệt giữa sự kiện rằng những lặp lại nhất quán trong quá khứ *gây ra* sự trông mong về tương lai, và câu hỏi liệu có cơ sở hợp lý nào đó để đặt tầm quan trọng cho những trông mong ấy không sau khi ta đã đặt ra câu hỏi về giá trị hiệu lực của chúng.

Vấn đề chúng ta phải thảo luận là liệu có lý do gì để tin vào cái được gọi là “tính nhất quán của tự nhiên”. Niềm tin vào tính nhất quán của tự nhiên là niềm tin rằng mọi thứ đã xảy ra hay sẽ xảy ra là một trường hợp của định luật tổng quát nào đó vốn *không* có bất kỳ ngoại lệ nào. Sự trông mong thô sơ mà chúng ta đang xem xét có thể có ngoại lệ, thành thử còn khả năng gây thất vọng cho những ai trông mong chúng. Nhưng khoa học thường giả định, ít nhất như một giả thuyết có cơ sở, rằng những quy tắc tổng quát có ngoại lệ có thể được thay thế bằng những quy tắc tổng quát không có ngoại lệ. “Những vật không được

chống đỡ trong không khí sẽ rơi” là một quy tắc tổng quát có bong bóng và máy bay là hai ngoại lệ. Nhưng các định luật chuyển động và định luật hấp dẫn vốn lý giải sự kiện tại sao đa số vật thể rơi, cũng lý giải được sự kiện bong bóng và máy bay bay lên; vì thế, các định luật chuyển động và định luật hấp dẫn không chứa các ngoại lệ này.

Niềm tin mặt trời sẽ mọc ngày mai có thể bị hóa ra sai nếu trái đất đột nhiên chạm vào một vật thể lớn phá hủy chuyển động quay của nó; nhưng các định luật chuyển động và định luật hấp dẫn không hề bị vi phạm bởi một sự kiện như thế. Việc của khoa học là tìm ra những trường hợp nhất quán, chẳng hạn như các định luật chuyển động hay định luật hấp dẫn, mà trong phạm vi kinh nghiệm chúng ta biết được, chúng không còn ngoại lệ nào hết. Trong cuộc truy tầm này, khoa học đã thành công đáng kể, và có thể thừa nhận rằng những trường hợp nhất quán như thế vẫn đúng cho tới nay. Điều này mang chúng ta ngược về câu hỏi: Chúng ta có lý do gì, giả định rằng chúng luôn luôn đúng trong quá khứ, để giả sử rằng chúng vẫn còn đúng trong tương lai?

Chúng ta lập luận rằng ta có lý do để biết tương lai sẽ giống với quá khứ bởi vì tương lai sẽ liên tục trở thành quá khứ, và luôn luôn được thấy rằng giống với quá khứ; do đó, chúng ta thực sự có kinh nghiệm về tương lai, tức là về những thời đoạn từng là tương lai, mà chúng ta có thể gọi là những tương lai quá khứ. Nhưng một lập luận như vậy thực sự lặp lại vấn đề đang thảo luận.¹ Chúng ta có kinh nghiệm về những

¹ lập lại vấn đề đang thảo luận (*beg the very question at issue*): có lẽ tác giả muốn nói tới một kỹ thuật ngụy biện mang tên “*begging the question*” (Latinh, *petitio principii*), có thể dịch là “lập luận vòng vo” vì người ngụy biện chứng minh một luận điểm bằng cách lặp lại nó bằng lời lẽ khác (như “Anh ấy luôn nói thật vì anh ấy chưa bao giờ nói dối” hoặc “Tự do phát biểu thì rất tốt cho nhà nước vì cộng đồng sẽ được lợi khi mỗi người được tự do bày tỏ cảm xúc của mình” hoặc “Nếu được làm gì tùy ý, trẻ con sẽ làm điều tốt vì con người vốn có ‘tính bản thiện’”). Ở đây Russell có lẽ muốn chỉ ra sự ngụy biện trong luận điểm: “Do ta biết quá khứ nên ta sẽ biết tương lai vì tương lai sẽ thành quá khứ.”

tương lai quá khứ, chứ không có kinh nghiệm về những tương lai tương lai, và câu hỏi là: Phải chăng những tương lai tương lai sẽ giống với những tương lai quá khứ? Một lập luận chỉ phát xuất từ những tương lai quá khứ không tài nào trả lời được câu hỏi này. Vì thế, chúng ta vẫn phải tìm kiếm nguyên lý nào đó giúp chúng ta biết tương lai sẽ tuân theo cùng những định luật như quá khứ.

Việc nhắc đến tương lai trong câu hỏi này chưa phải là điểm cốt yếu. Câu hỏi y như vậy nảy sinh khi chúng ta áp dụng các định luật vẫn đang hoạt động trong kinh nghiệm của chúng ta cho những cái đã qua mà chúng ta không hề có kinh nghiệm – chẳng hạn như trong địa chất học, hay trong những lý thuyết về nguồn gốc Thái dương hệ. Câu hỏi chúng ta thật sự phải nêu ra là: “Khi hai cái được nhận thấy là thường có liên kết, và ta không biết một trường hợp nào mà trong đó cái này xảy ra mà không có cái kia, vậy sự xảy ra của một trong hai cái, trong một trường hợp mới, có cho ta cơ sở vững chắc để trông mong cái còn lại xảy ra không?” Câu trả lời của chúng ta cho câu hỏi này phải là chỗ dựa cho tính hiệu lực của toàn bộ trông mong của chúng ta về tương lai, toàn bộ các kết quả thu được nhờ phép quy nạp; và thực sự mọi niềm tin vốn là nền tảng cho cuộc sống hàng ngày của chúng ta.

Trước hết phải thừa nhận rằng sự kiện hai cái được nhận thấy thường đi cùng nhau và chưa bao giờ tách rời nhau, tự nó, chưa đủ để *chứng minh* một cách rõ ràng rằng chúng sẽ được tìm thấy cùng nhau trong trường hợp kế tiếp chúng ta khảo sát. Chúng ta có thể hy vọng nhiều nhất là những cái được tìm thấy cùng nhau càng thường xuyên thì càng có khả năng cao chúng sẽ được tìm thấy cùng nhau vào lúc khác, và nếu chúng được tìm thấy cùng với nhau đủ thường xuyên thì xác suất lên đến gần như chắc chắn. Nó sẽ chẳng bao giờ đạt đến chắc chắn cả, bởi vì chúng ta biết rằng cho dù có lặp lại thường xuyên thì đôi khi vẫn còn có một thất bại lúc cuối cùng, như trong trường hợp

con gà bị vụn cổ trên kia. Vì thế, toàn bộ cái chúng ta cần phải tìm chỉ là xác suất mà thôi.

Chống lại lập trường chúng ta đang chủ trương, người ta có thể đề xuất rằng chúng ta biết mọi hiện tượng tự nhiên đều phục tùng uy quyền của quy luật, và đôi lúc, dựa trên cơ sở của sự quan sát, chúng ta có thể thấy rằng chỉ có một quy luật có lẽ có thể lý giải hết các sự kiện của trường hợp ấy. Bây giờ có hai câu trả lời cho lập trường này. Thứ nhất, thậm chí nếu quy luật nào đó chưa có ngoại lệ áp dụng cho trường hợp của chúng ta thì trong thực hành, chúng ta không bao giờ có thể chắc rằng chúng ta đã khám phá ra quy luật ấy mà không phải là quy luật còn chứa ngoại lệ. Thứ hai, uy quyền của quy luật hình như tự thân chỉ mang tính xác suất, và ngay cả niềm tin của chúng ta cho rằng nó sẽ đúng trong tương lai, hay trong những trường hợp chưa khảo sát trong quá khứ, cũng dựa trên chính nguyên lý chúng ta đang khảo sát.

Nguyên lý chúng ta đang khảo sát có thể được gọi là *nguyên lý quy nạp*, và hai phần của nó có thể được phát biểu như sau:

(a) Khi một cái thuộc loại A nào đó được ghi nhận là được gắn kết với một cái thuộc loại B nào đó khác, và không bao giờ được ghi nhận là bị tách rời khỏi cái thuộc loại B, nếu có càng nhiều số trường hợp trong đó A và B được gắn kết nhau thì càng có xác suất lớn rằng chúng sẽ gắn kết nhau trong một trường hợp mới trong đó một trong hai cái được biết là hiện diện;

(b) Trong cùng hoàn cảnh, một số lượng đủ của các trường hợp gắn kết nhau sẽ làm cho xác suất của một lần gắn kết nữa gần như chắc chắn, và sẽ khiến xác suất này tiến đến sự chắc chắn mà không bị giới hạn.

Như vừa phát biểu, nguyên lý này chỉ áp dụng nhằm chứng thực sự trông mong của chúng ta trong một trường hợp mới. Nhưng chúng ta cũng muốn biết có hay không có một xác suất hậu thuẫn quy luật chung

cho rằng những cái loại A *luôn luôn* được gắn kết với những cái loại B, miễn là ta biết được đủ số trường hợp có gắn kết, và chưa có trường hợp nào không gắn kết. Xác suất của quy luật chung rõ ràng là nhỏ hơn xác suất của trường hợp cụ thể vì nếu quy luật chung là đúng thì trường hợp cụ thể cũng phải đúng, trong khi trường hợp cụ thể có thể đúng mà quy luật chung lại sai. Tuy nhiên, xác suất của quy luật chung sẽ được tăng lên nhờ những lần lặp lại, giống như xác suất của trường hợp cụ thể. Vì thế, chúng ta có thể lặp lại hai phần của nguyên lý của chúng ta về quy luật chung như sau:

(a) Càng có nhiều trường hợp trong đó một cái loại A được thấy là có gắn kết với một cái loại B, càng có khả năng rằng (nếu ta chưa biết có trường hợp nào không gắn kết) A luôn luôn được gắn kết với B;

(b) Trong cùng hoàn cảnh, một số lượng đủ trường hợp A gắn kết với B sẽ biến việc A luôn luôn được gắn kết với B trở thành gần như chắc chắn, và sẽ khiến quy luật chung này tiến đến sự chắc chắn mà không bị giới hạn.

Ta nên chú ý rằng xác suất bao giờ cũng liên quan đến dữ liệu nào đó. Trong trường hợp của chúng ta, dữ liệu chỉ là những trường hợp được biết của tính đồng hiện hữu của A và B. Có thể có dữ liệu khác, vốn *có thể được phép* xét tới, sẽ thay đổi xác suất nghiêm trọng. Ví dụ một người đàn ông từng thấy rất nhiều thiên nga màu trắng, theo nguyên lý của chúng ta, có thể lập luận dựa theo dữ liệu này nên *có khả năng* rằng mọi thiên nga đều màu trắng, và đây có thể là một lập luận hoàn toàn có cơ sở. Lập luận này không bị phủ chứng bởi dữ kiện rằng có một số thiên nga màu đen bởi vì một sự việc rất có thể xảy ra bất chấp thực tế rằng dữ liệu nào đó cho rằng việc nó xảy ra là không có khả năng. Trong trường hợp thiên nga, một người có thể biết rằng màu sắc là một đặc tính rất thay đổi ở nhiều loài động vật, và vì thế, một sự quy nạp về màu sắc có thể mắc sai lầm. Nhưng tri thức này lại là một dữ liệu mới, không

khi nào chứng minh được rằng xác suất liên quan đến dữ liệu trước bị ước lượng sai. Vì thế, dữ kiện rằng có những thứ thường không thỏa mãn trông mong của chúng ta đâu phải là bằng cứ chứng minh rằng sự trông mong của chúng ta sẽ không có *khả năng* được thỏa mãn trong một trường hợp hay một lớp trường hợp cho sẵn. Bởi vậy, nguyên lý quy nạp của chúng ta đâu sao cũng không thể nào bị *phủ chứng* bởi một viện dẫn đến kinh nghiệm.

Tuy nhiên, nguyên lý quy nạp cũng không thể được *chứng minh* bởi một viện dẫn đến kinh nghiệm. Ta có thể quan niệm rằng kinh nghiệm có thể khẳng định nguyên lý quy nạp đối với những trường hợp đã khảo sát; nhưng đối với những trường hợp chưa khảo sát thì chỉ một mình nguyên lý quy nạp là có thể biện minh cho phép suy ra từ cái đã khảo sát đến cái chưa khảo sát. Mọi lập luận, dựa trên cơ sở của kinh nghiệm, biện luận về tương lai hay những bộ phận chưa được trải nghiệm của quá khứ hay hiện tại đều có giả định nguyên lý quy nạp; vì vậy, chúng ta không bao giờ có thể dùng kinh nghiệm để chứng minh nguyên lý quy nạp mà không rơi vào lập luận vòng vo. Vì thế, chúng ta phải chấp nhận nguyên lý quy nạp trên nền tảng hiển nhiên nội tại của nó, hoặc là từ bỏ hết mọi biện minh cho sự trông mong của chúng ta về tương lai. Nếu nguyên lý này là không hợp lý, chúng ta không có lý do gì để trông mong mặt trời sẽ mọc ngày mai, trông mong bánh mì có dinh dưỡng nhiều hơn một cục đá, hoặc trông mong nếu nhảy xuống từ mái nhà thì chúng ta sẽ rơi. Khi trông thấy ai đó giống như người bạn thân nhất của chúng ta đang tiến gần, chúng ta sẽ không có lý do gì để giả sử rằng thân xác anh ta không bị chiếm lĩnh bởi tâm trí của kẻ thù xấu nhất của chúng ta hay một người hoàn toàn xa lạ nào đó. Mọi lối ứng xử của chúng ta đều dựa vào những gắn kết đã đúng trong quá khứ, và vì thế, chúng ta coi nó rất có khả năng sẽ đúng trong tương lai; và tính hiệu lực của khả năng này tùy thuộc vào nguyên lý quy nạp.

Các nguyên lý tổng quát của khoa học, chẳng hạn niềm tin vào uy quyền của quy luật, và niềm tin rằng mỗi sự kiện phải có một nguyên nhân, thì hoàn toàn trông cậy vào nguyên lý quy nạp chẳng khác gì các niềm tin trong đời sống hàng ngày. Sở dĩ tất cả các nguyên lý tổng quát như vậy được ta tin là vì loài người đã tìm thấy vô số trường hợp chúng đúng và không một trường hợp nào chúng sai. Nhưng điều này không chứng ra chứng cứ nào cho tính chân lý của chúng trong tương lai, trừ phi ta giả định nguyên lý quy nạp.

Vì thế, mọi tri thức, trên cơ sở kinh nghiệm, vốn mách bảo chúng ta về cái chưa được trải nghiệm, đều dựa trên một niềm tin mà kinh nghiệm chẳng thể khẳng định hay phủ định; song niềm tin ấy, ít nhất là trong những áp dụng cụ thể hơn, có vẻ đã bám rễ vững chắc trong chúng ta như rất nhiều dữ kiện của kinh nghiệm. Sự hiện hữu và sự bền vững của những niềm tin như thế – vì như chúng ta sẽ thấy, nguyên lý quy nạp không phải là trường hợp độc nhất – đặt ra một số vấn đề gay tranh cãi nhất và khó nhất của triết học. Trong chương tới, chúng ta sẽ xem xét ngắn gọn những gì có thể được trình bày để biện giải cho tri thức như thế, cũng như phạm vi và mức độ chắc chắn của nó là gì.

Chương 7

Về tri thức của chúng ta về các nguyên lý tổng quát

Trong chương trước, chúng ta đã thấy rằng nguyên lý quy nạp, tuy cần thiết cho tính hiệu lực của mọi lập luận dựa trên kinh nghiệm, nhưng bản thân nó lại không thể chứng minh bằng kinh nghiệm, vậy mà mọi người vẫn tin nó chẳng chút ngần ngại, ít nhất là trong mọi áp dụng cụ thể của nó. Ở các đặc điểm này, nguyên lý quy nạp không phải đứng một mình. Có một số nguyên lý khác cũng không thể chứng minh hay phủ chứng bằng kinh nghiệm, nhưng vẫn được sử dụng trong những lập luận khởi đi từ cái được trải nghiệm.

Một số trong các nguyên lý này có bằng chứng còn lớn hơn [bằng chứng của] nguyên lý quy nạp, và tri thức về chúng có cùng mức độ chắc chắn như tri thức về sự hiện hữu của dữ-liệu-cảm-giác. Chúng tạo nên phương tiện để thực hiện phép suy ra từ cái được cho trong cảm giác; và nếu như điều chúng ta suy ra là đúng thì nhất thiết rằng những nguyên lý của phép suy ra¹ của chúng ta cũng sẽ là đúng y như dữ liệu của chúng ta. Các nguyên lý của phép suy ra dễ dàng bị bỏ qua bởi vì tính quá rõ ràng – điều giả định có liên quan trong đó được tán thành

¹ Những nguyên lý của phép suy ra: *principles of inference*.

mà chúng ta chẳng hề nhận ra đó là một giả định. Nhưng việc rất quan trọng là nhận ra công dụng của các nguyên lý của phép suy ra, nếu như chúng ta thu được một lý thuyết đúng về tri thức; bởi vì tri thức về chúng đặt ra những câu hỏi khó và thú vị.

Trong mọi tri thức về những nguyên lý tổng quát, điều thật sự xảy ra là, trước hết chúng ta nhận ra cách áp dụng cụ thể nào đó của nguyên lý, và rồi nhận ra tính cụ thể là không liên quan, và có một tính tổng quát có thể được khẳng định đúng dẫn tương đương. Tất nhiên, điều này thì quen thuộc trong những việc như dạy số học: “hai với hai là bốn” được học lần đầu bằng ví dụ những cặp đôi cụ thể nào đó, rồi sau đó với ví dụ cụ thể khác, và cứ thế, cho đến cuối cùng ta có thể chấp nhận rằng nó đúng cho *bất kỳ* cặp đôi nào. Điều giống hệt như vậy cũng xảy ra với những nguyên lý logic. Giả sử có hai người đang thảo luận xem hôm nay là ngày mùng mấy trong tháng. Một người nói “Ít nhất ông phải thừa nhận rằng *nếu* hôm qua là 15 thì hôm nay là 16”. “Đúng, tôi thừa nhận điều đó”, người kia nói. Người thứ nhất tiếp tục: “Và ông biết hôm qua là 15 bởi vì ông đã ăn tối với Jones, và mặt ký của ông cho ông biết đó là ngày 15”. Người thứ hai nói “Đúng, *vào* đó hôm nay là 16.”

Như thế một lập luận như vậy là không khó để hiểu kịp; và nếu cho rằng những tiền đề của nó là đúng trong thực tế thì không ai có thể phủ nhận kết luận cũng phải đúng. Nhưng chân lý của nó trông cậy vào một trường hợp của một nguyên lý logic tổng quát. Nguyên lý logic ấy như sau: “Giả sử biết rằng *nếu* cái này là đúng thì cái kia là đúng. Giả sử cũng biết rằng cái này là đúng nên suy ra rằng cái kia là đúng”. Khi quả thật là nếu cái này là đúng, cái kia là đúng thì chúng ta sẽ nói rằng cái này “hàm ý” cái kia, còn cái kia “suy ra từ” cái này. Vì thế, nguyên lý của chúng ta phát biểu rằng nếu cái này hàm ý cái kia, và cái này là đúng, thì cái kia là đúng. Nói cách khác, “cái gì được hàm ý bởi một mệnh đề

đúng thì nó đúng” hoặc “bất kỳ cái gì được suy ra từ một mệnh đề đúng thì nó đúng.”

Nguyên lý này thật ra được bao gồm –ít nhất là trong những ví dụ cụ thể – trong mọi chứng minh. Hễ lúc nào một thứ chúng ta tin được sử dụng để chứng minh cho thứ khác mà sau đó chúng ta tin thì ắt có liên quan đến nguyên lý này. Khi có ai hỏi “Tại làm sao tôi nên chấp nhận kết quả của một lập luận có giá trị dựa vào những tiền đề đúng?” chúng ta chỉ có thể trả lời bằng cách viện dẫn đến nguyên lý này. Trong thực tế, chân lý của nguyên lý này thì bất khả hoài nghi, và tính rõ ràng của nó quá tỏ tường đến mức khi thoát nhìn nó có vẻ quá tầm thường. Tuy nhiên, những nguyên lý như thế chẳng hề tầm thường chút nào với triết gia, bởi vì chúng chỉ ra rằng chúng ta có thể đang có tri thức bất khả hoài nghi chẳng hề được rút ra từ những đối tượng của cảm giác.

Nguyên lý trên chỉ là một trong số nhiều nguyên lý logic tự chứng.ⁱ Ít nhất một số trong những nguyên lý này phải được công nhận trước khi có thể đưa ra bất kỳ lập luận hay chứng minh nào. Khi một số trong chúng được cho là đúng, số khác có thể chứng minh được, dù số khác này, miễn rằng chúng đơn giản, thì cũng rõ ràng y như các nguyên lý đã được cho là đúng. Chẳng vì một lý do chính đáng nào, ba trong số các nguyên lý này được chọn ra bởi truyền thống dưới tên gọi “Những định luật của tư duy”.

Chúng là như sau:

- (1) Định luật đồng nhất: “Bất kỳ cái gì là, thì nó là”;
- (2) Định luật mâu thuẫn: “Không cái gì có thể cùng là và không là”;
- (3) Định luật bài trung: “Tất cả mọi cái phải là hoặc không là”.

ⁱ Tự chứng: *self-evident*, dùng để nhấn mạnh tính hiển nhiên, tính tự chứng. Cách dịch khác: hiển nhiên.

Ba định luật này là kiểu mẫu của những nguyên lý logic tự chứng, nhưng kỳ thực chúng không có cơ sở hơn hay hiển nhiên hơn nhiều nguyên lý tương tự khác: chẳng hạn như một nguyên lý chúng ta vừa xét bên trên, tức cái suy ra từ một tiền đề đúng thì đúng. Tên gọi “những định luật của tư duy” gây ngộ nhận, bởi vì điểm quan trọng không phải là ở chỗ chúng ta tư duy theo các định luật này mà là sự vật hành xử tuân theo chúng; nói cách khác, khi chúng ta tư duy theo chúng, chúng ta suy nghĩ *đúng*. Nhưng đây kỳ thực là một câu hỏi rộng lớn mà chúng ta phải trở lại ở một giai đoạn sau.

Bên cạnh các nguyên lý logic vốn giúp chúng ta chứng minh từ một tiền đề cho sẵn rằng có cái gì đó đúng *một cách chắc chắn*, còn có những nguyên lý logic khác giúp chúng ta chứng minh từ một tiền đề cho sẵn rằng có cái gì đó đúng theo xác suất. Một ví dụ của những nguyên lý như thế – có lẽ là ví dụ quan trọng nhất – là nguyên lý quy nạp chúng ta đã xét trong chương trước.

Một trong những cuộc tranh biện lịch sử vĩ đại trong triết học là cuộc tranh biện giữa hai trường phái được gọi là “những nhà duy nghiệm” và “những nhà duy lý”. Các nhà duy nghiệm – đại diện tiêu biểu nhất là các triết gia Anh như Locke, Berkeley, và Hume – cho rằng tất cả tri thức của chúng ta được dẫn xuất từ kinh nghiệm; các nhà duy lý – đại diện tiêu biểu nhất là các triết gia Lục địa thế kỷ XVII, đặc biệt là Descartes và Leibniz – cho rằng bên cạnh cái chúng ta biết nhờ kinh nghiệm còn có “những ý niệm bẩm sinh” và “những nguyên lý bẩm sinh” mà chúng ta biết một cách độc lập với kinh nghiệm. Bây giờ chúng ta có thể tự tin quyết định về tính đúng sai của hai trường phái đối địch này. Chúng ta phải thừa nhận rằng, vì những lý do đã phát biểu, có các nguyên lý logic chúng ta biết và không thể chứng minh bằng kinh nghiệm vì mọi chứng minh đều ngầm giả định chúng. Vì thế, ở điểm quan trọng nhất của cuộc tranh cãi này, các nhà duy lý đã đúng.

Mặt khác, ngay đến cả phần tri thức độc lập với kinh nghiệm *một cách logic* (theo ý kinh nghiệm không thể chứng minh nó) cũng được khơi ra và tạo ra bởi kinh nghiệm. Chính vào lúc xảy ra kinh nghiệm cụ thể, chúng ta mới nhận thức những quy luật chung mà những liên kết của chúng vừa mới được minh họa. Chắc hẳn sẽ là kỳ quặc khi giả sử rằng có những nguyên lý bẩm sinh theo ý những đứa bé sơ sinh đã có sẵn cái tri thức về tất cả mọi thứ người ta biết và không thể diễn dịch từ cái được trải nghiệm. Vì lý do này, từ “bẩm sinh” bây giờ sẽ không được dùng để mô tả những tri thức về những nguyên lý logic của chúng ta. Từ “tiên nghiệm” ít bị phản đối hơn, và thông dụng hơn ở các tác giả hiện đại. Như thế, tuy thừa nhận tất cả tri thức đều được khơi ra và tạo nên bởi kinh nghiệm, nhưng chúng ta vẫn cho rằng một số tri thức là tiên nghiệm theo ý rằng kinh nghiệm khiến chúng ta nghĩ đến nó lại chưa đủ để chứng minh nó, mà chỉ đơn thuần lái chú ý của chúng ta để chúng ta thấy chân lý của nó mà không đòi hỏi bất kỳ chứng minh nào từ kinh nghiệm.

Có một điểm nữa cực kỳ hệ trọng mà ở đó các nhà duy nghiệm đã đúng khi chống lại các nhà duy lý. Không gì có thể biết là *hiện hữu* nếu không nhờ sự giúp đỡ của kinh nghiệm. Nghĩa là, nếu muốn chứng minh cái gì đó mà chúng ta chưa có kinh nghiệm trực tiếp là đang hiện hữu, chúng ta phải có trong số những tiền đề của mình sự hiện hữu của một hay nhiều sự vật mà chúng ta có kinh nghiệm trực tiếp. Ví dụ niềm tin của chúng ta rằng Hoàng đế Trung Hoa hiện hữu phải dựa trên chứng cứ, và theo phân tích trước thì chứng cứ này bao gồm dữ-liệu-cảm-giác được thấy hoặc nghe nói tới (qua sách báo hoặc lời kể). Các nhà duy lý tin rằng, từ suy xét tổng quát về những gì *phải* hiện hữu, họ có thể suy ra sự hiện hữu của cái này hay cái kia trong thế giới thực tồn. Ở niềm tin này, hình như họ phạm sai lầm. Mọi tri thức chúng ta có thể thu được tiên nghiệm về sự hiện hữu dường như chỉ mang

tính giả thuyết: nó bảo chúng ta rằng *nếu* cái này có thì cái kia phải có, hay một cách tổng quát, rằng *nếu* mệnh đề này đúng thì mệnh đề kia phải đúng. Điều này đã được minh họa bởi các nguyên lý mà chúng ta đã thảo luận rồi, chẳng hạn “*nếu* cái này đúng, và cái này hàm ý cái kia, thì cái kia đúng” hay “*nếu* cái này và cái kia được ghi nhận nhiều lần là có kết nối thì rất có thể chúng sẽ được kết nối trong trường hợp kế tiếp mà trong đó ta ghi nhận được một trong hai.” Như thế, phạm vi và năng lực của những nguyên lý tiên nghiệm bị hạn chế nghiêm ngặt. Mọi tri thức về cái hiện hữu phải tùy thuộc phần nào vào kinh nghiệm. Khi cái gì đó được biết một cách trực tiếp, sự hiện hữu của nó được biết chỉ bởi một mình kinh nghiệm; khi cái gì đó được chứng minh là hiện hữu, mà không được biết một cách trực tiếp, cả kinh nghiệm lẫn những nguyên lý tiên nghiệm đều cần thiết trong chứng minh ấy. Tri thức được gọi là *thường nghiệm* khi nó dựa toàn bộ hay một phần vào kinh nghiệm. Vì thế, mọi tri thức khẳng định sự hiện hữu là thường nghiệm, và tri thức tiên nghiệm duy nhất về sự hiện hữu thì mang tính giả thuyết, nó chỉ ra mối quan hệ giữa những cái vốn hiện hữu hoặc có thể hiện hữu, chứ không chỉ ra sự hiện hữu thực tồn.

Không phải toàn bộ tri thức tiên nghiệm đều là loại logic như chúng ta đã xem xét tới thời điểm này. Có lẽ ví dụ quan trọng nhất của tri thức tiên nghiệm không thuộc loại logic là tri thức về giá trị đạo đức. Tôi không nói về những phán xét về cái nào là có ích hay cái nào là đức hạnh, vì các phán xét ấy đòi hỏi những tiền đề thường nghiệm; tôi nói về những phán xét về tính đáng khát khao nội tại của sự vật. Nếu cái gì đó là có ích thì nó phải có ích bởi vì nó đạt được mục đích nào đó; mục đích ấy, nếu chúng ta đi đủ xa, phải có giá trị tự thân chứ không phải chỉ vì nó có ích cho mục đích cao hơn. Bởi vậy, mọi phán xét về cái có ích tùy thuộc vào những phán xét về cái có giá trị tự thân.

Ví dụ chúng ta phán xét rằng niềm hạnh phúc thì đáng khao khát hơn nỗi khổ đau, tri thức hơn vô tri, thiện chí hơn lòng căm ghét, v.v... Các phán xét như thế, ít nhất phần nào, phải là trực tiếp và tiên nghiệm. Giống như các phán xét tiên nghiệm trước của chúng ta, chúng có thể được *khơi ra* từ kinh nghiệm, và quả thật chúng phải là vậy; vì hình như không thể phán xét cái gì là đáng giá một cách nội tại trừ phi chúng ta trải nghiệm cái gì đó cùng loại. Nhưng khá hiển nhiên rằng chúng ta không thể *chứng minh* chúng bằng kinh nghiệm; việc một vật có hiện hữu hay không thì không thể chứng minh được rằng hoặc thật tốt khi nó hiện hữu, hoặc thật tệ khi nó không. Cuộc truy tầm theo chủ đề này thuộc về đạo đức học trong đó tính không thể diễn dịch từ cái phải tồn tạiⁱ đến cái tồn tạiⁱⁱ phải được xác lập. Trong quan hệ hiện thời, chúng ta chỉ cần nhận ra rằng tri thức về cái có giá trị một cách nội tại là tiên nghiệm theo ý giống hệt ý logic là tiên nghiệm, tức là, theo ý rằng chân lý của tri thức ấy không thể chứng minh hay phủ chứng bằng kinh nghiệm.

Tất cả toán học thuần túy là *tiên nghiệm*, như logic. Điều này bị các triết gia duy nghiệm ra sức phủ định, họ cho rằng kinh nghiệm là nguồn cội của tri thức số học cũng như tri thức địa lý. Họ nhất định rằng nhờ kinh nghiệm nhiều lần nhìn thấy hai vật này và hai vật khác, và thấy chúng làm thành bốn vật, chúng ta được phép quy nạp dẫn tới kết luận rằng hai vật và hai vật khác sẽ *luôn luôn* làm thành bốn vật. Tuy nhiên, nếu đây là nguồn cội của tri thức rằng hai với hai là bốn, chúng ta sẽ tiến hành theo cách khác, trong việc tự thuyết phục về chân lý của nó, so với cách chúng ta thực sự tiến hành. Trong thực tế, ta cần có một số trường hợp để giúp chúng ta nghĩ đến *hai* một cách trừu tượng, thay vì hai đồng tiền hay hai quyển sách hay hai người, hoặc hai của bất kỳ loại

ⁱ Cái phải tồn tại: *what ought to be*, cái-phải-là.

ⁱⁱ Cái tồn tại: *what is*, cái-là.

xác định nào. Nhưng ngay khi có thể gạt bỏ những ý nghĩ về tính cụ thể không liên quan, chúng ta có thể *thấy* nguyên lý tổng quát rằng hai với hai là bốn; bất kỳ ví dụ nào cũng được xem là *tiêu biểu*, và việc khảo sát những trường hợp khác trở nên không cần thiết.¹

Trong hình học cũng có điều giống như vậy. Nếu muốn chứng minh tính chất nào đó của *mọi* tam giác, chúng ta sẽ vẽ một hình tam giác và lý luận về nó; nhưng chúng ta có thể tránh sử dụng bất kỳ tính chất nào không có ở các tam giác khác, và như vậy, từ một trường hợp cụ thể, chúng ta thu được một kết quả tổng quát. Trong thực tế, chúng ta không cảm thấy tính chắc chắn rằng hai với hai là bốn được tăng lên nhờ trường hợp mới, bởi vì, ngay khi thấy mệnh đề này đúng thật, tính chắc chắn của chúng ta trở nên lớn đến độ không thể lớn hơn nữa. Và lại, chúng ta cảm nhận được phẩm chất nào đó của *tính tất yếu* ở mệnh đề “hai với hai là bốn” mà ngay cả những khái quát hóa thường nghiệm được chứng thực tốt nhất cũng không tài nào có được. Những sự khái quát hóa như thế bao giờ cũng chỉ là dữ kiện: Chúng ta cảm thấy rằng có thể có một thế giới trong đó chúng là sai, dù trong thế giới thực tồn tại chúng ngẫu nhiên lại đúng. Ngược lại, trong bất kỳ thế giới khả thể nào, chúng ta cảm thấy hai với hai sẽ là bốn: Điều này không phải là một dữ kiện đơn thuần mà là một tất yếu mà mọi cái thực tồn và có thể có đều phải tuân theo.

Lập luận này có thể được làm sáng tỏ hơn bằng cách xem xét một cách khái quát hóa thường nghiệm đích thực, chẳng hạn “mọi người đều phải chết”. Rõ ràng sở dĩ chúng ta tin mệnh đề này trước hết là vì không có trường hợp con người nào sống quá một tuổi thọ nào đó, và thứ nữa là vì dường như có những nền tảng sinh lý học để nghĩ rằng một sinh thể như cơ thể một con người sớm hay muộn cũng phải bị bào

¹ Xem A.N. Whitehead, *Introduction to Mathematics* (Nhập môn toán học) (Home University Library), (cước chú của Bertrand Russell - BR).

mòn. Bỏ qua nền tảng thứ hai, và hãy chỉ xét kinh nghiệm của chúng ta về tính phải chết của con người, rõ ràng chúng ta sẽ chưa tạm bằng lòng với một trường hợp được hiểu khá rõ về một người chết, nhưng ngược lại trong trường hợp “hai với hai là bốn”, khi suy xét thận trọng thì chỉ có một ví dụ thôi cũng đủ để thuyết phục chúng ta rằng điều y hệt như vậy sẽ xảy ra trong trường hợp khác nữa. Suy nghĩ kỹ, chúng ta cũng có thể bị buộc phải thừa nhận rằng có thể có hoài nghi nào đó, dù nhỏ thế nào, rằng liệu *mọi người đều phải chết* chẳng. Điều này có thể được làm rõ bằng nỗ lực tưởng tượng hai thế giới khác nhau, một cái có những người bất tử, trong khi ở thế giới kia hai với hai thành năm. Khi Jonathan Swift mời chúng ta xem xét dân *struldbrugs*, một chủng loài bất tử, chúng ta có thể đồng ý với tưởng tượng này. Nhưng một thế giới có hai với hai thành năm hình như ở một cấp độ hoàn toàn khác. Chúng ta cảm thấy một thế giới như thế, nếu có, sẽ đánh đổ toàn bộ công trình tri thức của chúng ta và đưa chúng ta trở về sự hoài nghi tuyệt đối.

Sự thật là, trong những phán đoán toán học đơn giản như “hai với hai là bốn”, và nhiều phán đoán của logic học, chúng ta có thể biết mệnh đề tổng quát mà không suy ra nó từ những ví dụ, tuy ví dụ thường là cần thiết để làm sáng tỏ nghĩa của mệnh đề tổng quát. Đó là lý do tại sao có lợi ích thật trong quá trình *diễn dịch* đi từ cái tổng quát này đến cái tổng quát khác, hay từ cái tổng quát xuống cái cụ thể, cũng như quá trình *quy nạp* đi từ cái cụ thể sang cái cụ thể, hoặc từ cái cụ thể lên cái tổng quát. Đó là cuộc tranh luận cổ xưa giữa các triết gia để xem liệu phép diễn dịch có khả năng tạo ra tri thức *mới* hay không. Bây giờ chúng ta thấy rằng nó làm được điều này trong những trường hợp nào đó. Nếu chúng ta đã biết rằng hai với hai luôn luôn thành bốn, và chúng ta biết rằng Brown và Jones là hai, Robinson và Smith cũng là hai, chúng ta có thể diễn dịch rằng Brown và Jones và Robinson và Smith là bốn. Đây là tri thức mới, không nằm trong những tiền đề của chúng ta, bởi

vì mệnh đề tổng quát “hai với hai là bốn” chưa bao giờ bảo chúng ta có những người như Brown, Jones, Robinson và Smith, và các tiền đề cụ thể không bảo chúng ta có bốn người bạn họ, ngược lại mệnh đề cụ thể được diễn dịch ra lại cho chúng ta biết cả hai điều này.

Nhưng tính mới mẻ của tri thức ấy thì kém chắc chắn đi nhiều nếu chúng ta lấy ví dụ lừng danh về phép diễn dịch luôn được nêu trong những sách về logic học, đó là: “Mọi người đều phải chết; Sōkrátēs [Socrates] là người; do đó, Sōkrátēs phải chết.” Trong trường hợp này, chúng ta thực sự biết, vượt ngoài mọi nghi ngờ hợp lý, rằng những người nào đó, A, B, C, là phải chết vì, trong thực tế, họ đã chết. Nếu Sōkrátēs là một trong những người này thì thật ngớ ngẩn khi phải đi vòng qua “mọi người đều phải chết” để tới được kết luận rằng có lẽ Sōkrátēs phải chết. Nếu Sōkrátēs không phải là một trong những người này vốn là cơ sở cho phép quy nạp của chúng ta, thì chúng ta nên lập luận thẳng từ các ông A, B, C đến Sōkrátēs, thay vì đi vòng qua mệnh đề tổng quát “mọi người đều phải chết”. Vì theo dữ liệu của chúng ta, xác suất Sōkrátēs là phải chết lớn hơn xác suất mọi người đều phải chết. (Điều này là rõ ràng, bởi lẽ nếu mọi người đều phải chết thì Sōkrátēs cũng vậy, nhưng nếu Sōkrátēs là phải chết thì chẳng suy ra được rằng mọi người đều phải chết). Vì vậy, nếu lập luận theo quy nạp thuần túy, chúng ta sẽ đi tới kết luận Sōkrátēs là phải chết ở mức chắc chắn cao hơn so với đi đường vòng “mọi người đều phải chết”, rồi sau đó dùng phép diễn dịch.

Điều này minh họa sự khác biệt giữa những mệnh đề tổng quát được biết tiên nghiệm, như “hai với hai là bốn”, và những khái quát hóa từ trường nghiệm như “mọi người đều phải chết”. Với cái trước, phép diễn dịch là cách lập luận đúng, trong khi với cái sau, phép quy nạp bao giờ cũng thích hợp hơn về mặt lý thuyết, và đảm bảo ở mức đáng tin cậy cao hơn cho tính đúng đắn trong kết luận của chúng ta, bởi vì mọi

khái quát hóa thường nghiệm là kém chắc chắn hơn những trường hợp cụ thể của chúng.

Bây giờ, chúng ta thấy rằng có những mệnh đề được biết tiên nghiệm, và trong số chúng có những mệnh đề của logic học và toán học thuần túy cũng như những mệnh đề nền tảng của đạo đức học. Câu hỏi kế tiếp chúng ta phải bận tâm là thế này: Làm thế nào tri thức như thế có thể có được? Hay cụ thể hơn, làm thế nào có thể có được tri thức về những mệnh đề tổng quát trong những trường hợp chúng ta không khảo sát hết được mọi tình huống cụ thể, và quả thật là không bao giờ có thể khảo sát hết bởi vì số lượng của chúng là vô hạn? Người đầu tiên nêu ra các câu hỏi này một cách nổi bật là triết gia Đức Kant (1724-1804), và chúng quả thật là rất khó, và rất quan trọng về mặt lịch sử.

Chương 8

Làm thế nào tri thức tiên nghiệm có thể có được

Immanuel Kant¹ được hầu hết mọi người coi là triết gia hiện đại vĩ đại nhất. Mặc dù trải qua Chiến tranh Bảy Năm và Cách mạng Pháp, ông chưa bao giờ ngưng việc dạy triết học ở Königsberg, Đông Phổ. Đóng góp đặc sắc nhất của ông là phát minh ra cái ông gọi là triết học “phê phán”, triết học này từ giả định, như một dữ liệu, rằng có nhiều loại tri thức, tra vấn làm thế nào tri thức như thế có thể có được, và từ câu trả lời cho cuộc tra vấn này suy ra nhiều kết quả siêu hình học về bản chất của thế giới. Chúng ta rất có thể hoài nghi rằng liệu các kết quả này có giá trị hiệu lực hay không. Nhưng chắc chắn Kant đáng được tán dương vì hai điểm: thứ nhất, vì nhận thức được rằng chúng ta có tri thức tiên nghiệm vốn không phải thuần túy “phân tích”, nghĩa là sao cho điều ngược lại sẽ là tự mâu thuẫn; và thứ hai, vì làm cho thấy rõ tầm quan trọng triết học của lý thuyết về tri thức.

Trước thời của Kant, nói chung người ta cho rằng bất cứ tri thức nào là tiên nghiệm thì phải là “phân tích”. Từ này có nghĩa gì sẽ được minh họa tốt nhất bằng vài ví dụ. Nếu tôi nói “Một người đàn ông

¹ Kant (1724-1804): triết gia duy tâm Đức thế kỷ XVIII, tác giả của ba kinh điển *Kritik* (Phê phán) nổi tiếng.

đầu hói là một người”, “Một hình phẳng là một hình”, “Một nhà thơ dở là một nhà thơ”, tôi đang đưa ra một nhận định phân tích thuần túy: chủ từ trong mệnh đề được cho ít nhất hai tính chất mà một trong đó đã được lấy ra để khẳng định. Nhưng những mệnh đề như trên là vật vãnh, và sẽ không bao giờ được nêu ra trong đời thực ngoại trừ bởi một nhà diễn thuyết chuẩn bị một bài ngụy biện. Sở dĩ chúng được gọi là “phân tích” bởi vì vị từⁱ thu được chỉ bằng cách phân tích chủ từ. Trước thời của Kant, người ta nghĩ rằng mọi phán đoán mà chúng ta có thể chắc chắn tiên nghiệm đều thuộc loại này: rằng trong chúng có một vị từ vốn chỉ là một bộ phận của chủ từ được đem ra khẳng định. Nếu thế, chúng ta sẽ bị rơi vào một mâu thuẫn rõ ràng nếu chúng ta ra sức phủ định điều có thể được biết tiên nghiệm. “Một người đàn ông hói thì không hói” sẽ khẳng định và phủ định tình trạng hói của cùng một ông, và như vậy sẽ tự mâu thuẫn. Do vậy, theo những triết gia trước Kant thì định luật mâu thuẫn, vốn khẳng định rằng không cái gì đồng thời có và không có một tính chất nào đó, là quá đủ để xác lập chân lý của mọi tri thức tiên nghiệm.

Hume (1711-1776),ⁱⁱ tiền bối của Kant, chấp nhận quan điểm thông thường về những gì làm cho tri thức thành tiên nghiệm, đã khám phá ra rằng, trong nhiều trường hợp từng được cho là phân tích, và nhất là trường hợp nguyên nhân và hệ quả, mối quan hệ thật ra là tổng hợp. Trước Hume, các nhà duy lý ít nhất đã giả sử rằng kết quả có thể được diễn dịch từ nguyên nhân một cách hợp logic, nếu như chúng ta có đủ tri thức. Hume đã bác lại – một cách đúng đắn, như hiện nay đã được mọi người thừa nhận – rằng điều này là bất khả thi. Vì vậy,

ⁱ Vị từ: *predicate*. Cách dịch khác: vị ngữ, thuật từ.

ⁱⁱ David Hume (1711-1776): triết gia người Scotland thế kỷ XVIII, tác giả của kinh điển triết danh *A Treatise of Human Nature* (1739-1740; Một chuyên luận về bản tính con người).

ông suy ra mệnh đề hoài nghi cao hơn nhiều bảo rằng ta không thể biết tiên nghiệm về mối quan hệ giữa nguyên nhân và hệ quả. Kant, người thụ huấn từ truyền thống duy lý, rất bị bối rối bởi thuyết hoài nghi của Hume, và nỗ lực tìm câu trả lời cho nó. Ông nhận ra rằng không chỉ mối quan hệ giữa nguyên nhân và hệ quả mà tất cả mệnh đề của hình học và số học cũng đều là “tổng hợp” hết, nghĩa là không phải phân tích: Trong tất cả những mệnh đề này không có phân tích nào về chủ từ lại tiết lộ ra vị từ. Ví dụ danh tiếng của ông là mệnh đề $7+5=12$. Ông trở ra, rất đúng, rằng 7 và 5 phải được đặt cạnh nhau để cho ra 12: ý niệm 12 không nằm trong chúng, thậm chí cũng không nằm trong ý niệm cộng chúng với nhau. Vì thế, ông bị dẫn đến kết luận rằng toàn bộ toán học thuần túy, tuy tiên nghiệm, nhưng là tổng hợp; và kết luận này làm nảy sinh một vấn đề mới mà ông phải gắng sức tìm lời giải cho nó.

Câu hỏi Kant đặt lúc bắt đầu cho triết học của mình, đó là “Làm thế nào toán học thuần túy có thể có được?”, là một câu hỏi khó và lý thú mà mọi triết học không mang tính hoài nghi toàn triệt phải tìm cho ra câu trả lời nào đó. Câu trả lời của các nhà duy nghiệm thuần túy, rằng tri thức toán học được dẫn xuất nhờ phép quy nạp từ những trường hợp cụ thể, chúng ta đã thấy là chưa được thỏa đáng, vì hai lý do. Thứ nhất, tính hiệu lực của bản thân nguyên lý quy nạp không thể chứng minh được bằng phép quy nạp; và thứ hai, những mệnh đề tổng quát của toán học, chẳng hạn như “hai với hai luôn luôn là bốn”, có thể biết rõ ràng chắc chắn bằng cách xem xét một ví dụ duy nhất và không thu được gì thêm khi liệt kê những trường hợp đúng khác nữa. Bởi vậy, tri thức của chúng ta về những mệnh đề tổng quát toán học (và điều này cũng đúng cho logic học) phải được biện giải khác hơn tri thức của chúng ta (đơn thuần mang tính xác suất) về những khái quát hóa từ trường nghiệm kiểu như “mọi người đều phải chết”.

Sở dĩ vấn đề phát sinh là vì tri thức như thế là tổng quát, trong khi mọi kinh nghiệm lại là cụ thể. Dường như thật kỳ lạ là chúng ta rõ ràng sẽ có thể biết trước một số chân lý nào đó về những cái cụ thể mà chúng ta chưa từng trải nghiệm; thật không thể dễ dàng mà hoài nghi việc logic học và số học cũng sẽ đúng cho những cái như thế. Vì vậy, tuy không biết ai sẽ là cư dân London một trăm năm sau; nhưng chúng ta biết hai người bất kỳ và hai người khác bất kỳ trong số họ sẽ làm thành bốn người bọn họ. Năng lực tiên đoán hiển nhiên này về những thứ mà chúng ta chẳng có kinh nghiệm thật là đáng ngạc nhiên. Lời giải vấn đề của Kant tuy theo ý tôi là vô hiệu lực nhưng rất thú vị. Tuy nhiên, nó là rất khó và nhiều triết gia khác nhau lại hiểu mỗi người một kiểu. Vì thế, chúng ta chỉ có thể cho một phác họa đơn sơ nhất về nó, và nhiều nhà bình giải hệ thống của Kant cũng sẽ nghĩ nó sai lạc.

Cái Kant chủ trương là trong tất cả kinh nghiệm của chúng ta có hai yếu tố cần phải phân biệt ra, một là do khách thể (tức là cái chúng ta gọi “khách thể vật lý”), cái còn lại là do bản tính của chính chúng ta. Chúng ta thấy rằng, trong thảo luận về vật chất và dữ-liệu-cảm-giác, khách thể vật lý là khác với dữ-liệu-cảm-giác gắn liền với nó, và dữ-liệu-cảm-giác được coi như là kết quả của sự tương tác giữa khách thể vật lý và chúng ta. Đến đây, chúng ta vẫn đồng ý với Kant. Nhưng điều riêng biệt của Kant là cách thức trong đó ông chia phần đóng góp tương ứng của chúng ta và khách thể vật lý. Ông nghĩ rằng những vật liệu thô được cho trong cảm giác – màu sắc, độ cứng, v.v... – là do khách thể, còn cái chúng ta cung cấp là sự sắp xếp trong không gian và thời gian, và tất cả quan hệ giữa những dữ-liệu-cảm-giác vốn phát sinh từ sự so sánh hay từ việc coi cái này như nguyên nhân của cái khác hoặc theo cách khác nào đó. Lý do chủ yếu ông dùng để bênh vực lập trường này là chúng ta dường như có tri thức tiên nghiệm về không gian và thời gian, tính nhân quả và phép so sánh, chứ không có tri thức về vật liệu thô thực tồn của cảm

giác. Ông nói, chúng ta có thể chắc chắn rằng bất cứ sự vật nào chúng ta sẽ trải nghiệm thì phải cho thấy những đặc tính được khẳng định về nó trong tri thức tiên nghiệm của chúng ta, bởi vì những đặc tính ấy là do bản tính của chính chúng ta, và vì thế, không có gì trở thành kinh nghiệm của chúng ta mà không thu nhận những đặc tính này cả.

Khách thể vật lý, mà ông gọi là “vật tự thân”,ⁱ được ông xem về cơ bản là bất khả tri; cái khả tri là đối tượng như chúng ta có nó trong kinh nghiệm, mà ông gọi là “hiện tượng”. Hiện tượng, sản phẩm chung của chúng ta và vật tự thân, thì chắc chắn có những đặc tính vốn do từ chúng ta, và vì thế, chắc chắn phải tuân theo tri thức tiên nghiệm của chúng ta. Bởi vậy, tri thức này tuy đúng trong mọi kinh nghiệm khả hữu và thực tồn nhưng không được giả sử như áp dụng được cho kinh nghiệm bên ngoài. Do đó, cho dù có tri thức tiên nghiệm, chúng ta không thể biết gì về vật tự thân hay về cái không phải là một đối tượng khả hữu và thực tồn của kinh nghiệm. Theo cách này, ông cố gắng làm rõ ràng hợp và dung hòa những luận điểm của các nhà duy lý với những luận của các nhà duy nghiệm.

Ngoài những nền tảng thứ yếu có thể dùng làm cơ sở để phê phán triết học Kant, có một phản đối chính dường như chí tử với bất kỳ nỗ lực nào nhằm giải quyết vấn đề tri thức tiên nghiệm theo phương pháp của ông. Điều cần được lý giải là tính chắc chắn của chúng ta rằng các dữ kiện phải luôn luôn tuân theo logic học và số học. Nói rằng chúng ta có phần đóng góp vào logic học và số học không hề lý giải cho điều này. Bản chất của chúng ta là một dữ kiệnⁱⁱ về thế giới đang hiện hữu cũng

ⁱ “Vật tự thân” (Đức, *Ding an sich*; Anh, *thing in itself*) của Kant thì giống hệt theo định nghĩa với khách thể vật lý, cụ thể hơn, nó là nguyên nhân của cảm giác. Theo những tính chất được diễn dịch từ định nghĩa này thì nó không giống hệt, vì Kant cho rằng (nặc dù có sự thiếu nhất quán nào đó liên quan đến nguyên nhân) chúng ta có thể biết rằng không phạm trù nào có thể áp dụng được cho “vật tự thân”. (BR)

ⁱⁱ Dữ kiện: *fact*.

như mọi cái khác mà thôi, và chẳng có gì chắc chắn rằng điều này mãi mãi không đổi. Có thể xảy ra rằng, nếu Kant đúng, ngày mai bản chất của chúng ta sẽ thay đổi để biến hai với hai thành năm. Khả năng này dường như ông chưa bao giờ nghĩ đến, song nó chính là cái phá hủy toàn bộ tính chắc chắn và tính phổ quát mà ông rất muốn chứng minh cho những mệnh đề số học. Quả thật khả năng này, nói nghiêm ngặt, thì không nhất quán với lập trường của Kant rằng thời gian tự thân là một mô thức do chủ thể áp đặt lên hiện tượng, do đó Cái Ngã thật của chúng ta không hiện hữu trong thời gian và không có cái-ngày-mai. Nhưng ông còn phải giả sử rằng trật tự-thời gian của những hiện tượng được xác định bởi những đặc tính của cái đằng sau những hiện tượng, và bao nhiêu đấy thôi cũng đã đủ cơ sở cho lập luận của chúng ta rồi.

Hơn nữa, sự phản tư dường như làm sáng tỏ rằng, nếu có bất kỳ chân lý nào trong những niềm tin số học của chúng ta, chúng cũng phải đúng như nhau cho những sự vật cho dù chúng ta có nghĩ đến chúng hay không đi nữa. Hai khách thể vật lý và hai khách thể vật lý khác phải làm thành bốn khách thể vật lý, cho dù các khách thể vật lý là không thể được trải nghiệm. Việc khẳng định điều này thì chắc chắn nằm trong phạm vi chúng ta muốn nói tới khi phát biểu rằng hai với hai là bốn. Chân lý của nó là không thể hoài nghi giống như chân lý của việc khẳng định rằng hai hiện tượng và hai hiện tượng khác làm thành bốn hiện tượng vậy. Vì thế, lời giải của Kant đã giới hạn lại, một cách không thích đáng, phạm vi của những mệnh đề tiên nghiệm, bên cạnh thất bại trong nỗ lực giải thích tính chắc chắn của chúng.

Ngoài những học thuyết riêng do Kant chủ trương, giới triết gia rất thường coi cái tiên nghiệm là thuộc về tinh thần theo một ý nào đó, như liên quan đến cách chúng ta phải tư duy hơn là đến bất kỳ dữ kiện nào của ngoại giới. Chúng ta đã ghi nhận trong chương trước ba nguyên lý thường được gọi “những định luật của tư duy”. Quan điểm dẫn đến tên

gọi ấy là rất tự nhiên, nhưng có những lý do vững chắc để nghĩ rằng tên gọi ấy là lầm lạc. Chúng ta hãy lấy định luật mâu thuẫn làm minh họa. Nó thường được phát biểu dưới dạng “không cái gì có thể vừa là và vừa không là” vốn được dự trù để diễn tả thực tế rằng không cái gì cùng lúc có và không có một phẩm chất cho sẵn. Vì thế, chẳng hạn, nếu cái cây là cây sồi thì nó không thể đồng thời không là một cây sồi; nếu cái bàn của tôi là hình chữ nhật thì nó không thể đồng thời không là hình chữ nhật, v.v...

Bây giờ sở dĩ tự nhiên gọi nguyên lý này là một định luật của *tư duy* là vì nhờ tư duy chứ không phải nhờ sự quan sát hướng ngoại để chúng ta tự thuyết phục về chân lý nhất thiết của nó. Khi đã thấy một cái cây là cây sồi, chúng ta không cần nhìn lại để khẳng định liệu nó cũng không phải là một cây sồi hay không; một mình tư duy thôi cũng đủ giúp chúng ta biết điều này là không thể. Tuy nhiên, kết luận định luật mâu thuẫn là một định luật của tư duy là đầy lầm lạc. Khi tin vào định luật mâu thuẫn, chúng ta không phải tin rằng tâm trí được tạo ra như vậy để nó phải tin vào định luật mâu thuẫn. Niềm tin này là hệ quả của sự phản tư tâm lý vốn tiền giả định niềm tin này trong định luật mâu thuẫn rồi. Niềm tin này vào định luật mâu thuẫn là một niềm tin về các sự vật chứ không phải chỉ về các ý nghĩ. Chẳng hạn, nó không phải là niềm tin cho rằng nếu chúng ta *nghĩ* một cái cây nào đó là cây sồi rồi thì đồng thời chúng ta không thể *nghĩ* nó cũng không phải là một cây sồi nữa; nó là niềm tin bảo rằng nếu một cái cây *là* cây sồi rồi thì đồng thời nó không thể nào không phải *là* cây sồi. Như vậy, định luật mâu thuẫn là về các sự vật chứ không chỉ đơn thuần về các ý nghĩ; và mặc dù niềm tin vào định luật mâu thuẫn là một ý nghĩ, nhưng bản thân định luật mâu thuẫn không phải một ý nghĩ mà là một dữ kiện về những sự vật trong thế giới. Nếu điều chúng ta tin – khi tin định luật mâu thuẫn – không phải là đúng thật với những sự vật trong thế giới thì việc chúng ta bị ép buộc phải

nghĩ rằng nó đúng sẽ không cứu vớt định luật mâu thuẫn khỏi sai lầm; và điều này chứng tỏ định luật này chẳng phải một định luật của *tư duy*.

Một lập luận tương tự cũng đúng cho bất kỳ phán đoán *tiên nghiệm* nào khác. Khi phán đoán hai với hai là bốn, chúng ta không thực hiện một phán đoán về những ý nghĩ của chúng ta mà về tất cả những cặp khả thể và thực tồn. Thực tế rằng tâm trí chúng ta được cấu tạo để tin rằng hai với hai là bốn, tuy mệnh đề này là đúng, dứt khoát không phải là điều mà chúng ta khẳng định khi chúng ta phát biểu hai với hai là bốn. Và không một dữ kiện thực tế nào về sự cấu tạo của tâm trí của chúng ta có thể biến mệnh đề hai với hai là bốn thành đúng. Như thế, tri thức tiên nghiệm của chúng ta, nếu nó không lầm lạc, không chỉ là tri thức về sự cấu tạo của tâm trí chúng ta, mà còn áp dụng được cho mọi cái có trong thế giới, cả cái tinh thần lẫn cái phi tinh thần.

Có vẻ dường như rằng mọi tri thức tiên nghiệm của chúng ta là về những thực thể vốn, nói một cách thích đáng, không *tồn tại*, trong thế giới vật lý hay tinh thần. Những thực thể này là những thứ có thể được đặt tên bởi những loại từ vốn không phải là danh từ; chúng là những thực thể như phẩm chất hay quan hệ. Chẳng hạn, giả sử rằng tôi ở trong căn phòng của tôi. Tôi hiện hữu, và căn phòng của tôi hiện hữu; nhưng “trong” có hiện hữu hay không? Nhưng mà rõ ràng từ “trong” có nghĩa; nó biểu thị một quan hệ giữa tôi và căn phòng của tôi. Quan hệ này phải là cái gì đó, mặc dù tôi không thể nói nó hiện hữu *theo cùng một ý* mà tôi và căn phòng của tôi hiện hữu. Quan hệ “trong” là cái gì đó mà tôi có thể suy nghĩ và hiểu được vì nếu không thể hiểu nó thì chúng ta không thể hiểu được câu “tôi ở trong căn phòng của tôi”. Nhiều triết gia, theo chân Kant, cho rằng những quan hệ là sản phẩm của tâm trí, rằng những vật tự thân không có quan hệ, nhưng chính tâm trí mang chúng lại với nhau trong một hành động tư duy và như thế tạo ra các quan hệ mà tâm trí phán đoán chúng có.

Tuy nhiên, lập trường này dường như có thể gặp nhiều phản đối tương tự với những phản đối chúng ta đã dùng để chống lại Kant. Dường như rành rành là chẳng phải tư duy đã tạo ra chân lý của mệnh đề “tôi ở trong căn phòng của tôi”. Có thể đúng là có một con sâu tai đang ở trong phòng của tôi, cho dù cả tôi hay con sâu tai hay ai khác đều không nhận thức được chân lý này; vì chân lý này chỉ liên quan đến con sâu tai và căn phòng, và không phụ thuộc vào bất kỳ cái gì khác nữa. Như thế, những quan hệ, như chúng ta sẽ thấy đầy đủ hơn trong chương tiếp theo, phải được đặt trong một thế giới không phải vật chất cũng không phải tinh thần. Thế giới này thuộc hàng cực kỳ quan trọng cho triết học, đặc biệt là cho những vấn đề tri thức tiên nghiệm. Trong chương kế, chúng ta sẽ đi tới việc khai triển bản chất và ảnh hưởng của nó đối với các câu hỏi mà chúng ta đang cố giải quyết.

Chương 9

Thế giới của những cái phổ quát

Ở cuối chương trước, chúng ta đã thấy rằng những thực thể như những quan hệ dường như có một tồn tạiⁱ theo cách nào đó khác với tồn tại của khách thể vật lý, và cũng khác với tồn tại của tâm trí hay của dữ-liệu-cảm-giác. Trong chương này, chúng ta phải suy xét bản chất của loại tồn tại này là gì và cũng tìm xem những đối tượng nào thì có loại tồn tại này. Chúng ta sẽ bắt đầu với câu hỏi thứ nhì kể trên.

Vấn đề chúng ta quan tâm hiện tại là một vấn đề rất cổ xưa, vì chính Plátôn đã mang nó vào triết học. “Lý thuyết ý niệm”ⁱⁱ của Plátôn là một nỗ lực giải quyết vấn đề này, và theo ý tôi thì nó là nỗ lực thành công nhất từ cổ chí kim. Lý thuyết được ủng hộ trong chương này phần lớn là của Plátôn, và chỉ với những thay đổi mà thời gian cho thấy là cần thiết.

Cách Plátôn gặp vấn đề nảy sinh gần như là thế này. Chúng ta hãy xem xét, chẳng hạn, một ý niệm như *công bằng*. Nếu tự hỏi công bằng là gì thì chúng ta tự nhiên tiếp tục bằng việc xem xét hành động công bằng này, kia, hay nọ để coi chúng có gì chung. Theo ý nào đó, tất cả chúng

ⁱ Tồn tại: *being*. Cách dịch khác: cái-là, hữu thể, tính thể.

ⁱⁱ Lý thuyết ý niệm: *theory of ideas*.

phải cùng có một bản chất chung,¹ vốn sẽ có mặt ở mọi cái công bằng và không có ở cái khác. Bản chất chung này, nhờ nó mà tất cả chúng là công bằng, sẽ chính là công bằng, cái yếu tính thuần khiết mà hỗn hợp của nó với những dữ kiện của đời sống bình thường sẽ tạo ra vô số hành động công bằng. Tương tự như vậy cho bất kỳ từ nào khác có thể dùng cho những dữ kiện chung, chẳng hạn như “phẩm chất trắng”. Sở dĩ ta có thể dùng từ này cho một số sự vật cụ thể là vì chúng thấy đều tham dự vào một bản chất hay yếu tính chung. Yếu tính thuần túy này là cái Plátôn gọi là một “ý niệm” hay “hình thức”.² (Chúng ta không được giả sử rằng “những ý niệm”, theo ý của ông, hiện hữu trong tâm trí, mặc dù tâm trí có thể nhận thức được chúng). “Ý niệm” *công bằng* là không đồng nhất với bất cứ gì là công bằng: Nó là cái gì đó khác những cái cụ thể, là cái mà những cái cụ thể chia sẻ. Do không phải là cái cụ thể nên nó không thể tự thân hiện hữu trong thế giới cảm giác. Vả lại, nó không phải là phù du và thường thay đổi như những đối tượng của cảm giác: Nó là thường tính tự mình, bất khả biến, và bất khả hoại diệt.

Như thế, Plátôn bị dẫn đến một thế giới siêu cảm giác, thực hơn thế giới thông thường của cảm giác, thế giới không biến đổi của các ý niệm, chỉ riêng thế giới này mới đem lại được cho thế giới cảm giác bất kỳ hình ảnh phản chiếu mờ nhạt nào của thực tại mà nó nhận được. Theo Plátôn, thế giới đích thực này là thế giới ý niệm; vì bất kể điều chi chúng ta có thể cố gắng nói về những sự vật trong thế giới cảm giác, chúng ta chỉ có thể nói rằng chúng tham dự vào những ý niệm như vậy và như vậy, vì vậy các ý niệm này tạo nên mọi đặc tính của chúng. Từ đây rất dễ dàng đi tiếp vào huyền học. Chúng ta có thể kỳ vọng, dưới sự chiếu sáng huyền học, *thấy* được các ý niệm như chúng ta thấy những đối tượng của cảm giác; và chúng ta có thể tưởng tượng rằng các ý niệm tồn tại

¹ Bản chất chung: *common nature*.

² Hình thức: *form*. Cách dịch khác: mô thức, linh tượng.

trên thiên đàng. Những bước phát triển huyền học này là rất tự nhiên, nhưng cơ sở của lý thuyết này nằm ở logic học, và chúng ta phải xem xét nó trên cơ sở logic.

Theo thời gian, từ “ý niệm” đã thu hái được nhiều sự liên tưởng gây lăm ngổ nhận khi được áp dụng vào “những ý niệm” của Plátôn. Vì thế, chúng ta sẽ sử dụng từ “cái phổ quát” thay cho từ “ý niệm” để mô tả những gì Plátôn hàm ngụ. Yếu tính của loại thực thể mà Plátôn muốn nói tới là ở chỗ nó ngược lại với những cái cụ thể được cho trong cảm giác. Chúng ta nói về cái được cho trong cảm giác, hoặc cái có cùng bản chất như những cái được cho trong cảm giác, là một *cái cụ thể*;¹ ngược lại với cái cụ thể, một *cái phổ quát* sẽ là bất cứ gì có thể tìm thấy ở những cái cụ thể, và như chúng ta đã thấy, nó có những đặc tính vốn phân biệt công bằng và phẩm chất trắng với những hành động công bằng và vật màu trắng.

Khi khảo sát những từ chung, chúng ta thấy rằng, nói chung, những tên riêng đại diện cho những cái cụ thể, trong khi những danh từ, tính từ, giới từ, và động từ khác đại diện cho những cái phổ quát. Những đại từ đại diện cho những cái cụ thể nhưng mang tính nhập nhằng: Chỉ nhờ văn cảnh hay hoàn cảnh chúng ta mới có thể biết được chúng đại diện cho cái cụ thể nào. Từ “bây giờ” đại diện cho một cái cụ thể, đó là thời điểm hiện tại; nhưng trong vai trò đại từ, nó đại diện cho một cái cụ thể nhập nhằng, bởi vì hiện tại luôn luôn biến đổi.

Ta thấy rằng không thể tạo nên một câu mà không có ít nhất một từ biểu thị cho một cái phổ quát. Câu tiếp cận gần nhất có thể là phát biểu như “Tôi thích cái này”. Nhưng thậm chí ở đây, từ “thích” cũng biểu thị một cái phổ quát nốt, vì tôi có thể thích những vật khác, và người khác thích vật này. Như thế, mọi chân lý đều liên quan tới những cái

¹ Cái cụ thể: *particular*. Cách dịch khác: cái đặc thù, cái riêng.

phổ quát, và mọi tri thức về chân lý đều liên quan tới sự quen biết với những cái phổ quát.

Ta thấy rằng gần như mọi từ trong từ điển đều đại diện cho những cái phổ quát, thật là kỳ lạ khi ít có ai ngoại trừ những người học triết từng nhận ra rằng có những thực thể như là những cái phổ quát. Trong một câu, chúng ta không tự nhiên nghĩ mãi về những từ không đại diện cho những cái cụ thể; và nếu bị ép buộc phải nghĩ mãi về một từ đại diện cho cái phổ quát thì chúng ta tự nhiên nghĩ nó đại diện cho một trong những cái cụ thể rơi vào cái phổ quát đó. Chẳng hạn, khi nghe câu “Đầu của Charles I đã bị chặt”, chúng ta có thể tự nhiên nghĩ đến Charles I, hoặc đầu của Charles I, và về hành động chặt cái đầu của ông ta, tất cả đều là những cái cụ thể hết; nhưng chúng ta không tự nhiên nghĩ mãi về hàm nghĩa của từ “đầu” hay từ “chặt” vốn đều là cái phổ quát cả. Chúng ta cảm thấy các từ ấy là chưa hoàn chỉnh và không thực chất; chúng hình như đòi hỏi một văn cảnh trước khi có thể làm gì với chúng. Nhờ đó, chúng ta thành công trong việc lảng tránh mọi chú ý đến những cái phổ quát theo nghĩa thường được hiểu, đến khi việc học triết buộc ta phải chú ý đến chúng.

Chúng ta có thể nói đại khái rằng ngay trong giới triết gia, những cái phổ quát thể hiện qua danh từ và tính từ là được nhận ra nhiều lần hoặc thường xuyên nhất, trong khi những cái được nêu lên bằng động từ hay giới từ lại thường bị bỏ qua. Sự bỏ qua này gây ảnh hưởng rất lớn đến triết học; gần như chẳng quá đáng khi nói rằng nó quyết định phần lớn siêu hình học từ sau Spinoza.¹ Có thể nói khái lược cách thức điều này đã diễn ra như sau: Nói tổng quát, những tính từ và danh từ chung biểu đạt những phẩm chất hoặc tính chất của những vật đơn lẻ, trong khi những giới từ và động từ thường biểu đạt những quan hệ

¹ Spinoza (1632-1677): triết gia duy lý người Hà Lan thế kỷ XVII, tác giả của kinh điển *Ethica* (Đạo đức học).

giữa hai hay nhiều vật hơn. Vì thế, việc bỏ qua những giới từ và động từ dẫn đến niềm tin tưởng rằng mỗi mệnh đề có thể được xem như là phép gán một tính chất cho một vật đơn lẻ, chứ không phải biểu đạt một quan hệ giữa hai hay nhiều vật. Bởi vậy rốt cuộc người ta giả sử rằng, không thể có những thực thể như những mối quan hệ giữa các sự vật. Vì vậy, hoặc là có duy nhất một vật trong vũ trụ, hoặc nếu có nhiều vật thì chúng không thể có khả năng tương tác với nhau bằng cách nào được hết, bởi lẽ tương tác nào cũng là một quan hệ, mà quan hệ thì không thể có được.

Lập trường thứ nhất, được Spinoza chủ trương và trong thời của chúng ta được Bradley và nhiều triết gia khác theo đuổi, gọi là *nhất nguyên luận*; còn lập trường thứ nhì, do Leibniz chủ trương nhưng ngày nay không còn phổ biến lắm, được gọi là *đơn tử luận*,ⁱ bởi vì từng cái một trong những cái cô lập ấy được gọi là một *đơn tử*.ⁱⁱ Theo ý tôi, cả hai triết lý đối nghịch này, thú vị như vậy, lại phát sinh từ sự chú ý thái quá đến một loại cái phổ quát, đó là loại do những tính từ và danh từ làm đại diện thay vì động từ và giới từ.

Trong thực tế, nếu ai nóng lòng muốn phủ định hết thảy rằng không có những cái phổ quát thì chúng ta nên thấy rằng ta không thể chứng minh một cách nghiêm ngặt rằng có những thực thể như *phẩm chất*, tức là, những cái phổ quát đại diện bởi những tính từ và danh từ, trong khi chúng ta có thể chứng minh rằng phải có những *mối quan hệ*, tức là loại cái phổ quát được đại diện bởi những động từ và giới từ. Chúng ta hãy ví dụ lấy minh họa cái phổ quát *phẩm chất trắng*. Nếu tin có cái phổ quát đó, chúng ta sẽ nói những vật là trắng bởi vì chúng có phẩm chất trắng. Tuy nhiên, lập trường này bị Berkeley và Hume phản đối cực lực mà những nhà duy nghiệm đời sau cũng theo sát họ ở điểm này. Cách

ⁱ Đơn tử luận: *monadism*.

ⁱⁱ Đơn tử: *monad*.

họ phủ nhận là phủ nhận việc có những thứ được gọi là “ý niệm trừu tượng”. Họ nói, khi muốn nghĩ về phẩm chất trắng, chúng ta tạo một hình ảnh về một vật cụ thể màu trắng, và lý luận về cái cụ thể này, thận trọng tránh không suy ra bất kỳ điều gì về nó mà chúng ta không thể thấy là cũng đúng cho bất kỳ vật màu trắng nào khác. Như một lý giải cho những diễn trình tinh thần có thực của chúng ta, rõ ràng điều này đúng phần lớn. Chẳng hạn như trong hình học, khi muốn chứng minh điều gì đó cho tất cả mọi hình tam giác, chúng ta vẽ một hình tam giác cụ thể và lý luận về nó, thận trọng không sử dụng bất kỳ đặc tính nào không có chung ở những hình tam giác khác. Để tránh sai lầm, người mới học thường thấy việc vẽ nhiều hình tam giác thật khác nhau quả là có ích, để chắc chắn rằng lý luận của anh ta có thể áp dụng được cho mọi tam giác. Nhưng có một khó khăn nảy sinh ngay khi chúng ta tự hỏi làm thế nào chúng ta biết một vật là trắng hay là một hình tam giác. Nếu muốn tránh những cái phổ quát *phẩm chất trắng* hay *tính tam giác*, chúng ta sẽ chọn miếng màu trắng cụ thể hay một hình tam giác cụ thể nào đó, và nói bất cứ gì sẽ là trắng hay là một hình tam giác nếu nó có đúng kiểu tương đồng với cái cụ thể đã chọn. Nhưng sự tương đồng được đòi hỏi ấy sẽ phải là một cái phổ quát. Tại vì có nhiều vật trắng nên phải có tính tương đồng giữa nhiều cặp vật trắng cụ thể; và đây là một đặc tính của cái phổ quát. Thật vô ích khi nói rằng có một sự tương đồng riêng biệt cho từng cặp; vì như vậy, chúng ta sẽ phải nói những sự tương đồng này tương đồng với nhau; và thành ra cuối cùng chúng ta buộc lòng phải thừa nhận tính tương đồng như một cái phổ quát. Do đó, mối quan hệ tương đồng phải là một cái phổ quát thật. Và sau khi bị buộc lòng phải thừa nhận cái phổ quát này, chúng ta thấy rằng thật chẳng bổ công phải phát minh ra những lý thuyết khó hiểu và thiếu hợp lý để tránh thừa nhận những cái phổ quát như phẩm chất trắng hay tam giác.

Sở dĩ Berkeley và Hume đã không nhận thấy lập luận bác bỏ ngược lại cái bác bỏ của họ đối với “các ý niệm trừu tượng” là vì, giống như các đối thủ, họ chỉ nghĩ đến *những phẩm chất* và hoàn toàn không biết đến *những quan hệ* như những cái phổ quát. Vì thế, ở đây chúng ta có thêm một phương diện khác mà các nhà duy lý dường như đã đúng khi chống lại các nhà duy nghiệm, tuy rằng do bỏ qua hay phủ định những quan hệ nên khi thực hiện phép diễn dịch, các nhà duy lý có xu hướng dễ phạm sai lầm hơn các nhà duy nghiệm.

Bây giờ chúng ta đã thấy rằng phải có những cái phổ quát, điểm kế tiếp phải chứng minh là tồn tại của chúng không chỉ mang tính tinh thần. Điều này hàm nghĩa rằng bất kỳ tồn tại nào của chúng là độc lập với tình trạng chúng được tâm trí nghĩ tới hay nhận thức theo bất kỳ cách nào. Chúng ta đã chạm tới chủ đề này ở cuối chương trước, nhưng bây giờ chúng ta phải xem xét đầy đủ hơn cái phổ quát có loại tồn tại nào.

Hãy xét một mệnh đề như sau “Edinburgh ở phía bắc của London”. Ở đây, chúng ta có một quan hệ giữa hai nơi chốn, và dường như rõ ràng là mối quan hệ này tồn hữu một cách độc lập với tri thức của chúng ta về nó. Khi biết rằng Edinburgh ở phía bắc London, chúng ta biết rằng có cái gì đó chỉ liên quan đến Edinburgh và London mà thôi: chúng ta không khiến cho mệnh đề này đúng nhờ chúng ta biết nó, ngược lại chúng ta chỉ đơn thuần lĩnh hội một dữ kiện có sẵn đó trước khi chúng ta biết nó. Phần bề mặt trái đất nơi Edinburgh đứng là phía bắc của phần bề mặt trái đất nơi London đứng, cho dù không có người nào biết gì về phía bắc hay phía nam, hay cho dù không có tâm trí nào hết trong vũ trụ. Tất nhiên, nhiều triết gia phủ nhận điều này trên cơ sở lý do của Berkeley hoặc Kant. Nhưng chúng ta đã suy xét những lý do này rồi và xác định rằng chúng không thỏa đáng. Vì thế, giờ đây chúng ta có thể giả định quả đúng rằng không có gì thuộc về tinh thần đã được tiên giả định trong thực tế rằng Edinburgh ở phía bắc của London. Nhưng thực

tế này bao hàm mối quan hệ “phía bắc của”, vốn là một cái phổ quát; và không thể có chuyện toàn bộ thực tế này lại không dính líu đến cái gì mang tính tinh thần nếu mối quan hệ “phía bắc của”, vốn cũng là một phần tử của thực tế trên, có dính líu đến cái gì đó mang tính tinh thần. Vì vậy, chúng ta phải thừa nhận rằng quan hệ đó, giống như những hạng tử nó liên hệ, vốn không phụ thuộc vào ý nghĩ, mà thuộc về thế giới độc lập mà ý nghĩ chỉ nhận thức chứ không hề tạo ra thế giới này.

Tuy nhiên, kết luận này vướng phải khó khăn, đó là quan hệ “phía bắc của” hình như không *hiện hữu* theo cùng ý như Edinburgh và London hiện hữu. Nếu chúng ta hỏi “ở đâu và khi nào quan hệ này hiện hữu?” thì câu trả lời phải là “Không nơi đâu và không lúc nào cả”. Không có thời gian hay nơi chốn nào mà ở đó chúng ta có thể tìm thấy mối quan hệ “phía bắc của”. Sở dĩ nó không hiện hữu ở Edinburgh nhiều hơn ở London là vì nó liên hệ với cả hai và không nghiêng về bên nào. Chúng ta cũng không thể nói nó hiện hữu ở thời gian cụ thể nào. Đến đây, mọi thứ vốn có thể được nhận thức bởi các giác quan hay phép nội quán đều hiện hữu ở thời gian cụ thể nào đó. Thành thử quan hệ “phía bắc của” là khác triệt để với những cái ấy. Nó không hiện hữu trong không gian hay thời gian, không phải vật chất cũng không phải tinh thần, thế mà nó vẫn là cái gì đó.

Chủ yếu chính loại tồn tại rất đặc biệt này, thuộc về những cái phổ quát, đã khiến nhiều người giả sử rằng chúng thực sự thuộc tinh thần. Chúng ta có thể nghĩ về một cái phổ quát, và khi ấy tư duy của chúng ta hiện hữu theo một ý hoàn toàn bình thường, giống như mọi hành động tâm trí khác. Thí dụ, hãy giả sử rằng chúng ta đang nghĩ về phẩm chất trắng. Khi ấy *theo một ý nào đó* có thể nói rằng phẩm chất trắng là trong “tâm trí của chúng ta”. Ở đây, chúng ta gặp phải tính nhập nhằng giống như chúng ta đã ghi nhận trong thảo luận về Berkeley ở Chương 11. Theo ý nghiêm ngặt thì không phải phẩm chất trắng nằm trong tâm

trí chúng ta mà chính hành động tư duy về phẩm chất trắng. Tính nhập nhằng gắn liền trong từ “ý niệm”, điều chúng ta đã đồng thời ghi nhận, cũng lại gây ra nhầm lẫn ở đây. Theo một ý nào đó của từ này, cụ thể là theo ý mà trong đó nó biểu thị *đối tượng* của hành động tư duy, phẩm chất trắng là một “ý niệm”. Vì vậy, nếu không đề phòng tính nhập nhằng này thì chúng ta lại nghĩ rằng phẩm chất trắng là một “ý niệm” theo ý khác, tức là, một hành động tư duy, và từ đó nghĩ rằng phẩm chất trắng là thuộc tinh thần. Nhưng khi nghĩ thế, chúng ta đã cướp đi phẩm chất cốt tủy của tính phổ quát. Hành động tư duy của người này tất yếu phải là thứ khác với của người kia; hành động tư duy của một người ở một thời điểm tất yếu phải là thứ khác với hành động tư duy ở thời điểm khác cũng của người ấy. Vì vậy, nếu phẩm chất trắng là ý nghĩ xét như đối lập với đối tượng của nó, hai người khác nhau không thể nghĩ về nó và một người không thể nghĩ nó đến hai lần. Cái mà nhiều ý nghĩ khác nhau về phẩm chất trắng có chung là *đối tượng* của chúng, và đối tượng này là khác biệt với tất cả những ý nghĩ đó. Như thế những cái phổ quát không phải là những ý nghĩ, mặc dù chúng là đối tượng của ý nghĩ khi được nhận biết.

Chúng ta sẽ chỉ thấy thuận tiện khi nói về những sự vật *hiện hữu* khi chúng tồn tại trong thời gian, tức là, khi chúng ta có thể chỉ ra thời điểm mà vào *lúc đó* chúng hiện hữu (không loại trừ khả năng chúng hiện hữu tại mọi lúc). Những ý nghĩ và tình cảm, những tâm trí và khách thể vật lý *hiện hữu* như thế. Nhưng những cái phổ quát không hiện hữu theo ý này; chúng ta sẽ nói chúng *tồn hữu tự thân*ⁱ hay *có hữu thể*,ⁱⁱ ở đây “hữu thể” khác hẳn với “sự hiện hữu” hiểu như có tính phi thời gian. Do đó, thế giới của những cái phổ quát cũng có thể được mô tả như thế giới của hữu thể. Thế giới của hữu thể thì bất biến, cứng nhắc, chính xác,

ⁱ Tồn hữu tự thân (*subsist*): sự tồn tại chỉ dựa vào chính nó, không lệ thuộc bên ngoài.

ⁱⁱ Có hữu thể: *have being*.

đầy hài lòng với nhà toán học, nhà logic, nhà xây dựng những hệ thống siêu hình, và tất cả ai yêu sự hoàn hảo hơn cuộc đời. Thế giới của hiện hữu thì phù du, mơ hồ, không có những biên giới rõ nét, không có sơ đồ hay sự sắp xếp rõ ràng nào, nhưng nó chứa mọi ý nghĩ, cảm xúc, mọi dữ liệu của cảm giác, mọi khách thể vật lý, tất cả mọi thứ có thể làm tốt hay gây hại, tất cả mọi thứ làm thay đổi giá trị cuộc đời hay thế giới ấy. Tùy theo tính khí, chúng ta sẽ thích sự chiêm nghiệm về thế giới này hay thế giới kia. Chúng ta coi thế giới chúng ta không thích lắm có lẽ dường như là một chiếc bóng mờ đục của thế giới chúng ta thích hơn, hay hầu như không đáng được xem như có thực theo ý nào đó. Nhưng quả thật là cả hai đều có quyền đòi hỏi sự chú ý không thiên vị của chúng ta, cả hai đều là thực, và cả hai đều là quan trọng với nhà siêu hình học. Quả thật ngay khi chúng ta phân biệt ra hai thế giới thì việc suy xét những quan hệ giữa chúng là nhất thiết.

Nhưng trước hết chúng ta phải khảo sát tri thức của chúng ta về những cái phổ quát. Chương tới sẽ tập trung vào sự suy xét đó, và chúng ta sẽ thấy rằng nó giải quyết vấn đề tri thức tiên nghiệm mà từ đó chúng ta lần đầu tiên được dẫn đến suy xét những cái phổ quát.

Chương 10

Về tri thức của chúng ta về những cái phổ quát

Đối với tri thức của một người ở một thời gian cho sẵn thì những cái phổ quát, giống như những cái cụ thể, có thể được chia thành cái được biết do sự quen biết và cái được biết chỉ do sự mô tả, và cái không được biết do sự quen biết hay do sự mô tả.

Đầu tiên chúng ta hãy xét tri thức về những cái phổ quát do sự quen biết. Trước hết, chúng ta rõ ràng quen biết với những cái phổ quát như là trắng, đỏ, đen, ngọt, chua, ồn, cứng, v.v..., tức là với những phẩm chất được nêu rõ trong dữ-liệu-cảm-giác. Khi thấy một miếng trắng, chúng ta quen biết với miếng cụ thể ấy ngay trong ví dụ đầu tiên; nhưng nhờ thấy nhiều miếng trắng, chúng ta dễ dàng học cách trừu xuất phẩm chất trắng mà tất cả chúng đều có; và khi học cách thực hiện điều này, chúng ta đang học để quen biết với phẩm chất trắng. Một quá trình tương tự sẽ giúp chúng ta quen biết với bất kỳ cái phổ quát nào cùng loại. Những cái phổ quát thuộc loại này có thể được gọi là “những phẩm chất có thể cảm giác”. Chúng ta có thể nhận thức chúng mà không cần gắng sức trừu tượng hóa nhiều lắm so với cái khác, và chúng hình như ít xa lìa khỏi những cái cụ thể hơn so với những cái phổ quát khác.

Tiếp theo chúng ta xét đến những quan hệ. Các quan hệ dễ lĩnh hội nhất là những quan hệ giữa các phần khác nhau của một dữ-liệu-cảm-giác phức hợp đơn lẻ. Chẳng hạn, tôi có thể thấy toàn trang tôi đang viết trong một cái nhìn; như vậy toàn trang được bao gồm chỉ trong một dữ-liệu-cảm-giác. Nhưng tôi nhận thức có phần nằm ở bên trái của phần khác, có phần nằm bên trên phần khác. Quá trình trừu tượng hóa trong trường hợp này dường như diễn tiến như sau: tôi thấy lần lượt một số dữ-liệu-cảm-giác trong đó có phần nằm ở bên trái phần khác; tôi nhận thức rằng, như trong trường hợp những miếng trắng khác nhau, tất cả dữ-liệu-cảm-giác này có chung cái gì đó, và bằng phép trừu tượng hóa, tôi thấy cái chung có chung là một quan hệ nào đó giữa các phần của chúng, đó là quan hệ mà tôi gọi là “ở bên trái của”. Bằng cách này, tôi trở nên quen biết với quan hệ phổ quát ấy.

Cũng bằng cách giống vậy, tôi nhận thức ra quan hệ của trước và sau trong thời gian. Giả sử tôi nghe một chùm chuông: khi chuông cuối cùng của chùm vang lên, tôi có thể nhớ được toàn bộ chùm chuông trước tâm trí tôi, và có thể nhận thức những chuông sớm hơn đến trước những chuông muộn hơn. Cũng trong trí nhớ tôi, tôi nhận thức được cái tôi đang nhớ đã đến trước thời gian hiện tại. Từ một trong hai nguồn này, tôi có thể trừu tượng hóa quan hệ phổ quát của trước khi và sau khi, giống như tôi đã trừu tượng hóa quan hệ phổ quát “ở bên trái của”. Vì thế, quan hệ thời gian, giống như quan hệ không gian, nằm trong số những cái chúng ta quen biết.

Một quan hệ khác mà chúng ta trở nên quen biết theo cách giống hệt là tính tương đồng. Nếu tôi đồng thời thấy hai sắc độ xanh lá cây thì có thể thấy chúng tương đồng với nhau; nếu tôi cũng thấy một sắc độ đỏ lờng lờng thì có thể thấy hai cái màu xanh lá cây có tính tương đồng với nhau nhiều hơn từng cái với cái màu đỏ. Bằng cách này, tôi trở nên quen biết với cái phổ quát *tính tương đồng* hay *tính tương tự*.

Giữa những cái phổ quát, cũng như giữa những cái cụ thể, có những quan hệ mà chúng ta có thể nhận thức trực tiếp. Chúng ta vừa mới thấy rằng chúng ta có thể nhận thức trạng thái tương đồng giữa hai sắc độ xanh lá cây là nhiều hơn trạng thái tương đồng giữa một sắc độ đỏ và một sắc độ xanh lá cây. Ở đây, chúng ta đang đề cập đến một quan hệ, đó là “nhiều hơn”, giữa hai quan hệ. Tri thức của chúng ta về những quan hệ ấy, dù đòi hỏi nhiều năng lực trừu tượng hóa hơn trường hợp nhận thức những phẩm chất của dữ-liệu-cảm-giác, hình như là trực tiếp ngang nhau, và (ít nhất là trong những trường hợp nào đó) bất khả hoài nghi ngang nhau. Như vậy, có tri thức trực tiếp về những cái phổ quát cũng như về dữ-liệu-cảm-giác.

Bây giờ trở lại với vấn đề tri thức tiên nghiệm mà chúng ta vẫn chưa giải quyết được khi bắt đầu suy xét những cái phổ quát, chúng ta hiện đang ở trong vị thế thích hợp hơn để ứng phó với nó thỏa đáng hơn trước. Chúng ta hãy trở lại mệnh đề “hai và hai là bốn”. Xét theo những gì đã được phát biểu, ta thấy khá rõ ràng rằng mệnh đề này phát biểu một mối quan hệ giữa cái phổ quát “hai” và cái phổ quát “bốn”. Điều này gợi ý một mệnh đề mà bây giờ chúng ta sẽ gắng sức xác lập, đó là: *Mọi tri thức tiên nghiệm đều chỉ bàn riêng về các quan hệ giữa những cái phổ quát thôi*. Mệnh đề này thuộc hàng cực kỳ quan trọng, có tác dụng to lớn đến việc giải quyết những khó khăn trước đây liên quan đến tri thức tiên nghiệm.

Trường hợp duy nhất mà trong đó, thoát trông, có vẻ như mệnh đề chúng ta bị sai là trường hợp một mệnh đề tiên nghiệm phát biểu rằng *mọi* cái cụ thể của một lớp thì thuộc về một lớp khác, hay (cái sau đây cũng đưa đến cùng kết quả) *mọi* cái cụ thể có một tính chất này thì cũng có một tính chất khác. Trong trường hợp này, có vẻ cứ như chúng ta đang đề cập những cái cụ thể có tính chất ấy thay vì nói về tính chất ấy. Mệnh đề “hai và hai là bốn” thật sự là một ví dụ điển hình,

vì mệnh đề này có thể được phát biểu dưới dạng “bất kỳ cái hai nào cùng bất kỳ cái hai nào khác đều thành bốn” hay “mọi tập hợp hình thành từ hai tập hợp hai [phần tử] đều là một tập hợp bốn [phần tử]”. Nếu chúng ta có thể chứng tỏ rằng những phát biểu như thế này thật ra chỉ đề cập tới những cái phổ quát, mệnh đề trên có thể được xem là đã được chứng minh.

Một cách để khám phá xem mệnh đề bàn tới cái gì là tự hỏi những từ nào chúng ta cần phải hiểu – nói kiểu khác, những đối tượng nào chúng ta phải quen biết – để thấy nghĩa của mệnh đề. Ngay khi thấy nghĩa của mệnh đề, cho dù chúng ta chưa biết nó đúng hay sai, hiển nhiên chúng ta phải có quen biết với cái thật sự được đề cập trong mệnh đề. Nhờ áp dụng bài kiểm tra này, ta thấy hóa ra nhiều mệnh đề trông như đang nói về những cái cụ thể nhưng thật ra chỉ nói về những cái phổ quát thôi. Trong trường hợp đặc biệt “hai và hai là bốn”, thậm chí khi chúng ta diễn giải nó hàm ý rằng “tập hợp hình thành từ hai tập hợp hai [phần tử] là một tập hợp bốn [phần tử]”, nhưng rõ ràng rằng chúng ta có thể hiểu mệnh đề đó, tức là chúng ta có thể thấy cái nó khẳng định, ngay khi chúng ta biết nghĩa của “tập hợp”, “hai”, và “bốn”. Biết mọi cặp trên đời là việc hoàn toàn không cần thiết: nhược bằng nó cần thiết thì rõ ràng chúng ta sẽ không bao giờ có thể hiểu mệnh đề đó, vì những cặp đó là nhiều vô hạn, nên chúng ta đâu thể biết hết tất cả. Như thế, mặc dù phát biểu tổng quát của chúng ta hàm ý các phát biểu về những cặp cụ thể, *ngay khi chúng ta biết có những cặp cụ thể như thế*, song tự nó không khẳng định hay hàm ý rằng có các cặp cụ thể như thế, và vì vậy, nó không đưa ra được bất kỳ phát biểu gì về bất kỳ cặp cụ thể thực tồn nào. Phát biểu được đưa ra là về cái phổ quát “cặp” chứ không phải về cặp này hay cặp kia.

Như vậy, phát biểu “hai và hai là bốn” chỉ đề cập tới những cái phổ quát; và do đó, hễ ai quen biết với những cái phổ quát có liên quan này

và có thể nhận thức mối quan hệ giữa chúng như mệnh đề khẳng định thì người đó có thể biết được mệnh đề này. Chúng ta phải coi điều sau đây như một dữ kiện, được khám phá ra bằng cách phản tư về tri thức của mình, rằng chúng ta có năng lực đôi khi nhận thức được những quan hệ giữa những cái phổ quát, và do đó đôi khi biết được những mệnh đề tiên nghiệm phổ quát, chẳng hạn như những mệnh đề số học hay logic học. Điều dường như rất bí ẩn, khi trước kia chúng ta xem xét tri thức ấy, là chuyện nó dường như tiên đoán và điều khiển kinh nghiệm. Tuy nhiên, bây giờ chúng ta thấy đây là một lầm lạc. Chúng ta không thể biết, một cách độc lập với kinh nghiệm, *bất kỳ* một dữ kiện nào về bất kỳ thứ gì có thể được trải nghiệm. Chúng ta biết [một cách] tiên nghiệm rằng hai vật và hai vật khác cùng với nhau làm thành bốn vật, nhưng chúng ta *không* biết tiên nghiệm rằng nếu Brown và Jones là hai, và Robinson và Smith là hai, vậy Brown và Jones và Robinson và Smith có là bốn hay không. Sở dĩ như vậy là vì chúng ta không thể hiểu được mệnh đề này trừ phi chúng ta biết có những người như là Brown, Jones, Robinson, và Smith, và chúng ta chỉ có thể biết điều này nhờ kinh nghiệm. Vì vậy, mặc dù mệnh đề tổng quát của chúng ta là tiên nghiệm, nhưng mọi áp dụng của nó cho những cái cụ thể thực tồn đều bao gồm kinh nghiệm, và do đó, hàm chứa một yếu tố thường nghiệm. Bằng cách này, chúng ta thấy rằng điều dường như đầy bí ẩn trong tri thức tiên nghiệm của chúng ta được xem như dựa trên một sai lầm.

Điểm này sẽ được sáng tỏ hơn nếu chúng ta đối chiếu phán đoán tiên nghiệm đích thực của chúng ta với một sự khái quát hóa thường nghiệm, chẳng hạn “mọi người đều phải chết.” Ở đây cũng như ở trên, chúng ta có thể *hiểu* nghĩa của mệnh đề này ngay khi chúng ta hiểu mấy cái phổ quát nằm trong đó, đó là *con người* và *phải chết*. Để hiểu nghĩa của mệnh đề này thì rõ ràng ta không nhất thiết phải quen biết với toàn

bộ loài người. Vì thế, điểm khác biệt giữa một mệnh đề tổng quát tiên nghiệm và một sự khái quát hóa thường nghiệm không nằm ở nghĩa của mệnh đề đó; nó nằm ở bản chất của *chứng cứ* cho nó. Trong trường hợp thường nghiệm, chứng cứ đó cốt yếu ở các trường hợp cụ thể. Chúng ta tin mọi người đều phải chết là vì chúng ta biết vô số trường hợp con người chết, và không có trường hợp nào cho thấy họ sống vượt quá một tuổi thọ nào đó. Chúng ta đâu phải tin nó bởi vì chúng ta thấy một mối liên quan giữa cái phổ quát *con người* và cái phổ quát *phải chết*. Quả thực, nếu sinh lý học có thể chứng minh, giả định ta có những định luật tổng quát chi phối những cơ thể sống, rằng không một sinh vật sống nào tồn tại mãi mãi, điều đó cho ta một mối liên quan giữa *con người* và *tính phải chết* vốn giúp ta có thể khẳng định mệnh đề của mình mà không cần viện dẫn đến chứng cứ riêng về *người* chết. Nhưng điều đó chỉ hàm nghĩa rằng sự khái quát hóa của chúng ta đã bị quy gộp vào một khái quát hóa rộng hơn, bởi vì chứng cứ cho khái quát hóa này vẫn chỉ thuộc cùng loại tuy có mở rộng hơn. Tiến bộ của khoa học là không ngừng tạo ra những phép quy gộp như thế, và nhờ đó tạo một cơ sở quy nạp không ngừng rộng hơn cho những khái quát hóa khoa học. Nhưng mặc dù điều này đem lại một *mức độ* chắc chắn lớn hơn nhưng nó không đem lại một *loại* khác biệt: nền tảng tối hậu vẫn là quy nạp, nghĩa là, dẫn xuất từ những trường hợp cụ thể, chứ chẳng phải là một mối liên quan tiên nghiệm giữa những cái phổ quát như chúng ta có trong số học hay logic học.

Có hai điểm đối nghịch cần quan sát về những mệnh đề tổng quát tiên nghiệm. Điểm thứ nhất, nếu ta biết được nhiều trường hợp cụ thể, chúng ta có thể đi đến mệnh đề tổng quát ngay trong trường hợp cụ thể đầu tiên nhờ phép quy nạp, và rồi sau đó chúng ta mới có thể nhận thức được mối liên quan giữa các cái phổ quát. Chẳng hạn, chúng ta biết rằng nếu vẽ ba đường cao của tam giác thì ba đường cao này sẽ đồng

quy ở một điểm. Chúng ta hoàn toàn có thể lần đầu tiên được dẫn đến mệnh đề này là do chúng ta đã vẽ ba đường cao trong nhiều trường hợp và thấy chúng luôn luôn cắt nhau ở một điểm; kinh nghiệm này có thể khiến chúng ta đi tìm kiếm chứng minh tổng quát và tìm thấy nó. Những trường hợp như vậy là phổ biến trong kinh nghiệm của mọi nhà toán học.

Điểm còn lại thì thú vị hơn, và quan trọng hơn về mặt triết học. Đó là đôi lúc chúng ta biết một mệnh đề tổng quát mà chúng ta lại không hề biết một trường hợp cụ thể riêng lẻ nào của nó cả. Lấy một trường hợp kiểu vậy như sau: Chúng ta biết bất kỳ hai số nào cũng có thể nhân với nhau, và sẽ cho ra một số thứ ba được gọi là *tích số*. Chúng ta biết quả thật mọi cặp số nguyên có tích số nhỏ hơn 100 đã từng được nhân với nhau, và giá trị tích số được ghi nhận trong bảng tính nhân.¹ Nhưng chúng ta cũng biết số lượng các số nguyên là vô hạn, và chỉ có một số hữu hạn các số nguyên từng được hoặc sẽ được con người nghĩ đến thôi. Từ đây suy ra rằng có những cặp số nguyên con người chưa từng và sẽ không bao giờ nghĩ đến hết, và tất cả chúng có bao gồm những số nguyên có tích số lớn hơn 100. Từ đây chúng ta đi đến mệnh đề “Tất cả tích của hai số nguyên chưa từng được hay sẽ không bao giờ được con người nghĩ tới là lớn hơn 100”. Đây là một mệnh đề tổng quát mà chân lý của nó là không thể phủ nhận; song do chính bản chất của trường hợp này, chúng ta không bao giờ có thể cho được một ví dụ bởi vì bất kỳ cặp số nào chúng ta có thể nghĩ tới đã bị các hạng tử của mệnh đề đó loại trừ.

Sở dĩ khả năng này, của tri thức về các mệnh đề tổng quát mà ta không thể đưa ra ví dụ nào cho chúng, thường bị bác bỏ là do ta chưa nhận thức rằng tri thức về các mệnh đề ấy chỉ đòi hỏi tri thức về

¹ Bảng tính nhân: *multiplication table*. Bảng này, ở Việt Nam, thường được gọi là “bảng cửu chương”, nhưng thực ra bảng này không dừng lại ở phép nhân 9.

những quan hệ của những cái phổ quát, chứ không hề đòi hỏi tri thức về những trường hợp cụ thể của mấy cái phổ quát đang bàn đến. Song le, tri thức về các mệnh đề tổng quát như vậy thì rất hệ trọng với rất nhiều những thứ vốn thường được thừa nhận là đã được biết. Chẳng hạn, trong những chương trước, chúng ta đã thấy tri thức về những khách thể vật lý, hiểu như đối lập với dữ-liệu-cảm-giác, chỉ thu được nhờ một hành động suy ra, chứ chúng không phải là những cái chúng ta quen biết. Vì vậy, chúng ta chẳng bao giờ có thể biết bất kỳ mệnh đề nào trong dạng “đây là một khách thể vật lý”, trong đó “đây” là cái gì đó được biết trực tiếp. Từ đó suy ra rằng mọi tri thức về khách thể vật lý của chúng ta là sao cho không một ví dụ thực tồn nào có thể được đưa ra hết. Chúng ta có thể cho những ví dụ về dữ-liệu-cảm-giác được liên kết với nó, nhưng không thể cho những ví dụ về những khách thể vật lý thực tồn. Vì vậy, tri thức của chúng ta về khách thể vật lý tùy thuộc hoàn toàn vào khả năng này của tri thức tổng quát, trong đó không hề có ví dụ nào có thể được đưa ra cả. Và điều này cũng đúng cho tri thức của chúng ta về tâm trí của những người khác, hay về bất kỳ lớp sự vật nào khác mà chúng ta không hề biết một trường hợp nào do quen biết cả.

Bây giờ chúng ta đã có thể làm một cuộc khảo sát về nguồn gốc của tri thức chúng ta, như chúng đã xuất hiện ra trong diễn trình phân tích của chúng ta. Đầu tiên, chúng ta phải phân biệt ra tri thức về sự vật và tri thức về chân lý. Mỗi cái lại có hai loại, một trực tiếp và một gián tiếp. Tri thức trực tiếp về sự vật, vốn chúng ta gọi là *sự quen biết*, lại gồm có hai loại tùy theo sự vật được biết là cái cụ thể hay cái phổ quát. Trong những cái cụ thể, chúng ta có sự quen biết với dữ-liệu-cảm-giác và (rất có khả năng) với chính mình. Còn trong những cái phổ quát, dường như không có nguyên lý nào làm cơ sở để chúng ta có thể xác định cái nào có thể được biết do sự quen biết, nhưng rõ

ràng trong số những cái có thể được biết như vậy có những phẩm chất có thể cảm giác, những quan hệ không gian và thời gian, tính tương tự, và một số những cái phổ quát logic trừu tượng. Tri thức dẫn xuất về sự vật, mà chúng ta gọi là tri thức do *sự mô tả*, luôn bao gồm cả sự quen biết với cái gì đó lẫn tri thức về chân lý. Tri thức trực tiếp về *chân lý* có thể được gọi là tri thức *trực quan*,ⁱ và những chân lý được biết theo kiểu như thế có thể được gọi là những chân lý *tự chứng*. Những chân lý ấy bao gồm những chân lý chỉ đơn thuần phát biểu cái gì được đem lại trong cảm giác, và cũng gồm một số nguyên lý số học và logic học trừu tượng, và (dù là kém chắc chắn hơn) một số mệnh đề đạo đức. Tri thức dẫn xuất về chân lý gồm có tất cả mọi thứ mà chúng ta có thể diễn dịch từ những chân lý tự chứng nhờ vận dụng những nguyên lý tự chứng của phép diễn dịch.

Nếu biện giải bên trên là đúng, tất cả tri thức của chúng ta về chân lý trông cậy vào tri thức trực quan của chúng ta. Cho nên cần thiết phải xem xét bản chất và phạm vi của tri thức trực quan, theo cách rất giống như cách ta xem xét, ở giai đoạn trước, bản chất và phạm vi của tri thức do sự quen biết. Nhưng tri thức về chân lý đặt ra một vấn đề xa hơn vốn không được đặt ra cho tri thức về sự vật, đó là vấn đề *lầm lạc*.ⁱⁱ Một số niềm tin của chúng ta hóa ra là lầm lạc, cho nên nhất thiết ta phải suy xét làm thế nào chúng ta có thể phân biệt tri thức với lầm lạc, nếu được. Vấn đề này không được đặt ra cho tri thức do sự quen biết, bởi vì, cái gì cũng đều có thể là đối tượng của sự quen biết, kể cả trong giấc mơ và ảo giác, nhưng không có lầm lạc vướng vào đây miễn là chúng ta không vượt quá đối tượng trực tiếp: Lầm lạc chỉ có thể nảy sinh khi chúng ta xem đối tượng trực tiếp, tức dữ-liệu-cảm-giác, như dấu hiệu của khách

ⁱ Tri thức trực quan: *intuitive knowledge*.

ⁱⁱ Lầm lạc: *error*. Cách dịch khác: lỗi, lỗi lầm, ngộ nhận.

thể vật lý nào đó. Như thế, những vấn đề liên quan tới tri thức về chân lý thì khó hơn những vấn đề liên quan tới tri thức về sự vật. Chúng ta hãy khảo sát bản chất và phạm vi của những phán đoán trực quan của chúng ta, như vấn đề đầu tiên trong các vấn đề liên quan tới tri thức về chân lý.

Chương 11

Về tri thức trực quan

Có một ấn tượng chung rằng mọi thứ chúng ta tin theo phải có khả năng được chứng minh, hay ít nhất được chứng tỏ là có khả năng xảy ra rất cao. Nhiều người cảm thấy rằng một niềm tin mà không thể đưa ra lý do là một niềm tin vô lý. Nhìn chung, quan điểm này là đúng. Hầu như mọi niềm tin thông thường của chúng ta là được suy ra, hay có khả năng được suy ra, từ những niềm tin khác vốn có thể được coi như lý do cho chúng. Thường thì lý do đó đã bị lãng quên, hay chưa từng bao giờ hiện diện một cách có ý thức trước tâm trí chúng ta. Ít có ai trong chúng ta từng tự hỏi, chẳng hạn, có lý do gì để giả sử thức ăn chúng ta sắp ăn sẽ không hóa ra là độc dược. Song, chúng ta cảm thấy, khi bị hỏi vậy, rằng chúng ta có thể tìm ra một lý do chính đáng hoàn hảo, cho dù lúc đó chúng ta chưa có sẵn nó trong tay. Và ở niềm tin này, chúng ta thường được biện minh.

Nhưng chúng ta hãy tưởng tượng ông Sōkrátēs khẳng khái nào đó, dù cho chúng ta có đưa ra lý do gì đi nữa thì ông vẫn cứ tiếp tục đòi hỏi một lý do nữa cho lý do ấy. Thế thì sớm hay muộn và có thể chẳng bao lâu, chúng ta phải bị đẩy tới một chỗ mà chúng ta chẳng thể tìm được bất kỳ lý do nào xa hơn, và trở nên hầu như chắc chắn về mặt

ý thuyết rằng chẳng thể khám phá được lý do nào xa hơn. Bắt đầu từ những niềm tin thông thường trong cuộc sống hàng ngày, chúng ta có thể bị đẩy ngược lại từ điểm này đến điểm khác, cho đến lúc chúng ta chạm tới nguyên lý tổng quát nào đó, hay một trường hợp cụ thể nào đó của một nguyên lý tổng quát vốn có vẻ rõ ràng hiển nhiên, và tự thân không thể được diễn dịch từ bất kỳ cái gì hiển nhiên hơn. Trong hầu hết những câu hỏi của cuộc sống hàng ngày, chẳng hạn liệu thức ăn của chúng ta có bổ dưỡng và không độc hại hay chẳng, chúng ta sẽ bị đẩy ngược tới nguyên lý quy nạp đã thảo luận ở Chương 6. Nhưng dường như không có bước quy hồi nào vượt xa hơn điểm này hết. Nguyên lý này luôn luôn được sử dụng trong lý luận của chúng ta, khi thì có ý thức, khi thì vô thức; nhưng không có cách lý luận nào vốn bắt đầu từ nguyên lý tự chứng đơn giản hơn nào đó, dẫn chúng ta đến kết luận là nguyên lý quy nạp cả. Và điều này cũng đúng cho những nguyên lý logic khác. Chân lý của chúng là hiển nhiên với chúng ta, và chúng ta áp dụng chúng để xây dựng phép chứng minh; nhưng bản thân chúng, hay ít ra một số trong chúng, thì không có khả năng chứng minh.

Tuy nhiên, không phải chỉ có những nguyên lý tổng quát không thể chứng minh mới có tính tự chứng. Khi một số nguyên lý logic đã được thừa nhận, những nguyên lý còn lại có thể được diễn dịch từ chúng; nhưng các mệnh đề được diễn dịch thường cũng mang tính tự chứng như các nguyên lý được giả định mà không chứng minh vậy. Và lại, tất cả số học có thể diễn dịch từ những nguyên lý tổng quát của logic học, trong những mệnh đề số học đơn giản, như “hai và hai là bốn”, thì cũng tự chứng như các nguyên lý của logic học vậy.

Tuy điểm này có thể không chắc chắn bằng nhưng hình như còn có những nguyên lý đạo đức tự chứng, chẳng hạn “chúng ta phải theo đuổi cái thiện.”

Chúng ta nên thấy rằng, trong mọi trường hợp của những nguyên lý tổng quát, những ví dụ cụ thể về những sự vật quen thuộc thì hiển nhiên hơn nguyên lý tổng quát đó. Chẳng hạn, định luật mâu thuẫn nói rằng không cái gì có thể đồng thời có và không có tính chất nào đó. Nguyên lý này là hiển nhiên ngay khi ta hiểu, nhưng nó chưa được hiển nhiên cho bằng một hoa hồng cụ thể không thể vừa đỏ vừa không đỏ. (Tất nhiên, có khả năng có những phần của hoa hồng là đỏ và có những phần không đỏ, hay hoa hồng ấy có một sắc hồng mà chúng ta gần như chẳng biết có nên gọi nó là đỏ hay không; nhưng trong trường hợp trước, rõ ràng hoa hồng xét như một toàn bộ thì không đỏ, trong khi trong trường hợp sau câu trả lời là xác định về mặt lý thuyết ngay khi chúng ta đã quyết định về một định nghĩa chính xác của “đỏ”). Thông thường qua những ví dụ cụ thể chúng ta mới có thể nhận thấy nguyên lý tổng quát. Chỉ những ai có thực tập ứng phó với cái trừu tượng hóa mới có thể dễ dàng nắm bắt một nguyên lý tổng quát mà không cần ví dụ.

Bên cạnh những nguyên lý tổng quát, những chân lý tự chứng loại khác là những chân lý được dẫn xuất trực tiếp từ cảm giác. Chúng ta sẽ gọi các chân lý như thế là “chân lý của nhận thức”, và gọi những phán đoán diễn đạt chúng là “phán đoán của nhận thức”. Nhưng ở đây, chúng ta phải thận trọng ít nhiều trong việc đi đến bản chất chính xác của những chân lý tự chứng. Những dữ-liệu-cảm-giác thực tồn thì không đúng cũng không sai. Chẳng hạn, một mảng màu sắc cụ thể mà tôi thấy, chẳng hạn, chỉ hiện hữu đó thôi: nó không phải là loại sự vật vốn đúng hay sai. Đúng là có một mảng như thế, đúng là nó có sắc độ hay mức độ sáng nào đó, đúng là nó bị bao quanh bởi những màu sắc khác. Nhưng bản thân mảng đó, giống tất cả mọi thứ khác trong thế giới cảm giác, thuộc về một loại hoàn toàn khác với những cái vốn là đúng hay sai, và như vậy không thể nói thích đáng là nó *đúng*. Như

hể, bất cứ chân lý tự chứng nào vốn có thể rút ra được từ giác quan của chúng ta thì phải khác biệt với dữ-liệu-cảm-giác mà từ đó chúng được rút ra.

Hình như có hai loại chân lý tự chứng của nhận thức, tuy rằng có lẽ hai loại ấy nhập làm một trong phần phân tích vừa rồi. Thứ nhất, có loại chỉ đơn giản khẳng định *sự hiện hữu* của một dữ-liệu-cảm-giác mà không phân tích nó theo bất cứ kiểu nào. Chúng ta thấy một mảng đỏ, và chúng ta phán đoán “có một mảng đỏ như-thế-và-như-thế” hay nghiêm ngặt hơn “có cái đó”; đây là một loại phán đoán trực quan của nhận thức. Loại khác nảy sinh khi đối tượng của giác quan là phức tạp, và chúng ta phân tích nó đến mức độ nào đó thôi. Chẳng hạn, nếu thấy một mảng *tròn* màu đỏ, chúng ta có thể phán đoán “mảng đỏ đó thì tròn.” Đây lại là một phán đoán của nhận thức, nhưng nó khác với loại trước. Ở loại hiện tại, chúng ta có một dữ-liệu-cảm-giác độc nhất có cả màu sắc lẫn hình dạng: màu sắc là đỏ và hình dạng là tròn. Phán đoán của chúng ta phân tích dữ liệu thành ra màu sắc và hình dạng, và rồi kết hợp chúng lại bằng phát biểu rằng màu đỏ có hình dạng tròn. Một ví dụ khác của phán đoán loại này là “cái này ở bên phải của cái kia” trong đó “cái này” và “cái kia” được thấy đồng thời. Trong phán đoán loại này, dữ-liệu-cảm-giác chứa những thành phần có quan hệ nào đó với nhau, và phán đoán khẳng định các thành phần này có mối quan hệ ấy.

Một lớp phán đoán trực quan khác, tương tự với những phán đoán của cảm giác, nhưng vẫn khác biệt với chúng, là những phán đoán của *trí nhớ*. Ở đây có mối nguy nào đó về sự nhầm lẫn đối với bản chất của trí nhớ, do thực tế rằng trí nhớ về một đối tượng thường có xu hướng đi liền với một hình ảnh của đối tượng đó, song hình ảnh ấy không thể là cái cấu thành trí nhớ. Chúng ta dễ dàng thấy điều này chỉ bằng động tác nhận ra rằng hình ảnh ấy là trong

hiện tại, trong khi điều được chúng ta nhớ thì ở trong quá khứ. Và lại, chúng ta chắc chắn có khả năng, ở mức nào đó, so sánh hình ảnh của chúng ta với đối tượng được nhớ, nhờ đó chúng ta thường biết được, trong phạm vi rất rộng, hình ảnh của chúng ta chính xác đến mức nào; nhưng điều này có thể là bất khả, trừ phi đối tượng, xét như đối lập với hình ảnh, lại hiện diện trước tâm trí theo cách nào đó. Vì thế, thực chất của trí nhớ đâu phải do hình ảnh cấu thành, mà do sự có mặt trực tiếp trước tâm trí một đối tượng được công nhận như quá khứ. Nhưng vì trí nhớ có bản chất theo ý như vậy, chúng ta sẽ hoàn toàn không biết quá khứ đã từng hiện hữu, chúng ta cũng sẽ không thể hiểu nổi từ “quá khứ” y như một người mù bẩm sinh không hiểu được từ “ánh sáng”. Vì vậy, phải có những phán đoán trực quan của trí nhớ, và tất cả tri thức của chúng ta về quá khứ, sau cùng, đều phụ thuộc vào chúng.

Dẫu sao, trường hợp trí nhớ cũng đặt ra một khó khăn, tại vì nó khét tiếng đầy lầm lạc, và như thế gây thêm nghi ngờ về tính đáng tin cậy của những phán đoán trực quan nói chung. Khó khăn này là không hề nhỏ. Nhưng trước hết chúng ta hãy thu hẹp phạm vi của nó càng nhỏ càng tốt. Nói đại khái, trí nhớ thì đáng tin cậy tương xứng với độ sống động của kinh nghiệm và độ gần của nó về thời gian. Nếu căn nhà kế bên bị sét đánh trúng nửa phút trước, trí nhớ của tôi về điều tôi nhìn và nghe thấy sẽ đáng tin cậy đến mức sẽ là vô lý nếu như cứ hoài nghi liệu có tia chớp nào hay không. Và điều này cũng đúng cho những kinh nghiệm kém sống động hơn, miễn sao chúng xảy ra gần đây. Tôi tuyệt đối chắc chắn rằng nửa phút trước tôi đã ngồi trên chính cái ghế tôi đang ngồi bây giờ. Nhớ lại ngày hôm nay, tôi thấy có những điều này tôi hoàn toàn chắc chắn, có những điều nọ mà tôi hầu như chắc chắn, có những điều kia tôi có thể trở nên chắc chắn nhờ suy nghĩ hay gợi nhắc những hoàn cảnh kèm theo, và có những

điều nào đó tôi không hề chắc chắn gì cả. Tôi hoàn toàn chắc rằng tôi đã ăn điểm tâm hồi sáng này, nhưng nếu tôi thờ ơ với bữa điểm tâm như thường thấy ở một triết gia, tôi sẽ hồ nghi. Về cuộc trò chuyện trong bữa điểm tâm, tôi có thể nhớ lại phần nào đó dễ dàng, phần nào đó phải cố gắng, phần nào đó rất hồ nghi, và phần nào đó không nhớ chút nào hết. Như vậy, có một sự thay đổi liên tục dần dần mức độ tự chứng về điều tôi nhớ, và sự thay đổi dần dần tương ứng về mức độ đáng tin cậy cho trí nhớ của tôi.

Như vậy, câu trả lời đầu tiên dành cho khó khăn của trí nhớ lầm lạc là nói rằng trí nhớ có nhiều mức độ tự chứng và các mức này tương ứng với các mức độ đáng tin cậy của nó, đạt tới một giới hạn tự chứng hoàn hảo và đáng tin cậy hoàn hảo trong trí nhớ của chúng ta về những sự kiện gần đây và sống động.

Tuy nhiên, dường như có những trường hợp người ta tin tưởng vững chắc vào một ký ức mà nó lại hoàn toàn sai lầm. Trong những trường hợp này, rất có thể rằng điều được nhớ lại thực sự, theo ý là trực tiếp hiện ra trước tâm trí, lại khác với điều được tin vào một cách sai lầm, mặc dù có cái gì đó thường gắn liền với nó. Người ta nói sở dĩ George IV cuối cùng đã tin rằng ông từng dự trận Waterloo là vì ông thường hay nói ông đã dự trận đó. Trong trường hợp này, điều được nhớ trực tiếp là lời khẳng định lặp lại của ông; niềm tin mà ông đang khẳng định (nếu từng có) được tạo ra bởi sự liên kết với lời khẳng định được nhớ lại đó, và do đó nó không phải là một trường hợp đích thực về trí nhớ. Dường như chúng ta có thể xử lý những trường hợp ký ức sai lầm theo cách này, nghĩa là có thể chỉ ra chúng hoàn toàn không phải là những trường hợp trí nhớ theo đúng nghĩa.

Một điểm quan trọng về tính tự chứng vừa được làm sáng tỏ nhờ trường hợp trí nhớ, đó là tính tự chứng có nhiều mức độ: nó không

phải là một phẩm chất vốn chỉ đơn giản có mặt hay vắng mặt, mà là một phẩm chất có thể có mặt nhiều hay có mặt ít, trong chuỗi thay đổi dần dần từ tuyệt đối chắc chắn đến một trạng thái mờ nhạt gần như không thể nhận thức được nữa. Những chân lý của nhận thức và một số nguyên lý của logic học có mức độ tự chứng cao nhất; những chân lý của ký ức trực tiếp có mức độ cao hầu như ngang bằng. Nguyên lý quy nạp có tính tự chứng thấp hơn một số nguyên lý khác của logic học, chẳng hạn “cái suy ra từ một tiền đề đúng thì phải đúng”. Những ký ức có mức độ tự chứng thấp dần khi chúng càng trở nên xa hơn và mờ nhạt hơn; những chân lý của logic học và toán học (nói đại khái) có mức độ tự chứng càng thấp xuống khi chúng càng trở nên phức tạp hơn. Những phán đoán về giá trị mỹ học hay đạo đức học có thể có mức độ tự chứng nào đó, nhưng không cao.

Các mức độ của tính tự chứng là quan trọng trong lý thuyết về tri thức, vì nếu những mệnh đề có thể (hay dường như có nhiều khả năng) có mức độ tự chứng nào đó nhưng không đúng thì ta không nhất thiết phải bỏ đi hết mọi liên quan giữa tính tự chứng và chân lý, mà chỉ đơn thuần nói rằng ở đâu có xung đột thì mệnh đề tự chứng cao hơn cần được giữ lại và mệnh đề kém tự chứng hơn nên bị bác bỏ.

Tuy nhiên, dường như rất có khả năng có hai ý niệm khác nhau được tổ hợp lại trong “tính tự chứng” như giải thích bên trên; một cái có mức độ tự chứng cao nhất quả thật là một đảm bảo cho tính không thể sai của chân lý, trong khi cái kia, tương ứng với mọi mức độ tự chứng khác, không đem lại một bảo đảm không thể sai, mà chỉ đem lại một giả định lớn hơn hoặc kém hơn thôi. Thế nhưng đây chỉ là một đề nghị mà chúng ta chưa thể khai triển xa

hơn. Sau khi đề cập đến bản chất của chân lý, chúng ta sẽ trở về chủ đề tính tự chứng xét trong mối liên quan với sự phân biệt giữa tri thức và lầm lạc.

Chương 12

Chân lý và tính sai lầm

Khác với tri thức về sự vật, tri thức của chúng ta về chân lý có một đối nghịch, đó là *lầm lạc*. Đối với những sự vật, chúng ta có thể biết hay không biết; nhưng không hề có trạng thái tâm trí xác thực nào có thể được mô tả như tri thức lầm lạc về sự vật, miễn là, ở bất kỳ mức độ nào, chúng ta tự giới hạn lại trong tri thức do sự quen biết. Cái chúng ta quen biết phải là cái gì đó, mặc dù chúng ta có thể suy ra những kết luận sai từ sự quen biết của mình, nhưng bản thân sự quen biết không thể là lừa bịp. Vì thế, sự quen biết không có tính nhị nguyên. Nhưng tri thức về chân lý thì có. Chúng ta có thể tin cái sai cũng như cái đúng. Chúng ta biết rằng trong nhiều chủ đề những người khác nhau lại có những tư kiến khác nhau và không thể tương thích, cho nên những niềm tin nào đó phải là lầm lạc. Vì những niềm tin lầm lạc thường cũng được giữ vững như những niềm tin đúng, nên câu hỏi làm thế nào phân biệt chúng với những niềm tin đúng trở thành một câu hỏi khó. Trong một trường hợp cụ thể, làm thế nào chúng ta biết được những niềm tin của chúng ta không phải là lầm lạc? Đây là câu hỏi thuộc vào hàng khó nhất, và không thể có câu trả lời hoàn toàn thỏa đáng. Tuy nhiên, có một câu hỏi sơ bộ dễ hơn, đó là: Chúng ta *muốn* nói gì khi

đề cập từ chân lý và tính sai lầm?¹ Câu hỏi sơ bộ này sẽ được xem xét trong chương này.

Trong chương này, chúng ta sẽ không hỏi làm thế nào chúng ta biết một niềm tin là đúng hay sai: Chúng ta đang muốn biết câu hỏi liệu một niềm tin là đúng hay sai có nghĩa là gì. Hy vọng rằng một câu trả lời rõ ràng cho câu hỏi này có thể giúp chúng ta thu được câu trả lời cho câu hỏi những niềm tin nào là đúng, nhưng ở thời điểm này chúng ta chỉ hỏi “Chân lý là gì?” và “Tính sai lầm là gì?”, chứ không phải “Những niềm tin nào là đúng?” và “Những niềm tin nào là sai?” Chúng ta cần tách mấy câu hỏi khác nhau này riêng ra vì hễ chúng ta trộn lẫn hai câu thì liền tạo ra câu trả lời không thể dùng được cho câu nào hết.

Có ba điểm chúng ta cần lưu ý khi nỗ lực khám phá bản chất của chân lý, ba điều kiện mà lý thuyết nào cũng phải thỏa mãn.

(1) Lý thuyết về chân lý của chúng ta phải cho phép cái đối nghịch của nó, tức sai lầm. Đông đảo triết gia đã không thỏa mãn được điều kiện này: Họ đã xây dựng những lý thuyết mà theo đó mọi tư duy của chúng ta phải là đúng, và khi ấy gặp khó khăn hết sức lớn trong việc tìm một chỗ cho sai lầm. Ở khía cạnh này, lý thuyết về niềm tin phải khác với lý thuyết về sự quen biết của chúng ta; vì trong trường hợp của sự quen biết, xem xét thêm cái đối nghịch là không cần thiết.

(2) Dường như khá hiển nhiên là, nếu không có niềm tin thì không hề có sai lầm, cũng không có chân lý, theo ý mà trong đó chân lý tương quan với sai lầm. Nếu chúng ta tưởng tượng ra một thế giới vật chất trơn tru thì sẽ không thể có chỗ cho sai lầm trong một thế giới như thế, và dù cho nó có thể chứa những cái có thể được gọi “dữ kiện” nhưng nó sẽ không chứa bất kỳ chân lý nào, theo ý rằng chân lý là

¹ Chân lý, tính chân lý, hay tính đúng: *truth*. Tính sai lầm, sai lầm: *falsehood*..

những thứ cùng loại với sai lầm. Trong thực tế, tính chân lý và tính sai lầm là những tính chất của những niềm tin và phát biểu: Vậy nên một thể giới vật chất đơn thuần, vì nó không chứa những niềm tin và phát biểu, cũng sẽ không chứa chân lý và sai lầm.

(3) Nhưng, trái với điều vừa nói, chúng ta cần thấy rằng tính chân lý và tính sai lầm của một niềm tin bao giờ cũng tùy thuộc vào cái gì đó nằm ngoài bản thân niềm tin. Nếu tôi tin Charles I đã chết trên đoạn đầu đài thì tôi đang tin đúng, không do phẩm chất nội tại của niềm tin của tôi vốn có thể được khám phá bằng việc đơn thuần khảo sát niềm tin đó, mà do một sự kiện lịch sử đã xảy ra hai thế kỷ trước. Nếu tôi tin Charles I đã chết trên giường của ông ta thì tôi đang tin sai: không có mức độ sống động nào trong niềm tin của tôi, hay mức độ thận trọng khi đạt đến nó, có thể ngăn chặn nó khỏi sai lầm, cũng bởi vì việc đó xảy ra đã lâu rồi, chứ không phải do bất kỳ phẩm chất nội tại nào trong niềm tin của tôi. Vì vậy, mặc dù chân lý và tính sai lầm là những tính chất của những niềm tin, nhưng chúng là các tính chất phụ thuộc vào các quan hệ của những niềm tin với những thứ khác, chứ không phụ thuộc vào phẩm chất nội tại nào của các niềm tin.

Điều kiện tất yếu thứ ba ở trên đưa chúng ta đến chấp nhận lập trường – vốn, nhìn chung, là lập trường phổ biến nhất trong giới triết gia – cho rằng chân lý cốt ở hình thức tương ứng nào đó giữa niềm tin và dữ kiện. Tuy nhiên, khám phá ra một hình thức tương ứng mà không gây ra những phản đối không thể bác bỏ thì chẳng dễ chút nào. Một phần do điều này – và một phần do cảm giác rằng, nếu chân lý cốt ở một sự tương ứng giữa tư tưởng với cái gì đó bên ngoài tư tưởng thì tư tưởng không bao giờ có thể biết khi nào chân lý đã đạt được – nên nhiều triết gia đã cố gắng tìm định nghĩa về chân lý nào đó mà nó không cốt yếu ở quan hệ với cái hoàn toàn bên ngoài niềm tin. Nỗ lực quan trọng nhất để đạt một định nghĩa thuộc loại này là lý thuyết cho rằng

chân lý cốt yếu ở *tính cố kết*.¹ Có ý kiến cho rằng dấu hiệu của sai lầm chính là thất bại trong việc cố kết trong khối niềm tin của chúng ta, và cốt tủy của một chân lý là góp phần vào hệ thống phát triển hoàn chỉnh gọi là Chân Lý.

Tuy nhiên, có một khó khăn lớn trong lập trường này, hay đúng hơn có đến hai khó khăn lớn. Khó khăn đầu tiên là đâu có lý do gì để giả sử rằng chỉ có thể có duy nhất *một* khối cố kết của những niềm tin. Một tiểu thuyết gia, với trí tưởng tượng vừa đủ, có thể vẽ ra một quá khứ cho thế giới phù hợp hoàn hảo với những điều chúng ta biết, song nó hoàn toàn khác với quá khứ thực. Trong những vấn đề khoa học hơn, chắc chắn là ta thường gặp hai hay nhiều giả thuyết để biện giải cho tất cả dữ kiện đã được biết về chủ đề nào đó, và trong các trường hợp như thế, mặc dù nhà khoa học nỗ lực tìm thêm dữ kiện để loại bỏ hết các giả thuyết còn lại và chỉ chừa lại một, nhưng đâu có lý do tại sao họ sẽ luôn luôn thành công.

Lại nữa, trong triết học dường như không hề khác thường khi có hai giả thuyết đối địch cùng có thể biện giải cho mọi dữ kiện. Như vậy, nói ví dụ, có khả năng cuộc đời là một trường mộng, và ngoại giới chỉ có mức độ thực tại như những đối tượng trong giấc mộng mà thôi; nhưng tuy một quan điểm như thế dường như không nhất quán với những dữ kiện đã được biết, đâu có lý do gì ưu tiên nó hơn quan điểm lẽ thường, vốn cho rằng những sự vật và con người khác thực sự hiện hữu. Vì thế, tính cố kết như định nghĩa về chân lý thất bại bởi lẽ chưa có bằng chứng cho thấy rằng chỉ có thể có một hệ thống cố kết.

Có một phản đối khác đối với định nghĩa chân lý này, nó giả sử nghĩa của “tính cố kết” đã được biết trong khi, trên thực tế, “tính cố kết” tiền giả định tính chân lý của những định luật logic học. Hai

Tính cố kết: *coherence*. Cách khác: Tính nhất quán.

mệnh đề là cố kết khi cả hai có thể cùng đúng và là không cố kết khi ít nhất có một cái phải là sai. Bây giờ, để biết hai mệnh đề có thể cùng đúng hay không, chúng ta phải biết những chân lý như định luật mâu thuẫn. Ví dụ hai mệnh đề, “cây này là một cây sồi” và “cây này không phải là một cây sồi”, là không cố kết theo định luật mâu thuẫn. Nhưng nếu bản thân định luật mâu thuẫn phải chịu kiểm định về tính cố kết thì chúng ta sẽ thấy rằng, nếu chúng ta chọn giả sử nó sai thì chẳng có gì là không cố kết với cái khác cả. Vì thế, những định luật của logic học cung cấp bộ xương hay bộ khung trong đó ta áp dụng phép kiểm định tính cố kết, nhưng bản thân chúng không thể được chứng minh bằng kiểm định này.

Vì hai lý do trên, ta không thể chấp nhận tính cố kết như đem lại *nghĩa* của chân lý, mặc dù nó thường là một phép kiểm định chân lý quan trọng nhất, sau khi ta đã biết một số lượng chân lý nào đó.

Vì vậy, chúng ta bị đẩy ngược về *sự tương ứng với dữ kiện* như sự cấu thành bản chất của chân lý. Chúng ta vẫn còn phải định nghĩa chính xác chúng ta muốn nói gì với từ “dữ kiện”, và cái gì là bản chất của sự tương ứng vốn phải tồn hữu tự thân (subsist) giữa niềm tin và dữ kiện, sao cho niềm tin có thể đúng.

Theo ba điều kiện trên, chúng ta phải tìm kiếm một lý thuyết về chân lý mà nó (1) cho phép chân lý có một đối nghịch, đó là tính sai lầm; (2) biến chân lý thành một tính chất của những niềm tin; nhưng (3) biến nó thành một tính chất hoàn toàn tùy thuộc vào quan hệ giữa những niềm tin và những thứ bên ngoài.

Sự cần thiết của việc cho phép tính sai lầm khiến cho ta không thể xem niềm tin như một quan hệ giữa tâm trí và một khách thể đơn lẻ, cái có thể được xem là điều được tin. Nếu chúng ta xem niềm tin như vậy thì sẽ thấy rằng, giống như sự quen biết, nó sẽ không thừa nhận tính đối lập của chân lý và sai lầm, mà bao giờ cũng phải là đúng. Điều này có

thể được làm sáng tỏ bằng những ví dụ. Othello tin sai rằng Desdemona yêu Cassio. Chúng ta không thể nói niềm tin này cốt ở quan hệ với một khách thể đơn lẻ “Tình yêu của Desdemona dành cho Cassio”, vì nếu như có một khách thể như vậy thì niềm tin này sẽ là đúng. Trong thực tế không hề có một khách thể như vậy, vậy nên Othello không thể có quan hệ nào với khách thể ấy được. Vì thế, niềm tin của anh ta không thể cốt ở một quan hệ với khách thể ấy.

Có thể nói rằng niềm tin của anh ta là một quan hệ với một khách thể khác, đó là “rằng Desdemona yêu Cassio”; nhưng giả sử có một khách thể như vậy khi Desdemona không yêu Cassio hầu như cũng khó như việc giả sử có “tình yêu của Desdemona dành cho Cassio”. Vì vậy, tìm kiếm một lý thuyết về niềm tin vốn không làm cho nó cốt ở một quan hệ của tâm trí với một khách thể đơn lẻ sẽ là tốt hơn.

Ta thường nghĩ về một quan hệ như thể chúng luôn luôn nằm giữa hai hạng tử, nhưng trong thực tế điều này đâu phải lúc nào cũng đúng. Một số quan hệ đòi hỏi ba hạng tử, một số đòi bốn, và cứ thế. Thí dụ lấy quan hệ “nằm giữa”. Trong phạm vi chỉ có hai hạng tử tham dự, quan hệ “nằm giữa” là bất thành: Ba hạng tử là số lượng nhỏ nhất để biến quan hệ ấy thành khả hữu. York thì nằm giữa London và Edinburgh, nhưng nếu thế giới này chỉ có hai nơi London và Edinburgh thì không thể có cái gì nằm giữa một nơi này và một nơi khác. Tương tự, *lòng ghen tuông* đòi hỏi ba người: không thể có mối quan hệ như thế nếu chưa có ít nhất ba người liên can. Một mệnh đề như “A muốn B khuyến khích C kết hôn với D” bao hàm một mối quan hệ của bốn hạng tử; tức là, A và B và C và D đều can dự, và ta không thể diễn đạt mối quan hệ này theo cách nào khác ngoài một hình thức bao gồm cả bốn người. Chúng ta có thể cho thêm vô số ví dụ nhưng nói thế đã đủ để cho thấy rằng có những quan hệ đòi hỏi nhiều hơn hai hạng tử trước khi các quan hệ này có thể xảy ra được.

Quan hệ được bao hàm trong hành động *phán đoán* và *tin*, nếu muốn thừa nhận thích đáng tính sai lầm, phải được xem như một quan hệ giữa nhiều hạng tử, chứ không phải giữa hai. Khi Othello tin rằng Desdemona yêu Cassio, anh ta không hề có trước tâm trí anh ta một khách thể đơn lẻ, “tình yêu của Desdemona dành cho Cassio” hay “rằng Desdemona yêu Cassio”, vì như thế sẽ đòi hỏi nên có những tính sai lầm khách quan, vốn tồn hữu một cách độc lập với mọi tâm trí; và điều này tuy không thể bác bỏ về mặt logic nhưng là một lý thuyết nên tránh nếu được. Như vậy, biện giải cho tính sai lầm sẽ dễ dàng hơn nếu chúng ta coi phán đoán là một quan hệ trong đó tâm trí và nhiều khách thể có liên quan đều xảy ra một cách riêng rẽ; tức là, cả Desdemona, yêu, và Cassio đều phải là những hạng tử trong mỗi quan hệ vốn tồn hữu khi Othello tin rằng Desdemona yêu Cassio. Do đó, mỗi quan hệ này là một quan hệ bốn hạng tử, vì Othello cũng là một trong các hạng tử của quan hệ này. Khi nói nó là quan hệ bốn hạng tử, chúng ta không hàm ngụ rằng Othello có quan hệ nào đó với Desdemona, và cũng có cùng quan hệ ấy với yêu và với Cassio. Điều này có thể đúng với quan hệ khác chứ không đúng với [hành động] tin; nhưng rõ ràng tin không phải là một quan hệ mà Othello có với *mỗi một* trong ba hạng tử có liên quan mà với *tất cả* chúng với nhau: chỉ có duy nhất một trường hợp của quan hệ tin liên quan ở đây, nhưng trường hợp này đan kết bốn hạng tử lại với nhau. Vì thế, cái thật sự xảy ra, vào thời điểm khi Othello đang ôm ấp niềm tin, là việc mỗi quan hệ được gọi là “tin” đang đan kết bốn hạng tử Othello, Desdemona, yêu, và Cassio thành một tổng thể phức hợp. Cái được gọi là niềm tin hay phán đoán chẳng qua chỉ là quan hệ tin hay phán đoán này, vốn liên hệ một tâm trí với nhiều cái khác nó. Một *hành động* tin hay phán đoán là sự xảy ra giữa những hạng tử của quan hệ tin hay phán đoán ấy ở thời điểm cụ thể nào đó.

Giờ đây chúng ta đang ở vào vị thế có thể hiểu cái gì phân biệt một phán đoán đúng với một phán đoán sai. Vì mục đích này, chúng ta sẽ tiếp nhận một số định nghĩa nào đó. Trong mỗi hành động phán đoán có một tâm trí thực hiện phán đoán, và có những hạng tử mà nó phán đoán. Chúng ta sẽ gọi tâm trí đó là *chủ thể* trong phán đoán và các hạng tử còn lại là những *khách thể*. Như vậy, khi Othello phán đoán rằng Desdemona yêu Cassio, Othello là chủ thể, còn Desdemona, yêu, và Cassio là những khách thể. Chủ thể và khách thể cùng được gọi là những *thành phần* của phán đoán. Chúng ta thấy rằng quan hệ phán đoán có cái được gọi là “ý”¹ hoặc “hướng”. Chúng ta có thể nói, một cách ẩn dụ, rằng nó đặt những khách thể của nó vào một *trật tự* nào đó mà chúng ta có thể chỉ ra bằng trật tự của những chữ trong câu. (Trong một ngôn ngữ nhiều biến tố, cùng một món sẽ được chỉ ra bởi những biến tố, chẳng hạn, bởi sự khác biệt giữa danh cách và đối cách). Phán đoán của Othello rằng Cassio yêu Desdemona khác với phán đoán của anh ta rằng Desdemona yêu Cassio, bất kể việc nó cũng gồm bấy nhiêu hành phần, bởi vì trong hai trường hợp quan hệ phán đoán đặt các hành phần theo trật tự khác nhau. Tương tự, nếu Cassio phán đoán rằng Desdemona yêu Othello, các thành phần của phán đoán vẫn là thế nhưng trật tự thì khác. Tính chất có một “ý” hay “hướng” này là một tính chất mà quan hệ phán đoán có chung với mọi quan hệ khác. “Ý” của những quan hệ là nguồn gốc tối hậu của trật tự và chuỗi và nhiều khái niệm toán học khác; nhưng chúng ta không cần bận tâm nhiều hơn nữa với khía cạnh này.

Chúng ta nói về quan hệ được gọi là “phán đoán” hoặc “tin” như là kết chủ thể và những khách thể vào nhau thành một tổng thể phức hợp. Ở khía cạnh này, phán đoán thì giống hệt mọi quan hệ khác. Hết

¹ Ý: *sense*.

một quan hệ xuất hiện giữa hai hay nhiều hạng tử, nó thống nhất các hạng tử thành một tổng thể phức hợp. Nếu Othello yêu Desdemona, ta có một tổng thể phức hợp giống như trong trường hợp của “tình yêu của Othello dành cho Desdemona”. Các hạng tử được thống nhất lại nhờ quan hệ có thể tự chúng là phức hợp, hoặc đơn giản, nhưng cái tổng thể tạo ra từ sự thống nhất của chúng thì phải phức hợp. Hễ ở đâu có một quan hệ liên hệ những hạng tử với nhau, ở đó có một khách thể phức hợp được hình thành từ sự kết hợp những hạng tử này, và ngược lại, hễ ở đâu có một khách thể phức hợp, ở đó có một quan hệ liên hệ những thành phần của nó. Khi một hành động tin xảy ra, tất có một phức hợp trong đó “tin” là quan hệ thực hiện sự thống nhất, và chủ thể và những khách thể được sắp xếp trong một trật tự nào đó bởi “ý” của quan hệ tin. Trong những khách thể, như chúng ta đã thấy khi xem xét “Othello tin rằng Desdemona yêu Cassio”, phải có một cái là một quan hệ – trong ví dụ này là quan hệ “yêu”. Nhưng quan hệ này, như nó xảy ra trong hành động tin, chưa phải là quan hệ đã tạo ra tính thống nhất của tổng thể phức hợp gồm có chủ thể và những khách thể. Quan hệ “yêu”, như nó xảy ra trong hành động tin, là một trong các khách thể – nó là một viên gạch trong cấu trúc, chứ chưa phải là xi măng. Xi măng là quan hệ “tin”. Khi niềm tin là *đúng* thì có một thể thống nhất phức hợp khác, trong đó mỗi quan hệ, vốn là một trong những khách thể của niềm tin, liên hệ với các khách thể khác. Như vậy, chẳng hạn, nếu Othello tin *đúng* rằng Desdemona yêu Cassio thì có một thể thống nhất phức hợp, “tình yêu của Desdemona dành cho Cassio” chỉ bao gồm riêng *các khách thể* của niềm tin – theo đúng trật tự của chúng trong niềm tin – với mỗi quan hệ vốn cũng là một trong các khách thể bây giờ xảy đến như chất xi măng kết dính các khách thể còn lại của niềm tin. Ngược lại, khi một niềm tin là *sai* thì không có một thể thống nhất phức hợp như thế chỉ gồm các khách thể của niềm tin. Nếu Othello tin *sai* rằng Desdemona

yêu Cassio thì không có một thể thống nhất phức hợp như “tình yêu của Desdemona cho Cassio”.

Như vậy, một niềm tin là *đúng* khi nó *tương ứng* với một phức hợp gắn liền nào đó, và *sai* khi nó không tương ứng. Để cho rõ, giả sử rằng các khách thể của niềm tin là hai hạng tử và một quan hệ, các hạng tử được đặt trong một trật tự nào đó bởi “ý” của niềm tin, thế thì nếu hai hạng tử trong trật tự đó được thống nhất bởi mối quan hệ ấy thành một phức hợp, niềm tin là đúng; bằng không thì nó là sai. Điều này tạo nên định nghĩa về chân lý và tính sai lầm mà chúng ta tìm kiếm. Phán đoán hoặc tin là một thể thống nhất phức hợp nào đó mà tâm trí là một thành phần trong đó; nếu những thành phần còn lại, được lấy theo trật tự của chúng trong niềm tin, tạo thành một thể thống nhất phức hợp, thế thì niềm tin là đúng; nếu không thì nó là sai.

Vì thế, mặc dù chân lý và tính sai lầm là những tính chất của niềm tin, nhưng chúng là những tính chất ngoại tại theo một ý nào đó, bởi vì điều kiện của chân lý của một niềm tin là cái gì đó chẳng hề dính dáng gì đến niềm tin, hay (nói chung) tâm trí nào cả, mà chỉ dính đến các *khách thể* của niềm tin mà thôi. Khi tin, một tâm trí tin đúng khi có một phức hợp *tương ứng* không dính đến tâm trí ấy, mà chỉ dính đến các khách thể của nó. Sự tương ứng này đảm bảo tính chân lý, và việc thiếu vắng nó dẫn đến sai lầm. Vì vậy, chúng ta biện giải đồng thời hai dữ kiện rằng những niềm tin (a) phụ thuộc vào tâm trí để *hiện hữu*, (b) không phụ thuộc vào tâm trí để có *chân lý*.

Chúng ta có thể phát biểu lại lý thuyết của chúng ta như sau: Nếu lấy một niềm tin như “Othello tin rằng Desdemona yêu Cassio” thì chúng ta sẽ gọi Desdemona và Cassio là các *hạng tử-khách thể*, và yêu là *quan hệ-khách thể*. Nếu có một thể thống nhất phức hợp “tình yêu của Desdemona dành cho Cassio” gồm có các hạng tử-khách thể được liên kết bởi quan hệ-khách thể theo đúng trật tự của chúng trong

niềm tin thì thể thống nhất phức hợp này được gọi là *dữ kiện tương ứng với niềm tin*. Như thế, một niềm tin là đúng nếu có một dữ kiện tương ứng, và là sai nếu không có dữ kiện tương ứng.

Chúng ta thấy rằng tâm trí không *tạo ra* chân lý hay tính sai lầm. Chúng tạo ra những niềm tin, nhưng một khi những niềm tin đã được tạo ra, tâm trí không thể làm cho chúng đúng hay sai được, ngoại trừ trong trường hợp đặc biệt về những điều trong tương lai vốn nằm trong năng lực của người tin, chẳng hạn như đón tàu lửa. Cái làm cho một niềm tin đúng là một *dữ kiện*, và dữ kiện này (trừ những trường hợp ngoại lệ) dù thế nào cũng không dính đến tâm trí của người có niềm tin.

Giờ đây sau khi xác định chúng ta hàm ý gì qua từ chân lý và tính sai lầm, kế tiếp chúng ta sẽ xem xét có những cách gì để biết niềm tin này hay kia là đúng hay sai. Chương tới sẽ bàn đến sự xem xét này.

Chương 13

Tri thức, lầm lạc, và tư kiến có khả năng

Câu hỏi chúng ta muốn nói gì qua từ chân lý và tính sai lầm mà chúng ta đã xem xét trong chương trước không thú vị bằng câu hỏi làm thế nào chúng ta có thể biết cái nào là đúng và cái nào là sai. Chúng ta sẽ tập trung đến câu hỏi này trong chương hiện tại. Hẳn nhiên rất có thể rằng *một số* niềm tin của chúng ta là lầm lạc; như thế chúng ta phải kiểm tra xem chúng ta chắc chắn đến mức nào rằng một niềm tin như thế và như thế không phải là lầm lạc. Nói cách khác, liệu chúng ta đã từng có thể *biết* được cái gì đó, hay chỉ đơn thuần là chúng ta thỉnh thoảng nhờ may mắn tin vào cái vốn là đúng? Tuy nhiên, trước khi có thể giải quyết câu hỏi này, chúng ta phải trước hết xác định chúng ta hàm ý gì khi nói “biết” đã, và câu hỏi này thì không hề dễ như chúng ta tưởng.

Thoạt nhìn, chúng ta có thể tưởng tượng rằng tri thức có thể được định nghĩa là “niềm tin đúng”. Khi điều chúng ta tin là đúng, chúng ta có thể giả sử rằng chúng ta sở đắc một tri thức về điều chúng ta tin. Nhưng điều này khác với cách từ này được sử dụng thông thường. Lấy một ví dụ tầm thường thôi: Nếu một người tin rằng họ của thủ tướng quá cổ bắt đầu với chữ B thì anh ta tin điều đúng, bởi vì thủ tướng quá cổ là

Sir Henry Campell Bannerman.ⁱ Nhưng nếu anh ta đã tin rằng ông Balfourⁱⁱ là cố thủ tướng thì anh ta vẫn tin rằng họ của cố thủ tướng ấy bắt đầu với chữ B, song niềm tin này tuy đúng nhưng sẽ không được nghĩ là cấu thành tri thức. Nếu một tờ báo, nhờ một dự đoán thông minh, thông báo kết quả của một trận chiến trước khi nhận được bức điện tín cho biết kết quả thì nó có thể nhờ may mắn thông báo cái sau đó hóa ra là kết quả đúng, và nó có thể tạo lòng tin nơi một số độc giả kém kinh nghiệm. Nhưng bất chấp niềm tin của họ là đúng, ta không thể nói họ có được tri thức. Vì thế, rõ ràng một niềm tin đúng chưa phải là tri thức khi nó được diễn dịch từ một niềm tin sai.

Giống như vậy, ta không thể gọi một niềm tin đúng là tri thức khi nó được diễn dịch từ một quá trình lý luận sai, cho dù các tiền đề của nó có là đúng đi chăng nữa. Nếu tôi biết rằng mọi người Hy Lạp là người và Sōkrátēs là một người, và tôi suy ra rằng Sōkrátēs là một người Hy Lạp, không ai có thể nói tôi *biết* rằng Sōkrátēs là một người Hy Lạp bởi lẽ, mặc dù các tiền đề và kết luận của tôi là đúng nhưng, kết luận không hề được suy ra từ các tiền đề.

Nhưng phải chăng ta muốn nói rằng không có tri thức nào ngoài cái được diễn dịch một cách hợp lý từ các tiền đề đúng? Rõ ràng chúng ta không thể nói như vậy. Một định nghĩa như thế đồng thời vừa là quá rộng vừa là quá hẹp. Trước hết, nó là quá rộng bởi vì các tiền đề của chúng ta là *đúng* thôi thì chưa đủ, chúng còn phải được *biết* nữa. Người đàn ông tin rằng Balfour là cố thủ tướng có thể đi đến chỗ rút ra những diễn dịch hợp lý từ tiền đề đúng rằng tên của cố thủ tướng bắt đầu với chữ B, nhưng chúng ta không thể nói anh ấy biết những kết luận từ phép diễn dịch này. Vì thế, chúng ta sẽ phải chỉnh sửa định nghĩa của

ⁱ Sir Henry Campell Bannerman (1836-1908): Thủ tướng Anh nhiệm kỳ 1905-1908 và mất năm 1908.

ⁱⁱ Arthur Balfour (1848-1930): Thủ tướng Anh nhiệm kỳ 1902-1905.

chúng ta bằng cách nói rằng tri thức là cái được diễn dịch một cách hợp lý từ những tiền đề *được biết*. Tuy nhiên, đây là một định nghĩa luẩn quẩn: Nó giả định chúng ta đã biết cái được hàm ngụ bởi “những tiền đề được biết”. Vì thế, cùng lắm nó chỉ định nghĩa được một loại tri thức mà ta gọi là tri thức dẫn xuất, hiểu như đối lại với tri thức trực quan. Chúng ta có thể nói: “Tri thức *dẫn xuất* là cái được diễn dịch một cách hợp lý từ những tiền đề được biết một cách trực quan.” Trong phát biểu này không có khiếm khuyết hình thức nào, nhưng ta vẫn còn phải định nghĩa thêm tri thức *trực quan* là gì.

Tạm gác câu hỏi tri thức trực quan sang một bên, chúng ta hãy xem xét định nghĩa được đề nghị bên trên cho tri thức dẫn xuất trước đã. Phản bác chính dành cho nó là, nó giới hạn tri thức lại một cách thái quá. Cũng thường thấy rằng người ta nuôi dưỡng một niềm tin đúng vốn phát triển trong họ nhờ một mẫu tri thức trực quan để từ đó ta có thể suy ra nó một cách hợp lý, nhưng trong thực tế, nó không hề được suy ra từ đó theo bất cứ quy trình logic nào cả.

Ví dụ lấy những niềm tin được tạo ra từ việc đọc. Nếu báo chí thông báo Đức vua băng hà, chúng ta được biện minh chính đáng khi tin rằng Đức vua đã băng hà, bởi vì đây là loại thông báo không được đưa ra nếu nó sai. Và chúng ta được biện minh đầy đủ hơn nữa khi tin rằng báo chí chẳng định Đức vua băng hà. Nhưng ở đây, tri thức trực quan làm cơ sở cho niềm tin của chúng ta là tri thức về sự hiện hữu của dữ-liệu-cảm-giác được dẫn xuất từ hành động nhìn bản in tin tức. Chúng ta hiếm khi lưu tâm đến tri thức này, trừ những ai không thể đọc dễ dàng. Một đứa trẻ có thể nhận ra hình dạng của những ký tự, và nhận ra nghĩa của chúng một cách chậm chạp và khó nhọc. Nhưng ai đã quen với việc đọc thì liền nhận ra nghĩa của những chữ cái và không hề nhận ra, trừ khi suy nghĩ kỹ, rằng mình dẫn xuất tri thức này từ dữ-liệu-cảm-giác được gọi là hành động thấy những chữ in. Vì thế, mặc dù việc suy ra

hợp lý từ những chữ cái để đến được nghĩa của chúng là có thể xảy ra, và người đọc *có thể* thực hiện được, nhưng trong thực tế không ai thực hiện nó cả bởi vì thực sự không ai làm bất kỳ thao tác nào có thể được gọi là phép suy ra logic. Song, bảo rằng người đọc không *biết* rằng báo chí thông báo Đức vua băng hà thì thật kỳ quặc.

Thành thử chúng ta phải thừa nhận bất cứ kết quả gì của tri thức trực quan đều là tri thức dẫn xuất cho dù chỉ là do liên tưởng, miễn là ta có một mối kết nối logic có hiệu lực, và người đang được đề cập có thể nhận ra mối kết nối này bằng phản tư. Trong thực tế, bên cạnh phép suy ra logic còn có nhiều cách khác nữa mà nhờ đó chúng ta đi từ niềm tin này đến niềm tin khác: việc đi từ bản in đến nghĩa của nó đã minh họa cho những cách này. Các cách này có thể được gọi “phép suy ra tâm lý”. Thế thì chúng ta sẽ phải thừa nhận phép suy ra tâm lý là một phương tiện để sở đắc tri thức dẫn xuất, miễn là có một phép suy ra logic có thể khám phá được chạy song song với phép suy ra tâm lý. Điều này làm cho định nghĩa tri thức dẫn xuất của chúng ta kém chính xác hơn mức chúng ta muốn, bởi vì ngữ “có thể khám phá được” thì mơ hồ: Nó không cho biết chúng ta cần bao nhiêu phản tư để có thể thực hiện khám phá ấy. Nhưng trong thực tế, “tri thức” không hề là một khái niệm chính xác: Nó hòa lẫn vào “tư kiến có khả năng”,¹ như chúng ta sẽ thấy đầy đủ hơn trong chương này. Vì thế, chúng ta chưa nên tìm kiếm một định nghĩa thật chính xác, tại vì bất kỳ định nghĩa nào như thế hẳn sẽ gần như gây lầm lẫn.

Tuy nhiên, khó khăn lớn về tri thức không phát sinh quanh tri thức dẫn xuất mà quanh tri thức trực quan. Chừng nào chúng ta còn ứng phó với tri thức dẫn xuất, chúng ta còn có phép kiểm định tri thức trực quan để làm chỗ dựa. Nhưng xung quanh những niềm tin trực quan,

¹ Tư kiến có khả năng (*probable opinion*) là ý kiến dựa trên cơ sở khá tốt nhưng chưa đủ. Cách dịch khác: ý kiến khả dĩ [chấp nhận].

chắc chắn không dễ gì khám phá ra bất kỳ tiêu chí nào để nhờ đó phân biệt cái này đúng và cái kia sai. Trong câu hỏi này ta hầu như không thể đi đến bất cứ kết quả chính xác cao độ nào: Mọi tri thức về chân lý của chúng ta đều bị nhiễm một mức độ hoài nghi *nào đó*, và một lý thuyết bỏ qua dữ kiện này sẽ hiển nhiên sai. Tuy nhiên, ta có thể làm gì đó để giảm thiểu những khó khăn của câu hỏi này.

Trước hết, lý thuyết về chân lý của chúng ta cung cấp khả năng phân biệt những chân lý nào đó là *tự chứng* theo một ý bảo đảm tính không thể sai. Chúng ta đã nói, khi một niềm tin là đúng thì luôn có một dữ kiện tương ứng, trong đó nhiều khách thể của niềm tin hình thành một phức hợp đơn lẻ. Niềm tin được xem như cấu thành *tri thức* về dữ kiện này, miễn là nó thỏa mãn những điều kiện ít nhiều mơ hồ mà chúng ta đang xem xét trong chương này. Nhưng với bất kỳ dữ kiện nào, bên cạnh tri thức được cấu thành bởi niềm tin, chúng ta cũng có thể có loại tri thức được cấu thành bởi *sự nhận thức* (dùng từ này theo ý rộng hết mức có thể của nó). Ví dụ nếu bạn biết giờ hoàng hôn thì vào giờ đó bạn có thể biết dữ kiện rằng mặt trời đang lặn: Đây là tri thức về dữ kiện theo cách biết những *chân lý*, nhưng bạn cũng có thể, nếu thời tiết tốt, nhìn về phía tây và thật sự thấy mặt trời đang lặn, khi ấy bạn biết cùng dữ kiện đó theo cách biết những *sự vật*.

Vì thế, trên lý thuyết có hai cách để ta có thể biết bất kỳ dữ kiện phức hợp nào: (1) nhờ vào một phán đoán, trong đó nhiều bộ phận của nó được phán đoán là có liên hệ như chúng có liên hệ trong thực tế; (2) nhờ vào *sự quen biết* với chính dữ kiện phức hợp, việc này có thể (theo ý rộng) được gọi là *sự nhận thức*, mặc dù nó không hề bị giới hạn trong những đối tượng của cảm giác. Bây giờ, chúng ta thấy rằng cách thứ hai để biết một dữ kiện phức hợp, cách của sự quen biết, chỉ có thể xảy ra khi thật sự có một dữ kiện như thế, trong khi cách thứ nhất, giống như mọi phán đoán, có khả năng phạm sai lầm.

Cách thứ hai cho chúng ta tổng thể phức hợp, và như vậy chỉ có thể có khi những phần của nó thật sự có mối quan hệ vốn khiến chúng kết hợp lại để hình thành một phức hợp như thế. Ngược lại, cách thứ nhất cho chúng ta những bộ phận và mối quan hệ một cách riêng rẽ và chỉ yêu cầu tính có thực của những bộ phận và quan hệ: Quan hệ có thể không liên hệ với những phần này theo đúng cách đó, song phán đoán vẫn có thể xảy ra.

Chúng ta nhớ là ở cuối Chương 11 chúng ta đã đề xuất rằng có thể có hai loại tự chứng, một loại đưa ra bảo đảm tuyệt đối cho chân lý, còn loại kia chỉ bảo đảm phần nào. Giờ đây ta có thể phân biệt hai loại này.

Chúng ta có thể nói rằng một chân lý là tự chứng, theo ý thứ nhất và tuyệt đối nhất, khi chúng ta có sự quen biết với dữ kiện tương ứng với chân lý ấy. Khi Othello tin rằng Desdemona yêu Cassio, nếu niềm tin của anh là đúng thì dữ kiện tương ứng sẽ là “tình yêu của Desdemona dành cho Cassio”. Đây sẽ là một dữ kiện mà không ai có sự quen biết trừ Desdemona; vì vậy, theo ý tự chứng mà chúng ta đang xem xét, chân lý rằng Desdemona yêu Cassio (nếu nó là đúng) chỉ có thể là tự chứng với Desdemona mà thôi. Mọi dữ kiện thuộc tinh thần, và mọi dữ kiện về dữ-liệu-cảm-giác, có cùng tính riêng tư này: Chúng là tự chứng theo ý hiện tại của chúng ta với chỉ một người duy nhất, vì chỉ có một người duy nhất có thể quen biết với những cái thuộc tinh thần hay dữ-liệu-cảm-giác liên quan. Như thế, không có dữ kiện về bất kỳ cái hiện tồn cụ thể nào có thể là tự chứng với hơn một người. Ngược lại, dữ kiện về những cái phổ quát không có tính riêng tư này. Nhiều tâm trí có thể quen với cùng những cái phổ quát, cho nên nhiều người khác nhau có thể biết một quan hệ giữa những cái phổ quát do sự quen biết. Trong mọi trường hợp, chỗ nào chúng ta biết do sự quen biết với một dữ kiện phức hợp gồm những hạng tử nào đó trong một quan hệ nào đó, chúng ta nói rằng chân lý mà những hạng tử này được liên hệ có loại tự chứng

thứ nhất hay tuyệt đối, và trong các trường hợp này, phán đoán rằng những hạng tử có liên hệ như vậy *phải* là đúng. Do đó, loại tự chứng này là một sự bảo đảm tuyệt đối cho chân lý.

Nhưng dù loại tự chứng này là một bảo đảm tuyệt đối cho chân lý, nó không cho chúng ta khả năng biết chắc chắn *một cách tuyệt đối* rằng, trong trường hợp của phán đoán nào đó, phán đoán đang bàn là đúng. Giả sử chúng ta lần đầu tiên nhận thức mặt trời chiếu sáng, vốn là một dữ kiện phức hợp, và từ đó đi đến chỗ đưa ra phán đoán “mặt trời đang chiếu sáng”. Khi tiến từ nhận thức đến phán đoán, chúng ta cần phân tích dữ kiện phức hợp cho sẵn: chúng ta phải chia riêng “mặt trời” và “chiếu sáng” thành những thành phần của dữ kiện này. Trong quá trình này ta có khả năng phạm phải lầm lạc; thành thử thậm chí ở nơi mà một *dữ kiện* có loại tự chứng thứ nhất hay tuyệt đối, một phán đoán được tin là tương ứng với dữ kiện ấy thì chẳng hề tuyệt đối không thể sai, bởi vì thật ra nó có thể không tương ứng với dữ kiện ấy. Nhưng nếu nó tương ứng (theo ý được giải thích trong chương trước) thì nó *phải* là đúng.

Loại tự chứng thứ nhì sẽ là cái thuộc về những phán đoán ngay từ đầu, và không được dẫn xuất từ nhận thức trực tiếp về một dữ kiện như một tổng thể phức hợp đơn lẻ. Loại tự chứng thứ nhì này sẽ có nhiều mức độ, từ mức độ cao nhất xuống đến một xu hướng tối thiểu ủng hộ niềm tin. Ví dụ lấy trường hợp một con ngựa phi nước kiệu rời xa chúng ta dọc theo một con đường đất cứng. Ban đầu, sự chắc chắn của chúng ta rằng chúng ta nghe tiếng vó ngựa là trọn vẹn; dần dần, nếu chúng ta vẫn chú ý lắng nghe, sẽ đến một lúc chúng ta nghĩ có lẽ nó là sự tưởng tượng hay tiếng tấm màn trên lầu lay động hoặc nhịp tim của chính mình; sau đó chúng ta hoài nghi liệu có âm thanh nào không; rồi đến lúc chúng ta *nghĩ* mình không còn nghe gì nữa, và cuối cùng chúng ta *biết* chúng ta không còn nghe gì nữa cả. Trong quá trình này có một

sự giảm dần liên tục của tính tự chứng, từ mức độ cao nhất xuống thấp nhất, không phải ở bản thân dữ-liệu-cảm-giác mà ở những phán đoán dựa trên dữ liệu đó.

Hay lại nữa: Giả sử chúng ta so sánh hai sắc độ màu, một xanh dương và một xanh lá cây. Chúng ta có thể khá chắc chúng là những sắc độ màu khác nhau; nhưng nếu màu xanh lá cây thay đổi dần dần càng lúc càng giống màu xanh dương, đầu tiên trở thành xanh lá cây [pha chút] xanh dương, đến xanh dương [pha chút] xanh lá cây, rồi sang xanh dương, thì sẽ có một thời điểm chúng ta hồ nghi liệu mình có thấy được khác biệt gì không, rồi tới một thời điểm khác khi chúng ta biết rằng mình chẳng thể thấy bất kỳ khác biệt nào. Điều y hệt cũng xảy ra khi lên dây cho một nhạc cụ, hay những trường hợp khác có một sự thay đổi dần dần liên tục. Như thế, tính tự chứng loại này là ở tính mức độ, và có vẻ rõ ràng rằng những mức độ cao thì đáng tin cậy hơn những mức độ thấp.

Trong tri thức dẫn xuất, những tiền đề tối hậu của chúng ta phải có mức độ tự chứng nào đó, và mối quan hệ của chúng với những kết luận được diễn dịch từ chúng cũng phải như vậy. Lấy ví dụ một lập luận trong hình học. Các tiền đề của chúng ta phải là tự chứng thôi thì chưa đủ: Ở mỗi bước trong lý luận, mối quan hệ giữa tiền đề và kết luận cũng nhất thiết phải mang tính tự chứng. Trong lý luận khó, mối quan hệ này thường chỉ có mức độ tự chứng rất thấp; vì vậy, những lầm lạc trong lý luận chẳng phải là không thể xảy ra ở những chỗ ta gặp khó khăn lớn.

Từ những điều vừa nói, hiển nhiên là, cả với tri thức trực quan lẫn tri thức dẫn xuất, nếu chúng ta giả định tri thức trực quan là đáng tin cậy theo mức độ tự chứng của nó, thì sẽ có một sự thay đổi dần dần ở tính đáng tin cậy, từ sự hiện hữu của dữ-liệu-cảm-giác đáng chú ý và những chân lý đơn giản hơn của logic học và số học, vốn

có thể xem như hoàn toàn chắc chắn, xuống đến những phán đoán vốn dường như chỉ có khả năng cao hơn những phán đoán ngược lại. Điều chúng ta tin một cách vững chắc, nếu như nó đúng, được gọi là *tri thức*, miễn rằng nó là trực quan hoặc được suy ra (về mặt logic hay tâm lý học) từ tri thức trực quan mà từ đó nó được suy ra một cách hợp logic. Điều chúng ta tin một cách vững chắc, nếu như nó không đúng, được gọi là *lầm lạc*. Điều chúng ta tin một cách vững chắc, nếu như nó không phải là tri thức hay lầm lạc, và điều chúng ta tin một cách ngần ngại bởi vì nó là, hay được dẫn xuất từ, cái không có mức độ tự chứng cao nhất, có thể được gọi là *tư kiến có khả năng*. Vì thế, đa phần những gì thông thường được xem là tri thức thì gần như chỉ là *tư kiến có khả năng*.

Đối với tư kiến có khả năng, chúng ta có thể được trợ giúp đặc lực từ tính *cố kết*; tuy chúng ta đã không xem nó như *định nghĩa* về chân lý, nhưng thường có thể sử dụng nó như một *tiêu chí*. Một khối tư kiến có khả năng riêng rẽ, nếu chúng cố kết với nhau, trở nên có khả năng cao hơn bất kỳ tư kiến nào khi đứng riêng rẽ. Bằng cách này, nhiều giả thuyết khoa học thu được tính xác suất của chúng. Chúng ăn khớp vào một hệ thống cố kết gồm những tư kiến có khả năng, và nhờ đó có nhiều khả năng hơn khi chúng ở thế cô lập. Điều này cũng đúng với các giả thuyết triết học tổng quát. Thường trong một trường hợp đơn lẻ, các giả thuyết như thế dường như rất đáng hoài nghi, song khi chúng ta xét đến tính trật tự và tính cố kết mà chúng du nhập vào một khối tư kiến có khả năng, chúng trở nên gần như chắc chắn. Đặc biệt, điều này là đúng trong những chuyện như phân biệt giữa giấc mơ và cuộc sống lúc tỉnh thức. Nếu những giấc mơ của chúng ta, đêm nào như đêm nầy, có những điều cố kết với nhau như trong ban ngày, chúng ta sẽ gần như không biết có nên tin vào giấc mơ hay cuộc sống lúc tỉnh thức. Cứ theo cách này, phép kiểm định về tính cố kết bác bỏ giấc mơ và công nhận

cuộc sống lúc tỉnh thức. Nhưng phép kiểm định này, tuy gia tăng xác suất ở nơi nó thành công, chưa bao giờ mang lại sự chắc chắn tuyệt đối, trừ phi có sẵn sự chắc chắn ở điểm nào đó trong hệ thống cố kết. Như thế, chỉ tính tổ chức của tư kiến có khả năng thôi thì sẽ không bao giờ, tự nó, biến nó thành tri thức bất khả hoài nghi.

Chương 14

Các giới hạn của tri thức triết học

Trong tất cả những điều chúng ta đã nói đến thời điểm này về triết học, chúng ta gần như chưa đụng đến nhiều vấn đề chiếm nhiều chỗ trong các tác phẩm của đa số triết gia. Đa số triết gia – hay, dù thế nào, rất nhiều – tự xưng có thể chứng minh, bằng lý luận siêu hình tiên nghiệm, những thứ như những tín điều nền tảng của tôn giáo, tính duy lý cốt tủy của vũ trụ, trạng thái hư ảo của vật chất, tính phi thực tại của mọi cái ác, v.v... Không ai lại nghi ngờ rằng hy vọng tìm ra lý do để tin những luận đề thế này chính là nguồn cảm hứng chủ yếu của nhiều người học triết cả đời. Tôi tin, hy vọng này là vô vọng. Dường như tri thức về vũ trụ nói chung là không thể sở đắc nhờ siêu hình học, những chứng minh được đề xuất rằng, theo các định luật logic học, những sự vật như thế và như thế *phải* hiện hữu và những cái khác như thế và như thế thì không thể, đều không có khả năng vượt qua được một sự khảo sát kỹ lưỡng mang tính phê phán. Trong chương này, chúng ta sẽ xem xét vấn đề phương cách tiến hành lý luận như thế, với mong muốn khám phá xem liệu chúng ta có thể hy vọng rằng nó có tính hiệu lực hay không.

Trong thời hiện đại, đại diện vĩ đại của loại lập trường mà chúng ta muốn khảo sát là Hegel (1770-1831)ⁱ. Triết học Hegel rất khó hiểu, và những nhà bình giải vẫn chưa nhất trí về thông giải đúng cho nó. Thông giải tôi chọn là một trong nhiều, nếu không nói đa số, thông giải của những nhà bình giải và có công lao đưa ra một kiểu triết học quan trọng và thú vị, luận đề chính của ông là mọi thứ không có cái Toàn thể thì rõ ràng vụn vỡ, và rõ ràng không thể hiện hữu mà không có sự bổ sung do phần thể giới còn lại cung cấp. Giống như một nhà giải phẫu so sánh, qua một mảnh xương đơn lẻ, nhìn thấy toàn thể bộ xương hẳn là loại động vật nào, nhà siêu hình cũng vậy, theo Hegel, qua một mẫu thực tại, họ thấy được toàn bộ thực tại phải là gì – ít nhất là trong những nét đại cương của nó. Từng mẫu thực tại riêng biệt rõ ràng hình như có những cái móc nối nó với mẫu kế tiếp, có thể nói như vậy; mẫu kế tiếp tới lượt nó lại có những cái móc mới, và cứ thế, cho đến khi dựng lại được toàn bộ vũ trụ. Theo Hegel, tính bất toàn bản chất này xuất hiện tương tự trong cả thế giới tư tưởng lẫn thế giới sự vật. Trong thế giới tư tưởng, nếu lấy bất kỳ ý niệm trừu tượng và bất toàn nào, khi khảo sát chúng ta thấy rằng nếu bỏ quên đi tính bất toàn của nó thì chúng ta sẽ sa vào những mâu thuẫn; những mâu thuẫn này biến ý niệm đang xem xét thành cái đối nghịch, hay phản đề của nó; và để vượt thoát, chúng ta phải tìm một ý niệm mới, hoàn chỉnh hơn, đó chính là tổng hợp đề cho ý niệm ban đầu và phản đề của nó. Tuy nhiên, ý niệm mới này, tuy hoàn chỉnh hơn ý niệm ban đầu, vẫn chưa phải là hoàn chỉnh trọn vẹn, mà phải lại thay đổi thành phản đề mà nó phải kết hợp trong một tổng hợp đề mới hơn. Hegel tiến tới trên con đường này đến khi ông đạt tới “Ý niệm Tuyệt đối” mà theo ông không còn tính bất toàn, không còn

ⁱ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Triết gia Đức, đại biểu quan trọng trong chủ nghĩa duy tâm Đức, tác giả của *Phänomenologie des Geistes* (1807; Hiện tượng học tinh thần).

đối nghịch, và không cần phát triển cao hơn. Vì thế, Ý niệm Tuyệt đối là thích hợp để mô tả Thực tại Tuyệt đối; còn mọi ý niệm thấp hơn chỉ mô tả thực tại như nó hiện ra trước một cái nhìn phiến diện, chứ không phải như hiện ra với người đang đồng thời quan sát cái Toàn thể. Vì thế, Hegel đi tới kết luận rằng Thực tại Tuyệt đối hình thành một hệ thống hài hòa độc nhất, không ở trong không gian và thời gian, không ác ở bất kỳ mức độ nào, hoàn toàn lý tính, và hoàn toàn tinh thần. Hiện tượng nào mà trái lại, trong thế giới chúng ta biết, đều có thể chứng minh một cách logic – ông tin thế – hoàn toàn là do cách nhìn vũ trụ từng phần rời rạc của chúng ta. Nếu thấy toàn bộ vũ trụ, như chúng ta có thể giả định Thượng Đế thấy, thì không gian, thời gian, vật chất, cái ác, và mọi phần cấu và cố gắng đều sẽ biến mất hết, và thay vào đó chúng ta sẽ thấy một nhất thể thuộc tinh thần thường hằng hoàn hảo bất biến.

Trong khái niệm này có cái gì đó cao cả không thể phủ nhận, cái gì có mà chúng ta có thể mong muốn chấp nhận. Tuy nhiên, khi những lập luận hậu thuẫn cho nó được đem ra khảo sát cẩn thận, chúng dường như bao gồm nhiều lầm lẫn và nhiều giả định không thể bảo đảm. Nguyên lý nền tảng được lấy làm cơ sở cho hệ thống này là, cái bất toàn phải là không tự tồn hữu, mà phải cần có sự hậu thuẫn của những vật khác trước khi nó có thể hiện hữu. Ta chấp nhận rằng bất cứ cái gì có quan hệ với những vật bên ngoài chính nó thì phải có tham chiếu nào đó tới những vật bên ngoài kia trong *bản chất* của nó, và do đó nó không thể là nó nếu những vật bên ngoài kia không hiện hữu. Ví dụ, bản tính của một người được cấu thành bởi những ký ức của anh ta và mọi tri thức còn lại, bởi tình yêu và lòng căm ghét của anh ta, vân vân; nhưng vì những đối tượng mà anh ta biết hay yêu hay ghét, anh ta không thể đúng y như thực chất của mình. Anh ta chủ yếu và rõ ràng là một mẫu thuẫn: Khi được xem như tổng thể-toàn bộ của thực tại, anh ta có thể là tự mâu thuẫn.

Tuy nhiên, toàn bộ quan điểm này tùy thuộc vào ý niệm “bản chất” của một vật, vốn hình như hàm nghĩa “tất cả chân lý về vật đó”. Tất nhiên, quả đúng rằng một chân lý kết nối một vật với một vật khác thì không thể hiện hữu nếu vật khác ấy không hiện hữu. Nhưng một chân lý về một vật thì không phải là một phần của chính vật đó, dù rằng, theo cách dùng bên trên, nó phải là bộ phận trong “bản chất” của vật đó. Nếu chúng ta, khi nói tới “bản chất” của một vật, muốn ám chỉ mọi chân lý về vật đó, vậy hiển nhiên chúng ta không thể biết “bản chất” của một vật trừ phi chúng ta biết mọi quan hệ của vật đó với mọi vật còn lại trong vũ trụ. Nhưng nếu từ “bản chất” được sử dụng theo ý này, chúng ta sẽ phải thừa nhận rằng vật đó có thể được biết khi “bản chất” của nó lại không được biết, hoặc không được biết trọn vẹn, dù ở mức độ nào. Có một sự nhầm lẫn, khi áp dụng cách dùng ấy của từ “bản chất”, giữa tri thức về sự vật và tri thức về chân lý. Chúng ta có thể có tri thức về một vật do sự quen biết cho dù chúng ta biết rất ít mệnh đề về nó – trên lý thuyết chúng ta không cần biết mọi mệnh đề về nó. Như vậy, sự quen biết với một vật không hề bao gồm tri thức về “bản chất” của nó theo ý nói trên. Và mặc dù sự quen biết với một vật được bao gồm trong việc biết bất kỳ mệnh đề nào về một vật, tri thức về “bản chất” của nó, theo ý bên trên, không hề được bao gồm vào. Vì vậy, (1) sự quen biết với một vật không dính líu về logic với tri thức về những quan hệ của nó, và (2) tri thức về một số quan hệ của nó không dính líu đến tri thức về tất cả quan hệ của nó hay tri thức về “bản chất” của nó theo ý bên trên. Nói ví dụ, tôi có thể quen biết với chứng đau răng của tôi, và tri thức này có thể là hoàn chỉnh như mọi tri thức do sự quen biết, mà không cần biết mọi điều nha sĩ (vốn không quen biết với nó) có thể bảo tôi về những nguyên nhân của nó, và như vậy không cần biết “bản chất” của nó theo ý nói trên. Như vậy, thực tế rằng một vật có những quan hệ không chứng minh rằng những quan hệ của nó là tất yếu về logic. Đó là nói rằng, từ

tức tế đơn giản rằng nó là cái nó là, chúng ta không thể diễn dịch rằng nó phải có nhiều quan hệ đủ loại mà nó vốn có trong thực tế. Cái này *trông như* chỉ được suy ra bởi vì chúng ta đã biết nó rồi.

Từ đó suy ra rằng chúng ta không thể chứng minh rằng vũ trụ nói chung hình thành một hệ thống hài hòa độc nhất như Hegel tin. Và nếu chưa thể chứng minh điều này, chúng ta cũng chưa thể chứng minh tính phi thực của không gian, thời gian, vật chất, và cái ác, bởi vì điều này được Hegel diễn dịch từ đặc tính có tính quan hệ và vận vũ của chúng. Do đó, chúng ta chỉ được khảo sát thế giới theo từng phần, và không thể biết những đặc tính của những bộ phận ấy của vũ trụ vốn khác biệt với kinh nghiệm của chúng ta. Kết quả này, đầy thất vọng với những ai có hy vọng được hệ thống của những triết gia khơi dậy, thì phù hợp với tính khí khoa học và quy nạp của thời đại chúng ta, đã được xác nhận bởi toàn bộ khảo sát của chúng ta về tri thức con người vốn đã được trình bày trong các chương trước.

Đa số những nỗ lực tham vọng vĩ đại của những nhà siêu hình đã liên tiếp nhờ cố gắng chứng minh rằng những nét đặc trưng hiển nhiên như thế và như thế của thế giới thực tồn là tự mâu thuẫn, và do đó không thể là thực. Tuy nhiên, toàn bộ khuynh hướng của tư tưởng hiện đại thì ngày càng đi theo chiều hướng cho thấy rằng những mâu thuẫn giả định đó là hư ảo, và từ những suy xét về cái *phải* là, phần có thể được chứng minh là tiên nghiệm thì rất nhỏ bé. Không gian và thời gian cho ta một ví dụ minh họa tốt về điểm này. Không gian và thời gian dường như là vô hạn về phạm vi và có thể phân chia vô hạn. Nếu chúng ta di chuyển dọc theo một đường thẳng theo một trong hai hướng, thật khó tin rằng chúng ta sau cùng sẽ đi đến điểm cuối cùng, còn sau nó không có gì hết, kể cả không gian trống rỗng. Tương tự, nếu trong tưởng tượng chúng ta di chuyển ngược về sau hay tiến tới trước trong thời gian, thật khó tin rằng chúng ta sẽ vượt tới thời

điểm đầu tiên hoặc cuối cùng, mà sau nó thậm chí không có thời gian trống rỗng nữa. Như vậy, thời gian và không gian dường như là vô hạn về phạm vi.

Lại nữa, nếu chúng ta lấy bất kỳ hai điểm trên một đường thẳng, dường như hiển nhiên là phải tồn tại những điểm khác nằm giữa chúng cho dù khoảng cách giữa chúng có thể là nhỏ thế nào đi chăng nữa: Mỗi khoảng cách đều có thể bị chia đôi, và các phần chia đôi có thể bị chia đôi tiếp nữa, và cứ thế tới vô hạn (*ad infinitum*). Một cách tương tự trong thời gian, thời gian trôi qua giữa hai khoảnh khắc dù có thể nhỏ đến thế nào đi nữa, nhưng dường như hiển nhiên rằng sẽ có những khoảnh khắc khác ở giữa chúng. Như vậy, không gian và thời gian dường như là có thể chia nhỏ vô hạn. Nhưng ngược lại với những dữ kiện hiển nhiên này – phạm vi vô hạn và tính có thể chia nhỏ vô hạn – các triết gia đã đưa ra những lập luận nhằm chỉ ra rằng không thể có tập hợp vô hạn, cho nên số điểm trong không gian, hoặc số khoảnh khắc trong thời gian, phải là hữu hạn. Như vậy, một mâu thuẫn nảy ra giữa bản chất hiển hiện của không gian và thời gian và tính bất khả hữu được giả định cho những tập hợp vô hạn.

Kant, người đầu tiên nhấn mạnh mâu thuẫn này, đã diễn dịch ra tính bất khả hữu của không gian và thời gian mà ông tuyên bố chỉ là thuần túy chủ quan; và từ thời ông về sau, có rất nhiều triết gia đã tin rằng không gian và thời gian là hiện tượng thuần túy, chứ không phải là những đặc tính của thế giới như thực. Tuy nhiên, giờ đây nhờ công lao của những nhà toán học, đặc biệt là Georg Cantor, có vẻ như tính bất khả hữu của tập hợp vô hạn là một lỗi lầm. Trong thực tế, chúng không hề là tự mâu thuẫn mà chỉ là mệnh đề trái ngược của định kiến tâm trí khá ngoan cố nào đó mà thôi. Vì vậy, các lý do để coi không gian và thời gian là không có thực trở nên bị vô hiệu, và một trong những nguồn mạch to lớn của phép dựng siêu hình đã bị khô cạn.

Tuy nhiên, các nhà toán học vẫn chưa hài lòng với việc chỉ ra rằng không gian như thường được giả sử là có thể có; họ còn chỉ ra rằng nhiều hình thức không gian khác cũng có thể có như vậy, trong chừng mực logic học có thể cho thấy. Một số tiên đề của Euclid dường như là tất yếu theo lẽ thường và trước kia từng được nhiều triết gia giả sử là tất yếu, giờ đây chúng ta biết chúng dẫn xuất tính tất yếu bề ngoài của chúng từ tính quen thuộc đơn thuần của chúng ta với không gian thực tồn, chứ không phải từ bất kỳ nền tảng logic tiên nghiệm nào cả. Bằng cách tưởng tượng những thế giới trong đó các tiên đề này là sai, các nhà toán học đã dùng logic học để nói lỏng các định kiến của lẽ thường, và chỉ ra tính khả hữu của nhiều không gian có khác ít nhiều với không gian chúng ta đang sống. Và một số không gian này có khác rất ít với không gian Euclid, nơi liên quan đến những khoảng cách mà chúng ta vẫn có thể đo được, đến độ ta không thể khám phá ra bằng sự quan sát rằng liệu có phải không gian thực tồn của chúng ta đúng thật là không gian Euclid hay là một trong những loại khác kia. Như vậy, vị thế đã bị đảo ngược lại hoàn toàn. Trước kia, hình như kinh nghiệm chỉ chứa lại một loại không gian cho logic học mà thôi, nhưng logic học đã chứng tỏ rằng một loại này là không thể có được. Hiện nay, logic học trình bày đủ loại không gian bên cạnh kinh nghiệm, và kinh nghiệm chỉ phàn nàn nào quyết định chọn chúng mà thôi. Như vậy, trong khi tri thức về cái tồn tại đã trở nên kém hơn mức được giả sử trước kia, thì tri thức của chúng ta về cái có thể tồn tại đã tăng lên rất nhiều. Thay vì bị giam trong những bức tường hẹp mà khắp mọi góc cạnh của nó đều có thể khảo sát tỉ mỉ, chúng ta thấy mình đang ở trong một thế giới khai mở của những khả thể tự do, ở đó có nhiều thứ chưa được biết bởi vì có quá nhiều thứ để biết.

Điều đã xảy ra trong trường hợp không gian và thời gian cũng đã xảy ra, ở một mức độ nào đó, trong nhiều chiều hướng khác. Nỗ lực quy

định vũ trụ bằng những nguyên lý tiên nghiệm đã sụp đổ; logic học, thay vì đóng vai rào chắn những khả thể như trước kia, đã trở thành kẻ giải phóng vĩ đại cho trí tưởng tượng, bày ra vô số lựa chọn mà lẽ thường thiếu phản tư không thể biết được, và giao cho kinh nghiệm nhiệm vụ quyết định, ở nơi nào có thể quyết định, giữa nhiều thể giới mà logic học đưa ra cho chúng ta lựa chọn. Như thế, tri thức về cái hiện hữu trở nên bị giới hạn vào những gì chúng ta có thể học được từ kinh nghiệm – chứ không phải vào những gì chúng ta có thể thực sự trải nghiệm, bởi vì, như chúng ta đã thấy, có nhiều tri thức do sự mô tả về những sự vật mà chúng ta không hề có chút kinh nghiệm trực tiếp nào. Nhưng trong mọi trường hợp của tri thức do sự mô tả, chúng ta cần mối kết nối nào đó giữa những cái phổ quát để giúp chúng ta, từ một dữ liệu như thế và như thế, suy ra một đối tượng loại nào đó như được hàm ngụ bởi dữ liệu của chúng ta. Như vậy, đối với những khách thể vật lý, chẳng hạn, chính cái nguyên lý cho rằng dữ-liệu-cảm-giác là những dấu hiệu của những khách thể vật lý lại là một mối quan hệ giữa những cái phổ quát; và chỉ nhờ vào nguyên lý này mà kinh nghiệm giúp chúng ta sở đắc tri thức về những khách thể vật lý. Điều này cũng đúng với định luật nhân quả, hay, đi xuống tới cái kém tổng quát hơn, tới những nguyên lý như định luật hấp dẫn.

Những nguyên lý như định luật hấp dẫn được chứng minh, hay đúng hơn được diễn tả là rất có thể đúng, nhờ sự kết hợp giữa kinh nghiệm và nguyên lý hoàn toàn tiên nghiệm nào đó, chẳng hạn nguyên lý quy nạp. Do đó, tri thức trực quan của chúng ta, nguồn gốc của mọi tri thức khác của chúng ta về chân lý, có hai loại: tri thức thường nghiệm thuần túy, vốn cho chúng ta biết về sự hiện hữu và một số tính chất của những sự vật cụ thể mà chúng ta quen biết; và tri thức tiên nghiệm thuần túy, vốn cho chúng ta mối liên quan giữa những cái phổ quát, và giúp chúng ta rút ra những kết quả suy ra từ những dữ kiện cụ thể

trong tri thức thường nghiệm. Tri thức dẫn xuất của chúng ta luôn luôn phụ thuộc vào tri thức tiên nghiệm thuần túy nào đó và cũng thường phụ thuộc vào tri thức thường nghiệm thuần túy nào đó.

Tri thức triết học, nếu những gì được nói bên trên là đúng, chủ yếu không khác với tri thức khoa học; không có nguồn gốc minh triết đặc biệt nào chỉ dành cho triết học mà không dành cho khoa học, và kết quả thu được từ triết học không hoàn toàn khác với những kết quả thu được từ khoa học. Đặc điểm cốt yếu của triết học, vốn biến nó thành một ngành nghiên cứu khu biệt với khoa học, là *tinh thần phê phán*. Nó khảo sát một cách phê phán những nguyên lý được áp dụng trong khoa học và trong cuộc sống hàng ngày; nó truy ra mọi điểm thiếu nhất quán có thể có trong các nguyên lý này, và nó chỉ chấp nhận chúng, như kết quả của tra vấn phê phán, khi không còn lý do nào bác bỏ chúng xuất hiện nữa. Như nhiều triết gia đã tin, nếu các nguyên lý làm cơ sở cho khoa học, sau khi được gỡ bỏ những chi tiết không quan yếu, có thể cho chúng ta tri thức về vũ trụ nói chung, tri thức như thế sẽ có sức thuyết phục niềm tin của chúng ta như tri thức khoa học vậy; nhưng tra vấn của chúng ta đã không phát hiện ra tri thức nào như thế cả, cho nên đối với những học thuyết đặc biệt của những nhà siêu hình táo bạo, tra vấn này chủ yếu cho kết quả phủ định. Nhưng đối với cái có thể được chấp nhận phổ biến là tri thức, kết quả của chúng ta chủ yếu là khẳng định: Chúng ta hiếm khi tìm thấy lý do để bác bỏ tri thức như thế như là kết quả phê phán của chúng ta, và chúng ta không thấy có lý do gì để giả sử con người không thể sở đắc loại tri thức mà nói chung anh ta được tin là có thể sở hữu.

Tuy nhiên, khi nói triết học là một sự phê phán tri thức, chúng ta cần đặt ra giới hạn nào đó. Nếu chọn thái độ hoài nghi toàn triệt, tự đặt chúng ta hoàn toàn bên ngoài hết thảy tri thức, và yêu cầu, từ vị trí bên ngoài, bị cưỡng bách trở vào bên trong vòng tròn tri thức, thì chúng ta

đang yêu sách một điều bất khả thi, và chủ nghĩa hoài nghi của chúng ta không bao giờ có thể bị bác bỏ cả. Tại vì mọi bác bỏ đều phải bắt đầu bằng mẫu tri thức nào đó mà những nhà tranh luận đều có; từ hoài nghi tuyệt đối, ta không thể bắt đầu lập luận nào hết. Vì vậy, phê phán tri thức mà triết học áp dụng không được có loại hủy diệt này, nếu muốn đạt được kết quả nào đó. Chống lại chủ nghĩa hoài nghi tuyệt đối này, không thể đưa ra lập luận *logic* nào cả. Nhưng thật không khó để thấy rằng chủ nghĩa hoài nghi loại này là vô lý. “Hoài nghi có phương pháp” của Descartes, mà triết học hiện đại khởi đi từ đó, không phải thuộc loại này mà là loại phê phán chúng ta đang khẳng định là bản chất của triết học. “Hoài nghi có phương pháp” của ông cốt yếu ở việc hoài nghi cái gì có vẻ đáng nghi; ở việc dừng lại, trước mỗi mẫu tri thức hiển nhiên để tự hỏi liệu, nhờ phản tỉnh, ông có thể cảm thấy chắc chắn rằng ông đã thật sự biết nó hay chưa. Đây là loại phê phán cấu thành triết học. Có tri thức dường như là bất khả hoài nghi, chẳng hạn tri thức về sự hiện hữu của dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta, dù chúng ta có phản tư về chúng thấu đáo và điềm tỉnh ra sao đi nữa. Đối với tri thức như thế, phê phán triết học không đòi hỏi chúng ta đừng nên tin. Nhưng có những niềm tin – chẳng hạn như niềm tin rằng khách thể vật lý tương đồng chính xác với dữ-liệu-cảm-giác của chúng ta – mà chúng ta giữ cho đến khi chúng ta bắt đầu phản tư, nhưng rồi thấy chúng tan biến khi bị đem ra tra vấn kỹ lưỡng. Các niềm tin như vậy triết học bảo chúng ta bác bỏ, trừ phi có một cách lập luận mới nào đó được tìm thấy để hậu thuẫn cho chúng. Nhưng bác bỏ những niềm tin vốn có vẻ không hề bị phản bác, dù chúng ta khảo sát chúng kỹ lưỡng thế nào đi nữa, là vô lý, và chẳng phải là cái triết học chủ trương.

Nói vắn tắt, tinh thần phê phán được nhắm đến không phải là thứ phê phán vốn nhất quyết bác bỏ, không cần lý do, mà là thứ phê phán vốn xem xét giá trị của từng mẫu tri thức hiển hiện và giữ lại cái vẫn có

về là tri thức sau khi hoàn thành việc xem xét này. Chúng ta phải thừa nhận vẫn còn có nguy cơ lầm lạc, vì đã là con người thì có thể sai. Triết học có thể tuyên bố một cách chính đáng rằng nó giảm thiểu nguy cơ sai lầm, và trong một số trường hợp nó biến sai lầm nhỏ đến mức có thể bỏ qua trong thực tế. Thực hiện được nhiều hơn điều này là không thể trong một thế giới mà những sai lầm phải xảy ra, và thực hiện được nhiều hơn điều này là điều mà không một người ủng hộ cần trọng cho triết học nào dám tuyên bố cả.

Chương 15

Giá trị của triết học

Giờ đã đến cuối cuộc duyệt xét ngắn gọn và rất kém hoàn chỉnh của chúng ta về các vấn đề của triết học, để kết luận, ta rất nên xem xét lại giá trị của triết học là gì và tại sao phải nghiên cứu nó. Việc suy xét câu hỏi này càng bức thiết vì có nhiều người, dưới ảnh hưởng của khoa học hoặc những vấn đề thực hành, có thiên hướng nghi ngờ liệu triết học có là cái gì đó tốt hơn ngoài những sự phân biệt vô hại nhưng cũng quá tỉ mỉ, tầm thường vô dụng, và những tranh cãi về chuyện tri thức nào là không thể có được.

Quan điểm này về triết học hình như là kết quả phát sinh một phần từ một quan niệm sai về các cứu cánh của cuộc đời, một phần từ một quan niệm sai về loại cái tốt đẹp mà triết học phấn đấu đạt được. Khoa vật lý học, thông qua những phát minh, đem lại lợi ích cho vô số người vốn hoàn toàn không biết gì về nó; như vậy, nghiên cứu khoa vật lý học nên được đề cao không chỉ, hoặc chủ yếu, vì tác động đến người học, mà vì tác động đến nhân loại nói chung. Triết học chẳng có tính lợi ích này. Nếu nghiên cứu triết học có giá trị gì đó cho mọi người khác ngoài những người học triết thì giá trị đó hẳn chỉ là gián tiếp, thông qua tác động của nó đến đời sống của người nghiên cứu nó. Vì thế, chúng ta

phải ưu tiên tìm kiếm giá trị của triết học từ các tác động này, nếu có.

Nhưng xa hơn, nếu muốn thành công trong nỗ lực xác định giá trị của triết học, chúng ta phải trước hết phóng thích tâm trí chúng ta khỏi những định kiến của những người bị gọi sai lầm là những người “thực dụng”. “Người thực dụng”, như ngữ này thường được sử dụng, là người chỉ thừa nhận những nhu cầu vật chất, người nhận ra rằng con người phải có thức ăn cho cơ thể, nhưng lãng quên sự cần thiết phải cung cấp thức ăn cho tinh thần. Nếu mọi người đều sung túc, nếu đói nghèo và bệnh tật được giảm tới mức tối thiểu có thể thì vẫn còn có nhiều việc cần làm để tạo ra một xã hội phẩm giá; và ngay cả trong thế giới hiện có, những lợi ích cho tinh thần ít nhất cũng quan trọng như những lợi ích cho thể xác. Giá trị của triết học chỉ tìm được ở trong những lợi ích cho tinh thần; và chỉ những ai không thờ ơ với những lợi ích này mới có thể đồng ý rằng nghiên cứu triết học đâu phải là việc phí thời giờ.

Triết học, giống mọi nghiên cứu khác, nhằm đến tri thức trước hết. Tri thức nó nhằm đến là loại tri thức mang lại tính thống nhất và tính hệ thống cho khoa học, và loại tri thức phát sinh từ việc khảo sát phê phán các nền tảng của những niềm tin, định kiến, và xác tín của chúng ta. Nhưng không thể cho rằng triết học đã thành công lớn lao trong nỗ lực trưng ra câu trả lời dứt khoát cho những câu hỏi của nó. Nếu bạn hỏi một nhà toán học, nhà khoáng vật học, nhà sử học, hay bất kỳ người học thức nào khác rằng khối lượng những chân lý xác quyết được biết chắc bởi khoa học của anh ta là gì, câu trả lời của anh ta sẽ kéo dài đến chừng nào bạn còn muốn nghe. Nhưng nếu bạn đặt cùng câu hỏi ấy cho một triết gia, nếu ngay thẳng, y sẽ phải thú nhận rằng nghiên cứu của y không hề đạt được kết quả xác thực nào cả như những khoa học khác. Điều này có thể được giải thích phần nào bằng thực tế rằng, ngay khi có thể có tri thức xác quyết về chủ đề nào đó, chủ đề ấy không còn được gọi

là triết học nữa, và trở thành một khoa học riêng biệt. Toàn bộ nghiên cứu về bầu trời, vốn bây giờ thuộc về thiên văn học, từng nằm trong triết học; tác phẩm vĩ đại của Newton được gọi là “các nguyên lý toán học của triết học tự nhiên”. Tương tự, nghiên cứu tâm trí con người cũng từng là một phần của triết học, bây giờ đã tách khỏi triết học và trở thành khoa tâm lý. Như vậy, ở một mức độ đáng kể, tính không chắc chắn của triết học chỉ là vẻ bề ngoài nhiều hơn thực chất: Những câu hỏi nào có thể trả lời xác định được đặt vào các khoa học, trong khi chỉ những câu hỏi chưa có được câu trả lời xác định, cho đến hiện nay, vẫn còn ở lại để tạo thành phần cặn lắng được gọi là triết học.

Tuy nhiên, đây chỉ là phần nào sự thật về tính không chắc chắn của triết học. Có nhiều câu hỏi – trong số đó có những câu thuộc vào hàng quan tâm sâu xa nhất với cuộc sống tâm linh của chúng ta – vốn, ở chừng mực chúng ta có thể thấy, vẫn còn vượt quá trí năng của con người trừ phi nó đạt tới trình độ năng lực cao siêu hơn hiện tại. Vũ trụ có bất kỳ kế hoạch hay mục đích thống nhất nào không, hay nó chỉ là một tập hợp ngẫu nhiên của những nguyên tử? Tâm thức có phải là một bộ phận trường tồn của vũ trụ, mang đến hy vọng về sự tăng lên vô hạn của trí khôn, hay phải chăng chỉ là một ngẫu nhiên nhất thời trên một hành tinh nhỏ bé mà trên đó sau cùng sự sống phải trở thành bất khả? Thiện và ác có quan trọng với vũ trụ không, hay chỉ với con người? Các câu hỏi như thế được triết học đặt ra, và nhiều triết gia khác nhau trả lời khác nhau. Nhưng dường như cho dù những câu trả lời có thể được khám phá ra theo cách khác hay chẳng, triết học chưa hề cho câu trả lời nào có thể được chứng minh là đúng. Song, dù hy vọng khám phá ra câu trả lời có nhỏ bé thế nào đi nữa nhưng một phần công việc của triết học vẫn là tiếp tục suy xét những câu hỏi như thế, giúp chúng ta nhận thức tầm quan trọng của chúng, khảo sát mọi cách tiếp cận chúng, và giữ mãi niềm hứng thú tư biện đối với vũ trụ

vốn có thể dễ dàng bị giết chết bởi sự tự giới hạn chúng ta vào trong tri thức có thể khẳng định dứt khoát.

Quả là có nhiều triết gia cho rằng triết học có thể xác lập tính chân lý của những câu trả lời cho các câu hỏi nền tảng như thế. Họ đã giả sử rằng những gì thuộc hàng quan trọng nhất trong những niềm tin tôn giáo có thể được chứng minh là đúng bằng phép chứng minh nghiêm ngặt. Để đánh giá những nỗ lực như thế, ta tất yếu phải khảo sát tri thức con người, và hình thành một ý kiến về các phương pháp và giới hạn của nó. Đối với một chủ đề như thế, tuyên bố một cách giáo điều là không khôn ngoan; nhưng nếu các khảo sát ở các chương trước không làm chúng ta lạc đường, chúng ta sẽ bị buộc phải từ bỏ niềm hy vọng tìm được những chứng minh triết học cho những niềm tin tôn giáo. Vì thế, chúng ta không thể đưa bất kỳ tập hợp xác quyết gồm những câu trả lời cho những câu hỏi như thế thành một bộ phận trong giá trị của triết học được. Vì vậy, thêm một lần nữa, giá trị của triết học không được tùy thuộc vào khối tri thức khẳng định dứt khoát sở đắc bởi những ai nghiên cứu nó.

Trong thực tế, giá trị của triết học được tìm kiếm phần lớn trong hình tính chất không chắc chắn của nó. Người không có chút tri thức sơ sài về triết học sống suốt cuộc đời bị nhốt trong những thành kiến lẫn xuất từ lẽ thường, từ những niềm tin theo thói quen của thời đại hay quốc gia anh ta đang sống, và từ những sự xác tín vốn lớn lên trong âm trí anh ta mà không có sự hợp tác hoặc đồng thuận của lý tính thận trọng của anh ta. Với một người như thế, thế giới có khuynh hướng trở nên xác định, hữu hạn, rõ ràng; những đối tượng thông thường không gợi lên câu hỏi nào, và những viễn tượng lạ lùng bị khinh thường gạt bỏ. Ngược lại, ngay khi bắt đầu triết lý, chúng ta thấy rằng, như chúng ta đã thấy trong các chương trước, ngay cả những vật thường ngày nhất cũng dẫn đến những vấn đề mà chúng ta chỉ có thể đưa ra những câu

trả lời rất kém hoàn chỉnh. Triết học, tuy không thể bảo chúng ta chắc chắn câu trả lời đúng là gì cho những hoài nghi phát sinh, lại có thể gợi ra nhiều khả năng mở rộng tư tưởng chúng ta và phóng thích chúng khỏi sự chuyên chế của thói quen. Như vậy, tuy làm giảm cảm nhận của chúng ta về tính chắc chắn về bản chất của sự vật, triết học lại gia tăng đáng kể tri thức của chúng ta về việc sự vật có thể trở thành thế nào; nó gỡ bỏ chủ nghĩa giáo điều có phần ngạo mạn của những kẻ chưa bao giờ du hành đến những vùng đất của việc giải phóng hoài nghi, và nó duy trì cảm giác kinh ngạc của chúng ta bằng cách phơi bày những vật quen thuộc trong một khía cạnh lạ lùng.

Ngoài tính lợi ích trong việc chỉ ra được những triển vọng không ngờ tới, triết học còn có một giá trị – có lẽ là giá trị chính của nó – nhờ độ lớn lao của những đối tượng mà nó chiêm nghiệm, và sự tự do thoát khỏi những mục tiêu cá nhân và hạn hẹp nhờ sự chiêm nghiệm này. Cuộc đời của con người bản năng bị nhốt trong vòng những mối quan tâm riêng tư, có thể bao gồm gia đình và bạn bè, nhưng ngoại giới không được suy xét tới trừ phi nó thúc đẩy hay cản trở những gì đến trong vòng tròn ước muốn bản năng. Trong một cuộc đời như thế có cái gì đó bần chồn và hạn hẹp mà so với nó cuộc đời triết lý thì bình lặng và tự do. Thế giới riêng tư của những quan tâm bản năng là một thế giới nhỏ nhoi, bị nhấn vào một thế giới uy lực và lớn lao mà sớm hay muộn cũng làm thế giới riêng tư của chúng ta hoang tàn. Nếu không mở rộng được những mối quan tâm của chúng ta ra cả thế giới bên ngoài, chúng ta vẫn cứ là một tên lính trong pháo đài bị vây, biết rằng kẻ thù chặn đường thoát và chẳng chóng thì chày cũng phải đầu hàng. Trong một cuộc đời như thế chẳng có bình an mà chỉ có xung đột liên tục giữa dục vọng không ngừng và ý chí bất lực. Theo cách này hay cách khác, nếu muốn cuộc đời chúng ta to lớn và tự do, chúng ta phải thoát khỏi ngục tù và xung đột này.

Một cách trốn thoát là bằng chiêm nghiệm triết học. Trong khảo sát rộng nhất của nó, chiêm nghiệm triết học không chia vũ trụ thành hai phe đối địch – bạn và thù, giúp và chống, thiện và ác – nó nhìn toàn bộ không thiên vị. Khi không pha trộn thì chiêm nghiệm triết học không nhằm đến chứng minh rằng phần vũ trụ còn lại là na ná với con người. Một lỗi sở đắc tri thức là một bước mở rộng cho Tự Ngã, nhưng bước mở rộng này thu được tốt nhất khi chẳng hề trực tiếp tìm kiếm nó. Ta thu được nó khi lòng khát khao tri thức tự vận hành, nhờ một nghiên cứu không ước muốn trước rằng đối tượng của nó sẽ có đặc điểm này hay khác, mà thích ứng Tự Ngã với những đặc điểm mà nó tìm thấy trong những đối tượng của nó. Sự mở rộng này của Tự Ngã không thu được khi, chấp nhận Tự Ngã như hiện có, chúng ta cố gắng chứng tỏ rằng thế giới là quá tương tự với Tự Ngã này đến mức tri thức về nó là có thể có mà chẳng cần chấp nhận những cái dường như xa lạ. Khát khao muốn chứng minh điều này là một hình thức tự khẳng định, và như mọi sự tự khẳng định, nó là một chướng ngại cho sự phát triển Tự Ngã mà nó khát khao, và Tự Ngã biết nó có khả năng phát triển đó. Tự khẳng định, trong tư biện triết học cũng như những nơi khác, quan niệm thế giới như một phương tiện để đạt tới những mục đích của chính nó; như vậy, nó hiểu bản chất thế giới ít hơn Tự Ngã, và Tự Ngã tự vạch những đường biên nhốt tính vĩ đại của những cái thiện của nó. Ngược lại, trong chiêm nghiệm, chúng ta bắt đầu từ Phi Ngã, và nhờ tính vĩ đại của nó mà những cõi bờ của Tự Ngã được mở rộng, thông qua tính vô hạn của vũ trụ mà tâm trí vốn chiêm nghiệm vũ trụ đạt được phần nào đó trong tính vô hạn.

Vì lý do này, những triết học đồng hóa vũ trụ với Con Người không bồi dưỡng tính vĩ đại ấy của linh hồn. Tri thức là một hình thức hợp nhất giữa Tự Ngã và Phi Ngã; giống như mọi hợp nhất, nó bị làm suy yếu bởi quyền chi phối, và như vậy bởi mọi nỗ lực muốn ép buộc

vũ trụ phải tuân theo cái ta tìm thấy trong chính mình. Có một khuynh hướng triết học lan rộng hướng tới quan điểm bảo chúng ta rằng con người là thước đo của vạn vật, chân lý là nhân tạo, không gian và thời gian và thế giới của những cái phổ quát là những tính chất của tinh thần, và rằng, nếu như cái gì đó không phải do tinh thần tạo ra thì nó là không thể nhận biết và chẳng có giá trị gì cho chúng ta. Nếu như những thảo luận trước của chúng ta là đúng thì lập trường này là sai; nhưng chẳng những sai, nó còn cướp đi sự chiêm nghiệm triết học về mọi điều vốn đem lại giá trị cho nó, bởi vì nó xiềng xích chiêm nghiệm vào với Tự Ngã. Cái nó gọi là tri thức chẳng phải là hợp nhất với Phi Ngã mà là một tập hợp định kiến, cố tật, khao khát, tạo ra một tấm màn chắn không thể xuyên thủng giữa chúng ta và thế giới. Người tìm thấy thú vui trong một lý thuyết tri thức như vậy thì giống như kẻ không bao giờ dám ra khỏi nhà vì sợ lời nói của mình không phải là luật lệ.

Ngược lại, chiêm nghiệm triết học đích thực thấy hài lòng trong từng bước mở rộng của Phi Ngã, trong mọi thứ phóng to đối tượng được chiêm nghiệm, và nhờ đó phóng to chủ thể đang chiêm nghiệm. Trong chiêm nghiệm, mọi thứ cá nhân và riêng tư, mọi thứ lệ thuộc vào thói quen, tính tư lợi, hay dục vọng, sẽ chỉ bóp méo đối tượng, và từ đó làm suy yếu sự hợp nhất mà trí tuệ tìm kiếm. Do tạo ra một vật cản giữa chủ thể và khách thể như vậy, những thứ cá nhân và riêng tư ấy trở thành tù ngục cho trí tuệ. Trí tuệ tự do sẽ thấy như Thiên Chúa thấy, không có *ở đây* và *bây giờ*, không có hy vọng và sợ hãi, không có dây xích của niềm tin theo tập quán và định kiến theo truyền thống, một cách điềm tĩnh, một cách thản nhiên, trong khát khao tri thức độc nhất và chuyên biệt – tri thức mang tính phi nhân dạng, tính chiêm nghiệm thuần túy cao nhất có thể để con người sở đắc. Vì vậy, trí tuệ tự do cũng sẽ quý trọng tri thức phổ quát và

trừu tượng mà những ngẫu nhiên của lịch sử riêng tư không thể thâm nhập vào, hơn tri thức mang lại bởi cảm giác, và lệ thuộc vào, như bản chất của loại tri thức như vậy, một quan điểm cá nhân và huyền bí và một thể xác mà những cơ quan tri giác dễ phát hiện được cái gì là làm méo mó cái ấy.

Tâm trí đã quen với sự tự do và không thiên vị của chiêm nghiệm triết học cũng sẽ bảo tồn phần nào đó của sự tự do và tính không thiên vị ấy trong thế giới của hành động và cảm xúc. Nó sẽ xem các mục đích và khát khao của nó như một phần của cái toàn thể, không có sự ngoan cố khẳng định vốn nảy sinh từ việc nhìn chúng như là những mẫu vận trong một thế giới mà phần còn lại trong đó không chịu ảnh hưởng gì bởi hành vi con người. Trong chiêm nghiệm, tính không thiên vị vốn là một khát khao chân lý không bị trộn lẫn, chính là cái phẩm chất của tâm trí vốn là công bằng trong hành động, và trong cảm xúc thì chính là thứ tình yêu phổ quát dành cho hết thảy mọi người, chứ không chỉ dành riêng cho những ai được đánh giá là có ích và đáng khâm phục. Như vậy, chiêm nghiệm mở rộng không chỉ những đối tượng của tư tưởng mà còn những đối tượng của hành động và lòng yêu mến: Nó biến chúng ta thành những công dân của vũ trụ, chứ không chỉ là của một thị quốc có tường thành bao bọc và xung đột với phần còn lại. Tư cách công dân của vũ trụ này cốt yếu ở sự tự do đích thực của con người, và sự giải phóng con người khỏi tình trạng nô lệ của sợ hãi và hy vọng hẹp hòi.

Như vậy, để tóm lại những thảo luận của chúng ta về giá trị của triết học: Triết học là để được nghiên cứu, không phải vì bất kỳ câu trả lời xác quyết nào cho các câu hỏi của nó, bởi trên nguyên tắc chẳng có câu trả lời xác quyết nào có thể được biết là đúng, mà vì chính bản thân các câu hỏi, bởi lẽ các câu hỏi này mở rộng quan niệm của chúng ta về cái toàn thể, làm giàu sức tưởng tượng trí năng, giảm thiểu sự quả quyết

giáo điều vốn đóng kín tâm trí trước tư biện; nhưng trên hết, thông qua sự vĩ đại của vũ trụ mà triết học chiêm nghiệm, tâm trí cũng trở nên vĩ đại, và trở thành có khả năng hợp nhất với vũ trụ cấu thành cái chí thiện chí thượng của nó.

Ghi chú về sách tham khảo

Người học muốn thu được tri thức triết học sơ đẳng sẽ thấy việc đọc một số tác phẩm của các triết gia vĩ đại thì dễ và bổ ích hơn là gằng sức thu được một quan điểm tổng quát từ các sách cẩm nang. Tôi đặc biệt tiến cử những tác phẩm sau đây:

Plato: *Republic* (Nền Cộng hòa), đặc biệt Quyển VI và VII, bản dịch của Davies và Vaughan, Golden Treasury Series.

Descartes: *Meditations* (Những suy niệm), bản dịch của Haldane và Ross, Cambridge University Press, 1911.

Spinoza: *Ethics* (Đạo đức học), bản dịch của Halle White và Amella Striling.

Leibniz: *The Monadology* (Thuyết đơn tử), bản dịch của R. Latta, Oxford, 1898.

Berkeley: *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous).

Hume: *Enquiry Concerning Human Understanding* (Tra vấn về giác tính con người).

Kant: *Prolegomena to any Future Metaphysic* (Dẫn nhập vào siêu hình học tương lai).

Phụ lục

Lời nói đầu cho bản dịch tiếng Đứcⁱ

Quyển sách này được viết hồi năm 1911, nhưng từ bấy đến nay quan điểm của tôi ở một số chủ đề thảo luận ở đây đã trải qua một bước phát triển quan trọng. Bước phát triển này hầu như hoàn toàn được tạo ra từ việc vận dụng một nguyên lý mà bạn tôi Whitehead cùng tôi đã vận dụng trong bộ *Principia Mathematica*. Trong tác phẩm đó, chúng tôi đã trình bày những nền tảng cho lập trường chủ trương rằng những đối tượng như lớp hay số chỉ đơn thuần là những phép dựng logic. Đó là nói rằng, những biểu tượng cho những đối tượng như thế không có sự biểu thị nào cho chính chúng, mà chỉ có một quy tắc cho cách áp dụng chúng; chúng tôi có thể minh định ý nghĩa của một phát biểu trong đó các biểu tượng này có mặt, nhưng cái được hàm nghĩa không bao gồm thành phần tương ứng với các biểu tượng này. Như vậy, chúng tôi bị dẫn đến một ứng dụng mới cho nguyên lý được gọi là Dao cạo của Occam (Occam's Razor), theo đó số lượng cái tồn tại không được nhân

ⁱ Dịch bởi Paul Hert (Erlangen, 1926). Bản gốc tiếng Anh của lời tựa này, nếu có, hiện đã thất lạc. Phiên bản này là dựa vào bản dịch của Ibrahim Najjar và Heather Kirconnell xuất hiện trong *Russell* (chuyên san về thư tịch Bertrand Russell) No.17, Spring 1975, tr. 27–29. Nó đã được J. O. Urmson sửa lại chút ít để in ở đây.

ra vượt hơn cần thiết. Whitehead đã thuyết phục tôi rằng khái niệm vật chất là một hư cấu logic thuộc loại không cần thiết này, nghĩa là, một mẫu vật chất có thể được xem như một hệ thống gồm những sự kiện được kết nối trong nhiều phần khác nhau của thể liên tục không-thời gian. Có nhiều phương pháp thực hiện điều này, đến nay chọn cái nào giữa chúng thật là nan giải. Whitehead đã theo một phương pháp trong tác phẩm *Principles of Natural Knowledge* (1919; Những nguyên lý của tri thức tự nhiên) và *Concept of Nature* (1920; Khái niệm tự nhiên) của ông; còn tôi theo một phương pháp khác trong sách của tôi *Our Knowledge of the External World* (1924; Tri thức của chúng ta về ngoại giới). Theo các trình bày ấy thì những điều được nói về vật chất trong Chương 1 và 2 cần thay đổi, tuy không phải là nhiều lắm như ta tưởng.

Cũng chính phương pháp và nguyên lý này đã dẫn tôi đến một sự thay đổi xa hơn. Trong thảo luận về tri thức trong *Các vấn đề của triết học*, tôi giả định sự hiện hữu của chủ thể và xem sự quen biết như một quan hệ giữa chủ thể và khách thể. Hiện nay, tôi cũng xem chủ thể như một phép dựng logic. Hậu quả là ta phải từ bỏ sự phân biệt giữa những cảm giác và những dữ-liệu-cảm-giác; với câu hỏi này, bây giờ tôi đồng ý với William James và trường phái duy thực Mỹ. Những thay đổi theo sau việc này vốn đã tác động đến lý thuyết của tôi về tri thức có thể tìm thấy trong quyển *The Analysis of Mind* (Phép phân tích tâm trí) của tôi.

Vào lúc viết *Các vấn đề của triết học*, lý thuyết tương đối tổng quát chưa được công bố, và tôi cũng chưa nhận ra đầy đủ tầm quan trọng của thuyết tương đối hẹp. Tôi hẳn đã chọn một số ví dụ khác nếu tôi đã nghiên cứu thuyết tương đối.¹ Nhưng các vấn đề được đề cập đến trong

¹ Trong một lá thư đề ngày 20.9.1966 gửi biên tập viên cuốn sách của ông ở Oxford University Press để trả lời câu hỏi về thiết kế trang bìa của quyển sách, Russell viết, "Trang bìa thích hợp nhất cho tập này, theo ý tôi, sẽ là một bức tranh của một con khỉ rơi xuống từ vách đá và la lên 'Ồi trời ơi, tôi ước tôi chưa từng đọc Einstein.'" Ông thêm tái bút: "Dẫu có tả sao đi nữa, con khỉ ấy trông không giống tôi."

sách này phần lớn hoàn toàn độc lập với lý thuyết này và nói chung không bị ảnh hưởng nhiều lắm.

Nếu bây giờ tôi viết quyển sách này thì tôi sẽ ít có xu hướng xem một số phát biểu đạo đức như tiên nghiệm. Tôi sẽ có thể nói nhiều hơn về phép quy nạp nếu tôi có thể tận dụng quyển *Treatise on Probability* (Khảo luận về xác suất) xuất bản sau đó của ông Keynes.

Tôi thấy dường như là không thể đưa những thay đổi này vào văn bản hiện tại, bởi vì các quan điểm nêu ra bên trên hoàn toàn phụ thuộc vào phép tính logic và gần như không thể trình bày nó tương đối dễ hiểu cho giới bạn đọc phổ thông. Bên cạnh đó, những thay đổi trong lý thuyết trình bày ở đây sẽ là dễ hiểu hơn nếu chúng được giải thích riêng. Vì thế, tôi nghĩ tốt hơn nên để y nguyên quyển sách như tôi viết hồi năm 1911, nhưng có thêm các nhận xét dẫn nhập này về những khảo sát xa hơn vốn chỉ ra những chỗ khiếm khuyết của nó.

Bertrand Russell
Tháng Mười một 1924

Thư mục Bertrand Russell

Trong phần thư mục này, chúng tôi chỉ liệt kê các sách dịch hoặc viết về Bertrand Russell bằng tiếng Việt, và các sách của Bertrand Russell.

1. Các sách dịch hay viết về Bertrand Russell bằng tiếng Việt

Nguyễn Hiến Lê, *Chinh phục hạnh phúc*, Ca Dao, 1971.

Nguyễn Hiến Lê, *Thế giới ngày nay và tương lai nhân loại*, Ca Dao, 1971.

Nguyễn Hiến Lê, *Bertrand Russell*, Lửa Thiêng, 1972.

Bertrand Russell (Nguyễn Vương Chấn & Đàm Xuân Cận dịch), *Quyền lực*, Hiện Đại, 1972.

2. Các sách của Bertrand Russell xếp theo năm xuất bản lần đầu tiên

dựa theo *The Basic Writings of Bertrand Russell, 1903-1959*, trang 17-20, do Robert E. Egner và Lester E. Denonn biên tập, London: George Allen & Unwin, 1987)

1896	<i>German Social Democracy</i>
1897	<i>An Essay on the Foundations of Geometry</i>
1900	<i>A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz</i>
1903	<i>The Principles of Mathematics</i>

1910	<i>Principia Mathematica- Vol. I</i> (viết chung với A.N. Whitehead).
1910	<i>Philosophical Essays</i>
1912	<i>Principia Mathematica- Vol. II</i> (viết chung với A.N. Whitehead).
1912	<i>The Problems of Philosophy</i>
1913	<i>Principia Mathematica- Vol. III</i> (viết chung với A.N. Whitehead).
1914	<i>Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy</i>
1914	<i>Scientific Method in Philosophy</i>
1914	<i>Philosophy of Bergson</i> (tranh luận với H.W. Carr).
1915	<i>War, the Offspring of Fear</i>
1916	<i>Principles of Social Reconstruction</i>
1916	<i>Policy of the Entente, 1904-1914</i> (Một phần của <i>Justice in War-Time</i>).
1916	<i>Justice in War-Time</i>
1917	<i>Political Ideals</i>
1918	<i>Mysticism and Logic and Other Essays</i>
1918	<i>Proposed Roads to Freedom: Socialism, Anarchism, and Syndicalism</i>
1919	<i>Introduction to Mathematical Philosophy</i>
1920	<i>The Practice and Theory of Bolshevism</i>
1921	<i>The Analysis of Mind</i>
1922	<i>The Problem of China</i>

1922	<i>Free Thought and Official Propaganda</i>
1923	<i>The Prospects of Industrial Civilization</i> (viết chung với Dora Russell)
1923	<i>The ABC of Atoms</i>
1924	<i>Bolshevism and the West</i> (tranh luận với Scott Nearing)
1924	<i>Icarus; or, The Future of Science</i>
1924	<i>How to be Free and Happy</i>
1924	<i>Logical Atomism</i>
1925	<i>The ABC of Relativity</i>
1925	<i>What I Believe</i>
1926	<i>On Education, Especially in Early Childhood</i>
1927	<i>The Analysis of Matter</i>
1927	<i>An Outline of Philosophy</i>
1927	<i>Why I Am Not a Christian</i>
1927	<i>Selected Papers of Bertrand Russell</i>
1928	<i>Sceptical Essays</i>
1929	<i>Marriage and Morals</i>
1930	<i>The Conquest of Happiness</i>
1930	<i>Has Religion Made Useful Contribution to Civilization?</i>
1931	<i>The Scientific Outlook</i>
1932	<i>Education and the Social Order</i>
1934	<i>Freedom and Organization, 1814-1914</i>

1935	<i>In Praise of Idleness</i>
1935	<i>Religion and Science</i>
1936	<i>Which Way to Peace?</i>
1936	<i>Determinism and Physics</i>
1937	<i>The Amberley Papers: The Letters and Diaries of Lord and Lady Amberley</i> (viết chung với Patricia Russell)
1938	<i>Power: A New Social Analysis</i>
1940	<i>An Inquiry into Meaning and Truth</i>
1945	<i>A History of Western Philosophy</i>
1948	<i>Human Knowledge: Its Scope and Limits</i>
1949	<i>Authority and the Individual</i>
1950	<i>Unpopular Essays</i>
1951	<i>The Impact of Science on Society</i>
1951	<i>The Wit and Wisdom of Bertrand Russell</i> (Lester E. Denonn biên tập).
1952	<i>New Hopes for a Changing World</i>
1952	<i>Bertrand Russell's Dictionary of Mind, Matter and Moral</i> (Lester E. Denonn biên tập)
1953	<i>Satan in the Suburbs and Other Stories</i>
1953	<i>The Good Citizen's Alphabet</i>
1954	<i>Nightmares of Eminent Persons and Other Stories</i>
1954	<i>Human Society in Ethics and Politics</i>
1954	<i>History as an Art</i>

1956	<i>Portraits from Memory and Other Essays</i>
1956	<i>Logic and Knowledge: Essays 1901-1950</i> (Robert C. Marsh biên tập)
1957	<i>Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects</i> (do Paul Edwards biên tập)
1958	<i>Understanding History and Other Essays</i>
1958	<i>The Will to Doubt</i>
1958	<i>Bertrand Russell's Best</i> (Robert E. Egner biên tập)
1959	<i>Common Sense and Nuclear Warfare</i>
1959	<i>My Philosophical Development</i>
1959	<i>Wisdom of the West</i>
1960	<i>Bertrand Russell Speaks His Mind</i>
1961	<i>Has Man a Future?</i>
1961	<i>Fact and Fiction</i>
1961	<i>The Basic Writings of Bertrand Russell</i> (Robert E. Egner & Lester E. Denonn biên tập)
1962	<i>Essays in Skepticism</i>
1963	<i>Unarmed Victory</i>
1965	<i>On the Philosophy of Science</i> (Charles A. Fritz biên tập)
1967	<i>War Crimes in Vietnam</i>
1967	<i>The Autobiography of Bertrand Russell, 1872-1914, Vol. I</i>
1967	<i>A Detailed Catalogue of the Archives of Bertrand Russell</i> (Barry Feinberg và những người khác biên tập)

1968	<i>Mr. Wilson Speaks "Frankly and Fearlessly" on Vietnam to Bertrand Russell.</i>
1968	<i>The Autobiography of Bertrand Russell, 1914-1944, Vol. II</i>
1968	<i>The Art of Philosophizing</i>
1969	<i>Dear Bertrand Russell... A Selection of his Correspondence with the General Public 1950-1968 (Barry Feinberg & Ronald Kasrils biên tập)</i>
1969	<i>The Autobiography of Bertrand Russell, 1944-1967, Vol. III</i>
1972	<i>The Collected Stories of Bertrand Russell (Barry Feinberg biên tập)</i>
1973	<i>Essays in Analysis (Douglas Lackey biên tập)</i>
1973	<i>Bertrand Russell's America. His Transatlantic Travels and Writings. Vol. I: 1896-1945 (Barry Feinberg và Ronald Kasrils biên tập)</i>
1975	<i>Mortals and Others. Bertrand Russell's American Essays, 1931-1935. Vol. I (Harry Ruja biên tập)</i>

Bảng dẫn

Những dấu chấm hỏi cho biết chỗ thảo luận một quan điểm nào đó, chưa được khẳng định. Bảng này chỉ dùng cho tác phẩm chính.

ánh sáng, 23, 28, 30	chuyển động (định luật), 56, 57, 59
	cổ kết, 116, 117, 132, 133
lỗi trung (định luật), 67	con mèo, 18
lỗi sinh (ý niệm và nguyên lý), xem ý niệm, 68, 69	cụ thể (cái), 87
bản chất của một vật, 137	
bản năng, 149	Descartes, 13, 14, 68, 143
Berkeley, 7-11, 31, 33-37, 68, 89, 91, 93, 154	diễn dịch (phép/sự), 73
Bismarck, 49-51	dữ kiện, 70, 80-83, 86, 91, 99
Bradley, 89	Dữ-liệu-cảm-giác, 6, 8, 10, 15-19, 102, 103, 107, 108, 126, 129
	131, 141, 143, 156
cảm giác, 6, 79	chắc chắn (sự/tính) của, 14, 62, 63, 130, 133
chân lý, 113, 115-117, 122	duy tâm (chủ nghĩa), 32-38
định nghĩa của, 120	định nghĩa của, 32-33
chêm nghiệm, 94	nền tảng, 32-33
chỉ thế, 120	

- định luật, tổng quát, 56-60, 67, 68
 đối tượng
 của phán đoán, 119-122
 của sự lãnh hội/nhận thức, 35-37
 đơn tử, 89
 đơn tử luận, 89
 đồng nhất, định luật, 67
 động từ, 87-89

 giấc mơ, 17, 20, 103, 132

 hành động tâm trí, 36, 92
 Hegel, 135 tt.
 hiện hữu (sự), 93
 tri thức về, 12 tt.
 hiện tượng, 80, 81
 hình dạng, 2, 4, 5, 10, 13, 24, 28
 hình học, 72, 90, 130
 hoài nghi, 12, 13, 20, 21, 142, 143
 Hume, 68, 77, 78, 89, 91

 Kant, 76-84, 139
 khách thể vật lý, 6, 14-17, 25-36, 79-85, 93, 94, 102, 141
 khái quát hóa thường nghiệm, 72-75, 100, 101
 không gian, 24 tt, 138
 Euclid và phi Euclid, 140
 kính hiển vi, 4

 kinh nghiệm, 53
 mở rộng nhờ sự mô tả, 53, 141
 trực tiếp, 2, 13

 lảm lạc, 103, 113 tt., 132, 144
 Leibniz, 9, 11, 31, 68, 89
 liên tưởng/liên kết (sự), 57, 60
 Locke, 68
 logic, 65 tt., 87, 116, 117

 màu sắc, 2-4, 29-30, 131
 mâu thuẫn (định luật), 67, 76-77
 mệnh đề, thành phần của, 48, 49, 51, 52
 mô tả (sự), 40, 41-43 tt., 109
 Ngã, 14, 44-45, 81
 nhà duy lý, 68, 80
 nhà duy nghiệm, 68-69, 80, 91
 nhà duy tâm, 31
 nhận thức (sự), 31
 nhất nguyên luận, 89
 nhất quán (tính) của tự nhiên, 58
 niềm tin, 113 tt.
 nội quán (phép), 44

 phẩm chất, 83, 88, 89, 95
 phân chia vô hạn (tính), 139
 phán đoán, 104, 107-109, 111, 119, 120, 122

phân tích, 76

phép suy ra, [theo] logic và [theo]

tâm lý, 127

phổ quát (cái), 43, 46, 86-92, 1416

tri thức về, 95-104

Plátôn, 85 tt.

quan hệ, 26, 27, 28, 29, 83-84, 89-

92, 94, 95 tt., 136-137

nhiều hạng tử, 119, 121

ý của, 120, 121, 122

quen biết (sự), 37 tt., 55, 102-103,

113, 128

với Tự Ngã?, 45 tt.

quy nạp (sự/phép), 55-64, 65, 73,

100

nguyên lý, 60-61, 65, 106, 141

sai lầm (sự/tính), 113 tt;

định nghĩa của, 122

số học, 78, 79

Spinoza, 89

Swift, 73

tâm trí/tinh thần, 7-11, 47

cái ở trong, 33 tt.; 92

thực tại duy nhất?, 7-8

tất yếu (tính), 72

tên riêng, 49

thời gian, 27 tt.; 81, 95, 96

thời khoảng, 27

thực tại, 2 tt.; 10

tiên nghiệm, 69-71, 74-76 tt.; 97 tt.;

thuộc tinh thần?, 81

toán học, 71, 78

tồn tại (cái/sự), 93

trí nhớ, 43, 108 tt.

tri thức,

chỉ về thứ thuộc tinh thần?, 35 tt.

dẫn xuất, 103, 126, 127, 130

định nghĩa, 124 tt.; 150

do sự quen biết và do sự mô tả, 39-

52

không thể hoài nghi?, 1, 142-143

lý thuyết về, 32

triết học, 142

trực quan, 103, 104, 105-112, 126-127

tt.; 141

về vũ trụ, 21, 134, 147

về những nguyên lý tổng quát, 65-75,

78, 101

về sự vật và về chân lý, 39, 41, 101-

103

về tương lai, 55 tt.;

triết học phê phán, 76 tt.;

triết học

giá trị của, 145-153

tính không chắc chắn của, 147-149

Trung Hoa, Hoàng đế, 39, 69	vật chất, 6
tư duy (những định luật của), 67, 81-83	sự hiện hữu của, 6-8, 12-21
tư kiến có khả năng, 132	bản chất của, 38
tự-[ngã] nhận thức, 44, 45	vật tự thân, 80-81
tự chứng (tính), 105-112	vô hạn, 139
hai loại của, 128 tt.;	xác suất, 57 tt.; 68
mức độ của, 111, 130-132	xúc giác, 5
tương đồng (tính), 115 tt.;	
tương ứng (sự) giữa dữ-liệu-cảm-giác và khách thể vật lý, 17-19, 25, 27-29, 33-36	ý niệm, 34 tt.; 92, 93
tương ứng (sự) giữa niềm tin và dữ kiện, 115 tt.;	bẩm sinh, 68
	theo Plátôn, 85-86
	trừu tượng, 43, 91,
	ý niệm tuyệt đối, 135-136

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI

26 Lý Thường Kiệt - Hoàn Kiếm - Hà Nội

ĐT: 024.39719073 - Fax: 024.39719071

Website: <http://nxbkhh.vass.gov.vn>

Email: nxbkhh@gmail.com

Chi nhánh Nhà xuất bản Khoa học xã hội

57 Sương Nguyệt Anh - Phường Bến Thành - Quận I - TP. Hồ Chí Minh

ĐT: 028.38394948 - Fax: 028.38394948

Các vấn đề của Triết học

Biên dịch: **HUỖNH DUY THANH**

Chịu trách nhiệm xuất bản

TS. LÊ HỮU THÀNH

Biên tập nội dung: **ĐẬU VĂN NAM**

Trình bày: **ÁNH VŨNG**

Bìa: **HỮU BẮC**

Đơn vị liên kết:

VIỆN GIÁO DỤC IRED

Số 4 Bà Huyện Thanh Quan, Quận 3, Thành phố Hồ Chí Minh

Website: www.IRED.edu.vn | Email: contact@IRED.edu.vn

Điện thoại: (028) 3930 0188

In 1.000 cuốn, khổ 14 x 20 cm, tại Xí nghiệp in FAHASA

774 Trường Chinh, Phường 15, Quận Tân Bình, Thành phố Hồ Chí Minh

Số xác nhận đăng ký xuất bản: 1266-2019/CXBIPH/7-84/KHXXH

Số QĐXB: 52/QĐ - NXB KHXH ngày 8/5/2019; ISBN: 978-604-956-586-1

In xong và nộp lưu chiểu năm 2019.