

TRUNG TÂM LIỄU QUÁN HUẾ
Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

Nguyên tắc Lý Do Đủ
—
Lý Duyên Khởi

Nhà xuất bản Thuận Hóa
Huế – 2017

Lời đầu sách

Tôi kính lễ bái bậc Chánh giác, bậc tối thắng trong hết thảy các nhà thuyết pháp, đã thuyết giảng Duyên khởi là bất diệt và bất sinh, bất đoạn và bất thường, bất nhất và bất dị, bất lai và bất xuất, là sự tịch diệt mọi hý luận, và là an ổn.

Tập sách này – **Nguyên tắc Lý do đủ - Lý Duyên khởi** – gồm năm chương, mỗi chương giới thiệu và trình bày một hay hai tác phẩm chính yếu của mỗi một trong năm triết gia được chọn căn cứ trên phong cách chấp nhận hay không chấp nhận nguyên tắc Lý do đủ. Các triết gia được chọn này hoặc thuộc Phật giáo hoặc có những quan điểm bất đồng với Phật giáo về một số vấn đề, tuy vậy vẫn lưu giữ “mùi vị” Phật giáo trong các công trình nghiên cứu. Đầu tiên là hai vị luận sư Phật giáo nổi tiếng, Trần Na (Dignāga) và Pháp Xứng (Dharmakīrti), xem như thuộc chung học phái nhận thức luận và lôgic học Phật giáo, với hai tác phẩm theo thứ tự: *Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận* và *Một giọt lôgic*. Kế đến là Spinoza, triết gia hiện đại đầu tiên, với tác phẩm *Ethics* (Luân Lý Học); Kant, nhân vật trung tâm trong triết học hiện đại, với *ba tập Phê Phán*; Deleuze, một trong các triết gia vĩ đại nhất, với hai tác phẩm, *Différence et répétition* và *Logique du Sens*; Schopenhauer, triết gia của nghệ sĩ và của chủ nghĩa bi quan, với luận án *Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ* (On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason). Sau cùng là Meillassoux, triết gia của thuyết Vô duyên có tất yếu tính (factualité), triết để bác bỏ nguyên tắc Lý do đủ, với tập *APRÈS LA FINITUDE* (Sau Hữu Hạn Tính). Leibniz và Nguyên tắc Lý do đủ đã được trình bày rất đầy đủ trong tập sách trước đây, *Tư tưởng*

Phật giáo trong Triết học Gilles Deleuze, cho nên vắng mặt trong tập sách này.

Chương I bắt đầu với tập **Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận**, Nhân Minh là phép tắc biện luận giữa bên lập và bên địch. Biện luận là muốn trao sự hiểu biết của mình đến cho người khác. Người muốn biện luận phải có trí tự ngộ và ngộ tha. Nhằm hai mục đích đó, Nhân Minh phân biệt bốn môn nhằm để khai ngộ cho người khác: Năng lập, Tợ năng lập, Năng phá và Tợ năng phá, và bốn môn nhằm để khai ngộ cho chính mình: Hiện lượng, Tợ hiện lượng, Tỷ lượng và Tợ tỷ lượng. Chữ ‘tợ’ có nghĩa là ‘hiểu một cách sai’. Tám môn này thành đạt hết yếu nghĩa của các luận Nhân Minh và luận khác về phương diện luận lý, cũng như về phương diện tự ngộ và ngộ tha.

Một luận thức chơn năng lập (năng lập đúng) cần hội đủ điều kiện ‘*ngôn ngữ ba chi, nghĩa lý ba tướng*’. *Ba chi* gồm có tôn, nhân và dụ. Tôn có tôn y và tôn thể. Mệnh đề tôn gồm có tiền trần (danh từ trước) và hậu trần (danh từ sau), cả hai hợp lại tạo thành tôn y. Tôn thể là khi nào tiền và hậu trần kết hợp thành mệnh đề thống nhất. Tiền trần chỉ về thể của sự vật, hậu trần chỉ về nghĩa của sự vật. Sự vật nào cũng có thể và nghĩa. Về *thể* (tiền trần) có ba tên: *Tự tánh*, *Hữu pháp* và *Sở biệt*. Về *nghĩa* (hậu trần) có ba tên: *Sai biệt*, *Pháp* và *Năng biệt*. *Ba tướng của Nhân* là điều kiện cần để chơn tỷ lượng.

Phần II. Ba tướng của Nhân và thuyết *apoha*, theo g/s B. K. Matilal, thời đây là hai khái niệm chủ yếu của Nhận thức luận Trần Na và Logic học Phật giáo. Sự tóm lược Ba tướng của Nhân và thuyết *apoha* của giáo sư dẫn đến ý tưởng về đặc tánh của một đối tượng gọi là *đặc tánh nhân*, *linga* hay *hetu*, “*dấu lượng đoán*” (inferential sign), “*dấu*

chỉ lý do” (indicator-reason). Đặc tánh này phải có ba tướng.

Sau khi biểu trưng sơ sài đặc tính của hai thuyết Ba tướng của Nhân và *apoha*, g/s Matilal nương vào tướng cuối của Ba tướng mở rộng thuyết tỷ lượng của ông để bao gồm thuyết của ông ‘*làm thế nào phải sinh nhận thức từ ngôn ngữ (language) hay từ ngữ (words)*’ Sự mở rộng này tạo ra thuyết *apoha*, tức thuyết khiển trừ các khả thể đối thủ, một cách giải thích tổng tướng. Khai triển thuyết *apoha* là phương cách thay thế khả thi thuyết tổng tướng thực tồn.

Phần III: Khác biệt giữa Trần Na và Pháp Xứng về *apoha*, bàn về vấn đề Dignāga và Dharmakīrti không chia sẻ cùng một quan điểm triết học căn bản. Trong trường hợp Dignāga, thuyết *apoha* trở thành một thuyết tổng quát về nhận thức khái niệm (phân biệt; *vikalpa*) bao gồm cả tỷ lượng (inference) và nhận thức ngôn ngữ (verbal cognition). Dignāga rất quan tâm đến vấn đề *quan hệ tất nhiên* giữa *līnga* và *līngin* hay giữa *hetu* và *sādhya*. Dignāga tìm cách xây dựng một hệ logic mới không tùy thuộc bất kỳ truyền thống nào và được chấp nhận bởi những công trình khảo cứu nghiêm túc căn cứ trên kinh nghiệm và nhận thức thường nghiệm.

Dharmakīrti chủ trương có một *quan hệ tất nhiên giữa nhân và thuộc tính cần chứng minh* — quan hệ mà ông gọi là một *svabhāvavpratibandha*. Với học thuyết này ông có thể bác bỏ tánh chất quy nạp của logic Ấn Độ mà Dignāga là đại diện. Dharmakīrti có thể là người đầu tiên thiết lập phương pháp diễn dịch của logic ở Ấn Độ. *svabhāvavpratibandha* bao gồm hai mô thức: *nhân quả (tadutpatti)* và *đồng quy nhất (tādātmya)*.

Trong công trình của Dharmakīrti, từ *svabhāva* có nghĩa không những là *phân biệt (vikalpa)* mà còn là *năng lực tác quả (arthakriyāsakti)* của thực tồn. Đối với Dharmakīrti vũ trụ ngôn thuyết của các tổng tướng không nhất thiết được mang lại tiên nghiệm do bởi tập khí (*vāsanā*) từ vô thủy mà thực ra, nó đâm rễ bền chặt trong thế giới hiện thực của năng lực tác quả.

Một đặc điểm quan trọng của nhận thức luận Dharmakīrti không thấy có trong Dignāga là đặc biệt quan tâm giải thích toàn bộ quá trình nhận thức luận bắt đầu với một đối tượng ở thế giới bên ngoài, tiếp sau đó là cảm giác đối tượng, nhận diện hay phán đoán nó, nhận thức tỷ lượng hay nhận thức ngôn ngữ căn cứ trên phán đoán, một ham muốn hành động hướng về phía đối tượng cảm giác, một hành động, v.v..., và kết thúc với sự hoàn thành thực tế sự ham muốn. Dharmakīrti bắt buộc phải thi thiết một tương quan giữa hai cảnh giới, cảm giác và khái niệm, Chính *phán đoán cảm năng (perceptual judgment)* bắc cầu giữa hai cảnh giới ấy.

Vũ trụ ngôn thuyết của Dharmakīrti được tổ chức chỉnh tề phù hợp với hai quan hệ chủ yếu của nguyên tắc Lý do đủ: *tadutpatti* và *tādātmya* trong khi vũ trụ ngôn thuyết của Dignāga chỉ là một tập thường thức (collection of common sense). *Toàn bộ hệ thống của Dharmakīrti đặt cơ sở trên giáo lý Duyên khởi và mọi sự vật đều có thể và phải được giải thích bằng vào Duyên khởi.* Trong cảnh huống này, ‘*svlakṣaṇa*’ (tự tướng) được Dharmakīrti định nghĩa rõ ràng bằng cách tiến dẫn khái niệm *năng lực tác dụng theo luật nhân duyên (causal efficiency)*. Với Dharmakīrti, tồn tại là tồn tại năng lực tác dụng theo luật nhân duyên.

Tham chiếu thuyết *apoha*, Dharmakīrti nương vào lý Duyên khởi để xác định cái gì là *anya* (cái trái ngược phải khiến trừ) trong *anyāpoha* (exclusion of the other), khác

hắn Dignāga nương vào hệ thống phân cấp tổng tướng và tự tướng của ông. Trong hệ Dharmakīrti đồng nhất và dị biệt đều được xác định bởi quan hệ nhân duyên.

Dignāga không chấp nhận quan hệ nhân quả như cơ sở của phép tỷ lượng (inference) của ông, trong khi Dharmakīrti mạnh mẽ nương vào thuyết Duyên khởi, hình như nhờ vậy mà Dharmakīrti có thể khẳng định sự kết nối phổ biến giữa hai đối tượng. Có thể xem đó là trường hợp Dharmakīrti đem *giáo lý truyền thống Duyên khởi trang bị với học thuyết mới về năng lực tác dụng theo luật nhân duyên* (causal efficiency) thay thế thường thức của người phàm là những gì Dignāga cuối cùng nương cậy trong hệ lôgic của ông. Cuối phần III này là một tóm lược và bỏ tước những điểm khác biệt chủ yếu về giáo nghĩa giữa Dignāga và Dharmakīrti. Có một số chủ đề được Dharmakīrti đem ra bàn luận lần đầu và nỗ lực chứng minh như thuyết sát na sinh diệt, chẳng hạn.

Phần IV: Thuyết sát na sinh diệt dẫn đến nhận thức *thực tại cứu cánh như là tự tướng, là vật tự thân, là chân đế, phi cấu tạo, phi tướng tượng, phi quan hệ, là điểm toán học sát na diệt, là điểm thực tại*. Sát na sinh diệt không có thuộc tính, không tồn tại, và không thể phân. Ngoài ra, với đặc tính sát na sinh diệt, một vật thể không có sự chuyển động mặc dầu sát na sinh diệt sinh khởi tương tục bất đoạn cho ta cảm tưởng một vật thể đang chuyển động, giống như một dây đèn lần lượt chuyển ngọn lửa liên tục từ đèn này đến đèn kế tiếp cho ta cảm tưởng một ngọn lửa đang di động. Chuyển động có nghĩa là khởi lên ở chỗ này và biến mất ở chỗ khác. Như thế, hạn kỳ sinh diệt của nó tối thiểu là hai sát na. Một sát na khởi lên mà không biến mất thời ý nghĩa sinh diệt trong sát na sẽ không có và vật thể không còn là đối tượng của cảm giác nữa.

Thực ra, không có đối tượng di chuyển mà chỉ có tác dụng liên tục. Chính ngay vật thể là chuyển động. Hai sát na sinh diệt kế tiếp nhau là hai sát na sinh diệt khác nhau, sát na sinh diệt này biến mất không liên hệ chút nào với sát na sinh diệt kế tiếp. Khi một vật thể rơi, tại mỗi điểm không gian và thời gian, tốc độ của vật thể thay đổi, năng lượng tử và trọng lượng của vật thể cũng thay đổi. Nghĩa là ta có những vật thể khác biệt nhau sau mỗi sát na đang rơi nối đuôi nhau chứ không phải cùng một vật thể rơi từ đầu đến cuối.

Về phương diện luận lý học, thuyết sát na có thể dẫn xuất từ luật phi mâu thuẫn. Khác với cảm giác đơn thuần trực nhận tự tướng tức khoảnh khắc điểm, mọi suy luận đều phân biệt tổng tướng bằng sự phân đôi. “Xanh” có nghĩa là phủ định “không xanh”, “không bò” có nghĩa là khiến trừ “bò”. Luật phi mâu thuẫn là một hình thức mô tả sự kiện mọi nhận thức bằng tỷ lệ đều phân đôi và tương đối. Tuy nhiên, có trường hợp sự vật tuy dị phẩm mà không hoàn toàn mâu thuẫn, chẳng hạn như “xanh” và “vàng”. Trong trường hợp này, ta nói chúng *sai khác*.

Bất cứ gì tồn tại đều tồn tại cách ly với những sự vật tồn tại ‘khác’. Chỉ có một cái gì đó thực sự cách ly với mọi tồn tại khác, cái gì đó thực sự độc nhất: đó là *điểm toán học sát na sinh diệt*, còn gọi là *thực tại điểm*. Quan hệ duy nhất của nó với những tồn thể khác là ‘*sai khác*’, sai khác về mặt số tự chứ chẳng phải sai khác về mặt định tính.

Luật tánh sai khác phát biểu như sau: “Một sự vật là sai khác khi nó kết hợp với những *pháp tương vi (viruddha-dharma-saṃsargād anyad vastu)*”. Pháp tương vi là pháp mâu thuẫn, trái ngược, hay sai khác.

Luật tánh sai khác chính là *một hình thức phủ định của luật phi mâu thuẫn*: “Không có vật gì cùng một tướng trạng, tại cùng một vị trí, đồng thời sở hữu hai thuộc tính mâu thuẫn

triệt để loại trừ hỗ tương.” Điểm đáng lưu ý là luật phi mâu thuẫn, một luật logic Aristotle, hàm chứa một quan hệ có thật giữa thực chất và thuộc tính. Phật giáo phản bác quan điểm này, cho rằng mọi quan hệ vì kết hợp ít nhất hai hữu, nên không hiện hữu riêng biệt đối với các hữu liên hệ, do đó không có thật. Lý do: Bất kỳ sự vật gì có thật thời phải tự hữu, hiện hữu cách ly những sự vật khác. Nếu không, thời đối với những hữu khác, nó chỉ là một giả danh hay một vọng tưởng.

Để biện minh cho thuyết sát na, ta cũng có thể phân tích ý nghĩa của hai khái niệm có thật và không có thật, hữu và phi hữu. Sự phân tích này cho thấy ba đặc tính, *có thật*, *tác dụng có hiệu quả*, và *biến chuyển*, tương quan liên hệ theo luật đồng quy nhất (*tādātmya*), nghĩa là cả ba biểu trưng đặc tính của cùng một căn bản hữu pháp. Đó là khoảnh khắc điểm, là thực tại điểm. Về khái niệm ‘*không có thật*’ (phi hữu), thuyết sát na cho rằng phi hữu chỉ là một tên gọi, không một thực tại nào tương ứng với danh xưng ấy. Hủy diệt có hai hình thái: hủy diệt bằng kinh nghiệm (*pradhvaṃsa*), như dùng búa đập vỡ cái bình, và hủy diệt siêu thường tức biến dịch sinh tử, nghĩa là sinh khởi và hủy diệt trong từng khoảnh khắc như chớp điểm, và cứ như vậy liên tục tiếp nối nhau từ vô thi đến vô chung. Hình thái hủy diệt này nhỏ nhiệm, sâu kín khó thấy khó biết, chính là bản thể của thực tại. Một Đạo sư Tây tạng đã quả quyết: “*Thực tại chính nó có tên gọi là hủy diệt, nghĩa là, thực tại cứu cánh chỉ tồn tại trong khoảnh khắc*”. Thực tại hủy diệt tự nó hiện khởi, vì nó có tánh năng động. Không thể chia thực tại ra thành phần phi hữu nối tiếp theo sau phần hữu. Diệt và sinh đồng thời câu khởi trong chớp nhoáng, bởi thế hữu và phi hữu chỉ là hai danh xưng khác nhau của cùng một tự thể.

Mọi sự vật biểu tượng chính tánh hủy diệt của nó. Nếu có cái gì trong khoảnh khắc trước tồn tại trong khoảnh khắc kế

tiếp, thời như vậy là nó sẽ tồn tại mãi mãi. Tính chỉ có nghĩa là thường trụ, vĩnh viễn không biến mất. Nếu thực chất có, nó sẽ thường trụ. Nếu thực chất không có, như theo chủ trương của thuyết sát na, sự hữu bắt buộc phải tức thời, thoáng qua trong một khoảnh khắc điem. Không có thực chất thường trụ với thuộc tính biến chuyển, nghĩa là thực tại không thể phân chia thành thực chất và thuộc tính. Nó bất khả phân và tức thời.

Vì sự hữu là hủy diệt thường xuyên cho nên sự hữu tương tục hiển hiện, nghĩa là đương thể hủy diệt và biến chuyển, không cần một nhân hủy diệt nào cả. Toàn bộ nhân và duyên của mọi biến cố nhất định dẫn đến kết quả là biến cố ấy, vì toàn bộ có mặt cho nên không cần thêm cái gì khác, do đó *toàn bộ nhân và duyên chính là biến cố kết quả*. Cũng như vậy, tự thân các sự vật là hoại diệt, cho nên không cần nhân nào khác để hủy diệt hay để biến chuyển. Do đó, *thực tại cứu cánh được miêu tả chẳng những có khả năng tính tác dụng có hiệu quả, mà còn có đặc tính hoại diệt hay hủy diệt*.

Th. Stcherbatsky có nêu lên và chỉ ra sự sai lầm về một điểm sai lệch quan trọng của triết học Bergson đối với giáo lý Phật. Theo giáo lý Phật, thời tục (duration của Bergson) là một cấu tạo, cảm giác tức thời là thực, ngược với Bergson, thời tục là thực, thời khoảnh là tiết diện trong thời tục do tưởng tượng cấu tạo.

Phần V: Duyên khởi. Thuật ngữ ‘*pratītya-samutpāda*’ (Dependent Origination; Duyên khởi) có nghĩa là mỗi một sát na sinh diệt của thực tại sinh khởi lệ thuộc vào một tổ hợp các sát na sinh diệt mà nó nhất thiết phải là phần tử kế tiếp, nó sinh khởi hỗ tương y tồn vào “một toàn bộ nhân và duyên”. Thuyết Duyên khởi của Phật giáo là một hệ quả trực tiếp của thuyết sát na sinh diệt. Nhân không còn tồn tại khi quả đã được sinh. Quả tiếp ngay sau nhân nhưng nó không sản sinh bởi nhân. Có thể nói, nó sinh khởi từ *không*

(*abhūtvā bhavati*), bởi vì không thể có được một sự đồng thời tồn tại của nhân và quả.

Quả phát sinh là do sự sinh khởi một sự vật như thế này thế nọ nhờ duyên phối hợp (tat tad āsṛitya utpadyate). Vì quả vụt hiện ra ngay sau khi nhân hiện hữu nên không có gián cách nào giữa chúng để một tác động có thể xảy ra và vì vậy, không có sự vật nào được sản sinh. Chỉ cần tồn tại là nhân tác động. Do đó, cái gọi là thao tác của một nhân sản sinh quả của nó và cái gọi là sự phụ thuộc của quả vào nhân của nó phải xem như sự phụ thuộc của quả vào nhân của nó là sự kiện nó luôn luôn theo sau sự có mặt của nhân đó và cái gọi là thao tác của nhân là sự kiện nhân luôn luôn đứng trước quả của nó. Nhân là bản thân sự vật, là vật tự thân tách rời mọi mở rộng và mọi gia lực tác động (*vastu-mātram vilakṣaṇa-vyāpāra-rahitam hetuḥ*).

Có ba cách phát biểu ý nghĩa của từ ngữ ‘Duyên khởi’. Theo cách đầu, “cái này có, cái kia có” (*asmin sati idam bhavati*). Cách phát biểu thứ hai: “Thật sự không có sản sinh, chỉ có hỗ tương y tồn” (*pratītya tat samutpannam notpannam tat svabhāvataḥ*). Cách thứ ba nói: “Hết thảy mọi yếu tố đều vô lực” [forceless; *nirvyāparāḥ (akimcītkarāḥ) sarve dharmāḥ*]. Phật giáo xác định sự vật sinh khởi không từ tự Ngã, không từ tha Ngã và không tạp loạn vô chương một cách ngẫu nhiên. Thật ra, chúng không được sản sinh, chúng sinh khởi tùy thuộc các nguyên nhân của chúng. Mọi sinh khởi đều tuân theo các luật nhân duyên nghiêm ngặt.

Duyên khởi là động (kinetic; *calaḥ ... pratītya-samutpādaḥ*). Thực tại có hai, một, tối hậu và thuần túy, đó là thực tại của sát na sinh diệt. Thực tại kia là một thực tại đi kèm sát na sinh diệt đó, nó hỗn hợp với một hình ảnh được cấu tạo bởi khả năng tưởng tượng phong phú của

chúng ta. Đó là thực tại của đối tượng thường nghiệm. Do đó, cũng có hai quan hệ nhân quả, một là khả năng tính tác dụng có hiệu quả của sát na sinh diệt, hai là khả năng tính tác dụng có hiệu quả của đối tượng thường nghiệm đi kèm sát na sinh diệt đó. Vì tồn tại tự nó là hiệu năng nhân quả (causal efficacy; *artha-kriyā-samartha*) cho nên nhân và sự vật là hai cách nhìn khác nhau đối với cùng một thực tại.

Một điểm đặc biệt của thuyết duyên khởi là “không cái gì đơn độc đến từ đơn độc/ Từ một toàn thể vạn sự phát sinh.” Toàn thể ở đây bao gồm những nhân và duyên. Quan hệ nhân quả vì vậy được xem như một quan hệ nhiều-một. Một biến cố hiển hiện bảo đảm sự có mặt toàn thể những nhân và duyên của nó. Quả không vượt quá và ở trên sự có mặt toàn thể các nhân của nó (*sahakāri-sākalyam na prāpter atiricyate*). Vì vậy dùng tỷ lượng để nhận thức tồn tại của nhân khi một biến cố diễn ra an toàn hơn là dùng tỷ lượng để nhận thức khả thể của sự xuất hiện quả từ tồn tại của nhân của nó. Sự tự thành quả luôn luôn có thể bị phá hoại bởi một biến cố không thể dự tri.

Phần VI: Một giọt lôgic bắt đầu với lời thuật lại của g/s Alfred R. Scheepers về việc ông khám phá nguyên tắc Lý do đủ của Leibniz không gì khác hơn là Lý Duyên khởi của Phật giáo. Sự tương đồng giữa hai nguyên tắc, Lý do đủ của Leibniz và Lý Duyên khởi của Phật giáo được thuyền giải trong *Buddhist Logic* tập I của Th. Stcherbatsky. Danh từ *Buddhist Logic* được Th. Stcherbatsky dùng để gọi tên hệ thống *Nhân minh luận* tức hệ thống nhận thức luận và lôgic của Trần Na (Dignāga) và Pháp Xứng (Dharmakīrti). Trong cuốn *Buddhist Logic* tập I, bộ *Nyāya-bindu* (Chánh Lý Nhất Trích Luận, Việt dịch: Một giọt lôgic) của Dharmakīrti được trình bày qua hai phần: A. Nhận thức luận Nyāya-bindu và B. Lôgic học với sơ giải của Dharmottara (Pháp Thượng). Phần dịch Anh ngữ bộ

Nyāya-bindu và sơ giải của Dharmottara được trình bày trong cuốn *Buddhist Logic* tập II.

A. Nhận thức luận Nyāya-bindu.

Mục đích và phạm vi của lượng luận Phật giáo.

Khởi đầu thuyết trình về Nhân minh luận, để minh định mục đích và phạm vi của khoa nhận thức và luận lý do Ngài chủ trương, Pháp Xứng tuyên bố: “Mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức đúng, vì vậy chúng ta bắt đầu khảo sát điều đó.” Nhận thức đúng (*samyag-jñāna* = *pramāṇa*) là nhận thức thành công, nghĩa là, đưa đến một quyết tâm (a resolve) hay một phán đoán (judgment; *adhyavasāya* = *niscaya*) dẫn tới một hành động thành công (successful action; *puruṣārtha* = *siddhi*). Vấn đề căn bản của lượng luận là *tính đáng tin cậy* (reliability) của nhận thức của chúng ta về những hiện tượng tâm thức xuất hiện trước hết thảy mọi hành động có mục đích. Lượng luận khảo sát những nguồn cội của nhận thức, cảm giác, phản xạ, quan niệm, phán đoán, suy lý của chúng ta và cũng bao hàm một học thuyết rất tường tế về tam đoạn luận (syllogism; tha lượng đoán) và về những lỗi lôgic. Do đó, lượng luận đụng độ với vấn đề thực tại của đối tượng nhận thức và công hiệu của tư lượng khái niệm (conceptual thought).

Lôgic của lượng luận chỉ nghiên cứu *tư tưởng suy lý* (discursive thought), tức là những nhận thức xem như nguồn cội khả xác định của các hành động có mục đích. Tư tưởng suy lý được chia thành ba phần chính đề cập theo thứ tự các vấn đề *lai nguyên* (origin), *mô thức* (forms) và *biểu hiện bằng lời nói* (verbal expression) của nhận thức. Ba chủ đề chính đó được gọi là *cảm quan lượng đoán* (sense-perception), *tự lượng đoán* (inference) và *tha lượng đoán* hay *tam đoạn luận* (syllogism). Chúng liên quan đến *cảm năng* (sensibility) xem như nguồn chủ yếu của nhận thức

ngoại tại (external reality), đến *trí năng* (intellect) xem như nguồn sản sinh các mô thức của nhận thức ấy và đến *tam đoạn luận* (syllogism) xem như biểu hiện đầy đủ bằng lời nói quá trình nhận thức. Vì thế tư tưởng suy lý bao gồm cả *lượng luận* (epistemology) và *logic hình thức* (formal logic).

Cần phải biết một *nguồn nhận thức đúng* là không mâu thuẫn với kinh nghiệm (*pramāṇam avisamvādi*); mọi nhận thức đúng không bị kinh nghiệm phản chứng gây mâu thuẫn phi lý, bởi vì nhận thức đúng là nhận thức có công hiệu (*prāpakam jñānam pramānam*), tức *có khả năng tính tác dụng có hiệu quả*.

Ngoài đặc tính kinh nghiệm không bị mâu thuẫn phản bác, còn có đặc tính *nhận thức là một nhận thức mới* (*anadhigata-artha-adhigantr = prathamam avisamvādi*), tri nhận vật thể chưa từng được nhận thức. Phật học xem đối tượng như những sát na, như những chuỗi biến cố và phân biệt nghiêm cách các cảm quan với trí năng. Các cảm quan nắm bắt, trí năng cấu tạo. Vì vậy, sát na đầu tiên luôn luôn là sát na cảm giác, có khả năng châm ngòi hành động của trí năng tạo nên một tổng hợp các sát na, y chiếu những quy luật riêng của nó. Nếu một đối tượng được cảm giác, kế tiếp sát na cảm giác đầu tiên là một hình ảnh sinh động (*sphuṭābha*). Tóm lại, nhận thức *như* nhận thức mới, không phải tái nhận thức, mà chỉ là một sát na và sát na đó là nguồn cội thực của nhận thức, hay nguồn cội của nhận thức đạt tới thực tại cứu cánh của đối tượng. Tất cả chỉ là kinh nghiệm duyên khởi, một quá trình-quả.

Hai thực tại.

Trong học phái Trần Na và Pháp Xứng hai từ *Tồn tại* (Existence) và *Thực tại* (Reality) đều có nghĩa là *thực tại cứu cánh* (ultimate reality) và có thể hoán chuyển *Tồn tại*,

tồn tại thực, tồn tại cứu cánh không gì khác hơn là *khả năng tính tác dụng có hiệu quả* (*artha-kriyā-sāmarthyalakṣaṇam vastu paramārtha-sat*). Cái không có khả năng tính ấy là không thật, là một hư cấu. Trực tiếp đối nghịch chúng là thực tại thuần túy trong đó không có chút cấu tạo tưởng tượng nào. Giữa hai thứ đó, chúng ta có một thế giới một nửa tưởng tượng, tuy bao gồm những hình ảnh cấu tạo, nhưng được thi thiết trên một nền tảng vững chắc của thực tại khách quan. Đó là *thế giới hiện tượng*. Như thế là có hai thứ thực tại, một thuần túy, và một hỗn hợp với tưởng tượng. Một thứ bao gồm toàn những sát na sinh diệt (*kṣaṇa = svalakṣaṇa*) chưa có vị trí xác định trong thời gian, chẳng có vị trí xác định trong không gian, cũng chẳng có phẩm chất cảm tính. Đó là *thực tại cứu cánh* hay *thuần túy* (*paramārtha-sat*; chân đế). Thứ thực tại kia bao gồm những hình ảnh được đối tượng hóa, được chúng ta phú cho với một vị trí trong thời gian, một địa điểm trong không gian, và với hết thảy mọi thứ phẩm chất cảm tính và trừu tượng. Đó là *thực tại hiện tượng* hay *thường nghiệm* (*saṃvṛtti-sat*; thế tục đế). Thực tại cứu cánh và thực tại hiện tượng là hai thực tại của luận gia Phật giáo, thực tại cứu cánh phản ánh trong một cảm giác thuần túy, và thực tại hiện tượng phản ánh trong một hình ảnh được đối tượng hóa.

Tính phân đôi của một nguồn nhận thức.

Một nguồn nhận thức hoặc trực tiếp tức *cảm giác* (sensation), hoặc gián tiếp tức *khái niệm* (conception). Nguồn đầu là một phản ánh thụ động (*pratibhāsa*), nguồn sau là một phản ánh có-điều kiện (*kalpanā*). Nguồn thứ nhất nắm bắt đối tượng (*grhṇāti*), nguồn thứ hai tưởng tượng (*vikalpayati*) cùng một đối tượng.

Lý do phân biệt hai cách lượng biết.

Tuy không thể phân biệt hai cách lượng biết trên thực tế chúng ta nhận thấy vẫn cần phải phân biệt chúng. Tại vì

nhận thức hiện lượng là một thứ nhận thức đơn thuần, không bị chi phối bởi tập tục, truyền thống, và tư duy nên có thẩm quyền tối thượng, là chứng lý vững chắc nhất. Cho nên cần phải phân cách với tỷ lượng, một lối nhận thức bằng trí năng liễu biệt, Chủ thể luôn luôn ly cách với đối tượng. Tỷ lượng tự nó không có thẩm quyền. Nó không được mâu thuẫn với chứng lý hiện lượng. Tuy nhiên, chính nhờ tỷ lượng mà hiện lượng được phát biểu. Sự khác biệt giữa hiện lượng và tỷ lượng giúp ta nhận chân giới hạn của sự hiểu biết thông tục. Giới hạn đó là ta không thể dùng luận lý thế gian để siêu quá kinh nghiệm trực quan của cảm giác. Đối với các vấn đề siêu quá cảm giác, lập trường và lời dạy của đức Phật rất rõ ràng chính xác trong đoạn kinh sau đây: “Này các tu sĩ! Đừng bao giờ chấp nhận lời dạy của ta chỉ vì do lòng tôn kính! Hãy để cho các bậc có học phân tích lời dạy của ta như thể vàng được công nhận sau khi đốt, cắt, và chà xát.” Thật ra, chúng ta sở hữu một nguồn nhận thức phi cảm tính. Đó là *trí năng* (understanding). Nhưng nguồn đó không trực tiếp, không độc lập, không thể vượt quá kinh nghiệm cảm tính. Vì vậy mọi sự vật siêu cảm tính đều bất xác định (*aniscita*). Mọi cấu tạo trong cảnh giới phi cảm tính đều biện chứng, nghĩa là, tự mâu thuẫn. Chúng ta cần phân biệt giữa nhận thức thường nghiệm và những điều kiện tiên nghiệm khả thể của nó. Sự khu phân nghiệm cách giữa *cảm năng* và *trí năng như hai nguồn nhận thức độc đáo* dẫn ngay đến giả thiết cảm năng thuần túy, đối tượng thuần túy và lý tính thuần túy (hay trí năng) [*suddham pratyakṣam, suddha-arthaḥ, suddhā kalpanā*]. Chúng là những sự vật cần thiết như những điều kiện tiên nghiệm của toàn bộ nhận thức của chúng ta, toàn bộ này sụp đổ nếu không có chúng.

B. Logic học.

Logic của Nhân minh học chỉ nghiên cứu *tư tưởng suy lý* (discursive thought), tức là những nhận thức xem như

nguồn cội khả xác định của các hành động có mục đích. Tư tưởng suy lý được chia thành ba phần chính đề cập theo thứ tự các vấn đề *lai nguyên* (origin), *mô thức* (forms) và *biểu hiện bằng lời nói* (verbal expression) của nhận thức. Ba chủ đề chính đó được gọi là *cảm quan lượng đoán* (sense-perception), *tự lượng đoán* (inference) và *tha lượng đoán* (syllogism). Chúng liên quan đến *cảm năng* (sensibility) xem như nguồn chủ yếu của nhận thức ngoại tại (external reality), đến *trí năng* (intellect) xem như nguồn sản sinh các mô thức của nhận thức ấy và đến *tha lượng đoán* (syllogism) xem như biểu hiện đầy đủ bằng lời nói quá trình nhận thức. Vì thế *tư tưởng suy lý bao gồm cả nhận thức luận* (epistemology) và *logic hình thức* (formal logic).

Cảm quan lượng đoán.

Theo các nhà Phật học, vật tự thân của sự vật, chúng ta không bao giờ có thể biểu hiện được. Chúng ta chỉ biết đến những quan hệ của nó mà thôi. Chúng ta đặc trưng sự vật được định nghĩa bằng phủ định. Toàn bộ khoa học nhận thức luận được xây dựng trên cơ sở của một dị biệt trên nguyên tắc giữa một nhận thức trực tiếp và một nhận thức gián tiếp. Chúng ta có thể gọi nguồn trực tiếp của nhận thức là *cảm năng* và nguồn gián tiếp là *trí năng*, nhưng các từ ngữ đó có nghĩa cảm năng là bất trí năng và trí năng là bất cảm năng. Như thế, theo thuyết nhận thức, chúng ta nhận thức được sự vật chỉ khi nào thiết lập những gì là *cảm năng thuần túy* (*śuddham pratyakṣam = nirvikalpakam*; tình hiện lượng) và những gì là *trí năng thuần túy* (*śuddhā kalpanā*).

Tính năng nhất ban của *mọi nhận thức thực* là *một nhận thức mới* chẳng phải là *tái nhận thức*. Và đó chỉ là khoảnh khắc đầu tiên của mọi nhận thức, đó là *hiện lượng*. Hiện lượng có riêng chức năng, có riêng đối tượng và nguyên nhân của nó. Chức năng của nó là đem đối tượng trình diện giác quan bằng phương cách nhận thức. Đối tượng của nó

là *tự tướng* (*svalakṣaṇa*), vì chỉ đơn độc tự tướng là đối tượng thực, thực và công hiệu, khả dĩ sản sinh một kích thích trên giác quan. Nguyên nhân hay một trong những nguyên nhân, lại một lần nữa, là *tự tướng*. Tính năng nhất ban của tất cả nhận thức là một trong các nguyên nhân sản sinh nó đồng thời là đối tượng của nó.

Đặc tính nổi bật của hiện lượng là *bất cấu tạo*. Hiện lượng là một nguồn nhận thức có chức năng phát tín hiệu về sự hiện diện đối tượng trong tầm mức nhận thức, kế tiếp là sự cấu tạo hình ảnh của đối tượng đó. Phật học định nghĩa hiện lượng một cách rất đơn giản: *hiện lượng là cảm giác kế tiếp bởi khái niệm*. Nhằm chứng minh cảm giác thuần túy là một thực tại, Dharmakīrti đề nghị một thử nghiệm theo *phương pháp nội quán* (introspection).

Tính năng đặc trưng thứ hai của hiện lượng là *không chứa bất kỳ vọng pháp nào* (*abhrānta*). Chúng ta nhận thức trực tiếp chỉ khoảnh khắc đầu tiên của sự vật từ đó trí tuệ thao tác cấu tạo hình ảnh của đối tượng. Khi thêm “*phi vọng tướng*” vào định nghĩa ‘*hiện lượng là trừ phân biệt*’ của Dignāga, Dharmakīrti muốn chỉ ra rằng với cảm giác thuần túy chúng ta liên hệ trực tiếp với thực tại cứu cánh, với vật tự thân, hoàn toàn khác biệt với những gì kế tiếp theo sau — hình ảnh, khái niệm, phán đoán và tỷ lượng — di chuyển chúng ta vào thế giới thường nghiệm, nhân tạo, chủ quan.

Tóm lại, Dignāga và Dharmakīrti thi thiết hai yếu tố dị tính trong lôgic học Phật giáo, một là cảm giác thuần túy phi cấu tạo, và hai là một tổng hợp cấu tạo hay khái niệm. Thêm vào đó, thuyết nội quán cùng với thuyết về hình ảnh và danh xưng, tất cả tạo nên tính năng đặc trưng của lượng luận Phật giáo.

Phán đoán

Phật học phân biệt nghiêm cách giữa hai cảnh giới, thực tại cứu cánh và thế giới tương tượng thường nghiệm. *Thực tại không gì khác hơn là khả năng tính tác dụng có hiệu quả và trí tưởng tượng cấu tạo không gì khác hơn là lôgic.*

Về mặt tâm lý, tiến trình hoạt động tâm lý khởi đầu từ lúc cảm giác trực nhận sự hiện hữu của vật tự thân trong tâm nhận thức. Tiếp đến là sự thành lập một hình ảnh của nó, rồi hình ảnh ấy được khái niệm hóa. Cuối cùng là *phán đoán*, sự quyết định đồng nhất khái niệm với vật tự thân nhằm tạo nên sự lượng biết. Phán đoán của cảm giác là tác động cơ bản của trí năng. Hết thảy mọi thao tác của trí năng có thể tóm thu lại trong các phán đoán. Trí năng vì vậy có thể định nghĩa như khả năng phán đoán, nhưng tác động cơ bản của nó là tác động được bao gồm trong định nghĩa phủ định của hiện lượng (*kalpanāpodha*; hiện lượng là trừ phân biệt). Phán đoán là một tác động của trí tuệ thống nhất cảm giác và khái niệm nhằm tạo nên sự lượng biết. Tóm lại, phán đoán có thể xem như là sự quy chiếu một khái niệm về với vật tự thân liên hệ, đem một sự thể có thể phát biểu thành lời qui hợp về với một sự thể không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ.

Từ *adhyavasāya* cũng được phiên dịch là ‘phán đoán’ và cũng thường được dịch là một quyết định, hay một hành động ý chí. Đặc biệt hơn, nó là một quyết định liên quan đến sự đồng nhất hóa hai sự vật (*ekatvādhyavasāya*). Như thế, phán đoán cảm năng là một quả quyết về sự giống nhau giữa hai sự vật hoàn toàn khác biệt. Đó là một tổng hợp đem lại với nhau hai phần tuyệt đối không giống nhau. Trong một phán đoán như vậy, thực tại điếm được phú cho một vị trí trong một chuỗi thời gian tương ứng các sát na diệt; nó được cài đặt trong thời gian cụ thể và trở thành một bộ phận của một đối tượng tương tục (*santāna*). Do một

tổng hợp đặc biệt các sát na sinh diệt liên tiếp, nó trở thành một thân mở rộng và một lần nữa, do một tổng hợp đặc biệt các khoảnh khắc đó, có được tất cả những cảm tính và phẩm tính khác của nó, nó trở thành một tổng tướng (*sāmānya-lakṣaṇa = ekatva-adhyavasāya*).

Các nhà Phật học thường định nghĩa: “Phán đoán có nghĩa là tạo trong trí óc một ý niệm”. Cả tự lượng đoán và cảm quan lượng đoán đều chứa phán đoán, nhưng tự lượng đoán xử lý các khái niệm một cách trực tiếp. Trong bản chất nó là một hoạt động khái niệm. Cảm quan lượng đoán hay phán đoán cảm năng là hoạt động khái niệm gián tiếp bởi vì chính cảm giác là nguyên nhân sinh khởi một khái niệm. *Khái niệm* có nghĩa là tưởng tượng, hay cấu tạo một đối tượng trong tưởng tượng. Tưởng tượng có hiệu quả sẽ đem lại *sự thống nhất trong dị biệt*, tổng hợp một đa tạp thời gian, nơi chốn và điều kiện trong một thống nhất giả tưởng. Hoạt động khái niệm trực tiếp tác dụng khi hình thành một phán đoán cảm năng. Khái niệm bao gồm mọi tư tưởng có khả năng bày tỏ bằng ngôn ngữ và loại bỏ cảm giác thuần túy mà nội dung không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ. Do đó, *thuộc tính* (predicate) trong loại phán đoán bình thường luôn luôn là một khái niệm. Trái với thuộc tính có khả năng bày tỏ bằng ngôn ngữ, *Chủ thể* như Chủ thể thuần túy luôn luôn không thể bày tỏ bằng lời. Nếu tất cả tư duy thu gọn chỉ gồm toàn phán đoán và tất cả phán đoán đều là phán đoán cảm năng, trực tiếp hay gián tiếp, nhận thức của chúng ta có thể đặc trưng như đem một sự thể có thể phát biểu bằng lời quy hợp với một sự thể không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ, hay như sự quy chiếu một khái niệm về với vật tự thân liên hệ.

Phán đoán và tự lượng đoán.

Có thể phân biệt hai loại phán đoán, trực tiếp và gián tiếp. Phán đoán trực tiếp là hiện lượng, phán đoán gián tiếp là tỷ

lượng. Hiện lượng là một tổng hợp giữa một cảm giác và một khái niệm, tỷ lượng là một tổng hợp giữa một cảm giác và hai khái niệm. Hiện lượng gồm hai hạng từ, tỷ lượng gồm ba. Hiện lượng thu gọn trong dạng thức “đây là màu xanh” hay “đây là khói”. Tỷ lượng thu gọn trong dạng thức “đây là khói sản sinh bởi lửa”, hay “có lửa, bởi vì có khói”. Khói được cảm tri, phán đoán “đây là khói” là phán đoán cảm năng và trực tiếp. Lửa ẩn, phán đoán “ở đây có lửa” là suy đoán và gián tiếp.

Hết thấy mọi sự vật có thể chia thành cảm tri và phi cảm tri. Nhận thức một phi cảm tri thông qua một cảm tri gọi là *tự lượng đoán* (inference). Trong một phán đoán cảm năng chúng ta nhận thức đối tượng X thông qua dấu tượng trung (symbol) của nó là khái niệm A. Trong một tự lượng đoán, chúng ta nhận thức đối tượng X thông qua dấu tượng trung đôi (double symbol) của nó là A và B. Dấu tượng trung A và B hỗ tương quan hệ như nhân và quả. Khi một trong chúng, như A chẳng hạn, được nhận thức, thì sự nhận thức B nhất định theo sau. Gọi X là căn bản hữu pháp (Substratum) của Phẩm tính (Qualities) A và B, hay Chủ thể (Subject) của cả hai Thuộc tính (Predicates) ấy. Vì Chủ thể luôn luôn nhất dạng (the same) cho nên không cần biểu hiện; trong trường hợp này hai phẩm tính A và B biểu tượng toàn bộ tự lượng đoán. Phán đoán tuồng như gồm chỉ có hai khái niệm mà thôi, chúng tương quan như nhân (reason) và hệ quả (consequence), nhân là nền tảng tất nhiên để hệ quả thành thuộc tính (predicate).

Phán đoán và tự lượng đoán, đều quy hợp khái niệm về với vật tự thân. Tuy vậy, tự lượng đoán khác biệt với phán đoán vì tự lượng đoán có chứa một lý do để giải thích sự quy hợp về với vật tự thân. Theo trên, tự lượng đoán là nhận thức sự vật bằng phương pháp suy luận chưa chuyên đạt thành ngôn ngữ. Nếu được phát biểu thì mô dạng phát

biểu tự lượng đoán gồm có ba ngôn từ: Chủ thể tức vật tự thân, thuộc tính, và nhân hay lý do, có tác dụng kết nối nhân quả hai ngôn từ kia lại với nhau: *Chủ thể* là *Thuộc tính* bởi vì *Nhân*. Chủ thể và Thuộc tính hợp lại tạo thành “*mệnh đề*” (*pratijñā* hay *pakṣa*): “*Chủ thể là Thuộc tính*”.

Tính năng tối đặc sắc của tỷ lượng là nhận thức cái tổng quát (the general), trong khi đối tượng của hiện lượng luôn luôn là cái đặc thù (the particular). Hai thứ đối tượng nhận thức, tự tướng (the particular; *svalakṣaṇa*) và tổng tướng (the universal; *sāmānyalakṣaṇa*), được nhận thức, theo thứ tự, bằng hiện lượng và tỷ lượng.

Bởi vì tỷ lượng được biểu tượng như một nguồn nhận thức cho nên chúng ta gặp phải vấn đề dị biệt giữa một nguồn và kết quả của nó, giữa *lượng* (nhận thức lượng biết đối tượng; *pramāṇa*) và *lượng quả* (tỷ lượng; kết quả sự lượng biết; *pramāṇa-phala*). Theo các nhà Phật học, đây là một quá trình-quả (product-process), không phân biệt quá trình tác động và quả thu đạt bởi quá trình tác động đó. Quả thu đạt còn được gọi là một quy định (determination) của quá trình.

Ba tướng của Nhân.

Sau đây là dạng thức phát biểu vắn tắt Ba tướng của Nhân theo Dharmakīrti.

Nhân

1. Trong toàn bộ Chủ thể.
2. Chỉ trong Đồng phẩm.
3. Chẳng bao giờ trong Dị phẩm.

Thuyết Ba tướng của Nhân giải quyết vấn đề tương hỗ quan hệ giữa ba ngôn từ lượng đoán của tỷ lượng. Chúng là những điều kiện hình thức mà mọi nhân logic nhất định phải thỏa mãn.

Hai cách tùy thuộc: chỉ có hai cách theo đó một sự kiện A có thể tùy thuộc B, một sự kiện khác: A có thể là một bộ phận hay là quả của sự kiện B. Không có trường hợp nào khác. Sự phân chia này căn cứ trên nguyên tắc nhị phân, và luật triết tam không cho phép giả định một trường hợp thứ ba. Từ nhận thức như vậy ta có hai cách lý luận hay lượng đoán. Một, là căn cứ trên quy luật mà ta gọi là *Đồng quy nhất* (tādātmya), một trong hai phía quan hệ tất nhiên là một bộ phận của phía kia. Cả hai phía có chung một hệ quy chiếu khách quan. Dị biệt giữa chúng là thuần túy lôgic.

Cách lượng đoán thứ hai căn cứ trên quy luật mà ta gọi là *Nhân quả* (tadutpatti). Mọi quả tất cần tiền giả định sự tồn tại của nhân của nó. Sự tồn tại của nhân có thể suy đoán từ quả liên hệ. Nhưng ngược lại, quả không thể dự đoán từ nhân của nó một cách tất yếu tuyệt đối, vì có những tình huống không thể dự tri làm trở ngại sự nhân sinh quả. Vì nhân quả không gì khác hơn là Duyên khởi hay hỗ tương y tồn, cho nên không thể có quan hệ hỗ tương y tồn nào khác Duyên khởi. Lượng đoán căn cứ trên Đồng quy nhất và trên Nhân quả, là hoàn toàn lôgic.

Tha lượng đoán.

Tha lượng đoán không phải là một nguồn nhận thức. Nó gồm những mệnh đề dùng để truyền tri thức có sẵn cho người khác. Tha lượng đoán là nhân sản sinh một tỷ lượng trong đầu óc của người nghe. Do đó, nó được định nghĩa: “*Tha lượng đoán gồm sự truyền Ba tướng của Nhân cho người khác.*” Thành phần của tha lượng đoán không sai khác với Ba tướng của Nhân, nhưng thứ tự thay đổi:

- 1. Chỉ trong Đồng phẩm
 - 2. Chẳng bao giờ trong Dị phẩm
 - 3. Trong toàn bộ Chủ thể = Ứng dụng
- } = kết nối bất khả phân ly

Tha lượng đoán nhân quả và giả định.

Theo Dharmakīrti, tất cả lý lẽ, luận cứ khẳng định của chúng ta đều đặt cơ sở trên hai nguyên tắc lớn, nguyên tắc Đồng quy nhất và nguyên tắc Nhân quả. Ta có thể phát biểu hai nguyên tắc ấy như sau: tất cả kết nối lôgic của hai khái niệm đặt cơ sở hoặc trên đồng nhất của cùng một hệ quy chiếu khách quan, hoặc trên quan hệ tương hỗ y tồn giữa hai hệ quy chiếu khác nhau của chúng.

Hệ quy chiếu khách quan của hai khái niệm tương hỗ y tồn có thể hoặc là cùng một hệ hay, nếu không cùng một hệ, thì gồm hai hệ khác nhau, nhưng tất nhiên hỗ tương y tồn. Theo luật mâu thuẫn của Phật giáo, nếu các tính chất hay khái niệm không tương thích, chúng không thể đồng nhất. Đồng quy nhất là một luật lôgic giữa hai khái niệm, nhưng đồng thời cũng là một luật về thực tại, thực tại chúng đang là.

Về yếu tính của luật Nhân quả, công thức của nó là “*cái này tồn tại, cái kia hình thành*”. Đây là một luật về sự tùy thuộc tất nhiên của mọi thực tại điểm vào những thực tại điểm tức thời trước nó. Biểu thức của nó là một *Phán đoán Giả định* (Hypothetical Judgment).

Luật Lý do đủ là luật Duyên khởi.

G/s Christoph Sigwart khẳng định luật Lý do đủ của Leibniz là luật Duyên khởi. Ông giải thích như sau. Dharmakīrti cho rằng *luật Lý do đủ* của Phật giáo gồm hai nguyên tắc lớn, Đồng quy nhất (tādātmya) và Nhân quả (tadutpatti), là luật phổ biến của hết thảy mọi lý lẽ hay luận cứ của chúng ta. *Duyên khởi* được biểu hiện như một phán đoán giả định: ‘*cái này tồn tại, cái kia hình thành*’. Cũng thế, luật Lý do đủ của Phật giáo được biểu hiện như một phán đoán giả định hay một Tha lượng đoán giả định,

anvaya-vyatireka của luật này tương ứng với *modus ponens* và *modus tollens* của *Tha lượng đoán giả định hỗn hợp* (Mixed Hypothetical Syllogism). Vì luật phổ biến Lý do đủ của Leibniz cũng được thực hiện trong những diễn dịch căn cứ trên Đồng quy nhất và trên Nhân quả, cho nên tha lượng đoán Duyên khởi tương đồng với luật phổ biến Lý do đủ của Leibniz.

Chương II: Spinoza và Nguyên tắc Lý do đủ mở đầu với **Phần I**, nói về đời sống, việc làm, và các tác phẩm của ông. Baruch Spinoza sinh tại Amsterdam ngày 24 tháng 11 năm 1632 trong một gia đình thương gia Do Thái gốc Bồ Đào Nha (Portugal), nhưng di tản đến Hà Lan (Netherlands) một xứ khoan dung hơn về mặt tôn giáo. Vào Hạ năm ông 23 tuổi (1656) ông vĩnh viễn bị cấm không được đến các giáo đường Do Thái, bị trục xuất khỏi cộng đồng Amsterdam và doanh nghiệp gia đình, buộc phải sống nơi nào khác và phải tự lo cuộc sống trong thế giới, cùng với tác phẩm bị cấm phổ biến. Đó là vì quan điểm cấp tiến triết học – cấp tiến theo hai nghĩa, tách biệt và đảo lộn chủ lưu triết học đương thời – cùng một lúc song song với quan điểm cấp tiến tôn giáo và chính trị của ông. Từ đó ông đổi tên Do Thái Baruch sang tên tiếng Latin Benedictus. Ông có một cuộc sống khiêm tốn với nghề mài kính làm kính mắt hay chế tạo kính hiển vi cho đến khi qua đời năm 1677 vào tuổi 45, do bệnh phổi, có lẽ là hậu quả của sự thờ bụi thủy tinh bay ra những khi ông mài kính. Ông có một niềm tin mạnh mẽ vào năng lực của cộng đồng, và duy trì liên lạc với các nhóm triết gia và tự do tư tưởng gia địa phương và quốc tế.

Spinoza cho ấn hành chỉ hai tác phẩm khi còn sống: *Nguyên tắc của Triết học Descartes và Tư tưởng Siêu hình học* (Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts (1663)) và *Thần học-Chính trị Luận* (Theological-Political Treatise (1670)). Các tác phẩm khác

trong đó có *Ethics* chỉ được bạn bè ông cho ấn hành sau khi ông qua đời. Tri hoãn việc ấn hành *Ethics* là do Spinoza nổi tiếng với *Thần học-Chính trị Luận*. Tác phẩm này kết hợp một phần nghiên cứu phê phán kinh Thánh (Bible) và phê phán đương cục tôn giáo với một phần bênh vực dân chủ tự do, tánh khoan dung và tự do phát biểu.

Triết gia H. A. Wolfson tuyên bố ông là ‘*triết gia hiện đại đầu tiên*’, một danh tước thường dành cho Descartes. Từ ‘hiện đại’ ở đây là một hình dung từ mô tả một phong cách làm triết học. Spinoza quả đã thành công dứt hẳn với truyền thống tôn giáo như một nguồn thông tin và chỉ dựa vào những phương tiện tự nhiên để đạt đến tính chân triết học.

Phần II, Đoạn A. Dẫn nhập, trình bày *Ethics*, công trình của cả một cuộc đời, bàn rộng nhiều vấn đề liên quan hầu hết các lĩnh vực chính của triết học: siêu hình học, thuyết tri thức, triết học về tâm, triết học về tâm lý, triết học về luân lý, triết học về chính trị, và triết học về tôn giáo. Thuận theo NTLDD, Spinoza giải thích tồn tại và bản thân tự nhiên của Thượng Đế, quan hệ thân tâm trong một con người, tự do và quyết định luận, tính chân, mục đích luận, các quy luật của tự nhiên, đam mê, đức hạnh và hạnh phúc, nghĩa vụ chính trị, trạng thái thiện và xấu, ác, bản sắc cá nhân, vĩnh hằng, bất tử, và – nếu chừng ấy chưa đủ – ý nghĩa của đời sống. Spinoza có thể dẫn đường chúng ta suy nghĩ khác về bản thân và đời sống của chúng ta, về tự nhiên, về Thượng Đế, về tự do và về luân lý học. Như vậy, lý do tốt nhất để tìm hiểu *Ethics* có lẽ vì đó là cuốn sách có thể làm biến đổi đời sống của chúng ta.

Ethics có hai tính năng đáng lưu ý. Một, sách được viết một cách hình học, các mệnh đề trong triết học Spinoza được trình bày và chứng minh gần như hình học, với những định nghĩa và tiên đề bố trí rõ ràng và bản thân chứng minh phát

triển từng bước. Hai, thuật ngữ của Spinoza là từ vựng quen thuộc của Aristotle-Descartes như ‘bản thể’, ‘cách thái’, ‘nhân’, ‘tư tưởng’, ‘mở rộng’, v.v... *Ethics* có lẽ là luận văn thuần triết học đầu tiên trình bày các kết luận của nó một cách nhất trí và đầy đủ theo kiểu tiên đề, Spinoza chọn phương pháp hình học bởi tại tính chất *rõ ràng và hiển nhiên* của các chứng minh trong hình học Euclide mà ông muốn mô phỏng trong công trình nghiên cứu của ông. Ông khởi đầu *Ethics* theo phương thức bố trí các ý niệm như *định nghĩa* và *tiên đề*. Sách không viết thành đoạn của văn xuôi, mà viết thành *định nghĩa*, *tiên đề*, *mệnh đề* và *chứng minh*. Một trong các lý do để dùng phương pháp hình học là muốn giúp người đọc phát triển cách suy lý. Bản văn của Spinoza không nói cho chúng ta về tính chân theo thể văn kể chuyện, nó nhắm mục đích thu hút chúng ta vào tư lượng sống động, tri nhận tính chân cho chính mình và như vậy tức là xây dựng sự linh hội hợp lý cho riêng chúng ta, đòi hỏi chúng ta hiểu ý niệm như chúng theo gót những ý niệm khác một cách lôgic. Với Spinoza, trật tự lôgic đó là trật tự của chân trí năng. Mỗi khi chúng ta thực hiện một chứng minh, tư tưởng của chúng ta chốt chặt vào trật tự chân trí năng đó.

Trong *Ethics*, chúng ta sẽ gặp các thành phần sau đây: *Định nghĩa* cho biết ý nghĩa của các từ khóa; *Tiên đề* cho biết các tính chân cơ bản, hiển nhiên; *Mệnh đề* tức những điểm mà Spinoza luận cứ nhằm chứng minh; *Hệ quả* là những mệnh đề trực tiếp theo sau những mệnh đề mà chúng phụ thêm; *Bổ đề* là những mệnh đề đặc biệt tương quan với thân vật lý; *Định đề* là những giả định về nhân thể suy ra từ kinh nghiệm thông thường; *Bị chú* là những nhận xét giải thích các mệnh đề. Trong bị chú, Spinoza bình luận về các chứng minh của ông, cho ví dụ, nêu lên và đáp lại các ý kiến phản đối và đưa ra những nhận xét rất thú vị về tín ngưỡng và tập tục của quần chúng. Ngoài ra, nên đọc kỹ đoạn nói về

phương thức *viết tắt* tiêu chuẩn giúp tham chiếu các đoạn trong *Ethics*.

Đoạn B. Phần 1: Tồn tại, Bản thể, Thượng Đế, Tự nhiên, liên quan đến bản thể học, học thuyết về tồn tại. Trước khi hiểu được những gì *sự vật* là, cần phải hiểu những gì *tồn tại* là. Spinoza tin rằng cần khởi đầu với tồn tại bởi vì tồn tại không phải là một khái niệm trừu tượng, mà là nguyên cơ cụ thể của mọi hiện thực. Ý niệm cơ bản của Spinoza là ‘*tồn tại là một*’, *tồn tại* tương đương với *Thượng Đế*. Tất cả hữu thể riêng lẻ chúng ta kinh nghiệm đều do tồn tại biến thái và vì vậy, chúng là những ‘*cách thái*’ của Thượng Đế. Mục tiêu của Spinoza trong Phần 1 là thuyết phục chúng ta đừng sai lầm hiểu theo quan điểm thông thường Aristotle-Descartes về một thế giới bao gồm vô số bản thể riêng lẻ, một số là tâm, số khác là thân, khả thể tồn tại của chúng là do một Thượng Đế nhất thiết phải tồn tại. Spinoza thực hiện mục tiêu này bằng cách để chúng ta khám phá nếu chúng ta khởi đầu với những *định nghĩa tốt* về những từ như *bản thể*, *thuộc tính* và *Thượng Đế*. Thông qua các *mệnh đề* và *luận cứ* Spinoza đi đến *chân khái niệm* về **thực tại: một bản thể đơn nhất tương đương với Thượng Đế**.

Spinoza tin các định nghĩa của ông đều đúng (có tính chân), và hơn nữa, ông tin chúng tương ứng hoàn toàn với thực tại. Nhưng không phải sự tương ứng của các định nghĩa với thực tại làm chúng có tính chân. Thực ra, *tính chân nội tại của các ý niệm* ở đằng sau các định nghĩa mới làm các định nghĩa thực tồn. Tính chân nội tại ấy chúng ta chỉ thấu hiểu chừng nào đọc xong tập *Ethics*. Bây giờ, Spinoza yêu cầu chúng ta tín nhiệm chấp nhận — vì mục đích luận chứng — biết rằng nếu chúng ta theo dõi luận cứ của ông, tính chân nội tại của các ý niệm và thực tại sẽ hiển hiện.

Spinoza định nghĩa các ý niệm mà chúng ta tưởng đã hiểu biết là nhằm cho thấy những khái niệm của chúng ta về bản thể, thuộc tính, cách thái và Thượng Đế không rõ ràng và nhất trí như chúng ta tưởng. Trước tiên, định nghĩa **tự kỷ nguyên nhân** (d1), rồi đến **bản thể** (d3), rồi đến **cách thái** (d5). Theo định nghĩa cơ bản nhất, một bản thể là tồn tại thuần túy, bất định. Các nguyên tắc đầu tiên của thực tại là *có tồn tại* và *có sự khái niệm tồn tại*. Một bản thể lệ thuộc chỉ bản thân cho sự tồn tại của nó, điều này gợi ý mạnh mẽ nó là ‘tự kỷ nguyên nhân’, hoạt động không ngừng làm nhân cho sự tồn tại của nó. *Tồn tại nói chung là năng lực hiện thực hóa bản thân*.

d4 định nghĩa **thuộc tính** (attribute), một khái niệm rất khó thông hiểu: ‘những gì trí tuệ nhận thức bản thể, như cấu tạo thể tính của nó.’ Spinoza muốn nói các thuộc tính là những đường lối khác nhau theo đó một bản thể *có thể được* nhận thức. Trí tuệ luôn luôn nhận thức một bản thể như một trong những thuộc tính của nó. Một thuộc tính là *bản thân của bản thể*.

Thật ra, với kinh nghiệm cảm quan và tư lượng chúng ta không bao giờ nhận thức ‘tồn tại’ thuần túy, trần trụi. Chúng ta nhận thức *tồn tại* hoặc như thân, hoặc như tâm. Chúng ta nhận thức *bản thể* như sự vật *mở rộng* và như sự vật *tư tưởng*. Mở rộng và tư tưởng là hai *biểu thức* của thể tính của bản thể. Vì trí tuệ tất yếu nhận thức bản thể như một hay nhiều thuộc tính của nó, cho nên chẳng có một bản thể không có một thuộc tính.

Bốn định nghĩa trên là những khối xây dựng của bản thể học của Spinoza, rất cần để triển khai hệ thống tư tưởng của Spinoza trong *Ethics*.

Sau các định nghĩa là bảy *tiên đề*, tức là, những nguyên tắc logic căn bản của Spinoza. Spinoza xem chúng là những tính chân hiển nhiên, vĩnh hằng, được chấp nhận không tranh cãi về quan hệ logic. Về *mệnh đề*, mỗi mệnh đề, cùng với chứng minh của nó, là một luận cứ cho một điểm cụ thể; với sự kiên tạo và kết hợp các mệnh đề hình thành những *ngụ luận hồ* (vòng cung ngụ luận; argumentative arcs). [Toàn bộ cuốn sách có thể xem như một vòng cung lớn, bao gồm nhiều vòng cung nhỏ hơn]. Trong vòng cung vươn ra từ p1 đến p14, Spinoza tìm cách thuyết phục chúng ta rằng *có một bản thể và một mà thôi, và bản thể đó là Thượng Đế*.

Trong giai đoạn đầu của luận cứ (*Mệnh đề 1 – 5*), Spinoza tìm cách chứng minh không thể có hai hay nhiều hơn bản thể của cùng một thuộc tính. Nghĩa là, không thể có nhiều bản thể chia sẻ cùng thuộc tính ‘tư tưởng’ hay nhiều bản thể chia sẻ cùng thuộc tính ‘mở rộng’.

Với p5, Spinoza cho thấy *chỉ có thể có một bản thể Tư tưởng và một bản thể Mở rộng*. Mục tiêu của tập hợp *Mệnh đề 6 – 14* là chứng minh **chỉ có duy nhất một bản thể với tất cả các thuộc tính, và đó là Thượng Đế**. Trong tập hợp đó, mệnh đề 11 phát biểu ‘Thượng Đế, hay một bản thể bao gồm những thuộc tính vô hạn, mỗi một trong chúng biểu hiện thể tính vĩnh hằng và vô hạn, tất yếu tồn tại.’ Điểm đáng lưu ý trong chứng minh của Spinoza ở đây là ông *không luận cứ từ khái niệm về Thượng Đế để đi đến tồn tại của Ngài*. Ông biện luận một bản thể của những thuộc tính vô hạn không thể *không tồn tại*. **Thượng Đế được định nghĩa như một bản thể bao gồm những thuộc tính vô hạn, mỗi một trong chúng biểu hiện thể tính vô hạn** [d6]. Thượng Đế gồm có mọi cách tồn tại biểu hiện chính bản thân, và mọi cách tồn tại có thể nhận thức được, đến mức vô hạn. Thượng Đế tất yếu tồn tại như *mọi cách mà*

tồn tại có thể được biểu hiện. Spinoza nghĩ rằng chúng ta không thể khái niệm đúng đắn bản thể đó không tồn tại, bởi vì bản thể đó là *tồn tại nói chung*. Và nếu *bản thể nói chung* đó không tồn tại, thời sẽ không có tồn tại và không có cấu trúc bất cứ điều gì. **Một bản thể của những thuộc tính vô hạn là một năng lực vô hạn hiện thực hóa chính bản thân bằng mọi cách khả hữu.** Nếu bản thể đó không hiện thực, nó không phải là năng lực hiện thực hóa ấy. Vì vậy, một bản thể của những thuộc tính vô hạn là *tất yếu hiện thực*. Thể tính của nó liên quan đến tồn tại, không chỉ về mặt *logic* mà cả về mặt *hiện thực*.

Mệnh đề 14 là mệnh đề quan trọng tiếp theo đưa chúng ta đến điểm cuối của vòng cung nghị luận. *Thượng Đế, hay tồn tại nói chung, là bản thể duy nhất chúng ta có* [p11]. Mỗi thuộc tính liên hệ chỉ duy nhất với một bản thể.[p5]. Thượng Đế có *tất cả* các thuộc tính, Vì thế Thượng Đế là một và chỉ một bản thể. Thượng Đế là tồn tại vô hạn duy nhất được biểu hiện theo mọi cách khả hữu.

Thượng Đế là *bản thân tồn tại* và vì lẽ đó không thể suy ra Thượng Đế như không tồn tại về mặt logic. Thượng Đế là tồn tại tư tưởng, Thượng Đế là tồn tại mở rộng và Thượng Đế cũng là tồn tại như mọi thuộc tính khác. Khắp tự nhiên chỉ có duy nhất một bản thể, và đó là Thượng Đế. Nói cách khác, ***Thượng Đế tức Tự nhiên***. Điều này được biểu hiện trong một câu nổi tiếng: “*tồn tại vĩnh hằng và vô hạn đó chúng ta gọi là ‘Deus, sive Natura’, Thượng Đế, tức Tự nhiên*” [IV Pref. trong ấn bản tiếng Latin] Theo đó, chúng ta hiểu thực tại là *một* bản thể – **Thượng Đế** – tồn tại như những thuộc tính vô hạn. Tóm lại, sự kết hợp ý niệm về một tồn tại tuyệt đối vô hạn và ý niệm về bản thể dẫn đến định nghĩa ‘**Thượng Đế tức Tự nhiên**’. Spinoza đồng nhất hóa Thượng Đế với (những thuộc tính trong đó được ghi) những quy luật của tự nhiên. Nghĩa là, ông đồng nhất hóa

Thượng Đế với Tự nhiên, Tự nhiên không khái niệm như toàn thể sự vật, mà khái niệm như những nguyên tắc tổng quát mà Thượng Đế kiến lập nhằm xây dựng hay bảo tồn công trình của Ngài.

Spinoza như một nhà nhất nguyên xem tất cả hữu thể, kể cả chúng ta và sự vật quanh chúng ta là những phần của một tồn tại đơn nhất, những phần *liên tục* của bản thể đó [p13]. Tồn tại vô hạn của Thượng Đế làm nhân và biểu hiện chính bản thân như một số vô hạn sự vật. Bất cứ gì tồn tại, thời tồn tại trong Thượng Đế [p15]. Chớ nên quên nghĩa của chữ ‘*trong*’ (‘in’) ở đây: trong Thượng Đế có nghĩa là lệ thuộc Thượng Đế về mặt bản thể học. Tất cả những gì tồn tại lệ thuộc Thượng Đế cho sự tồn tại của nó, và không có gì có thể tồn tại mà không có Thượng Đế. Cũng vậy, không có gì có thể được khái niệm mà không có Thượng Đế. Các sự vật hữu hạn thường ngày đều là *cách thái* của Thượng Đế. Hết thấy sự vật trong vũ trụ, kể cả chúng ta, đều là những kích động, hay thuộc tính (properties) hữu hạn có thể biến đổi, của Thượng Đế tức Tự nhiên.

Theo p16, các cách thái vô hạn phát sinh từ bản thân của *Thượng Đế với tính tất yếu*: ‘từ tính tất yếu của bản thân Thượng Đế, vô cùng nhiều sự vật phải đến trong vô cùng nhiều cách thái [p16].’ Theo Spinoza, ‘tính tất yếu của bản thân của Thượng đế’ là những gì tất yếu sinh khởi từ thể tính của Ngài. Thể tính của Thượng Đế là vô hạn và có một lượng vô hạn tồn tại. Vì vậy, tất yếu chứ không phải một cách ngẫu nhiên mà các cách thái sinh khởi từ đó. Điều ấy dễ hiểu nếu chúng ta nhớ rằng Thượng Đế là năng lực hiện thực hóa thể tính của Ngài, là năng lực ‘triển khai’ những cách thái tất yếu phát sinh từ thể tính của Ngài. Do đó, *Thượng Đế là nguyên nhân của tất cả các sự vật như của bản thân*.

Điều nói trên có một hàm ý quan trọng: ‘Duy chỉ Thượng Đế là một nguyên nhân tự do [p17c2].’ Những gì tự do ‘tồn tại do tính tất yếu của một mình bản thân tự nhiên, và được quyết định hành động bởi một mình bản thân [d7].’ *Thượng Đế là tự do* theo nghĩa Thượng Đế là nguyên nhân và bản thân quyết định. Thượng Đế là tự do bởi vì Thượng Đế hành động do bởi tính tất yếu của bản thân tự nhiên riêng của Ngài.

Với Spinoza, không thể nào Thượng Đế tác động trên cái gì khác Thượng Đế, hay sáng tạo cái gì *tách biệt* với Ngài, bởi vì không có gì khác ngoài Thượng Đế. Như thế, Thượng Đế không phải là một ‘nguyên nhân ngoại lai’. Tính nhân quả của Thượng Đế về các cách thái là sự hiện thực hóa ngay chính bản thân riêng của Ngài. Các cách thái do Ngài là nguyên nhân lưu lại ‘trong’ Ngài. Vì thế, mới nói đó là một ‘nguyên nhân nội tại’. Tính nhân quả của Thượng Đế là nội tại theo nghĩa kết quả của tính nhân quả của Thượng Đế lưu lại ‘trong’ Ngài và là một phần của Ngài. Các cách thái là những phương thức thể tính của Thượng Đế biểu hiện chính bản thân [p25c].

Nửa thứ hai của Phần I đoạn B trình bày *túc mệnh luận* (Determinism; thuyết Định mệnh) của Spinoza. Ở đây cụm từ *Túc mệnh luận* trích từ Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận của Kimura Taiken, HT. Thích Quảng Độ Việt dịch, Chương I: Nhân Quả Quan về Nguyên Lý Thế Giới, 1. Thế Giới Quan Đương Thời, được dùng để phiên dịch từ Determinism là do tác giả nhận thấy một sự tương đồng giữa Determinism của Spinoza và Túc mệnh luận ở thời đại Phật.

Thượng Đế tức Tự nhiên, bản thể tự kỷ nguyên nhân, là nguyên nhân hữu hiệu nguyên thủy và phổ biến của mọi sự vật khác. Thông thường, tất yếu nhân quả được phân biệt

với tất yếu lôgic hay tuyệt đối. Đầu tiên, tất yếu lôgic có vẻ như là cái gì đó chủ yếu để giữ khoảng giữa hai mệnh đề, chứ không phải giữa hai sự vật. Thứ hai, các quan hệ nhân quả dường như chỉ tất yếu với những gì có thể gọi là tất yếu tự nhiên hay tất yếu dựa trên các quy luật. Nếu một sự vật trong tự nhiên là nhân của một sự vật khác, đó là tại vì tự nhiên vận hành như vậy, hay bởi vì những quy luật tự nhiên ra lệnh hai hạng mục phải tương quan như vậy.

Spinoza tin rằng nhân đòi hỏi phải có quả của chúng với cùng một loại tất yếu theo đó các tiền đề trong một luận cứ có giá trị đưa đến kết luận của chúng, hay tất yếu theo đó một tính chân toán học đến từ một tính chân toán học khác. Do đó, theo Spinoza, nếu một sự vật là nhân của một sự vật khác, thì tất yếu tuyệt đối sự vật này đến từ sự vật kia. Trong chứng minh p16, ngay sau khi xác nhận “từ tính tất yếu của bản thân Thượng Đế, vô cùng nhiều sự vật phải đến sau”, Spinoza đồng nhất hóa phương thức theo đó sự vật đến từ bất cứ bản thân nào của Thượng Đế với phương thức theo đó các thuộc tính (properties) tất yếu đến từ thể tính hay định nghĩa của một sự vật. Mỗi thuộc tính (attribute) là một bản thân hay biểu hiện một thể tính vô hạn. Các cách thái của thuộc tính ấy đến từ bản thân hay thể tính ấy cùng một độ tất yếu lôgic theo đó ba góc đến từ bản thân hay thể tính của một tam giác.[p17s1] Một sự thái đòi hỏi một sự thái khác chỉ vì các quy luật tự nhiên nói nó phải như thế. Tự nhiên và những quy luật của nó ngay chúng đều tất yếu tuyệt đối, và vì vậy, bất cứ sự vật gì đến từ chúng cũng phải tất yếu tuyệt đối.

Spinoza viết: “nếu con người thông hiểu rành mạch trật tự toàn thể của Tự nhiên, họ sẽ thấy tất cả sự vật đều tất yếu đúng như các sự vật được xử lý trong Toán học.” Một hệ quả quan trọng của cách giải thích sự tất yếu theo đó sự vật đến từ Thượng Đế hay Tự nhiên là **trong vũ trụ không có**

ngẫu nhiên hay tùy duyên. Nếu Leibniz bảo rằng đó là thế giới tối hảo trong tất cả thế giới khả hữu, thì Spinoza đáp lại ngay đó là thế giới *duy nhất* khả hữu.

Về quá trình chuyển tiếp giữa tuyệt đối và tương đối thông qua đó bản thể hoàn thành sự quy định riêng của nó, điều làm ngạc nhiên bất ngờ là diện cá biệt nhất của quá trình ấy được biểu tượng bởi thuyết cách thái vô hạn xuất hiện trong các mệnh đề p21, 22, và 23 và Bị chú p28s trong Phần 1 của *Ethics*. giải thích rất súc tích vô hạn biểu diễn như thế nào trong hữu hạn. Sự thật có những cách thái vô hạn chứng minh cái vô hạn không chỉ thuộc duy nhất bản thể và những thuộc tính của nó, những cách thái, tức những riêng lẻ, luôn luôn đóng kín trong cái hữu hạn của chúng. Không có hai trật tự thực tế, bản thể và vô hạn, và cách thái và hữu hạn. Thực ra, chỉ có đơn nhất một thực tế liên tục và không thể phân chia, quy định bởi một luật nhân quả duy nhất, trong đó cái hữu hạn và cái vô hạn liên kết không thể tách rời; các cách thái vô hạn, theo một phương thức nào đó, là nơi thống nhất được kiến tạo, nơi biến cách diễn ra, hay, nói cách khác, sự quy định của vô hạn trong hữu hạn.

Quả vậy, các cách thái vô hạn tự định nghĩa đầu tiên bởi chức năng chuyển tiếp của chúng: chúng tự biểu hiện như trung gian để đảm bảo một sự hòa giải giữa bản thể vô hạn và cách thái hữu hạn. Sự xuất hiện như thế còn được củng cố thêm theo phương thức chia nội bộ của bản thân cách thái vô hạn bằng cách phân biệt giữa cách thái vô hạn tức thì và cách thái bất tức thì, nhằm cung cấp phương pháp tiệm tiến, một loại tiến hóa liên tục dẫn từ tuyệt đối đến tương đối.

Có một câu hỏi đáng nêu ra: vì sao Spinoza tiến dẫn ý tưởng về các cách thái vô hạn? Spinoza hầu như chẳng bao giờ đưa ra khái niệm và thuật ngữ mới. Phần lớn, ông lấy

các khái niệm những triết gia trước ông hay sử dụng, nhất là Descartes, và định nghĩa hay khái niệm hóa lại. Nhưng tại sao lần này ông có nhu cầu cấp bách buộc ông phải tiến dẫn ý tưởng về các cách thái vô hạn, chẳng có trong Descartes?

Hầu trả lời câu hỏi trên, ta có thể xét xem câu hỏi: Giả sử ta bỏ đi các cách thái vô hạn, những gì sẽ sai trong hệ thống của Spinoza? Trong một hệ thống như vậy, ta sẽ có một đa thể (có lẽ một vô hạn) các cách thái hữu hạn (trong mỗi thuộc tính) chẳng có một sự thống nhất vô hạn nhiều cách thái hữu hạn thành một toàn bộ, một cách thái vô hạn. Nhưng những gì chính xác là bản thân của thống nhất đó, thống nhất phát sinh một toàn bộ? Spinoza giải thích, và có lẽ định nghĩa quan hệ bộ phận-toàn bộ trong đoạn văn sau đây: “Về câu hỏi liên quan đến toàn bộ và bộ phận, tôi xem sự vật như những bộ phận của một toàn bộ chừng nào bản thân chúng phải tương hỗ thích ứng để chúng có thể đạt được thỏa thuận gần nhất.” [Shirley (ed.), Spinoza: Complete Works. P848] Như thế, quan hệ bộ phận-toàn bộ được xác định theo phương thức các đơn vị tạo thành một hệ thống toàn bộ. Vậy mặt trăng, đồng xu, và tay trái của tôi sẽ không tạo thành một toàn bộ đối với Spinoza, ngoại trừ trường hợp chúng tương hỗ tác dụng hay thích ứng. Trở lại với trạng thái hệ thống của Spinoza giảm bớt các cách thái vô hạn, quang cảnh hiển hiện là một đa thể các cách thái hữu hạn, mỗi một trong chúng do Thượng Đế nội tại tạo thành, và chúng hoàn toàn tương hỗ độc lập, chẳng tương hỗ quan hệ nhân quả (nếu chúng tương hỗ tác dụng hay thích ứng, chúng sẽ tạo thành một toàn bộ). Nói cách khác, với sự vắng mặt các cách thái vô hạn, hệ thống của Spinoza sẽ trở thành một loại học thuyết theo đó ít nhất sẽ có một số thực thể chỉ do Thượng Đế cấu tạo và bất yếu quan hệ nhân quả (occasionalism). Nhằm tránh trạng thái đó, Spinoza phải có những toàn bộ vô hạn chứa tất cả các

cách thái hữu hạn thuộc một loại nào đó như những bộ phận. Bản thể và thuộc tính, mặc dầu vô hạn, không thể là những toàn bộ vô hạn đó, bởi vì chúng không thể phân chia. Vì thế, chỉ có các cách thái vô hạn mới có thể tác dụng như những hệ thống vô hạn các cách thái hữu hạn hỗ trợ trong quan hệ.

Ngoài chức năng cơ bản nói trên, các cách thái vô hạn còn có một vai trò quan trọng: chúng giúp giải thích lưu động của hữu hạn từ bản thân vô hạn của Thượng Đế. Một khi chúng ta ý thức được các cách thái hữu hạn là bộ phận của các cách thái vô hạn, chúng ta tiến bộ rất nhiều trong việc giải thích sự phái sinh các cách thái hữu hạn: chúng đến từ thể tính của Thượng Đế như những bộ phận của các cách thái vô hạn.

Đoạn C. Phần 2: Tâm, Thân, Kinh nghiệm và Tri thức nói “Về Bản thân và Căn nguyên của Tâm”. Trọng điểm của Spinoza là về bản thân tự nhiên của tâm và căn nguyên của nó, tức căn nguyên nhân duyên trong Thượng Đế/bản thể. Phần 2 chủ yếu bàn về một tâm hữu hạn tương quan với Thượng Đế như thế nào. Chỉ một lần hiểu biết quan hệ cơ bản đó chúng ta có thể bắt đầu hiểu biết thật sự bản thân của thân, bản thân của kinh nghiệm, và tri thức có sẵn cho chúng ta. Phần 2 vì vậy bao hàm nhận thức luận hay thuyết tri thức của Spinoza, nhưng cũng nói đến thân, đến các học thuyết của Spinoza về vật lý học, cá tính, cảm giác, kinh nghiệm và ký ức. Trong phần này, các yếu tố kinh nghiệm của tư tưởng Spinoza cũng nổi bật không kém các yếu tố duy lý. Ở đây ông chứng minh *thuyết sóng đôi* của ông. Ông tìm cách thuyết phục chúng ta các tư tưởng chẳng gây ra hành động, phần lớn tri thức của chúng ta là tưởng tượng, các vật thể vô tri đều có tâm và chúng ta chẳng có nội ‘ngã’. Chủ đích của Spinoza là giúp chúng ta tìm phương thức thông qua các ý niệm phức tạp như thuộc tính

Tư tưởng và thuộc tính Mở rộng, Tâm như ý niệm của Thân, ý niệm của ý niệm, thể tính và tồn tại, tri thức sung túc và bất túc, lý tính và trực quan, ba loại tri thức, sự chối bỏ ý chí tự do.

Đặc biệt muốn hiểu biết loại tri thức thứ ba, *scientia intuitiva*, quan trọng và rất khó hiểu, cần đọc tập *Tractatus de Intellectus Emendatione* (A Treatise concerning the Emendation of Understanding; viết tắt:EU). EU rất ngắn, chỉ 35 trang, và chưa hoàn thành. Tuy vậy, đây có lẽ là văn kiện triết học hiện đại tối quan trọng và tối cách mạng. Spinoza, một nhà duy danh luận hoàn chỉnh, tin rằng chỉ có Riêng lẻ hay sự vật cá biệt. Phổ biến hay sự vật phổ biến đều là từ hay danh xưng. Ông gọi chúng là ‘Ý tưởng phổ biến’. Spinoza hoàn toàn ỷ lại vào quan sát và kinh nghiệm về những gì ông tin.

EU không liên quan đến khoa học hay phương pháp của khoa học, chỉ liên quan đến một phương thức tri thức hoàn toàn mới, Spinoza gọi nó với nhiều tên: “loại nhận thức thứ tư” (the fourth mode of perceiving), “tri thức trực quan” (knowing intuitively; *scientia intuitiva*), và “trí năng” (understanding).

Nhãn quan chủ yếu của Spinoza là nhãn quan về *thống nhất* (unity), biểu hiện qua nhiều cách: Thượng Đế hay Tôn tại là độc nhất, Chẳng có bản thể, Tự lượng và Mở rộng là thuộc tính, và do đó, chủ quan chẳng thực sự khác biệt khách quan. Sự phân biệt giữa chúng là do hoặc phân biệt thuộc tính hoặc một phân biệt của lý tính, do chúng ta tác động. Từ nhãn quan đó, hệ quả là có một loại tri thức trong đó chẳng có phân biệt. Loại tri thức ấy là chủ đề của EU, còn gọi là “*tri thức huyền bí*” (mystical knowing). Trong triết học Tây phương, chỉ có EU và *Ethics* căn cứ trên lý tính để thuyết minh loại tri thức mới này (2p40s; 4p26-46,

và 5p21-42). Trong *Ethics*, Spinoza gọi loại tri thức mới này “*một Tâm tồn tại vĩnh hằng*” (a Mind being eternally).

Từ xưa, chúng ta kinh nghiệm khó khăn lớn khi nói đến hay nghĩ đến tư lượng và tri thức. Tư lượng luôn luôn tỏ vẻ như huyền bí, xử lý sự vật mà chúng ta không kinh nghiệm với các cảm quan, được xem như phi vật chất (incorporeal), dường như đòi hỏi phân biệt chủ quan và khách quan. Chúng ta lằm lẩn dễ dàng từ (word) với sự vật và ngược lại. Do đó, thuật ngữ về sự vật thuộc tâm, hoặc liên hệ đến tư lượng và tri thức, là rất mơ hồ. Spinoza gặp những khó khăn như vậy khi bàn luận về một loại tri thức trong đó phân biệt giữa chủ quan và khách quan, tâm và thân biến mất. Ông ở trong tình trạng mơ hồ, không phân biệt và không ngừng hồ hoán các từ “nhận thức” (perceiving), “tư lượng” (thinking) và “trí năng” (understanding) khi luận bàn về sự phân biệt giữa tưởng tượng và trí năng.

Từ phương cách phân biệt giữa trí năng và tưởng tượng như thế, từ “*ý niệm*” (idea) cũng rất mơ hồ trong Spinoza, ngoại trừ trường hợp nói đến *chân ý niệm* (true idea), ý thức được rằng *Ethics* là một công trình chủ tâm truyền tải một nhãn quan chứ không phải cung cấp cho chúng ta một siêu hình học hay nhận thức luận với nhiều chi tiết. Trong trường hợp ý tưởng ý niệm, nhãn quan đến dưới hình thức nhận biết rằng một *chân ý niệm* chẳng phải là một ý niệm hiểu theo kiểu thông thường, Nó là một trạng thái của tồn tại. Nó chẳng phải cái gì đó chúng ta có. Một chân ý niệm là cái gì đó chúng ta đang là. Trong trường hợp ý niệm Thượng Đế, chân ý niệm trở thành ý niệm của Thượng Đế, nghĩa là, hình thức tối ưu việt và tối minh bạch của bất kỳ ý niệm nào.

Do đó, nhãn quan về thống nhất được chuyển sang lĩnh vực cấu tạo tâm con người bằng cách phân biệt giữa tưởng

tượng và trí năng, và bằng cách xem chân ý niệm như phương thức tồn tại hay trạng thái của con người toàn vẹn chứ không phải của những đơn vị tâm lý học riêng lẻ. Spinoza sử dụng nhiều phương thức xiển minh loại tri thức mà những vị tiên nhiệm và đương thời không hay biết. Một trong những phương thức ấy xuất hiện trong cả EU và *Ethics*, bao gồm sự phân biệt “bốn cách nhận thức” (four modes of perceiving) như tên gọi trong EU, hay “bốn loại tri thức” (four kinds of knowledge) như tên gọi trong *Ethics*. Trong EU cách nhận thức thứ nhất là loại tri thức thứ hai, và cách nhận thức thứ hai là loại tri thức thứ nhất trong *Ethics*.

Bốn cách nhận thức hay tri thức là: do kinh nghiệm mơ hồ; do dấu hiệu (đọc và hội thoại); do thông qua các ý tưởng phổ biến (Con người, Ngựa, Chó, v.v...) và do ý tưởng cộng đồng (hay tiên đề như là, các thân vận động hay ngưng nghỉ). [2p40s2] Cũng trong Bị chú 2 đó, Spinoza bảo rằng “Bên cạnh những cách nhận thức hay tri thức đó, còn có một loại tri thức khác mà chúng ta sẽ gọi là *tri thức trực quan* (knowing intuitively).” Nó tiến hành từ một ý niệm sung túc (tức đúng, có tính chân) về những thuộc tính của Thượng Đế đến tri thức sung túc các sự vật. Trong EU, cách nhận thức ấy được phát biểu là phát sinh “khi một sự vật được nhận thức chỉ thông qua sự tồn tại của nó hay thông qua tri thức nguyên nhân tối cận của nó.” Tri thức trực quan là loại tri thức mà Spinoza trở nên ý thức được sau khi đã thâm nhập ý tưởng thống nhất. Ông tri thức hay nhận thức theo phương thức đó khi ông thâm nhập ý tưởng thống nhất và chuyển nó thành một *chân ý niệm* hay một trạng thái hoặc một phương thức tồn tại.

Một đặc tính của tri thức trực quan là *trực tiếp*, đối lập với tính *gián tiếp* của ba nhận thức phát sinh qua trung gian của dấu hiệu, kinh nghiệm mơ hồ, hay các mệnh đề tổng quát

về sự vật. Mặc dầu giúp hiểu biết với những ví dụ rất hữu ích trong EU, Spinoza nói thêm nhiều đặc tính khác của tri thức trực quan trong *Ethics*. Chẳng hạn, trong 2p40s2, ông bảo rằng tri thức trực quan tiến hành từ một ý niệm sung túc (tức đúng, có tính chân) về những thuộc tính của Thượng Đế đến tri thức sung túc các sự vật. Nói khác, tri thức trực quan dường như liên quan đến một chân ý niệm của thống nhất [tức liên quan đến sự nhìn tâm và thân như thuộc tính (attributes), chẳng phải là bản thể (substances)].

Tuy nhiên, trong nửa sau của Phần 5, Spinoza luận về tri thức trực quan, không đứng trên quan điểm tiến hành từ một ý niệm sung túc về những thuộc tính của Thượng Đế. Ông đơn giản phân biệt nó như là tri thức sự vật cá biệt (singular things) và đối nó với tri thức phổ biến hay lý tính (reason). [5p36s] Tuồng như đó là đặc tính thiết yếu của nó: nó sinh khởi trực tiếp từ một sự vật và không qua trung gian của từ, ý tưởng, và hình ảnh của sự vật. Trong EU, định nghĩa của nó chỉ rõ nó là một nhận thức về sự tồn tại của một sự vật, tức là, về một sự vật.

Trong *Ethics*, 2p49c, Spinoza nói rõ *ý chí* và *trí năng* là một. Trong Bị chú 2p49s, với tri thức trực quan, ý chí không thể phân biệt với trí năng như ở cấp độ tri thức lý tính. Cùng trong Bị chú đó, Spinoza bảo phải phân biệt giữa ý niệm, hình ảnh các sự vật ta tưởng tượng và các từ dùng để biểu thị sự vật. Bởi vì khi mơ hồ về chúng thời cũng sẽ mơ hồ về tri thức trực quan. Tưởng tượng, theo Spinoza, bao hàm cả nhận thức bởi các giác quan.

Sự nhấn mạnh đừng nhầm lẫn các ý niệm với các từ và các hình ảnh cho thấy một lý do vì sao Spinoza phân biệt giữa trí năng và tưởng tượng và bao gồm ba cách tri thức hay nhận thức đầu trong những gì ông gọi là “*tưởng tượng*”. Về cơ bản, một hình ảnh là một bản sao, hình tượng, hay biểu

tượng của một sự vật. Theo nghĩa đó thời các từ đều là hình ảnh. Tất cả ba cách tri thức đều liên quan đến các hình ảnh hoặc như từ hoặc như biểu tượng thế giới bên ngoài ở trong tâm. Chúng ta thấy hay nhận thức sự vật “như thể thông qua một đám mây” [2p7s] Nhận thức như thế là gián tiếp. Như thể chúng ta mộng tưởng với đôi mắt mở rộng, một ẩn dụ khác trong [3p2s]. Theo phương thức các ẩn dụ như vậy, chúng ta có thể định nghĩa tri thức trực quan như nhận thức một sự vật với đám mây các từ và mọi hình ảnh khác loại bỏ, hay nhận thức sự vật khi chúng ta tỉnh táo và không mộng tưởng. Giáo sư Paul Wienpahl, trong tập *The Radical Spinoza* của ông, nhận xét có ***sự tương tự giữa tri thức trực quan với phép quán tưởng, tức sự đào luyện tâm ý (bhāvanā) trong Phật giáo.*** Ông bảo ‘Ai mà tri thức trực quan có thể được xem giống như một đức Phật’.

Trong khi Descartes tìm cách áp dụng những gì ông ta khám phá về tâm trí con người vào vật lý học, thời trong *Ethics*, Spinoza quay sang hành vi của con người, nô dịch của con người, và tự do của con người, phần lớn là bởi tại tri thức trực quan chỉ có thể được làm sáng tỏ thông qua chúng. Nó chẳng phải đơn giản là cái gì đó xảy ra trong đầu. Nó liên quan đến con người toàn vẹn và với con người đó, xã hội trong đó con người sống. Descartes tiếp tục với khoa học, Spinoza với cái ông gọi là *luân lý học (ethics)*. Với nhị nguyên luận, *Ethics* Phần 2 chấm dứt thảo luận về tri thức. Với phi nhị nguyên luận, phần còn lại của *Ethics* cũng cần phải có để hiểu biết tri thức trực quan. Đó là một diện khác của ý tưởng thống nhất. Tư tưởng của Spinoza quả đầy đầy những nghịch lý.

Tri thức trực quan là tri thức các sự vật đặc thù, phát triển thành hay trở thành, hay không thể phân biệt được với *yêu (loving)*. Chúng ta sẽ không ngạc nhiên thấy *tri thức* không khác *yêu* nếu biết tiếng Do thái động từ *Jadah* có thể phiên

dịch hoặc ‘to love’ hoặc ‘to know’. Tiếng Anh ‘conceive’ cũng có nghĩa liên hệ với ‘love’. Chẳng hạn, ta nói đàn ông và đàn bà ‘conceive’ hài tử trong một hành động yêu thương.

Nói khác, tri thức trực quan hoặc trở thành hoặc là một kích động (affection). Như vậy, tri thức trực quan hay yêu là vừa tâm vừa thân. Thuộc tính tư tưởng và thuộc tính mở rộng đều là thuộc tính của cùng một sự vật. Trong 2p49s, Spinoza mô tả tưởng tượng chủ yếu là một chức năng vật lý hay thân thể. Nghĩa là, với tri thức trực quan, chúng ta đi đến một phương thức tri thức trong đó năng lực của Tâm được cường điệu, hơn năng lực của Thân mặc dầu nó vẫn là một phương thức hiểu biết trong đó Thân có liên hệ với. Tất nhiên, khi nghĩ đến đó, chúng ta thấy mọi phương thức tri thức đều liên quan đến vật lý: mắt, tai, ngón tay, v..v..., và từ ngữ, miệng lưỡi, như vậy vô cùng vô tận.

Trở lại với trường hợp tri thức trực quan là một kích động, tức một kích động của Thân [3Def3] gia tăng năng lực sống của chúng ta, đó là tình Yêu (Love). Trong biểu hiện tối ưu việt của nó, Spinoza gọi nó là “tình Yêu hiểu biết của Thượng Đế” (God’s understanding Love). Câu ‘tình Yêu hiểu biết’ đem lại với nhau hai từ, từ nhận thức và từ tình cảm. Hơn nữa, vì Thượng Đế là những sự vật cá biệt, hay *Tồn tại*, tình Yêu đó là tình Yêu Thượng Đế va cũng là tình Yêu của Thượng Đế.

Đoạn D. Phần 3-5: Về sự Cứu rỗi là bước khảo cứu cuối cùng, xác định những gì tri thức sung túc – đặc biệt của Thượng Đế và của mối quan hệ giữa chúng ta với Ngài – có thể thực hiện đối với hạnh phúc của chúng ta. Hạnh phúc ấy, hay sự chúc phúc (blessedness) bao gồm “trong tri thức của một mình Thượng Đế, nhờ đó chúng ta được dắt dẫn hành động chỉ theo sự khuyên bảo của tình yêu và lòng

cung kính mà thôi (2p49s)”. Hạnh phúc, đức hạnh và tự do đều giống nhau: Cuối cùng, chúng bao gồm trong, hay tùy thuộc chặt chẽ vào, tri thức trực quan. Nhằm xác định năng lực của tri thức sung túc kiểm chế những rung động thời trước hết cần hiểu biết bản thân tự nhiên và nguồn gốc của các rung động (Phần 3). Thứ đến, cần có một nhãn quan thấu suốt tình cảnh nô lệ không thể tránh khỏi của con người mà lý tính không thể khắc phục một cách dễ dàng (Phần 4), và sau cùng, cho thấy rằng một cuộc sống tự do, thông qua tri thức trực quan, không hoàn toàn là bất khả (Phần 5).

Để trả lời câu hỏi những gì tri thức sung túc có thể thực hiện đòi hỏi sự khảo cứu một loại đấu tranh quyền lực trong con người giữa những ảnh hưởng ‘bên ngoài’ (‘external’ influences), biểu hiện trong các đam mê (passions; rung động thụ động), và ‘nội lực’ (internal force) mang hình thức tư tưởng sung túc và rung động tích cực. Như thế, luân lý học của Spinoza theo nghĩa hẹp đòi hỏi trong bước đầu sự hiểu biết thể tính hiện thực của con người như một *năng lực* tự biểu hiện trong rung động và ham muốn (Phần 3). Sau đó, luân lý học chia làm hai phần. Trong Phần 4, Spinoza khảo cứu năng lực đấu tranh như được sống bởi con người lý tính (rational man) – đời sống luân lý của con người lý tính được quy định như thế nào bởi sự hình thành những ý tưởng về những gì là thiện mỹ hay xấu, ác, về những quy tắc lý tính cho đời sống thiện mỹ, và về ý thể của con người tự do. Đồng thời thuyết minh về sự ham muốn của con người lý tính, như được quy định bởi ý thể và những ý tưởng và quy tắc ấy, tuy nhiên vô hiệu và không tự do. Phần 5 trình bày các điều kiện của tự do *thực* (real freedom; biện pháp khắc phục các ham muốn): chúng bao gồm trong tri thức trực quan và những kích động tích cực liên quan đến nó. Ở đây Spinoza cho biết theo phương thức nào tri thức có thể cấu tạo hạnh phúc, đức

hanh hay năng lực thực, và chỉ ra một cách thay thế học thuyết tôn giáo truyền thống về sự cứu rỗi.

Phần III. Phương thức hiểu biết Spinoza: NTLDD và đoạn E. NTLDD: một chủ đề của Ethics giải thích Nguyên tắc Lý do đủ và nói đến sự sử dụng nguyên tắc ấy làm chìa khóa giải tỏa những bí ẩn trong hệ triết học của Spinoza.

Chương III: Kant, Deleuze và Nguyên tắc Lý do đủ mở đầu với **Phần I: Kant, Deleuze và tương quan luận của Meillassoux**, trong đó **Đoạn A. Triết học siêu nghiệm vượt quá tương quan luận** nói đến Deleuze đề cập một loại mới nguyên tắc Lý do đủ và bất năng phân biệt có khả năng đạt tới tính tùy duyên của cái riêng lẻ trong trạng thái vô duyên cớ của nó mà chẳng cần trung gian của loài, giống và phạm trù. Theo Alberto Toscano, kinh nghiệm học siêu nghiệm của Deleuze thực ra là duy vật học siêu nghiệm vì mang tính chất bản thể luận và không chỉ chú tâm vào cảm năng và nhận thức. Triết học siêu nghiệm là do chính Kant phát minh. Kant nổi tiếng nhận xét giả định ‘*mọi nhận thức của ta phải hướng theo các đối tượng*’ ngăn cản mọi nỗ lực dùng các khái niệm để xử lý đối tượng một cách tiên nghiệm hầu qua đó mở rộng nhận thức của ta. Ông đề nghị một giả định ngược chiều: ‘*đối tượng phải hướng theo nhận thức của ta*’. Sự tìm hiểu siêu nghiệm với giả định như vậy nhằm mục tiêu khám phá vừa các điều kiện cho tất cả kinh nghiệm khả hữu vừa các giới hạn của tri thức. Giá phải trả là chúng ta chỉ biết được các hiện tượng hay đối tượng như chúng xuất hiện cho-chúng ta, chứ không phải đối tượng như chúng đang là trong bản thân của chúng.

Meillassoux, trong tập ‘*After Finitude*’ của ông, nhận xét trong Kant bất kỳ liên hệ nào với tự thân của sự vật đều bị

ngăn chặn, hai cảnh giới của hai tính chủ quan và khách quan không thể xem như độc lập đối với nhau, chẳng bao giờ nắm bắt một đối tượng ‘tự thân’ cách ly quan hệ với chủ thể cũng như chẳng bao giờ nắm bắt một chủ thể không luôn luôn tương quan với một đối tượng. Tất cả các tính năng đó cấu thành những gì Meillassoux gọi là *tương quan luận*. Trong cả sự thực hành triết học và những phát biểu minh bạch của Deleuze, tư tưởng của ông rõ ràng không phù hợp với lôgic của tương quan luận hay với triết học siêu nghiệm thông thường trong nhiều biến thể của nó. Deleuze đề nghị nắm bắt sự vật trong dị biệt nội bộ của nó độc lập đối với bất kỳ trung gian nào của nhận thức, ngôn ngữ, tồn tại-ở-trong-thế giới, hay thân sinh hoạt.

Đoạn B. Ba tập Phê Phán của Kant đề cập những thiếu sót sai lầm trong dự án phê phán của Kant: (a) Phê phán Kant không đầy đủ; (b) Kant thiết lập một ngoại quan hệ giữa khái niệm và trực quan không có khả năng giải thích chúng quan hệ như thế nào; (c) Kant truy nguyên cái siêu nghiệm từ cái thường nghiệm, vì vậy rơi vào vòng luẩn quẩn.

Đoạn C. Phá vỡ vòng tròn tương quan luận: Thời gian và Chủ thể bị gãy trong đó Deleuze tuyên bố trước hết “kinh nghiệm học siêu nghiệm là phương thức duy nhất để tránh khỏi sự truy nguyên cái siêu nghiệm từ cái thường nghiệm”, tức tránh khỏi rơi vào vòng luẩn quẩn. Vì vậy trước hết phải phá vỡ vòng tương quan luận. Tự mâu thuẫn, bên trong tư tưởng của Kant Deleuze tìm thấy phương sách phá vỡ vòng tương quan luận.

Đoạn D. Trường siêu nghiệm cho biết Deleuze tìm được nơi thời gian một duyên có khác biệt với tâm, có khả năng dẫn chúng ta tới bản thân của sự vật. Thời gian trở thành điều kiện siêu nghiệm của các đối tượng. Đối với Deleuze,

thời gian không ở trong chủ thể hay tâm, đúng ra, chủ thể và đối tượng đều ở bên trong thời gian. Deleuze chuyển hóa thời gian từ một điều kiện cho hiện tượng (nhận thức luận) thành một điều kiện cho chủ thể, cơ thể và sự vật (bản thể luận). Sự vật, chủ thể, thực thể, tồn thể tồn tại bên trong thời gian như những nhịp điệu của thời tục. Các nhịp điệu này là yếu tố phát sinh thông qua đó các thực thể được sản sinh. Giải thích thời gian và phê phán của Kant về tính trực tiếp của cogito, cặp đôi với phân tích thời tục của Bergson, cùng với tiêu luận Transcendence of Ego của Sartre đã giúp Deleuze phát hiện một trường siêu nghiệm (transcendental field) khác hẳn chủ thể siêu nghiệm. Trường siêu nghiệm là một tập hợp các điều kiện phát sinh chủ trì sự cá nhân hóa của các riêng lẻ. Khác với các điều kiện của Kant đều là cố định, bất biến, và không di động, các điều kiện phát sinh (genetic conditions) của trường siêu nghiệm là một tập hợp tiềm năng (potentials) không ngừng dòi chỗ và biến hóa tùy theo những điều kiện địa phương. Vì vậy, tồn tại có tính năng cực kỳ sáng tạo.

Phần II. Kant, Deleuze và Thuyết Ý niệm Nội tại cho biết một trong các mục tiêu chủ yếu của DR là trình bày một thuyết Ý niệm (biện chứng pháp) mới trong đó Ý niệm được khái niệm như vừa nội tại vừa vi phân.

A. Ý niệm trong PPLTTT là loại khái niệm thứ ba trong ba loại khái niệm được phân biệt trong PPLTTT, hai loại kia là khái niệm thường nghiệm và khái niệm tiên nghiệm hay phạm trù. Một Ý niệm là khái niệm về một đối tượng vượt quá bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào. Kant đặc biệt tập trung vào ba Ý niệm siêu nghiệm: linh hồn, thế giới và Thượng Đế, cấu thành ba chung điểm lớn của siêu hình học. Trong Biện chứng pháp siêu nghiệm, đoạn sách dài nhất của PPLTTT, Kant phân tích tính chất các nghịch lý lôgic mà lý tính thuần túy bị lâm vào bởi tại các ảo tượng:

các vòng luân của linh hồn, các nghịch lý của thể giới và Ý thể của Thượng Đế.

Trong DR, Deleuze định nghĩa một Ý niệm như ‘một sự thống nhất khách quan nghi vấn nội bộ của bất định, khả định và quy định’, nhưng tiếp tục, ‘có lẽ điều ấy không rõ ràng trong Kant’, bởi vì trong Kant ‘hai trong số ba thời lớp [trong khái niệm về Ý niệm] vẫn còn đặc tính ngoại bộ [nếu bản thân các Ý niệm là bất định (hay nghi vấn), chúng khả định duy chỉ trong tương quan với những đối tượng của kinh nghiệm, và thụ nhận ý thể của sự quy định duy chỉ trong tương quan với các khái niệm của trí năng]. Theo Deleuze, chỉ có một nguyên tắc về quá trình dị biệt mới có thể quy định, một cách chính xác, bản thân nghi vấn của Ý niệm nói chung, và theo phương thức ấy, thống nhất ba thành phần (bất định, khả định và tương hỗ quy định) của Ý niệm.

B. Ý niệm trong Phê Phán Năng Lực Phán Đoán (viết tắt PPNLPĐ), tập Phê Phán thứ ba này phân tích bốn Ý niệm: cái cao cả, cái đẹp, tài năng thiên bẩm và mục đích luận (mục đích trong Tự nhiên) để chỉ ra không những Ý niệm tồn tại, mà còn tồn tại trong Tự nhiên có cảm tính. Đây là tập Phê Phán duy nhất chấp nhận một quan điểm phát sinh, chứ không chỉ đơn thuần quan điểm quy định điều kiện. Những Ý niệm của lý tính đóng vai trò phát sinh trong tập Phê Phán này và quan năng phát sinh của chúng là do một quy định thuần nội tại của các Ý niệm cung cấp, bao gồm ba thời lớp cộng tồn: bất định, khả định và quy định.

Ở đây, có hai trong số các thành phần của Ý niệm đáng lưu ý: quan hệ vi phân và ý tưởng về những dị điểm. Ký hiệu vi phân dx xuất hiện như đồng thời là bất định, khả định và quy định: dx là Ý niệm, là ‘vấn đề’ và sự tồn tại của nó. Có ba nguyên tắc chung hợp tạo thành một lý do đủ tương ứng

với ba diện đó: một nguyên tắc về tính khả định tương ứng với tính bất định nói chung (dx, dy); một nguyên tắc về tương hỗ quy định tương ứng với tính khả định thực sự (dy/dx); một nguyên tắc về quy định đầy đủ tương ứng với quy định có hiệu quả (trị của $dy/dx = d_i$ điểm), có chức năng định nghĩa một đa thể (cùng với sự nối dài của chúng trong một chuỗi điểm bình thường).

C. Ý niệm trong Phê Phán Lý Tính Thực Hành (viết tắt PPLTTH), tập Phê Phán thứ hai này giúp thông hiểu ý nghĩa của cụm từ ‘*quan năng phát sinh của các Ý niệm*’. Từ tập Phê Phán này phái sinh toàn thể dự án Anti-Oedipus. Cả Anti-Oedipus lẫn PPLTTH biểu hiện như học thuyết về ham muốn. Một trong các mục tiêu của Anti-Oedipus là trình bày một thuyết nội tại về ham muốn, phái sinh từ thuyết nội tại về Ý niệm khai triển trong DR. Ham muốn không còn được định nghĩa theo quan điểm khiếm khuyết (Tôi ham muốn một cái gì đó bởi vì tôi không có nó), nhưng đúng hơn theo quan điểm sản sinh (Tôi sản sinh đối tượng bởi vì tôi ham muốn nó).

Kant phê phán sự sử dụng siêu việt các Ý niệm trong PPLTTT chỉ để phục hoạt chúng trong PPLTTH và cấp cho chúng một quy định thực hành. Trong DR, ngược lại, Deleuze đẩy mạnh những tham vọng nội tại của PPLTTT đến kết luận của chúng, thống nhất ba khía cạnh do Kant phác họa (các yếu tố của Ý niệm đều cùng một lúc bất định, khả định và tương hỗ quy định). Trong Anti-Oedipus, Deleuze đề xuất một thuyết ham muốn tìm kiếm truy xét vận động của ham muốn bằng cách truy tìm ra các tổng hợp thuần túy nội tại của ham muốn: kết nối, giao hội và một cách thái của sự sản sinh. Thuyết biện chứng pháp mới (Thuyết Ý niệm) mà những thành phần hình thức được Deleuze khai triển trong DR có thể xem như thụ nhận sự quy định thực hành của nó trong Anti-Oedipus, với sự khác

biệt là, trong DR, các quy định của Ý niệm mang tính thực hành *ngay từ đầu*.

Phần III. Nguyên tắc Lý do quy định: *luôn luôn có một lý do quy định tiên kiện* cho biết những gì Kant mô tả như là ‘chứng minh nguyên tắc Lý do đủ’ của ông không gì khác hơn là theo phương pháp đó, ông chứng minh nguyên tắc nhân quả đề cập trong Loại suy thứ Hai của Kinh nghiệm (Second Analogy of Experience) trong PPLTTT. Nguyên tắc nhân quả chỉ là *một* trong các quy cách (specifications) của nguyên tắc Lý do đủ. Và ngay cả Kant, trong các bản văn trước thời kỳ phê phán, phân biệt ít nhất *bốn* loại lý do, và do đó, bốn quy cách của nguyên tắc tương ứng – *ratio essendi* (lý do *tồn tại*; reason for being = lý do những quy định thiết yếu của một sự vật), *ratio fiendi* (lý do *trở thành* của những quy định của một đối tượng), *ratio existendi* (lý do *hiện hữu* của một sự vật), và *ratio cognoscendi* (lý do *tri thức* về một sự vật). Chỉ loại lý do thứ hai (lý do trở thành) và lý do thứ ba (lý do hiện hữu) có thể chấp nhận như là tiền bối của khái niệm ‘nguyên nhân’ (cause) thảo luận trong Loại suy thứ Hai của Kinh nghiệm.

Theo giáo sư Béatrice Longuenesse (2001. Princeton University), một hậu quả của sự Kant đáp ứng Hume về nguyên tắc nhân quả trong Loại suy thứ Hai của Kinh nghiệm là *sự tái định nghĩa hết thảy mọi khía cạnh của ý tưởng lý do và, do đó, của nguyên tắc Lý do đủ*, không những chỉ lý do trở thành và lý do hiện hữu, mà còn lý do những quy định thiết yếu của một sự vật và lý do tri thức về một sự vật, ít nhất khi những ý tưởng ấy được áp dụng vào chỉ cho những đối tượng mà ta có thể khẳng định sự có giá trị phổ biến (universal validity) của một văn bản nào đó về nguyên tắc Lý do đủ, đối tượng của kinh nghiệm tri giác của chúng ta.

Nguyên tắc Lý do quy định, thường gọi là Lý do đủ
Trước tiên, Kant định nghĩa những gì ông gọi là ‘lý do’ hay ‘duyên có’, đặt ý tưởng ấy trong toàn cảnh của một phân tích pháp các *mệnh đề* (propositions), hay đúng hơn, của những gì khiến các mệnh đề có tính chân. Chính trong toàn cảnh đó, ông giải thích vì sao ông thích dùng cụm từ lý do *quy định* (determining) thay vì lý do ‘đủ’.

Quy định có nghĩa là thiết định một thuộc từ (predicate) trong khi loại trừ đối lập của nó. Những gì quy định một chủ thể (subject) đối với một thuộc từ được gọi là *lý do* (reason). Có hai thứ lý do quy định: lý do quy định **tiền kiện** và lý do quy định **hậu thức** (an antecedently and a consequently determining reason). Lý do quy định tiền kiện là lý do mà ý tưởng của nó đứng trước những gì được quy định, tức là, lý do mà không có nó thì những gì được quy định sẽ bất khả niệm. Lý do quy định hậu thức là lý do sẽ không được thiết định trừ phi ý tưởng của những gì được quy định đã được thiết định ở nơi khác. Lý do đầu còn có thể gọi là lý do *tại sao* (why) hay lý do tồn tại hay trở thành; lý do sau, lý do *cho rằng* (reason *that*) hay lý do tri thức.

Hai lý do nói trên dị chất: một lý do chủ trương mệnh đề có tính chân, lý do kia là lý do tồn tại có tính chân của mệnh đề. Cả hai lý do được mô tả như những lý do quy định một chủ thể trong quan hệ với một thuộc từ, tức là, những gì thiết định thuộc từ và loại trừ đối lập của nó. Vì tất cả tính chân được sản sinh bởi sự quy định một thuộc từ trong một chủ thể, lý do quy định là căn nguyên của tính chân của mệnh đề.

Giống như trong định nghĩa ‘lý do’, Kant di chuyển từ sự phân biệt hai thứ lý do tới chủ trương chỉ một thứ lý do là thích hợp (lý do quy định tiền kiện, lý do tồn tại hay trở

thành, lý do tại sao), ở đây, Kant thay thế kết luận chính trong bản thân các mệnh đề đương nhiên phải có một lý do quy định chủ thể tương quan với thuộc từ bằng một phát biểu nhiều tham vọng hơn: **luôn luôn có một lý do quy định tiền kiện** (there is *always* an antecedently determining reason).

Hậu quả đầu tiên là một chứng minh nguyên tắc lý do đủ cho sự tồn tại các sự vật tùy duyên trong tập *New Elucidation* (Tân Trùng Thanh) là nơi khái niệm nguyên nhân phát sinh lần đầu: *lý do tồn tại là một nguyên nhân*. Sự chứng minh ở đây cho thấy không có gì là ‘lý do của sự tồn tại của chính nó’: Kant chống đối một cách rõ ràng ý tưởng của Spinoza về Thượng Đế, ý tưởng tự kỷ nguyên nhân (*causa sui*).

Hậu quả thứ hai là một ‘nguyên tắc về sự tiếp diễn’: “Biến đổi không có thể xảy ra cho các bản thể, ngoại trừ chừng nào chúng được nối kết với những bản thể khác; sự tương hỗ y tồn giữa chúng quy định sự tương hỗ biến đổi giữa các trạng thái của chúng.”

Cuối cùng, Kant dành một đoạn văn rất dài để luận bàn về quan hệ giữa nguyên tắc lý do đủ và tự do của con người. Ở đây, ông chống đối một quan điểm của Christian August Crusius: có vài trường hợp xác nhận sự tồn tại của một sự thái hay biến cố chẳng có một lý do quy định tiền kiện.

Chương IV: Schopenhauer và Nguyên tắc Lý do đủ, Phần I. Tánh chất của Giải thích cho biết lý do vì sao Schopenhauer chọn tiêu đề ‘*Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ*’ cho tập sách đầu tay của ông, một luận án tiến sĩ: nguyên tắc Lý do đủ phái sinh từ bốn quan hệ gộc khác nhau mà ông gọi là bốn mặt nguồn gốc của Nguyên tắc. Quan điểm của ông về cơ bản chính là quan

điểm của Kant được ông nghiêm cách phê phán, tu chính và gia cường.

Thông thường chúng ta có khả năng đặt câu hỏi *Tại sao?* về bất cứ điều gì và có nhiều cách phát biểu điểm ấy. Schopenhauer chỉ bàn đến các phát biểu về mặt lôgic học, tâm lý học và nhận thức luận. Về mặt lôgic học: bất cứ điều gì khả dĩ phát biểu đều được hỏi kỹ. Về mặt tâm lý học: bất cứ điều gì khả dĩ cảm tri, hay tư lượng, hay liễu giải, đều được tra hỏi rất ráo. Về phương thức nhận thức luận, trong bất cứ điều gì khả dĩ mệnh danh là thế giới, điểm nêu trên là một điều kiện tiên quyết tất yếu xác quyết rằng với bất cứ những yếu tố khả hữu nào cấu thành kinh nghiệm của chúng ta, chúng phải hiện khởi tương y tương đối và những tương hỗ quan hệ của chúng đều khả niệm (intelligible), hay ít nhất trong đó có thể tìm thấy tính khả niệm. Và khi chúng ta yêu cầu một giải thích thời chính là yêu cầu trải mở một tương hỗ quan hệ như vậy trong một tình huống cụ thể. Những thông tin chúng ta cần đến về các đối tượng, sự thái hay biến cố chúng ta đang xem xét, là những thông tin đặc biệt giải thích cách chúng đang là. Chúng ta muốn nghe đủ về bất cứ những gì đòi hỏi giải thích sẽ thấy xảy ra. Nói ngắn gọn, chúng ta muốn một lý do đủ.

Trung tâm luận điểm của ông (do đó tiêu đề sách của ông) là hết thảy mọi lý do đủ chẳng cùng một loại lôgic. Chúng bao gồm trong và chỉ trong bốn phạm trù, tức bốn loại kết nối tất yếu: *kết nối nhân quả* (causation) hiểu theo nghĩa khoa học, *quy định toán học* (mathematical determination), *sự đưa đến lôgic* (logical entailment) và *hành động do động cơ thúc đẩy* (motivated action).

Schopenhauer kiên quyết cho rằng nguyên nhân của một biến cố chỉ có thể là một biến cố khác, chứ không thể là một đối tượng hay một sự thái. Đối tượng và sự thái phát

sinh từ những chuỗi biến cố tương hỗ quan hệ, và tất cả chúng cùng với nhau cấu thành lịch sử đang diễn ra của thế giới tự nhiên, tức là toàn bộ thế giới vật lý học.

Phần I này nói rõ giải thích là giải thích qua lại hai chiều: hoặc **phân tích** bằng cách chỉ cho thấy làm thế nào cái gì đó do tập trung và cấu tạo hình thành ở bên trong, hoặc **tổng hợp** chỉ cho thấy làm thế nào cái gì đó kết nối với bên ngoài. Sau khi giải thích những gì là phân tích và những gì là tổng hợp trong luận án của ông, Schopenhauer nói rõ ràng và đầy đủ về công trình khảo cứu của mình: ‘Triết học đây, bằng mọi giá, là những cố gắng để nói lên không phải thế giới *từ đâu đến* và tồn tại *với mục đích gì*, mà chỉ đơn thuần *những gì thế giới là*.’ Ông mở rộng thêm: “Triết học của tôi không giả thiết giải thích những nguyên nhân tối chung của thế giới. Nó tự hạn chế trong phạm vi các sự kiện của kinh nghiệm bên trong và bên ngoài mà mọi người đều có thể tiếp cận, và chỉ ra mối tương quan chân chính và mật thiết giữa các sự kiện, tuy nhiên không lưu ý đến những gì có thể siêu việt chúng. Nó tự kiềm chế không rút ra bất kỳ kết luận nào liên quan những gì nằm ngoài kinh nghiệm. Nó chỉ đơn thuần giải thích các dữ liệu của cảm năng và tự ý thức, và nỗ lực thông hiểu duy chỉ thể tính nội tại của thế giới.”

Phần II. Đại cương về Tiểu luận Tự do của Ý chí, tiểu luận của Schopenhauer được giải (1839) do ứng đáp câu hỏi: “Có thể nào chứng minh tự do của ý chí từ tự ý thức?” được Hội Khoa học Hoàng gia Na Uy thông báo trong một tạp chí văn học Đức vào tháng Tư năm 1837. Đối với ông, lúc ấy 52 tuổi, đây là lần đầu tiên ông được công chúng công nhận là một triết gia.

Cách Schopenhauer tuyên giải tự do của ý chí có thể xem như một biện hộ nghiêm cần và thành công về thuyết quy

định (determinism), chủ trương mọi sự vật kinh nghiệm đều hoàn toàn được quy định trong thời gian và không gian chúng xuất hiện. Như thế, chúng ta có thể nghĩ rằng nỗ lực cứu vớt cuối cùng nhân danh tự do của ý chí có thể bỏ qua vì không nhất trí với những phần chính của công trình nghiên cứu và cần loại ra khỏi bản văn những đoạn liên hệ. Nhưng làm như thế là thiếu sáng suốt không nhận thấy những trình bày trên là cốt để sửa soạn một kết thúc gây kích động. Phần Năm, phần cuối của tiểu luận, ngắn gọn, hoàn toàn được chuẩn bị rất chu đáo, cung cấp vào phút chót một nghịch chuyển tình huống gây kích động lớn bằng cách viện dẫn *hiện tượng trách nhiệm đạo đức như bằng chứng tự do của ý chí* và bằng cách đề xuất một “quan điểm ưu việt hơn” từ đó tự do của ý chí có thể bảo trì mặc dầu không được giải thích hay thông hiểu.

Phần III . Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ, A. Giới thiệu tổng quát cho biết luận án của Schopenhauer là một phân tích làm sáng tỏ nguyên tắc quan hệ nhân quả theo nghĩa vật lý học, logic học và siêu hình học. Schopenhauer phát biểu nguyên tắc ấy như sau: “không có gì là không có lý do để tồn tại” và xác quyết đó là công thức phổ thông của *nguyên tắc giải thích* (principle of explanation). Ý tưởng ấy có thể phát biểu theo một cách khác, cho rằng mọi sự vật đều *khả niệm* (intelligible), hay, có cái gì *khác* nhờ tương quan với nó mà sự tồn tại của bất cứ loại gì, dù lớn hay bé, đáng kể hay không, có thể được tri nhận và do đó được giải thích.

Schopenhauer không nghĩ rằng chỉ có một nguyên tắc gọi là Nguyên tắc Lý do đủ, mà thật ra có đến bốn nguyên tắc giải thích riêng biệt vật lý học, logic học, toán học và luân lý học. Chỉ có nguyên tắc giải thích thứ nhất liên quan đến sự biến chuyển trong thế giới vật lý là đóng góp lớn nhất cho tư tưởng triết học của công trình này. Nguyên tắc giải

thích lôgic học và toán học hay hình học, rất mù mờ tối nghĩa, cho nên không hề được lưu ý, không góp phần làm rạng danh tác giả của chúng.

Trong phân tích của Schopenhauer về mặt thứ nhất có điểm trọng yếu là đưa ra đề nghị phong phú nên hiểu quan hệ nhân quả như *một quan hệ*, không phải giữa các sự vật, mà là *giữa các biến đổi hay các trạng thái tồn tại của sự vật* (sự thái).

Quan hệ nhân quả (Causation).— Quan hệ nhân quả là nguyên tắc giải thích sự biến đổi trong cảnh giới chất thể, được Schopenhauer mô tả tóm tắt như sau.

(1) Quan hệ nhân quả là *một quan hệ*, không phải giữa các sự vật, mà là *giữa các biến đổi hay các trạng thái tồn tại của sự vật* (sự thái). Vì vậy, nói đến sự vật như là nhân hay là quả là một sai lầm. Chẳng hạn, mặt trời không phải là nhân của tuyết tan chảy, chính là tuyết hấp thụ nhiệt của mặt trời nên mới tan chảy, và đó là một biến đổi. Những gì trải qua một sự biến đổi, nói cụ thể, nước, dù dưới hình thức nước đá, tuyết hay chất lỏng, không phải là một quả hay là một nhân.

(2) Quan hệ nhân quả giữa các biến đổi là một *quan hệ tất yếu* (necessary relationship). Theo Schopenhauer, sự kiện tri thức về quan hệ nhân quả chấp thuận cái gọi là một “*phán đoán giả định*” (hypothetical judgment), và các nhà văn hiện đại thường tham chiếu như một “*phản suy đoán*” (counterfactual inference).

(3) Nhân của bất kỳ biến đổi nào chẳng phải là một biến đổi nào đó ở trước, mà là một hay nhiều biến đổi hội lại với nhau và diễn ra trong một bối cảnh do một tập hợp điều kiện ít nhiều đa tạp dựng lên. Ý tưởng đó được Schopenhauer mô tả cả một toàn bộ trạng thái là nhân của một trạng thái kế tiếp

(4) Chẳng bao giờ có sự vật sinh hay diệt. Các nhân và các quả luôn luôn là những biến đổi trong những gì đã tồn tại sẵn. Vì thế sự phát sinh một sự vật mới thực ra không gì khác hơn là một sự biến đổi trong những gì đã tồn tại sẵn. Chẳng hạn, chúng ta nghĩ rằng một đóa hoa sinh rồi diệt. Nhưng trong thực tế những điều xảy ra là như vậy: Chất thể, luôn luôn có sẵn, trải qua một số biến đổi, mất đi một số thuộc tính và thu được một số khác, cho đến tại một điểm cho trong không gian và thời gian nó có những thuộc tính của một đóa hoa. Sau đó, những thuộc tính đặc thù ấy được thay thế bởi những thuộc tính khác, và chúng ta nói đóa hoa đã chết. Toàn bộ quá trình có thể được mô tả đầy đủ theo phương thức các biến đổi trạng thái của những gì đã tồn tại sẵn. Do đó, nguyên tắc nhân quả không bao giờ đòi hỏi chúng ta nói đến bất cứ sự vật gì như tồn tại bột phát.

(5) Theo trên, những ý tưởng siêu hình học và thần học về một “nguyên nhân đầu tiên” hay một sự vật (“Thượng Đế”) “nguyên nhân tự thân” là vô nghĩa. Thượng Đế, nếu một sự vật như vậy tồn tại, không thể là nguyên nhân vật lý của bất cứ thứ gì, và thế giới không thể là một quả, hoặc của Thượng Đế hoặc của bất cứ thứ gì khác. Nhân và quả là những ý tưởng duy nhất dành cho những biến đổi trạng thái của hay bên trong thế giới. Và không thể có nguyên nhân “đầu tiên” cũng như không thể có hiệu quả “tối hậu” như vậy, bởi vì luật nhân quả chính là mọi biến đổi trước bởi một biến đổi khác, và tương tự như thế, vẫn còn một biến đổi khác theo sau.

(6) Quan hệ nhân quả được biết tiên nghiệm, và không chỉ phái sinh từ kinh nghiệm mà thôi. Đó là do nó được áp dụng cho hết thảy mọi kinh nghiệm khả hữu, và vì thế không thể phái sinh hoàn toàn từ kinh nghiệm thực tế.

(7) Các luật tự nhiên cũng như các lực tự nhiên tự chúng không phải là nguyên nhân. Luật tự nhiên là những quy tắc các lực tự nhiên tuân theo để biểu lộ. Như thế, là sai lầm

nếu bảo luật hấp dẫn hay điện là nguyên nhân phát sinh cái gì đó. Sức hút vạn vật tuân theo các quy tắc (luật tự nhiên), quy tắc của các biến đổi, và luôn luôn những biến đổi như vậy, nói đúng, là nguyên nhân.

(8) Một vật ở trong một trạng thái cho, dù chuyển động hay đứng yên, giữ nguyên trạng thái đó, trừ phi một biến đổi khác nào đó tác dụng trên nó làm nó biến đổi. Quy tắc này được gọi là luật quán tính (law of inertia) và là hệ quả của sự phân tích quan hệ nhân quả của Schopenhauer. Tương tự như vậy, những gì biến đổi, chất thể (matter) hay bản thể (substance), là thường tồn (eternal). Đây cũng là một hệ quả của sự phân tích của Schopenhauer và được gọi là luật thường tồn của bản thể (law of the permanence of substance).

B. Tóm lược nội dung Về Nguồn gốc Bốn mặt cho biết Schopenhauer khởi đầu từ ý niệm về một *tri ý thức có những biểu tượng cho nó* và biện minh cho luận đề bất kỳ biểu tượng nào như vậy đều phải tùy thuộc một điều kiện cấu tạo nên mô thức này hay mô thức nọ của nguyên tắc Lý do đủ. Mọi biểu tượng đều là có-điều kiện như thế và tất nhiên liên quan đến cái gì đó (một biểu tượng khác) thường được gọi là *điều kiện, duyên cớ* (nguyên cớ) hay *lý do* của nó. Schopenhauer cho rằng có bốn, và chỉ bốn, mô thức như vậy của nguyên tắc Lý do đủ. Và do đó, có bốn, và chỉ bốn, cách theo đó các biểu tượng là có-điều kiện đối với chúng ta. Cùng một lý do, có bốn, và chỉ bốn, loại đối tượng đối với một tri ý thức. Vì vậy, thế giới xem như biểu tượng có cấu trúc và được điều khiển như vừa trình bày bởi các nguyên tắc theo bốn cách khác nhau. Hết thảy mọi nguyên tắc đều ở bên trong cảnh giới của các biểu tượng mà thôi. Không một điều kiện hay mô thức nào của nguyên tắc Lý do đủ đem chúng ta vượt quá các biểu tượng.

Ta có thể tìm thấy một định nghĩa đầy đủ về nguyên tắc Lý do đủ nơi chương cuối của *Về Nguồn gốc Bốn mặt*. “Ý nghĩa tổng quát của nguyên tắc Lý do đủ có thể [...] giản lược xem như sự kiện luôn luôn và tại mọi nơi mỗi sự vật tồn tại là đơn giản chỉ nhờ vào một sự vật khác.” Hay, nói khác, như trong chương đầu, nguyên tắc Lý do đủ được phát biểu là “không có cái gì là không có duyên có hay lý do tại sao nó là” Những định nghĩa như vậy giúp giải thích vì sao Schopenhauer khẳng định nguyên tắc ấy là “nguyên tắc cơ bản của mọi tri thức” và “cơ sở của mọi khoa học”.

Theo Schopenhauer, nguyên tắc Lý do đủ là nguyên tắc bốn mặt: duyên có của trở thành, duyên có của tri thức, duyên có của tồn tại, và duyên có của hành động, mỗi mặt chiếm riêng toàn cả một chương. Mỗi một trong bốn mặt có thể tóm lược bởi một “luật”. Mặt đầu dựa trên những luật nhân quả, mặt nhì trên những luật “phán đoán”, mặt ba trên những luật “vị trí và nối tiếp”, và mặt bốn trên những luật “động cơ thúc đẩy”. Về sự ứng dụng bốn mặt vào sự vật thực có trong thế giới, duyên có của tồn tại có chỗ của nó trong “toán học thuần túy”; duyên có của trở thành trong “vật lý học, hóa học, địa chất học”, v..v..., duyên có của tri thức được đặc biệt sử dụng trong những khoa học có tánh chất nương trên sự phân loại, như “thực vật học, động vật học, khoáng vật học”, v..v..., và cuối cùng, duyên có của hành động có thể tìm thấy trong “sử học, chính trị học, tâm lý học thực dụng”, v..v..., và có lẽ trong đạo đức học nữa.

C. Một số chi tiết trọng yếu trong Về Nguồn gốc Bốn mặt trình bày vấn đề chính yếu là thảo luận của Schopenhauer về (a) nguồn gốc duy nhất của nguyên tắc Lý do đủ và (b) bốn mô thức dựa trên những gì đã nói về nguồn gốc. Phần (a) chiếm trọn chương 3 rất ngắn; phần (b) thảo luận về bốn mô thức mỗi mô thức chiếm toàn cả một chương. Riêng mô thức đầu được thảo luận rất nghiêm

túc và đầy đủ trong chương 4. Cuối cùng chương 8 dành cho một kết luận ngắn.

Schopenhauer cho biết Plato và Kant giới thiệu một quy tắc về phương pháp của mọi tranh luận triết học cũng như của mọi khoa học khác. Quy tắc ấy gồm hai quy luật phải tuân theo đồng đều, không ưu đãi luật nào: luật về *đồng tính* và luật về *dị biệt hóa*. Theo luật đồng tính, ta cần lưu ý đến những tương tự và những phù hợp giữa các sự vật, và căn cứ vào đó tổ hợp chúng thành giống (species), rồi tổ hợp giống thành loài (genera) cho đến khi tới chung đạt đến khái niệm ưu việt nhất bao gồm hết thảy mọi thứ. Vì siêu nghiệm và thiết yếu đối với lý tính, luật này tiên giả định tự nhiên hài hòa với nó. Về phía kia, luật dị biệt hóa đòi hỏi chúng ta phân biệt rõ ràng các loài được thống nhất dưới một khái niệm chung có tính cách bao hàm toàn diện. Plato và Kant dạy rằng cả hai luật đều là nguyên tắc cơ bản siêu nghiệm của lý tính, giả định tiên nghiệm sự vật phù hợp với chúng. Mặc dầu có lời căn dặn kỹ càng phải tuân theo hai quy luật ấy đồng đều, không ưu đãi luật nào, Schopenhauer khám phá ra luật thứ hai, luật dị biệt hóa, thường không được áp dụng vào nguyên tắc Lý do đủ. Nguyên tắc này từ lâu tuy được phát biểu một cách tổng quát, nhưng chưa có một sự phân biệt đủ giữa các ứng dụng hoàn toàn khác nhau của nó. Trong mỗi trường hợp ứng dụng, nguyên tắc này bắt được một ý nghĩa mới. Điều này chứng tỏ nó bắt nguồn từ nhiều khả năng tâm trí khác nhau. Schopenhauer cho biết nếu ông thành công chứng minh nguyên tắc Lý do đủ này không sinh khởi trực tiếp từ *một* mà ngay từ đầu từ *nhiều* ý tưởng nguyên thủy khác nhau của đầu óc (trí tuệ) chúng ta, thì kết quả là tính tất yếu (necessity) là một đa tạp (manifold) nhiều nguồn chứ không thể là cùng chung duy nhất một nguồn trong mọi trường hợp. Như thế, bất kỳ ai căn cứ một kết luận trên nguyên tắc này thì phải nói rõ

căn cứ trên nguồn hay cơ sở nào của tất yếu và định danh cho cơ sở đó một tên riêng.

Chủ thể và Đối tượng trong Schopenhauer.

Đoạn phát biểu về nguồn gốc của nguyên tắc rất quan trọng. Sau đây là trích dẫn đầy đủ đoạn ấy:

“Tri ý thức của chúng ta tự biểu hiện như cảm năng (thụ năng), như trí năng và như khả năng của lý tính, tự phân chia thành chủ thể và đối tượng, và không bao hàm cái gì khác. Làm đối tượng cho chủ thể và làm biểu tượng là như nhau. Tất cả biểu tượng của chúng ta đều là đối tượng của chủ thể và tất cả đối tượng của chủ thể đều là những biểu tượng của chúng ta. Tất cả biểu tượng của chúng ta đều dựa vào nhau mà đứng trong một quan hệ tự nhiên và tuần quy, có thể xác định tiên nghiệm về mặt mô thức. Do quan hệ đó, không có gì tự hữu và độc lập và cũng không có gì riêng lẻ và tách rời. Có thể trở thành một đối tượng đối với chúng ta.”

Phần cuối của đoạn trích dẫn trên, *“quan hệ tự nhiên và tuần quy, có thể xác định tiên nghiệm về mặt mô thức. Do quan hệ đó,một đối tượng đối với chúng ta”*, nói đến một quan hệ vô cùng quan trọng có thể thông diễn theo cách Pháp Tạng giải thích quan hệ Sắc-Không trong Tâm kinh. Trong tập *Arthur Schopenhauer: Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube* (Arthur Schopenhauer: Nhân cách, Học thuyết, Đức tin), Johannes Volkelt gọi mỗi quan hệ đó là quan hệ *“Korrelativismus”* của Schopenhauer, đúng là từ *“tương tác”* (hay *tương hỗ quy định*, hay *duyên khởi tương do*) của Phật học.

Phát biểu nguồn gốc của nguyên tắc Lý do dù có thể tóm tắt: Phần đầu của trích dẫn ám chỉ học thuyết duy tâm của Schopenhauer. Ông bảo hết thảy mọi mô thức của tri thức hay nhận thức đều liên quan đến quan hệ giữa một chủ thể

và một đối tượng, nhưng sự vật duy nhất đáng kể như một đối tượng đối với một chủ thể là một *biểu tượng*. Vì thế chúng ta không thể có tri thức về bất cứ gì trong căn bản không phải là sự việc biểu tượng. Phần thứ hai của trích dẫn khẳng định hết thảy mọi biểu tượng nương, và phải nương, vào nhau theo một *quan hệ* nào đó, thế nào để sự xuất hiện của chúng có tính cách tuần quy và điều kiện-sinh. Không một biểu tượng nào có thể xuất hiện tự nó mà phải tùy theo điều kiện là những biểu tượng khác cấu tạo nên duyên cớ của nó. Khẳng định vừa nêu có tầm quan trọng cơ bản.

Quan hệ hữu quan được biểu hiện bởi nguyên tắc Lý do đủ dưới dạng một biểu thức tổng quát. Quan hệ đảm nhận nhiều mô thức (hay mặt) khác nhau, do các loại quan hệ tương tác khác nhau cấu thành tùy theo các lớp đối tượng khác nhau. Mặc dầu vậy, quan hệ luôn luôn vẫn y nguyên với những gì chung cho những mô thức ấy và được nguyên tắc biểu hiện một cách tổng quát và trừu tượng. Vì thế, *quan hệ cấu thành nền tảng của nguyên tắc* và được Schopenhauer gọi là *nguồn gốc* của nguyên tắc Lý do đủ. Thuận theo hai luật đồng tính và dị biệt hóa, quan hệ được phân cách minh xác thành nhiều mặt khác nhau. Số mặt được giản lược còn bốn và theo đó Schopenhauer khai triển bốn lớp đối tượng và bốn mặt của nguyên tắc Lý do đủ,

Chương 4: Về lớp thứ nhất các Đối tượng cho Chủ thể chú trọng về nguyên tắc Lý do đủ của *trở thành*, hay luật *nhân quả*, mô thức của nguyên tắc chi phối những biểu tượng trực quan, hoàn chỉnh, thường nghiệm. Schopenhauer nhấn mạnh điểm ‘*quan hệ nhân quả là một quan hệ*, không phải giữa các sự vật, mà là *giữa các biến đổi hay các trạng thái tồn tại của sự vật* (sự thái).’

Chương 5: Về lớp thứ hai các Đối tượng cho Chủ thể bao gồm khái niệm hay biểu tượng trừu tượng, và Schopenhauer gọi quan năng chế định khái niệm là khả năng của lý tính, một khả năng chỉ loài người mới có. Nhiệm vụ của lý tính là trừu xuất khái niệm từ những biểu tượng trực quan, và khái niệm chỉ có nghĩa khi nào có thể truy nguyên trở lại trực quan thường nghiệm. Lý tính kết hợp các khái niệm thành những phán đoán, và không có phán đoán nào chân chính trong bản chất: tính chân của nó căn cứ trên cái gì khác. Mô thức này của nguyên tắc Lý do đủ được phát biểu như sau “Nếu một phán đoán biểu hiện *tri thức* nó phải có một duyên cớ đủ, và do tánh chất đó mà nó nhận được thuộc tính *chân*. Như vậy *tính chân* là quan hệ của một phán đoán với cái gì đó khác nó gọi là *duyên cớ* (nguyên cớ) của nó.

Schopenhauer công nhận có bốn cách một phán đoán đặt cơ sở trên cái gì đó khác nó, và do đó, có bốn loại tính chân: *logic*, *thường nghiệm*, *siêu nghiệm*, và *siêu logic*. Giống như nguyên tắc Lý do đủ của trở thành, đối ứng với ‘tất yếu vật lý học’, nghĩa là, ngay khi nhân xuất hiện, quả của nhân ấy không thể không xuất hiện, nguyên tắc Lý do đủ của tri thức đối ứng với ‘tất yếu logic học’, nghĩa là, tất yếu của một chân mệnh đề theo gót một duyên cớ.

Chương 6: Về lớp thứ ba các Đối tượng cho Chủ thể, chúng được cấu thành bởi phần hình thức của các biểu tượng hoàn chỉnh, tức là những nhận thức trực quan được cho tiên nghiệm của các mô thức của giác quan bên ngoài và bên trong, nghĩa là, của không gian và thời gian. Không gian và thời gian được cấu tạo thế nào để cho hết thảy mọi bộ phận của chúng đều tương tác theo cách để cho mỗi một bộ phận vừa là điều kiện cho, vừa là có-điều kiện mà điều kiện là một bộ phận khác. Quan hệ đó trong Không gian được gọi là *vị trí* (bên ngoài nhau và bên cạnh nhau), trong Thời

gian, được gọi là *kế tiếp nhau*. Cả trí năng và lý tính không thể nắm bắt chúng bằng khái niệm. Tuy nhiên, đơn giản và duy nhất bằng trực quan thuần túy hay *tiên nghiệm* chúng ta có thể làm chúng trở thành *khả niệm*. Schopenhauer gọi quy luật theo đó các bộ phận của Không gian và Thời gian tương hỗ quy định chiều theo các quan hệ của vị trí trong không gian và kế tiếp nhau trong thời gian là *Nguyên tắc Lý do đủ của Tôn tại*. Quan hệ trong trường hợp này hoàn toàn khác quan hệ nhân quả, và cũng hoàn toàn khác quan hệ giữa duyên có của tri thức và hệ quả. Bởi thế điều kiện ở đây mới gọi là Lý do đủ của Tôn tại.

Chương 7: Về lớp thứ tư các Đối tượng cho Chủ thể, lớp đối tượng cuối cùng của khả năng biểu tượng này rất đặc biệt và rất quan trọng. Đối với mọi người nó chỉ gồm độc nhất *một* đối tượng, đó là đối tượng trực tiếp của giác quan bên trong, *chủ thể của ý nguyện*, tức là đối tượng cho chủ thể nhận thức và quả thật được mang lại chỉ cho giác quan bên trong. Vì thế, nó xuất hiện chỉ trong thời gian, chứ không trong không gian, và thậm chí trong thời gian với một hạn chế quan trọng.

Bất kỳ nhận thức nào cũng tất yếu tiền giả định chủ thể và đối tượng. Tự ý thức, giống như ý thức về những sự vật khác (khả năng trực quan), tự phân chia thành những gì được nhận thức và những gì nhận thức. Ở đây, những gì được nhận thức xuất hiện như *ý chí* (will), tuyệt đối dành riêng cho ý chí.

Do đó, chủ thể tự nhận thức chỉ như *cái gì đó có ý nguyện* (muốn) chứ không như *cái gì đó nhận thức*. Bởi vì chủ thể nhận thức tác động tạo ra những biểu tượng, tự thân không bao giờ có thể trở thành một biểu tượng hay đối tượng. Vì là một yếu tố tương liên với hết thảy mọi biểu tượng, nó là điều kiện của chúng.

Schopenhauer xác nhận sự đồng nhất hai chủ thể, *nhận thức và ý nguyện*. Sự đồng nhất đó là cái gì đó ‘được cho đồng thời’ và biểu thị bởi chữ “Tôi”. Sự đồng nhất hai chủ thể là điều không thể giải thích; đối với Schopenhauer, nếu ai đó nhận ra tính bất khả giải thích của sự đồng nhất đó thì sẽ đồng ý với ông cho đó là ‘điều kỳ lạ tiêu biểu nhất’. Năm năm sau, ông tuyên bố tập *Thế giới như Ý chí và Biểu tượng*, trong chừng mực nào đó, là một giải thích điều kỳ lạ ấy.

Schopenhauer cũng nói đến một ‘điều kỳ lạ tiêu biểu nhất’ khác trong *Thế giới như Ý chí và Biểu tượng*. Sự phát biểu ‘điều kỳ lạ’ ấy chứng tỏ ông thừa nhận một loại mới của tính chân, mở rộng sự phân loại của ông vượt quá các tính chân lôgic, thường nghiệm, siêu nghiệm, và siêu lôgic. Tính chân mới ấy, sự đồng nhất *thần xác và ý chí* của một người được ông gọi là ‘*tính chân triết học tiêu biểu nhất*’. Theo Schopenhauer, *ý nguyện và hành động* tương đồng, chỉ là một, và sự phân biệt chúng là do suy luận.

Về thuyết hành động của ông, Schopenhauer đã trực tiếp lồng *động cơ* vào trong một giải thích tổng quát các loại nhân quả biểu hiện như hiện tượng trong thế giới. Theo ông, mọi sự vật trong thế giới đều có duyên cớ và các loại sự vật khác nhau đều có các loại quan hệ nhân quả khác nhau.

Chương 8: Nhận xét và Kết quả tổng quát nói đến Schopenhauer thường xuyên tranh luận cho thấy nguyên tắc Lý do đủ là nền tảng của hết thảy mọi tất yếu. Tính tất yếu là tính dĩ nhiên của hệ quả khi duyên cớ được thiết định. Mọi tất yếu vì vậy đều là có-điều kiện; ‘là tất yếu’ có nghĩa là theo sau một duyên cớ cho. Ông phân biệt các loại tất yếu biểu hiện bởi các mặt cụ thể của nguồn gốc của

nguyên tắc Lý do đủ: *tất yếu vật lý học, tất yếu lôgic học, tất yếu toán học* và cuối cùng, *tất yếu luân lý học*. Hai điểm bắt đầu tư tưởng của ông gồm có (1) sự phát hiện nguyên tắc Lý do đủ là một nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm, nghĩa là, biểu hiện tổng quát bốn quan hệ duyên có-hệ quả khác nhau, mỗi một quan hệ ấy đặt cơ sở trên một luật đặc thù được cho tiên nghiệm. Theo luật về đồng tính, chúng ta bắt buộc giả thiết bốn luật đặc thù ấy có một nguồn gốc chung: *‘không có gì là không có duyên có hay lý do tại sao là không hơn là.’* Biểu thức chung ấy biểu thị tính thống nhất của khả năng nhận thức. Nói chung, ý nghĩa tổng quát của nguyên tắc Lý do đủ có thể phát biểu: *‘Hết thảy mọi sự vật tồn tại bất luận ở nơi nào và vào thời khoảnh nào, đều tồn tại nương vào một sự vật khác.’* (2) Điểm thứ hai tương quan mật thiết với điểm đầu. Bốn mô thức đặc thù của nguyên tắc Lý do đủ bắt nguồn từ một đặc điểm đơn nhất của ý thức, biểu hiện trong các khả năng của cảm năng, trí năng và lý tính và có thể tổng kết như một nguyên tắc đơn nhất, nhưng nguyên tắc đơn nhất ấy không quy về một duyên có đơn giản, đơn nhất, tuyệt đối.

Công thức siêu hình học của nguyên tắc Lý do đủ.

Theo g/s Wilbur Urban (1873-1952), có một khác biệt lớn về sự chế định công thức nguyên tắc Lý do đủ giữa Kant và Schopenhauer. Schopenhauer không ngừng chống Logic học siêu nghiệm của Kant, không chấp nhận tính chất lôgic học của định đề Lý do đủ. Ông xem nguyên tắc Lý do đủ như một nguyên tắc tri thức trực quan, do đó khuynh hướng của toàn bộ tư tưởng của ông có thể tóm tắt là hoàn toàn trong chiều hướng chế định một công thức siêu hình học cho nguyên tắc Lý do đủ. Học thuyết về Lý do đủ của Schopenhauer là nhằm làm rõ bằng phương pháp kỹ thuật và khoa học những gì toàn bộ thái độ triết học của ông thường xuyên hàm ý, đó là xem sự phản tư lôgic không mấy quan trọng trong các quá trình tri thức của chúng ta.

Trực quan trực tiếp trong đó các mâu thuẫn không xuất hiện là nguồn gốc thực duy nhất của tính chân. Sự biến cải triết học Kant của Schopenhauer quả là một hành động theo khuynh hướng chống logic. Phạm vi và giá trị của ý thức logic bị giảm tụt mức tối thiểu. Với Schopenhauer logic chỉ là hình thức, chỉ có giá trị tượng trưng, chỉ quan hệ với những khái niệm duy danh, hình bóng của thực tồn. Sự phủ nhận ý thức logic và sự lập công thức Lý do đủ như một quá trình Trực quan siêu logic của Schopenhauer là một thần bí có thể gọi đó một cách chân chính là hệ quả phi lý (*reductio ad absurdum*) của khuynh hướng siêu hình học chống logic trong lịch sử của Nguyên tắc.

Chương V: Meillassoux và Nguyên tắc Lý do đủ, Phần I: Nhất thiết pháp khả hữu, trước khi bàn đến *Vấn đề của Hume*, giới thiệu Quentin Meillassoux, sinh ra ở Paris năm 1967, tốt nghiệp tại trường danh tiếng École Normale Supérieure, Rue d'Ulm, và được thỉnh làm giảng viên trường đó gần hai chục năm nay. Với Meillassoux, mối quan ngại chính yếu của triết học là về bản thân của thực tế tuyệt đối, đòi hỏi triết học tư lượng chẳng phải về những gì *tồn tại* (what is) mà chỉ về những gì *có thể tồn tại* (what can be), chẳng phải về *être* mà về *peut-être*.

I. Vấn đề của Hume có thể phát biểu theo truyền thống: ‘làm thế nào chứng minh các hiệu quả tương đồng sẽ luôn luôn theo sau các nguyên nhân tương đồng, tất cả sự vật khác đều y nguyên (*ceteris paribus*)?’ Đây là nguyên tắc giả thiết cho điều kiện ban đầu giống nhau, theo sau là kết quả giống nhau không biến đổi. Phát biểu theo một khía cạnh khác: ‘*có thể nào chúng ta chứng minh khoa học thực nghiệm khả hữu hôm nay vẫn còn khả hữu ngày mai?*’ Đó là cách phát biểu thích đáng vấn đề của Hume. Trước Meillassoux, có ba loại ứng đáp vấn đề ấy: *siêu hình học*

ứng đáp, *hoài nghi* ứng đáp (ứng đáp của chính Hume), và *siêu nghiệm* ứng đáp của Kant.

Theo Meillassoux, cả ba cách tiếp cận cùng chia sẻ chung một điểm: không ứng đáp nào chất nghi tính tất yếu của quan hệ nhân quả. Vì thế, hoài nghi luận của Hume trở thành mê tín dị đoan một cách quá dễ dàng, bởi vì khẳng định và tin tưởng có một tất yếu khó dò của cách thức của thế giới, tức là chuẩn bị tin tưởng rất nhiều vào tạo hóa. Cách duy nhất thoát khỏi mê tín dị đoan như vậy là tin tưởng vào lý tính (AF 91).

Theo quan điểm của Meillassoux, nếu tính tất yếu của quan hệ nhân quả không thể chứng minh được thời đơn giản là bởi tại *sự kết nối nhân quả không có tính tất yếu*. Trên thực tế, chúng ta sẽ *tái chế định* vấn đề của Hume theo phương thức di chuyển khó khăn của nó đi nơi khác. Nghĩa là, chúng ta phải hỏi ‘làm thế nào chúng ta cần phải giải thích tính ổn định biểu hiện của các quy luật vật lý học xem như được mang lại là *tùy duyên*?’ Một khi được tái chế định, câu hỏi của Hume dẫn đến sự thật là ‘*trong thực tế các quy luật đều là tùy duyên mà thế giới vẫn ổn định.*’

Meillassoux đưa ra một ví dụ về chứng minh theo phép phản chứng để thuyết phục những ai không chấp nhận điều ấy. Đó là câu chuyện nhà hình học Nga Nikolai Lobachevsky tìm cách chứng minh định đề Euclid về đường thẳng song song theo phép phản chứng. Thay vì thấy xuất hiện những phi lý hay mâu thuẫn, ông phát hiện một hình học mới, cũng nhất trí như, nhưng hoàn toàn khác, hình học Euclid (AF 92). Phỏng theo ví dụ đó, Meillassoux đề nghị một chứng minh tương tự cho *triết học tư biện*. Nhưng Meillassoux cho biết trong thực tế, không thấy phi lý hay mâu thuẫn, chỉ thấy “dần dần, chúng ta sẽ phát hiện vũ trụ không có quan hệ nhân quả cũng nhất trí và có khả

năng giải thích kinh nghiệm thực tế của chúng ta như vũ trụ có quan hệ nhân quả (AF 92).”

Trở lại với ứng đáp hoài nghi của Hume, chúng ta thấy Hume luận chứng cho biết lý luận thuần túy tiên nghiệm không đủ để chứng minh một hiệu quả được mang lại phải luôn luôn và tất yếu theo sau một nguyên nhân được mang lại. Meillassoux chấp nhận luận chứng của Hume không thể hồi đáp. Theo ông, sự việc chúng ta thiếu khả năng dùng lý tính để quy định một tất yếu tuyệt đối hay lý do đủ làm nền tảng cho sự vật có thể được khẳng định như một chứng minh *trong thực tế không có một tất yếu hay lý do như vậy*. Meillassoux biến vấn đề cũ của Hume thành một cơ hội: “chúng ta phải nghiêm túc giữ vững chủ trương các quy luật của tự nhiên có thể biến đổi chẳng phải tùy theo một quy luật ẩn mật ưu việt nào đó, mà biến đổi chẳng có nguyên nhân hay lý do (AF 83).”

Nói cách khác, Hume giải phóng thế giới khỏi tính tất yếu do nguyên tắc siêu hình học cũ về Lý do đủ áp đặt. Sự từ bỏ dứt khoát nguyên tắc Lý do đủ đòi hỏi chúng ta nhấn mạnh ngang nhau cả sự hủy diệt lẫn sự bảo tồn vĩnh cửu một thực thể xác định có thể vô cơ sinh khởi. *Tính tùy duyên* là tính cách bất cứ sự vật gì cũng có thể vô cơ phát sinh, ngay cả không có gì cũng thế, theo cách những gì tồn tại vẫn tồn tại như đang là. [...]. Không có gì ở bên dưới hay bên trên tính vô duyên cố hiển nhiên của cái được mang lại – không có gì ngoại trừ quyền năng không giới hạn và không quy luật của sự hủy diệt, sự xuất hiện, hay sự kiên trì tính vô duyên cố đó (AF 97-98).

Đoạn văn sau đây mô tả cái thế giới tưởng tượng không có quan hệ nhân quả và vô trật tự do khẳng định tính tùy duyên mà có: “*Nếu chúng ta nhìn qua khẩu độ mà chúng ta mở ra để nhìn vào tuyệt đối, những gì chúng ta thấy ở đó dĩ*

nhiên là có một quan năng uy hiếp – cái gì đó vô cảm tính, và có khả năng hủy diệt cả sự vật lẫn thế giới, mang lại những phi lý quái dị, nhưng cũng chẳng bao giờ làm bất cứ điều gì, thực hiện mọi mộng tưởng, nhưng cũng mọi mộng ác, sản sinh những chuyển hóa bừa bãi và điên cuồng, hay ngược lại, sản sinh một vũ trụ bất động xuống tận những cái hốc cuối cùng của nó, giống như một đám mây mang những cơn bão hết sức dữ dội, sau đó những báo hiệu sáng ngời gây cảm giác bí ẩn và sợ hãi, dù chỉ trong một khoảng thời gian lặng lẽ bất yên [...]. Chúng ta thấy cái gì đó giống như Thời gian, nhưng một Thời gian bất khả tư nghị trong vật lý học, vì nó có khả năng hủy diệt mọi quy luật vật lý học chẳng có nguyên nhân hay lý do, cũng như nó không thể nghĩ bàn trong siêu hình học, vì nó có khả năng hủy diệt mọi thực thể xác định, ngay cả một vị thần, ngay đến Thượng Đế (AF 99-100).” Meillassoux quy vào thứ ‘thời gian mà chẳng trở thành’ đó tiềm năng phát sinh sự sống từ không (ex nihilo), suy diễn tinh thần từ vật chất hay sáng tạo lực từ ứ đọng, hay ngay đến làm sống lại một tâm thức bất tử từ một thân xác vô hồn.

II . Thời gian mà chẳng trở thành là tiêu đề của bài thuyết trình Meillassoux trình bày tại Middlesex University vào tháng Năm 2008, trong đó nói đến các quyết định cơ bản của tập AF, đặc biệt là hai ý tưởng cơ bản: “*tương quan luận*” và “*nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính*”. ‘*Thời gian mà chẳng trở thành*’ còn có danh xưng là ‘*Thời gian tuyệt đối*’. ‘*Tuyệt đối*’, nói chung, chỉ định một thực tế hoàn toàn phân ly với chủ thể, khả dĩ tư lượng bởi chủ thể.

A. Tương quan luận có nhiều mô thức đương đại, bản thân của các mô thức ấy cực kỳ đa dạng nhưng chúng chia sẻ hoặc nhiều hoặc ít một quyết định minh xác là chẳng có đối tượng, chẳng có biến cố, chẳng có quy luật, chẳng có

tồn thể nào mà không luôn luôn đã có tương quan với một quan điểm, với một tiếp cận chủ quan.

Tương quan luận đặt cơ sở trên một luận cứ đơn giản nhưng rất công hiệu: *Chẳng có một cấp cho X, không thể có X, và chẳng có một thiết định về X, không thể có lý thuyết về X.* Nếu chúng ta nói về cái gì đó, nhà tương quan luận sẽ bảo rằng chúng ta nói về cái gì đó được cấp cho chúng ta, và thiết định bởi chúng ta. Luận cứ cho chủ đề ấy có thể gọi là “*luận cứ về cái vòng tròn*”. ‘Vòng tròn’ có nghĩa là có một vòng luân quản trong bất kỳ hiện thực luận ngây thơ nào, một mâu thuẫn biểu diễn thông qua đó chúng ta bác bỏ những gì chúng ta nói hay tư lượng bởi ngay hành động nói hay tư lượng điều ấy.

Đối với các nhà tương quan luận, câu “*X là*” có nghĩa “X là tương quan của tư lượng” (X is the correlate of thinking), tức là, X là tương quan của một kích động (affection), hay một tri giác (perception), hay một khái niệm (conception), hay của bất kỳ một hành động chủ quan hoặc liên chủ thể nào khác. Tồn tại là tồn tại như một tương quan hạng (term of a correlation). Và khi xác định tư lượng bất kỳ riêng biệt X nào, chúng ta phải thiết định cái X đó, không thể phân ly nó với hành động thiết định. Đây là lý do tại sao không thể khái niệm *một tuyệt đối X*. Meillassoux cho biết mô hình của ông về tương quan luận là quyết định tối thiểu của bất kỳ phản hiện thực luận nào và đó là quyết định ông muốn tranh luận. Ông không cần đi vào chi tiết của các triết học riêng biệt và lịch sử.

B. Tổ tông điều kiện (ancestrality) là một vấn đề chuyên biệt nhằm giải thích tại sao tôi nghĩ rằng cần phải cắt đứt hẳn với tương quan luận. Meillassoux cho biết mục tiêu của ông rất đơn giản: tìm cách bác bỏ mọi mô thức của tương quan luận, nghĩa là, tìm cách chứng minh tư lượng, trong

những điều kiện rất đặc biệt, có thể tiếp cận thực tế như nó là vật tự thân, độc lập đối với bất kỳ hành vi chủ quan nào. Nói cách khác, Meillassoux cho rằng *một tuyệt đối, tức một thực tế hoàn toàn phân ly với chủ thể, có thể tự lượng bởi chủ thể*. Đường như đó là một mâu thuẫn, và nhìn thoát qua lần đầu, đúng là những gì một nhà hiện thực ngây thơ sẽ chủ trương. Như một thử thách đối với Meillassoux, ông phải chứng minh cái tuyệt đối có thể là một mệnh đề phi mâu thuẫn, và một mệnh đề phi ngây thơ, nhưng tư biện.

Vì vậy, Meillassoux phải giải thích hai điểm về chủ trương trên: một, tại sao tôi nghĩ rằng cần phải cắt đứt hẳn với tương quan luận? Nhằm giải thích điểm này, Meillassoux đề xuất một vấn đề chuyên biệt, ông gọi là vấn đề *tổ tông điều kiện*; hai, Meillassoux phải giải thích làm thế nào có thể bác bỏ luận cứ về vòng tròn tương quan luận có tiếng rất khó phản bác. Vì mục đích này, Meillassoux trình bày một nguyên tắc tư biện, ông gọi là nguyên tắc *vô duyên có tất yếu tính*.

C. Nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính, hay tính tất yếu của tính vô duyên có, tính phi-vô duyên có của tính vô duyên có, là nguyên tắc thông qua đó Meillassoux cho rằng ông có thể đạt tới một duy vật học tư biện (speculative materialism) khả dĩ bác bỏ rõ ràng tương quan luận. Nguyên tắc này vén màn cho thấy tính chận bản thể học (ontological truth) ẩn bên dưới chủ nghĩa hoài nghi cấp tiến (radical skepticism) của triết học hiện đại, tồn tại là chẳng phải một tương quan, mà là một sự thật, tồn tại là có thật (factual).

D. Nguyên tắc phi mâu thuẫn là điều kiện của tính tùy duyên. Một tồn thể mâu thuẫn là hoàn toàn tất yếu. Đó là lý do tại sao Thượng Đế của Kitô giáo cùng một lúc *những gì Ngài là*: cha, vô hạn, vĩnh hằng, và *những gì Ngài không*

là: con, người, và phải chết. Nếu chúng ta muốn tư lượng cái gì đó tất yếu, chúng ta phải tư lượng nó như mâu thuẫn, chẳng có bất cứ biến hóa nào.

Mọi sự vật có thể khái niệm như tùy duyên, ngoại trừ bản thân của tính tùy duyên. Tùy duyên và chỉ tùy duyên, là tuyệt đối tất yếu: tính vô duyên có và chỉ tính vô duyên có, chẳng phải là thực tế mà là vĩnh hằng, không phụ thuộc thời gian. Những gì là vô duyên có tính một khi được xem như một tuyệt đối thay vì như một giới hạn?

Trả lời: *thời gian* – *vô duyên có tính như tuyệt đối phải được xem như là thời gian*, nhưng *một thứ thời gian rất đặc biệt*. Meillassoux gọi nó là “*siêu-hỗn độn*” (hyper-chaos). Thời gian phát hiện ở đây không phải là một thời gian vật lý học, chẳng phải là một hỗn độn thông thường. Siêu-hỗn độn khác hẳn những gì chúng ta thường gọi là hỗn độn. Nói đến hỗn độn tức là nói đến vô trật tự, ngẫu nhiên, sự trở thành bất đoạn của mọi sự vật. Nhưng những thuộc tính ấy chẳng phải là thuộc tính của siêu-hỗn độn: tính tùy duyên của nó cấp tiến đến độ ngay cả trở thành, vô trật tự, hay ngẫu nhiên có thể bị hủy diệt bởi nó, và được thay thế bởi trật tự, quyết định luận, và tính cố định. Sự vật tùy duyên trong siêu-hỗn độn đến độ thời gian có khả năng hủy diệt ngay cả sự trở thành của các sự vật. Nếu vô duyên có là tuyệt đối, tùy duyên không còn có nghĩa là tính tất yếu của sự hủy diệt hay vô trật tự, mà đúng ra là tùy duyên bình đẳng giữa trật tự và vô trật tự, giữa trở thành và vĩnh hằng vô thủy vô chung. Theo Meillassoux, sự bất khả chứng minh tính tất yếu của các quy luật vật lý học không do các giới hạn của lý tính, như Hume tưởng, mà do thực tế là **giả** (false). Meillassoux tự công nhận là một nhà duy lý, và lý tính chứng minh rõ ràng chúng ta không thể chứng minh tính tất yếu của các quy luật; vì vậy, chúng ta chỉ phải đặt niềm tin vào lý tính và thừa nhận điểm này: các quy luật

đều chẳng tất yếu – chúng là những thực tế, và thực tế thời tùy duyên – chúng có thể biến đổi chẳng có lý do. Thời gian không bị chi phối bởi các quy luật vật lý học, tại vì chính ngay bản thân của các quy luật bị chi phối bởi một thời gian phong cuồng.

E. Tiềm tính và Hư tính là tiểu luận trong đó Meillassoux xác quyết vấn đề của Hume có thể giải quyết. Bởi chẳng có Toàn bộ (Whole) các thế giới khả hữu, chúng ta không thể bảo có thể hay chẳng có thể các quy luật của tự nhiên sẽ đột ngột biến đổi chẳng có lý do. Điều này dẫn Meillassoux đến phần cuối tiểu luận, Tiết 5, ‘Hậu quả bản thể học của Phi-Tất cả’ (‘Ontological Consequences of the Non-All’), trong đó một ‘thời gian’ đặc biệt khác thường được bàn luận sâu rộng: *thời gian biểu hiện như bột phát ex nihilo*.

Trong Tiết 5 của tiểu luận, điểm đáng chú ý là điểm *căn nguyên của đời sống*. Chúng ta được trình bày trước hết với một sự lựa chọn giữa một *mô hình liên tục tính* trong đó đời sống của con người khác với các cục đá chỉ theo mức độ, và một *mô hình chủ trương một bước nhảy vọt* đột nhiên từ phi-đời sống đến có-đời sống. Với Meillassoux, phương thức tiếp cận vấn đề sẽ như sau. Đầu tiên, cách tiếp cận theo mô hình liên tục tính có vẻ hợp lý, trong lúc mô hình đột nhiên nhảy vọt dường như phi lý, đòi hỏi phải có sự can dự thần kỳ của một Thượng Đế siêu việt. Meillassoux vặn tếu vấn đề, thông qua *ý tưởng hư tính* (virtuality), thâm nhập những bước nhảy vọt đột nhiên ex nihilo vào lĩnh vực lý tính, nội tại. Nói cách khác, ý tưởng về hư tính cho phép *phản chuyển dấu hiệu* (reverse the signs), *biến mỗi bột phát hoàn toàn ex nihilo thành sự biểu hiện*, chẳng phải của một nguyên tắc siêu việt về sự trở thành (một phép màu; dấu hiệu của Đấng Sáng tạo), mà là của *một thời gian chẳng có gì đỡ dưới và trương ra* (sự hiển lộ; dấu hiệu của phi-Tất cả). Meillassoux còn phát biểu rất màu mè trong một chú

thích: ‘như vậy, mọi “*phép màu*” trở thành biểu hiện *sự bất tồn tại* của Thượng Đế, trong chừng mực mọi lý tán hiện tại trong tương quan với quá khứ trở thành biểu hiện sự vắng mặt của bất kỳ trật tự nào có khả năng chi phối quyền năng hỗn độn của sự trở thành.’

Gần phần cuối của bài viết, Meillassoux phát biểu: ‘trong mọi cái hoàn toàn mới, thời gian làm rõ nó không hiện thực hóa một mầm mống của quá khứ, nhưng nó *biểu lộ một hư tính* (virtuality) không tiền-tồn tại (pre-exist) theo bất kỳ phương thức nào, trong bất kỳ toàn thể nào thời gian không thể tiếp cận, bước nhảy vọt của riêng nó.’

Meillassoux không lựa chọn một trong hai cặp ngẫu nhiên/tiềm tính và tùy duyên tính/hư tính và bỏ rơi cặp kia. Ông bảo quản cả hai trong một phân công lao động. Ở cấp cục bộ, cấp các trường hợp chi phối bởi các quy luật, ông xét thấy hoàn toàn thừa nhận được nếu nói đến tiềm tính và ngẫu nhiên tính. Chỉ khi nào thăng tới trạng thái các bản thân của quy luật, Meillassoux nghĩ rằng hư tính và tùy duyên tính cần được đề cập. Tuồng như những gì Meillassoux mang lại cho chúng ta là một thuyết về hai-thế giới (a two-world theory). Các quy luật quả thực tồn tại, và phần lớn chúng quả thực vận hành. Nhưng chính thông qua sự thừa nhận đó, sự thừa nhận các quy luật quả thực tồn tại, Meillassoux công nhận nguyên tắc Lý do dù có tác dụng phần lớn thời gian. Xét cho cùng, các quy luật đều liên quan tới một sự kết nối chuyên biệt hay quan hệ giữa một thực thể (entity) hay trường (field) và một thực thể hay trường khác. Điều đó có nghĩa là các quy luật thất bại, hay cần thiết. Sự kiện ngày nào đó một điều tất yếu mới có thể sinh khởi chẳng có lý do nhằm thay thế điều tất yếu hiện tại không làm biến đổi sự cần thiết của quan hệ ở đây và bây giờ. Chỉ khi nào thăng lên cấp độ các bản thân của

quy luật luôn luôn có thể biến đổi chẳng có lý do thời nguyên tắc Lý do đủ sụp đổ.

Phần 2: Tất yếu - Tùỵ duyên. Sau Hữu Hạn Tính (*Après la finitude*) là tập sách đầu tay của Meillassoux, ấn hành vào năm 2006, được triết gia Alain Badiou, nổi bật trong số các giáo sư của ông, đề tựa: ‘Sẽ không ngoa khi bảo rằng Quentin Meillassoux đã mở ra một con đường mới trong lịch sử triết học ... một con đường khắc phục sự phân biệt theo khuôn phép của Kant giữa “giáo điều chủ nghĩa” (dogmatism), “hoài nghi luận” (scepticism) và “phê phán” (critique)’. “AF chỉ là một mảng của một dự án triết học đặc biệt quan trọng.”

A. Tương quan luận khẳng định chúng ta không bao giờ tư lượng thế giới chẳng có người, hay tư lượng người chẳng có thế giới, mà chỉ tư lượng một tương quan giữa thế giới và người. Meillassoux cho rằng “kể từ Kant, ý tưởng trung tâm của triết học dường như ý tưởng về tương quan (correlation). Thông qua ‘tương quan’ chúng tôi hiểu biết đó là ý niệm theo đó chúng tôi chỉ tiếp cận tương quan giữa tư lượng và tồn tại và chẳng bao giờ tiếp cận mỗi hạng từ riêng biệt hạng từ kia (AF P18).”

Khi chủ nghĩa hiện thực bị phản đối bảo rằng chúng ta không thể tư lượng cái chẳng tưởng đến (the unthought) mà không biến nó thành một tư tưởng, một cái được tưởng đến, thời trong số các triết gia của nhóm Hiện thực tư biện, duy chỉ có Meillassoux thấy rõ sự phản đối đó là một luận cứ cường độ lớn rất khó tranh cãi. Ông nhìn cái vòng luẩn quẩn tương quan giữa người và thế giới là điểm khởi đầu của hết thảy mọi triết học chính xác. Chúng ta không thể nhảy vọt ra bên ngoài tư tưởng, mà phải từ bên trong tìm cách cấp tiến hóa cái vòng ấy.

Xác quyết của tương quan luận ‘*chúng ta không tiếp cận tuyệt đối được*’ là điều duy nhất Meillassoux quan tâm đến, cho là phi lý và cũng là động cơ thúc đẩy ông viết cuốn ‘Sau Hữu Hạn Tính’. Tương quan luận đương đại chỉ là một hậu quả trầm trọng của cái Meillassoux gọi là ‘*tai biến Kant*’ (Kantian catastrophe), bao gồm sự từ bỏ mọi cái tuyệt đối cùng với mọi phẩm chủng của siêu hình học. Meillassoux vạch ra cho thấy mặc dầu tuyên bố đã thực hiện một ‘cuộc Cách mạng Copernicus’ trong triết học, Kant thực ra phạm tội tương phản: một ‘cuộc Phản Cách mạng Ptolemy (AF 175)’ Bởi vì trong lúc Copernicus di chuyển con người ra khỏi trung tâm của thế giới bằng cách làm trái đất vận động, thời Kant kiên trì chủ trương thực tế xoay quanh những điều kiện của tri thức của chúng ta. Cái tuyệt đối mà Meillassoux nhiệt tình muốn khôi phục không thể đạt được bằng cách nhảy vượt quá hữu hạn tính và nắm bắt giáo điều một thực tế bên ngoài được khái niệm một cách ngây thơ. Cái tuyệt đối chỉ đạt được thông qua nội bộ cấp tiên hóa cái vòng tương quan luận từ bên trong, buộc nó phải cung cấp những bí mật của tuyệt đối mà chúng ta chưa bao giờ tưởng tượng ở sẵn đó.

B. Tổ tông điều kiện (ancestrality) là đề tài được trình bày đầu tiên trong tập AF dọc theo một tuyến thời gian ngắn nhắc đến thọ mệnh đoán tạm của con người trong lịch sử của vũ trụ. Từ năm 1930, kỹ thuật khoa học cho phép chúng ta xác định tuổi của những hóa thạch (fossils) và tinh quang (starlight), và bằng cách ấy định vị rất nhiều tồn thể vào một thời kỳ cổ hơn hết thảy mọi quan sát viên khả hữu. Trên cơ sở đó, Meillassoux nêu lên một khó khăn nhà tương quan luận phải đối phó. Triết gia này xem thực tế như một tương quan giữa người và thế giới, nhưng bây giờ phải đối diện một diễn ngôn khoa học về một thực tế trước bất kỳ khả năng nào của một tương quan như vậy. Meillassoux đề xuất hai từ ngữ khóa nhằm tham chiếu một

thực tế như vậy: *tổ tông điều kiện* và *bản nguyên hóa thạch*. Về sau, đề tài *tổ tông điều kiện* được mở rộng thành chủ đề ‘*nhất kỳ vô thường*’ (dia-chronicité) bao hàm không chỉ những biến cố trước đời sống con người, mà cả những biến cố theo sau sự diệt tuyệt khả hữu các loài có trí tuệ. Cuối cùng, vấn đề của bản nguyên hóa thạch không hạn chế trong các phát biểu *tổ tông* mà đúng ra liên quan đến mọi diễn ngôn có nghĩa bao hàm một sự phân kỳ mang tính thời gian giữa tư lượng và tồn tại. Những gì Meillassoux tâm cầu là một văn bản (version) phi-giáo điều của tuyệt đối, một tuyệt đối phát sinh nội bộ từ tro tàn của vòng tròn tương quan luận.

Công trình khảo cứu của Meillassoux là một nỗ lực trù tính đẹp sạch mọi hình thức tương quan luận. Mặc dầu sách không công khai nói đến sự tương đẳng giữa tương quan luận và duy tâm học, chúng ta có thể nhận thấy điều đó trong phát biểu: “*đối diện bản nguyên hóa thạch, mọi duy tâm học hội tụ và trở thành bất thường như nhau* (AF 36).” Meillassoux nghĩ rằng ý tưởng của ông về bản nguyên hóa thạch có thể dùng để “*trắc nghiệm tín ngưỡng của triết gia đối với các tương quan (correlates), ngay cả khi có dữ liệu chỉ rõ một lỗ hổng sâu thẳm giữa những gì tồn tại và những gì xuất hiện* (AF 37).” Vì thế, vấn đề *tổ tông điều kiện* có khả năng phiên đảo mọi sự vật trong triết học kể từ Kant (AF 48). Ông nhấn mạnh triết học phải tâm cầu không gì ngoài tuyệt đối, từ bỏ phép siêu nghiệm vì phép này cấm chỉ khả năng tính (AF 51). Đối với Meillassoux “*sự bác bỏ siêu hình học giáo điều có nghĩa là bác bỏ mọi tất yếu thực; và tất nhiên bác bỏ nguyên tắc Lý do đủ, cũng như luận cứ bản thể học* (AF 58).”

Meillassoux chủ trương các quy luật của tự nhiên cần phải tuyệt đối tùy duyên. Ông muốn biến tính vô duyên có thành tính tùy duyên tuyệt đối: “*tính tùy duyên* biểu hiện thực tế

các quy luật vật lý học không thiên vị cho phép một biến cố phát sinh hoặc chẳng phát sinh – cho phép một tồn thể sinh, trụ, hay diệt (AF 66).” Ngoài sự trình bày những luận cứ phê phán chống tương quan luận, Meillassoux còn cho chúng ta một hương vị đáng kể về triết học của ông, trong đó “vấn đề là nắm vững luận án của Descartes cho rằng bất cứ gì có thể toán học hóa đều có thể tuyệt đối hóa chẳng cần kích hoạt nguyên tắc Lý do đủ. Và những điều đó đối với chúng ta dường như là nhiệm vụ chẳng những khả thi, mà còn khẩn cấp, của nguyên tắc tính tất yếu của tính tùy duyên (AF 187).” Những tiêu chuẩn cơ bản của mọi phát biểu toán học sẽ chuyển hóa thành những điều kiện tất yếu của tính tùy duyên của mọi tồn thể. Ý tưởng này đưa trở lại lời mở đầu của tập AF: “Thuyết về *phẩm chất chủ yếu* và *thứ yếu* dường như thuộc về một quá khứ triết học tuyệt đối quá thời: đã đến lúc khôi phục nó (AF 13).”

C. Duy vật học tư biện: Meillassoux dự định chuyển biến sự chống lý do đủ từ một sự hạn chế tri thức hữu hạn của con người sang qua một nguyên tắc tích cực về tính tùy duyên trong bản thân của sự vật. Ông quả quyết: “Sự thất bại của nguyên tắc Lý do đủ, trên quan điểm đó, rất đơn giản, nó xuất xứ từ tính giả – và thậm chí từ tính giả tuyệt đối – của một nguyên tắc như vậy: bởi vì thực sự, không có gì có một lý do để tồn tại và để tồn tại như đang là, thay vì đối khác (AF 85).” Meillassoux đề xướng một nguyên tắc mới về *tính vô duyên cơ* tuyệt đối trong sự vật, thay thế nguyên tắc Lý do đủ. Ông chứng minh bản thân tương quan luận đã tiền giả định cái nguyên tắc ông đề xướng ấy. “Để đối kháng [nhà tương quan luận], duy chỉ có một phương thức theo đó tiến hành: chúng ta cần chứng minh bản thân vòng tròn tương quan luận ... tiền giả định, hầu khả dĩ từ lượng, sự ngầm thừa nhận tính tuyệt đối của tính tùy duyên (AF 86).”

Graham Harman lập một bản liệt kê một số tối thiểu vị trí Meillassoux cần cho luận cứ trong AF, gồm có;

(1) Hiện thực học giáo điều/ngây thơ: ‘Các vật tự thân tồn tại, và chúng đều khả thức biệt’

(2) Tương quan luận yếu: ‘Các vật tự thân tồn tại. Chúng chẳng khả thức biệt, nhưng ít nhất chúng đều khả tự’

(3)/(4) Tương quan luận mạnh/Rất mạnh: Các vật tự thân đều bất khả thức biệt và tuyệt đối bất khả tự. Nói ngắn, chúng đều vô ý nghĩa. Nhưng điều đó không có nghĩa là chúng không tồn tại.’ Mô thức tương quan luận Rất mạnh được Meillassoux sử dụng như điểm tại đó ông nỗ lực cấp tiến hóa tương quan từ bên trong.

(5) Duy tâm học tuyệt đối: ‘Các vật tự thân đều bất khả thức biệt và tuyệt đối bất khả tự. Nói ngắn, chúng đều vô ý nghĩa. Và điều đó có nghĩa là sự tồn tại của chúng là không thể có được.’

Theo truyền thống, các triết gia thuộc học phái Kant ở vào Vị trí (2) và thuộc học phái Hegel ở vào Vị trí (5). Meillassoux xếp các triết gia thế kỷ 20 thuộc nhiều học phái khác nhau vào Vị trí (3)/(4). Ông tự chọn Vị trí (4), nhưng Vị trí (4) ấy sớm được biến thái thành một trong những vị trí triết học gây ngạc nhiên nhiều nhất trong thời đại của chúng ta: *Duy vật học tư biện* (Speculative Materialism). “Mọi duy vật học tư muốn là tư biện, nghĩa là, biến một loại tồn thể nào đó chẳng có tư tưởng thành một thực thể tuyệt đối, phải khẳng định cả tư tưởng là không tất yếu (một cái gì đó có thể chẳng có tư tưởng), và tư tưởng có thể tư lượng những gì phải có tại đó khi chẳng có tư tưởng (AF 62).”

D. Tính Tùỵ duyên: Vị trí tương quan luận mạnh được sử dụng làm điểm phát xuất vị trí Duy vật học tư biện của Meillassoux, một siêu hình học kỳ diệu về tính tùỵ duyên tuyệt đối trong đó bất cứ gì cũng có thể xảy ra chẳng có lý

do và chẳng báo trước. Meillassoux tiến hành công trình, so sánh sách lược của ông chống tương quan luận với thuyết siêu nghiệm của Kant: “Chúng tôi sẽ thay thế trong sự vật những gì chúng tôi đã hiểu lầm là một sự không có khả năng của tư tưởng (AF 84).”

Cuối cùng, điều ấy sẽ mang lại những gì Meillassoux gọi là *nguyên tắc vô duyên cớ*, theo đó “mọi sự vật trong thế giới tồn tại chẳng có lý do, và như vậy, có khả năng hữu hiệu trở thành khác chẳng có lý do (AF 85).” Ông viết tiếp: “Mọi sự vật có thể thực sự sụp đổ – cây cũng như sao, sao cũng như quy luật, quy luật vật lý học cũng như quy luật logic. Điều đó chẳng nương vào một quy luật ưu việt theo đó mọi sự vật được chú định cho diệt vong, mà nương theo sự *vắng mặt* của bất kỳ quy luật ưu việt nào có khả năng bảo tồn bất cứ gì, bất luận sự vật gì, khỏi diệt vong (AF 85).” Những gì biến thành tuyệt đối chẳng phải là bản thân tương quan (như duy tâm học tuyệt đối chủ trương), mà là *tính vô duyên cớ* (facticité) của tương quan (AF 84).

Điểm mấu chốt của tính vô duyên cớ, theo Meillassoux, là nó có nghĩa là tương quan tư tưởng-thế giới chỉ có thể mô tả, chứ không thể suy diễn. nhưng bản thân của tính vô duyên cớ chẳng đúng như vậy. Ở đây, Meillassoux đặt một thuật ngữ mới, tiếng Pháp là *‘factualité’*. Ray Brassier, với sự đồng ý của Meillassoux, dịch sang tiếng Anh là *‘factuality’*. Xin tạm dịch Việt là *‘vô duyên cớ tất yếu tính’*, tính tất yếu của tính vô duyên cớ, tính phi-vô duyên cớ của tính vô duyên cớ. Meillassoux giải thích: “Từ nay về sau, chúng ta sẽ dùng thuật ngữ *‘factualité’* để mô tả thể tính tư biện của tính vô duyên cớ, nghĩa là, tính vô duyên cớ của mọi sự vật không thể tư lượng như một thực tế (AF 119).” Nhưng nhan đề ‘Tính Tất yếu của Tính Tùy duyên’ (La Nécessité de la Contingence) của cuốn sách cho thấy Meillassoux còn muốn chuyển hóa tính vô duyên cớ (‘thể

giới bị chi phối bởi các bất biến cấu trúc chỉ có thể mô tả chứ không thể suy diễn’) thành tính tùy duyên (‘các quy luật vật lý học nhưng nhiên bất động đối với những gì phát sinh, cho dù thực thể nào sinh, trụ, hay diệt.’) [AF 66]. Kết quả là tính vô duyên có và tính tùy duyên có thể hoán sử dụng. Như thế, thuật ngữ ‘factualité’ (hay tiếng Anh: factuality) sẽ dịch Việt là Tính Tất yếu của Tính Tùy Duyên, đúng như nhan đề ‘Après la Finitude. Essai sur la nécessité de la contingence’.

Với sự quay hướng về tri thức tuyệt đối, Meillassoux đã tẩy sạch bất kỳ chỗ nào trong thế giới bóng dáng duyên có có thể trú ẩn. Duyên có sự vật không có lý do chẳng phải vì lý do ẩn nấp, mà đúng ra là vì chẳng có lý do ẩn nấp tồn tại. Chúng ta có thể liên quan khả năng-tồn tại-khác-không có lý do, (pouvoir-être-autre-sans-raison) đến ý tưởng về một *thời gian*, có khả năng hủy diệt cũng như phát sinh mọi sự vật. Quả vậy, một thời gian như thế không thể khái niệm như phát sinh hay như tự hủy diệt ngoại trừ trong thời gian, tức trong bản thân nó. Thời gian giả định ở đây là một thời gian có *khả năng hủy diệt mọi quy luật vật lý học mà chẳng tuân theo bất kỳ quy luật nào*. Chỉ thời gian có khả năng hủy diệt mọi thực tế xác định không tuân theo bất kỳ quy luật xác định nào, chỉ thời gian có khả năng hủy diệt các thế giới cũng như các sự vật chẳng có lý do chẳng theo quy luật nào mới khả tư nghị như một tuyệt đối. Chỉ vô duyên có là khả tư nghị như vĩnh hằng, bởi vì chỉ vô duyên có là khả tư nghị như vô giả thuyết và tuyệt đối. Do đó, chúng ta khả dĩ nói rằng có thể chứng minh tính tất yếu tuyệt đối của *tính phi tất yếu* của mọi sự vật. Nói cách khác, có thể thi thiết, thông qua chứng minh gián tiếp, *tính tất yếu tuyệt đối của tính tùy duyên* của mọi sự vật (AF 96).

Nhằm kết thúc phần này, hãy để Meillassoux tóm lược luận cứ của ông trong một buổi thuyết trình một năm sau lần

xuất bản thứ nhất của AF: “Nhà tương quan luận cần tuyên bố, hầu phản đối nhà duy tâm học, chúng ta có thể khái niệm tính tùy duyên của tương quan, nghĩa là: khả năng biến mất của nó, chẳng hạn, với sự tuyệt chủng của loài người ... Theo phương thức đó, nhà tương quan luận phải thừa nhận chúng ta có thể tích cực tư lượng về một khả năng độc lập đối với tương quan, vì đó chính là khả năng phi tồn tại của tương quan Nhiên hậu nó là một ý tưởng chúng ta có thể tư lượng như tuyệt đối: sự tuyệt đối không có lý do của bất kỳ thực thể nào; hay, nói cách khác, năng lực hữu hiệu của mọi thực thể xác định – biến cố, sự vật, hay quy luật chủ quan – *xuất hiện hay biến mất* chẳng có lý do đối với sự tồn tại hay phi tồn tại của nó. Vô duyên có trở thành thuộc tính của một thời gian tuyệt đối có khả năng hủy diệt hay sáng tạo bất kỳ thực thể xác định nào – biến cố, sự vật, hay quy luật – chẳng có bất kỳ lý do nào đối với sự hủy diệt và sáng tạo như thế.”

Một lần nữa, tính tất yếu ấy của tính tùy duyên là những gì Meillassoux gọi tên tiếng Pháp là “factualité” (tiếng Anh: “factuality”): sự thực về tính tùy duyên của mọi sự vật.

E . Tóm lược Vấn đề Nguyên tắc Lý do đủ trong triết học Meillassoux.

Trong khi triết học tiền phê phán tìm cách chứng minh một duyên cớ tối chung và tất yếu cho tồn tại thông qua đó cái tuyệt đối có thể được tư lượng, thuyết duy vật học tư biện của Meillassoux, trái lại, khẳng định có thể tư lượng cái tuyệt đối thông qua tư lượng sự bất khả hữu (impossibilité) của một tất yếu tính như vậy.

Meillassoux thiết định: “Quả vậy, cái tuyệt đối đó không gì khác hơn là một hình thức cực đoan của hỗn độn, một *siêu-hỗn độn* (hyper-chaos), đối với nó không có gì là, hay tựa hồ, bất khả hữu, ngay cả cái bất khả tư nghị (AF 99).” Cái

siêu-hồn độn đó, theo nguyên tắc Tính tất yếu của tính tùy duyên, là tư tưởng về một thời gian siêu quá mọi thời gian – một *hur thời gian* (virtual time); một thời gian hoàn toàn vô ước so với cái khái niệm như chúng ta thông thường hiểu biết nó. Thay vì “biểu tượng sự chúng ta không có năng lực phát hiện duyên có tối chung của sự vật,” siêu-hồn độn được thiết định như “năng lực của chúng ta phát hiện sự thiếu vắng tối chung duyên có, được nhận định là một năng lực không giới hạn của thời gian.”

Nói cách khác, theo Meillassoux, *siêu-hồn độn là một thời gian triệt tiêu hoàn toàn nguyên tắc Lý do đủ* trong đó các tồn thể, các thể giới, và ngay cả các quy luật vật lý có thể sáng tạo hay hủy diệt chẳng có ý nghĩa hay mục đích. Siêu-hồn độn, được ông biểu trưng như một mô thức của cả thời gian và trở thành, “một Thời gian có khả năng hủy diệt ngay cả bản thân của trở thành bằng cách sinh khởi, có lẽ mãi mãi, cái cố định, cái bất dịch và cái chết (AF 100).”

Với Meillassoux, chúng ta phải tư lượng tuyệt đối theo quan điểm trở thành. Ông biện minh chúng ta chẳng bao giờ chứng minh được tính tất yếu của các quy luật, bất luận cách chúng có thể xuất hiện phổ biến như thế nào, bởi vì theo nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính, chúng vẫn có thể biến đổi tại bất kỳ khoảnh khắc nào. Nói như vậy có nghĩa là không có thể phát biểu chúng không thể. Vũ trụ có thể tồn tại trong tình trạng hoàn toàn bất dịch, nhưng vẫn có thể biến đổi bất cứ lúc nào, bởi vì ngay trong những tình huống như vậy có một thời gian tuyệt đối – thời gian của siêu-hồn độn – mà Brassier cho rằng “có thể làm gián đoạn lưu chuyển của trở thành với cùng một tính năng hay thay đổi tùy tiện như nó có thể xô đẩy tính cố định của tồn tại.” Ý tưởng về một duyên có tất yếu dưới bất kỳ hình thức nào là một yêu cầu lý do đủ, và vì vậy không thể hòa giải với tính vô duyên có tất yếu của siêu-hồn độn.

Tuy nhiên, thật khó mà không tự hỏi liệu Meillassoux có thể thoát khỏi gông cùm của lý do đủ đến mức mà ông mong ước hay không. Siêu-hỗn độn không tất yếu biến đổi, nhưng bảo lĩnh tiềm năng hư của nó, và theo Thomas Sutherland, chừng ấy đủ để phủ định nguyên tắc vô duyên cớ. Thời gian này là năng lực do đó các quy luật tự nhiên đứng và ngã, và vì thế, những biến đổi như vậy – dường như bất hợp lý theo quan điểm thường nghiệm – phù hợp tối thiểu với các quy định của nguyên tắc Lý do đủ: chúng không phát sinh chẳng có lý do như trong điều kiện cơ bản của nguyên tắc vô duyên cớ, đúng hơn, chúng phát sinh như một kết quả của sự tồn tại của siêu-hỗn độn.

Những nỗ lực của Meillassoux nhằm cuối cùng trừ bỏ nguyên tắc Lý do đủ thất bại theo quan điểm của Thomas Sutherland, bởi vì sự quyết tâm của ông định vị siêu-hỗn độn như một thực thể bản thể học biểu thuyên cung cấp cơ sở trên đó tính hợp lý của những bột phát của tính tùy duyên của nó có thể tự nghị. Siêu-hỗn độn trở thành duyên cớ tất yếu của tính tùy duyên như vậy, và kết quả là ở trong khung logic mà Meillassoux cố tình hy vọng trốn thoát: *bản thân của nó được bộc lộ như một thực thể mâu thuẫn*. Trong lúc siêu-hỗn độn cơ bản giống như Thời gian, nó cũng hủy hoại tận gốc thời gian nói chung. Không chỉ Thượng Đế mà bản thân của thời gian cũng có thể bị hủy hoại, và chẳng có lý do.

Cuối đoạn này và cũng là cuối Lời nói đầu có nêu ra ba phương thức khái niệm hóa siêu-hỗn độn của Meillassoux, cả ba đều liên hệ chặt chẽ với nguyên tắc Lý do đủ, nguyên tắc mà Meillassoux phủ nhận.



Bài Kệ Hồi Hướng

Nghĩa lý rộng sâu của chư Phật
Tôi nay tổng quát nói đã rồi
Nguyện đem công đức về Pháp tánh
Tất cả chúng sanh đều được lợi.

Lý do đủ - Duyên khởi

Chương I: Nhân Minh luận và
Nguyên tắc Lý do đủ

Chương II: Spinoza và
Nguyên tắc Lý do đủ

Chương III: Kant, Deleuze và
Nguyên tắc Lý do đủ

Chương IV: Schopenhauer và
Nguyên tắc Lý do đủ

Chương V: Meillassoux và
Nguyên tắc Lý do đủ

Chương I: Nhân Minh Luận và Nguyên tắc Lý do đủ

I. Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận

- A. Luận về Chơn năng lập
- B. Luận về Tợ năng lập
- C. Hiện lượng và Tỷ lượng
- D. Tợ hiện Tợ tỷ
- E. Năng phá Tợ phá

II. Ba tướng của nhân và thuyết *apoha*

III. Khác biệt giữa Trần Na và Pháp Xứng

IV. Thuyết sát na sinh diệt

V. Duyên khởi

VI. Một giọt lôgic

- A. Nhận thức luận Nyāya-bindu
- B. Lôgic học

Nhân Minh Luận và Nguyên tắc Lý do đủ¹

Nhân minh là một trong năm môn học bao gồm hết thảy mọi vấn đề mà Phật giáo và người Ấn Độ xưa rất chú trọng: nội minh, nhân minh, thanh minh, y phương minh và công xảo minh. Nội minh nghiên cứu giáo nghĩa của tôn giáo mình; nhân minh nghiên cứu luận lý học; thanh minh nghiên cứu ngôn ngữ học; y phương minh, y học và công xảo minh, công nghệ, kỹ thuật và khoa học. Chữ Nhân trong Nhân minh có nghĩa là: (1) nguyên nhân, lý do của sự vật; (2) nguyên nhân trực tiếp phát sinh minh trí bao gồm ngôn và nghĩa của người nghe, do ngôn luận của người lập luận; và (3) chỉ cho Ngôn và Nghĩa làm nhân phát sinh Trí chiếu liễu hoặc chỉ cho Trí làm nhân mà chiếu liễu được Ngôn và Nghĩa. Như thế chính Nhân tự nó có khả năng làm sáng tỏ lập trường, hay chủ trương của hai bên tranh luận. Vậy Nhân tức Minh, nên gọi là Nhân Minh; (4) Nhân tức Sanh nhân và Minh tức Liễu nhân. Sanh nhân là như hạt lúa làm nhân trực tiếp sanh cây lúa. Liễu nhân là ánh sáng nhờ chiếu đến mà cây lúa ở trong bóng tối xuất hiện. Trong Nhân Minh Luận, sanh nhân và liễu nhân là cốt lõi. Gọi là Nhân Minh vì Minh đạt được sanh nhân và liễu nhân ấy. Sanh nhân thuộc người lập luận và liễu nhân thuộc người nghe.

I. Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận.

Tân Nhân Minh hay gọi tắt Nhân Minh là Nhân Minh Luận do Trần Na (Dignāga) cải tạo từ những phép tắc biện luận của Cổ Nhân Minh. Từ luận thức năm phần (Ngũ chi tác pháp: Tôn, Nhân, Dụ, Hiệp, Kết) của Cổ Nhân Minh ngài đã bỏ hai phần Hiệp, Kết và sửa đổi nội dung phần Nhân và Dụ để biến thành luận thức ba phần (Tam chi tác pháp: Tôn, Nhân, Dụ). Nhân Minh là phép tắc biện luận giữa bên lập và bên địch. Biện luận là muốn trao sự hiểu biết của mình đến cho người khác. Nhưng làm thế nào để mình có

Nhân Minh Luận và NTLDD

sự hiểu biết đúng đắn hầu trao đến cho người? Trước hết người muốn biện luận phải có trí tự ngộ, nghĩa là, hiểu rõ vấn đề mình định đem ra biện luận và hai là phải biết cách thức lập luận hầu biện luận có hiệu quả làm cho người chưa hiểu được hiểu, người hiểu sai trở lại thành hiểu đúng, đấy là ngộ tha. Nhằm hai mục đích, hai phương diện đó, Nhân Minh phân biệt tám môn sau đây.

Bốn môn về phương diện ngộ tha chỉ nhằm để khai ngộ cho người khác: (1) Năng lập (lập luận; *sādhana*); (2) Tợ năng lập (lập luận một cách sai; *sādhanābhāsa*); (3) Năng phá (phá luận; *dūṣaṇa*); (4) Tợ năng phá (phá luận sai; *dūṣanābhāsa*). Bốn môn về phương diện tự ngộ chỉ nhằm để khai ngộ cho chính mình: (1) Hiện lượng (hiểu bằng trực giác; *pratyakṣa*); (2) Tợ hiện lượng (hiểu bằng trực giác một cách sai; *pratyakṣābhāsa*); (3) Tỷ lượng (hiểu bằng suy luận; *anumāna*); (4) Tợ tỷ lượng (hiểu bằng tỷ lượng một cách sai; *anumānābhāsa*). Tám môn này thành đạt hết yếu nghĩa của các luận Nhân Minh và luận khác về phương diện luận lý, cũng như về phương diện tự ngộ và ngộ tha.

Trần Na đã viết hơn bốn mươi tác phẩm, trong đó có cuốn Nhân Minh Chánh Lý Môn Luận (*Nyāyamukha = Nyāya-dvāra*) với hai bản Hán dịch của Huyền Tráng và Nghĩa Tịnh. Đề từ của Trần Na là Thương Kiệt La Chủ (*Śaṅkara-svāmin*; Tàu dịch là Thiên Chủ) thấy Nhân Minh Chánh Lý Môn Luận của thầy mình quá thâm áo khó hiểu mới tóm lược lại và thêm những sáng kiến của mình rồi viết thành tập Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận (*Nyāya-praveśa*). Nội dung của nó được hai giáo sư S. R. Bhatt và Anu Mehrotra nghiên cứu và chú giải, làm đề tài chính cho tập Buddhist Epistemology của hai vị này, với lời tựa của Đạt Lai Lạt Ma 14. Đáng tiếc là hai vị đã thuận theo truyền thống Tây Tạng không nhìn nhận Thiên Chủ là tác giả của tập Nhân

Minh Nhập Chánh Lý Luận và quả quyết tác giả của tập này là Trần Na, thầy của Thiên Chủ!².

Tám môn nhằm vào hai mục đích tự ngộ và ngộ tha nêu trên được trình bày tóm tắt trong cuốn Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận của Thiên Chủ. Ta sẽ lần lượt tìm hiểu sau đây.

Theo truyền thống Phật giáo, thành đạt nhận thức có hai mục đích: cho chính mình và để trao đến cho người khác. Người Đại Thừa không những cầu giải thoát cho chính mình với sự thành đạt nhận thức, mà còn muốn truyền nhận thức thành đạt với tâm nguyện hóa độ chúng sanh, hữu tình cũng như vô tình, để tất cả được bình đẳng giải thoát. Vì vậy, các nhà nhận thức luận Phật giáo phân biệt giữa nhận thức cho chính mình (tự ngộ; *ātmasamvṛt*) và vì lợi ích của người khác (ngộ tha; *parasamvṛt*). Hiện lượng (*pratyakṣa*) và tỷ lượng (*anumāna*) là hai phương thức để thành đạt nhận thức tự ngộ hay **tự lượng đoán**. Trong trường hợp này, tỷ lượng là tự lượng đoán (*svārthānumāna*). Để truyền nhận thức đến người khác thời chỉ có duy nhất một phương thức là **tha lượng đoán** (*parārthānumāna*). Trong cuốn Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận, trái thông lệ, tha lượng đoán được trình bày trước tự lượng đoán là vì Nhân Minh nghiêng về ngộ tha. Đức Phật thành đạt giác ngộ cũng vậy, chủ yếu không phải cho chính Ngài mà “vì hạnh phúc, vì an lạc cho số đông, vì hạnh phúc, vì an lạc cho loài người và loài trời” (*bahujanahitāya bahujanasukhāya*).

Năng lập (*sādhana*) là mô thức chứng minh hay đưa ra luận cứ để bênh vực chủ trương của mình. Toàn thể quá trình lập luận bao gồm những phần tử và giai đoạn được gọi chung là năng lập. Phần tử gồm có **tôn** (*pakṣa*), **nhân** (*hetu*), **đồng phẩm** (*sapakṣa*), và **dị phẩm** (*vipakṣa*). Giai đoạn gồm có **tôn**, **nhân**, và **đụ** (*dṛṣṭānta*)

Năng phá (*dūṣaṇa*) có nghĩa là chỉ trích một **tợ năng lập** (*sādhanābhāsa*) tức một năng lập sai lầm. Năng phá trực tiếp chống tợ năng lập (*sādhanābhāsa*) và chẳng bao giờ có thể chống năng lập. Không bao giờ có thể có năng phá khi năng lập là một chơn năng lập (năng lập đúng). Chỉ khi nào năng lập sai lầm thì năng phá mới khả hữu. Trong thực tế, năng lập và năng phá là chủ trương, theo thứ tự, của người lập luận và người đối luận trong một cuộc tranh cãi. Người lập luận đưa ra chủ trương của mình thông qua năng lập, người đối luận tìm cách bác bỏ thông qua năng phá. **Tợ năng phá** (*dūṣaṇābhāsa*) có nghĩa là chỉ trích lỗi lầm không tồn tại nơi năng lập. Tuy có phá mà không phá được nên gọi là tợ. Năng lập và năng phá cùng với những sai lầm của chúng đều nhằm truyền nhận thức đến người khác. Tất cả bốn môn này liên quan những cuộc tranh luận trong đó phía đối luận tìm cách bác bỏ phía lập luận. Vì vậy, nghệ thuật tranh luận (*vāda-vidhi*) bao gồm nhiều phương diện.

A. Luận về Chơn năng lập.

Tổng quát.

Từ năng lập ở đây là đối với năng phá mà nói, chứ không nói theo nghĩa năng lập đối với sở lập. Năng lập đối với sở lập là ở cùng một luận thức Nhân Minh gồm ba chi tôn, nhân, dụ, trong đó tôn là sở lập, nhân, dụ là năng lập. Còn ở đây năng lập đối với năng phá thì năng lập gồm cả tôn, nhân, dụ. Khi chung lại cả ba chi tôn và nhân dụ đều đúng đắn không phạm sai lầm, đủ khả năng thành lập thì gọi là năng lập. Nhưng để phân biệt với năng lập sai (tợ năng lập) nên gọi là chơn năng lập. Một luận thức **chơn năng lập** cần hội đủ điều kiện ‘**ngôn ngữ ba chi, nghĩa lý ba tướng**’ (ngôn tam chi, nghĩa tam tướng). **Ba chi**, như nói trên, gồm có **tôn** (*pakṣa*), **nhân** (*hetu*) và **dụ** (*dṛṣṭānta*). **Ba tướng của Nhân** là sự có mặt khắp trong tiền trần hữu pháp của tôn, sự có mặt trong những gì đồng thuộc tính với tôn, và sự vắng mặt hoàn toàn trong tất cả những gì khác thuộc

tính với tôn Nhưng đồng phẩm và dị phẩm là gì? Đồng phẩm là những gì có nghĩa lý và thuộc tính đồng với pháp sở lập (tôn) do bởi có thuộc tính chung là điểm tranh luận (probandum; *sādhyā*). Như lập tôn: “Âm thanh là vô thường”. Điểm tranh luận là “vô thường”. Cái bình v.v.v... có thuộc tính vô thường, ấy gọi là đồng phẩm. Dị phẩm có nghĩa là, ở nơi những thứ không có điểm tranh luận, ví dụ như hư không v.v.v...

Dụ có hai thứ: đồng pháp (*sādharmyeṇa*) và dị pháp (*vaidharmyeṇa*). Đồng pháp là nếu ở nơi những thứ đó rõ ràng có thuộc tính đồng với nhân, thời quyết định có thuộc tính đồng với tôn, nghĩa là nếu ở thứ gì có tánh cách bị làm ra (nhân) thời thấy nó là vô thường (tôn). Ví dụ như cái bình v.v.v...

Dị pháp là nếu ở nơi những thứ đó tánh cách của tôn sở lập không có, thời tánh cách của nhân cũng hoàn toàn không có, nghĩa là, nếu thứ gì là thường (tôn), thời thấy nó không có tánh cách bị làm ra (nhân), ví dụ như hư không.

Trong đây nói “thường” là biểu thị “chẳng phải vô thường” (chứ không phải thật có một thật thể thường riêng); nói “chẳng phải làm ra” là biểu thị không bị làm ra, cũng như nói chẳng phải có, gọi là phi hữu (chứ không phải thật có một thật thể phi hữu riêng).

Chơn năng lập tôn.

Ngôn ngữ ba chi.

Tôn đứng (chơn năng lập tôn): Tôn là Tôn chủ, Tôn chi, mệnh đề, chủ trương của người lập luận.

Tôn có tôn y và tôn thể hay gọi là biệt tôn, tông tôn. **Mệnh đề tôn** gồm có danh từ trước và danh từ sau.

Danh từ trước hay **tiền trần** và danh từ sau hay **hậu trần**, cả hai hợp lại tạo thành **tôn y**. Nó mới chỉ là tài liệu, là yếu tố y cứ vào đó để tổ chức mệnh đề (tôn). Nhưng nó chưa phải là mệnh đề. Tôn y phải được cả hai bên lập và dịch đồng công nhận ý nghĩa của nó (Nhân Minh gọi là **cực thành**). **Tôn thể** là khi nào tiền và hậu trần kết hợp thành mệnh đề thống nhất. Về tôn thể thời chỉ cần bên lập công nhận mà dịch không công nhận mới được và sự lập tôn mới có ý nghĩa. Thí dụ lập tôn: Tôn y là Vàng (tiền trần) và Rắn độc (hậu trần): không có gì để tranh cãi. Lập tôn thể: Vàng là Rắn độc gây sự không đồng tình và cãi nhau. Bởi vì có người cho Vàng là vật quý đem lại sự vui thích. Như vậy, tôn thể là tiêu đích tranh luận. Nếu tiền trần và hậu trần của tôn y không được công nhận mà cứ dùng nó để tổ chức luận thức thời phạm lỗi “năng biệt, sở biệt và câu bất cực thành”.

Tiền trần chỉ về tự thể của sự vật, hậu trần chỉ về ý nghĩa, tánh cách của sự vật, nói tắt là **thể** và **nghĩa**. Sự vật nào cũng có thể và nghĩa. Về **thể** (tiền trần) có ba tên: **Tự tánh**, **Hữu pháp** và **Sở biệt**. Về **nghĩa** (hậu trần) có ba tên: **Sai biệt**, **Pháp**, **Năng biệt**. Cả thể lẫn nghĩa gọi chung thời có tự tánh, sai biệt; hữu pháp, pháp; sở biệt, năng biệt.

Tự tánh và sai biệt.

Tự tánh tức chính bản thân sự vật, cũng gọi là tự tướng. Trên tự tánh có nhiều tánh cách hay thuộc tính khác nhau (sai biệt) Thí dụ: Trắng trong, gió mát, hoa đẹp. Trắng, gió, hoa là tự tánh; trong, mát, đẹp là tánh cách, thuộc tính. Nhưng trắng cũng có thể là trắng mát, trắng vàng, trắng bạc, trắng sáng với những tánh cách sai khác của nó. Đó gọi là sai biệt. Ngoài ra, các vật khác cũng có những tánh cách ấy, nên những tánh cách này còn được sách khác gọi là cộng tướng, tức tướng chung, cùng giữa các sự vật.

Trăng trong có nghĩa như vậy thời gió mát, hoa đẹp, v.v...
đều có nghĩa như vậy.

Hữu pháp và pháp.

Hữu pháp là chỉ cho tự tánh, hay chính tự thể sự vật. Pháp là chỉ những tánh cách, thuộc tính của sự vật. Như nói trăng trong, gió mát, hoa đẹp v.v... thời trăng, gió, hoa là hữu pháp vì nó có các tánh cách trong, mát, đẹp ... Các tính trong, mát, đẹp là pháp. Nhờ chúng mà ta biết trăng là trăng, gió là gió, hoa là hoa chứ không phải là vật gì khác. Hữu pháp tương đương với Tự tánh và Pháp với Sai biệt.

Sở biệt và năng biệt.

Khi hai bên lập và địch tranh luận thời sự tranh luận là về tánh sai biệt của hậu trần. Khi nói “Vàng là rắn độc” hay nói “Vàng là vật quý” thời “là rắn độc” hay “là vật quý” chính là điểm tranh luận (*sādhya*). Do nơi “là rắn độc” và “là vật quý” ta phân biệt biết đến tánh cách của vàng. Như vậy tiền trần (vàng) là sở biệt (bị phân biệt) và hậu trần (rắn độc hay vật quý) là năng biệt (năng lực phân biệt). Sở biệt tương đương với Tự tánh và Hữu pháp. Năng biệt tương đương với Sai biệt và Pháp.

Chơn năng lập nhân.

Nghĩa lý ba tướng.

Ba tướng của Nhân là điều kiện cần để chơn tỷ lượng. Theo trên, tự lượng đoán là cái biết bằng cách so sánh, loại suy. Do phân biệt so sánh mà có lập luận. Muốn lập luận không sai lầm để hiểu biết một cách đúng (chơn tỷ lượng), thời phải biết do đâu mà xác chứng rằng nhân, tức lý do, luận cứ dùng minh giải, là đúng hay sai. Nhân đúng, không phạm sai lầm, đủ khả năng thành lập được tôn, gọi là **nhân chơn năng lập**.

Nhân chơn năng lập phải hội đủ ba tướng (*trairūpya*), tức ba mối liên kết:

- một, **Biến thị tôn pháp tánh** (*pakṣa-sattva*) : Nhân phải quan hệ đầy đủ với tôn tiền trần hữu pháp, nghĩa là nhân phải là một thuộc tính của tôn tiền trần hữu pháp. Thí dụ:

Tôn: Âm thanh là vô thường.

Âm thanh có nhiều thuộc tính như vô thường, vô hình, do tạo tác mà có,... .. Vậy nhân phải là một thuộc tính trong đó. Chẳng hạn,

Nhân: Do tạo tác mà có.

- hai, **Đồng phẩm định hữu tánh** (*sapakṣa-sattva*): Nhân phải liên hệ với một tập hợp con, nghĩa là một số chứ không phải toàn bộ, các sự thể đồng thuộc tính với tôn hậu trần pháp. Trong thí dụ với tôn: Âm thanh là vô thường, vô thường là tôn hậu trần thuộc tính. Tập hợp con các sự thể đồng thuộc tính với tôn hậu trần bao gồm một số sự thể như bình, bàn,... .. Số vật thể này gọi là **tôn đồng phẩm**, đều vô thường như âm thanh. Vậy Nhân: Do tạo tác mà có liên hệ với tập hợp con các tôn đồng phẩm vì các sự thể của tập hợp con này đều do tạo tác mà có.

Cần lưu ý rằng ở đây điều kiện là chỉ cần liên hệ với một tập hợp con các tôn đồng phẩm mà thôi. Chẳng hạn, Nhân: Do tạo tác mà có không liên hệ gì với những hiện tượng tôn đồng phẩm như sấm sét, gió, mưa, mặc dầu chúng đều vô thường như âm thanh nhưng không do tạo tác mà có. Lấy một tôn đồng phẩm đem ra làm ví dụ thời vật thể ấy gọi là **đồng dụ**.

- ba, **Di phẩm biến vô tánh** (*asapakṣa-asattva*): Nhân phải hoàn toàn không liên hệ gì với toàn bộ những sự thể khác thuộc tính với tôn hậu trần pháp. Trở lại với thí dụ trên:

Tôn: Âm thanh là vô thường.

Nhân: Do tạo tác mà có.

Tôn hậu trần pháp là vô thường. Vậy toàn bộ những sự thể khác thuộc tính với tôn hậu trần pháp gồm tất cả những sự thể thường còn. Đó gọi là **tôn dị phẩm**. Tất cả những gì thường còn thời không do tạo tác mà có. Do đó nhân không liên hệ với toàn bộ tôn dị phẩm. Lấy một tôn dị phẩm đem ra làm ví dụ thời vật thể ấy gọi là **dị dụ**.

Nhìn qua sự quan hệ giữa Nhân với hai ngôn từ kia, Chủ thể và Thuộc tính, rõ ràng là Nhân đóng vai trò chủ yếu trong mọi tự lượng đoán.

Chơn năng lập dụ.

Dụ là ví dụ, tức lấy điều đã biết ví dụ khiến cho biết được điều chưa biết. Nhân Minh dùng ví dụ để tạo thêm sức mạnh, để chứng minh cho chủ trương được rõ ràng xác đáng khiến đôi phương phải thừa nhận. Khi Nhân Minh nói “Âm thanh là vô thường, vì do tác động mà có, ví dụ như bình”, thời cái ví dụ như bình rất cần thiết để chứng minh cho âm thanh là vô thường. Bởi vì, “như bình” tự nó đã bao hàm hai tánh cách “do tác động mà có” là điều đã được đôi bên công nhận, và “vô thường” là tánh cách mà bên địch chưa biết công nhận. Như vậy, một ví dụ đúng theo Nhân Minh bao giờ cũng bao hàm trong nó tánh cách của Nhân đã được đôi bên đồng công nhận và tánh cách của tôn hậu trần mà chỉ bên lập công nhận chứ bên địch chưa biết chưa công nhận. Ví dụ đúng mới có khả năng để chứng minh thành lập tôn. Có hai thứ dụ: đồng dụ và dị dụ. Chúng đều có dụ y và dụ thể.

Dụ y và dụ thể (sự dụ, lý dụ).

Đồng dụ hay dị dụ, mỗi thứ đều có dụ y và dụ thể. Sự dụ là chỉ sự vật cụ thể được nêu lên làm ví dụ. Nó là chỗ tựa của lý nghĩa, nên gọi là dụ y. Dụ thể là lý, chỉ lý nghĩa để so

Nhân Minh Luận và NTLDD

sánh về sự tương quan hay không tương quan giữa dụ y với tôn, nhân.

Hợp tác pháp, ly tác pháp.

Đồng dụ, dị dụ có khi còn gọi là hợp tác pháp, ly tác pháp. Nghĩa là đồng dụ phải có đủ thuộc tính hợp với thuộc tính của nhân và thuộc tính của tôn thời đồng dụ mới đúng đắn. Ngược lại, dị dụ phải có đủ tôn dị phẩm và nhân dị phẩm. Nghĩa là, dị dụ phải có thuộc tính xa lìa thuộc tính của tôn và của nhân. Như lập:

- Tôn : Con người phải chết.
Nhân : Vì là sinh vật
Hợp tác pháp : Tất cả sinh vật đều phải chết,
như con trâu, bò ...
Ly tác pháp : Những gì không phải chết,
thời đều không phải là sinh vật,
như ngôi, đất ...

Một đồng dụ tự nó bao hàm hai tánh cách là tánh cách của nhân và tánh cách của tôn. Nên khi nêu đồng dụ, trước phải hợp với tánh cách của nhân là chủ yếu sau mới hợp với tánh cách của tôn là thứ yếu. Như trên, cái nhân “là sinh vật” có một phạm vi bao quát cả người và loài vật. Khi nêu một vật nào làm đồng dụ thời phải nêu “là sinh vật” trước, rồi tiếp sau mới nêu “đều phải chết” thời mới đúng. Nếu nói “Đều phải chết là sinh vật” thời mắc lỗi “đảo hợp”, nghĩa là hợp lộn ngược, không đúng quy tắc.

Trái lại, một dị dụ tự nó bao hàm hai tánh cách khác hẳn với tánh cách của tôn và của nhân. Nên ở dị dụ phải dùng ly tác pháp, nghĩa là, khi nêu dị dụ, trước phải xa lìa với tánh cách của tôn, sau mới tiếp xa lìa với tánh cách của nhân. Như trên, những gì “không phải chết” thời đều “không phải sinh vật” mới đúng. Nếu nói “Những gì không

phải sinh vật đều không phải chết” thời mắc lỗi “đảo ly”, không đúng quy tắc.

Tổng kết.

Đây là một luận thức năng lập đúng đắn:

Tôn : Tiếng là vô thường.

Nhân : Vì do nhân duyên tác động mà có.

Đồng dụ: : Những gì do nhân duyên tác động mà có đều vô thường (lý dụ), như cái bình (sự dụ, hợp tác pháp).

Dị dụ : Những gì chẳng phải vô thường đều không do nhân duyên tác động mà có ra (lý dụ), (sự dụ, ly tác pháp).

Ở đây tôn y “tiếng”, “vô thường” đều được hai bên công nhận. Nhưng kết hợp “tiếng” và “vô thường” lại với nhau bằng hệ từ “là” thành tôn thể “tiếng là vô thường” thời chỉ bên lập công nhận chứ bên địch không công nhận (bên địch ở đây chỉ cho phái Thanh thường luận chủ trương tiếng là thiêng liêng từ Thiên thần phát ra , thường hằng bất biến). Nhưng lý do vì sao nói tiếng là vô thường? Vì tiếng không tự có, tiếng phải do nhân duyên tác động mà có. Điều này phải được cả hai bên đều công nhận hoặc ít ra phải được bên địch công nhận, khi ta lập luận dựa theo ý kiến của đối phương để phá họ. Như vậy, cái nhân “do nhân duyên tác động mà có” đối với tôn “tiếng là vô thường” có đủ tướng thứ nhất “biến thị tôn pháp tánh”.

Vậy tất cả những gì do nhân duyên tác động mà có cũng đều vô thường cả hay sao? Đúng vậy! Tất cả những gì do nhân duyên tác động mà có đều vô thường cả, ví như cái bình v.v... Đây là cái nhân có đủ tướng thứ hai “đồng phẩm định hữu tánh”.

Nhưng những gì thường còn, có phải cũng do nhân duyên tác động mà có ra hay không? Không! Những gì thường còn thời hoàn toàn tuyệt đối không do nhân duyên tác động mà có ra, ví như hư không. Đây là cái nhân có đủ tướng thứ ba “dị phẩm biến vô tánh”.

B. Luận về Tợ năng lập (tôn sai, nhân sai, dụ sai).

Lập luận sai lầm gọi là tợ năng lập. Một lập luận gần như đúng, nhưng kỳ thật trong ấy có những lỗi lầm. Lỗi lầm ấy theo Nhân Minh gồm hai thứ, lỗi thiếu chi (khuyết chi) và lỗi về chi có sai lầm (chi quá). Một luận thức đúng là phải đầy đủ cả ba chi tôn, nhân, dụ, nhưng nếu thiếu nhân, hoặc thiếu dụ thời bị lỗi về thiếu chi. Hoặc tuy lập đủ ba chi tôn, nhân, dụ nhưng trong các chi ấy có chỗ sai lầm, thời gọi là lỗi về chi. Nhân Minh chú ý nêu các lỗi về các chi này. Lỗi ở tôn chỉ có chín, ở nhân chỉ có mười bốn, và ở dụ chỉ có mười, cộng thành ba mươi ba lỗi. Luận thức nào mà bị phạm trong ba mươi ba lỗi đó thời luận thức ấy là sai lầm, là tợ năng lập, vì luận thức này chỉ có thể làm phát sinh trí hiểu biết sai lầm nơi đối phương mà thôi.

Tợ lập, tôn quá.

Dù thành lập tôn theo ý ưa thích của mình, song vì bị các lỗi trái với hiện lượng v.v... nên gọi là tợ lập tôn (tôn bị lỗi; *pakṣābhāsa*). Đây là **năm lỗi tương vi**: trái với trí hiện lượng (*pratyakṣa-viruddha*), trái với trí tỷ lượng (*anumāna-viruddha*), trái với giáo lý của mình (*āgama-viruddha*), trái với sự nhận thức của thế gian (*loka-viruddha*), trái với câu nói của mình (*svavacana-viruddha*). Đây là **bốn lỗi bất thành**: sở biệt (tiền trần pháp) không được công nhận (*aprasiddha-viśeṣaṇa*), năng biệt (hậu trần pháp) không được công nhận (*aprasiddha-viśeṣya*), cả sở biệt và năng biệt đều không được công nhận (*aprasiddhobhaya*), tôn đã được hai bên lập và địch công nhận trước rồi (*prasiddha-sambandha*).

Thí dụ năm lỗi tương vi: (1) trái với hiện lượng là, như có người nói: “Tiếng chẳng phải bị nghe”; (2) trái với tỷ lượng là, như có người nói: “Cái bình là thường”; (3) trái với giáo lý của mình là, như Thắng luận sư lập: “Tiếng là thường”; (4) trái với nhận thức của thể gian là, như có người nói: “Mang con thỏ không phải là mặt trăng, vì bởi có thật thể vậy”; lại có người nói: “Xương đầu của người ta là tinh sạch, vì là thân phần của sinh vật, cũng như vỏ ốc (xa cừ). (Bị chú: Xưa người Ấn Độ hay tin theo truyền thuyết vị trời Đế Thích cảm ơn con thỏ vì nó đã thiêu thân để dâng cho mình, nên mang hình hài con thỏ đem để trong mặt trăng. Và có ngoại đạo tên là Kết Mang lấy xương người kết làm tràng đeo, vì cho là vật sạch). (5) Trái với câu nói của mình là, như có người nói: “Mẹ tôi là gái đồng trinh”.

Thí dụ bốn lỗi bất thành: (1) Năng biệt không được công nhận là, như đối với Số luận (*Sāṃkhya*) sư, đệ tử Phật lập tôn: “Tiếng bị tiêu diệt”. (2) Sở biệt không được công nhận là, như đối với đệ tử Phật, Số luận sư lập tôn: “Thần ngã là tư duy”. (3) Cả năng biệt và sở biệt đều không được công nhận là, như đối với đệ tử Phật, Thắng luận (*Vaiśeṣika*) sư lập tôn: “Thần ngã là nhân duyên hòa hợp”. (Bị chú: khác lý hòa hợp nhân duyên của Phật giáo, Thắng luận sư chủ trương có một thần ngã siêu hình làm nhân duyên, nên các thứ như biết, khổ, vui, buồn, giận v.v... mới được hòa hợp lại một chỗ trong ý niệm). (4) Tôn đã được hai bên lập và địch công nhận trước rồi, như có người nói: “Tiếng là thứ bị nghe”.

Những lời nói về tôn sai lầm (*pratijñādoṣa = pakṣābhāsa*) như thế, vì mắc phải ba lỗi là, (1) khiến trừ mất cửa ngõ của trí tuệ không biết đến tự tướng các pháp (chỉ năm lỗi tương vi); (2) không thể thành lập được (chỉ ba lỗi năng biệt, sở biệt và cả hai không được hai bên công nhận); (3)

lập không có hiệu quả (chỉ lỗi lập tôn đã được hai bên công nhận trước rồi). Thế nên gọi là lỗi tợ lập tôn.

Nhân quá.

Trước đã nói về phần “tợ tôn”, nay sẽ nói về phần “tợ nhân”. Nhân mắc phải ba điều là bất thành (*asiddha*), bất định (*anaikāntika*), tương vi (*viruddha*), nên gọi là tợ nhân.

Nhân bị **lỗi bất thành** có bốn: 1. Cả hai bên đều không công nhận cho thành lập (*ubhayāsiddha*; lưỡng câu bất thành). 2. Chỉ một bên không công nhận cho thành lập (*anyatarāsiddha*; Tùy nhất bất thành). 3. Do dự chẳng được thành lập (*samdigdhāsiddha*; Do dự bất thành). 4. Chỗ nương dựa chẳng được thành lập (*āśrayāsiddha*; Sở y bất thành).

Như có người thành lập: “Tiếng là vô thường”. Nếu nói “vì có tánh cách bị mắt trông thấy (nhân)”, thời mắc lỗi cả hai bên lập địch đều chẳng công nhận cho thành lập. Nếu nói “Vì có tánh cách bị làm ra (nhân)”, thời phái Thanh hiển luận không công nhận lý do ấy, nên bị lỗi một bên chẳng công nhận cho thành lập. Đối với chỗ như có mù, khói, bụi bay lên ... trong khi còn phân vân nghi hoặc; mà vội lập tôn nói rằng “chỗ ấy có lửa thật do đại chúng hòa hợp phát sinh”, thời bị lỗi do dự chẳng được thành lập. Nếu lập tôn: “Hu không là thật có” vì là chỗ nương tựa của Đất. Đối với phái Luận sư không công nhận có “hu không tồn tại”, thế là chỗ nương tựa không thành, nên bị lỗi.

Bất định.

Nhân bị **lỗi bất định** có sáu:

1. Nhân cùng có mặt ở cả ở đồng phẩm, dị phẩm, bất định (*sādhāraṇa*; Cọng bất định). 2. Nhân không có mặt ở cả đồng phẩm, dị phẩm, bất định (*asādhāraṇa*; Bất cọng bất định) 3. Nhân chỉ có mặt ở bộ phận đồng phẩm, lại có mặt ở toàn bộ dị phẩm, bất định (*sapakṣaikadeśavṛtīh*

vipakṣavyāpī ; Đồng phần, dị toàn bất định). 4. Nhân chỉ có mặt ở một bộ phận dị phẩm, lại có mặt ở toàn bộ đồng phẩm, bất định (*vipakṣaikadeśavṛttiḥ sapakṣavyāpī*; Dị phần, đồng toàn bất định). 5. Nhân cùng có mặt ở một bộ phận đồng phẩm và một bộ phận dị phẩm, bất định (*ubhayapakṣaikadeśavṛttiḥ*; Câu phẩm bất định). 6. Trái nhau quyết định (*viruddhāvyabhicārī*; Tương vi quyết định)

Thí dụ:

1. Quá rộng, như nói “Tiếng là thường” vì có tánh cách bị đo lường (nhận biết). Cái nhân “vì có tánh cách bị đo lường” ở những thứ đồng phẩm loại “thường” với tôn và ở những thứ “vô thường” khác phẩm loại với tôn đều có mặt, cho nên nhân ấy không nhất định thành lập được tôn “tiếng vô thường” hay tôn “tiếng thường”. Vì có tánh cách bị đo lường như cái bình (là vật vô thường) mà tiếng là vô thường, hay vì có tánh cách bị đo lường như hư không (là vật thường) mà tiếng là thường?

2. Quá hẹp. Nhân cùng không có mặt ở cả đồng phẩm, dị phẩm, như nói: “Tiếng là thường” vì có tánh cách bị nghe. Ngoài tiếng ra, tất cả những thứ thường như tiếng hay vô thường khác với tiếng, đều không có tánh cách bị nghe như tiếng, để làm chứng, cho nên, đây là cái nhân do dự bất định. Tánh cách bị nghe đó giống như thứ gì?

3. Nhân chỉ có mặt ở một bộ phận đồng phẩm, lại có mặt ở cả toàn bộ dị phẩm, như nói: “Tiếng chẳng phải do sức siêng năng liên tục phát ra” (*aprayatnānatarīyaka*), vì có tánh cách vô thường. Trong đây, cái tôn “tiếng chẳng phải do sức siêng năng liên tục phát ra” như lấy điện chớp và hư không làm đồng phẩm dụ, thời cái nhân “tánh cách vô thường” này ở điện chớp thời có, mà ở hư không thời không có. Cũng với tôn này, như lấy cái bình làm dị phẩm dụ, thời ở cái bình lại có mặt đầy đủ cái nhân “có tánh cách

vô thường”. Như vậy, cái nhân này lấy điển chớp hay lấy cái bình làm đồng phạm, đều không nhất định. Vì như cái bình có tính vô thường, do sức siêng năng tiếp tục phát ra, mà tiếng kia do sức siêng năng tiếp tục phát ra, hay vì như điển chớp có tánh cách vô thường, không do sức siêng năng tiếp tục phát ra, mà tiếng kia chẳng phải do sức siêng năng tiếp tục phát ra?

4. Nhân có mặt ở một bộ phận dị phạm, lại có mặt ở toàn bộ đồng phạm như có người lập tôn: “Tiếng là do sức siêng năng tiếp tục phát ra vì có tánh cách vô thường”. Đối với cái tôn siêng năng tiếp tục phát ra này, mà lấy cái bình làm đồng phạm dụ, thời ở cái bình, có mặt đầy đủ cái nhân “tánh cách vô thường”, còn lấy điển chớp và hư không làm dị phạm dụ, thời cái nhân “vì có tánh cách vô thường” chỉ có mặt ở một bộ phận điển chớp mà không có mặt ở một bộ phận hư không, cho nên nhân này cũng bị lỗi bất định như trước.

5. Nhân cùng có mặt ở một bộ phận đồng phạm, và một bộ phận dị phạm: như nói: “Tiếng là thường” vì không chất ngại. Đối với cái tôn “thường” này, như lấy hư không và cực vi làm đồng phạm dụ, thời cái nhân “vì có tánh cách không chất ngại”, ở hư không thời có mặt, còn ở cực vi thời không có mặt. Như lấy cái bình, và sự buồn vui làm dị phạm, thời cái nhân “vì không chất ngại này” ở sự buồn vui thời có mặt, còn ở bình thời không có mặt. Thế nên cái nhân này như lấy sự buồn vui và lấy hư không làm pháp đồng phạm để thành lập cái tôn “thường” hay “vô thường” đều không nhất định.

6. Trái nhau quyết định là: như có người lập tôn: “tiếng là vô thường”, vì có tánh cách bị làm ra, ví như cái bình. Có người khác lập tôn ngược lại rằng: “Tiếng là thường” vì có

tánh cách bị nghe, ví như tính chất của tiếng. Cả hai đều là cái nhân do dự, nên đều gọi là nhân bất định.

Tương vi.

Nhân bị lỗi tương vi có bốn thứ, đó là: 1. Nhân tương vi với tự tướng của pháp (hậu trần) (Pháp tự tướng tương vi; *dharmasvarūpaviparītasādhana*). 2. Nhân tương vi với tính sai biệt của pháp (hậu trần) (Pháp sai biệt tương vi; *dharmaviśeṣaviparītasādhana*). 3. Nhân tương vi với tự tướng của hữu pháp (tiền trần) (Hữu pháp tự tướng tương vi; *dharmisvarūpaviparītasādhana*). 4. Nhân tương vi với tính sai biệt của hữu pháp (tiền trần) (Hữu pháp sai biệt tương vi; *dharmiviśeṣaviparītasādhana*).

Thí dụ:

1. *Cái nhân tương vi với tự tướng của pháp* là; như nói: “Tiếng là thường” bởi vì có tánh cách bị làm ra, hoặc bởi vì có sức siêng năng liên tục phát ra. Nhân này chỉ có mặt trong những thứ khác thuộc tính với tôn pháp, cho nên gọi là nhân tương vi.

2. *Cái nhân tương vi với tính sai biệt của pháp* là; như nói: “Con mắt v.v... quyết bị cái khác (ngầm ý chỉ thân ngã) sử dụng, bởi vì có tánh cách chứa nhóm, ví dụ như giường nằm”. Theo nhân này có thể dùng để lập tôn: “Con mắt v.v... quyết bị cái khác sử dụng”, thời cũng có thể dùng để lập tôn trái ngược với tính sai biệt ngụ ý trong tôn pháp đó rằng: “Con mắt quyết bị cái chứa nhóm khác sử dụng”, ví như giường nằm là vật có tánh cách chứa nhóm khác sử dụng. (Tức thân thể sử dụng, chứ không phải thân ngã sử dụng như người nói).

3. *Cái nhân tương vi với tự tướng của hữu pháp*; như nói: “Tánh Có [Summum genus (bhāva)] chẳng phải Thật, chẳng phải Đức, chẳng phải Nghiệp, bởi vì có một Thật, có

Nhân Minh Luận và NTLDD

Đức, Nghiệp vậy; ví dụ như Tánh Đồng Dị” Theo nhân này như có thể dùng để thành lập tôn để ngăn đón “Thật, Đức, Nghiệp” thời cũng có thể dùng để thành lập tôn ngăn đón cái “Tánh Có” (rằng: cái người nói Tánh Có ấy, lẽ ra chẳng phải là Tánh Có; bởi vì có một Thật, Đức, Nghiệp vậy; ví như Tánh Đồng Dị). Cả hai đều quyết định như nhau.

4. *Cái nhân tương vi với tánh sai biệt của hữu pháp*, như chính cái nhân “vì có một Thật, có Đức, Nghiệp” này, đối với tôn hữu pháp trên đây mà ngầm ý chủ trương Tánh Có có tánh cách làm duyên (cho tâm tâm sở duyên biết có Thật, Đức, Nghiệp) thời cũng có thể dùng cái nhân này để thành lập cái tôn ngược lại với ngầm ý kia rằng “Tánh Có của người chấp chẳng phải Tánh Có có tánh cách làm duyên (cho tâm tâm sở duyên biết có Thật, Đức, Nghiệp)”. Như thế cái Tánh Có có tánh làm duyên cũng bị ngăn đón như Thật, Đức, Nghiệp bị ngăn đón. Cả hai đều quyết định thành lập như nhau.

Dụ quá.

Trước đã nói phần “tợ nhân” nay sẽ nói phần “tợ dụ”. Phần này chia làm hai như sau:

“**Dụ đồng pháp tương to**” có năm thứ; 1. Đồng dụ đối với năng lập (nhân) không thành (*sādhana dharmāsiddha*). 2. Đồng dụ đối với pháp sở lập (tôn) không thành (*sādhya dharmāsiddha*). 3. Đồng dụ đối với tất cả pháp năng lập và pháp sở lập đều không thành (*ubhayadharmāsiddha*). 4. Đồng dụ không nói lời hợp tác (*ananvaya*). 5. Đồng dụ có nói lời hợp tác lộn ngược (*viparītanvaya*)

Dụ dị pháp tương to có năm thứ: 1. Dị dụ không khiến trừ hết sở lập (tôn) (*sādhya vyāvṛtta*). 2. Dị dụ không khiến trừ hết năng lập (nhân) (*sādhana vyāvṛtta*). 3. Dị dụ không

khẳng trù hết cả sở lập, năng lập (*ubhayāvyaṅṛtta*). 4. Dị dụ không có nói lời cách ly (*avyatireka*). 5. Dị dụ có nói lời cách ly lộn ngược (*viparītavyatireka*).

Thí dụ:

1. *Đồng dụ đối với pháp năng lập không thành*, như nói: “Tiếng là thường” vì không chất ngại. Những gì không chất ngại thời thấy nó là thường, ví dụ như cực vi (vật chất rất nhỏ). Nhưng ở nơi cực vi kia “tánh cách thường” là pháp của tôn sở thành lập thời có mặt, mà “tánh cách không chất ngại” là pháp của nhân năng thành lập thời không có mặt, vì các cực vi vốn có tính chất ngại (chứ không phải không chất ngại như tiếng) vậy.

2. *Đồng dụ đối với pháp sở lập (tôn) không thành*. Cũng tôn (tiếng thường) và nhân (không chất ngại) như trên, nhưng phần ví dụ thời nói: “Ví dụ như cảm giác”. Nhưng nơi tất cả cảm giác “tánh cách không chất ngại” là pháp của nhân năng thành lập thời có mặt, mà “tánh cách thường còn” là pháp của tôn sở thành lập thời không có mặt. Vì tất cả cảm giác đều là vô thường (chứ không phải thường như tiếng) vậy.

3. *Đồng dụ đối với tất cả pháp năng lập và pháp sở lập đều không thành*. Lỗi này lại chia làm hai là “dụ hữu thể” và “dụ vô thể”. Cũng với tôn (tiếng thường) và nhân (không chất ngại) như trên, nếu nói: “Ví dụ như cái bình”, thể là cái dụ hữu thể, đối với cả pháp năng lập và pháp sở lập đều không thành. [*Bị chú*: Vì cái bình là vật hữu thể và là vô thường, chứ không phải thường như tiếng, và bình có chất ngại chứ không phải không chất ngại như tiếng. Nên ở ví dụ cái bình, cả tính không chất ngại (nhân) và tính thường (tôn) đều vắng mặt]. Nếu nói: “Ví dụ như hư không”, đối với pháp không chấp nhận có hư không tồn tại, thời đây thành cái dụ vô thể, dụ này đối với pháp năng lập và pháp

sở lập đều không thành. [*Bị chú*: vì hư không đã không thật có thời cũng không có tánh cách thường (tôn) và tánh cách không chất ngại (nhân) đồng với tiếng].

4. *Đồng dụ không có lời hợp tác*, nghĩa là, ở chỗ ấy không có lời nói phối hợp, như đối với ví dụ cái bình, chỉ nói lên sự hiện có mặt của hai pháp năng lập và sở lập. Như nói: Ở nơi cái bình thấy có tính bị làm ra (nhân năng lập), và tánh vô thường (tôn sở lập). (*Bị chú*: Đáng lý khi nêu đồng dụ phải có lời phối hợp như vậy: “Nếu vật gì có tánh cách bị làm ra, thời thấy nó vô thường, ví dụ như cái bình”, nhưng ở đây chỉ nói: nơi cái bình thấy có tính bị làm ra và tánh vô thường, nên gọi là vô hợp).

5. *Đồng dụ có lời hợp tác lộn ngược*, nghĩa là, đúng theo quy tắc thời phải nói cái gì bị làm ra đều là vô thường, nhưng lại nói lộn ngược rằng các cái vô thường đều bị làm ra.

Các phẩm loại như thế gọi là **đồng pháp dụ tương tự**.

Dị pháp Dụ tương tự có:

1. *Dị dụ không khiến trừ hết sở lập*: Cũng với tôn (tiếng thường) và nhân (không chất ngại) như trên, riêng phần dị dụ, có người nói: “Các cái vô thường, thấy nó có tính chất ngại, ví như vật rất nhỏ (cực vi)” là thường và có tánh cách chất ngại. Bởi cực vi là thường, nên tánh cách thường của tôn sở lập ở nơi nó không khiến trừ hết; còn tính không chất ngại của nhân năng lập thời khiến trừ hết. (*Bị chú*: Trên kia nói tôn “tiếng là thường”, nhân vì có tính không chất ngại, thời ở dị dụ phải có tính ngược lại với hai tánh đó. Nếu tôn “thường” thời dị dụ phải “vô thường”, nhân “vì có tính không chất ngại” thời dị dụ phải là tính chất ngại. Nhưng ở đây dị dụ như cực vi, mà cực vi theo họ là thường. Cực vi thường thời đồng với tiếng thường, chứ không

ngược lại với tiếng thường. Nói cách khác, ở dị dụ cực vi này vẫn có mặt tánh cách thường của tôn sở lập, nên gọi là dị dụ không khiến trừ hết sở lập).

2. *Dị dụ không khiến trừ hết năng lập (nhân)*: cũng với tôn (tiếng thường) và nhân (không chất ngại) như trên, riêng phần dị dụ có người nói “ví như nghiệp”. Ở đây dị dụ nghiệp chỉ khiến trừ được sở lập mà không khiến trừ được năng lập, bởi kia chủ trương các nghiệp có tính không chất ngại. [*Bị chú*: Trên kia tôn “tiếng thường”, và nhân “vì có tính không chất ngại”, thời ở dị dụ phải có tính chất ngại mới đúng. Nhưng ở đây nghiệp có tính không chất ngại như tiếng. Tánh không chất ngại của tiếng vẫn có mặt ở nghiệp, nên gọi là dị dụ nghiệp không khiến trừ hết năng lập (nhân)].

3. *Dị dụ không khiến trừ hết cả sở lập, năng lập*: Cũng với tôn (tiếng thường) và nhân (không chất ngại) như trên, riêng phần dị dụ có người nói “dị dụ như hư không”. Đối với phái chủ trương hư không thật có, nó là thường còn, là không chất ngại (đồng với tiếng). Như vậy dị dụ như hư không, nó không khiến trừ hết sở lập (tiếng thường), và năng lập (không có tính chất ngại).

4. *Dị dụ không có lời cách ly*: Cũng tôn (tiếng thường) và nhân (không chất ngại) như trên, riêng phần dị dụ, có người nói “dị dụ như cái bình, thấy nó có tánh vô thường và có tánh chất ngại”. (*Bị chú*: Đúng quy tắc phải nói “các cái có tính vô thường thời đều có tính chất ngại, dị dụ như cái bình”, nhưng ở đây đã không nói đúng như vậy, mà nói như trên, nên gọi là dị dụ không nói lời cách ly).

5. *Dị dụ có nói lời cách ly lộn ngược*. Cũng tôn (tiếng thường) và nhân (không chất ngại) như trên, riêng dị dụ, có người nói dị dụ như cái bình: “Các cái có chất ngại đều là

vô thường”. [*Bị chú*: Đúng quy tắc phải nói lời cách ly với tôn trước (tôn thường), với nhân sau (nhân vì có tính chất ngại). Nhưng ở đây, nói lời cách ly với nhân trước, với tôn sau, nên gọi là dị dụ có nói lời cách ly lộn ngược].

Những lời nói về tợ tôn, tợ nhân, tợ dụ như vậy, không phải là luận thức năng lập đúng đắn.

C. Hiện lượng và Tỷ lượng.

Hiện lượng Tỷ lượng

Lại nữa, đề khai ngộ cho chính mình, nên biết chỉ có hai lượng là hiện lượng và tỷ lượng.

Trong đây **hiện lượng là trừ phân biệt** (*kalpanāpodha*). [Về sau trong Một giọt lôgic (*Nyāya-bindu*) Pháp Xứng cũng theo Trần Na định nghĩa hiện lượng (*pratyakṣa*) là **trừ phân biệt** (*kalpanāpodha*) nhưng kèm thêm từ ‘**phi vọng tưởng**’ (*abhrānta*).] Nếu có chánh trí đối với sự lý các pháp sắc, thanh, v.v... có sự phân biệt không vướng các tướng danh ngôn, chủng loại, hiện hiện sinh khởi riêng biệt, đó gọi là **hiện lượng**. [*Bị chú*: Nói hiện lượng chính là chỉ sự trừ phân biệt. Song từ phân biệt có nghĩa rất rộng. Ở đây nói trừ phân biệt là chỉ cho sự phân biệt không dính mắc một bộ phận, chứ không phải hoàn toàn không phân biệt như cây đá. Từ phân biệt là một cách gọi khác của từ liễu tri, nhận thức. Nếu hoàn toàn trừ phân biệt, tức là không liễu tri thời đâu còn gọi là lượng? Nhưng ở đây chỉ sự phân biệt không dính mắc một bộ phận, đó là điểm then chốt để chỉ rõ sự phân cách giữa hiện lượng và phi hiện lượng. Tóm lại, phải là sự phân biệt không vướng mắc một bộ phận mới được thành hiện lượng. Nếu sự phân biệt còn vướng mắc một bộ phận này thời đó không phải là hiện lượng đúng. Cho nên mới dùng ba chữ “trừ phân biệt” để định nghĩa từ “hiện lượng”. Nhưng trừ phân biệt là thế nào? Đối với gì? không phân biệt dính mắc gì? Đáp: đó là chánh

trí đối với sự lý sắc, thanh, v.v... khởi lên sự phân biệt mà không vướng mắc vào danh ngôn và chủng loại, còn sự phân biệt vướng mắc vào danh ngôn và chủng loại thời dù đối với sự hay lý, sự phân biệt ấy đều là sự phân biệt của phi hiện lượng trí. Nhưng sự trừ phân biệt này không phải như cây đá, không phải tà vạy, mà là **trí**. Cho nên trước phải rõ về chánh trí rồi sau mới nói trừ phân biệt. Nhưng đã không phân biệt, thời tại sao còn gọi là hiện lượng? Đáp: Vì chánh trí đối với sự lý sắc, thanh, v.v... hiện hiện khởi lên riêng biệt để lượng định. Và khi năm căn hiện trước năm trần, năm thức nương theo đó hiện hành (sinh khởi), lại tâm và cảnh hiển hiện rõ ràng trong hiện tại, nên gọi là hiện hiện. Mỗi thức duyên theo mỗi cảnh của riêng mình, như nhãn thức duyên sắc, nhĩ thức duyên thanh v.v... nên gọi là biệt chuyển (sinh khởi riêng biệt). Nhưng ở trong Nhân minh đây, chỉ căn cứ năm thức và kiến phần của ý thức đồng thời với năm thức duyên cảnh, để thuyết minh hiện lượng, là điều người bình thường dễ biết và cũng dễ sai lầm. Chứ còn nếu nói đến hai phần hiện lượng bên trong là tự chứng phần và chứng tự chứng phần của tâm tâm sở, và hiện lượng của thức thứ tám, thời người bình thường chưa thể hiểu thấu. Huống chi nói đến độc đầu hiện lượng khi ở trong định và hai hiện lượng trí là trí căn bản và trí hậu đắc, thời trừ phi người đã có tu chứng, khó có ai biết được. Cho nên trong Nhân minh này không đề cập đến các thứ hiện lượng đó].

Tỷ lượng là dựa vào các tướng để quán sát nghĩa lý. Tướng có ba thứ như trước đã nói (tức ba tướng của nhân). Do ba tướng đó làm nhân, mà đối với nghĩa lý được đem so sánh, có chánh trí phát sanh, biết rõ chỗ ấy có lửa, hoặc vô thường v.v... Đó gọi là **tỷ lượng**. [*Bị chú*: Dựa vào nhân có đủ ba tướng để quán sát nghĩa lý của các pháp, nhờ đó chánh trí phát sanh, đó gọi là trí tỷ lượng. Tỷ lượng theo thể tục là, nếu thấy chỗ ấy có khói thời biết chỗ ấy có lửa. Tỷ

lượng theo Thắng nghĩa là, nếu thấy vật ấy bị làm ra là biết vật ấy vô thường. Ví như nói: “Người kia là người (tôn), vì là loài người (nhân), đồng dụ như người này, dị dụ như con vật”. Cái nhân “vì là loài người” ở đây có đủ ba tướng: Một là có mặt ở tôn hữu pháp “người kia”; hai là có mặt ở đồng phẩm dụ “người này”, và ba là không có mặt ở dị phẩm dụ “con vật”. Phải dựa vào ba tướng đó để so sánh lượng định mà biết rõ sự lý của các pháp. Cho nên mỗi mỗi sự nhận thức hằng ngày của người ta về các danh ngôn và chủng loại đều phải do trí tỷ lượng mới có được].

Ở trong hai lượng ấy, **chánh trí** gọi là **lượng quả**, vì thân chứng được tự tướng các pháp. Và vì theo có tác dụng mà hiển hiện, cũng gọi là **lượng**. (*Bị chú*: Câu này nói về lượng quả. **Tướng phân** là cảnh bị đo lường. **Kiến phân** là trí năng đo lường. Kết quả của sự đo lường ấy chính là **trí**. **Trí** hay **tuệ** là một tâm sở, mà mỗi tâm hay tâm sở đều có ba phần. Và **tự chứng phân** là thật thể năng chứng. Tự chứng phân như khi có tác dụng thời hiển hiện ra tướng phân, kiến phân, nên tự chứng phân cũng gọi là **hiện lượng**).

D. Tợ hiện Tợ tỷ.

Trí có phân biệt, đối với sự lý hiểu khác đi, gọi là tợ hiện lượng (hiện lượng tương tợ), nghĩa là do sự phân biệt so sánh mới có các trí phát sinh biết về bình, áo v.v... Vì trí kia không trực tiếp nắm được tự tướng của các pháp làm cảnh duyên, nên gọi là tợ hiện lượng. (*Bị chú*: Sao gọi là **trí có phân biệt**? Đáp: Trí phát sanh biết bình, áo v.v... kèm theo sự phân biệt về danh ngôn, chủng loại, nên gọi là trí có phân biệt. Nó không như năm thức trước biết thẳng đến tự tướng của sắc, thanh, v.v... Vì đo lường cảnh vật hiện tiền không đúng, nên gọi là tợ hiện lượng, và như vậy cũng không thành lượng, nên cũng gọi là phi lượng). Nếu trước do trí biết về nguyên nhân tương tợ (nguyên nhân không chính xác) mà khởi lên các trí biết đến sự lý tương tợ, đó

gọi là tợ tỷ lượng. Nguyên nhân tương tợ có nhiều thứ, như trước đã nói. Dùng nó làm nhân để đối với những sự so sánh tương tợ mà phát sanh ra trí hiểu biết không đúng đắn, nên gọi là tỷ lượng (như nhận lầm mù là khói, rồi lấy khói làm nguyên do mà nói chỗ kia có lửa. Thế là từ tợ nhân sanh ra tợ trí).

E. Năng phá Tợ năng phá.

Lại nữa, nếu chính đáng chỉ bày đúng chỗ lỗi lầm khuyết điểm của phía năng lập, thời gọi là **năng phá**. Nghĩa là trước hết chỉ rõ tánh cách khuyết giảm tôn, nhân, hoặc dụ của phía năng lập. Thứ nữa, là chỉ chỗ sai lầm của tôn, của nhân bất thành, nhân bất định, nhân tương vi, và chỗ sai lầm của dụ. Nói lên những lời này, để khai mở liễu ngộ cho người tranh hỏi, nên gọi là Năng phá.

Nếu chỉ bày chỗ sai lầm của phía năng lập một cách không đúng thực, thời gọi là **Tợ năng phá**. Nghĩa là đối với luận thức năng lập hoàn toàn đầy đủ mà lại bảo là có khuyết giảm, đối tôn không lỗi mà lại nói tôn có lỗi, đối với nhân thành tựu mà lại nói nhân bất thành, đối với nhân quyết định mà lại nói nhân bất định, đối với nhân không tương vi mà lại nói nhân tương vi, và đối với dụ không lỗi mà lại nói là dụ có lỗi. Những lời nói như vậy, gọi là Tợ năng phá, vì không thể chỉ bày chỗ sai lầm ở tôn của người khác, vì họ không lỗi.

Để kết thúc và tóm lược sự trình bày như trên nội dung của bộ Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận của Thiên Chủ, xin nhắc lại đây câu mở đầu bộ luận (Huyền Trang dịch): “**Năng lập dự năng phá cập tợ, duy ngộ tha. Hiện lượng dự tỷ lượng cập tợ, duy tợ ngộ. Như thị, tổng nhiếp chư luận yếu nghĩa**”.

Năng lập là lập thuyết của người lập. *Năng phá* là bác bỏ thuyết của người lập. Hai từ *cập tợ*, có nghĩa là năng lập

mà sai thời gọi là *tợ năng lập*, năng phá mà sai thời gọi là *tợ năng phá*. *Duy ngộ tha*, có nghĩa hai hoạt động năng lập và năng phá cũng đều chỉ nhằm một mục đích là giác ngộ người khác. Hiện lượng là nhận thức trực tiếp chủ yếu bằng cảm quan, như mắt, tai, mũi, lưỡi, v.v... Tỷ lượng là suy diễn mà biết, là cái biết gián tiếp. Hiện lượng và tỷ lượng đều có đúng có sai, cho nên mới có các từ *cập tợ*. *Cập tợ* là *Tợ hiện lượng* và *Tợ tỷ lượng* chứ không phải là hiện lượng và tỷ lượng đích thực, đúng đắn. Nhưng dù sai hay đúng thì mục đích của các hoạt động hiện và tỷ lượng đều là tự ngộ, giác ngộ cho chính mình. Các ví dụ về hiện lượng sai và tỷ lượng sai rất nhiều, như ngồi trên xe hỏa khi tàu bắt đầu chạy, chúng ta thấy cây, nhà cửa như là chạy vậy. Hay là mắt chúng ta thấy mặt trời mọc, mặt trời lặn, còn trái đất chúng ta thấy đứng yên, nhưng tình hình thực tế thì không như vậy. Trong sách Phật giáo, có ví dụ quen thuộc, nhìn cái dây thừng lại cho là con rắn. Còn ví dụ về Tỷ lượng sai thì quá nhiều. Nhìn xa, trên núi có sương mù, cho là khói, và suy luận là có lửa. Thấy trời âm, mây kéo che phủ, suy luận là nhất định phải có mưa, nhưng trời vẫn không mưa, do có một đợt gió làm tan mây, v.v... Câu cuối cùng trong đoạn văn: “*Như thị tổng nhiếp chư luận yếu nghĩa*”. Ý là các hoạt động Chơn năng lập, Tợ năng lập, Chơn năng phá, Tợ năng phá, Chơn hiện lượng, Tợ hiện lượng, Chơn tỷ lượng, Tợ tỷ lượng, tám nội dung hoạt động này, thấu tóm ý nghĩa của hết thấy mọi bộ luận, chứ không riêng bộ luận về Nhân Minh.

Dẫn chứng đoạn văn trên không những để giải thích thế nào là Logic học Phật giáo, mà gián tiếp còn chỉ ra rằng lợi ích cuối cùng của Logic học là tự giác và giác tha, chính là lợi ích cao nhất của hàng Bồ tát. Và lợi ích này, nếu thành tựu viên mãn, thì nhà Logic học sẽ thành Phật.

II. Ba tướng của nhân và thuyết *apoha*.

Theo giáo sư B. K. Matilal³, hai khái niệm chủ yếu của Nhận thức luận và Logic học Phật giáo là thuyết **Ba tướng của nhân** (*trairūpya*) và thuyết ***apoha*** (= trừ). Tuy thuyết Ba tướng được hình thành trước thời Trần Na, nhưng Trần Na có công hệ thống hóa nó ảnh hưởng lớn đến những học thuyết logic về sau.

Giáo sư Matilal tóm lược Nhận thức luận Trần Na như sau. Khi chúng ta lượng đoán một đặc tánh nào đó của một đối tượng nào đó căn cứ trên nhận thức của chúng ta về một đặc tánh khác nào đó của cùng đối tượng ấy, đặc tánh thứ hai [thường được gọi là *linga* hay *hetu*, “**dấu lượng đoán**” (inferential sign), “**dấu chỉ lý do**” (indicator-reason)] phải có ba tướng. Tướng thứ nhất gọi là “**cái khả lượng**” (*sādhya*; inferable) hay sự kiện phải dẫn chứng để xác định hay đặc tánh cần thiết lập như thuộc đối tượng liên hệ. Đối tượng liên hệ được gọi là *pakṣa*, được phiên dịch là chủ đề của đoán án. Giáo sư thuận tiện gọi nó là **ĐỐI TƯỢNG** (OBJECT) hay **ĐỐI TƯỢNG** chủ trương (intended OBJECT). Dùng chữ viết hoa là để phân biệt với lối sử dụng thông thường từ “đối tượng” (object). Cũng vậy, giáo sư gọi “cái khả lượng” là **đặc tánh khả chứng** và “dấu chỉ lý do” là **đặc tánh nhân**. Trong ngữ cảnh này một **ĐỐI TƯỢNG** đồng phẩm có thể định nghĩa như một đối tượng mà đặc tánh khả chứng được tri nhận là thuộc về nó. Và theo cách đó một **ĐỐI TƯỢNG** dị phẩm cũng được định nghĩa là một đối tượng mà đặc tánh khả chứng hiển nhiên không thuộc về nó.

Ba tướng của nhân tức của đặc tánh nhân là: (1) Đặc tánh nhân phải thuộc về **ĐỐI TƯỢNG** chủ trương. (2) Nó phải thuộc (ít nhất) một **ĐỐI TƯỢNG** đồng phẩm. (3) Nó phải không thuộc bất kỳ **ĐỐI TƯỢNG** dị phẩm nào.

Thuyết *apoha* hay thuyết “*kiển trừ*” về nghĩa (“exclusion” theory of meaning) có thể hiểu vắn tắt như sau. Các từ hay phát âm từ đều được xem như những dấu lượng đoán (inferential signs), theo nghĩa đối với người nghe, chúng trình bày sự nhận thức nghĩa của chúng bằng cách *kiển trừ* bất kỳ ĐỐI TƯỢNG dị phẩm nào là nơi mà nghĩa chủ trương (intended meaning) không thuộc. Đặc biệt hơn nữa, phát âm những danh từ chung như “bò” hay “nước” trình bày cho người nghe một nhận thức nghĩa của chúng, một con bò hay nước, không thông qua bất kỳ tổng tướng khách quan nào như tổng tướng bò (cowhood) hay tổng tướng nước (waterhood) mà thông qua sự *kiển trừ* các loại bồ túc phi-bò (non-cows) hay phi-nước (non-water). Theo thuật ngữ hiện đại chúng ta có thể nói rằng theo logic Phật giáo, sử dụng những từ ngữ tổng quát như vậy không xác nhận những thuộc tính chân chính của một sự vật, mà đúng ra, *phủ nhận* giả thiết về hết thảy mọi thuộc tính mâu thuẫn. “Đây là con bò” không xác nhận tổng tướng bò của con bò mà phủ nhận điều cho rằng bất kỳ thuộc tính nào mâu thuẫn với tổng tướng bò có thể ghép làm thuộc tính của Chủ thể. Thuộc tính mâu thuẫn với tổng tướng bò là tổng tướng ngựa (horsehood), tổng tướng cây (treehood), v.v... và thuộc tính tương hợp với tổng tướng bò là tổng tướng động vật, tổng tướng sự vật (thinghood), có một màu và một hình dáng, có vận động v.v... Biểu hiện “bò” trình bày đối tượng hay cá thể mà nó muốn nói nghĩa bằng cách phủ nhận chỉ những gì mâu thuẫn, chứ không phủ nhận những gì tương hợp.

Trên đây tường thuật lại một cố gắng của giáo sư Matilal biểu trưng thô tháp đặc tính của hai thuyết Ba tướng và *apoha* là hai khái niệm chủ yếu của nhận thức luận và logic học Phật giáo. Sau đây sẽ trình bày phương cách giáo sư nương vào tướng cuối của Ba tướng để dọn đường khai triển thuyết *apoha* và theo nghĩa nào thuyết *apoha* được sử

dụng như một thay thế các tổng tướng khách quan của những nhà thực tại luận, như các triết gia phái Chánh Lý (*Naiyāyika*).

Nói tổng quát, chúng ta thường đi đến nhận thức một cái gì hay sự thật nào đó trực tiếp thông qua sự nắm bắt hay gián tiếp thông qua sự nhận thức một cái gì khác. Nắm bắt trực tiếp thường phát sinh thông qua các giác quan, chẳng hạn ý thức màu xanh thông qua khả năng thị giác. Chúng ta cũng thường trực tiếp ý thức những biến cố bên trong (inner episodes) như những cơn đau hay ý thức những cơn đau. Nhưng chính nhận thức gián tiếp tức nhận thức phái sinh từ sự tri nhận các sự vật khác mới làm giàu kho nhận thức của chúng ta nhiều hơn. Nếu nhận thức một sự vật dẫn đến nhận thức một sự vật khác, chúng ta có thể gọi nhận thức thứ hai *một biến cố của nhận thức qua một dấu hiệu (sign) hay một dấu chỉ (indicator) hay “nhân” (evidence)*.

Theo quan điểm Phật giáo, chỉ có hai hình thái nhận thức: **hiện lượng** (*pratyakṣa*) tức lượng biết trực tiếp đối tượng không qua suy đoán, so sánh, phân biệt danh tướng, chủng loại, không gắn thêm khái niệm chủ quan và **tỷ lượng** hay **tự lượng đoán** (*anumāna*) tức lượng biết bằng so sánh, loại suy; do sự kiện đã được biết, được thấy mà suy biết đến những sự kiện chưa biết, chưa thấy. Cả hai được xem như **biến cố thức** sinh khởi bên trong chúng ta. Tuy nhiên, theo học thuyết Phật giáo, những biến cố như vậy là **vô sở đắc** bởi vì “con người” chỉ là một “uẩn” (aggregate; tức năm uẩn) cấu thành bởi những biến cố như vậy cùng nhiều thứ khác bên cạnh. Mỗi biến cố thức (awareness-episode) là một thành viên riêng biệt của một chuỗi thức (awareness-series) nào đó. Vì vậy chúng ta có thể nói mỗi biến cố thức thuộc một chuỗi thức riêng biệt. Một chuỗi thức chỉ là một tràng liên tục biến cố thức riêng biệt tương quan nhân quả theo nghĩa sự sinh khởi biến cố sau phụ thuộc biến cố

trước. Có thể nói một cách bóng bẩy, một thức phát sinh trong “con người” hay thức là sở hữu của “con người”.

Với mọi biến cố thức, thức tri nhận phải **xác thật** (certain). Yếu tố xác thật ấy được cả hai hình thái nhận thức chia sẻ — hiện lượng và phi hiện lượng. Tuy nhiên có hai cách bảo đảm tính xác thật ấy: trực tiếp và gián tiếp. “Bảo đảm tính xác thật” hàm ý tước bỏ hết thảy nghi vấn, nghĩa là, tất cả khả thể của sai lầm. Luận chứng cho thấy sai lầm len vào ngay khi chúng ta cho phép **phân biệt hý luận** (*vikalpa-prapañca*) thắng thế. Như vậy, phương cách trực tiếp bảo đảm tính xác thật là chặn ngay không cho phân biệt hý luận đảo lai. Dự phòng tốt hơn là trị liệu. Phương cách này có thể thực hiện chỉ khi nào đối tượng cảm giác do nhận thức cảm quan thuần túy tri nhận không bị tác dụng ô nhiễm của phân biệt vọng tưởng. Theo Trần Na, đó chính là hình thái nhận thức thứ nhất: **cảm giác** (sensation) hay **hiện lượng** (sense-perception; *pratyakṣa*). Mỗi cảm giác như vậy cũng tự ngã cảm giác. Do đó, mỗi biến cố cảm giác sẽ có cấu trúc “đối tượng cảm giác (percept) - tự ngã cảm giác (self-perception)”. Mỗi đối tượng cảm giác là một cá thể đặc thù (unique particular). Cá thể đặc thù này không những là nền tảng của nhận thức luận mà kỳ thực tối chung nó là nhận thức.

Tuy nhiên còn có phương cách gián tiếp bảo đảm tính xác thực. Đây là biện pháp trị liệu thay vì dự phòng. Phân biệt hý luận được phép len vào nhưng hết thảy mọi khả thể của sai lầm được lần hồi loại bỏ. Một nghi vấn chuyển thành một xác thực khi tất cả mọi nền tảng của nghi vấn bị loại bỏ hay tiêu trừ. Có thể thực hiện điều này hoặc thông qua sự sử dụng một dấu hiệu lượng đoán hay “dấu chỉ lý do” (*liṅga*), hoặc thông qua một dấu hiệu ngôn ngữ chính xác, một biểu hiện, một từ (*śabda*). Trong cả hai trường hợp chúng ta phải xử lý một khái niệm tổng quát về dấu hiệu.

Chính thông qua con đường của một dấu hiệu mà chúng ta cuối cùng đi đến **bản thân đối tượng**, đến **cá thể đặc thù**, đến **tự tướng** (particular). Vì chúng ta không trực tiếp cảm giác đối tượng cho nên không thể đi theo con đường trực tiếp. Chúng ta thực sự cho phép phân biệt hý luận len vào và dùng nó để đạt đến tính xác thực cần thiết.

Làm thế nào một dấu hiệu dẫn đến nhận thức một đối tượng sở chỉ (signified object)? Ta có trường hợp không mấy hấp dẫn nếu chúng ta bảo rằng có một dấu hiệu riêng biệt cho mỗi đối tượng riêng biệt, vì vậy khi thấy dấu hiệu thì biết ngay đối tượng ở đó. Chẳng hạn, thấy chiếc xe hơi của ông bạn tôi đậu trong bãi đậu xe của một hiệu tạp hóa thì tôi biết ngay ông ấy đang ở trong đó. Nhưng chúng ta sẽ có trường hợp hấp dẫn hơn nhiều nếu chúng ta nói đến một dấu hiệu tổng quát hay một đặc tính tổng quát chia sẻ bởi một số cá thể đặc thù. Trong trường hợp trước, chúng ta thấy chẳng những chỉ dấu hiệu mà còn phải thấy ít nhất một lần, cả dấu hiệu và đối tượng sở chỉ cùng tồn tại bên nhau. Trong trường hợp sau, chúng ta kết nối dấu hiệu tổng quát với một khái niệm tổng quát bao gồm nhiều cá thể đặc thù. Thấy hay có được một dấu hiệu đặc thù, chúng ta xét đến diện tổng quát của nó và từ diện tổng quát của dấu hiệu chúng ta đi đến nhận thức diện tổng quát của ĐỐI TƯỢNG. Khả năng cấu tạo hay “tưởng tượng” của chúng ta dẫn chúng ta đến xa chừng ấy. Nhưng nếu sự kết nối giữa những diện tổng quát là đúng (theo cách sẽ nói đến sau đây) thì sự nhận thức của chúng ta về một diện tổng quát sẽ loại bỏ hết thấy các khả thể đối thủ hay cơ hội sai lầm và nhờ vậy chúng ta đạt đến tính xác thực là có một đối tượng đặc thù ở đó, một đối tượng bao hàm trong khái niệm tổng quát đó.

Thế nào là dấu hiệu? Theo Trần Na, bất kỳ đối tượng hay đặc tánh nào đều có thể là dấu hiệu đối với một đối tượng

hay đặc tánh thứ hai miễn là: (1) nó phải được nhìn thấy tồn tại bên cạnh đối tượng hay đặc tánh đó ít nhất một lần, và (2) không thấy có hay không dẫn chứng bất kỳ ví dụ nào về “khả thể mâu thuẫn” (contrary possibility). Trường hợp khả thể mâu thuẫn là trường hợp dấu hiệu có mặt nhưng thiếu vắng đặc tánh sở chỉ liên hệ. Điều kiện đầu gọi là “**đề nghị tánh khả thể**” (suggestion of the possibility), điều kiện sau gọi là “**khiển trừ khả thể mâu thuẫn (giả thiết)**” [exclusion of the (supposed) contrary possibility]. Tri nhận dấu hiệu dẫn đến tri nhận cái sở chỉ (the signified), với điều kiện đạt đến tính xác thực thông qua song quá trình sau đây: khả thể được đề nghị sản sinh một ý thức “không xác thực” và sau đó khả thể mâu thuẫn bị khiển trừ đem lại tính xác thực.

Trần Na sử dụng thuyết dấu hiệu và sở chỉ nói trên để giải thích làm thế nào tỷ lượng (inference) và phát âm ngôn ngữ (linguistic utterance) sản sinh nhận thức một cách *gián tiếp*. Sau đây, sẽ trình bày phương cách giáo sư Matilal mở rộng thuyết tỷ lượng của ông để bao gồm thuyết của ông làm thế nào **phái sinh nhận thức từ ngôn ngữ (language) hay từ ngữ (words)**. Sự mở rộng này tạo ra thuyết *apoha* nổi tiếng của Phật giáo, tức thuyết khiển trừ các khả thể đối thủ, một cách giải thích tổng tướng (universals).

Hiện lượng (perception) cung cấp nhận thức các cá thể đặc thù. Nhận thức từ dấu hiệu, nghĩa là, từ lượng đoán hay ngôn ngữ, luôn luôn liên quan tổng quát (the general). Chúng ta không thể nhận thức cá thể bằng cách đó. Từ nhận thức dấu hiệu lượng đoán, một đám khói, phát sinh nhận thức lửa ở chỗ ấy (pakṣa), nghĩa là, tôi hiểu biết chỗ ấy khiển trừ sự nổi kết với phi-lửa (non-fire). Đối với loại nổi kết tổng quát đó nhận thức phi-hiện lượng (non-perceptual knowledge) căn cứ trên dấu hiệu không thể xác định chính xác hơn. Chẳng hạn, chúng ta không thể biết

được loại ngọn lửa riêng biệt nào ở nơi đó bằng đơn giản chỉ thấy khói ở chỗ đó, nhưng chúng ta có thể khẳng định ngọn đồi (nơi chỗ) ít nhất là *chẳng không có lửa* (nghĩa là, đây chẳng phải trường hợp ngọn đồi thiếu khuyết lửa). Tương tự như vậy, từ từ ngữ “lửa” (nghĩa là, phát âm từ “lửa”) người nghe có một nhận thức về đối tượng được tham chiếu chỉ theo một phương cách tổng quát nào đó. Người nghe trở nên tri nhận đối tượng được tham chiếu chẳng phải cái gì đó là phi-lửa. Dấu hiệu “lửa” (từ ngữ) chúng nhận một cách đơn giản sự thiếu khuyết nối kết đối tượng chủ trương với phi-lửa. Giống như trường hợp sự tri nhận khói (dấu hiệu lượng đoán) dẫn đến sự hiểu biết ngọn đồi thiếu khuyết nối kết với ngọn lửa nào đó, sự tri nhận từ “lửa” dẫn đến đối tượng tham chiếu như khiển trừ phi-lửa. Giống như từ đám khói chúng ta không thể biết được ngọn lửa riêng biệt nào ở đó, từ từ ngữ “lửa” cũng vậy chúng ta không thể biết được một ngọn lửa riêng biệt nào mà chỉ biết cái gì đó khiển trừ phi-lửa. Nếu nghĩa (*artha*) của một từ là những gì người nghe tri nhận khi nghe phát âm từ ấy thời có thể bảo rằng “lửa” có nghĩa là “khiển trừ phi-lửa” hay “những gì khiển trừ phi-lửa”.

Sau khi nhấn mạnh sự tương tự giữa hai phương cách, một dấu hiệu lượng đoán và một dấu hiệu ngôn ngữ, cung cấp nhận thức cái sở chỉ (the signified), Trần Na biện luận cho thấy chấp nhận sự tương tự như thế là rất hợp lý nhằm mục đích miễn trừ những tổng tướng (universals) khách quan của phái Chánh Lý, được xem như những đối tượng bản thể luận, khác biệt với những tự tướng (particulars).

Như nói trên, thuyết apoha là phương cách giải quyết vấn đề tổng tướng. Vấn đề tổng tướng được đặt ra khi hầu hết mọi người đều tưởng rằng thế gian này gồm không phải những cá thể biệt lập biến đổi liên lý mà là những sự vật tự tồn cùng chia sẻ với nhau một số tính chất cộng hữu. Các

nhà Chánh Lý giả thiết một đặc tánh được chia sẻ như tổng tướng bò (cowhood) hay tổng tướng lửa (firehood) là một thực tại riêng biệt có vị trí khả định hay biểu hiện trong một tự tướng. Như thế, thời cần giả thiết thêm một quan hệ thích đáng cho phép sự biểu hiện một thực tại này trong một thực tại khác. Nói cách khác, cần phải có một quan hệ khả dĩ cho phép một thực tại, tổng tướng bò, được đặt trong một thực tại khác, một con bò. Phái Chánh Lý chủ trương có một quan hệ như vậy và gọi đó là *samavāya*, Matilal dịch là ‘inherence’, tạm dịch tiếng Việt là ‘tùy thể’ (tồn tại của một thuộc tính nơi bản thể). Quan hệ này kết hợp tổng tướng thực tồn (real universals) với tự tướng (particulars). Chủ trương này làm phát sinh nhiều vấn đề phức tạp. Nhằm mục đích tránh khỏi những khó khăn do vấn đề tổng tướng gây ra, Trần Na-Pháp Xứng đề xuất một giải pháp gọi là thuyết *apoha*, được xem như một lời giải nhận thức luận của một vấn đề bản thể luận. Điểm mấu chốt là chúng ta không cần chấp nhận các tổng tướng là những đối tượng thực tồn và riêng biệt. Khả năng sử dụng cùng một từ ngữ để biểu thị những cá thể khác nhau tiền giả định nhận thức hay ý thức của chúng ta về sự tương tự, giống nhau hay một số tính năng được chia sẻ nơi những cá thể đó. Tính năng được chia sẻ có thể đơn giản là sự thỏa thuận về những gì các cá thể đó không là, hay những loại từ ngữ nào không thể áp dụng vào chúng. “Đây là con bò” phủ nhận những thuộc tính như vậy. Ở đây, chúng ta nói chuyện theo phương thức một lớp bất định rộng lớn vào mỗi cơ hội. Con bò là khiên trừ khỏi lớp phi-bò, và hoa sen trắng, khỏi cả lớp phi-trắng và lớp phi-hoa sen. Nhưng các lớp bất định như vậy (thường gọi là lớp bổ sung) mỗi khi cấu tạo thời nương vào dấu hiệu ngôn ngữ riêng biệt (từ ngữ) mà chúng ta sử dụng vào mỗi cơ hội. Những lập luận trên đây cho thấy khai triển thuyết *apoha* là phương cách thay thế khả thi thuyết tổng tướng thực tồn.

III. Khác biệt giữa Trần Na và Pháp Xứng.

Trong bài “Dignāga and Dharmakīrti on *apoha*”⁴ giáo sư Sh. Katsura đồng ý với Radhika Herzberger⁵ và Richard Hayes⁶ không xem Dignāga và Dharmakīrti chia sẻ cùng một quan điểm triết học căn bản, mặc dầu theo truyền thống họ được xem như thuộc chung học phái nhận thức luận và lôgic học Phật giáo. Tham chiếu thuyết *apoha* họ khác nhau như thế nào?

Trong trường hợp Dignāga, thuyết *apoha* trở thành một thuyết tổng quát về nhận thức khái niệm (phân biệt; *vikalpa*) bao gồm cả tỷ lượng (inference) và nhận thức ngôn ngữ (verbal cognition). Dignāga chủ trương không có khác biệt cơ bản giữa tỷ lượng và nhận thức ngôn ngữ tại vì một dấu hiệu lôgic (*līnga*) và một dấu hiệu ngôn ngữ (*śabda*) vận tác theo phương thức hoàn toàn giống nhau, nghĩa là, *anyāpoha*.

Dignāga rất quan tâm đến vấn đề quan hệ tất nhiên (không tránh được) giữa *līnga* và *līngin* hay giữa *hetu* và *sādhya*. Ông nhấn mạnh dấu hiệu lôgic có thể thành tựu sự biểu minh chỉ khi nào có một quan hệ tất nhiên giữa *līnga* và *līngin*. Thuyết về **biến** hay **biến chí** (pervasion; *vyāpti*) được ông thi thiết với mục đích biện giải quan hệ tất nhiên. Nói cách khác, ***một sự thể x quan hệ tất nhiên với một sự thể y khác chỉ khi nào cảnh giới của x bị biến bởi cảnh giới của y.***

Dignāga chưa bao giờ trả lời thỏa đáng câu hỏi làm thế nào để thi thiết biến (pervasion). Theo Richard Hayes, hệ nhận thức luận và lôgic học của Dignāga hình như không bị thiên kiến giáo nghĩa nào giới hạn. Có thể là vì ông không tự cam kết theo bất kỳ loại bản thể luận hay siêu hình học cụ thể nào ít nhất khi ông xử lý những đề tài nhận thức luận và lôgic trong các tác phẩm *Nyāyamukha* (Nhân Minh Chánh

Lý Môn Luận), *Pramāṇasamuccaya* (Tập lượng luận), v.v..., Ông tìm cách xây dựng một hệ logic mới không tùy thuộc bất kỳ truyền thống nào và được chấp nhận bởi những công trình khảo cứu nghiêm túc căn cứ trên kinh nghiệm và nhận thức thường nghiệm.

Theo Dharmakīrti, phép biến (*vyāpti*) của Dignāga tức quan hệ giữa *liṅga* (nhân) và *sādhya* (thuộc tính cần chứng minh) không chỉ đơn giản là vấn đề đồng tồn tại hay đồng hiện (*sahabhāva*). Quan hệ này phải luôn luôn hiểu là một quy luật (*niyama*) hay “hạn chế” theo đó không có *sādhya* thời *hetu* hay *liṅga* không xuất hiện. Bởi theo quy luật, không có thuộc tính (như lửa chẳng hạn) thời nhân (như khói chẳng hạn) không thể xuất hiện, cho nên nhân phải là một dấu chỉ (*gamaka*) thuộc tính (thí dụ: khói sẽ luôn luôn là dấu chỉ lửa). Nói ngắn gọn, Dharmakīrti chủ trương có một **quan hệ tất nhiên giữa nhân và thuộc tính cần chứng minh** — ông gọi là một *svabhāvapratibandha* (quan hệ tự nhiên; natural relation) — nhằm đảm bảo tính phổ biến (universality) của thuyết về quan hệ logic của ông. Với học thuyết này ông có thể bác bỏ tánh chất quy nạp của logic Ấn Độ mà Dignāga là đại diện. Rất có thể Dharmakīrti là người đầu tiên thiết lập phương pháp diễn dịch của logic ở Ấn Độ.

svabhāvapratibandha bao gồm hai mô thức. Một là trường hợp “sản sinh từ cái này” (*tadutpatti*), ta gọi là **mô thức nhân quả**, hai là trường hợp “đồng quy nhất” (*tādātmya*), ta gọi là **mô thức đồng quy nhất**. Hai mô thức này cung cấp cơ sở cho hai mô thức nhân khẳng định (*vidhi*) của Dharmakīrti. Theo thứ tự, chúng là *kāryahetu*, nhân bao gồm một hiệu quả hay “**nhân hiệu quả**”; và *svabhāvahetu*, nhân bao gồm một *svabhāva*” hay “**nhân svabhāva**”.

Như thế, có thể sử dụng một hiệu quả như nhân về nguyên nhân của nó hay dùng một *svabhāva* như nhân về một *svabhāva*. Tính đáng tin cậy hay tính chính xác (*avyabhicāra*; accuracy) của hai mô thức nhân dựa theo thứ tự trên hai mô thức nhân quả và đồng quy nhất của *svabhāvapratibandha*. Nghĩa là, một hiệu quả có thể dùng làm nhân cho nguyên nhân của nó bởi vì, do quan hệ nhân quả, không có một số *svabhāva* trong nguyên nhân (như lửa) thì một số *svabhāva* của hiệu quả (như khói) không thể xuất hiện. Cũng giống vậy, một *svabhāva* có thể dùng làm nhân bởi vì, do quan hệ đồng quy nhất viện dẫn như nhân (như “là *śiṃsapā*”, cây Dalbergia Sissoo, tức là cây Rosewood tại Ấn độ) bắt buộc phải có mặt *svabhāva* mà ta phải chứng minh (như “là một cây”). Nói cách khác, đối tượng của vấn đề không thể là “*śiṃsapā*” nếu nó không là “một cây”.

Trở lại vấn đề dị biệt giữa Dignāga và Dharmakīrti, dị biệt đầu tiên và quan trọng hàng đầu về thuyết *apoha* liên quan mật thiết với dị biệt cơ bản giữa hai hệ logic: logic của Dignāga mang theo với nó phương pháp tiếp cận quy nạp của logic truyền thống Ấn Độ, trong khi hệ của Dharmakīrti có khuynh hướng mạnh mẽ về logic diễn dịch với thuyết mới về *svabhāvapratibandha*. Dharmakīrti mạnh mẽ chỉ trích tính chất giả định của thuyết về biến của Dignāga.

Về khái niệm *svabhāva* trong công trình của Dharmakīrti, từ *svabhāva* có nghĩa không những là phân biệt (*vikalpa*) mà còn là năng lực tác quả (*arthakriyāśakti*) của thực tồn. Do đó, mặc dầu *svabhāvapratibandha* giữ vị trí giữa hai đối tượng khái niệm, logic hay ngôn ngữ, chắc chắn nó phản ánh sự thái trong thực tại là kích thích chúng ta cấu tạo một quan hệ thiết yếu thuộc loại đó. Nói cách khác, có một quan hệ tất nhiên giữa khói và một ngọn lửa trong vũ

trụ ngôn thuyết bởi vì một ngọn lửa có thể sản sinh khói trong thế giới hiện thực, và có một quan hệ tương tự giữa ‘là một *śimsapā*’ và ‘là một cây’ bởi vì một *śimsapā* có thể gọi là một cây. Do đó, đối với Dharmakīrti vũ trụ ngôn thuyết của các tổng tướng không nhất thiết được mang lại tiên nghiệm do bởi tập khí (*vāsanā*) từ vô thủy mà thực ra, nó đâm rễ bền chặt trong thế giới hiện thực của năng lực tác quả.

Một đặc điểm quan trọng của nhận thức luận Dharmakīrti không thấy có trong Dignāga là đặc biệt quan tâm giải thích toàn bộ quá trình nhận thức luận bắt đầu với một đối tượng ở thế giới bên ngoài, tiếp sau đó là cảm giác đối tượng, nhận diện hay phán đoán nó, nhận thức tỷ lượng hay nhận thức ngôn ngữ căn cứ trên phán đoán, một ham muốn hành động hướng về phía đối tượng cảm giác, một hành động, v.v..., và kết thúc với sự hoàn thành thực tế sự ham muốn. Như vậy, Dharmakīrti quan tâm không những đến nhận thức mà còn đến hoạt động của con người kích thích bởi nhận thức và nhắm vào một đối tượng nào đó ở bên ngoài có khả năng hoàn thành một mục đích của con người. Vì vậy, ông ta bắt buộc phải xử lý vấn đề làm thế nào thiết lập một sự tương quan giữa cảnh giới cảm giác và cảnh giới khái niệm. Trong hệ Dharmakīrti, chính **phán đoán cảm năng** (perceptual judgment) bắc cầu giữa hai cảnh giới đó.

Theo Sh. Katsura, Richard Hayes một bề nhận xét Dignāga giữ ‘tinh thần bản chất cởi mở và phê phán’ của Phật giáo cổ điển, và bề kia nhìn Dharmakīrti như kẻ vi phạm một tinh thần như vậy bằng cách cương quyết bảo vệ giáo lý Phật giáo. Vũ trụ ngôn thuyết của Dharmakīrti được tô chức chỉnh tề phù hợp với hai quan hệ chủ yếu của nguyên tắc Lý do đủ: *tadutpatti* và *tādātmya* trong khi vũ trụ ngôn thuyết của Dignāga chỉ là một tập thường thức (collection of common sense). **Toàn bộ hệ thống của Dharmakīrti**

đặt cơ sở trên giáo lý Duyên khởi và mọi sự vật đều có thể và phải được giải thích bằng vào Duyên khởi. Trong cảnh huống này, ‘*svalakṣaṇa*’ (tự tướng), cảnh giới cảm giác của thực tại cứu cánh, được Dharmakīrti định nghĩa rõ ràng bằng cách tiến dẫn khái niệm *năng lực tác dụng theo luật nhân duyên* (causal efficiency). Với Dharmakīrti, tồn tại là tồn tại năng lực tác dụng theo luật nhân duyên. Khái niệm này không thấy có trong Dignāga.

Tham chiếu thuyết *apoha*, Dharmakīrti nương vào lý Duyên khởi để xác định cái gì là *anya* (cái trái ngược phải khiến trừ) trong *anyāpoha*, khác hẳn Dignāga nương vào hệ thống phân cấp tổng tướng và tự tướng của ông. Dharmakīrti phân biệt hai đối tượng được gọi là phi-dị biệt (non-different) khi chúng chia sẻ cùng một kết quả (*ekakāryatā*) và chúng dị biệt khi chúng không chia sẻ cùng một kết quả (*atatkāryatā*). Thí dụ: một số phân tử dị biệt có thể nhóm lại với nhau và được nhận biết như một cái nồi khi chúng có thể tất cả chứa đựng nước; chúng không giống những vật dụng chứa đựng khác như cái đĩa, vì cái đĩa không chứa đựng nước. Như thế, trong hệ Dharmakīrti đồng nhất và dị biệt đều được xác định bởi quan hệ nhân duyên.

Như nói trên, Dignāga không chấp nhận quan hệ nhân quả như cơ sở của phép tỷ lượng (inference) của ông, trong khi Dharmakīrti mạnh mẽ nương vào thuyết Duyên khởi, hình như nhờ vậy mà Dharmakīrti có thể khẳng định sự kết nối phổ biến giữa hai đối tượng. Có thể xem đó là trường hợp Dharmakīrti đem giáo lý truyền thống Duyên khởi trang bị với học thuyết mới về năng lực tác dụng theo luật nhân duyên (causal efficiency) thay thế thường thức của người phàm là những gì Dignāga cuối cùng nương cậy trong hệ logic của ông. Hãy kê đến trường hợp này như dị biệt quan trọng khác về thuyết *apoha* giữa hai nhà luận lý học.

Sau đây là một tóm lược những điểm khác biệt chủ yếu về giáo nghĩa giữa Dignāga và Dharmakīrti.

(1) **Bản thể luận** (ontology): Dignāga không đưa ra một định nghĩa minh xác về thực tại, hình như để biểu minh sự không cam kết của ông đối với bất kỳ bản thể luận hay hệ siêu hình học nào. Trái lại, Dharmakīrti trình bày định nghĩa thực tại nổi tiếng bằng cách tiến dẫn khái niệm *arthakriyāsakti*. Hơn nữa, thực tại của ông được đặc trưng bởi sát na diệt, một ý niệm không tìm thấy trong Dignāga.

(2) **Nhận thức luận** (epistemology): Dignāga không đưa ra một định nghĩa về *pramāṇa* (lượng) nói chung. Sự đóng góp của ông trong lĩnh vực này là tiến dẫn thuyết *svasaṃvedana* (tự tri) và *apoha*. Định nghĩa *pramāṇa* của Dharmakīrti là *avisamvādin* (phi mâu thuẫn) và *apūrvagocara* (nhận thức mới), cho phép ông phân loại nhiều loại nhận thức một cách có hệ thống. Ông tiến dẫn một loại nhận thức mới, **phán đoán cảm năng** (perceptual judgment), bắc cầu giữa cảnh giới cảm giác và cảnh giới khái niệm và giải thích toàn bộ quá trình nhận thức luận dẫn tới một hoạt động thiết thực.

(3) **Lôgic**: Dignāga đặt trung tâm của lôgic trên thuyết Ba Tướng (*trairūpya*). Ông là người đầu tiên tiến dẫn Bánh xe Lý do (*hetucakra*) nhằm vẽ ra nhiều quan hệ khả hữu giữa một lý do lôgic và một thuộc tính cần được chứng minh. Ông là nhà luận lý học Ấn Độ đầu tiên đề ra khái niệm **biến** (*vyāpti*). Bản chất lôgic Dignāga là quy nạp. Dharmakīrti hình như tìm cách loại bỏ nhược điểm của phương pháp quy nạp của Dignāga. Ông tiến dẫn khái niệm *svabhāvapratibandha*, bao gồm *tadutpatti* và *tādātmya*, hầu bảo đảm tính chất phổ biến của *vyāpti* hay *avinābhāva*. Thuyết Ba Tướng (*trairūpya*) không được xem quan trọng và một tập hợp ba lý do (*hetu*) gồm *kārya*, *svabhāva*, và *anupalabdhi* được khai triển. Toàn bộ khung của lôgic Dharmakīrti đặt cơ sở trên Lý Duyên Khởi, trong khi

Dignāga bác bỏ Duyên Khởi xem như nền tảng của tỷ lượng. Cuối cùng, có một số chủ đề được Dharmakīrti đem ra bàn luận lần đầu và nỗ lực chứng minh như thuyết sát na sinh diệt, chẳng hạn.

IV. Thuyết Sát na sinh diệt

Theo thuyết sát na sinh diệt, *trì tục* (duration) là sát na sinh diệt nối nhau sinh khởi không có gián đoạn, *trương độ* (extension) là sát na sinh diệt sinh khởi đồng thời và tiếp cận nhau, và *chuyển động* (motion) là sát na sinh diệt sinh khởi tiếp cận và tương tục. Không có thời gian và không gian nằm riêng ngoài sự vật. Trí phân biệt thường nhìn vào sự vật như hiện hữu trong không gian hay qua thời gian, cả không gian lẫn thời gian được xem như bình chứa. Sự thật là khi tách không gian và thời gian ra khỏi sự vật thời chúng không có chút khả năng tác dụng nào cả. Có thể nói rằng mỗi sát na sinh diệt là một hạt thời gian, một hạt không gian, hay một cảm tính. Nhưng đó là vọng tưởng, chứ sát na sinh diệt không có thuộc tính, không tồn tại, và không thể phân.

Ngoài ra, với đặc tính sát na sinh diệt, một vật thể không có sự chuyển động mặc dầu sát na sinh diệt sinh khởi tương tục bất đoạn cho ta cảm tưởng một vật thể đang chuyển động, giống như một dây đèn lân lượt chuyển ngọn lửa liên tục từ đèn này đến đèn kế tiếp cho ta cảm tưởng một ngọn lửa đang di động. Chuyển động có nghĩa là khởi lên ở chỗ này và biến mất ở chỗ khác. Như thế, hạn kỳ sinh diệt của nó tối thiểu là hai sát na. Một sát na khởi lên mà không biến mất thời ý nghĩa sinh diệt trong sát na sẽ không có và vật thể không còn là đối tượng của cảm giác nữa.

Thực ra, không có đối tượng di chuyển mà chỉ có tác dụng liên tục. Chính ngay vật thể là chuyển động. Hai sát na sinh diệt kế tiếp nhau là hai sát na sinh diệt khác nhau, sát na

sinh diệt này biến mất không liên hệ chút nào với sát na sinh diệt kế tiếp. Điều này được chứng minh bằng cách khảo sát sự rơi của một vật thể. Mọi vật thể đều gồm bốn yếu tố, đất, nước, lửa, và gió, mỗi yếu tố biểu trưng một thuộc tính. Đất là tính bền bỉ rắn chắc, nước là kết hợp liên hợp, lửa là tính nóng lạnh, và gió là tính động hay nặng nhẹ. Nếu vật thể khi nóng khi động, khi đặc khi lỏng đó là tùy thuộc vào cường độ năng lượng và điều kiện nhân duyên mà yếu tố này hay yếu tố kia trở thành nổi bật. Dưới mắt một nhà khoa học thời bốn yếu tố căn bản đó có thể xem tương đương với những lực (forces) hay năng lượng tử (quanta of energy). Khi một vật thể rơi, tại mỗi điểm không gian và thời gian, tốc độ của vật thể thay đổi, năng lượng tử và trọng lượng của vật thể cũng thay đổi. Nghĩa là ta có những vật thể khác biệt nhau sau mỗi sát na đang rơi nối đuôi nhau chứ không phải cùng một vật thể rơi từ đầu đến cuối.

Về phương diện luận lý học, thuyết sát na có thể dẫn xuất từ luật phi mâu thuẫn. Luật phi mâu thuẫn bắt nguồn từ tác dụng phân đôi của phân biệt vọng tưởng. Trần Na diễn tả thế giới phân biệt vọng tưởng như là một giới vực mà các vật thể tập hợp trong đó chỉ liên quan đến luận lý và ngôn ngữ mà thôi. Danh từ luận lý học gọi giới vực ấy là vũ trụ ngôn thuyết. Do tác dụng của sự vật, tổng tướng sinh khởi, rồi duyên tác dụng tâm lý mà tạo ra khái niệm và danh xưng về sự vật. Chính qua trung gian của khái niệm và danh xưng mà sự vật trở thành đối tượng của phân biệt vọng tưởng. Mỗi khái niệm hay mỗi tên gọi luôn luôn phân đôi vũ trụ ngôn thuyết làm hai nhóm đối lập không cân nhau. Một nhóm gồm một số tương đối có giới hạn những sự vật tương tự, còn gọi là đồng phẩm và nhóm kia gồm vô số những sự vật không tương tự hay dị phẩm. Sự vật thuộc hai nhóm tương đối mâu thuẫn triệt để loại trừ lẫn tương. Nghĩa là khi nghĩ đến hay nói đến sự vật của nhóm này tức là đã khinh trừ, phủ định tất cả những sự vật của nhóm đối

lập kia. Không có sự vật nào nằm ngoài hai nhóm tương phản đó.

Như vậy, khác với cảm giác đơn thuần trực nhận tự tướng tức khoảnh khắc điểm, mọi suy luận đều phân biệt tổng tướng bằng sự phân đôi. Sự vật luôn luôn được nhận thức hay xác định bằng cách duy nhất là so sánh với tương phản mâu thuẫn của nó: “Xanh” có nghĩa là phủ định “không xanh”, “không bò” có nghĩa là khiến trừ “bò”. Luật phi mâu thuẫn là một hình thức miêu tả sự kiện mọi nhận thức bằng tỷ lệ đồng phân đôi và tương đối. Tuy nhiên, có trường hợp sự vật tuy dị phẩm mà không hoàn toàn mâu thuẫn, chẳng hạn như “xanh” và “vàng”. “Vàng” thuộc nhóm “không xanh”, nhưng “vàng” chỉ mâu thuẫn phần nào đối với “xanh” mà thôi, vì “vàng” không có nghĩa là phủ định “xanh”. Trong trường hợp này, thay vì bảo hai màu ấy mâu thuẫn, ta nói chúng *sai khác*.

Bất cứ gì tồn tại, đều tồn tại cách ly với những sự vật tồn tại ‘khác’. Ý tưởng ‘cách ly’ thuộc các tính năng cơ bản của ý tưởng ‘tồn tại’. Bây giờ, thử hỏi sự vật gì là cái gì đó thực sự cách ly với mọi sự vật tồn tại khác, là cái gì đó thực sự độc nhất? Đáp: đó là *điểm toán học sát na sinh diệt*, còn gọi là *thực tại điểm* (point-instant of the reality). Quan hệ duy nhất của nó với những tồn thể khác là ‘*sai khác*’, sai khác về mặt số tự, chứ chẳng phải về mặt định tính.

Luật tánh sai khác phát biểu như sau: “Một sự vật là sai khác khi nó kết hợp với những *pháp tương vi* (*viruddha-dharma-samsargād anyad vastu*)”. Pháp tương vi là pháp mâu thuẫn, trái ngược, hay sai khác.

Nhưng căn cứ vào yếu tố nào để định nghĩa *khái niệm sai khác*? Có ba yếu tố quyết định sự sai khác: thời gian, không gian, và tướng trạng. Thí dụ: Một sự vật ở vào hai thời điểm sai khác hay ở tại hai vị trí sai khác theo luật tánh sai

khác là hai sự vật sai khác. Cũng theo luật tánh sai khác, một sự vật không thể cùng một lần có hai màu sai khác, vừa đỏ vừa vàng chẳng hạn. Nghĩa là, sự vật khi có tướng trạng màu vàng và khi có tướng trạng màu đỏ là hai sự vật sai khác.

Như vậy, mọi thực tại là một thực tại khác. Những gì đồng nhất (identical) hay tương tự (similar) đều không phải là thực tại cứu cánh. Thực tại là tự tướng, là vật tự thân, là chân đế (*svalakṣaṇa = paramārtha-sat*). Hết thảy mọi quan hệ (relations) đều được cấu tạo, quan hệ và cấu tạo tương đồng. *Phi cấu tạo (non-constructed), phi tưởng tượng (non-imagined), phi quan hệ (non-related), thực tại cứu cánh chính là vật tự thân, là điểm toán học sát na sinh diệt, là thực tại điểm.*

Luật tánh sai khác chính là một hình thức phủ định của luật phi mâu thuẫn: “Không có vật gì cùng một tướng trạng, tại cùng một vị trí, đồng thời sở hữu hai thuộc tính mâu thuẫn triệt để loại trừ lẫn nhau.” Điểm đáng lưu ý là luật phi mâu thuẫn, một luật logic Aristotle, hàm chứa một quan hệ có thật giữa thực chất và thuộc tính. Phật giáo phản bác quan điểm này, cho rằng mọi quan hệ vì kết hợp ít nhất hai hữu, nên không hiện hữu riêng biệt đối với các hữu liên hệ, do đó không có thật. Lý do: Bất kỳ sự vật gì có thật thì phải tự hữu, hiện hữu riêng biệt đối với những sự vật khác. Nếu không, thời đối với những hữu khác, nó chỉ là một giả danh hay một vọng tưởng.

Trở lại với thuyết sát na, nếu một sự vật có trương độ, sự vật ấy trụ tại ít nhất hai điểm sai khác trong không gian. Như thế theo luật tánh sai khác, sự vật ở tại điểm sai khác là sự vật sai khác, không cùng một sự vật. Do đó, trương độ không có thật. Cũng vậy, sự vật sai khác vào những thời điểm sai khác, không cùng một sự vật, cho nên sự tồn tại không có thật.

Để biện minh cho thuyết sát na, ta cũng có thể phân tích ý nghĩa của hai khái niệm có thật và không có thật, hữu và phi hữu. Có thật tức là có khả năng tính tác dụng có hiệu quả. Tác dụng có hiệu quả có nghĩa là biến chuyển. Bất cứ cái gì tuyệt đối không biến chuyển thời cũng tuyệt đối không có khả năng tính tác dụng, do đó không có thật. Bởi vì không có cách nào khác ngoài cách phát hiện những hiệu quả tác dụng của một sự vật để chứng minh sự vật ấy có thật, cho nên nếu sự vật ấy không biến chuyển, không có khả năng tính tác dụng có hiệu quả, thời sự vật ấy xem như không có thật.

Một câu hỏi được nêu ra. Khả năng tính tác dụng ấy tồn tại lâu dài hay chỉ chớp lên trong khoảnh khắc? Nếu tồn tại lâu dài thời tất cả mọi khoảnh khắc gồm trong hạn kỳ sự vật có thật đều phải tham gia tác dụng phát sinh hiệu quả. Không thể có trường hợp như vậy được vì những khoảnh khắc trước không thể chông chênh lên khoảnh khắc cuối cùng để tác dụng sinh quả. Vậy tồn tại lâu dài có nghĩa là tĩnh, không biến chuyển. Không biến chuyển tức không tác dụng sinh quả, do đó không có thật. Mọi sự vật có thật đều có khả năng tính tác dụng dẫn khởi khoảnh khắc tiếp theo sau hạn kỳ tồn tại của nó. Nó phải tác dụng có hiệu quả tức thời hay nó sẽ không bao giờ tác dụng có hiệu quả. Không thể có bất cứ cái gì giữa hai trạng thái tĩnh và không tĩnh. Sự vật không bao giờ ngưng biến chuyển. Nếu thực chứng bằng hiện lượng mà thấy tự tướng bền vững trong cách thể hiện hữu của nó thời đó là bằng vọng tưởng ta đã đình lưu một dòng nối tiếp của cảm giác trong một khoảnh khắc để nhận thức.

Phân tích ý nghĩa của khái niệm ‘có thật’ (hữu) như trình bày trên cho thấy ba đặc tính, có thật, tác dụng có hiệu quả, và biến chuyển, tương quan liên hệ theo *luật đồng quy nhất (tādātmya)*, nghĩa là cả ba biểu trưng đặc tính của cùng một căn bản hữu pháp. Đó là khoảnh khắc điểm, là thực tại

điểm. Bây giờ, thử phân tích ý nghĩa của khái niệm ‘không có thật’ (phi hữu). Có nghĩa là hủy diệt, phi hữu là một đối tượng hay chỉ là một khái niệm vọng tưởng?

Trái ngược với Thực tại luận chủ trương phi hữu là một đối tượng nằm ngoài sự vật hủy diệt, thuyết sát na cho rằng phi hữu không có thật, chỉ là một tên gọi, không một thực tại nào tương ứng với danh xưng ấy. Có hai hình thái hủy diệt: hủy diệt bằng kinh nghiệm (*pradhvamsa*), như dùng búa đập vỡ cái bình, và hủy diệt siêu thường tức biến dịch sinh tử, nghĩa là sinh khởi và hủy diệt trong từng khoảnh khắc như chớp điện, và cứ như vậy liên tục tiếp nối nhau từ vô thủy đến vô chung. Hình thái hủy diệt này nhỏ nhiệm, sâu kín khó thấy khó biết, chính là bản thể của thực tại. Śāntirakṣita, một Đạo sư Tây tạng sống vào giữa thế kỷ 8 chuyên luận giải các tác phẩm của Pháp Xứng, đã quả quyết trong tập sách *Tattvasamgraha* của ông: “*Thực tại chính nó có tên gọi là hủy diệt, nghĩa là, thực tại cứu cánh chỉ tồn tại trong khoảnh khắc*”. Nó không sinh khởi do nhân như bị cái búa đập. Thực tại hủy diệt tự nó hiện khởi, vì nó có tánh năng động. Không thể chia thực tại ra thành phần phi hữu nối tiếp theo sau phần hữu. Diệt và sinh đồng thời câu khởi trong chớp nhoáng, nếu không thời hủy diệt tánh đâu có nhiếp thuộc nghĩa bản thể của thực tại. Bởi thế hữu và phi hữu chỉ là hai danh xưng khác nhau của cùng một tự thể.

Như vậy, sự tạo cái bình từ đất sét và sự tan vỡ của nó thành từng mảnh đều là những thuộc tính mới, nghĩa là những khoảnh khắc điểm được sự chú ý phát hiện từ một thực tại luôn luôn biến chuyển. Không có sự tồn tại hay tính chỉ trong quá trình biến chuyển đó. Tồn tại hay tính chỉ đều do vọng tưởng phân biệt mà tưởng như là có. Trong những khoảnh khắc kế tiếp sau không có gì sót lại từ những khoảnh khắc trước. Các khoảnh khắc đều gián đoạn, mỗi khoảnh khắc, nghĩa là mỗi sự vật vô thường hủy diệt ngay

trong khi sinh khởi, bởi vì nó không tồn tại trong khoảng khắc kế tiếp. Do đó mà nói rằng *mọi sự vật biểu tượng chính tánh hủy diệt của nó*. Nếu có cái gì trong khoảng khắc trước tồn tại trong khoảng khắc kế tiếp, thời như vậy là nó sẽ tồn tại mãi mãi, tại vì nó sẽ tồn tại trong khoảng khắc thứ ba và các khoảng khắc theo sau giống như đã tồn tại qua đến khoảng khắc thứ hai. Tĩnh chỉ có nghĩa là thường trụ, vĩnh viễn không biến mất. Nếu thực chất có, nó sẽ thường trụ. Nếu thực chất không có, như theo chủ trương của thuyết sát na, sự hữu bất buộc phải tức thời, thoáng qua trong một khoảng khắc điểm. Không có thực chất thường trụ với thuộc tính biến chuyển, nghĩa là thực tại không thể phân chia thành thực chất và thuộc tính. Nó bất khả phân và tức thời.

Vì sự hữu là hủy diệt thường xuyên cho nên sự hữu tương tục hiển hiện, nghĩa là đương thể hủy diệt và biến chuyển, không cần một nhân hủy diệt nào cả. Các thành tố của sự hữu tự động biến mất, không đòi hỏi một duyên tố phụ nào để dẫn khởi sự biến chuyển, và sự biến chuyển này tự nó diễn tiến không bao giờ ngưng. Toàn bộ nhân và duyên của mọi biến cố nhất định dẫn đến kết quả là biến cố ấy, vì toàn bộ có mặt cho nên không cần thêm cái gì khác, do đó toàn bộ nhân và duyên chính là biến cố kết quả. Cũng như vậy, tự thân các sự vật là hoại diệt, cho nên không cần nhân nào khác để hủy diệt hay để biến chuyển. Do đó, *thực tại cứu cánh được miêu tả chẳng những có khả năng tính tác dụng có hiệu quả, mà còn có đặc tính hoại diệt hay hủy diệt*.

Khái niệm *biến chuyển* thật ra là một hệ quả của khái niệm hủy diệt. Biến chuyển có nghĩa là gì? Hoặc là một sự vật được thay thế bởi một sự vật khác, hoặc vẫn cùng một sự vật không thay đổi nhưng điều kiện hay thuộc tính của nó thay đổi, nghĩa là trở thành một thuộc tính khác. Thuyết sát na không chấp nhận định nghĩa thứ hai. Thực tại đâu có thể phân chia thành thực chất và thuộc tính như vậy được.

Thực tại không thể ví như cái nhà thường trụ được thuộc tính xem như khách qua đường tạm dừng chân nơi quán trọ. Nếu thực chất có thật và riêng biệt thuộc tính, hóa ra thực chất đó không có thuộc tính. Nếu thuộc tính có thật và riêng biệt với thực chất, thời thuộc tính có tánh cách tuyệt đối không là của một thực chất nào. Thật ra, thực chất và thuộc tính là hai khái niệm tương đãi tương thành, do thức biến, không phản ảnh thực tại. Phẩm V và Phẩm VI *Trung luận* đã phá sự phân chia thực tại thành thực chất và thuộc tính là những tự thể độc lập riêng biệt và có yếu tính quyết định, vì không thể nào ráp hợp chúng lại với nhau một cách thỏa đáng trên phương diện thời tính, luận lý, và bản thể học.

Thuyết sát na đồng ý với định nghĩa thứ nhất. Tại vì sự biến chuyển xảy ra trong từng khoảnh khắc, cho nên sự vật được thay thế trong từng khoảnh khắc, như vậy có nghĩa là tự thân của sự vật là hoại diệt, là hủy diệt.

Th. Stcherbatsky có nêu lên và chỉ ra sự sai lầm về một điểm sai lệch quan trọng của hệ thống triết học Bergson đối với giáo lý Phật.⁷ “Bergson so sánh bộ máy nhận thức của chúng ta với một máy chiếu phim, máy này tái tạo một vận động từ những bất động tức những hình chụp lẹ (snapshots) từng khoảnh khắc điểm. Đó chính là quan điểm của triết học Phật giáo. Ông viện dẫn ý kiến của Descartes cho rằng tồn tại là một sự sáng tạo liên tục đổi mới. Ông cũng viện dẫn võng luận của Zénon chủ trương ‘một mũi tên bay là bất động, bởi vì nó không thể có thời gian để bay, nghĩa là, chiếm cứ ít nhất hai vị trí kế tiếp, trừ phi ít nhất hai thời khoảng cho phép.’ Như vậy là hoàn toàn khác với điều Thế Thân (Vasubandhu) nói với chúng ta rằng không có vận động, bởi vì (trong thời khoảng kế tiếp) vật không còn tồn tại nữa. Hay Sāntirakṣita nói rằng trong thời khoảng thứ hai không có một tí gì của thời khoảng ngay trước đó lưu lại. Nhưng theo Bergson tính tức thời ấy là một cấu tạo do tài

chế tạo của tư tưởng của chúng ta. Ông ta nghĩ rằng mọi nỗ lực nhằm ‘tái tạo chuyển biến từ những trạng thái’ đều vô tích sự, bởi vì ‘mệnh đề phát biểu sự cấu tạo vận động từ bất động là hoang đường.’ Tuy nhiên, như chúng ta biết, khi bị thách thức giải thích sự cấu tạo vận động từ bất động, người đệ tử học Phật trở vào khoa thiên văn toán học, khoa này cũng cấu tạo sự liên tục của vận động bằng vào một số vô hạn những bất động. Bộ máy nhận thức của chúng ta không chỉ là một máy chiếu phim mà còn là một toán học gia tự nhiên. Quả vậy, ngay cả khi sự liên tục được chấp nhận, các giác quan cũng chỉ có thể khêu ra những cảm giác tức thời (instantaneous sensations), và công việc tái tạo sự liên tục là phận sự của lý trí. Bergson nghĩ rằng, nếu mũi tên rời điểm A để rơi xuống tại điểm B, vận động AB của nó đơn thuần và bất khả phân. Một vận động đơn nhất đối với Bergson là ‘hoàn toàn một vận động giữa hai sự dừng (stops)’. Nhưng theo giáo lý Phật, nếu có sự dừng thời chỉ có trong trí tưởng tượng. Vận động phổ quát (universal movement) không bao giờ dừng. Cái thông thường gọi là một sự dừng chỉ là một thời khoảng chuyển biến, mệnh danh là ‘sản sinh một thời khoảng dị loại (vijātīya-kṣaṇa-utpāda)’. Nói ngắn gọn, theo giáo lý Phật, thời tục (duration của Bergson) là một cấu tạo, cảm giác tức thời là thực, ngược với Bergson, thời tục là thực, thời khoảng là tiết diện trong thời tục do tưởng tượng cấu tạo.”

V. Duyên khởi.

Thuật ngữ ‘*pratītya-samutpāda*’ (Dependent Origination; Duyên khởi) có nghĩa là mỗi một sát na sinh diệt của thực tại sinh khởi lệ thuộc vào một tổ hợp các sát na sinh diệt mà nó nhất thiết phải là phần tử kế tiếp, nó sinh khởi hỗ tương y tồn vào “một toàn bộ nhân và duyên” (a totality of causes and conditions), nguyên nhân trực tiếp của nó. Theo trên, thuyết sát na diệt được xem như nền tảng trên đó toàn bộ hệ thống Phật học được xây dựng. Thuyết Duyên khởi chỉ là

một phương diện khác của thuyết sát na diệt. Quả vậy, thực tại, xét như thực tại cứu cánh, quy giản về các sát na diệt của khả năng tính tác dụng có hiệu quả (efficiency), và các sát na diệt này sinh khởi hỗ tương y tồn những sát na diệt khác là nhân của chúng. Chúng sinh khởi, hay tồn tại, chỉ khi nào chúng có khả năng tác dụng có hiệu quả, nghĩa là, chừng nào ngay chúng là những nhân. Bất cứ gì tồn tại là một nhân, *nhân và tồn tại* đồng nghĩa; nhận xét đó được phát biểu trong câu *yā bhūtiḥ saiva kriyā*, là một cách ngôn thường được dẫn dụng. Hỏi: “Hết thảy mọi (thật) lực đều tức thời. (Nhưng) làm thế nào một sự vật (hoàn toàn) không có thời tục (duration), (thế mà vẫn có thời gian) sản sinh một cái gì đó? Trả lời: “(Đó là vì cái mà ta gọi) ‘tồn tại’ (existence) không gì khác hơn là khả năng tính tác dụng có hiệu quả (efficiency), và đúng cái khả năng tính ấy có tên gọi là *nhân sáng tạo* (creative cause). Chính như tồn tại (thật) chỉ là một sát na diệt, một nhân (thật) cũng chỉ là một sát na diệt, không gì khác hơn là sát na diệt tồn tại. Nói khác, tồn tại là năng động, chứ không tĩnh tại, và gồm một chuỗi sát na diệt hỗ tương y tồn, nghĩa là, chúng đều là nhân.

Như thế, thuyết Duyên khởi của Phật giáo là một hệ quả trực tiếp của thuyết sát na sinh diệt phổ biến. Một sự vật không thể được sản sinh bởi một sự vật khác hay bởi một ý chí cá nhân, bởi vì những sự vật hay cá nhân khác đều là những tồn thể tức thời. Chúng không có thời gian để sản sinh bất cứ gì. Ngay cả hai khoảnh khắc của thời tục chúng cũng không được phép. Như không có vận động thật bởi vì không có thời tục, cũng không có sản sinh thật bởi vì không có thời gian cần cho sự sản sinh. Ý niệm thực tiễn về vận động hàm ý “một kết nối hai thuộc tính đối lập mâu thuẫn, chẳng hạn, tồn tại và bất tồn tại (being and not being) của cùng một sự vật tại cùng một vị trí”. Ý niệm thực tiễn về duyên khởi cũng giống vậy, hàm ý sự đồng thời tồn tại của

hai sự vật, một trong chúng thao tác hay tác động sản sinh sự vật kia. Nhân và quả phải đồng thời tồn tại, ít nhất trong một khoảng thời gian, hầu tác động của một sự vật trong đó có hiệu quả trên sự vật kia. Theo triết gia duy thực (the realist), quá trình thợ gốm sản sinh một đồ gốm và cái đồ gốm làm ra đồng thời tồn tại. Trái với những ý niệm thực tiễn nói trên, theo Phật giáo, không có sự phân biệt giữa quá trình sản sinh và đồ gốm sản xuất. Thợ gốm chỉ là một chuỗi sát na diệt. Kế tiếp theo sau là một sát na diệt khác biểu hiện cái đồ gốm làm ra. Sự tiến hành các quá trình như vậy trong thế giới là phi nhân (impersonal), không Ngã nào chi phối sự tiến hành đó. Vì vậy, nhân không còn tồn tại khi quả đã được sinh. Quả tiếp ngay sau nhân nhưng nó không sản sinh bởi nhân. Có thể nói, nó sinh khởi từ không (*abhūtvād bhavati*), bởi vì không thể có được một sự đồng thời tồn tại của nhân và quả.

Nhân cũng như quả thực ra không làm gì cả. Chúng “vô lực”, “thất nghiệp” (*nirvyāpāram eva*). Chớ nói “một nhân ‘sản sinh’ cái gì đó” vì nói như thế chỉ là một ẩn dụ (metaphor; *upalakṣaṇa*), chỉ là biểu hiện thông thường theo quy ước (*saṅketa*). Nói đúng phải là “quả phát sinh là do sự sinh khởi một sự vật như thế này thế nọ nhờ duyên phối hợp” (*tat tad āsṛitya utpadyate*). Vì quả vụt hiện ra ngay sau khi nhân hiện hữu nên không có gián cách nào giữa chúng để một tác động có thể xảy ra và vì vậy, không có sự vật nào được sản sinh. Chỉ cần tồn tại là nhân tác động. Do đó, nếu hỏi cái gì là cái gọi là thao tác của một nhân sản sinh quả của nó và cái gọi là sự phụ thuộc của quả vào nhân của nó thì trả lời: sự phụ thuộc của quả vào nhân của nó là sự kiện nó luôn luôn theo sau sự có mặt của nhân đó và cái gọi là thao tác của nhân là sự kiện nhân luôn luôn đứng trước quả của nó. Nhân là bản thân sự vật, là vật tự thân (the thing itself), tách rời mọi mở rộng và mọi gia lực tác động (*vastu-mātram vilakṣaṇa-vyāpāra-rahitam hetuḥ*).

Các công thức Duyên khởi.

Có ba cách phát biểu ý nghĩa của từ ngữ ‘Duyên khởi’. Theo cách đầu, “cái này có, cái kia có” (*asmin asti idam bhavati*). Cách phát biểu thứ hai: “Thật sự không có sản sinh, chỉ có hỗ tương y tồn” (*pratītya tat samutpannam notpannam tat svabhāvatah*). Cách thứ ba nói: “Hết thầy mọi yếu tố đều vô lực” [forceless; *nirvyāparāh (akimcitkarāh) sarve dharmāh*]. Công thức đầu có tánh cách bao quát bảo rằng quả hiện khởi khi các điều kiện này kia hội đủ, thay đổi điều kiện dẫn đến thay đổi kết quả. Nghĩa lý và hàm ý của tất cả công thức vừa nêu cốt nhằm mục tiêu phủ nhận và thay thế các lý thuyết đương thời ở Ấn độ mà Phật giáo buộc phải đương đầu. Đáp lại học thuyết của ba phái, Sāṃkhya, duy thực (Realism) và duy vật (Materialism), Phật giáo xác định sự vật sinh khởi “không từ tự Ngã, không từ tha Ngã và không tạp loạn vô chương một cách ngẫu nhiên. Thật ra, chúng không được sản sinh, chúng sinh khởi tùy thuộc các nguyên nhân của chúng.” Mọi sinh khởi đều tuân theo các luật nhân duyên nghiêm ngặt.

Thuyết duyên khởi nói trên là một hệ quả trực tiếp của thuyết Vô bản thể (No-Substance theory; *anātma-vāda*), thuyết này thừa nhận thực tại tối hậu là không thời tục (no duration), không mở rộng (no extension), chỉ là một dòng liên tục và đầy đầy yếu tố tiệp thể (evanescent elements) xuất hiện theo đúng các luật nhân duyên.

Duyên khởi và thực tại tương đồng. Thực tại là năng động, không có sự vật nào tĩnh. “Những gì ta gọi là tồn tại, không bao giờ chán lặt lại, luôn luôn là một hành động.” (*sattaiva vyāpṛtiḥ*). Do đó, bất cứ gì thực sự tồn tại đều là một nhân. *Hành động và thực tại* là hai từ ngữ khả hoán. Duyên khởi là động (kinetic; *calaḥ ... pratītya-samutpādaḥ*). Tồn tại thực không gì khác hơn là *khả năng*

tính tác dụng có hiệu quả (efficiency; artha-kriyā-kāritva = paramārtha-sat).

Theo trên, có hai thực tại, một, trực tiếp và một, gián tiếp. Một, tối hậu và thuần túy, đó là thực tại của sát na sinh diệt (point-instant). Thực tại kia là một thực tại đi kèm sát na sinh diệt đó, nó hỗn hợp với một hình ảnh được cấu tạo bởi khả năng tưởng tượng phong phú của chúng ta. Đó là thực tại của đối tượng thường nghiệm. Do đó, cũng có hai quan hệ nhân quả, một tối hậu và một thường nghiệm. Một là khả năng tính tác dụng có hiệu quả của sát na sinh diệt, một là khả năng tính tác dụng có hiệu quả của đối tượng thường nghiệm đi kèm sát na sinh diệt đó. Vì tồn tại tự nó là *hiệu năng nhân quả* (causal efficacy; *artha-kriyā-samartha*) cho nên nhân và sự vật là hai cách nhìn khác nhau đối với cùng một thực tại.

Như thế, có hai quan hệ nhân quả, một thực tồn tối hậu, một thực tồn tùy duyên hay thường nghiệm. Cũng có hai thực tại, thực tại siêu nghiệm của sát na sinh diệt và thực tại thường nghiệm của một sự vật với thời tục hạn chế. Khi có người phản đối bảo rằng nếu quan hệ nhân quả là tưởng tượng thời nó không thể thực tồn, Dharmottara giải thích: “Đúng, nhưng mặc dầu những chuỗi tồn tại gồm những đối tượng có thời tục không phải là thực tại, thành viên (*santānina*) của chúng tức các sát na sinh diệt đều là *thực tại ...*” (*vastu-blūta*). “Khi một quả được sản sinh, chúng ta không thể nghiệm chính ngay duyên khởi như riêng biệt với quả. Nhưng sự tồn tại của một quả thực tồn tiền giả định sự tồn tại của một nhân thực tồn, do đó, một cách gián tiếp, quan hệ nhân quả tất nhiên cũng là một thực tồn”, nghĩa là, quan hệ nhân quả thường nghiệm là tùy duyên thực tồn.

Vô hạn nguyên nhân.

Một điểm đặc biệt của thuyết duyên khởi là một sự vật tự riêng một mình nó không bao giờ sản sinh được bất cứ thứ gì. Nó phải kết hợp với nhiều yếu tố khác để quả xuất hiện. Điểm đặc biệt đó được tóm tắt trong công thức: “Không cái gì đơn độc đến từ đơn độc/ Từ một toàn thể vạn sự phát sinh.” (na kimcid ekam ekasmāt, nāpy ekasmād anekam, hay là na kimcid ekam ekasmāt sāmāgryāḥ sarvasambhavaḥ.) Toàn thể ở đây bao gồm những nhân và duyên. Quan hệ nhân quả vì vậy được xem như một quan hệ nhiều-một. Một biến cố hiển hiện bảo đảm sự có mặt toàn thể những nhân và duyên của nó. Thật vậy, quả ngay nó không gì khác hơn là sự hiện diện của toàn thể nhân của nó. Nếu hạt giống và nếu những lượng cần thiết không khí, đất, nhiệt và độ ẩm đều có mặt trong nó, tất cả yếu tố khác không can nhiễu, thời mầm non đã có ở đó rồi. Quả không vượt quá và ở trên sự có mặt toàn thể các nhân của nó. (sahakāri-sākalyam na prāpter atiricyate). Toàn thể đó bao quát “*nhân tổng quát*” (general cause), nghĩa là, nhân tối hậu của biến cố xuất hiện vào thời khoảnh đó chính là điều kiện của vũ trụ vào một thời khoảnh cho, hay có một quan hệ bất biến giữa trạng thái của vũ trụ vào bất kỳ tức thời nào và sự biến đổi sản sinh trong bất kỳ bộ phận nào của vũ trụ vào tức thời đó.

Vì vậy dùng tỷ lượng để nhận thức tồn tại của nhân khi một biến cố diễn ra an toàn hơn là dùng tỷ lượng để nhận thức khả thể của sự xuất hiện quả từ tồn tại của nhân của nó. Sự trụ thành quả luôn luôn có thể bị phá hoại bởi một biến cố không thể dự tri.

VI. Một giọt lôgic (Nyāya-bindu).

Nguyên tắc Lý do đủ là Nguyên lý Duyên khởi.

Trong Lời Dẫn Nhập tập sách A Survey of Buddhist Thought⁸ (Một Tổng quan về Tư tưởng Phật giáo), giáo sư

Alfred R. Scheepers thuật lại như sau sự việc ông khám phá nguyên tắc Lý do đủ của Leibniz không gì khác hơn là Lý Duyên khởi của Phật giáo⁹.

“Dần dần càng ngày càng đông người tin chắc chung cùng cái bất khả thể (the impossible) — một cái máy thông minh, một mâu thuẫn giữa hai hạn từ — có thể là cái khả thể (the possible). Vậy bây giờ hãy xem thông minh và máy móc, trí năng và giải thuyết, trùng hợp. Như thế, thử hỏi những gì khả dĩ xem như nguyên tắc tiềm tại bên dưới cái thống nhất đó? Nguyên tắc ấy đã được hình thành nhiều thế kỷ trước đây do bởi một người mà tư tưởng đối với tôi rất lôi cuốn, hấp dẫn từ khi tôi nghe nói đến. Chính người ấy đã dọn đường cho lôgic tượng trưng hiện đại, và cho máy tính, ... Tên của người ấy là Leibniz, và ông ấy phát minh ý niệm ở bên dưới cái thống nhất đó: *nguyên tắc Lý do đủ*.”

Nguyên tắc ấy đến từ đâu? Thiên tài? Gợi ý tìm nguyên tắc ấy từ Phật giáo là do Whitehead. Tôi mất một thời gian dài khắc khoải, tinh thần khốn đốn nghiêm trọng trước khi tình huống hoàn cảnh khiến tôi làm theo lời khuyến cáo đó. Nhưng cuối cùng trong Phật giáo tôi đã tái phát hiện **nguyên tắc Lý do đủ, bây giờ gọi là ‘Lý duyên khởi’** (pratītyasamutpāda). Tôi vẫn còn không chắc sự xuất hiện của nguyên tắc đó trong những nền văn hóa và thời đại khác nhau như vậy liệu có phải là một sự trùng hợp. Dầu sao, Leibniz sinh sống sau thời kỳ các thủy thủ Bồ đào nha và Hà lan đã tìm được đường đến phương Đông. Họa sĩ Rembrandt đã sao lại các mô hình thu nhỏ của Ấn Độ và Leibniz có đủ hiểu biết về Trung Hoa để ngưỡng mộ văn hóa và tư tưởng của họ. Tôi hoàn toàn mù tịt bản chất và phạm vi chính xác của sự hiểu biết của Leibniz. Tuy nhiên, không có vẻ như không thể bằng cách nào đó Leibniz đã nhận nguyên tắc Lý do đủ từ văn hóa và tư tưởng Trung Hoa. Tóm lại, phát biểu nguyên tắc Lý do đủ là có-điều-

kiện, và văn hóa và tư tưởng Trung Hoa có thể là điều kiện.

... ..

Khi thông diễn lịch sử Phật giáo tôi cố gắng tìm một quan điểm từ đó các dữ liệu tuồng như ăn khớp với nhau tạo thành một toàn bộ mạch lạc, thậm chí đến mức thu triển ý nghĩa đã được thiết định của các hạn từ. Nhưng nhờ vậy, lịch sử Phật giáo trở nên rất trong sáng dễ hiểu hơn bao giờ hết. Chúng ta nhận thấy chưa bao giờ có những dị biệt lớn về tư kiến, và những ý niệm cơ bản của Phật giáo nguyên thủy phát triển trong suốt lịch sử cho đến hiện nay chẳng bao giờ bị bỏ rơi. Chúng được cho thêm chi tiết, tinh chỉnh, biến cải ít nhiều, và trên hết, được khoát vào trong thuật ngữ luôn luôn sai khác. Tuy nhiên, chúng vẫn không ngừng giữ lại cách suy lý bẩm sinh, lôgic của nguyên tắc Lý do đủ, một nguyên tắc hiện nay là nguyên nhân của một cuộc cách mạng khoa học lớn.”

Sự tương đồng giữa hai nguyên tắc, Lý do đủ của Leibniz và Lý Duyên khởi của Phật giáo như nói trên được thuyên giải trong *Buddhist Logic* tập I của Th. Stcherbatsky. Danh từ *Buddhist Logic* được Th. Stcherbatsky dùng để gọi tên hệ thống *Nhân minh luận* tức hệ thống nhận thức luận và lôgic của Trần Na (Dignāga) và Pháp Xứng (Dharmakīrti), được sáng tạo khoảng giữa hai thế kỷ thứ 6 và thứ 7 tại Ấn Độ. Trong cuốn *Buddhist Logic* tập I, bộ *Nyāya-bindu* (Chánh Lý Nhất Trích Luận, Việt dịch: Một giọt lôgic) của Dharmakīrti được trình bày qua hai phần, nhận thức luận và lôgic học với số giải của Dharmottara (Pháp Thượng). Phần dịch Anh ngữ bộ *Nyāya-bindu* và số giải của Dharmottara được trình bày trong cuốn *Buddhist Logic* tập II.

A. Nhận thức luận Nyāya-bindu¹⁰.

Mục đích và phạm vi của lượng luận (prāmāṇya-vāda)

Phật giáo.

Khởi đầu thuyết trình về Nhân minh luận, để minh định mục đích và phạm vi của khoa nhận thức và luận lý do Ngài chủ trương, Pháp Xứng tuyên bố: “Mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức đúng, vì vậy chúng ta bắt đầu khảo sát điều đó.” Mục đích của con người hoặc là tích cực hoặc là tiêu cực, là cái gì đó hoặc mong muốn hoặc không mong muốn. Hành động có mục đích (*pravṛtti = artha-kriyā*) là hành động nhằm đạt điều mong muốn và tránh điều không mong muốn. Nhận thức đúng (*samyag-jñāna = pramāṇa*) là nhận thức thành công, nghĩa là, đưa đến một quyết tâm (a resolve) hay một phán đoán (judgment; *adhyavasāya = niścaya*) dẫn tới một hành động thành công (successful action; *puruṣārtha = siddhi*).

Vấn đề căn bản của lượng luận là *tính đáng tin cậy* (reliability) của nhận thức của chúng ta về những hiện tượng tâm thức xuất hiện trước hết thấy mọi hành động có mục đích. Lượng luận khảo sát những nguồn cội của nhận thức, cảm giác, phản xạ, quan niệm, phán đoán, suy lý của chúng ta và cũng bao hàm một học thuyết rất tường tể về tam đoạn luận (syllogism; tha lượng đoán) và về những lỗi lôgic. Do đó, lượng luận đụng độ với vấn đề thực tại của đối tượng nhận thức và công hiệu (efficacy) của tư lượng khái niệm (conceptual thought). Một số câu hỏi được đặt ra: Thực tại là gì? Tư lượng là gì? Chúng tương quan với nhau như thế nào? Thế nào là thuần thực tại (*sattā-mātra*)? Thế nào là thuần tư lượng (*kalpanā-mātra*)? Thế nào là công hiệu tác quả (causal efficacy; *artha-kriyā-samartha*)?

Lôgic của lượng luận chỉ nghiên cứu *tư tưởng suy lý* (discursive thought), tức là những nhận thức xem như nguồn cội khả xác định của các hành động có mục đích. Tư tưởng suy lý được chia thành ba phần chính đề cập theo thứ tự các vấn đề *lai nguyên* (origin), *mô thức* (forms) và *biểu hiện bằng lời nói* (verbal expression) của nhận thức. Ba chủ

đề chính đó được gọi là *cảm quan lượng đoán* (sense-perception), *tư lượng đoán* (inference) và *tha lượng đoán* hay *tam đoạn luận* (syllogism). Chúng liên quan đến *cảm năng* (sensibility) xem như nguồn chủ yếu của nhận thức ngoại tại (external reality), đến *trí năng* (intellect) xem như nguồn sản sinh các mô thức của nhận thức ấy và đến *tam đoạn luận* (syllogism) xem như biểu hiện đầy đủ bằng lời nói quá trình nhận thức. Vì thế tư tưởng suy lý bao gồm cả lượng luận (epistemology) và lôgic hình thức (formal logic).

Thử nghiệm về sự thật.

Nhưng thế nào là ‘một nguồn nhận thức đúng’? Một nguồn nhận thức *đúng là không mâu thuẫn với kinh nghiệm* (*pramāṇam avisamvādi*). Trong cuộc sống thường ngày, nếu có một người nói lên sự thật và về sau nếu kinh nghiệm luôn luôn cho thấy chẳng bao giờ có điều gì xảy ra trái ngược với lời người ấy nói, thì người ấy có thể được xem như là một nguồn nhận thức đúng hay nói cách khác, người ấy là *chánh tri kiến*. Trong khoa học cũng vậy, chúng ta có thể gọi một nguồn nhận thức đúng, hay nói đơn giản hơn, nhận thức đúng, mọi nhận thức không bị kinh nghiệm phản chứng gây mâu thuẫn phi lý, bởi vì nhận thức đúng không gì khác hơn là một nhân của hành động có mục đích thành tựu (*puruṣa-artha-siddhi-kāraṇa*). *Nhận thức đúng là nhận thức có khả năng đem lại kết quả*. Những điều nhận thức đúng đều có năng lực tác dụng theo luật nhân duyên Nhận thức đúng tác động trên chúng ta khiến chúng ta hành động và đạt một mục tiêu. Nghĩa là, đạt đến một điểm, cái điểm từ đó phát xuất hành động của chúng ta. Đó là một điểm của thực tại có tác dụng hiệu quả (efficient reality; *artha-kriyā-kṣamam vastu*) và hành động đạt đến điểm ấy là hành động có mục đích thành tựu. Như thế, một kết nối được thiết lập giữa lôgic của nhận thức của chúng ta và công hiệu thực tế (practical efficacy). Nhận thức đúng là nhận

thức có công hiệu (efficacious knowledge; *prāpakam jñānam pramāṇam*).

Ngoài đặc tính kinh nghiệm không bị mâu thuẫn phản bác, còn có đặc tính *nhận thức là một nhận thức mới* (*anadhigata-artha-adhigantr = prathamam avisamvādi*), tri nhận vật thể chưa từng được nhận thức. Sự tri nhận bắt đầu ngay ở sát na đầu tiên của quá trình nhận thức, sát na hiện tại, khi tia sáng nhận thức vừa mới châm lên. Nhận thức tri cứu là tái nhận thức (recognition; *pratyabhijñā*). Nó chỉ là sự lặp lại trong các sát na kế tiếp cái chớp nhận thức đầu tiên. Yếu tố nhận thức của tâm thức của chúng ta bị giới hạn bởi sát na đầu tiên đó, khi lần đầu tiên ta tri nhận sự có mặt của đối tượng. Kế tiếp sau đó là thao tác tổng hợp của trí năng cấu tạo mô thức, hay hình ảnh, của đối tượng. Sự cấu tạo ấy do trí tưởng tượng phong phú (*kalpanā = vikalpa*) thực hiện chứ không phải là một nguồn cội của nhận thức. Nó là *tái nhận thức* chứ không phải là nhận thức (*savikalpakam apramāṇam*).

Phật học xem đối tượng như những sát na, như những chuỗi biến cố và phân biệt nghiêm cách các cảm quan với trí năng. Các cảm quan nắm bắt, trí năng cấu tạo. Vì vậy, sát na đầu tiên luôn luôn là sát na cảm giác, có khả năng châm ngòi hành động của trí năng tạo nên một tổng hợp các sát na, y chiếu những quy luật riêng của nó. Nếu một đối tượng được cảm giác, kế tiếp sát na cảm giác đầu tiên là một *hình ảnh sinh động* (vivid image; *spṛuṭābha*). Tóm lại, nhận thức *như* nhận thức mới, không phải tái nhận thức, mà chỉ là một sát na và sát na đó là nguồn cội thực của nhận thức, hay nguồn cội của nhận thức đạt tới thực tại cứu cánh của đối tượng.

Nhưng nhận thức theo Phật giáo, ngay chính nó là không đáng tin cậy, có thể phạm sai lầm. Nó trở thành đáng tin

cây chỉ khi nào được thử nghiệm bởi một thao tác kế tiếp của tâm thức. Công hiệu tức khả năng tính tác dụng có hiệu quả của nó chính là thử nghiệm của nhận thức đúng. *Nhận thức đúng là nhận thức có công hiệu*. Nếu một ý niệm phát sinh, như vậy không đủ để ý niệm đó là đúng và phù hợp với thực tại. Ở giai đoạn này nhận thức hoàn toàn không đáng tin cậy. Nhưng về sau, khi căn nguyên của nó được khảo sát, khi phát hiện có sự phù hợp với kinh nghiệm, khi tính công hiệu được xác nhận, chỉ khi ấy ta mới có thể xướng lên rằng ý niệm đó biểu tượng sự thật. Về mặt biểu hiện bằng lời nói, nó phải được thử nghiệm bởi tính đáng tin cậy của người phát âm những từ liên hệ.

Tưởng cũng nên biết qua quan điểm đặc biệt của Phật giáo về kinh nghiệm, căn cứ trên ý niệm tổng quát về duyên khởi (*pratītya-samutpāda*). Có các cảm quan (senses) và có các dữ kiện cảm quan (sense-data). Có các hình ảnh và có quan hệ hỗ tương giao thiệp giữa chúng. Có các cảm giác (sensations) và có các quan niệm (conceptions) và có một sự điều hợp (*sārūpya*; coordination) giữa chúng. Nếu muốn, ta có thể xem *quan niệm* là nguồn cội (*pramāṇa*) của sự nhận thức của chúng ta về một đối tượng cụ thể ở trong tầm mức của nó. Nhưng nó cũng là kết quả đến từ nguồn cội ấy. Nguồn cội và kết quả đều cùng một thực tế [*tad eva (pramāṇam) ... pramāṇa-phalam*]. Sự điều hợp một đối tượng với hình ảnh của nó và hình ảnh ấy không phải là hai sự vật khác nhau. Chúng cùng một sự vật nhưng được nhìn dưới hai khía cạnh khác nhau. Chúng ta có thể tưởng tượng quan hệ điều hợp ấy như một thứ nguồn cội của nhận thức của chúng ta, nhưng cũng có thể chấp nhận quan hệ điều hợp ấy như một thứ kết quả. Dị biệt đó chỉ là một dị biệt quy gán giữa một nguồn cội của nhận thức và nội hàm của nó khi chúng được nhìn theo quan điểm ấy. Thật ra, thứ công cụ đó của nhận thức và thứ kết quả nhận thức đó đều cùng một sự vật.

Nói đơn giản, quan hệ điều hợp chẳng qua là một công cụ dùng để bắc cầu kết hợp sát na bất định của cảm giác thuần túy với sự cấu tạo xác định của lý tính, giống như thuyết niệam thức (schematism) của Kant tìm cách giải thích làm thế nào để có thể quy nhập kinh nghiệm cảm quan (trực quan cảm tính) vào các phạm trù (những khái niệm thuần túy của trí năng). Theo Phật giáo, tất cả chỉ là kinh nghiệm duyên khởi, một quá trình-quả.

Hai thực tại.

Trong học phái Trần Na và Pháp Xưng hai từ *Tồn tại* (Existence) và *Thực tại* (Reality) đều có nghĩa là *thực tại cứu cánh* (ultimate reality) và có thể hoán chuyển *Tồn tại*, *tồn tại thực*, *tồn tại cứu cánh* không gì khác hơn là *khả năng tính tác dụng có hiệu quả* (efficiency; *artha-kriyā-sāmarthya-lakṣaṇam vastu paramārtha-sat*). Bất kỳ thứ gì có khả năng làm nhân tác dụng có hiệu quả đều thật. Cái không có khả năng tính ấy là không thật, một hư cấu. *Tồn tại*, *thực tại*, *thực tồn* và *sự vật* là tên của những phát sinh do khả năng tính tác dụng có hiệu quả. Tất cả chúng đều đối lập với hư cấu. Là hư cấu thuần túy hay sản phẩm của tưởng tượng, hết thảy mọi dấu vết sản phẩm của tư tưởng đều là hư cấu, không phải là thực tại cứu cánh. Chỉ hiện tại, “ở đây” (here), “bây giờ” (now), “cái này” (this) là thực. Những gì đã qua đều không thật, những gì chưa đến đều không thật, những gì tưởng tượng, vắng mặt, tâm thức, khái niệm, tổng quát, mọi phổ biến, dù cụ thể hay trừu tượng đều không thật. Tất cả bố cục và tất cả quan hệ đều không thật nếu xem như đứng riêng các hạn từ liên hệ. Thực tồn cứu cánh chỉ vào khoảnh khắc hiện tại của khả năng tác dụng có hiệu quả.

Bên cạnh cái thực tại cứu cánh hay trực tiếp ấy còn có một thực tại khác, gián tiếp, có thể xem như một thực tại vay

mượn, thứ cấp. Khi một hình ảnh được đối tượng hóa và đồng nhất hóa với một điểm của thực tại bên ngoài thời nó được quy gán một thực tại. Từ cách nhìn đặc biệt ấy, các đối tượng được phân biệt thành bản thể thực và không thực, thuộc tính thực và không thực. Thí dụ: một con bò là một bản thể thực; Thượng Đế, Linh hồn, và Vật chất là bản thể không thực; màu xanh là một thuộc tính thực; không biến đổi và vĩnh cửu là thuộc tính không thực. Những hư cấu của tâm thức chúng ta là hoàn toàn không thực. Chúng chỉ là những từ vô nghĩa, chẳng hạn, hoa đóm trên trời, ảo ảnh trong sa mạc, sừng thỏ, con của một đàn bà không mang thai, v..v...

Những đối tượng ấy là tưởng tượng thuần túy, chỉ là những từ ngữ, không có chút thực tại khách quan nào ở đằng sau. Trực tiếp đối nghịch chúng là thực tại thuần túy trong đó không có chút cấu tạo tưởng tượng nào. Giữa hai thứ đó, chúng ta có một thế giới một nửa tưởng tượng, tuy bao gồm những hình ảnh cấu tạo, nhưng được thi thiết trên một nền tảng vững chắc của thực tại khách quan. Đó là *thế giới hiện tượng*. Như thế là có hai thứ tưởng tượng, một thuần túy, một hỗn hợp với thực tại, và có hai thứ thực tại, một thuần túy, và một hỗn hợp với tưởng tượng. Một thứ bao gồm toàn những sát na sinh diệt (point-instants; *kṣaṇa* = *svalakṣaṇa*) chưa có vị trí xác định trong thời gian, chẳng có vị trí xác định trong không gian, cũng chẳng có phẩm chất cảm tính. Đó là *thực tại cứu cánh* hay *thuần túy* (*paramārtha-sat*; chân đế). Thứ thực tại kia bao gồm những hình ảnh được đối tượng hóa, được chúng ta phú cho với một vị trí trong thời gian, một địa điểm trong không gian, và với hết thảy mọi thứ phẩm chất cảm tính và trừu tượng. Đó là *thực tại hiện tượng* hay *thường nghiệm* (*saṃvṛtti-sat*; thế tục đế).

Hai thực tại nói trên là của luận gia Phật giáo, một thực tại cứu cánh hay tuyệt đối phản ánh trong một cảm giác thuần túy, và một thực tại thường nghiệm hay có-điều kiện phản ánh trong một hình ảnh được đối tượng hóa.

Bất kỳ nơi nào có một nối kết gián tiếp với thực tại (*pārampariyena vastu-pratibandhaḥ*) chúng ta có một kinh nghiệm không bị phân bác (*artha-saṃvāda*), mặc dầu kinh nghiệm ấy là một vọng tưởng trên quan điểm của thực tại cứu cánh. Thậm chí một tự lượng đoán (inference; tỷ lượng) chính xác là một vọng tưởng (*bhrāntam anumānam*) trên quan điểm ấy, dầu là chính xác. Nó chỉ thật một cách gián tiếp, chứ không trực tiếp.

Tính phân đôi của một nguồn nhận thức.

Phù hợp với tính phân đôi của thực tại như nói trên, một thực tại trực tiếp, cứu cánh hay siêu nghiệm và một thực tại gián tiếp hay thường nghiệm, một nguồn nhận thức cũng có tính phân đôi giống vậy. Một nguồn nhận thức hoặc là trực tiếp hay gián tiếp, hoặc có nghĩa một nguồn của thực tại cứu cánh nhận thức hay một nguồn của thực tại có-điều kiện nhận thức. Nguồn trực tiếp là *cảm giác* (sensation), nguồn gián tiếp là *quan niệm* (conception). Nguồn đầu là một phản ánh thụ động (*pratibhāsa*), nguồn sau là một phản ánh có-điều kiện (*kalpanā*). Nguồn thứ nhất nắm bắt đối tượng (*grhnāti*), nguồn thứ hai tưởng tượng (*vikalpayati*) cùng một đối tượng. Chớ quên theo quan điểm Phật giáo về nhận thức thời từ ‘nắm bắt’ mô tả sự tùy thuộc của cảm giác vào đối tượng của nó tùy thuận ý niệm trong hồ y tồn của duyên khởi chứ không phải theo nghĩa hiện thực, con người nắm bắt. Chữ nắm bắt được dùng để phân biệt khoảnh khắc nhận thức đầu tiên với sự cấu tạo hình ảnh của đối tượng được nắm bắt tiếp ngay sau. Một khoảnh khắc đơn độc là một cái gì độc đáo, cái gì đó không chứa sự tương tự bất kỳ đối tượng nào khác. Bởi thế nó

không thể biểu thị và không thể nói được. Thực tại cứu cánh không thể nói được (*anabhilāpya*).

Khi đề cập tính phân hai của thực tại Dharmottara đồng thời hàm ý tính phân đôi của một nguồn nhận thức. Ông nói: “Đối tượng nhận thức quả thật phân đôi, được nắm bắt ngay tức khắc và thực hiện một cách minh xác. Mặt thứ nhất là diện thực tại xuất hiện trực tiếp trong khoảnh khắc đầu tiên. Mặt thứ hai là mô thức của nó, được cấu tạo trong một thống giác riêng biệt. Những gì tri nhận trực tiếp và những gì quan niệm gián tiếp quả thật là hai sự vật khác nhau. Những gì được cảm giác nắm bắt ngay tức khắc là chỉ một khoảnh khắc. Những gì được quan niệm riêng biệt luôn luôn là một dây chuyền các khoảnh khắc được tri nhận trong một cấu tạo căn cứ trên một cảm giác nào đó.”

Ngay từ thời Trần Na, các nhà Phật học đồng ý với phái Thắng Luận chỉ chấp nhận hai nguồn khác nhau của nhận thức, hiện lượng (perception) và tỷ lượng (inference). Chứng bằng lời nói và luận chứng theo phép loại suy (by analogy) được bao hàm trong tỷ lượng. Sự hàm ý (implication) không gì khác hơn là một cách phát biểu khác cùng một sự kiện. Tuy nhiên, mặc dầu cả hai Phật học và Thắng Luận đều chấp nhận chỉ có hai nguồn nhận thức khác nhau, nhưng hai nguồn ấy được định nghĩa với những đặc tính rất khác biệt. Có thể nói một cách tổng quát, trong hệ thống Phật học sự khác biệt có tánh cách cấp tiến, hiện thực, và về sau thường được gọi là siêu nghiệm. Những gì được các cảm quan tri nhận thời không bao giờ được tỷ lượng nhận thức, và những gì được tỷ lượng tri nhận thời không bao giờ được các cảm quan nhận thức. Khi một ngọn lửa hiện diện trong tầm nhìn của thị giác thời đối với một nhà duy thực (realist) đó là trường hợp nhận thức cảm quan (sense-perception). Khi cũng ngọn lửa ấy ở ngoài tầm nhìn của thị giác và sự tồn tại của nó chỉ được tri nhận gián tiếp

do bởi tri nhận một ít khối, thời ngọn lửa được nhận thức bằng tỷ lượng. Đối với các nhà Phật học trong hai trường hợp đó, một được nhận thức bằng cảm quan và một bằng tỷ lượng. Trường hợp sau xem tỷ lượng đồng nghĩa với trí tuệ (intellect), với một nguồn nhận thức phi cảm tính. *Nhận thức hoặc cảm tính hay phi cảm tính, hoặc trực tiếp hay gián tiếp.* Trong mọi nhận thức có một cốt lõi cảm tính và một hình ảnh do trí tuệ cấu tạo, một bộ phận là cảm tính, bộ phận kia là trí tính, có thể nhận thức bằng trí tuệ (intelligibility). Bản thân sự vật được nhận thức bằng giác quan, quan hệ và đặc tính của nó đều do trí tưởng tượng, một chức năng của trí tuệ, cấu tạo. Giác quan chỉ nhận thức sự vật trợ trụ, bản thân sự vật, không bao quát hết thấy mọi quan hệ và đặc tính tổng quát của nó.

Phần lôgic hình thức trong lôgic Phật học đề cập theo quan điểm hiện tượng hai nguồn nhận thức hay hai cách lượng biết nói trên. Giới hạn chúng không thể vượt quá là kinh nghiệm, tức kinh nghiệm cảm tính. Những gì siêu cảm tính, những gì vượt quá giới hạn của thế giới thường nghiệm đều không thể nhận thức.

Lý do phân biệt hai cách lượng biết.

Theo trên, có hai nguồn nhận thức hoàn toàn riêng biệt. Một, phản ánh của thực tại cứu cánh và nguồn kia là sản năng cấu tạo hình ảnh trong đó thực tại cứu cánh xuất hiện trong thế giới hiện tượng. Nhưng thuyết Phật học còn có một nghĩa khác không cần xét đến thực tại cứu cánh. Theo quan điểm hiện tượng, có hai nguồn hay phương pháp nhận thức, hiện lượng và tỷ lượng. Với hiện lượng, hình ảnh đối tượng được nhận thức trực tiếp, nghĩa là, một cách sinh động (*visadābha*). Với tỷ lượng, nó được nhận thức gián tiếp, nghĩa là, một cách mơ hồ (*asphuta*), hay trừu tượng, xuyên qua tướng của nó. Trong trường hợp đầu, chức năng của nhận thức trực tiếp chiếm ưu thế, hình ảnh sinh động.

Trong trường hợp sau chức năng trí tính chiếm ưu thế, hình ảnh mơ hồ và trừu tượng.

Trên quan điểm thường nghiệm, nghĩa là, không đứng trên quan điểm chân lý tối hậu, thuyết Phật học đáng được gọi là một thuyết “hỗn hợp” (a “mixture” theory), bởi vì trong đời sống thường ngày không tìm đâu ra một dị biệt giữa hai nguồn của nhận thức trong điều kiện thuần túy không hỗn hợp. Muốn phân cách riêng biệt chúng thời phải siêu việt mọi kinh nghiệm thế tục, vượt quá hết thảy mọi thao tác tiềm thức và ý thức của trí tuệ, và giả thiết một sự dị biệt ngoài thế gian, mắt trần không thể thấy được, một dị biệt siêu nghiệm, một dị biệt tuy không được chúng ta sát giác trực tiếp, nhưng thực tại cứu cánh *không có-tương bội* tất phải thuyết phục chúng ta chấp nhận. Hiểu theo nghĩa đó thuyết Phật học trở thành một thuyết giới hạn “được giải quyết” (a theory of “settled” limits) giữa hai nguồn nhận thức. Như vậy, toàn thể sự trình bày triết học Trần Na có thể xem như một sự khai triển đơn thuần nguyên tắc căn bản đó.

Đã biết không thể phân biệt hai cách lượng biết trên thực tế thời tại sao cần phải phân biệt chúng làm gì? Phân biệt bằng cách nào? Bởi vì nhận thức hiện lượng là một thứ nhận thức đơn thuần, không bị chi phối bởi tập tục, truyền thống, và tư dục nên có thẩm quyền tối thượng, là chứng lý vững chắc nhất. Cho nên cần phải phân cách với tỷ lượng, một lối nhận thức bằng trí năng liễu biệt, Chủ thể luôn luôn ly cách với đối tượng. Tỷ lượng tự nó không có thẩm quyền. Nó không được mâu thuẫn với chứng lý hiện lượng. Tuy nhiên, chính nhờ tỷ lượng mà hiện lượng được phát biểu. Sự khác biệt giữa hiện lượng và tỷ lượng giúp ta nhận chân giới hạn của sự hiểu biết thông tục. Giới hạn đó là ta không thể dùng luận lý thế gian để siêu quá kinh nghiệm trực quan của cảm giác. Ta sẽ hỏi: Như thế thời làm sao

giải thích được chủ trương đại ngã đạo đức, lý tưởng giải thoát, thuyết y nghiệp luân hồi, hay ý nghĩa Niết bàn, tất cả các vấn đề ấy đều siêu quá cảm giác?

Đối với các vấn đề siêu quá cảm giác, lập trường và lời dạy của đức Phật rất rõ ràng chính xác. Chẳng hạn như đoạn kinh sau đây:

“Này các tu sĩ! Đừng bao giờ chấp nhận lời dạy của ta chỉ vì do lòng tôn kính! Hãy để cho các bậc có học phân tích lời dạy của ta như thể vàng được công nhận sau khi đốt, cắt, và chà xát.”² [Theo Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, tu sĩ Tây tạng nói trích đoạn này trong Kinh Ghana Sutra. Nhiều tác giả khác nói dẫn trích từ bài kệ *Jñānasārasamuccaya*]

Trong lời phát biểu, đức Phật muốn ám chỉ đốt vàng là trực tiếp kiểm chứng, tức là dùng giác quan trực quán nội dung của lời Phật dạy. Chà xát là gián tiếp kiểm chứng, tức là dùng suy luận phân biệt nội dung của lời Phật dạy. Cuối cùng cắt chia thành mảnh vụn là để thấy rõ không có mâu thuẫn nào trong nội dung của lời Phật dạy. Theo lối giải thích như vậy thời có tất cả ba loại sự vật Phật nói đến: hiện có, hiện vắng, và siêu nghiệm. Nếu hiện có, thời phải trực quán như thử vàng bằng cách đốt. Nếu sự vật hiện vắng và nếu có dấu hiệu gì của nó hiện hữu thời phải dựa vào dấu hiệu mà suy luận kỹ càng như thử vàng bằng cách chà xát. Trong trường hợp sự vật siêu nghiệm như các vấn đề siêu quá cảm giác nêu ra trong câu hỏi trên thời phải suy luận minh định tính chất phi mâu thuẫn của nó. Ngay cả trong trường hợp này dù có kinh văn đáng tin cậy đề cập sự vật siêu nghiệm, ta vẫn phải suy luận để nhận chân sự vật như thật chứ nhất thiết không tin tưởng vào kinh văn. Nói tóm lại, tính phi mâu thuẫn (non-contradiction) là chứng lý tối hậu của thực tại và chân lý.

Thật ra, chúng ta sở hữu một nguồn nhận thức phi cảm tính. Đó là trí năng (understanding). Nhưng nguồn đó không trực tiếp, không độc lập, không thể vượt quá kinh nghiệm cảm tính. Vì vậy mọi sự vật siêu cảm tính đều bất xác định (*aniścita*). Mọi cấu tạo trong cảnh giới phi cảm tính đều biện chứng, nghĩa là, tự mâu thuẫn (self-contradictory). Một lần nữa xin nhắc lại: *Phi mâu thuẫn là thử nghiệm tối chung về thực tại và sự thật.*

Mặc dầu tất cả sự nhận thức của chúng ta bị giới hạn trong cảnh giới kinh nghiệm khả hữu, chúng ta cần phân biệt giữa nhận thức thường nghiệm đó và những điều kiện tiên nghiệm (a priori conditions) khả thể của nó. Sự khu phân nghiệm cách giữa *cảm năng* và *trí năng như hai nguồn nhận thức độc đáo* dẫn ngay đến giả thiết cảm năng thuần túy, đối tượng thuần túy và lý tính thuần túy (hay trí năng) [*śuddham pratyakṣam, śuddha-arthaḥ, śuddhā kalpanā*]. Chúng là những sự vật không được mang lại trong kinh nghiệm, nhưng chúng không mâu thuẫn, thậm chí chúng cần thiết như những điều kiện tiên nghiệm của toàn bộ nhận thức của chúng ta, toàn bộ này sụp đổ nếu không có chúng.

Do đó chúng ta cần phân biệt giữa *đối tượng siêu hình* và *đối tượng siêu nghiệm*. Đối tượng siêu hình là những đối tượng “không thể xác định cả về mặt địa điểm nơi chúng tọa lạc, cả về mặt thời gian khi chúng tồn tại, cả về mặt tính chất cảm năng mà chúng sở hữu”. Đối tượng siêu nghiệm, trái lại, khả xác định về sự hiện diện của chúng trong mỗi một chút nhận thức của chúng ta, bởi vì chúng là điều kiện cần đối với khả thể của nhận thức thường nghiệm nói chung, nhưng tự chúng chúng không thể biểu tượng trong một hình ảnh cảm tính, nghĩa là, không thể thủ đắc chúng bằng nhận thức. Sự vật siêu hình hay siêu nghiệm đều là khái niệm được cấu tạo, tuy nhiên chúng là ảo giác, biện chứng và mâu thuẫn. Chẳng hạn, vật tự thân hay tự tính là

sự vật siêu nghiệm, chẳng những thực tồn (*kṣaṇasya = paramārtha-sata*), mà chính là thực tại (*santānināḥ = kṣaṇāḥ = svalakṣaṇāni = vastu-blūtāḥ*), mặc dầu không được mang lại trong một khái niệm, bởi vì yếu tính của nó là phi khái niệm.

B. Logic học.

Logic của Nhân minh học chỉ nghiên cứu *tư tưởng suy lý* (discursive thought), tức là những nhận thức xem như nguồn cội khả xác định của các hành động có mục đích. Tư tưởng suy lý được chia thành ba phần chính đề cập theo thứ tự các vấn đề *lai nguyên* (origin), *mô thức* (forms) và *biểu hiện bằng lời nói* (verbal expression) của nhận thức. Ba chủ đề chính đó được gọi là *cảm quan lượng đoán* (sense-perception), *tư lượng đoán* (inference) và *tha lượng đoán* (syllogism). Chúng liên quan đến *cảm năng* (sensibility) xem như nguồn chủ yếu của nhận thức ngoại tại (external reality), đến *trí năng* (intellect) xem như nguồn sản sinh các mô thức của nhận thức ấy và đến *tha lượng đoán* (syllogism) xem như biểu hiện đầy đủ bằng lời nói quá trình nhận thức. Vì thế tư tưởng suy lý bao gồm cả nhận thức luận (epistemology) và logic hình thức (formal logic).

B1. Cảm quan lượng đoán (*pratyakṣa*)

Theo các nhà Phật học, vật tự thân của sự vật, những gì yếu tính của nó là, chúng ta không bao giờ có thể biểu hiện được. Chúng ta chỉ biết đến những quan hệ của nó mà thôi. Những định nghĩa về các yếu tính đều vô ích vì chúng đâu có tồn tại. Tất cả nhận thức khái niệm của chúng ta và của ngôn ngữ, của hết thảy mọi sự vật có thể định danh và của tất cả danh xưng đều có tính năng đặc trưng là biện chứng (dialectical). Mọi từ hay mọi khái niệm đều tương quan với đối ứng của nó và đó là cách định nghĩa duy nhất. Chẳng hạn chúng ta không thể nói những gì là màu “xanh” nhưng có thể chia tất cả mọi màu ra xanh và phi xanh. Đến lượt

nó, phi xanh có thể chia ra nhiều màu căn cứ trên cùng nguyên tắc nhị phân. Như thế, tất cả mọi định nghĩa của chúng ta đều là những phân loại, theo một quan điểm đặc biệt nào đó (*apekṣā-vaśāt*). Chúng ta đặc trưng sự vật được định nghĩa bằng phủ định. Chẳng hạn, những gì là màu xanh, chúng ta không thể biết. Nhưng chúng ta có thể chia tất cả các màu thành xanh và phi-xanh. Đến lượt nó, phi-xanh có thể chia ra thành nhiều thứ màu căn cứ trên cùng nguyên tắc nhị phân. Như thế, xanh được định nghĩa là bất phi-xanh, và ngược lại, phi-xanh được định nghĩa là bất xanh.

Những gì là tự thân nhận thức, chúng ta sẽ không bao giờ biết được. Nhưng chúng ta có thể chia nó ra thành trực tiếp (*sākṣāt*) và gián tiếp (*parokṣa*). Trực tiếp là bất gián tiếp và gián tiếp là bất trực tiếp. Toàn bộ khoa học nhận thức luận được xây dựng trên cơ sở đó của một dị biệt trên nguyên tắc giữa một nhận thức trực tiếp và một nhận thức gián tiếp. Chúng ta có thể gọi nguồn trực tiếp của nhận thức là cảm năng và nguồn gián tiếp là trí năng, nhưng các từ ngữ đó có nghĩa cảm năng là bất trí năng và trí năng là bất cảm năng.

Sau khi xướng lên chỉ có hai loại nhận thức mà Dignāga theo quy ước gọi là hiện lượng và tỷ lượng, ông quay qua hiện lượng và bảo rằng nguồn nhận thức này là “phi cấu tạo”, tức muốn nói nó là trực tiếp, hay bất gián tiếp. Tên Phạn ngữ của tỷ lượng là *anumāna* — có một *anumāna-vikalpa* và một *pratyakṣa-vikalpa*, nhưng đối chiếu với *nirvikalpaka* = *kalpanā-apoḍha* (vô phân biệt) thì *anumāna* là đại biểu của *vikalpa* (phân biệt). Danh tự *anumāna* đã nói lên tỷ lượng là nhận thức gián tiếp. Sự tồn tại của sự vật chỉ có thể nhận thức bằng hiện lượng hay bằng tỷ lượng, không bằng cách nào khác. Như thế, theo thuyết nhận thức, chúng ta nhận thức được sự vật chỉ khi nào thiết lập những gì là trực tiếp không chứa một chút nào

của gián tiếp và những gì là gián tiếp không chứa một chút nào của trực tiếp. Nói khác, chỉ khi nào thiết lập những gì là cảm năng thuần túy (pure sensibility; *suddham pratyakṣam* = *nirvikalpakam*; tịnh hiện lượng) và những gì là trí năng thuần túy (pure understanding; *suddhā kalpanā*).

Thật là sai lầm khi định nghĩa cảm quan lượng đoán là nhận thức do các giác quan sản sinh, hay do một vật tác dụng kích thích trên các giác quan. Bởi vì như vậy là không đếm xỉa đến tính năng nhất ban của *mọi nhận thức thực là một nhận thức mới*, nhận thức cái gì đó mới, chứ không phải *tái nhận thức* (re-cognition). Và đó chỉ là khoảnh khắc đầu tiên của mọi nhận thức. *Hiện lượng chỉ là khoảnh khắc đầu tiên*. Những khoảnh khắc kế tiếp, khi tác ý khởi dậy, thời hiện lượng không còn nữa. Hiện lượng có riêng chức năng, có riêng đối tượng và nguyên nhân của nó. Chức năng của nó là đem đối tượng trình diện giác quan bằng phương cách nhận thức. Đối tượng của nó là tự tướng (*svalakṣaṇa*), vì chỉ đơn độc tự tướng là đối tượng thực, thực và công hiệu, khả dĩ sản sinh một kích thích trên giác quan. Nguyên nhân hay một trong những nguyên nhân, lại một lần nữa, là tự tướng. Tính năng nhất ban của tất cả nhận thức là một trong các nguyên nhân sản sinh nó đồng thời là đối tượng của nó.

Làm thế nào để xác định chức năng chính xác của hiện lượng? Chức năng này gồm sự phát tín hiệu về sự hiện diện của một đối tượng trong tầm mức nhận thức, một hiện diện đơn thuần không có gì khác. Tiếp ngay sau, một chức năng khác, do một cơ quan khác thao tác, cấu tạo hình ảnh của đối tượng đó. Vì vậy, đặc tính nổi bật của *hiện lượng là bất cấu tạo*. Đó là hiện lượng thuần túy. Đáng lý phải gọi đó là *cảm giác thuần túy*, cốt lõi cảm tính của hiện lượng. Như thế, có một phân biệt nghiêm cách giữa chức năng của hiện lượng và chức năng của tướng tượng sản sinh. Chức năng

trước chỉ ra sự hiện diện của đối tượng, chức năng sau cấu tạo hình ảnh của đối tượng đó. Định nghĩa hoàn chỉnh hiện lượng phải kể đến sự phân biệt nghiêm cách ấy: Hiện lượng là một nguồn nhận thức có chức năng phát tín hiệu về sự hiện diện đối tượng trong tầm mức nhận thức, kế tiếp là sự cấu tạo hình ảnh của đối tượng đó. Chung cùng, Phật học định nghĩa hiện lượng một cách rất đơn giản: *hiện lượng là cảm giác kế tiếp bởi khái niệm*, bởi vì khái niệm không gì khác hơn là hình ảnh trong một bối cảnh đặc biệt. Nhằm chứng minh cảm giác thuần túy là một thực tại, Dharmakīrti đề nghị một thử nghiệm theo phương pháp nội quán (introspection).

Tính năng đặc trưng thứ hai của hiện lượng là không chứa bất kỳ vọng pháp nào (*abhrānta*). Quả vậy, hiện lượng có thể xem như một nguồn nhận thức đáng tin cậy (*pramāṇa*) với điều kiện nhận thức do cảm giác sản sinh không biểu tượng một vọng tưởng. Tuy nhiên, từ “vọng tưởng” không đơn nghĩa. Có nhiều loại vọng tưởng. Có một vọng tưởng siêu nghiệm (siêu vọng; *mukhya-vibhrama*) theo đó hết thảy mọi nhận thức thường nghiệm là vọng tưởng, và một vọng tưởng thường nghiệm (*prātibhāsikī bhrāntiḥ*) có ảnh hưởng chỉ trên một số trường hợp đặc biệt nhận thức sai lầm.

Không toàn tri toàn năng (omniscient) như Phật và Bồ tát để nhận thức trực tiếp mọi sự vật, chúng ta nhận thức trực tiếp chỉ khoảnh khắc đầu tiên của sự vật từ đó trí tuệ thao tác cấu tạo hình ảnh của đối tượng. Như thế, hết thảy mọi hình ảnh đều là vọng tưởng siêu nghiệm, không phải là những thực tại cứu cánh. Khi thêm “**phi vọng tưởng**” vào định nghĩa hiện lượng là trừ phân biệt của Dignāga, Dharmakīrti muốn chỉ ra rằng với cảm giác thuần túy chúng ta liên hệ trực tiếp với thực tại cứu cánh, với vật tự thân, hoàn toàn khác biệt với những gì kế tiếp theo sau —

hình ảnh, khái niệm, phán đoán và tỷ lượng — di chuyển chúng ta vào thế giới thường nghiệm, nhân tạo, chủ quan. Thông diễn như vậy, “phi vọng tướng” có nghĩa là phi chủ quan, phi cấu tạo, phi thường nghiệm, siêu nghiệm, thực tồn cứu cánh. Do đó, tính năng đặc trưng thứ hai của hiện lượng hầu như đồng nghĩa với tính năng đặc trưng thứ nhất. Cảm giác thuần túy là thụ động hay “phi cấu tạo”, vì thế nó phi chủ quan, thực trên phương diện siêu nghiệm, phi vọng tướng. Tóm lại, Dignāga và Dharmakīrti thi thiết hai yếu tố dị tính trong logic học Phật giáo, một là cảm giác thuần túy phi cấu tạo, và hai là một tổng hợp cấu tạo hay khái niệm. Thêm vào đó, thuyết nội quán cùng với thuyết về hình ảnh và danh xưng, tất cả tạo nên tính năng đặc trưng của lượng luận Phật giáo.

B2. Phán đoán (*adhyavasāya*).

Chuyển biến từ cảm giác thuần túy qua khái niệm.

Phật học phân biệt nghiêm cách giữa hai cảnh giới, thực tại cứu cánh và thế giới tưởng tượng thường nghiệm. Thực tại cứu cánh là vật tự thân, là điểm toán học sát na sinh diệt, phi cấu tạo, phi tướng tượng, phi quan hệ. Trong đó, không thời tục và không mở rộng, không phẩm tính và không vận động, không tổng tướng, không riêng lẻ cụ thể, v.v... Về phía kia, trong thế giới tưởng tượng thường nghiệm, có một thời gian tưởng tượng, một không gian được cấu tạo, đa tạp sản phẩm của trí tưởng tượng: phẩm tính, vận động, tổng tướng, tự tướng, v.v... Hai cảnh giới này, thực tại siêu nghiệm phi tướng tượng và thực tại tưởng tượng hay thường nghiệm, hoàn toàn không giống nhau.

Giữa chúng, không có kết nối nào khác ngoại trừ lực tác dụng theo luật nhân duyên (causal efficiency). Các sát na sinh diệt là những điểm có khả năng tính tác dụng có hiệu quả, có năng lực kích thích trí năng cấu tạo trong trí tưởng tượng những hình ảnh hư huyền mà người phạm cho là

thực. Ở đây, hiệu quả hoàn toàn khác biệt nguyên nhân. Theo lý Duyên khởi, một cảm giác sinh khởi khi cho một điểm thực tại và một ý thức thụ nhận. Hình ảnh tương ứng cũng vậy, nó sinh khởi tùy thuộc một khoảnh khắc của thực tại khách quan và một khoảnh khắc cảm giác.

Một số các nhà Phật học tìm cách lấp đầy lỗ hổng giữa cảm giác thuần túy và hình ảnh sinh khởi tương ứng. Như thế là họ tìm cách tái lập sự thống nhất của nhận thức mà chính họ đã hủy hoại bằng cách giả định một sự phân biệt cấp tiến giữa hai nguồn nhận thức, cảm năng và trí năng. Giải pháp của vấn đề cơ bản này sẽ đồng thời bắc cầu qua vực thẳm chia cách hai thực tại cứu cánh và thường nghiệm. Và vì thực tại không gì khác hơn là khả năng tác dụng có hiệu quả và trí tưởng tượng cấu tạo không gì khác hơn là lôgic, cho nên giải pháp đề cập đây cũng sẽ thiết lập một liên kết giữa lôgic và hiệu năng của nó. Sau đây sẽ trình bày vấn đề cơ bản nói trên về mặt tâm lý.

Tiến trình hoạt động tâm lý khởi đầu từ lúc cảm giác trực nhận sự hiện hữu của vật tự thân trong tầm nhận thức. Tiếp đến là sự thành lập một hình ảnh của nó, rồi hình ảnh ấy được khái niệm hóa. Cuối cùng là phán đoán, sự quyết định đồng nhất khái niệm với vật tự thân nhằm tạo nên sự lượng biết.

Hiện lượng có tác dụng là cảm tri sự có mặt của một vật thể trong tầm nhận thức. Tự tướng, tức vật tự thân (thing-in-itself), đối tượng của hiện lượng, chỉ có tác dụng trong sát na hiện tại, cho nên còn gọi là thực tại điểm (point-instant of reality), không thể hình dung và nắm bắt bằng tri thức thường nghiệm được. Nói theo Duy thức thì thực tại điểm có thể xem như là hữu chất tánh cảnh, hiện tướng của các pháp căn cứ trên tinh thể của thức (vô chất tánh cảnh). Dharmakīrti cho biết có thể dùng để thể nghiệm cảm giác

đơn thuần và hiện phương pháp nội quan (*sva-samvedana*) quán thực tại điểm. Tiếp ngay sau sát na tri giác hiện tại là sát na tác ý (*mānasa-pratyakṣa*). Trên phương diện nhận thức, sát na tác ý vẫn còn có tính cách bất khả tư nghì và bất khả thuyết. Nhưng sát na tác ý là điểm khởi đầu của phân biệt. Trí giác phân biệt sinh khởi đúng vào lúc trực giác hoàn tất nhiệm vụ cảm nhận đối tượng. Vào thời điểm bắt đầu phân biệt này, thực tại điểm, tức tự tướng, phân ngay làm đôi. Một bên là Chủ thể cảm thọ và bên kia là hình ảnh của tự tướng, đối tượng và nguyên nhân của cảm thọ. Những gì cảm thọ sẽ làm duyên cho ý chí hành động (*cetanā*; tư) sinh khởi và đối tượng nhận thức trở nên có tính cách đáng ưa thích hay không đáng ưa thích. Do tác dụng tổng hợp của tầm (*vitarka*; sự quan sát thô) và tứ (*vicāra*; sự quan sát tế), tuệ hiện khởi [tuệ đây là tâm sở biệt cảnh tuệ, có nghĩa sự đoan chắc, sự cho rằng mình biết, chớ không phải là tuệ của trí tuệ giải thoát], vọng tưởng phân biệt tô điểm hình ảnh thành khái niệm, và định danh cho khái niệm vừa được thi thiết. Ngay sau đó, phán đoán đồng nhất khái niệm với thực tại điểm trong một *phán đoán cảm năng* (perceptual judgment; phán đoán của cảm giác) theo mô dạng của câu nói: “Đây là con bò”. Chữ “Đây” chỉ vào tự tướng hay vật tự thân, thực tại điểm mà tri thức thường nghiệm không thể hình dung và nắm bắt. Từ ngữ “con bò” chỉ vào tổng tướng, một khái niệm có tên gọi, được phán đoán đồng nhất với thực tại điểm. Phán đoán là một quyết định tổng hợp thống nhất hai phần khác biệt, đưa đến dạng thức “cái này là cái ấy” (*tad eva idam*; this is that). Cái này là đơn thuần, đặc thù, không nói lên được. Cái ấy là vọng tưởng đa thù, tổng quát, phát biểu dễ dàng.

Phán đoán của cảm giác là tác động cơ bản của trí năng. Hết thảy mọi thao tác của trí năng có thể tóm thu lại trong các phán đoán. Trí năng vì vậy có thể định nghĩa như khả năng phán đoán, nhưng tác động cơ bản của nó là tác động

được bao gồm trong định nghĩa phủ định của hiện lượng (*kalpanāpodha*; hiện lượng là trừ phân biệt). Nó là phán đoán cảm năng theo mô dạng của câu “Đây là con bò”. Vì yếu tố “đây” (*idaṃtā*), cốt lõi cảm tính, được đặc trưng bởi sự quy chiếu vật tự thân, cho nên một phán đoán cảm năng có thể dùng công thức “ $x = a$ ” để biểu hiện. Chữ x biểu trưng thực tại điểm xem như một ẩn số, chữ a thay thế khái niệm xây dựng bằng vọng tưởng phân biệt dựa trên hình ảnh của thực tại điểm. Đồng nhất thức “ $x = a$ ” mô tả sự đồng nhất hai sự thể hoàn toàn dị biệt là thực tại điểm đặc thù và khái niệm tổng quát. Như thế, *phán đoán là một tác động của trí tuệ thống nhất cảm giác và khái niệm nhằm tạo nên sự lượng biết.*

Xét riêng từng vế, x riêng, a riêng, thời chẳng có vế nào đủ khả năng hay bao hàm nhận thức. Chỉ sự thống nhất hai yếu tố trong phán đoán của cảm giác mới là nhận thức thật sự. Phía trực giác x cho ta nhìn thấy vật thể có khả năng tác quả (*artha-kriyā-sakti*), dị biệt cá tính (*asadrśa*), không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ (*śabdasyāviśaya*), và có thể thấy biết mà không cần đến ngôn ngữ hay khái niệm. Phía khái niệm a cho ta thấy biết đặc tính của vật thể là cộng tướng (*sāmānya-lakṣaṇa*) chung cho và đồng thời hiện hữu nơi mọi cá thể đồng loại, không có vị trí nhất định trong thời gian và không gian, cần đến tưởng tượng, ngôn ngữ, hay luận lý để phô bày và miêu tả. Tóm lại, phán đoán có thể xem như là sự quy chiếu một khái niệm về với vật tự thân liên hệ, đem một sự thể có thể phát biểu thành lời qui hợp về với một sự thể không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ.

Trên đây, từ *adhyavasāya* được phiên dịch là ‘phán đoán’ cũng thường được dịch là một quyết định, hay một hành động ý chí. Đặc biệt hơn, nó là một quyết định liên quan đến sự đồng nhất hóa hai sự vật (*ekatvādhyavasāya*). Như thế, phán đoán cảm năng là một quả quyết về sự giống

nhau giữa hai sự vật hoàn toàn khác biệt. Đó là một tổng hợp đem lại với nhau hai phần tuyệt đối không giống nhau. Trong một phán đoán như vậy, thực tại điểm được phủ cho một vị trí trong một chuỗi thời gian tương ứng các sát na diệt; nó được cài đặt trong thời gian cụ thể và trở thành một bộ phận của một đối tượng tương tục (*santāna*). Do một tổng hợp đặc biệt các sát na sinh diệt liên tiếp, nó trở thành một thân mở rộng và một lần nữa, do một tổng hợp đặc biệt các khoảnh khắc đó, có được tất cả những cảm tính và phẩm tính khác của nó, nó trở thành một tổng tướng (*sāmānya-lakṣaṇa* = *ekatva-adhyavasāya*).

Nhưng thế nào là phán đoán? Hỏi như vậy trong khi bàn luận về thực tại của thế giới bên ngoài có nghĩa là hỏi hành động ý chí nào khiến ta quyết định phải đồng nhất một hình ảnh với một sát na diệt của thực tại bên ngoài? Nhà Phật học trả lời: “Phán đoán có nghĩa là tạo trong trí tuệ một ý niệm”. Cả tự lượng đoán và cảm quan lượng đoán đều chứa phán đoán, nhưng một tự lượng đoán xử lý các khái niệm một cách trực tiếp. Trong bản chất nó là một hoạt động khái niệm. Cảm quan lượng đoán hay phán đoán cảm năng là hoạt động khái niệm gián tiếp bởi vì chính cảm giác là nguyên nhân sinh khởi một khái niệm. Bây giờ, nếu một phán đoán ngoài sự việc là một phán đoán, nghĩa là, một quyết định, còn là một hoạt động khái niệm, thử hỏi nghĩa chính xác của từ ‘khái niệm’ là gì? Trả lời: Khái niệm có nghĩa là tưởng tượng, hay cấu tạo một đối tượng trong tưởng tượng. Đối tượng khái niệm là một đối tượng tưởng tượng. Tưởng tượng có hiệu quả sẽ đem lại *sự thống nhất trong dị biệt*, tổng hợp một đa tạp thời gian, nơi chốn và điều kiện trong một thống nhất giả tưởng. Biểu thức của tổng hợp này là phán đoán “cái này là cái kia” (*tad eva idam*). Hệ quả: không có dị biệt cơ bản, một mặt, giữa một phán đoán cảm năng và một khái niệm, và mặt kia, giữa một khái niệm, một hình ảnh, tưởng tượng sinh sản và một

ý tưởng nhất ban (nhất ban trái ngược với đặc biệt). Như vậy, khái niệm đặc biệt, hình ảnh đặc biệt hay ý tưởng đặc biệt đều không tồn tại.

Hoạt động khái niệm trực tiếp tác dụng khi hình thành một phán đoán cảm năng. Điều này thấy rõ nhờ thông qua dấu chỉ của nó: khả năng bày tỏ bằng ngôn ngữ. Khái niệm có thể phát biểu thành lời, cảm giác không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ. Như thế, khái niệm bao gồm mọi tư tưởng có khả năng bày tỏ bằng ngôn ngữ và loại bỏ cảm giác thuần túy mà nội dung không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ. Do đó, *thuộc tính* (predicate) trong loại phán đoán bình thường luôn luôn là một khái niệm. Trái với thuộc tính có khả năng bày tỏ bằng ngôn ngữ, *Chủ thể* như Chủ thể thuần túy luôn luôn không thể bày tỏ bằng lời. Nếu tất cả tư duy thu gọn chỉ gồm toàn phán đoán và tất cả phán đoán đều là phán đoán cảm năng, trực tiếp hay gián tiếp, nhận thức của chúng ta có thể đặc trưng như đem một sự thể có thể phát biểu bằng lời quy hợp với một sự thể không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ, hay như sự quy chiếu một khái niệm về với vật tự thân liên hệ. Tóm lại, một phán đoán, hay nhận thức, là tương tượng với một sự quy chiếu khách quan về thực tại và như vậy, tức là luôn luôn quan liên quy chiếu cái gì đó có thể phát biểu bằng lời về cái gì đó không thể bày tỏ bằng ngôn ngữ.

B3. Tự lượng đoán (*svārthānumāna*).

Phán đoán và tự lượng đoán.

Vì hết thảy mọi nhận thức thực tại thu gọn chỉ gồm toàn phán đoán, nghĩa là, thông diễn cảm giác trong khái niệm, và vì có thể phân biệt hai loại nhận thức, trực tiếp và gián tiếp, cho nên cũng có thể phân biệt hai loại phán đoán, trực tiếp và gián tiếp. Phán đoán trực tiếp là hiện lượng, phán đoán gián tiếp là tỷ lượng. Hiện lượng là một tổng hợp giữa một cảm giác và một khái niệm, tỷ lượng là một tổng hợp

giữa một cảm giác và hai khái niệm. Hiện lượng gồm hai hạn từ, tỷ lượng gồm ba. Hiện lượng thu gọn trong dạng thức “đây là màu xanh” hay “đây là khói”. Tỷ lượng thu gọn trong dạng thức “đây là khói sản sinh bởi lửa”, hay “có lửa, bởi vì có khói”. Khói được cảm tri, phán đoán “đây là khói” là phán đoán cảm năng và trực tiếp. Lửa ẩn, phán đoán “ở đây có lửa” là suy đoán và gián tiếp. Hết thấy mọi sự vật có thể chia thành cảm tri và phi cảm tri. Nhận thức một phi cảm tri thông qua một cảm tri gọi là tự lượng đoán (inference). Đó là một nhận thức gián tiếp, một nhận thức đối tượng thông qua “dấu lượng đoán” của đối tượng. Đối tượng ẩn có một dấu lượng đoán, và dấu đó là dấu lượng đoán (hay đặc tính) của một điểm thực tại. Tự lượng đoán là nhận thức một điểm thực tại như có sẵn dấu lượng đoán đôi, dấu lượng đoán của dấu lượng đoán của nó. Trong một phán đoán cảm năng chúng ta nhận thức đối tượng X thông qua dấu tượng trung (symbol) của nó là khái niệm A. Trong một tự lượng đoán, chúng ta nhận thức đối tượng X thông qua dấu tượng trung đôi (double symbol) của nó là A và B.

Dấu tượng trung A và B hỗ tương quan hệ như nhân và quả. Khi một trong chúng, như A chẳng hạn, được nhận thức, thì sự nhận thức B nhất định theo sau. Gọi X là căn bản hữu pháp (Substratum) của phẩm tính (Qualities) A và B, hay Chủ thể (Subject) của cả hai thuộc tính (Predicates) ấy. Vì Chủ thể luôn luôn một dạng (the same) cho nên không cần biểu hiện; trong trường hợp này hai phẩm tính A và B biểu tượng toàn bộ tự lượng đoán. Phán đoán tuồng như gồm có hai khái niệm mà thôi, chúng tương quan như nhân (reason) và hệ quả (consequence), nhân là nền tảng tất nhiên để hệ quả thành thuộc tính (predicate).

Trong trường hợp này, tự lượng đoán trở thành một phán đoán về đi đôi (judgment of concomitance; *vyāpti* = *sāhacarya* = *avinābhāva*). Logic Ấn Độ xem tự lượng đoán

và phán đoán về đi đôi trong cơ bản chỉ là “một nhận thức”, ví như nhận thức lửa chẳng hạn, như lượng đoán thông qua nhân (dấu lượng đoán hay dấu chỉ lý do).

Phán đoán “lửa sản sinh khói” hay “bất cứ nơi nào có khói thì có lửa”, hay “không có lửa thì không có khói”, cũng như những phán đoán “*śimsapā* là một cây”, hay “xanh là một màu”, “bò là một động vật”, đến nay là những nhận thức cái thực tồn và có một chiếm hữu trong thực tại, cần phải thu gọn trong dạng “có một ngọn lửa ở đây, bởi vì có khói”, “*đây* là xanh, xanh là một màu”, “*đây* là một cây, bởi vì nó là một *śimsapā*”, “*đây* là một động vật, bởi vì nó là con bò”, v.v... Nếu không có yếu tố “cái này” (this) hay “ở đây” (here), hoặc biểu hiện hay hiểu ngầm, thì chúng chẳng phải là những nhận thức thực tại.

Tuy nhiên, không phải nhận thức nào gồm ba hạn từ, một trong đó là căn bản hữu pháp của hai hạn từ kia, cũng là một tự lượng đoán. Chỉ khi nào hai hạn từ kia hỗ tương quan hệ thì nhận thức mới biểu tượng một tự lượng đoán. Phán đoán “Có một đôi có lửa” tuy gồm ba hạn từ nhưng chúng không tương hỗ quan hệ, nên không thể là một tự lượng đoán. Trái lại, phán đoán “Ở đây có lửa bởi vì có khói” là một tự lượng đoán bởi vì khói nhất định được biểu tượng tương quan với nhân của nó là lửa.

Cả hai cách lượng đoán, phán đoán và tự lượng đoán, đều quy hợp khái niệm về với vật tự thân. Tuy vậy, tự lượng đoán khác biệt với phán đoán vì tự lượng đoán có chứa một lý do để giải thích sự quy hợp về với vật tự thân. Thí dụ: Khi tổng hợp kết liên một thực tại điểm với hình ảnh của một ngọn lửa không nhìn thấy, thì phải giải thích lý do tại sao thực hiện một sự quy hợp như vậy. Lý do là vì thấy khói. Khói là sự tương bên ngoài của sự có lửa, bởi vậy kết luận có lý do chính đáng.

Theo trên, tự lượng đoán là nhận thức sự vật bằng phương pháp suy luận chưa chuyển đạt thành ngôn ngữ. Tuy quy hợp một sự thể có thể bày tỏ bằng lời về với thực tại điểm bất khả ngôn thuyết, nhưng kỳ thật tự lượng đoán chưa truyền đạt chia sẻ sự hiểu biết với chung quanh. Nếu được phát biểu thời mô dạng phát biểu tự lượng đoán gồm có ba ngôn từ: Chủ thể tức vật tự thân, thuộc tính, và nhân hay lý do, có tác dụng kết nối nhân quả hai ngôn từ kia lại với nhau.

Cấu trúc căn bản của tự lượng đoán.

Có thể tóm tắt cấu trúc căn bản của tự lượng đoán trong ba ngôn từ:

Chủ thể là **Thuộc tính** bởi vì **Nhân**

Thí dụ điển hình của loại tự lượng đoán này là:

Đồi (Chủ thể) là nơi có lửa (thuộc tính) bởi vì có khói (nhân).

Ba ngôn từ lượng đoán gồm có **Chủ thể logic** (*sādhya-dharmin* hay *pakṣa*); **thuộc tính logic** (*sādhya-dharma*); và **nhân logic** hay **dấu chỉ lý do** (*hetu* hay *liṅga*). Chủ thể và Thuộc tính hợp lại tạo thành “**mệnh đề**” (*pratijñā* hay *pakṣa*): “**Chủ thể là Thuộc tính**”

Chủ thể (*sādhya-dharmin* hay *pakṣa*; logical Subject) có thể là vật tự thân hay là một phẩm tính. Nếu là vật tự thân thời Chủ thể luôn luôn là một thực tại điểm, không có tên để gọi, mà chỉ có thể dùng những từ như đây, cái này, cái ấy, thay thế để tiện dụng khi phát biểu. Mọi thi thiết vọng tương phân biệt đều thành lập trên căn bản vật tự thân. Nếu là một phẩm tính, thời đó là một khái niệm suy từ vật tự thân, dùng làm căn bản hữu pháp cho sự lượng đoán kế tiếp. Như thế, phẩm tính Chủ thể hiện thân như một vật thể để thay thế vật tự thân. Thí dụ: Trong mệnh đề ‘Ồ đây có

lửa, bởi vì có khói’, Chủ thể ‘Ở đây’ biểu tượng vật tự thân. Trong mệnh đề ‘Núi có lửa, bởi vì núi có khói’, Chủ thể ‘Núi’ là khái niệm suy từ vật tự thân. Nó còn là căn bản hữu pháp của ‘khói’ và ‘lửa’. Trong trường hợp này, Chủ thể là một phức thể, bao gồm một địa điểm đặc biệt hiện thấy và một phần không thấy phải suy đoán mới thấy. Chữ ‘đây’ chỉ vào phần hiện thấy. Chủ thể của một tỷ lượng biểu tượng một căn bản hữu pháp (substratum), một thực tại nằm bên dưới, trên đó được ghép một khái niệm tương ứng với thuộc tính. Đôi khi Chủ thể được miêu tả như gồm một phần trực tiếp hiện thấy và một phần không hiện thấy, cần phải suy đoán mới thấy. Trong mệnh đề ‘Ở đây có lửa bởi vì có khói’, phần phải suy đoán này là thực tại điểm có biểu tượng lửa. Vật tự thân hay Chủ thể không bao giờ giữ vai trò thuộc tính của bất cứ một vật thể nào khác.

Thuộc tính (*sādhyadharmā*; logical Predicate), còn gọi là **probandum** hay **hệ quả logic** (*sādhyā*), biểu tượng cái phẩm tính của Chủ thể nhờ suy luận (inference) mà biết. Tuy được phát biểu bằng một danh từ (lửa), nhưng ở đây, đối với Chủ thể nó là một phẩm tính, phẩm tính lửa (fireness) của Chủ thể tại một nơi được cho. Cùng với Chủ thể, phẩm tính này biểu tượng “đối tượng” nhận thức thông qua tỷ lượng (*anumeya*). Theo Dharmottara, đối tượng nhận thức thông qua tỷ lượng có thể là (1) căn bản hữu pháp (*dharmīn*) của phẩm tính ta có ý định nhận thức; (2) căn bản hữu pháp cùng với phẩm tính đó (*dharmā*); hay (3) đơn độc phẩm tính ấy, khi quan hệ giữa nó với nhân logic được xét dưới khía cạnh trừu tượng, chẳng hạn, mệnh đề ‘bất cứ chỗ nào có khói, thời chỗ ấy có lửa’, hay chính xác hơn, ‘bất cứ chỗ nào có phẩm tính khói (smokeness), thời chỗ ấy có phẩm tính lửa (fireness)’. Dignāga nhận xét: “Hết thấy mọi quan hệ lượng đoán đều căn cứ trên một quan hệ vật chất–tánh chất, do trí năng của chúng ta cấu tạo (*buddhy-ārūḍha*); nó không biểu tượng thực tại cứu cánh.”

Quả vậy, nhân cũng như hệ quả logic phải được xem như những phẩm tính cấu tạo bởi căn bản hữu pháp thực tại cứu cánh của chúng.

Lý do hay **Nhân** (*hetu* hay *liṅga*) là một phẩm tính hay một dấu chỉ của Chủ thể. Nó được tách riêng thuộc tính và biểu tượng bộ phận quan trọng nhất của tỷ lượng. Phát biểu thông thường không nhắc đến Chủ thể, vì thế tỷ lượng xuất hiện dưới dạng thức một phán đoán về sự đi đôi (concomitance), chỉ còn lại hai ngôn từ đi đôi là nhân và thuộc tính, như ‘śiṃsapā là một cây’, ‘có khói nghĩa là có lửa’, hay ‘khói là lửa sinh ra.’

Một trong các định nghĩa tỷ lượng được xem như cơ bản nhất vì trình bày tính năng tối đặc sắc của tỷ lượng là nhận thức cái tổng quát (the general), trong khi đối tượng của cảm quan lượng đoán luôn luôn là cái đặc thù (the particular). Mở đầu trước tác vĩ đại của ông, *Pramāṇa-samuccaya* (Tập lượng luận), Dignāga xác nhận chỉ có hai nguồn nhận thức, hiện lượng (*pratyakṣa*) và tỷ lượng (*anumāna*), và tương ứng với hai nguồn ấy chỉ có hai thứ đối tượng nhận thức, tự tướng (the particular; *svalakṣaṇa*) và tổng tướng (the universal; *sāmānyalakṣaṇa*). Tổng tướng được nhận thức bằng tỷ lượng, trong khi tự tướng được nắm bắt bởi giác quan.

Theo Dharmottara tự lượng đoán hay tỷ lượng có một đối tượng tưởng tượng, thí dụ, một ngọn lửa tưởng tượng, như đối tượng của nó, bởi vì tỷ lượng là nhận thức một sự vật không thấy, không thể nắm bắt, chỉ có thể tưởng tượng. Nhưng phương cách của nó là quy chiếu đối tượng tưởng tượng đó về một điểm thực tại. Như thế, kết quả cuối cùng cũng giống như trường hợp hiện lượng, nhận thức một điểm thực tại thông qua một dấu tượng trung. Khác nhau là ở chỗ với hiện lượng, nhận thức nắm bắt cái đặc thù và cấu

tạo dấu tượng trưng. Với tỷ lượng, nhận thức nắm bắt dấu tượng trưng và cấu tạo cái đặc thù. Theo nghĩa đó, chỉ cái tổng quát mới là đối tượng của tỷ lượng và cái đặc thù mới là đối tượng của hiện lượng. Theo các nhà Phật học, cả hai khác biệt nói trên gom lại là “một nhận thức”, biểu tượng một tổng hợp “cảm giác và phi cảm giác, khái niệm và phi khái niệm, tưởng tượng và phi tưởng tượng.” Nói cách khác, nhận thức bao hàm một cốt lõi cảm năng và một giải thích bởi trí năng.

Về chiều sâu, dị biệt giữa hiện lượng và tỷ lượng không khác gì dị biệt giữa cảm năng và trí năng. Chúng ta nghe nói có hai nguồn nhận thức, hiện lượng và tỷ lượng. Nhưng với ý nghĩ thâm sâu thời hai nguồn nhận thức là nguồn cảm giác và nguồn phi cảm giác. Tỷ lượng không phải là suy đoán một mệnh đề hay phán đoán từ hai mệnh đề hay từ hai phán đoán khác. Tỷ lượng là một phương pháp nhận thức thực tại bắt nguồn từ sự kiện nó sở hữu một nhân, một dấu chỉ lý do (*hetu* hay *liṅga*). Những gì thực sự được nhận thức bằng tỷ lượng là cái điểm thực tại xét như sở hữu một dấu tượng trưng xác định. Thí dụ: một ngọn núi như sở hữu một ngọn lửa không thấy, phải suy đoán. Bởi vì tỷ lượng được biểu tượng như một nguồn nhận thức cho nên chúng ta gặp phải vấn đề dị biệt giữa một nguồn và kết quả của nó, giữa lượng (nhận thức lượng biết đối tượng; *pramāṇa*) và lượng quả (kết quả sự lượng biết; *pramāṇa-phala*). Lượng là quá trình nhận thức và lượng quả là tỷ lượng. Theo các nhà Phật học, đây là một quá trình-quả (product-process), không phân biệt quá trình tác động và quả thu đạt bởi quá trình tác động đó. Quả thu đạt còn được gọi là một quy định (determination) của quá trình.

Ba tướng của Nhân.

Mặc dầu không có phân biệt giữa lượng và lượng quả, giữa phán đoán cảm năng và phán đoán trí năng (tỷ lượng hay tự

lượng đoán) bởi vì cả hai cung cấp một sự quy chiếu khách quan cho những khái niệm của chúng ta, tuy nhiên vẫn có một dị biệt: tỷ lượng sử dụng lý do lôgic để biện minh cho một tác động quy chiếu như vậy. Chẳng hạn, khi hợp nhất một sát na sinh diệt cho với hình ảnh của một ngọn lửa không trực tiếp trông thấy, chúng ta có lý do làm như vậy, bởi vì chúng ta trông thấy khói. Khói là một dấu chỉ lý do của sự có lửa và biện minh cho kết luận.

Sự sử dụng lý do để biện minh, hay Nhân, là một tính năng ưu việt chỉ ra sự khác biệt giữa phán đoán cảm năng và trí năng. Tuy nhiên, trong cả hai trường hợp, nhận thức là một phép nhị phân. Trong chừng mực nó là chức năng, không phải của cảm giác thụ động mà của trí tuệ cấu tạo, nhận thức là một tác động nhị phân. Nó luôn luôn bắt đầu chia đối tượng của nó ra hai phần, phần đồng và phần dị. Với phần đồng, nó luôn luôn thao tác theo phép thỏa thuận và với phần dị, theo phép bất đồng, tức là, theo phương pháp hỗn hợp Thỏa thuận và Bất đồng. Nếu một trong hai phép được biểu hiện thì phép kia cũng được hiểu rõ. Khi cần chứng nghiệm và phát biểu chính xác thì biểu hiện cả hai phép.

Thế nào gọi là đồng phẩm hay dị phẩm trong một tỷ lượng? Dharmottara định nghĩa một đối tượng đồng phẩm với đối tượng nhận thức trong tỷ lượng khi nào nó sở hữu chung một phẩm tính, phẩm tính này không gì khác hơn là thuộc tính lôgic. Thí dụ: “Mệnh đề: Âm thanh là Vô thường; Nhân: Do tác động mà có.” Âm thanh là Chủ thể, Vô thường là một thuộc tính của âm thanh. *Đồng phẩm* là những sự vật gì có phẩm tính vô thường như âm thanh. Chẳng hạn, bình, bàn, v.v... có chung phẩm tính vô thường như âm thanh. Phẩm tính chung vô thường là thuộc tính, là sự vật cần chứng minh (*probandum*), bởi vì chừng nào tỷ lượng chưa kết luận thì nó chưa được chứng minh. Vô

Nhân Minh Luận và NTLDD

thường là một phẩm tính, bởi vì sự tồn tại của nó là có-điều kiện, điều kiện đó là căn bản hữu pháp. Như vậy, nó là một phẩm tính phái sinh, được khẳng định là một thuộc tính. Tuy nhiên, cần phân biệt những sự vật vô thường mà không do tác động mà có, như sấm, sét, mưa, gió, v.v..., nghĩa là không liên quan đến nhân (Do tác động mà có). Theo trên, không một đặc thù nào có thể xem như một thuộc tính lôgic vì thuộc tính lôgic luôn luôn là một tổng tướng (universal)..

Di phẩm là toàn bộ sự vật khác có phẩm tính phi vô thường. Như thế, tất cả những sự vật có tính “thường” đều gọi là *di phẩm*. Trong chúng, phẩm tính vô thường có thể vắng mặt, hoặc có sự hiện diện của cái gì đó sai khác, hay của cái gì đó mâu thuẫn. Như thế, vắng mặt, sai khác và mâu thuẫn tạo thành những trường hợp *di phẩm*.

Quan hệ giữa Nhân lôgic một mặt với Căn bản hữu pháp của tỷ lượng và mặt khác với Đồng phẩm và Di phẩm được phát biểu dưới dạng ba quy tắc của Vasubandhu (Thế Thân) được Dignāga và Dharmakīrti thừa nhận. Chúng tạo thành thuyết nổi tiếng ‘Ba Tướng của Nhân lôgic’ được truyền thụ trong các trường phái Phật giáo và bị hầu hết các trường phái khác của các nhà lôgic học Ấn Độ bác bỏ.

Sau đây là dạng thức phát biểu Ba tướng của Nhân theo Dharmakīrti. Ông thêm từ “tất nhiên” và áp dụng tính năng đặc sắc của tiếng Phạn trong việc sử dụng từ “just” (*eva*) ghép với copula hay với thuộc tính nhằm phát biểu chính xác hơn.

Nhân

1. tất nhiên có mặt trong toàn thể Chủ thể.
2. tất nhiên có mặt chỉ trong các Đồng phẩm, mặc dầu không phải trong toàn thể của chúng.
3. tất nhiên vắng mặt trong toàn thể của các Di phẩm.

Hay có thể phát biểu rất vắn tắt như sau:

1. Trong toàn bộ Chủ thể.
2. Chỉ trong Đồng phẩm.
3. Chẳng bao giờ trong Dị phẩm.

Quan điểm của Dharmakīrti về Quan hệ.

Theo trên, tỷ lượng gồm (1) một kết nối tất nhiên giữa hai khái niệm hay hai sự kiện và (2) quy chiếu hai khái niệm hay hai sự kiện ấy về một điểm thực tại khách quan. Với cách hiểu tỷ lượng như vậy, vấn đề Quan hệ trở nên rất trọng yếu, bởi vì tỷ lượng không gì khác hơn là tương hỗ quan hệ giữa hai sự kiện và sự quy chiếu tất nhiên chúng về một điểm thực tại. Thuyết Ba tướng của Nhân giải quyết vấn đề tương hỗ quan hệ giữa ba ngôn từ lượng đoán của tỷ lượng. Chúng là những điều kiện hình thức mà mọi nhân lôgic nhất định phải thỏa mãn. Tuy nhiên, nhiều thắc mắc xuất hiện, như tương hỗ quan hệ là gì, chính ngay quan hệ có thực hay không, thực giống như những đối tượng hỗ tương quan hệ, hay được thêm vào các đối tượng bởi trí tưởng tượng sinh sản của chúng ta.

Theo các nhà Phật học, quan hệ là thực tại tùy duyên, không phải thực tại cứu cánh. Thực tại cứu cánh là phi quan hệ, phi tương đối, là Tuyệt đối. Quan hệ là một cấu tạo của trí tưởng tượng của chúng ta, không có gì thực tế. Theo Dharmakīrti, *liên kết* (conjunction) hay *quan hệ* (relation) tất nhiên có nghĩa là *tùy thuộc* (dependence). Một quan hệ theo nghĩa ‘tùy thuộc’ không thể là cái gì đó thực tồn một cách khách quan. Không có gì thực ngoài sát na sinh diệt (point-instant). Sát na sinh diệt cũng là một nguyên nhân, một nguyên nhân cứu cánh, chỉ độc nhất nó là phi quan hệ và độc lập đối với mọi cái khác.

Hai cách tùy thuộc.

Tỷ lượng không liên quan chút nào đến thực tại cứu cánh, cơ sở của thượng tầng kiến trúc các quan hệ trên đó tỷ lượng được xây dựng. Thực tại cứu cánh là phi tương đối và độc lập; đối ứng của nó, thực tại thường nghiệm hay tưởng tượng, là tương hỗ quan hệ và tương hỗ y tồn. Tuy nhiên, một *quan hệ* không phải là sự ngẫu nhiên hai sự kiện đồng thời có mặt, mà đúng ra, *khi cái này có mặt thì nhất định cái kia có mặt*. Do đó, trong mọi quan hệ tất nhiên, một phần là tùy thuộc và phần kia là phần vào đó phần kia tùy thuộc. Một phần buộc vào phần kia. Mọi tồn tại thường nghiệm đều là tồn tại tùy thuộc.

Chỉ có hai cách theo đó một sự kiện A có thể tùy thuộc B, một sự kiện khác. Sự kiện A có thể là một bộ phận hay là quả của sự kiện B. Không có trường hợp nào khác. Sự phân chia này căn cứ trên nguyên tắc nhị phân, và luật triết tam không cho phép giả định một trường hợp thứ ba. Từ nhận thức như vậy ta có hai cách lý luận hay lượng đoán. Một, là căn cứ trên quy luật mà ta gọi là *Đồng quy nhất* (Identity; tādātmya), một trong hai phía quan hệ tất nhiên là một bộ phận của phía kia. Cả hai phía có chung một hệ quy chiếu khách quan. Dị biệt giữa chúng là thuần túy lôgic.

Cách lượng đoán thứ hai căn cứ trên quy luật mà ta gọi là *Nhân quả* (Causation; tadutpatti). Mọi quả tất cần tiên giả định sự tồn tại của nhân của nó. Sự tồn tại của nhân có thể suy đoán từ quả liên hệ. Nhưng ngược lại, quả không thể dự đoán từ nhân của nó một cách tất yếu tuyệt đối. Vì có những tình huống không thể dự tri làm trở ngại sự nhân sinh quả.

Thí dụ về lượng đoán theo cách thứ nhất:

Đây là một cây,
Bởi vì nó là một *śiṃśapā*,
Tất cả *śiṃśapās* đều là cây.

Một thí dụ khác:

Âm thanh là vô thường,
Bởi vì nó được tạo tác tùy ý muốn,
Bất cứ cái gì được tạo tác tùy ý muốn đều vô
thường.

Vô thường và tạo tác tùy ý muốn là hai đặc tính khác nhau cùng quy chiếu về chung một điểm khách quan là âm thanh. Cũng giống vậy, *śiṃśapā* và cây quy chiếu về chung một thực tại. Dị biệt giữa chúng là dị biệt về khiển trừ (*vyāvṛtti-bheda*). Cây khiển trừ tất cả phi cây, *śiṃśapā* khiển trừ thêm tất cả cây không phải *śiṃśapā*. Nhưng cả hai hạn từ quy chiếu cùng một sự vật thực. Do đó ta có thể nói chúng tương quan thông qua quy luật Đồng quy nhất, hay bởi một hệ quy chiếu khách quan đồng nhất.

Thí dụ về lượng đoán theo cách thứ hai:

Ở đây có lửa,
Bởi vì có khói,
Không có khói mà không có lửa.

Khói và lửa không tương quan bởi luật Đồng quy nhất bởi vì chúng có hệ quy chiếu khách quan khác nhau. Chúng quy chiếu về hai điểm thực tại khác nhau nhưng tất nhiên hỗ tương y tồn. Vì nhân quả không gì khác hơn là Duyên khởi hay hỗ tương y tồn, cho nên không thể có quan hệ hỗ tương y tồn nào khác Duyên khởi. Tùy thuộc, nếu không đơn giản là logic, thời là Duyên khởi. Căn cứ trên một nhị phân, sự phân chia nói trên, căn cứ trên Đồng quy nhất và trên Nhân quả, là hoàn toàn logic.

Trong trường hợp Đồng quy nhất, thuộc tính là một bộ phận của Chủ thể và như tuồng được chiết ra từ đó bằng phép phân tích. Trong trường hợp Nhân quả, thuộc tính

không phải là một bộ phận mà là phần thêm vào Chủ thể và phát hiện chỉ bằng thể nghiệm.

Những gì gọi là phán đoán tổng hợp luôn luôn là thực nghiệm. Những gì gọi là phán đoán phân tích luôn luôn là suy lý thuần túy. Trí năng được sử dụng nhằm hai mục đích, hoặc thuần túy logic và cốt đem trật tự và hệ thống vào trong các khái niệm của chúng ta, hoặc thực nghiệm và gồm sự thiết lập các quan hệ nhân quả bằng quan sát và thực nghiệm. Theo Dharmottara, luật Nhân quả là một khái niệm quen thuộc trong sinh hoạt cộng đồng. Nó được xem như phái sinh từ kinh nghiệm về nhân bất cứ nơi nào quả hiện diện, và từ kinh nghiệm tiêu cực về sự khiếm diện của quả khi nhân của nó khiếm diện. Luật Đồng quy nhất cơ sở của phán đoán phân tích không phải là một khái niệm quen thuộc. Do đó, Dharmakīrti định nghĩa nó như sau. Đồng quy nhất là một lý do để diễn dịch một thuộc tính khi Chủ thể tự nó đơn độc cũng đủ cho sự diễn dịch ấy. Nghĩa là, khi thuộc tính là một bộ phận của Chủ thể. Đó là loại thuộc tính sở hữu đặc tính tồn tại hể nơi nào sự tồn tại của nhân được xác định. Thuộc tính bất khả phân ly với nhân (và có thể phân tích suy diễn từ đó) là thuộc tính mà sự hiện diện tùy thuộc chỉ sự tồn tại của nhân, và không tùy thuộc điều kiện nào khác ngoại trừ chỉ sự tồn tại của sự kiện cấu tạo nhân.

B4. Tha lượng đoán (*parāarthānumāna*).

Định nghĩa.

Mục đích của logic học Phật giáo là nghiên cứu những nguồn nhận thức hầu phát hiện trong thế giới được nhận thức những yếu tố của Thực tại cứu cánh và phân cách chúng với những yếu tố của Tưởng tượng được thêm vào theo với quá trình nhận thức. Tha lượng đoán không phải là một nguồn nhận thức. Nó gồm những mệnh đề dùng để truyền tri thức có sẵn cho người khác. Bởi thế mới gọi là

tha lượng đoán. Tha lượng đoán là nhân sản sinh một tỷ lượng trong đầu óc của người nghe. Do đó, nó được định nghĩa: “Một tha lượng đoán gồm sự truyền Ba tướng của Nhân cho người khác.” Những thí dụ sau đây cho thấy sự khác biệt giữa ba loại tự lượng đoán và ba loại tha lượng đoán.

Tự lượng đoán.

1. Âm thanh là vô thường

Bởi vì được tạo tác tùy thích, như bình, v.v...

Đây là tự lượng đoán căn cứ trên Đồng quy nhất hai khái niệm ‘vô thường’ và ‘tạo tác’.

2. Có lửa trên đồi

Bởi vì có khói, như trong bếp, v.v...

Đây là tự lượng đoán căn cứ trên Quan hệ Nhân quả giữa hai sự kiện.

3. Không có bình ở chỗ này

Bởi vì không thấy cái bình nào, như không thấy hoa đóm trên trời.

Đây là tự lượng đoán căn cứ trên Phủ định.

Tha lượng đoán.

Ba loại tha lượng đoán tương ứng có dạng thức như sau.

1. Bất cứ những gì được tạo tác tùy thích đều vô thường, chẳng hạn như bình, v.v...

Và âm thanh là như vậy.

2. Bất cứ nơi nào có khói, thì phải có lửa, như trong bếp, v.v...

Và có khói như vậy trên đồi.

3. Bất cứ khi nào chúng ta không nhận thấy một sự vật, chúng ta phủ nhận sự có mặt của nó, chẳng hạn như chúng ta phủ nhận hoa đóm trên trời.

Nhân Minh Luận và NTLDD

Và nơi đó chúng ta không nhận thấy cái bình nào, mặc dầu tất cả điều kiện để nhận thấy nó đều được thực hiện.

Theo trên, tha lượng đoán gồm hai thành phần, một quy tắc tổng quát bao gồm dụ và một ứng dụng vào một trường hợp riêng lẻ bao gồm kết luận. Quả vậy, so với tam đoạn luận của Aristotle, trong mọi tha lượng đoán cũng như trong mọi tự lượng đoán điển hình chính là sự hỗ tương quan hệ tất nhiên giữa hai hạn từ như được biểu hiện trong đại tiền đề. Điểm thứ hai là ứng dụng quy tắc tổng quát vào một trường hợp đặc biệt. Đó là mục đích chân chính của một tự lượng đoán, nghĩa là, nhận thức một đối tượng căn cứ trên dấu chỉ lý do của nó.

Quy tắc tổng quát thiết lập một quan hệ hỗ tương y tồn giữa hai hạn từ được gọi là **kết nối bất khả phân ly** (*avinābhāva = anantariyakatva = avyabhicāra = vyāpti*).

Ứng dụng vào một ví dụ riêng lẻ được gọi là *sự định tính chất của Chủ thể bởi sự kiện kết nối bất khả phân ly* (*pakṣa-dharmatā*, hay ngắn gọn, *pakṣa*). Biểu hiện tha lượng đoán theo dạng công thức:

Nhân sở hữu Thuộc tính **Chủ thể sở hữu Nhân + Thuộc tính**

Tóm lại, thành phần của tha lượng đoán không sai khác với Ba tướng của Nhân, nhưng thứ tự thay đổi:

1. Chỉ trong Đồng phẩm
 2. Chẳng bao giờ trong Dị phẩm
- } = Kết nối bất khả phân ly
3. Trong toàn bộ Chủ thể = Ứng dụng

Tha lượng đoán và Phép Quy nạp.

Theo Dignāga, cần phát biểu riêng rẽ đồng dụ và dị dụ để hiển thị sự kiện nhân sở hữu hai điều kiện khác (kết nối bất khả phân ly), ngoài điều kiện có mặt trong toàn bộ Chủ thể. Không được phân ly với đại tiền đề, ví dụ không phải là một thành phần riêng rẽ. Nó có sẵn (inherent) trong quy tắc tổng quát và thực ra, nó đồng nhất với quy tắc tổng quát.

Quả vậy, tha lượng đoán không chỉ công thức hóa một lập luận diễn dịch, mà còn là một chỉ dẫn phép Quy nạp luôn luôn đứng trước phép Diễn dịch. Quy tắc tổng quát, hay đại tiền đề, được thi thiết từ rất nhiều sự kiện riêng lẻ, cụ thể cá biệt mang danh là “ví dụ”, quy nạp lại thành một tổng quát hóa (generalization). Một ví dụ là một sự kiện riêng lẻ bao hàm trong nó quy tắc tổng quát. Không có ví dụ thời không có quy tắc tổng quát; các sự kiện riêng lẻ không được xem như ví dụ nếu chúng không bao hàm quy tắc tổng quát. Như thế, ví dụ và quy tắc tổng quát, hay đại tiền đề, trong thực tế, xem như tương đồng.

Để tránh Quy nạp không hoàn chỉnh, các dụ phải cả đồng lẫn dị. Khi không tìm ra được đồng dụ hay dị dụ, thời không thể kết luận, kết quả chỉ có thể là một lỗi. Dharmakīrti không thuận theo phái Chánh Lý xem dụ như một thành phần riêng rẽ của Tha lượng đoán, như một tiền đề, và gán cho nó một định nghĩa. Ông bảo không cần thao tác như vậy, bởi vì nếu Nhân logic được định nghĩa đúng đắn thời định nghĩa những gì dụ phải là cũng đồng thời được cho, không thể phân ly thành định nghĩa riêng rẽ.

Nhân logic là cái gì đó có mặt chỉ trong Đồng phẩm và chẳng bao giờ có mặt trong Dị phẩm. Hai trạng thái Đồng phẩm và Dị phẩm tương quan với Nhân. Ngay khi Nhân được xác định, chúng cũng được xác định bởi quan hệ giữa

chúng và Nhân. Dharmakīrti giải thích như sau: “Yếu tính của Nhân nói chung được chúng tôi định nghĩa là có mặt chỉ trong Đồng phẩm và chẳng bao giờ có mặt trong Dị phẩm. Hơn nữa, chúng tôi xác định (vin trên nội hàm của chúng) Nhân nhân quả (= tổng hợp) và Nhân phân tích phải được hiển thị theo thứ tự như một quả (từ đó sự tồn tại của nguyên nhân tất nhiên của nó được suy diễn) và như một thuộc tính tất nhiên cộng tồn, chỉ mình nó cũng đủ để suy diễn (hệ quả). Một khi Nhân được biểu tượng như vậy, lúc ấy bảo cho biết, chẳng hạn, 1) bất cứ nơi nào có khói, thời cũng có lửa, như trong bếp, v.v...; không có khói mà không có lửa, như (trong ao và trong tất cả) các dị phẩm; 2) hễ nơi nào có sự sản sinh, thời có thay đổi, như cái bình, v.v...; nếu cái gì đó không thay đổi, thời nó chẳng phải là một sản phẩm, như Không gian. ... (Các tính năng tổng quát) là 1) suy diễn nhân quả sự tồn tại một nguyên nhân nhất định phải đi theo sự có mặt của quả, và 2) cái tính chất được phân tích suy diễn tất nhiên sẵn có trong sự kiện biểu tượng nhân phân tích. Hiển thị điều đó không khác hiển thị những gì một ví dụ là, vì yếu tính của nó bao gồm không cái gì khác.”

Tha lượng đoán nhân quả và giả định.

Theo Dharmakīrti, Tất cả lý lẽ, luận cứ khẳng định của chúng ta đều đặt cơ sở trên hai nguyên tắc lớn, nguyên tắc Đồng quy nhất và nguyên tắc Nhân quả. Đồng quy nhất ở đây có nghĩa là đồng nhất của thực tại nền tảng của hai khái niệm. Hai khái niệm này thống nhất bởi đồng nhất của hệ quy chiếu khách quan của chúng. Một khái niệm không phải là một hư cấu của tưởng tượng thuần túy; nó là chân tri thức chừng nào nó sở hữu một hệ quy chiếu khách quan. Ta có thể phát biểu hai nguyên lý trên như sau: tất cả kết nối logic của hai khái niệm đặt cơ sở hoặc trên đồng nhất của cùng một hệ quy chiếu khách quan, hoặc trên quan hệ tương hỗ y tồn giữa hai hệ quy chiếu khác nhau của chúng.

Hệ quy chiếu khách quan của hai khái niệm tương hỗ y tồn có thể hoặc là cùng một hệ hay, nếu không cùng một hệ, thì gồm hai hệ khác nhau, nhưng tất nhiên hỗ tương y tồn. *Śimsapā* nhất định là một cây, không có thể là một phi cây, bởi vì nếu không phải là một cây thì nó không phải là chính nó. Theo luật mâu thuẫn của Phật giáo, nếu các tính chất hay khái niệm không tương thích, chúng không thể đồng nhất. Đồng quy nhất là một luật logic giữa hai khái niệm, nhưng đồng thời cũng là một luật về thực tại, thực tại chúng đang là.

Bây giờ, thử hỏi thế nào là yếu tính của luật Nhân quả? Công thức của nó là “cái này tồn tại, cái kia hình thành”. Đây là một luật về sự tùy thuộc tất nhiên của mọi thực tại điểm vào những thực tại điểm tức thời trước nó. Biểu thức của nó là một *Phán đoán Giả định* (Hypothetical Judgment). Vì với mọi thực tại điểm tương ứng một khái niệm và thực tại điểm chỉ được nhận thức thông qua một khái niệm, cho nên phải có giữa những khái niệm tương ứng với thực tại một quan hệ logic tương tự mỗi quan hệ thực giữa những thực tại điểm mà chúng tương ứng với. Khói sản sinh bởi lửa, nghĩa là, có một quan hệ nhân quả giữa một chuỗi các khoảnh khắc bất đoạn, một phần của nó quy nhập khái niệm lửa, và phần kế tiếp thống nhất với khái niệm khói.

Tuy nhiên, quan hệ logic của những khái niệm đó ngược hướng quan hệ thực giữa những thực tại điểm tương ứng. Bởi vì logic có nghĩa là tất yếu và một nguyên nhân không nhất thiết phải có quả theo sau. Cái gì đó luôn luôn có thể xuất hiện ngăn cản sự sản sinh một quả. Nhưng ngược lại, quan hệ ngược hướng thì đặc trưng bởi tất yếu. Một quả nhất thiết là quả của một nguyên nhân. Nó không tồn tại nếu nó không phải là một quả và không thể là một quả nếu

nó không phải là quả tất nhiên của nguyên nhân của nó. Do đó, luật logic Duyên khởi thực sự là luật về Quả, Dharmakīrti gọi là tỷ lượng “thông qua Quả”.

Theo nghĩa đó, luật logic Duyên khởi ngược hướng luật thực Duyên khởi. Một nguyên nhân (cause) không phải là một nhân (lý do; reason). Nguyên nhân không phải là một lý do đủ để dự đoán quả. Ngược lại, quả là một lý do đủ để khẳng định một cách không thể chối cãi sự tồn tại nguyên nhân của nó trước đó. Mọi sự vật sẽ không là một sự vật nếu nó không là quả của một sự vật khác.

Luật Lý do đủ là luật Duyên khởi.

Giáo sư Christoph Sigwart cho rằng Leibniz đã sai lầm khi phối hợp luật Mâu thuẫn (law of Contradiction) với luật Lý do đủ (law of Sufficient Reason) xem như chỉ có hai luật đó là hai nguyên tắc lớn của hết thảy mọi lý lẽ, mọi luận cứ của chúng ta. Theo ông, *luật Lý do đủ của Leibniz không gì khác hơn là luật Duyên khởi* và thật sai lầm khi phối hợp luật logic Mâu thuẫn với Duyên khởi là một luật thực, chứ không logic.

Bây giờ, hãy tìm hiểu lý do Sigwart khẳng định luật Lý do đủ của Leibniz là luật Duyên khởi. Theo Dharmakīrti, luật Lý do đủ của Phật giáo gồm hai nguyên tắc lớn, Đồng quy nhất và Nhân quả, là luật phổ biến của hết thảy mọi lý lẽ hay luận cứ của chúng ta. Luật này còn mang nhiều tên, như tên đơn giản, *Nhân (hetu)*, hay tên *luật Ba tướng của Nhân (trirūpa-liṅga)*. Công thức của nó như nói trên là 1) Trong toàn bộ Chủ thể, 2) Chỉ trong Đồng phẩm, 3) Chẳng bao giờ trong Dị phẩm. Nó còn có tên “*anvaya-vyatireka*”, một song trình tự ‘ly’ và ‘hợp’, một loại tỷ lượng trong đó nhân (*hetu*) đồng có mặt hay đồng vắng mặt với *sādhya* (điểm tranh luận; probandum). Hai hình thể (figures) *anvaya* (hợp tác pháp) và *vyatireka* (ly tác pháp) tương ứng

với tướng thứ hai và thứ ba của Nhân: Chỉ trong Đồng phẩm và Chẳng bao giờ trong Dị phẩm.

Duyên khởi được biểu hiện như một phán đoán giả định, ‘cái này tồn tại, cái kia hình thành’. Cũng thế, luật Lý do đủ của Phật giáo được biểu hiện như một phán đoán giả định hay một Tha lượng đoán giả định. *anvaya-vyatireka* của luật này tương ứng với *modus ponens* và *modus tollens* của *Tha lượng đoán giả định hỗn hợp* (Mixed Hypothetical Syllogism)¹¹. Vì luật phổ biến Lý do đủ của Leibniz cũng được thực hiện trong những diễn dịch căn cứ trên Đồng quy nhất và trên Nhân quả, chúng ta có thể xác nhận hết thảy mọi luận cứ hay lý lẽ của chúng ta đặt nền tảng trên hai nguyên tắc lớn đó. Và tha lượng đoán Duyên khởi tương đồng với luật phổ biến Lý do đủ của Leibniz.

Chú thích

¹. Chương I này được G/S Phạm ngữ Lê Tự Hỷ hiệu đính.

². S. R. Bhatt and Anu Mehrotra. *Buddhist Epistemology*. Greenwood Publishing Group, Inc. CT. 2000. “There are several works composed by him (S. R. Bhatt) in this area, among which “Pramāna Samuccaya” and “Nyāya Praveśa” are most important. “Pramāna Samuccaya” is not available in its complete form, even though some of its chapters have been restored from Tibetan and other sources. However “Nyāya Praveśa” is available to us in its full form. An attempt has been made here to translate it in English for the benefit of English language readers.” Page x.

³. Bimal Krishna Matilal & Robert D. Evans. *Buddhist Logic and Epistemology*. Published and printed by D.K. Printworld (P) Ltd. 2012. “1. B. K. Matilal. *Buddhist Logic and Epistemology*”. Pp1-39.

⁴. www3.nccu.edu.tw/~96154505/06-3.pd Shōryū Katsura. *Dignāga and Dharmakīrti on apoha*.

⁵. Radhika Herzberger. *Bhartṛhari and the Buddhists — An Essay in the development of Fifth and Sixth Century Indian Thought*. — 1986. Dordrecht etc.

⁶. Richard P. Hayes. *Dignāga on the Interpretation of Signs*. — 1988. Dordrecht etc.

⁷. Th. Stcherbatsky. *Buddhist Logic* Vol. I. Pp. 117-118.

Hồng Dương NVH. *Tư tưởng Phật giáo trong triết học Gilles Deleuze*. Trang 230-231.

⁸. Alfred Robert Sceppeers. *A Survey of Buddhist Thought: Highlights of Buddhist Philosophy*. Published by Olive Press (NZL). 2012.

⁹. “Slowly more and more people get convinced that maybe, after all, the impossible — for being a contradiction in terms, viz. an intelligent machine — is possible. Now then, let intelligence and mechanics, understanding and explanation, coincide, what may then be the underlying principle of this unity? This principle was formulated already centuries ago by a man who kept fascinating me with his thought since I heard of him. He was the one who paved the way for modern symbolic logic, and for the computing machine, ... His name was Leibniz, and he coined the idea behind it all: the principle of sufficient reason.

Whence did this principle come? Genius? The hint to search for it in Buddhism I got from Whitehead. It took a long time of severe mental trouble before circumstances made me take up that advice. But finally in Buddhism I rediscovered Leibniz’s principle of sufficient reason, now called ‘the principle of dependent origination’ (pratītya samutpāda). I am still not sure whether the appearance of this principle in such different cultures and times is a coincidence. After all, Leibniz lived after the Portuguese and Dutch seafarers had found their way to the East. The painter Rembrandt had already copied Indian miniatures, and Leibniz knew enough of China to admire its culture and thought. I am in the dark as to the exact nature and extent of his knowledge, but it does not seem impossible that somehow he picked it up from the principle of sufficient reason. In short, the statement of the principle by Leibniz may itself be conditioned by it.

In interpreting the history of Buddhism ... I try to find a standpoint from which the data seem to fit together into a coherent whole, even to the point of stretching the ‘established’ meaning of terms. But then, the history of Buddhism becomes more lucid than ever. We see that there never have been major differences of opinion, and that the basic ideas of early Buddhism have developed throughout history until the present time without ever having been abandoned. They have been elaborated, refined, slightly modified, and above all, clothed in ever different terminology. But they always retained the same inner logic, that of the

principle of sufficient reason, a principle that is now causing a major scientific revolution.”

¹⁰. Thuật ngữ dùng gọi Nhận thức luận là *prāmānya-vāda* (lượng luận). Tiếng Anh gọi nhận thức luận là epistemology, hay theory of knowledge, được định nghĩa là một ngành triết học nghiên cứu nguồn cội, bản thể, phương pháp và giới hạn của nhận thức.

¹¹. Modus ponens: (1) If P then Q (2) P (3) Therefore, Q.

Modus tollens: (1) If P then Q (2) Not Q (3) Therefore, not P.

Chương II: Spinoza và Nguyên tắc Lý do đủ

I . Spinoza: Triết gia hiện đại đầu tiên

II . Ethics (Luân Lý Học)

A . Dẫn nhập

B. Phần 1: Tồn tại, Bản thể, Thượng Đế, Tự nhiên

C. Phần 2: Tâm, Thân, Kinh nghiệm và Tri thức

D. Phần 3-5: Về sự Cứu Rỗi (On Salvation)

III. Phương thức hiểu biết Spinoza: NTLĐĐ

E. NTLĐĐ: một chủ đề của Ethics

Spinoza và Nguyên tắc Lý do đủ

I. Spinoza: Triết gia hiện đại đầu tiên

Spinoza (1632-77) là một triết gia của thế kỷ 17 cũng như Descartes hay Hobbes. Hume, Kant hay Rousseau là triết gia của thế kỷ 18. Triết gia hai thế kỷ này cùng quan tâm đến một số đề tài chung: –sự tồn tại tất nhiên của Thượng Đế; –bản thân tự nhiên của kinh nghiệm; –bản thân tự nhiên của các bản thể; –vai trò của lý tính trong tri thức; –quan hệ tâm thân; và –vấn đề tự do. Tùy theo quan điểm về các đề tài đó, triết gia hai thế kỷ 17 và 18 được chia ra hai phái. Họ là những nhà duy lý hay duy nghiệm tri thức? Họ là những nhà duy vật hay duy tâm thực tại? Một trường hợp điển hình: Spinoza được xem như một nhà duy lý và duy vật, nghĩa là, một người tin lý tính là thành phần chính yếu của tri thức chúng ta về một thế giới hoàn toàn vật chất.

Những phân biệt đó không giúp ích gì nhiều. Spinoza được gọi là một duy lý gia bởi vì tri thức hợp lý được đặt ở trung tâm hệ thống của ông. Nhưng nếu gọi ông là một duy lý gia thì chúng ta bỏ quên sự ông cường điệu rất lớn kinh nghiệm và khả năng của thân xác. Trong lúc Spinoza tin chân tính được tri nhận thông qua lý tính, ông cũng tin tri thức hợp lý không thể đạt được nếu không có kinh nghiệm và thí nghiệm. *Ethics*¹ cho thấy Spinoza vừa là một duy nghiệm gia vừa là một duy lý gia.

Một nhãn hiệu khác thường được đặt trên Spinoza là ‘vô thần’ (atheist). Điều này làm chúng ta sẽ rất ngạc nhiên khi bắt đầu đọc *Ethics*, bởi vì phần đầu dành riêng cho chứng minh sự tồn tại và bản thân tự nhiên của Thượng Đế. Chừng nào Spinoza bác bỏ sự tồn tại của Thượng Đế của chủ nghĩa hữu thần (theism), một Thượng Đế nhân hình, có ý hướng, cần phải sợ, tôn thờ và vâng lời, thì ông quả là một nhà vô thần. Thực ra Spinoza tin vững chắc vào

Spinoza và NTLĐĐ

Thượng Đế theo một nghĩa khác: một Thượng Đế đồng nhất với tự nhiên. Bởi thế ông được gắn nhãn hiệu một nhà phiếm thần (pantheist; người tin Thượng Đế ở khắp mọi nơi) và một nhà tin Thượng Đế tồn tại nơi vạn vật (panentheist).

Spinoza cấp tiến trong siêu hình học, nhận thức luận và luân lý học của ông, cấp tiến theo hai nghĩa, tách biệt và đảo lộn chủ lưu triết học đương thời. Ông tích cực đả phá quan điểm về triết học, tôn giáo và chính trị của một nhóm ưu tú đang nắm giữ quyền lực trong xã hội ông đang sống, bởi vì ông tin rằng xã hội của ông đã sai lầm nghiêm trọng về cả ba mặt đó. Vì vậy, quan điểm cấp tiến triết học của Spinoza cùng một lúc song song với quan điểm cấp tiến tôn giáo và chính trị của ông là nguyên cớ ông bị trừng phạt năm ông 23 tuổi (1656): lưu vong (bị trục xuất khỏi cộng đồng Amsterdam và doanh nghiệp gia đình, buộc phải sống nơi nào khác và phải tự lo cuộc sống trong thế giới), kiểm duyệt (tác phẩm bị cấm phổ biến) và phi báng (định kiến, hận thù và bạo lực từ đương cục Cơ đốc giáo).

Những khó khăn như vậy, đối với Spinoza, chỉ là những gì Spinoza muốn: ông tự do quay lưng lại với đời sống con buôn và chú trọng vào triết học. Ông bây giờ thành lập một cộng đồng mới bao gồm những phân tử trí thức, những chính trị gia cấp tiến và những nhà bất đồng chánh kiến tôn giáo tại Leiden và the Hague. H. A. Wolfson tuyên bố Spinoza là triết gia hiện đại đầu tiên, một danh tước thường dành cho Descartes. Ở đây, từ 'hiện đại' không hiểu như một khái niệm thời gian mà là một hình dung từ mô tả một phong cách làm triết học. Quả vậy, Spinoza cắt đứt liên hệ với truyền thống tôn giáo như một nguồn thông tin và chỉ dựa vào những phương tiện tự nhiên để đạt đến tính chân triết học. Theo Wolfson, Spinoza là triết gia đầu tiên kể từ

Philo Judaeus thành công dứt hẳn với truyền thống tôn giáo và đáng được danh tước ‘triết gia hiện đại đầu tiên’.

Đời sống và Việc làm

Baruch Spinoza sinh tại Amsterdam ngày 24 tháng 11 năm 1632 trong một gia đình thương gia Do Thái gốc Bồ Đào Nha (Portugal), nhưng di tản đến Hà Lan (Netherlands) một xứ khoan dung hơn về mặt tôn giáo. Vào Hạ năm 1656 ông vĩnh viễn bị cấm không được đến các giáo đường Do Thái, với lý do là có những tư kiến khả ố và tham gia vào các hoạt động đáng ghét. Sự cấm chỉ có thể là do quan điểm (và hành vi?) phi chính thống của ông nhưng có lẽ là kết quả đặc biệt đến từ phản ứng bất khuất của ông đối với những cáo buộc chống ông². Từ đó ông đổi tên Do Thái Baruch sang tên tiếng Latin Benedictus.

Ông có một cuộc sống khiêm tốn với nghề mài kính làm kính mắt hay chế tạo kính hiển vi cho đến khi qua đời năm 1677 vào tuổi 45, do bệnh phổi, có lẽ là hậu quả của sự thờ bụi thủy tinh bay ra những khi ông mài kính. Nhìn theo một khía cạnh, Spinoza có đời sống khuôn mẫu của một triết gia ẩn dật: sống một mình, không bao giờ kết hôn, tài sản không bao giờ sở hữu và tách mình khỏi những lo lắng vật chất hằng ngày. Tuy nhiên, ông có một niềm tin mạnh mẽ vào năng lực của cộng đồng, và duy trì liên lạc với các nhóm triết gia và tự do tư tưởng gia địa phương và quốc tế. Đời sống của Spinoza quả là nỗ lực canh đai hợp lý tính và đức hạnh mà triết học của ông giới thiệu cho những người khác.

Tác phẩm của Spinoza

Spinoza cho ấn hành chỉ hai tác phẩm khi còn sống: *Nguyên tắc của Triết học Descartes và Tư tưởng Siêu hình học* (Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts (1663)) và *Thần học-Chính trị Luận*

Spinoza và NTLĐĐ

(Theological-Political Treatise (1670)). Các tác phẩm khác trong đó có *Ethics* chỉ được bạn bè ông cho ấn hành sau khi ông qua đời.

Trì hoãn việc ấn hành *Ethics* là do Spinoza nổi tiếng với *Thần học-Chính trị Luận*. Tác phẩm này kết hợp một phần nghiên cứu phê phán kinh Thánh (Bible) và phê phán đương cục tôn giáo với một phần bênh vực dân chủ tự do, tánh khoan dung và tự do phát biểu. Qua *Thần học-Chính trị Luận*, Spinoza tuyên bố phá hủy toàn bộ hệ thống tín ngưỡng xác lập về quyền uy chính trị và tôn giáo. Đó là nguyên nhân gây phẫn nộ lên án và phản đối mãnh liệt, ghép Spinoza vào tội vô thần, phạm thượng, và phủ định linh hồn. Khắp châu Âu Spinoza được biết như một tác giả nguy hiểm và phá hoại của một tập sách bị cấm phổ biến.

Spinoza và Luân lý học

Một lý do hiển nhiên để trình bày sơ lược tập *Ethics* (Luân lý học) trước khi bàn đến Nguyên tắc Lý do đủ (viết tắt: NTLĐĐ) của Spinoza là tuy chỉ có hai lần cam kết của Spinoza về NTLĐĐ nhưng cả hai lần đều xuất hiện rõ ràng trong *Ethics*. Một lần ở trong Phần 1 của tập *Ethics*, mệnh đề 11, chứng minh lần 2 (viết tắt: 1p11d2): “Với mỗi sự vật thời phải được chỉ định một nguyên nhân hay lý do, cho cả hai, tồn tại và phi tồn tại của nó.” (For the existence or non-existence of everything there must be a cause or reason). Lần thứ hai xuất hiện trong 1a2 (Phần 1 của *Ethics*, tiên đề 2): “Những gì không thể khái niệm thông qua một cái khác thời phải khái niệm thông qua tự bản thân.” (That which cannot be conceived through another must be conceived for itself). Ngoài ra, *Ethics* là công trình của cả một cuộc đời, bàn rộng nhiều vấn đề liên quan hầu hết các lĩnh vực chính của triết học: siêu hình học, thuyết tri thức, triết học về tâm, triết học về tâm lý học, triết học về luân lý, triết học về chính trị, và triết học về tôn giáo. Thuận hợp NTLĐĐ,

Spinoza giải thích tồn tại và bản thân tự nhiên của Thượng Đế, quan hệ thân tâm trong một con người, tự do và quyết định luận, tính chân, mục đích luận, các quy luật của tự nhiên, đam mê, đức hạnh và hạnh phúc, nghĩa vụ chính trị, trạng thái thiện và xấu, ác, bản sắc cá nhân, vinh hạnh, bất tử, và – nếu chừng ấy chưa đủ – ý nghĩa của đời sống. Spinoza vạch ra cho chúng ta một đề án về đạo làm người theo phương thức tối hảo, căn cứ trên một sự lĩnh hội sâu sắc về bản thân tự nhiên của thực tại cho bất cứ ai có thể đạt được. Ông dẫn chúng ta vào một hành trình bộc lộ chân tính những gì chúng ta là và vị trí của chúng ta trong vũ trụ. Lĩnh hội chân tính bản thân của chúng ta là cơ sở cho các quan hệ nhân tế tích cực, chân tri thức khoa học và tổ chức chính trị tốt.

Spinoza có thể dẫn đường chúng ta suy nghĩ khác về bản thân và đời sống của chúng ta, về tự nhiên, về Thượng Đế, về tự do và về luân lý học. Như vậy, lý do tốt nhất để tìm hiểu *Ethics* có lẽ vì đó là cuốn sách có thể làm biến đổi đời sống của chúng ta.

II. Ethics (Luân Lý Học)

A. Dẫn nhập.

Ethics của Spinoza là một công trình nghiên cứu phong phú và phức tạp về siêu hình học, nhận thức luận và luân lý học. Đó là một trong số các sách triết học khó hiểu nhất, nhưng đồng thời cũng là một trong số các sách triết học lý thú nhất. *Ethics* biểu hiện một đoạn tuyệt hoàn toàn và triệt để với di sản triết học thời Trung cổ vẫn còn xâm nhập thế giới triết học thế kỷ 17. Do nghiên cứu Descartes, Spinoza nhận thấy rất cần kiến lập một triết học hoàn toàn mới, một triết học cắt hẳn đường dây buộc chặt triết học vào tôn giáo và cung cấp một giải thích nhất quán và đúng về vị trí của con người trong thế giới. Nếu thực hiện được, hạnh phúc con người sẽ có thể đạt tới thông qua những nỗ lực và thiết

Spinoza và NTLĐĐ

bị của riêng cá nhân. *Ethics* rốt cuộc là một tập sách được thiết kế hầu dạy chúng ta làm thế nào để sống hạnh phúc ngay trong đời này; đó cũng là mục tiêu triết học xưa kia của người Hy Lạp.

Ethics có hai tính năng phong cách đáng lưu ý. Một, trong trang tên sách mở đầu *Ethics*, Spinoza nói cho độc giả biết sách được viết một cách hình học (“*Ethica ordine geometrico demonstrata*”): các mệnh đề trong triết học Spinoza được trình bày và chứng minh gần như hình học, với những định nghĩa và tiên đề bố trí rõ ràng và bản thân chứng minh phát triển từng bước. Hai, thuật ngữ của Spinoza là từ vựng quen thuộc của Aristotle-Descartes như ‘bản thể’ (substance), ‘cách thái’ (mode), ‘nhân’ (cause), ‘tư tưởng’ (thought), ‘mở rộng’ (extension), v.v... *Ethics* có lẽ là luận văn thuần triết học đầu tiên trình bày các kết luận của nó một cách nhất trí và đầy đủ theo kiểu tiên đề, đúng theo mô hình của phương pháp giả thiết-diễn dịch mà Aristotle đề nghị như mô hình cho một thuyết khoa học. Cho tới Spinoza chỉ có hình học Euclide là một ví dụ về mô hình ấy và sau đó vài thập niên, mới có Isaac Newton là người chủ trương và thực hành phương pháp giả thiết-diễn dịch đó.

Wolfson quả quyết Spinoza lựa chọn phương pháp hình thức–tiên đề (formal-axiomatic method) căn cứ trên lý do văn học và giáo dục học. Ông nhắc đến đa số kết luận của Spinoza được trình bày theo một phong cách phi hình thức (informal), phi tiên đề (nonaxiomatic) trong tập Luận văn ngắn (Short Treatise). Tuy nhiên, có thể cùng những lý do về phong cách như thể biểu hiện động cơ triết học. Chẳng hạn, nếu Spinoza chọn phương pháp hình học bởi tại tính chất rõ ràng và hiển nhiên của các chứng minh trong hình học Euclide mà ông muốn mô phỏng trong công trình nghiên cứu của ông, điều này nói cho chúng ta biết ‘rõ ràng

và hiển nhiên' là những đức tính và yêu cầu triết học, chứ không chỉ văn học. Spinoza thực sự tin rằng các ý niệm rõ ràng và hiển nhiên đều đúng, tự hiển nhiên đúng. Ông không bao giờ từ bỏ niềm tin kiên định và không thể lay chuyển vào sự kiện tính chân trụ trong các ý niệm rõ ràng và hiển nhiên mà con người có được, và những ý niệm đó màu mỡ đủ để sản sinh một hệ thống triết học hoàn chỉnh, nếu không tối hảo, thời cũng là một hệ triết học có tính chân. Bằng cách sử dụng phương pháp hình học, Spinoza muốn bày tỏ với độc giả đó là phương thức làm triết học thích hợp, vì triết học là một khoa học căn cứ trên các định nghĩa rõ ràng và tinh xác. trên các tiên đề tự hiển nhiên, và trên các luận chứng hữu hiệu. Theo Spinoza, chớ bao giờ khởi đầu làm triết học bằng cách trình báo những nghi cá nhân hay bày ra những “nghi siêu hình học” để đạt đến tin chắc như Descartes. Làm như thế chỉ dẫn đến một ngõ cụt triết học: nghi sinh nghi. Tuy nhiên, những ý niệm rõ ràng và hiển nhiên không thể nghi được; và vì thế mà Spinoza khởi đầu *Ethics* theo phương thức bố trí các ý niệm như *định nghĩa* và *tiên đề*. Với Spinoza, nghi là không thể có được. Từ đó, ta thấy ngay phương pháp của Spinoza là triết học của ông.

Nhìn vào từ vựng của Spinoza, tất ngạc nhiên thấy ‘triết gia hiện đại đầu tiên’ tuy đã cắt hẳn đường dây buộc chặt triết học vào truyền thống tôn giáo mà vẫn sử dụng thuật ngữ truyền thống chứ không sáng tạo một ngôn ngữ triết học mới. Một triết học mới đáng lý phải có một từ vựng mới. Nhưng nếu xét kỹ thời thuật ngữ truyền thống vẫn có cái lợi là giúp Spinoza tranh luận với những người tiền nhiệm của ông trên một nguyên cơ chung và với một ngôn ngữ chung. Spinoza thật sự muốn từ bỏ quá khứ triết học của ông. Ông dùng ngôn ngữ triết học của những người tiền nhiệm biến nó chống lại họ, bằng cách chỉ rõ nêu các từ

Spinoza và NTLDD

ngữ họ sử dụng được thông hiểu rõ ràng và tư lượng nhất quán thời sẽ kéo ra những kết luận khác hẳn.

Viết và Đọc *Ethics*

Một lý do khó đọc *Ethics* là vì Spinoza sử dụng ‘phương pháp hình học’ (the geometrical method), không viết thành đoạn (paragraphs) của văn xuôi, mà viết thành definitions (định nghĩa), axioms (tiên đề), propositions (mệnh đề) và demonstrations (chứng minh).³

Tại sao dùng phương pháp hình học mặc dầu Spinoza công nhận là rườm rà? Trình bày mệnh đề theo phương pháp hình học là một cách thường dùng để trình bày biểu tượng triết học vào thời ấy. Nó cho phép triết gia dựng lên một mạng lưới tương hỗ quan hệ, mỗi mệnh đề có thể chứng minh thông qua tham khảo các mệnh đề trước đó. Mỗi mệnh đề được giải thích đầy đủ, ngay tại đó và sau đó. Nếu không thể thông hiểu làm thế nào một mệnh đề là hợp lý, Spinoza sẽ nói cho biết chính xác những mệnh đề nào trước đó cần phải trở lại hầu chứng minh điều đó. Quả là một phương pháp viết rất minh bạch và hữu hiệu.

Spinoza có một lý do khác nữa để dùng phương pháp hình học: đó là một quan hệ quan trọng giữa nó và đường lối lãnh hội của người đọc. *Ethics* được thiết kế với mục đích giúp người đọc phát triển cách suy lý. Vì vậy nó khác với những bản văn triết học viết bằng văn xuôi. Nó không phải là một bình luận về thực tại nhằm giải thích về tính chân. Đúng hơn, nó là một diễn tập *triển khai* tính chân thông qua *tư lượng sống động* của người đọc.

Ethics là triết học như hoạt động và tính năng. Khi đọc nó chúng ta có cảm tưởng như bị cuốn vào một vận động nào đó của tư tưởng và lãnh hội chân tính thông qua hoạt động mà Spinoza kéo chúng ta vào trong đó. Người đọc bị lôi ra

khỏi vị trí thông thường ở ngoài và đem vào lập thành một bộ phận sinh hoạt của bản văn. Đó là một lý do vì sao *Ethics* rất khó đọc, nhưng cũng vì sao khiến đọc say sưa.

Bản văn của Spinoza không nói cho chúng ta về tính chân theo thể văn kể chuyện, nó nhằm mục đích thu hút chúng ta vào tư lượng sống động, tri nhận tính chân cho chính mình và như vậy tức là xây dựng sự linh hội hợp lý cho riêng chúng ta. Mục đích ấy thực hiện cách tốt nhất là bằng phương pháp hình học, đòi hỏi chúng ta hiểu ý niệm như chúng theo gót những ý niệm khác một cách lôgic. Với Spinoza, trật tự lôgic đó là trật tự của chân trí năng (true understanding; sẽ thấy trong Phần 1). Mỗi khi chúng ta thực hiện một chứng minh, tư tưởng của chúng ta chót chặt vào trật tự chân trí năng đó.

Trong *Ethics*, chúng ta sẽ gặp các thành phần sau đây:

- *Definitions* (Định nghĩa) cho biết ý nghĩa của các từ khóa.
- *Axioms* (Tiên đề) cho biết các tính chân cơ bản, hiển nhiên.
- *Propositions* (Mệnh đề) – những điểm mà Spinoza luận cứ nhằm chứng minh.
- *Corollaries* (Hệ quả) là những mệnh đề tức thì theo sau những mệnh đề mà chúng phụ thêm.
- *Lemma* (Bổ đề) là những mệnh đề đặc biệt tương quan với thân vật lý (chỉ xuất hiện trong Phần II).
- *Postulates* (Định đề) là những giả định về nhân thể suy ra từ kinh nghiệm thông thường.
- *Scholias* (Bị chú): những nhận xét giải thích các mệnh đề. Trong bị chú, Spinoza bình luận về các chứng minh của ông, cho ví dụ, nêu lên và đáp lại các ý kiến phản đối và đưa ra những nhận xét rất thú vị về tín ngưỡng và tập tục của quần chúng.

Viết tắt.

Sau đây là những ví dụ về phương thức viết tắt tiêu chuẩn khi tham chiếu các đoạn trong *Ethics*.

3p15dem = chứng minh mệnh đề 15 của Phần 3.

2p11c = hệ quả của mệnh đề 11 của Phần 2.

1p15s = bị chú của mệnh đề 15 của Phần 1.

2a1 = tiên đề 1 của Phần 1.

4d1 = định nghĩa thứ nhất của Phần 4.

L7dem quy chiếu chứng minh bổ đề 7 trong tất cả các bổ đề (tất cả chúng đều theo sau mệnh đề 13 của Phần 2).

Post. 3 quy chiếu định đề thứ 3 (tất cả chúng đều theo sau mệnh đề 13 của Phần 2).

Khi đang bàn đến những gì trong một Phần, chẳng hạn Phần 3, thời không cần nêu số Phần khi viết tắt. Ví dụ p17 có nghĩa là mệnh đề 17 trong Phần đang xem xét. Nhưng nếu trong Phần đang xem xét bàn đến những gì trong một Phần khác, thời phải nêu số Phần đó.

v..v...

B. Phần 1: Tồn tại, Bản thể, Thượng Đế, Tự nhiên.

Một trong các lý do khó hiểu thông suốt Phần 1 là vì phần này liên quan đến bản thể học (ontology), học thuyết về tồn tại. Trước khi hiểu được những gì *sự vật* là, cần phải hiểu những gì *tồn tại* là. Spinoza tin rằng cần khởi đầu với tồn tại bởi vì tồn tại không phải là một khái niệm trừu tượng, mà là nguyên có (ground) cụ thể của mọi hiện thực. Chỉ một lần hiểu được những gì tồn tại là, thời chúng ta có một cơ sở đúng để hiểu đối tượng, quần chúng, ý niệm và vũ trụ.

Ý niệm cơ bản của Spinoza là ‘*tồn tại là một*’, *tồn tại* tương đương với Thượng Đế và tất cả hữu thể riêng lẻ chúng ta kinh nghiệm đều là các ‘*cách thái*’ của tồn tại do tồn tại biến thái và vì vậy, chúng là những ‘*cách thái*’ của Thượng

Đề. Đó là tất cả những gì Spinoza tìm cách thuyết phục chúng ta trong Phần 1.

Đúng hơn, mục tiêu của Spinoza trong Phần 1 là thuyết phục chúng ta đừng sai lầm hiểu theo quan điểm thông thường Aristotle-Descartes về một thể giới bao gồm vô số bản thể riêng lẻ, một số là tâm, số khác là thân, khả thể tồn tại của chúng là do một Thượng Đế nhất thiết phải tồn tại. Spinoza thực hiện mục tiêu này bằng cách để chúng ta khám phá nếu chúng ta khởi đầu với những *định nghĩa tốt* (good definitions) về những từ như bản thể (substance), thuộc tính (attribute) và Thượng Đế (God), thì những từ này *không* đi đến khái niệm về thực tại của Descartes hay Aristotle. Thay vào đó, chúng ta sẽ tiến hành nghiên cứu thông qua các *mệnh đề* (propositions) và *luận cứ* (arguments) của Spinoza để đi đến *chân* khái niệm về thực tại: *một bản thể đơn nhất tương đương với Thượng Đế*.

Định nghĩa (Definitions).

Đó là lý do vì sao Spinoza khởi đầu Phần 1 với *định nghĩa*. Nếu chúng ta sử dụng các thuật ngữ như bản thể và thuộc tính nhằm hiểu thực tại một cách chân chính, thì trước hết phải hiểu rõ những thuật ngữ ấy. Khi nhìn vào các định nghĩa trong Phần 1, chúng ta có thể tự hỏi: các định nghĩa có đúng (có tính chân) hay không? Câu trả lời của Spinoza là: Điều đó tùy thuộc vào những gì chúng ta cho là tính chân. Định nghĩa có thể là những miêu tả chính xác các sự vật thực, như trong định nghĩa của một động vật có vú. Trong trường hợp này, định nghĩa đúng theo nghĩa nó trùng hợp với những gì là thật. Một cách khác, định nghĩa là những giải thích rõ ràng về phương thức chúng ta hiểu một số thuật ngữ như thế nào, như khi chúng ta định nghĩa một bán kính từ bản thân tự nhiên của một hình tròn. Tính chân của định nghĩa này không cốt ở sự trùng hợp với những hình tròn và bán kính hiện hữu. Định nghĩa của một bán

Spinoza và NTLĐĐ

kinh là đúng (có tính chân) bởi vì nó hoàn toàn được giải thích bởi bản thân tự nhiên của hình tròn, bất luận hình tròn nào hiện hữu hay không. Cũng giống vậy, ‘định nghĩa’ của một kiến trúc sư về một ngôi đền là đúng (có tính chân) khi nó được hiểu đầy đủ và đúng cách từ những nguyên tắc vật lý học cơ bản, bất luận nó thực sự được xây dựng lên hay không.

Như vậy, điều quan trọng không phải các thuật ngữ được định nghĩa có liên quan đến thực tại hay không, mà những ý niệm về chúng được thiết tưởng tốt như thế nào. Spinoza tin các định nghĩa của ông đều đúng (có tính chân), và hơn nữa, ông tin chúng tương ứng hoàn toàn với thực tại. Nhưng không phải sự tương ứng của các định nghĩa với thực tại làm chúng có tính chân. Thực ra, *tính chân nội tại của các ý niệm* ở đằng sau các định nghĩa mới làm các định nghĩa thực tồn. Tính chân nội tại ấy chúng ta chỉ thấu hiểu chừng nào đọc xong tập *Ethics*. Bây giờ, Spinoza yêu cầu chúng ta tín nhiệm chấp nhận — vì mục đích luận chứng — biết rằng nếu chúng ta theo dõi luận cứ của ông, tính chân nội tại của các ý niệm và thực tại sẽ hiển hiện.

Spinoza định nghĩa các ý niệm mà chúng ta tưởng đã hiểu biết là nhằm làm rõ sự hiểu biết của chúng ta về các ý niệm đó, cho thấy những khái niệm của chúng ta về bản thể, thuộc tính, cách thái và Thượng Đế không rõ ràng và nhất trí như chúng ta tưởng. Bây giờ hãy bàn đến một số định nghĩa với nhiều chi tiết.

d1 phát biểu: ‘Thông qua *tự kỷ nguyên nhân* (cause of itself) tôi hiểu thể tính của nó liên quan đến tồn tại, hay bản thân tự nhiên của nó không thể thiết tưởng ngoại trừ như tồn tại.’⁴ Spinoza muốn nói rằng một cái gì đó mà tự kỷ nguyên nhân thời thực hiện chính ngay sự tồn tại của nó. Một cách lôgic, nó tất nhiên phải tồn tại rồi mới mang lại

sự tồn tại của chính nó. Nó tồn tại ‘trước’ (prior) sự tồn tại của ngay chính nó. Một hữu thể tự kỷ nguyên nhân nhiên hậu không thể *không* tồn tại. Bản thân tự nhiên của nó không thể khái niệm như không tồn tại. Nói khác, bản thân tự nhiên của nó là tồn tại; thể tính của nó liên quan đến tồn tại.

Sự tồn tại của ‘tự kỷ nguyên nhân’ phải mang tính tích cực vĩnh viễn. Tại vì nếu sự vật đó phải tồn tại ‘trước’ sự tồn tại của chính nó, thì không thể là trường hợp nó ‘khởi đầu’ bất cứ lúc nào nó là nguyên nhân của sự tồn tại của nó (khởi đầu làm nhân cho sự tồn tại của nó đòi hỏi nó đã tồn tại rồi, điều này đòi hỏi nó đã làm nhân cho sự tồn tại của nó, và vân vân). Nó cũng không thể ‘chấm dứt’ làm nhân cho sự tồn tại của nó và tiếp tục tồn tại. Sự vật đó phải vĩnh hằng, chẳng những theo nghĩa tồn tại mãi mãi, mà còn theo nghĩa mãi mãi mang lại sự tồn tại của nó. Thể tính của ‘tự kỷ nguyên nhân’ là tồn tại, tồn tại như hoạt động không ngừng hiện thực hóa (actualising) chính nó. Nó tồn tại như cả năng lực làm nhân cho sự hiện thực hóa của nó và quả hiện thực của năng lực làm nhân của chính nó.

Bây giờ đọc d3: ‘Thông qua *bản thể* (substance) tôi hiểu những gì là tự (bản) thân [in itself] và được khái niệm thông qua bản thân [through itself].’⁵ Định nghĩa này bao hàm hai cách trình bày: theo phương thức bản thể luận và theo phương thức khái niệm. Khi bảo rằng một sự vật (B) là “trong” (“in”) một sự vật khác (A) thì đó là theo phương thức bản thể luận, muốn nói B lệ thuộc A theo bản thể luận. Sự lệ thuộc bản thể luận (ontological dependence) là một ý tưởng siêu hình trừu tượng. Tuy nhiên, có thể cho một ví dụ để minh họa: quan hệ giữa một khuôn mặt và một nụ cười. Về diện bản thể luận, khuôn mặt cơ bản hơn nụ cười. Có thể có những khuôn mặt không có nụ cười, nhưng không thể có những nụ cười mà không khuôn mặt.

Spinoza và NTLĐĐ

Khuôn mặt là nền tảng của nụ cười. Nụ cười lệ thuộc khuôn mặt theo bản thể luận. Hay nói theo thuật ngữ của Spinoza, nụ cười là “trong” (“in”) khuôn mặt.

Tiếp tục nói thêm về ví dụ khuôn mặt và nụ cười, chúng ta nên lưu ý đến điều này: Để tư lượng một nụ cười, ta phải tư lượng một khuôn mặt. Quả vậy, nụ cười chẳng qua là một biến thái của khuôn mặt. Muốn khái niệm một nụ cười tất nhiên phải khái niệm một khuôn mặt. Đó là một loại quan hệ theo phương thức khái niệm.

Trở lại với định nghĩa bản thể, ý tưởng siêu hình trừu tượng ‘lệ thuộc bản thể luận’ còn gọi là ‘lệ thuộc lôgic’ (logical dependence). Những gì là ‘in itself’ (tự bản thân hay tự thân) lệ thuộc lôgic ‘itself’ (bản thân). Những gì ‘in another’ (tự một sự vật khác) lệ thuộc lôgic ‘another’ (một sự vật khác): sự vật khác đó là trước nó trong bản thân tự nhiên (prior in nature to it).

Bản thể là *tự thân* (tự mình), có nghĩa là, một bản thể lệ thuộc duy chỉ bản thân (chính mình) mà thôi, cho sự tồn tại của nó. Cũng giống vậy, khái niệm về một bản thể không hình thành từ khái niệm của một sự vật khác. Một bản thể không hiểu được xuyên qua khái niệm của cái gì khác, mà chỉ được *khái niệm thông qua bản thân* mà thôi. Một bản thể không đòi hỏi gì vượt quá nó để tồn tại và một sự hiểu biết đúng về nó không đòi hỏi gì bên ngoài khái niệm về bản thân bản thể. Nói cách khác, một bản thể là những gì độc lập và tự tồn về cả hai mặt, bản thể luận và nhận thức luận.

Bây giờ nhảy qua d5: ‘Thông qua *cách thái* (mode) tôi hiểu các kích động của một bản thể, hay những gì là tự một sự vật khác xuyên qua đó nó cũng được khái niệm.’⁶ Trong khi một bản thể là *tự thân*, một cách thái là *tự một sự vật*

khác. Tồn tại của một cách thái lệ thuộc logic tồn tại của một sự vật khác trước nó, và cách thái chỉ có thể hiểu được đúng (có tính chân) xuyên qua khái niệm về sự vật khác đó. Nghĩa là, để cho một cách thái tồn tại, và để cho nó được khái niệm, một cái gì khác đã phải được tồn tại và được khái niệm. Cách thái được định nghĩa như ‘các kích động của một bản thể’, tức là, những thuộc tính khả biến của một bản thể. Vì thế, với tính trước cách thái về mặt logic, tồn tại là một bản thể, và một cách thái lệ thuộc bản thể cả về mặt tồn tại của nó và về mặt nó được khái niệm. Trong Phần 1, hai từ ‘cách thái’ và ‘kích động’ mà Spinoza sử dụng có thể thay thế cho nhau. Cách thái là một cách thái của bản thể hay những kích động của nó: đó là những thuộc tính khả biến lệ thuộc bản thể cả về mặt bản thể luận và nhận thức luận.

Từ d1, d3 và d5, chúng ta hiểu những gì là một bản thể thông qua định nghĩa cơ bản nhất của nó. Một bản thể, đơn giản, là những gì trước, và độc lập đối với các cách thái của nó. Theo định nghĩa cơ bản nhất, một bản thể là tồn tại thuần túy, bất định. Tồn tại thuần túy, bất định ấy tồn tại và được khái niệm. Các nguyên tắc đầu tiên của thực tại là *có tồn tại* và *có sự khái niệm tồn tại*. Một bản thể lệ thuộc chỉ bản thân cho sự tồn tại của nó, điều này gợi ý mạnh mẽ nó là ‘tự kỷ nguyên nhân’, hoạt động không ngừng làm nhân cho sự tồn tại của nó. Nếu sự gợi ý ấy đúng thời tồn tại nói chung (being as such) là năng lực hiện thực hóa bản thân.

Bây giờ cần xét đến định nghĩa d4 của *thuộc tính* (attribute), một khái niệm rất khó thông hiểu: ‘Thông qua thuộc tính, tôi hiểu những gì trí tuệ nhận thức bản thể, như cấu tạo thể tính của nó.’⁷ Spinoza muốn nói các thuộc tính là những đường lối khác nhau theo đó một bản thể *có thể được* nhận thức. Trí tuệ có thể nhận thức đúng một bản thể, nhưng không phải như tồn tại thuần túy, bất định. Trí tuệ

Spinoza và NTLĐĐ

luôn luôn nhận thức một bản thể *như* một trong những thuộc tính của nó. Một thuộc tính là *bản thân của bản thể*, như được nhận thức theo một cách nào đó.

Để làm sáng tỏ vấn đề, hãy theo quan điểm của độc giả ở thế kỷ 17 tin rằng thế giới tràn đầy các bản thể như được định nghĩa trong d3, và các bản thể ấy có thể được nhận thức bởi trí tuệ. Nhưng đúng ra, những gì chúng ta nhận thức không phải là bản thể nói chung (substance as such). Nghĩa là, với kinh nghiệm cảm quan và tư lượng chúng ta không bao giờ nhận thức ‘tồn tại’ thuần túy, trần trỗng. Thật ra, chúng ta nhận thức tồn tại như một trong hai loại: hoặc như thân, hoặc như tâm. Chúng ta nhận thức bản thể như *sự vật mở rộng* và như *sự vật tư tưởng*. Descartes hiểu mở rộng và tư tưởng là thuộc tính cơ bản của các bản thể. Nhưng Spinoza không đồng ý. Đối với ông, mở rộng và tư tưởng không phải là thuộc tính của một bản thể, mà là hai ‘đường lối’ khác nhau theo đó một bản thể có thể được nhận thức. Mở rộng và tư tưởng là hai *biểu thức* (expressions) của thể tính của bản thể (như Spinoza đề cập trong p10s). Các thuộc tính là những đường lối theo đó thể tính của một bản thể được biểu hiện và nhận thức. Vì trí tuệ tất yếu nhận thức bản thể *như* một hay nhiều thuộc tính của nó, cho nên chớ có nghĩ thiếu mạch lạc về một bản thể không có một thuộc tính.

Spinoza chứng minh mở rộng và tư tưởng là hai trong các thuộc tính của bản thể. Thuộc tính (attributes) không phải là thuộc tính (properties) của một bản thể và không thể tách biệt với bản thể. Các thuộc tính cấu tạo những gì bản thể tồn tại như (what the substance exists as).

Bốn định nghĩa trên (tự kỷ nguyên nhân, bản thể, thuộc tính và cách thái) là những khối xây dựng của bản thể học của

Spinoza, rất cần để triển khai hệ thống tư tưởng của Spinoza trong những phần kế tiếp sau đây của *Ethics*.

Axioms (Tiên đề).

Sau các định nghĩa là bảy tiên đề, tức là, những nguyên tắc logic căn bản của Spinoza. Spinoza xem chúng là những tính chân hiển nhiên, vĩnh hằng. Ví dụ: ‘Bất cứ sự vật gì tồn tại, nó tồn tại tự thân hay tự một sự vật khác’ (a1)⁸: bất cứ sự vật gì có sự tồn tại thời hoặc là một bản thể độc lập về mặt bản thể học, hoặc là một cách thái lệ thuộc về mặt bản thể học. Spinoza nghĩ rằng tiên đề này, và tất cả các tiên đề khác, đều là những phát biểu cơ bản được chấp nhận không tranh cãi về quan hệ logic.

Một số tiên đề như a3 và a4 nhìn đặc biệt kỳ lạ. a3 bảo rằng ‘từ một nguyên nhân xác định được mang lại, một kết quả tất nhiên theo kế tiếp; và, mặt khác, nếu không một nguyên nhân xác định được mang lại thì không thể nào một kết quả khả dĩ theo kế tiếp.’⁹ Nói khác, mọi quả đều có một nhân xác định, trước quả về mặt logic. Nghĩa là, đầu tiên, mọi quả đều có một nhân, và thứ đến, mọi quả lệ thuộc nhân của nó: tồn tại của quả lệ thuộc tồn tại của nhân về mặt logic. Cũng giống vậy, tri thức về quả lệ thuộc tri thức về nhân của nó (a4)¹⁰. Ví dụ: nước là nhân của mưa. Mưa lệ thuộc nước, lệ thuộc về cả khía cạnh tồn tại của nó và khía cạnh hiểu biết đúng về nó: không có tồn tại của mưa nếu không có tồn tại của nước trước đó, và chúng ta không thể biết hoàn toàn những gì là mưa nếu không biết những gì là nước. Tồn tại của và tri thức về quả (mưa) lệ thuộc tồn tại của và tri thức về nhân (nước).

Một ý nghĩa quan trọng của a3 là, cho một nhân xác định cụ thể, quả của nó *tất nhiên* theo kế tiếp. Khi nước tồn tại theo phương thức bao hàm tất cả mọi quy định tất yếu cho mưa, mưa sẽ tất yếu theo kế tiếp. Một ý nghĩa quan trọng

Spinoza và NTLDD

của a4 là hiểu cái gì đó một cách đúng (có tính chân) tức là hiểu biết nó theo kế tiếp nhân của nó như thế nào. Nếu phải hiểu biết mưa một cách đúng, chúng ta phải hiểu biết mưa theo kế tiếp bản thân tự nhiên của nước như thế nào. Spinoza tin rằng quả quan hệ lệ thuộc nhân của chúng và được triển khai từ những nhân ấy. Cách hiểu siêu hình học quan hệ nhân quả như vậy tuy xa lạ đối với chúng ta bây giờ, nhưng rất quen thuộc vào thế kỷ 17 so với mô hình thường nghiệm nhân quả hiện nay. Vì vậy, Spinoza phát biểu a3 và a4 như tiên đề, kỳ vọng sự công nhận của hết thầy các độc giả của ông.

Bây giờ chúng ta sẵn sàng xét đến các propositions (mệnh đề). Mỗi mệnh đề, cùng với chứng minh của nó, là một luận cứ cho một điểm cụ thể, với sự kiến tạo và kết hợp các mệnh đề hình thành những nghị luận hồ (vòng cung nghị luận; argumentative arcs). [Toàn bộ cuốn sách có thể xem như một vòng cung lớn, bao gồm nhiều vòng cung nhỏ hơn]. Chúng ta sẽ nghiên cứu vòng cung vươn ra từ p1 đến p14, trong đó Spinoza tìm cách thuyết phục chúng ta rằng có một bản thể và một mà thôi, và bản thể đó là Thượng Đế.

Mệnh đề 1 – 5

Trong giai đoạn đầu của luận cứ, Spinoza tìm cách chứng minh không thể có hai hay nhiều hơn bản thể của cùng một thuộc tính. Nghĩa là, không thể có nhiều bản thể chia sẻ cùng thuộc tính ‘tư tưởng’ (thought) hay nhiều bản thể chia sẻ cùng thuộc tính ‘mở rộng’ (extension). Hãy theo dõi Spinoza thực hiện như thế nào và tại sao nỗ lực ấy có ý nghĩa.

p1 phát biểu rằng một bản thể là trước những kích động của nó (= các cách thái của nó)¹¹. Theo Spinoza, hiển nhiên là như vậy theo các định nghĩa, bởi vì các cách thái lệ thuộc

bản thể cho tồn tại của chúng, trong khi bản thể chỉ lệ thuộc bản thân. Bản thể phải trước các cách thái của nó về mặt logic cũng như về mặt bản thể học.

p2 bảo rằng hai bản thể có thuộc tính khác nhau thì không có gì chung giữa chúng¹². Chúng là hai hữu thể tách biệt được nhận thức theo hai đường lối khác nhau. Mỗi bản thể tồn tại độc lập và được khái niệm độc lập, vì thế tồn tại của bản thể này không ‘liên quan’ đến tồn tại của bản thể kia, và khái niệm về bản thể này không ‘liên quan’ đến khái niệm về bản thể kia. Chúng khác biệt về mặt bản thể học và về mặt nhận thức luận. Vì tồn tại của chúng không tương hỗ giao thiệp và khái niệm về chúng không tương hỗ giao thiệp cho nên hai bản thể đó không thể quan hệ nhân-quả theo nghĩa được mô tả trong a3 và a4 (p3)¹³.

Trong p4 chúng ta được biết có hai cách phân biệt bản thể này kia: hoặc được phân biệt bởi tồn tại như thuộc tính khác nhau, hoặc được phân biệt bởi có những kích động khác nhau (các cách thái)¹⁴. Đó là vì thực tại bao gồm không gì khác hơn là các bản thể (như thuộc tính của chúng) và những cách thái của các bản thể, vì vậy, không có cách nào khác để phân biệt được chúng.

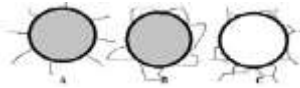
Vào thời bấy giờ (thế kỷ 17) lý lẽ thông thường khả dĩ chấp nhận những định nghĩa và tiên đề của Spinoza và p1-4, không thách đấu thế giới quan của ông. Nhưng với p5 mọi chuyện biến cách bởi vì Spinoza thực hiện bước đột phá lớn đầu tiên nhắm vào quan điểm thông thường. Ông luận chứng rằng trong tự nhiên không thể có hai hay nhiều hơn bản thể cùng một thuộc tính [p5]¹⁵. Điểm này rất có ý nghĩa bởi vì nếu Spinoza đúng, thì không thể có nhiều bản thể tư tưởng (tâm thức con người; human minds) hay nhiều bản thể mở rộng (thân xác; bodies), như Descartes tin tưởng. Vì

Spinoza và NTLĐĐ

đây là một vấn đề tối quan trọng nên chúng ta cần nhìn vào p5 trong một số chi tiết.

p5 giải đáp câu hỏi: Liệu có thể có nhiều hơn một bản thể cùng một thuộc tính không? (Can there be more than one substance of the same attribute?). Descartes nghĩ rằng có thể có nhiều bản thể cùng một thuộc tính. Để kiểm thử quan điểm của Descartes ta xem xét ba bản thể A, B và C được miêu tả trong hình 1.

Hình 1



Bản thể A và B chia sẻ cùng một thuộc tính (Mở rộng) nhưng khác nhau về phía cách thái. Bản thể B và C (riêng C có thuộc tính Tư tưởng) có thuộc tính khác nhau, và cũng khác nhau về phía cách thái.

Bây giờ đến lúc xem xét cách chứng minh p5. Nếu có hai hay nhiều hơn bản thể khác biệt, chúng có thể được phân biệt hoặc bằng vào sự khác biệt các thuộc tính của chúng hoặc bằng vào sự khác biệt các cách thái của chúng [p4]. Hãy lần lượt luận cứ với mỗi cách tùy chọn đó.

Theo tùy chọn thứ nhất, giả thiết hai bản thể được phân biệt nhau bằng vào sự khác biệt các thuộc tính của chúng, như B và C trong Hình 1. Trong trường hợp này, hai bản thể có thuộc tính khác nhau và có thể phân biệt. Nhưng nếu các thuộc tính khác nhau là phương thức *duy nhất* để phân biệt các bản thể, thì hai bản thể cùng một thuộc tính (A và B) không thể phân biệt được. Chúng đều là tồn tại thuần túy, bất định, được nhận thức như mở rộng. Không có cách nào khác để phân biệt A và B, vì vậy, chúng phải là cùng một bản thể. Do đó, chỉ có duy nhất một bản thể là cùng một thuộc tính.

Đến lượt tùy chọn thứ hai, hãy xét xem liệu A và B có thể được phân biệt bằng vào sự khác biệt các cách thái của chúng không. Trong trường hợp này, Spinoza bảo rằng chúng ta chỉ nói đến sự khác biệt các cách thái, chứ không nói đến sự khác biệt bản thể. Sự kiện các cách thái khác biệt nhau không có nghĩa là các bản thể phân biệt nhau. Bởi vì bản thể là trước các cách thái của nó [p1], và bản thể được hiểu biết thông qua bản thân tự nhiên của nó (through itself), chứ không thông qua các cách thái của nó [d3]. Muốn so sánh các bản thể nói chung, chúng ta phải đặt các cách thái qua một bên và xét đến các bản thể tự thân. Khi chúng ta bỏ qua mọi biểu hiện trên bề mặt và xét đến các bản thể tự thân, A và B không thể phân biệt nhau, vì vậy chúng phải cùng một bản thể. Do đó, chỉ có duy nhất một bản thể cùng một thuộc tính.

Mọi thứ đó trở nên dễ hiểu nếu chúng ta nhớ rằng các thuộc tính là *những gì bản thể tồn tại như* (what the substance exists as). Hai bản thể chia sẻ cùng một thuộc tính tồn tại như, và được nhận thức như, cùng một sự vật. Các thuộc tính không thể lấy đi hầu hết hai bản thể khác nhau ở bên dưới, bởi vì bản thể mà không có thuộc tính thời chỉ là tồn tại thuần túy, bất định. Một thuộc tính là quy định cơ bản nhất của tồn tại. Hai bản thể cùng một quy định cơ bản không thể phân biệt được. Vì vậy, chúng cùng một sự vật. Không thể có nhiều bản thể chia sẻ chung một thuộc tính.

Vấn đề với p5.

Vấn đề thứ nhất xuất phát từ luận cứ của Spinoza cho rằng hai bản thể cùng một thuộc tính trong thực tế chỉ là *một bản thể duy nhất*. Câu hỏi là: Liệu có được hai bản thể cùng một thuộc tính đứng cạnh nhau, như A và B trong Hình 1 hay không?

Spinoza và NTLDD

Câu trả lời là không; lý do đơn giản là các bản thể không ở *trong không gian*. Với Spinoza, không gian không phải là một dụng cụ chứa đựng cho các bản thể, mà là một cách thái của bản thể. Nếu nó là một dụng cụ chứa đựng cho bản thể, tồn tại của nó sẽ độc lập đối với bản thể. Như thế có nghĩa là bản thân của không gian là một bản thể mà các bản thể khác lệ thuộc, một điều mâu thuẫn với d3. Các bản thể đều *trước* không gian, vì vậy, không thể xem như có vị trí *trong* không gian. Bởi thế cho nên không thể có hai bản thể ‘trùng lặp’ cùng một thuộc tính đứng cạnh bên nhau. Nếu chúng ta có thể tưởng tượng hai bản thể chia sẻ chung một thuộc tính, tức là thực sự nghĩ đến một bản thể.

Một vấn đề khác là có thật Spinoza đã nhảy một cách bất hợp pháp từ kết luận ‘hai bản thể cùng một thuộc tính không thể *được phân biệt* này kia’ sang qua sự khẳng định rằng ‘hai bản thể cùng một thuộc tính không thể *đặc thù*’?

Với Spinoza, hai phát biểu ấy không khác nhau. Không phải chỉ đơn thuần là trường hợp những con người như chúng ta không thể phân biệt bản thể này với bản thể kia. Về mặt lôgic, không thể làm như vậy. Đơn giản là không có nguyên cớ (grounds) nào khác cho tính đặc thù của các bản thể ngoài sự chúng có những thuộc tính đặc thù. Nếu hai bản thể chia sẻ một thuộc tính, tất nhiên chúng không đặc thù.

Nếu chúng ta chấp nhận p5 — và Spinoza nghĩ rằng chúng ta *phải* chấp nhận — thời thế giới quan của chúng ta tất yếu biến cách. Bây giờ nó được hình dung như trong Hình 2.

Hình 2



Một Tồn tại Mở rộng Một Tồn tại Tư tưởng

Mệnh đề 6 – 14

Với p5, Spinoza cho thấy không thể có nhiều bản thể chia sẻ thuộc tính ‘Tự tưởng’ hay nhiều bản thể chia sẻ thuộc tính ‘Mở rộng’. Bởi vì không thể có hai hay nhiều hơn bản thể cùng một thuộc tính, nên chỉ có thể có một bản thể Tự tưởng và một bản thể Mở rộng. Từ sự kiện khả dĩ có nhiều bản thể như có các thuộc tính khác nhau chúng ta suy ra có thể có được nhiều bản thể. Mục tiêu của các mệnh đề p6-14 là chứng minh chỉ có duy nhất *một* bản thể với *tất cả* các thuộc tính, và đó là Thượng Đế.

Chúng ta hãy tiếp tục tưởng tượng có ít nhất hai bản thể như trong Hình 2. p6 bảo rằng vì các bản thể ấy không có gì chung – suy cho cùng, các thuộc tính của chúng khác nhau có nghĩa là chúng có những thể tính khác nhau – chúng không thể tương hỗ sinh khởi.¹⁶ Theo p5, vì mọi bản thể có một thuộc tính dị biệt, không có bản thể nào có thể làm nhân cho một bản thể khác. Vì vậy, một bản thể phải là ‘tự kỷ nguyên nhân’ (cause of itself), nguyên nhân cho chính mình (itself; bản thân tự nhiên). Chúng ta đã có cảm tưởng ấy khi đọc d1 và d3, nhưng Spinoza chứng minh điều đó trong p7. Như tự kỷ nguyên nhân, thể tính của bản thể tất yếu liên quan đến tồn tại, hay nói cách khác, chức năng của bản thân tự nhiên của một bản thể là tồn tại [p7]¹⁷. Bản thể là cả nhân và quả của bản thân. Nó là năng lực mang lại tồn tại riêng của nó, là hoạt động hiện thực hóa bản thân.

Spinoza tiếp tục luận chứng mọi bản thể nhất thiết vô hạn [p8]¹⁸. Để cho một sự vật là hữu hạn, nó cần phải hạn chế bởi cái gì khác cùng một bản thân tự nhiên [d2]¹⁹: một thực vật bị ngăn cản tăng trưởng vô cùng lớn, hay sống dài vô hạn, bởi những sự vật vật lý khác hạn chế nó. Nhưng một bản thể không thể hạn chế bởi cái gì khác cùng một bản thân tự nhiên, bởi vì không có hai bản thể cùng một bản thân tự nhiên [p5]. Do đó, một bản thể không thể hữu hạn;

Spinoza và NTLĐĐ

nó phải vô hạn trong tồn tại của nó. Hơn nữa, theo [p7] bản thể là vô hạn. Chức năng của bản thân tự nhiên của bản thể là tồn tại: thể tính của nó bao hàm tồn tại. Nhưng tồn tại hữu hạn liên quan đến một sự phủ nhận tồn tại – tại một điểm nào đó, sự vật hữu hạn chấm dứt tồn tại. Nhưng thể tính của bản thể liên quan đến tồn tại. Nó không liên quan đến sự phủ nhận tồn tại. Bản thể là tồn tại vô hạn hay tự hiện thực hóa vô hạn: Nó là ‘một khẳng định tuyệt đối của tồn tại.’ [p8s1]²⁰.

Ngang đây Spinoza tạm ngưng, thừa nhận những khó khăn của những gì ông vừa chứng minh xong. Những chứng minh p7 và p8 tự chúng không khó, nhưng những ý niệm mà Spinoza triển khai là thật khó. Bây giờ có lẽ là lần đầu tiên chúng ta thấy các sự vật hữu hạn thông thường trong thế giới không thể là bản thể. Và chúng ta thấy các bản thể không có khởi đầu, không có chấm dứt (vô thủy vô chung) trong thời gian và không có sự hạn chế trong không gian, khác hẳn các sự vật thông thường.

Spinoza nhắc nhở chúng ta tính chân của p7 liên hệ mật thiết với bản thân của bản thể. Nếu chấp nhận có một tồn tại nào đó độc lập về mặt bản thể học, thời sau đó phải chấp nhận tồn tại là tự kỷ nguyên nhân và tất yếu tồn tại. Nếu chịu chấp nhận điều đó, thời cũng phải chấp nhận các sự vật thông thường trong thế giới không phải là những bản thể độc lập về mặt bản thể học, mà là những *cách thái* hữu hạn của bản thể.

Đến nay chúng ta xét xem các bản thể mà mỗi một trong chúng chỉ có một thuộc tính. Nhưng trong p9 và p10, Spinoza cho biết một bản thể có thể có nhiều hơn một thuộc tính, và quả vậy, càng nhiều ‘thực tại hay tồn tại’ một sự vật có, càng nhiều thuộc tính thuộc về nó.²¹ Nói cách khác, nếu một bản thể có *càng nhiều tồn tại*, thời có càng

nhiều những gì nó là. Có thể có hai, ba hay nhiều hơn đường lối nhận thức những gì nó là. Nghĩa là, một bản thể có thể có hai, ba hay nhiều hơn thuộc tính biểu hiện những gì nó là. Quả vậy, một bản thể có thể có các thuộc tính vô hạn²², vô hạn đường lối theo đó thực tại, hay tồn tại của nó được biểu hiện. Và theo d6:²³ [‘Thông qua Thượng Đế, tôi hiểu Tồn tại tuyệt đối vô hạn, điều đó có nghĩa là, bản thể bao gồm các thuộc tính vô hạn, mỗi một trong chúng biểu hiện thể tính vĩnh hằng và vô hạn.’], một bản thể của các thuộc tính vô hạn sẽ là Thượng Đế. Điều này dẫn đến chứng minh của Spinoza về sự tồn tại của Thượng Đế trong p11.

p11: Tất yếu tồn tại của Thượng Đế.

‘Thượng Đế, hay một bản thể bao gồm những thuộc tính vô hạn, mỗi một trong chúng biểu hiện thể tính vĩnh hằng và vô hạn, tất yếu tồn tại.’[p11]²⁴ Chứng minh của Spinoza rất ngắn gọn: nếu chúng ta nghĩ rằng có thể khái niệm Thượng Đế không tồn tại, thời sau đó, theo a7²⁵, thể tính của Ngài không liên quan đến tồn tại. Nhưng p7 chứng minh rằng chức năng của bản thân tự nhiên của bản thể là tồn tại, bởi vì bản thể là tự kỷ nguyên nhân. Thật quá vô lý khi bảo rằng thể tính của một bản thể của những thuộc tính vô hạn không liên quan đến tồn tại. Bởi vì Thượng Đế là bản thể đó (theo d6), Thượng Đế tất yếu tồn tại.

Điểm đáng lưu ý trong chứng minh của Spinoza ở đây là ông không luận cứ từ khái niệm về Thượng Đế để đi đến tồn tại của Ngài. Ông luận chứng rằng một bản thể của những thuộc tính vô hạn không thể *không tồn tại*. Thượng Đế được định nghĩa như một bản thể bao gồm những thuộc tính vô hạn, mỗi một trong chúng biểu hiện thể tính vô hạn [d6]. Như vậy có nghĩa Thượng Đế là tồn tại thuần túy, được nhận thức *như mọi thuộc tính* có được. Mỗi một trong số vô hạn các thuộc tính biểu hiện một số lượng vô hạn thể

Spinoza và NTLĐĐ

tính. Vì vậy, Thượng Đế gồm có mọi cách tồn tại biểu hiện bản thân, và mọi cách tồn tại có thể nhận thức được, đến mức vô hạn. Mọi bản thể nhất thiết tồn tại [p7], nhưng Thượng Đế tất yếu tồn tại theo một cách đặc biệt: Ngài tất yếu tồn tại như *mọi cách* mà tồn tại có thể được biểu hiện. Spinoza nghĩ rằng chúng ta không thể khái niệm đúng đắn bản thể đó không tồn tại, bởi vì bản thể đó là *tồn tại nói chung*. Lý do: Nếu *bản thể nói chung* đó không tồn tại, thì sẽ không có tồn tại và không có cấu tượng bất cứ điều gì.

Một cách khác để hiểu chứng minh của Spinoza là xem xét lại những gì đã được chứng minh về bản thể. Một bản thể không phải là một 'sự vật', mà là *năng lực* hiện thực hóa chính tồn tại của nó. Một bản thể của một thuộc tính hiện thực hóa bản thân một cách vô hạn [p8], nhưng chỉ *như* một loại tồn tại: như sự vật mở rộng, chẳng hạn. Vì thế, một bản thể của duy nhất một thuộc tính không hiện thực đối với hết thảy mọi thuộc tính khác. Nhưng một bản thể của các thuộc tính *vô hạn* có một lượng vô hạn thực tại, tồn tại và năng lực. Nó hiện thực hóa bản thân như vô hạn loại tồn tại đối với *mọi* thuộc tính. Không có thuộc tính nào mà bản thể không hiện thực hóa bản thân như. Một bản thể của những thuộc tính vô hạn là một năng lực vô hạn hiện thực hóa bản thân bằng mọi cách khả hữu. Nếu bản thể đó không hiện thực, nó không phải là năng lực hiện thực hóa ấy. Vì vậy, một bản thể của những thuộc tính vô hạn là *tất yếu hiện thực*. Thể tính của nó liên quan đến tồn tại, không chỉ về mặt logic mà cả về mặt *hiện thực*.

Biết chứng minh theo p11 là khó hiểu cho nên Spinoza đưa ra ba chứng minh khác để thay thế. Nhưng kỳ thật chúng không dễ hiểu hơn chứng minh nguyên bản. Nói ngắn gọn, Spinoza luận cứ rằng chúng ta không thể khái niệm tính không tồn tại của Thượng Đế bởi vì không thể khái niệm tính không tồn tại của *tồn tại*. Thượng Đế, hay bản thể của

những thuộc tính vô hạn, là *tồn tại nói chung*, được biểu hiện bằng vô hạn cách đến mức vô hạn. Đó là lý do tại sao ‘không có tồn tại mà chúng ta biết chắc chắn hơn tồn tại của một Tồn tại tuyệt đối vô hạn, hay hoàn hảo, điều đó có nghĩa là, Thượng Đế’ [p11s]²⁶ Thượng Đế là ‘hoàn thành’, nghĩa là, tồn tại của Ngài bao gồm tất cả tồn tại hiện có. Đó là điều Spinoza muốn nói khi dùng từ ngữ ‘hoàn hảo’ (perfection) trong phần cuối của p11s.

Mệnh đề 12 – 14.

p14 là mệnh đề quan trọng tiếp theo đưa chúng ta đến điểm cuối của vòng cung nghị luận. Sau hai mệnh đề p12 và p13 trong đó Spinoza chứng minh một bản thể không thể phân chia, ông bảo rằng ‘ngoại trừ Thượng Đế, không có bản thể có thể được hay được khái niệm.’²⁷ Nói cách khác, Thượng Đế, hay *tồn tại nói chung*, là bản thể duy nhất chúng ta có. Chúng ta sẽ hiểu ngay vì sao như vậy khi đọc kỹ lời giải thích của p11. Thượng Đế là một bản thể của những thuộc tính vô hạn, mỗi một trong chúng biểu hiện thể tính vô hạn. Nếu có một bản thể khác với Thượng Đế, nó sẽ phải có ít nhất một thuộc tính. Nhưng thuộc tính đó sẽ phải là một trong số các thuộc tính vô hạn liên hệ đến thể tính của Thượng Đế. Theo p5, không có hai bản thể cùng một thuộc tính có thể tồn tại. Vì vậy suy ra ngoại trừ Thượng Đế, không có bản thể có thể được hay được khái niệm.

Nói cách khác, mỗi thuộc tính liên hệ đến chỉ duy nhất với một bản thể.[p5]. Thượng Đế có *tất cả* các thuộc tính, Vì thế Thượng Đế là một và chỉ một bản thể. Thượng Đế là tồn tại vô hạn được biểu hiện theo mọi cách khả hữu. Không có ‘tồn tại’ nào khác mà một bản thể khác sẽ ‘là’.

Theo trên, Spinoza đã chứng minh thực tại bao gồm một bản thể, Thượng Đế, và Thượng Đế ấy là tồn tại vô hạn với thể tính vô hạn. Thượng Đế là *bản thân tồn tại* (God is

being itself), và vì lẽ đó không thể suy ra Thượng Đế như không tồn tại về mặt logic. Nếu chúng ta tưởng tượng Thượng Đế như không tồn tại, chúng ta không tư tưởng về Thượng Đế một cách nhất trí (consistently). Không thể nào không tin vào tồn tại hay hoài nghi về tồn tại. *Tồn tại là*, và tồn tại được biểu hiện theo vô hạn cách. Thượng Đế là tồn tại tư tưởng, Thượng Đế là tồn tại mở rộng và Thượng Đế cũng là tồn tại như mọi thuộc tính khác. Điều này được phát biểu trong hai hệ quả của p14. Trong tự nhiên, chỉ có một bản thể tuyệt đối vô hạn [p14c1]. Do đó, các sự vật tư tưởng và các sự vật mở rộng – những tâm và thân hằng ngày – không phải là bản thể hay tồn tại độc lập [p14c2]²⁸

p14c1 gọi ý Thượng Đế là ‘trong Tự nhiên’. Nhưng Thượng Đế là bản thể tuyệt đối vô hạn, Thượng Đế không thể trong hay lệ thuộc Tự nhiên. Điều Spinoza muốn nói ở đây là khắp tự nhiên chỉ có duy nhất một bản thể, và đó là Thượng Đế. Nói cách khác, Thượng Đế *tức* Tự nhiên. Điều này được biểu hiện trong một câu nổi tiếng: “*tồn tại vĩnh hằng và vô hạn đó* chúng ta gọi là ‘*Deus, sive Natura*’, *Thượng Đế, tức Tự nhiên*” [IV Pref. trong ấn bản tiếng Latin]²⁹ Theo đó, chúng ta hiểu thực tại là *một* bản thể, Thượng Đế, tồn tại như những thuộc tính vô hạn. Tóm lại, sự kết hợp ý niệm về một tồn tại *tuyệt đối* vô hạn và ý niệm về bản thể dẫn đến định nghĩa của Thượng Đế. Spinoza đồng nhất hóa Thượng Đế với (những thuộc tính trong đó được ghi) những quy luật của tự nhiên (laws of nature). Nghĩa là, ông đồng nhất hóa Thượng Đế với Tự nhiên, không khái niệm như toàn thể sự vật, mà khái niệm như những nguyên tắc tổng quát mà Thượng Đế kiến lập nhằm xây dựng hay bảo tồn công trình của Ngài.

Tính nhân quả và Tự do của Thượng Đế.

Quan điểm cho rằng tất cả thực tại là *một tồn tại* được gọi là nhất nguyên luận (monism). Các phần tiếp theo đây đề

cập những hàm ý của thuyết nhất nguyên và chỉ cho thấy vì sao Spinoza được xem như một nhà nhất nguyên. Một hàm ý xem tất cả hữu thể, kể cả chúng ta và sự vật quanh chúng ta là những phần của một tồn tại đơn nhất. Vì theo p13 không thể có ‘lỗ hổng’ hay phân chia trong bản thể, cho nên chúng ta phải là những phần *liên tục* của bản thể đó. Tuy là ‘những phần của Thượng Đế’ chúng ta không giống như sách là những phần của một thư viện hay như tế bào là những phần của thân xác chúng ta. Một thư viện không tồn tại không sách và thân chúng ta không tồn tại không tế bào của nó. Nhưng Thượng Đế quả là tồn tại trước tất cả các sự vật hữu hạn trong thế giới và là nguyên nhân của tồn tại của chúng. Nói cách khác, các sự vật hữu hạn không phải là cấu phần của Thượng Đế. Đúng hơn, tồn tại vô hạn của Thượng Đế làm nhân và biểu hiện bản thân như một số vô hạn sự vật. Đó là điều Spinoza muốn nói khi ông bảo rằng ‘bất cứ gì tồn tại, thời tồn tại trong Thượng Đế. [p15]³⁰ Chớ nên quên nghĩa của chữ ‘trong’ (‘in’) ở đây: trong Thượng Đế có nghĩa là lệ thuộc Thượng Đế về mặt bản thể học. Tất cả những gì tồn tại lệ thuộc Thượng Đế cho sự tồn tại của nó, và không có gì có thể tồn tại mà không có Thượng Đế. Cũng vậy, không có gì có thể được khái niệm mà không có Thượng Đế. Các sự vật hữu hạn thường ngày đều là *cách thái* của Thượng Đế. Hết thảy sự vật trong vũ trụ, kể cả chúng ta, đều là những kích động, hay thuộc tính (properties) hữu hạn có thể biến đổi, của Thượng Đế, tức Tự nhiên.

Theo p16, các cách thái vô hạn phát sinh từ bản thân của Thượng Đế *với tính tất yếu*: ‘từ tính tất yếu của bản thân Thượng Đế, vô cùng nhiều sự vật phải đến từ trong vô cùng nhiều cách thái.’ [p16]³¹ Theo Spinoza, ‘tính tất yếu của bản thân của Thượng đế’ là những gì tất yếu sinh khởi từ thể tính của Thượng Đế. Thể tính của Thượng Đế là vô hạn và có một lượng vô hạn tồn tại. Vì vậy, tất yếu chứ không

phải một cách ngẫu nhiên mà các cách thái sinh khởi từ đó. Điều ấy dễ hiểu nếu chúng ta nhớ rằng Thượng Đế không phải là một sự vật, mà là hoạt động hiện thực hóa tồn tại của Ngài. Thượng Đế là năng lực hiện thực hóa thể tính của Ngài, là năng lực ‘triển khai’ những cách thái tất yếu phát sinh từ thể tính của Ngài. Do đó, Thượng Đế là nguyên nhân của tất cả các sự vật như của bản thân.

Điều nói trên có một hàm ý quan trọng: ‘Thượng Đế một mình là một nguyên nhân tự do.’ [p17c2]³² Trở lại d7, chúng ta thấy những gì tự do ‘tồn tại do tính tất yếu của một mình bản thân tự nhiên, và được quyết định hành động bởi một mình bản thân.’ [d7]³³ Thượng Đế là tự do theo nghĩa Thượng Đế là nguyên nhân và bản thân quyết định. Thượng Đế là tự do bởi vì Thượng Đế hành động do bởi tính tất yếu của bản thân tự nhiên riêng của Ngài.

p18 nói rõ hơn về thuộc tính (properties) của tự kỷ nguyên nhân, của Thượng Đế: ‘Thượng Đế là nguyên nhân nội tại, chứ không phải ngoại lai, của tất cả sự vật.’ [p18]³⁴ Thượng Đế phải là *nguyên nhân* của tất cả sự vật, là một điều hiển nhiên. Đó là do sự kiện tất cả sự vật đều trong Thượng Đế và đều được khái niệm thông qua Thượng Đế (xem ba hệ quả của p16). [p16c1-3]³⁵ Tương nên biết trái ngược Descartes khái niệm Thượng Đế như một sáng tạo gia, cách ly với sự vật được sáng tạo, Thượng Đế hành động trên một bản thể khác ở bên ngoài Ngài, Spinoza không khái niệm Thượng Đế như một sáng tạo gia theo nghĩa đó. Với Spinoza, không thể nào Thượng Đế *tác động trên* cái gì *khác* Thượng Đế, hay sáng tạo cái gì *tách biệt* với Ngài, bởi vì không có gì khác ngoài Thượng Đế. Như thế, Thượng Đế không phải là một ‘nguyên nhân ngoại lai’. Tính nhân quả của Thượng Đế về các cách thái là sự hiện thực hóa ngay bản thân riêng của Ngài. Các cách thái do Ngài là nguyên nhân lưu lại ‘trong’ Ngài. Vì thế, mới nói đó là một

‘nguyên nhân nội tại’. Tính nhân quả của Thượng Đế là nội tại theo nghĩa kết quả của tính nhân quả của Thượng Đế lưu lại ‘trong’ Ngài và là một phần của Ngài. Các cách thái là những phương thức thể tính của Thượng Đế biểu hiện bản thân [p25c]³⁶, giống như những nét mặt mà chúng ta vì một lý do nào đó tạo trên khuôn mặt của chúng ta.

Ý niệm về tính nhân quả nội tại được bọc trong ý tưởng về Thượng Đế như ‘tự kỷ nguyên nhân’. Những gì là tự kỷ nguyên nhân bao gồm cả *nguyên nhân* của bản thân và *kết quả* của bản thân. Là nguyên nhân của bản thân, Thượng Đế là năng lực tự hiện thực hóa – bản thể. Là kết quả của bản thân, Thượng Đế là những gì được hiện thực hóa – các cách thái.

Bởi vậy cho nên Spinoza bảo rằng ‘Thượng Đế phải được gọi là nguyên nhân của tất cả sự vật theo cùng một nghĩa khi Ngài được gọi là nguyên nhân của chính Ngài.’ [p25s]³⁷ Sự phân biệt trong Thượng Đế giữa nguyên nhân phát sinh và kết quả phát sinh, giữa năng lực hiện thực hóa và kết quả hiện thực hóa của năng lực ấy, được biểu hiện trong p29s như là dị biệt giữa *Natura naturans* và *Natura naturata*. *Natura naturans*, tự nhiên xem như chủ động, chỉ vào Thượng Đế như tự kỷ nguyên nhân, như bản thể hành động tự do. *Natura naturata*, tự nhiên xem như thụ động, chỉ vào Thượng Đế như kết quả của bản thân, như các cách thái được phát sinh và quy định.

Có một sự tranh cãi về vấn đề chúng ta là những thuộc tính (properties) cố hữu trong Thượng Đế hay những kết quả mà Thượng Đế là nguyên nhân. Thực ra, chúng ta là cả hai. Là cách thái, chúng ta là thuộc tính (properties) của bản thể, và là kết quả, chúng ta sinh khởi do bản thể. Chúng ta là những biểu thức hữu hạn và có thể biến đổi của Thượng Đế như mở rộng, và Thượng Đế như tư tưởng.

Tất yếu và Túc mệnh luận (Necessity and Determinism).

Nửa thứ hai của Phần 1 trình bày cả toàn thể đặc trưng của túc mệnh luận của Spinoza và chi tiết các phương thức theo đó bất cứ sự vật gì hữu hạn cá biệt được tính nhân quả mang lại. Từ Determinism thường Việt dịch là thuyết Định mệnh, hay Quyết định luận, Ở đây cụm từ *Túc mệnh luận* trích từ Nguyên Thủy Phật Giáo Tư Tưởng Luận của Kimura Taiken, HT. Thích Quảng Độ Việt dịch, Chương I: Nhân Quả Quan về Nguyên Lý Thế Giới, 1. Thế Giới Quan Đương Thời, được dùng để phiên dịch chữ Determinism là do tác giả nhận thấy một sự tương đồng giữa Determinism của Spinoza và Túc mệnh luận ở thời đại Phật. Sau đây là đoạn văn đề cập ba thế giới quan đặc trưng nhất, theo như Phật nói, trong đó Túc mệnh luận là một.

“Thế giới do đâu mà có, tồn tại ra sao và liên tục như thế nào là câu hỏi đã được đặt ra từ nghìn xưa, kể từ khi có loài người. Đối với vấn đề này, các nhà tư tưởng Ấn Độ ở thời đại Phật đã đưa ra nhiều giải thích tưởng không có gì là lạ cả. Chẳng hạn như 62 ý kiến trong kinh Phạm Động chủ yếu cũng là đáp án được đề ra để giải quyết vấn đề này. Nhưng, theo như Phật nói, nếu kể đến những thế giới quan có đặc trưng nhất thời bấy giờ thì có thể chia ra ba loại sau đây: một là Túc Mệnh Luận (Túc nhân luận); hai là Thần Ý Luận (Tôn hựu luận), ba là Ngẫu Nhiên Luận (Vô nhân vô duyên luận), đó là ba luận thuyết mà Phật, đặc biệt khi nói về nguyên nhân của khổ, vui, thường đề cập đến và gọi là ba luận thuyết của ngoại đạo.

Thứ nhất, *Túc Mệnh Luận* cho rằng vận mệnh của người ta tất cả đều do *nghiệp* ở kiếp trước quy định chứ hậu thiên không thể làm gì biến cách được. Khi khoáng trưng chủ trương ấy thành thế giới quan thì thế giới này

cũng chỉ vận hành theo con đường đã được quyết định bởi quy luật vĩnh viễn của bản thân cá nhân: đó là thế giới quan có tính cách quyết định luận. Nếu nói về người đại biểu cho chủ trương này ở thời đại Phật thì phải kể đến Makkhaligosala, vì, cứ xem trong kinh Sa Môn Quả, ý kiến của ông này cho rằng tất cả mọi vận hành đều được quyết định bởi quy luật tự nhiên trong đó không thừa nhận có năng lực của người hay của vật. Một thứ tự nhiên chủ nghĩa do các nhà Thời tiết luận chủ trương từ thời đại A-Thát-Bà-Phệ-Đà đến thời đại Long Thọ, Đề Bà cũng có thể được kể vào loại này.

Thứ hai, *Thần ý luận* chủ trương tất cả đều nhờ vào ý chí của thần mà sống còn. Thuyết này lấy Bà La Môn Giáo làm trung tâm và dĩ nhiên là chủ trương của các phái hữu thần luận đương thời. Và, như đã nói ở trên, lúc đó chính là thời đại nhân Phạm Thiên là vị nhân cách thần tối cao và tuyệt đối. Thần ý ở đây cũng chỉ là ám chỉ ý chí của Phạm Thiên.

Sau hết, *Ngẫu nhiên luận* cho rằng tất cả chỉ là kết quả tình cờ chứ chẳng có nhân duyên chi hết, đó là thế giới quan có tính cách máy móc, không thừa nhận có bất cứ một quy luật hay lý pháp nào. Trong phái Lục Sư, chủ trương của Purana Kāssāpa, nếu được đổi thành thế giới quan thì cũng thuộc loại này, nhất là duy vật luận của Ajitakesa Kambali mới chính là đại biểu cho chủ trương này.

Nhưng, Phật đã có thái độ như thế nào đối với những luận thuyết trên đây? Theo Phật thì cả ba thuyết trên đều là cực đoan, đều có những khuyết điểm riêng, do đó, trên thực tế, lập trường tuy có khác, nhưng chúng đều giống nhau ở điểm kết luận là phủ nhận nỗ lực của con người và trách nhiệm của cá nhân. Và lại, như trên đã nói, nếu

cho vận mệnh và hành vi của con người đều có quy luật thì nhận xét theo điểm này, ba thuyết trên sẽ đưa đến kết luận như thế nào? Bây giờ thử nhận xét về thuyết thứ nhất và thứ hai. Hai thuyết này cho rằng tất cả đều do quy định siêu nhân, như vậy, họa, phúc, thiện, ác và phạm vi đạo đức cũng là hoạt động thuộc một quy luật nhất định, cá nhân hoàn toàn không có trách nhiệm gì cả. Đến thuyết thứ ba thì, nhận xét về mặt biểu diện, tuy trái ngược với hai thuyết trên, nhưng cũng lại giống hai thuyết trên ở điểm phủ nhận trách nhiệm đạo đức cá nhân. Tại sao? Vì thuyết này cho tất cả đều là ngẫu nhiên thì thiện, ác cũng ngẫu nhiên mà họa, phúc cũng ngẫu nhiên chứ không do một hành vi cố gắng nào của con người.

Như vậy, dù cho luận lý của chúng có hoàn chỉnh đi nữa nhưng, trên cơ sở kiến lập đạo đức, những thuyết đó không có một chút ích lợi gì cho nhân sinh. Nhưng, đằng này, về mặt lý luận cũng lại có nhiều điểm bất hợp lý, cho nên người ta không thể thừa nhận các thuyết ấy; đó là thái độ phê phán của Phật đối với các luận thuyết kể trên. Nhưng, theo chỗ tôi biết, thái độ phê bình của Phật không phải đứng về phương diện lý luận mà thường đứng về mặt thực tiễn để công kích những thuyết ấy. Bởi thế, nếu lấy nền tảng nhân sinh quan mà Phật tìm cầu làm nguyên lý của thế giới thì thật không mâu thuẫn gì với thế giới hiện tượng cả, không những thế, nó còn tăng thêm giá trị đạo đức và tôn giáo của nhân sinh. Nếu thế giới quan nào mà trong đó không bao gồm sự hoạt động tinh thần của con người thì thế giới quan ấy là bất hợp lý, sẽ bị bác bỏ; đại khái đó là điểm lập cước của Phật.”

Tính tất yếu nhân-quả (Causal necessity).

Thượng Đế tức Tự nhiên, bản thể tự kỷ nguyên nhân, là nguyên nhân hữu hiệu nguyên thủy và phổ biến của mọi sự

vật khác. Bởi vì theo a3 (“từ một nguyên nhân xác định được mang lại, một kết quả tất nhiên theo kế tiếp”) nguyên nhân đòi hỏi phải có kết quả, nghĩa là, Thượng Đế là duyên cớ tất phải có và đòi hỏi phải có của mọi sự vật khác. Như Spinoza nói trong p16, “từ tính tất yếu của bản thân Thượng Đế, vô cùng nhiều sự vật phải đến từ trong vô cùng nhiều cách thái.” Bất cứ sự vật gì có trong vũ trụ, hoặc trong số các đặc trưng tổng quát nhất của tự nhiên hoặc trong số các sự vật cá biệt, sự vật ấy phải tồn tại như nó là đòi phải có nguyên nhân, tức thì bởi bản thân của Thượng Đế/Tự nhiên/Bản thể hay bất tức thì bởi Thượng Đế/Tự nhiên/Bản thể cùng với các kết quả kế cận hơn của bản thể.

Thông thường, tính tất yếu nhân quả được phân biệt với tính tất yếu lôgic hay tuyệt đối. Nói một quả tất yếu đến từ nhân của nó là một chuyện, nói sự kết nối giữa hai hạng mục là tính tất yếu lôgic là một chuyện khác. Thứ nhất, tính tất yếu lôgic tưởng như cái gì đó chủ yếu để giữ khoảng giữa hai mệnh đề, chứ không phải giữa hai sự vật. Thứ hai, các quan hệ nhân quả dường như chỉ tất yếu với những gì có thể gọi là tính tất yếu tự nhiên hay tính tất yếu căn cứ trên các quy luật. Nếu một sự vật trong tự nhiên là nhân của một sự vật khác, đó là tại vì tự nhiên vận hành như thế, hay bởi vì những quy luật tự nhiên ra lệnh hai hạng mục phải tương quan như vậy.

Spinoza tin rằng các nhân đòi hỏi tính tất yếu phải có quả của chúng với cùng một loại tính tất yếu theo đó các tiền đề trong một luận cứ có giá trị đưa đến kết luận của chúng, hay tính tất yếu theo đó một tính chân toán học đến từ một tính chân toán học khác. Do đó, theo Spinoza, nếu một sự vật là nhân của một sự vật khác, thì tuyệt đối tính tất yếu sự vật này đến từ sự vật kia. Trong chứng minh p16, ngay sau khi xác nhận “từ tính tất yếu của bản thân Thượng Đế, vô cùng nhiều sự vật phải đến sau”, Spinoza đồng nhất hóa phương thức theo

Spinoza và NTLĐĐ

đó sự vật đến từ bất cứ bản thân nào của Thượng Đế với phương thức theo đó các thuộc tính (properties) tất yếu đến từ thể tính hay định nghĩa của một sự vật. Mỗi thuộc tính (attribute) là một bản thân hay biểu hiện một thể tính vô hạn. Các cách thái của thuộc tính ấy đến từ bản thân hay thể tính ấy cùng một độ của tính tất yếu lôgic theo đó ba góc đến từ bản thân hay thể tính của một tam giác.[p17s1]³⁸ Như vậy, thậm chí nếu cần phải nhấn mạnh một sự thái đòi hỏi một sự thái khác chỉ vì các quy luật tự nhiên nói nó phải như thế thì Spinoza sẽ thừa nhận lý lẽ đó nhưng sau đó sẽ đáp lại rằng tự nhiên và những quy luật của nó ngay chúng đều tuyệt đối tất yếu, và vì vậy, bất cứ sự vật gì đến từ chúng cũng phải tuyệt đối tất yếu.

Bây giờ Spinoza nói đến trường hợp có rất nhiều bình luận giả hiểu sai lời ông phát biểu p33s1: “Một sự vật được gọi là tất yếu hoặc vì do nơi thể tính hoặc vì do nơi nguyên nhân của nó. Bởi vì tồn tại của một sự vật tất yếu đến từ hoặc thể tính và định nghĩa của sự vật, hoặc một nguyên nhân hiệu quả được mang lại.”³⁹ Hiểu sai vì lầm tưởng phát biểu của ông phân biệt hai loại tính tất yếu: lôgic hay siêu hình học và quan hệ nhân quả. Thật ra, Spinoza đơn giản giải thích có hai phương thức theo đó cái gì đó trở thành đòi phải có nguyên nhân: hoặc ở “bên trong”, do nơi thể tính của nó (phương thức theo đó Thượng Đế hay bản thể và những thuộc tính của Ngài là tất yếu), hoặc ở “bên ngoài”, do nơi các điều kiện ở trước (phương thức theo đó mọi sự vật khác là tất yếu). Bản thân của tính tất yếu trong hai trường hợp giống nhau, và là tuyệt đối. Spinoza viết “nếu con người thông hiểu rành mạch trật tự toàn thể của Tự nhiên, họ sẽ thấy tất cả sự vật đều tất yếu đúng như các sự vật được xử lý trong Toán học.”⁴⁰ Một hệ quả quan trọng của cách giải thích sự tất yếu theo đó sự vật đến từ Thượng Đế tức Tự nhiên là trong vũ trụ không có ngẫu nhiên hay tùy duyên. Nếu Leibniz bảo rằng đó là thế giới

tối hảo trong tất cả thế giới khả hữu, thời Spinoza đáp lại ngay đó là thế giới *duy nhất* khả hữu.

Cách thái vô hạn.

Spinoza phân biệt những gì đến từ Thượng Đế và những thuộc tính của Ngài *tức thì* (không qua trung gian) và *bất tức thì* (qua trung gian). Sự phân biệt đó là then chốt để hiểu biết cấu trúc vũ trụ của Spinoza, đặc biệt là trạng thái của những sự vật vô hạn và hữu hạn và những quan hệ năng động chi phối chúng. Spinoza luận cứ cho thấy đến từ những thuộc tính, cơ sở tất yếu, vô hạn và vĩnh hằng của Tự nhiên, là một số đặc trưng cũng vô hạn và tất yếu của vũ trụ. Một số trong đó đến như một loại quả tự khởi, vĩnh hằng, và không thể tách biệt từ quyền năng của một mình Thượng Đế tức Tự nhiên; đó là những quả đầu của Tự nhiên. Số đặc trưng khác đến từ Tự nhiên chỉ bằng cách kết hợp với những quả đầu đó. Chúng cũng tất yếu và vĩnh hằng; nhưng khác với những quả đầu, chúng không đến từ một mình bản thể và những thuộc tính của nó.

Spinoza khẳng định trong p21-23⁴¹ có hai phương thức, *tức thì* và *bất tức thì*, theo đó cái gì đó đến từ hay được phát sinh bởi những thuộc tính của Thượng Đế. p21 phát biểu rằng “tất cả sự vật nào đến từ bản thân tuyệt đối của bất cứ thuộc tính nào của Thượng Đế thời luôn luôn phải tồn tại và là vô hạn, hay là, vĩnh hằng và vô hạn thông qua cùng thuộc tính đó.” p22, trái lại, nói rằng “bất cứ gì đến từ một thuộc tính nào đó của Thượng Đế trong chừng mực nó được biến cách bởi một sự biến cách tất yếu tồn tại thông qua cùng thuộc tính ấy và là vô hạn, cũng phải tất yếu tồn tại và là vô hạn.” p23 bàn đến cùng một tình huống nhưng theo chiều ngược lại: “mọi cách thái tất yếu tồn tại và là vô hạn phải tất yếu đến từ hoặc bản thân tuyệt đối của một thuộc tính nào đó của Thượng Đế, hoặc một thuộc tính nào

Spinoza và NTLDD

đó, được biến cách bởi một sự biến cách tất yếu tồn tại và là vô hạn.”

Cụm từ “*cách thái vô hạn*” (infinite modes) được dùng để chỉ những sự vật tất yếu và vô hạn nói trên đến từ những thuộc tính của Thượng Đế, dù chúng đến từ bản thân tuyệt đối của bản thân thuộc tính, hay theo sau thuộc tính trong chừng mực nó được biến cách bởi cái gì đó. Các cách thái vô hạn nào tức thì đến từ bản thân tuyệt đối của một thuộc tính được gọi là “*cách thái vô hạn tức thì*” (immediate infinite modes). Những cách thái vô hạn nào đến từ một thuộc tính chỉ trong chừng mực nó đã được biến cách bởi một cách thái nào đó (nghĩa là, bởi một cách thái vô hạn tức thì) thời được gọi là “*cách thái vô hạn bất tức thì*” (mediate infinite modes).

Các cách thái vô hạn tức thì (chủ đề của p21) bao gồm những gì tức thì và tất yếu tạo thành hay dẫn khởi bởi bản thân tuyệt đối của mỗi thuộc tính. Chúng là những nguyên tắc phổ biến và căn bản nhất chi phối tất cả những sự vật khác thuộc về diện của vũ trụ biểu tượng bởi thuộc tính. Theo Steven Nadler, Spinoza đề nghị ‘*trí tuệ tuyệt đối vô hạn*’ (absolutely infinite intellect) của Thượng Đế như một ví dụ về cách thái vô hạn tức thì của thuộc tính Tư tưởng, tức là, tập hợp vô hạn và vĩnh hằng các ý niệm đầy đủ cấu tạo bởi hoạt động tư lượng vô hạn của Thượng Đế về các thể tính vĩnh hằng của sự vật.⁴² Các ý niệm của trí tuệ vô hạn cấu tạo đồng thời (a) một trí thức vĩnh hằng các thể tính vĩnh hằng của sự vật trong tất cả những thuộc tính khác (có thể gọi đó là chiều “ngang” của nó) và (b) các thể tính vĩnh hằng của các ý niệm hiện hữu hay tâm của thuộc tính Tư tưởng (chiều “dọc” của nó). Cách thông diễn như vậy phù hợp với sự kiện Spinoza muốn nói *cả* cách thái vô hạn tức thì của thuộc tính Tư tưởng như “ý niệm của Thượng Đế” (God’s idea; p21) và nhận định “trí tuệ vô hạn

và vĩnh hằng của Thượng Đế” như một tập hợp các ý niệm hay tâm vĩnh hằng.⁴¹

Mặt khác, Spinoza đề nghị ‘*vận động và ngưng nghỉ*’ (motion and rest) như một ví dụ về cách thái vô hạn tức thì của thuộc tính Mở rộng. Theo Steven Nadler, Spinoza giải thích bản thân Mở rộng là nguyên nhân của vận động, đúng như phương thức theo đó bản thể và những thuộc tính của nó là nguyên nhân nội tại và tức thì của cách thái tổng quát nhất của nó. Trong thuộc tính Mở rộng, quyền năng của Thượng Đế hay bản thể được tức thì biểu hiện như vận động (đúng như quyền năng đó được tức thì biểu hiện trong Tư tưởng như tư lượng).

Hiểu cách thái vô hạn tức thì như trên dẫn khởi một câu hỏi then chốt. Spinoza nhấn mạnh (trong Phần Hai) vấn đề có một song hành giữa hai thuộc tính. Những gì có tính chân trong một thuộc tính thời phải có tính chân trong tất cả những thuộc tính khác. Như thế sẽ làm chúng ta nghĩ rằng nếu cách thái vô hạn tức thì của Tư tưởng là được cấu tạo bởi toàn thể các ý niệm vĩnh hằng, hay (giống nhau) các thể tính của các tâm, thời cách thái vô hạn tức thì của Mở rộng sẽ phải được cấu tạo bởi toàn thể các thân vĩnh hằng, hay các thể tính của các thân. Nhưng trong ý tưởng bản thân của “*vận động và ngưng nghỉ*”, tìm đâu ra được một đa dạng (diversity) các thân-thể tính (body-essences) tương ứng với đa dạng các ý niệm-thể tính (idea-essences) của Tư tưởng? Câu hỏi đó không có trả lời của Spinoza.

Vấn đề ý nghĩa của các cách thái vô hạn bất tức thì giống như vấn đề ý nghĩa của các cách thái vô hạn tức thì không có một chút giải thích nào trong *Ethics*. Tuy nhiên, trong Lá thư 64 gửi cho Schuller, Spinoza cung cấp duy chỉ một ví dụ đơn nhất về một cách thái vô hạn bất tức thì: “*bộ mặt của toàn vũ trụ*” (facies totius universi; the face of the

whole universe), nhưng không nói rõ là của Tư tưởng hay của Mở rộng. Nếu rút cuộc chúng ta muốn biết những gì mỗi một cách thái vô hạn là, điều chắc chắn có thể nói là trong số đó, ở dưới cùng, là thể giới các sự vật hiện hữu. Tập hợp vô hạn các thân và tập hợp vô hạn các ý niệm hay tâm tạo thành cái hiện hữu (= tồn tại hiện thực) trong thời gian, sẽ là cách thái tối thấp trong các cách thái vô hạn bất tức thì đến từ mọi sự vật khác bên trong mỗi thuộc tính. Đó là giai đoạn cuối cùng của cái mà các học giả gọi là “dòng thác” các kết quả đến từ Thượng Đế tức Tự nhiên.⁴³

Cách thái hữu hạn.

Sự xem xét nội hàm của các cách thái vô hạn cuối cùng dẫn chúng ta đến cảnh giới của các cách thái hữu hạn. Nói tổng quát, các cách thái hữu hạn là những sự vật đặc thù. Chúng bao hàm cả những thể tính vĩnh hằng riêng lẻ của các sự vật đặc thù (theo cách thông diễn ở trên, đó là những gì tìm thấy trong các cách thái vô hạn bất tức thì) và những sự vật đặc thù hiện hữu (tìm thấy trong các cách thái vô hạn bất tức thì). Thành phần đầu được gọi là các cách thái hữu hạn vĩnh hằng, và thành phần sau, các cách thái hữu hạn tồn tại mang tính thời tục (durational) hay mang tính thời gian (temporally). [Spinoza định nghĩa ‘thời tục’ (duration) như sự kéo dài tồn tại vô hạn (2d5)⁴⁴] Đặc biệt hơn nữa là khi Spinoza sử dụng câu “sự vật đặc thù” (particular things) hay “sự vật cá biệt” (singular things), hoặc nói đến một “phương thức chắc chắn và xác định (a certain and determinate way)” trong đó một thuộc tính của Thượng Đế được biểu hiện, ông có thể muốn nói hoặc là những thể tính của các thân và tâm riêng lẻ hoặc những thân và tâm hiện hữu trong tự nhiên.

Những cách thái hữu hạn trong thuộc tính Mở rộng – diện vật chất của vũ trụ – đều là những thân riêng lẻ. Những cách thái hữu hạn trong thuộc tính Tư tưởng – diện tâm linh

của vũ trụ – đều là những ý niệm hay tâm. Chúng là tất cả cách thái bởi vì chúng là “trong” (*in*) bản thể đúng theo phương thức chúng ta quy định tất cả sự vật là “trong” Thượng Đế theo Spinoza: chúng thuộc Thượng Đế tức Tự nhiên như những kết quả nội tại của Tự nhiên. “Sự vật đặc thù không gì khác hơn là những kích động của những thuộc tính của Thượng Đế, hay những cách thái nhờ đó các thuộc tính của Thượng Đế được biểu hiện theo một phương thức chắc chắn và xác định” (1p25c)⁴⁵. Mọi sự vật, dù bất cứ loại gì, đều là trong Tự nhiên, nghĩa là, một phần nội tại phát sinh của Tự nhiên. Không có gì, ngay cả con người, đứng ngoài hệ thống nhân-quả của Tự nhiên. Bất luận gì tồn tại, thời tồn tại trong Tự nhiên và được phát sinh bởi những nguyên tắc của Tự nhiên.

Hơn nữa, bởi vì chuỗi các cách thái hữu hạn của bất cứ bản thân thuộc tính nào là một cách thái vô hạn của thuộc tính đó, đến từ những nguyên nhân vô hạn, nghĩa là, chuỗi các bản thân của cách thái hữu hạn là vô hạn. Tức là, trong mỗi chuỗi có một số vô hạn các cách thái hữu hạn. Các tâm trong Tư tưởng cấu thành một chuỗi vô hạn, cũng như các thân trong Mở rộng. Không có tâm đầu hay thân đầu: mọi tâm có một chỗ trong một chuỗi vô hạn các tâm và mọi thân có một chỗ trong một chuỗi vô hạn các thân.

Trong hệ thống Spinoza các cách thái vô hạn có một vai trò tác dụng nhân-quả trọng yếu trên các cách thái hữu hạn. Không có các cách thái vô hạn thời các sự vật đặc thù sẽ không ở trong trạng thái chúng đang là. Các bản thân và quy luật phái sinh từ Mở rộng và Tư tưởng đều cần thiết trong việc giải thích theo thứ tự các thân và các ý niệm/tâm đặc thù. Hơn nữa, nguyên nhân đầy đủ của bất cứ sự vật hay biến cố đặc thù nào trong thực tế phải nằm trong một tổ hợp các điều kiện tiền đề (*antecedent conditions*) và những bản thân và quy luật liên kết những điều kiện tiền đề đó với

Spinoza và NTLDD

những kết quả của chúng. Ví dụ: Một mình bản thân của vật chất và những quy luật về vận động không đòi một cửa sổ bị ném một quả bóng phải vỡ tan. Cần có thêm một số sự kiện như độ cứng và vận tốc của quả bóng ném vào, rồi đòi hỏi phải biết đến cánh tay ném quả bóng đó, rồi sức mạnh của người có cánh tay ném quả bóng, v..v..., đến vô cùng tận.

Có một vấn đề quan trọng mà Spinoza không hề quan tâm đến trong *Ethics*: Làm thế nào để suy diễn một đa thể (plurality) các cách thái hữu hạn từ một điểm khởi đầu vô hạn duy nhất và đơn giản? Ta thử cắt nghĩa thái độ của Spinoza như sau. Với Spinoza, vũ trụ các cách thái hữu hạn là được cho (given). Kinh nghiệm bảo cho chúng ta biết có những sự vật hữu hạn trong thế giới chung quanh ta. Vấn đề không phải là tìm cách diễn dịch cái đa thể đó, mà là xác định những gì chính xác là trạng thái bản thể học của các sự vật hữu hạn đó. Nghĩa là, như chúng ta biết từ kinh nghiệm (sự kiện được mang lại) rằng có những sự vật hữu hạn, và chúng ta biết do diễn dịch từ các mệnh đề (propositions) của *Ethics*, Phần 1 (sự kiện được mang lại) rằng có những sự vật vô hạn, bây giờ làm thế nào để kết nối những sự vật hữu hạn lên với những nguyên nhân vô hạn của chúng và “hoàn thành” chuỗi giải thích? Nhưng cách tiếp cận như vậy gây ra nhiều rắc rối: ngay bản thân của sự tồn tại của một đa thể các sự vật hữu hạn không được xác định và không được giải thích. Và như thế sẽ là đi ngược với chủ nghĩa duy lý nhân-quả của Spinoza.

Ghép chung tất cả những gì nói trên, chúng ta có được bức tranh siêu hình học sau đây. Thứ nhất, có Thượng Đế tức Tự nhiên như một toàn bộ, một vũ trụ năng động, tất yếu tồn tại, vĩnh hằng và vô hạn. Những quả tất yếu và vĩnh hằng thứ nhất của Thượng Đế tức Tự nhiên – những quả này đều nội tại vì chúng giống như mọi sự vật khác đều ở

trong Tự nhiên – có thể tùy theo ta chọn cách thông diễn những cách thái vô hạn tức thì nào, hoặc những chuỗi vô hạn các thể tính không mang tính thời gian của sự vật, hoặc những bản thân và quy luật nói chung.

Quả thứ hai tất yếu và vĩnh hằng của Thượng Đế tức Tự nhiên, qua trung gian của quả thứ nhất, là thế giới các sự vật hiện hữu. Bản thân của thế giới này vô hạn và vĩnh hằng đứng bên ngoài thời gian hay thời tục, bao gồm những tồn thể hữu hạn và có thể biến đổi, chúng là những ví dụ cụ thể hóa trong thời gian của những thể tính và quy luật.

Đặc biệt hơn nữa, đến từ những nguyên tố căn bản nhất và tuyệt đối tất yếu của Tự nhiên – những thuộc tính của Thượng Đế (nghĩa là, những nguyên tắc phổ biến nhất của Tự nhiên), hợp một cùng với quyền năng động trọng yếu tức bản thân của Thượng Đế tức Tự nhiên – đầu tiên là những thể tính vĩnh hằng và những quy luật của thân (trong diện vật chất của Tự nhiên) và những thể tính vĩnh hằng và những quy luật của tâm (trong Tư tưởng). Đến từ những điều đó, đến lượt, theo thứ tự, một chuỗi vô hạn các thân hiện hữu (lần nữa, bên trong diện vật chất của Tự nhiên) và một chuỗi vô hạn các tâm hiện hữu (bên trong Tư tưởng).

Vũ trụ mà Spinoza miêu tả rõ ràng là một vũ trụ triệt để mang tính quyết định. Mọi sự vật, không có ngoại lệ, đều được quy định theo luật nhân-quả đúng như nó là; và khi các nguyên nhân của nó được mang lại, thời không có sự vật nào có thể ở trong trạng thái khác với như nó là. Ngay sau khi thiết lập hai chiều, hữu hạn và vô hạn, của quan hệ nhân quả [p26 và p28]⁴⁶, Spinoza kết luận, với p29⁴⁷, rằng **không có tùy duyên trong vũ trụ**: không có cho bản thân của vũ trụ, và không có cho bất cứ sự vật gì trong đó.

Spinoza và NTLĐĐ

“Trong tự nhiên, không có gì là tùy duyên, tất cả sự vật đều được quyết định từ tính tất yếu của bản thân Thượng Đế phải tồn tại và sản sinh một quả theo một phương thức nào đó.” Không có gì thoát khỏi những quyết định của các quá trình nhân-quả của Tự nhiên. Điều này đúng với tất cả biến cố vật lý học, và cũng đúng với tất cả biến cố tư lượng bao hàm hết thảy mọi ý niệm và ý nguyện sinh khởi trong đầu óc con người. Mọi niềm tin vào tùy duyên là chỉ do ngu dốt, nắm bắt không đầy đủ trật tự của Tự nhiên.

Spinoza không những tin mọi sự vật (bất luận là vô hạn hay hữu hạn) đều do quan hệ nhân-quả quyết định phải tồn tại như chúng là và mang lại những quả như chúng thực hiện, mà còn tin trật tự nhân-quả của Tự nhiên tất phải như nó là chứ không thể nào khác. Như vậy, Spinoza chủ trương mạnh mẽ *cả* túc mệnh luận và tất yếu luận. Vì tất yếu nhân-quả được Spinoza đồng nhất hóa với tất yếu lôgic, cho nên không những các thể tính và quy luật của các sự vật là một quả mang tính tất yếu tuyệt đối hay lôgic của Tự nhiên, mà thể giới các sự vật hiện hữu cũng như vậy. Bản thân của thể giới tự nhiên, một quan cảnh quen thuộc thường nghiệm của thân và tâm như một toàn bộ, đối với Spinoza là vĩnh hằng, vô hạn và tất yếu, chỉ vì nó là quả tất yếu của một tồn tại vĩnh hằng, vô hạn và tất yếu. Trạng thái của nó được mang lại như một cách thái vô hạn bất túc thì, chuỗi các sự vật hữu hạn phải “đến từ hoặc bản thân tuyệt đối của một thuộc tính nào đó của Thượng Đế, hoặc thuộc tính nào đó, được biến cách bởi một sự biến cách tất yếu tồn tại và là vô hạn.” [p23] Và như Spinoza nói (p21 và p22), “tất cả sự vật nào đến từ bản thân tuyệt đối của bất cứ thuộc tính nào của Thượng Đế thời luôn luôn phải tồn tại và là vô hạn, hay là, vĩnh hằng và vô hạn thông qua cùng một thuộc tính.” Và trái lại, “bất cứ sự vật nào đến từ một thuộc tính nào đó của Thượng Đế, chừng nào nó được biến cách bởi một sự biến cách, thông qua cùng một thuộc tính, tất yếu tồn tại và là vô

hạn, thời cũng phải tất yếu tồn tại và là vô hạn.” Khác với tất yếu logic của bản thể và những thuộc tính của nó (hay *Natura naturans*) là tất yếu “vì lý do thể tính của nó” đặc trưng của một tồn tại “tự bản thân” độc lập tự tồn (uncaused being), tất yếu logic của các cách thái vô hạn là một tất yếu “vì và tự do do các nguyên nhân của nó.” Những sự vật này (kể cả “bộ mặt của toàn vũ trụ”) không thể trở nên khác với hiện trạng của chúng, chỉ vì chúng được tất yếu quyết định bởi cái gì đó, tự và cho bản thân, không thể trở nên khác với hiện trạng của nó. Mọi sự vật diễn ra *tất phải* xảy ra, không những chỉ vì các nguyên nhân của chúng đã diễn ra (như thế đơn giản chỉ là túc mệnh luận), mà ngay chính các nguyên nhân của chúng *tất phải* diễn ra.

Nói khác, với Spinoza không có những thế giới khả hữu nào khác thế giới hiện thực. Tính tất yếu chi phối vũ trụ không có gì ít hơn tính tất yếu tuyệt đối tìm thấy được trong số các tính chân của toán học. Đó là một kết luận ông không ngần ngại công khai tuyên bố. Như đã nói trong đoạn trên, trong “*Tư tưởng siêu hình học*” (Metaphysical Thoughts), phụ lục của tập “*Các Nguyên tắc của Triết học Descartes*” (Cartesian Principles of Philosophy), công trình duy nhất được xuất bản dưới tên ông khi ông còn sống, ông khẳng định “nếu con người thông hiểu rành mạch trật tự toàn thể của Tự nhiên, họ sẽ thấy tất cả sự vật đều tất yếu đúng như các sự vật được xử lý trong Toán học.”

C. Phần 2: Tâm, Thân, Kinh nghiệm và Tri thức.

Phần 2 của *Ethics* được gọi là ‘*Về Bản thân và Nguồn gốc của Tâm*’ (On the Nature and Origin of the Mind). Spinoza chú trọng về bản thân của tâm và nguồn gốc của nó, tức là, về nguồn gốc nhân-quả của Thượng Đế/Bản thể. Chủ yếu là về tâm hữu hạn quan hệ với Thượng Đế như thế nào. Một khi hiểu biết quan hệ căn bản đó thời chúng ta bắt đầu

Spinoza và NTLĐĐ

thực sự hiểu biết bản thân của thân, bản thân của kinh nghiệm và tri thức khả dụng cho chúng ta.

Như thế, Phần 2 bao hàm nhận thức luận (epistemology), hay học thuyết về tri thức. Nhưng hơn nữa, Phần 2 còn luận bàn về các thân, và bao gồm những học thuyết về vật lý học, cá tính, cảm giác, kinh nghiệm và ký ức. Trong phần này, các yếu tố duy nghiệm trong tư tưởng của Spinoza cũng nổi bật như các yếu tố duy lý. Ông chứng minh thuyết song đôi (parallelism) của ông và tìm cách thuyết phục chúng ta rằng tư tưởng không phát sinh hành động, phần lớn tri thức của chúng ta là do tưởng tượng, các đối tượng vô hồn đều có tâm và chúng ta không có nội tại tự ngã. Sau đây, chúng ta sẽ lần lượt xét xem các đề mục Spinoza luận bàn theo thứ tự chúng xuất hiện trong sách.

Những gì là một Ý niệm?

Giống như Phần 1, Spinoza khởi đầu Phần 2 với các định nghĩa và các tiên đề. Ngay bây giờ chúng ta sẽ chú trọng đến hai định nghĩa: d1, trong đó Spinoza định nghĩa ‘thân’ (body) như một cách thái biểu hiện thể tính của Thượng Đế, chỉ cần Ngài được xem như một sự vật mở rộng⁴⁸, và d3, trong đó Spinoza định nghĩa ‘ý niệm’⁴⁹: ‘*Thông qua ý niệm, tôi hiểu đó là một khái niệm về tâm do tâm hình thành bởi vì nó là một sự vật tự lượng.*’ Giải thích: Tôi nói khái niệm chứ không phải nhận thức, bởi vì từ nhận thức dường như chỉ rõ tâm (thụ động) chịu sự tác động của đối tượng. Nhưng khái niệm dường như biểu hiện một tác động của tâm. (IID3)

Như chúng ta biết, mô hình vũ trụ của Spinoza bao gồm những cách thái hữu hạn như những ‘*biểu diện đặc trưng*’ (surface features) của Thượng Đế/bản thể. Các cách thái hữu hạn đó là biểu hiện của tồn tại của Thượng Đế *như* tồn tại mở rộng, hay *như* tồn tại tư tưởng. d1 xác nhận các cách

thái biểu hiện thể tính của Thượng Đế như tồn tại mở rộng là những thân vật lý, đúng theo cách thông diễn khoa học về vũ trụ của Spinoza: các thân vật lý được quy định thông qua hoạt động tiếp diễn của Thượng Đế như những quy luật về vận động và ngưng nghỉ.

Như thế, các tâm hữu hạn là biểu thức của Thượng Đế như tồn tại tư tưởng. Tuy nhiên, trong khi d1 tham chiếu các thân hữu hạn, thời d3 không tham chiếu các tâm hữu hạn. d3 tham chiếu ‘tâm của Thượng Đế’, nghĩa là, Thượng Đế là một sự vật tư lượng (a thinking thing). Chỉ một mình Thượng Đế là một sự vật tư lượng (tất cả tâm khác đều là cách thái của tư tưởng), vì vậy, ‘tâm’ được tham chiếu trong d3 là Thượng Đế/bản thể, được xem như một sự vật tư lượng. Xin nhớ rằng khi nói ‘Thượng Đế là một sự vật tư lượng’, chúng ta không đề cập một sự vật tĩnh tình cờ tư lượng, mà theo cách hiểu biết của chúng ta về Thượng Đế như là hoạt động vô hạn tự hiện thực, chúng ta muốn nói rằng một trong số các phương thức vô hạn mà Thượng Đế tồn tại, là *Thượng Đế là hoạt động tư lượng*.

d3 nói rằng ý niệm là những khái niệm hình thành bởi hoạt động của Thượng Đế. Nói như vậy không có nghĩa Thượng Đế ‘sáng tạo’ ý niệm phân ly với Ngài (xem 1p18). Ý niệm được nội tại dẫn khởi bởi hoạt động của Thượng Đế và lưu lại như một phần của Thượng Đế. Nhưng những gì là một ý niệm? Spinoza nói rõ trong Giải thích d3, một *ý niệm* là *hoạt động của chính ngay bản thân của tư tưởng* (khái niệm), là một tác động của tâm. Nó là hoạt động của Thượng Đế như sự vật tư lượng. Nhưng Thượng Đế như sự vật tư lượng là hoạt động tư lượng. Như thế thời không thật có một dị biệt giữa *tâm của Thượng Đế* và *ý niệm của Thượng Đế*: cả hai cụm từ đó cùng quy chiếu về Thượng Đế như hoạt động tư lượng nói chung.

Spinoza và NTLĐĐ

Ý niệm của Thượng Đế tự hiện thực hóa như những cách thái tư tưởng hữu hạn và vô hạn. Các cách thái tư tưởng hữu hạn, vì vậy, biểu hiện ý niệm của Thượng Đế như là một phương thức chắc chắn và xác định: chúng là những ý niệm hữu hạn, hay những tâm hữu hạn. Phần sau sẽ đề cập, mọi tâm là một ý niệm; một tâm hữu hạn không gì khác hơn là một cách thái hoạt động tư lượng xác định. Tâm hữu hạn/ý niệm là những biểu thức của thể tính của Thượng Đế như tư tưởng, giống như các thân hữu hạn là biểu thức của thể tính của Thượng Đế như mở rộng.

Như vậy, chớ nghĩ rằng một ý niệm là một hình ảnh hay biểu tượng. Một ý niệm cũng chẳng phải là một mệnh đề hay một sự kiện. Hơn nữa, nghĩa của ý niệm của Spinoza khác hẳn nghĩa của từ ấy đối với Descartes, Locke, Hume hay Kant. Với Spinoza, một ý niệm là một hoạt động của tư tưởng; *ý niệm* về một cái gì đó là hoạt động khái niệm tích cực về sự vật đó; và *có một ý niệm* là tham dự hoạt động tư lượng của Thượng Đế.

Thuộc tính Tư tưởng và Thuộc tính Mở rộng.

Trong Phần 1, chúng ta nghiên cứu với tiền đề tư tưởng và mở rộng là hai trong số các thuộc tính vô hạn của Thượng Đế. Bây giờ trong Phần 2 này Spinoza chứng minh giả định tiền đề ấy là hợp lý, bởi vì ‘tư tưởng là một thuộc tính của Thượng Đế’ (2p1)⁵⁰ và ‘mở rộng là một thuộc tính của Thượng Đế’ (2p2)⁵¹. Tư tưởng của chúng ta và cảm giác của thân phải được khái niệm thông qua thuộc tính nào đó của Thượng Đế vì chúng là những cách thái của bản thể. Vì tư tưởng chỉ có thể khái niệm được một cách lôgic thông qua tư lượng, và vì cảm giác của thân chỉ có thể khái niệm được một cách lôgic thông qua mở rộng, tư tưởng và mở rộng tất phải là thuộc tính của Thượng Đế.

Một số câu hỏi được đặt ra. Trước hết, Spinoza cho rằng không thể chối cãi ‘con người tư lượng’ và ‘chúng ta nhận thức một thân nào đó bị kích động bằng nhiều cách’ (a2 và a4)⁵² Spinoza không coi trọng mỗi nghi của Descartes về sự tồn tại của thân hay hoài nghi luận của Descartes về bản thân của cảm giác của thân. Tại sao Spinoza quả quyết *cảm giác* (sensation) là bằng chứng thuyết phục về sự tồn tại của các thân vật lý và do đó, thuộc tính mở rộng? Ở đây chú trọng đến những gì là nguyên nhân thông qua đó các cảm giác tồn tại và được khái niệm. Nguyên nhân ấy phải là Thượng Đế, và tất phải Thượng Đế *như* một thuộc tính nào đó. Có thể nào Thượng Đế như thuộc tính tư tưởng? Rõ ràng tư tưởng của chúng ta về những cảm giác ấy liên quan đến thuộc tính tư tưởng. Nhưng Spinoza đề nghị ngay bản thân của các cảm giác ấy liên quan đến một cái gì đó không thể dẫn khởi thông qua tư tưởng thuần túy và không thể hiểu biết thật sự thông qua tham khảo một mình tư tưởng. Nếu có một sinh vật chỉ tư lượng và không có hiện thể vật lý, thời sinh vật đó sẽ không những không thể *cảm* thấy cảm giác, mà còn không thể *hiểu biết* cảm giác. Như vậy, cảm giác được dẫn khởi và khái niệm thông qua cái gì đó khác với tư tưởng thuần túy: *thuộc tính mở rộng*.

Mặt khác, theo Spinoza, tư tưởng có thể là một quá trình vật lý. Nguyên nhân của tư tưởng không thể là Thượng Đế như thuộc tính mở rộng, bởi vì hoạt động tư tưởng tất phải khái niệm thông qua hoạt động tư lượng. Bảo rằng tư tưởng được khái niệm thông qua chỉ một mình mở rộng là phi lý bởi vì ‘khái niệm’ tất phải liên quan đến tư tưởng. Như vậy, về bất cứ cái gì được khái niệm, tư tưởng phải là một thuộc tính của Thượng Đế.

Theo trên, Spinoza có thể bị chỉ trích duy trì một nhị nguyên luận (tư tưởng và mở rộng) không minh giải và không nhất trí với nhất nguyên luận của ông (Thượng

Spinoza và NTLĐĐ

Đế/bản thể). Chúng ta nghĩ rằng, nhằm giải đáp chỉ trích, Spinoza sẽ nói tồn tại quả thật liên quan đến một *cặp đôi* (duality) căn bản (không có nghĩa là nhị nguyên) bất khả minh giải. Tại trung tâm bản thể học của Spinoza, có một dị biệt cơ bản giữa *tư tưởng* và các biểu thức khác của tồn tại. Bản thể *tồn tại*, và bản thể *được khái niệm* (1d3); một cặp đôi giữa tồn tại và tư tưởng là một phần của bản thân của Thượng Đế/bản thể. Tư tưởng dị biệt với những thuộc tính vô hạn khác của Thượng Đế ở chỗ tất cả những thuộc tính khác đó phải *được khái niệm thông qua* tư tưởng. Cặp đôi ấy không kinh động nhất nguyên luận của Spinoza, vì Thượng Đế/bản thể là *một*, bất luận biểu hiện các thuộc tính của Thượng Đế theo phương thức nào. Cặp đôi bao gồm sự kiện một trong các thuộc tính vô hạn của Thượng Đế – thuộc tính tư tưởng – đặc thù đối với tất cả các thuộc tính khác, và chỉ một mình nó là có một quan hệ nhận thức với tất cả thuộc tính khác.

Thuyết song đôi (Parallelism).

Vì quyền năng tư tưởng của Thượng Đế (giống như quyền năng hoạt động mở rộng của Ngài) là vô hạn, cho nên, trong ‘Thượng Đế’, tất phải có những ý niệm về thể tính tự thân (quyền năng) và đích xác những ý niệm về mọi sự vật tất yếu đến từ nó. (2p3) Những ý niệm đến từ quyền năng tư tưởng của Thượng Đế cũng như các sự vật mở rộng đến từ quyền năng hoạt động mở rộng của Thượng Đế.

Trong 2p5 và 2p6⁵³, Spinoza nhấn mạnh các sự vật mở rộng không dẫn khởi các ý niệm, các ý niệm không dẫn khởi sự vật mở rộng. Ngược lại, toàn bộ chuỗi vô hạn các ý niệm (cách thái của tư tưởng) được dẫn khởi bởi quyền năng vô hạn của Thượng Đế biểu hiện thông qua thuộc tính tư tưởng. Toàn bộ chuỗi vô hạn các sự vật mở rộng (cách thái của mở rộng) được dẫn khởi bởi cùng chung quyền năng vô hạn của Thượng Đế biểu hiện thông qua thuộc tính

mở rộng. Các cách thái của mỗi thuộc tính được dẫn khởi bởi Thượng Đế chỉ cần Ngài được xem thông qua thuộc tính mà chúng là cách thái.

Cách hiểu như trên dẫn tới những mệnh đề quan trọng nhất của *Ethics*: “*Trật tự và kết nối (ordo et connexio) của các ý niệm tương đồng trật tự và kết nối của các sự vật.*” (2p7)⁵⁴ Đó chính là học thuyết song đôi của Spinoza. Gọi tên như thế là vì chúng ta có thể khái niệm hai chuỗi quan hệ nhân quả, tâm và vật (nghĩa là, chuỗi có trật tự các cách thái của thuộc tính tâm và chuỗi có trật tự các cách thái của thuộc tính mở rộng), diễn tiến song hành, tương ứng từng điểm một. Với mọi ý niệm tương ứng chính xác một cách thái mở rộng. Với mọi cách thái mở rộng (mọi đối tượng vật lý trong thế giới) tương ứng chính xác một cách thái tư tưởng. Với mọi sự vật mở rộng, có một ý niệm của sự vật đó.

Ngang đây, cần ngừng lại để xét xem hai nghĩa gây nhầm lẫn của câu ‘*ý niệm của một sự vật*’. Một mặt, nó có nghĩa ý niệm hay cách thái của tư tưởng trong chuỗi các ý niệm đối ứng với sự vật mở rộng trong chuỗi song hành các sự vật mở rộng. Nhưng mặt khác, theo thông dụng thường nghiệm, nó có nghĩa một ý niệm về sự vật, tức là, ý niệm mà sự vật là nội dung chủ tâm (intentional content) của nó. *Ý niệm của một cây gỗ lim cụ thể (theo nghĩa đó) là ý niệm về cây gỗ lim đó.* Spinoza khi nói có một ‘*ý niệm của một sự vật*’ với mỗi sự vật mở rộng hàm ý cả hai nghĩa. Ý niệm của cây là ý niệm tương quan song hành với đối tượng vật lý cây. Nhưng theo Spinoza nó cũng là ý niệm có cây đó là nội dung chủ tâm. Như thế, *thuyết song đôi là một thuyết gây hiểu lầm, không nên thường xuyên sử dụng.* Chúng ta tưởng như đang nói đến hai chuỗi sự vật đặc thù diễn tiến song hành, nhưng kỳ thật chỉ có một chuỗi cách thái được biểu hiện theo hai cách khác nhau. (2p7s)⁵⁵ Do đó, cây và ý niệm của cây không phải là hai cách thái khác nhau, mà là

một cách thái được khái niệm thông quá hai thuộc tính khác nhau. Cây là một cách thái mở rộng. Ý niệm của cây là một cách thái tư tưởng – nó là một tư lượng (một tư tưởng, một ý niệm) của cây. Trong thực tế, cả hai chỉ là một cách thái của bản thể, được biểu hiện theo hai phương thức.

Tâm như ý niệm của thân.

Trong 2p11⁵⁶, Spinoza soạn sửa thiết lập những gì là *tâm người*. Vì không có gì tồn tại ngoài bản thể và những cách thái của những thuộc tính, tâm đặc trưng bởi tư lượng tất phải bao gồm những cách thái của thuộc tính tư tưởng (tức ý niệm). Thông quá một quá trình loại trừ, Spinoza thiết lập tâm người tất phải là một sự vật hiện hữu (hiện tồn tại) hữu hạn. Tâm người không thể là ý niệm của một sự vật vô hạn, bởi nếu nó như thế thời rất phi lý (2a1)⁵⁷ vì nó sẽ là vô hạn và sẽ luôn luôn tồn tại do bởi tính tất yếu của tự thân (its own nature). Nó cũng không thể là ý niệm của cái gì đó không tồn tại (hay ý niệm không hiện hữu). Vì thế, nó tất phải là ý niệm của một sự vật hữu hạn hiện hữu: 2p13 nói rõ đó là ý niệm của thân người đang hiện hữu.⁵⁸ Tâm là một ý niệm và ý thể (*ideatum*) của ý niệm đó là thân.

Giải thích tâm như trên giúp giải quyết một số vấn đề nan giải. Chẳng hạn, vấn đề kết hợp tâm và thân. Spinoza cho thấy không cần dẫn nhập một tương tác không thể giải thích giữa vật lý và phi vật lý để giải thích quan hệ hai mặt giữa tâm và thân. Một mặt, tâm và thân tương đồng, vì chúng là hai phương thức theo đó một sự vật – một cách thái của bản thể – được biểu hiện. Mặt khác, về phương diện nhận thức luận, có một quan hệ giữa chúng, vì tâm, như ý niệm của thân, là tri thức thân.

Theo ngôn ngữ thông thường, rất chướng tai khi nghe nói là tri thức cái gì đó của tâm. Chúng ta thường nói có tri thức cái gì đó của tâm. Đây là một trong những trường hợp

mà Spinoza cho rằng ngôn ngữ thông thường dẫn chúng ta lạc lối, vì nó dường như tiên giả định có cái gì đó – có lẽ một cơ chất hay khả năng cơ bản – là tâm và ‘có’ những ý niệm và từ đó, tri thức. Theo Spinoza, ý niệm của chúng ta không có cơ chất hay cơ sở ở bên dưới ngoại trừ quyền năng tư lượng của Thượng Đế mà những ý niệm cấu thành tâm của chúng ta là một biểu thức hữu hạn. Tâm người không phải là một khả năng của trí năng, cũng không phải là một dụng cụ chứa đựng. Trái lại, nó là ý niệm, ý niệm không hiểu như hình ảnh mà như những phương thức hữu hạn theo đó Thượng Đế tư lượng. Tôi không có một tâm hay không có những ý niệm, cũng như không có một thân. Đúng hơn, tôi là một thực thể vật lý phức tạp (một thân người) và một tâm tức ý niệm phức tạp của thân đó.

Spinoza ngưng luận bàn về tâm để quay qua giải thích nhiều hơn về thân vì hiểu biết bản thân của thân chính xác hơn sẽ giúp hiểu biết tâm chính xác hơn. Ông sẽ nói rõ những gì là thân và thân tác động như thế nào. Đây là vấn đề của thuộc tính mở rộng và những quy luật chi phối các cách thái của thuộc tính đó.

Khoa học các thân mở rộng.

Tất cả sự vật vật lý có chung một số đặc tính do bởi sự kiện chúng là những cách thái mở rộng. Đặc tính quan trọng nhất là sự kiện chúng vận động hay ngưng nghỉ. (A1, A2)⁵⁹ Quả vậy, Spinoza chủ trương những gì phân biệt thân này với thân khác là một dị biệt ở mức độ vận động và ngưng nghỉ, chóng và chậm, chứ không phải đối với bản thể. (L1)⁶⁰ Vin vào 1p28⁴⁵ Spinoza xác nhận “một sự vật riêng lẻ, hay một sự vật hữu hạn và có một tồn tại xác định, không thể tồn tại và được quy định tác động trừ phi nó được quy định tồn tại và tác động bởi một nguyên nhân khác cũng hữu hạn và có một tồn tại xác định; và lần nữa, nguyên nhân này không thể tồn tại và được quy định tác

Spinoza và NTLĐĐ

động trừ phi bởi một nguyên nhân khác cũng hữu hạn và được quy định tồn tại và tác động, và vân vân đến vô cùng tận.” Từ đó ông phái sinh nguyên tắc quán tính: “... một thân chuyển động giữ nguyên chuyển động cho đến khi được một thân khác quyết định phải ngừng; và ... một thân đứng yên giữ nguyên sự đứng yên cho đến khi được quyết định chuyển động bởi một thân khác.” (L3Cor)⁶¹ Trong đoạn đầu Phần 3 của *Ethics*, ta sẽ thấy rõ tầm tuyệt đối chí quan trọng của nguyên tắc quán tính này trong hệ thống luân lý học của Spinoza.

Spinoza cung cấp cho chúng ta một lối giải thích các sự vật vật lý, tức những cách thái hữu hạn của thuộc tính mở rộng, khả dĩ áp dụng đồng đều cho các vật rất nhỏ, cho cơ thể con người, cho các hệ sinh thái, cho hành tinh như một toàn thể và cho các tinh vân thiên văn. Chúng ta loài người là một phần của tự nhiên, và như vậy, có thể được mô tả cùng chung những phạm trù và tuân theo cùng chung những quy luật như tất cả các phần còn lại của tự nhiên. Thân của chúng ta rất xuất sắc đây năng lực sinh tồn – duy trì chính thể hữu cơ – thông qua hết thảy mọi loại tương tác với môi trường.

Cuối cùng, Spinoza đề ra sáu định đề⁶² tóm tắt một số sự kiện rất căn bản về thân người và những tương tác giữa nó với môi trường. Chẳng hạn, thân người là một cách thái phức hợp bao gồm đa số các cách thái phức hợp của các bản thân tự nhiên khác nhau, lỏng, cứng và mềm (Post. 1 & 2). Thân bị kích động bởi nhiều sự vật ở bên ngoài và đến lượt nó, nó có thể di chuyển các sự vật đó đây và bằng nhiều cách gây hiệu quả trên các sự vật ở bên ngoài nó (Post. 3 & 6). Sau cùng, hầu sinh tồn, thân cần dinh dưỡng và nuôi dưỡng từ các sự vật chung quanh nó – thức ăn, nước và không khí để thở (Post. 4).

Tri thức nhân loại (1) – *Imaginatio*

a) Cảm quan lượng đoán và Ký ức.

Tâm người là ý niệm phức tạp của thân người. Đó là cách Spinoza giải thích những gì một tâm là, và cùng với cách ông giải thích các thân hỗn hợp phức tạp, cắt nghĩa do đâu tâm của tôi khác biệt tâm người khác. Cũng do cách giải thích tâm như vậy mà ông xây dựng cơ sở của thuyết tri thức nhân loại (human knowledge), cùng với thuyết vô tri và thác ngộ (ignorance & error) của ông.

Như một kết quả của thuyết sóng đôi/đồng nhất, tâm người bao hàm ý niệm của bất cứ gì diễn ra trong thân người, nghĩa là, tâm nhận biết những gì diễn ra trong thân. (2p12)⁶³ Bởi thân không ngừng tương tác với những sự vật chung quanh, và vì vậy, bị kích động bởi những sự vật đó, tâm không ngừng nhận biết những biến đổi trong thân người do các tương tác gây ra. Thân người, cực kỳ phức tạp và tổ thành bởi nhiều phần, có khả năng bị kích động theo rất nhiều cách khác nhau, mỗi một cách trong đó sẽ được tâm nhận biết. (2p14)⁶⁴

Với các học thuyết nói trên Spinoza đã khôn khéo đặt nền móng cho cách ông giải thích cảm quan lượng đoán (sense-perception). Sự vật trong thế giới sản sinh những biến đổi trong thân chúng ta, và tâm chúng ta (các ý niệm phức tạp của thân chúng ta) do đó, bao hàm những ý niệm của các biến đổi đó (nghĩa là, nhận biết những biến đổi đó). Dùng ngôn ngữ hiện đại hơn, chúng ta có thể nói các tác nhân kích thích (stimuli) từ môi trường va chạm các cơ quan cảm giác của chúng ta và sản sinh những biến đổi trong các cơ quan đó và trong óc. Những biến đổi đó được ghi vào ý thức chúng ta.

Nói chung, theo Spinoza, chúng ta nhận biết sự vật bằng cách ghi lại trong tâm chúng ta những biến đổi dẫn khởi

trong thân chúng ta bởi các tác nhân kích thích. Spinoza gọi toàn thể quá trình ghi lại trong tâm sự hiện diện của một cái gì đó thông qua một biên thái của thân hay óc là ‘*tưởng tượng*’ (*imaginatio*). “... chúng ta sẽ gọi những kích động của thân người, ý niệm của chúng biểu tượng những thân ở bên ngoài như thể trước mắt chúng ta, những ‘*hình ảnh*’ (*images*) của sự vật, mặc dầu chúng không sao lại hình dạng sự vật. Và khi tâm coi sự vật theo phương thức đó, chúng ta sẽ nói tâm ‘*tưởng tượng*’ (*imagine*).” (2p17S)⁶⁵ Hình ảnh là dấu vết ghi lại trong óc trong quá trình lượng đoán, nhưng chúng không phải là tranh vẽ.

2p18⁶⁶ cung cấp Spinoza một cách giải thích ký ức (*memory*) và nói rộng ra, cái phần của tâm lý con người khả dĩ cắt nghĩa bằng nguyên tắc kết hợp (*principle of association*). Nếu chúng ta trong quá khứ kinh nghiệm hai sự vật cùng một lúc, thời sau đó, bất cứ khi nào một trong chúng được tưởng tượng, chúng ta sẽ lập tức nhớ lại vật kia. Mỗi một chúng ta chuyển từ một tư tưởng này sang qua một tư tưởng khác là tùy thuộc những loại kinh nghiệm nào chúng ta có trong quá khứ.

Sau đây, Spinoza sẽ đề cập một loại kết hợp khác giữa những ý niệm tuân theo một trật tự khác – không phải trật tự ngẫu nhiên của các sự vật chúng ta thường kinh nghiệm, mà là trật tự của trí tuệ, giống nhau trong tất cả chúng ta.

b) Ý niệm của ý niệm.

Trong ba mệnh đề 2p20-2p22⁶⁷, Spinoza bắt ngờ khẳng định ngoài các ý niệm của những cách thái mở rộng còn có những ý niệm của những ý niệm đó. Theo ông, ý niệm của một ý niệm (*idea ideae*) tương quan với ý niệm bậc nhất đúng như ý niệm bậc nhất tương quan với cách thái mở rộng mà nó là một ý niệm. Sự khác biệt chính yếu là sự kiện ý niệm bậc nhất và ý thể (*ideatum*) của nó là những

cách thái của những thuộc tính khác nhau, trong khi ý niệm và *idea ideae* cả hai đều là cách thái của tư tưởng: “ý niệm của tâm và ngay chính tâm là một và cùng một sự vật được khái niệm trong một và cùng một thuộc tính, nghĩa là, tư tưởng ... ý niệm của ý niệm không gì khác hơn là mô thức của ý niệm chừng nào được xem như một cách thái tư lượng không tương quan với đối tượng.” (2p21S)⁶⁸

Hai đặc trưng của thuyết ý niệm của ý niệm đáng lưu ý. Thứ nhất, nhờ sự tồn tại của *idea ideae* Spinoza có thể nói đến ý thức chúng ta có về một số đặc tính nội tại của chính ngay bản thân của những ý niệm. Điều này chứng minh tầm quan trọng của chương trình cải tiến trí tuệ bởi nó giúp chúng ta có khả năng nhận thức tính sung túc hay bất túc nội tại của một số ý niệm. Thứ đến, thuyết ý niệm của ý niệm cho phép hệ tư tưởng của ông dung nạp kinh nghiệm phản tự tự ý thức. Cuối cùng, không những tôi nhận biết phương thức theo đó thân của tôi bị kích động bởi các sự vật khác, mà còn nhận biết sự tôi nhận biết điều đó. Một khía cạnh tích cực của thuyết *idea ideae* là chấp nhận tự ý thức mà không cần đến một tự ngã thực. Các ý niệm rất dễ nhận biết giữa chúng với nhau, nhưng không đòi hỏi điều kiện phải có một tự ngã nhận biết dễ dàng các ý niệm.

c) Thể tính và Tồn tại.

Theo thuyết kinh nghiệm của Spinoza, sự vật bên ngoài kích động và lưu lại dấu vết trên thân chúng ta, và ý niệm của những sự vật đó kích động và lưu lại hình ảnh trong tâm chúng ta. Vì thân chúng ta bất khả phân ly với thế giới vật lý, chúng ta thường xuyên trải nghiệm; và vì chúng ta thủ đắc kinh nghiệm chỉ thông qua thân, tri thức thường nghiệm các sự vật khác cũng luôn luôn liên quan đến bản thân tự nhiên của thân chúng ta. Dường như các kinh nghiệm là đặc trưng tất yếu của sự chúng ta tồn tại, ngăn chúng ta không có được tri thức thuần túy, khách quan, hay

Spinoza và NTLĐĐ

xác định, hoặc là về sự vật bên ngoài, hoặc ngay thân chúng ta.

Sau đây là những gì chúng ta chưa hiểu biết. Nếu sự ràng rịt tất yếu của chúng ta trong thế giới vật lý ngăn chúng ta không có được tri thức trực quan, thuần túy thân chúng ta, thì làm sao tâm nhận thức mọi sự vật diễn ra nơi thân *cũng* có thể đúng (2p12)? Mặt khác, nếu tâm là ý niệm của thân (2p13), và nếu tâm có tri thức mọi sự vật diễn ra nơi thân (2p12), sau đó, tại sao chúng ta hiểu biết rất ít những gì thực sự diễn ra trong thân chúng ta? Dường như có một sự phân biệt giữa tri thức thân đúng và hoàn chỉnh của tâm ở một mức độ và sự hiểu biết thân thường nghiệm và phiến diện của tâm ở mức độ khác.

Quả vậy, tâm chúng ta tồn tại ở hai ‘mức độ’ đặc thù. Trong *thế tính của tâm*, tâm là ý niệm đúng và hoàn chỉnh của thân chúng ta. Nhưng trong *tồn tại hữu hạn* của tâm, tâm là bộ phận ý thức của sự bị kích động của thân chúng ta. Mức độ đầu là ý niệm của Thượng Đế trong trí tuệ vô hạn; ở đây tâm không phải là một cách thái hữu hạn, mà là một phần của một cách thái vô hạn. Vì vậy, *thế tính* của tâm chúng ta là một phần của trí tuệ vô hạn và là ý niệm đặc thù và hoàn chỉnh của thân chúng ta, như được mô tả trong 2p12. Nhưng khi nó được biểu hiện như một *cách thái hữu hạn hiện thực* (actually existing finite mode), tâm chúng ta được biểu hiện cùng với các cách thái hữu hạn khác mà chúng ta thường xuyên tương tác với. Ở đây Thượng Đế tích cực khái niệm tâm chúng ta cùng với ‘một số lớn ý niệm khác’ (2p19Dem)⁶⁹.

Theo quan điểm của Thượng Đế, mỗi ý niệm được khái niệm đặc thù. Nhưng những tâm hữu hạn của chúng ta đều được khái niệm cùng với nhiều ý niệm khác, nghĩa là, tư tưởng của chúng ta tất yếu ràng rịt với những ý niệm khác

đó. Tâm chúng ta, trong sự tồn tại hữu hạn của nó, tất yếu ràng rịt với những ý niệm của các sự vật bên ngoài. Nói theo Spinoza, tâm chúng ta bị ‘nhầm lẫn’ với chúng.

Hai ‘mức độ’ đặc thù của Tâm nói trên, *thể tính* và *tồn tại hữu hạn*, có thể xem tương đương với hai khái niệm *đồng thể* và *dị thể* được nói đến trong môn Duyên khởi tương do, môn đầu tiên trong bốn môn của Chương Pháp giới duyên khởi, trong *Hoa Nghiêm kinh Minh pháp* Phẩm Nội lập Tam bảo chương⁷⁰.

d) Tri thức Sung túc và Bất túc.

Nhận thức luận Spinoza liên quan đến hai khía cạnh: trí năng có tính chân như nó tồn tại trong trí tuệ vô hạn của Thượng Đế và trí năng phiến diện của cách thái hữu hạn luôn luôn bị gò bó bởi kinh nghiệm và hình ảnh. Đó là sự phân biệt quan trọng của Spinoza giữa *tri thức sung túc* và *bất túc*. Thông qua 2d4⁷¹ Spinoza định nghĩa một *ý niệm sung túc* (adequate idea) là một ý niệm, “chùng nào nó được xét xem tự bản thân, không quan hệ với đối tượng, có tất cả thuộc tính (properties), hay dấu hiệu nội tại của một ý niệm có tính chân.” Như thế, những gì là một ý niệm đúng (có tính chân)? Một ý niệm đúng là hoạt động tư lượng của Thượng Đế, và tất cả ý niệm đều đúng chùng nào chúng là của Thượng Đế. (2p32)⁷². Mỗi ý niệm trong trí tuệ vô hạn là một ý niệm đúng của một đối tượng nào đó (xem 1a6)⁷³. Tuy nhiên không phải sự tương ứng của các ý niệm với một đối tượng làm chúng đúng. Đúng hơn, chính tính chân nội tại của các ý niệm cho phép chúng ta hiểu biết sự tương ứng giữa ý niệm và đối tượng. (2p43S)⁷⁴. Spinoza cho ví dụ sau đây làm sáng tỏ điều vừa nói trong tập *Luận về sự cải tiến trí tuệ* (*Tractatus de intellectus emendatione; viết tắt TIE*) của ông.

Spinoza và NTLĐĐ

“Nếu một kiến trúc sư khái niệm một tòa nhà theo phương thức thích đáng, mặc dầu một tòa nhà như vậy chưa bao giờ tồn tại cũng chưa từng mưu tính tồn tại, tuy nhiên, tư tưởng của ông ấy là một tư tưởng đúng (có tính chân), và tư tưởng vẫn như thế cho dù tòa nhà tồn tại hay không. Mặt khác, nếu có ai đó bảo, chẳng hạn, Peter tồn tại, dẫu trong lúc ấy không biết Peter tồn tại, tư tưởng ấy là sai, hay là, nếu bạn thích, không đúng, đối với người phát biểu, mặc dầu Peter thật sự tồn tại. Câu ‘Peter tồn tại’ là đúng chỉ đối với ai biết chắc Peter tồn tại. (TIE)⁷⁵

Những ví dụ như thế thuyết minh thuyết tính chân của Spinoza khác biệt các thuyết hiện đại hơn như thế nào. Chúng ta thường có khuynh hướng cho rằng sự phát biểu ‘Peter tồn tại’ là đúng nếu và chỉ nếu Peter tồn tại, và người phát biểu có một niềm tin chân thực mặc dầu người ấy không biết Peter tồn tại. Nhưng đối với Spinoza, sự phát biểu ấy là *không* đúng nếu do một kẻ nào đó phát biểu mà thiếu sự hiểu biết đúng về sự tồn tại của Peter. Sự phát biểu ‘Peter tồn tại’ là đúng nếu và chỉ nếu ý niệm sự tồn tại của Peter được hiểu biết hoàn toàn và đúng. Tính chân không ở nơi quan hệ giữa sự phát biểu và sự kiện, mà đúng hơn, ở nơi khái niệm ý niệm sống động của trí tuệ vô hạn. Bởi vậy cho nên tại sao sự toàn khái niệm một tòa nhà của kiến trúc sư là đúng, bất kể tòa nhà hiện thực hay không.

Một ý niệm sung túc là một ý niệm được hiểu biết hoàn toàn và đúng: chính hoạt động của tư tưởng là cần và đủ để hiểu biết hoàn toàn ý niệm. Ý niệm sung túc về bất cứ sự vật nào phải bao hàm một sự hiểu biết các nguyên nhân của nó và sự quy định nó thông qua tính tất yếu của bản thân tự nhiên của Thượng Đế (1p29)⁷⁶. Ý niệm đúng của chúng ta về Thượng Đế bao hàm khái niệm tự kỷ nguyên nhân của Thượng Đế và sự tồn tại tất nhiên của Ngài (1p11). Một ý niệm đúng về một cách thái hữu hạn bao hàm một toàn khái

niệm về những nguyên nhân quy định nó. Ý niệm sung túc không do chúng ta cấu tạo; chúng tồn tại trong trí tuệ vô hạn, và khi hiểu biết một cách sung túc, đó là do hoạt động tự lượng đúng của trí tuệ vô hạn.

Vì tâm người (A) là một phần của trí tuệ vô hạn, mỗi tâm người tự thân là một ý niệm sung túc, nghĩa là, khái niệm thân người sống động, hoàn toàn và đúng. Vì thế, trong thể tính của chúng ta, chúng ta có một sự hiểu biết sung túc bản thân của chúng ta. Nhưng chừng nào chúng ta là những cách thái hữu hạn, tâm người (B) không hoàn toàn đạt thấu trí năng sung túc của thân của chính nó. Đúng hơn, tâm hữu hạn có một tri thức phiến diện, hay *bất túc*, thân của chính nó và giống như vậy, tri thức bất túc các thân khác mà nó tương tác với. Trong trí tuệ vô hạn, mọi ý niệm sung túc được hiểu biết một cách rõ ràng và rành mạch, đặc thù đối với các ý niệm sung túc khác. Tuy nhiên, khi chúng được biểu hiện như tất cả đều là ý niệm hữu hạn thời chúng nhầm lẫn với nhau, làm cho chính chúng ta hiểu biết cùng những ý niệm ấy một cách phiến diện và mơ hồ, nghĩa là, *bất túc*.

Vì tồn tại hữu hạn tất yếu liên quan đến ‘nhầm lẫn’ với các sự vật khác, chúng ta không có tri thức sung túc sự vật bên ngoài, của chính thân hay tâm chúng ta (2p24 – 29)⁷⁷. Bởi thế, chúng ta không có toàn tri thức các nguyên nhân hay tính tất yếu của sự vật, cũng không có tri thức sung túc thời tục tồn tại của sự vật (2p30 – 31)⁷⁸. Nghĩa là, theo quan điểm hữu hạn của chúng ta, ‘tất cả sự vật hữu hạn đều tùy duyên và hủ hóa’ (2p31c). Ý tưởng sự vật tùy duyên là một sự hiểu biết thực tại *bất túc*, vì trong tự nhiên thực sự không có gì là tùy duyên (1p29).

Nói như thế không có nghĩa là tất cả tri thức bất túc đều hoàn toàn không đúng, mà có nghĩa, tri thức bất túc là

Spinoza và NTLĐĐ

không chắc (uncertain). Các ý niệm bất túc đều là những phân đoạn (fragments) của những ý niệm sung túc, đầy đủ. Như thế, mọi ý niệm bất túc liên quan đến một chút tính chân. Nhưng mọi ý niệm bất túc cũng liên quan đến *sự thiếu* (privation) tính chân và do đó, tính giả (falsity) [2p35]⁷⁹. Tính giả không có tồn tại xác thật (2p33)⁸⁰. Nó đơn giản là bất toàn và nhầm lẫn mà tất cả các ý niệm liên quan đến khi chúng được hiểu biết một cách bất túc. Vì vậy, câu ‘Peter tồn tại’, khi do ai đó phát biểu mà không biết Peter tồn tại, là giả chỉ theo nghĩa câu đó được hiểu một cách bất túc. Người phát biểu không có một trí năng đúng về sự tồn tại của Peter. Nhưng khi có thời niềm tin không chắc sẽ trở thành tri thức đúng.

Với Spinoza, không thể có một *niềm tin đúng* (true belief) mà chẳng phải là *tri thức* (knowledge). Hoặc chúng ta có một niềm tin không chắc, do đó liên quan đến tính giả, hoặc có một tri thức đúng. Lỗi lầm là một diện cố hữu của sự là một cách thái hữu hạn. Chừng nào chúng ta trải nghiệm và tưởng tượng, tất nhiên chúng ta mắc lỗi lầm.

Tri thức nhân loại (2) – Lý tính và tri thức trực quán.

a) Ý tưởng cộng đồng.

Spinoza nói rằng có một số sự vật ‘chung cho tất cả sự vật và ... bình đẳng trong toàn bộ và trong một bộ phận của tất cả sự vật’. Những sự vật ấy, vì chung cho tất cả, nên không cấu tạo thể tính của bất kỳ sự vật đặc thù và riêng lẻ nào (2p37)⁸¹ và quan trọng hơn hết, chỉ có thể khái niệm sung túc mà thôi (2p38)⁸². Vì được nắm bắt sung túc, cho nên bất kỳ ý niệm bỏ sung nào đến từ chúng một cách logic cũng sẽ được hiểu biết sung túc (2p40)⁸³.

Thông qua các mệnh đề trên, Spinoza cung cấp cơ sở cho thuyết của ông về ‘loại tri thức thứ hai’. Học thuyết xoay quanh ý tưởng có một số sự vật ‘chung cho tất cả sự vật và

... bình đẳng trong toàn bộ và trong một bộ phận của tất cả sự vật'. Spinoza gọi ý niệm các sự vật chung ấy là 'ý tưởng cộng đồng', và lý tính (reason; tri thức loại hai) bắt đầu với những ý niệm ấy. Theo thuật ngữ dùng trong Phần 1, chúng ta có thể nói rằng các ý tưởng cộng đồng bao hàm những ý niệm của thuộc tính mở rộng, và những cách thái vô hạn và vĩnh hằng tức thì hay bất tức thì đến từ thuộc tính.

b) Ba loại tri thức.

Trong 2p40s2 Spinoza tóm lược hai loại nhận thức ông đề cập lâu nay và gọi ý một loại thứ ba. Ông gọi loại ở cấp thấp nhất 'tri thức loại thứ nhất, *tu kiến* hay *imaginatio*'. Nó bao gồm cảm quan lượng đoán (sense-perception) và tri thức chúng ta thu được từ ngôn ngữ và dấu hiệu. Loại tri thức tưởng tượng '... bị cắt xén, nhầm lẫn và vô trật tự đối với trí tuệ', và không thể tin cậy.

Mặt khác, loại tri thức thứ hai (*lý tính*; reason) căn cứ trên các ý tưởng cộng đồng và trên 'những ý niệm sung túc những thuộc tính (properties) của sự vật' (2p40s2)⁸⁴, nhưng Spinoza không nêu rõ những thuộc tính nào.

Ngoài hai loại nhận thức trên Spinoza cho hay còn có loại thứ ba, gọi là '*tri thức trực quan*' (intuitive knowledge), được mô tả một cách quá bí hiểm và trừu tượng: "... loại tri thức này tiến hành từ một ý niệm sung túc của thể tính thực, ở ngoài tâm, của một số thuộc tính (attributes) của Thượng Đế, sang qua tri thức sung túc của thể tính các sự vật". Loại tri thức thứ ba này có một đặc tính chung với loại thứ hai. Những gì chúng ta nhận thức thông qua lý tính hay trực quan là đúng (có tính chân) và chúng ta thực sự biết điều ấy. Tri nhận sự vật gì đó bằng lý tính hay trực quan tức là tri nhận nó như nó đến từ những phương thức tối căn bản theo đó Thượng Đế/Tự nhiên diễn biến. Tức là tri nhận sự vật như một biểu thức của quyền năng hoạt

Spinoza và NTLĐĐ

động của Thượng Đế (*natura naturans*) và như một bộ phận của trật tự tự nhiên (*natura naturata*). Tri nhận theo phương thức đó – nhập trong quan hệ nhân quả – tức là tri nhận nó như nó tồn tại trong Thượng Đế. Tức là tri nhận nó như Thượng Đế tri nhận nó, bởi vì nói một ý niệm sung túc trong tâm tôi tức là nói ý niệm tồn tại trong Thượng Đế chừng nào Thượng Đế cấu tạo tâm tôi (2p11c). Loại tri thức này tiết lộ cho chúng ta những gì là chân tri, và tính sung túc của nó cung cấp tiêu chuẩn cho những gì được xem như tri thức. Trong một đoạn văn nổi tiếng trong 2p43s, Spinoza bảo rằng: “Như ánh sáng làm cả chính nó và đen tối rõ ràng, cũng vậy, tính chân là tiêu chuẩn cho chính nó và cho tính sai.”⁸⁵

Loại tri thức thứ hai (lý tính) tri nhận sự vật như chúng là, sẽ xem sự vật như tất yếu, chứ không như tùy duyên (2p44)⁸⁶. Spinoza giải thích sở dĩ có khuynh hướng xem sự vật như tùy duyên là do sự biến cách thỉnh linh và sự lung lay của tưởng tượng.

Cuối cùng, trong 2p44c2, Spinoza nói một câu bất hủ: “Bản thân tự nhiên của lý tính nhận thức sự vật dưới một mô thức vĩnh hằng nào đó.”⁸⁷ Tất cả sự vật có thể được hiểu biết như đến từ bản thân tự nhiên vĩnh hằng của Thượng Đế với tính tất yếu phi thời gian, đặc tính của logic và toán học. Lý tính cung cấp quan điểm phi thời gian ấy theo đó sự vật khả dĩ xuất hiện trong ánh sáng của vĩnh hằng.

Lý tính có thể tiết lộ sự vật như chúng tồn tại trong Thượng Đế chỉ vì nó căn cứ trên những ý tưởng cộng đồng phản ánh phương thức theo đó Thượng Đế diễn biến phi thời gian và khắp mọi nơi. Chúng ta biết rằng ý tưởng cộng đồng bao hàm ý niệm của thuộc tính mở rộng. Quả vậy, ý niệm của bất kỳ sự vật gì tất yếu liên quan tới ý niệm của thuộc tính mà nó là một cách thái. Đến lượt thuộc tính, nó

là những gì trí tuệ nhận thức như cấu tạo thể tính của Thượng Đế. Vì vậy, là con người, chúng ta có khả năng có tri thức loại hai, hay lý tính, điều đó chứng minh tâm người có tri thức thể tính vô hạn và vĩnh hằng của Thượng Đế (2p45 – 47)⁸⁸.

D. Phần 3 - 5: Về sự Cứu Rỗi (On Salvation).

Một khi biết được tính chân về tự nhiên (Phần 1) và về chúng ta như năng tri (Phần 2), chúng ta có thể đi bước khảo cứu cuối cùng là xác định những gì tri thức sung túc – đặc biệt của Thượng Đế và của mối quan hệ giữa chúng ta với Ngài – có thể thực hiện đối với hạnh phúc của chúng ta. Hạnh phúc ấy, hay sự chúc phúc (blessedness) bao gồm “trong tri thức của một mình Thượng Đế, nhờ đó chúng ta được dắt dẫn hành động chỉ theo sự khuyên bảo của tình yêu và lòng cung kính mà thôi (2p49s)⁸⁹”. Hạnh phúc, đức hạnh và tự do đều giống nhau: Cuối cùng, chúng bao gồm trong, hay tùy thuộc chặt chẽ vào, tri thức trực quan. Đó là những kết nối đề cập cuối Phần 2 nay cần phải làm cho sáng tỏ bằng cách nghiên cứu sự liên kết tri thức với yếu tố năng động–kích động trong con người – năng lực của tri thức sung túc kiểm chế những rung động (emotions). Nhằm xác định năng lực của tri thức sung túc kiểm chế những rung động thời trước hết cần hiểu biết bản thân tự nhiên và nguồn gốc của các rung động (Phần 3). Thứ đến, cần có một nhãn quan thấu suốt tình cảnh nô lệ không thể tránh khỏi của con người mà lý tính không thể khắc phục một cách dễ dàng (Phần 4), và sau cùng, cho thấy rằng một cuộc sống tự do, thông qua tri thức trực quan, không hoàn toàn là bất khả (Phần 5).

Để trả lời câu hỏi những gì tri thức sung túc có thể thực hiện đòi hỏi sự khảo cứu một loại đấu tranh quyền lực trong con người giữa những ảnh hưởng ‘bên ngoài’ (‘external’ influences), biểu hiện trong các đam mê

(passions; rung động thụ động), và ‘nội lực’ (internal force) mang hình thức tư tưởng sung túc và rung động tích cực. Như thế, luân lý học của Spinoza theo nghĩa hẹp đòi hỏi trong bước đầu sự hiểu biết thể tính hiện thực của con người như một *năng lực* tự biểu hiện trong rung động và ham muốn (Phần 3). Sau đó, luân lý học chia làm hai phần. Trong Phần 4, Spinoza khảo cứu năng lực đấu tranh như được sống bởi con người lý tính (rational man) – đời sống luân lý của con người lý tính được quy định như thế nào bởi sự hình thành những ý tưởng về những gì là thiện mỹ hay xấu, ác, về những quy tắc lý tính cho đời sống thiện mỹ, và về ý thể của con người tự do. Đồng thời thuyết minh về sự ham muốn của con người lý tính, như được quy định bởi ý thể và những ý tưởng và quy tắc ấy, tuy nhiên vô hiệu và không tự do. Phần 5 trình bày các điều kiện của tự do *thực* (real freedom; biện pháp khắc phục các ham muốn): chúng bao gồm trong tri thức trực quan và những kích động tích cực liên quan đến nó. Ở đây Spinoza cho biết theo phương thức nào tri thức có thể cấu tạo hạnh phúc, đức hạnh hay năng lực thực, và chỉ ra một cách thay thế học thuyết tôn giáo truyền thống về sự cứu rỗi.

D1. Phần 3: Năng lực, Rung động, và Ham muốn.

Trong Lời Tựa của Phần 3, Spinoza nói rõ sẽ luận giải vấn đề bản thân và quyền lực của các kích động, và quyền lực của Tâm trên chúng, đồng thời cho biết sẽ xét các hành vi và sự khao khát của con người như thể một vấn đề của các tuyến, mặt phẳng, và thân xác, nghĩa là, theo phương pháp của học thuyết tự nhiên.

Như chúng ta biết, Spinoza chống lại mọi ảnh hưởng nhân quả giữa tâm và thân. Ông cũng tái định nghĩa hành động và ham muốn xét như thuộc tâm, có ý niệm khi thời sung túc, khi thời bất túc – hành động và ham muốn của tâm biểu hiện trong tư tưởng hành động và ham muốn của thân.

Nhưng bằng cách nào tâm có thể xét như chủ động hay bị động? Để giải thích, Spinoza tiến dần ý tưởng rất quen thuộc của ông: *conatus* (bản năng tự vệ; chữ Latin ở đây có nghĩa theo Spinoza là năng lực trong mọi động vật hướng tới bảo tồn sự tồn tại của nó). Ông khái niệm *conatus* như một lực tích cực, một lực do đó một sự vật, một khi vận hành, thời tiếp tục vận hành trừ phi cái gì đó phản kháng chống lại (nhắc ta nhớ đến nguyên tắc quán tính trong Vật lý học Galileo). Ý tưởng này hàm ý không có gì trong sự vật, xét như một toàn bộ hay như một bộ phận cấu thành toàn bộ, có thể chấm dứt sự vận hành của chính nó (3p4)⁹⁰. Nói cách khác, sự phá hủy luôn luôn đến từ bên ngoài. Không có cái chết mong muốn (3p5)⁹¹. Mỗi sự vật nỗ lực “đến mức tối đa khả hữu bằng chính ngay năng lực của chính nó ... kiên nhẫn giữ vững sự tồn tại của nó (3p6) vô thời hạn (3p8)⁹². Vì *conatus* của các sự vật hữu hạn có thể luôn luôn bị chế ngự bởi một tổ hợp các sự vật khác, cho nên không có sự vật hữu hạn nào kéo dài sự hiển hiện vô thời hạn (4a)⁹³. Là một lực tự duy trì – loại trừ tự hủy hoại – *conatus* không đơn giản là một khả năng mà là một thực lực có khả năng do tự bản thân mang lại hiệu quả trừ phi nó bị các sự vật khác cản trở. Nếu bị cản trở nó sẽ phản đối những sự vật đối nghịch. Mỗi *conatus* cũng được xét như một lực có khuynh hướng tự mở rộng (3p 12-13)⁹⁴, không khác gì một cơ thể thất bại bảo trì sự tồn tại của nó nếu nó không tích cực nỗ lực gia tăng năng lực của nó.

Mỗi sự vật là cách thái của Thượng Đế, biểu hiện năng lực của Thượng Đế theo một cách riêng và đến một mức độ nhất định (1p34; 3p6)⁹⁵. Giống thể tính tất yếu tồn tại của Thượng Đế là một năng lực sản sinh vô hạn vô tận sự vật, cũng như thể mỗi *conatus* có một thời tục (duration) bất định trên nguyên tắc là một nỗ lực thực để sản sinh một số hiệu quả trong thế giới thực (3p 7-8)⁹⁶. *Conatus* không thể

Spinoza và NTLDE

là một nỗ lực như thể trừ phi nó là một thể tính hiện thực, thao tác trong thế giới thực các sự vật hiện hữu. Là một “tác động nỗ lực do đó mỗi sự vật nỗ lực bảo trì sự tồn tại của nó”, *conatus* chính là thể tính hiện thực của sự vật (3p7). *Conatus* của con người mang hình thức các phản ứng và thao tác cụ thể tùy theo những biến thái hiện thực của thể tính hiện thực. Những thao tác và/hay phản ứng đó được diễn xuất “hoặc một mình, hoặc với những kẻ khác”. Tất cả những điều đó giải thích vì sao *conatus* của con người không nỗ lực để giữ vững sự “tồn tại thuần túy sinh học”, và vì sao *conatus* của những con người khác nhau có thể mang nhiều hình thức khác nhau. Hãy xét xem trường hợp thân con người. Trong sự đụng chạm với những thân khác, thân con người có thể bị hủy diệt, hay “năng lực thao tác của nó” có thể gia tăng hay giảm sút (3Post. 1)⁹⁷. Nghĩa là, hình thức của thân (tỷ lệ cố định của vận động và ngưng nghỉ giữa các bộ phận của nó) có thể được bảo tồn, tuy thế khả năng hành động và phản ứng của nó có thể tăng hay giảm thông qua sự đụng chạm với, hay kích động bởi, những thân khác. Spinoza gọi sự tăng hay giảm năng lực thao tác của thân (hay năng lực sản sinh quả theo tuyên tự bảo tồn hay tự mở rộng) là *rung động* (emotion) hay *kích động* (affect) của thân (3d3)⁹⁸. *Sự kích động* (affections) của thân bởi những thân khác – trong đó năng lực thao tác tăng hay giảm – sản sinh những *kích động* (affects). Những kích động này, đến lượt chúng, phát sinh những phản ứng gọi là *khao khát của thân* (bodily appetites).

Vấn đề nói trên áp dụng trong tâm như thế nào? *Conatus* của con người vận hành trong tâm chừng nào tâm là ý niệm của một thân hiện thực. Các biến thái của *conatus* như thân tất được biểu hiện trong những biến thái của *conatus* như tâm. Và trong cùng một cách như *conatus* của thân phản ứng một số biến thái của thân (kích động), *conatus* của tâm phản ứng các biến thái của tâm (sự có một số ý niệm của

tâm). Như thế tâm nỗ lực để bảo trì bản thân của nó, chừng nào nó có những ý niệm sung túc và chừng nào nó có những ý niệm bất túc. Hơn nữa, vì tâm ý thức được bản thân của nó, nên nó cũng ý thức được sự nỗ lực của nó (3p9)⁹⁹.

Đến đây, Phần 3 luận giải nguồn gốc và bản thân tự nhiên của những rung động (emotions) và đam mê (passions). Thông qua rung động và đam mê, Spinoza hiểu biết những kích động nào của thân do đó năng lực hành động của nó tăng hay giảm, đẩy mạnh hoặc cản trở cùng với những ý niệm của các kích động ấy. Ý niệm của bất cứ gì gia tăng hay giảm sút năng lực hành động của thân, làm tăng gia hay sút giảm năng lực tư lượng của tâm. Sự quá độ của tâm chuyển mức độ hoàn hảo từ thấp đến cao là nguyên nhân của rung động vui thích; một sự biến cách theo nghĩa ngược lại là nguyên nhân của buồn sầu. Ham muốn hay khát vọng (*cupiditas*) là khao khát có ý thức, và khao khát là thể tính của bản thân con người, chừng nào con người được thúc đẩy bởi động cơ là bản thân của nó làm những sự việc giúp đỡ bảo tồn sự tồn tại của nó. Ba thứ rung động hay đam mê của *ham muốn*, *vui thích*, và *buồn sầu* được Spinoza xem như là những rung động hay đam mê nguyên thủy duy nhất từ đó phái sinh các rung động hay đam mê khác. Yêu thương hay thù ghét chẳng hạn, là vui thích hay buồn sầu kèm theo ý niệm của nguyên nhân ngoại tại của nó. Ngoài những đam mê của vui thích và ham muốn còn có những rung động của vui thích và đam mê liên quan đến chúng ta chừng nào chúng ta hành động, và do đó chúng là những hành động. Tuy nhiên, rung động của buồn sầu chẳng bao giờ là hành động. Hết thấy mọi hành động kết quả của những rung động được Spinoza bao hàm trong khái niệm ‘sức mạnh’ (*fortitudo*), và *fortitudo* chia thành tính quả quyết (*animositas*) và tính cao thượng (*generositas*). Tính quả quyết được định nghĩa là thúc đẩy các nỗ lực

Spinoza và NTLĐĐ

nhằm bảo tồn tự kỷ tồn tại tuân theo quyết định của lý tính, và tính cao thượng là dẫn đến một cách hợp lý sự giúp đỡ những người khác và kéo họ về với mình trong tình bạn. Spinoza cho rằng nói chung sự sáng chế tên của những rung động và đam mê là đúng theo kinh nghiệm thường ngày thay vì căn cứ trên tri thức chính xác các sự vật được đặt tên.

D2. Phần 4: Về trạng thái nô lệ của loài người, hay năng lực của các rung động.

Ethics tìm cách giải thích cách sống nào là tốt nhất đối với con người và làm thế nào có thể vượt qua các khó khăn ngăn cản một cá nhân thực hiện được cuộc sống ấy. Đến nay, Spinoza chỉ bàn đến nguyên nhân của nguồn gốc và bản thân của các rung động, nhưng chưa đề cập một cách có hệ thống đến quy phạm luân lý giải thích nên sống như thế nào và lối sống nào là tốt nhất. Phần 4 sẽ đề cập vấn đề ấy, một phần xử lý tức thì năng lực của các rung động, còn phần lớn bao hàm một giải thích về ý nghĩa thích đáng của hai từ ‘thiện’ (good) và ‘xấu, ác’ (evil). một lượng định rung động nào là thiện và rung động nào là xấu, ác, và một giải thích về hành động và hiệu quả của một mẫu cá nhân ý thể (lý tưởng) mà Spinoza gọi là “con người tự do” (the free man).

Spinoza khi luận về trạng thái nô lệ của loài người là muốn nói đến sự bất lực của loài người trong sự chỉ đường và kiểm chế các đam mê. Con người bị các đam mê chế ngự thời không còn có quyền năng trên bản thân của mình nữa, mà phải chịu sự khống chế của hoàn cảnh bên ngoài hay của thời vận, và thường bị cưỡng bách làm tệ hơn dấu thấy tốt hơn. Những tư biện (speculations) trong Phần 4 này đặc biệt đặt cơ sở trên những định nghĩa sau đây về thiện và xấu, ác: Thông qua *thiện*, tôi hiểu biết rằng đó là những gì chúng ta biết chắc có ích cho chúng ta, và thông qua *xấu*,

ác, những gì chúng ta biết chắc chắn ngăn cản chúng ta đạt được bất cứ sự thiện nào, và *có ích* được định nghĩa như phương tiện do đó chúng ta dần dần tiếp cận cái bản thân con người lý tưởng mà chúng ta đề nghị cho chính chúng ta. Các từ thiện và xấu, ác không biểu thị những gì tuyệt đối, những gì tồn tại trong các sự vật tự kỷ nguyên nhân. Chúng chỉ là tên gọi các khái niệm tương đối, kết quả từ những phản tư về mối tương quan giữa các sự vật. Từ tiên đề: Không có một sự vật riêng lẻ nào mà không bị vượt quá về năng lực bởi một sự vật nào đó trong tự nhiên, chúng ta suy ra con người, như một tồn tại cá nhân, là một bộ phận của toàn bộ phức tạp của tự nhiên, và năng lực con người là một bộ phận hữu hạn của năng lực vô hạn của tự nhiên hay Thượng Đế, tất yếu bị các đam mê chế ngự, nghĩa là, con người bị ném vào trong các điều kiện mà bản thân của nó không hoàn toàn là nguyên nhân, năng lực và tăng trưởng con người đều được quy định bởi mối tương quan giữa năng lực của nguyên nhân bên ngoài và năng lực của bản thân nó. Một đam mê hay rung động chỉ có thể vượt quá bởi một đam mê hay rung động mạnh hơn, vì thế, không phải chỉ đơn giản bởi một chân tri thức về thiện và xấu, ác, mà duy chỉ bởi chân tri thức ấy chừng nào nó đồng thời được đồng nhất hóa với một rung động vui hay buồn, và như thế thời năng lực tăng gia nhiều hơn là đam mê hay rung động phản đối. Mọi người tất nhiên nỗ lực cho những gì có ích cho mình, và vì chỉ đòi hỏi những gì không thực sự trái với tự nhiên, cho nên lý tính đòi hỏi mỗi cá nhân phải nỗ lực cho những gì thực sự có ích cho sự bảo tồn sự tồn tại của mình và cho sự đạt được tính hoàn hảo lớn hơn. Nhưng không có gì có ích hơn cho con người bằng bản thân con người, và vì thế, những con người được hướng dẫn bởi lý tính, nghĩa là, những con người tìm kiếm sự thiện căn cứ trên lý tính nỗ lực để không có gì cho bản thân mà họ không mong muốn cho những người khác, và là những con người công chính, chân thật, và đáng kính. Con

người được hướng dẫn bởi lý tính tự do hơn trong một cộng đồng dân sự, nơi mà họ sống căn cứ trên những quy luật thực hiện cho tất cả các công dân, thay vì trong một điều kiện cô lập, nơi mà họ chỉ tự kỷ phục tùng.

D3. Phần 5: Về Năng lực của Trí tuệ, hay của Tự do con người.

Trong đoạn mở đầu Phần 5 Spinoza cho biết ngoài sự giải thích quy phạm và mô tả một đời sống an hảo, ông sẽ chỉ ra và cắt nghĩa ‘phương pháp hay phương thức dẫn đến tự do’. Ông nghĩ đến một phương pháp căn cứ trên ‘năng lực của lý tính’, nương vào đó để giải phóng tự thân khỏi sự ràng buộc của những đam mê quá mức và không hợp lý. Ông dành nửa đầu Phần 5 để giải thích lý tính sử dụng quyền năng trên các đam mê phóng túng như thế nào. Trong nửa còn lại, ông giải thích làm thế nào khả dĩ thực hiện hạnh phúc bằng một loại trí năng trực quan (intuitive understanding; hiểu biết trực quan). Giải thích trong hai nửa của Phần 5 *Ethics* góp lại cấu thành câu trả lời tích cực câu hỏi đặt ra trong Phần 4: Có thể nào chúng ta vượt quá giai đoạn nỗ lực về mặt luân lý học, giai đoạn hiểu biết thiện và xấu, ác, giai đoạn thử sống theo mô hình con người tự do đầy biến động và mâu thuẫn? Luân lý học về mô hình con người tự do chỉ có tính cách tạm thời. Giải pháp cho nỗ lực của những người lý tính (rational person) là đạt được tri thức loại ba – tri thức trực quan – cùng các rung động tích cực (như tình yêu Thượng Đế qua trí tuệ) tùy tùng.

Một số nhà thông diễn luân lý học Spinoza cho rằng những gì được công hiến ở đây, đặc biệt trong *Ethics*, là một thứ trị liệu cho những đam mê hay một sách lược tự giải phóng (self-liberation) và tự thực hiện (self-realization). Những cách thông diễn như vậy có vẻ đúng trong cơ bản hóa ra là rất khác nhau. Curley¹⁰⁰, chẳng hạn, hiểu luân lý học Spinoza như một loại trị liệu nhận thức chống lại đam mê.

Vì các đam mê bao hàm một phần tử của cái nhìn sâu sắc và niềm tin, thông qua nỗ lực đạt đến những niềm tin tốt hơn, chúng ta có thể mang lại những biến đổi trong đời sống tình cảm của chúng ta (ở đây so sánh Spinoza với Nietzsche). Sự trình bày luân lý học Spinoza của Wetlesen có nhiều chi tiết và đa dạng hơn¹⁰¹. Wetlesen phân biệt hai cấp độ hoàn toàn khác nhau trong sự phát triển luân lý học: sách lược tiệm tiến của giải phóng (*Ethics* Phần 4) và sách lược đốn khởi của giải phóng (*Ethics* Phần 5). Wetlesen so sánh chi tiết luân lý học Spinoza với những truyền thống tôn giáo lớn về tự giải phóng và tự thực hiện, như Phật giáo Đại thừa (Mahāyāna). Mặc dầu luân lý học Spinoza có thể xem như một loại trị liệu nhận thức, nó biện hộ cho một phương pháp dẫn đến hạnh phúc và cứu rỗi tinh vi và bất thường hơn người ta kỳ vọng trong một khuôn khổ duy lý và tự nhiên chủ nghĩa. Quả vậy, đây là một trị liệu có thể so sánh với những gì được chủ trương trong một số truyền thống tôn giáo. Đặc biệt trong *Ethics* Phần 5, Spinoza đề xướng một chủ trương thay thế thuyết chúc phúc thông qua ân sủng (grace).

Làm thế nào có thể vượt quá giai đoạn nỗ lực theo quan điểm thiện và xấu, ác? Giải pháp của Spinoza, như chúng mình trong Phần 5 *Ethics*, p1-20, là tự do thực sự chỉ khả thể thông qua “một mình sự hiểu biết (trí năng)”. Chớ xem đó là một phát biểu về sự đồng nhất hóa luân lý học với logic. Spinoza phân biệt rõ ràng hai thứ đó trong Lời nói đầu Phần 5 *Ethics*. Nói chung, luân lý học không phải là tu chính trí tuệ; nó liên quan đến quan hệ giữa trí tuệ và các đam mê. Trong khi logic liên quan đến sự tịnh hóa trí tuệ hầu nó có thể khai triển tri thức của nó như thể một máy tự động tinh thần (spiritual automaton), luân lý học liên quan đến làm thế nào tri thức đó khả dĩ đem những ý niềm sung túc vào trong ý thức, áp đặt trên quá trình tư lượng của chúng ta một trật tự thuần lý, quyết định chúng ta hành

Spinoza và NTLĐĐ

động hợp lý và sinh khởi những trạng thái tinh thần mà Spinoza đồng nhất hóa với hạnh phúc và chúc phúc. Điều cần thiết trong luân lý học là một loại tri thức đặc thù của một loại đối tượng đặc thù: *sự hiểu biết các rung động của bản thân chúng ta*. Sự hiểu biết này được giả định là phát sinh một chuỗi rung động tích cực sản sinh hữu hiệu một phương thức sống không bị ràng buộc vào các đam mê.

Sự biến cách từ Phần 4 qua Phần 5 là sự biến cách từ một cấp độ trong đó có sự cố gắng thực thi những *giới luật* (precepts) của lý tính và nỗ lực hướng về một *ý thể* qua một cấp độ trong đó tìm ra những *biện pháp cứu chữa* “trong một mình sự hiểu biết” (“in understanding alone”), hay chỉ bằng cách hành động (in just acting). Thuyết về những gì phải tranh thủ (what should be striven for?) được thay thế bởi thuyết ‘Có tự do có nghĩa là gì?’ (What it is to be free?). Chúng ta phải di chuyển *từ* một nỗ lực áp dụng ngoại tại một số tính chân trừu tượng về thiện và xấu, ác vào đời sống của chúng ta *hướng về* một cấp độ hoạt động luân lý khác, biểu thị bởi những biện pháp cứu chữa, tức là, vượt quá nỗ lực cho một ý thể. Pháp trị liệu mới này là pháp trong đó chúng ta “bỏ quên” các giới luật liên quan đến thiện và xấu, ác và đơn giản hành động theo phương thức ngay cả các đam mê của chúng ta đều chuyển hóa thành những trường hợp tự thực hiện. Giải pháp nói theo thuật ngữ Phật giáo là dùng phép *quán tưởng* (luôn luôn có những rung động tích cực đặc thù đi kèm) để *thân tâm thoát lạc*. Thoát lạc là cởi bỏ đi, nói lỏng, nghĩa là, cả thân và tâm đều thoát ly khỏi mọi ràng buộc, và đạt đến tận cùng cảnh giới của đại ngộ. Thông qua những “hành động của tâm” như vậy, các đam mê không bị tiêu trừ nhưng hoạt động như trường hợp tri thức trực quan và rung động tích cực.

Đức hạnh luân lý học (virtue ethics) và tự do (freedom) không phải là kết quả của nỗ lực chi phối các đam mê. Đức hạnh luân lý học và tự do là trị liệu tốt nhất chống lại các đam mê [giống như vậy, trị liệu thực chống bệnh tật là sức khỏe tốt; trị liệu thực chống điên rồ (insanity) là tỉnh táo (sanity)]. Nói như thế không có nghĩa con người của lý tính chưa hợp lý và tự do đến một mức độ nào đó; sự thực hiện tự do hoàn toàn đòi hỏi làm một nhảy vọt đến một cấp độ khác, nhờ vào sự phát triển thực của một cuộc đời chi phối càng lúc càng nhiều bởi sự hiểu biết trực quan và những rung động tích cực tùy từng.

Những gì là những trị liệu chống đam mê ấy? Năm trị liệu kê trong *Ethics*, 5p20Sch, không gì khác hơn là đời sống của sự hiểu biết trí tuệ của một loại trực quan, do đó ta được tự do và năng động, và chúc phúc. Trị liệu thứ nhất là sự *hiểu biết các rung động* (knowledge of the emotions; tri thức các rung động). Spinoza giải thích (5p4Sch) thế nào là hiểu biết các rung động của ngay chúng ta: “Chúng ta phải ... đặc biệt chú ý tri nhận mỗi kích động một cách rõ ràng và phân minh (clear and distinct) căn cứ vào sở tri của chúng ta.” Sự tri nhận đó sản sinh năng lực khống chế các đam mê bởi vì nếu chúng ta hình thành một ý niệm rõ ràng và phân minh về một rung động, ý niệm ấy chỉ phân biệt với rung động về mặt khái niệm và thực ra, dung hợp với nó. (5p3Dem) Cách khái niệm trung hòa và khoa học về các rung động của ngay chúng ta như vậy có thể vì thế kích động thực sự những trạng thái rung động của chúng ta theo phương thức mặc dầu những trạng thái ấy không biến mất, tính năng thụ động của chúng biến đổi. Sự hiểu biết sung túc như thế chắc chắn phải là một loại quán tưởng trong đó rung động mà chúng ta cảm thọ một cách cụ thể đối diện với cái nhìn từ không nơi nào (the view from nowhere)¹⁰² trên các rung động. Trong sự đối diện đó, nhận thức sản sinh một loại hiệu quả tri nhận không nghiêm cách.

Trị liệu thứ hai cốt ở “sự kiện nó phân cách các kích động với tư tưởng về các ngoại nguyên nhân mà chúng ta tưởng tượng một cách hỗn loạn.” (5p2Sch với tham chiếu 5p2; 5p4Sch). Trị liệu này tương liên chặt chẽ với trị liệu thứ nhất: nếu trị liệu thứ nhất được thực hành, chúng ta không còn liên kết được những rung động của chúng ta với những ngoại nguyên nhân giả định. Kết quả là chặn đứng cả một đoàn tàu các đam mê và ham muốn liên quan đến rung động thứ nhất. Cả một đoàn tàu mới các rung động, ham muốn, và hoạt động xác định nội bộ sẽ sinh khởi một khi phân cách rung động với “tư tưởng một ngoại nguyên nhân và nối nó lại với những chân tư tưởng.” (5p4Sch). Như thế, trị liệu thứ ba phối hợp hai trị liệu nhất và nhì thành một tổ hợp đặc thù nhìn thấy các đam mê thực sự xảy ra trong chúng ta nhờ soi sáng bởi sự hiểu biết sung túc của chúng ta về chúng. Thông qua phương thức đó, những gì xảy ra nơi chúng ta trở thành cơ hội cho tư lượng sung túc và rung động tích cực, cơ hội cho một dòng hoạt động tự do.

Trị liệu thứ tư bao gồm sự có mặt hay sự sản sinh các rung động tích cực một cách có hệ thống. Những rung động đó, một thứ cương nghị, có sức chịu đựng, tất cả đều đặc trưng bởi một niềm vui sâu xa và tính an ổn. Spinoza chỉ cho thấy làm thế nào sự có mặt một tri thức sung túc các rung động của ngay chúng ta sản sinh những rung động tích cực đó, và làm thế nào những rung động tích cực đó có thể tức thời không chế nhiều đam mê nhờ những quy luật chi phối cả hai thứ rung động. Đoàn tàu các rung động tích cực và tư lượng sung túc cấu thành một loại cuộc sống, một trị liệu sức lực vô cùng mạnh mẽ chống các đam mê. Sự sản sinh có hệ thống những hoạt động như vậy được nhân mạnh đặc biệt trong trị liệu thứ năm. Trị liệu này bao gồm “trong trật tự theo đó tâm có thể điều động những kích động của nó và nối kết chúng với nhau.” (5p10, 5p12-14). Mặc dầu năm trị

liệu không thể trừ khử hoàn toàn các đam mê, chúng có thể mang lại sự kiện dòng tư tưởng tích cực và cảm giác trở thành một cứ điểm không thể công kích, hay, trong bất cứ trường hợp nào, các đam mê theo tỷ lệ cấu thành phần bé nhất của tâm. (5p20Sch)

Quan điểm của Spinoza về tính quan trọng luân lý học của quán tưởng tự tri thức (meditative self-knowledge) kết nối ông với những truyền thống tôn giáo-luân lý học xưa hơn. Tuy nhiên, điển hình của Spinoza là quán tưởng tự tri thức liên kết chặt chẽ với một tâm lý học khoa học kiến lập theo mô hình nghiên cứu tự nhiên mới thành lập. Một tính năng khác mang lại cho tâm truyền thống của trí tuệ (traditions of wisdom) cũ là sự kết nối thiết lập giữa quán tưởng tự tri thức và tri thức trực quan và tình yêu Thượng Đế qua trí tuệ. Điều này chứng tỏ các trị liệu luân lý học có một ý nghĩa vượt xa quá trí tuệ thông thường đối với các đam mê. Nếu quán tưởng tự tri thức thành công trong sự kết nối với ý niệm Thượng Đế (5p14) thì tâm con người sẽ đặc trưng bởi tình yêu Thượng Đế qua trí tuệ (5p15, 36-37). Được gọi là tình yêu *qua trí tuệ* bởi vì nó tùy thuộc trí tuệ, tùy thuộc tri thức sung túc, và không có những khuyết điểm của tình yêu thông thường.

Tình yêu đó không nghịch đảo. “Ai đó yêu Thượng Đế không phân đầu đê Thượng Đế yêu trở lại.” (5p19), bởi vì “nói đúng ra, Thượng Đế không yêu một ai và không ghét một ai.” (5p17Cor) Tình yêu vô hạn do đó Thượng Đế yêu chính mình, và một phần của nó là tình yêu của chúng ta đối với Thượng Đế. Nó là tình yêu Thượng Đế có chừng nào Ngài cấu thành *Idea Dei* của Ngài (một ý niệm về Ngài hay của Ngài). (5p36Dem) Chính trí tuệ của Thượng Đế “bao hàm” tình yêu chính mình của Thượng Đế; vì thế, tình yêu của chúng ta có thể thực sự là một phần của tình yêu ấy. Trạng thái đó của tình yêu sản sinh sự an ổn tối cao

Spinoza và NTLĐĐ

(5p38Sch) và cấu thành “sự vinh quang (glory) trong các Thánh kinh”.(5p36Sch)

Tình yêu Thượng Đế qua trí tuệ không chỉ đơn giản là niềm hân hoan trong tính khả niệm (intelligibility) của sự vật. Nó là tình yêu Thượng Đế và tình yêu chính mình. Nó là “một hoạt động do đó Tâm lặng ngắm chính mình, với ý niệm Thượng Đế là nguyên nhân của nó tùy từng. (5p36Dem) Đó là sự tiếp nhận hoàn hảo chính mình, tiếp nhận bất kỳ sự vật nào xảy đến cho mình, một loại “an bình với chính mình.” (5p27) Nói theo thuật ngữ Phật giáo, đó là lối sống tự tại. Tri thức trực quan và đồng thời tình yêu Thượng Đế qua trí tuệ luôn luôn được tùy từng bởi ý niệm về chính mình và về thân của một cá nhân như những thể tính vĩnh hằng thuộc Thượng Đế. (5p30, 5p36).

Cứu rỗi (hay chúc phúc) không đơn giản chỉ bao hàm tri thức. Nó bao hàm một loại tri thức đặc biệt: ý thức và tình yêu tự thân cụ thể của một cá nhân như một biểu thức vĩnh hằng của quyền năng của Thượng Đế tự biến thái trong một cách thái tích cực yêu nguyên nhân của nó.

Tình yêu Thượng Đế qua trí tuệ đi kèm theo tri thức trực quan là kích động chủ yếu tích cực sẽ khai hoa bất cứ khi nào chúng ta tri thức Thượng Đế, nghĩa là, thành công tự biết mình và trực quan những đam mê của chúng ta. Đó là đỉnh cao của hệ thống các trị liệu. Chúng ta hoàn toàn mãn ý trong trạng thái năng động-kích động ấy – hạnh phúc. Đó là một kinh nghiệm có dính đến sự hiện diện của vĩnh hằng trong thời gian. Như thế, không có gì đáng ngạc nhiên khi Spinoza dành phần thứ hai trong Phần 5 *Ethics* để luận bàn về kinh nghiệm đó: “những sự vật liên quan đến trì tục (duration) của Tâm không có quan hệ với thân.” (5p20Sch)

Đức hạnh mà ta gọi là hạnh phúc là sự vượt quá thiện và xấu, ác, vượt quá nỗ lực hướng về ý thể (ideal), tích cực trong tri thức và cảm giác. Ở đây, Spinoza bàn về tính vĩnh hằng của tâm con người như đặc trưng bởi tri thức trực quan và tình yêu Thượng Đế qua trí tuệ. Một tâm như vậy là vĩnh hằng (5p31-33) và có thể xét xem “không quan hệ với sự tồn tại của Thân” như “một cách thái vĩnh hằng của tư lượng”. (5p40Sch) Không rõ “vĩnh hằng” phải hiểu như đối lập “trì tục” hay là cùng một nghĩa với tính bất tử (immortality) sau khi chết. Spinoza bảo rằng có “một phần của Tâm nhưng nhiên tồn tại”: trí tuệ (5p40Cor), tất nhiên là “tự ý thức” (self-conscious) và là “một cách thái vĩnh hằng của tư lượng” thuộc trí tuệ vô hạn vĩnh hằng của Thượng Đế (5p40Sch). Trí tuệ đó “lưu lại” chừng nào nó tất yếu thuộc tính thể vĩnh hằng của tâm, là một phần riêng lẻ thực của trí tuệ vô hạn của Thượng Đế hay ý niệm, không giống như tính thể của thân. Theo Spinoza, chúng ta “khái niệm sự vật như hiện thực theo hai phương thức: hoặc chừng nào chúng ta khái niệm chúng như tồn tại liên quan một thời điểm và địa điểm nào đó hay chừng nào chúng ta khái niệm chúng như bao hàm trong Thượng Đế và tuân theo tính tất yếu của bản thân Thượng Đế. Tuy nhiên, những sự vật chúng ta khái niệm theo phương thức sau như đúng, hay thực, chúng ta khái niệm theo một phương diện của tính vĩnh hằng”. (5p29Sch) Chớ hiểu “tồn tại vĩnh hằng” ấy theo quan điểm một thời gian bất tận mà phải hiểu đó là một thực tại (a reality) – nghĩa là, một biểu thức cơ bản không thể ước lượng của quyền năng của Thượng Đế, dù nó có một tồn tại hiện thực chỉ vài thời khoảnh trong một quãng đời. Tính vĩnh hằng, như vậy, không phải là đối lập trì tục, mà là những gì ở *trong* trì tục, hoạt động thuần túy. Nó là tự ý thức vui thích một biểu thức của quyền năng của Thượng Đế, hoàn toàn chấp nhận tự thân như một biên thái của Thượng Đế trong một thời khoảnh của và trong thời gian. Tình yêu Thượng Đế qua trí

Spinoza và NTLDD

tuệ là sự tiến hành kinh nghiệm có ý thức “thể tính vĩnh hằng của chúng ta” trong thời gian. Einstein, thường tự cho mình là một Spinozist, nói lại những kinh nghiệm vui thích và vinh quang phi thường đó như “cảm xúc tôn giáo vũ trụ” (cosmic religious feeling).

Bây giờ trở lại với câu hỏi ban đầu: Làm thế nào tri thức, đặc biệt là loại tri thức siêu hình học về Thượng Đế và con người, được mô hình theo khoa học mới, có thể mang lại hạnh phúc? Câu trả lời dễ được chấp nhận là hoạt động của sự hiểu biết (trí năng) siêu hình-khoa học (scientific-metaphysical understanding) tự thân cấu thành lý thú của nó. Trong hoạt động xét xem sự vật dưới khía cạnh tính vĩnh hằng, chúng ta bỏ quên tất cả mọi rắc rối; và càng có khả năng tham gia vào hoạt động ấy, chúng ta càng tránh thoát những rắc rối rung động của đời sống thường ngày. Để cho tri thức, đặc biệt là tri thức khoa học, sản sinh những kinh nghiệm niềm vui và tình yêu xem như những trạng thái hạnh phúc, tri thức không thể hiểu như một mẫu thông tin; nó phải trở thành thích đáng đối với cá nhân chúng ta. Tất cả chúng ta ai cũng biết rồi phải chết, nhưng điều đó không làm chúng ta hoảng sợ. Chúng ta biết rằng sự vật là những bộ phận của tự nhiên, nhưng “điều đó không kích động tâm của chúng ta cũng như khi điều đó được suy ra từ thể tính của bất kỳ sự vật đặc thù nào mà chúng ta bảo tùy thuộc Thượng Đế.” (5p36Sch) Và chỉ một tính chân “kích động tâm” mới có thể ảnh hưởng sâu đậm chúng ta.

Spinoza viết những dòng cuối cùng trong *Ethics* biết rằng ông có thể không bao giờ thấy chúng được in. Ông thừa biết ông không viết cho một số đông, mà chỉ cho một số ít. Con đường dẫn đến hạnh phúc và cứu rỗi được trình bày trong đề cương của tác phẩm dốc gần như thẳng đứng,

không mấy hấp dẫn. Khi kết thúc, ông khuyên chúng ta đừng để những chuyện như vậy gây chán nản.

“Nếu con đường tôi chỉ ra dẫn đến mục tiêu ấy tuồng như rất khó, nhưng nó có thể tìm thấy được. Quả vậy, con đường ấy phải khó vì hiếm khi được phát hiện như thế; bởi vì nếu cứu rỗi sẵn có trong tầm tay và có thể phát hiện mà không lao động mệt nhọc lớn, làm sao sự việc ấy cơ hồ bị gài như tất cả mọi người bỏ quên? Hết thấy mọi sự vật cao quý đều vừa khó vừa hiếm.” (5p42Sch)¹⁰³

III. Phương thức hiểu biết Spinoza: NTLDD

Tất cả triết gia đều tìm cách giải thích (explanation). Tất cả triết gia đều tìm cách làm thế giới và vị trí của chúng ta trong đó trở thành khả niệm (intelligible). Nắm bắt những giải thích đó là hy vọng và hứa hẹn trường viễn của triết học. Không giống phần đông triết gia tưởng rằng các giải thích sẽ chấm dứt tại một điểm nào đó, hoặc vì các năng lực nhận biết có giới hạn, hoặc vì tính ương ngạnh của chính ngay thế giới chấp nhận một số sự kiện phi giải (brute facts), Spinoza đặc biệt quả quyết cam kết về tính khả niệm của hết thấy mọi sự vật. Với Spinoza không có câu hỏi ‘tại sao?’ nào mà không có câu trả lời thích đáng.

Cam kết của Spinoza về tính khả niệm tỏ ra đầy tham vọng, ít nhất về hai phương diện. Thứ nhất, không có sự kiện nào mà không có giải thích, mọi sự vật mang tính khả niệm. Thứ hai, sự kiện, trên nguyên tắc, chúng ta có thể nắm bắt được những giải thích ấy. Tâm trí chúng ta đương nhiên bị hạn chế phần nào, hạn chế bao nhiêu sự vật chúng ta có thể nắm bắt đầy đủ. Nhưng sự hạn chế này là thuần định lượng, chẳng phải định tính. Tuy một số sự vật đặc thù có thể tránh khỏi nắm bắt bởi vì khả năng hữu hạn của chúng ta không giữ lại trong tâm trí nhiều sự vật một cách rõ ràng, nhưng do tại bản thân không có sự vật nào tâm con người không thể tiếp cận. Quả vậy, đối với Spinoza, tri thức của

Spinoza và NTLĐĐ

chúng ta về thế giới đúng là cùng một loại với hình thức tối hảo của tri thức, loại tri thức Thượng Đế hưởng thụ.

Tham vọng nói trên không luôn luôn thực hiện được; tuy nhiên, triết học Spinoza được xem như một cú điểm chống học thuyết phi lý tính (irrationalism) hay một thử thách đối với các phương thức làm triết học một cách tự mãn (complacent ways of doing philosophy). Tính tinh khiết (không pha trộn) của cam kết của Spinoza về giải thích có thể biểu đạt tốt nhất theo quan điểm cam kết về Nguyên tắc Lý do đủ và về chủ nghĩa tự nhiên. Trước hết hãy luận bàn về Nguyên tắc Lý do đủ (viết tắt: NTLĐĐ), nguyên tắc theo đó mỗi sự kiện, mỗi sự vật tồn tại đều có một giải thích. Giải thích một sự kiện là đủ để cho phép chúng ta thấy tại sao sự kiện đúng vứng. Nếu giải thích một sự vật không đủ, thời diện nào đó của sự vật vẫn cứ không được giải thích, vẫn bất khả niệm. Như thế NTLĐĐ là hiện thân của cam kết của Spinoza về tính khả niệm.

Cam kết của Spinoza về NTLĐĐ xuất hiện rõ ràng nhất là trong 1p11d2: “Với mỗi sự vật thời phải được chỉ định một nguyên nhân hay lý do, cho cả hai, tồn tại và phi tồn tại của nó.” (For the existence or non-existence of everything there must be a cause or reason). Nguyên tắc này mạnh bởi vì đòi hỏi không chỉ cho sự tồn tại mà còn cho cả phi tồn tại. NTLĐĐ còn xuất hiện trong 1a2: “Những gì không thể khái niệm thông qua một cái khác thời phải khái niệm thông qua tự bản thân.” (That which cannot be conceived through another must be conceived for itself). Theo Spinoza, *khái niệm một sự vật tức là giải thích nó*. Như thế, khi tiên giả định trong 1a2 rằng mọi sự vật có thể khái niệm thông qua cái gì đó, Spinoza tiên giả định mọi sự vật đều có thể được giải thích, và ông quả đã xây dựng ý tưởng khả niệm tính tại trung tâm của hệ thống siêu hình học của ông.

Cam kết của Spinoza về NTLDD nhanh chóng dẫn đến cam kết về thuyết tự nhiên. Ở đây, theo Spinoza, thuyết tự nhiên có nghĩa là luận đề về mọi sự vật trong thế giới vận hành cùng theo những quy tắc giống nhau. Để hiểu biết thuyết tự nhiên của Spinoza hãy tập trung vào sự tương phản nổi tiếng mà Spinoza mô tả giữa cách giải thích của ông về rung động hay kích động với cách của Descartes trước ông. Những ai tin theo Descartes thường xem những kích động và cách sống của con người không phải là những sự vật tự nhiên, tuân theo những quy luật chung của Tự nhiên, mà là những sự vật ở bên ngoài Tự nhiên. Quả vậy, họ xem con người trong Tự nhiên như một lãnh địa bên trong một lãnh địa. Vì họ tin con người nhiều loạn thay vì tuân theo trật tự của Tự nhiên.

Spinoza tiếp tục trong Lời nói đầu Phần 3 của *Ethics* tuyên bố rõ ràng nhất quan điểm của ông về vị trí của con người trong Tự nhiên, và chúng ta có thể xem đó là tuyên ngôn của ông về thuyết tự nhiên: “Không có gì xảy ra trong Tự nhiên mà ta có thể cho đó là một khuyết điểm ở trong đó, vì Tự nhiên luôn luôn là như vậy, hiệu quả và năng lực hoạt động của Tự nhiên bất cứ ở đâu cũng như vậy, nghĩa là, những quy luật và quy tắc của Tự nhiên theo đó tất cả sự vật phát sinh và biến đổi từ hình thức này sang hình thức khác, luôn luôn và bất cứ ở đâu cũng như vậy, tức là, thông qua những quy luật và quy tắc phổ biến của Tự nhiên.”

Con người và tất cả những gì còn lại trong Tự nhiên không được giải thích theo những đường lối khác nhau. Chúng vận hành tuân theo cùng chung những quy luật giống nhau. Một sự thống nhất các nguyên tắc giải thích là trung tâm của thuyết tự nhiên của Spinoza về tâm lý học: tâm lý học con người được chi phối bởi cùng chung những nguyên tắc căn bản với đá, với chó và với những cái bàn. Không có những nguyên tắc mới nào cần đến để giải thích tâm lý học

Spinoza và NTLDD

con người đầu thế nào đi nữa. Nói tổng quát, thuyết tự nhiên của Spinoza là quan điểm cho rằng trong thực tại không có những điểm rẽ phi pháp giải thích hoàn toàn khác nhau hai loại sự vật khác nhau.

Tại sao Spinoza cho là phi pháp trường hợp hai loại sự vật khác nhau có thể giải thích hoàn toàn khác nhau? Trả lời: Ông bác bỏ quan điểm cho rằng con người nhiễu loạn thay vì tuân theo trật tự của Tự nhiên. Đó là vì con người và những hành vi của chúng quan hệ theo phương thức nào đó với những gì còn lại của thực tại không thể hiểu biết theo quan điểm các quy luật phổ biến.

Như thế phải giải thích các quy luật phổ biến ấy như thế nào? Trước hết, điểm quan trọng là đối với Spinoza, các quan hệ phải khả thể giải thích. Đó là một yêu cầu áp đặt bởi nguyên tắc Lý do đủ. Nhưng, một lần nữa, hỏi làm thế nào để giải thích quan hệ? Nói chung, với Spinoza, bất cứ khi nào có một lãnh địa trong một lãnh địa, nghĩa là, khi nào có hai loại sự vật vận hành tùy theo các nguyên tắc khác nhau và hỗ tương quan hệ theo một phương thức nào đó, thời những phương thức theo đó các sự vật hỗ tương quan hệ đều là những nhiễu loạn, và cuối cùng, phi giải, tức là, chúng sẽ vi phạm nguyên tắc Lý do đủ. Như thế, thuyết tự nhiên của Spinoza là khởi động bởi sự đứt khoát hợp lý không chấp nhận có những sự kiện phi giải.

Trong sự chuyển từ NTLDD đến sự bác bỏ theo thuyết tự nhiên một số điểm rẽ trong thực tại, chúng ta có thể thấy rõ NTLDD khởi động một chiều hướng đi đến thống nhất. NTLDD mau lẹ phát động sự thống nhất theo thuyết tự nhiên các quy luật có chức năng chi phối một số sự vật. Ngoài ra, NTLDD còn kích lệ nhiều sách lược khác về sự thống nhất và sự bác bỏ theo thuyết tự nhiên nhiều điểm rẽ khác. NTLDD của Spinoza quyết định làm sụp đổ sự phân

biệt giữa các tính chân tất yếu và tính chân khả thể, tức là thuyết tất yếu của Spinoza cho rằng hết thảy mọi tính chân đều là tính chân tất yếu. NTLDD cũng quyết định với Spinoza, quan hệ nhân quả và tồn tại của một thuộc tính nơi chủ thể, tất cả như nhau cùng một hiện tượng.

Thông thường, những thống nhất như trên biểu lộ sự sử dụng hai mặt NTLDD, đặc điểm của thuyết duy lý của Spinoza. Để minh họa sự sử dụng hai mặt NTLDD, hãy xét xem trường hợp quan hệ nhân quả. Hầu giải thích những gì là quan hệ nhân quả, chúng ta phải có khả năng giải thích những gì là một sự vật làm nhân cho một sự vật khác. Sự nhấn mạnh về một giải thích quan hệ nhân quả đòi hỏi quan hệ nhân quả phải khả niệm. Đó là sự sử dụng mặt thứ nhất của NTLDD. Trong Phần 2 Ethics, Spinoza đại khái giải thích: Với a làm nhân cho b, không gì khác hơn là với a làm cho b khả niệm, với a giải thích b. Nếu quan hệ nhân quả là cái gì đó vượt quá sự giải thích thời những gì bao hàm trong quan hệ nhân quả? Chúng ta sẽ giải thích quan hệ nhân quả như thế nào? Sự phân tích quan hệ nhân quả theo quan điểm giải thích hay khả niệm tính là sự sử dụng mặt hai của NTLDD. Như thế, quan hệ nhân quả được giải thích theo quan điểm của ý tưởng về bản thân của giải thích, nó được làm thành khả niệm theo quan điểm của ý tưởng về bản thân của khả niệm tính. Ở đây, ta thấy ý tưởng về khả niệm tính tăng gấp đôi khi trở lại trên chính nó: một hiện tượng cho được giải thích theo quan điểm bản thân của giải thích. Sự sử dụng hai mặt của NTLDD xâm nhập triết học Spinoza. Như vậy, Spinoza tìm nguyên nhân cho ý thức và biểu tượng theo quan điểm bản thân của khả niệm tính; ông tìm nguyên nhân cho thiện lương, chính nghĩa, và quyền năng theo quan điểm bản thân của khả niệm tính; ông tìm nguyên nhân cho những hiện tượng then chốt đương hiện trong tâm lý học của ông theo quan điểm bản thân của khả niệm tính. Quả vậy, theo ông, ngay bản

Spinoza và NTLDD

thân của tồn tại cũng phải được giải thích theo quan điểm bản thân của khả niệm tính. Với Spinoza, *tồn tại là khả niệm* (to be is to be intelligible). Đó là phát biểu cơ bản nhất của thuyết duy lý của Spinoza, và là ví dụ cơ bản nhất của sự sử dụng hai mặt NTLDD. Sự sử dụng hai mặt NTLDD là chìa khóa để giải tỏa nhiều bí ẩn trong hệ triết học của Spinoza.

E. NTLDD: một chủ đề của *Ethics*.

Trong *Ethics*, chủ đề NTLDD, những luận chứng của Spinoza được trình bày chậm và tỉ mỉ. Phần lớn của sách bao gồm một đường dài các mệnh đề; mỗi mệnh đề đưa luận chứng ra từng ít một. Mỗi một mệnh đề giống như một khối xây dựng được chế tạo rất cẩn thận đem thêm vào nhằm xây dựng một học thuyết không phái sinh từ những giả thiết mà hoàn toàn đặt cơ sở trên lý tính. Để thực hiện điều đó Spinoza sử dụng phương pháp tiên đề (axiomatic method). *Ethics* được hình thành theo mô hình *Elements* của Euclid, viết trong khoảng năm 300 TCN. *Elements* là công trình toán học có ảnh hưởng nhiều nhất; đến nay, nó được dùng làm căn bản cho hình học. Giống Euclid, Spinoza khởi đầu với một số định nghĩa tất nhiên là có tính chân (đúng), và tiếp tục suy diễn triết học của ông từ đó. Làm như vậy là vì Spinoza muốn học thuyết của ông đạt đến mức xác tín (Gewissheit) của toán học.

Các mệnh đề trong *Ethics* đọc giống công thức toán học, bởi vì chúng theo từng dòng lý luận một cách hợp lý cho đến kết luận. Chúng ta tin rằng đó là mục tiêu của Spinoza viết về thế giới và con người, nhưng đồng thời không truyền giảng giáo điều hay phục vụ lợi ích riêng của ông. Chẳng khác nào Spinoza tự thanh tẩy mọi sự nhầm lẫn và sử dụng không gì khác ngoài lý tính của chính ông để minh chứng về những khía cạnh sâu sắc nhất của thực tại và thiết lập một hệ thống từ đó. Có kẻ bình luận cho rằng Spinoza

tìm mọi cách để quên mọi thứ làm ông thành con người hầu tiếp cận một trạng thái lý tính tuyệt đối. Chắc chắn Spinoza không đồng ý. Ông tin rằng tâm trí con người là do lý tính cấu tạo và vì vậy đặt cơ sở của tư lượng hoàn toàn trên lý tính tức là có nhân tính nhiều hơn là không đặt.

Nhằm tìm hiểu học thuyết về Thượng Đế của Spinoza chúng ta hãy xét xem bản thể luận của ông như thế nào. Tại trung tâm bản thể luận ấy là niềm tin của Spinoza vào một hữu thể tuyệt đối vô hạn mà ông gọi là Thượng Đế. Nhưng tuyệt nhiên đó không phải là một niềm tin tôn giáo. Spinoza dùng một phương pháp tiên đề để đặt cơ sở của từng bước lập luận của ông trên lý tính. Ông dùng lý tính để chứng minh khái niệm của ông về Thượng Đế nhất định phải tồn tại và là một giải thích về chính ngay sự tồn tại.

Thượng Đế của Spinoza được hiểu là một thay thế Thượng Đế của Do thái-Kitô giáo, một thay thế không phát sinh từ lòng tin, mà theo Spinoza sinh khởi từ phương pháp khoa học chính xác nhất: toán học. Spinoza rất thất vọng về đường lối tôn giáo trình bày Thượng Đế như một trọng tài tối chung của mọi sự vật, trong khi Thượng Đế đồng thời ở một nơi nào khác, luôn luôn một nơi nào ngoài tầm nắm bắt của con người và những câu hỏi của chúng về bản thể của vũ trụ. Như thế, Thượng Đế chẳng bao giờ cần phải giải thích điều gì cho con người, bởi vì Thượng Đế ở ngoài tầm nắm bắt của con người, luôn luôn ở nơi nào đó sâu thẳm hơn, căn bản hơn. Không hài lòng với một quan niệm như vậy về Thượng Đế, Spinoza xây dựng một hệ thống tự nhiên dựa trên giả định phải có cái gì đó làm khối xây dựng căn bản cho toàn thực tại, và cái đó phải là Thượng Đế. Như thế Spinoza dồn khái niệm về Thượng Đế vào một góc; không có gì sâu thẳm hơn, căn bản hơn ở đằng sau. Bất luận Thượng Đế là gì, chúng ta phải tìm thấy Thượng Đế ở đây. Từ cách lĩnh hội khối xây dựng căn bản của thực

Spinoza và NTLĐĐ

tại như thế, Spinoza xây dựng một hệ thống để lĩnh hội vũ trụ.

Spinoza tin rằng chúng ta không sống trong một thế giới trong đó các luật tự nhiên đều dễ biến cách. Nghĩa là, các luật tự nhiên đều phổ biến và do đó, phải ứng dụng được trong mọi tình huống khả hữu. Nói như thế tức là nói ngay cả Thượng Đế không ở trên khoa học. Khoa học đã tự chúng có mặt khắp nơi, và vì vậy chúng ta phải giải thích Thượng Đế phù hợp với điều đó. Thượng Đế không rút lui vào trong một khu tâm linh tính trong khi con người phát hiện những quy luật vĩnh hằng của vũ trụ. Thượng Đế là những quy luật đó.

Cách tiếp cận của Spinoza rất mới mẻ bởi vì vào thời ấy (và vẫn còn cho đến nay) thần linh và khoa học bất tương dung vì không thể khảo sát thần linh theo phương pháp khoa học. Một số luận chứng chủ trương Thượng Đế là trên hết, thậm chí là thần của toán học, nghĩa là Ngài có thể đổi câu trả lời thành 1+1 nếu Ngài muốn. Spinoza không đồng ý: ông khẳng định Thượng Đế không phải trên hết, Thượng Đế là tất cả.

Với Spinoza, thánh kinh phải được xem giống như bất kỳ tập trước tác nào nhắm vào một số độc giả đặc thù vào một thời gian đặc thù. Thái độ không thừa nhận địa vị đặc biệt của thánh kinh chỉ là một phản ánh của chủ nghĩa tự nhiên của Spinoza. Theo giáo sư Della Rocca, đây là một nỗ lực tự nhiên hóa thần linh (naturalize the divine). Điều đáng chú ý là mặc dầu mục tiêu là đề khởi một Thượng Đế mang tính tự nhiên, Spinoza cuối cùng phản ánh Do thái-Kitô giáo tuyên bố Thượng Đế là vĩnh hằng, vô hạn và tùy thuận phương thức “thần của lý tính” của Thượng Đế thời chúng ta có thể đạt được sự cứu rỗi và hạnh phúc.

Trong Spinoza, thế giới nội tại (immanent world) thừa hưởng trạng thái thần linh và nhiều phẩm tính của Thượng Đế siêu việt đã chết. Tự kỷ nguyên nhân, thế giới này là vĩnh hằng và vô hạn (cả về lượng và về hoàn mỹ). Sự tồn tại của nó tất nhiên tùy thuận thể tính của nó, được chi phối bởi những quy luật cố định và vĩnh hằng, và khả niệm toàn bộ. Với nhân mệnh, con người tồn tại “trong Thượng Đế” và chia sẻ cùng chung trong tính hợp lý phổ biến (in the same universal rationality) do đó cuối cùng nó có thể vươn lên trên tính hữu hạn của nó và thực hiện tính vĩnh hằng trong sự tồn tại thể tục của nó.

Vũ trụ nhân quả

Thay vì biện hộ cho một quan điểm về thế giới căn cứ vào các nhu cầu cá nhân, Spinoza muốn lĩnh hội vũ trụ căn cứ trên một trật tự thần linh vĩnh hằng. Niềm tin của Spinoza vào một vũ trụ có trật tự không gì khác hơn là niềm tin đã phát sinh hình học Euclid. Spinoza giả thiết mọi sự vật trong vũ trụ đều có thể giải thích theo phương thức tính nhân quả, nghĩa là, mọi sự vật phải có một nguyên nhân đến từ chính ngay sự vật, hoặc từ một nguồn bên ngoài. “Với mọi sự vật một nhân hay lý do cần phải được chỉ định hoặc cho sự tồn tại của nó hoặc cho sự phi tồn tại của nó (...) Bây giờ lý do hay nhân đó phải được chứa trong bản tính tự nhiên của sự vật hay ở bên ngoài.”¹⁰⁴ Cách Spinoza lĩnh hội vũ trụ như vũ trụ trong đó mọi sự vật đều có thể giải thích theo phương thức tính nhân quả thường được xem như cách lĩnh hội theo Nguyên tắc Lý do đủ, một cụm từ do Leibniz đặt ra, tuy nhiên ý niệm có thể truy trở lại do Aristotle. Cách lĩnh hội như vậy thâm nhập khắp mọi thảo luận trình bày trong *Ethics*.

Spinoza chọn cách trình bày luận cứ của ông theo một lối gần giống phương cách dùng tiên đề để luận chứng¹⁰⁵. Một hệ thống tiên đề khởi đầu với một tập hợp định nghĩa và từ

Spinoza và NTLĐĐ

đó suy diễn các mệnh đề. Toàn hệ thống dựa trên giá trị (validity) của các định nghĩa; nếu định nghĩa sai lầm thì những mệnh đề suy diễn từ đó cũng sai lầm. Vì vậy, chúng ta phải tìm hiểu Spinoza đề ra các định nghĩa như thế nào và làm sao ông biết chúng là chính xác.

Mở đầu phần I của *Ethics* Spinoza tiến dẫn ba khái niệm trọng yếu trong cách ông giải thích về Thượng Đế, vũ trụ, và vạn sự. Đó là bản thể (substance), thuộc tính (attribute) và cách thái (mode). Những khái niệm ấy cung cấp cho người đọc một từ vựng cần thiết cho sự lĩnh hội các thảo luận của Spinoza. Spinoza tiến dẫn những khái niệm ấy dưới dạng các định nghĩa nhưng trong *Ethics* ông không bao giờ giải thích một cách rõ ràng tại sao ông chọn sử dụng các khái niệm ấy. Phần I của *Ethics* trình bày chứng minh của Spinoza về giá trị của các khái niệm ấy. Không thể đưa các chứng minh ra khỏi một toàn cảnh (context) vì chúng là một phần của các thảo luận sử dụng tiên đề của Spinoza. Bởi thế cho nên chúng ta phải tìm hiểu Spinoza lĩnh hội thế giới như thế nào để biết rõ tư tưởng của ông khi ông viết về bản thể, thuộc tính hay cách thái.

Nguyên tắc Lý do đủ

Hầu giải thích vì sao Spinoza tin Thượng Đế phải tất nhiên tồn tại, chúng ta cần khảo sát nguyên tắc Lý do đủ. Mặc dầu không gọi tên Nguyên tắc Lý do đủ, Spinoza trình bày nguyên tắc ấy trong các tiên đề ở Phần I của *Ethics*¹⁰⁶. Nguyên tắc ấy là một trong số các nguyên tắc căn bản (nếu không phải là nguyên tắc căn bản) của chính ngay lôgic. Nó phát biểu rằng mọi sự vật phải có một nguyên nhân.

Trước hết, cần biết với Spinoza từ “nguyên nhân” (hay ngắn gọn hơn, “nhân”) biểu thị những gì. Theo giáo sư Don Garrett, trong tiểu luận *Spinoza’s “Ontological” Argument*, “X là nhân của Y”, trong cách dùng của

Spinoza, nên hiểu tốt nhất có nghĩa là “X nêu ra (ít nhất một phần) lý do của sự tồn tại hay bản chất của Y”.¹⁰⁷ Chính từ cái cốt lõi căn bản đó của bản thân lôgic mà Spinoza khởi đầu, và từ điểm khởi đầu đó Spinoza có thể suy diễn ra *Thượng Đế là chính ngay sự tồn tại*. Nói khác, Spinoza phân tích bản chất của tri thức để đạt tri thức về bản chất của thực tại. Nghĩa là, Thượng Đế là cấu phần của mọi sự vật tồn tại, cơ sở của mọi sự vật, và do đó là nguyên nhân của mọi sự vật. (Sẽ giải thích vì sao Spinoza tin như vậy trong đoạn văn kế tiếp).

Nguyên tắc Lý do đủ có nghĩa là mọi sự vật trở nên tồn tại phải có một lý do. Đó là nền tảng của triết học Spinoza, và cũng là lý do tại sao Spinoza trình bày nó theo phương cách tiên đề. Nếu tin theo Spinoza và chấp nhận một nguyên tắc hoàn toàn về quan hệ nhân quả thì chúng ta phải đối diện với một tồn tại, nơi mà mọi biến cố tất nhiên phải trước bởi một biến cố khác là nhân của nó. Spinoza đề xướng một vũ trụ hạn chế bởi những quy tắc theo phương thức một chuỗi vô hạn các biến cố tương hỗ quan hệ nhân quả.

Bản thể

Theo Nguyên tắc Lý do đủ mọi sự vật cần một nguyên nhân, nhưng như thế những gì là nguyên nhân đầu? Những gì là nguyên nhân của ngay sự sáng tạo? Vũ trụ khởi đầu như thế nào nếu luôn luôn cần phải có một biến cố trước đó? Nhằm giải đáp, hãy xem xét tìm hiểu những gì cuối cùng cấu tạo nên bản chất tồn tại. Theo Spinoza cấu phần cơ bản nhất trong bất kỳ đối tượng nào là chính ngay sự tồn tại. Nếu chúng ta gỡ bỏ chất lượng tồn tại (bất luận là thứ gì) [quality of existence] nơi bất kỳ sự vật nào thì sự vật ấy không thể tồn tại; do đó chất lượng tồn tại phải là yếu tố cấu thành của bất kỳ đối tượng cho nào. Như thế có nghĩa là câu hỏi “những gì là nguyên nhân đầu?” thật sự là một câu hỏi về “những gì là nguyên nhân của bản thể tồn tại?”

Spinoza và NTLĐĐ

Spinoza tiếp cận câu hỏi về bản thể tồn tại bằng cách khẳng định tất phải có *cái gì đó* đặt chất lượng tồn tại vào trong những đối tượng hiện hữu. Đặt tên cho cái gì đó Spinoza chọn chữ *substantia*, một từ Latin, phiên dịch là “*những gì là bản thể*” (that which is underlying; những gì là cơ sở). Từ khái niệm về bản thể, kế tiếp suy ra tính năng của nó là tồn tại. Nó chưa bao giờ khởi sự tồn tại nhưng luôn luôn tồn tại như thế. Tức muốn nói rằng không hề có sự bắt đầu và bản thể không có ngoại nhân, bởi vì không giống mọi sự vật khác về tồn tại, bản thể là *tự kỷ nguyên nhân* (self-caused). Bản thể là đơn nhất bởi vì không giống mọi sự vật khác hiện hữu, nó không phải là một khâu nối (móc xích) trong chuỗi nhân quả. Phải hiểu nó như chất liệu cấu tạo chuỗi. Bản thể là mọi sự vật tồn tại.

Spinoza có câu trả lời câu hỏi làm thế nào một thế giới đa hình đa dạng có thể do nguyên nhân là một loại bản thể đơn nhất. Để chứng minh chỉ có duy nhất một bản thể, Spinoza nỗ lực luận chứng cho thấy tất cả các khả thể khác đều bất khả hữu trong thực tế, bằng cách trình bày quan điểm của những nhà duy vật như một phản luận cứ. Các nhà duy vật chủ trương vật chất bao gồm những thành phần và có thể chia được¹⁰⁸, trong khi Spinoza xem vũ trụ như vô hạn và bất khả phân chia bởi vì ông tin bản thể không thể chia được.¹⁰⁹ Các nhà duy vật không đồng ý. Họ bảo mọi sự vật đều có thể quy giản về những đơn vị khả định lượng, và do đó không thể có duy nhất một bản thể. “Nếu một độ dài vô hạn được đo bằng *feet*, nó phải bao gồm một số vô hạn *feet*; và nếu nó được đo bằng *inches*, nó sẽ bao hàm một số vô hạn *inches*. Như vậy một số vô hạn sẽ mười hai lần lớn hơn một số vô hạn khác.”¹¹⁰

Các nhà duy vật tin rằng bản thể vật chất phải được chi phối bởi một tập hợp quy tắc, và một *hữu thể* khả dĩ *hoàn hảo tối cao*¹¹¹ phải gia công theo một tập hợp quy tắc khác.

Điều đó chứng tỏ không thể có duy nhất một bản thể, mà đúng hơn là phải có ít nhất một bản thể thần linh hoàn hảo và một bản thể vật chất bao gồm những thành phần.

Theo Spinoza, luận cứ của các nhà duy vật không có giá trị bởi vì không thể đo lường một số lượng vô hạn (infinite quantity).¹¹² Trên đây, ta thấy Spinoza suy diễn ý niệm về một bản thể đơn nhất từ Nguyên tắc Lý do đủ. Chúng ta biết chỉ có duy nhất một bản thể tại vì nếu bản thể là bất kỳ sự vật nào khác với thành phần cơ bản nhất của sự tồn tại thời chúng ta có thể phân chia bản thể về mặt lý thuyết. Như thế, có nghĩa là, bản thể lý thuyết đó bao gồm nhiều bộ phận cơ bản, và vì vậy, không thể là “những gì là bản thể”, “những gì là cơ sở”.

Sự việc như thế, theo Spinoza, không thể xảy ra. Lý do: nếu bản thể có thể phân chia, những thành phần của bản thể hoặc giữ lại hoặc không giữ lại tính năng của bản thể. Nếu giữ lại, thì một bản thể sẽ là nguyên nhân của một bản thể khác, như thế thời theo Spinoza là không thể được (sẽ thảo luận về vấn đề này trong phần sau). Mặt khác, nếu thành phần đánh mất tính năng của chúng như bản chất thời chúng không có nguyên nhân nào, tất nhiên chúng không thể tồn tại. Theo Spinoza, như thế cũng không thể được bởi vì bản chất là nhất định phải tồn tại. Vì mọi trường hợp khả hữu đều không thể được cho nên Spinoza kết luận bản thể không thể phân chia.¹¹³

Thuộc tính và cách thái

Theo trên, hết thảy mọi đối tượng tồn tại trong vũ trụ phải chia sẻ tính năng định nghĩa của tồn tại (defining feature of existence) mà bản thể là nguyên nhân, một đối tượng thiếu chất lượng ấy sẽ không tồn tại. Chúng ta biết rằng bản thể là sự vật đơn nhất vô hạn. Mặc dầu vậy, chúng ta kinh nghiệm một thế giới không xuất hiện cho chúng ta như

Spinoza và NTLĐĐ

đồng dạng (gleichförmig) [không biến cách]. Đúng hơn, thể giới trông giống như một sưu tập (collection) các đối tượng tách biệt. Chỉ có một cách giải thích duy nhất điều này là bản thể có khả năng tồn tại dưới hình thức của tất cả đối tượng riêng lẻ. Spinoza xác định hết thảy mọi đối tượng riêng lẻ đều là *biến cách* (變革; *modification*; chữ ‘cách’ ở đây là chữ cách trong ‘cách mạng’) của cùng một bản thể.¹¹⁴ Vì thế cho nên ông gọi sự vật riêng lẻ là *cách thái* (*mode*)¹¹⁵, như trong “các cách thái của bản thể” (modes of substance).

Một số cách thái biểu hiện thông qua các loại tồn tại khác nhau. Với người, có ít nhất hai thể loại tồn tại: *Mở rộng* (Extension) [thể loại tồn tại liên quan đến tất cả sự vật] và *Tư tưởng* (Thought) [thể loại tồn tại liên quan đến tất cả ý niệm]. Theo Spinoza, con người phân loại sự vật tùy theo thể loại tồn tại của một cách thái họ có thể nhận thức. Spinoza gọi những phân loại tồn tại khác nhau đó là *thuộc tính* (attributes).¹¹⁶ Trên quan điểm vĩnh hằng, đối với chúng ta, mọi sự vật là một biểu hiện của bản thể và xuất hiện cho con người dưới dạng thức cách thái khác nhau.

Thượng Đế

Spinoza tin ở phiếm thần luận (pantheism), thuyết triết học cho rằng thần linh và thể giới tự nhiên là một. Nói khác, phiếm thần luận là niềm tin Thượng Đế là tất cả sự vật. Spinoza định nghĩa “Thượng Đế như Tồn tại tuyệt đối vô hạn, nghĩa là, bản thể bao gồm vô hạn thuộc tính, mỗi một thuộc tính biểu hiện thể tính vĩnh hằng và vô hạn.”¹¹⁷ Theo trên, chúng ta biết được phải tồn tại một bản thể đơn nhất. Để xét xem tìm hiểu quan điểm của Spinoza về Thượng Đế, chúng ta phải tìm xem bản thể đơn nhất ấy là vô hạn. Nhằm chứng minh bản thể phải vô hạn, luận cứ của Spinoza là bất cứ sự vật nào cũng phải hoặc hữu hạn hoặc vô hạn; và bản thể phải tồn tại như cái gì đó vô hạn bởi vì

nó không thể tồn tại như hữu hạn. Theo Spinoza, một sự vật hữu hạn là một sự vật bị hạn chế bởi cái gì đó: “Một sự vật được cho là hữu hạn trong bản thân chủng loại của nó khi nó có thể bị hạn chế bởi một sự vật khác đồng tánh. Ví dụ, một thân xác được cho là hữu hạn bởi vì chúng ta luôn luôn có thể cấu tưởng một thân xác khác lớn hơn nó. Cũng như vậy, một tư tưởng bị hạn chế bởi một tư tưởng khác. Nhưng thân xác không bị hạn chế bởi tư tưởng, cũng như tư tưởng không bị hạn chế bởi thân xác.”¹¹⁸

Như thế, một sự vật vô hạn là một sự vật không thể hạn chế. Nghĩa là, nếu bản thể phải là hữu hạn tất nhiên có cái gì đó hạn chế nó. Nhưng thử hỏi những gì có thể hạn chế bản thể? Nếu có cái gì đó, thì nó phải đồng tánh với bản thể, nghĩa là, nó phải là một bản thể thứ hai. Nhưng Spinoza bảo không thể có một bản thể thứ hai bởi vì chẳng có một cái gì có thể là nguyên nhân của một bản thể thứ hai như vậy.

Muốn hiểu Spinoza nghĩ như thế có đúng hay không, ta cần tra cứu những quy tắc nào chi phối các quan hệ nhân quả. Theo Spinoza, các sự vật phải có cái gì đó chung thời mới có một quan hệ nhân quả nào đó giữa chúng. “Khi các sự vật không có gì chung, sự vật này không thể là nguyên nhân của sự vật kia.”¹¹⁹ Kết luận được như thế là vì Spinoza lĩnh hội Thượng Đế như chính là bản thân tồn tại, và vì vậy Thượng Đế phải là một phần của mọi sự vật, có nghĩa là, tất cả tồn tại đều đến từ Thượng Đế bởi vì Ngài là bản thân tồn tại. Điều kiện tiên quyết để bất kỳ sự vật nào tồn tại là Thượng Đế, xem như cấu phần của tồn tại. Spinoza luận chứng rằng bởi vì Thượng Đế có cái gì đó chung với hết thảy mọi cách thái hiện hữu, cho nên những sự vật nào không có gì chung không thể tương hỗ nguyên nhân.

Bởi vì bất luận thứ gì có thể là nguyên nhân của một bản thể thứ hai tất phải có cái gì chung với nó, cho nên Spinoza tuyên bố một nguyên nhân như thế không thể tồn tại. Thượng Đế, theo Spinoza, là bản thể duy nhất, vì Ngài là một bản thể tự kỷ nguyên nhân tất yếu hầu để giải thích bản thân tồn tại; và không cần phải có hai hay nhiều hơn bản chất. Một bản thể lý thuyết thứ hai cũng không thể tự kỷ nguyên nhân bởi vì bản thể chủ yếu không có hạn chế, nghĩa là, một bản thể thứ hai buộc phải đồng tánh với bản thể chủ yếu và đồng thời tách biệt với nó. Trong trường hợp một bản thể thứ hai đồng tánh với bản thể chủ yếu trong mọi khía cạnh thời nó hiện là bản thể chủ yếu, do đó không thể hạn chế nó. Nếu có một bản thể thứ hai thời bản thể hay các cách thái của bản thể là nguyên nhân của nó. Lý do: mọi sự vật tồn tại phải thuộc một trong hai thể loại: “trong vũ trụ không có gì tồn tại ngoại trừ bản thể và những kích động của nó.”¹²⁰ Spinoza phủ nhận tất cả những trường hợp đó. Một bản thể không thể do một cách thái là nguyên nhân tại vì các cách thái theo định nghĩa là những biểu hiện của bản thể. Nếu cách thái có thể sinh khởi bản thể, chúng không còn là cách thái nữa. Như vậy có nghĩa là, bản thể phải trước các cách thái: “bản thể theo tự nhiên là trước những kích động của nó.”¹²¹ Bản thể cũng không thể là nguyên nhân của bản thể thứ hai này, bởi vì nếu bản thể thứ hai tồn tại, nó phải có thể phân biệt được với bản thể chủ yếu. Hai bản thể có thể phân biệt được duy chỉ có một cách là chúng tự biểu hiện thông qua thuộc tính khác nhau. Nếu hai bản thể tự biểu hiện theo đường lối khác nhau, chúng sẽ không có gì chung. Như thế chúng không tương hỗ nguyên nhân, và vì vậy, không tồn tại bất cứ sự vật gì có thể làm nhân cho một bản thể thứ hai.

Spinoza cũng giải thích tính duy nhất của bản thể thông qua thuộc tính Tư tưởng: Thượng Đế không chỉ là nguyên nhân tồn tại đối với các đối tượng vật lý (physical things) mà còn

đối với các ý niệm (ideas). Nghĩa là, bản thể phải là khái niệm cơ bản nhất trong vũ trụ: trong cùng một cách bản thể là cấu phần cơ bản nhất của sự vật, nó cũng là cấu phần cơ bản nhất của ý niệm. Bản thể là một khái niệm cơ bản có đặc tính là không thể tạo nên bởi các khái niệm khác. Nếu cần hình thành một ý niệm đầy đủ về bản thể thứ hai lý thuyết ấy, nghĩa là, một ý niệm tương ứng với sự vật mà nó là một ý niệm, thì ý niệm cần bao gồm nguyên nhân của nó. Bởi vì ý niệm về Thượng Đế là tự kỷ nguyên nhân, nó không bao gồm bất kỳ khái niệm nào khác, và vì vậy nó là khái niệm cơ bản nhất. Mặt khác, ý niệm về bản thể thứ hai lý thuyết phải bao gồm cái gì đó khác và không thể lĩnh hội chỉ thông qua chính nó, và vì thế nên không thể là một bản thể.¹²²

Theo Spinoza, bản thể phải vô hạn bởi vì nó chính là bản thân tồn tại, và do đó phù hợp định nghĩa của Spinoza về Thượng Đế. Bảo rằng bản thể là bản thân tồn tại không khác gì nói bởi vì bản thể là nguyên nhân cơ sở cho tồn tại trong các đối tượng, bản thể phải có một bản chất là tồn tại. Nghĩa là, bản thể phải tự kỷ nguyên nhân bởi vì nó là bản thân tồn tại. Sự vật tự kỷ nguyên nhân phải mãi mãi tồn tại bởi vì bản chất của chúng là tồn tại, và chúng phải tồn tại khắp nơi, từ bản thân tồn tại theo sau là tính vĩnh hằng.¹²³

Từ sự kiện bản thể là vô hạn, sau đây là những gì Spinoza có thể suy diễn. Thượng Đế như một hữu thể vô hạn có thể biểu hiện thông qua các thuộc tính vô hạn. Nghĩa là, Thượng Đế không thể hạn chế trong hai thuộc tính mà con người hay biết: Tư tưởng và Mở rộng. Phải có sự hiện hữu của một số vô hạn thể loại tồn tại hoàn toàn khác nhau. Thế giới mà Spinoza tưởng tượng là một thế giới vô hạn chiều. Mỗi một chiều bao gồm các đối tượng khác nhau về cơ bản. Nghĩa là, đầu chúng ta có thể giải thích về mọi nguyên tử trong toàn thể vũ trụ vật chất và nắm bắt mọi ý niệm đơn

Spinoza và NTLĐĐ

nhất khả dĩ tồn tại, chúng ta vẫn không thể gần kề thấu rõ tính rộng mênh mông tức Thượng Đế: bởi vì Mở rộng và Tư tưởng chỉ là hai trong số vô hạn chiều của Thượng Đế.

Với sự kiện Thượng Đế là bản thể duy nhất, Spinoza có thể suy ra chẳng hạn, thế giới được quy định (deterministic) và sự khước từ ý chí tự do. Spinoza muốn chỉ cho thấy vũ trụ là một biểu thức nội tại của Thượng Đế. Quả là mâu thuẫn với quan điểm xưa xem Thượng Đế như ‘động cơ đầu’ (the first mover), một hữu thể dùng như lực ban đầu khai thủy vũ trụ thay vì là một bộ phận tất yếu của nó. Để chứng minh vũ trụ là một biểu thức nội tại của Thượng Đế, Spinoza phải chỉ cho thấy Thượng Đế tất nhiên là một lực có mặt khắp nơi (vô sở bất tại; omnipresent) trong vũ trụ hình thành nó.

Tại sao vũ trụ vận hành như nó đang vận hành? Spinoza chứng minh Thượng Đế tồn tại, là vĩnh hằng, vô hạn và mọi sự vật là một biểu thức của Thượng Đế. Nhưng ông không giải thích *tại sao* Thượng Đế được biểu hiện cách Ngài đang là. Hầu giải đáp câu hỏi ấy, hãy xét xem khẳng định của Spinoza cho rằng mọi sự vật đều tuân theo Thượng Đế bởi vì Ngài là một hữu thể vô hạn,¹²⁴ và vũ trụ chi phối bởi những quy luật. Các quy luật chỉ có thể đến duy chỉ từ Thượng Đế bởi vì mọi sự vật là trong Thượng Đế và không có gì có thể quan niệm ngoài Thượng Đế.

Theo Spinoza, Thượng Đế biểu hiện *thể tính vĩnh hằng và vô hạn*. Theo trên, thể tính vĩnh hằng và vô hạn mà Thượng Đế biểu hiện đó được gọi là chất lượng tồn tại (quality of existence). Tồn tại là chức năng của tính vĩnh hằng, và ngược lại. Một hữu thể tuyệt đối vô hạn tất nhiên cần tự kỷ biểu hiện thông qua các thuộc tính vô hạn, nếu không thì nó chẳng phải một hữu thể vô hạn. Bởi vì các thuộc tính là những gì trí tuệ nhận thức nơi bản thể như cấu tạo thể tính

của nó, một hữu thể khả dĩ tự kỷ biểu hiện thông qua các thuộc tính vô hạn tất cần sở hữu thể tính vô hạn. Spinoza viết “Càng nhiều *reālītās* hay tồn tại một sự vật có, càng nhiều thuộc tính thuộc nó.”¹²⁵

Nhằm kết thúc bài này, sau đây là nhận xét tổng quát tóm lược sự Spinoza sử dụng ý niệm cơ bản về Nguyên tắc Lý do đủ để chứng minh mọi sự vật trong thế giới vận hành tuân theo những quy luật rất nghiêm cách, ngay cả Thượng Đế. Với Spinoza, Tự nhiên và Thượng Đế chỉ là một: bản thể cơ sở cho hết thảy mọi sự vật. Thượng Đế là vĩnh hằng, vô hạn và tự kỷ nguyên nhân. Tất cả những gì tồn tại đều đến từ Thượng Đế, và do bởi Thượng Đế mọi sự vật tất nhiên tồn tại.

Spinoza bác bỏ sự lĩnh hội Thượng Đế mang tính tôn giáo và trình bày quan niệm của ông về Thượng Đế phái sinh từ lý tính. Không thể có bất cứ lý tính nào khác biệt với lý tính chúng ta đang sử dụng. Nói thế có nghĩa là, mọi sự vật, ngay cả Thượng Đế và hành vi nhân loại, có thể được giải thích một cách đầy đủ và hoàn toàn tuân theo quy luật. Những hành động của chúng ta do đó không thể tùy duyên (bất tất) theo bất kỳ chất lượng siêu việt nào, mà phải tùy thuận cơ cấu của thân xác nội tại của chúng ta. Từ quan điểm đó, có thể suy diễn ra chẳng có gì đặc biệt về con người; chúng ta chỉ là một thành phần khác trong vũ trụ: mọi hành động của chúng ta không gì khác hơn là những hệ quả của sự chúng ta tồn tại.

Thượng Đế của Spinoza không đặt ra bất kỳ quy tắc chuẩn mực nào, nhưng vẫn còn có thể hành động chống lại Ngài. Nếu lý tính là một bản tính tự nhiên thần linh, thời giáo điều và niềm tin mù quáng là gần chúng ta nhất để chúng ta phạm tội chống lại Thượng Đế của Spinoza. Nhằm hành

động “từ” Thượng Đế chúng ta cần hành động “từ” bản thể của chúng ta và không để các lực bên ngoài ảnh hưởng.

Nhìn theo quan điểm lịch sử, nhất là đặc biệt liên quan đến tâm lý học, Spinoza khẳng định lý tính là bản chất của tâm thức con người và chỉ có các ý niệm không tuân theo những quy luật nghiêm cách của lý tính thời mới khiến (nguyên nhân) một tâm thức trở nên cái gì khác với sinh sản lực và hợp lý. Như thế, một người mà tâm thức gặp khốn cảnh có thể được chữa khỏi những phiền não của mình nếu thấu hiểu nhiều hơn những kích động ảnh hưởng tâm thức như thế nào. Theo đường lối này chúng ta có thể biện minh cho thấy Spinoza đã vạch ra một đại cương cho phân tâm học 150 năm trước khi Sigmund Freud ra đời.

Chú thích

1. Benedict Spinoza. *Ethics*. Published 2001 by Wordsworth Editions Limited. London.

2. Short Treatise II, conclusion.

3. Tác giả theo nguyên văn tiếng Anh bản dịch *Ethics* của Edwin Curley và tránh không tạo ra một lối **Viết tắt** mới theo tiếng Việt.

4. d1: ‘By **cause of itself** I understand that whose essence involves existence, or that whose nature cannot be conceived unless existing.’

5. d3: “By **substance**, I understand that which is in itself and is conceived through itself.”

6. d5: “By **mode**, I understand the affections of substance, or that which is in another thing through which also it is conceived.”

7. d4: “By **attribute**, I understand that which the intellect perceives of substance, as if constituting its essence.”

8. a1: “Everything which is, is either in itself or in another.”

9. a3: “From a given determinate cause an effect necessarily follows; and, on the other hand, if no determinate cause be given, it is impossible that an effect can follow.”

10. a4: “The knowledge (*cognitio*) of an effect depends upon and involves the knowledge of the cause.”

11. p1: “Substance is by its nature prior to its affections.”

12. p2: “Two substances having different attributes have nothing in common with one another.”

- ¹³. p3: “If two things have nothing in common with one another, one cannot be the cause of the other.”
- ¹⁴. p4: “Two or more distinct things are distinguished from one another, either by the difference of the attributes of the substances, or by the difference of their affections.”
- ¹⁵. p5: “In nature there cannot be two or more substances of the same nature or attribute.”
- ¹⁶. p6: “One substance cannot be produced by another substance.”
- ¹⁷. p7: “It pertains to the nature of substance to exist.”
- ¹⁸. p8: “Every substance is necessarily infinite.”
- ¹⁹. d2: “That thing is called finite in its own kind (*in suo genere*) which can be limited by another thing of the same nature.”
- ²⁰. p8s1: “Since finiteness is in truth partly negation, and infinitude absolute affirmation of existence of some kind, it follows from P7 alone that all substance must be infinite.”
- ²¹. p9: “The more reality or being a thing possesses, the more attributes belong to it.”
- p10: “Each attribute of a substance must be conceived through itself.”
- ²². Herman De Dijn. Spinoza: The Way to Wisdom. Purdue University Press. West Lafayette, Indiana. 1996. “The ‘infinitude’ of an attribute should not be confused with the notion of the infinitely many or of that which has no boundaries (which Descartes calls indefiniteness). When an attribute is called “infinite”, it means that it is a certain nature *in its perfection*, lacking nothing as to the kind of “whatness” it is.” P198.
- ²³. d6: “By God, I understand Being absolutely infinite, that is to say, substance consisting of infinite attributes, each one of which expresses eternal and infinite essence.”
- ²⁴. p11: “God, or substance consisting of infinite attributes, each one of which expresses eternal and infinite essence, necessarily exists.”
- ²⁵. a7: “The essence of that thing which can be conceived as not existing does not involve existence.”
- ²⁶. p11s: “no existence can we be more sure than of the existence of the Being absolutely infinite or perfect, that is to say, God.”
- ²⁷. p12: “No attribute of substance can be truly conceived from which it follows that substance can be divided.”
- p13: “Substance absolutely infinite is indivisible.”
- p14: “Besides God, no substance can be nor can be conceived.”
- ²⁸. p14c1: “Hence it follows with the greatest clearness, firstly, that God is one, that is to say (Definition 6), in nature there is but one

substance, and it is absolutely infinite, as (Proposition 10, Scholium) we have already intimated.”

p14c2: “It follows, secondly, that the thing extended (*rem extensam*) and the thing thinking (*rem cogitantem*) are either attributes of God or (Axiom 1) affections of the attributes of God.”

²⁹. IV Pref. *Ân bản tiếng Latin*: “that eternal and infinite being we call God, or Nature (*Deus, sive Natura*).”

³⁰. p15: “Whatever is, is in God, and nothing can either be or be conceived without God.”

³¹. p16: “From the necessity of the divine nature infinite numbers of things in infinite ways (that is to say, all things which can be conceived by the infinite intellect) must follow.”

³². p17: “God acts from the laws of His own nature only, and is compelled by no one.”

p17c2: “It follows, secondly, that God alone is a free cause; for God alone exists from the necessity alone of His own nature (Proposition 11, and Proposition 14, Corollary 1), and acts from the necessity alone of His own nature (Proposition 17). Therefore (Definition 7) He alone is a free cause. Q.E.D.”

³³. d7: “That thing is called free which exists from the necessity of its own nature alone, and is determined to action by itself alone.”

³⁴. p18: “God is the immanent and not the transitive (*transiens*=passing over and into from the outside) cause of all things”.

³⁵. p16c1: “Hence it follows that God is the efficient cause of all things which can fall under the infinite intellect.”

p16c2: “It follows, secondly, that God is cause through Himself, and not through that which is contingent (*per accidens*).”

p16c3: “It follows, thirdly, that God is absolutely the first cause.”

³⁶. p25: “God is not only the efficient cause of the existence of things, but also of their essence.”

p25c: “Individual things are nothing but affections or modes of God’s attributes, expressing those attributes in a certain and determinate manner. This is evident from Proposition 15 and Definition 5.”

³⁷. p25s: “ This Proposition more clearly follows from Proposition 16. For from this proposition it follows that, from the existence of the divine nature, both the essence of things and their existence must necessarily be concluded, or, in a word, in the same sense in which God is said to be the cause of Himself He must be called the cause of all things.”

³⁸. p17s1: “I have shown with sufficient clearness (Proposition 16) that from the supreme power of God, or from His infinite nature, infinite things in infinite ways, that is to say, all things, have necessarily flowed, or continually follow by the same necessity, in the same way as it follows from the nature of a triangle, from eternity and to eternity, that its three angles are equal to two right angles.”

³⁹. p33s1: “A thing is called necessary either in reference to its essence or its cause. For a thing’s existence necessarily follows either from the essence and definition of the thing itself, or from a given efficient cause.”

⁴⁰. Benedictus de Spinoza. *The Collected Works of Spinoza, Volume I*. Edited and Translated by Edwin Curley. Princeton University Press. New Jersey. 1985. “If men understand clearly the whole order of Nature, they would find all things just as necessary as are all those treated in Mathematics.” P332..

⁴¹. p21: “All things which follow from the absolute nature of any attribute of God must for ever exist, and must be infinite.”

p22: “Whatever follows from any attribute of God, in so far as it is modified by a modification which through the same attribute exists necessarily and infinitely, must also exist necessarily and infinitely.”

p23: “Every mode which exists necessarily and infinitely must necessarily follow either from the absolute nature of some attribute of God, or from some attribute modified by a modification which exists necessarily and infinitely.”

⁴². Steven Nadler. *Spinoza’s Ethics. An Introduction*. Cambridge University Press. 2006. P90.

⁴³. Như trên. Pp 97-98

⁴⁴. 2d5: “Duration is the indefinite continuation of existence.”

⁴⁵. 1p25c: “Individual things are nothing but affections or modes of God’s attributes, expressing those attributes in a certain and determinate manner.”

⁴⁶. p26: “A thing which has been determined to any action was necessarily so determined by God, and that which has not been thus determined by God cannot determine itself to action.”

p28: “An individual thing, or a thing which is finite and which has a determinate existence, cannot exist nor be determined to action unless it be determined to existence and action by another cause which is also finite and has a determinate existence; and again, this cause cannot exist nor be determined to action unless by another cause which is also finite and determined to existence and action, and so on *ad infinitum*.”

⁴⁷. p29: “In nature there is nothing contingent, but all things are determined from the necessity of the divine nature to exist and produce an effect in a certain manner.”

⁴⁸. 2d1: “By body, I understand a mode which expresses in a certain and determinate manner the essence of God insofar as He is considered as the thing extended.”

⁴⁹. 2d3: “By idea, I understand a conception of the mind which the mind forms because it is a thinking thing.”

Explanation: I use the word conception rather than perception because the name perception seems to indicate that the mind is passive in its relation to the object. But the word conception seems to express the action of the mind.”

⁵⁰. 2p1: “Thought is an attribute of God, or God is a thinking thing.”

⁵¹. 2p2: “Extension is an attribute of God, or God is an extended thing.”

⁵². 2a2: “Man thinks.”

2a4: “We perceive that a certain body is affected in many ways.”

⁵³. 2p5: “The formal being of ideas admits God as a cause only insofar as He is considered as a thinking thing, and not insofar as He is explained by any other attribute. That is, ideas, both of God’s attributes and of singular things, admit not the objects themselves, or the things perceived, as their efficient cause, but God himself, insofar as He is a thinking thing.”

2p6: “The modes of each attribute have God as their cause only insofar as He is considered under the attribute of which they are modes, and not insofar as He is considered under any other attribute.”

⁵⁴. 2p7: “The order and connection of ideas is the same as the order and connection of things.”

⁵⁵. 2p7s: “Before going any further, I wish to recall to mind what has been pointed out above – namely, that whatsoever can be perceived by the infinite intellect as constituting the essence of substance, belongs altogether only to one substance: consequently, substance thinking and substance extended are one and the same substance, comprehended now through one attribute, now through the other. Thus, also, a mode of extension and the idea of that mode are one and the same thing, though expressed in two ways. This truth seems to have been dimly recognized by those Jews who maintained that God, God’s intellect, and the things understood by God are identical. For instance, a circle existing in nature, and the idea of a circle existing, which is also in God, are one and the same thing displayed through different attributes. Thus, whether we conceive nature under the attribute of extension, or under the attribute of thought, or under any other attribute, we shall

find the same order, or one and the same chain of causes – that is, the same things following in either case. I said that God is the cause of an idea – for instance, of the idea of a circle, – in so far as he is a thinking thing; and of a circle, in so far as he is an extended thing, simply because the actual being of the idea of a circle can only be perceived as a proximate cause through another mode of thinking, and that again through another, and so on to infinity; so that, so long as we consider things as modes of thinking, we must explain the order of the whole of nature, or the whole chain of causes, through the attribute of thought only. And, in so far as we consider things as modes of extension, we must explain the order of the whole of nature through the attributes of extension only; and so on, in the case of the other attributes. Wherefore of things as they are in themselves God is really the cause, in as much as he consists of infinite attributes. I cannot for the present explain my meaning more clearly.”

56. 2p11: “The first thing which forms the actual Being of the human mind is nothing else than the idea of an individual thing actually existing.”

57. 2a1: “The essence of man does not involve necessary existence; that is to say, the existence as well as the non-existence of this or that man may or may not follow from the order of nature.”

58. 2p13: “The object of the idea constituting the human mind is a body, or a certain mode of extension actually existing, and nothing else.”

59. A1: “All bodies are either in motion or at rest.”

A2: “Every body is moved sometimes more slowly, sometimes more quickly.”

60. LI: “Bodies are distinguished from one another in respect of motion and rest, quickness and slowness, and not in respect of substance.”

61. L3c: “Hence it follows, that a body in motion keeps in motion, until it is determined to a state of rest by some other body; and a body at rest remains so, until it is determined to a state of motion by some other body...”

62. Post. 1: “The human body is composed of a number of individual parts, of diverse nature, each one of which is in itself extremely complex.”

Post. 2: “Of the individual parts composing the human body some are fluid, some soft, some hard.”

Post. 3: “The individual parts composing the human body, and consequently the human body itself, are affected in a variety of ways by external bodies.”

Post. 4: “The human body stands in need for its preservation of a number of other bodies, by which it is continually, so to speak, regenerated.”

Post. 5: “When the fluid part of the human body is determined by an external body to impinge often on another soft part, it changes the surface of the latter, and, as it were, leaves the impression thereupon of the external body.”

Post. 6: “The human body can move external bodies, and arrange them in a variety of ways.”

63. 2p12: “Whatsoever comes to pass in the object of the idea, which constitutes the human mind, must be perceived by the human mind, or there will necessarily be an idea in the human mind of the said occurrence. That is, if the object of the idea constituting the human mind be a body, nothing can take place in that body without being perceived by the mind.”

64. 2p14: “The human mind is capable of perceiving a great number of things, and is so in proportion as its body is capable of receiving a great number of impressions.”

65. 2p17s: “... [W]e shall call the affections of the human body, the ideas of which represent external bodies as if they were present to us, the ‘images’ of things, even though they do not reproduce the shapes of things. And when the mind regards things in this way, we shall say that it ‘imagines’.”

66. 2p18: “If the human body has once been affected by two or more bodies at the same time, when the mind afterwards imagines any of them, it will straightway remember the others also.”

67. 2p20: “There exist in God the idea or knowledge of the human mind, which follows in Him, and is related to Him in the same way as the idea or knowledge of the human body.”

2p21: “This idea of the mind is united to the mind in the same way as the mind itself is united to the body.”

2p22: “The human mind perceives not only the affections of the body, but also the ideas of these affections.”

68. 2p21s: “This proposition is comprehended much more clearly from what we have said in the Solium to Proposition 7, part 2, for we there showed that the idea of body and the body, that is to say, the mind and the body (Proposition 13, part 2), are one and the same individual, which at one time is considered under the attribute of thought, and at another under the attribute of extension: the idea of the mind, therefore, and the mind itself are one and the same thing, which is considered under one and the same attribute, that of thought. It follows, I say, that

the idea of the mind and the mind itself exist in God from the same necessity and from the same power of thought. For, indeed, the idea of the mind, that is to say, the idea of the idea, is nothing but the form of the idea in so far as this is considered as a mode of thought without relation to the object”.

⁶⁹. 2p19Dem: “The human mind is the very idea or knowledge of the human body (Proposition 13, part 2). This knowledge (Proposition 9, part 2) is in God, in so far as He is regarded as affected by another idea of an individual thing. But because (Postulate 4) the human body needs a number of bodies by which it is, as it were, continually regenerated; and because the order and connection of ideas is the same as the order and connection of causes (Proposition 7, part 2); this idea will therefore be in God, in so far as He is regarded as affected by the ideas of a multitude of individual things. Thus God has the idea of the human body, or knows the human body, in so far as He is affected by a multitude of other ideas, and not in so far as He constitutes the nature of the human mind; that is (Proposition 11, part 2, Corollary), the human mind does not know the human body. But the ideas of the affections of the body are in God, in so far as He constitutes the nature of the human mind; that is (Proposition 12, part 2) the human mind perceives these affections, and consequently (Proposition 16, part 2) the human body itself actually existing (Proposition 17, part 2). Therefore, the human mind perceives the human body. etc. Q.E.D.”

⁷⁰. Hồng Dương NVH. Nhân Quả Đồng Thời. Nhà xb Phương Đông. 2008. Duyên khởi tương do môn. Trg 608-613.

⁷¹. 2d4: “By an adequate idea, I mean an idea which, in so far as it is considered in itself, without relation to the object, has all the properties or intrinsic marks of a true idea.”

⁷². 2p32: “All ideas, in so far as they are referred to God, are true.”

⁷³. 1a6: “A true idea must agree with that of which it is the idea (cum suo ideato).”

⁷⁴. 2p43s: “I explained in the Scholium to Proposition 21, part 2, what is meant by the idea of an idea; but we may remark that the foregoing proposition is in itself sufficiently plain. No one, who has a true idea, is ignorant that a true idea involves the highest certainty. For to have a true idea is only another expression for knowing a thing perfectly, or as well as possible. No one, indeed, can doubt of this, unless he thinks that an idea is something lifeless, like a picture on a panel, and not a mode of thinking—namely, the very act of understanding. And who, I ask, can know that he understands anything, unless he do first understand it? In other words, who can know that he is sure of a thing, unless he be first

sure of that thing? Further, what can there be more clear, and more certain, than a true idea as a standard of truth? Even as light displays both itself and darkness, so is truth a standard both of itself and of falsity.

I think I have thus sufficiently answered these questions—namely, if a true idea is distinguished from a false idea, only in so far as it is said to agree with its object, a true idea has no more reality or perfection than a false idea (since the two are only distinguished by an extrinsic mark); consequently, neither will a man who has a true idea have any advantage over him who has only false ideas. Further, how comes it that men have false ideas? Lastly, how can anyone be sure, that he has ideas which agree with their objects? These questions, I repeat, I have, in my opinion, sufficiently answered. The difference between a true idea and a false idea is plain: from what was said in 2p35, the former is related to the latter as being is to not-being. The causes of falsity I have set forth very clearly in 2p19. and 2p35. with the note. From what is there stated, the difference between a man who has true ideas, and a man who has only false ideas, is made apparent. As for the last question—as to how a man can be sure that he has ideas that agree with their objects, I have just pointed out, with abundant clearness, that his knowledge arises from the simple fact, that he has an idea which corresponds with its object—in other words, that truth is its own standard. We may add that our mind, in so far as it perceives things truly, is part of the infinite intellect of God (2p11c); therefore, the clear and distinct ideas of the mind are as necessarily true as the ideas of God.”

⁷⁵. Baruch Spinoza. *Ethics; Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*. Trans. by Samuel Shirley. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge. “If an architect conceives a building in proper fashion, although such a building has never existed nor is ever likely to exist, his thought is nevertheless a true thought, and the thought is the same whether the building exists or not. On the other hand, if someone says, for example, that Peter exists, while yet not knowing that Peter exists, that thought in respect to the speaker is false, or, if you prefer, not true, although Peter really exists. The statement ‘Peter exists’ is true only in respect of one who knows for certain that Peter exists.” Pp. 250-251.

⁷⁶. 1p29: “Nothing in the universe is contingent, but all things are conditioned to exist and operate in a particular manner by the necessity of the divine nature.”

⁷⁷. 2p24: “The human mind does not involve an adequate knowledge of the parts composing the human body.”

2p25: “The idea of each affection of the human body does not involve an adequate knowledge of the external body.”

2p26: “The human mind does not perceive any external body as actually existing, except through the ideas of the affections of its own body.”

2p27: “The idea of any affection of the human body does not involve an adequate knowledge of the human body itself.”

2p28: “The idea of the affections of the human body, in so far as they have reference only to the human mind, are not clear and distinct, but confused.”

2p29: “The idea of the idea of any affection of the human body does not involve an adequate knowledge of the human mind.”

⁷⁸. 2p30: “We can only have a very inadequate knowledge of the duration of our body.”

2p31: “We can only have a very inadequate knowledge of the duration of particular things external to ourselves.”

⁷⁹. 2p35: “Falsity consists in the privation of knowledge, which inadequate, fragmentary, or confused ideas involve.”

⁸⁰. 2p33: “There is nothing positive in ideas, which causes them to be called false.”

⁸¹. 2p37: “That which is common to all (see Lemma 2), and which is equally in a part and in the whole, does not constitute the essence of any particular thing.”

⁸². 2p38: “Those things, which are common to all, and which are equally in a part and in the whole, cannot be conceived except adequately.”

⁸³. 2p40: “Whatsoever ideas in the mind follow from ideas which are therein adequate, are also themselves adequate.”

⁸⁴. 2p40s2: “From all that has been said above it is clear, that we, in many cases, perceive many things and form universal ideas:

1) From individual things represented by the senses to us in a mutilated and confused manner, and without order to the intellect (2p29c); These perceptions I have therefore been in the habit of calling knowledge from vague experience.

2) From signs; as, for example, when we hear or read certain words, we recollect things and form certain ideas of them similar to them, through which ideas we imagine things (2p18s). These two ways of looking at things I shall hereafter call knowledge of the first kind, opinion or imagination.

3) From our possessing common notions and adequate ideas of the properties of things (2p38c, 2p39c, and 2p40). This I shall call reason and knowledge of the second kind.

Besides these two kinds of knowledge, there is a third, as I shall hereafter show, which we shall call intuitive science. This kind of knowing advances from an adequate idea of the formal essence of certain attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things. I will illustrate all three kinds of knowledge by a single example. Three numbers are given for finding a fourth, which shall be to the third as the second is to the first. Tradesmen without hesitation multiply the second by the third, and divide the product by the first; either because they have not forgotten the rule which they received from a master without any proof, or because they have often made trial of it with simple numbers, or because from the nineteenth proposition in the seventh book of Euclid, they understand the common property of all proportionals.

But with the simplest numbers there is no need of all this. For instance, 1, 2, 3 being given, everyone can see that the fourth proportional is 6 much more clearly than by any demonstration, because from the ratio in which we see by one intuition that the first stands to the second we conclude the fourth.”

⁸⁵. 2p43s: “... Just as light reveals both itself and the darkness plain, so truth is the standard of itself and the false. ...”

⁸⁶. 2p44: “It is not of the nature of reason to consider things as contingent but as necessary.”

⁸⁷. 2p44c2: “It is of the nature of reason to perceive things under a certain form of eternity.”

⁸⁸. 2p45: “Every idea of any body or actually existing individual thing necessarily involves the eternal and infinite essence of God.”

2p46: “The knowledge of the eternal and infinite essence of God which each idea involves is adequate and perfect.”

2p47: “The human mind possesses an adequate knowledge of the eternal and infinite essence of God.”

⁸⁹. 2p49s [IV-A1]: “A1. Inasmuch as it teaches us to act solely according to the decree of God, and to be partakers in the divine nature in proportion as our actions become more and more perfect and we more and more understand God. Such a doctrine not only completely tranquilizes our spirit, but also teaches us in what our highest happiness or blessedness consists, namely, solely in the knowledge of God, whereby we are led to act only as love and piety persuade. Hence we clearly see how greatly those stray from the true estimation of virtue

who expect to be decorated by God with the highest rewards for virtue and the noblest actions as if for the completeness of servitude, just as if virtue itself and the service of God were not happiness itself and perfect freedom.”

⁹⁰. 3p4: “A thing cannot be destroyed except by an external cause.”

⁹¹. 3p5: “In so far as one thing is able to destroy another they are of contrary natures, that is to say, they cannot exist in the same subject.”

⁹². 3p6: “Each thing, in so far as it is in itself, endeavours to persevere in its being.”

3p8: “The effort by which each thing endeavours to persevere in its own being does not involve finite but indefinite time.”

⁹³. 4a: “There is no individual thing in nature which is not surpassed in strength and power by some other thing, but any individual thing being given, another and a stronger is also given, by which the former can be destroyed.”

⁹⁴. 3p12: “The mind, as far as it can, endeavours to conceive those things, which increase or help the power of activity in the body.”

3p13: “When the mind conceives things which diminish or hinder the body's power of activity, it endeavours, as far as possible, to remember things which exclude the existence of the first-named things.”

⁹⁵. 1p34: “The power of God is His essence itself.”

⁹⁶. 3p7: “The effort by which each thing endeavours to persevere in its own being is nothing but the actual essence of the thing itself.”

⁹⁷. 3Post. 1: “The human body can be affected in many ways by which its power of acting is increased or diminished, and also in other ways which make its power of acting neither greater nor less.”

⁹⁸. 3d3: “By affect I understand the affections of the body, by which the power of acting of the body itself is increased, diminished, helped, or hindered, together with the ideas of these affections.

If, therefore, we can be the adequate cause of any of these affections, I understand the effect to be an action, otherwise it is a passion.”

⁹⁹. 3p9: “The mind, both in so far as it has clear and distinct ideas, and in so far as it has confused ideas, endeavours to persevere in its being for an indefinite time, and is conscious of this effort.”

¹⁰⁰. Edwin Curley. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton University Press. 1988. Princeton, New Jersey.

¹⁰¹. Jon Wetlesen. *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of freedom*. 1979 Van Gorcum & Comp. B.V., P.O.Box 43, 9400 AA Assen, The Netherlands.

¹⁰². Lối nhìn từ không nơi nào. ‘The View From Nowhere’ là nhan đề của một tập sách, tác giả là triết gia Thomas Nagel. Oxford University Press. 1986. Sách trình bày một đối chiếu giữa hai quan điểm tích cực và thụ động về tương tác giữa nhân loại và thế giới, nương vào hoặc một quan điểm chủ quan phản ánh một lối nhìn, hoặc một quan điểm khách quan với một lối nhìn thờ ơ. Nagel mô tả quan điểm khách quan như ‘lối nhìn từ không nơi nào’, một lối nhìn theo đó những ý niệm duy nhất có giá trị là những ý niệm phái sinh một cách độc lập.

¹⁰³. 5p42Sch: “... .. If the way which, as I have shown, leads hither seem very difficult, it can nevertheless be found. It must indeed be difficult since it is so seldom discovered; for if salvation lay ready to hand and could be discovered without great labor, how could it be possible that it should be neglected almost by everybody? But all noble things are as difficult as they are rare.”

¹⁰⁴. “For every thing a cause or reason must be assigned either for its existence or for its nonexistence (...) Now this reason or cause must either be contained in the nature of the thing or be external to it.” Ethics. Chứng minh Phần I Proposition 11.

¹⁰⁵. Cũng nên biết Kant nói rõ trong Bùi Văn Nam Sơn, PPLTTT, B762 “Tóm lại, triết học không có các tiên đề và không có quyền áp đặt các nguyên tắc tiên nghiệm của nó lên tư duy bao lâu nó chưa thiết lập được thẩm quyền của các nguyên tắc ấy thông qua sự diễn dịch thật cặn kẽ.”

¹⁰⁶. Benedict Spinoza. Ethics. First Part. Of God. Axioms.

I. Everything which exists, exists either in itself or in something else.

II. That which cannot be conceived through anything else must be conceived through itself.

III. From a given definite cause an effect necessarily follows; and, on the other hand, if no definite cause be granted, it is impossible that an effect can follow.

IV. The knowledge of an effect depends on and involves the knowledge of a cause.

V. Things which have nothing in common cannot be understood, the one by means of the other; the conception of one does not involve the conception of the other.

VI. A true idea must correspond with its ideate or object.

VII. If a thing can be conceived as non-existing, its essence does not involve existence.

¹⁰⁷. Don Garrett. The Philosophical Review, LXXXVIII, No. 2 (April 1979). Spinoza’s “Ontological” Argument. ““*X causes Y,*” in

Spinoza's usage, is best understood as meaning "X provides (at least part of) the reason for the being or nature of Y".

¹⁰⁸. "I will refute my opponents' arguments (...) they think that corporeal substance, insofar as it is substance, is made up of parts, and so they deny that it can be infinite, and consequently that it can pertain to [God]." IP15S.

¹⁰⁹. "Absolutely infinite substance is indivisible." IP13.

¹¹⁰. "[I]f an infinite length is measured in feet, it will have to consist of an infinite number of feet; and if it is measured in inches, it will consist of an infinite number of inches. So one infinite number will be twelve times greater than another infinite number." IP15S.

¹¹¹. "Since God, they say, is a supremely perfect being, he cannot be that which is acted upon. But corporeal substance, being divisible, can be acted upon. It therefore follows that corporeal substance does not pertain to God's essence." IP15S.

¹¹². "no other conclusion can be reached but that infinite quantity is not measurable and cannot be made up of finite parts." IP15S.

¹¹³. "No attribute of substance can be truly conceived from which it would follow that substance can be divided." IP12.

¹¹⁴. "How many things are there in the world? Spinoza's answer: one. What might seem to be other things are merely ways in which the one thing exists." Della Rocca (2008) p.33

¹¹⁵. "By mode I mean the affections of substance, that is, that which is in something else and is conceived through something else." ID5.

¹¹⁶. "By attribute I mean that which the intellect perceives of substance as constituting its essence." ID4.

¹¹⁷. "an absolutely infinite being, that is, substance consisting of infinite attributes, each of which expresses eternal and infinite essence." ID6.

¹¹⁸. "A thing is said to be finite in its own kind when it can be limited by another thing of the same nature. For example, a body is said to be finite because we can always conceive of another body greater than it. So too, a thought is limited by another thought. But body is not limited by thought, nor thought by body." ID2.

¹¹⁹. "When things have nothing in common, one cannot be the cause of the other." IP3.

¹²⁰. "in the universe there exists nothing but substance and their affections," IP6C.

¹²¹. "Substance is by nature prior to its affections." IP1.

¹²². "if a substance could be produced by something else, the knowledge of substance would have to depend on the knowledge of its cause (IAx4), and so (ID3) it would not be substance." IP6D^{II}.

¹²³. “By eternity I mean existence itself insofar as it is conceived as necessarily following solely from the definition of an eternal thing.” ID8.

¹²⁴. “From the necessity of the divine nature there must follow infinite things in infinite ways.” IP16.

¹²⁵. “The more reālītās or being a thing possesses, the more attributes belong to it.” IP9.

Chương III: Kant, Deleuze và Nguyên tắc Lý do đủ

I. Kant, Deleuze và tương quan luận của Meillassoux

- A. Triết học siêu nghiệm vượt quá tương quan luận
- B. Ba tập Phê Phán của Kant
- C. Phá vỡ vòng tròn tương quan luận
- D. Trường siêu nghiệm

II. Kant, Deleuze và thuyết Ý niệm nội tại

- A. Ý niệm trong Phê Phán Lý Tính Thuần Túy
- B. Ý niệm trong Phê Phán Năng Lực Phán Đoán
- C. Ý niệm trong Phê Phán Lý Tính Thực Hành

III. Nguyên tắc Lý do quy định

Kant, Deleuze và Nguyên tắc Lý do đủ

I. Kant, Deleuze và tương quan luận của Meillassoux¹

A. Triết học siêu nghiệm vượt quá tương quan luận

Từ tiểu luận sớm nhất về Bergson cho đến luận văn cuối cùng L'Immanence: Une Vie (Tính Nội tại: Một Cuộc sống), Deleuze mô tả lập trường triết học của ông là một 'kinh nghiệm học *siêu nghiệm*' (a *transcendental empiricism*). Mặc dầu chịu ảnh hưởng lớn của truyền thống kinh nghiệm học kinh điển (classical empiricism), nhất là tư tưởng của Hume, kinh nghiệm học siêu nghiệm khác xa và không thể đồng hóa với kinh nghiệm học giác quan-dữ liệu (sense-data). Deleuze không ở trong hàng ngũ các triết gia duy nghiệm theo kiểu Hume. Bởi vì duy nghiệm truyền thống là một *nhận thức luận* (epistemology) với cái được cho (cảm giác) ưu tiên được chọn làm tiền đề, được xem như nguồn gốc của hết thảy mọi ý niệm của chúng ta. Nó tìm cách xác định cả nguồn gốc và giới hạn của tri thức của chúng ta thông qua một phân tích làm thế nào các ý niệm của chúng ta được gây dựng từ những bản sao của các ấn tượng. Deleuze, trái lại, không ngừng nhấn mạnh, kinh nghiệm học siêu nghiệm tìm kiếm *điều kiện* cho cái được cho. Ông nói một cách ngắn gọn trong Mở đầu Chương V của DR²: "Quá trình dị biệt không phải là cái đa dạng. Cái đa dạng là cái được cho. Nhưng quá trình dị biệt là cái nhờ đó cái được cho được mang lại. Chính nhờ cái quá trình đó mà cái được cho được mang lại như cái đa dạng."³ Với kinh nghiệm học siêu nghiệm, *cái được cho không phải là nguồn gốc, mà là một kết quả, một sản phẩm, một hiệu quả*. Hơn nữa, Deleuze sẽ có nhiều điều để nói về cảm năng, về sự hòa giải giữa hai phân nửa của mỹ học⁴, và về điều kiện của kinh nghiệm thực thay vì kinh nghiệm khả hữu, những

công việc ấy sẽ nằm trong một dự án rộng hơn không hạn chế ở nhận thức. Deleuze tranh luận cho rằng “lý tính phải một đường đến tới cái riêng lẻ (the individual), khái niệm chân chính một đường đến tới sự vật, và trí năng một đường đến tới ‘cái này’ (this).”⁵ Ông đề cập một loại mới nguyên tắc Lý do đủ và bất năng thức biệt (principle of sufficient reason and indiscernibles), có khả năng đạt tới tính tùy duyên của cái riêng lẻ trong trạng thái vô duyên có (facticity) của nó mà chẳng cần đến trung gian của loài, giống và phạm trù. Bởi thế theo Alberto Toscano, tốt hơn là xem kinh nghiệm học siêu nghiệm của Deleuze như duy vật học siêu nghiệm (Transcendental Materialism) hầu nhấn mạnh tính chất bản thể luận (ontological nature) của dự án Deleuze, phù hợp với logic các luận cứ của ông và cứu nó khỏi quá hẹp hòi chỉ chú tâm vào cảm năng và nhận thức.

Nhưng trên phương diện nào tư tưởng của Deleuze có thể gọi là một triết học *siêu nghiệm*? Triết học siêu nghiệm là do chính Kant phát minh và đề cập trong tập *Phê Phán Lý Tính Thuần Túy* (Critique of Pure Reason; sẽ viết tắt PPLTTT) của ông. Trong đó Kant nổi tiếng nhận xét rằng, “Lâu nay người ta giả định rằng **mọi nhận thức của ta phải hướng theo các đối tượng**; thế nhưng mọi nỗ lực dùng các khái niệm để xử lý đối tượng một cách tiên nghiệm hầu qua đó mở rộng nhận thức của ta đều đi đến thất bại cũng tại vì giả định này. Vì thế, hãy thử nghiệm để biết đâu chúng ta có thể tiến lên tốt hơn trong việc giải quyết các vấn đề của siêu hình học bằng cách giả định rằng các **đối tượng phải hướng theo nhận thức của ta**; nhận thức ấy sẽ phù hợp tốt hơn với khả thể được đòi hỏi của một nhận thức tiên nghiệm về đối tượng, tức loại nhận thức xác định một cái gì đó về đối tượng trước khi đối tượng được mang lại cho ta.” (BXVI-XVII)⁶ Với Kant, sự tìm hiểu siêu nghiệm như vậy sẽ bao gồm sự phân tích những cấu trúc tiên nghiệm của tâm hay nhận thức (trực quan

thuần túy, các phạm trù của trí năng, và lý tính) làm duyên cho đa tạp trực quan (kinh nghiệm cảm giác) và cấp cho nó cấu trúc phổ biến. Mục tiêu là khám phá vừa các điều kiện cho *tất cả kinh nghiệm khả hữu* vừa các giới hạn của tri thức.

Giá phải trả cho sự khám phá ấy là chúng ta chỉ biết được các hiện tượng hay đối tượng như chúng *xuất hiện* cho chúng ta, chứ không phải đối tượng như chúng đang là trong bản thân của chúng. Theo Kant, triết học nào tuyên bố vào được thế giới như nó đang là trong bản thân nó sẽ được gọi là *giáo điều* (dogmatic), và được chứng minh sẽ dẫn đến các vông luận (paralogisms) và nghịch lý (antinomies) không giải quyết được.

Vì thế mới bắt đầu cả một lịch sử lâu dài của những gì Quentin Meillassoux gọi là ‘*tương quan luận*’ (correlationism) trong tập văn xuất sắc ‘*After Finitude*’ (Sau Hữu hạn tính) của ông, tập sách có thể xem như một đáp ứng tư tưởng Kant. Theo Meillassoux, tương quan luận bác bỏ sự cho rằng hai cảnh giới của hai tính chủ quan và khách quan có thể xét xem độc lập đối với nhau. Chẳng những nhấn mạnh điều cho rằng chúng ta không bao giờ nắm bắt một đối tượng ‘*tự bản thân*’ cách ly quan hệ với chủ thể, mà cũng chủ trương chúng ta không bao giờ nắm bắt một chủ thể chẳng luôn luôn tương quan với một đối tượng.⁷ Vô luận nói đến tâm làm duyên cho đa tạp của trực quan phát sinh kinh nghiệm có cấu trúc, hay ngôn ngữ cấp cấu trúc cho kinh nghiệm, hay thân sinh hoạt (lived body) hoặc tồn tại-ở-trong-thế giới tiết lộ thế giới, chúng ta đang nói đến một biến thể của tương quan luận chừng nào chúng ta còn bị ngăn chặn bất kỳ liên hệ nào với tự thân. Giờ đây, trong cả sự thực hành triết học và những tuyên bố minh bạch của ông, tư tưởng Deleuze không phù hợp với lôgic của tương quan luận hay với triết học siêu nghiệm thông

thường trong nhiều biến thể của nó. Trong tiểu luận ‘Quan niệm về Quá trình Dị biệt của Bergson’ (Bergson’s Conception of Difference), Deleuze viết “nếu triết học phải có một quan hệ tích cực và trực tiếp với sự vật, là chỉ chừng nào triết học tuyên bố nắm bắt bản thân sự vật trong những gì sự vật là, trong sự dị biệt của nó với tất cả những gì nó không phải là, hay nói cách khác, trong *dị biệt nội bộ* (internal difference) của nó.”⁸ Rõ ràng Deleuze không thể sử dụng logic của tương quan luận, bởi vì nắm bắt tự thân của sự vật trong dị biệt nội bộ của nó không phải là nắm bắt sự vật như nó là cho-chúng ta (for-us), mà như nó là cho-bản thân của nó (for-itself). Nói ngắn gọn, Deleuze đề nghị nắm bắt sự vật trong dị biệt nội bộ của nó độc lập đối với bất kỳ cấu trúc trung gian nào của nhận thức, ngôn ngữ, tồn tại-ở-trong-thế giới, hay thân sinh hoạt, bởi vì nắm giữ sự vật như nó là cho-chúng ta (for-us) tức là phản bội dị biệt nội bộ của nó. Giống như các triết gia giáo điều ngây thơ nhất, Deleuze tiến hành giống như có thể tiếp cận (access) trực tiếp cái tự thân (the in-itself), hay sự vật như chúng là cho-bản thân chúng (for-themselves), không cần nêu lên bất kỳ câu hỏi nào liên quan tới khả thể của sự tiếp cận như vậy.

B. Ba tập Phê Phán của Kant⁹

Từ những quan sát nêu trên chúng ta có thể đặt một số câu hỏi về quan hệ của Deleuze với triết học siêu nghiệm. Câu hỏi đầu tiên, làm thế nào Deleuze thoát khỏi cái vòng tương quan luận trong đó đối tượng luôn luôn chỉ gặp trong quan hệ với một chủ thể và các chủ thể luôn luôn tương quan với một đối tượng? Kế cận và tương liên là câu hỏi, Tập hợp vấn đề nào thúc đẩy Deleuze không tiếp nhận chủ nghĩa Kant và những biến thể của nó?

Câu hỏi thứ hai, nếu tư tưởng siêu nghiệm của Deleuze không còn tham chiếu phương thức tâm (hay ngôn ngữ, hay

thân sinh hoạt, hay tồn tại-ở-trong-thế giới v.v...) xếp đặt cấu trúc kinh nghiệm, thời tại sao vẫn còn giữ hình dung từ 'siêu nghiệm'? Có nghĩa gì khi nói đến điều kiện siêu nghiệm của bản thân sự vật, độc lập đối với bất kỳ kết nối nào với con người dưới hình thức của tâm, văn hóa, thân sinh hoạt, tồn tại-ở-trong-thế giới, hay ngôn ngữ?

Câu hỏi cuối cùng, Deleuze giữ lại những gì của dự án phê phán? Trong Nietzsche và Triết học (Nietzsche & Philosophy), Deleuze viết, '...ý niệm về phê phán và ý niệm về triết học là một'.¹⁰ Với Kant, đối tượng của phê phán bao gồm những ảo tượng siêu nghiệm phát sinh nội tại từ bên trong bản thân lý tính trong sự sử dụng phi pháp các phạm trù của trí năng độc lập đối với trực quan. Nói vắn tắt, ảo tượng siêu nghiệm không phải là kết quả của lỗi lầm không biểu tượng chính xác thế giới, chúng được phát sinh từ bên trong lý tính, theo một phương thức tương tự như ảo tượng quang học được phát sinh như một hiệu quả của quan năng nhận thức thay vì như bản thân đối tượng. Nếu Deleuze phá vỡ vòng tròn tương quan luận, nếu đối tượng không còn được hiểu như phù hợp với tâm, ngôn ngữ, hay như không được tiết lộ cho Dasein (sự tồn tại) hay thân sinh hoạt, thời phải hiểu biết một ảo tượng siêu nghiệm như thế nào? Giải đáp ba câu hỏi trên của Deleuze chuyển biến sâu đậm chủ nghĩa Kant và những biến thể của nó, di chuyển nó từ cảnh giới nhận thức luận qua cảnh giới bản thể luận.

a. Phê phán Kant không đầy đủ

Deleuze đối chọi với dự án phê phán của Kant trên ba mặt tương hỗ quan liên rộng lớn. Một mặt, trong Nietzsche và Triết học, Deleuze chỉ rõ Kant không hoàn tất dự án phê phán vì không thực hiện một phê phán các giá trị cơ sở của phê phán của ông. Deleuze ca ngợi Kant đã có tài phát hiện dự án *phê phán nội tại* (immanent critique), nơi mà phê

phán không còn tham chiếu cái gì đó ngoại tại, và nơi mà sai lầm không còn là kết quả của một thể hiện bên ngoài đến từ, chẳng hạn, cảm năng. Phê phán nội tại đúng ra là tham chiếu các ảo tượng nội bộ của bản thân lý tính (lý tính thuần túy, như Kant nói, là xứ sở của ảo tượng suy nghiệm). Mặc dầu sự khám phá đó quan trọng, nhưng phê phán của Kant vẫn không hoàn tất, chỉ có tính cách từng phần (partial). Trên thực tế, ông không thực hiện cái chương trình phê phán nội tại của ông. Kant hình như lẫn lộn tính thực chứng của phê phán với sự thừa nhận khiêm nhường các quyền của cái bị phê phán. Chưa bao giờ có một sự phê phán toàn diện nào mà có tính hòa giải hơn thế, cũng chưa bao giờ có một sự phê phán nào tôn trọng cái bị phê phán hơn thế. “Kant chỉ đẩy đến tận cùng một quan niệm rất cũ về phê phán. Ông quan niệm phê phán như là một sức mạnh cần tác động mọi tuyên bố hiểu biết và tuyên bố khám phá tính chân, chứ không phải tác động bản thân sự hiểu biết và bản thân tính chân; một sức mạnh cần tác động mọi tuyên bố luân lý, chứ không phải tác động bản thân luân lý. Từ đó phê phán trở thành một thứ chính sách thỏa hiệp ...”¹¹

Nói ngắn gọn, trong khi Kant bài bác *siêu việt* (the transcendent), những giá trị và phạm trù nói trên dù sao cũng siêu việt cái đa tạp của trực quan (manifold of intuition) mà chúng là điều kiện chừng nào bản thân chúng không phải là kết quả của một phát sinh (genesis). Như Deleuze nhận xét, “... cái trừu tượng không giải thích, nhưng bản thân nó phải được giải thích; và mục tiêu không phải để tái phát hiện cái vĩnh hằng hay cái phổ biến, mà để tìm những điều kiện sản sinh cái gì đó mới.” (G. Deleuze and C.Parnet. *Dialogues II*. Pvii) Giống các mô thức Plato đứng ngoài dòng trở thành (flux of becoming) và bản thân chúng không bị kích động bởi thế giới, các phạm trù và giá trị mang tính Kant nói trên được xử lý như vĩnh hằng và bất

biến, chúng tuồng như rơi từ trên trời xuống hoàn toàn tạo sẵn, thế nào để cho không thể bị kích động hay biến đổi bởi bản thân của cảm năng. Trong trường hợp này “triết học siêu nghiệm phát hiện những điều kiện vẫn còn nằm bên ngoài cái có-điều kiện. Các nguyên tắc siêu nghiệm là các nguyên tắc quy định điều kiện (làm duyên) chứ không phải là các nguyên tắc của sự phát sinh nội bộ (principle of internal genesis). Chúng ta đòi hỏi một sự phát sinh bản thân của lý tính, và một sự phát sinh trí năng và các phạm trù của nó ...”¹²

b. Kant thiết lập một ngoại quan hệ giữa khái niệm và trực quan không có khả năng giải thích chúng quan hệ như thế nào

Phê phán trên của Deleuze báo trước một phê phán khác: Kant thất bại không thuyết minh được sự phát sinh các giá trị mà Kant đặt cơ sở trên đó để phê phán. Deleuze tranh biện cho thấy triết học siêu nghiệm của Kant tự giới hạn trong phạm vi một giải thích về sự quyết định bên ngoài trong đó các phạm trù của trí năng xác định cái đa tạp của trực quan trong một quan hệ mang tính ngoại. Phê phán như vậy cốt ý là muốn nói gì? Một mặt, Deleuze phê phán cách giải thích quan hệ giữa khái niệm và trực quan có tính ngoại mà không thuyết minh trung giới cho phép hai cảnh giới ấy liên kết với nhau. Có người phản đối phê phán ấy của Deleuze bảo rằng Kant đã phát minh và sử dụng thuyết niệm thức (schematism) như trung giới đó, nhưng như Deleuze nhận xét, ‘... thuyết niệm thức chỉ củng cố nghịch lý dẫn nhập trong học thuyết các quan năng bởi ý tưởng về một sự phù hợp thuần túy bên ngoài ...’¹³ Trong PPLTTT, Kant giới thiệu ý tưởng về thuyết niệm thức là để giải thích làm thế nào các khái niệm của trí năng có thể áp dụng vào các hiện tượng. Vấn đề ở đây là có một sự dị biệt về chất giữa các khái niệm và các trực quan. ‘...Các khái niệm thuần túy của trí năng (các phạm trù) lại hoàn toàn **dị tính**

(ungleichartig; un-homogeneous; dị loại) ... khi so sánh với những trực quan thường nghiệm (và cả trực quan cảm tính nói chung) và ta không bao giờ tìm thấy các khái niệm thuần túy ấy trong bất cứ trực quan nào.¹⁴ Nói ngắn gọn, các khái niệm và các trực quan dị biệt về chất thể nào để cho khái niệm được đặc trưng bởi tính tự khởi (spontaneity; tính nội khởi) và trực quan bởi tính thụ nhận (receptivity). Do đó, Kant tranh luận cho rằng ‘phải có một cái thứ ba vừa một mặt đồng tính với phạm trù vừa mặt khác, đồng tính với hiện tượng mới có thể đem cái trước áp dụng vào cái sau được. Cái biểu tượng trung giới này phải thuần túy (tức không được có bất cứ gì thường nghiệm cả) nhưng lại có hai tính chất: vừa *trí tuệ*, vừa *cảm tính*. Biểu tượng như thế chính là *Niệm Thức Siêu Nghiệm*. (B177)¹⁵ Thuyết niệm thức được sử dụng với chức năng trung giới giữa các khái niệm và các trực quan. Vấn đề ở đây là những nhận xét trên không giải đáp câu hỏi làm thế nào các khái niệm có thể áp dụng vào các trực quan. Quả vậy, Kant tranh luận cho biết khả thể của các niệm thức thiết kế với chức năng làm trung giới giữa các khái niệm và các trực quan thông qua sự niệm thức hóa (schematization) các khái niệm! Hay nói khác, quả vậy Kant tranh luận cho rằng các khái niệm có thể áp dụng vào các trực quan bởi vì các khái niệm được áp dụng vào các trực quan. Ngược lại, Deleuze đòi một cách thuyết minh trực quan theo phương thức phát sinh (genesis), hoàn toàn không cần đến các phạm trù, khắc phục tính ngoại của các khái niệm và các trực quan bằng cách giải thích sự sản sinh các mô thức trực quan ấy từ bên trong bản thân trực quan.

c. Kant truy nguyên cái siêu nghiệm từ cái thường nghiệm, vì vậy rơi vào vòng luẩn quẩn

Có lẽ một trong các phê phán của Deleuze gây nhiều tổn thương là xác nhận Kant truy nguyên siêu nghiệm từ thường nghiệm. Deleuze viết trong *Lôgic của Nghĩa* (The

Logic of Sense)¹⁶: “Sự sai lầm của tất cả nỗ lực xác định siêu nghiệm (the transcendental) như ý thức (consciousness) là do tư lượng siêu nghiệm trong hình ảnh của, và tương tự như, những gì cho rằng phải đặt nền tảng (to ground). Trong trường hợp này, hoặc chúng ta tự mang lại làm sẵn, theo nguyên nghĩa coi như thuộc ý thức cấu thành, bất cứ thứ gì chúng ta cố gắng tạo ra thông qua một phương pháp siêu nghiệm, hoặc đồng ý với Kant, chúng ta từ bỏ sự phát sinh và sự cấu thành và chúng ta tự giới hạn trong phạm vi của một sự quy định điều kiện siêu nghiệm đơn giản. Nhưng với tất cả điều đó chúng ta không tránh khỏi cái vòng luẩn quẩn khiến cái điều kiện tham chiếu cái có-điều kiện như nó tái tạo hình ảnh của nó.”¹⁷ Tóm lại, chúng ta không thể tư lượng điều kiện trong hình ảnh của cái có-điều kiện.

Chức năng của siêu nghiệm là *đặt nền tảng cho* thường nghiệm. Tuy nhiên, nếu siêu nghiệm truy nguyên từ thường nghiệm, nếu nó quan niệm *tương tự* thường nghiệm, thì chúng ta chỉ buộc mình vào một gia bội kỳ lạ gấp đôi thường nghiệm có cơ nguy thể tính hóa (essentializing) cái được nhận biết, thay vì đặt nền tảng thực sự cho cái nó tìm cách đặt nền tảng. Chúng ta không chứng minh cái thường nghiệm là một cấu trúc tất yếu thực sự, mà chỉ bảo rằng cái gì đó là đơn giản tùy duyên và sẽ có thể khác. Như vậy là vi phạm nguyên tắc phê phán nội tại, nguyên tắc lý do bởi lý do không có yếu tố tâm thức xen vào. Hãy lấy trường hợp các thiên nga trắng làm ví dụ. Trong nhiều thế kỷ thiên nga được xem như ví dụ quy phạm về một tính chân phổ biến cơ bản: ‘tất cả thiên nga đều trắng’. Tuy nhiên khi các thiên nga đen được khám phá, phán đoán ấy bấy lâu từng như hiển nhiên phổ biến nay được chỉ cho thấy có tính cách đặc thù. Trong khoa học có cái gì khả dĩ không giống vậy? Chắc chắn có, đó là sự xuất hiện cả thuyết tương đối và cơ học lượng tử đối với vật lý học Newton. Kant tuy nhiên

xem vật lý học Newton như cấu trúc phổ biến của vũ trụ một cách rõ ràng và từ đó tìm cách khám phá những nguyên tắc siêu nghiệm hầu đặt nền tảng cho tính phổ biến ấy.

Ở đây, Deleuze tranh luận cho thấy Kant cuối cùng quy thuộc giá trị cho sự nhận biết (recognition)¹⁸ như một mô hình của những gì là tư lượng theo một phương thức cuối cùng bảo vệ chính thống và không cho phép cái mới xuất hiện. Hơn nữa, khi truy nguyên siêu nghiệm từ thường nghiệm, chúng ta giả thiết các điều kiện của sự vật *trạng tự* sự vật ấy. Như vậy, chúng ta cuối cùng quy thuộc giá trị cho những tính chất xác định của đối tượng, bỏ quên quá trình sản sinh thông qua đó đối tượng sinh khởi. Ngược lại với hoạt động tĩnh của sự quy định điều kiện (conditioning) trạng tự hoạt động nấn hình trên chất liệu như trong trường hợp nặn bột với cái khuôn, thay vào đó, Deleuze tìm kiếm cái *vận động* do đó một thực thể được sản sinh. Những vận động như vậy sẽ là những điều kiện phát sinh thực thể. Theo ông, không có sự phân biệt hai thể giới, một cảm tính, một trí tuệ, nhưng chỉ có hai vận động, hay thậm chí chỉ có hai hướng của cùng một vận động: một hướng thể nào để cho vận động đông cứng lại trong sản phẩm của nó, trong kết quả của nó, làm nó bị chặn đứng; và hướng kia, quay lại, tìm vết tích các bước trước kia của nó, khám phá lại trong sản phẩm vận động từ đó nó là kết quả.

Nói ngắn gọn, các điều kiện siêu nghiệm của Deleuze sẽ là những điều kiện phát sinh không trạng tự chút nào với những gì chúng sản sinh.

Vấn đề ở đây chẳng phải là tăng giá trị cái mới (the new) và bác bỏ sự nhận biết (recognition), vấn đề là cấm cái mới và xem sự nhận biết như một mô hình về những gì là tư lượng và tồn tại. Đối tượng của sự phê phán, ở đây, là những gì

Deleuze đề cập như ‘lẽ phải và lẽ thường’ (good and common sense; lẽ thường=thường thức). Thông qua ‘lẽ thường’ Deleuze đề cập quan hệ giữa một chủ thể thuần túy và mô thức của một đối tượng thuần túy = x. Đây là mô hình của tương quan (model of correlation) cũng là quan hệ giữa sự thông nhất siêu nghiệm của thông giác (apperception) và đối tượng siêu nghiệm như Kant đã triển khai trong Diễn dịch siêu nghiệm. Ở đây sự đồng nhất dưới hình thức của sự thông nhất siêu nghiệm của thông giác và hình thức của đối tượng là tiền giả định tối chung, nền tảng của mô hình của Kant của những gì có nghĩa là tri thức. Thông qua ‘lẽ phải’ Deleuze đề cập phương thức theo đó hết thảy mọi quan năng hòa hợp hội tập tại duy nhất một sự vật, do đó sản sinh hệ quả của sự đồng nhất hay nhất dạng. Lẽ phải và lẽ thường cùng nhau thừa nhận chỉ quyền của cái được nhận biết. Tuy nhiên, do cấp giá trị địa vị thủ yếu cho sự nhận biết như một mô hình của những gì có nghĩa là tư lượng, cái được nhận biết vì thế được thể tính hóa và tự nhiên hóa theo phương thức giả định chúng có tính chân, thất bại không thiết lập được tính tất yếu thực của những gì nó tìm duyên cớ. Mô hình của tư tưởng ấy cuối cùng tẩy sạch những gì là sản phẩm phát sinh thông qua một quá trình và lịch sử và có thể tồn tại khác.

Ở đây chúng ta tìm ra then chốt của sự phê phán tính khả thể của Deleuze và lý do tại sao sự phân biệt ản/hiện (virtual/actual) là rất trọng yếu đối với toàn bộ bản thể học của ông. Deleuze không ngừng nhấn mạnh kinh nghiệm học siêu nghiệm không tìm điều kiện cho mọi kinh nghiệm khả hữu, nhưng chỉ cho kinh nghiệm thực. Nói đúng hơn, cần cường điệu kinh nghiệm học siêu nghiệm tìm điều kiện cho sự *tồn tại thực* (real existence) chừng nào Kant vẫn còn xác định “những điều kiện tiên nghiệm của một kinh nghiệm khả hữu nói chung cũng đồng thời là những kinh nghiệm khả hữu của những đối tượng của kinh nghiệm.”¹⁹

C. Phá vỡ vòng tròn tương quan luận: Thời gian và Chủ thể bị gây

Deleuze viết, "... kinh nghiệm học siêu nghiệm là phương thức duy nhất để tránh sự truy nguyên cái siêu nghiệm từ cái thường nghiệm."²⁰ Tuy nhiên, làm thế nào kinh nghiệm học siêu nghiệm có khả năng thực hiện chuyện đó? Chúng ta biết rằng các vấn đề với tư tưởng của Kant xuất hiện từ cái vòng tương quan luận trong đó một chủ thể thuần túy, một cái 'Tôi tư lượng' (I think) xét như một cấu trúc hình thức thuần túy, luôn luôn tương quan với mô hình của một đối tượng thuần túy, đề cao mô hình của sự nhận biết.¹⁷ Tuy nhiên, muốn tránh thoát những khó khăn Kant gặp phải, Deleuze phải bằng cách nào đó phá vỡ cái vòng tương quan luận ấy.

Mọi chuyện bắt đầu từ Descartes. Theo phương pháp nghi mạnh của ông, Descartes chỉ cho thấy sau khi nghi mọi sự vật khả dĩ hoài nghi, những gì còn lại là hoạt động tư lượng thuần túy. Descartes tranh luận cho rằng một mặt, bất cứ khi nào chúng ta bị lừa dối, tất nhiên chúng ta biết chúng ta tồn tại bởi vì chúng ta sẽ không thể bị lừa dối trừ phi chúng ta tồn tại theo một phương thức, trong một hình thể, hay dưới hình thức nào đó. Hậu quả: vì sự bị lừa dối là một mô thức của tư tưởng, chúng ta có thể yên tâm rằng chúng ta tồn tại mọi khi chúng ta tư lượng. Mặt khác, trong khi chúng ta không thể chắc chắn những biểu tượng hay tư tưởng của chúng ta biểu tượng thế giới một cách chính xác, chúng ta có thể chắc chắn rằng chúng ta có những tư tưởng đó và những tư tưởng đó *tuồng như* có những đặc điểm như vậy và như vậy. Ví dụ, cái thân của tôi *tuồng như* hiện giờ đang ngồi trong cái ghế này trước một máy tính, mặc dầu tôi không thể nói tôi đang hay không ngồi trước cái bàn bởi vì tôi chưa chứng minh sự tồn tại của cái thân của tôi. Nói ngắn gọn, Descartes thi thiết một quan hệ trực tiếp (immediate relation) giữa tư lượng và tồn thể của tôi thế

nào để cho tôi luôn luôn có một quan hệ đặc quyền với những tư tưởng của tôi trong khi những gì chúng biểu tượng còn bị hoài nghi. Đó là lý do Descartes bắt buộc phải chứng minh sự tồn tại của Thượng Đế trước khi chứng minh sự tồn tại của thế giới, tại vì chừng nào ông chỉ tiếp cận nội hàm của tâm bản thân, ông phải chứng minh sự tồn tại của một tồn thể cách ly bản thân ông và tồn thể đó không phải là một tồn thể đánh lừa. Nếu tồn thể đó phải là Thượng Đế thay vì là đồ đạc thông thường trong thế giới, thời điểm này là do bởi Descartes đòi hỏi một ý niệm không thể có thể được tạo ra bởi tư tưởng của riêng ông để thiết lập tính siêu việt đích thực của nó. Chừng nào điều giải viên là hữu hạn, ý niệm duy nhất có thể hoàn thành nhiệm vụ này là ý niệm vô hạn. Bởi vì, theo Descartes, một tồn thể hữu hạn không thể sáng tạo ý niệm vô hạn từ chính bản thân của nó hay kinh nghiệm của nó trong thế giới.

Theo trên, toàn bộ câu hỏi làm thế nào có được khả thể của sự liên hệ giữa tâm và thế giới là kết quả phát sinh từ quan hệ trực tiếp giữa chúng ta với nội hàm của những tư tưởng của chúng ta cặp đôi với quan hệ gián tiếp (có trung giới) của chúng ta với thế giới. Nếu tôi chỉ có một quan hệ trực tiếp với tư tưởng của tôi mà thôi thì bên trong một mình tư tưởng làm thế nào tôi có thể xác định nó biểu tượng thế giới chính xác hay không? Trong công trình phê phán của Kant, nếu luận đề đối tượng phù hợp tâm chứ tâm không phù hợp đối tượng có khả năng giải quyết nan đề làm thế nào các phán đoán tiên nghiệm tổng hợp đều khả thể, đó là vì, tuy không nói rõ ra, chúng ta duy trì một quan hệ trực tiếp với tâm của chúng ta. Các cấu trúc bất biến của tâm (trực quan và các phạm trù) luôn luôn làm điều kiện cho đa tạp của trực quan, cấp cho nó một cấu trúc có hình thức quy luật, cần phải có để đặt nền cho các phán đoán tiên nghiệm tổng hợp.

Tự mâu thuẫn, bên trong tư tưởng của Kant Deleuze tìm thấy những phương sách phá vỡ vòng tương quan luận. Deleuze khởi đầu với nhận xét, theo Descartes, quy định ‘Tôi tư lượng’ (I think) trực tiếp liên hệ với bất định ‘Tôi tồn tại’ (I am). Hậu quả là từ sự kiện đơn giản tư lượng tôi suy ra tôi tồn tại. Kant phản đối luận điểm ấy và luận chứng cho thấy quy định cần một hạn từ thứ ba, khả định, để giải thích làm thế nào quy định (‘Tôi tư lượng’) có thể quy định bất định (‘Tôi tồn tại’). ‘Tôi tồn tại’ biểu hiện tác động quy định sự tồn tại của tôi. Bằng cách ấy sự tồn tại của tôi đã được mang lại rồi, nhưng phương thức theo đó ‘Tôi tồn tại’ quy định tồn tại của tôi, nghĩa là, làm thế nào đặt định cái đa tạp vào trong tôi như là thuộc về tồn tại của tôi thời chưa được mang lại (B158). Quả vậy, Kant tranh luận cho thấy quan hệ của chúng ta với tư tưởng của chúng ta không phải là một quan hệ trực tiếp. Tôi không thể quy định sự tồn tại của tôi như một tồn thể tự năng động, tôi chỉ *biểu tượng* tính tự khởi của tư tưởng của tôi. Hình thức theo đó sự tồn tại của tôi khả định bởi tư tưởng là hình thức của thời gian (B428-32). Nhưng nếu tôi chỉ biểu tượng tính tự khởi của tôi thay vì có một quan hệ trực tiếp với nó, thời hệ quả là quan hệ của tôi với tư tưởng của tôi không khác quan hệ của tôi với các đối tượng. Nói ngắn gọn, quan hệ của tôi với bản thân tôi bị bẻ gãy hay chẻ ra bởi hình thức của thời gian thế nào để cho tôi chỉ kinh nghiệm bản thân tôi *bên trong* thời gian, thay vì kinh nghiệm một quan hệ trực tiếp với bản thân tôi. Tồn tại bất định của tôi có thể được quy định chỉ bên trong thời gian như sự tồn tại của một hiện tượng, của một chủ thể hiện tượng, thụ nhận, thụ động xuất hiện bên trong thời gian. Vì quan hệ của chúng ta với tâm của chúng ta có trung giới cho nên chúng ta không bao giờ kinh nghiệm trực tiếp hành vi của tư tưởng mà chỉ các *kết quả* của tư tưởng ấy, cho nên vòng tương quan luận bị bẻ gãy và tâm không còn có trạng thái có đặc quyền như nó tuyên bố nó có. Tâm không còn vận hành như một bọt nước

chúng ta bị tròng vào đó, không thể thoát khỏi. Đúng hơn, quan hệ của chúng ta với cả bản thân của chúng ta và đối tượng trở nên không thể nhận rõ.

D. Trường siêu nghiệm

Deleuze tìm kiếm một bản thể luận có khả năng đạt tới bản thân của sự vật trong dị biệt nội bộ của nó. Tuy nhiên dự án đó không thể thực hiện chừng nào các điều kiện của đối tượng liên hệ với tâm hay với một chủ thể siêu nghiệm, bởi vì một giải thích như vậy chỉ đưa ra các tồn thể như chúng là ‘cho chúng ta’ (for-us), chứ không như chúng là cho ‘tự bản thân’ (in-themselves). Do đó, Deleuze phải tìm một duyên cớ (nền tảng; ground) khác biệt với tâm, có khả năng dẫn chúng ta tới bản thân của sự vật. Ông tin là đã tìm ra được một duyên cớ như vậy nơi thời gian. Theo ông, sự khám phá thời gian của Kant như hạn từ thứ ba hay cái ‘khả định’ (the determinable) ‘... là sự khám phá Quá trình Dị biệt, không còn là một dị biệt thường nghiệm giữa hai quy định (determination), mà là trong mô thức của một Dị biệt siêu nghiệm giữa sự Quy định nói chung và những gì nó quy định ...’²¹ Thời gian trở thành điều kiện siêu nghiệm của các đối tượng.

Tuy nhiên, trong lúc Kant hiểu biết thời gian như mô thức của giác quan bên trong (inner sense) áp đặt bởi tâm trên đa tạp của trực quan, nhưng đối với Deleuze thời gian không ở trong chủ thể hay tâm, đúng ra, chủ thể và đối tượng đều ở *bên trong* thời gian. Tức là, thời gian là một duyên cớ trước tâm. ‘Chỉ có một thời gian duy nhất, một thời tục duy nhất, trong đó mọi sự vật sẽ tham gia, kể cả ý thức của chúng ta, kể cả những sinh vật, kể cả toàn thể thế giới vật chất’²² Ở một nơi khác, khi định tính chất thời tục (duration) như một biến đổi, Deleuze nhận xét “tồn tại là biến chuyển, biến chuyển là bản thể”²³. Nói vắn tắt, Deleuze di chuyển thời gian từ sở nhận thức luận (epistemic register) trong đó thời

gian là một điều kiện cho hiện tượng (appearances) tới số bản thể luận (ontological register) trong đó thời gian là điều kiện của chủ thể, cơ thể, và sự vật. Hệ quả là thời gian trở thành một thực tại vật chất, thể tính vật chất của các tồn thể, thay vì một mô thức áp đặt trên sự vật. Vì thế, Deleuze nhận xét ‘vũ trụ là cấu thành bởi các biến thái, nhiễu loạn, biến đổi của tương lực và năng lượng, và không gì khác’²⁴

Sự vật, chủ thể, thực thể, tồn thể phải được hiểu không tồn tại bên trong thời gian như trường hợp tồn tại trong một thùng chứa mà phải được hiểu tồn tại như những nhịp điệu của thời tục. Deleuze mô tả thời tục như tự nhiên theo nghĩa tích cực (naturata naturans), và vật chất như tự nhiên theo nghĩa tiêu cực (natura naturata). Ông luận chứng cho thấy vật chất là thời tục dãn ra hay thư giãn, thời tục là vật chất co lại. Các nhịp điệu của thời tục là yếu tố phát sinh thông qua đó các thực thể được sản sinh. Nếu cần phải có một giải thích siêu nghiệm các thực thể là bởi tại các dị biệt hay nhịp điệu thông qua đó các thực thể được sản sinh trong quá trình hiện thực hóa tự xóa mất trong quá trình được hiện thực hóa hay cá thể hóa, thể nào để cho lý do đủ (tức sự hội đủ duyên) biến mất trong kết quả hay sản phẩm của nó. Không giống Kant với các ảo tượng siêu nghiệm là kết quả do lý tính dùng các phạm trù độc lập đối với trực quan, các ảo tượng siêu nghiệm của Deleuze sinh khởi từ bản thân tồn tại trong sự hình thành các mở rộng hay không gian. Tiếc thay, những chi tiết trình bày trên không nói cho chúng ta rõ làm thế nào thời gian cho phép ta đạt tới bản thân của sự vật. thay vì rơi vào trừu tượng.

Trực quan dẫn chúng ta vượt qua trạng thái kinh nghiệm hướng về những điều kiện của kinh nghiệm. Nhưng những điều kiện ấy không nhất ban cũng không trừu tượng. Chúng không rộng hơn cái có-điều kiện: chúng là điều kiện của kinh nghiệm thực.²⁵ Những điều kiện này phải được tiếp

cận từ quan điểm thời tục thay vì không gian, bởi vì không gian dẫn tới ảo tượng siêu nghiệm, ưu đãi sự nhận biết, tính đồng nhất, và sự giống nhau. Giải thích thời gian và phê phán của Kant về tính trực tiếp của cogito cặp đôi với phân tích thời tục của Bergson, cùng với tiêu luận Transcendence of Ego của Sartre đã giúp Deleuze phát hiện một trường siêu nghiệm (transcendental field) khác hẳn chủ thể siêu nghiệm. Sartre phê phán ráo riết luận đề của Kant chủ trương “Tôi tư lượng” (I think) nhất thiết phải có thể đi kèm tất cả mọi trạng thái ý thức của chúng ta (PPLTTT: B132). Ông đề xướng một *trường siêu nghiệm tiền cá nhân* (pre-personal transcendental field) trước hành vi tổng hợp của cogito. Deleuze xét thấy khái niệm trường siêu nghiệm của Sartre rất hấp dẫn vì nó phân cách trường các điều kiện siêu nghiệm với mô thức của “Tôi tư lượng”, do đó giải phóng nó khỏi bị giam cầm trong hình thức đồng nhất. Tuy nhiên, Deleuze luận chứng cho thấy Sartre không đi đủ xa trong sự phân cách trường siêu nghiệm với ý thức. Trường này không thể quy định như trường ý thức. Một ý thức là không gì cả nếu không có một tổng hợp thống nhất. Nhưng không có tổng hợp thống nhất của ý thức nếu không có mô thức của cái Tôi, hay quan điểm của Ngã.

Ngược lại, Deleuze đề nghị “... các dị điểm du mục phi nhân cách và tiền cá nhân cấu thành trường siêu nghiệm thực.”²⁶ Trường siêu nghiệm là một tập hợp các điều kiện phát sinh chủ trì sự cá nhân hóa (individuation) của các riêng lẻ (individuals). Từ ‘individual’ (riêng lẻ) ở đây cần phải hiểu một cách rộng rãi bao gồm bất cứ thực thể nào, con người, đất, đá, v..v... Deleuze dùng chữ individuation (cá nhân hóa) để gọi quá trình do đó các riêng lẻ thành tồn thể (hiện hữu). Khác với các điều kiện của Kant đều là cố định, bất biến, và không di động, các điều kiện phát sinh (genetic conditions) của trường siêu nghiệm là một tập hợp tiềm năng (potentials) không ngừng đòi chỗ và biến hóa tùy

theo những điều kiện địa phương. Vì vậy, tồn tại có tính năng cực kỳ sáng tạo.

Kết luận

Nếu kinh nghiệm học siêu nghiệm là một duy vật học siêu nghiệm, thời đó là vì trường siêu nghiệm (transcendental field) không phải cái gì đó áp đặt bởi tâm trên thế giới, cũng chẳng phải cái gì đó thuộc chủ thể giống như những mô thức trực quan và các phạm trù của trí năng của Kant, đúng ra, là cái gì đó thuộc bản thân của tồn tại. Những điều kiện ấy là vật chất chừng nào chúng là những tập quần tiềm năng tương quan thuộc thế giới vật chất và chủ trì sự phát sinh các tồn thể vật chất như núi, cơ thể, thủy tinh, thời tiết, mô thức, thiên hà, v..v... Nếu các điều kiện ấy dù sao cũng siêu nghiệm, thời đó là vì chúng tự xóa trong quá trình hiện thực hóa, bỏ lại phía sau sản phẩm đông tụ của quá trình sản sinh. Những điều kiện phát sinh ấy dẫn chúng ta đến bản thân sự vật, đến những điều kiện của kinh nghiệm thực, chừng nào chúng nắm bắt được những điều kiện tùy duyên theo đó thực thể riêng lẻ được sản sinh trong dị điểm của nó.

II. Kant, Deleuze và Thuyết Ý niệm Nội tại

Một trong các mục tiêu chủ yếu của Deleuze trong tập kiệt tác *Différence et Répétition* (viết tắt: DR; tạm dịch: Dị thực và Tương tục) là trình bày một thuyết Ý niệm (biện chứng pháp; dialectics) mới trong đó Ý niệm được khái niệm như vừa *nội tại* vừa *vi phân* (immanent and differential). Bài này sẽ luận về quan hệ giữa thuyết Ý niệm cùng với chủ đề nội tại đó và thuyết Ý niệm đề cập trong ba tập *Phê Phán* của Kant.

Trong nỗ lực khai triển một thuyết mới về Ý niệm, và một quan niệm mới về biện chứng pháp, Deleuze chọn truyền

thống ‘thứ yếu’ gồm Maimon, Nietzsche và Bergson thay vì truyền thống ‘chủ yếu’ gồm Fichte, Schelling và Hegel. Mặc dầu ông mang tiếng, nhưng thực ra, ông không ‘chống biện chứng pháp’. Đúng ra, trong triết học Deleuze, có *một quan niệm mới về biện chứng pháp* khác hẳn những quan niệm về trước, kể cả của Hegel. Aristotle định nghĩa biện chứng pháp như nghệ thuật đặt vấn đề như chủ đề của một tam đoạn luận, trong khi phân tích pháp cung cấp phương tiện giải quyết vấn đề bằng cách dẫn tam đoạn luận tới kết luận tất yếu của nó. Vì vậy, nói một cách tổng quát, biện chứng pháp liên hệ với tính chất của các vấn đề, và khái niệm về nó biến đổi theo ý tưởng *nghi vấn* (problematic) kết liên với nó. Biện chứng pháp của Socrates và Plato bắt nguồn từ một loại vấn đề đặc thù hay hình thức của câu hỏi: câu hỏi “là cái gì?” (What is?). Chính ngay Kant, đến lượt ông, định nghĩa Ý niệm biện chứng pháp như “vấn đề không lời giải.” Theo luận chứng của Deleuze, các biểu trưng đặc tính của biện chứng pháp từ trước đã bỏ sót tính năng nội bộ hay nội tại của vấn đề nói chung, cái phần tử quan yếu nội bộ có chức năng trước hết quyết định tính chân hay tính giả của biện chứng pháp và đo lường quan năng phát sinh nội bộ của nó, tức là, *đối tượng thực tế của biện chứng pháp hay tổ hợp, ‘cái vi phân’*.²⁷

A. Ý niệm trong Phê Phán Lý Tính Thuần Túy

Trong tập Phê Phán đầu, Kant phân biệt ba loại khái niệm: khái niệm thường nghiệm (empirical concepts), khái niệm tiên nghiệm hay phạm trù (a priori concepts or ‘categories’), và Ý niệm (Ideas). Khái niệm thường nghiệm là những khái niệm như ‘cái bàn’ và ‘hoa hồng’ cho chúng ta tri thức chân chính. Những khái niệm như vậy được áp dụng vào một đa thể (multiplicity) hay đa tập (manifold) các cảm giác (sensations): thông qua trí tưởng tượng, tôi tổng hợp những tri giác đó, và khi áp dụng khái niệm ‘cái bàn’ vào chúng, tôi nhận biết đối tượng trước mặt tôi.

Nhưng Kant còn thức biệt một loại khái niệm thứ hai là những khái niệm tiên nghiệm hay những gì Kant theo Aristotle gọi là ‘phạm trù’ (categories). Phạm trù là những khái niệm có thể áp dụng vào, không những các đối tượng thường nghiệm như những bàn hay ghế, mà còn bất kỳ đối tượng nào tôi có thể gặp bất ngờ bất cứ lúc nào trong kinh nghiệm của tôi. Khái niệm ‘màu đỏ’ cũng như khái niệm ‘hoa hồng’ không phải là phạm trù bởi vì không phải đối tượng nào cũng đỏ, và cũng không phải tất cả đối tượng đỏ đều là hoa hồng. Nhưng khái niệm ‘nguyên nhân’ (hay ‘nhân’; cause) là một phạm trù, bởi vì tôi không có thể quan niệm một đối tượng không có nhân. Nếu một thiên thần thành linh hiện ra và bay lượn ở trung tâm một căn phòng, câu hỏi đầu tiên của chúng ta là ‘cái đó từ đâu đến?’ bởi vì một phần khái niệm của chúng ta về bất kỳ đối tượng nào phải được tạo ra từ cái gì khác. Như thế, phạm trù là những khái niệm tiên nghiệm có thể áp dụng vào mọi đối tượng của bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào. Quả vậy, ý tưởng về ‘kinh nghiệm khả hữu’ của Kant phái sinh từ ý tưởng về phạm trù: chính các phạm trù định nghĩa cảnh giới của kinh nghiệm khả hữu.

Cuối cùng, có một loại khái niệm thứ ba trong PPLTTT, Kant gọi là ‘Ý niệm’ (theo nghĩa của Plato). Một Ý niệm là khái niệm về một đối tượng vượt quá bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào. Có nhiều loại khái niệm siêu nghiệm khác nhau: ví dụ, bất cứ lúc nào nói đến cái gì đó ‘thuần túy’ (pure) hay ‘tuyệt đối’ (absolute), như nhiệt độ ‘zero tuyệt đối’ chẳng hạn, chúng ta gần như chắc chắn ở bên ngoài cảnh giới kinh nghiệm khả hữu, bởi vì kinh nghiệm trình hiện những vật hỗn hợp bất thuần và những vật phi tuyệt đối. Mặc dầu chúng ta có thể *tư lượng* những sự vật như vậy, nhưng chúng ta không bao giờ *thấy biết* chúng, tức là, chúng không phải là những đối tượng có thể đụng độ trong bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào. Tuy nhiên, Kant nổi tiếng

tập trung vào ba Ý niệm siêu nghiệm, cấu thành ba chung điểm lớn của siêu hình học: linh hồn, thế giới và Thượng Đế. Ba Ý niệm ấy vượt quá bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào: không có đối tượng – bất cứ nơi nào, chẳng bao giờ – có thể tương ứng với những Ý niệm đó; chúng ta không bao giờ có được một ‘kinh nghiệm khả hữu’ về chúng.

Chẳng hạn, Ý niệm về thế giới (toàn bộ thế giới hay thế giới xét như cái toàn thể) không có trực quan hay tri giác khả dĩ tương ứng với nó. Ban đầu, chúng ta đạt tới Ý niệm ấy thông qua một mở rộng phạm trù quan hệ nhân duyên (causality), tức là, thông qua sự sử dụng tam đoạn luận giả thiết (hypothetical syllogism; nếu A, thì B): nếu A dẫn đến B, và B dẫn đến C, và C dẫn đến D, v.v... Chuỗi này cấu thành một loại *vấn đề* cho chúng ta. Chúng ta có thể tiếp tục tiến hành thông qua vấn đề này, tiếp tục thông qua chuỗi này một cách vô hạn định, cho đến khi cuối cùng đạt tới Ý niệm về toàn thể của mọi sự vật đang là: các mối quan hệ nhân quả của thế giới, hay Vũ trụ. Nhưng trong thực tế, chúng ta chẳng bao giờ, bất cứ ở đâu, có một tri giác hay trực quan về thế giới, hay toàn thể những gì đang là. Nói theo sự phân biệt nổi tiếng của Kant, chúng ta có thể *tư lượng* thế giới như thể nó là thực, như thể nó là một đối tượng, nhưng chúng ta không bao giờ có thể *thấy biết* nó. Nói đúng, thế giới chẳng phải là một đối tượng của kinh nghiệm của chúng ta. Những gì chúng ta hiện thấy biết là nghi vấn về quan hệ nhân quả, một chuỗi quan hệ nhân quả mà chúng ta có thể kéo dài bất tận. Theo Kant, *chính vấn đề ấy là đối tượng thực của Ý niệm về thế giới*. Vì vậy, chúng ta bị dẫn vào những ảo tượng không thể tránh khỏi khi đặt những câu hỏi về thế giới như thể nó là một đối tượng của kinh nghiệm. Chẳng hạn, thế giới có chẳng một thời gian khai thủy, hay là vĩnh hằng? Thế giới có chẳng biên giới trong không gian, hay đi mãi mãi? Đó là những câu hỏi sai bởi vì chúng ta hỏi về một đối tượng không tồn

tại. Bất cứ lúc nào chúng ta tư lượng thế giới như một đối tượng (thay vì như vấn đề về một chuỗi các điều kiện), chúng ta đi vào cảnh giới các vấn đề sai, một ảo tượng nội bộ. Những Ý niệm về linh hồn và Thượng Đế của chúng ta cũng như vậy: linh hồn, thế giới và Thượng Đế đều là những Ý niệm siêu nghiệm vượt quá bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào. Trong phần Biện chứng pháp siêu nghiệm (Transcendental Dialectic), đoạn sách dài nhất của PPLTTT, Kant phân tích tính chất các nghịch lý lôgic mà lý tính thuần túy bị lâm vào bởi tại các ảo tượng: các *võng luận* (paralogisms) của linh hồn, các *ngịch lý* (antinomies) của thế giới, *Ý thể* (ideal) của Thượng Đế.

Theo trên, chúng ta hiểu tại sao Kant là một trong các triết gia đầu tiên minh xác sự dị biệt giữa các chủ đề xưa về siêu việt tính (transcendence) và nội tại tính (immanence): “Ta gọi các nguyên tắc được sử dụng [đúng đắn] hoàn toàn trong các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu là các **nguyên tắc nội tại** (immanent) và ngược lại, vượt ra khỏi các ranh giới này là các **nguyên tắc siêu việt** (transcendent).”²⁸ Nhưng phải thêm ngay rằng “siêu việt” và “siêu nghiệm” không phải là một, và trong thực tế, nghĩa của chúng tương phản. Mục tiêu của dự án siêu nghiệm của Kant là khám phá các tiêu chuẩn nội tại trong trí năng có khả năng phân biệt hai cách sử dụng khác nhau các tổng hợp của ý thức: sử dụng nội tại hợp pháp và sử dụng siêu việt bất hợp pháp (Ý niệm siêu việt). Triết học siêu nghiệm là một triết học nội tại, và bao hàm một phê phán tính siêu việt một cách tàn nhẫn (vì vậy Deleuze đã không ngần ngại đứng về phe triết học phê phán của Kant, mặc dầu khác biệt rõ ràng). Đây cũng là lý do tại sao Kant có thể phân cấp cho Ý niệm một sử dụng nội tại hợp pháp cũng như một sử dụng siêu việt bất hợp pháp. Sử dụng nội tại có chức năng *điều hành* (regulative): Ý niệm tạo ra những *tiêu điểm ý thể* (lý tưởng) hay *chân trời* (horizons) bên ngoài kinh nghiệm, từ đó đề

xuất sự thống nhất của tri thức thông qua khái niệm như một *vấn đề*; do đó chúng giúp điều hành sự hệ thống hóa tri thức khoa học của chúng ta theo phương thức thuần túy nội tại. Sự sử dụng siêu việt bất hợp pháp là cấu tạo hư giả. Lý tính, tốt nhất, đơn giản giả định một loại suy (analogy) giữa các Ý niệm của nó và các đối tượng vật chất của kinh nghiệm: ở đây, Lý tính là năng lực nói rằng, “Mọi sự vật phát sinh *như thể* ...” (*như thể* có một thể giới, hay một linh hồn, hay một Thượng Đế ...).

Trong DR, Deleuze thức biệt ba thành phần của khái niệm Ý niệm của Kant. Thứ nhất, Ý niệm là ***bất định*** (indeterminate) đối với đối tượng của chúng. Vì đối tượng của chúng nằm ngoài bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào, nên nó không thể được mang lại hay thấy biết, nhưng chỉ được biểu tượng như một vấn đề. Nói khác, đối tượng thực của các Ý niệm là vấn đề (problems) [khái niệm nghi vấn (problematics) là thành phần duy nhất của thuyết Ý niệm của Kant được Deleuze chấp nhận không đặt câu hỏi]. Thứ hai, các Ý niệm đều ***khả định*** (determinable) do loại suy với các đối tượng của kinh nghiệm (đối với nội hàm của các hiện tượng). Thứ ba, các Ý niệm bao hàm một ý thể điều hành của sự ***quy định*** vô hạn tương quan với các khái niệm của trí năng (hay mô thức của các hiện tượng).

Chương 4 DR, với tiêu đề ‘Ý niệm và Tổng hợp của quá trình Dị biệt’ (Ideas and Synthesis of Difference) khởi đầu định nghĩa một Ý niệm như ‘một sự thống nhất khách quan nghi vấn nội bộ của bất định, khả định, và quy định (the undetermined, the determinable, and the determination)’. Nhưng Deleuze tiếp tục, ‘có lẽ điều đó không đủ rõ ràng trong Kant’. Tại sao không? Bởi vì trong Kant: “hai trong số ba thời lớp [trong khái niệm về Ý niệm] vẫn còn đặc tính ngoại bộ (nếu bản thân các Ý niệm là bất định [hay nghi vấn], chúng khả định duy chỉ trong tương quan với những

đối tượng của kinh nghiệm, và thụ nhận ý thể của sự quy định duy chỉ trong tương quan với các khái niệm của trí năng)²⁹

Từ đó, Deleuze kết luận, “điểm ‘tới hạn’, chân trời hay tiêu điểm tại đó dị biệt *qua*³⁰ dị biệt sử dụng để thống nhất, chưa được phân phối.”³¹ Nói khác, chúng ta chưa đạt tới một quan niệm thuần *nội tại* về Ý niệm; chỉ có một nguyên tắc về quá trình dị biệt mới có thể quy định, một cách chính xác, bản thân nghi vấn của Ý niệm nói chung, và theo phương thức ấy, thống nhất ba thành phần (bất định, khả định và tương hỗ quy định) của Ý niệm. Deleuze khởi xướng một thuyết Ý niệm thuần túy *nội tại* mới phái sinh từ thuyết Ý niệm của Kant trong PPLTTT bằng cách đẩy quỹ đạo của Kant tới những kết luận *nội tại*. Nói đơn giản hơn, trong khi các Ý niệm của Kant thống nhất (unifying), toàn chỉnh (totalising) và quy định điều kiện (conditioning) [Ý niệm siêu việt] thời với Deleuze, chúng trở thành đa chủng (multiple), vi phân (differential), và phát sinh (genetic) [Ý niệm *nội tại*]. Câu hỏi đặt ra: Những gì dẫn Deleuze khai triển thuyết thuần túy *nội tại* của Ý niệm?

B. Ý niệm trong Phê Phán Năng Lực Phán Đoán

Trả lời câu hỏi trên nằm trong tập Phê Phán thứ Ba: Phê Phán Năng Lực Phán Đoán³² (viết tắt: PPNLPĐ), trong đó thuyết Ý niệm, ở khía cạnh nào đó, được trình bày vượt quá thuyết Ý niệm trong tập Phê Phán đầu. Có ba điều đáng nói về quan hệ của Deleuze với tập Phê Phán thứ Ba.

Trước tiên là ảnh hưởng lớn của triết gia Salomon Maimon (1753-1800), gốc Lithuania. Ông phản đối Kant, cho rằng Kant không đề ý đến sự đòi hỏi một phương pháp phát sinh (a genetic method); Kant không thể đơn giản giả thiết có những sự kiện tiên nghiệm của lý tính (sự kiện tri thức trong tập Phê Phán đầu, và sự kiện luân lý học trong tập

Phê Phán thứ hai), rồi tìm ‘điều kiện khả thể’ (condition of possibility) cho những sự kiện ấy trong siêu nghiệm. Trái lại, Kant phải chứng minh làm thế nào các sự kiện ấy phát sinh một cách nội tại từ một minh lý tính như những cách thái tất yếu của sự biểu hiện của nó. Tóm lại, phương pháp quy định điều kiện của Kant phải được thay thế bởi một phương pháp phát sinh. Thêm nữa, một phương pháp phát sinh như thế đòi hỏi phải thiết một nguyên tắc về quá trình dị biệt để hành sử: trong khi đồng nhất là điều kiện khả thể của tư tưởng nói chung, dị biệt cấu tạo điều kiện phát sinh tư tưởng thực. Hai sự đòi hỏi khẩn yếu đó – một phương pháp phát sinh và một nguyên tắc quá trình dị biệt – là hai thành phần chính của thuyết kinh nghiệm học siêu nghiệm của Deleuze.

Thứ hai, Deleuze phỏng đoán Kant, sau khi đọc phê phán của Maimon, tìm cách hỏi đáp trong tập PPNLPĐ. Quả vậy, đây là tập Phê Phán duy nhất chấp nhận một quan điểm phát sinh, chứ không chỉ đơn thuần quan điểm quy định điều kiện. Những gì đóng vai trò phát sinh trong PPNLPĐ? Không có gì lạ: chúng là những Ý niệm của lý tính. Tập Phê Phán thứ Ba nổi tiếng khởi đầu với phân tích pháp về năng lực phán đoán thẩm mỹ, còn gọi là *phán đoán sở thích thuần túy* (phán đoán ‘Cái này đẹp’), trong đó trí tưởng tượng như tự do dung nhập hài hòa với trí năng như bất định (đó là những gì Kant gọi là ‘trò chơi tự do’ của các năng lực; ‘free play’ of the faculties). Căn cứ trên phân tích pháp đó, Kant đưa ra những luận cứ sâu sắc hơn cho thấy *mọi* hiệp điều xác định (determinate accord) của các năng lực đặt nền tảng của tính khả thể của nó trong sự hiệp điều tự do của các năng lực biểu tượng trong các *phán đoán phản tư*, tức là, trong những phán đoán hình thành không có một khái niệm, nơi chúng ta khởi đầu với đặc thù và tìm kiếm khái niệm và cũng là nơi các Ý niệm của lý tính xen vào: nếu các phán đoán phản tư hình thành không có một

khái niệm, thời *chúng luôn luôn có một quan hệ hoạt động với các Ý niệm*. PPNLPĐ phân tích bốn Ý niệm – cái cao cả, cái đẹp, tài năng thiên bẩm và mục đích luận (mục đích trong Tự nhiên) – để chỉ ra không những Ý niệm tồn tại, mà còn tồn tại trong Tự nhiên có cảm tính (sensible Nature; theo một nghĩa nào đó)

Ý tưởng về cái cao cả – nơi năng lực của trí tưởng tượng đương đầu với cái vô hạn của một Ý niệm và bó tay bất lực – là một trong những ví dụ chiếu sáng về phương thức theo đó một Ý niệm của lý tính được phát hiện ‘tồn tại’ trong Tự nhiên có cảm tính. Ngay cả ý tưởng của Kant về biểu trưng hóa (symbolisation) cũng cung cấp một ví dụ chiếu sáng. Nếu tôi thấy một cái hoa trước mặt tôi, tôi có thể suy tưởng nhiều loại năng lực phán đoán khác nhau về nó. Tôi có thể làm một năng lực phán đoán tri thức (a judgment of knowledge) bằng cách dùng các khái niệm của trí năng (‘Đây là một hoa sen trắng’). Hay tôi có thể làm một năng lực phán đoán cái đẹp (a judgment of beauty), trong ‘trò chơi tự do’ của trí tưởng tượng và trí năng (‘Hoa sen trắng này đẹp ghê’). Nhưng lý tính nhìn qua vai trí tưởng tượng và trí năng có thể làm cái gì đó khác hẳn: nó có thể ‘biểu trưng hóa’, tức là, có thể kết nối tương quan giữa những khái niệm về màu sắc và hoa, không còn với hoa sen trắng nói chung, mà với cái gì khác – chẳng hạn với một Ý niệm, Ý niệm về tính ngây thơ thuần khiết. Những khái niệm ‘tính trắng’ và ‘hoa sen’ ở đây được mở rộng vượt quá sự sử dụng thông thường, và làm chúng biểu trưng một Ý niệm không được mang lại trực tiếp cho tôi trong kinh nghiệm cảm tính, mặc dầu hoa sen trắng cho tôi cơ hội thông qua đó tôi đương đầu với Ý niệm trong bản thân cảm năng. Chính do bởi sự can thiệp của những Ý niệm của lý tính (mở rộng những khái niệm của trí năng) mà trí tưởng tượng trở thành tự do và những khái niệm của trí năng trở thành bất định trong các năng lực phán đoán thẩm mỹ.

Theo Deleuze, chính trong thuyết các Ý niệm, những bí mật của không gian, thời gian tính, luân lý học, cảm năng, tư tưởng, phải được tìm thấy – ngay cả trong bản thân của Kant.

Thứ ba, Deleuze luận chứng cho thấy Kant cuối cùng không đi đủ xa, dầu Kant đi khá xa với sự tiến dẫn phương pháp phát sinh trong tập Phê Phán thứ Ba. Khi Deleuze tìm cách khai triển thuyết Ý niệm của ông trong DR, ông chỉ nhắc đến Kant trong vài ba trang đầu của Chương 4: Ý niệm và Tổng hợp của Quá trình Dị biệt, và sau đó quay qua Leibniz theo dấu chỉ của Maimon: thuyết Kant chỉ có thể tu chính (thành một kinh nghiệm học siêu nghiệm) bằng cách trở lại với Hume, Leibniz và Spinoza. Trong một lớp hội thảo của ông, ngày 20 tháng 5, 1980, Deleuze nhận xét khai triển một thuyết nội tại về Ý niệm có nghĩa là trở lại với Leibniz, nhưng trên những cơ sở khác với của Leibniz³³. Tất cả những yếu tố để cấu tạo một phát sinh, theo yêu cầu của những vị hậu-Kant, hầu như có mặt trong Leibniz. Rất dễ hiểu tại sao Deleuze trở lại với Leibniz. Đó là vì có hai cách khắc phục nhị nguyên khái niệm/trực quan của Kant. Hoặc khái niệm là sự vật có cảm tính (sensible things) như trong Locke; hoặc bản thân cảm năng là khả niệm (intelligible), như trong Leibniz (có những Ý niệm trong bản thân cảm năng). Leibniz chọn con đường sau. Rất nhiều, nếu không phải hầu hết, các tiêu chuẩn cơ bản Deleuze sử dụng để định nghĩa Ý niệm nội tại đều phát sinh từ Leibniz, hay từ lịch sử của toán vi tích phân do Leibniz phát minh đồng thời với sự phát minh của Newton: quan hệ vi phân, dị điểm, điểm bình thường, lưu trình hay dòng, ảo giới (virtual), đa thể hay đa tạp, và v.v... Ở đây, có hai trong số các thành phần của Ý niệm của Deleuze đáng lưu ý: quan hệ vi phân và ý tưởng về những dị điểm. Quan hệ vi phân là một quan hệ vẫn tồn tại khi các hạn từ của nó biến mất. Vì vậy, nó là một quan hệ thuần túy, một quan hệ

dị biệt thuần túy, là những gì Deleuze gọi là ‘*dị biệt tự thân*’ (difference-in-itself). Hơn nữa, quan hệ vi phân, chẳng những ở ngoài các hạn từ của nó, mà còn tổ thành chúng: các hạn từ của quan hệ hoàn toàn bất định (hay ẩn mật) cho đến khi chúng nhiếp nhập quan hệ vi phân. Tự chúng, chúng đơn giản là khả định. Một khi các yếu tố ấy nhiếp nhập vào một quan hệ vi phân, tương hỗ quy định giữa chúng xác định một dị điểm. Mọi đa thể (tức là, mọi *sự vật*) đặc trưng bởi một tổ hợp dị điểm và điểm bình thường. Trong hình học, chẳng hạn, một hình vuông có bốn dị điểm, tức bốn góc của nó, nối dài trong một vô hạn điểm bình thường kết nối chúng. Một khối lập phương có tám dị điểm. Trường hợp các đường cong phức tạp hơn: quan hệ vi phân xác định một dị điểm trong một đường cong, tiếp tục nối dài thành một chuỗi điểm bình thường cho đến khi nó đạt tới một dị điểm mới khác, ở đó đường cong đổi hướng, tăng hay giảm, và tiếp tục nối dài trong một chuỗi điểm bình thường cho đến khi đạt tới một dị điểm khác, và v..v....,

Với Deleuze, đó là giải thích như thế nào cuộc đời của chúng ta được tổ thành hay cấu tạo: từ dị điểm đến dị điểm. Điểm tại đó người nào đó nổi cơn khóc, chẳng hạn, hay nổi cơn giận là một dị điểm trong đa thể tâm thần của người ấy bao quanh bởi một đám điểm bình thường. Trong thuyết Ý niệm của Deleuze, hỏi: những gì là dị và những gì là thường? là một trong những câu hỏi cơ bản.

Theo nghĩa kỹ thuật, những gì Deleuze nhận được từ Leibniz theo dấu chỉ của Maimon và PPNLPĐ của Kant là một quy định thuần nội tại của các Ý niệm (trong khi trong Kant, hai trong ba thành phần của các Ý niệm được định nghĩa cần đến yếu tố bên ngoài). Trước hết, các yếu tố của một Ý niệm hoàn toàn bất định (hay ẩn mật); thứ đến, các yếu tố ấy dù sao cũng tương hỗ khả định trong một quan hệ

vi phân (dx/dy); và thứ ba, với tương hỗ quy định đó tương ứng sự hoàn toàn quy định của một tập hợp các dị điểm (trị của dx/dy), có chức năng định nghĩa một đa thể (cùng với sự nối dài của chúng trong một chuỗi điểm bình thường). Quan năng phát sinh của các Ý niệm là do ba thời lớp cộng tồn đó – bất định, khả định và quy định – cung cấp.

Theo trên, ký hiệu *vi phân* dx xuất hiện như đồng thời là bất định, khả định và quy định. Có ba nguyên tắc chung hợp tạo thành một lý do đủ tương ứng với ba diện đó: một nguyên tắc về khả định tính (principle of determinability) tương ứng với bất định nói chung (dx, dy); một nguyên tắc về tương hỗ quy định tương ứng với khả định thực sự (dy/dx); một nguyên tắc về quy định đầy đủ (principle of complete determination) tương ứng với quy định có hiệu quả (trị của dy/dx). Nói ngắn gọn, dx là Ý niệm – Ý niệm theo Plato, Leibniz hay Kant, là ‘vấn đề’ và sự tồn tại của nó³⁴.

C. Ý niệm trong Phê Phán Lý Tính Thực Hành

Muốn hiểu rõ ý nghĩa của cụm từ “*quan năng ‘phát sinh’ của các Ý niệm*” (‘genetic’ power of Ideas), hãy quay về tập Phê Phán thứ Hai, Phê Phán Lý Tính Thực Hành (viết tắt: PPLTTH). Toàn thể dự án Anti-Oedipus phái sinh từ tập PPLTTH. Cả Anti-Oedipus lẫn PPLTTH biểu hiện như học thuyết về ham muốn (theories of desire), và một trong các mục tiêu của Anti-Oedipus là trình bày một thuyết nội tại về ham muốn, phái sinh từ thuyết nội tại về Ý niệm khai triển trong DR.

Kant thi thiết ba quan năng cơ bản của linh hồn: quan năng nhận thức (Phê Phán đầu), quan năng ham muốn (Phê Phán thứ Hai), và tình cảm vui sướng hay không vui sướng (Phê Phán thứ Ba). Sự phân phối các quan năng này phái sinh từ bản thân tự nhiên các biểu tượng của chúng ta: mỗi biểu

tượng chúng ta có thể kết liên với cái gì đó khác với bản thân của nó – hoặc với một *đối tượng* hoặc với một *chủ thể*. Trong quan năng ham muốn, biểu tượng được kết liên với một đối tượng, nhưng trong trường hợp này, nó dung nhập vào trong một quan hệ *nhân quả* với đối tượng của nó. Cắt đứt với truyền thống triết học định nghĩa ham muốn theo quan điểm *khiếm khuyết* (lack), Kant định nghĩa ham muốn một cách rất khác thường: ‘quan năng ham muốn là quan năng mà thông qua những biểu tượng của mình là nguyên nhân cho tính hiện thực của những đối tượng của những biểu tượng ấy³⁵.’ Nói khác, cho một biểu tượng trong đầu óc tôi, ham muốn là một năng lực có khả năng sản sinh đối tượng tương ứng với biểu tượng đó.

Vì sao Kant định nghĩa quan năng ham muốn theo phương thức nhân quả? Lý do: vấn đề tự do liên quan đến thao tác do đó một tôn thể tự do có thể được cho là nguyên nhân của cái gì đó, nghĩa là, tự do hành động, tác nhân sản sinh cái gì đó không thể giản hóa về quyết định luận nhân quả của cơ chế. Kant viết, “Lý tính thực hành không phải làm việc với những đối tượng để **nhận thức** chúng, mà với quan năng của riêng nó để làm cho những đối tượng trở thành **hiện thực** (tương ứng với nhận thức về chúng), nghĩa là, phải làm việc với một ý chí vốn là một tính nhân quả, trong chùng mục lý tính chứa đựng cơ sở quy định cho nó.³⁶” Ham muốn không còn được định nghĩa theo quan điểm khiếm khuyết (Tôi ham muốn một cái gì đó bởi vì tôi không có nó), nhưng đúng hơn theo quan điểm sản sinh (Tôi sản sinh đối tượng bởi vì tôi ham muốn nó). Khiếm khuyết lớn của luân lý học Kant là sau khi bài bác những Ý niệm siêu việt về linh hồn, thế giới và Thượng Đế trong tập Phê Phán đầu, Kant làm sống trở lại mỗi một Ý niệm đó, từng cái một, trong tập Phê Phán thứ Hai, và cấp cho chúng một quy định thực hành.

Trong lúc đó, về phần của Deleuze, tổng thể cấu trúc của Anti-Oedipus là một nỗ lực viết lại PPLTTH theo quan điểm của một thuyết về Ý niệm hoàn toàn nội tại. Nếu tổng hợp sự ham muốn theo quan điểm thuần túy nội tại về Ý niệm, không cần đến luật luân lý và những Ý niệm siêu việt dùng làm định đề tất yếu cho nó (necessary postulates), thử hỏi hình dung của một thuyết hoàn toàn nội tại về Ý niệm sẽ ra sao trong cảnh giới lý tính thực hành? Deleuze có ý giải đáp câu hỏi ấy trong hai chương mở đầu của Anti-Oedipus: ba tổng hợp Deleuze và Guattari dùng định nghĩa ‘máy ham muốn’ (desiring machines) trong thực tế không khác ba Ý niệm của Kant dùng định nghĩa như các định đề của lý tính thực hành (linh hồn, thế giới và Thượng Đế), nhưng nay đã hoàn toàn tước bỏ trạng thái siêu việt của chúng đến độ cả Thượng Đế, và thế giới và tự ngã không còn tồn tại nữa. (G. Deleuze. *The Logic of Sense*. 1990. P176)

Nói tổng quát, ba tổng hợp – kết nối (connection; thế giới), giao hội (conjunction; tự ngã), và một cách thái của sự sản sinh (disjunction; Thượng Đế) – được Deleuze biểu thị đặc tính thuần túy nội tại, và sau đó Deleuze chứng minh làm thế nào bản thân ham muốn được cấu tạo bởi sự truy tìm ra những chuỗi và quỹ đạo theo sau những tổng hợp ấy bên trong một tập hợp xã hội được mang lại.

Nếu DR được xem như PPLTTT của Deleuze, thì Anti-Oedipus là PPLTTH của Deleuze. Những gì liên kết theo thứ tự hai cặp sách đó làm một là thuyết Ý niệm, mối dây liên kết triết học lý thuyết và thực hành. Những gì phân cách chúng là trạng thái của thuyết Ý niệm tương ứng theo thứ tự với Kant và Deleuze, và sự *sử dụng* trong đó các Ý niệm được đặt vào. Kant phê phán sự sử dụng siêu việt các Ý niệm trong PPLTTT, chỉ để phục hoạt chúng trong PPLTTH, và cấp cho chúng một quy định thực hành. Trong

DR, ngược lại, Deleuze đẩy mạnh những tham vọng nội tại của PPLTTT đến kết luận của chúng, thống nhất (trong một nguyên tắc nội tại về dị biệt) ba khía cạnh do Kant phác họa (các yếu tố của Ý niệm đều cùng một lúc bất định, khả định và tương hỗ quy định). Trong triết học thực hành khai triển trong *Anti-Oedipus*, Deleuze đề xuất một thuyết ham muốn tìm kiếm truy xét vận động của ham muốn bằng cách truy tìm ra các tổng hợp thuần túy nội tại của ham muốn (kết nối, giao hội, một cách thái của sự sản sinh). Thuyết biện chứng pháp mới (Thuyết Ý niệm) mà những thành phần hình thức được Deleuze khai triển trong DR có thể xem như thụ nhận sự quy định thực hành của nó trong *Anti-Oedipus*, với sự khác biệt là, trong DR, các quy định của Ý niệm mang tính thực hành *ngay từ đầu* (vì thế, tính quan trọng của những câu hỏi như: như thế nào?, ở đâu?, khi nào?, bao nhiêu?, từ quan điểm nào?, và v..v...)

III. Nguyên tắc Lý do quy định: luôn luôn có một lý do quy định tiền kiện

Trong *Phê Phán Lý Tính Thuần T túy*, Kant có ba cơ hội kể công là người đầu tiên chứng minh ‘nguyên tắc Lý do đủ’. Ông cho biết sự không chứng minh được là vì thiếu phương pháp siêu nghiệm của PPLTTT. Theo phương pháp đó, muốn chứng minh tính chân của một nguyên tắc tiên nghiệm tổng hợp (ví dụ: nguyên tắc nhân quả; causal principle) thì phải chứng minh hai điều. (1) những điều kiện cho khả thể của *kinh nghiệm* của chúng ta về một đối tượng cũng là những điều kiện cho khả thể của bản *thân đối tượng ấy* (đó là luận cứ của Kant trong *Diễn dịch Siêu nghiệm về các Phạm trù*, trong PPLTTT). (2) tiên giả định tính chân của nguyên tắc tổng hợp đang xét (ví dụ: nguyên tắc nhân quả, và tất cả các nguyên tắc khác của trí năng thuần túy trong PPLTTT) là một điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm của chúng ta về bất cứ đối tượng nào, và theo

(1), về bản thân của đối tượng ấy. Thật ra, những gì Kant mô tả như là ‘chứng minh nguyên tắc Lý do đủ’ của ông không gì khác hơn là theo phương pháp đó, ông chứng minh nguyên tắc nhân quả đề cập trong Loại suy thứ Hai của Kinh nghiệm (Second Analogy of Experience) trong PPLTTT.

Sự kể công của Kant nói trên không khỏi làm chúng ta ngạc nhiên. Trong Leibniz và trong Christian Wolff – hai đại biểu chính của học phái hậu-Leibniz của triết học Đức mà Kant nói tới – nguyên tắc nhân quả chỉ là *một* trong các quy cách (specifications) của nguyên tắc Lý do đủ. Và ngay cả Kant, trong các bản văn trước thời kỳ phê phán, phân biệt ít nhất *bốn* loại lý do, và do đó, bốn quy cách của nguyên tắc tương ứng – *ratio essendi* (lý do *tồn tại*; reason for being = lý do những quy định thiết yếu của một sự vật), *ratio fiendi* (lý do *trở thành* của những quy định của một đối tượng), *ratio existendi* (lý do *hiện hữu* của một sự vật), và *ratio cognoscendi* (lý do *tri thức* về một sự vật). Chỉ loại lý do thứ hai (lý do trở thành) và lý do thứ ba (lý do hiện hữu) có thể chấp nhận như là tiền bối của khái niệm ‘nguyên nhân’ (cause) thảo luận trong Loại suy thứ Hai của Kinh nghiệm. Nhưng tại sao Kant mô tả chứng minh của ông là một chứng minh về nguyên tắc Lý do đủ, mà thật ra chỉ là một chứng minh nguyên tắc nhân quả? Và những gì xảy ra với các khía cạnh khác của ý tưởng về lý do (reason) hay duyên cớ (ground) mà Kant luận bàn trong bản văn thời tiền phê phán?

Theo giáo sư Béatrice Longuenesse (2001. Princeton University), một hậu quả của sự Kant đáp ứng Hume về nguyên tắc nhân quả trong Loại suy thứ Hai của Kinh nghiệm là ***sự tái định nghĩa hết thảy mọi khía cạnh của ý tưởng lý do và, do đó, của nguyên tắc Lý do đủ***³⁷, không những chỉ lý do trở thành và lý do hiện hữu, mà còn lý do

những quy định thiết yếu của một sự vật và lý do tri thức về một sự vật, ít nhất khi những ý tưởng ấy được áp dụng vào chỉ cho những đối tượng mà ta có thể khẳng định sự có giá trị phổ biến (universal validity) của một văn bản nào đó về nguyên tắc Lý do đủ, đối tượng của kinh nghiệm tri giác của chúng ta.

So sánh hai thời kỳ tiền phê phán và phê phán của Kant cho thấy sự nghịch chuyển quá rõ ràng trong phương pháp chứng minh. Trong thời kỳ tiền phê phán, Kant khởi đầu từ một nguyên tắc lý do đủ lôgic/bản thể luận (a logical/ontological principle of sufficient reason), đi từ đó chuyển qua một nguyên tắc lý do đủ cho sự hiện hữu (a principle of sufficient reason of existence) mà ông đồng nhất với nguyên tắc nhân quả (the causal principle), rồi từ đó chuyển qua cái mà ông gọi là một nguyên tắc tiếp diễn (a principle of succession), một nguyên tắc lý do đủ cho những biến đổi trạng thái trong một bản thể. Ngược lại, trong thời kỳ phê phán (Loại suy thứ Hai của Kinh nghiệm), Kant chứng minh nguyên tắc tiếp diễn, mà ông đồng nhất với nguyên tắc nhân quả, và tiến hành như vậy ông thành tựu “phép chứng minh duy nhất” (the only proof) của nguyên tắc lý do đủ cho sự hiện hữu và tái định nghĩa trạng thái bản thân theo thứ tự của các nguyên tắc bản thể luận và lôgic. Nói vắn tắt, thay vì chuyển từ lôgic sang quy định-thời gian (time-determination), ông chuyển từ quy định-thời gian sang qua lôgic. Sự nghịch chuyển ấy liên hệ với sự khám phá một lý do hay duyên cớ hoàn toàn mới, chưa từng có trong văn bản thời tiền phê phán của ông: ‘**sự thống nhất siêu nghiệm của tự ý thức**’ (the transcendental unity of self-consciousness) như lý do của các lý do (reason of reasons), hay duyên cớ của sự tồn tại của bất kỳ nguyên tắc lý do đủ nào. Sự phát hiện duyên cớ mới ấy đem lại những hệ quả chấn động cho **khái niệm trọng yếu về tự do** của Kant.

Nguyên tắc Lý do quy định, thường gọi là Lý do đủ

Trước tiên, Kant định nghĩa những gì ông gọi là ‘lý do’ hay ‘duyên có’. Định nghĩa của ông đặt ý tưởng ấy trong toàn cảnh của một phân tích pháp các *mệnh đề* (propositions), hay đúng hơn, của những gì khiến các mệnh đề có tính chân³⁸. Chính trong toàn cảnh đó, ông giải thích vì sao ông thích dùng cụm từ lý do *quy định* (determining) thay vì lý do ‘đủ’.

Quy định có nghĩa là thiết định một thuộc từ (predicate) trong khi loại trừ đối lập của nó. Những gì quy định một chủ thể (subject) đối với một thuộc từ được gọi là *lý do* (reason). Có hai thứ lý do quy định: lý do quy định **tiền kiện** và lý do quy định **hậu thức** (an antecedently and a consequently determining reason). Lý do quy định tiền kiện là lý do mà ý tưởng của nó đứng trước những gì được quy định, tức là, lý do mà không có nó thì những gì được quy định sẽ bất khả niệm. Lý do quy định hậu thức là lý do sẽ không được thiết định trừ phi ý tưởng của những gì được quy định đã được thiết định ở nơi khác. Lý do đầu còn có thể gọi là lý do **tại sao** (why) hay lý do tồn tại hay trở thành; lý do sau, lý do **cho rằng** (reason that) hay lý do tri thức.

Do đâu có sự phân biệt hai lý do quy định ấy? Theo g/s Béatrice Longuenesse, hai biểu thức “*ratio consequenter determinans*” và “*ratio antecedenter determinans*” tuồng như là một quy chiếu mập mờ ý niệm quy định *bởi hậu thức* hay quy định *bởi tiền kiện* của một *phán đoán giả thiết* [hypothetical judgment; Nếu (tiền kiện), thì (hậu thức)]

Hai lý do nói trên dị chất (heterogeneous). Một lý do chủ trương mệnh đề có tính chân (for holding the proposition to be true). Lý do kia là lý do tồn tại có tính chân của mệnh đề

(for the proposition's being true), nghĩa là, lý do có được sự thái (for the state of affairs to obtain). Kant nhận thấy sự khác biệt ấy, bởi vì ở phần cuối của định nghĩa của ông, ông đặc trưng lý do đầu như một lý do tri thức, lý do sau như một lý do tồn tại hay trở thành. Cả hai lý do được mô tả như những lý do quy định một chủ thể đối với một thuộc từ. Kant tuồng như do dự khi định nghĩa lý do (duyên cớ) và thái độ ấy rất quan trọng cho những gì kể tiếp sau này.

Sau khi định nghĩa ý tưởng lý do (ratio) và phân biệt hai thứ lý do quy định, Kant phê phán định nghĩa của Wolff. Ông nói Wolff “định nghĩa lý do theo phương thức khi tham chiếu nó thời có thể hiểu biết tại sao cái gì đó phải tồn tại thay vì không tồn tại.” [‘defines reason in terms of that by reference to which it is possible to understand why something should rather be than not be.’] Theo Kant, Wolff đã gộp lại làm một sự vật được định nghĩa và sự định nghĩa nó. Ông cho định nghĩa ấy sa vào vòng luẩn quẩn. Nó nói: “Lý do là lý do do đó có thể hiểu biết bởi lý do nào (=tại sao) cái gì đó tồn tại thay vì không tồn tại.” Muốn tránh vòng luẩn quẩn ấy, ta phải nói lý do là lý do do đó chủ thể của một mệnh đề được quy định, tức là, lý do do đó một thuộc từ được thiết định và đối lập của nó bị loại trừ. Vì vậy, ta hiểu tại sao Kant muốn dùng chữ ‘*quy định*’ thay vì chữ ‘*đủ*’. Với Kant, dùng chữ ‘*đủ*’ là rất mập mờ vì ngay lúc ấy không rõ bao nhiêu là đủ. Bởi vì quy định là thiết định theo phương thức mọi đối lập đều bị loại trừ, cho nên ‘*quy định*’ chỉ định cái chắc chắn đủ để khái niệm sự vật theo phương thức đó chứ không theo phương thức khác.

Nhưng có thật định nghĩa của Wolff sa vào vòng luẩn quẩn hay không? Trường hợp ‘có thật’ xảy ra chỉ nêu cùng một sự vật mà có hai nghĩa: ‘*lý do*’ (reason) (trong “lý do là lý do do đó khả thể hiểu biết”) và ‘*tại sao*’ (why) (trong “tại sao cái gì đó tồn tại thay vì không tồn tại”). Tuy nhiên,

trong thực tế, không cần phải có hai nghĩa như vậy. Wolff có thể hiểu lý do *trong mệnh đề* là lý do do đó khả thể hiểu biết tại sao (the reason) *trong các sự vật*. Tính sóng đôi giữa những quan hệ lôgic và bản thể luận biện hộ cho phát biểu của Wolff và tiêu giải mọi ý kiến về vòng luân quán. Lý do Kant phản đối Wolff theo biểu thức trên có thể là vì Kant chia sẻ quan điểm của Wolff cho rằng hiểu biết lý do *trong các mệnh đề* và lý do *trong các sự vật* thực sự chỉ là một, cùng chung một đối tượng của trí tuệ. Nhưng điều chúng ta muốn biết là những gì chúng ta hiểu biết được theo cách ấy. Trả lời: những gì hiểu biết được là những gì quy định một chủ thể trong quan hệ với một thuộc từ, tức là, những gì thiết định thuộc từ và loại trừ đối lập của nó.

Đến đây, sự phân biệt giữa lý do quy định tiên kiện và hậu thức nhập cuộc. Nhưng nếu chấp nhận sự phân biệt đó thì một phản đối Wolff nghiêm trọng hơn xảy ra. Như chúng ta biết, Kant bảo rằng lý do quy định tiên kiện là một *lý do tại sao (ratio cur)*, và lý do quy định hậu thức chỉ là một *lý do cho rằng (ratio quod)*. Phân biệt như vậy, thử hỏi tại sao Kant không đưa ra phản đối đó với Wolff (lý do tại sao không phải là thứ lý do duy nhất), một phản đối tuồng như gây tổn thương nhiều hơn là phản đối về vấn đề vòng luân quán?

Có lẽ bởi tại Kant cũng chia sẻ quan điểm của Wolff (và của Leibniz) cho rằng lý do duy nhất xứng danh nghĩa ‘lý do’ là lý do quy định tiên kiện. Bởi vì nó không những là một lý do chủ trương mệnh đề có tính chân mà còn là một lý do tồn tại có tính chân của mệnh đề. Sau đây là những gì Kant nói về ví dụ thế giới và những tệ bệnh của nó.

“Giả thiết chúng ta tìm hiểu lý do các tệ bệnh trong thế giới. Vì thế, chúng ta có một mệnh đề: thế giới bao hàm nhiều tệ bệnh. Chúng ta không tìm hiểu lý do cho rằng hay

lý do tri thức, bởi vì kinh nghiệm của chúng ta đóng vai trò đó; nhưng chúng ta tìm hiểu lý do tại sao hay lý do trở thành, tức là, một lý do thế nào để khi được thiết định, chúng ta hiểu biết thế giới chẳng phải bất định (undetermined) đối với thuộc từ, mà trái lại, thuộc từ các tệ bệnh được thiết định, và đối lập bị loại trừ. Vì vậy, lý do (duyên có) quy định đầu tiên những gì bất định. Và ***vì tất cả tính chân được sản sinh bởi sự quy định một thuộc từ trong một chủ thể, lý do quy định không chỉ là một tiêu chuẩn của tính chân, mà còn là căn nguyên của nó, căn nguyên ấy thiếu thời sẽ còn nhiều khả hữu, nhưng không có gì đúng.***³⁹

Đoạn văn trên cho thấy lập trường của Kant rất mập mờ. Một mặt, ý tưởng của Kant về lý do (duyên có; ground) được đặc trưng như một lý do xác nhận một thuộc từ của một chủ thể, không có thuộc từ ấy thời sẽ không có mệnh đề khả dĩ chân hay giả, nghĩa là, về phần chúng ta, là những người phán đoán các chủ thể, thay vì đình lại phán đoán, chúng ta không có hành động xác nhận. Công hiệu của phát biểu của Kant cho rằng luôn luôn phải có một lý do quy định một chủ thể đối với một thuộc từ rõ ràng căn cứ trên trực quan thông thường cho rằng chúng ta cần có một lý do để chủ trương một mệnh đề có tính chân. Nhưng hiểu như thế, lý do có thể là điều mà Kant gọi là một *tiêu chuẩn* đơn thuần của tính chân chứ không phải là *căn nguyên* của nó. Tuy nhiên, Kant lập tức thêm ngay: lý do không đơn thuần là một *tiêu chuẩn*. Hầu xứng danh nghĩa ‘lý do’, nó phải là *căn nguyên* của tính chân của mệnh đề.

Trong chứng minh nguyên tắc lý do đủ (hay lý do quy định) ở thời kỳ tiền phê phán tính mập mờ ấy cũng hiện ra. Nguyên tắc được biểu hiện trong công thức “Không có gì đúng chẳng có một lý do quy định”. Ở đây, ‘không có gì’

có nghĩa là ‘không có mệnh đề’, như được thấy trong phần chứng minh tiếp theo sau phát biểu nguyên tắc của Kant:

- (1) Tất cả mệnh đề đúng phát biểu rằng một chủ thể được quy định trong quan hệ với một thuộc từ, nghĩa là, thuộc từ ấy được xác nhận và *đổi lập nó bị loại trừ*.
- (2) Nhưng một thuộc từ bị phủ định chỉ nếu có một ý tưởng khác, do nguyên tắc mâu thuẫn, ngăn cản không cho được xác nhận.
- (3) Trong mọi tính chân, vì vậy, có cái gì đó quy định tính chân của mệnh đề bằng cách loại trừ đổi lập của thuộc từ. (từ (1) và (2))
- (4) Đó chính là những gì được gọi là lý do quy định. (định nghĩa)
- (5) Vì thế, không có gì đúng chẳng có một lý do quy định. (từ (3) và (4))

“Chứng minh” trên chỉ là một trình bày lại những gì đã được nói trong biểu trưng sơ thủy đặc tính của một ‘lý do’: một mệnh đề đúng là một mệnh đề trong đó một chủ thể được quy định đối với một thuộc từ [tiền đề (1)]. Những gì thi thiết sự quy định là lý do [tiền đề (2), các mệnh đề (3) và (4) phái sinh từ (1) và (2)].

Dẫu chấp nhận một lý do là cần thiết để di chuyển từ một phán đoán nghi vấn (a problematic judgment; một phán đoán không được tán thành) tới một mệnh đề (một phán đoán được xác nhận là đúng), hậu quả không phải là với mọi tính chân có một lý do quy định tiên kiện, *ratio cur*. Mặc dù vậy, giống như trong định nghĩa ‘lý do’ (ratio, Grund, ground) của ông, Kant di chuyển (không đưa ra luận cứ nào để giải thích) từ sự phân biệt hai thứ lý do (lý do quy định tiên kiện và hậu thức) tới chủ trương cho rằng chỉ một thứ lý do là thích hợp (lý do quy định tiên kiện, lý do tồn tại hay trở thành, lý do tại sao), ở đây cũng vậy,

Kant thay thế kết luận cho rằng chính trong bản thân các mệnh đề (phán đoán xác định; assertoric judgments) đương nhiên phải có một lý do quy định chủ thể tương quan với thuộc từ (bất luận là lý do quy định tiền kiện hay hậu thức), bằng một phát biểu nhiều tham vọng hơn: **luôn luôn có một lý do quy định tiền kiện** (there is *always* an antecedently determining reason).

Từ hình thức phát biểu đầy tham vọng nguyên tắc lý do đủ đó, Kant phái sinh nhiều hậu quả siêu hình học quan trọng khiến ông càng ngày càng không thoải mái với lập trường của ông thời tiền phê phán, và nói chung, với siêu hình học thuần lý.

Hậu quả đầu tiên là một chứng minh nguyên tắc lý do đủ cho sự tồn tại các sự vật tùy duyên (bất tất; contingent) trong tập *New Elucidation* (Tân Trùng Thanh, trùng thanh = làm sáng tỏ). Khái niệm nguyên nhân phát sinh lần đầu trong tập sách ấy: *lý do tồn tại là một nguyên nhân* (the reason of existence is a cause). Kant, trước hết, thiết lập mệnh đề phủ định, “Là phi lý bảo rằng cái gì đó phải có trong tự thân lý do cho sự tồn tại của nó.”⁴⁰ Chứng minh mệnh đề này của Kant căn cứ trên – tuyệt không chút nghi vấn – giả thiết một nguyên nhân tất yếu đứng trước hệ quả của nó trong thời gian. Vì thế, nếu một sự vật là nguyên nhân của bản thân nó, thời nó phải đứng trước sự tồn tại của chính nó trong thời gian, như thế là phi lý. Do đó, không có gì là lý do của sự tồn tại của chính nó: Kant chống đối một cách rõ ràng ý tưởng của Spinoza về Thượng Đế, ý tưởng tự kỷ nguyên nhân (*causa sui*).

Mặt khác, là đúng khi nói rằng sự tồn tại của Thượng Đế là tất yếu, hay mệnh đề “Thượng Đế tồn tại” tất nhiên đúng, nhưng không phải tại vì Thượng Đế là tự kỷ nguyên nhân. Thậm chí cũng không phải sự tồn tại của Ngài được bao

hàm trong thể tính của Ngài (như trong “chứng minh của Descartes”). Đúng ra là bởi tại Ngài là tồn thể độc nhất duyên có cho mọi sự vật khả hữu. Tưởng nên nhớ rằng trong thời kỳ tiền phê phán, theo quan điểm của Kant, nếu chúng ta khẳng định sự tồn tại của Thượng Đế, hay nếu chúng ta xác định mệnh đề “Thượng Đế tồn tại” như tất nhiên đúng, thời đó không phải là do một lý do quy định tiên kiện (bất luận là lý do tồn tại, trở thành, hay hiện hữu): chúng ta không biết *tại sao* Thượng Đế hiện hữu. Nhưng chúng ta biết *rằng* Thượng Đế hiện hữu và sự hiện hữu đó hoàn toàn tất yếu.

Sau đó, Kant bố trí chứng minh một nguyên tắc lý do quy định tiên kiện cho sự hiện hữu của các sự vật tùy duyên. Nguyên tắc ấy là: “Không có gì tùy duyên có thể tồn tại chẳng có một lý do quy định tiên kiện (một nguyên nhân) sự tồn tại của nó.”⁴¹

Hậu quả thứ hai là một ‘nguyên tắc về sự tiếp diễn’ (the principle of succession): “Biến đổi không có thể xảy ra cho các bản thể, ngoại trừ chừng nào chúng được nối kết với những bản thể khác; sự tương hỗ y tồn giữa chúng quy định sự tương hỗ biến đổi giữa các trạng thái của chúng.”⁴² Luận cứ của Kant cho nguyên tắc này là nếu duyên có hay lý do cho sự biến đổi trạng thái của một bản thể ở bên trong nó, thời trạng thái trở thành phải luôn luôn có mặt (lý do trở thành luôn luôn có mặt trong bản thể). Vì thế, một trạng thái *trước không có* và nay *trở thành* phải có duyên có không phải trong bản thân của bản thể, mà trong quan hệ của nó với một bản thể khác hay với những bản thể khác. (Quan điểm của Kant ở đây đương nhiên hoàn toàn đối lập với quan điểm của Leibniz vì chủ trương các bản thể riêng lẻ có *ảnh hưởng thực sự* trên những trạng thái của bên này bên kia).

Cuối cùng, Kant dành một đoạn văn rất dài để luận bàn về quan hệ giữa nguyên tắc lý do đủ và tự do nhân loại. Ở đây ông chống đối một quan điểm của một triết gia lớp trước, Christian August Crusius. Theo Crusius, có vài trường hợp xác nhận sự tồn tại của một sự thái hay biến cố chẳng có một lý do quy định tiên kiện. Chỉ có thể xác nhận bằng cách nương vào một lý do tri thức (*ratio cognoscendi*), không gì khác hơn là bản thân của tồn tại như được chứng thực bởi kinh nghiệm. Đó là trường hợp hành động tự do: trường hợp ý chí phải quyết định sự tự do lựa chọn của riêng nó, chẳng cần bất cứ lý do quy định tiên kiện nào, ủng hộ hành động này thay vì hành động kia, là một sự kiện được kinh nghiệm chứng thực. Kant phản đối ý tưởng đó của Crusius cho rằng nếu một hành động, hay sự quy định hành động của ý chí, mà không có một lý do quy định tiên kiện, thì, vì sự quy định hành động của ý chí và hành động tiếp theo không luôn luôn hiện hữu, sự quá độ của chúng sang qua tồn tại sẽ vẫn còn bất định, nghĩa là, đối với hành động cũng như đối với sự quy định của ý chí, vẫn còn bất định là phải tồn tại hay không tồn tại. Sự ứng đáp của Kant trong trường hợp này căn cứ trên cùng chung những tiên giả định như luận cứ nhất ban của ông liên quan tới lý do hiện hữu: nhằm xác nhận một sự vật đã trở thành, chúng ta không những cần một lý do tri thức mà cũng cần một lý do trở thành, lý do quy định tiên kiện của sự quy định hoàn toàn của nó.

Đáp lại câu hỏi “nguyên tắc về lý do áp dụng vào hành động của con người có tương hợp với tự do của ý chí và tự do của hành động hay không?” Kant vẫn giữ thái độ chống Crusius khi trả lời: là tự do chẳng phải là hành động chẳng có một lý do, trái lại, hành động do một lý do *nội bộ* (*internal reason*) hướng người ta hành động không chút do dự hay nghi ngờ theo một phương thức thay vì một phương thức khác. Kant rõ ràng trung thành với tư tưởng Leibniz.

Chú thích

¹. Viết theo Levi R. Bryant. *Deleuze's Transcendental Empiricism. Notes Towards a Transcendental Materialism.* trong *Thinking Between Deleuze and Kant.* Edited by Edward Willatt. Matt Lee. Continuum. New York. 2009.

². DR là viết tắt tên tập sách *Difference and Repetition* (Dị Thục và Tương Tục). Columbia University Press. New York. 1994. Paul Patton dịch từ *Différence et Répétition*, bản luận án chính Tiến Sĩ Quốc Gia (Doctorat D'État) của Gilles Deleuze. 1968. Presses Universitaires de France.

³. DR. P286. “La différence n’est pas le divers. Le divers est donné. Mais la différence, c’est ce par quoi le donné est donné. C’est ce par quoi le donné est donné comme divers.”

⁴. DR. P68. “The elementary concepts of representation are the categories defined as the conditions of possible experience. These, however, are too general or too large for the real. The net is so loose that the largest fish pass through. No wonder, then, that aesthetics should be divided into two irreducible domains: that of the theory of the sensible which captures only the real's conformity with possible experience; and that of the theory of the beautiful, which deals with the reality of the real in so far as it is thought. Everything changes once we determine the conditions of real experience which are not larger than the conditioned and which differ in kind from the categories: the two senses of the aesthetic become one, to the point where the being of the sensible reveals itself in the work of art, while at the same time the work of art appears as experimentation.”

⁵ Gilles Deleuze. *Desert Islands and Other texts (1953-1974)*. “Reason must reach all the way to the individual, the genuine concept all the way to the thing, and comprehension all the way to ‘this’.” P36.

⁶. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. *Immanuel Kant. Phê Phán Lý Tính Thuần Tủy.* 2004. Nhà xb Văn Học. Trg 44.

⁷. Quentin Meillassoux. *After Finitude.* Continuum. New York. 2008. “[c]orrelationism consists in disqualifying the claim that it is possible to consider the realms of subjectivity and objectivity independently of one another. Not only does it become necessary to insist that we never grasp an object ‘in itself’, in isolation from its relation to the subject, but it also becomes necessary to maintain that we can never grasp a subject that would not always already be related to an object.” P5.

⁸. Như Chú thích #4. “if philosophy is to have a positive and direct relation with things, it is only insofar as philosophy claims to grasp the

thing itself in what it is, in its difference from all that it is not, in other words, in its *internal difference*.” P32.

⁹. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. Immanuel Kant. *Phê Phán Lý Tính Thuần Túy* (2004. Nhà xb Văn Học), *Phê Phán Lý Tính Thực Hành* (2007. Nhà xb Tri thức), và *Phê Phán Năng Lực Phán Đoán* (2006. Nhà xb Tri Thức)..

¹⁰. Gilles Deleuze. *Nietzsche & Philosophy*. Columbia University Press. New York. 1983. “Nietzsche thinks that the idea of critique is identical to that of philosophy”. P88.

¹¹. Như trên. “There has never been a more conciliatory or respectful total critique Kant merely pushed a very old conception of critique to the limit, a conception which saw critique as a force which should be brought to bear on all claims to knowledge and truth, but not on knowledge and truth themselves; a force which should be brought to bear on all claims to morality, but not on morality itself. Thus total critique turns into the politics of compromise: ...” P89.

¹². Như trên. “Transcendental philosophy discovers conditions which still remain external to the conditioned. Transcendental principles are principles of conditioning and not of internal genesis. We require a genesis of reason itself, and also a genesis of the understanding and its catégories ... “ P91.

¹³. DR. “. . . the schematism only reinforces the paradox introduced into the doctrine of the faculties by the notion of a purely external harmony . . .” P173.

¹⁴. Như Chú thích #5. B176. Trg 385.

¹⁵. Như trên. B177. Trg 386.

¹⁶. Gilles Deleuze. *The Logic of Sense*. Translated by Mark Lester with Charles Stivale from *Logique du sens*. Columbia University Press. New York. 1990.

¹⁷. Như trên. “The error of all efforts to détermine the transcendental as consciousness is that they think the transcendental in the image of, and in resemblance to, that which it is supposed to ground. In this case, either we give ourselves ready-made, in the 'originary' sense presumed to belong to the constitutive consciousness, whatever we were trying to generate through a transcendental method, or, in agreement with Kant, we give up genesis and constitution and we limit ourselves to a simple transcendental conditioning. But we do not, for all this, escape the vicious circle which makes the condition refer to the conditioned as it reproduces its image.” P105.

¹⁸. Như Chú thích #5. Đề hiểu nghĩa từ ‘nhận biết’ (recognition), xin trích một đoạn trong ‘Về các cơ sở tiên nghiệm để mang lại khả thể cho

kinh nghiệm' trong Tiết 2 (Ấn bản A): A98 "... nếu tôi [Kant] xem **giác quan** (sense), – vì nó chứa đựng cái đa tạp trong trực quan của nó – là một sự **thống quan** (synopsis), thì giác quan bao giờ cũng tương ứng với một sự tổng hợp, và [do đó], sự **thụ nhận** (receptivity) chỉ có thể ở trong sự nối kết với sự **tự khởi** (spontaneity) mới làm cho **nhận thức** (cognition) có thể có được. Sự tự khởi này là cơ sở cho một tổng hợp ba lần xuất hiện một cách tất yếu trong mọi nhận thức: đó là: [1] tổng hợp của sự **lãnh hội** (apprehension) những biểu tượng, như là những biến thái của tâm trong [quá trình] trực quan; [2] tổng hợp của sự **tái tạo** (reproduction) những biểu tượng trong trí tưởng tượng và [3] tổng hợp của sự **nhận biết** (recognition) trong khái niệm. Các tổng hợp này mang lại sự chỉ dẫn cho thấy có ba nguồn suối nhận thức chủ quan làm cho bản thân trí năng và – qua trí năng – làm cho mọi kinh nghiệm, như là một sản phẩm thường nghiệm của trí năng, có thể có được."

Tuy nhiên, Deleuze cải biến tổng hợp thứ ba (nhận biết) thành tổng hợp vị lai (future), điều kiện sản sinh cái mới.

¹⁹. Như Chú thích #5. A111. Trg 354.

²⁰. DR. "... transcendental empiricism is the only way to avoid tracing the transcendental from the outlines of the empirical." P144.

²¹. DR. "It amounts to the discovery of Difference – no longer in the form of an empirical difference between two determinations, but in the form of a transcendental Difference between the Determination as such and what it determines; ..." P86.

²². Gilles Deleuze. Bergsonism. Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam. Zone Books. New York. 1988. "There is only a single time, a single duration, in which everything would participate, including our consciousnesses, including living beings, including the whole material world." P78.

²³. Như Chú thích #4. "Being is alteration, alteration is substance." P25.

²⁴. Như Chú thích #21. "The universe is made up of modifications, disturbances, changes of tension and energy, and nothing else." P76.

²⁵. Như trên. "Intuition leads us to go beyond the state of experience toward the conditions of experience. But these conditions are neither general nor abstract. They are no broader than the conditioned: they are the conditions of real experience." P27.

²⁶. Như Chú thích #15. "... impersonal and preindividual nomadic singularities constitute the real transcendental field." P109.

²⁷. DR. "What is missed is the internal character of the problem as such, the imperative internal element which decides in the first place its truth or falsity and measures its intrinsic genetic power: That is, the very object of the dialectic or combinatory, the 'differential'." Pp. 161-2.

²⁸. Như Chú thích #5. B352. Trg 589.

²⁹. DR. “Perhaps this does not appear sufficiently clearly in Kant: according to him, two of the three moments remain as extrinsic characteristics (if Ideas are in themselves undetermined, they are determinable only in relation to objects of experience, and bear the ideal of determination only in relation to concepts of the understanding).” P170.

³⁰. ‘*qua*’ có nghĩa là trong khả năng của: ‘difference *qua* difference’ có nghĩa là ‘đị biệt trong khả năng của đị biệt’.

³¹. DR. “The ‘critical’ point, the horizon or focal point at which difference *qua* difference serves to reunite, has not yet been assigned.” P170.

³². Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. Immanuel Kant. Phê Phán Năng Lực Phán Đoán. 2006. Nhà xb Tri Thức.

³³. “Leibniz và Nguyên tắc Lý do đủ” được trình bày đầy đủ chi tiết trong suốt tập “*Hồng Dương NVH. Tư tưởng Phật giáo trong Triết học Gilles Deleuze*”. Quan trọng nhất là Bài 3: Những nguyên tắc lớn của triết học Leibniz và Mô hình Vi phân của Deleuze. Trg 145-189. và Bài 10: Kinh nghiệm học Deleuze và Sáu tướng Viên dung. Trg476-511. Đó là lý do tại sao không trình bày “Leibniz và Nguyên tắc Lý do đủ” trong tập sách này.

³⁴. DR. “The symbol dx appears as simultaneously undetermined, determinable and determination. Three principles which together form a sufficient reason correspond to these three aspects: a principle of determinability corresponds to the undetermined as such (dx, dy); a principle of reciprocal determination corresponds to the really determinable (dy/dx); a principle of complete determination corresponds to the effectively determined (values of dy/dx). In short, dx is the Idea – the Platonic, Leibnizian or Kantian Idea, the ‘problem’ and its being.” P171.

³⁵. Như Chú thích #31. PPNLPĐ. [178] Chú thích 1. Trg19.

Immanuel Kant. Critique of Judgment. Translated by Werner S. Pluhar. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge. 1987. “... for defining the power of desire as *the power of being the cause, through one’s presentations, of the actuality of the objects of these presentations.*” [177] Note 18. P16.

³⁶. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. PPLTTH. A160. Trg 162-63.

Immanuel Kant. Critique of Practical Reason. Translated by Werner S. Pluhar. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge. 2002. “Practical reason, by contrast, deals not with objects in order to *cognize* them but with its own power *to make them actual* (in conformity with

the cognition of them), i.e., with a *will*, which is a causality insofar as reason contains the determining basis thereof". [90] P114.

³⁷. Cần nói đến từ vựng của Kant. Từ ngữ tiếng Việt *lý do*, dịch từ tiếng Anh *raison*, Kant dùng trong bản văn tiếng Latin New Elucidation là *ratio*. Trong tiếng Đức nó trở thành *Grund*. “Nguyên tắc Lý do đủ” (tiếng Anh: Principle of Sufficient Reason) tiếng Latin là *principium rationis sufficientis*, tiếng Đức là *Satz vom zureichenden Grund*.

³⁸. Nghĩa của từ ‘mệnh đề’ là những gì Kant gọi là “phán đoán xác định” (assertoric judgment) trong thời kỳ phê phán, tức là, một phán đoán được xác định là đúng. Với Kant, một phán đoán là nội dung hay mối tương quan có dự tính của một hành vi phán đoán. Nếu tôi phán đoán thế giới bao hàm nhiều tệ bệnh, “thế giới bao hàm nhiều tệ bệnh” là nội dung của hành vi phán đoán của tôi. Nó cũng là một mệnh đề, một phán đoán được xác định là đúng. Nếu tôi chỉ chấp nhận tư tưởng thế giới có thể bao hàm nhiều tệ bệnh mà không xem phát biểu “thế giới bao hàm nhiều tệ bệnh” là đúng, thì nội dung tư tưởng của tôi chỉ là một phán đoán đơn thuần, không phải là một mệnh đề, trong từ vựng của Kant. Nhằm di chuyển từ một phán đoán đơn thuần tới một mệnh đề (một phán đoán xét là đúng), ta cần một lý do. Đó là toàn cảnh trong đó Kant định nghĩa ý tưởng của ông về “lý do” hay “duyên cớ” (*ratio*, *Grund*).

³⁹. Immanuel Kant. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Cambridge University Press. 2002. New Elucidation. AA1:393. “Suppose we look for the reason of ills in the world. We have thus a proposition: the world contains many ills. We are not looking for the *reason that* or reason of knowing, for our own experience plays this role; but we are looking for the reason *why* or the reason for coming to be (*ratio cur scilicetfiendi*), i.e. a reason such that when it is posited, we understand that the world is not undetermined with respect to the predicate but on the contrary, the predicate of ills is posited, and the opposite is excluded. The reason (ground), therefore, *determines* what is at first indeterminate. And *since all truth is produced by the determination of a predicate in a subject, the determining reason is not only a criterion of truth, but its source, without which there would remain many possibles, but nothing true.*” P12. Câu cuối chữ in nghiêng đậm là do tác giả.

⁴⁰. Như trên. Proposition VI: To say that something has the ground of its existence within itself is absurd. 1:394. P14.

⁴¹. Như trên. Proposition VIII: Nothing which exists contingently can be without a ground which determines its existence antecedently. 1:396. P17.

⁴². Như trên. Proposition XII: No change can happen to substances except in so far as they are connected with other substances; their reciprocal dependency on each other determines their reciprocal changes of states.” P37.

Chương IV: Schopenhauer và NTLĐĐ

I. Tánh chất của Giải thích

- A. Bốn phạm trù lý do đủ
- B. Phân tích
- C. Tổng hợp

II. Đại cương về tiểu luận Tự do của Ý chí

- A. Định nghĩa các khái niệm
- B. Tự do là một bí ẩn

III. Về Nguồn Gốc Bốn Mặt của NTLĐĐ

- A. Giới thiệu tổng quát
- B. Tóm lược nội dung
- C. Một sồ chi tiết trọng yếu
- D. Nguyên tắc Lý do đủ của trở thành
- E. Nguyên tắc Lý do đủ của tri thức
- F. Nguyên tắc Lý do đủ của tồn tại
- G. Công thức siêu hình học của Nguyên tắc Lý do đủ

Schopenhauer và Nguyên tắc Lý do đủ

I. Tánh chất của Giải thích.

Nếu có một điểm nào đó nằm trong những gì Tôi¹ đang tìm kiếm, thì trước hết Tôi cần có một ý niệm về nó để làm thế nào Tôi biết là điểm ấy nếu tìm thấy được. Ngay từ đầu trước khi bắt tay vào sự tìm kiếm một giải thích về thế giới Schopenhauer thấy cần đặt câu hỏi về những gì sẽ, hay phải, cấu thành một giải thích như thế. Quả vậy, thế nào là một giải thích, bất kỳ giải thích nào? Một nỗ lực nhằm giải đáp câu hỏi vừa nêu là điểm khởi đầu tự nhiên của tập sách đầu tay của ông, một luận án tiến sĩ, với tiêu đề do ông chọn: ‘*Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ*’ (On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason; Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde). Lý do: Nguyên tắc Lý do đủ phát sinh từ bốn quan hệ gốc khác nhau mà ông gọi là bốn mặt nguồn gốc của Nguyên tắc. Theo giáo sư Bryan Magee, ‘*Tánh chất của Giải thích*’ (The Nature of Explanation) mới là tiêu đề thích đáng hơn cho tập sách này vì nói lên đúng chủ đề của luận án. Như vậy, chủ đề của tập sách đầu tay của Schopenhauer có thể trở thành tánh chất của kết nối tất yếu (The Nature of Necessary Connection)², và do đó, tánh chất của giải thích. Cụm từ ‘Nguyên tắc Lý do đủ’ được Leibniz tạo ra trong một tình huống khác, nhưng ở đây, Schopenhauer dùng để chỉ tên tập luận án tiến sĩ của ông. Thực ra, ngoài khái niệm và biện pháp giải thích, tập sách còn đề cập tánh chất của những gì đòi hỏi phải giải thích, cụ thể là, cấu trúc của kinh nghiệm của chúng ta xét toàn bộ. Ngay từ đầu, quan điểm của ông về cơ bản chính là quan điểm của Kant được ông nghiêm cách phê phán, tu chỉnh và gia cường.

Thông thường chúng ta có khả năng đặt câu hỏi *Tại sao?*(Why?) về bất cứ điều gì. Schopenhauer phát biểu

điểm ấy như sau: “Tính hiệu lực của nguyên tắc Lý do đủ liên quan đến mô thức của ý thức nhiều đến độ chúng ta không thể đơn giản tưởng tượng một cách khách quan bất cứ điều gì mà không thể đặt được câu hỏi “Tại sao” về nó.”³ Thực ra, có thể phát biểu điểm ấy theo nhiều cách khác nhau, trong số đó tưởng nên bàn đến các phát biểu về mặt logic học, tâm lý học và nhận thức luận. Về mặt logic học: bất cứ điều gì khả dĩ phát biểu đều được hỏi kỹ. Về mặt tâm lý học: bất cứ điều gì khả dĩ cảm tri, hay tư lượng, hay liễu giải, đều được tra hỏi rít ráo. Về phương thức nhận thức luận, trong bất cứ điều gì khả dĩ mệnh danh là thế giới, điểm nêu trên là một điều kiện tiên quyết tất yếu xác quyết rằng với bất cứ những yếu tố khả hữu nào cấu thành kinh nghiệm của chúng ta, chúng phải hiện khởi tương y tương đối và những tương hỗ quan hệ của chúng đều khả niệm (intelligible), hay ít nhất trong đó có thể tìm thấy tính khả niệm. Và khi chúng ta yêu cầu một giải thích thời chính là yêu cầu trải mở một tương hỗ quan hệ như vậy trong một tình huống cụ thể. Những thông tin chúng ta cần đến về các đối tượng, sự thái hay biến cố chúng ta đang xem xét, là những thông tin đặc biệt giải thích cách chúng đang là. Chúng ta muốn nghe đủ về bất cứ những gì đòi hỏi giải thích sẽ thấy xảy ra. Nói ngắn gọn, chúng ta muốn một lý do đủ.

A. Bốn phạm trù lý do đủ.

Tuy nhiên, sự đòi hỏi lý do đủ kéo theo một câu hỏi mới và căn bản. Thế nào một cái gì đó là một lý do đủ cho một cái gì khác? Cái gì được xem là lý do đủ cho cái gì? Schopenhauer tuyên bố ông trình bày cơ sở của toàn bộ hệ thống của ông qua sự giải đáp các câu hỏi đó.

Trung tâm luận điểm của ông (do đó tiêu đề sách của ông) là hết thảy mọi lý do đủ chẳng cùng một loại logic. Chúng bao gồm trong và chỉ trong bốn phạm trù:

i) Trong thế giới vật lý học, lý do đủ mang hình thức **nguyên nhân** (causes): biến cố A là nhân của biến cố B. Trong thế giới chất hữu cơ, nguyên nhân được gọi là **tác nhân kích thích** (stimuli) — biến cố A kích thích biến cố B — tuy nhiên tác nhân kích thích có thể xem như là một lớp con của nguyên nhân, khác nhau ở chỗ tác động của hết thảy mọi loại nguyên nhân về định lượng đều bằng (=) phản tác động, trong khi tác động của một tác nhân kích thích có thể bé thua hay lớn hơn phản tác động. Schopenhauer kiên quyết cho rằng nguyên nhân của một biến cố chỉ có thể là một biến cố khác, chứ không thể là một đối tượng hay một sự thái. Đối tượng và sự thái phát sinh từ những chuỗi biến cố tương hỗ quan hệ, và tất cả chúng cùng với nhau cấu thành lịch sử đang diễn ra của thế giới tự nhiên, tức là toàn bộ thế giới vật lý học. Đó là thứ **kết nối nhân quả** thiết lập trong khoa học Newton và trong sinh học.

ii) Lịch sử đang diễn tiến xảy ra trong một khung thời gian và không gian. Mọi điểm trong thời gian đều hoàn toàn được xác định bởi ‘sự tương tác liên tục tái diễn’ hay ‘sự phản chiếu’ của mọi điểm khác. Từ sự kiện này có thể phái sinh toàn bộ số học (arithmetic). Cũng giống vậy, mọi điểm trong không gian đều hoàn toàn được xác định bởi ‘sự tương tác liên tục tái diễn’ hay ‘sự phản chiếu’ của mọi điểm khác. Từ sự kiện này có thể phái sinh toàn bộ hình học (geometry). Như thế, lịch sử của vũ trụ xảy ra trong một khung mà các mô thức là toán học — quả vậy, các mô thức tiên nghiệm cho chúng ta toán học tiên nghiệm (chính vì thế mà toán học phù hợp thế giới trong cách nó đang là). Khi các lý do đủ đều là nhân quả trong lịch sử đang diễn ra, thời trong khung của thời gian và không gian chúng đều là toán học. Vậy một nghĩa thứ hai theo đó A có thể là một lý do đủ cho B khi nào A có thể là một **quy định** hay **chứng minh** cho B.

iii) Có một lớp đặc biệt các đối tượng vật lý học hữu cơ khả dĩ dời đổi, di chuyển trong thời gian và không gian không những do từ bên ngoài — bởi các nguyên nhân, gồm cả tác nhân kích thích — mà còn do từ bên trong, bởi các **động cơ** (motives). Chúng là nguyên nhân kinh nghiệm từ bên trong. Do đó, một cách thứ ba theo đó A có thể là lý do đủ cho B khi nào A có thể là một động cơ và B là sự thể động cơ di dịch.

iv) Tâm thức (the mind) là môi trường (bên trong các đối tượng vật lý học sinh động đó) thông qua đó các động cơ thao tác. Các phán đoán (judgment) hình thành trong tâm thức và hướng dẫn hành động. Ngang đây, chúng ta lần đầu tiên chạm trán với khái niệm **tính chân** (truth), bởi vì phán đoán có thể hoặc chân hoặc giả (true or false). Vậy một nghĩa thứ tư theo đó A có thể là lý do đủ cho B khi A có thể kéo theo nó tính chân của mệnh đề B. Đến lượt mệnh đề B, nó có bốn cách khác nhau dẫn đến tính chân.

1. Bằng quan sát trực tiếp hay kinh nghiệm. Đây là trường hợp **tính chân thường nghiệm** (empirical truth).

2. Là một trong những tiên giả định tất yếu của kinh nghiệm. Chẳng hạn, những mệnh đề tiên nghiệm về không gian, thời gian và thực sự toàn bộ toán học; hay về nhân quả và tính bất diệt của vật chất. Đây là trường hợp **tính chân siêu nghiệm** (transcendental truth).

3. Tùý thuận tính chân của một mệnh đề khác căn cứ trên những quy luật lôgic. Đây là trường hợp **tính chân lôgic** (logical truth). Nếu về mặt lôgic, tùý thuận một chân phát biểu thường nghiệm (a true empirical statement) thì thường được gọi là **tính chân chất thể** (material truth).

4. Là một trong các quy luật lôgic. Đây là trường hợp **tính chân siêu lôgic** (metalogical truth). Trong số đó, có luật đồng nhất (law of identity); luật phi mâu thuẫn (law of contradiction); luật triệt tam (law of excluded middle);

nguyên tắc về tính chân gồm sự tương ứng với thực tại (the principle that truth consists in correspondence to reality).

Tóm lại, bốn loại kết nối tất yếu Schopenhauer đề cập trong luận án của ông gồm *kết nối nhân quả* (causation) hiểu theo nghĩa khoa học, *quy định toán học* (mathematical determination), *sự đưa đến lôgic* (logical entailment) và *hành động do động cơ thúc đẩy* (motivated action). Hết thấy mọi ví dụ về kết nối tất yếu đều được bao hàm trong bốn phạm trù ấy. Trong bất cứ chuỗi giải thích lôgic nào cho, các mối liên kết không cần phải cùng một loại lôgic. Có thể đề nghị một phát biểu chất thể như lý do đủ cho một phát biểu chất thể khác, nhưng cũng có thể chuyển qua những phát biểu thường nghiệm, hay những phát biểu kết nối nhân quả, nếu bị thách thức.

B. Phân tích.

Hơn nữa, giải thích là giải thích qua lại hai chiều. Bằng cách hoặc chỉ cho thấy làm thế nào cái gì đó do tập trung và cấu tạo hình thành ở bên trong, hoặc chỉ cho thấy làm thế nào cái gì đó kết nối với bên ngoài. Từ ngữ thường dùng để chỉ hai chiều giải thích đối nghịch là ‘**phân tích**’ và ‘**tổng hợp**’. Thoạt tiên, tưởng có vẻ hiển nhiên là mọi giải thích đầy đủ về bất cứ điều gì đều gồm cả hai chiều. Nhưng ngay khi thực hiện giải thích đầy đủ như thế thời lập tức thấy lâm vào nghịch lý. Một giải thích gọi là giải thích 2 có thể cần để giải thích các dụng từ trong giải thích 1. Tôi phải đề ra những dụng từ mới nếu không thời giải thích 2 sẽ giải thích vòng quanh. Như thế có nghĩa là một giải thích 3 cũng đòi hỏi những dụng từ mới đối với giải thích 2. Trong phép phân tích, hiển nhiên là có thể tiến hành như vậy tận vô cực. Hai hệ quả có thể xảy đến. Hoặc tôi và nhiều người khác tiếp tục vô cùng giải thích thêm giải thích, hoặc tùy nhu cầu thực tế tôi có thể dừng lại tại một điểm nào đó. Trong cả hai trường hợp, giải thích của tôi không đầy đủ,

hoặc do định nghĩa hoặc do điểm tại đó tôi ngưng lại. Những dụng từ dùng để giải thích đều không được giải thích. Bởi vậy, tánh chất của giải thích là bất cứ giải thích nào về bất kỳ cái gì luôn luôn và tất nhiên không đầy đủ. Về phương diện thực hành, chúng ta có thể thỏa mãn, nhưng về phương diện lý thuyết thì không bao giờ.

Giai đoạn nghiên cứu kế tiếp là nhận diện nơi chốn dừng giải thích, tại đó nhiều câu hỏi triết học quan trọng nảy sinh. Trước hết, hãy xét đến ‘chiều hướng’ phân tích, và đến bốn mô thức của nguyên tắc Lý do đủ theo thứ tự đề cập trên đây. Đầu tiên là cảnh giới các khoa học tự nhiên. Giải thích tối chung thường biểu hiện và được chấp nhận trên quan điểm vật chất (matter), lực tự nhiên (natural forces) và luật khoa học (scientific laws). Vật chất có thể được tiếp tục phân tích theo phương thức công thức hóa học, bảng tuần hoàn các nguyên tố, hạt cơ bản, v.v... Các lực tự nhiên thao tác trên vật chất gồm năng lượng, lực hấp dẫn, từ tính, điện, v.v... Và các luật khoa học phát biểu các vận động tuần quy của chất liệu bị các lực tự nhiên tác động. Nhưng nếu có ai hỏi nhà khoa học: Vật chất là gì? Năng lượng là gì? Thế nào là một định luật khoa học? thì vị này sẽ chỉ về hướng triết gia và cúi đầu rút lui bởi vì khoa học không thể đi xa hơn ngoài sự làm sáng tỏ những tương hỗ quan hệ của các khái niệm. Mức độ giải thích của khoa học có thể gọi là bí ẩn (occult), bởi vì nó giải thích mọi thứ khác mà không tự giải thích chính nó. Giải thích khoa học chỉ di chuyển vị trí của huyền bí của thế giới chứ không gỡ bỏ nó. Các di chuyển như vậy vô cùng quan trọng và có giá trị lớn bởi vì cấu thành sự gia tăng tri thức của chúng ta về thế giới hiện tượng, tuy nhiên không mấy may giúp chúng ta nhìn thấu suốt cái huyền bí của thế giới. Một câu nói của Wittgenstein trong *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6. 52. diễn tả đúng điểm này: “Chúng ta cảm thấy dù khi *hết thấy mọi* câu hỏi khoa học *khả hữu*

được giải đáp, các vấn đề về cuộc sống vẫn hoàn toàn nguyên vẹn.”⁴

Thứ đến là toán học. Một tình trạng giống như trên: toàn thể lâu đài của chúng minh (demonstration) được xây dựng trên một nền tảng gồm tiên đề và quy tắc, nhưng ngay nền tảng này chỉ được giả định chứ không được chứng minh.

Trong phạm trù động cơ (motives), tâm thức (the mind) trình bày với ý chí những thông tin cần thiết và ý chí quyết định. Nhưng ý chí quyết định như thế nào? Chúng ta tự thấy không thể định nghĩa hay mô tả ý chí là gì, vì chính nó được mang lại trực tiếp nhất trong tự ngã ý thức của chúng ta. Do đó, không có gì chúng ta nhận biết ngay tức khắc hơn nó và vì vậy không có dụng từ nào đối với chúng ta khả niệm hơn nó.

Qua sự trình bày trên, ta thấy chính nhờ nhận diện điểm đặc biệt tại đó giải thích dừng lại trên mỗi một lối đi sẵn có của nó, Schopenhauer xác định được những nơi nảy sinh những vấn đề cơ bản của triết học và chỉ cho thấy tại sao chúng nảy sinh. Trong mỗi trường hợp, ngay điểm ngưng đó, giải thích sự vật là tham chiếu các sự vật lẫn nhau, nhưng luôn luôn vẫn bỏ rơi không giải thích cái gì đó được tiên giả định. Chẳng hạn, trong toán học, cái gì đó là không gian và thời gian; trong cơ học, vật lý học và hóa học, đó là vật chất, phẩm tính, lực ban đầu, luật tự nhiên; trong thực vật học và động vật học, đó là sự dị biệt về chủng loại, và bản thân cuộc sống; trong sử học, đó là loài người với tất cả những đặc tính của tư tưởng và ý chí. Và trong hết thảy những trường hợp vừa đề cập, đó là nguyên tắc Lý do đủ với mô thức thích hợp mỗi trường hợp. *Triết học* có đặc điểm là tiên giả định hoàn toàn không có gì được tri nhận; mọi điều đối với triết học đều xa lạ như nhau và đều là một vấn đề, không chỉ các quan hệ của các hiện tượng mà chính

ngay cả những hiện tượng ấy. Tại mọi điểm như vậy Schopenhauer không tìm cách giải thích thêm. “Có hai điều hoàn toàn không thể giải thích, hay nói khác, không dẫn trở lại quan hệ mà nguyên tắc Lý do đủ biểu hiện. Điều thứ nhất là chính ngay nguyên tắc Lý do đủ trong tất cả bốn mô thức, bởi vì nó là nguyên tắc hết thảy mọi giải thích, do đó có nghĩa lý chỉ bằng cách quy chiếu về nó. Điều thứ hai là những gì nguyên tắc Lý do đủ không với tới, nhưng từ đó nảy sinh cái sự vật nguyên thủy ở bên trong tất cả hiện tượng: **vật tự thân** (the thing-in-itself). Mọi giải thích ngưng tại đây và từ điểm dừng này triết học nhúng tay vào, nghiên cứu mọi sự vật y cứ trên phương pháp của nó, hoàn toàn sai khác phương pháp khoa học.

C. Tổng hợp.

Không để các câu hỏi cố hữu vô giải pháp hồi đáp ảnh hưởng đến mình, Schopenhauer xác nhận triết học của ông có khả năng giải đáp tất cả các vấn đề triết học quan trọng có lời giải. Nhằm trang bị đủ thứ cần thiết để theo dõi hành trình của ông, chúng ta cần tìm hiểu những gì ông nói về ‘chiều hướng’ giải thích thứ hai: **tổng hợp** (synthesis).

Tổng hợp không đối diện với sự lựa chọn giải thích hoặc vô cùng hoặc ngưng lại tại một điểm nào đó. Bằng những quá trình tổng hợp chúng ta có thể tiếp tục kết nối quan hệ các sự vật với nhau cho đến khi đã kết nối hết thảy mọi mối tương quan giữa tất cả các sự vật tồn tại, và tại điểm ấy chúng ta đạt đến điểm kết thúc tự nhiên và tất yếu: không còn cái gì để tương quan với và không còn cái gì đem liên kết quan hệ với cái khác. Lúc ấy toàn thể sự vật trình hiện trước mắt ta như một toàn bộ sáng tỏ, triển xuất hết thảy mọi quan hệ nội tại. Trong lịch sử nhân loại quả có vấn đề đòi hỏi sự giải thích thêm về toàn thể kinh nghiệm nhân loại đó, và về thế giới ta đang sống xem như một toàn bộ. Và bởi vì, theo định nghĩa, không còn cái gì khác để mọi sự

vật có thể kết nối quan hệ, cho nên cuối cùng không thể tránh khỏi sự trông cậy vào một giải thích ở bên ngoài thế giới theo phương thức siêu nghiệm (transcendental): cái biết được giải thích nhờ cái không biết, hay đúng hơn, cái khả tri nhờ cái bất khả tri. Nhưng bởi vì cái bất khả tri là bất khả tri cho nên một giải thích như vậy không bao giờ có thể nghiệm chứng. Trong trường hợp này, không đến nỗi chúng ta không biết chỉ còn cách duy nhất là nương vào chữ tín (faith) hay quyền lực (authority) mà chấp nhận sự giải thích. Lẽ dĩ nhiên có rất nhiều lối giải thích được chấp nhận bằng vào tín hay quyền lực. Chẳng hạn, hãy nghĩ đến hầu hết các tôn giáo trong thế giới. Nhưng chúng không tương thích. Như thế có nghĩa là khi phát sinh mâu thuẫn giữa hai tôn giáo thì không có cách quyết định bên nào là đúng, ngoại trừ, một lần nữa, bằng chữ tín hay quyền lực.

Đây là một trong những lĩnh vực mà Schopenhauer không đồng quan điểm với Kant. Theo Kant không thể thông hiểu thế giới chỉ bằng lý tính, như các nhà duy lý học nổi tiếng, Spinoza và Leibniz, chủ trương. Schopenhauer đồng ý với Kant đến ngang điểm ấy. Nhưng Kant thấy đó là một sự mở cửa cho tôn giáo: nếu một giải thích siêu nghiệm về thế giới có thể được chấp nhận chỉ bằng vào chữ tín thì hành vi như vậy không có gì tự mâu thuẫn hay bất hợp lý. Trái lại, điều không hợp lý là hữu thần hay vô thần, chủ trương xác tín (certainty) trong một lĩnh vực chỉ có tín niệm không bảo đảm. Đó là quan điểm của Kant, và Kant là một tín đồ Ki Tô giáo. Schopenhauer vẫn nhất trí (consistently) là một nhà bất khả tri luận (agnostic). Đối với ông, bất kỳ nỗ lực nào giải thích cái biết nhờ cái không biết chẳng khác nào một nghịch đảo (inversion) của phương thức khả niệm (intelligible procedure), và bất kỳ nỗ lực nào giải thích cái khả tri nhờ cái bất khả tri chẳng khác nào bay vào trong ‘cloud cuckoo land’⁵. Tất nhiên cả hai phương thức ấy làm cho các vấn đề đã ít minh xác trở nên ít minh xác hơn.

Schopenhauer và NTLĐĐ

Schopenhauer nhấn mạnh chúng ta thực sự đối đầu với ảnh hưởng của sự kiện năng lực hiểu biết của con người có hạn: bất kỳ điều gì các năng lực hiểu biết ấy vĩnh viễn không thể tiếp cận thời vĩnh viễn bất khả tri đối với chúng ta. ‘Tánh chất của sự vật trước và ngoài thế giới là không để cho điều tra khảo sát.’

Về công trình khảo cứu của mình Schopenhauer nói rõ ràng và đầy đủ: ‘Triết học đây, bằng mọi giá, là những cố gắng để nói lên không phải thế giới từ đâu đến và tồn tại với mục đích gì, mà chỉ đơn thuần những gì thế giới là.’⁶ Ông mở rộng thêm: “Triết học của tôi không giả thiết giải thích những nguyên nhân tối chung của thế giới. Nó tự hạn chế trong phạm vi các sự kiện của kinh nghiệm bên trong và bên ngoài mà mọi người đều có thể tiếp cận, và chỉ ra mối tương quan chân chính và mật thiết giữa các sự kiện, tuy nhiên không lưu ý đến những gì có thể siêu việt chúng. Nó tự kiềm chế không rút ra bất kỳ kết luận nào liên quan những gì nằm ngoài kinh nghiệm. Nó chỉ đơn thuần giải thích các dữ liệu của cảm năng và tự ý thức, và nỗ lực thông hiểu duy chỉ thể tính nội tại của thế giới.”

Bây giờ ta quay qua cuốn *Tiểu luận Tự do của Ý chí* trước khi trình bày *Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ*.

II. Đại cương về tiểu luận Tự do của Ý chí.

Tháng Tư năm 1837 Hội Khoa học Hoàng gia Na Uy thông báo trong một tạp chí văn học Đức câu hỏi giải thưởng sau đây: “Có thể nào chứng minh tự do của ý chí từ tự ý thức?” (“Can the freedom of the will be proven from self-consciousness?”). Tác giả của tiểu luận về Tự do của Ý chí (*Essay on the Freedom of the Will*) được giải vào năm 1839 là Arthur Schopenhauer, một học giả bình thường, trú tại Frankfurt-on-Main. Đối với ông, lúc ấy 52 tuổi, đây là

lần đầu tiên ông được công chúng công nhận là một triết gia.

Tiểu luận được giải (Prize Essay), gồm năm Phần. Phần đầu định nghĩa hai khái niệm then chốt nêu ra trong câu hỏi của Hội: tự do và tự ý thức. Phần Hai cung cấp một câu trả lời phủ định: không thể chứng minh tự do của ý chí từ tự ý thức. Phần Ba mở rộng cơ sở tìm kiếm bằng cách nương vào một nguyên cơ khác của tự do ý chí, vào *ý thức về những thứ khác*, nghĩa là, vào *khả năng nhận thức* (cognitive faculty). Nhưng câu trả lời vẫn là phủ định: không thể chứng minh tự do của ý chí từ ý thức về những thứ khác. Hơn nữa, trên nguyên tắc, không thể có trường hợp tự do của ý chí bất cứ nơi nào trong lĩnh vực của kinh nghiệm. Trong Phần Bốn, Schopenhauer trình bày những triết gia tiền nhiệm từng chủ trương hay bênh vực quan điểm không có tự do của ý chí. Phần Năm ngắn gọn cung cấp vào phút chót một nghịch chuyển tình huống gây kích động lớn bằng cách viện dẫn hiện tượng trách nhiệm đạo đức (phenomenon of moral responsibility) như bằng chứng tự do của ý chí và bằng cách đề xuất một “quan điểm cao hơn” từ đó tự do của ý chí có thể bảo trì mặc dầu không được giải thích hay thông hiểu. Cuối cùng, một phụ lục bổ sung các cân nhắc về định nghĩa của tự do trong Phần đầu.

Cách Schopenhauer thuyết giải tự do của ý chí có thể xem như một biện hộ nghiêm cần và thành công về thuyết quy định (determinism), chủ trương mọi sự vật kinh nghiệm đều hoàn toàn được quy định trong thời gian và không gian chúng xuất hiện. Như thế, nỗ lực cứu vớt cuối cùng nhân danh tự do của ý chí có thể bỏ qua vì không nhất trí với những phần chính của công trình nghiên cứu và cần loại ra khỏi bản văn những đoạn liên hệ. Nhưng làm như thế có nghĩa là không sáng suốt nhận định những trình bày trên là cốt để sửa soạn một kết thúc gây kích động. Đó là sự biện

hộ cho tự do của ý chí trong phần kết luận, điểm cao nhất của tiểu luận được giải, hoàn toàn được chuẩn bị rất chu đáo.

A . Định nghĩa các khái niệm.

Thế nào là tự do?

Theo Schopenhauer, tự do là một khái niệm *phủ định*. Nó đơn giản có nghĩa là sự vắng mặt bất kỳ chương ngại và câu thúc nào. Nhưng khi biểu hiện năng lực thời câu thúc đó phải tích cực. Tương ứng với tánh chất khả hữu của câu thúc ấy, khái niệm tự do có ba phân loài (subspecies) khác nhau.

a) *Tự do vật lý* là sự vắng mặt các chương ngại vật chất thuộc bất kỳ loại nào. Cản trở vật chất tuy nhiều loại nhưng tất cả đều luôn luôn liên hệ với ý chí, cho nên ta có thể nghĩ đến khái niệm tự do một cách tích cực. Khái niệm tự do được sử dụng để bao hàm hết thảy mọi sự vật di động hay hành động tự ý của chúng. Như thế, theo nghĩa vật lý của khái niệm tự do, con người hay thú vật gọi là tự do chỉ khi nào hành động của người và thú đều không bị bất cứ chương ngại vật chất nào ngăn trở, chẳng hạn, xiềng xích, nhà tù, hay bệnh tê liệt, tuy nhiên chúng phải hành động tùy theo ý chí của chúng.

Ý nghĩa vật lý của khái niệm tự do, nhất là khi áp dụng vào sinh vật, không bao giờ bị nghi vấn hay tranh cãi, và luôn luôn được kinh nghiệm chứng thực. Bởi vì mọi khi một sinh vật hoạt động theo ý nguyện, thời nó tự do đúng theo ý nghĩa vật lý. Nếu bây giờ quay qua hai loại tự do còn lại, *tự do trí tuệ* và *tự do luân lý*, thời ý nghĩa phổ thông và bình dân được thay thế bởi ý nghĩa triết học của khái niệm tự do.

b) *Tự do trí tuệ* được nêu ra ở đây là vì mật thiết tương quan với tự do vật lý nên theo sát trong sự phân loại.

Nhưng Schopenhauer bảo rằng phải có sự hiểu biết về những khái niệm đề cập trong các chương sắp tới thời mới hiểu chính xác ý nghĩa của tự do trí tuệ. Bởi vậy, ông gác lại, chờ luận bàn trong phần phụ lục.

c) *Tự do luân lý*, mô thức tự do thứ ba, tức *liberum arbitrium* (tự do lựa chọn của ý chí) đề cập trong câu hỏi giải thưởng của Hội Hoàng gia, là vấn đề chính yếu của Tiểu luận được giải. Có nhiều trường hợp ta không bị cản trở bởi chương ngại vật chất, nhưng bị câu thúc bởi những động cơ, như hăm dọa, hứa hẹn, nguy hiểm, v.v..., nên hành động không theo ý muốn được. Nếu các động cơ ấy không có mặt thì thế nào ta cũng chắc chắn biểu hiện được ý muốn. Do đó câu hỏi đặt ra là một con người như vậy liệu còn tự do hay không, hay là, giống như một chương ngại vật chất, một phản-động cơ mạnh có thể thực sự ngăn chặn và làm cho không thể có một hành động theo ý muốn. Đối với sự hiểu biết thông thường một động cơ không bao giờ tác dụng y hệt như một chương ngại vật chất. Bởi vì một chương ngại vật chất dễ dàng vượt quá lực lượng vật lý của con người trong khi các động cơ không mang theo nó một cường bách thuần túy khách quan và tuyệt đối, tuy nhiên ta luôn luôn có thể gán cho chúng một cường bách chủ quan và tương đối so với người có liên hệ. Kết quả rồi cũng giống nhau. Và câu hỏi vẫn còn “Ý chí tự bản thân có tự do hay không?”

Trong đoạn trên, khái niệm tự do được quy chiếu về *quan năng hành động* (ability to act). Đến đây, khái niệm ấy được kết nối với *ý nguyện* (willing), và vấn đề nêu ra là “ý nguyện tự bản thân có tự do hay không?” Nhưng xét kỹ, cái khái niệm nguyên thủy, thuần túy thường nghiệm, và do đó phổ thông, bình dân ấy được chứng minh là không có khả năng kết nối với ý nguyện. Bởi vì theo nó, “tự do” có nghĩa là “phù hợp với ý chí của chính mình”. Vậy nếu hỏi ý chí

tự bản thân có tự do hay không tức là hỏi ý chí có phù hợp với chính mình hay không. Đó là điều hiển nhiên, hỏi như thế chẳng ích lợi gì. Một kết quả của khái niệm thường nghiệm về tự do là: “Tôi tự do, nếu tôi có thể làm những gì tôi muốn” (“I am free, if I can do what I will”). Tự do, vì vậy, đã được quyết định bởi “những gì tôi muốn”. Bây giờ đặt câu hỏi về tự do của ý nguyện, câu hỏi sẽ như sau: “Có thể nào anh muốn những ý nguyện của anh?” (Can you will what you will?). Hỏi như thế tức gọi ý khả thể của sự tùy thuộc của một ý nguyện công khai vào một ý nguyện ẩn kín nào khác trước đó, và cứ như thế đẩy lùi đến vô hạn. Ý của Schopenhauer ở đây là cách tư lượng phổ thông và bình dân về tự do theo nghĩa vật lý không thích hợp với sự đặt câu hỏi về tự do luân lý của ý chí.

Để giải quyết đầy đủ hơn ý nghĩa theo đó ý chí tự bản thân và nói chung có thể tự do, Schopenhauer quay qua một định nghĩa thông dụng khác về tự do, vẫn có tính phủ định, nghĩa là, không có mặt của tính tất yếu (necessity) và tiến hành định nghĩa khái niệm tích cực ‘tính tất yếu’. *Tất yếu (necessary) là những gì tiếp theo sau một lý do đủ hay duyên có được mang lại.*⁷ Có thể đảo ngược câu này, như với bất kỳ định nghĩa chính xác nào. Tùy theo duyên có liên hệ là lôgic học, hay toán học, hay vật lý học (= gọi là nhân; called a cause), tính tất yếu sẽ là lôgic học (chẳng hạn, tất yếu của một kết luận, cho tiền đề), hay toán học (chẳng hạn, tất yếu của sự bằng nhau các cạnh của một tam giác, cho sự bằng nhau các góc), hay vật lý học (chẳng hạn, quả xuất hiện ngay khi có nhân). Trong tất cả trường hợp vừa nêu tính tất yếu được kết nối với hệ quả khi cho duyên có. Chỉ chừng nào lãnh hội được cái gì đó là hệ quả của một duyên có cho thời chúng ta mới nhận ra đó là điều tất yếu. Định nghĩa chân chính “tất yếu” như trên đầy đủ và thấu đáo đến độ hai khái niệm, tất yếu và hệ quả của một duyên có cho, có thể giao hoán lẫn nhau. Cái gì đó là lý do

đu của cái gì đó khác nếu và chỉ nếu cái gì đó trước và cái gì đó sau tương tác với tất yếu như duyên cớ và hệ quả.

Schopenhauer dành luận án tiến sĩ của ông năm 1813 để nghiên cứu có hệ thống nguyên tắc Lý do đủ. Luận án ấn hành lần đầu vào năm 1814 và sau đó được tu chỉnh (1841) theo công trình nghiên cứu chính yếu của ông, trở thành một tài liệu khuôn mẫu về nguyên tắc Lý do đủ.

Schopenhauer phân biệt ba loại lý do và y theo đó, ba loại tất yếu. Về sau, ông đề cập thêm một loại duyên cớ và tất yếu thứ tư tương quan với ý chí của con người. Một, có một lý do theo nghĩa lôgic học, và tính tất yếu lôgic học liên quan, chẳng hạn, giữa tiền đề của một luận cứ và kết luận (đoán án). Nếu tiền đề được mang lại thời kết luận tất nhiên theo liền.

Hai, có một lý do theo nghĩa toán học, và tính tất yếu toán học liên hợp, chẳng hạn, sự bằng nhau của các cạnh trong một tam giác với bằng nhau của các góc. Cho các góc bằng nhau, tất nhiên có tam giác đều.

Ba, có một lý do theo nghĩa vật lý học, và tính tất yếu riêng của nó là kết nối nhân và quả trong thế giới vật lý học. Quả hiện liền ngay khi nhân được cho. Schopenhauer quan niệm luật nhân quả, theo đó mọi biến cố trong thế giới vật lý học có một nhân mà nó tất nhiên tiếp theo sau, là một trong nhiều cách biểu hiện của nguyên tắc Lý do đủ tổng quát, nguyên tắc này chi phối tư lượng về đối tượng đủ mọi loại — đối tượng lôgic học, toán học cũng như vật lý học.

Nếu quan niệm ý tưởng tất yếu như hệ quả của một lý do đủ cho, thời tự do được hiểu là vắng mặt tính tất yếu không gì khác hơn là sự khuyết thiếu bất kỳ lý do đủ nào và do đó, hoàn toàn tùy duyên (contingent). Cảnh giới duy nhất trong

Schopenhauer và NTLĐĐ

đó có sự tùy duyên là thế giới vật lý học hay thế giới thực. Bởi vậy, những thế giới lý tưởng của lôgic học và toán học sẽ nằm ngoài sự thảo luận của Schopenhauer về tự do, tất yếu, và tùy duyên.

Xác nhận cái gì đó là tự do tức xác nhận nó khuyết thiếu tất yếu trong mỗi và mọi mặt, và vì thế, hoàn toàn tùy duyên. Tự do có thể định nghĩa như là những gì tuyệt đối tùy duyên. Áp dụng vào trường hợp ý chí của con người, tự do xem như tuyệt đối tùy duyên không gì khác hơn là sự kiện một hành động đặc biệt theo ý nguyện chẳng phải xác định bởi bất kỳ lý do đủ nào nói chung và bất kỳ nhân nào nói riêng. Nhưng ý tưởng về một ý chí hay hành động của ý chí tuyệt đối bất xác định thời bất khả niệm. Mọi tư lượng của con người đều tùy theo một trong những mô thức đặc biệt khác nhau của nguyên tắc Lý do đủ. Tuy vậy, vẫn có một thuật ngữ để gọi một ý chí tuyệt đối bất xác định. Đó là *liberum arbitrium indifferentiae* (tự do lựa chọn giữa hai hành động đối nghịch). Schopenhauer sẽ trở lại vấn đề này sau khi định nghĩa tự ý thức và tiến dẫn loại tất yếu đặc biệt liên quan đến ý nguyện của con người.

Định nghĩa tự ý thức.

Schopenhauer phân biệt hai loại ý thức: *tự ý thức* tức ý thức về tự ngã và *ý thức về những sự vật khác*, kể cả những ngã khác. Hơn nữa, ông đồng nhất loại ý thức thứ hai với khả năng nhận thức (faculty of cognition). Ngay cả những mô thức và điều kiện phổ biến của hết thảy mọi nhận thức — cùng quan điểm với Kant ông xem như có tánh chủ quan và đồng nhất chúng với *không gian, thời gian, và luật nhân quả* — được ông xác quyết thuộc ý thức về những sự vật khác chứ không thuộc tự ý thức. Đối với Schopenhauer, phần lớn của toàn bộ ý thức nói chung không phải là tự ý thức, mà là ý thức về những sự vật khác, chủ yếu và phần

lớn hướng về thế giới thực ở bên ngoài chúng ta, tương quan với nó là quan hệ nắm bắt và lãnh hội.

Ngược lại, tự ý thức, theo Schopenhauer, là ý thức trực giác về ý nguyện (willing) của chính mình. Tự ý thức là ý thức của mình xét như ý nguyện. Ý tưởng về ý nguyện dùng ở đây bao hàm toàn bộ đời sống tình cảm nội tâm chứ không chỉ là những quyết định và hành động thực tế phát xuất từ tác dụng của cảm thọ và nhận thức. Ngoài những hoạt động ý chí, nó còn bao gồm tình cảm về vui sướng và không vui sướng. Quả thực Schopenhauer đã nhóm họp lại có hiệu quả khả năng ham muốn với tình cảm về vui sướng và không vui sướng dưới tiêu đề toàn diện của ý chí, ý nguyện hay hành động của ý chí, trái ngược với sự phân ly chặt chẽ của Kant trong hai tập *Phê Phán Lý Tính Thực Hành* (1788)⁸ và *Phê Phán Năng Lực Phán Đoán* (1790)⁹.

Trong khi đối tượng đơn độc của tự ý thức nói chung là sự không ngừng đến và đi của những tình cảm vui sướng và không vui sướng, thời các đối tượng của những phản ứng tình cảm của ý chí là do thế giới bên ngoài cung cấp trong ý thức các đối tượng qua trung gian của khả năng nhận thức. Tuy nhiên, bất kỳ sự quan tâm nào đến sự tùy thuộc của ý chí vào ý thức về những sự vật khác đều ở ngoài lĩnh vực chặt hẹp của tự ý thức nói chung. Cần phải khảo sát cái lĩnh vực chặt hẹp ấy để tìm ra bằng chứng của tự do ý chí.

Mong (wishing) và muốn (ý nguyện; willing).

Trong phân tích của Schopenhauer, hành vi của ý nguyện (volition) tức đối tượng trực tiếp của tự ý thức phát sinh trong dịp xảy ra một trường hợp nào đó của ý thức về những sự vật khác. Quả vậy, ý nguyện (muốn làm) không gì khác hơn là phản ứng tình cảm và mong muốn mạnh mẽ trước một nhận thức được mang lại từ bên ngoài. Ban đầu, hành vi của ý nguyện chỉ là một đối tượng của tự ý thức,

nhưng rồi trở nên một tồn tại như là kết quả của cái gì đó thuộc ý thức về những sự vật khác, và vì thế, trở thành một đối tượng của khả năng nhận thức. Nhận thức trong chừng mực khởi động ý chí vận động như vậy được Schopenhauer gọi tên là *động nhân* hay *động cơ* (motive). Động nhân đồng thời là nội dung của hành vi của ý nguyện. Hành vi của ý nguyện hướng về phía đối tượng của khả năng nhận thức, nghĩa là, phản ứng trước đối tượng theo phương thức biến đổi nó một cách nào đó. Toàn thể tánh chất của hành vi của ý nguyện là do sự phản ứng trước đối tượng như vậy cấu thành.

Theo trên, nếu không có một đối tượng như thế thì hành vi của ý nguyện không thể xảy ra, bởi vì trong trường hợp này vắng mặt cả lý do và chất liệu. Nhưng khi sự tồn tại của một đối tượng của nhận thức được mang lại, nghĩa là, khi động cơ được mang lại, thử hỏi tất yếu phải phát sinh hành vi của ý nguyện hay không, hay là mặc dầu động cơ được mang lại, hành vi của ý nguyện liên hệ có thể không phát sinh, hoặc một hành vi khác nào đó của ý nguyện, thậm chí mâu thuẫn, có thể phát sinh. Nói cách khác, liệu sự tiến nhập một động cơ vào trong ý thức tất yếu mang lại hành vi của ý nguyện, hay là ý chí bảo trì sự hoàn toàn tự do hoặc muốn làm hoặc không muốn làm? Theo các điều khoản Hội Hoàng gia quy định, câu hỏi này cần phải được giải đáp trên cơ sở các dữ liệu tìm thấy đồng thời trong tự ý thức.

Tuy nhiên, tự ý thức chứng minh hoàn toàn không được chuẩn bị để giải quyết câu hỏi về tự do của ý chí. Tự ý thức cung cấp không đủ dữ liệu để xác định liệu ý chí có tự do hay không bởi tại cấu trúc của khả năng đó bị giới hạn. Câu hỏi về tự do của ý chí liên quan đến tánh chất của quan hệ giữa các động cơ, bắt nguồn từ thế giới bên ngoài như tâm thức con người nhận thức và lãnh hội, và những tác động của hành vi của ý nguyện, phát sinh từ thế giới tình cảm

bên trong. Nhưng tự ý thức nói chung chỉ hạn chế trong những tác động của hành vi của ý nguyện và không thể cung cấp bất kỳ cơ sở nào để phán đoán những lực động cơ của nhận thức nào đó về sự hình thành hành vi của ý nguyện.

Theo quan điểm của tự ý thức, ham muốn và ý hướng phát sinh và hỗ trợ tác dụng theo nhiều cách khác nhau. Nhưng chớ có lẫn lộn ‘mong’ với ‘muốn’. Không có cách gì biết được sự ham muốn hay ý hướng hiện hành trước khi xảy ra tác động quyết định của ý chí với sự biểu hiện của cơ thể. Trong tự ý thức, không có sẵn bất kỳ một bằng chứng nào về trạng huống của quá trình quyết định của ý chí.

Schopenhauer cho rằng niềm tin phổ biến vào tự do của ý chí là do thiếu quan năng phân biệt giữa mệnh đề ‘con người tự do *tu lượng*’ (one is free to think) hay *xem xét* chính mình muốn làm một trong số những điều mâu thuẫn’ và mệnh đề ‘con người tự do *muốn* bất kỳ một điều gì trong số các điều mâu thuẫn’. Mệnh đề trước là chân. Mệnh đề sau đòi phải nghiên cứu thêm, vì tự ý thức không cung cấp đủ dữ liệu.

Ngang đây, câu hỏi cụ thể của Hội Hoàng gia về cơ sở duyên cớ trong tự ý thức của tự do của ý chí được trả lời một cách phủ định. Schopenhauer đề nghị hãy tiếp tục tham cứu hầu bổ sung sự nghiên cứu căn cứ trên những dữ liệu không đủ của tự ý thức bằng sự nghiên cứu gián tiếp và tổng quát hơn về khả thể của một ý chí tự do. Nếu có thể thì thiết sự bất khả hữu tự do của ý chí độc lập với chứng cứ phi quyết định của tự ý thức thời trên nguyên tắc ta đã xác nhận những gì đã thi thiết trên duyên cớ thường nghiệm và hạn chế: Không thể có bằng chứng của cái gì đó thậm chí trước hết bất khả hữu.

Nhân quả của động cơ (*Causality of the motive*).

Schopenhauer quay qua *khả năng nhận thức* như một nguồn nguyên cơ khác của tự do của ý chí. Cho đến đây, ý chí được xem xét *một cách chủ quan* hay dựa trên kinh nghiệm về ý nguyện của chính mình. Từ đây trở đi, ý chí được xem xét *một cách khách quan* theo quan điểm của một quan sát viên từ ngoài tìm cách xác định quan hệ chính xác giữa ý thức động cơ các sự vật và ý chí có động cơ thúc đẩy. Sự tra cứu chuyển từ ý chí xem như đối tượng trực tiếp của tự ý thức sang qua ý chí xem như đối tượng trung gian của ý thức các đối tượng. Theo quan điểm mới này, ý chí trở thành một khả năng sở hữu của một tồn tại trong thế giới vật lý học. Chúng ta không còn đương đầu trực tiếp với ý chí chỉ không chướng ngại với giác quan bên trong, mà đương đầu với tồn tại nào có ý muốn hay bị lay chuyển bởi ý chí, đối tượng của giác quan bên ngoài. Bây giờ có thể sử dụng trí năng (*understanding*) được trang bị cho sự lãnh hội khách quan với tất cả giác quan bên ngoài và tất cả quan năng.

Hình thức phổ quát nhất và trong cơ bản tối cần thiết của trí năng ấy chính là *luật nhân quả* (*law of causality*). Bởi vì nhờ thông qua luật đó thế giới thực ở bên ngoài được nhận thức mang lại, theo đó ngay tức khắc và hoàn toàn đồng thời, chúng ta nắm bắt được các kích động và biến đổi mà giác quan của chúng ta cảm thọ như “quả” (*effects*) và (không cần hướng dẫn, giảng dạy, và kinh nghiệm) cùng một lúc chuyển từ quả sang “nhân” của chúng. Chính do quá trình trí năng đó mà các “nhân” trình hiện như là những đối tượng trong không gian. Như thế, chúng ta đương nhiên nhận thức tiên nghiệm luật nhân quả, cần thiết cho khả thể của bất kỳ kinh nghiệm nào.

Là bộ phận của một thực thể trong thế giới vật lý học, ý chí phải tuân theo những nguyên tắc và quy luật của tự nhiên, chính yếu trong số đó là luật nhân quả. Theo Schopenhauer, luật nhân quả là một trong những mô thức cụ thể của nguyên tắc Lý do đủ thường thông tri kinh nghiệm của bất kỳ tồn tại nào được phú cho một trí năng hay bộ óc (trí tuệ). Ngoài sự chi phối nhận thức và quan niệm thế giới vật lý học, luật nhân quả là luật cơ bản của thế giới vật lý học được nhận thức và quan niệm như thế. Ở đây, theo Kant khẳng định “những điều kiện tiên nghiệm của một kinh nghiệm khả hữu nói chung cũng đồng thời là những điều kiện khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm” (A111), Schopenhauer đồng nhất hóa những điều kiện cần của kinh nghiệm về phía chủ thể với những điều kiện cần của những đối tượng mà chủ thể ấy trải nghiệm. Theo luật nhân quả, mọi biến đổi (changes) trong thế giới vật lý học đều có lý do đủ của chúng hay nhân. Không có gì xảy ra mà không có nguyên nhân, và cho nhân của nó thời nó tất nhiên xảy ra. Luật nhân quả giữ nghiêm ngặt không có ngoại lệ; mọi biến chuyển trong thế giới thực đều tuân theo luật ấy.

Để xác định những gì có thể ứng đối với sự vận tác của luật nhân quả trong trường hợp một tồn tại được phú cho một ý chí, Schopenhauer phân loại các tồn tại trước hết là không có sự sống hay vô cơ và có sự sống hay hữu cơ, và sau đó, phân biệt giữa đời sống thực vật và đời sống động vật. Trong các tồn tại vô cơ, quan hệ nhân quả ứng đối đạt được giữa một *nhân* cơ học, vật lý học, hay hóa học (hay một *nhân theo nghĩa hẹp*; a cause in the narrow sense) và một số quả như vậy. Trong thực vật, quan hệ nhân quả ứng đối kết nối *tác nhân kích thích* (stimulus), như không khí, nước, và nhiệt, với *phản ứng* (response), như sự sinh trưởng (growth). Trong động vật, quan hệ nhân quả ứng đối mang hình thức *động cơ thúc đẩy* (motivation), nghĩa là,

Schopenhauer và NTLĐĐ

nhân quả vận tác theo phương cách nhận thức mang lại một hành động ý chí.

Schopenhauer trình bày theo luật tiến hóa sự xuất hiện và phát triển các quan năng nhận thức và ý động (cognitive and conative abilities) của đời sống động vật. Sự gia tăng tính đa tạp trong tổ chức các dạng sống cao dần mang lại một đa tạp các nhu cầu không thể thỏa mãn thích đáng trên cơ sở của tác nhân kích thích và phản ứng. Ngoài ra, động vật bây giờ dễ bị ảnh hưởng bởi các động cơ hay có khả năng bị lay chuyển bởi sự biểu tượng các đối tượng, nghĩa là, bởi nhận thức. Schopenhauer gán cho tất cả các loài động vật khả năng biểu tượng những diện hữu quan của thế giới nhưng lưu ý đến sự gia tăng những quan năng nhận thức trong mối tương quan với sự phát triển cơ sở sinh lý trong bộ óc và hệ thần kinh. Hơn nữa, ông đồng nhất hóa quan năng hành động của loài động vật do các động cơ thúc đẩy với ý chí (will).

Trong động vật phi lý tính (nonrational) khả năng nhận thức bị hạn chế trong sự nhận thức những gì được đồng thời mang lại. Sự nhận thức phi lý tính bao gồm trực quan nắm bắt thế giới bên ngoài. Theo Schopenhauer, trực quan thế giới không-thời gian liên quan đến thao tác của trí tuệ hay trí năng, sử dụng luật nhân quả theo bản năng, chỉ định cho các cảm giác được mang lại một thế giới các đối tượng gây hệ quả trên động vật. Trong động vật có lý tính (rational animals) cần phân biệt ý thức của con người và ý thức của động vật. Lý tính con người không những có quan năng trực quan nắm bắt thế giới bên ngoài như của động vật mà hơn nữa còn có quan năng trừu tượng hóa hình thành những khái niệm phổ quát (notiones universales) từ thế giới đó. Nhằm cố định những khái niệm ấy và giữ chúng trong ý thức cảm tính, con người dùng các từ ngữ (words) để định danh chúng và sau đó tạo ra vô số tổ hợp

các từ ngữ ấy để miêu tả cái thế giới được nhận thức cảm tri, tạo thành một quá trình gọi là ‘tư lượng’ (thinking), thông qua đó con người có được vô số lợi thế lớn so với hết thảy mọi tồn tại khác. Như thế, cơ sở của tất cả các sự việc nói trên không gì khác hơn là quan năng duy nhất có những biểu tượng phi trực quan, trừu tượng, phổ quát, gọi là *quan niệm*, nghĩa là, những phức hợp thể các sự vật, bởi vì mỗi một sự vật trong chúng bao hàm hay liễu giải căn cứ tự thân nhiều điều đặc biệt¹⁰.

Trong đời sống thực vật và đời sống thực vật của động vật, tác nhân kích thích (stimulus) và phản ứng nó gây ra như chức năng hữu cơ (organic function) hoàn toàn sai khác trong mọi diện và tách biệt rõ ràng, tuy nhiên, không triệt để phân ly. Giữa chúng phải có một liên hệ, dù mỏng manh hay vô hình. Sự hoàn toàn tách biệt phân ly xuất hiện đầu tiên trong đời sống động vật, trong đó mọi hoạt động đều do các động cơ thúc đẩy. ‘Nhân’ bấy lâu kết nối với ‘quả’ nay triệt để tách riêng, có tánh chất hoàn toàn sai khác và là cái gì đó phi vật chất trong bản chất, một ý niệm đơn thuần, Ví thế, do nguồn là một động cơ phát khởi vận động của một động vật mà những sự kiện sau đây đạt mức độ cao nhất: sự khác loại giữa nhân và quả, sự phân tán riêng biệt nhân với quả, tính vô ước của chúng, tính phi vật chất của nhân và do đó, sự rõ ràng nhân thiếu khuyết nội dung so với quả.

Sự khó hiểu quan hệ giữa nhân và quả trở thành tuyệt đối khi chúng ta tri nhận quan hệ đó chỉ từ bên ngoài, giống như tri nhận mọi mối tương quan khác. Nhưng ở đây, nhận thức từ bên ngoài được bổ sung bởi một loại nhận thức hoàn toàn sai khác, nhận thức ở bên trong, và quả là quá trình nhân quả của động cơ trải nghiệm ở bên trong trên ý chí. Nhân trở nên đa tạp hơn, quả càng không giống, nhưng

Schopenhauer và NTLĐĐ

tính tất yếu do quan hệ nhân quả dẫn nhập không hề bị suy giảm.

Schopenhauer công nhận trạng thái đặc biệt của nhân quả của động cơ và tiến dẫn nó như mô thức thứ tư của nguyên tắc Lý do đủ. Ở đây, con người xem như một đối tượng của kinh nghiệm tất phải tuân theo cùng một nguyên tắc cơ bản (luật nhân quả) như mọi sự vật khác trong không gian và thời gian. Duy trì tự do của ý chí của con người hóa ra bằng cách tiến dẫn quả không nhân biến mỗi và mọi hành động của con người thành một “phép lạ không thể giải thích”.

Động cơ và tính năng (Motive and Character).

Schopenhauer phân biệt hai yếu tố liên hợp mang lại quả:

(1) một lực nguyên thủy vốn có sẵn nơi đối tượng chịu ảnh hưởng của nhân áp đặt trên nó và (2) một nhân xác định khiến lực nguyên thủy biểu hiện chính nó. Vì vậy hiệu năng nhân quả luôn luôn đòi hỏi một lực nào đó, và bất kỳ giải thích nào về nhân quả đều cần nhờ đến một lực nào đó như thế. Hơn nữa, bản thân lực nằm ngoài cảnh giới của và làm nền tảng cho mọi quan hệ nhân quả.

Theo Schopenhauer, nhân cung cấp cơ hội cho lực sản sinh quả. Hết thảy mọi nhân đều là nhân cung cấp cơ hội, và những gì từ đó quả phát sinh không phải là nhân mà là lực. Nhưng Schopenhauer cho rằng sự cần đến lực không đủ để giải thích tính tất yếu của biến đổi vật lý. Lực xem như tiềm lực cần những điều kiện đặc biệt để hiện thực hóa bản thân theo những cách đặc biệt. Những điều kiện đặc biệt ấy là do các nhân cung cấp.

Với sự tiến dẫn lực như liên quan đến mọi quan hệ nhân quả nhưng không phát sinh hay được phát khởi, ta thấy xuất hiện cái gì đó phi vật chất, thậm chí siêu hình, tại ngay cốt lõi của thực tại vật lý của Schopenhauer. Cái cốt lõi

siêu hình đó cung cấp cơ sở cho Schopenhauer chung cuộc tái tiến dẫn tự do.

Schopenhauer phân biệt nhiều lớp lực tùy theo sự phân loại các nhân. Những lực đứng sau nhân theo nghĩa hẹp là điện lực và từ lực. Lực đứng sau nhân quả sinh lý học thao tác trong sinh vật gọi là ‘sinh mệnh lực’ (life force). Cuối cùng lực đặc biệt riêng cho loài động vật không gì khác hơn là ý chí (the will). Trong mỗi trường hợp, Schopenhauer nhấn mạnh tính năng không thể giải thích và khó dò của lực nguyên thủy. Không thể giảm ước những lực nguyên thủy với nhau hay với cái gì đó khác. Chúng đánh dấu những chung điểm của mọi thâm vấn. Tất cả những gì biết chắc về lực nguyên thủy là những điều kiện hợp quy luật để các lực nguyên thủy được cụ thể hiện thực hóa. Đó chính là công việc của khoa học tự nhiên.

Sự khảo sát lực riêng của động vật nói chung và của động vật có lý tính hay con người nói riêng được thực hiện nghiêm ngặt chặt chẽ hơn khi nhắm vào chất lượng (quality) cụ thể của ý chí do đó cùng một động cơ mà hệ quả là những phản ứng sai khác theo thứ tự, trong những giống động vật khác nhau và trong những giống người khác nhau. Đặc điểm đó Schopenhauer gọi là tính năng của tồn tại (being) hay của những sự vật hữu quan. Trong khi tính năng của động vật thay đổi từ giống này sang giống khác thời tính năng của con người thay đổi từ cá nhân này sang cá nhân khác. Tính năng là thuộc tính của lực động cơ (ý chí) của một sự vật có chức năng phản ứng lại các động cơ khác một cách lựa chọn và cá biệt. Schopenhauer xem tính năng của một sự vật như cốt lõi hay tinh túy (thể tính) của sự vật đó. Ông kê ra bốn điểm đặc trưng chính yếu của tính năng của con người: cá tính, thường nghiệm, bất biến và bẩm sinh.

Trong khi có một tính năng cơ sở của loài người nói chung, mỗi cá thể của giống người triển thị tính năng của riêng mình. Sự việc này giải thích vì sao quả của cùng một động cơ (nhận thức) trên mỗi cá nhân rất sai khác. Mặc dầu không thể thay đổi tính năng cơ bản của một cá nhân Schopenhauer tin rằng có thể gia cường hay can ngăn sự biểu hiện của tính năng. Bằng cách nào? Cung cấp trí năng hay bộ óc (trí tuệ) những động cơ hay những phản động cơ có tác động mạnh. Trong một tình huống cho, tính năng cùng với các động cơ hiện diện luôn luôn quy định tiến trình hành động của cá nhân. Để cho một hành động khác diễn ra tất phải có động cơ hay tính năng khác.

Schopenhauer tóm tắt cách ông giải thích sự biến đổi tất yếu trong các sự vật đủ mọi loại bằng công thức giáo điều “*hành động theo sau tồn tại*” (acting follows being; *operari sequitur esse*). “Tồn tại” (Being) ở đây bao hàm không những “hiện hữu” (existence) — cái gì đó đang là (*that something is*) — mà còn “thể tính” (essence) — nó là gì (*what it is*). Như vậy, ta có thể bảo rằng công thức giáo điều “*hành động theo sau tồn tại*” nói lên không gì khác hơn là tánh chất cơ bản của thực thể tức tính năng của nó.

B. Tự do là một bí ẩn, chẳng phải là một phép màu.

Theo Schopenhauer vấn đề tự do của ý chí là một trong hai vấn đề chiếm cứ sâu đậm triết học Âu châu hiện đại kể từ Descartes, vấn đề kia là về quan hệ giữa tư tưởng và thực tại. Mỗi vấn đề cơ bản lại chú tâm vào quan hệ giữa chủ thể và đối tượng. Trong một trường hợp, đó là quan hệ nhận thức luận giữa chủ thể của tri thức (subject of knowledge) và đối tượng được tri nhận (object known) mà nhận thức luận hiện đại tìm cách giải quyết; trong trường hợp kia, là quan hệ thực tế giữa chủ thể của ý nguyện (subject of willing) và đối tượng của muốn làm (object willed), như được triết học luân lý hiện đại khảo sát.

Ngoài những kết luận sớm đạt trước đây, không thể có tự do trong hành động của con người và mọi hành động của con người đều tùy thuộc tính tất yếu, chỉ bây giờ thuyết quyết định (determinism) mới hoàn toàn được thi thiết, chủ trương với hết thảy mọi hành động của con người khả thể tìm kiếm một loại tự do của ý chí cao hơn, hay “tự do luân lý chân chính” (true moral freedom).

Tiếp tục tìm kiếm tự do của con người, Schopenhauer đặt cơ sở trên một sự kiện của ý thức bị bỏ rơi không ai xét đến. Đó là cảm giác trách nhiệm rõ ràng và xác đáng về hành động của mỗi một chúng ta. Hơn nữa, chúng ta không trách cứ các động cơ mà trái lại hướng mọi khen chê về phía con người tác động trên các động cơ, mặc dầu phương thức con người ấy hành động hoàn toàn được xác định. Đối tượng chính xác của sự khen chê, và nói chung của ý thức trách nhiệm, là tính năng của con người nhờ nó mà các động cơ cho đem lại hành động cho.

Khi lãnh trách nhiệm về một hành động, chúng ta chịu trách nhiệm về những gì làm những hành động của chúng ta thành hành động *của chúng ta*. Và đó không phải là động cơ, sự nhận thức các sự vật bên ngoài chúng ta, mà là tính năng, nội tâm của chúng ta. Hàm ý trong cảm giác trách nhiệm là sự thừa nhận rằng ta có thể hành động một cách khác nếu ta là một cá nhân khác, một sự vật với một tính năng khác.

Chuyển sự thảo luận từ cấp độ hành động sang qua cấp độ tồn tại hay tính năng cơ sở của hành động cho phép Schopenhauer tiến dẫn một quan niệm khác về tự do, quan niệm mới này không tùy thuộc hành động, vẫn lưu lại tính tất yếu, nhưng tùy thuộc tính năng xuất hiện như nơi trú ẩn tối chung của tự do. Tự do đề cập ở đây không phải tự do

Schopenhauer và NTLĐĐ

đối với hành động mà là tự do liên quan đến tồn tại. Tự do liên quan đến tự do của tính năng của một người không thể là tự do của sự lựa chọn, hay quan năng của ý chí quyết định cách này hay cách khác không động cơ xác định.

Tự do gán cho tính năng của một người, theo Schopenhauer, chỉ có thể hiểu là tự do đối với mọi mô thức của nguyên tắc Lý do đủ, kể cả luật nhân quả. Giống bất kỳ các lực khác của tự nhiên, ý chí và tánh chất cơ bản của nó hay tính năng là cơ sở của luật nhân quả nhưng không phải là một khâu trong dây chuyền nhân quả. Đặc biệt tính năng tuy là cơ sở của hiệu năng nhân quả (causal efficacy) của các động cơ nhưng tính năng không phải là động cơ thúc đẩy, cũng không phải bị thúc đẩy bởi động cơ. Nó liên quan đến nhân quả của động cơ nhưng không bao hàm trong đó.

Xét theo cách nói trên, ý chí con người nói chung và tính năng của nó nói riêng không gì khác hơn là một lực tự nhiên, một thực thể phi vật chất, siêu hình. Có thể luận chứng cho thấy bất kỳ lực nào, không chỉ ý chí con người, đều tự do đối với tồn tại của nó trong khi vẫn còn hoàn toàn bị quy định trong hành động của nó. Tuy nhiên, xin lưu ý quan niệm mới về tự do nói đây không phải là vấn đề đặt ra trong câu hỏi giải thưởng của Hội Hoàng gia, nên không bàn đến trong Tiểu luận được giải này, mà được thảo luận với quy mô rộng lớn trong nhiều công trình khác của Schopenhauer, một trong đó là tập *Thế giới như Ý chí và Biểu tượng* (The World as Will and Representation).

Schopenhauer nỗ lực làm rõ tánh chất của tự do “chân chánh” (“true” freedom) dựa trên quan điểm của Kant phân biệt hai khía cạnh của sự vật. Khía cạnh *thường nghiệm* (empirical) hay *khả giác* (sensible) để chỉ cho biết sự vật có thể nhận thức bằng kinh nghiệm (experience) hay nắm bắt bằng các giác quan (senses) và khía cạnh *phi thường*

nghiệm (nonempirical) hay *khả niệm* (intelligible) để chỉ cho biết sự vật không thể gặp trong kinh nghiệm mà chỉ do trí tuệ (intellect) suy đoán trong tư tưởng. Với Kant, một hành động hay biến cố cho có thể đồng thời có cả nhân thường nghiệm và nhân phi thường nghiệm, nhân thứ nhất là do tính năng thường nghiệm, nhân thứ hai là do tính năng khả niệm¹¹.

Trong *Phê phán Lý tính thuần túy* (Critique of Pure Reason) Kant giải thích sự tiến dẫn phân biệt nói trên là để luận chứng tất yếu và tự do không cần phải mâu thuẫn với nhau trong sự miêu tả một hành động. Một hành động có thể được miêu tả chính xác như được gây ra một cách tự nhiên, nhưng có lẽ đồng thời đòi hỏi một miêu tả kỹ hơn trong đó biến cố được sinh khởi do cái gì đó không phải là nhân tự nhiên nhưng thao tác đúng theo quy luật nhân quả tự nhiên. Chừng nào hành động được phát khởi bởi cái gì đó khác với nhân tự nhiên, hành động ấy có thể được miêu tả là *tự do*. Quan niệm đầy đủ về luật nhân quả phi tự nhiên của Kant bao gồm sự giới thiệu một luật phi tự nhiên về hành động tự do một cách tự nhiên, tức là, *luật luân lý* (the moral law).

Schopenhauer theo Kant dựa trên sự phân biệt giữa tính năng thường nghiệm và tính năng khả niệm để chứng minh tự do và tất yếu không cần phải mâu thuẫn với nhau khi gán cho cùng một hành động. Tự do hòa giải với tất yếu tự nhiên tức là tự do không tùy thuộc tất yếu tự nhiên. Điều cần lưu ý trong sự việc Schopenhauer tuy phỏng theo Kant nhưng không chấp nhận quan điểm của Kant xem tự do như một kiểu thay thế luật nhân quả, tùy thuộc luật phi tự nhiên (luật luân lý) của chính bản thân. Schopenhauer tin rằng mọi ứng dụng nguyên tắc Lý do đủ bất cứ theo cách nào, kể cả mô thức luật nhân quả, đều thất bại không nắm bắt được bản sắc của tự do.

Sự loại trừ tự do ra khỏi cảnh giới của tìm hiểu dựa trên lý trí dưới sự hướng dẫn của nguyên tắc Lý do đủ tuồng như chặn đứng mọi tư tưởng về tự do và ý chí mà tự do có thể gắn liền với. Tại điểm này, sự khảo sát cụ thể về tự do của Schopenhauer hội tụ với siêu hình học của ông theo đó miêu tả thế giới tốt nhất là xem *thế giới như Ý chí* — tương tự ý chí của con người được chúng ta tri nhận thông qua kinh nghiệm bên ngoài và kinh nghiệm bên trong. Ý chí theo nghĩa vũ trụ học được giả thiết là thể tính (essence) của thế giới như tồn tại bên ngoài của và độc lập với các quan hệ duyên có và hệ quả mà kinh nghiệm đạt được ở bên trong thế giới, hay dùng thuật ngữ của Schopenhauer, *thế giới như Biểu tượng*.

Schopenhauer bác bỏ ý kiến cho rằng có thể mô tả ý chí bằng những từ ngữ biểu hiện hay biểu thị nguyên nhân. Ông muốn chúng ta nghĩ đến ý chí như phía ẩn, phía bên trong hay bên trong thế giới của kinh nghiệm. Ông quả quyết thể tính của thế giới, kể cả giải pháp cho vấn đề tự do của ý chí, không nằm trong một thế giới nào đó khác mà ở ngay trong thế giới này của chúng ta. Đối với tự do của ý chí, Schopenhauer phát biểu “*tự do là siêu nghiệm*” để tỏ bày lòng trung thành với thế giới của chúng ta. Chớ quên tính năng siêu nghiệm (đôi nghịch với siêu việt) tức tính siêu việt nội tại của tự do khi đọc câu “*Tự do là một huyền bí*” (La liberté est un mystère; freedom is a mystery) mà Schopenhauer dùng làm phương châm cho tiểu luận được giải. Ông tưởng lầm câu ấy là của Nicholas Malebranche, linh mục triết gia Kitô giáo người Pháp vào thế kỷ 17. Khẳng định tự do của ý chí con người là một huyền bí, Schopenhauer không câu đến những lý do thần thánh, không tin tự do của con người bị các quyền lực thần thánh đe dọa. Tính cách huyền bí của tự do của ý chí không nằm ngoài thế giới mà ở ngay trong thế giới. Tự do không tìm

thấy trong thế giới xem như biểu tượng hay thế giới được biết dưới những hình thức không gian, thời gian, và luật nhân quả. Trong trường hợp này, tự do sẽ là sự đình chỉ bí ẩn của trật tự tự nhiên. Thay vì như vậy, Schopenhauer chủ trương tự do thuộc về *Thế giới như Ý chí* — thuộc về cốt lõi của thế giới như được bộc lộ trong đời sống tình cảm của chúng ta, kể cả cảm giác về trách nhiệm. Với Schopenhauer, tự do là một bí ẩn, không phải là một phép màu.

III. Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ

A. Giới thiệu tổng quát.

Arthur Schopenhauer tốt nghiệp tiến sĩ Đại học Jena năm 1813¹². Luận án của ông, nhan đề “*Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ*” (On The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason), là một phân tích làm sáng tỏ nguyên tắc về quan hệ nhân quả theo nghĩa vật lý học, lôgic học và siêu hình học. Schopenhauer phát biểu nguyên tắc ấy như sau: “không có gì là không có lý do để tồn tại” và xác quyết đó là công thức phổ thông của *nguyên tắc giải thích* (principle of explanation). Ý tưởng ấy có thể phát biểu theo một cách khác, cho rằng mọi sự vật đều *khả niệm* (intelligible), hay, có cái gì *khác* nhờ tương quan với nó mà sự tồn tại của bất cứ loại gì, dù lớn hay bé, đáng kể hay không, có thể được tri nhận và do đó được giải thích.

Đối với Schopenhauer nguyên tắc trừu tượng ấy, không thể nghi ngờ và khả dĩ tiên thiên biết được. Ông không hề tìm cách bênh vực bảo vệ nó. Nói cho đúng, ông không nghĩ rằng chỉ có một nguyên tắc gọi là Nguyên tắc Lý do đủ, mà thật ra, có đến bốn nguyên tắc giải thích riêng biệt: (1) vật lý học, (2) lôgic học, (3) toán học và (4) luân lý học. Giải thích vật lý học có nghĩa là giải thích sự biến đổi trong thế giới vật lý học. Giải thích lôgic học có nghĩa là giải thích

Schopenhauer và NTLĐĐ

hay phải sinh một tính chân (a truth), tiên thiên. Giải thích toán học là một chứng minh hình học. Và giải thích luân lý học có nghĩa là giải thích các hành vi, hoạt động của con người hay thú vật căn cứ trên động nhân (motives; động cơ) của chúng.

Đóng góp lớn nhất cho tư tưởng triết học của công trình này chắc chắn là nguyên tắc giải thích thứ nhất liên quan đến sự biến chuyển trong thế giới vật lý. Các thảo luận về nguyên tắc giải thích thứ tư, áp dụng vào hành động chi phối bởi các động cơ, được khai triển với nhiều chi tiết hơn trong *Tiểu luận về tự do của ý chí* (Essay on the Freedom of the Will). Về mặt thứ hai và thứ ba của nguyên tắc, áp dụng vào tính chân logic học và vào toán học hay hình học, các thảo luận của Schopenhauer rất mù mờ tối nghĩa tại các điểm quan trọng, cho nên không hề được lưu ý, không góp phần làm rạng danh tác giả của chúng.

Những phân tích của Schopenhauer về quan hệ nhân quả cùng với những khái niệm liên hệ mà ông rất có lý cho rằng chúng liên quan đến Nguyên tắc Lý do đủ khi áp dụng vào hết thảy mọi biến đổi trong thế giới vật lý, chắc chắn về hai mặt thâm và xuất sắc là đối thủ và có lẽ vượt quá những thảo luận nổi tiếng hơn của David Hume về cùng một đề tài. Ở đâu Hume đơn giản hóa quá đổi các vấn đề đó và để chúng đầy rẫy mâu thuẫn, Schopenhauer gỡ rối chúng và tại nhiều điểm trọng yếu làm sáng tỏ những gì trước kia tuyệt vọng đen tối.

Trước khi trình bày nội dung của *Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ*, tưởng cần lưu ý đến hai điểm trọng yếu trong phân tích của Schopenhauer về mặt thứ nhất: (i) đưa ra đề nghị phong phú nên hiểu quan hệ nhân quả như thế nào và (ii) xác quyết như một vấn đề quan

trọng lớn là nhận thức không phải sản phẩm của cảm giác (sensation), mà là của trí năng (understanding).

Quan hệ nhân quả (Causation).— Quan hệ nhân quả là nguyên tắc giải thích sự biến đổi trong cảnh giới chất thể, được Schopenhauer mô tả tóm tắt như sau.

(1) Quan hệ nhân quả là *một quan hệ*, không phải giữa các sự vật, mà là *giữa các biến đổi hay các trạng thái tồn tại của sự vật* (sự thái). Vì vậy, nói đến sự vật như là nhân hay là quả là một sai lầm. Chẳng hạn, mặt trời không phải là nhân của tuyết tan chảy, chính là tuyết hấp thụ nhiệt của mặt trời nên mới tan chảy, và đó là một biến đổi. Cũng giống vậy, nước từ tuyết tan chảy không phải do mặt trời hay do bất kỳ sự vật nào khác gây ra. Trạng thái lỏng của những gì trước kia kết tinh (crystalline) là quả, và chuyển từ chất rắn (kết tinh) qua chất lỏng là một biến đổi. Những gì trải qua một sự biến đổi như vậy, nói cụ thể, nước, dù dưới hình thức nước đá, tuyết hay chất lỏng, không phải là một quả hay là một nhân.

(2) Quan hệ nhân quả giữa các biến đổi là một *quan hệ tất yếu* (necessary relationship). Nếu đơn giản mô tả nó như một kế tiếp kết nối tuần quy (a mere regular succession) thì đó là một mô tả không đầy đủ. Vậy nếu một biến đổi kỳ thật là nhân của một biến đổi khác, thì một biến đổi như thế theo quy luật phải trước biến đổi kia, nhưng tự bản thân chẳng cấu thành quan hệ nhân quả. Điều này, theo Schopenhauer, được chỉ rõ bởi sự kiện tri thức về quan hệ nhân quả chấp thuận cái gọi là một “*phán đoán giả định*” (hypothetical judgment), và các nhà văn hiện đại thường tham khảo như một “*phán suy đoán*” (counterfactual inference). Như thế, từ tri thức đơn giản một biến đổi cho N trước bởi một biến đổi M, chúng ta không thể suy đoán M là nhân của N. Quan hệ giữa chúng có thể đơn giản là một kế tiếp kết nối thời gian. Tuy nhiên nếu chúng ta biết một

biến đổi loại N luôn luôn vẫn trước bởi một biến đổi loại M, thời chúng ta có một cơ sở vững chắc để suy đoán hết thảy mọi biến đổi loại M là nhân của những biến đổi loại N. Quả quyết như vậy tức là quả quyết nhiều hơn sự kế tiếp kết nối tuần quy thời gian. Bởi vì chúng ta quả quyết, nếu một biến đổi loại M xảy ra, thời nó được kế tiếp theo sau bởi một biến đổi loại N. Và một “phán đoán giả định” như thế, liên quan đến những gì thậm chí không xảy ra, khó có thể là một phán đoán về kế tiếp kết nối thời gian giữa những biến đổi thực tế.

(3) Nhân của bất kỳ biến đổi nào chẳng phải là một biến đổi nào đó ở trước, mà là một hay nhiều biến đổi hội lại với nhau và diễn ra trong một bối cảnh do một tập hợp điều kiện ít nhiều đa tạp dựng lên. Ý tưởng đó được Schopenhauer mô tả cả một toàn bộ trạng thái là nhân của một trạng thái kế tiếp. Chẳng hạn, một cánh cửa sổ bị một viên đá ném vào đập vỡ, nhân của sự vỡ chẳng phải chỉ do va chạm viên đá, mà do va chạm cùng với tính dễ vỡ của gương, với tốc độ của viên đá, với khối lượng của viên đá, với góc độ va chạm, v.v... Tất cả những yếu tố đó cần được tính đến trước khi sự biến đổi đang đề cập được thực sự giải thích và do đó thông hiểu, và vì thế tất cả đều thuộc về nhân, hay tạo thành “lý do” đủ cho sự kiện đang đề cập. Thường một số yếu tố đó không được nói đến — chẳng hạn, tính dễ vỡ của gương — chẳng phải vì không liên hệ với tương quan nhân quả mà vì chúng quá hiển nhiên nên chẳng cần đề cập.

(4) Chẳng bao giờ có sự vật sinh hay diệt. Các nhân và các quả luôn luôn là những biến đổi trong những gì đã tồn tại sẵn. Vì thế sự phát sinh một sự vật mới thực ra không gì khác hơn là một sự biến đổi trong những gì đã tồn tại sẵn. Chẳng hạn, chúng ta nghĩ rằng một đóa hoa sinh rồi diệt. Nhưng trong thực tế những điều xảy ra là như vậy: Chất

thể, luôn luôn có sẵn, trải qua một số biến đổi, mất đi một số thuộc tính và thu được một số khác, cho đến tại một điểm cho trong không gian và thời gian nó có những thuộc tính của một đóa hoa. Sau đó, những thuộc tính đặc thù ấy được thay thế bởi những thuộc tính khác, và chúng ta nói đóa hoa đã chết. Toàn bộ quá trình có thể được mô tả đầy đủ theo phương thức các biến đổi trạng thái của những gì đã tồn tại sẵn. Do đó, nguyên tắc nhân quả không bao giờ đòi hỏi chúng ta nói đến bất cứ sự vật gì như tồn tại bộc phát.

(5) Theo trên, những ý tưởng siêu hình học và thần học về một “nguyên nhân đầu tiên” hay một sự vật (“Thượng Đế”) “nguyên nhân tự thân” là vô nghĩa. Thượng Đế, nếu một sự vật như vậy tồn tại, không thể là nguyên nhân vật lý của bất cứ thứ gì, và thế giới không thể là một quả, hoặc của Thượng Đế hoặc của bất cứ thứ gì khác. Nhân và quả là những ý tưởng duy nhất dành cho những biến đổi trạng thái của hay bên trong thế giới. Và không thể có nguyên nhân “đầu tiên” cũng như không thể có hiệu quả “tối hậu” như vậy, bởi vì luật nhân quả chính là mọi biến đổi trước bởi một biến đổi khác, và tương tự như thế, vẫn còn một biến đổi khác theo sau. Theo Schopenhauer, quan hệ nhân quả không giống như xe taxi thuê bỏ đi sau khi đến nơi theo ý muốn của người thuê và được trả tiền.

(6) Quan hệ nhân quả được biết tiên nghiệm, và không chỉ phái sinh từ kinh nghiệm mà thôi. Đó là do nó được áp dụng cho hết thảy mọi kinh nghiệm khả hữu, và vì thế không thể phái sinh hoàn toàn từ kinh nghiệm thực tế.

(7) Các luật tự nhiên cũng như các lực tự nhiên tự chúng không phải là nguyên nhân. Luật tự nhiên là những quy tắc các lực tự nhiên tuân theo để biểu lộ. Như thế, là sai lầm nếu bảo luật hấp dẫn hay điện là nguyên nhân phát sinh cái

Schopenhauer và NTLĐĐ

gi đó. Sức hút vạn vật tuân theo các quy tắc (luật tự nhiên), quy tắc của các biến đổi, và luôn luôn những biến đổi như vậy, nói đúng, là nguyên nhân.

(8) Một vật ở trong một trạng thái cho, dù chuyển động hay đứng yên, giữ nguyên trạng thái đó, trừ khi một biến đổi khác nào đó tác dụng trên nó làm nó biến đổi. Quy tắc này được gọi là luật quán tính (law of inertia) và là hệ quả của sự phân tích quan hệ nhân quả của Schopenhauer. Tương tự như vậy, những gì biến đổi, chất thể (matter) hay bản thể (substance), là thường tồn (eternal)¹³. Đây cũng là một hệ quả của sự phân tích của Schopenhauer và được gọi là luật thường tồn của bản thể (law of the permanence of substance).

Nhận thức (Perception).– Thông thường chúng ta nghĩ rằng cảm quan tri giác (sense perception) đơn giản chỉ là cảm giác (sensation), nghĩa là, kích thích các giác quan. Các cảm giác ấy được tâm thức diễn dịch, và sau đó, được trí năng, suy lý, và quan niệm nói chung sử dụng. Schopenhauer không nghĩ như vậy. Ông ra công tranh luận và thành công thuyết phục nhận thức ngay chính nó là công việc của trí năng chứ không thể là kết quả của một mình cảm giác. Nói theo Schopenhauer, cảm giác không có gì hơn là một quá trình trong khu vực của “da”. Một quá trình như vậy không thể là, cũng không tự thân sản sinh, tri thức về những gì vượt quá nó.

Nói cách khác, có những biến đổi xảy ra, chẳng hạn, trong lòng bàn tay của một người, hay nơi võng mạc của mắt, là một chuyện. Cái một người trông thấy, chẳng hạn, một sợi dây di chuyển xuyên qua hai bàn tay của người ấy, hay là, một cái cây sừng sững trước mắt, là một chuyện hoàn toàn khác biệt. Loại sự kiện thứ nhất bao gồm chỉ một biến đổi trong khu vực của da không thể có cách nào trở thành loại

sự kiện thứ hai ngoại trừ do bởi một tác động của trí năng. Như thế, loại sự kiện thứ nhất, sự kiện của cảm giác, không thể chuyển đổi thành loại sự kiện thứ hai, sự kiện của nhận thức, ngoại trừ do bởi quan niệm hay trí năng. Vậy nhận thức không phải là cảm giác đơn thuần. Đây là cảm giác được trí năng bổ sung. Khi kéo một sợi dây qua hai bàn tay của một người, kết quả lập tức là một biến đổi trên bề mặt của hai bàn tay và trong các dây thần kinh. Đó là một cảm giác. Tuy nhiên, sự kiện có một biến đổi vật lý trong da thật vô cùng khác xa sự kiện có một cái gì đó (một sợi dây) được cảm thấy di chuyển theo một hướng xuyên qua hai bàn tay. Lần này là một nhận thức (perception), hiển nhiên là một phán đoán (judgment), hay cái gì đó có thể chân hay giả, đúng hay sai. Và cũng quá rõ ràng hiển nhiên đó là một tác động của trí năng.

Những kết quả phân tích của Schopenhauer nêu trên mang một ý nghĩa rất sâu xa. Chẳng hạn, chúng chỉ cho thấy nghĩa theo đó thế giới khách quan mà chúng ta ngỡ thơ giả thiết đơn giản được mang lại cho cảm giác, thật ra trong thực tế là một sáng tạo của trí năng. Schopenhauer nhận xét không có thế giới nào như thế “đi bộ vào trong não của chúng ta” xuyên qua các giác quan. Cuối cùng, Schopenhauer kết luận *trí năng* (understanding) là sở hữu chung của người và thú. Điều phân biệt giữa người và thú là chỉ người mới có *lý tính* (reason), hoàn toàn khác với trí năng, và liên quan đến nhận thức chỉ trong một cách rất gián tiếp. Vì vậy, trí năng có thể sản sinh ảo tưởng, sự vật được tri nhận *tuồng như* (seem) sai khác với những gì chúng *đang là* (what they are), nhưng lý tính (reason) không thể tiêu trừ điều đó mà chỉ có thể giải thích ảo tưởng. Ví dụ: khi nhìn từ quả đất, mặt trời và mặt trăng luôn luôn giống như những quả cầu tương đối nhỏ, không hề lưu ý đến điều trái nghịch mà lý tính chỉ thị cho biết dù đầy đủ đến đâu. Lý tính có thể phân biệt tính chân với sai lầm,

nhưng không giúp phân biệt được thực tế với ảo tưởng, ảo tưởng ở trong cảnh giới của nhận thức, và do đó, trong cảnh giới của trí năng.

Không một ý niệm triết học nào khai triển trong tập luận án này bị bỏ rơi, chúng được sử dụng làm cơ sở trong một triết học phong phú và sâu xa mà Schopenhauer cống hiến cả cuộc đời để xây dựng. Vì thế, khi một ấn bản mới của *Nguồn gốc Bốn mặt* phát hành rất muộn trong cuộc đời, Schopenhauer đơn giản chỉ thêm gia đây và đó và tham chiếu tùy thích các tác phẩm khác của ông cách xa nhiều thập niên. Người đọc dễ dàng có cảm tưởng tác phẩm sớm nhất là một trong những tác phẩm mới nhất của ông. Tính nhất trí và chuyên nhất của mục đích như vậy không dễ gì tìm thấy nơi phần đông triết gia hiện đại. Tiếp theo đây là tóm lược nội dung của *Nguồn gốc Bốn mặt*. Phần trình bày với nhiều chi tiết nội dung của nó sẽ ở vào đoạn cuối bài này.

B. Tóm lược nội dung Về Nguồn gốc Bốn mặt.

Trong *Nguồn gốc Bốn mặt*, Schopenhauer khởi đầu từ ý niệm về một *tri ý thức có những biểu tượng cho nó* (a knowing consciousness for which there are representations) và biện minh cho luận đề bất kỳ biểu tượng nào như vậy đều phải tùy thuộc một điều kiện cấu tạo nên mô thức này hay mô thức nọ của nguyên tắc Lý do đủ. Mọi biểu tượng đều là điều kiện-sinh (conditioned; có-điều kiện) như thế và tất nhiên liên quan đến cái gì đó (một biểu tượng khác) thường được gọi là *điều kiện, duyên có* (nguyên có) hay *lý do* của nó. Schopenhauer cho rằng có bốn, và chỉ bốn, mô thức như vậy của nguyên tắc Lý do đủ. Và do đó, có bốn, và chỉ bốn, cách theo đó các biểu tượng là điều kiện-sinh đối với chúng ta. Cùng một lý do, có bốn, và chỉ bốn, loại đối tượng đối với một tri ý thức. Vì vậy, thế giới xem như biểu tượng có cấu trúc và được điều khiển như vừa trình

bày bởi các nguyên tắc theo bốn cách khác nhau. Hết thấy mọi nguyên tắc đều ở bên trong cánh giới của các biểu tượng mà thôi. Không một điều kiện hay mô thức nào của nguyên tắc Lý do đủ đem chúng ta vượt quá các biểu tượng.

Nguyên tắc tổng quát.

Ngoài tính nhất trí – sự kiện Schopenhauer cực kỳ tự quy chiếu – ông còn thấy cần phải định nghĩa những từ ngữ ông sử dụng. “Tôi xem khả thể lớn nhất của *khả năng làm rõ* mà một định nghĩa chính xác của mọi biểu thức đạt được, như điều kiện tiên quyết tuyệt đối tất yếu của triết học.”¹⁴ Ta có thể tìm thấy một định nghĩa đầy đủ về nguyên tắc Lý do đủ nơi chương cuối của *Về Nguồn gốc Bốn mặt*.¹⁵ “Ý nghĩa tổng quát của nguyên tắc Lý do đủ có thể [...] giản lược xem như sự kiện luôn luôn và tại mọi nơi mỗi sự vật tồn tại là đơn giản chỉ nhờ vào một sự vật khác.” Hay, nói khác, như trong chương đầu, nguyên tắc Lý do đủ được phát biểu là “không có cái gì là không có duyên cớ hay lý do tại sao nó là”¹⁶ Những định nghĩa như vậy giúp giải thích vì sao Schopenhauer khẳng định nguyên tắc ấy là “nguyên tắc cơ bản của mọi tri thức”¹⁷ và “cơ sở của mọi khoa học”¹⁸. Suy cho cùng, nguyên tắc này ứng dụng vào mọi sự vật, và giải thích tại sao mọi sự vật tồn tại; nếu không có gì tồn tại thời ta sẽ không biết gì cả.

Duyên cớ và Nhân.

Trước hết, Schopenhauer thấy cần phải bàn đến phương cách các người khác sử dụng nguyên tắc này, đầu tiên nói đến những lỗi lầm khi áp dụng nguyên tắc, sau đó đến những người sử dụng chính xác nó. Chớ có làm tưởng Schopenhauer muốn công kích kẻ khác khi hành động như vậy. Thực ra ông muốn quét sạch ngay đầu những quan niệm sai lầm của một học thuyết thay vì xây dựng trên chúng rồi sau đó tìm cách quét sạch chúng.

Sai lầm đầu tiên ông nói đến là sử dụng từ ngữ ‘*nhân*’ (cause; nguyên nhân) để giải thích một loạt các thứ khác nhau. Theo ông, có một “sự phân biệt rất quan trọng giữa một duyên cớ (nguyên cớ) hay lý do của tri thức và một nhân”¹⁹ Ông thảo luận rất chi tiết về sự phân biệt ấy; ở đây ta có thể tóm lược những kết luận của ông như sau.

“Biết và chứng minh một sự vật tồn tại” là “duyen cớ hay lý do của tri thức.”²⁰ “Biết và chứng minh tại sao nó tồn tại” là “biết về nhân.”²¹ Schopenhauer nhắc lại những điều vừa nêu khi chỉ ra rằng có “một sự phân biệt rõ ràng giữa đòi hỏi một lý do của tri thức hỗ trợ một phán đoán và đòi hỏi một nhân cho sự xảy ra một biến cố hiển.”²² Cũng nên biết Schopenhauer tin rằng khác với nhân, duyên cớ tri thức chẳng “tức thời đưa đến cái gì đó thêm nữa”²³. Đó là bởi vì Schopenhauer tin rằng luật nhân quả luôn luôn vận hành – biến đổi thường xuyên phát sinh, hay diễn ra. Trích dẫn Kiesewetter, Schopenhauer đồng ý cho rằng “không thể lẫn lộn duyên cớ logic hay lý do của tri thức với duyên cớ tổng quát hay nhân”. Nguyên tắc Lý do đủ thuộc logic học, nguyên tắc (luật) nhân quả thuộc siêu hình học. Nguyên tắc trước là nguyên tắc căn bản của tư tưởng, nguyên tắc sau là nguyên tắc căn bản của kinh nghiệm. Nhân liên quan với các sự vật hiển, duyên cớ logic hay lý do chỉ liên quan với các biểu tượng.²⁴

Theo Wolff, Leibniz là người đầu tiên phát biểu một cách chính thức (formally) nguyên tắc ‘không có gì là không có nguyên nhân’ theo dạng của một biểu thức tổng quát. Ông cũng là người đầu tiên phân biệt hai cách áp dụng nó. Áp dụng vào các *phán đoán*, ông bảo rằng nhằm cho bất kỳ phán đoán nào cũng được chính xác, nó phải có một *nguyên cớ* (ground; duyên cớ) từ đó nó theo chân. Và áp dụng vào các *biến đổi* (changes) trong thế giới bên ngoài,

ông bảo rằng những biến đổi như vậy không có *nhân* (cause) thời không thể xảy ra.

Nguyên tắc Duyên có hay Nguyên tắc Bốn ‘mặt’.

Theo Schopenhauer, nguyên tắc Lý do đủ là nguyên tắc Bốn ‘mặt’. Mặt đầu là principium rationis sufficientis fiendi tức nguyên tắc Lý do đủ hay duyên có của trở thành (becoming). Mặt thứ hai là principium rationis sufficientis cognoscendi tức nguyên tắc Lý do đủ hay duyên có của tri thức (knowing). Mặt thứ ba là principium rationis sufficientis essendi tức nguyên tắc Lý do đủ hay duyên có của tồn tại (being). Mặt thứ tư là principium rationis sufficientis agendi tức nguyên tắc Lý do đủ hay duyên có của hành động (acting). Trong *Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ* mỗi mặt chiếm riêng toàn cả một chương.

Mỗi một trong bốn mặt có thể tóm lược bởi một “luật”. Mặt đầu dựa trên những luật nhân quả (laws of causality), mặt nhì trên những luật “phán đoán” (laws of judgment), mặt ba trên những luật “vị trí và nối tiếp” (laws of ‘position and succession’), và mặt bốn trên những luật “động cơ thúc đẩy” (laws of motivation).

Mặt đầu phát biểu như sau: “Nếu một trạng thái mới của một hay nhiều đối tượng thật xuất hiện, thời phải trước bởi một trạng thái khác mà nó theo sau một cách tuần quy, hay nói khác, thường xuyên như trạng thái trước xuất hiện”²⁵ Trạng thái mới nói ở đây được biết là quả trong khi trạng thái trước nó được biết là nhân. Như vậy, mọi quả đều có một nhân.

Mặt thứ hai phát biểu như sau: “Nếu một phán đoán là để biểu hiện một khối tri thức, nó phải có một duyên có hay lý do.”²⁶ Dùng từ ngữ giống như mặt đầu phát biểu: “Mọi

chân phán đoán – mọi phán đoán biểu hiện một khối tri thức – đều trước bởi một duyên cơ hay lý do đủ. Những luật phán đoán tương ứng với mặt thứ hai này gồm có bốn luật quen thuộc: luật Đồng nhất (Principle of Identity), luật Phi Mâu thuẫn (Principle of Contradiction), luật Triệt Tam (Principle of Excluded Middle), và cuối cùng là luật của Lý do đủ của Tri thức (Principle of Sufficient Reason of Knowing). Schopenhauer chia mặt này thành bốn phần khác nhau, gọi là bốn tính chân (truths): logic (logical), thường nghiệm (empirical), siêu nghiệm (transcendental), và siêu logic (metalogical).

Mặt thứ ba bao gồm các đối tượng cho năng lực biểu tượng cấu tạo bởi phần hình thức (formal element) của những biểu tượng hoàn chỉnh: nghĩa là, cấu tạo bởi những nhận thức tiên nghiệm về không gian và thời gian, mô thức của cảm giác bên ngoài và bên trong. Là những trực quan thuần túy hay phi-thường nghiệm mặt thứ ba có thể được xem phát biểu như sau: “không gian và thời gian được cấu thành như một mạng lưới toàn diện của các quan hệ hỗ tương, và trong đó mọi bộ phận đều được quy định và là điều kiện-sinh mà điều kiện là bộ phận khác.”²⁷ Schopenhauer còn gọi nguyên tắc này là “luật do đó những bộ phận của không gian và thời gian quy định lẫn nhau bằng vào những quan hệ hỗ tương ấy.”²⁸ Schopenhauer lưu ý chúng ta đến nhiều chứng minh cơ bản khác nhau về nguyên tắc này, chẳng hạn trong hình học, ví dụ thứ nhất liên quan đến một tam giác với hai góc bằng nhau. Đó là duyên cơ để tất nhiên hai cạnh đối diện hai góc ấy bằng nhau. Toàn bộ chương Sáu được dành để trình bày vấn đề này.

Mặt thứ tư đề cập với mỗi riêng lẻ, “chi duy nhất một đối tượng, đối tượng trực tiếp của giác quan bên trong, đối tượng của sự muốn làm.”²⁹ Luật liên hệ đến mặt thứ tư này gọi là luật về động cơ thúc đẩy (law of motivation).

Schopenhauer so sánh luật về động cơ thúc đẩy với luật nhân quả – và do đó, mặt thứ tư với mặt đầu – và nhận xét “động cơ là nhân quả nhìn từ bên trong.”³⁰ Nói khác, các động cơ có thể thúc đẩy hành động cùng một phương cách thúc đẩy của các đối tượng vật lý – trong khi có thể không bị các dây xích ràng buộc, tôi vẫn có thể bị tư tưởng tác động không khác gì tác động của dây xích. Schopenhauer khuyên chúng ta nên đọc cuốn *Về Tự do của Ý chí* (On the Freedom of the Will), trong đó ông trình bày vấn đề trên với nhiều chi tiết hơn. Bài này sẽ đề cập sơ lược nội dung cuốn sách ấy trong đoạn sắp đến.

Trước khi chấm dứt phần tóm lược nội dung của *Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ* này ta cần xét xem bốn mặt của nguyên tắc Lý do đủ được ứng dụng vào sự vật thực có trong thế giới như thế nào. Duyên cớ của tồn tại có chỗ của nó trong “toán học thuần túy”; duyên cớ của trở thành trong “vật lý học, hóa học, địa chất học”, v.v... Duyên cớ của tri thức được đặc biệt sử dụng trong những khoa học có tánh chất dựa trên sự phân loại, như “thực vật học, động vật học, khoáng vật học”, v.v... Cuối cùng, duyên cớ của hành động có thể tìm thấy trong “sử học, chính trị học, tâm lý học thực dụng”, v.v..., và có lẽ trong đạo đức học nữa.³¹

C. Một số chi tiết trọng yếu trong Về Nguồn gốc Bốn mặt

Dẫn nhập.

Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ là luận án tiến sĩ của Schopenhauer. Trong đó, Schopenhauer bắt đầu với một phát biểu tổng quát về nguyên tắc Lý do đủ: Không có gì là không có duyên cớ tại sao tồn tại hơn không tồn tại (*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*; Nothing is without a ground for its being rather than not being). Schopenhauer tranh biện cho thấy nguyên tắc phái sinh từ

Schopenhauer và NTLĐĐ

bốn quan hệ duyên có-hệ quả khác nhau mà ông gọi là bốn ‘mặt’ của nguyên tắc. Các triết gia trước nhận ra và kết hợp hai trong số các mặt đó: để một mệnh đề có tính chân thời nó phải có một lý do (reason) hay duyên có (ground) và mọi biến đổi của một đối tượng thực phải có một nguyên nhân (cause). Mặt trước, ông gọi là nguyên tắc Lý do đủ của *tri thức* (the principle of sufficient reason of knowing) và mặt sau, nguyên tắc Lý do đủ của *trở thành* (the principle of sufficient reason of becoming). Schopenhauer tranh biện để thừa nhận thêm hai mặt nữa mà ông gọi là nguyên tắc Lý do đủ của *tồn tại* (of being) và nguyên tắc Lý do đủ của *hành động* (of acting). Ông tin rằng nếu các triết gia chỉ định rõ ràng mặt nào trong bốn mặt đang tham chiếu thời sẽ tránh khỏi những nhầm lẫn đáng tiếc.

Schopenhauer có kế hoạch sẽ trình luận án tại Đại học Berlin, nhưng vì lo ngại Berlin có thể bị Napoleon tấn công cho nên ông dời về một thành phố nhỏ ở miền Nam (Rudolstadt), viết và hoàn thành luận án tại đó suốt thời gian từ tháng 7 đến tháng 9, 1813. Ngại luận án có thể bị đánh mất vì chiến tranh ở Berlin nên vào ngày 24 tháng 9 ông gửi nó đến Đại học Jena gần đó và trả một lệ phí bắt buộc. Ngày 2 tháng 10, 1813 Schopenhauer được trao tặng học vị tiến sĩ *in absentia* với tuyên dương *magna cum laude*. Ông bỏ tiền túi ấn hành 500 bản vào cuối tháng 10. Nhưng đáng tiếc là sự đón nhận luận án phát hành không mấy nồng nhiệt, và nhất là câu hỏi mĩa mai của mẹ ông liệu sách của ông phải chăng là để dành cho các đực sĩ?

Sự sai biệt giữa các lần xuất bản

Ba mươi bốn năm đi qua, từ 1813 đến 1847, giữa hai lần xuất bản luận án *Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ*. Mọi thay đổi thêm bớt trong cuốn sách đó là do sự thúc đẩy bởi sự phát triển đáng kể của một chuỗi tư tưởng triết học, trước hết được thuyết minh trong trú tác chủ yếu

của ông, *Thế giới như Ý chí và Biểu tượng* (The World as Will and Representation. 1819), và tiếp tục được phát triển trong *Về Ý chí trong Tự nhiên* (On Will in Nature. 1836). Ông yêu cầu độc giả đọc kỹ *Về Nguồn gốc*, như phần giới thiệu công trình chủ yếu *Thế giới như Ý chí và Biểu tượng*. Chỉ khi nào hiểu nguyên tắc ấy là gì, ý nghĩa nó ra sao, và giới hạn của hiệu lực của nó thời độc giả mới hiểu được phương thức tư lượng triết học (triết tư) mới của ông. Hơn nữa, độc giả sẽ biết thế giới tồn tại chỉ như là kết quả của nguyên tắc này và cũng sẽ nhận thấy nguyên tắc này là hình thức của bất kỳ đối tượng nào và hết thảy mọi đối tượng đều là điều kiện-sinh mà điều kiện là chủ thể.

Trong lần xuất bản thứ hai, cấu trúc nguyên thủy của luận án vẫn giữ nguyên, ngoại trừ có thêm một Lời nói đầu. Trong phần Phương pháp, ông vẫn còn nhắc đến ‘Plato, một vị thần’ và ‘Kant, người gây kinh ngạc’ (Plato, the divine; amazing Kant). Schopenhauer cho biết Plato và Kant³² giới thiệu một quy tắc về phương pháp của mọi tranh luận triết học cũng như của mọi khoa học khác. Quy tắc ấy gồm hai quy luật phải tuân theo đồng đều, không ưu đãi luật nào: luật về *đồng tính* (law of homogeneity) và luật về *dị biệt hóa* (law of specification). Theo luật đồng tính, ta cần lưu ý đến những tương tự và những phù hợp giữa các sự vật, và căn cứ vào đó tổ hợp chúng thành giống (species), rồi tổ hợp giống thành loài (genera) cho đến khi tối chung đạt đến khái niệm cao nhất bao gồm hết thảy mọi thứ. Vì siêu nghiệm và thiết yếu đối với lý tính (Vernunft; faculty of reason) luật này tiên giả định tự nhiên hài hòa với nó. Về phía kia, luật dị biệt hóa đòi hỏi chúng ta phân biệt rõ ràng các loài được thống nhất dưới một khái niệm chung có tính cách bao hàm toàn diện. Cũng vậy, chó có lắm lần giống cao với giống thấp bao gồm trong mỗi loài. Phải cẩn thận đừng bao giờ nhảy vọt, bao gồm đồng thời trong khái niệm các giống thấp, hay thậm chí các cá thể,

bởi vì bất kỳ khái niệm nào cũng còn có khả năng phân loại thành loại con nhưng mà chẳng loại con nào đạt xuống tận thuần trực quan (Anschauung). Kant dạy rằng cả hai luật đều là nguyên tắc cơ bản siêu nghiệm của lý tính, giả định tiên nghiệm sự vật phù hợp với chúng. Và Plato theo phương thức của riêng ông cũng bày tỏ như vậy, bảo rằng những quy tắc ấy là điểm khởi nguyên của mọi khoa học, được ném xuống chúng ta từ những tọa vị của các vị thần đồng thời với ngọn lửa của Prometheus.

Mặc dầu có lời căn dặn kỹ càng phải tuân theo hai quy luật ấy đồng đều, không ưu đãi luật nào, Schopenhauer khám phá ra luật thứ hai, luật dị biệt hóa, thường không được áp dụng vào một nguyên tắc cơ bản của mọi tri thức: Nguyên tắc Lý do đủ. Nguyên tắc này từ lâu tuy được phát biểu một cách tổng quát, nhưng chưa có một sự phân biệt đủ giữa các ứng dụng hoàn toàn khác nhau của nó. Trong mỗi trường hợp ứng dụng, nguyên tắc này bắt được một ý nghĩa mới. Điều này chứng tỏ nó bắt nguồn từ nhiều khả năng tâm trí khác nhau. Schopenhauer cho biết nếu ông thành công chứng minh nguyên tắc Lý do đủ này không sinh khởi trực tiếp từ *một* mà ngay từ đầu từ *nhiều* ý tưởng nguyên thủy khác nhau của đầu óc (trí tuệ) chúng ta, thì kết quả là tính tất yếu (necessity) nó mang theo như một nguyên tắc tiên nghiệm được thiết lập vững chắc là một đa tạp (manifold) nhiều nguồn chứ không thể là cùng chung duy nhất một nguồn trong mọi trường hợp. Như thế, bất kỳ ai căn cứ một kết luận trên nguyên tắc này thì phải nói rõ căn cứ trên nguồn hay cơ sở nào của tất yếu và định danh cho cơ sở đó một tên riêng.

Theo Schopenhauer, Nguyên tắc Lý do đủ có tầm quan trọng rất lớn vì nó có thể gọi là nền tảng của hết thảy mọi khoa học. Bởi vì *khoa học*, theo ông, là một *hệ thống* các ý tưởng, nghĩa là, một toàn thể các ý tưởng kết nối nhau, chứ

không phải chỉ là một mớ ý tưởng rời rạc. Nhưng cái gì kết nối lại với nhau các thành viên của một hệ thống nếu không phải là Nguyên tắc Lý do đủ? Điểm phân biệt mọi khoa học với một mớ ý tưởng rời rạc chính là, các ý tưởng của khoa học phải sinh lẫn nhau, ý tưởng này từ ý tưởng kia xem như lý do của chúng. Ngoài ra, hầu như mọi khoa học bao hàm những ý tưởng về nhân (causes) từ đó có thể suy diễn các quả (effects), và tương tự như vậy, từ những lý do (reasons) suy diễn những ý tưởng khác về tính tất yếu của các kết luận. Như vậy, từ chính cái giả thiết tiên nghiệm cho rằng hết thảy mọi sự vật đều phải có lý do của chúng, chúng ta thọ quyền tìm kiếm khắp nơi lý do tại sao (why); do đó chúng ta có thể an toàn gọi cái tại sao ấy là nền tảng của mọi khoa học.

Trong chương 2, Schopenhauer quan sát chủ đề của ông trong văn chương triết học, khám phá các triết gia về trước, từ Plato đến Kant, không phân biệt rõ ràng các mô thức của nguyên tắc và chỉ dần dần, rất muộn, nhận ra hai biểu thức của nguyên tắc. Một, để một mệnh đề có tính chân, nó phải có một lý do. Hai, bất kỳ biến đổi nào của một đối tượng thực phải có một nhân. Schopenhauer gọi biểu thức đầu là nguyên tắc lý do đủ của tri thức và biểu thức sau, nguyên tắc Lý do đủ của trở thành, hay còn gọi là luật nhân quả. Về vấn đề chứng minh nguyên tắc, ông tuyên bố trong bản luận án sự bất khả chứng minh và thêm rằng hỏi tại sao về nguyên tắc đó tức là hỏi một câu không có giải đáp. Trong lần xuất bản thứ hai, ngược lại, ông đưa ra một chứng minh biện chứng. “Bây giờ bất cứ ai đòi hỏi chứng minh nguyên tắc Lý do đủ, nghĩa là, chứng minh một duyên cớ hay lý do, thời người ấy đã giả thiết nguyên tắc ấy là chân; thật vậy, người ấy đã căn cứ sự đòi hỏi trên ngay giả thiết đó. Như thế, người ấy thấy mình đã dính mắc vào trong cái vòng đòi hỏi một chứng minh về quyền đòi hỏi một chứng minh.”³³ Nghĩa là, nguyên tắc, trong thực tế, đã được tiên giả định

Schopenhauer và NTLDD

trong mọi luận cứ hay chứng minh; vì vậy đòi hỏi chúng minh nguyên tắc sẽ mắc vào cái vòng là nguyên tắc đã được tiên giả định trong sự đòi hỏi đó. Chứng minh biện chứng là nói theo nghĩa hàm ý trong những gì Aristotle nói về nguyên tắc mâu thuẫn (principle of contradiction). Aristotle bảo rằng trong trường hợp nguyên tắc mâu thuẫn có thể chứng minh cho thấy bất kỳ ai phủ nhận nó đều tiên giả định nó. Một cách nói khác: kẻ hoài nghi bị bác do ngay chính miệng mình.

Trong *Về Nguồn gốc*, Schopenhauer không cung cấp cho chúng ta những luận cứ chứng minh nguyên tắc, mà chỉ trình bày về vai trò của nguyên tắc là có thể chỉ hướng tới sự nhận diện tính chân của nó — nó như tính chân, theo quan điểm của Schopenhauer. Xin lưu ý vai trò nói ở đây là vai trò độc nhất của nguyên tắc, nguyên tắc không có nhiều vai trò. Nếu có nhiều vai trò tất sẽ hiểu lầm nguyên tắc có tính dị dạng (heterogeneity) tức gồm nhiều nguyên tắc. Theo Schopenhauer, chỉ có duy nhất một nguyên tắc, đó là sự khẳng định mọi sự vật đều là quả của một nhân cho. Nguyên tắc ấy có thể có nhiều ứng dụng khác nhau và những ứng dụng đó có thể mang nhiều hình thức khác nhau tùy theo những tính năng của những gì nó áp dụng vào. Tuy nhiên, nguyên tắc tự thân chỉ có duy nhất một gốc (sẽ đề cập sắp tới) mặc dầu những ứng dụng của nó có thể tiếp nhận bốn mô thức. Ở đây, không có bốn gốc, mà chỉ có một. Vì thế cho nên nguyên tắc chỉ có một vai trò mà thôi, mặc dầu cần phát biểu vai trò ấy theo nhiều cách tùy thuộc hoàn cảnh.

Theo Schopenhauer, bất cứ nơi nào cái gì đó cấu thành duyên có cho một cái gì khác (và luôn luôn sẽ có một duyên có nào đó), chúng ta có thể tìm thấy một nguyên tắc duy nhất mô tả sự việc đó, bất luận tánh chất của duyên có ấy là gì. Ngược lại, sẽ có một số xác định các loại duyên có

khả hữu. Schopenhauer nghĩ rằng trong thực tế có bốn loại duyên cớ như vậy. Sự kiện đó bắt nguồn từ tánh chất của quan hệ giữa tri ý thức và đối tượng của nó. Và đó chính là nguồn gốc của nguyên tắc và bốn mặt là nói theo nghĩa ấy.

Tuy nhiên, tại sao bốn? Trong cơ bản, câu trả lời là có bao nhiêu loại lý do hay duyên cớ thì có bấy nhiêu loại đối tượng cho tri ý thức. Và sau khi nghiên cứu những gì liên quan đến câu hỏi Schopenhauer nghĩ rằng chỉ có bốn loại đối tượng cho khả năng nhận thức của chúng ta — một khả năng tự biểu hiện trong các mô thức của cảm năng, trí năng và lý tính. Trong bất kỳ trường hợp nào, một sự khảo sát tâm thức con người bằng cách đó vạch ra chỉ bốn loại đối tượng cho một chủ thể, từ đó suy ra chỉ có thể có bốn loại lý do, duyên cớ hay điều kiện cho những đối tượng như vậy. Một lần nữa, không thể có chứng minh nào về chuyện đó, mặc dầu đó là một sự thật có thể thấy được. Bốn mô thức của nguyên tắc xuất hiện từ một sự khảo sát quan hệ giữa một tri ý thức và một đối tượng, đó là tất cả những gì chúng ta có thể hiểu được ý nghĩa trong sự tương quan với những con người xem như tri chủ thể, và theo cách đó cấu thành một loại giới hạn cho những gì chúng ta có thể nhận thấy là khả niệm.

Theo trên, chỉ cần theo Schopenhauer trong sự khảo sát của ông về những gì liên quan đến quan hệ giữa một tri ý thức và một đối tượng thì thấy ngay câu trả lời thích đáng cho câu hỏi tại sao bốn. Không thể bảo rằng khi đọc *Về Nguồn gốc* chúng ta có cảm tưởng như tham gia một hành trình khám phá bởi vì phương cách xử lý các vấn đề của Schopenhauer theo một đường lối hay phương pháp cố định, có hệ thống và chúng ta được Schopenhauer trình bày những kết quả khảo cứu chứ không phải quá trình của chính sự khám phá các kết quả đó. Hơn nữa, ông được sự trợ giúp đi đến các kết luận bởi những gì các triết gia trước

Schopenhauer và NTLĐĐ

ông đã khẳng định. Quả vậy, ông dành chương 2 để tóm lược những khẳng định của các triết gia khác về vấn đề ông đang nghiên cứu nói chung. Ảnh hưởng rõ rệt nhất là của Christian Wolff³⁴, người đã phân biệt ba loại lý do (ratio; reason) hay nguyên tắc (principium; principle) — loại của *trở thành* (fiendi; becoming), *tồn tại* (essendi; being) và *tri thức* (cognoscendi; knowing) — mặc dầu đã có tiền lệ về sự phân biệt đó. Schopenhauer cũng chú ý đến sự Wolff đề cập dưới tiêu đề *Causa* ‘một nhân xung động, hay lý do xác định ý chí’ tương ứng với loại lý do hay duyên cớ của ông gọi là duyên cớ của *hành động* (agendi; acting).

Theo trên, thảo luận của Schopenhauer có cấu trúc như sau: (a) phát biểu về nguồn gốc duy nhất của nguyên tắc Lý do đủ, và (b) trình bày bốn mô thức dựa trên những gì đã nói về nguồn gốc. Phần (a) chiếm trọn chương 3 rất ngắn; phần (b) thảo luận về bốn mô thức mỗi mô thức chiếm toàn cả một chương. Riêng mô thức đầu được thảo luận rất nghiêm túc và đầy đủ trong chương 4. Cuối cùng chương 8 dành cho một kết luận ngắn, một phần đã được trình bày trên đây.

Chủ thể và Đối tượng trong Schopenhauer.

Đoạn phát biểu về nguồn gốc của nguyên tắc rất quan trọng. Sau đây là trích dẫn đầy đủ đoạn ấy:

“*Tri ý thức của chúng ta tự biểu hiện như cảm năng (thụ năng), như trí năng và như khả năng của lý tính, tự phân chia thành chủ thể và đối tượng, và không bao hàm cái gì khác. Làm đối tượng cho chủ thể và làm biểu tượng là như nhau. Tất cả biểu tượng của chúng ta đều là đối tượng của chủ thể và tất cả đối tượng của chủ thể đều là những biểu tượng của chúng ta. Tất cả biểu tượng của chúng ta đều dựa vào nhau mà đứng trong một quan hệ tự nhiên và tuần quy, có thể xác định tiên nghiệm về mặt mô thức. Do quan hệ đó, không có gì tự hữu và độc lập và cũng không có gì*

riêng lẻ và tách rời. có thể trở thành một đối tượng đối với chúng ta.”³⁵

Trước khi thuật lại lời Schopenhauer giải thích về nguồn gốc của nguyên tắc Lý do đủ, với mục đích giúp hiểu rõ và rộng thêm, xin mở ngoặc để giải thích theo Phật giáo quan hệ đề cập trong phần cuối của đoạn trích dẫn trên, “*quan hệ tự nhiên và tuân quy, có thể xác định tiên nghiệm về mặt mô thức. Do quan hệ đó,một đối tượng đối với chúng ta*”, một quan hệ vô cùng quan trọng có thể thông diễn theo cách Pháp Tạng giải thích quan hệ Sắc-Không trong Tâm kinh³⁶.

Theo Pháp Tạng, quan hệ Sắc-Không có ba nghĩa: *tương vi, bất tương ngại*, và *tương tác*. Mỗi một trong ba nghĩa ứng với một lối nhìn. Nghĩa ***tương vi*** ứng với ***lối nhìn thường nghiệm***, tương như mọi sự vật đều có tự tính. Nhưng tất cả sự vật có tự tính đương nhiên không hiện hữu, không tồn tại theo ***lối nhìn với mắt người ngộ, mắt của trí Bát nhã, lối nhìn ứng với nghĩa bất tương ngại***. Nghĩa thứ ba, ***tương tác***, cũng còn có nghĩa là ***tương định*** (tương hỗ quy định) hay ***tương do***, tương ứng với ***lối nhìn của người đang thể nghiệm, lối nhìn siêu nghiệm***.

Cần nhớ rằng tánh Không chỉ quy chiếu cách thể tồn tại của hữu thể: ***tánh Không*** hay ***Duyên khởi*** có nghĩa là ***hiện khởi tương y tương đối***. Vì hữu thể là Không, nghĩa là, tồn tại chỉ trong cách thể tương hỗ y tồn với các nguyên tố khác, cho nên điều kiện (duyên) mới có thể tác động biến đổi trong hữu thể ấy. Do đó, Pháp Tạng mới có thể phát biểu một cách chánh thống rằng sự vật khả dĩ hiện hữu bởi tại chúng là Không. Như vậy, có Sắc tại vì có Không và đồng thời có Không tại vì có Sắc. Nếu đúng là khi có Sắc chỉ bởi tại có Không thời khi không có Sắc tất không có Không cũng đúng. Như thế Không không phải là cái gì hiện

hữu độc lập với Sắc. Sắc và Không hỗ trợ lẫn nhau tạo thành một nhất thể. **Nhất thể chính là duyên khởi tương do**, hay **tánh Không** [tức ‘Hữu Không nghĩa’ (nghĩa Có Không) trong câu nói lừng danh của Bồ tát Long Thọ: Dĩ hữu không nghĩa cố, Nhất thiết pháp đắc thành (Do Có và Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý)].³⁷

Pháp Tạng nhấn mạnh:

Dẫu cho cái Chân Không ấy là Sắc, v..v..., tuy vậy, Sắc theo duyên mà khởi chứ Chân Không không sanh Sắc. Sắc theo duyên mà tạ chứ Chân Không không diệt Sắc.

Cần lưu ý đến hai câu ‘theo duyên mà khởi’ và ‘theo duyên mà tạ’. Pháp Tạng xác quyết **Không không sanh Sắc và cũng không diệt Sắc** mặc dầu Sắc Không tương tức. **Sắc khởi là do duyên**, chứ không phải do Không: mọi sự vật hiện hành đều là duyên khởi (duyên dĩ sinh), ta có thể nghĩ đến theo ít nhất hai cách khác nhau. Cách thứ nhất tương quan với tánh Không (y **tánh duyên khởi**) và cách thứ hai tương quan với quá trình hiện thực hóa, do duyên hội và nương vào nhau mà hình thành (**tương hỗ y tồn**).

Từ cách giải thích của Pháp Tạng như vừa trình bày, quan hệ ‘**tương hỗ y tồn**’ giữa các biểu tượng nói đến trong phần cuối của trích dẫn nêu trên, quan hệ mà theo Schopenhauer được nguyên tắc Lý do đủ biểu hiện một cách tổng quát và trừu tượng, không gì khác hơn là **Tánh Không** hay **Duyên khởi tương do**. Tánh Không hay Duyên khởi tương do vừa là Nguồn gốc của Nguyên tắc Lý do đủ vừa bao gồm hết thấy mọi biểu tượng, đối tượng cho Chủ thể. Hay nói theo Thây Tuệ Sỹ, tánh Không là Lý tính tuyệt đối, vạn hữu là những Sự thể cụ thể. Lý tính không ở ngoài Sự thể. Bởi vì đó là Lý của Sự. Giới từ “của” không phát biểu một ý niệm sở hữu, mà được hiểu theo nghĩa “bao dung lẫn nhau”. Từ

chỗ tương dung của Lý và Sự, của cái Lớn vô hạn và cái Nhỏ hữu hạn, bởi vì Lý tức Sự và Sự tức Lý, do đó chúng ta tiến đến chỗ tương dung của vạn hữu. Một tức Tất cả, Tất cả tức Một.

Tánh Không bàng bạc khắp nơi, nghĩa là tánh Không an lập trong mọi sự vật. Câu ‘chư hành vô thường’ cũng có nghĩa như vậy. Tánh Không của một pháp đồng nhất với tánh Không của tất cả mọi pháp. Bởi tánh Không an lập trong mọi pháp nên do tương đồng mà tánh Không vô hạn, không có biên giới, do đó bao hàm được vạn pháp. Vạn hữu tức vũ trụ không tự hiện hữu, chỉ hiện hữu khi đủ duyên, chỉ hiện hữu bằng vào quan hệ, lớp này lớp khác trùng trùng vô tận, một làm duyên cho tất cả, tất cả làm duyên cho một, tất cả y nơi một, một y nơi tất cả.

Vì thế vũ trụ ví như một mạng lưới nhân duyên sinh vĩ đại, tất cả khởi lên đồng thời, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của hữu khác. Mạng lưới ấy còn gọi là Pháp giới (dharmadhātu), là hình tướng tích cực của tánh Không, là biểu lộ động của Chân như. Pháp giới vừa chỉ thế giới hiện tượng tức thế gian giới, chi phối bởi định lý y tánh duyên khởi pháp, vừa chỉ cảnh giới Chân như của chư Phật, vô vi tịch diệt, ái tận niết bàn. Nếu xét về toàn thể tiến trình duyên khởi của vũ trụ, thời bản tính của hiện khởi là vũ trụ nói theo nhân, là tánh Không, là Pháp giới.

Ngang đây, đóng ngoặc, trở lại với thảo luận của Schopenhauer về đoạn trích dẫn nói về nguồn gốc của nguyên tắc Lý do đủ.

Theo Schopenhauer, sự giả định chủ thể và đối tượng tồn tại độc lập đối với nhau, và sự chỉ định hoặc chủ thể hoặc đối tượng là nguồn gốc nhận thức của một chủ thể, là một

sự hiểu biết sai lầm về mối tương quan giữa chủ thể và đối tượng. Hậu quả là một sự thiên trọng sai lầm hoặc phân ý thể tính hoặc phân thực tại tính của nhận thức. Nhằm tránh cường điệu sai lầm đó, Schopenhauer đề xuất một ý niệm về những tương tác giữa chủ thể và đối tượng: đối tượng luôn luôn tiền giả định chủ thể, và chủ thể luôn luôn tiền giả định đối tượng. Chủ thể hay đối tượng không tồn tại độc lập đối với nhau. Schopenhauer viết: “Bây giờ với chủ thể, đối tượng cũng đồng thời được giả định (bởi vì nếu không thì ngay cả từ cũng sẽ không có nghĩa), và cùng một cách chủ thể được giả định đồng thời với đối tượng. Do đó, là chủ thể có cùng một nghĩa đúng như là có một đối tượng, và là đối tượng có cùng một nghĩa đúng như là được tri nhận bởi chủ thể.”³⁸

Chủ thể ở đây, theo Schopenhauer, là chủ thể của biểu tượng, là những gì biết tất cả mọi thứ và không được biết bởi một ai. Còn thêm rằng chủ thể là cái trụ (bearer) đỡ thế giới, là điều kiện của mọi hiện tượng, của tất cả đối tượng. Câu ‘chủ thể là điều kiện của mọi hiện tượng’ có thể hiểu như là giả định ‘hết thảy mọi thể nghiệm đòi hỏi một chủ thể thể nghiệm.’ Quả thật Schopenhauer đang nghĩ đến chủ thể như là một tiền giả định tất yếu của kinh nghiệm khi viết ‘chủ thể là những gì biết tất cả mọi thứ’ hay khi bảo rằng ‘chủ thể là điều kiện của mọi hiện tượng’. Theo ông, chính trong logic của các khái niệm *chủ thể* và *đối tượng* đã có sự xác định là không có gì có thể là một ví dụ về cả hai. Như Wittgenstein phát biểu: “Tri thức của chúng ta, giống như con mắt, chỉ thấy ra ngoài và không vào bên trong, cho nên khi năng tri tìm cách tự trở vào bên trong để tự thấy mình thì vào trong một bóng tối hoàn toàn, rơi vào trong một rỗng không toàn vẹn.”³⁹ Nói khác, chủ thể của biểu tượng không thể tự biểu tượng.

Theo Schopenhauer, thế giới thường nghiệm (tức thế giới như biểu tượng đối với Schopenhauer) được chi phối bởi những luật kết nối các biểu tượng với nhau (trương tác). Theo Kant, những mô thức cấu thành sự kết nối các biểu tượng thường nghiệm bao gồm không gian, thời gian, và luật nhân quả. Như vậy, tất cả đối tượng cấu thành thế giới của biểu tượng mang tính không thời gian và chi phối bởi các luật nhân quả. Tuy nhiên, Schopenhauer chủ trương chủ thể của biểu tượng không mang tính không thời gian và không tuân theo luật nhân quả, bởi vì đối với ông, tính không thời gian và tính tuần quy nhân quả chẳng những là điều kiện cần của tính khách thể (object-hood) mà còn là điều kiện đủ. Bất cứ sự vật gì hiện hữu tại một nơi nào đó, vào một lúc nào đó, hay tùy thuộc trương tác nhân quả với các sự vật khác là một đối tượng, một biểu tượng cho chủ thể nào đó (hay ít nhất là một biểu tượng khả hữu). Tất nhiên chủ thể của biểu tượng không thể là một đối tượng trong bất kỳ trường hợp nào. Với những giả định như vậy và sự yêu cầu hết thảy mọi kinh nghiệm có một chủ thể, ‘chủ thể’ của Schopenhauer là một chủ thể không mang tính thời gian, không mang tính không gian, không tuân theo luật nhân quả.

Như thế, chủ thể của biểu tượng, ngay từ đầu, có một trạng thái đầy nghi vấn, Schopenhauer chẳng những công nhận mà sau này còn lợi dụng, khi ông xét đến vấn đề làm thế nào một chủ thể như vậy có thể trong bất kỳ trường hợp nào liên quan tới một cơ thể vật lý, và tranh luận cho thấy duy chỉ khi nào như hiện hữu có *ý nguyện* (muốn làm, theo nghĩa rộng) thì chúng ta mới có thể xuất hiện như cá thể trong thế giới. Trạng thái nghi vấn của chủ thể biểu tượng được nhắc đi nhắc lại trong nhận xét về *nguyên tắc cá thể hóa* (principle of individuation) của ông như sau: “Chỉ bằng phương tiện thời gian và không gian mà cái gì đó, cùng là một trong tánh chất của nó và trong khái niệm, xuất

hiện như dị biệt, như một đa thể các sự vật cộng tồn và kế tiếp nhau: do đó không gian và thời gian là *principium individuationis*.”⁴⁰

Hãy lưu ý đến mối quan hệ tự nhiên và tuân quy đề cập trong phần cuối của đoạn trích dẫn trên: “*Tất cả biểu tượng của chúng ta đều dựa vào nhau mà đứng trong một quan hệ tự nhiên và tuân quy, có thể xác định tiên nghiệm về mặt mô thức. Do quan hệ đó, không có gì tự hữu và độc lập và cũng không có gì riêng lẻ và tách rời. có thể trở thành một đối tượng đối với chúng ta.*” Trong tập *Arthur Schopenhauer: Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube* (Arthur Schopenhauer: Nhân cách, Học thuyết, Đức tin), Johannes Volkelt gọi mối quan hệ đó là quan hệ “**Korrelativismus**” của Schopenhauer, đúng là từ “**trương tác**” (hay *trương hỗ quy định*, hay *duyên khởi tương do*) của Phật học.

Theo Schopenhauer, biểu tượng thực chất là lưỡng cực: nó liên quan đến cả một chủ thể và một đối tượng, chẳng những không thể đồng nhất hóa chúng, mà còn không thể dứt đoạn với cực này mà không dứt đoạn với cực kia: “Thế giới như biểu tượng ... có hai nửa cơ bản, cần thiết, và bất khả phân ly. ... Do đó chớ phân ly hai nửa ấy, ngay cả trong tư tưởng, bởi vì mỗi nửa có nghĩa và tồn tại chỉ thông qua nửa kia; mỗi nửa hiện hữu với nửa kia và biến mất với nửa kia. Chúng hạn chế lẫn nhau tức khắc: nơi đối tượng bắt đầu, chủ thể chấm dứt.”⁴¹ Schopenhauer xem chủ thể và đối tượng tương hỗ quan hệ như “những đối ứng tất yếu” (necessary correlates) và biện minh chẳng những “*Không có đối tượng vô chủ thể*”, mà đối ứng “*Không có chủ thể vô đối tượng*” cũng biểu hiện một tính chân đơn giản, bất khả phủ nhận. Vậy cách thông diễn tự nhiên nhất cặp đối ứng trên là xem ý thức phải vừa là ý thức về một cái gì vừa là ý thức cho một cái gì (ai đó). Như thế có nghĩa “đối tượng”

đối với Schopenhauer đồng nghĩa với “nội dung của ý thức”, hay “đối tượng được thể nghiệm”, hay “đối tượng cho một chủ thể nào đó”.

Mặt khác, căn cứ trên tương tác giữa chủ thể và đối tượng Schopenhauer nhấn mạnh không thể có một quan hệ nhân quả giữa chúng. Lý do: Nếu sự tồn tại của một đối tượng luôn luôn tiền giả định sự tồn tại của một chủ thể, thì quan hệ giữa chủ thể và đối tượng là một quan hệ giữa hai sự vật của kinh nghiệm đồng thời tồn tại. Tuy nhiên, một quan hệ nhân quả là một quan hệ giữa hai trạng thái không đồng thời, một trạng thái tồn tại trước (nhân) một trạng thái khác sau (quả). Vì thế, quan hệ giữa chủ thể và đối tượng không thể là một quan hệ nhân quả.

Mở đầu công trình chính ‘*Thế giới như Ý chí và Biểu tượng*’ Schopenhauer viết: ‘*Thế giới là biểu tượng của tôi*’ (The world is my representation). Qua câu đó, có thể thấy rõ chủ trương của ông là thế giới tùy thuộc chủ thể thực nghiệm (experiencing subject). ‘Mọi sự vật, bất cứ thứ gì, thuộc hay có thể thuộc thế giới đều không thể tránh khỏi liên quan đến sự việc chúng là điều kiện-sinh mà điều kiện là chủ thể, và chỉ tồn tại cho chủ thể.’⁴² Luận điểm duy tâm chính của Schopenhauer là các đối tượng tùy thuộc vào, điều kiện-sinh mà điều kiện là chủ thể hay chỉ tồn tại cho chủ thể. Quan niệm của ông về chủ thể và đối tượng tạo nên cấu trúc của biểu tượng và quy định mô thức triết học của ông như một toàn bộ.

Schopenhauer chủ trương tương tác giữa chủ thể và đối tượng biểu hiện trong quan hệ giữa trí tuệ (intellect) và vật chất (Materie). Là những tương tác của nhận thức, trí tuệ và vật chất là hai quan điểm nhìn vào thế giới như biểu tượng. Schopenhauer viết: “Cái sai lầm căn bản của hết thảy mọi hệ thống là không nhận biết tính chân sau đây: *trí tuệ và vật*

Schopenhauer và NTLĐĐ

chất đều là những tương tác, nghĩa là, cái này chỉ tồn tại cho cái kia; cả hai đứng lên và rơi xuống cùng với nhau; cái này là phản xạ (reflex) của cái kia. Thực ra chúng cùng một sự vật, được quan sát từ hai quan điểm đối lập... cả hai đều thứ cấp, và do đó, không thể tìm kiếm nguồn gốc của thế giới ở trong chúng. Mặt khác, với tôi (Schopenhauer), vật chất và trí tuệ là những tương tác bất khả phân ly, tồn tại cho nhau, và vì vậy chỉ tương đối. Vật chất là biểu tượng của trí tuệ; trí tuệ là những gì trong biểu tượng của nó vật chất tồn tại đơn độc. Cả hai cùng nhau cấu tạo nên *thế giới như biểu tượng*.⁴³ Trí tuệ và vật chất là hai diện của cùng một sự vật, nghĩa là, thế giới như biểu tượng.

Một biểu tượng có thể là một đối tượng cho chúng ta nếu và chỉ nếu nó tựa vào các biểu tượng khác trong quan hệ tương tác mà mô thức có thể xác định tiên nghiệm. Điều mà nguyên tắc Lý do đủ biểu hiện dưới mô thức tổng quát của nó chính là quan hệ tương tác đó. Mô thức tổng quát nhất của nguyên tắc Lý do đủ theo Schopenhauer là công thức của Wolff mà ông cho là bao hàm đủ mọi mặt: *‘Không có gì là không có lý do tại sao tồn tại hơn không tồn tại.’* (Nothing is without a reason why it is rather than it is not; *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*) Vì thế, mọi sự vật nếu là một đối tượng cho chúng ta thì phải trung ra một loại quan hệ kết nối với các đối tượng khác nào đó như lý do hay duyên cớ của nó.

Trở lại với phát biểu nguồn gốc của nguyên tắc Lý do đủ trích dẫn trên, chúng ta có thể tóm tắt: Phần đầu của trích dẫn ám chỉ học thuyết duy tâm của Schopenhauer. Ông bảo hết thảy mọi mô thức của tri thức hay nhận thức đều liên quan đến quan hệ giữa một chủ thể và một đối tượng, nhưng sự vật duy nhất đáng kể như một đối tượng đối với một chủ thể là một biểu tượng. Vì thế chúng ta không thể có tri thức về bất cứ gì trong căn bản không phải là sự việc

biểu tượng. Phần thứ hai của trích dẫn khẳng định hết thảy mọi biểu tượng nương, và phải nương, vào nhau theo một quan hệ nào đó, thế nào để sự xuất hiện của chúng có tính cách tuần quy và điều kiện-sinh. Không một biểu tượng nào có thể xuất hiện tự nó mà phải tùy theo điều kiện là những biểu tượng khác cấu tạo nên duyên cớ của nó. Khẳng định vừa nêu có tầm quan trọng cơ bản.

Quan hệ hữu quan được biểu hiện bởi nguyên tắc Lý do đủ dưới dạng một biểu thức tổng quát. Quan hệ đảm nhận nhiều mô thức (hay mặt) khác nhau, do các loại quan hệ tương tác khác nhau cấu thành tùy theo các lớp đối tượng khác nhau. Mặc dầu vậy, quan hệ luôn luôn vẫn y nguyên với những gì chung cho những mô thức ấy và được nguyên tắc biểu hiện một cách tổng quát và trừu tượng. Vì thế, quan hệ cấu thành nền tảng của nguyên tắc và được Schopenhauer gọi là *nguồn gốc* của nguyên tắc Lý do đủ. Thuận theo hai luật đồng tính và dị biệt hóa, quan hệ được phân cách minh xác thành nhiều mặt khác nhau. Số mặt được giản lược còn bốn và theo đó Schopenhauer khai triển bốn lớp đối tượng và bốn mặt của nguyên tắc Lý do đủ, tất cả sẽ được trình bày trong phần sau.

Trong chương 8, Schopenhauer cho biết sự sắp đặt có hệ thống mà các lớp lý do phải theo phải là (1) nguyên tắc Lý do đủ của tồn tại (đầu tiên đối với thời gian, sau đó đối với không gian), (2) nguyên tắc Lý do đủ của trở thành hay luật nhân quả, (3) nguyên tắc Lý do đủ của hành động hay luật động cơ thúc đẩy, và (4) nguyên tắc Lý do đủ của tri thức. Lý do sắp đặt như vậy là vì ba mô thức đầu liên quan tới biểu tượng trực tiếp trong khi mô thức cuối liên quan tới biểu tượng từ biểu tượng hay biểu tượng của biểu tượng. Ông không cho biết lý do của sự sắp đặt ba mô thức kia, nhưng chúng ta có thể nghĩ rằng quan tâm đến khía cạnh cấu trúc của sự sắp đặt các biểu tượng trước khi quan tâm

đến cái có thể gọi là tính năng động của chúng thời đó là một điều tự nhiên. Tuy vậy trong sự trình bày ở đây Schopenhauer không theo thứ tự đó; vì muốn làm vấn đề sáng tỏ nên trình bày trước tiên những gì quen thuộc và biết rõ nhiều theo thứ tự sau đây: nguyên tắc Lý do đủ của trở thành, tri thức, tồn tại và hành động.

Chương 4: Về Lớp thứ nhất các Đối tượng cho Chủ thể.

Chương 4 của *Về Nguồn gốc Bốn mặt* chú trọng về nguyên tắc Lý do đủ của trở thành, hay luật nhân quả, mô thức của nguyên tắc chi phối những biểu tượng trực quan, hoàn chỉnh, thường nghiệm. Chúng trực quan vì chúng là khái niệm trừu tượng (abstract conceptions), đối nghịch các tư tưởng đơn thuần (mere thoughts). Chúng hoàn chỉnh vì bao hàm không những phần hình thức mà cả phần chất liệu của hiện tượng. Và chúng thường nghiệm, một phần vì tiến trình của chúng bắt nguồn từ một kích thích cảm giác trong cơ thể nhạy cảm của chúng ta; một phần bởi tại chúng liên kết với nhau y theo các luật thống nhất của Không gian, Thời gian và Nhân quả trong cái đa tạp vô thủy vô chung tác động sự hình thành Thực tại Thường nghiệm (Empirical Reality) của chúng ta. Tuy nhiên, theo lời dạy của Kant, Thực tại Thường nghiệm này không phế bỏ Ý thể tính Siêu nghiệm (Transcendental Ideality) của chúng, nơi chỉ có những yếu tố hình thức của tri thức, xem như biểu tượng.

Hình thức của các biểu tượng đó là hình thức của giác quan bên trong và giác quan bên ngoài tức của Thời gian và Không gian. Biểu tượng sự cộng tồn của Thời gian và Không gian chỉ phát sinh do bởi tổ hợp Thời gian và Không gian. Lý do tại sao phải tổ hợp: Mặc dầu cả Thời gian và Không gian cùng có tính khả phân vô hạn và tính mở rộng vô hạn, hai dạng biểu tượng thường nghiệm ấy dị biệt trong cơ bản. Vì trong một mình Thời gian tác động của tất cả sự vật là nối tiếp nhau và trong một mình Không gian là ở

cạnh nhau. Sự ở cạnh nhau không có nghĩa trong Thời gian và sự nối tiếp nhau là vô nghĩa trong Không gian. Nhưng sự liên minh thân mật của hai dạng biểu tượng ấy lại là điều kiện của thực tại, thực tại xem như phát triển từ đó. Bây giờ nói đến chức năng của Trí năng (Understanding) là thực hiện sự liên minh thân mật đó và kết nối hai dạng dị thể ấy theo cách để cho thực tại thường nghiệm sinh khởi từ sự tương hỗ nhiếp nhập của chúng, và sinh khởi như một biểu tượng tập thể, hình thành một đa tạp, giữ lại với nhau bởi các mô thức của nguyên tắc Lý do đủ. Mỗi một biểu tượng thuộc lớp này là một phần của đa tạp, chiếm một vị trí trong đó, thuận theo các luật được nhận thức tiên nghiệm. Vì vậy, vô số đối tượng cộng tồn trong đó, bởi vì Bản thể (Substance), nghĩa là, Chất liệu (Matter), vẫn vĩnh cửu bất chấp dòng chảy không ngừng của Thời gian, và bởi vì những trạng thái của nó biến đổi bất chấp sự bất động cứng nhắc của Không gian. Trong đa tạp đó, hình thành toàn thể thế giới thực và khách quan của chúng ta.

Bằng vào chức năng của Trí năng, Schopenhauer quan niệm Chủ thể giữ lại biểu tượng của một đa tạp bao hàm toàn diện của thực tại. Theo ông, quan điểm của học thuyết duy thực (realism) là tùy theo lối nhìn, hoặc các biểu tượng như thuộc cái đa tạp đó thời được gọi là *sự vật thực* (real things), hoặc các biểu tượng quy chiếu về sự có mặt đồng thời của chúng trong ý thức của chúng ta thời chúng chỉ là biểu tượng. Nhưng với sự xuất hiện của triết học hiện đại, học thuyết duy tâm (idealism) tự thân đối lập với học thuyết duy thực bắt đầu trỗi dậy, nổi lên mạnh mẽ. Malebranche và Berkeley là các đại diện tiên phong của duy tâm luận. Schopenhauer xác nhận Kant tăng cường duy tâm luận lên đến mức quan năng của Duy tâm Siêu nghiệm (Transcendental Idealism), nhờ vậy sự cộng tồn của Thực tại Thường nghiệm của sự vật với Ý thể tính Siêu nghiệm mới khả dĩ thiết tưởng. Thuận theo đó Kant tự kỷ biểu đạt:

“Duy tâm Siêu nghiệm dạy rằng tất cả hiện tượng đều chỉ là biểu tượng, chẳng phải chính ngay sự vật.” Schopenhauer nhắc lại lời Kant: “Nếu chúng ta lấy đi Chủ thể tư lượng, toàn thể thế giới chất liệu phải biến mất; bởi vì nó không gì khác hơn chỉ là một hiện tượng trong cảm năng của chủ thể của chúng ta và một lớp các biểu tượng nào đó của nó.” Ông cho biết thêm ở Ấn Độ, Duy tâm luận thậm chí là một học thuyết của tôn giáo dân gian, không chỉ Bà La Môn giáo, mà cả Phật giáo nữa. Các nhà Duy thực quên rằng Đối tượng không còn là Đối tượng khi phân cách khỏi sự quy chiếu về Chủ thể, và nếu lấy đi hoặc suy diễn mà không nghĩ đến sự quy chiếu ấy thì cùng một lúc bỏ rơi hết thảy mọi tồn tại khách quan.

D. Nguyên tắc Lý do đủ của trở thành.

Trong lớp các Đối tượng cho Chủ thể vừa mô tả trên, nguyên tắc Lý do đủ xuất hiện như luật nhân quả, và nói chung, Schopenhauer gọi nó là *nguyên tắc Lý do đủ hay Duyên cớ của trở thành*. Thông qua đó, hết thảy mọi đối tượng tự trình hiện bên trong toàn bộ phạm vi biểu tượng của chúng ta tương tác, xét về mặt xuất hiện và biến mất, nghĩa là, trong vận động của dòng Thời gian, cấu thành cái đa tạp của thực tại kinh nghiệm. Nguyên tắc ấy được phát biểu như sau: “Nếu một trạng thái mới của một hay nhiều đối tượng thực xuất hiện, thời phải trước bởi một trạng thái khác mà nó theo sau một cách tuần quy, hay nói khác, thường xuyên xuất hiện như trạng thái trước. Một trình tự như vậy gọi là một *hệ quả* (consequence), trạng thái đầu một *nhân* (cause), trạng thái sau một *quả* (effect).”

Trong đoạn này Schopenhauer nhấn mạnh điểm ‘**quan hệ nhân quả là một quan hệ, không phải giữa các sự vật, mà là giữa các biến đổi hay các trạng thái tồn tại của sự vật (sự thái).**’ Đây là một trong hai điểm trọng yếu trong phân tích của Schopenhauer được trình bày ngay ở đầu bài

trong đoạn ‘Quan hệ nhân quả (Causation)’ của phần Giới thiệu Tổng quát, Mọi quả, ngay khi xuất hiện, là một biến đổi, và chính vì nó không xuất hiện sớm hơn, nó cho biết rất đúng một biến đổi khác trước nó. Biến đổi trước này đối với nó được gọi là *nhân*, nhưng sẽ gọi là *quả* khi quy chiếu về một biến đổi thứ ba, lần này tất yếu trước biến đổi trước nó. Đó là chuỗi nhân quả, tất nhiên vô thủy. Như thế, mọi trạng thái khi xuất hiện đều phải là quả của một biến đổi trước nó. Cần lưu ý nói đến trạng thái tức muốn nói ‘toàn bộ trạng thái’ (entire state). Nói chung, chỉ toàn bộ trạng thái, dẫn đến sự xuất hiện của trạng thái kế tiếp, mới được gọi là nhân. Tuy nhiên, những yếu tố quyết định riêng lẻ khác nhau mà khi hợp lại hoàn chỉnh và cấu thành nhân, thời được gọi là duyên tố, hay thậm chí gọi là *điều kiện* (conditions). Vì thế, nhân có thể phân khai thành những duyên tố. Mặt khác, nên nhớ chớ gọi một cách sai lầm các đối tượng là nhân. Hoàn toàn không có ý nghĩa khi bảo một đối tượng là nhân của một đối tượng khác, trước hết bởi vì đối tượng không những bao hàm hình thức và chất lượng mà còn bao hàm chất liệu (matter) không sinh không diệt; và thứ đến, bởi vì quan hệ nhân quả là duy nhất giữa các biến đổi hay giữa các trạng thái chứ không liên hệ đến các đối tượng. Tóm lại, luật nhân quả có vai trò điều chỉnh các biến đổi xảy ra trong thời gian của các đối tượng của kinh nghiệm bên ngoài; nhưng tất cả sự việc đó đều là chất liệu.

Schopenhauer luận chứng cho thấy luật nhân quả đối với chúng ta được tri nhận tiên nghiệm và vì thế mà siêu nghiệm, có giá trị đối với mọi kinh nghiệm khả hữu, và hậu quả là không có ngoại lệ. Hơn nữa, luật này quyết định rằng sau một trạng thái cho xác định tương đối đầu, theo nguyên tắc, một trạng thái thứ hai cũng xác định phải xuất hiện sau đó, nghĩa là, luôn luôn. Như vậy, quan hệ nhân quả là một quan hệ tất yếu, do đó, luật nhân quả cho phép ta thi thiết các phán đoán giả định (Hypothetical

Judgments)⁴⁴. Bằng cách đó, luật nhân quả tự tỏ ra là một mô thức của nguyên tắc Lý do đủ, cơ sở trên đó hết thảy mọi phán đoán giả định phải căn cứ vào và nền tảng hết thảy mọi tất yếu phải dựa trên. Schopenhauer gọi mô thức ấy là nguyên tắc Lý do đủ của *trở thành* bởi vì sự ứng dụng nó luôn luôn tiền giả định một biến đổi, sự xuất hiện của một trạng thái mới và vì thế, một trở thành (ein Werden).

Vì nguyên tắc Lý do đủ là nguồn gốc của hết thảy tất yếu, Schopenhauer quy thuộc một loại tất yếu cho mỗi biểu thức của nguyên tắc. Trong trường hợp luật nhân quả này, đó là ‘tất yếu vật lý học’, nghĩa là, ngay khi nhân xuất hiện, quả không thể không xuất hiện.

Chương 4 là chương được điều chỉnh rộng lớn do sự mở rộng đáng kể đoạn ‘Nguyên tắc Lý do đủ của trở thành’ và sự thêm §21 ‘Tiên nghiệm của khái niệm nhân quả - Tính năng trí tuệ của trực quan thường nghiệm – Trí năng’, trong đó Schopenhauer trình bày cặn kẽ những luận cứ sinh lý học về tánh chất trí tuệ của trực quan. Đầu tiên trí năng sáng tạo và sản sinh cái thế giới khách quan bên ngoài này từ những nguyên liệu do một vài cảm giác mang lại cho các giác quan. Hơn nữa, vì đối với Schopenhauer, cảm giác là một quá trình hoàn toàn chủ quan ở bên trong sinh vật bởi tại nó nằm bên dưới da, ông tin rằng ông duy trì lý tính thuần lý (rational insight) cơ bản của Kant và tránh không ứng dụng luật nhân quả một cách siêu việt bằng cách thiết định bản thân của sự vật là nhân của cảm giác.

Tuy nhiên ông chỉ trích luận cứ của Kant trong phần ‘Loại suy thứ hai’ (Second Analogy; A189/B232 – A211/B256). Trong đó Kant nỗ lực chứng minh trạng thái *tiên nghiệm* và tính tất yếu của luật nhân quả căn cứ trên sự kiện bắt buộc luật này phải công nhận một sự tiếp diễn khách quan các biểu tượng, trái ngược với một sự tiếp diễn chủ quan

đơn thuần các biến đổi. Để biểu tượng một chuỗi chủ quan, Kant đưa ra ví dụ về một ngôi nhà nhìn từ nóc xuống nên, và để thuyết minh một chuỗi khách quan, Kant đưa ra ví dụ về nhìn một chiếc thuyền đang trôi xuôi theo dòng nước. Sự phân biệt căn cứ trên ví dụ thứ hai cần có một trật tự bất khả nghịch và tất yếu, và ví dụ đầu không cần có một trật tự tất yếu nào. Kant còn cho biết nếu không phải là trường hợp của một quả theo gót một nhân thời không thể phân biệt được.

Schopenhauer phản đối. Kant quên rằng cả hai ví dụ đều ứng phó với những sự thái trong đó các đối tượng thay đổi liên quan đến nhau. Người quan sát chiếc thuyền không di chuyển, trong khi nhìn ngôi nhà, con mắt động đậy và vì chuyển động đó mà chuỗi tiếp diễn của các tri giác trong sự lãnh hội cũng bất khả nghịch như trong trường hợp chiếc thuyền. Giả thử quan sát viên có năng lực di chuyển chiếc thuyền giống như năng lực động đậy con mắt, quá trình của chiếc thuyền sẽ khả nghịch. Trong cả hai trường hợp, sự nhận thức ngôi nhà hay vận động của chiếc thuyền là một biến cố bị chi phối bởi luật nhân quả. Các biến cố có thể tiếp diễn theo một chuỗi khách quan trong đó biến cố trước không gây ra biến cố sau, như khi một tấm ngói từ nóc rơi xuống đầu anh đúng lúc tinh cờ anh bước ra khỏi nhà. Ở đây, sự anh bước ra khỏi nhà không phải là nhân gây anh thương tích, mà là chuỗi tiếp diễn ở đây là một chuỗi khách quan. Schopenhauer kết luận rằng sự nắm bắt những chuỗi khách quan là trực tiếp, không cần phải suy diễn nó từ những quy luật nhân quả. Theo ông, vì tất cả chúng ta đều ý thức vô số chuỗi thời gian khách quan, nếu mỗi một chuỗi đó cần phải căn cứ trên kiến thức các luật nhân quả thời chúng ta hóa ra là những người hay biết tất cả, toàn trí, vô sở bất tri.

Chương 5: Về Lớp thứ hai các Đối tượng cho Chủ thể.

Chương 5 của *Về Nguồn gốc* đặt trọng tâm vào lớp thứ hai các đối tượng cho Chủ thể, bao gồm khái niệm hay biểu tượng trừu tượng, và Schopenhauer gọi quan năng chế định khái niệm là khả năng của lý tính, một khả năng chỉ loài người mới có. Nhiệm vụ của lý tính là trừu xuất khái niệm từ những biểu tượng trực quan, và khái niệm chỉ có nghĩa khi nào có thể truy nguyên trở lại trực quan thường nghiệm. Trong lần xuất bản thứ hai Schopenhauer có thêm §34 Lý tính, dài gấp ba chương này. Thay vì tăng gia quan điểm về trước và suy ra những kiến giải mới, ông dành phần này để trút những nỗi thất vọng của mình bị coi thường hơn ba mươi năm. Ông thóa mạ những triết gia đương thời thêu dệt những tính năng tưởng tượng để ghép cho lý tính, miêu tả lý tính như có đặc quyền tiếp nhận tuyệt đối, tiếp nhận siêu cảm thông qua một quan năng bịa đặt như ‘trực quan trí tuệ’ (intellectual intuition). Mặc dầu quý trọng Kant, Schopenhauer vẫn trách (do hiểu lầm!) quan điểm của Kant về lý tính thực hành và nguyên tắc tối cao của luân lý, mệnh lệnh nhất quyết hay tuyệt đối (the categorical imperative). Ông gán cho Kant điều mà Kant không bao giờ tiếp nhận có những quyền lực phi thường như thế là bằng cách thiết lập lý tính thực hành như phương thức biện giải các niềm tin siêu hình về tự do, linh hồn, và Thượng Đế, Kant xúi dục kẻ khác chuyển hóa lý tính lý thuyết thành nguồn tri thức các đối tượng như vậy. Với ý tưởng sai lầm về quan điểm của Kant Schopenhauer kết luận là nếu lý tính thực hành có thể biện giải những niềm tin siêu hình đó, nếu nó có thể trở thành nguồn gốc của các luật luân lý *tiên nghiệm*, thì chỉ cần một bước nhỏ là thấy ngay lý tính lý thuyết có khả năng nắm bắt cái mà Kant nói lý tính lý thuyết rất ham muốn, cái vô điều kiện (the unconditional). Schopenhauer chế nhạo: “Như thế, nếu được dạy rằng chúng ta sở hữu một khả năng cho nhận thức có tính cách trực tiếp, vật chất (nghĩa là, cung cấp không

chỉ hình thức mà cả chất liệu), siêu cảm tính (nghĩa là, dẫn vượt quá tất cả khả thể của kinh nghiệm), một khả năng riêng cho nhận thức siêu hình, một khả năng vốn có trong chúng ta với một mục tiêu như vậy, và khả năng ấy bao gồm *lý tính của chúng ta*, thời tôi phải rất bất lịch sự gọi đó là một lát toét trắng trơn.”⁴⁵

E. Nguyên tắc Lý do đủ của tri thức

Trong lần xuất bản thứ hai, nghiên cứu của Schopenhauer về nguyên tắc Lý do đủ của tri thức vẫn giống như được trình bày trong luận án, không có thay đổi. Lý tính kết hợp các khái niệm thành những phán đoán, và không có phán đoán nào chân chính trong bản chất; tính chân của nó căn cứ trên cái gì đó khác. Schopenhauer phát biểu mô thức này của nguyên tắc Lý do đủ như sau: “Nếu một phán đoán biểu hiện *tri thức* nó phải có một duyên cớ đủ, và do tánh chất đó mà nó nhận được thuộc tính *chân*. Như vậy *tính chân* là quan hệ của một phán đoán với cái gì đó khác nó gọi là *duyên cớ* (nguyên cớ) của nó.

Schopenhauer công nhận có bốn cách một phán đoán đặt cơ sở trên cái gì đó khác nó, và do đó, có bốn loại tính chân: *logic*, *thường nghiệm*, *siêu nghiệm*, và *siêu logic*. Giống như nguyên tắc Lý do đủ của trở thành, đối ứng với ‘tất yếu vật lý học’, nghĩa là, ngay khi nhân xuất hiện, quả của nhân ấy không thể không xuất hiện, nguyên tắc Lý do đủ của tri thức đối ứng với ‘tất yếu logic học’, nghĩa là, tất yếu của một chân mệnh đề theo gót một duyên cớ.

Tính chân logic hay hình thức.

Một phán đoán có thể có lý do của nó là một phán đoán khác. Trong trường hợp này nó có tính chân logic hay hình thức (logical or formal truth). Sự đặt cơ sở của một phán đoán trên một phán đoán khác luôn luôn xuất phát từ một so sánh giữa chúng được thực hiện hoặc trực tiếp bằng

phép chuyển đảo hay phép phản đảo⁴⁶, hoặc bằng cách thêm một phán đoán thứ ba, nơi tính chân của phán đoán mà chúng ta xây dựng nền tảng trở thành hiển nhiên thông qua mối tương tác giữa hai phán đoán đầu. Thao tác đó chính là ***tam đoạn luận*** hoàn chỉnh (complete syllogism), phát sinh từ sự đối lập hay hàm nhiếp các quan niệm. Sử dụng luận thức của Tam đoạn luận tức là xây dựng cơ sở của một phán đoán trên một phán đoán khác bằng vào một phán đoán thứ ba, không liên quan tới cái gì khác hơn là các phán đoán. Và vì phán đoán chỉ là những tổ hợp quan niệm, và quan niệm là đối tượng duy nhất của Lý tính của chúng ta, cho nên tam đoạn luận được gọi là chức năng đặc biệt của Lý tính. Tóm lại, tam đoạn luận là tổng hòa tất cả các quy tắc nhằm áp dụng nguyên tắc Lý do đủ vào những hỗ tương quan hệ của các phán đoán, bởi vậy mới bảo đó là bộ chuẩn tắc cho tính chân lôgic.

Tương tự như vậy, các phán đoán mà tính chân trở thành hiển nhiên thông qua bốn luật tư lượng quen thuộc cũng phải được xem như căn cứ trên các phán đoán khác. Duyên cớ hay lý do của tính chân của các phán đoán khác chính là bốn luật tư lượng ấy, ngay chúng cũng là những phán đoán. Chẳng hạn, lý do tối chung của phán đoán “Tam giác là một khoảng không gian được bao kín bởi ba đường thẳng” là Luật Đồng nhất (Law of Identity). Nói khác, lý do tối chung ở đây chính là tư tưởng biểu hiện bởi luật đó. Lý do tối chung của phán đoán “Không một thân xác nào mà không mở rộng” là Luật Phi Mâu thuẫn (Law of Contradiction). Lý do tối chung của phán đoán “Mọi phán đoán là chân hay không chân” là Luật Triệt Tam (Law of Excluded Middle). Cuối cùng, lý do tối chung của phán đoán “Không một ai có thể chấp nhận bất cứ điều gì là chân mà không biết tại sao” là Nguyên tắc Lý do đủ của tri thức.

Tính chân thường nghiệm.

Khi giải thích tính chân thường nghiệm Schopenhauer không đưa ra một ví dụ nào về mệnh đề chân thường nghiệm. Có lẽ vì ông không thấy cần. Ông khẳng định một mệnh đề là chân thường nghiệm nếu căn cứ vào kinh nghiệm. Mệnh đề ‘Con mèo trên tấm thảm’ là chân nếu, và chỉ nếu, quả thật, có một con mèo trên tấm thảm. Trong trường hợp này, mệnh đề là chân thực chất (materially true), không chân do các quan hệ khái niệm.

Một phán đoán có thể căn cứ trên một biểu tượng thuộc lớp đầu, nghĩa là, một nhận thức trực quan (intuitive perception) nhờ các giác quan mà có, và vì thế, căn cứ trên kinh nghiệm. Trong trường hợp này, nó có tính chân thực chất (material truth). Hơn nữa, nếu phán đoán được đặt nền tảng *trực tiếp* trên kinh nghiệm, thì tính chân đó gọi là *tính chân thường nghiệm*.

Một phán đoán có tính chân vật chất hàm ý một cách tổng quát các khái niệm của nó đều tương hỗ kết nối, phân cách, hay giới hạn, như được yêu cầu bởi những biểu tượng trực quan thông qua đó nó được suy diễn. Biết được như thế là chức năng trực tiếp của quan năng phán đoán (power of judgment), môi giới giữa các khả năng tri thức trực quan và trừu tượng hay suy lý, và do vậy, giữa Trí năng và Lý tính.

Tính chân siêu nghiệm.

Các hình thức của tri thức trực quan thường nghiệm nằm trong trí năng và cảm năng thuần túy, xét như điều kiện của khả thể của tất cả kinh nghiệm, có thể là duyên cớ của một phán đoán, và trong trường hợp này là tổng hợp *tiên nghiệm*. Nhưng vì một phán đoán như vậy có tính chân vật chất, nên tính chân của nó là siêu nghiệm. Bởi tại phán đoán căn cứ không chỉ trên kinh nghiệm, mà còn trên những điều kiện của tất cả kinh nghiệm khả hữu nằm bên

trong chúng ta. Tại vì phán đoán được xác định chính bởi những gì xác định ngay chính kinh nghiệm, nghĩa là, hoặc bởi những mô thức của không gian và thời gian được chúng ta trực quan nhận thức tiên nghiệm, hay bởi luật nhân quả được chúng ta tri nhận tiên nghiệm. Ví dụ: phán đoán “hai đường thẳng không bao kín một không gian” có duyên cớ là mô thức tiên nghiệm của không gian; “ $3 \times 7 = 21$ ” có duyên cớ là mô thức tiên nghiệm của thời gian⁴⁷; “Không có gì xảy ra mà không có một nguyên nhân” có duyên cớ là luật nhân quả tiên nghiệm.

Tính chân siêu lôgic.

Một phán đoán có thể căn cứ trên những điều kiện hình thức của tất cả tư lượng chứa trong Lý tính. Trong trường hợp này tính chân của nó thuộc một loại Schopenhauer nghĩ tốt nhất nên định nghĩa là *tính chân siêu lôgic*. Nói khác, một mệnh đề là chân siêu lôgic nếu nó đặt cơ sở trên các “luật của tư tưởng”, nghĩa là, trên (1) luật Đồng nhất: Một chủ thể là tổng hòa tất cả thuộc tính của nó; (2) luật Mâu thuẫn: Không một thuộc tính nào có thể vừa quy thuộc vừa phủ nhận chủ thể; (3) luật Triệt Tam: Một trong hai thuộc tính mâu thuẫn phải thuộc mọi chủ thể; hay (4) nguyên tắc Lý do đủ của tri thức: Tính chân là sự quy một phán đoán về cái gì đó bên ngoài nó, như lý do đủ, như duyên cớ của nó.

Do khám phá tư lượng trái nghịch các luật của tư tưởng là không thể được, nên thông qua lý tính chúng ta nhìn nhận các tính chân siêu lôgic là điều kiện của khả thể của tất cả tư lượng. Ví dụ: phán đoán “vật chất là vĩnh cửu” là một tính chân siêu lôgic vì chúng ta không thể tư lượng vật chất như sinh hay diệt. Sự bất khả tư lượng như thế được xem như một nhìn nhận khách quan mặc dầu nó bắt nguồn từ trí tuệ bởi vì chúng ta không thể nào đem nó vào trong ý thức theo phương thức một chủ thể. Quả thật có một quan hệ

giữa các tính chân siêu nghiệm và siêu logic, cho thấy chúng phát sinh từ chung một nguồn gốc. Trong chương này, nguyên tắc Lý do đủ được xem như một tính chân siêu logic, trong khi trong chương trước, như một tính chân siêu nghiệm. Trong chương sắp tới, một lần nữa, nó là tính chân siêu nghiệm dưới một hình thức khác. Trong tập sách này, Schopenhauer nỗ lực thi thiết Nguyên tắc Lý do đủ như một phán đoán có một lý do bốn mặt. Nói như thế không có nghĩa là có bốn lý do khác nhau ngẫu nhiên dẫn tới cùng một phán đoán, mà chỉ có một lý do tự trình hiện dưới khía cạnh bốn mặt. Và Schopenhauer gọi đó là Nguồn gốc Bốn mặt.

Lý tính

Theo Schopenhauer, tất cả những gì bẩm sinh trong toàn bộ khả năng nhận thức của chúng ta, do đó, tất cả những gì tiên nghiệm và độc lập đối với kinh nghiệm, đều bị hạn chế nghiêm cách trong *phần hình thức* của tri thức, nghĩa là, trong ý thức các chức năng đặc biệt của trí tuệ và phương thức duy nhất theo đó chúng khả dĩ hành động. Tuy nhiên, hầu cung ứng tri thức chất liệu (material knowledge), tất cả các chức năng ấy đòi hỏi chất liệu từ bên ngoài. Như vậy, bên trong chúng ta là những hình thức của nhận thức trực quan, khách quan, ngoại bộ như Thời gian và Không gian, và sau đó là luật nhân quả như một mô thức đơn thuần của Trí năng bằng vào đó nó cấu tạo nên thế giới vật chất khách quan. Và cuối cùng, phần hình thức của tri thức trừu tượng (abstract knowledge). Phần này được đặt và giải thích trong logic học, được ông cha chúng ta gọi rất chính đáng là *học thuyết Lý tính*. Logic học chính công này, tuy nhiên, cũng nói cho chúng ta biết các khái niệm cấu tạo những phán đoán và kết luận mà tất cả luật của logic học quy về đó, phải tìm *chất liệu* và *nội dung* của chúng nơi *tri thức trực quan*; cũng như Trí năng, cấu tạo tri thức trực quan ấy, phải

Schopenhauer và NTLĐĐ

tìm nơi cảm giác chất liệu tạo nên nội dung cho những hình thức tiên nghiệm của nó.

Như vậy, tất cả những thứ đó đều là chất liệu trong tri thức của chúng ta: tất cả những thứ đó không thể giản lược xuống *hình thức* chủ thể, xuống mô thức hoạt động, xuống các chức năng của trí tuệ của chúng ta, do đó toàn bộ chất liệu đến từ bên ngoài. Nghĩa là, cuối cùng đến từ sự nhận thức trực quan khách quan thế giới vật chất, có nguồn gốc trong cảm giác. Chính tri thức của nhận thức trực quan và tùy theo nội dung chất liệu của nó, tri thức thường nghiệm đó được Lý tính, Lý tính thực, chuyển biến thành khái niệm và dùng từ để cố định chúng về mặt cảm quan. Sau đó, các khái niệm này cung cấp chất liệu cho các kết hợp vô tận thông qua các phán đoán và kết luận, cấu tạo nên mạng lưới của thế giới của tư tưởng của chúng ta. Do đó, Lý tính hoàn toàn không có một nội dung *chất liệu* mà chỉ có một nội dung *hình thức*, bản thể (substance) của lôgic học, và như vậy, chỉ bao gồm mô thức và quy tắc cho các thao tác tư lượng. Khi tư lượng, Lý tính hoàn toàn bắt buộc phải lấy các chất liệu từ bên ngoài, nghĩa là, từ những biểu tượng của nhận thức trực quan do trí năng tạo ra. Lý tính hành sử các chức năng của nó trên những biểu tượng ấy, đầu tiên là tạo nên các khái niệm, bằng cách bỏ bớt một số trong các chất lượng khác nhau đồng thời giữ lại một số khác của các sự vật, số này được kết hợp thành các khái niệm. Tuy nhiên, các biểu tượng đánh mất khả năng được cảm tri, nhưng bù lại chúng dễ xử lý và dễ khảo sát hơn. Và như vậy, khả năng của Lý tính bao gồm những điều đó và chỉ những điều đó mà thôi. Mặt khác, Lý tính không bao giờ có thể cung cấp tri thức chất liệu từ các nguồn lực của nó. Lý tính không có gì ngoài những mô thức của nó. *Hợp lý* (reasonable) hay *thuần lý* (rational) đồng nghĩa khắp nơi với *nhất trí* (consistent) hay *lôgic* (logical), và ngược lại. Bởi tại Lôgic đơn giản chỉ là phương pháp tự nhiên duy

nhất của Lý tính, biểu hiện như một hệ thống các quy tắc. Vì thế các biểu thức đó (thuần lý hay logic) tương tác như lý thuyết và thực hành. Cùng một nghĩa như vậy, khi nói về một hành động hợp lý, chúng ta muốn nói một hành động hoàn toàn nhất trí, khởi đầu từ các khái niệm tổng quát, và không được xác định bởi những ấn tượng ngăn ngại của thời điểm đương hiện. Tuy nhiên, tánh chất luân lý (morality) của hành động như vậy không được quyết định là xấu hay tốt. Vấn đề này được thảo luận và giải thích với nhiều chi tiết trong *Phê phán Triết học Kant*⁴⁸, *Hai Vấn đề Cơ bản của Đạo đức học*⁴⁹, *Về Nguyên cơ của tính luân lý*⁵⁰.

Cuối cùng, những ý tưởng phái sinh từ *Lý tính thuần túy* là tri thức có nguồn gốc trong phần hình thức của khả năng nhận thức, bất luận là trực quan hay tư lượng; vì vậy, đó là những gì có thể mang lại tiên nghiệm cho ý thức của chúng ta, nghĩa là, không cần đến sự trợ giúp của kinh nghiệm. Tri thức như thế luôn luôn căn cứ vào những nguyên tắc có tính chân siêu nghiệm hay thậm chí có tính chân siêu logic.

Chương 6: Về Lớp thứ ba các Đối tượng cho Chủ thể

Lớp thứ ba các đối tượng cho khả năng biểu tượng được cấu thành bởi phần hình thức của các biểu tượng hoàn chỉnh, tức là những nhận thức trực quan được cho tiên nghiệm của các mô thức của giác quan bên ngoài và bên trong, nghĩa là, của không gian và thời gian.

Là những nhận thức thuần túy, các đối tượng cho khả năng biểu tượng ấy đều khác biệt với các biểu tượng hoàn chỉnh và với đặc tính có hay không có nội dung, chỉ biểu tượng hoàn chỉnh mới có. Tại vì ngay cả điểm và đường thẳng thuần túy cũng không thể nào mô tả được trên giấy, biểu tượng cho mắt nhìn, mà chỉ có thể nhận thức tiên nghiệm, cũng như tính mở rộng và khả phân vô hạn của không gian

và thời gian đều chỉ có thể là đối tượng của nhận thức thuần túy chứ không thường nghiệm. Chất liệu (Matter) là cái phân biệt lớp biểu tượng thứ ba này trong đó không gian và thời gian là trực quan thuần túy (pure intuitions) với lớp thứ nhất trong đó không gian và thời gian được nhận thức bằng giác quan (sensuously perceived) và hơn nữa, trong trạng thái kết hợp (conjointly perceived). Chất liệu được giải thích một mặt là tính khả cảm tri (perceptibility) của không gian và thời gian, và mặt khác, là quan hệ nhân quả khách quan hóa (có thể nhận thức được bằng giác quan).

Trái lại, mô thức của quan hệ nhân quả thuộc Trí năng không phải là một đối tượng tách biệt và tự bản thân là cho khả năng biểu tượng của chúng ta, cũng không phải chúng ta ý thức được nó, cho đến khi nó kết nối với những gì là chất liệu trong tri thức của chúng ta.

F. Nguyên tắc Lý do đủ của Tồn tại.

Không gian và thời gian được cấu tạo như thế, hết thảy mọi bộ phận của chúng đều tương tác theo cách để cho mỗi một bộ phận vừa là điều kiện cho, vừa là điều kiện-sinh mà điều kiện là một bộ phận khác. Quan hệ đó trong Không gian được gọi là *vị trí* (position; bên ngoài nhau và bên cạnh nhau), trong Thời gian, được gọi là *kế tiếp nhau* (succession). Các quan hệ ấy đặc dị và hoàn toàn dị biệt với tất cả những quan hệ khả hữu khác của những biểu tượng của chúng ta. Do đó, cả trí năng và lý tính không thể nắm bắt chúng bằng khái niệm. Tuy nhiên, đơn giản và duy nhất bằng trực quan thuần túy (= phi thường nghiệm; non-empirical) hay *tiên nghiệm* chúng ta có thể làm chúng trở thành dễ hiểu, trở thành *khả niệm* (intelligible). Bởi vì nếu bằng vào những khái niệm đơn thuần thời không thể giải thích thế nào là trên và dưới, tả và hữu, trước mặt và sau lưng, trước và sau. Kant xác nhận quá đúng điều đó khi bảo rằng sự khác nhau giữa găng tay bên trái và bên phải không

thể giải thích được ngoại trừ bằng vào trực quan. Schopenhauer gọi quy luật theo đó các bộ phận của Không gian và Thời gian tương hỗ quy định chiếu theo các quan hệ của vị trí trong không gian và kế tiếp nhau trong thời gian là *Nguyên tắc Lý do đủ của Tồn tại*. Ví dụ: Quan hệ giữa các cạnh và các góc của một tam giác. Khi hỏi tại sao ba cạnh của tam giác ấy bằng nhau. Trả lời: Vì ba góc của nó bằng nhau. Quan hệ trong trường hợp này hoàn toàn khác quan hệ nhân quả, và cũng hoàn toàn khác quan hệ giữa duyên cớ của tri thức và hệ quả. Bởi thế điều kiện ở đây mới gọi là Lý do đủ của Tồn tại.

Trong chương này, Schopenhauer vẫn tiếp tục chịu ảnh hưởng của triết học trực quan về toán học của Kant, kết liên các khái niệm toán học với những mô thức thuần túy của cảm năng, nghĩa là, với không gian và thời gian. Kant chủ trương không gian và thời gian có thể là đối tượng của trực quan phi-thường nghiệm (thuần túy) hay *tiên nghiệm*, tạo khả năng cho chúng ta tri nhận tính chất của chúng tốt hơn là những cân nhắc xem xét do trí năng hay lý tính cung cấp.

Như Schopenhauer đã biện minh trong phần phân tích nguyên tắc Lý do đủ của trở thành, không gian và thời gian là mô thức tiên nghiệm của cảm năng. Như thế, không gian và thời gian là ý thể siêu nghiệm, bởi vì chúng là khuôn khổ áp đặt một cách chủ quan bắt chúng ta phải nhận thức thế giới trong đó. Tuy vậy, không gian và thời gian là thực tồn thường nghiệm, bởi vì chúng ta trực quan chúng như những cấu trúc khách quan của kinh nghiệm, tồn tại độc lập đối với ý thức của chúng ta. Schopenhauer khẳng định trực quan không gian và thời gian là thuần túy hay phi-thường nghiệm, khác với trực quan các đối tượng thực, tức kinh nghiệm của chúng ta về những cá biệt không-thời gian như bàn và ghế (xem như biểu tượng trực quan; intuitive representations) được nhận thức *hậu nghiệm*. Giống Kant,

Schopenhauer và NTLĐĐ

Schopenhauer tranh biện cho thấy không gian và thời gian được cấu tạo theo cách để cho mọi điểm vừa xác định vừa được xác định bởi mọi điểm khác. Như nói trên, quan hệ đó được gọi là ‘vị trí’ trong không gian và ‘kế tiếp nhau’ trong thời gian. Theo đó, nguyên tắc Lý do đủ của Tồn tại có thể phát biểu: ‘*các bộ phận của không gian và thời gian tương hỗ quy định*’.

Theo đường lối của Kant, Schopenhauer tuyên bố số học kết hợp với kinh nghiệm thứ tự kế tiếp nhau trong thời gian, chẳng hạn như khi chúng ta đếm một chuỗi các số kế tiếp nhau. Mỗi số tiền giả định các số trước như nguyên cơ của sự tồn tại của nó. Dùng ví dụ nổi tiếng của Kant ‘ $7+5=12$ ’, Schopenhauer không cho đó là một phát biểu về tính đồng nhất. Một phát biểu về tính đồng nhất phải là ‘ $12=12$ ’. Ở đây, ‘ $7+5=12$ ’ là một phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, đúng theo quan điểm của Kant, bởi ví nó phi-thường nghiệm, tất yếu đúng, và có tính cách thông tin: các khái niệm 7 và 5 không chứa khái niệm 12 như trong phát biểu phân tích ‘Tất cả thân xác đều mở rộng’, trong đó, khái niệm thân xác chứa khái niệm mở rộng, và không nói gì hơn là ‘Tất cả thân xác đều là thân xác’. Schopenhauer biện minh cho thấy, khác với số học, hình học thuyết về trực quan phi-thường nghiệm của không gian, và như thế, mỗi bộ phận của không gian xác định và được xác định bởi mỗi bộ phận khác. Do đó mệnh đề ‘một tam giác với hai góc bằng nhau có hai cạnh đối diện bằng nhau’ là cái gì đó có thể nắm bắt bằng trực quan. Chứng minh của Euclide về định lý này chỉ cung cấp nguyên cơ cho tính chân của một phán đoán và không giúp có một cái nhìn sâu vào các quan hệ không gian và ‘cảm giác là giống như cảm giác gây ra khi một người nào đó kéo một con thỏ ra khỏi một chiếc mũ, và chúng ta không thể hiểu trò ảo thuật tác động như thế nào.’ Giống như hết thảy mọi sản phẩm của lý tính,

hình học Euclide thiếu khả năng phong phú lãnh ngộ thế giới của trực quan.

Chương 7: Về Lớp thứ tư các Đối tượng cho Chủ thể.

Lớp đối tượng cuối cùng của khả năng biểu tượng chúng ta khảo sát trong chương 7 này rất đặc biệt và rất quan trọng. Đối với mọi người nó chỉ gồm độc nhất **một** đối tượng, đó là đối tượng trực tiếp của giác quan bên trong, **chủ thể của ý nguyện** (the subject of willing), tức là đối tượng cho chủ thể nhận thức (cognizing subject) và quả thật được mang lại chỉ cho giác quan bên trong. Vì thế, nó xuất hiện chỉ trong thời gian, chứ không trong không gian, và thậm chí trong thời gian với một hạn chế quan trọng.

Bất kỳ nhận thức nào cũng tất yếu tiền giả định chủ thể và đối tượng. Tự ý thức (self-consciousness), giống như ý thức về những sự vật khác (consciousness of other things; khả năng trực quan = the faculty of intuition), tự phân chia thành những gì được nhận thức và những gì nhận thức. Ở đây, những gì được nhận thức xuất hiện như **ý chí** (will), tuyệt đối dành riêng cho ý chí.

Do đó, chủ thể tự nhận thức chỉ như *cái gì đó có ý nguyện* (muốn) chứ không như *cái gì đó nhận thức*. Bởi vì chủ thể nhận thức tác động tạo ra những biểu tượng, tự thân không bao giờ có thể trở thành một biểu tượng hay đối tượng. Vì là một yếu tố tương liên với hết thảy mọi biểu tượng, nó là điều kiện của chúng. Sự nhận thức cái đang nhận thức không thể có vì đòi hỏi chủ thể tự bản thân phân li với tác động nhận thức, thế mà vẫn nhận thức cái đang nhận thức, đó là điều bất khả thể.

Schopenhauer xác nhận **sự đồng nhất hai chủ thể, nhận thức và ý nguyện**. Sự đồng nhất đó là cái gì đó ‘được cho đồng thời’ (immediately given) và biểu thị bởi chữ “Tôi”

(“T”). Sự đồng nhất hai chủ thể là điều không thể giải thích, không liên hệ đến các mô thức của nguyên tắc Lý do đủ, với phạm vi ứng dụng hạn chế trong vòng các đối tượng của nhận thức. Đối với Schopenhauer, nếu ai đó nhận ra tính bất khả giải thích của sự đồng nhất đó thời sẽ đồng ý với ông cho đó là ‘điều kỳ lạ tiêu biểu nhất’ (the miracle *par excellence*). Năm năm sau, ông tuyên bố tập *Thế giới như Ý chí và Biểu tượng*, trong chùng mực nào đó, là một giải thích điều kỳ lạ ấy.

Schopenhauer cũng nói đến một ‘điều kỳ lạ tiêu biểu nhất’ khác trong *Thế giới như Ý chí và Biểu tượng* nhưng không hề đề cập trong *Về Nguồn gốc Bốn mặt*. Sự phát biểu ‘điều kỳ lạ’ ấy chứng tỏ ông thừa nhận một loại mới của tính chân, mở rộng sự phân loại của ông vượt quá các tính chân lôgic, thường nghiệm, siêu nghiệm, và siêu lôgic. Tính chân mới ấy, **sự đồng nhất thân xác và ý chí của một người**⁵¹, được ông gọi là ‘**tính chân triết học tiêu biểu nhất**’ (philosophical truth *par excellence*). Tuy nhiên vào năm 1813 ông chưa sẵn sàng thừa nhận tính chân ấy, cũng như chưa chịu tin dùng ý tưởng vật tự thân của Kant. Tính chân triết học đưa ông đến sự tranh biện chống lại luận đề truyền thống cho rằng các hành vi của ý nguyện đều trước và là những vận động của thân xác sinh khởi theo luật nhân quả. Theo Schopenhauer, ý nguyện và hành động tương đồng, chỉ là một, và sự phân biệt chúng là do suy luận: “Mọi chân hành vi của ý chí của nó cũng là một vận động đồng thời và không tránh khỏi của thân xác của nó ... Hành vi của ý chí và hành động của thân xác không phải là hai trạng thái khác nhau được nhận thức một cách khách quan, kết nối nhau trong một chuỗi nhân quả; chúng không tương tác như nhân và quả; chúng là một và cùng một sự vật, mặc dầu được mang lại theo hai cách khác nhau: một cách, đồng thời, và cách kia, cho trí năng trong nhận thức.”⁵²

Về thuyết hành động của ông, Schopenhauer khuyên nên đọc *Tiểu luận Tự do của Ý chí*, trong đó ông đã trực tiếp lồng *động cơ* (motives) vào trong một giải thích tổng quát các loại nhân quả biểu hiện như hiện tượng trong thế giới. Theo ông, mọi sự vật trong thế giới đều có duyên cớ và các loại sự vật khác nhau đều có các loại quan hệ nhân quả khác nhau. Với sự vật vô sinh mệnh (lifeless) hay vô cơ (inorganic), quan hệ nhân quả đặc thù là giữa một nhân vật lý học, cơ học, hay hóa học và một quả nào đó. Với các sinh vật, như thực vật (plants), tác nhân kích thích (stimuli) như nước, nhiệt, và ánh sáng, dẫn đến một phản ứng như tăng trưởng (growth), và như thú vật (animals) kể cả loài người, quan hệ nhân quả đặc thù là động cơ thúc đẩy (motivation), dẫn đến một hành động có ý chí, nhân quả hoạt động thông qua nhận thức. Hơn nữa, bất kỳ biến đổi nào cũng cần hai yếu tố: *một lực* nguyên thủy có sẵn quy cho sự vật trên đó tác dụng một ảnh hưởng nhân quả nào đó và *một nhân* phát khởi sự biểu hiện của lực. Schopenhauer khẳng định các lực ấy không nằm trong phạm vi tác dụng của nguyên tắc Lý do đủ, và làm nền tảng cho hết thảy mọi quan hệ nhân quả. Trọng lực, điện lực, và từ lực là những loại lực chiếm ưu thế trong phi sinh vật (non-living beings) và những loại nhân ấy, ông gọi là ‘*nhân theo nghĩa hẹp nhất*’ (causes in the narrowest sense). Sinh lực là lực biểu hiện trong đời sống thực vật, và ‘*tác nhân kích thích*’ (stimulus) là loại nhân chiếm ưu thế trong đó. Cuối cùng, tính năng (character) là lực trong đời sống thú vật, và các loại nhân thao tác trong đó là các ‘*động cơ*’ (motives). Do đó, một hành động trở thành sự biểu hiện tính năng của một thú vật phản ứng trước một động cơ.

“Giống như trường hợp với nhân theo nghĩa hẹp nhất và với tác nhân kích thích, không kém trọng yếu là trường hợp với các động cơ, quả vậy, bởi vì động cơ trong bản chất không khác với nhân quả, mà chỉ là một loại nhân quả, gọi

là nhân quả tiến hành thông qua trung gian của nhận thức. Vì thế ở đây cũng vậy nhân phát khởi duy chỉ sự biểu hiện của một lực, lực này không cần phải quy cho các nhân, cũng không cần phải giải thích thêm – một lực, ở đây gọi là *ý chí*.⁵³

Schopenhauer biện minh cho thấy tánh chất tiên nghiệm của nguyên tắc Lý do đủ của hành động, được gọi là ‘*luật động cơ thúc đẩy*’ (law of motivation):

“Với mọi quyết định mà chúng ta chọn lấy, hay chúng ta thấy người khác chọn, chúng ta thấy mình hợp lý hỏi, tại sao? (why?). Nói khác, chúng ta giả định tất yếu có cái gì đó phải xảy ra trước đó đã dẫn tới quyết định ấy và chúng ta gọi cái gì đó là duyên có hay lý do, hay đúng hơn, động cơ, của hành vi tạo thành hiện quả. Không có một động cơ như vậy, hành động đối với chúng ta là bất khả tư nghị giống như vận động của một cơ thể vô tri vô giác mà không có sự đẩy hoặc kéo.”⁵⁴

Cũng bằng cách tuyên bố ‘*động cơ thúc đẩy là nhân quả nhìn từ bên trong*’ (motivation is causality seen from within) Schopenhauer đã trực tiếp kết liên luật động cơ thúc đẩy với luật nhân quả, và gọi ‘*lối nhìn đó là viên đá đặt nền của toàn bộ siêu hình học của tôi*.’⁵⁵

Chương 8: Nhận xét và Kết quả tổng quát

Chương 8 này kết thúc tập *Về Nguồn gốc Bốn mặt*. Trong lần xuất bản thứ hai, Schopenhauer có thêm vào đoạn mới §49 Tất yếu (Necessity). Ông tranh luận cho thấy nguyên tắc Lý do đủ là nền tảng của hết thảy mọi tất yếu: ‘Bởi vì tính tất yếu không có nghĩa nào khác thật và rõ ràng hơn là tính dĩ nhiên của hệ quả (consequent) khi duyên có (ground) được đặt. Do đó, mọi tất yếu đều là điều kiện-sinh; như vậy tất yếu tuyệt đối tức tất yếu vô-điều kiện là

một mâu thuẫn về từ ngữ (*contradictio in adjecto*). Tại vì ‘là tất yếu’ (*being necessary*) không bao giờ có thể có nghĩa nào khác là theo sau một duyên có cho. Trong đoạn này Schopenhauer miêu tả các loại tất yếu biểu hiện bởi các mặt cụ thể của nguồn gốc của nguyên tắc Lý do đủ. Đó là *tất yếu vật lý học* biểu hiện bởi luật nhân quả, *tất yếu logic học* biểu hiện bởi nguyên tắc Lý do đủ của tri thức, *tất yếu toán học* biểu hiện bởi nguyên tắc Lý do đủ của tồn tại và cuối cùng, biểu hiện bởi luật động cơ thúc đẩy là “*tất yếu luân lý học* (*moral necessity*) theo đó bất kỳ con người nào, và ngay cả bất kỳ con thú nào, ngay khi một động cơ hiện khởi, bắt buộc phải thực hiện hành động duy nhất phù hợp với tính năng bẩm sinh và bất khả cải biến của nó”⁵⁶

Để dễ hiểu, Schopenhauer không trình bày vấn đề theo thứ tự có hệ thống (*systematic order*). Nếu ông trình bày có hệ thống thì ông sẽ bàn về nguyên tắc Lý do đủ của tồn tại trước tiên, khởi đầu với sự áp dụng nó vào thời gian, bởi vì thời gian là niệm thức đơn giản nhất đối với tất cả mô thức còn lại của nguyên tắc. Kế tiếp, ông bàn đến sự áp dụng nó vào không gian, và theo đó, luật nhân quả. Kế tiếp là luật động cơ thúc đẩy; và cuối cùng, nguyên tắc Lý do đủ của tri thức, trực diện ‘biểu tượng của biểu tượng’ (*representations of representations*) hay khái niệm (*concepts*).

Schopenhauer kết luận với sự phát biểu về hai thành quả chủ yếu và chấm dứt với sự cậy đến hai luật về đồng tính và về dị biệt hóa, tức hai điểm bắt đầu tư tưởng của ông. Thành quả thứ nhất là phát hiện nguyên tắc Lý do đủ biểu hiện tổng quát bốn quan hệ duyên có-hệ quả khác nhau; mỗi một quan hệ ấy đặt cơ sở trên một luật đặc thù được cho tiên nghiệm (nguyên tắc Lý do đủ là một nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm – *synthetical a priori principle*). Bây giờ, theo luật về *đồng tính* chúng ta bắt buộc giả thiết bốn

luật đặc thù ấy, được khám phá thông qua luật về *dị biệt hóa*, có một nguồn gốc chung và một biểu thức chung: **‘không có gì là không có duyên có hay lý do tại sao là hơn không là.’** Hơn nữa, biểu thức chung ấy biểu thị tính thống nhất của khả năng nhận thức. Nói chung, có thể phát biểu phần nào ý nghĩa tổng quát của Nguyên tắc Lý do đủ như là **‘Hết thảy mọi sự vật tồn tại bất luận ở nơi nào và vào thời khoảnh nào, đều tồn tại nương vào một sự vật khác’**.

Thành quả thứ hai tương quan mật thiết với thành quả đầu. Bốn mô thức đặc thù của nguyên tắc Lý do đủ sinh khởi từ một đặc điểm đơn nhất của ý thức, biểu hiện trong các khả năng của cảm năng, trí năng và lý tính, không cho phép đề cập một *duyên có hay lý do tuyệt đối*, cái gì đó thuần túy (pure) và đơn giản (simple). Schopenhauer giải thích nguyên tắc Lý do đủ chỉ áp dụng *trong* (in) thế giới, nghĩa là, bên trong toàn thể của tất cả kinh nghiệm khả hữu và *vào* (to) thế giới, thế giới mà Plato nhìn nhận là những gì thường xuyên sinh khởi và biên mất chẳng bao giờ tồn tại thực, thế giới mà Cơ đốc giáo (Christianity) gọi thích đáng là **thế tục** (the temporal).

Schopenhauer kết nối thành quả thứ hai với thành quả thứ nhất. Ông chỉ cho thấy bốn mô thức của nguyên tắc Lý do đủ bắt nguồn từ các năng lực nhận thức của chúng ta và có thể tổng kết như một nguyên tắc đơn nhất, nhưng nguyên tắc đơn nhất ấy không quy về một duyên có đơn giản, đơn nhất, tuyệt đối. Nếu nghĩ trái lại thời chẳng khác nào nghĩ là có cái gì đó giống như một tam giác nói chung, cái gì đó vượt quá và ở trên các tam giác đều, tam giác cân hay tam giác không đều cạnh. Mặc dầu có thể chế định khái niệm về một duyên có nói chung, giống như lập ra khái niệm về một tam giác nói chung, nhưng trong thực tế, không có đối tượng khả hữu nào biểu thị các khái niệm ấy. Chúng chỉ là

những trừu tượng hóa trống rỗng (empty abstractions), sản sinh bởi tư tưởng suy lý (discursive thought). Các nhà duy thực (realists) tư lượng theo phương thức ấy, tin tưởng sai lầm tất cả khái niệm biểu thị đối tượng. Trong vấn đề này, Schopenhauer tuyên bố chọn chủ nghĩa duy danh (nominalism): các khái niệm ấy không có mốc quy chiếu khách quan và chỉ tồn tại như danh xưng.

G. Công thức siêu hình học của Nguyên tắc Lý do đủ.

Sự lập công thức cho Nguyên tắc Lý do đủ thường được xem như trình bày trong tập *Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ*. Tuy nhiên, trên phương diện lịch sử, sự phân biệt bốn mô thức của nguyên tắc đã được Christian August Crusius (1715-1775) tiên dẫn⁵⁷, và nội dung của nguyên tắc thời hoàn toàn rập khuôn theo Kant. Sau đây là những điểm dị biệt nổi bật nhất giữa Kant và Schopenhauer: a) phương thức Schopenhauer gán một ý nghĩa siêu hình học cho sự chuyên biệt hóa bốn mô thức về duyên cớ, trong lúc Kant không cho sự việc đó là cơ bản; b) sự kiện trong Schopenhauer tách chất lôgic học của định đề (postulate) Lý do đủ hoàn toàn bị khước từ, hậu quả là phát động một cuộc chiến không ngừng chống Lôgic học Siêu nghiệm (Transcendental Logic) của Kant; c) thuyết của Schopenhauer về Lý do đủ như một nguyên tắc tri thức trực quan (lượng tri; intuitive knowledge) thay vì của tư tưởng lôgic học (logical thought). Như thế có thể tóm tắt toàn bộ tư tưởng của Schopenhauer như hoàn toàn hướng theo chiều lập một công thức mang tính siêu hình học.

Trong học thuyết của Schopenhauer về Lý do đủ điểm quan trọng là thuyết của ông về tách chất riêng biệt của bốn loại tất yếu khác nhau trong những quan hệ của không gian và thời gian, của nhân quả, của tư tưởng lôgic học hay khái niệm và của động cơ ý chí. Schopenhauer nhận xét theo sự thúc đẩy tự nhiên của ý muốn thống nhất, tư duy trong quá

khứ tưởng làm đương nhiên chỉ có duy nhất một Luật về Duyên có (Law of Ground) và một trật tự của tính tất yếu. Thực ra, nguyên tắc Lý do đủ chỉ là một biểu thức chung cho bốn quan hệ hoàn toàn khác nhau, mỗi một quan hệ căn cứ vào một luật riêng biệt được cho tiên nghiệm.⁵⁸ Bốn quan hệ đó được quy định bởi một khảo sát có tính quy nạp nội dung ý thể của ý thức. Phương pháp dị biệt hóa giải thích trong §§1, 2 *Về Nguồn gốc Bốn mặt* thực hiện theo sự phân chia các năng lực nhận thức (Erkenntnis Kräfte) của Kant ra bốn loại: cảm năng (Sinnlichkeit; sensibility), trí năng (Verstand; understanding), lý tính (Vernunft; reason) và ý nguyện (Wollen; willing).

Học thuyết về Lý do đủ của Schopenhauer là nhằm làm rõ bằng phương pháp kỹ thuật và khoa học những gì toàn bộ thái độ triết học của ông thường xuyên hàm ý, đó là xem sự phản tư lôgic không mấy quan trọng trong các quá trình tri thức của chúng ta. Tính tất yếu lôgic lý thuyết chỉ là đáng vẻ bên ngoài, nước bóng của tri thức. Trực quan trực tiếp trong đó các mâu thuẫn không xuất hiện là nguồn gốc thực duy nhất của tính chân. Sự biến cải triết học Kant của Schopenhauer quả là một hành động theo khuynh hướng chống lôgic. Phạm vi và giá trị của ý thức lôgic bị giảm tụt mức tối thiểu. Với Schopenhauer lôgic chỉ là hình thức, chỉ có giá trị tượng trưng, chỉ quan hệ với những khái niệm duy danh, hình bóng của thực tồn. Chẳng những tánh chất lôgic thiết yếu của Luật về Duyên có (Law of Ground) bị bác bỏ, mà ngay lôgic thậm chí cũng không còn được xem như là một diện thiết yếu của Luật đó nữa. Sự phủ nhận ý thức lôgic và sự lập công thức Lý do đủ như một quá trình Trực quan siêu lôgic của Schopenhauer là một thần bí có thể gọi đó một cách chân chính là hệ quả phi lý (reductio ad absurdum) của khuynh hướng siêu hình học chống lôgic trong lịch sử của Nguyên tắc.

Chú thích

1. Chữ ‘Tôi’ ở đây chỉ vào chính ngay Schopenhauer đang phát biểu.
2. Arthur Schopenhauer. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and Other Writings*. Translated and Edited by David E. Cartwright, Edward E. Erdmann, Christopher Janaway. Cambridge University Press. United Kingdom. First paperback edition 2015. Beginning of Section 49. “The Principle of Sufficient Reason in all its forms is the sole principle and the sole support of all necessity. For *necessity* has no other true and distinct meaning than that of the infallibility of the consequence when the reason is posited. Accordingly every necessity is *conditioned*; absolute, i.e. unconditioned, necessity therefore is a *contradicto in adjecto*. For to be *necessary* can never mean anything but to result from a given reason.”
3. Bryan Magee. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press Inc., New York. 2009. “The validity of the principle of sufficient reason is so much involved in the form of consciousness that we simply cannot imagine anything objectively of which no ‘why’ could be further demanded.” P28.
4. “We feel that even when *all possible* scientific questions have been answered, the problems of life remain completely untouched.”
5. Cloud Cuckoo Land là một trạng thái ảo tưởng hoang đường quá lạc quan hay một trạng thái lý tưởng không thực tế trong đó mọi thứ đều hoàn hảo.
6. Arthur Schopenhauer. *The World as Will and Representation*. Trans. from the German by E.F.J.Payne. Vol. I. Dover Publications, Inc. New York. 2013. “The present philosophy, at any rate, by no means attempts to say *whence* or *for what purpose* the world exists, but merely *what* the world is.” P82.
7. Từ ngữ Latin “*principium rationis sufficientis*” mà tiếng Anh dịch là “*principle of sufficient reason*”, Schopenhauer theo tập quán Đức dịch dùng chữ “Grund” (ground; duyên có) thay thế chữ Latin “*ratio*” (lý do).
8. Immanuel Kant. *Phê Phán Lý Tính Thực Hành*. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. NXB Tri Thức. Hà Nội. 2007. “**Quan năng ham muốn là quan năng của thực thể, – dựa vào các ý tưởng của mình – trở thành nguyên nhân cho sự tồn tại hiện thực của những đối tượng của các ý tưởng ấy. Còn sự vui sướng là hình dung về sự trùng hợp của đối tượng hay của hành vi với các điều kiện chủ quan của sự sống, nghĩa là, với quan năng về tính nhân quả của một biểu tượng liên quan đến sự tồn tại hiện thực của đối tượng của nó**”

(hay với sự quy định của những sức mạnh của chủ thể dẫn đến hành vi tạo ra nó).” Chú thích của tác giả A16. Trg 10.

⁹. Immanuel Kant. *Phê Phán Năng Lực Phán Đoán*. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. NXB Tri Thức. Hà Nội. 2006. *** “**Tình cảm vui sướng và không vui sướng**” (**Gefühl der Lust und Unlust**): đối tượng nhận thức của năng lực phán đoán (**thảm mỹ**) sẽ được bàn trong phần I này của quyển *Phê phán năng lực phán đoán*. Xem “Bảng danh mục các quan năng cao cấp của tâm thức”, BLVIII (cuối Lời dẫn nhập). **** “**Quan năng ham muốn**” (**Begehrungsvermögen**): còn có thể dịch là “**quan năng ý chí**”. Bên cạnh quan năng nhận thức (đối tượng của **giác tính** dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm của tính hợp quy luật, áp dụng vào lĩnh vực nghiên cứu Tự nhiên) và tình cảm vui sướng và không vui sướng (đối tượng của **năng lực phán đoán** dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm của tính hợp mục đích, áp dụng vào lĩnh vực nghệ thuật), quan năng ham muốn (hay ý chí) là đối tượng của **lý tính** dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm của “mục đích” hay “cứu cánh tự thân” (Endzweck) áp dụng vào lĩnh vực của sự Tự do (đời sống luân lý). (Xem “Bảng danh mục” nêu trên). (N.D.)

¹⁰. Arthur Schopenhauer. *Prize Essay on the Freedom of the Will*. Edited by Günter Zöller. Cambridge University Press. 2009. “the unique ability to have nonintuitive, abstract, universal representations, called concepts — i.e., conceptual complexes of things — because each of them contains or comprehends under itself many particular things”. Pp. 29-30.

¹¹. Như chú thích #8. Immanuel Kant. *Phê Phán Lý Tính Thuần T túy*. Bản dịch và chú giải của Bùi Văn Nam Sơn. Nhà xuất bản Văn Học. 2004. Xem A 532ff/B 560ff.

¹². Schopenhauer sinh tại Danzig năm 1788 và sống phần lớn những năm đầu đời tại Hamburg. Giáo dục chính quy của ông không có hệ thống, nhưng ông học hỏi rất nhiều từ những chuyến du hành và từ cuộc sống ở nước ngoài. Ngay tuổi thiếu niên ông đã nói và đọc tiếng Pháp và tiếng Anh cũng như thông thạo tiếng Đức mẹ đẻ. Có lúc chịu ảnh hưởng của những nguyện vọng của thân phụ, ông đã có ý công hiến đời mình cho doanh nghiệp gia đình. Nhưng ngay sau khi thân phụ mất năm 1805, ông rời Hamburg để theo đuổi việc học của cá nhân. Năm 1809, vào tuổi 21, ông đăng ký và khởi sự học tập tại Đại học Göttingen, và đến năm 1811 chuyển tới Đại học Berlin, nơi Fichte đang giảng dạy. Hai năm sau, hầu tránh loạn động của chiến tranh, ông rút về thị trấn nhỏ Rudolstadt, nơi ông dành nhiều tháng để viết một luận án tiến sĩ, *Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ*, đệ trình Đại học Jena và lấy được học vị tiến sĩ. Luận án được ông xuất tiền túi án

hành vào cuối năm 1813 sau khi thực hiện một số sửa đổi và bổ sung. Sau đó ông dời đến Dresden, để ra bốn năm hoàn tất tác phẩm chính yếu, *Thế giới như Ý chí và Biểu tượng* (The World as Will and Representation), được ấn hành tháng Chạp 1818. Năm 1847 Schopenhauer cho xuất bản lần thứ hai cuốn Về Nguồn gốc Bốn mặt, tập luận án (1813) hơn ba mươi năm sau (1847) được tu đính và thêm gia quá rộng đến nỗi trong nhiều khía cạnh kết quả có thể xem như một cuốn sách khác hẳn.

¹³. Immanuel Kant. *Phê Phán Lý Tính Thuần Túy*. Bản dịch và chú giải của Bùi Văn Nam Sơn. Nhà xuất bản Văn Học. 2004. “Dựa trên tính thường tồn này, ta điều chỉnh lại cho đúng khái niệm về sự **biến đổi** (**Veränderung**). Xuất hiện ra và mất đi không phải là những **sự biến đổi** của cái xuất hiện ra và mất đi. Sự biến đổi chỉ là một phương cách của tồn tại tiếp theo một phương cách tồn tại khác của **cùng một đối tượng**. Do đó, cái gì biến đổi thời luôn thường tồn (bleibend) và chỉ có **trạng thái** của nó là **biến đổi** (**wechselt**). Vì sự biến đổi này chỉ liên quan đến các quy định có thể khởi đầu và có thể kết thúc, **cho nên chúng ta có thể nói – bằng một lời nói khá nghịch lý – rằng: “Chỉ có cái thường tồn (bản thể) là bị biến đổi; còn cái khả biến lại không chịu sự biến đổi nào, mà chỉ có một sự biến đổi, vì một số quy định này ngừng lại và một số khác bắt đầu”**. B231. Tương cũng nên chép lại đây chú thích ** (cuối trang 451) ví dụ của g/s Bùi Văn Nam Sơn đơn giản giúp làm sáng tỏ điều Kant vừa nói: Tôi lúc trẻ và tôi lúc già. Tôi vẫn là tôi (bản thể thường tồn), nhưng tôi bị biến đổi (Veränderung) từ trẻ thành già. Còn trẻ và già chỉ biến đổi (Wechsel) chỗ cho nhau, tự chúng không biến đổi gì và chỉ là các trạng thái của tôi.

¹⁴. Arthur Schopenhauer. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. Translated from the German by E.F.J. Payne. Open Court Publishing Company. 1974. “I regard the greatest possible comprehensibility, to be attained by an accurate definition of every expression, as the absolutely necessary prerequisite for philosophy.” P4.

¹⁵. Như trên. “The general meaning of the principle of sufficient reason may [...] be reduced to the fact that always and everywhere each thing exists merely by virtue of another thing.” P232.

¹⁶. Như trên. “Nothing is without a ground or reason why it is.” P6.

¹⁷. Như trên. “fundamental principle of all knowledge” P2.

¹⁸. Như trên. “the basis of all science” P5.

¹⁹. Như trên. There is a “highly important distinction between a ground or reason of knowledge and a cause.” P11.

- ²⁰. Như trên. “Knowing and demonstrating that a thing exists” is “the ground or reason of knowledge.” P11.
- ²¹. Như trên. “Knowing and proving why it exists” is “knowledge of the cause.” P11.
- ²². Như trên. “a clear distinction between requiring a reason of knowledge in support of a judgment and requiring a cause for the occurrence of an actual event.” P13.
- ²³. Như trên. “a ground of knowledge does not at once lead to something further while a cause does.” P14.
- ²⁴. Như trên. “logical ground or reason (reason of knowledge) is not to be confused with the general ground or reason (cause). The principle of sufficient reason belongs to logic, the principle of causality belongs to metaphysics. The former is the fundamental principle of thought, the latter that of experience. Cause concerns actual things, logical reason or ground concerns only representations.” P30.
- ²⁵. Như trên. “if a new state of one or several real objects appears, another state must have preceded it upon which the new state follows regularly, in other words, as often as the first state exists.” P53.
- ²⁶. Như trên. “If a judgment is to express a piece of knowledge, it must have a sufficient ground or reason.” P156.
- ²⁷. Như trên. “space and time are so constituted that all their parts stand in mutual relation and, on strength of this, every part is determined and conditioned by another.” P194.
- ²⁸. Như trên. “the law whereby the parts of space and time determine one another as regards those relations.” P194.
- ²⁹. Như trên. “only one object, the immediate object of the inner sense, the subject of willing.” P207.
- ³⁰. Như trên. “motivation is causality seen from within.” P214.
- ³¹. Như trên. Trang 230-231.
- ³². Plato và Kant là hai triết gia Schopenhauer ngưỡng mộ nhất trên tất cả các triết gia khác. Tuy nhiên tánh chất của quan hệ với người này hoàn toàn khác biệt tánh chất của quan hệ với người kia. Kant được ngưỡng mộ như một lý thuyết gia chí tôn, Plato như một triết gia hữu thể luận.
- ³³. Như chú thích #9. “Now whoever requires a proof for this principle, i.e., the demonstration of a ground or reason, already assumes thereby that it is true; in fact he bases his demand on this very assumption. He therefore finds himself involved in that circle of demanding a proof for the right to demand a proof.” P33.

³⁴. Christian Wolff (1679-1754) là một triết gia duy lý luận trong thời kỳ Khai sáng tại Đức. Được xem như nhân vật lịch sử chính yếu tìm cách liên kết hai hệ triết học của Leibniz và của Kant.

³⁵. Như chú thích #9. “Our knowing consciousness, appearing as outer and inner sensibility (receptivity), as understanding and as faculty of reason (Vernunft), is divisible into subject and object, and contains nothing else. To be object for the subject and to be our representation or mental picture are the same thing. All our representations are objects of the subject, and all objects of the subject are our representations. Now it is found that all our representations stand to one another in a natural and regular connexion that in form is determinable A PRIORI. By virtue of this connexion nothing existing by itself and independent, and also nothing single and detached, can become an object for us.” Pp. 41-42.

³⁶. Hồng Dương NVH. *Tư tưởng Phật giáo trong Triết học Gilles Deleuze*. Nhà xb Thuận Hóa. Huế. 2015. Bài 2. Ẩn mật hiển liễu câu thành. I. Pháp Tạng giải thích Sắc-Không. Trg 109-118.

³⁷. T45n1867_p511a. ‘Hựu chư pháp giai không tướng vô bất tận. Ư trung phúc vi nhị quan. Nhất giả vô sinh quan. Nhị giả vô tướng quan. Ngôn vô sinh quan giả. Pháp vô tự tính. Tương do cố sanh. Sanh phi thực hữu. Thị tắc vi không. Không vô hào mạt. Cố viết vô sinh. Kinh vân. Nhân duyên cố hữu. Vô tính cố không. Giải vân. Vô tính tức nhân duyên. Nhân duyên tức vô tính. Hựu trung luận vân. Dĩ hữu không nghĩa cố. Nhất thiết pháp đắc thành.’ Đoạn văn này trích dẫn từ Hoa nghiêm Ngũ giáo chỉ quan của Đỗ Thuận, sơ tổ Hoa nghiêm tông.

³⁸. Như chú thích #9. “Now with the subject the object is also at once assumed (for even the word would otherwise be without meaning), and in the same way the subject is at once assumed with the object. Hence being subject means exactly the same as having an object, and being object means just the same as being known by the subject...” Trg 209.

³⁹. Arthur Schopenhauer. *Parerga and Paralipomena*. Translator E.F. J. Payne. Oxford University Press. 2012. Vol. II. “Our knowledge, like our eye, only sees outwards and not inwards, so that, when the knower tries to turn itself inwards, in order to know itself, it looks into a total darkness, falls into a complete void”. P46.

⁴⁰. Arthur Schopenhauer. *The World as Will and Representation*. Transl. from the German by E.F.J. Payne. Dover Publications, Inc. New York. 1969. Vol. I. “it is by means of time and space that something which is one and the same according to its nature and the concept appears as different, as a plurality of coexistent and successive things.

Consequently, time and space are the *principium individuationis*.” P113.

⁴¹. Như trên. “The world as representation ... has two essential, necessary, and inseparable halves. ... Thus, these halves are not to be separated, even in thought: for each of them has meaning and existence only through the other, is there with it, and disappear with it. They limit one another immediately: where the object begins, the subject ceases.” P5.

⁴². Như trên. “Everything that in any way belongs or can belong to the world is inevitably associated with this being-conditioned by the subject, and it exists only for the subject.” P3.

⁴³. Arthur Schopenhauer. *The World as Will and Representation*. Transl. from the German by E.F.J. Payne. Dover Publications, Inc. New York. 1969. Vol. II. “The fundamental mistake of all systems is the failure to recognize this truth, namely that *the intellect and matter are correlatives*, in other words, the one exists only for the other; both stand and fall together; the one is only the other's reflex. They are in fact really one and the same thing, considered from two opposite points of view. Consequently, both are secondary, and therefore the origin of the world is not to be looked for in either of them... With me, on the other hand, matter and intellect are inseparable correlatives, existing for each other, and therefore only relatively. Matter is the representation of the intellect; the intellect is that in the representation of which alone matter exists. Both together constitute the *world as representation*.” Pp. 15-16.

⁴⁴. Phán đoán giả định (Hypothetical Judgment) là biểu thức của một quy luật về sự tùy thuộc tất yếu chẳng hạn của mọi sát na sinh diệt (point-instants) của thực tại vào những sát na sinh diệt ngay trước. Ví dụ: Công thức y tha khởi của Phật giáo. “Cái này có thời cái kia có”

⁴⁵. Arthur Schopenhauer. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and Other Writings*. The Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer. Cambridge University Press. 2015. “If it is thus taught that we possess a faculty for cognition which is immediate, material (i.e. providing the matter, not merely the form), and supersensible (i.e. leading beyond all possibility of experience), a faculty expressly intended for metaphysical insight, one inherent in us for such a purpose, and that this faculty comprises *our reason* – then I must be so impolite as to call it a bare-faced lie.” P109.

⁴⁶. Trước hết cần biết một mệnh đề có thể phổ quát hay đặc thù, và cũng có thể khẳng định hay phủ định. Như vậy, theo truyền thống, có bốn loại mệnh đề: loại A: phổ quát khẳng định (“Tất cả mọi A là B”);

loại **I**: đặc thù khẳng định (“Một vài A là B”); loại **E**: phổ quát phủ định (“Tất cả mọi A là không-B” hay “Không một A nào là B”); loại **O**: đặc thù phủ định (“Một vài A là không-B”). Phép **chuyển đảo** (conversion) chuyển đảo chủ thể và thuộc tính; phép **phản đảo** (contraposition) từ một mệnh đề cho suy diễn ra một mệnh đề khác có chủ thể là mâu thuẫn của thuộc tính nguyên thủy và trong một số trường hợp liên quan đến một biến đổi chất lượng, khẳng định hay phủ định. **Ví dụ về phép chuyển đảo**: Mệnh đề phổ quát phủ định (**E**) “Không một A nào là B” chuyển đảo thành (**E**) “Không một B nào là A”. Mệnh đề phổ quát khẳng định (**A**) “Tất cả mọi A là B” chuyển đảo thành (**A**) “Tất cả mọi B là A”. Mệnh đề đặc thù khẳng định (**I**) “Một vài A là B” chuyển đảo thành (**I**) “Một vài B là A”. Mệnh đề đặc thù phủ định (**O**) không thể chuyển đảo được. **Ví dụ về phép phản đảo**: Mệnh đề phổ quát khẳng định (**A**) “Tất cả mọi A là B” phản đảo thành mệnh đề phủ định (**E**) “Không phi-B là A”. Mệnh đề đặc thù phủ định (**O**) “Một vài A là không-B” phản đảo thành mệnh đề đặc thù khẳng định (**I**) “Một vài phi-B là A”.

⁴⁷. Arthur Schopenhauer. *The World as Will and Representation*. Transl. from the German by E.F.J. Payne. Dover Publications, Inc. New York. 1969. Vol. I. Sau đây là đoạn nói về số và thời gian, giúp hiểu ví dụ ‘ $3 \times 7 = 21$ ’ có duyên cớ là mô thức tiên nghiệm của thời gian. “It is that the relations of space cannot directly and as such be translated into abstract knowledge, but only **temporal quantities, that is to say numbers**, are capable of this. Numbers alone can be expressed in abstract concepts exactly corresponding to them; spatial quantities cannot. The concept thousand is just as different from the concept ten as are the two temporal quantities in perception. We think of a thousand as a definite multiple of ten into which we can resolve it at will for perception in time, in other words, we can count it. But between the abstract concept of a mile and that of a foot, without any representation from perception of either, and without the help of number, there is no exact distinction at all corresponding to these quantities themselves. In both we think only of a spatial quantity in general, and if they are to be adequately distinguished, we must either avail ourselves of intuition or perception in space, and hence leave the sphere of abstract knowledge, or we must think the difference in *numbers*. If, therefore, we want to have abstract knowledge of space relations, we must first translate them into **time-relations, that is, numbers.**” Vol. I. P54.

⁴⁸. Như trên. Vol. I. Appendix: Criticism of the Kantian Philosophy.

⁴⁹. Arthur Schopenhauer. *The Two Fundamental Problems of Ethics* (Oxford World's Classics). 1st Edition. Transl. David E. Cartwright and Edward E. Erdmann. Oxford University Press Inc., New York. 2010.

⁵⁰. Arthur Schopenhauer. *On the Basis of Morality* (Hackett Classics). Transl. E.F. Payne. Hackett Publishing Company. Indianapolis/Cambridge. 1995.

⁵¹. Như chú thích #6. Sự đồng nhất thân xác và ý chí được đề cập ở §18 và các đoạn kế tiếp trong Vol I *Thế giới như Ý chí và Biểu tượng*.

⁵². Như trên. “Every true act of his will is also at once and inevitably a movement of his body; ... The act of will and the action of the body are not two different states objectively known, connected by the bond of causality; they do not stand in the relation of cause and effect, but are one and the same thing, though given in two entirely different ways, first quite directly, and then in perception for the understanding. P100.

⁵³. Như chú thích #48. “Just as it is the case with causes in the narrowest sense and with stimuli, it is no less so with *motives*, for, indeed, motives are not different in essence from causality; rather, they are just a variety of the same, namely, causality acting through the medium of the cognition. Thus, here too, the cause calls forth only the manifestation of a force which is not to be further attributed to causes nor to be further explained, and which force is here called *will*” P73.

⁵⁴. Như chú thích #9. “With every decision that we observe in ourselves and also in others, we regard ourselves as justified in asking, why? In other words, we assume as necessary that that decision was preceded by something from which it ensued, and which we call the ground or reason, or more accurately the motive, of the resultant action. Without such a motive the action is to us as inconceivable as is the movement of an inanimate body without a push or pull.” P212.

⁵⁵. Như trên. “This view is the cornerstone of my whole metaphysics.” P214.

⁵⁶. Như trên. “moral necessity, by virtue whereof every human being, even every animal, after the motive has appeared, must carry out the action which alone is in accordance with his inborn and immutable character.” P227.

⁵⁷. Eric Watkins. *Kant's Critique of Pure Reason. Background Source Materials*. 4. Christian August Crusius. P132.

⁵⁸. Như chú thích #9. “the principle of sufficient reason or ground is a common expression for four entirely different relations each of which rests on a particular law that is given a priori.” P231.

Chương V: Meillassoux và Nguyên tắc Lý do đủ

Phần 1: Nhất thiết pháp khả hữu

I. Vấn đề của Hume

II. Thời gian mà chẳng trở thành

- A. Tương quan luận
- B. Tổ tông điều kiện
- C. Nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính
- D. Nguyên tắc phi mâu thuẫn
- E. Tiềm tính và Hư tính

Phần 2: Tất yếu – Tùy duyên

Sau Hữu Hạn Tính

- A. Tương quan luận
- B. Tổ tông điều kiện
- C. Duy vật học tư biện
- D. Tính Tùy duyên
- E. Tóm lược Vấn đề Nguyên tắc Lý do đủ

Meillassoux và Nguyên tắc Lý do đủ

Phần 1: Nhất thiết pháp khả hữu

Quentin Meillassoux là một tư tưởng gia người Pháp đang gây sự chú ý mạnh mẽ trong đa số triết gia hiện đại. Ông sinh ra ở Paris năm 1967, con của nhà nhân chủng học Claude Meillassoux (1925-2005). Ông tốt nghiệp tại trường danh tiếng École Normale Supérieure, Rue d'Ulm, và được thỉnh làm giảng viên trường đó gần hai chục năm nay. Tập sách đầu tay của ông, *Après la finitude* (Sau Hữu Hạn Tính; viết tắt: AF) ấn hành vào năm 2006, chỉ trong một thời gian ngắn, trở thành một điểm tranh luận gắt gao trong giới triết học đại lục nói tiếng Anh.

Nổi bật trong số các giáo sư của Meillassoux là triết gia Alain Badiou, rất tin tưởng vào tập sách AF và viết trong lời ông đề Tựa: “Sẽ không ngoa khi bảo rằng Quentin Meillassoux đã mở ra một con đường mới trong lịch sử triết học ... một con đường khắc phục sự phân biệt theo khuôn phép của Kant giữa “giáo điều chủ nghĩa” (dogmatism), “hoài nghi luận” (scepticism) và “phê phán” (critique)’. Ông còn nói thêm: “AF chỉ là một mảng của một dự án triết học đặc biệt quan trọng.”

Tư biện triết học có thể khôi phục tri thức xác định về thực tế tuyệt đối. Chúng ta có thể tự lượng bản thân các sự vật như vật-tự-thân của chúng, không tùy thuộc phương thức chúng xuất hiện cho chúng ta. Chúng ta có thể chứng minh hình thái của bản thân ấy hoàn toàn tùy duyên, chẳng có lý do gì để cho sự vật hay ‘quy luật’ tồn tại hay vẫn như chúng đang là. Chẳng có gì là tất yếu, ngoại trừ tất yếu cho rằng không có gì tất yếu. Mọi chuyện đều có thể xảy ra

không lý do hay nguyên nhân bất cứ ở đâu và vào bất cứ lúc nào.

Đó là thông điệp Meillassoux khẳng định trong tập sách đầu tay AF của ông. Chống lại hành tướng tự phê và tự xét của triết học hậu Kant, Meillassoux thông báo cho biết chúng ta có thể phục hồi ‘phong cảnh ngoạn mục ngoài trời (the Great Outdoors), cái bên ngoài tuyệt đối (the absolute outside) của các tư tưởng gia tiên phê phán’, ‘miền đất xa lạ’ hoàn toàn tự thân sinh sống, không tùy thuộc quan hệ của chúng ta với nó.’ Cuối cùng, cả biến cố lẫn quy luật đều không bị chi phối bởi bất cứ tất yếu nào ngoài tất yếu của một sự trở thành thuần túy hỗn độn, nghĩa là, một trở thành chi phối bởi không tất yếu nào cả.

Với Meillassoux, mối quan ngại chính yếu của triết học là về bản thân của thực tế tuyệt đối. Nhưng theo cách Meillassoux khái niệm nó thời bản thân của thực tế tuyệt đối đòi hỏi triết học tư lượng chẳng phải về những gì tồn tại (what is) mà chỉ về những gì *có thể tồn tại* (what can be). Mối quan ngại thích đáng của triết học đương đại chẳng phải về tồn tại mà về khả tồn tại, chẳng phải về *être* mà về *peut-être*. Nếu mô tả Meillassoux là một nhà hiện thực (realist) thời thực tế mà ông tập trung tâm ý vào không liên quan đến phương thức sự vật tồn tại mà liên quan đến khả năng của chúng luôn luôn có thể khác.

I. Vấn đề của Hume

Phương cách đơn giản nhất để giới thiệu dự án tổng quát của Meillassoux là tái lập và cấp tiến hóa những gì ông thường mô tả như “*vấn đề của Hume*” (Hume’s problem). Vấn đề này là gì? Theo truyền thống, có thể phát biểu vấn đề của Hume như sau: có thể nào chứng minh các hiệu quả tương đồng sẽ luôn luôn theo sau các nguyên nhân tương đồng, tất cả sự vật khác đều không biến đổi (*ceteris*

paribus)? Nói khác, có thể nào chúng mình trong hoàn cảnh giống hệt nhau, các tiếp diễn (successions) dĩ hậu của hiện tượng sẽ luôn luôn đồng nhất với các tiếp diễn dĩ tiền? Câu hỏi Hume nêu lên liên quan đến khả năng của chúng ta chứng minh tính tất yếu của quan hệ nhân quả. Đây là nguyên tắc giả thiết cho điều kiện ban đầu giống nhau, theo sau là kết quả giống nhau không biến đổi. Vấn đề của Hume liên quan đến tính không đổi (constancy) của các quy luật tự nhiên bất luận chúng được thông diễn một cách xác định hay theo phép xác suất. Trong trường hợp quy luật được thông diễn một cách xác định, câu hỏi sẽ là: cho điều kiện X, liệu sau đó biến cố Y, và chỉ biến cố Y, sẽ tiếp tục xảy ra vào ngày mai giống như cách nó đã xảy ra hôm nay hay không? Trong trường hợp quy luật theo phép xác suất, câu hỏi sẽ là: cho điều kiện X, liệu biến cố Y sẽ có cùng một xác suất xảy ra hay không xảy ra vào ngày mai như hôm nay? Như vậy, vấn đề quan hệ nhân quả Hume trình bày không phải là một vấn đề xác định, mà là một vấn đề tổng quát hơn, liên quan đến các quy luật tự nhiên bất luận bản thân của các quy luật ấy.

Cùng một điểm như trên nhưng phát biểu theo một khía cạnh khác, ta có thể bảo rằng vấn đề của Hume nêu lên câu hỏi liệu chúng ta có bảo chứng nào vật lý học nói chung sẽ tiếp tục khả hữu trong vị lai. Điều kiện khả thể của vật lý học là tính trùng lặp của các thực nghiệm, một bảo chứng cơ bản về giá trị của một lý thuyết. Câu hỏi của Hume do đó có thể phát biểu như sau: có thể nào chúng ta chứng minh khoa học thực nghiệm khả hữu hôm nay vẫn còn khả hữu ngày mai. Đó là cách phát biểu thích đáng vấn đề của Hume. Trước Meillassoux, có ba loại ứng đáp vấn đề ấy. một *siêu hình học* ứng đáp (metaphysical response), tức ứng đáp có tính cách siêu hình học, một *hoài nghi* ứng đáp (sceptical response), tức ứng đáp mang tính hoài nghi (ứng đáp của chính Hume), và tất nhiên, *siêu nghiệm* ứng đáp

(transcendental response) của Kant. Bây giờ hãy vấn tất nhắc lại những yếu tố cơ bản của ba loại ứng đáp đó.

1. Siêu hình học ứng đáp sẽ tiến hành bằng cách chứng minh tồn tại của một nguyên tắc tối cao chi phối thế giới của chúng ta. Như vậy, chẳng hạn, chúng ta có thể tiến hành theo phương thức của một môn sinh của Leibniz, khởi đầu bằng cách chứng minh sự tồn tại tất yếu của một Thượng Đế hoàn hảo, trước khi tiến hành suy diễn từ vị Thượng Đế đó thực tế một Thượng Đế như vậy chỉ có thể sáng tạo thế giới tối hảo trong tất cả thế giới khả hữu, tức thế giới của chúng ta. Do đó, tính vĩnh hằng của thế giới của chúng ta, hay ít nhất của những nguyên tắc chi phối nó, sẽ được bảo chứng bởi tính vĩnh hằng của tính hoàn hảo của bản thân Thượng Đế. Chứng minh này có thể gọi là một chứng minh *trực tiếp* và *vô điều kiện* (direct and unconditional proof) về tính tất yếu của quan hệ nhân quả. Đây là một chứng minh khẳng định cho thấy sự tồn tại của Thượng Đế là tất yếu vô điều kiện, nghĩa là, chứng minh tiến hành từ đơn độc thể tính của Ngài chứ không từ một điều kiện nào đó ở bên ngoài, trước khi từ đó trực tiếp suy diễn thực tế thế giới của chúng ta phải 'là thế'. 'là thế' hay 'như thế' là cách thức sự vật tồn tại không thể nắm bắt bằng khái niệm, không thể diễn tả bằng ngôn từ. C'est comme ça. The way it is.

2. Hoài nghi ứng đáp, giải pháp Hume đề nghị để trả lời câu hỏi chính ông nêu lên, có thể chia làm hai phần. (a) Phần thứ nhất, Hume khởi đầu bằng cách bác bỏ mọi giải pháp siêu hình học được sử dụng để giải quyết vấn đề quan hệ nhân quả. Ông nhấn mạnh không thể nào chứng minh tính ổn định vị lai (future stability) của các quy luật tự nhiên thông qua bất kỳ loại lý luận tiên nghiệm nào. Theo ông, chúng ta sẵn có hai phương tiện để chứng minh tính chân của một tồn tại hay phi tồn tại: *kinh nghiệm*

(experience) và *nguyên tắc phi mâu thuẫn* (principle of non-contradiction). Nhưng cả hai không giúp chúng ta chứng minh tính tất yếu của quan hệ nhân quả. Vì kinh nghiệm chỉ có thể thông tri cho chúng ta về hiện tại hay quá khứ, chứ không về vị lai. Kinh nghiệm có thể nói cho chúng ta biết về một quy luật hiện hữu, hay có thể nghiệm chứng cùng một phương thức theo đó nó đã hiện hữu hay được nghiệm chứng trong quá khứ, nhưng nó không có thể chứng minh quy luật đó sẽ tiếp tục được nghiệm chứng trong vị lai. Nguyên tắc phi mâu thuẫn cho phép chúng ta độc lập với mọi cầu cứu kinh nghiệm, chứng minh tiên nghiệm một biến cố mâu thuẫn là không thể có được, nó không thể xảy ra hoặc hôm nay hoặc ngày mai. Nhưng đối với Hume, không có gì mâu thuẫn khi tư lượng những nguyên nhân tương đồng có thể sản sinh những hệ quả bất đồng vào ngày mai.

Xét đến đoạn văn Hume tự thuyết minh về luận chứng của ông trong Tiết IV, tập *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*¹, chúng ta thấy bị chắt nghi không chỉ vấn đề tất yếu của quan hệ nhân quả, mà còn những gì Leibniz gọi là ‘nguyên tắc Lý do đủ’ (Principle of Reason). Theo nguyên tắc ấy, phải có một lý do tại sao mọi sự vật tồn tại như chúng đang là chứ không theo phương thức khác. Nhưng Hume bảo rằng một lý do như vậy là bất khả tư nghì, vì bởi tại chúng ta không thể chứng minh các quy luật phải ở trong trạng thái như chúng đang là, cho nên chúng ta không thể chứng minh tính tất yếu của bất kỳ thực tế nào – trái ngược lại, sẽ hoàn toàn phù hợp với những yêu cầu của lôgic và kinh nghiệm thực tế mọi sự vật trở thành khác với trạng thái đang là, bất luận là quá trình tự nhiên, sự vật, hay biến cố. Chẳng có lý do nào để giải thích tại sao tất cả sự vật tồn tại hay bảo trì tính tự tương đồng (to be or to remain self-identical).

(b) Phần thứ hai. Hume cải biến bản thân câu hỏi theo phương thức thay nó bằng một vấn đề *chấp nhận một giải đáp*. Ông lập luận rằng vì không thể chứng minh tính tất yếu của quan hệ nhân quả, chúng ta không nên tự hỏi tại sao các quy luật đều tất yếu mà nên hỏi về nguồn gốc niềm tin của chúng ta vào tính tất yếu của chúng. Như thế là thay một câu hỏi về bản thân của sự vật bằng một câu hỏi về quan hệ của chúng ta với sự vật. Chúng ta không còn hỏi tại sao các quy luật đều tất yếu, mà hỏi tại sao chúng ta được thuyết phục chúng đều tất yếu. Trả lời của Hume có thể tóm tắt trong duy nhất một từ ngữ: *thói quen*, hay *tập quán*. Khi một thực tế lập lại như trước, nó dẫn khởi nơi chúng ta một cảm giác tự khởi về tập quán, gây nên sự chắc chắn cũng sự vật ấy sẽ lập lại trong vị lai. Chính khuynh hướng tin rằng những gì đã lập lại rồi sẽ lập lại không biến đổi theo cùng một phương thức trong vị lai chi phối toàn bộ quan hệ của chúng ta với tự nhiên.

3. Siêu nghiệm ứng đáp của Kant, hay đúng hơn, sự diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trù như được khởi thảo trong tập *Phê Phán Lý Tính Thuần Túy*, phần *Phân tích pháp các Khái niệm*. Giải pháp siêu nghiệm khác với giải pháp siêu hình học ở chỗ một chứng minh *gián tiếp* và *có điều kiện* thay thế một chứng minh *trực tiếp* và *vô điều kiện*. Theo trên, chúng ta thấy một ứng đáp siêu hình học hay giáo điều thao tác như thế nào để sản sinh một chứng minh khẳng định sự tồn tại của một nguyên tắc tuyệt đối tất yếu, rồi từ đó phái sinh tính tất yếu của thế giới của chúng ta. Trái ngược lại, giải pháp siêu nghiệm sản sinh một chứng minh *gián tiếp* về tính tất yếu của quan hệ nhân quả, vì là một chứng minh theo *phép phản chứng* (*reductio ad absurdum*). Chứng minh tiến hành như sau: chúng ta khởi đầu giả thiết không có tính tất yếu của quan hệ nhân quả, và sau đó xét xem cái gì theo sau. Nhưng theo Kant, những gì theo sau là

sự hủy diệt hoàn toàn mọi mô thức của biểu tượng, bởi vì hậu quả rối loạn trong các hiện tượng sẽ ở trong cách thể ngăn cản mọi sự tồn tại lâu dài của bất kỳ tính khách quan nào và ngay cả của bất kỳ loại ý thức nào. Do đó, Kant cho rằng giả thiết về tính tùy duyên của các quy luật tự nhiên phải bị bác bỏ chỉ bởi sự việc biểu tượng. Đó là khía cạnh ứng đáp của Kant có điều kiện. Ông không bảo rằng quan hệ nhân quả sẽ ngưng chi phối thế giới trong vị lai là tuyệt đối bất khả hữu. Ông chỉ nói không thể có được một biến cố như vậy tự biểu hiện cho ý thức. Bởi vì nếu quan hệ nhân quả ngưng chi phối thế giới, mọi sự vật sẽ mất tính nhất trí, và vì thế không có gì sẽ có thể biểu tượng. Đây là lý do tại sao kịch bản tưởng tượng của Hume về các viên bi-da là không thể có được. Bởi vì trong kịch bản đó chỉ các viên bi-da tránh thoát quan hệ nhân quả, chứ không phải cái bàn bi-da hay căn phòng chứa cái bàn bi-da. Lý do là bởi vì toàn cảnh vẫn còn ở trong trạng thái ổn định cho nên chúng ta còn có thể biểu tượng cái gì đó cho chúng ta khi chúng ta tưởng tượng những khả năng tính huyền tưởng do Hume đề xuất. Tuy nhiên, theo Kant, nếu biểu tượng không còn kết cấu bởi quan hệ nhân quả (cùng với những phạm trù khác của trí năng) thì nó không còn kết cấu bất kỳ diện nào của hiện tượng, và không có gì sẽ lưu lại, vô luận trong chủ thể hay đối tượng, có khả năng duy trì sự chúng ta ngắm nhìn nó như một khán giả. Vì vậy, tính tất yếu của quan hệ nhân quả là một điều kiện cần cho sự tồn tại của ý thức và thế giới mà ý thức kinh nghiệm. Nói khác, chẳng phải tuyệt đối tất yếu quan hệ nhân quả chi phối tất cả sự vật, nhưng nếu ý thức tồn tại, thì điều ấy có thể là bởi vì có một quan hệ nhân quả chi phối các hiện tượng một cách tất yếu. (AF 89)

Theo Meillassoux, cả ba cách tiếp cận cùng chia sẻ chung một điểm: không ứng đáp nào chất nghi tính tất yếu của quan hệ nhân quả. Điều này hiển nhiên trong trường hợp

ứng đáp siêu hình học và siêu nghiệm. Nhưng Meillassoux nhấn mạnh Hume cũng thế, không bao giờ hoài nghi thực sự về tính tất yếu của quan hệ nhân quả. Hume chỉ nghi ngờ khả năng của chúng ta đặt cơ sở của tính ấy thông qua lý luận. (AF 90) Và vì thế, chúng ta sẽ không ngạc nhiên chút nào khi thấy hoài nghi luận trở thành mê tín dị đoan một cách quá dễ dàng, bởi vì khẳng định và tin tưởng có một tất yếu khó dò của cách thức của thế giới, tức là chuẩn bị tin tưởng rất nhiều vào tạo hóa (AF 91). Cách duy nhất thoát khỏi mê tín dị đoan như vậy, và thực sự bất cứ nhà tù tư tưởng nào, là ‘tin tưởng vào lý tính, và bằng cách ấy quét sạch phức-thế giới (hinter-world, tức thế giới nằm ngoài vùng khả kiến hay dĩ tri) của tính tất yếu của quan hệ nhân quả ra khỏi thực tế.’ (AF 91).

Theo quan điểm của Meillassoux, nếu tính tất yếu của quan hệ nhân quả không thể chứng minh được thời đơn giản là bởi tại sự kết nối nhân quả không có tính tất yếu. Nhưng nói như thế không có nghĩa là quan điểm tư biện tiêu trừ mọi khó khăn. Trên thực tế, chúng ta sẽ *tái chế định* vấn đề của Hume theo phương thức di chuyển khó khăn của nó đi nơi khác. Sự tái chế định ấy có thể phát biểu như sau: thay vì hỏi làm thế nào chúng ta có thể chứng minh tính tất yếu thường được thiết định là có thật của các quy luật vật lý học, chúng ta phải hỏi làm thế nào chúng ta cần phải giải thích tính ổn định biểu hiện của các quy luật vật lý học xem như được mang lại là tùy duyên. Một khi được tái chế định, câu hỏi của Hume hóa ra là câu hỏi chúng ta đã nêu lên trước đây: nếu các quy luật đều tùy duyên, và chẳng tất yếu, làm thế nào tính tùy duyên của chúng không tự biểu hiện trong các biến hóa đột nhiên và liên tục? Làm thế nào các quy luật không có cơ sở cố định có thể phát sinh một thế giới ổn định? Cách chế định vấn đề như vậy, không giống văn bản kinh điển (canonical version), cho phép đạt

một giải pháp thỏa đáng không đòi hỏi phải có giới hạn khả năng của lý tính.

Với những ai cho rằng thật quả là khó khăn chấp nhận trong thực tế các quy luật đều là tùy duyên mà thế giới vẫn ổn định, Meillassoux đưa ra một ví dụ về chứng minh theo phép phản chứng để thuyết phục họ. Vào đầu thế kỷ 19, nhà hình học Nga Nikolai Lobachevsky tìm cách chứng minh định đề Euclid về đường thẳng song song theo phép phản chứng (*reductio ad absurdum*). Định đề nói rằng, cho một đường thẳng và một điểm không ở trên đường thẳng, chỉ có thể vẽ xuyên qua điểm ấy một đường thẳng, và một mà thôi, song song với đường thẳng cho. Tuy nhiên, nếu khởi đầu với giả thiết có thể vẽ *vô hạn* đường thẳng song song với đường thẳng cho xuyên qua điểm cho thì những phi lý hay mâu thuẫn sẽ biểu hiện như là kết quả của một chứng minh theo phép phản chứng. Nhưng sự vật không xảy ra như Lobachevsky tưởng. Thay vì thấy xuất hiện những phi lý hay mâu thuẫn, ông phát hiện một hình học mới, cũng nhất trí như, nhưng hoàn toàn khác, hình học Euclid. (AF 92)

Phỏng theo ví dụ đó, Meillassoux đề nghị một chứng minh tương tự cho *triết học tư biện*. Nghĩa là, chúng ta cũng có thể nghĩ rằng chúng ta có khả năng chứng minh sự tồn tại của tính tất yếu của quan hệ nhân quả theo phép phản chứng, và sẽ thấy kết quả là những phi lý hay mâu thuẫn biểu hiện. Nhưng Meillassoux cho biết trong thực tế, không thấy phi lý hay mâu thuẫn, chỉ thấy “những gì xảy đến cho các hình học gia trong trường hợp định đề Euclid cũng sẽ xảy đến cho chúng ta – dần dần, chúng ta sẽ phát hiện vũ trụ không có quan hệ nhân quả (*acausal universe*) cũng nhất trí và có khả năng giải thích kinh nghiệm thực tế của chúng ta như vũ trụ có quan hệ nhân quả.” (AF 92) Trong lời kêu gọi các chuyên gia nghiên cứu thế giới, Meillassoux nhấn

mạnh: “chúng ta không có gì mất mát khi di chuyển từ một vũ trụ có quan hệ nhân quả sang qua một vũ trụ không có quan hệ nhân quả, không có gì ngoại trừ những bí ẩn.” (AF 92).

Trở lại với ứng đáp hoài nghi của Hume, chúng ta thấy Hume luận chứng cho biết rằng lý luận thuần túy tiên nghiệm không đủ để chứng minh một hiệu quả được mang lại phải luôn luôn và tất yếu theo sau một nguyên nhân được mang lại. Chẳng có lý do nào giải thích tại sao cùng chung một nguyên nhân sẽ phải không phát sinh một ‘trăm biến cố khác nhau’. Meillassoux chấp nhận luận chứng của Hume không thể hồi đáp, vì quá hiển nhiên: “chúng ta không thể bằng lý tính phát hiện bất cứ lý do nào tại sao các quy luật phải như vậy chứ không như khác, nghĩa là, tại sao chúng vẫn phải ở trong trạng thái đương tiền chứ không tùy tiện cải biến từ giây phút này sang giây phút tiếp theo.”²

Tuy nhiên, ngay chính Hume, cùng với Kant, không tiếp tục đi sâu vào những hàm ý của chứng minh của ông. Thay vì vứt bỏ toàn bộ khái niệm về tính tất yếu của quan hệ nhân quả, Hume khẳng định nó như là siêu việt chứng minh, và như vậy, hoài nghi không thể xâm phạm nó: Hume chấp nhận như một niềm tin mù quáng rằng mọi chuỗi tự nhiên các biến cố quả thật bị chi phối bởi các “nguyên nhân tối chung”, bản thân chúng ‘hoàn toàn đóng kín không lộ cho hiếu kỳ và tra vấn của con người’. Bất luận niềm tin ấy là một vấn đề của thói quen (Hume) hay một thành phần tối giản của lôgic siêu nghiệm (Kant), đối với Meillassoux, chỉ là một cuộc tranh cãi thứ yếu. Kể từ đó, các triết gia thuộc phái phân tích có khuynh hướng thiết định rằng chúng ta nên từ bỏ tư biện bản thể học và trở lui với phản tư về phương thức chúng ta suy diễn phép suy lý

quy nạp từ kinh nghiệm thông thường, hay từ những cách phát biểu thông thường về kinh nghiệm của chúng ta.

Meillassoux biến vấn đề cũ của Hume thành một cơ hội. Theo ông, sự việc chúng ta thiếu khả năng dùng lý tính để quy định một tất yếu tuyệt đối hay lý do đủ làm nền tảng của sự vật có thể được khẳng định như một chứng minh trong thực tế không có một tất yếu hay lý do như vậy. Thay vì tìm cách cứu vãn một niềm tin đáng ngờ vào ổn định bề ngoài của kinh nghiệm của chúng ta, chúng ta cần khẳng định kỳ vọng mà Hume từ chối chấp nhận: chẳng có lý do hay nguyên nhân tại sao những gì chúng ta kinh nghiệm như quy luật cố định không hủy diệt hay biến đổi tại bất cứ điểm nào, vì lý do đơn giản là chẳng có những sự vật như lý do hay nguyên nhân. Tính chân không chỉ là một nguyên nhân được mang lại, có thể phát sinh một trăm hệ quả khác nhau, mà là một phẩm chủng vô hạn (infinite variety) các ‘hệ quả’ có thể vô có sinh khởi, trong một bạo phát các cái mới bắt nguồn từ không (*ex nihilo*). Sau Hume, “chúng ta phải nghiêm túc giữ vững chủ trương các quy luật của tự nhiên có thể biến đổi chẳng phải tùy theo một quy luật ẩn mật ưu việt nào đó, mà biến đổi chẳng có nguyên nhân hay lý do.” (AF 83)

Nói cách khác, Hume giải phóng thế giới khỏi tính tất yếu do nguyên tắc siêu hình học cũ về Lý do đủ áp đặt, tức là, ý niệm về sự có một quyền năng cao hơn nào đó – số phận, mệnh trời, thiết kế thông minh, tiến bộ hiện đại, các thiết pháp của phát triển lịch sử, ... – sinh khởi các hiện tượng thế tục tồn tại như chúng đang là. Hume phát hiện một thế giới giải thoát khỏi “... cái nguyên tắc theo đó có một lý do tất yếu tại sao đó chính là trường hợp (sự bất thần hủy diệt của X), thay vì trường hợp khác (sự kiên trì vô tận của X). [...] Sự từ bỏ dứt khoát nguyên tắc Lý do đủ đòi hỏi chúng ta nhấn mạnh ngang nhau cả sự hủy diệt lẫn sự bảo tồn vĩnh

cứu một thực thể xác định có thể vô cơ sinh khởi. Tính tùy duyên là tính cách bất cứ sự vật gì cũng có thể vô cơ phát sinh, ngay cả không có gì cũng thế, theo cách những gì tồn tại vẫn tồn tại như đang là. [...]. Không có gì ở bên dưới hay bên trên tính vô duyên cố hiển nhiên của cái được mang lại – không có gì ngoại trừ quyền năng không giới hạn và không quy luật của sự hủy diệt, sự xuất hiện, hay sự kiên trì tính vô duyên cố đó.” (AF 97-98)

Đoạn văn sau đây mô tả cái thế giới tưởng tượng không có quan hệ nhân quả và vô trật tự do khẳng định tính tùy duyên mà có: “Nếu chúng ta nhìn qua khẩu độ mà chúng ta mở ra để nhìn vào tuyệt đối, những gì chúng ta thấy ở đó dĩ nhiên là có một quan năng uy hiếp – cái gì đó vô cảm tính, và có khả năng hủy diệt cả sự vật lẫn thế giới, mang lại những phi lý quái dị, nhưng cũng chẳng bao giờ làm bất cứ điều gì, thực hiện mọi mộng tưởng, nhưng cũng mọi mộng ác, sản sinh những chuyển hóa bừa bãi và điên cuồng, hay ngược lại, sản sinh một vũ trụ bất động xuống tận những cái hốc cuối cùng của nó, giống như một đám mây mang những cơn bão hết sức dữ dội, sau đó những báo hiệu sáng ngời gây cảm giác bí ẩn và sợ hãi, dù chỉ trong một khoảng thời gian lặng lẽ bất yên [...]. Chúng ta thấy cái gì đó giống như Thời gian, nhưng một Thời gian bất khả tư nghị trong vật lý học, vì nó có khả năng hủy diệt mọi quy luật vật lý học chẳng có nguyên nhân hay lý do, cũng như nó không thể nghĩ bàn trong siêu hình học, vì nó có khả năng hủy diệt mọi thực thể xác định, ngay cả một vị thần, ngay đến Thượng Đế.” (AF 99-100) Meillassoux quy vào thứ ‘**thời gian mà chẳng trở thành**’ đó tiềm năng phát sinh sự sống từ không (ex nihilo), suy diễn tinh thần từ vật chất hay sáng tạo lực từ ứ đọng, hay ngay đến làm sống lại một tâm thức bất tử từ một thân xác vô hồn.

II. Thời gian mà chẳng trở thành.

Hãy đọc bài thuyết trình ‘**Thời gian mà chẳng trở thành**’ (Time without becoming), còn có danh xưng là ‘**Thời gian tuyệt đối**’ (absolute time), Meillassoux trình bày tại Middlesex University vào tháng Năm 2008 để biết rõ Meillassoux muốn nói gì khi đề cập ‘Thời gian mà chẳng trở thành’. Ngay trang đầu, ông cho biết ông sẽ trình bày các quyết định cơ bản của tập AF, đặc biệt là hai ý tưởng cơ bản: “**trương quan luận**” (correlationism) và “**nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính**” (principle of factuality). Nhưng trước hết, tưởng nên biết ý nghĩa của từ ngữ ‘**tuyệt đối**’ (the absolute) nói chung, thường được Meillassoux sử dụng để chỉ định **một thực thể hoàn toàn phân li với chủ thể, khả dĩ tự lượng bởi chủ thể**.

Tuyệt đối (Absolute).

Có hai cách đặt câu hỏi về tuyệt đối: (1) Những gì là nguyên cơ tối chung (ultimate ground) của thực thể xét toàn bộ? Câu hỏi này có thể nêu lên ít nhất là theo ba phương thức: những gì là nguyên nhân đầu (first cause)?; những gì là vô điều kiện (unconditioned)?; những gì là thực thể tối cao (highest entity)? (2) Những gì là thuộc tính phi tương đối (non relative properties) của sự vật? Nghĩa là, những gì là thuộc tính (attributes) của một thực thể được mang lại, độc lập đối với quan điểm của quan sát viên?

Lấy Descartes làm ví dụ, Meillassoux phân biệt một tuyệt đối căn bản (primary absolute) và một tuyệt đối phái sinh (derivative absolute) (AF 30) Với Descartes, tuyệt đối căn bản là sự tồn tại của một Thượng Đế hoàn hảo, toàn năng; tuyệt đối phái sinh là khả năng của toán học miêu tả những thuộc tính phi tương đối của sự vật, khả dĩ suy diễn từ tuyệt đối căn bản, bởi vì một Thượng Đế hoàn hảo sẽ không lừa dối chúng ta trong sự chúng ta sử dụng toán học. Meillassoux đồng ý với Descartes về sự cần chứng minh

tầm tuyệt đối của toán học. Nhưng sau sự phê phán chủ nghĩa giáo điều và sự phá hủy nguyên tắc Lý do đủ của Kant, chúng ta không còn có thể viện dẫn Thượng Đế hay một mô thức của một thực thể tối cao nào khác để thực hiện sự chứng minh ấy. Cuối cùng Meillassoux đề nghị nguyên tắc vô duyên cớ tất yếu tính (principle of factiality) như tuyệt đối căn bản của riêng ông.

A. Tương quan luận (Correlationism).

Meillassoux gọi ‘tương quan luận’, đối thủ đương đại của bất kỳ hiện thực luận (realism) nào. Tương quan luận có nhiều mô thức đương đại, nhưng đặc biệt là những mô thức của triết học siêu nghiệm, những phẩm chủng của hiện tượng học, và hậu hiện đại luận. Theo Meillassoux, tuy bản thân của các mô thức ấy cực kỳ đa dạng nhưng chúng chia sẻ hoặc nhiều hoặc ít một quyết định minh xác là chẳng có đối tượng, chẳng có biến cố, chẳng có quy luật, chẳng có tồn thể nào mà không luôn luôn đã có tương quan với một quan điểm, với một tiếp cận chủ quan. Bất kỳ ai chủ trương nghịch lại, nghĩa là, có thể đạt cái gì đó như tự thân của một thực thể, tồn tại hoàn toàn độc lập với quan điểm, hay phạm trù, hay thời đại, hay văn hóa, hay ngôn ngữ, v.v.. , của người ấy, người ấy sẽ là gương mẫu ngây thơ (naïve), hay nếu bạn thích: một hiện thực gia (realist), một siêu hình gia (metaphysician), một triết gia giáo điều cổ quái (quaintly dogmatic philosopher).

Với từ ngữ ‘tương quan luận’, Meillassoux muốn trình bày những luận cứ cơ bản của các “triết học về tiếp cận” (philosophies of access) – danh từ của Graham Harman – nhất là cường độ đặc biệt của biện luận phản hiện thực. Tương quan luận đặt cơ sở trên một luận cứ đơn giản nhưng rất công hiệu: Chẳng có một cấp cho X, không thể có X, và chẳng có một thiết định về X, không thể có lý thuyết về X.³ Nếu chúng ta nói về cái gì đó, nhà tương quan

luyện sẽ bảo rằng chúng ta nói về cái gì đó được cấp cho chúng ta, và thiết định bởi chúng ta. Luận cứ cho chủ đề ấy rất dễ phát biểu nhưng rất khó phản bác: nó có thể gọi là “**luận cứ về cái vòng tròn**” (argument from the circle), và bao hàm sự nhận xét mọi phản đối chống tương quan luận là một phản đối sản sinh bởi tư lượng của chúng ta, và vì vậy tùy thuộc tư lượng của chúng ta. Khi chúng ta nói chống tương quan luận, chúng ta quên chính chúng ta nói chống tương quan luận từ quan điểm của ngay tâm thức chúng ta, hay văn hóa, hay thời đại, v.v... Vòng tròn có nghĩa là có một vòng luẩn quẩn trong bất kỳ hiện thực luận ngây thơ nào, một mâu thuẫn biểu diễn thông qua đó chúng ta bác bỏ những gì chúng ta nói hay tư lượng bởi ngay hành động nói hay tư lượng điều ấy.

Meillassoux phân biệt hai văn bản (versions) chủ yếu của tương quan luận: một văn bản **siêu nghiệm** (transcendental version) xác nhận có một số mô thức phổ biến của tri thức chủ quan, và một văn bản **hậu hiện đại** (post-modern version) bác bỏ sự tồn tại của bất kỳ phổ biến tính chủ quan nào như trong văn bản siêu nghiệm. Nhưng trong cả hai trường hợp, có một sự bác bỏ tri thức tuyệt đối, tức một tri thức về vật tự thân độc lập đối với cách tiếp cận chủ quan của chúng ta.

Hậu quả là đối với các nhà tương quan luận, câu “X là” (X is) có nghĩa “X là tương quan của tư lượng” (X is the correlate of thinking), tư lượng theo nghĩa của Descartes, tức là, X là tương quan của một kích động (affection), hay một tri giác (perception), hay một khái niệm (conception), hay của bất kỳ một hành động chủ quan hoặc liên chủ thể (subjective or intersubjective) nào khác. Tồn tại là tồn tại như một tương quan, tương quan hạng (term of a correlation). Và khi xác định tư lượng bất kỳ riêng biệt X nào, chúng ta phải thiết định cái X đó, không thể phân li nó

với hành động thiết định. Đây là lý do tại sao không thể khái niệm **một tuyệt đối X, nghĩa là, một X hoàn toàn phân li cơ bản với một chủ thể**. Chúng ta không thể biết tự thân hiện thực như thế nào bởi vì không phân biệt được các thuộc tính cho là của đối tượng, và những thuộc tính của sự tiếp cận chủ quan đối tượng. Meillassoux cho biết mô hình của ông về tương quan luận là quyết định tối thiểu của bất kỳ phản hiện thực luận nào và đó là quyết định ông muốn tranh luận. Ông không cần đi vào chi tiết của các triết học riêng biệt và lịch sử.

Tất nhiên sẽ mất rất nhiều thì giờ để xét xem ở đây những quan hệ chính xác giữa tương quan luận, xem như mô hình đương đại của phản hiện thực luận, và lịch sử phức tạp các phê phán chủ nghĩa giáo điều (dogmatism) trong triết học hiện đại. Nhưng chúng ta có thể nói rằng “luận cứ từ cái vòng tròn” chẳng những có nghĩa vật tự thân là bất khả tri (unknowable), như trong Kant, mà còn có nghĩa hoàn toàn bất khả tư nghì (radically unthinkable). Kant nói không thể biết vật tự thân, nhưng ông trao cho lý tính lý thuyết – ở đây bỏ qua một bên lý tính thực hành – khả năng tiếp cận bốn cách quy định (determinations) vật tự thân: (1) vật tự thân tồn tại hữu hiệu ở ngoài ý thức (không chỉ có hiện tượng); (2) chúng ta biết vật tự thân kích động cảm năng của chúng ta và sản sinh trong chúng ta những biểu tượng (đó là lý do tại sao cảm năng của chúng ta thụ động, hữu hạn, và không tự khởi); (3) vật tự thân không mâu thuẫn – nguyên tắc phi mâu thuẫn là một nguyên tắc tuyệt đối, chẳng phải là một nguyên tắc chỉ tương quan với ý thức của chúng ta; (4) và sau cùng, chúng ta biết vật tự thân không thể thuộc thời-không bởi vì không gian và thời gian chỉ có thể là những mô thức của cảm năng chủ quan và chẳng phải thuộc tính của vật tự thân: nói cách khác, chúng ta không biết vật tự thân là gì, nhưng biết một cách tuyệt đối những gì vật tự thân chẳng phải là.

Tư biện hậu Kant hủy bỏ hết thảy những quy định trên bằng cách cự tuyệt ngay cả khả thể của một vật tự thân ở ngoài bản thân. Nhưng tương quan luận đương đại chẳng phải là một duy tâm luận tư biện: nó chẳng nói một cách giáo điều chẳng có vật tự thân, nó chỉ nói chúng ta không thể nói bất cứ gì về nó, không thể nói ngay cả nó tồn tại. Meillassoux giải thích đó là lý do tại sao từ ngữ “vật tự thân” biến mất trong các cuộc đàm thoại. Tư tưởng chỉ ứng phó với một thế giới tương quan với chính nó, và với thực tế bất khả tư nghị về sự tồn tại của một tương quan như vậy. Thực tế có một tương quan tư tưởng-thế giới là **bí ẩn** tối cao cung cấp ngược lại khả thể của một tình huống hoàn toàn khác. Một ví dụ: trong tập *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ludwig Wittgenstein dùng từ ngữ ‘**huyền bí**’ (mystical) để gọi thực tế có một thế giới nhất trí; một thế giới lôgic, phi mâu thuẫn.

B. Tổ tông điều kiện (Ancestrality).

Meillassoux cho biết mục tiêu của ông rất đơn giản: tìm cách bác bỏ mọi mô thức của tương quan luận, nghĩa là, tìm cách chứng minh tư lượng, dưới những điều kiện đặc biệt, có thể tiếp cận thực tế như nó là vật tự thân, độc lập đối với bất kỳ hành vi chủ quan nào. Nói cách khác, Meillassoux duy trì **một tuyệt đối, tức một thực tế hoàn toàn phân li với chủ thể, có thể tư lượng bởi chủ thể**. Hiển nhiên đó là một mâu thuẫn, và ngay cái nhìn đầu tiên, là những gì một nhà hiện thực ngây thơ sẽ duy trì. Như một thử thách đối với Meillassoux, ông vượt qua bằng cách chứng minh đó có thể là một mệnh đề phi mâu thuẫn, một mệnh đề chẳng phải ngây thơ, mà là tư biện.

Do đó Meillassoux phải giải thích hai điểm về khẳng định trên: một, tại sao tôi nghĩ rằng cần phải cắt đứt hẳn với tương quan luận? Nhằm giải thích điểm này, Meillassoux

đề xuất một vấn đề chuyên biệt, ông gọi là vấn đề **tổ tông điều kiện** (problem of ancestrality); hai, Meillassoux phải giải thích làm thế nào có thể bác bỏ luận cứ về vòng tròn tương quan luận có tiếng rất khó phản bác. Vì mục đích này, Meillassoux trình bày một nguyên tắc tư biện, ông gọi là nguyên tắc **vô duyên có tất yếu tính** (principle of factuality; tiếng Pháp: principe de factualité).

Hãy bắt đầu với điểm thứ nhất. Tương quan luận gặp phải một vấn đề nghiêm trọng, Meillassoux gọi là vấn đề **bản nguyên hóa thạch** (problem of the arche-fossil), hay vấn đề **tổ tông điều kiện** (problem of ancestrality).

Một “**hóa thạch**” (fossil) là một vật chất mang dấu vết của đời sống tiền-lịch sử; nhưng những gì Meillassoux gọi là một “**bản nguyên hóa thạch**” (arche-fossil) là một vật chất chỉ ra dấu vết của những hiện tượng “**tổ tông**” trước ngay cả sự xuất hiện của đời sống. Với Meillassoux, “**tổ tông**” (ancestral) là một thực tế – một sự vật hay biến cố – tồn tại trước đời sống trên trái đất. Khoa học nay có khả năng sản sinh những phát biểu (hãy gọi chúng là “**phát biểu tổ tông**”; ancestral statements) mô tả những thực tế tổ tông, nhờ vào đồng vị phóng xạ với tốc độ phân rã phóng xạ cung cấp chỉ số tuổi của các mẫu đá, hay nhờ vào ánh sáng của hằng tinh với độ phát quang cung cấp chỉ số tuổi của các hằng tinh xa xôi. Thông qua các phương thức như vậy, khoa học có thể sản sinh những phát biểu, như là: vũ trụ này phỏng chừng 14 tỷ năm tuổi, hay trái đất hình thành cách đây khoảng 4.5 tỷ năm.

Theo đó, Meillassoux đặt một câu hỏi “**tổ tông điều kiện**” rất đơn giản: **Những gì là điều kiện của khả thể của các phát biểu tổ tông?** Và ông trả lời: Không thể giải đáp câu hỏi ấy thông qua Triết học Phê phán (Critical philosophy). Quả vậy, câu hỏi của ông chính xác hơn là: **Liệu tương**

quan luận, trong bất kỳ bản nào, có khả năng cấp cho các phát biểu tổ tông một nghĩa hay một ý nghĩa hay không? Và Meillassoux tìm cách chứng minh tương quan luận không thể nào cấp nghĩa cho khả năng của khoa học tự nhiên sản sinh những phát biểu tổ tông nhờ vào những bản nguyên hóa thạch (đồng vị phóng xạ, phát quang của các hằng tinh).

Làm thế nào chúng ta có thể cấp nghĩa cho ý niệm về một thời gian trước chủ thể, hay ý thức hay Dasein, một thời gian **trong đó** chủ quan tính hay bản thân của tồn tại-trong-thế-giới (being-in-the-world) xuất hiện – và không chừng sẽ biến mất cùng với nhân loại và đời sống trên trái đất. – nếu chúng ta nghĩ rằng thời gian, không gian, và thế giới hiện hiện đúng là những tương quan thực sự của chủ thể tính? Nếu thời gian là một tương quan của chủ thể, thời gian có gì thực sự trước chủ thể **trong thời gian** như một riêng lẻ (individual) hay căn bản hơn, như nhân loại (human species). Bởi vì những gì tồn tại rồi tới trước chủ thể, là tồn tại rồi tới trước chủ thể **cho** chủ thể. Thời gian ở đây là trước tất cả đời sống, và vì vậy, trước mọi cộng đồng nhân loại. Theo Meillassoux, có vô số phương thức theo đó những bản khác nhau của tương quan luận khả dĩ tìm cách phủ định hay che phủ khó khăn nan giải ấy. Nhưng sự phủ định đó theo sau một khẳng định: có thể chẳng có giải pháp hiện thực hay duy vật học cho vấn đề của tổ tông điều kiện. Tuy nhiên, Meillassoux, trái lại, quả quyết có một giải pháp cho vấn đề ấy. Đó là lý do tại sao ông có thể thấy và phát biểu điều hiển nhiên sau đây: **tương quan luận chẳng có thể cấp bất kỳ nghĩa nào cho các phát biểu tổ tông**, và do đó, cho một khoa học có khả năng sản sinh những phát biểu như vậy. Khoa học giảm thiểu trở thành một giải thích cái thế giới được mang-đến-cho-một-chủ-thể. Tất nhiên, Meillassoux biết rõ triết học siêu nghiệm hay hiện tượng học luôn luôn khác biệt cơ bản với duy tâm học của

Berkeley chủ trương tâm thức *sáng tạo* đối tượng (*esse est percipi*). Nhưng trong AF ông tìm cách chứng minh mọi tương quan luận sụp đổ vào trong duy tâm học thô đó khi nó cố gắng tư lượng ý nghĩa của tổ tông điều kiện.

Meillassoux nhấn mạnh: Phải hiểu biết ý nghĩa chính xác của vấn đề tổ tông điều kiện nói trên theo sách lược của ông. Ông không có ý bác bỏ tương quan luận thông qua tổ tông điều kiện: vấn đề tổ tông điều kiện chẳng phải là một mưu tính bác bỏ tương quan luận. Thực vậy, trong chương đầu của AF, Meillassoux trình bày một khó khăn nan giải thay vì một bác bỏ. Nghĩa là, một mặt, dường như không thể tư lượng khả năng sản sinh những phát biểu tổ tông của khoa học tự nhiên thông qua tương quan luận, nhưng mặt khác, dường như không thể bác bỏ quan điểm tương quan luận, bởi vì dường như không thể duy trì sự việc cho rằng chúng ta có thể có khả năng hiểu biết những gì tồn tại khi chúng ta không tồn tại. Làm sao có thể tưởng tượng sự tồn tại của màu sắc mà chẳng có một con mắt để nhìn nó; sự tồn tại của một âm thanh mà chẳng có một lỗ tai để nghe nó? Làm sao có thể tư lượng ý nghĩa của thời gian hay không gian mà chẳng có một chủ thể có ý thức về quá khứ, hiện tại và vị lai, hay có ý thức về sự khác biệt giữa trái và phải? Và trên hết, làm thế nào có thể hiểu biết những điều nói trên, vì chúng ta không thể thấy những gì thế giới trông giống như khi chẳng có ai tri giác nó?

Mặt này, dường như không thể bác bỏ luận cứ về vòng tròn tương quan luận – quên rằng khi chúng ta tư lượng một cái gì, chính chúng ta là kẻ tư lượng một cái gì – nhưng mặt kia, dường như không thể có một trí năng tương quan luận về những khoa học tự nhiên.

Thông qua vấn đề dường như đơn giản, thậm chí ngây thơ, nói trên, Meillassoux đặt câu hỏi về tính ngây thơ triết học,

tức là, câu hỏi “**là ngây thơ**” (to be naïve) có nghĩa là gì trong triết học. **Tính ngây thơ** (naïvety) hiện nay khoác một hình thức rất được ưa chuộng: niềm tin vào sự tương ứng khả hữu giữa tư lượng và tồn tại – nhưng một tồn tại được thiết định là độc lập đối với tư lượng. Toàn bộ nỗ lực của triết học hiện đại là tiến hành chẳng cần đến khái niệm về tính chân, hay thú vị hơn, tái định nghĩa trong cơ bản khái niệm về tính chân ấy, đem tính chân xem như *tính hợp pháp* (Kant; legality) hay *tính liên chủ thể* (Husserl; intersubjectivity), hay *giải thích* (thông diễn học; hermeneutics) thay thế tính chân như *sự cân xứng* (adequation). Nhưng Meillassoux tìm cách chứng minh trong AF sự việc trong tổ tông điều kiện có một kháng cự kỳ lạ chống mọi mô hình phản cân xứng (anti-adequation model). Tuy nhiên, kháng cự đó không trực tiếp liên quan đến tính chân của các học thuyết khoa học, mà đúng hơn liên quan đến ý nghĩa của chúng.

Meillassoux giải thích điều đó như sau. Chắc chắn chúng ta không thể tin một cách ngây thơ một học thuyết khoa học, trong lĩnh vực của khoa học tự nhiên, có thể là cái gì đó giống như “chân”. Chẳng phải do tại một thuyết hoài nghi cấp tiến nào đó đối với khoa học, mà đúng ra là vì chúng ta dựa vào ngay chính quá trình của khoa học. Trong quá trình lịch sử của nó, quá trình của khoa học hiển thị một tính sáng tạo phi thường, hủy diệt bất đoạn những học thuyết của riêng chúng, bao gồm cả những thuyết cơ bản nhất, thay thế chúng bằng những khung mẫu mà **tính mới** (novelty) cực đoan đến độ không ai có thể đoán trước cấu hình của chúng khởi đầu từ khi nào. Những thuyết đương tiền cũng vậy, đặc biệt là các học thuyết về vũ trụ: chúng ta không thể phát biểu các thuyết vị lai về vũ trụ, các thuyết vị lai về tổ tông điều kiện sẽ như thế nào – như người ta thường nói, quá khứ là không thể đoán trước. Nhưng mặc dầu chúng ta không thể xác nhận một cách khẳng định

thuyết tổ tông điều kiện quả là đúng (true), chúng ta phải chủ trương nó có thể đúng: chúng ta không thể biết liệu các thuyết ấy còn giữ tính chân trong vị lai hay không, nhưng đó là một khả thể mà chúng ta không thể loại trừ, bởi vì nó là điều kiện của ý nghĩa của các thuyết như vậy. Tính chân, và **tính chân xem như cái gì đó giống một sự tương ứng với thực tế**, là một điều kiện của ý nghĩa của các học thuyết. Nếu chúng ta tìm cách bỏ đi ý tưởng về tính chân và tương ứng trong nỗ lực hiểu biết những học thuyết ấy, thì chúng ta tức khắc phát sinh những chuyện phi lý, hoang đường.

Ở đây, Meillassoux muốn nói đến một loại thực tồn theo nghĩa của Lacan: với triết gia hiện đại, cái bất khả thể (the impossible) là hiện thực luận (realism), hay sự tương ứng (correspondence). Nhưng hiện thực luận dường như là điều kiện của ý nghĩa (condition of sense) cho những học thuyết tổ tông. Đó là lý do tại sao ý niệm về ngẫu thơ biến đổi: chúng ta không còn có thể chắc chắn bản thân sự bác bỏ tương ứng chẳng phải là một ý tưởng ngẫu thơ. Chủ nghĩa giáo điều về phản cân xứng trở thành một nghi vấn giống như chủ nghĩa giáo điều tiền-Kant cũ.

Chúng ta cần tái định nghĩa sự tương ứng, cần tìm thấy một khái niệm về sự cân xứng hoàn toàn khác, nếu chúng ta thực sự muốn bác bỏ tương quan luận với tất cả quyền năng của nó. Bởi vì, như sẽ trình bày sau đây, những gì chúng ta phát hiện bên ngoài sự tương quan đều hoàn toàn khác hẳn những khái niệm ngẫu thơ về sự vật, thuộc tính và quan hệ. Đó là lý do tại sao Meillassoux cuối cùng thích mô tả triết học của ông như là một **học thuyết duy vật tư biện** (a speculative materialism), thay vì một hiện thực luận (realism).

Vì thế, theo Meillassoux, những gì chúng ta hiện có ở đây là một **khó khăn nan giải to lớn**: khó khăn nan giải của **tương quan** đối với **bản nguyên hoá thạch** (correlation versus arche-fossil). Đó là khó khăn nan giải Meillassoux nỗ lực giải quyết trong AF và sách lược của ông để giải quyết bao gồm sự bác bỏ có hiệu quả tương quan luận và phô trần một thuyết duy vật khoa học mới đặt cơ sở trên một nguyên tắc mà ông gọi là “**nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính**” (principle of factuality).

Sau đây sẽ trình bày nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính, ý nghĩa của nó, và tại sao nó có khả năng làm được những gì tương quan luận cho là bất khả thể: **biết những gì tồn tại khi chúng ta không tồn tại**.

C. Nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính (Principle of factuality).

Vấn đề chính yếu Meillassoux đối đầu trong AF bao gồm sự triển khai một thuyết duy vật (materialism) có khả năng bác bỏ dứt khoát vòng tròn tương quan luận trong mô thức đơn giản nhất của nó, cũng chính là mô thức khó nhất để bác bỏ – nghĩa là, luận cứ cho thấy chúng ta không thể bác bỏ tương quan ngoại trừ từ bên trong của tương quan.

Sách lược của ông: nhược điểm của tương quan luận là ở chỗ tính hai mặt của những gì nó phản đối. Nói cho đúng, tương quan luận mà Meillassoux đề cập được ông định nghĩa chẳng phải là phản hiện thực luận (anti-realism), mà là phản tuyệt đối luận (anti-absolutism). Tương quan luận là phương thức hiện đại bác bỏ hết thảy mọi tri thức khả hữu về một tuyệt đối: nó tuyên bố chúng ta bị khóa chặt trong những biểu tượng của chúng ta – biểu tượng ý thức, ngôn ngữ, lịch sử – chẳng có phương cách chắc chắn nào tiếp cận một thực tế vĩnh hằng độc lập đối với quan điểm riêng tư của chúng ta. Nhưng có hai mô thức chính của

tuyệt đối: một **mô thức tuyệt đối hiện thực**, mô thức của một thực tế phi tư lượng, độc lập đối với sự chúng ta tiếp cận nó, và một **mô thức tuyệt đối ý thể** (lý tưởng) bao gồm ngược lại sự tuyệt đối hóa bản thân của tương quan. Vì vậy, tương quan luận cũng phải bác bỏ duy tâm luận tư biện (speculative idealism), hay bất kỳ mô thức nào của sinh cơ luận (vitalism) hay phiếm tâm linh học (panpsychism), nếu nó muốn bác bỏ hết thảy mọi hình thái của tuyệt đối. Nhưng với sự bác bỏ thứ hai này, không cần sử dụng luận cứ của vòng tròn bởi vì duy tâm luận và sinh cơ luận tuyên bố chính bản thân của vòng tròn chủ quan là tuyệt đối.

Hãy xét xem qua các luận cứ duy tâm học và sinh cơ học nói trên. Meillassoux gọi ‘**siêu hình học chủ quan luận giả**’ (subjectivist metaphysics) bất kỳ tuyệt đối hóa nào của một tiếp cận xác định thế giới của con người, và ‘**chủ quan luận giả**’ (subjectivist) ủng hộ giả của bất kỳ mô thức nào của siêu hình học chủ quan. Tương quan giữa tư tưởng và tồn tại mang nhiều hình thức: chủ quan luận giả tuyên bố một số các quan hệ ấy, hay thực sự tất cả, đều là những quy định không chỉ của con người hay của sinh hoạt, mà còn của bản thân Tồn tại. Chủ quan luận giả chiếu một tương quan trong những bản thân vật – hình chiếu có thể mang hình thức của tri giác, trí tuệ, ý muốn, v.v... – và biến nó thành tuyệt đối. Tất nhiên, quá trình đó chần chịt hơn nhiều so với những gì Meillassoux mô tả ở đây. Nhưng tựu trung nguyên tắc cơ bản về chủ quan luận luôn luôn duy nhất một dạng: nó bao gồm sự bác bỏ hiện thực luận và tương quan luận thông qua lý luận như sau: vì chúng ta không thể khái niệm một tồn thể chẳng được cấu tạo bởi quan hệ của chúng ta với thế giới – vì chúng ta không thoát khỏi vòng tròn tương quan luận – toàn bộ những quan hệ đó, hay một bộ phận vượt trội của toàn bộ đó, biểu tượng thể tính của bất kỳ thực tế nào. Theo chủ quan luận giả, thật là hoang

đường như nhà tương quan luận thiết định có thể có một vật tự thân khác biệt bất kỳ tương quan nào giữa con người với thế giới. Do đó, chủ quan luận giả biến luận cứ của vòng tròn chống lại ngay chính bản thân nhà tương quan luận: vì chúng ta không thể tư lượng bất kỳ thực tế nào độc lập đối với những tương quan của con người, điều đó có nghĩa là, theo chủ quan luận giả, giả thiết một thực tế như thế tồn tại ngoài vòng tròn là một vô nghĩa. (non-sense). Như vậy, tuyệt đối là bản thân vòng tròn, hay ít nhất một phần của nó: tuyệt đối là tư lượng, hay tri giác, hay ý muốn, v.v...: ý niệm, logos, Geist (Mind), Wille zur Macht (Will to Power), trực quan Bergson của thời tục, v.v...

Mô thức thứ hai của tuyệt đối luận tiết lộ tại sao tương quan luận cần phải sản sinh một luận cứ thứ hai có khả năng ứng đáp tuyệt đối duy tâm học. Sự cần thiết một luận cứ thứ hai rất là quan trọng, bởi vì nó trở thành nhược điểm trong pháo đài vòng tròn. Sau đây, Meillassoux giải thích thế nào là luận cứ từ tính vô duyên cớ (facticity).

Meillassoux gọi “**vô duyên cớ tính**” (facticity) sự vắng mặt duyên cớ cho bất cứ thực tế nào (The absence of reason for any reality); nói cách khác, sự bất khả cấp một duyên cớ tối chung cho sự tồn tại của bất cứ tồn thể nào. Chúng ta chỉ có thể đạt tính tất yếu có điều kiện, chẳng bao giờ đạt được tính tất yếu tuyệt đối. Nếu nguyên nhân xác định và định luật vật lý được thiết định, thì chúng ta có thể khẳng định một hiệu quả xác định phải tiếp theo sau. Nhưng chúng ta chẳng bao giờ tìm được một duyên cớ cho những định luật và nguyên nhân ấy, ngoại trừ sau cùng, những nguyên nhân và định luật vô duyên cớ khác: chẳng có nguyên nhân tối chung, chẳng có định luật tối chung, tức một nguyên nhân hay một định luật bao hàm duyên cớ của sự tồn tại của chính nó. Tính vô duyên cớ đó cũng ứng hợp với tư tưởng. Cogito của Descartes cho thấy rõ điểm này. Những gì tất

yếu trong Cogito là một tất yếu có điều kiện: nếu tôi tư duy, thì tôi phải tồn tại. Nhưng đó chẳng phải là một tất yếu tuyệt đối: không cần thiết là tôi phải tư duy (it is not necessary that I should think.). Từ bên trong tương quan chủ quan, tôi tiếp cận tính vô duyên cớ của chính tôi, từ đó, tiếp cận tính vô duyên cớ của thế giới tương quan với sự tiếp cận chủ quan của tôi với nó. Tôi thực hiện điều đó bằng cách đặt **sự thiếu** một duyên cớ tối chung, một *causa sui*, có khả năng đặt nền tảng cho sự tồn tại của tôi.

Tính vô duyên cớ định nghĩa như thế, theo Meillassoux, là giải đáp cơ bản cho bất cứ tuyệt đối hóa nào của tương quan: bởi vì nếu tương quan có thật, chúng ta không còn có thể chủ trương, như chủ quan luận giả khẳng định, nó là một thành phần tất yếu của mọi thực tế. Tất nhiên, một nhà duy tâm học có thể phản đối cho rằng bất cứ cố gắng nào khái niệm phi-tồn tại của một tương quan chủ quan sẽ dẫn đến một sự (tự) mâu thuẫn ngôn hành (performative contradiction)⁴, vì sự khái niệm nó chứng minh chúng ta quả thực tồn tại như một chủ thể. Nhưng nhà tương quan luận sẽ đáp lại bảo rằng có thể không có chứng minh giáo điều nào tương quan phải tồn tại thay vì không. Vì thế, sự vắng tất yếu ấy đủ để bác bỏ khẳng định của nhà duy tâm học về tất yếu tuyệt đối của tương quan đó. Và thực tế chúng ta không thể tưởng tượng sự phi-tồn tại của tính chủ quan – bởi vì tưởng tượng tức là tồn tại như một chủ thể – không chứng minh điều đó là không thể: tôi không thể tưởng tượng những gì nó giống như là đã chết, vì tưởng tượng có nghĩa là tôi vẫn còn sống, nhưng thực tế đó không chứng minh chết là bất khả thể (impossible). Giới hạn của tưởng tượng của tôi chẳng phải là chỉ số của tính bất tử của tôi. Nhưng chúng ta phải cẩn thận: nhà tương quan luận không chủ trương tính chủ quan phải diệt vong: có lẽ nó vĩnh hằng như một tuyệt đối – nghĩa là, như Geist (Tinh thần) hay Wille (Ý chí) – nếu chẳng phải như một riêng lẻ

(individual). Nhà tương quan luận tuyên bố rất đơn giản chúng ta không thể quyết định cách này hay cách khác về giả thuyết sau đây: chúng ta không thể đạt đảo bất cứ tính chân vĩnh hằng nào, bất luận là hiện thực hay ý thể. Chúng ta không biết bất cứ điều gì ở ngoài vòng tròn, thậm chí không biết ngay cả nó có một hay không – phản đối hiện thực luận, cũng giống như chúng ta không biết bản thân vòng tròn hoặc là tất yếu hay là tùy duyên – phản đối chủ quan luận.

Theo trên, tương quan luận bao gồm hai luận cứ: luận cứ từ vòng tròn của tương quan, phản đối hiện thực luận ngây thơ (hãy dùng từ ngữ này để mô tả bất cứ hiện thực luận nào không có khả năng bác bỏ vòng tròn), và luận cứ từ tính vô duyên cớ (facticity), phản đối duy tâm luận tư biện. Chủ quan luận giả khẳng định sai lầm nó có thể đánh bại nhà tương quan luận bằng cách tuyệt đối hóa tương quan. Meillassoux tin rằng chúng ta chỉ có thể đánh bại nhà tương quan luận bằng cách tuyệt đối hóa tính vô duyên cớ. Sau đây là lý do tại sao.

Nhà tương quan luận phải chủ trương, chống lại chủ quan luận giả, chúng ta có thể khái niệm tính tùy duyên của tương quan, nghĩa là, sự biến mất khả hữu của nó, chẳng hạn như với sự tuyệt chủng của nhân loại. Nhưng khi chủ trương như vậy, và đây là điểm trọng yếu, nhà tương quan luận phải thừa nhận chúng ta có thể tích cực tư lượng một khả năng tính hoàn toàn độc lập đối với tương quan, bởi vì đúng là **khả năng tính của phi-tồn tại (non-being) của tương quan**. Hãy lấy ví dụ chết để làm sáng tỏ vấn đề. Tư lượng về bản thân tôi như phải chết, tôi phải thừa nhận cái chết không tùy thuộc tư lượng của riêng tôi về cái chết. Nếu không, tôi sẽ có thể biến mất chỉ với một điều kiện: điều kiện tôi vẫn còn sống để tư lượng về sự biến mất của tôi, và biến biến cố ấy thành một tương quan của sự tôi tiếp

cận nó. Nói cách khác, tôi có thể chết vô thời hạn, nhưng tôi không bao giờ có thể chết. Nếu tính vô duyên cớ của tương quan có thể tưởng tượng, nếu nó là một ý tưởng mà chúng ta có thể tưởng tượng có hiệu quả – đó phải là trường hợp đối với nhà tương quan luận nếu muốn bác bỏ chủ quan luận giả – thì *đó là một ý tưởng chúng ta có thể tư lượng như một tuyệt đối: sự vắng hoàn toàn duyên cớ cho bất cứ thực tế nào*, hay, nói cách khác, khả năng hữu hiệu cho mọi hiện thể xác định – bất luận là một biến cố, một sự vật, hay một quy luật – xuất hiện và biến mất chẳng có duyên cớ cho tồn tại và phi tồn tại của nó. **Vô duyên cớ** (unreason) trở thành thuộc tính của một thời gian tuyệt đối có khả năng hủy diệt hay sáng tạo bất cứ hiện thể xác định nào chẳng có duyên cớ cho sự sáng tạo hay hủy diệt nó.

Thông qua luận đề trên, Meillassoux tìm cách phát giác điều kiện cho sự khả tư nghị về cặp đối lập cơ bản trong tương quan luận, ngay cả khi cặp ấy không được phát biểu hoặc không bị cự tuyệt: đó là cặp đối lập **vật tự thân** (the in-itself) và **cho-chúng ta** (the for-us). Luận đề của nhà tương quan luận là: *không có tôi, tôi không thể biết thực tế nào sẽ tồn tại*. Theo tương quan luận, nếu tôi tự tước bỏ ngay chính tôi khỏi thế giới, tôi sẽ không thể biết những gì còn lại. Nhưng lối lý luận như vậy thiết định chúng ta được tiếp cận tích cực đến một khả năng tuyệt đối: khả năng vật tự thân có thể khác với cho-chúng ta. Và khả năng tuyệt đối ấy đặt nền tảng trên tính vô duyên cớ tuyệt đối của tương quan. Tại vì tôi có thể khái niệm phi-tồn tại (non-being) của tương quan cho nên tôi có thể khái niệm khả năng của vật tự thân hoàn toàn khác biệt cái thế giới tương quan với tính chủ quan của con người. Tại vì tôi có thể khái niệm tính vô duyên cớ tuyệt đối của mọi sự vật cho nên tôi có thể hoài nghi đối với mọi thứ tuyệt đối khác.

Hậu quả là có thể bác bỏ sự bác bỏ hiện thực luận của nhà tương quan luận, căn cứ trên buộc tội sự (tự) mâu thuẫn ngôn hành: bởi vì tôi phát hiện một mâu thuẫn ngôn hành trong biện luận của nhà tương quan luận. Hai ý tưởng căn bản của nhà tương quan luận – cho-chúng ta và vật tự thân – được đặt nền tảng trên một tuyệt đối hóa ngầm: tuyệt đối hóa tính vô duyên cớ. Mọi sự vật có thể khái niệm như tùy duyên, mọi sự vật ngoại trừ bản thân tính tùy duyên. Tùy duyên, và chỉ tùy duyên, là tuyệt đối tất yếu: tính vô duyên cớ, và chỉ tính vô duyên cớ, chẳng phải thực tế mà là vĩnh hằng. Tính vô duyên cớ chẳng phải một thực tế thêm vào một lần nữa.

Tính tất yếu của tính vô duyên cớ, tính phi-vô duyên cớ ấy của tính vô duyên cớ, Meillassoux gọi là **vô duyên cớ tất yếu tính** (tiếng Pháp: *factualité*; dịch sang tiếng Anh: *factuality*). Vô duyên cớ tất yếu tính chẳng phải là vô duyên cớ, mà là tính tất yếu của vô duyên cớ, thể tính của tính vô duyên cớ. Thông qua nguyên tắc vô duyên cớ tất yếu tính, Meillassoux chủ trương chúng ta có thể đạt tới một thuyết duy vật tư biện (*speculative materialism*) bác bỏ rõ ràng tương quan luận. Chúng ta có thể tư lượng một X độc lập đối với bất cứ tư lượng nào; và biết được như thế là nhờ chính bản thân nhà tương quan luận và sự nó đấu tranh chống lại tuyệt đối. Nguyên tắc vô duyên cớ tất yếu tính phơi ra tính chân bản thể học ẩn phía dưới hoài nghi luận cấp tiến (*radical skepticism*) của triết học hiện đại: tồn tại chẳng phải là tồn tại như một tương quan, mà là tồn tại như một thực tế: tồn tại là có thật – và điều đó chẳng phải là một thực tế.

D. Nguyên tắc phi mâu thuẫn (Principle of contradiction)

Bây giờ hỏi những gì chúng ta có thể nói về cái tuyệt đối ấy, cái tuyệt đối đồng nhất với tính vô duyên cớ? Những gì

là vô duyên cớ tính một khi nó được xem như là một tuyệt đối thay vì như một giới hạn?

Trả lời: **thời gian** (time) – **vô duyên cớ tính như tuyệt đối phải được xem như là thời gian**, nhưng *một thứ thời gian rất đặc biệt*. Meillassoux gọi nó là “**siêu-hỗn độn**” (hyperchaos). Theo Meillassoux, nói tuyệt đối là thời gian, hay hỗn độn dường như là chuyện tầm thường. Nhưng thời gian chúng ta phát hiện ở đây là một thời gian rất đặc biệt, không phải là một thời gian vật lý học, chẳng phải là một hỗn độn thông thường. Siêu-hỗn độn khác hẳn những gì chúng ta thường gọi là hỗn độn. Nói đến hỗn độn tức là nói đến vô trật tự (disorder), ngẫu nhiên (randomness), sự trở thành bất đoạn (eternal becoming) của mọi sự vật. Nhưng những thuộc tính ấy chẳng phải là thuộc tính của siêu-hỗn độn: tính tùy duyên của nó cấp tiến đến độ ngay cả trở thành, vô trật tự, hay ngẫu nhiên có thể bị hủy diệt bởi nó, và được thay thế bởi trật tự, quyết định luận, và tính cố định. Sự vật tùy duyên trong siêu-hỗn độn đến độ thời gian có khả năng hủy diệt ngay cả sự trở thành của các sự vật. Nếu vô duyên cớ là tuyệt đối, tùy duyên không còn có nghĩa là tính tất yếu của sự hủy diệt hay vô trật tự, mà đúng ra là tùy duyên bình đẳng (equal contingency) giữa trật tự và vô trật tự, giữa trở thành và vĩnh hằng vô thủy vô chung (becoming and sempiternity). Chúng ta phải hiểu thuyết thời gian ở đây rất khác biệt triết học Héraclite. Theo Meillassoux, Héraclite là một nhà cố định luận. Vì trở thành là một thực tế, cũng như tính cố định, cả hai đều có khả năng xuất hiện và biến mất. Nhưng sự trở thành của Héraclite giống như tất cả thời gian vật lý học bị chi phối bởi các quy luật chuyên biệt, quy luật về sự biến chuyển, chẳng bao giờ biến đổi. Tuy nhiên, chẳng có lý do tại sao một quy luật vật lý học nhẫn thọ hoặc kiên trì, thêm một ngày, thêm một phút. Bởi vì các quy luật ấy là những thực tế, chúng ta không thể chứng minh tính tất yếu của chúng.

Theo Meillassoux, sự bất khả chứng minh tính tất yếu của các quy luật vật lý học không do các giới hạn của lý tính, như Hume tưởng, mà do thực tế là **giả** (false). Meillassoux tự công nhận là một nhà duy lý (rationalist), và lý tính chứng minh rõ ràng chúng ta không thể chứng minh tính tất yếu của các quy luật; vì vậy, chúng ta chỉ phải đặt niềm tin vào lý tính và thừa nhận điểm này: các quy luật đều chẳng tất yếu – chúng là những thực tế, và thực tế thời tùy duyên – chúng có thể biến đổi chẳng có lý do. Thời gian không bị chi phối bởi các quy luật vật lý học, tại vì chính ngay bản thân của các quy luật bị chi phối bởi một thời gian phong cuồng.

Meillassoux nhấn mạnh về sự ông đề xuất một sự ly tán giữa hai hình thái chủ yếu của siêu hình học: “siêu hình học về bản thể” (metaphysics of substance) và “siêu hình học về trở thành” (metaphysics of becoming). Meillassoux tin rằng sự đối lập giữa tồn tại (khái niệm như cơ chất; substrate) và trở thành được bao gồm trong nguyên tắc Lý do đủ, thao tác viên của mọi siêu hình học. Những tư tưởng gia của trở thành – như Héraclite, Nietzsche, hay Deleuze – thường được coi như phản siêu hình học, siêu hình học xem như triết học về các nguyên tắc cố định, nghĩa là, về bản thể và Ý niệm. Nhưng trong thực tế, siêu hình học được định nghĩa bởi niềm tin của nó vào tính tất yếu xác định của những thực thể hay của những quá trình: sự vật phải là những gì chúng đang là, hay phải trở thành những gì chúng biến thành, bởi vì có một duyên cớ cho điều đó (Ý niệm, hay tính sáng tạo của Vũ trụ). Đó là lý do tại sao siêu hình học về trở thành tin vào hai tất yếu siêu hình học: tất yếu của trở thành thay vì của tính cố định; và tất yếu của một trở thành như vậy và như vậy, thay vì của cái gì khác khả dĩ tư lượng cũng giống thế.

Ngược lại, ý tưởng về siêu-hỗn độn là ý niệm về một thời gian hoàn toàn giải phóng khỏi tính tất yếu siêu hình học đến độ không có gì (trở thành và cơ chất) ràng buộc nó. Thời gian siêu-hỗn độn có khả năng sáng tạo và hủy diệt ngay cả trở thành, sản sinh chẳng có lý do tính cố định hay vận động, trùng lặp hay sáng tạo. Meillassoux nghĩ rằng đó là lý do tại sao chung cuộc, vấn đề của triết học chẳng phải là tồn tại hay trở thành, biểu tượng hay thực tế, mà là một khả năng cực kỳ đặc biệt, chẳng phải là một khả năng hình thức, mà là một khả năng thực tồn và dày đặc, ông gọi là cái “peut-être”, tiếng Anh: cái “may-be”. Nói tiếng Pháp, Meillassoux bảo rằng “L’affaire de la philosophie n’est pas l’être, mais le peut-être.”

Nếu tính vô duyên có là tuyệt đối, thời tính vô duyên có phải được tư lượng như siêu-hỗn độn, một hỗn độn duy lý, căn cứ trên lý tính và tri thức, chứ không trên niềm tin tôn giáo hay phản ứng cảm xúc. Tuy nhiên, dẫu chấp nhận điều đó, dường như chúng ta có một vấn đề nghiêm trọng: làm thế nào chúng ta có thể hy vọng giải quyết vấn đề tổ tông điều kiện với một ý tưởng như trên? Vấn đề này bao gồm sự phát hiện một tuyệt đối có khả năng làm cơ sở cho tính hợp pháp (legitimacy) của một tri thức khoa học về bản thân thực tế. Chúng ta hiện giờ có một tuyệt đối mà Meillassoux tin rằng dường như có khả năng đối kháng tương quan luận, nhưng tuyệt đối ấy dường như tương phản với cấu trúc duy lý của tồn tại. Nó là sự hủy diệt nguyên tắc Lý do đủ, nguyên tắc thông qua đó chúng ta giải thích duyên có cho những thực tế. Bây giờ, dường như chỉ có các thực tế, và không còn có duyên có nữa. Làm thế nào chúng ta hy vọng đặt cơ sở cho các khoa học với một kết quả như vậy?

Meillassoux nghĩ ra một cách giải quyết vấn đề mới đó. Theo ông, có những điều kiện chuyên biệt của tính vô

duyên có mà ông gọi là **Dạng hình** (Figure). Tính vô duyên có là tính tất yếu duy nhất của sự vật, nhưng không thể bảo bất cứ loại sự vật nào cũng có thật (factual). Một số sự vật, nếu tồn tại, sẽ không tuân theo những điều kiện nghiêm ngặt và tất yếu để là một hiện thể có thật. Đó là lý do tại sao những sự vật như vậy không thể tồn tại. Chúng không thể tồn tại là tại vì nếu chúng tồn tại, chúng sẽ tất yếu, và là tất yếu (to be necessary) là không thể được theo nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính.

Hãy cho một ví dụ. Trong AF, Meillassoux chứng minh phi mâu thuẫn là điều kiện của tùy duyên, vì một thực thể mâu thuẫn không thể biến đổi, bởi tại nó đã là những gì nó không phải là. Nói đúng hơn, hãy tưởng tượng hay khái niệm những gì một thực thể có khả năng chịu đựng bất cứ mâu thuẫn nào sẽ ra sao. Nó có thuộc tính a, và đồng thời, trong những điều kiện hoàn toàn tương đồng, nó có thuộc tính không-a. Bây giờ, khái niệm thực thể đó phải biến đổi, tức trở thành cái gì đó nó không là, điều đó liệu có thể khái niệm được hay không? Tất nhiên không, nó đã là mọi sự vật và mọi tương phản của nó. Một tồn thể mâu thuẫn là hoàn toàn tất yếu. Đó là lý do tại sao Thượng Đế của Kitô giáo cùng một lúc *những gì Ngài là*: cha, vô hạn, vĩnh hằng, và *những gì Ngài không là*: con, người, và phải chết. Nếu chúng ta muốn tư lượng cái gì đó tất yếu, chúng ta phải tư lượng nó như mâu thuẫn, chẳng có bất cứ biến hóa nào, với không có gì ở ngoài tuyệt đối mà tuyệt đối có thể trở thành.

Ngược lại, Meillassoux chủ trương mâu thuẫn là không thể có được. Vì thế ông mới tự xưng là một nhà duy lý (rationalist). Mâu thuẫn là không thể có được bởi vì phi mâu thuẫn là điều kiện của một Hỗn độn cấp tiến, tức là một Siêu-Hỗn độn. Hãy lưu ý Meillassoux không tuyên bố một tồn thể mâu thuẫn là không thể có được, tại vì nghĩ như

vậy là vô lý hay vô nghĩa. Trái lại, Meillassoux tự lượng một tồn thể mâu thuẫn là không vô nghĩa. Chúng ta có thể định nghĩa nó một cách chặt chẽ, và có thể suy lý về nó. Chúng ta có thể thông qua lý tính chứng minh một mâu thuẫn thực tồn là không thể có được bởi vì nó sẽ là một tồn thể tất yếu. Nói cách khác, bởi vì nguyên lý siêu hình học về Lý do đủ là hoàn toàn giả, cho nên nguyên lý logic về phi mâu thuẫn là hoàn toàn chân. Tính logic (logicity) hoàn mỹ của mọi sự vật là một điều kiện chặt chẽ của sự vắng mặt tuyệt đối của duyên cớ cho bất cứ sự vật nào.

Đó là lý do vì sao Meillassoux không tin siêu hình học nói chung, bởi vì một siêu hình học luôn luôn tin vào nguyên tắc Lý do đủ. Một nhà siêu hình học là một triết gia tin có thể giải thích tại sao sự vật phải là những gì chúng đang là, hay tại sao sự vật phải tất yếu biến đổi, và diệt vong, hay tại sao sự vật phải biến đổi như chúng đang biến đổi. Meillassoux, trái lại, tin rằng lý tính phải giải thích tại sao sự vật và tại sao bản thân của trở thành có thể luôn luôn trở thành những gì chúng không là, và tại sao **không có duyên cớ tối chung** cho trò chơi ấy. Theo phương thức đó, tư biện theo nguyên tắc vô duyên cớ tất yếu tính vẫn còn là một hình thức của duy lý luận, nhưng một hình thức nghịch lý: đó là một duy lý luận giải thích tại sao sự vật phải là vô duyên cớ, và làm thế nào chúng có thể vô duyên cớ. Dạng hình là những hình thái tất yếu như vậy của tính vô duyên cớ, và phi mâu thuẫn là dạng hình thứ nhất Meillassoux suy diễn từ nguyên tắc vô duyên cớ tất yếu tính. Điều đó chứng minh chúng ta có thể lý luận về sự vắng mặt duyên cớ, nếu ý niệm về duyên cớ trải qua một biến cách sâu sắc, nếu nó trở thành một duyên cớ giải phóng khỏi nguyên tắc Lý do đủ, hay đúng hơn, nếu nó là một duyên cớ giải phóng chúng ta khỏi nguyên tắc Lý do.

Hiện giờ, dự án của Meillassoux là giải quyết một vấn đề mà ông không giải quyết trong AF, một vấn đề rất khó giải, một vấn đề ông tóm lược trong câu hỏi như sau: **liệu có thể phải sinh, rút ra từ nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính, khả năng của khoa học tự nhiên tri thức tự thân của thực tế, thông qua diễn ngôn toán học?** Thực tế ông đề cập là thế giới của chúng ta, thế giới thực tế như được sản sinh bởi Siêu-hỗn độn, và tồn tại độc lập đối với chủ quan tính của chúng ta. Giải đáp vấn đề rất khó này là một điều kiện cho sự giải quyết vấn đề tổ tông điều kiện, và cấu thành kết cục lý thuyết của công trình hiện nay của ông. Đến đây chấm dứt sự tường trình về bài thuyết trình Thời gian mà chẳng trở thành.

Ý tưởng về ‘**thời gian tuyệt đối**’ (absolute time) tức ‘**thời gian mà chẳng trở thành**’ nói trên đi cùng với **bản thể học vô nguyên có** (acausal ontology) của Meillassoux dường như là một thời gian chỉ có một thứ nguyên cơ bản, đó là **sát na** (the instant), có khả năng sinh khởi hay hủy diệt mọi sự vật. ‘Đây là thời gian không có thể khái niệm như đã sinh khởi hay như đã bị hủy diệt ngoại trừ trong thời gian, tức tự bản thân (in itself). ... Không có thể tự lượng về sự biến mất của thời gian trừ phi sự biến mất ấy xảy ra trong thời gian. Hậu quả là thời gian phải được khái niệm như là vĩnh hằng.’ (AF 96) ‘Chỉ thời gian có khả năng hủy diệt mọi thực tế xác định, trong khi chẳng tuân theo quy luật xác định nào – thời gian có khả năng hủy diệt, chẳng có lý do hay quy luật, cả thế giới lẫn sự vật – mới có thể được coi như là một tuyệt đối.’ (AF 96) Thay vì một thứ thời gian bao gồm quá khứ, hiện tại và vị lai, thời gian của Meillassoux là một vấn đề **bột phát ex nihilo tự khởi và trực tiếp**. Ở đây, thời gian được giảm thiểu xuống sự tiếp diễn của các chuỗi vô duyên có (gratuitous sequences). Hệ hình (paradigm) cho sự bột phát vô duyên có như vậy đương nhiên là phép mâu. Meillassoux biện luận cho thấy

mọi gián đoạn tuyệt đối hay ‘mâu nhiệm’ chỉ làm chứng cho ‘sự bất tồn tại của Thượng Đế’ (inexistence of God), nghĩa là, cho sự thiếu bất kỳ tính tất yếu siêu hình học nào, sự phát triển hay tạo hóa.

E. Tiềm tính và Hư tính (Potentiality and Virtuality).

Trong tiểu luận Tiềm tính và Hư tính (Potentiality and Virtuality), Meillassoux xác định vấn đề của Hume *có thể* giải quyết. Sau đây là những luận cứ về tiến trình giải quyết: – Tính chân của phi mâu thuẫn và tính giả của Lý do đủ, vì tính tất yếu logic phải không được gấp đôi với một tính tất yếu của quan hệ nhân quả thuần túy hư cấu; – Quyền năng khủng khiếp của hỗn độn; – Các quy luật của tự nhiên có thể biến đổi bất kỳ khi nào chẳng có lý do nhưng điều ấy không kéo theo điều chúng phải biến đổi thường xuyên. Và Meillassoux một lần nữa trích dẫn Cantor và Vernes trong sự cấu tạo trường hợp này. Ông viết: các quy luật có tính tùy duyên, nhưng ổn định vượt quá tất cả xác suất, bằng cách ấy trở thành khả khái niệm. Bởi chẳng có Toàn bộ (Whole) các thế giới khả hữu, chúng ta không thể bảo có thể hay chẳng có thể các quy luật của tự nhiên sẽ đột ngột biến đổi chẳng có lý do. Điều này dẫn Meillassoux đến phần cuối tiểu luận, Tiết 5, ‘Hậu quả bản thể học của Phi-Tất cả’ (‘Ontological Consequences of the Non-All’), trong đó một ‘thời gian’ đặc biệt khác thường được bàn luận sâu rộng: **thời gian biểu hiện như bặt phát ex nihilo.**

Mục tiêu của Tiết này đơn giản giả định **tính phi-khả toàn thể kế tính** (non-totalizability) của các trường hợp để suy ra những hậu quả của một giả thuyết như vậy về ý tưởng trở thành, và dự đoán các ưu điểm của tư biện so với giả thuyết trái ngược về sự thích đáng của tính tất yếu thực. Để thực hiện dự án, theo Meillassoux, cần xét lại ý tưởng tính tùy duyên của các quy luật theo phương thức chỉ bàn đến

những gì cấu tạo điều kiện tối thiểu của nó, nếu chẳng phải định nghĩa hoàn chỉnh của nó: quy luật là một tập hợp xác định, hữu hạn hay vô hạn, các trường hợp khả hữu (a determinate set, finite or infinite, of possible cases) — một quy luật, xác định hay ngẫu nhiên, luôn luôn giảm còn một tập hợp chuyên biệt các trường hợp tác dẫn (a specific set of indexed cases). Meillassoux tìm cách quy định nghĩa của một trở thành trong đó bản thân các quy luật sẽ tùy duyên theo phương thức so sánh một khái niệm như vậy với lối nhìn truyền thống theo đó trở thành chỉ khả tư như chi phối bởi các quy luật bất biến.

Có lẽ có ba điểm đáng lưu ý trong Tiết 5 của tiểu luận, và chúng ta có thể tiến hành từ điểm dễ nhất đến điểm khó nhất. Thứ nhất, thảo luận phê phán của Meillassoux về nguyên tắc vị nhân (anthropic principle). Thứ hai, thảo luận về căn nguyên của đời sống (origin of life). Thứ ba và cuối cùng, sự suy xét quan trọng của Meillassoux về dị biệt giữa ngẫu nhiên tính (chance) và tùy duyên tính (contingency) cùng với dị biệt liên hệ giữa tiềm tính (potentiality) và hư tính (virtuality).

Ở đây, chúng ta quan tâm trước hết đến điểm thứ hai: **căn nguyên của đời sống**. Meillassoux khởi đầu than phiền chúng ta quen tiếp cận vấn đề đời sống trong giới hạn của chỉ hai cách tùy chọn khả hữu: hoặc chúng ta quyết định vật chất (matter) bao hàm sẵn tính chủ quan theo cách nào đó, ở một mức độ quá thấp nên khó phát hiện, hoặc những kích động ấy của chúng sinh không tồn tại sẵn trước trong vật chất bất cứ theo phương thức nào, vì vậy, chúng ta bắt buộc phải thừa nhận sự bột phát ex nihilo từ vật chất. Vấn đề ở đây là giả thiết truyền thống cho rằng sự xuất hiện ex nihilo đòi hỏi một siêu việt siêu quá sự lãnh hội lý tính các quá trình tự nhiên. Sự khẳng định một cái mới không thể quy vào những yếu tố của trạng huống trong đó nó xảy ra

luôn luôn kéo theo một phi lý tính luận (irrationalism). Nói cách khác, chúng ta được trình bày trước hết với một sự lựa chọn giữa một **mô hình liên tục tính** trong đó đời sống của con người khác với các cục đá chỉ theo mức độ, và một **mô hình chủ trương một bước nhảy vọt** đột nhiên từ phi-đời sống đến có-đời sống. Theo Meillassoux, tranh luận như vậy dễ trở thành một chiến tranh chiến hào cũ nếu không tìm ra giải pháp thay thế thông minh.

Riêng Meillassoux, phương thức tiếp cận vấn đề sẽ như sau. Đầu tiên, cách tiếp cận theo mô hình liên tục tính có vẻ hợp lý, trong lúc mô hình đột nhiên nhảy vọt dường như phi lý, đòi hỏi phải có sự can dự thần kỳ của một Thượng Đế siêu việt. Meillassoux vặn tước vấn đề, thông qua **ý tưởng hư tính** (virtuality), thâm nhập những bước nhảy vọt đột nhiên ex nihilo vào lĩnh vực lý tính, nội tại. Nói cách khác, ý tưởng về hư tính cho phép **phản chuyển dấu hiệu** (reverse the signs), **biến mỗi bột phát hoàn toàn ex nihilo thành sự biểu hiện**, chẳng phải của một nguyên tắc siêu việt về sự trở thành (một phép màu; dấu hiệu của Đấng Sáng tạo), mà là **của một thời gian chẳng có gì đỡ dưới và trương ra** (sự hiển lộ; dấu hiệu của phi-Tất cả). Meillassoux còn phát biểu rất màu mè trong một chú thích: ‘như vậy, mọi “**phép màu**” trở thành biểu hiện **sự bất tồn tại** của Thượng Đế, trong chừng mực mọi lý tán hiện tại trong tương quan với quá khứ trở thành biểu hiện sự vắng mặt của bất kỳ trật tự nào có khả năng chi phối quyền năng hỗn độn của sự trở thành.

Gần phần cuối của bài viết, Meillassoux phát biểu: ‘trong mọi cái hoàn toàn mới, thời gian làm rõ nó không hiện thực hóa một mầm mống của quá khứ, nhưng nó **biểu lộ một hư tính** (virtuality) không tiền-tồn tại (pre-exist) theo bất kỳ phương thức nào, trong bất kỳ toàn thể nào thời gian không thể tiếp cận, bước nhảy vọt của riêng nó.’⁵

Sau đây là những ý tưởng về thời gian được Meillassoux trình bày trong điểm thứ ba đáng lưu ý của Tiết 5: sự suy xét quan trọng về dị biệt giữa ngẫu nhiên tính (chance) và tùy duyên tính (contingency) cùng với dị biệt liên hệ giữa tiềm tính (potentiality) và hư tính (virtuality). Dưới hình thức của một tiến hóa cấp tiến, dường như kể từ khi người Hy Lạp, một và chỉ một khái niệm trở thành luôn luôn áp đặt trên chúng ta. Đó là **thời gian**, sự hiện thực hóa một tập hợp vĩnh hằng các khả thể mà sự trở thành chẳng tiếp cận được bản thân của chúng. ‘Năng lực’ duy nhất của sự trở thành là phân phối chúng theo phương thức vô trật tự. Tuy tính hiện đại theo truyền thống được hình dung như là sự chuyển tiếp từ thế giới đóng kín sang vũ trụ vô hạn, nó vẫn chia sẻ với siêu hình học Hy Lạp một yếu điểm: hữu hạn hay vô hạn, thế giới vẫn bị chi phối bởi quy luật. Nghĩa là, bởi cái Tất cả (the All) mà ý nghĩa thiết yếu bao gồm sự tùy thuộc thời gian vào một tập hợp các khả thể nó chỉ có thể thực hiện, chứ không sửa đổi.

Giờ đây, chính từ một quyết định như trên, thông thường đối với người Hy Lạp và triết gia hiện đại, chúng ta suy ra từ chính mình ý tưởng **phi-Tất cả** (non-All), **phi-Toàn bộ** (non-Whole), **bằng cách chẳng toàn thể kể cái khả thể** (un-totalising the possible), và kết quả là giải phóng thời gian ra khỏi tất cả mọi tùy thuộc hợp pháp. Bằng cách giả thiết tính hợp pháp bản thể học của khái niệm Cantor về vô hạn, chúng ta phân biệt cái vô hạn với cái Tất cả, bởi vì cái vô hạn của cái khả thể không thể ngang bằng sự suy kiệt (exhaustion) của nó (mọi tập hợp vô hạn có một cơ số (cardinality) xác định mà một hạn khác có khả năng vượt quá). Từ sự phân biệt ấy giữa **vô hạn** và **Tất cả** (the infinite/the All), “kết quả là khả năng phân biệt minh bạch giữa những ý tưởng **tùy duyên tính** và **ngẫu nhiên tính**

(contingency/chance), và quả nhiên, giữa **tiềm tính** (potentiality) và **hư tính** (virtuality).

Tiềm tính (potentialities) là những trường hợp phi-hiện thực hóa (non-actualised) của một tập hợp tác dẫn (indexed set) các khả năng theo điều kiện của một quy luật được mang lại (bất luận là ngẫu nhiên hay không). **Ngẫu nhiên** (chance) là mọi hiện thực hóa một tiềm tính mà chẳng có trường hợp cá biệt đơn nghĩa của phép quy định căn cứ trên các điều kiện cho ban đầu. Vì thế Meillassoux gọi **tùỵ duyên tính** thuộc tính của một tập hợp tác dẫn các trường hợp (chẳng phải một trường hợp thuộc một tập hợp tác dẫn) của chẳng phải bản thân nó là một trường hợp của một tập hợp các tập hợp các trường hợp; và **hư tính** thuộc tính của mọi tập hợp các trường hợp xuất hiện bên trong của một trở thành chẳng bị chi phối bởi bất kỳ toàn thể tiên-cấu thành các khả thể nào.”⁶

Nói ngắn gọn, Meillassoux thiết định: – quy luật có thể liên quan đến một vũ trụ các trường hợp xác định; – chẳng có Vũ trụ các vũ trụ các trường hợp; – thời gian có thể phát sinh bất kỳ tập hợp phi-mâu thuẫn các khả năng tính nào. Kết quả là Meillassoux cấp cho thời gian năng lực: – phát sinh những quy luật mới chẳng tiềm tàng sẵn trong một tập hợp cố định các khả thể nào đó; –phát sinh những tình huống chẳng bao hàm sẵn trong những tình huống trước; – sáng tạo các trường hợp mới thay vì chỉ hiện thực hóa các tiềm năng tồn tại vĩnh hằng trước khi chớp loáng. Nếu sự trở thành có năng lực phát sinh các trường hợp căn cứ trên một vũ trụ các trường hợp được mang lại trước, thời hậu quả là những trường hợp như vậy bột phát, nói cho đúng, *từ không*, bởi vì chẳng có cấu trúc nào bao hàm chúng như những tiềm năng vĩnh hằng trước khi chúng xuất hiện: do đó chúng ta đã biến sự bột phát ex nihilo thành khái niệm

của một sự tồn tại tương quan với thời gian, biểu hiện tính nội tại thuần túy của nó.

Các biến cố bao hàm trong một quy luật được mang lại nằm trong phạm vi của các *tiềm tính*, và chúng ta có thể nói đến *ngẫu nhiên* (chance) khi nói đến các biến cố xảy ra trong toàn cảnh bị hạn chế cao độ ấy. Và trong thực tế, Meillassoux chẳng hề đặt vấn đề về các định luật sắc xuất ở cấp độ đó. Tuy nhiên, khi xét xem bản thân các quy luật, chúng ta phải nói đến *hư tính* thay vì tiềm tính, và *tùy duyên tính* thay vì tiềm tính, bởi vì thời gian có “khả năng phát sinh những trạng huống chẳng bao hàm trong các trạng huống trước”⁷, như vậy là hàm ý ở cấp cục bộ của phân tích pháp (cấp các trường hợp tác dẫn theo một quy luật cho) các trạng huống đều bao hàm trong các trạng huống trước.

Meillassoux không lựa chọn một trong hai cặp **ngẫu nhiên/tiềm tính** và **tùy duyên tính/hư tính** và bỏ rơi cặp kia. Ông bảo quản cả hai trong một phân công lao động. Ở cấp cục bộ, cấp các trường hợp chi phối bởi các quy luật, ông xét thấy hoàn toàn thừa nhận được nếu nói đến tiềm tính và ngẫu nhiên tính. Chỉ khi nào thăng tới trạng thái các bản thân của quy luật, Meillassoux nghĩ rằng hư tính và tùy duyên tính cần được đề cập. Tuồng như những gì Meillassoux mang lại cho chúng ta là một thuyết về hai-thế giới (a two-world theory). Các quy luật quả thực tồn tại, và phần lớn chúng quả thực vận hành. Nhưng chính thông qua sự thừa nhận đó, sự thừa nhận các quy luật quả thực tồn tại, Meillassoux công nhận nguyên tắc Lý do dù có tác dụng phần lớn thời gian. Xét cho cùng, các quy luật đều liên quan tới một sự kết nối chuyên biệt hay quan hệ giữa một thực thể (entity) hay trường (field) và một thực thể hay trường khác. Điều đó có nghĩa là các quy luật thất bại, hay cần thiết. Sự kiện ngày nào đó một điều tất yếu mới có

thể sinh khởi chẳng có lý do nhằm thay thế điều tất yếu hiện tại không làm biến đổi sự cần thiết của quan hệ ở đây và bây giờ. Chỉ khi nào thăng lên cấp độ các bản thân của quy luật luôn luôn có thể biến đổi chẳng có lý do thời nguyên tắc Lý do đủ sụp đổ.

Sự phân loại ra hai cảnh giới tồn tại khác nhau: cảnh giới của tiềm và cảnh giới của hư, hay cảnh giới của ngẫu nhiên và cảnh giới của tùy duyên thật ra chỉ là một vấn đề của tri thức (matter of knowledge), chẳng phải hai khu vực của thực tế. Meillassoux viết: “Để được chính xác hơn, chúng ta phải nói rằng sự phân biệt tiềm tính/hư tính mang tính tri thức học (gnoseological) thay vì bản thể học (ontological) trong chừng mực nó chỉ định cơ bản một dị biệt trong quan hệ nhận thức của chúng ta và sự tồn tại tương quan với thời gian.”⁸ Sau đây là những nét đặc biệt của tư tưởng và thái độ đặc sắc của Meillassoux: dẹp bỏ cường điệu rạn nứt giữa tiềm và hư, ưu thế của hư tính hiện thực khắp mọi phần của thực tế. Đây đủ hơn nữa khi Meillassoux tiếp tục phát biểu “sự trì tục của bản thân của một vũ trụ gồm các trường hợp đã được tri nhận (sự ổn định của các quy luật) cũng thoát khỏi tất cả các cân nhắc theo phương thức tiềm tính (một trường hợp khả hữu trong một tập các trường hợp khác).”⁹ Trong cùng một chú thích phong phú, Meillassoux còn thêm “năng lực hư hóa của thời gian, sự không phục tòng bất kỳ trật tự cấp trên nào, bản thân để cho được nhận thức, hay được hiện tượng hóa, khi một cái mới xuất hiện dẹp bỏ tất cả tính liên tục giữa quá khứ và hiện tại. Mọi ‘phép màu’ do đó trở thành biểu hiện sự bất tồn tại của Thượng Đế, trong chừng mực mọi gián đoạn hoàn toàn của hiện tại trong tương quan với quá khứ trở thành biểu hiện sự vắng mặt của bất kỳ trật tự nào có khả năng giám sát năng lực hỗn độn của trở thành.”¹⁰

Chú thích

¹. David Hume. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Third Edition. Oxford University Press Inc., New York. 1975. “When I see, for instance, a billiard-ball moving in a straight line towards another; even suppose motion in the second ball should by accident be suggested to me, as the result of their contact or impulse; may I not conceive, that a hundred different events might as well to follow from that cause? May not both these balls remain at absolute rest? May not the first ball return in a straight line, or leap off from the second in any line or direction? All these suppositions are consistent and conceivable. Why then should we give the preference to one, which is no more consistent and conceivable than the rest? All our reasonings a priori will never be able to show us any foundation for this preference.” Pp 29-30..

². Quentin Meillassoux. *Spectral Dilemma*. “Let us explain. The usual way of posing the question of causal necessity proceeds with the interrogation as formulated by Hume himself, and which can be stated as follows: it being understood that we believe in the necessity of laws, can this belief be founded in reason, so as to guarantee that laws will be in the future what they are today, all other circumstances being equal? The aporia encountered by Hume consists in the fact that neither logic nor experience are able to offer any such justification. For, on one hand, there is nothing contradictory in the observable constants being modified in the future; and, on the other, experience teaches us only about the present and the past, not the future. So that the supposed necessity of natural laws becomes an enigma since the Principle of Sufficient Reason cannot be effectively applied to it: *We cannot rationally discover any reason why laws should be so rather than otherwise, that is to say why they should remain in their current state rather than being arbitrarily modified from one moment to the next.*

³. Phát biểu bằng tiếng Anh: There can be no X without a givenness of X, and no theory about X without a positing of X.

⁴. Bùi Văn Nam Sơn. *Triết Học - Lịch Sử: Đạo Đức Học Dẫn Ngôn*. Thuyết trình tại Liên Hiệp Hội KHKTVN. Hà Nội, 23.11.2012. “Bây giờ, nếu tôi nói: “hôm nay, tôi sẽ không nói một lời nào cả!”, ắt có người nghĩ chắc có điều gì xảy ra! Thưa không, chẳng có gì xảy ra hết! Tôi chỉ muốn cho thấy sự tự mâu thuẫn của lời nói ấy. Khi tôi nói, tức là tôi đang làm một điều gì đó qua việc nói. Khi nói: “Xin quý vị lưu ý...”, tôi đưa ra một đề nghị, một yêu cầu v.v... Vậy, bên cạnh “*nội dung mệnh đề*”, còn có phương diện khác: phương diện “*thực hiện*” điều tôi làm, bằng cách nói ra điều ấy.

Trở lại với câu nói nghịch lý: “Hôm nay, tôi sẽ không nói một lời nào cả!”. Với câu này, tôi đã làm một điều gì đó, tức nói ra một câu gồm nhiều từ. Thế nhưng, chính hành vi nói ấy đã phủ định chính nội dung lời tôi nói, đó là hôm nay sẽ không nói lời nào cả. Điều được khẳng định bị chính hành vi khẳng định bác bỏ. Chuyện đơn giản vậy, nhưng người ta dành cho nó một thuật ngữ chuyên môn: “*sự (tự) mâu thuẫn ngôn hành*” (*performativer (Selbst)Widerspruch / performative contradiction*). (“Performance”, theo nghĩa quen thuộc, là trình diễn; ở đây, theo nghĩa ngôn ngữ học, chỉ tiến trình sử dụng ngôn ngữ trong một hoàn cảnh nói cụ thể nào đó: nói là làm một điều gì bằng cách nói ra). Nhưng, thuật ngữ ấy có thật là “đơn giản” không, và nhất là, có liên quan gì đến triết học? Xin nói ngay: nó chính là chỗ *bí mật*, thậm chí là *bí quyết* để xây dựng nên môn *Đạo đức học diễn ngôn* mà ta đang bàn!”

⁵. The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, editors. re.press Melbourne, Australia. 2011. Q. Meillassoux. 15. Potentiality and Virtuality. “In every radical novelty, time makes manifest that it does not actualize a germ of the past, but that it brings forth a virtuality which did not pre-exist in any way, in any totality inaccessible to time, its own advent.” P235.

⁶. Như trên. “results the possibility of clearly distinguishing between the notions of contingency and chance, and indeed between the notions of potentiality and virtuality. *Potentialities* are the non-actualised cases of an indexed set of possibilities under the condition of a given law (whether aleatory or not). *Chance* is every actualisation of potentiality for which there is no univocal instance of determination on the basis of the initial given conditions. Therefore I will call *contingency* the property of an indexed set of cases (not of a case belonging to an indexed set) of not itself being a case of a set of sets of cases; and *virtuality* the property of every set of cases of emerging within a becoming which is not dominated by any pre-constituted totality of possibles.” Pp 231-32.

⁷. Như trên. “the capacity to bring forth situations *which were not at all contained in precedent situations.*” P232.

⁸. Như trên. “To be more precise, we must say that the distinction potentiality/virtuality is gnoseological rather than ontological, in so far as it designates essentially a difference in our cognitive relation with temporality.” P232, note 7.

⁹. Như trên. “the perpetuation of a universe of already-known cases (the constancy of laws) itself also escapes all consideration in terms of potentiality (one possible case in a set of others).” P232, note 7.

¹⁰. Như trên. “the virtualising power of time, its insubordination to any superior order, lets itself be known, or is phenomenized, when there emerges a novelty that defeats all continuity between the past and the present. Every ‘miracle’ thus becomes the manifestation of the inexistence of God, in so far as any radical rupture of the present in relation to the past becomes the manifestation of the absence of any order capable of overseeing the chaotic power of becoming.” P233, note 7.

Phần 2: Tất yếu-Tùy duyên

Duy vật học tư biện¹ một Triết học đang hình thành

Sau Hữu Hạn Tính²

Meillassoux là môn đồ của giáo sư Alain Badiou và chính giáo sư Badiou đã đề tựa cuốn sách đầu tay này của Meillassoux. Ông tưởng như không thể tìm thấy đủ từ để ca ngợi nó. Theo ông, Meillassoux đã kết hợp tính tất yếu logic tuyệt đối (absolute logical necessity) với một tính tùy duyên cấp tiến (radical contingency) của các quy luật tự nhiên, mở ra trong lịch sử triết học ... một con đường mới, rất lạ đối với Kant chỉ quen với sự phân phối quy phạm giữa chủ nghĩa giáo điều (dogmatism), hoài nghi luận (scepticism), và phê phán (critique). Lẽ dĩ nhiên, có một số điểm tương tự giữa thầy và trò: vai trò chủ yếu của toán học, bao hàm những kết quả của thuyết tập hợp (set theory) của Georg Cantor; sự thích thú theo từng bước một luận cứ logic; sự thiếu vắng mọi hứng thú đặc biệt với Heidegger hay hiện tượng học truyền thống. Cả hai tác giả cũng quyết tâm thể hiện tham vọng lớn giải quyết một số vấn đề mà dường như không thể tưởng tượng trong lĩnh vực triết học một thời gian ngắn trước đây. Tuy nhiên, lối nhìn thế giới của Meillassoux chẳng phải là của Badiou.

Sách ‘Sau Hữu Hạn Tính’ gồm có hai chương mở đầu then chốt: 1. Tổ tông điều kiện (Ancestrality); 2. Siêu hình học (Metaphysics), Tín ngưỡng chủ nghĩa (Fideism), Tư biện (Speculation). Kế tiếp là hai chương dài hơn và có hệ thống hơn: 3. Nguyên tắc Tất yếu tình của tính Tùy duyên (Principle of Factiality); 4. Vấn đề của Hume (Hume’s Problem). Cuối cùng, kết thúc với chương 5: Sự báo thù lại của Ptolemy (Ptolemy’s Revenge). Meillassoux đồng ý với Harman về điểm nội dung của ba chương 1, 2 và 5 có thể

xem như một đơn vị, khác biệt quan điểm triết học trình bày trong hai chương 3 và 4. Sau đây sẽ trình bày một số ý niệm chính yếu trong tập *Sau Hữu Hạn Tính* (viết tắt: AF; tiếng Pháp: APRES LA FINITUDE. 2006; phiên dịch tiếng Anh: AFTER FINITUDE. 2008) theo quan điểm của g/s Harman. G/s Harman và g/s Meillassoux³ tuy cùng nhau hoạt động trong toàn cảnh của phong trào Hiện thực học tư biện (Speculative Realism) nhưng ý tưởng của hai vị khác biệt nhau rõ rệt. Với Harman, AF tưởng như có sáu ý niệm vận hành như sáu trụ của AF:

A. Kẻ thù là *tương quan luận* (correlationism). Nó phải được khắc phục từ bên trong, chứ không bỏ qua nó theo phương thức hiện thực học ngây thơ (naïve realist manner)⁴.

B. Có một vị trí gọi là *tương quan luận mạnh* (strong correlationism) không tiềm nhập duy tâm học tuyệt đối, và có thể cấp tiến hóa thành một triết học mới gọi là *duy vật học tư biện* (speculative materialism).

C. Khi tương quan luận mạnh được cấp tiến hóa, nó mang lại tính chân chỉ có duy nhất một sự vật là tất yếu: *bản thân tính tùy duyên* (contingency itself).

D. Sự tồn tại của một thế giới *trước* (prior) *hoặc sau* (posterior) *trong thời gian* đối với mọi ý thức con người đặt ra một thách thức trí tuệ lớn hơn sự tồn tại của sự vật *cách xa trong không gian* đối với mọi ý thức con người. Đó là chủ đề về “*nhất kỳ vô thường*” (diachronicity), trình bày mở rộng những gì ban đầu Meillassoux gọi là “*tổ tông điều kiện*” (ancestrality).

E. Sự kiện các quy luật tự nhiên đều tùy duyên không đòi hỏi chúng phải bất ổn. Ngay đây là nơi toán học *siêu hạn* (transfinite) của Georg Cantor xâm nhập triết học của Meillassoux, theo phương thức hơi khác cách nó xâm nhập triết học của Badiou.

F. Sự phân biệt giữa phẩm chất chủ yếu và thứ yếu phải được phục hoạt, và những phẩm chất chủ yếu của một sự vật là những phẩm chất có thể toán hóa.

Sáu điểm nêu trên hợp khởi tạo thành cơ sở của triết học Meillassoux. Cam kết của Meillassoux theo sát những ý niệm của ông bất cứ nơi nào chúng dẫn ông tới mang lại cho ông một học thuyết làm ai nấy ngạc nhiên về một thế giới siêu-hỗn độn trống vắng hết thảy mọi tất yếu, trong đó những quy luật của tự nhiên có thể biến đổi bất cứ lúc nào không có lý do, và trong đó cả luân lý học lẫn chính trị học đều tùy thuộc một Thượng Đế ảo chưa bao giờ tồn tại nhưng có thể hiện hữu trong vị lai.

A. Tương quan luận (Correlationism)

Mỗi khi có tranh cãi triết học liên hệ đến hiện thực luận (realism) và duy tâm học (idealism) chúng ta ghi nhận ngay sự xuất hiện một nhân vật thứ ba bác bỏ cả hai thuyết ấy như đường lối giải đáp một ngụy vấn đề. Bộ mặt thứ ba đó chính là nhân vật chủ trương tương quan luận khẳng định chúng ta không bao giờ tư lượng thế giới chẳng có người, hay tư lượng người chẳng có thế giới, mà chỉ tư lượng một tương quan giữa thế giới và người. Meillassoux cho rằng ‘kể từ Kant, ý tưởng trung tâm của triết học dường như ý tưởng về tương quan (correlation). Thông qua “tương quan” chúng tôi hiểu biết đó là ý niệm theo đó chúng tôi chỉ tiếp cận tương quan giữa tư lượng và tồn tại và chẳng bao giờ tiếp cận mỗi hạn từ riêng biệt hạn từ kia (AF P18)⁵’.

Ở phần cuối sách của ông, Meillassoux công khai tuyên bố mục tiêu của ông là đánh thức chúng ta ra khỏi giấc ngủ tương quan bằng cách buộc chúng ta hòa giải tư tưởng và tuyệt đối (AF P190). Sự phê phán tương quan luận khởi động một cuộc phiêu lưu kỳ lạ của triết học Meillassoux,

gây ra lăm hiểu lăm. Sở dĩ khái niệm ‘tương quan’ có một lực bạo phát trong các nhóm triết gia, khoa học gia, và toán học gia lục địa từ 2006, ở cả người hâm mộ lẫn người chê bai, là bởi vì quyền lực chí cao vô thượng của tương quan giữa người và thế giới từ lâu đã thành giáo điều trung tâm bất ngôn của các nhóm ấy. Mặc dầu Husserl và Heidegger truyền lại nhiều kho báu cho triết học ngày nay, nhưng hai ông không soi sáng về thực tế tự chủ của các tồn thể ở bên ngoài tư tưởng con người.

Điểm thứ hai đáng ghi nhận là Meillassoux dùng từ ‘tương quan luận’ (correlationism) không chỉ với mục đích tranh luận. Thực ra, ông không công kích tương quan người-thế giới dưới danh nghĩa của một sự trở lại chủ nghĩa hiện thực cổ điển (siêu hình học giáo điều tiền-1780). Khi chủ nghĩa hiện thực bị phản đối bảo rằng chúng ta không thể tư lượng cái chẳng tưởng đến (the unthought) mà không biến nó thành một tư tưởng, một cái được tưởng đến, thời trong số các triết gia của nhóm Hiện thực tư biện, duy chỉ có Meillassoux thấy rõ sự phản đối đó là một luận cứ cường độ lớn rất khó tranh cãi. Ông nhìn cái vòng luẩn quẩn tương quan giữa người và thế giới không phải là một sai lầm không đáng kể hay một trò chơi chữ, mà đúng ra là điểm khởi đầu của hết thảy mọi triết học chính xác. Chúng ta không thể nhảy vọt ra bên ngoài tư tưởng, mà phải từ bên trong tìm cách cấp tiến hóa cái vòng ấy.

Và đó là điểm thứ ba đáng ghi nhận. Meillassoux muốn chứng minh tương quan luận có thể được cấp tiến hóa từ bên trong thế nào để phát sinh tri thức tuyệt đối về các sự vật không tùy thuộc chúng ta, đồng thời tránh thoát sự tuyệt đối hóa tư tưởng như trong Duy tâm học Đức (German Idealism). Với Meillassoux, luôn luôn có cái gì đó ở bên ngoài tư tưởng con người, và tư tưởng đó là thuần túy tùy duyên. Ông kỹ lưỡng ra công xây dựng một triết học mới

về tuyệt đối bằng cách khởi đầu từ những biên giới của tương quan luận.

Điểm thứ tư và là điểm cuối cùng đáng ghi nhận: tương quan có ít nhất hai tính năng riêng biệt. Một, tương quan hàm ý một biên giới của tri thức con người; chúng ta không thể tiếp cận tuyệt đối, và đó là điều gây nhiều bức tức cho Meillassoux. Ông chẳng mấy quan tâm đến tính năng thứ hai: một đặc quyền triết học đặc biệt dành cho quan hệ người-thế giới vượt trên quan hệ giữa bất kỳ những sự vật nào khác. Xác quyết của tương quan luận '**chúng ta không tiếp cận tuyệt đối được**' là điều duy nhất Meillassoux quan tâm đến, cho là phi lý và cũng là động cơ thúc đẩy ông viết cuốn 'Sau Hữu hạn tính'.

Với Meillassoux, tương quan tính có đủ diện phủ định để phần tranh luận chiếm hầu hết cuốn sách. Trong khi cuộc tranh luận truyền thống giữa các triết gia xoay quanh câu hỏi ai là người có được mô hình tốt nhất của bản thể (substance), kể từ Kant, điều đó chuyển sang một cuộc tranh cãi về ai là người khám phá bản thân chân thật của tương quan người-thế giới: 'có phải là tư tưởng gia của tương quan chủ thể-đối tượng, của tương quan vô-hữu⁶, hay tương quan ngôn ngữ-quy chiếu? Câu hỏi không còn là 'cái nào là bản thể thích hợp' mà là 'cái nào là tương quan thích hợp?' (AF 20) Tại sao kể từ Kant phương thức tư lượng tư biện bị chặn đứng, và sự bác bỏ tư tưởng tư biện ảnh hưởng mạnh trên lãnh vực triết học vào ngay thời điểm khoa học kêu gọi cấu tạo một mô thức tư biện có khả năng nhận biết được những điều kiện của khả thể của nó? Tại sao các triết gia tự kỷ thích ứng quá lâu với tính sai lầm của tương quan luận? Hãy nghe Kant giải đáp: Ai là người đánh thức Kant ra khỏi giấc ngủ giáo điều? Ai khuyến khích Kant buông bỏ mọi mô thức của tuyệt đối trong tư tưởng? Kant nói một cách rất rõ ràng: chính là vấn đề kết nối nhân

quả do Hume nêu lên, nghĩa là, nói một cách tổng quát, *sự phá hủy mọi giá trị tuyệt đối của nguyên tắc Lý do đủ*. (AF 184)

Tương quan luận đương đại chỉ là một hậu quả trầm trọng của cái Meillassoux gọi là ‘**tai biến Kant**’ (Kantian catastrophe). Meillassoux vạch ra ba giai đoạn cơ bản của tai biến Kant cùng với bản thân của tính sai lầm nằm ngay trong căn nguyên của nó.

1. Biến cố Copernicus-Galilei lập ra ý niệm một tri thức toán học về tự nhiên (the idea of a mathematical knowledge of nature), một tự nhiên từ nay bị tước hết cảm tính. Chính Descartes, triết gia cung cấp sự phê chuẩn triết học ban đầu cho biến cố Galilei, phê chuẩn ý niệm cho rằng tự nhiên không có tư tưởng (thought), do đó cũng không có sự sống (life) [đối với Descartes tư tưởng và sự sống tương đương nhau], và tư tưởng có khả năng tư lượng cái tự nhiên từ bỏ chủ quan tính (de-subjectivated nature) ấy *thông qua* toán học. Tuy vậy, phạm vi tuyệt đối của toán học đặt cơ sở trên sự chứng minh siêu hình học về duy nhất một Thượng Đế tối cao, hoàn hảo và được cho là chân thực mới có thể bảo đảm khả năng hiểu biết của tân khoa học.

2. Tuy nhiên, sự triển khai của biến cố Galilei phát giác tính sai lầm của mọi phẩm chủng tri thức siêu hình học về trước; nó cũng phơi bày tính tự đại của các nỗ lực cung cấp một cơ sở siêu hình học cho vật lý học. Bởi vì biến cố Galilei không những từ bỏ chủ quan tính của thế giới theo phương thức toán học (mathematical de-subjectivation of the world) mà còn phá hủy mọi mô thức hiểu biết tiên nghiệm tại sao thế giới tồn tại như nó đang là. Chừng nào khoa học biểu hiện khả năng phá hủy mọi mô thức của tri thức, ngay cả những mô thức đưa ra dưới sự bảo trợ của tân khoa học, thời không còn có ý niệm cho rằng chúng ta có thể thấu đạt tri thức cuối cùng và tất yếu về những gì tồn tại

trong thế giới này. Như vậy, biến cố Hume cấu thành phê chuẩn triết học thứ hai cho biến cố Galilei bằng cách chứng minh tính sai lầm của mọi mô thức siêu hình học của sự căn cứ nguyên nhân hay lôgic, nghĩa là, bằng cách chứng minh tính sai lầm của tính tuyệt đối của nguyên tắc Lý do đủ. Tư tưởng phải từ khước mọi mô thức chứng minh có ý đồ thiết lập tiên nghiệm bất cứ điều gì tự cho mình là tồn tại như thế này thế nọ phải vô-điều kiện tồn tại như thế này thế nọ. Sự tồn tại như thế này thế nọ của thế giới chỉ có thể phát hiện theo phương thức kinh nghiệm, chứ không thể chứng minh là phải tuyệt đối tất yếu.

3. Kế đó, biến cố Kant bộc lộ sự biến thể của siêu hình học trong mô thức cuối cùng và bền bỉ ổn định của nó bằng cách biến chuyển tri thức mang tính tương quan luận thành mô thức triết học hợp pháp duy nhất của tri thức. Tương quan luận trở thành mô thức hợp pháp duy nhất của triết học, từ đó là tri thức *có-điều kiện* về quan hệ của chúng ta với thế giới, đơn độc có khả năng tư lượng khoa học chừng nào khoa học phớt bỏ siêu hình học tư biện, mặc dầu bản thân khoa học không từ bỏ mọi mô thức của phổ biến tính. Bởi vì chúng ta không có thể tiếp cận một tính chân tất yếu vô-điều kiện của cái mà Leibniz tìm kiếm (hoặc dưới hình thức của một Thượng Đế vô cùng hoàn mỹ, hoặc thế giới tối hảo trong mọi thế giới khả hữu), chúng ta phải từ bỏ mọi phẩm chủng của tuyệt đối lý thuyết, tự hài lòng với sự vạch rõ các điều kiện chung cho phương thức hay cách thái (cấp dữ; givenness) của các hiện tượng. Nói khác, nhằm giải cứu khả thể sản sinh những phát biểu tiên nghiệm, triết học phải phân cách tính chân tiên nghiệm với tính chân tuyệt đối và thông diễn nó như sự quy định các điều kiện phổ biến của biểu tượng.

Theo trên, sự dối lừa chủ trì tại biến Kant không gì khác hơn là ý từ bỏ tuyệt đối hóa (de-absolutizing implication), tức ý niệm cho rằng có một sự suy diễn bất khả phủ nhận từ

điểm kết thúc siêu hình học đến điểm kết thúc các tuyệt đối. Vì khoa học thuyết phục chúng ta mọi siêu hình học đều hư huyền, và vì mọi tuyệt đối là siêu hình, cho nên suy ra rằng, hầu tư lượng khoa học, chúng ta phải từ bỏ mọi hình thức tuyệt đối. Cùng một tinh huông, chúng ta cũng phải từ bỏ niềm tin vào phạm vi tuyệt đối của toán học, phạm vi tuyệt đối đó hiện cấu thành thể tính của cuộc cách mạng tư tưởng sản sinh bởi khoa học hiện đại. Như vậy, tai biến Kant quả thật bao gồm sự từ bỏ mọi cái tuyệt đối cùng với mọi phẩm chủng của siêu hình học.

Meillassoux thường xem cái ưu thế của vòng tương quan luận là một điều đáng ghét, gọi nó là **tai biến Kant**. Và ông nói thêm mặc dầu tuyên bố đã thực hiện một ‘cuộc Cách mạng Copernicus’ trong triết học, Kant thực ra phạm tội tương phản: một ‘cuộc Phản Cách mạng Ptolemy’ (AF 175) Bởi vì trong lúc Copernicus di chuyển con người ra khỏi trung tâm của thế giới bằng cách làm trái đất vận động, thời Kant kiên trì chủ trương thực tế xoay quanh những điều kiện của tri thức của chúng ta. Cái tuyệt đối mà Meillassoux nhiệt tình muốn khôi phục không thể đạt được bằng cách nhảy vượt quá hữu hạn tính và nắm bắt giáo điều một thực tế bên ngoài được khái niệm một cách ngây thơ. Cái tuyệt đối chỉ đạt được thông qua nội bộ cấp tiến hóa cái vòng tương quan luận từ bên trong, buộc nó phải cung cấp những bí mật của tuyệt đối mà chúng ta chưa bao giờ tưởng tượng ở sẵn đó.

B. Tổ tông điều kiện (ancestrality) là đề tài được trình bày đầu tiên trong tập AF dọc theo một tuyến thời gian ngắn nhắc đến thọ mệnh đoản tạm của con người trong lịch sử của vũ trụ. Khởi nguyên của vũ trụ là 13.5 tỷ năm trước đây; sự hình thành trái đất, 4.56 tỷ năm; khởi nguyên của sinh mệnh trên trái đất là 3.5 tỷ năm đến nay; và Homo habilis, chỉ mới 2 triệu năm mà thôi. Từ năm 1930, kỹ thuật

khoa học cho phép chúng ta xác định tuổi của những hóa thạch (fossils) và tinh quang (starlight), và bằng cách ấy định vị rất nhiều tồn thể vào một thời kỳ cổ hơn hết thấy mọi quan sát viên khả hữu. Trên cơ sở đó, Meillassoux nêu lên một khó khăn nhà tương quan luận phải đối phó. Triết gia này xem thực tế như một tương quan giữa người và thể giới, nhưng bây giờ phải đối diện một diễn ngôn khoa học về một thực tế trước bất kỳ khả năng nào của một tương quan như vậy. Meillassoux đề xuất hai từ ngữ khóa nhằm tham chiếu một thực tế như vậy: **tổ tông điều kiện** (ancestralité) và **bản nguyên hóa thạch** (archifossile). Ông định nghĩa như sau: “Tôi sẽ gọi “**tổ tông**” (ancestrale) bất kỳ thực tế nào trước sự xuất hiện của loài người – ngay cả trước mọi hình thức được tri nhận của đời sống trên trái đất ... Tôi sẽ gọi “**bản nguyên hóa thạch**” (archifossile) ... những vật liệu chỉ định sự tồn tại của một thực tế hay biến cố tổ tông, một tồn tại trước đời sống trên trái đất (AF 26).”

Về sau, đề tài tổ tông điều kiện được mở rộng thành chủ đề ‘**nhất kỳ vô thường**’ (dia-chronicité) bao hàm không chỉ những biến cố trước đời sống con người, mà cả những biến cố theo sau sự diệt tuyệt khả hữu các loài có trí tuệ. Cuối cùng, vấn đề của bản nguyên hóa thạch không hạn chế trong các phát biểu tổ tông mà đúng ra liên quan đến mọi diễn ngôn có nghĩa bao hàm một sự phân kỳ mang tính thời gian giữa tư lượng và tồn tại. Nhân đây, tưởng nên lưu ý đến khuynh hướng của Meillassoux coi trọng một sự phân kỳ mang tính thời gian hơn sự phân kỳ mang tính không gian. Với Meillassoux, nhất kỳ vô thường chẳng phải là một vấn đề của thực tế, mà là của khả năng. Cuối cùng, với ông, có thể xảy ra sự kiện đời sống con người hẳn thụ vĩnh viễn cùng với vũ trụ như một toàn bộ. Và thậm chí cũng có thể đời sống con người đã có mặt từ thời Bùng nổ (Big Bang).

Meillassoux nhận xét có những nhà hiện thực học giáo điều (dogmatic realists) thừa nhận một thế giới tồn tại bên ngoài tư lượng của chúng ta về nó, và một nhóm nhỏ hơn các nhà duy tâm học tuyệt đối (absolute idealists) phủ nhận bất kỳ thế giới nào ở bên ngoài tâm như vậy. Ngược lại, các triết học tư biện cho rằng các cuộc tranh nghị về “duy tâm học đối với hiện thực luận” (idealism versus realism) là vô giá trị và tuyên bố chiếm một vị trí trung đạo tinh vi: chúng ta không thể tư lượng thế giới tách biệt với người, và người tách biệt với thế giới, mà chỉ tư lượng hai cực ấy cộng tồn. Những gì Meillassoux tìm cầu là một văn bản (version) phi-giáo điều của tuyệt đối, một tuyệt đối phát sinh nội bộ từ tro tàn của vòng tròn tương quan luận.

Công trình khảo cứu của Meillassoux là một nỗ lực trừ tính đẹp sạch mọi hình thức tương quan luận, và ông khởi đầu bằng cách thiết lập một bảng ngày tháng khoa học thực (actual scientific dates):

- 13.5 tỷ năm kể từ khi Bùng Nổ (Big Bang),
- 4.45 tỷ kể từ khi hình thành trái đất,
- 3.5 tỷ kể từ khi đời sống bắt đầu trên hành tinh của chúng ta, và chỉ

- hai triệu năm từ khi xuất hiện *homo habilis* (AF 24). Meillassoux muốn chúng ta xét xem trạng thái của các phát biểu về các biến cố cổ đại trước sự xuất hiện tương đối mới đây của nhân loại. Nhà tương quan luận không thừa nhận một tồn thể *hiện hữu* trước khi được mang lại cho con người, mà chỉ thừa nhận nó được mang lại cho con người như tồn tại trước sự mang lại như vậy (AF 32). Vì khước từ sự hữu thể hóa (biến thành vật thể; hypostase) tương quan, nên phải nói “vũ trụ vật lý học không *thực sự* được biết trước sự tồn tại của nhân loại, hay ít nhất sự tồn tại của các sinh vật. Thế giới chỉ có ý nghĩa khi được mang lại cho một tồn thể tư lượng hay một sinh vật (AF 33). Hay, nói đến “sự xuất hiện của đời sống”, tức là hồi tưởng một sự xuất

hiện sự biểu hiện ở trong một thế giới có trước nó. Ngay khi không chấp nhận những quyết định như thế, chúng ta tất phải giữ vững những gì chúng ta được cấp cho: chẳng phải sự xuất hiện bất khả tư nghì của sự biểu hiện trong tồn tại, mà là cái được mang lại khả phổ biến hóa (universalisable) của chất liệu-hóa thạch (matériau-fossile) hiện tại: tốc độ phân rã phóng xạ, hay độ phát quang của ánh sáng hằng tinh. Một phát biểu tổ tông là đúng, theo nhà tương quan luận, khi được đặt cơ sở trên một kinh nghiệm *hiện tại* – thực hiện theo quy luật nhờ một chất liệu-hóa thạch cho – và *khả phổ biến hóa* (bất kỳ ai cũng có thể kiểm chứng theo quy luật). Do đó, chúng ta có thể nói rằng lời phát biểu là đúng, tại nương trên một kinh nghiệm khả tái sản sinh theo quy luật và được phổ biến (une expérience en droit reproductible par tous = universalité de l'énoncé; phổ biến tính của phát biểu), chẳng tin một cách ngây thơ tính chân của nó xuất xứ từ một sự cân xứng (adequation) với thực tế hiện thực của hệ quy chiếu của nó (một thế giới chẳng được mang lại)” (AF 33).

Một mặt, nhà tương quan luận dường như để nguyên *tự nhiên* cho các khoa học, triết học không liên quan tới. Nhưng mặt khác, đồng thời chủ trương còn có cái gì đó trong thế giới mà khoa học không thể nắm bắt được – ưu tiên về mặt logic của các phát biểu về thế giới vượt quá ưu tiên về mặt thời gian của các biến cố tổ tông (AF 32). Hành động như vậy, các nhà tương quan luận chơi trò giả vờ không can thiệp vào *nội dung* của các phát biểu. Nhưng thực ra có sự can thiệp. Bởi vì nếu các phát biểu khoa học không hiểu theo nghĩa đen thì chúng tuyệt đối mất hết ý nghĩa. Phát biểu trái đất hình thành cách đây 4.5 tỷ năm có nghĩa đúng như những gì nó nói. Nó có nghĩa những gì nhà tương quan luận tuyên bố: “chẳng phải tổ tông điều kiện trước sự mang lại, chính hiện tại được mang lại phóng chiếu ngược về trước một quá khứ tuồng như tổ tông (AF

34).” Mặc dầu sách không công khai nói đến sự tương đồng giữa trưng quan luận và duy tâm học, chúng ta có thể nhận thấy điều đó trong phát biểu: ‘đối diện bản nguyên hóa thạch, mọi duy tâm học hội tụ và trở thành bất thường như nhau’ (AF 36) Meillassoux nghĩ rằng ý tưởng của ông về bản nguyên hóa thạch có thể dùng để “trắc nghiệm tín ngưỡng của triết gia đối với các trưng quan (correlates), ngay cả khi có dữ liệu chỉ rõ một lỗ hổng sâu thẳm giữa những gì tồn tại và những gì xuất hiện (AF 37).” Vì thế, vấn đề tổ tông điều kiện có khả năng phiên đảo mọi sự vật trong triết học kể từ Kant (AF 48).

Trong bất kỳ trường hợp nào, Meillassoux cho rằng trưng quan luận và hiện thực học ngây thơ là hai phương thức phân ly né tránh xem tổ tông điều kiện như một vấn đề (AF 49). Ông nhấn mạnh triết học phải tầm cầu không gì ngoài tuyệt đối, từ bỏ phép siêu nghiệm vì phép này cấm chỉ khả năng tính (AF 51). Dù sao, “chúng ta không còn có thể là những nhà siêu hình học, chúng ta không còn có thể là những nhà giáo điều chủ nghĩa. Về điểm này, chúng ta chỉ có thể là những người thừa kế của chủ nghĩa Kant (Kantisme) (AF 52).”

Sự thất bại lớn của siêu hình học, theo Meillassoux, là luôn luôn tìm kiếm một tồn thể riêng biệt tất yếu. Về mặt này, ông tuồng như phù hợp với sự phê phán bản thể học của Thượng Đế và/hay thần học về sự tồn tại của Heidegger/Derrida. Theo lịch sử các luận cứ bản thể học nhằm chứng minh sự tồn tại của Thượng Đế, siêu hình học chủ trương ít nhất một tồn thể phải tuyệt đối tất yếu. Nguyên tắc Lý do đủ của Leibniz đi xa hơn nữa: *mọi tồn thể đều tất yếu*. Nhưng đối với Meillassoux “sự bác bỏ siêu hình học giáo điều có nghĩa là bác bỏ *mọi* tất yếu thực; và tất nhiên bác bỏ nguyên tắc Lý do đủ, cũng như luận cứ bản thể học (AF 58).” Sau đây, chúng ta sẽ thấy

Meillassoux chủ trương **các quy luật của tự nhiên cần phải tuyệt đối tùy duyên**. Bằng cách đó, ông phục hồi phong cách luận cứ mang tính tuyệt đối, bấy lâu vắng mặt hằng mấy thập niên, có thể hằng mấy thế kỷ, cho triết học đại lục.

Meillassoux phân biệt hai văn bản (versions), một yếu, một mạnh, của tương quan luận. Một ví dụ tốt về một nhà tương quan luận yếu là Kant. Với Kant, bản thân của sự vật không thể biết được nhưng khả dĩ tưởng đến. Vị trí phê phán của Kant “không ngăn cấm mọi kết nối tư tưởng với tuyệt đối (AF 60).” Trái lại, tương quan luận mạnh (bao gồm hầu hết các triết gia đại lục hiện giờ) giữ vững lập trường “tuyên bố chúng ta có thể biết vật tự thân chẳng những là không theo quy luật mà tuyên bố chúng ta khả dĩ, ít nhất, tư lượng [vật tự thân] cũng là không theo quy luật (AF 60).” Nhà tương quan luận mạnh và nhà duy tâm học toàn diện đồng ý ngay cả bản thân của các sự vật là bất khả tư nghì. Nhưng trong khi nhà duy tâm học toàn diện chủ trương chúng ta đạt được tuyệt đối thông qua những điều kiện sở hữu của tư tưởng của con người, nhà tương quan luận mạnh từ chối tuân tuân, và từ bỏ vô duyên có tính hay hữu hạn tính của kinh nghiệm của con người, không có tham chiếu nào đến tuyệt đối. Nói cách khác, tương quan luận mạnh từ bỏ Kant, cho rằng “giống như chúng ta chỉ có thể mô tả những mô thức tiên nghiệm của cảm năng và trí năng, chúng ta chỉ có thể mô tả những nguyên tắc lôgic vốn có trong bất kỳ mệnh đề nào khả tư lượng, chứ không thể suy diễn tính chân tuyệt đối của chúng (AF 65).” Kết quả là một triết học về vô duyên có tính, “liên quan đến những lượng bất biến xem như cấu trúc của thế giới – lượng bất biến khả dĩ sai khác từ một tương quan luận này đến một tương quan luận khác, nhưng trong mỗi trường hợp, đóng vai trò của một trật tự quy định tối thiểu cho tư tưởng: nguyên tắc về quan hệ nhân quả, các mô thức tri giác, các quy luật lôgic, v.v...

(AF 66).” Các cấu trúc này đều cố định: Meillassoux chẳng bao giờ trải nghiệm về sự biến thiên của chúng. Những mô thức bất biến này mặc dầu cố định, nhưng là một thực tế, và chẳng phải một tuyệt đối. Chúng chỉ đơn thuần được tìm thấy và mô tả. Meillassoux đã phá lỗi mô tả thực tế theo truyền thống ấy và muốn biến tính vô duyên có thành tính tùy duyên tuyệt đối: “*tính tùy duyên* biểu hiện thực tế các quy luật vật lý học không thiên vị cho phép một biến cố phát sinh hoặc chẳng phát sinh – cho phép một tồn thể sinh, trụ, hay diệt (AF 66).”

Meillassoux chú ý có một liên hệ mật thiết giữa tính vô duyên có và triết học hậu hiện đại về tín ngưỡng tôn giáo. Tước bỏ mọi tiếp cận tuyệt đối, triết học về tính hữu hạn thực sự cho phép chúng ta phát biểu về tuyệt đối bất kỳ theo phương thức nào cũng được. Kết thúc của siêu hình học, khái niệm như một khử-tuyệt đối hóa (de-absolutization), loại bỏ mọi dấu vết của tuyệt đối trong triết học, trong thực tế, đã mở triết học cho sự thống trị của một hình thức tôn giáo trầm trọng hơn. Trong khi một môn đồ theo Cơ đốc giáo của Kant ít nhất cần chứng minh Tam vị nhất thể (Trinity) không mâu thuẫn về diện lôgic (AF 72), thậm chí nghĩa vụ tối thiểu đó bây giờ đã biến mất. Tương quan luận mạnh, trong thực tế, đã mở cửa cho mọi hình thức khả hữu của niềm tin tùy tiện. Meillassoux viết: “vũ trụ tư tưởng chống giáo điều chủ nghĩa càng tốt, dường như chống cuồng tín càng bất lực hơn (AF 79).” Chống chủ nghĩa giáo điều, thời cần từ chối dứt khoát mọi tuyệt đối siêu hình học; nhưng chống cuồng tín mãnh liệt thời “điều quan trọng là phát hiện trong tư tưởng *một chút tuyệt đối* (AF 80).” Đã từ lâu không thấy nói đến sự thỉnh cầu tuyệt đối trong triết học đại lục, nhưng Meillassoux rất nghiêm. Mặc dầu ngưỡng mộ Kant, ông đề cập “tai biến Kant” (catastrophe kantienne) [AF 183] trong triết học, tức “tai biến tương quan luận” (the correlationist catastrophe).

Niềm hy vọng lớn của sách của ông, như được bày tỏ qua những lời cuối sách, là vấn đề tổ tông điều kiện đánh thức chúng ta khỏi “giấc ngủ tương quan luận, bằng cách thúc đẩy chúng ta cam kết dung hòa tư tưởng và tuyệt đối (AF 190).” Thay vì duy tâm học siêu nghiệm đang âm thầm thống trị triết học, Meillassoux đề xướng một học thuyết duy vật tư biện (speculative materialism) [AF 180].

Ngoài sự trình bày những luận cứ phê phán chống tương quan luận, Meillassoux còn cho chúng ta một hương vị đáng kể về triết học của ông, trong đó “vấn đề là nắm vững luận án của Descartes cho rằng bất cứ gì có thể toán học hóa đều có thể tuyệt đối hóa, chẳng cần kích hoạt nguyên tắc về Lý do đủ. Và những điều đó đối với chúng ta dường như là nhiệm vụ chẳng những khả thi, mà còn khẩn cấp, của nguyên tắc tính tất yếu của tính tùy duyên (AF 187).” Những tiêu chuẩn cơ bản của mọi phát biểu toán học sẽ chuyển hóa thành những điều kiện tất yếu của tính tùy duyên của mọi tồn thể. Ý tưởng này đưa trở lại lời mở đầu của tập AF: “Thuyết về phẩm chất chủ yếu và thứ yếu dường như thuộc về một quá khứ triết học tuyệt đối quá thời: đã đến lúc khôi phục nó (AF 13).” Phẩm chất thứ yếu đương nhiên là những phẩm chất cho là chỉ tồn tại trong tương quan với một tri giác giả, trong khi phẩm chất chủ yếu là những phẩm chất tồn tại ở bên ngoài hết thảy mọi tri giác. Trong khi tương quan luận mạnh xác nhận trong thực tế quan điểm của Berkeley cho rằng mọi phẩm chất chỉ tồn tại trong tương quan với một tri giác giả, Meillassoux khôi phục lại cho thế giới “một chút tuyệt đối” thông qua tranh luận cho rằng “với bất cứ điều gì trong đối tượng khả dĩ biểu hiện bằng thuật ngữ toán học, tất có ý nghĩa để nói về nó như một thuộc tính của vật tự thân (AF 16).” Nói ngắn gọn, thuyết duy vật tư biện của Meillassoux là một nỗ lực dung hợp tính tất yếu toán học tuyệt đối với tính tùy duyên đồng đẳng tuyệt đối của các tồn thể trong thế giới tự nhiên.

Sau đây sẽ xét xem phương thức theo đó Meillassoux đạt đến vị trí hỗn hợp kỳ lạ ấy.

C. Duy vật học tư biện (Speculative Materialism).

Chương 3 và 4 trình bày trung tâm của cuộc tranh luận của Meillassoux và những hạt giống của công trình nghiên cứu vị lai của ông. Sau khi Meillassoux chỉ cho thấy triết học tương quan luận đánh đổ hiện thực luận ngây thơ bằng cách khẳng định con người và thế giới chỉ có nghĩa khi chúng *hiện khởi tương y tương đối*, ông tìm cách di chuyển tiêu điểm của chúng ta từ những điều kiện của tương quan trở lại các sự vật của thế giới: “Tính tất yếu tối cao gán cho vòng tròn tương quan luận sẽ xuất hiện tựa hồ tương phản với những gì có vẻ như vậy: tính vô duyên cớ sẽ được tiết lộ là một tri thức về tuyệt đối, bởi vì *cuối cùng chúng tôi sẽ thay thế trong sự vật những gì chúng tôi đã hiểu lầm là một sự không có khả năng của tư tưởng* (AF 84).” Meillassoux dự định chuyển biến sự chống lý do đủ từ một sự hạn chế tri thức hữu hạn của con người sang qua một nguyên tắc tích cực về tính tùy duyên trong bản thân của sự vật. Ông quả quyết: “Sự thất bại của nguyên tắc Lý do đủ, trên quan điểm đó, rất đơn giản, nó xuất xứ từ tính giả – và thậm chí từ tính giả tuyệt đối – của một nguyên tắc như vậy: bởi vì thực sự, không có gì có một lý do để tồn tại và để tồn tại như đang là, thay vì đối khác (AF 85).” Meillassoux đề xướng một nguyên tắc mới về *tính vô duyên cớ* tuyệt đối trong sự vật, thay thế nguyên tắc Lý do đủ. Ông chứng minh bản thân tương quan luận đã tiền giả định cái nguyên tắc ông đề xướng ấy. “Đề đối kháng [nhà tương quan luận], duy chỉ có một phương thức theo đó tiến hành: chúng ta cần chứng minh bản thân vòng tròn tương quan luận ... tiền giả định, hầu khả dĩ tư lượng, sự ngầm thừa nhận tính tuyệt đối của tính tùy duyên (AF 86).”

Graham Harman lập một bản liệt kê một số tối thiểu vị trí Meillassoux cần cho luận cứ trong AF, gồm có;

(1) Hiện thực học giáo điều/ngây thơ (Dogmatic/Naïve Realism): ‘Các vật tự thân tồn tại, và chúng đều khả thức biệt’ (The things-in-themselves exist, and they are knowable.)

(2) Tương quan luận yếu (Weak Correlationism): ‘Các vật tự thân tồn tại. Chúng chẳng khả thức biệt, nhưng ít nhất chúng đều khả tư’ (The things-in-themselves exist. They are not knowable, but at least they are thinkable.)

(3)/(4) Tương quan luận mạnh/Rất mạnh (Strong/Very Strong Correlationism): Các vật tự thân đều bất khả thức biệt và tuyệt đối bất khả tư. Nói ngắn, chúng đều vô ý nghĩa. Nhưng điều đó không có nghĩa là chúng không tồn tại.’ (The things-in-themselves are unknowable and also completely unthinkable. In short, they are meaningless. But that does not mean that they do not exist.)

Xin lưu ý về vị trí tương quan luận Rất mạnh. Meillassoux tuy phân biệt hai mô thức tương quan luận mạnh rời nhau nhưng không đặt tên cho chúng. Graham Harman đã tự động gọi chúng là tương quan luận mạnh và tương quan luận Rất mạnh. Mô thức sau được Meillassoux sử dụng như điểm tại đó ông nỗ lực cấp tiên hóa tương quan (the correlate) từ bên trong.

(5) Duy tâm học tuyệt đối (Absolute Idealism): ‘Các vật tự thân đều bất khả thức biệt và tuyệt đối bất khả tư. Nói ngắn, chúng đều vô ý nghĩa. Và điều đó có nghĩa là sự tồn tại của chúng là không thể có được.’ (The things-in-themselves are unknowable and also completely unthinkable. In short, they are meaningless. And that means that their existence is impossible.)

Theo truyền thống, các triết gia thuộc học phái Kant ở vào Vị trí (2) và thuộc học phái Hegel ở vào Vị trí (5). Meillassoux xếp các triết gia thế kỷ 20 thuộc nhiều học

phái khác nhau vào Vị trí (3)/(4). Ông tự chọn Vị trí (4), nhưng Vị trí (4) ấy sớm được biến thái thành một trong những vị trí triết học gây ngạc nhiên nhiều nhất trong thời đại của chúng ta: *Duy vật học tư biện* (Speculative Materialism). Học thuyết này tìm cách tránh khỏi hai cực đoan của duy tâm học tuyệt đối và tương quan luận. Để tránh cực đoan của thuyết đầu, nó phải kiềm chế không hữu thể hóa (hypostatizing; biến thành vật thể) tương quan của tư tưởng và thế giới. Để tránh cực đoan của thuyết sau, nó phải vượt quá tính hữu hạn và tư lượng cái tuyệt đối. Do đó, “mọi duy vật học tự muốn là tư biện, nghĩa là, biến một loại tồn thể nào đó chẳng có tư tưởng thành một thực thể tuyệt đối, phải khẳng định cả tư tưởng là không tất yếu (một cái gì đó có thể chẳng có tư tưởng), và tư tưởng có thể tư lượng những gì phải có tại đó khi chẳng có tư tưởng (AF 62).”

D. Tính Tùy duyên (Contingency).

Ở vị trí *Tương quan luận yếu* của Kant, các vật tự thân đều khả tư nghị nhưng chẳng khả thức biết. Nhưng ở vị trí *Duy tâm học tuyệt đối*, tư lượng các vật tự thân ở bên ngoài tư tưởng tức là biến chúng thành những đối tượng của tư tưởng, và do đó, chẳng có phương thức nào để vượt ra khỏi tương quan giữa người và thế giới, Chêm vào giữa hai vị trí đó là vị trí *Tương quan luận mạnh*. Một mặt nó đồng ý với Duy tâm học tuyệt đối cho rằng chúng ta không thể nói đến tư lượng cái không nghĩ đến (the unthought) mà không rơi vào một phát biểu mâu thuẫn. Nhưng khác với Duy tâm học, cho rằng sự chúng ta thiếu khả năng tư lượng cái không nghĩ đến chẳng có nghĩa là sự phi tồn tại của cái không nghĩ đến. Vị trí tương quan luận mạnh được sử dụng làm diềm phát xuất vị trí Duy vật học tư biện của Meillassoux, một siêu hình học kỳ diệu về tính tùy duyên tuyệt đối trong đó bất cứ gì cũng có thể xảy ra chẳng có lý do và chẳng báo trước.

Meillassoux tiến hành công trình, so sánh sách lược của ông chống tương quan luận với thuyết siêu nghiệm (transcendentalisme) của Kant: “cần phải, chúng ta cũng cần phải, tuyệt đối hóa cái nguyên tắc cho phép tương quan luận loại ra sự tuyệt đối hóa tư tưởng. Đó chính là những gì các nhà siêu hình học chủ quan thực hiện: biến bản thân tương quan ... thành mô hình của một loại tuyệt đối mới (AF 83).” Phát biểu một cách khác, “chúng tôi sẽ thay thế trong sự vật những gì chúng tôi đã hiểu lầm là một sự không có khả năng của tư tưởng (AF 84).” Cuối cùng, điều ấy sẽ mang lại những gì Meillassoux gọi là *nguyên tắc vô duyên cớ* (principe de l'irraison), theo đó “mọi sự vật trong thế giới tồn tại chẳng có lý do, và như vậy, có khả năng hữu hiệu trở thành khác chẳng có lý do (AF 85).” Ông viết tiếp: “Mọi sự vật có thể thực sự sụp đổ – cây cũng như sao, sao cũng như quy luật, quy luật vật lý học cũng như quy luật lôgic. Điều đó chẳng nương vào một quy luật ưu việt theo đó mọi sự vật được định phận cho diệt vong, mà nương theo sự *vắng mặt* của một quy luật ưu việt có khả năng bảo tồn bất cứ gì, bất luận sự vật gì, khỏi diệt vong (AF 85).”

Những gì biến thành tuyệt đối chẳng phải là bản thân của tương quan (như duy tâm học tuyệt đối chủ trương), mà là tính vô duyên cớ (facticité) của tương quan (AF 84). Tại sao Meillassoux tin có trường hợp như vậy nằm ở trung tâm của triết học của ông?

Trung tâm luận điểm của cuốn AF dựa trên một cuộc thảo luận tưởng tượng giữa năm nhân vật triết học riêng biệt. Trước hết, hai nhà giáo điều, một *Tin đồ giáo điều* và một *người Vô thần giáo điều*. *Vô thần giáo điều* (dogmatic atheist) có lối nhìn giống của một nhà Hiện thực luận giáo điều. Vị này biết những gì là thực tồn (real) và xem một thực tế vật chất như đương nhiên loại bỏ bất kỳ tồn thể tất

yếu nào, Thượng Đế. Với vị này, chẳng có Thượng Đế, chẳng có tồn thể nhân từ sẽ cấp cho chúng ta một kiếp sống về sau. *Tin đồ giáo điều* (the dogmatic believer) có lối nhìn giống như của nhà Duy tâm học giáo điều. Vị này biết những gì là thực tồn, và thực tế ấy chỉ là một sự mở rộng của những khái niệm thần nhân đồng hình luận (anthropomorphic conceptions; thuyết cho rằng thần cũng có hình thể hoặc tâm linh như người) của linh hồn (soul). Có một tồn thể vĩnh hằng theo dõi chúng ta, hồi đáp những cầu nguyện của chúng ta, v..v...

Mỗi nhà giáo điều khẳng định về ý kiến của mình. Hoặc có một Thượng Đế bảo trì linh hồn sau khi chết, hoặc chẳng có. Lúc này, *nhà Tương quan luận mạnh* (the strong correlationist) hiện đến Vị này là người bạn phi phán đoán, chẳng đứng theo phe nào, và chủ trương thuyết Bất khả tri (agnosticisme): chúng ta chỉ biết được những gì được mang lại cho chúng ta và mọi xác tín (certainté) vào kiếp sau đều là ảo tưởng. Meillassoux viết: “[Đối với nhà tương quan luận] mọi tín ngưỡng đều tựa hồ hợp pháp như nhau, cho rằng lý thuyết không có khả năng ưu đãi một biến cố bất thân này hơn một biến cố bất thân khác (AF 87).” Sau đó ông chỉ cho thấy làm thế nào Bất khả tri luận là một Tương quan luận khác: “Bởi vì giống như tôi không thể biết tự thân (in-itself) mà chẳng chuyển hoá nó thành một tự thân cho-tôi (pour-moi), tôi không thể biết những gì xảy đến cho tôi khi tôi không còn ở thế giới này, vì tri thức tiền giả định ai đó tại thế giới.”⁷ Nhà tương quan luận phản đối cả hai nhà giáo điều với thuyết bất khả tri: bởi làm thế nào một trong hai nhân vật giáo điều khẳng định một thực tế-tự thân, trong lúc chúng ta bị hạn chế trong sự tiếp cận thế giới, không thể thâm nhập một thế giới-tự thân nằm ở mức vượt lên trên hẳn những cái thông thường? (AF 87) Đối với nhà tương quan luận, hai vị trí nêu trên rất dễ bị bác bỏ: chỉ cho biết rõ ràng là rất mâu thuẫn tự cho rằng mình biết

những gì tồn tại trong khi không còn sống, bởi vì sự biết giả định là còn tồn tại trong thế giới này (AF 87).

Đến đây xuất hiện một nhân vật mới: *nhà duy tâm học chủ quan* (l'idéaliste subjectif), lên tiếng bảo rằng nhà tương quan luận giữ một vị trí không nhất trí chẳng khác hai nhà giáo điều. Bởi “cả ba nhân vật nghĩ rằng có thể có một tự thân tuyệt đối bất đồng với tình trạng hiện tại của chúng ta: một Thượng Đế mà lý do tự nhiên không tiếp cận được, hay một hư không thuần túy (AF 88).” Hậu quả đương nhiên là mâu thuẫn khi tìm cách tư lượng cái gì đó ở bên ngoài sự tư lượng. Nhà duy tâm học biện luận: “tôi không thể tư lượng về bản thân mình như chẳng còn tồn tại nữa mà không mâu thuẫn với bản thân mình, thông qua ngay tư lượng đó. Tôi chỉ có thể tư lượng về bản thân mình là một hiện hữu, và hiện hữu như tôi tồn tại: là vì tôi chỉ có thể tồn tại, và tồn tại luôn luôn như tôi tồn tại hiện nay (AF 88).” Cái chết, giống mọi mô thức khác của siêu việt cấp tiến, bị nhà duy tâm học phớt bỏ theo cùng một phương thức họ phớt bỏ mọi ý niệm về một vật tự thân khác với cấu trúc tương quan luận của chủ thể. Vì một vật tự thân khác với cái cho-chúng ta (pour-nous) là bất khả tư nghị, nên nhà duy tâm học tuyên bố vật tự thân là bất khả, là không thể được (impossible). Vì nhà duy tâm học chủ quan biến tương quan người-thế giới thành hoàn toàn tuyệt đối, nên thậm chí khái niệm hủy diệt nó bởi cái chết xem như không thể được: “Bởi một tự thân (en-soi) khác với cái cho-chúng ta (pour-nous) là bất khả tư nghị, nên nhà duy tâm học chủ quan tuyên bố nó là không thể được (AF 88).”

Theo Meillassoux, trong số bốn nhân vật nói trên, Vô thần giáo điều sai vì có niềm tin vào sự tuyệt chủng của con người, Tín đồ giáo điều đúng, nghĩ rằng chúng ta có thể chẳng bao giờ chết, nhưng sai, nghĩ rằng kiếp sau có thể bất cứ sự vật gì tuyệt đối sai khác cái thế giới chúng ta đã biết.

Suy cho cùng, mỗi nhà giáo điều bị mắc kẹt trong một học thuyết tích cực, và nhà duy tâm học chủ quan mắc kẹt trong một tương quan chẳng giáo điều nhưng vẫn còn như nhà tù. Nhà tương quan luận bất khả tri luận gần nhất với tính chân, vì chỉ nhân vật này thể nhận sự vật có thể khác hơn là chúng ta tưởng. Chỉ nhà tương quan luận bất khả tri luận công nhận cái chết và kiếp sau, cả hai, đều có thể tư lượng (thinkable) mà chẳng cần biến chúng thành những lời tuyên cáo giáo điều. Đến đây với duy nhất nhà tương quan luận bất khả tri luận còn sót lại, xuất hiện nhân vật thứ năm: *nhà triết học tư biện* (speculative philosopher; bản thân Meillassoux?)

Với sự xuất hiện của nhà duy vật học tư biện, chúng ta thấy ngay sự nối tiếp mật thiết và đảo ngược giữa vị trí của Meillassoux và Tương quan luận mạnh. Bởi vì trong khi Tương quan luận mạnh có thể xem như một khẳng định *nhận thức luận* về tính hạn định, tính không hiểu biết, và nhu cầu của chúng ta đối với tính bất khả tri, Duy vật học tư biện đảo ngược tất cả những khẳng định ấy thành một học thuyết *bản thể học*. Nói cách khác, Tương quan luận mạnh đúng khi nghĩ rằng chúng ta không thể biết khả năng nào về kiếp sau, nhưng nhà duy vật học tư biện nghĩ rằng chúng ta *có thể* biết bất kỳ khả năng nào có thể đúng, và chẳng có lý do. Đây là điểm khóa của toàn bộ hệ thống của Meillassoux, vì vậy tưởng nên tìm hiểu thêm.

Lần nữa, xét xem làm thế nào nhà tương quan luận có khả năng đánh bại nhà duy tâm học chủ quan. Nhà duy tâm học chủ trương sự phi tồn tại của tư tưởng là bất khả tư nghị và vì vậy nên không thể được, nghĩa là cái chết không thể xảy ra. Nhà tương quan luận phản bác, nói rằng cái gì đó có khả năng tồn tại bên ngoài tương quan tư tưởng-thể giới. Nên lưu ý sự tồn tại của cái khác khả hữu đó *bản thân không thể khác bên trong tư tưởng*, hay nếu có thể khác thời nhà

trương quan luận sụp đổ vào trong vị trí của nhà duy tâm học. Nói cách khác, nhà duy tâm học có thể nói ‘chúng ta không có thể tư lượng một cây tồn tại bên ngoài tư tưởng, và vì thế không cây nào tồn tại bên ngoài tư tưởng,’ và nhà trương quan luận có thể phản bác: ‘chúng ta không thể tư lượng một cây bên ngoài tư tưởng, nhưng mà một cây như vậy dù sao vẫn có thể tồn tại.’ Hãy lưu ý phát biểu của nhà trương quan luận đã vượt quá vòng tròn đóng kín của tư tưởng. Bởi vì nó không thể có nghĩa là ‘*đối với tôi* chúng ta không thể tư lượng một cây tồn tại bên ngoài tư tưởng, nhưng mà một cây như vậy dù sao vẫn có thể tồn tại *đối với tôi*’, bởi vì đơn giản đó là một mâu thuẫn. Đúng ra, nó có nghĩa là ‘*đối với tôi* chúng ta không thể tư lượng một cây tồn tại bên ngoài tư tưởng, nhưng mà một cây như vậy vẫn có thể tồn tại *mặc dầu tôi không có khả năng tư lượng nó.*’ Nói khác đi thời sẽ sụp đổ vào duy tâm học. Khả năng của cái chết có nghĩa là một khả năng của cái *chết* đương hiện, chứ *chẳng phải khả năng của cái chết đối với tôi* như cái gì đó chỉ tưởng liêu. Như lời của Meillassoux: “Tôi tư lượng như phải chết chỉ nếu tôi tư lượng cái chết của tôi không cần đến tư tưởng của tôi về cái chết để hiển hiện (AF 90).” Và ông kết luận: “tôi chỉ có thể không còn tồn tại với điều kiện vẫn còn tồn tại, để tự mình nghĩ rằng như không còn tồn tại nữa – tức nói rằng tôi sẽ tiếp tục sắp sửa chết vô hạn kỳ, nhưng chẳng thực sự qua đời (AF 90).”

Tương quan luận là đúng chỉ nếu Duy tâm học chủ quan là sai. Nhưng nếu nó có thể sai, thời nó *tuyệt đối đúng* nó có thể sai, và Tương quan luận chẳng còn là một vị trí đơn giản bất khả tri. Thay vì vẫn còn mắc kẹt trong vòng tròn hữu hạn tính của con người, nó cuối cùng phát hiện cái gì đó chân chính về thực tế. Vì chính lý do này, nó lập tức biến thành vị trí duy vật học tư biện của bản thân Meillassoux. Phương thức duy nhất để Tương quan luận duy trì sự khác biệt với Duy tâm học là thay thế trạng thái

tuyệt đối của tương quan tư tưởng-thế giới, chẳng phải với tính hữu hạn (finitude) và tính không biết (ignorance) về tính tồn tại-khác (otherness) của thế giới, mà đúng ra, với tri thức tuyệt đối cho rằng thế giới có thể khác với những gì chúng ta tư lượng. Như Meillassoux viết: “Sự bác bỏ duy tâm học của nhà tương quan luận tiến hành theo phương thức một tuyệt đối hóa (absolutisation=décorrélation) khả năng-tồn tại-khác (pouvoir-être-autre) được tiền giả định trong tư tưởng về tính vô duyên cớ (AF 90).”

Toàn bộ hí kịch có thể tóm tắt như sau. Hai nhà giáo điều, Tín đồ và Vô thân, bị điểm sau này của Kant cho là sai: chúng ta không thể tiếp cận thực tế bên ngoài những điều kiện tiếp cận của chúng ta. Nhà duy tâm học chủ quan bị điểm sau này của Meillassoux cho là sai: tư lượng một thế giới bên ngoài tư tưởng là vô ý nghĩa không có nghĩa một thế giới ở bên ngoài tư tưởng là bất khả, là không thể được. Và cuối cùng nhà tương quan luận bị đánh bại do bởi chuyên hóa thành một nhà duy vật học tư biện. Tại vì nhà tương quan luận tránh thành một nhà duy tâm học chỉ bởi kiên trì cho rằng có thể có một tự thân khác với cái cho-chúng ta, và điều đó ‘có thể’ phải quy chiếu về một thực tự thân, chứ chẳng phải về một ‘tự thân-cho-chúng ta’. Nhà tương quan luận khẳng định vứt bỏ bất cứ hình thức nào của tuyệt đối, nhưng chỉ có thể là một nhà tương quan luận với chủ trương tuyệt đối có một số khả năng dị biệt. Meillassoux kết luận: “Hiện giờ, chúng ta đã nhận diện được đường nứt nằm ngay trung tâm của tương quan luận; đường nứt theo đó chúng ta xung phá phòng ngự của nó (AF 93)” – tức là, chẳng có phương thức nào tránh khỏi biến thành tuyệt đối *hoặc* tính vô duyên cớ *hoặc* cái tương quan. Nếu chúng ta nói mọi sự vật là tương quan của một hành vi của tư tưởng, thì chúng ta đã tuyệt đối hóa tương quan và trở thành những nhà duy tâm học chủ quan. Hay, chúng ta có thể thoát khỏi vị trí ấy bằng cách khử-tuyệt đối

hóa (déabsolutisation) cái tương quan và nói rằng, cuối cùng, sẽ có thể có cái gì đó ở bên ngoài nó. Như thế có nghĩa là *tuyệt đối hóa tính vô duyên có* (absolutisation de la facticité), bằng cách bảo rằng quả là tuyệt đối đúng điều cho rằng có thể có cái gì đó ở bên ngoài tương quan tư tưởng-thế giới. Nhà tương quan luận không thể hai chiều bảo rằng: “có thể tuyệt đối có cái gì đó ở bên ngoài tư tưởng, tuy nhiên, có lẽ điều đó là tuyệt đối bất khả, tuyệt đối không thể được.” Nói cách khác, một khi trốn thoát nhà tù của giáo điều chủ nghĩa, chúng ta chỉ có thể là những nhà duy tâm học hay những nhà duy vật học tư biện.

Một lối nhìn khác về điều này là bản thân vô duyên có không thể là một thực tế, không thể có thật. Điểm mấu chốt của tính vô duyên có, theo Meillassoux, nó có nghĩa là tương quan tư tưởng-thế giới chỉ có thể mô tả, chứ không thể suy diễn. Nó chỉ đơn thuần ở đó, và chúng ta không thể biết chính xác tại sao – trái ngược với duy tâm học chủ quan, nghĩ rằng có thể suy diễn tính tất yếu của tương quan tư tưởng-thế giới. Chúng ta vừa thảo luận làm thế nào tương quan luận dẫn đến khả năng *tuyệt đối* thực tế có thể khác với tương quan, và điều đó chứng minh tại sao bản thân vô duyên có tính không thể là một thực tế, không thể có thật. Nói cách khác, nếu những tính năng riêng biệt của tính vô duyên có của chúng ta chỉ có thể mô tả, chứ không thể suy diễn, thì bản thân của tính vô duyên có chẳng đúng như vậy. Ở đây, Meillassoux đặt một thuật ngữ mới, tiếng Pháp là *‘factualité’*. Ray Brassier, với sự đồng ý của Meillassoux, dịch sang tiếng Anh là *‘factuality’*. Xin tạm dịch Việt là *‘vô duyên có tất yếu tính’*, tính tất yếu của tính vô duyên có, tính phi-vô duyên có của tính vô duyên có. Meillassoux giải thích: “Từ nay về sau, chúng ta sẽ dùng thuật ngữ *‘factualité’* để mô tả thể tính tư biện của tính vô duyên có, nghĩa là, tính vô duyên có của mọi sự vật không thể tư lượng như một thực tế.” (AF 119) Nhưng nhan đề

‘Tính Tất yếu của Tính Tùy duyên’ (La Nécessité de la Contingence) của cuốn sách cho thấy Meillassoux còn muốn chuyển hóa tính vô duyên cớ (‘thế giới bị chi phối bởi các bất biến cấu trúc chỉ có thể mô tả chứ không thể suy diễn’) thành tính tùy duyên (‘các quy luật vật lý học nhưng nhiên bất động đối với những gì phát sinh, cho dù thực thể nào sinh, trụ, hay diệt.’) [AF 66]. Kết quả là tính vô duyên cớ và tính tùy duyên có thể hoán sử dụng. Như thế, thuật ngữ ‘factualité’ (hay tiếng Anh: factuality) sẽ dịch Việt là Tính Tất yếu của Tính Tùy Duyên, đúng như nhan đề ‘Après la Finitude. Essai sur la nécessité de la contingence’.

Trong khi tính vô duyên cớ có nghĩa là cấu trúc của tương quan chỉ có thể mô tả thay vì suy diễn, tính tất yếu của tính tùy duyên có nghĩa là bản thân tính vô duyên cớ là cái gì đó có thể suy diễn. Một sự suy diễn như vậy đúng là những gì Meillassoux thử tìm cách cung cấp trong cuộc tranh luận giữa nhà duy vật học tư biện và nhà tương quan luận. Nếu hiểu tính vô duyên cớ có nghĩa là không có lý do tất yếu cho bất kỳ tính năng nào của kinh nghiệm, sự bất ngờ ẩn ở đây là *bản thân tính vô duyên cớ là tất yếu*. Đó là ý nghĩa của tính tất yếu của tính tùy duyên, theo đó Meillassoux đính kèm hình dung từ ‘*factuale*’: “Chúng ta sẽ gọi ‘*factuale*’ [tạm dịch “sự thực hội duyên”] loại tư biện tâm cầu và nhận diện những điều kiện của tính tất yếu của tính tùy duyên.” (AF 119) Phân tích pháp các điều kiện của tính tất yếu của tính tùy duyên bây giờ trở thành mục tiêu minh xác của công trình triết học của Meillassoux: sự phát hiện những gì ông gọi là “*dạng hình*” (Figures), hay những tính năng tất yếu của tính tất yếu của tính tùy duyên. Một vài ví dụ về dạng hình: *phi-mâu thuẫn* (non-contradiction) là một dạng hình; và *có* (‘il y a’) cũng là một dạng hình, như trong câu: ‘có cái gì đó – và chẳng không có gì’ (il y a quelque chose – et non pas rien) [AF 120]. Một dạng hình khác:

năng lực của mọi phát biểu toán học chế định một khả năng có thể tuyệt đối hóa, mặc dầu giả thuyết (AF 187). Như Meillassoux phát biểu trong trang chót sách: “thực tế (le factual) được định nghĩa như trường sở của một tư biện trừ khử hết thảy mọi siêu hình học (AF 190).”

Thử hỏi thu hoạch được gì khi chuyển vị trí từ nhà tương quan luận sang qua nhà duy vật học tư biện? Quả có một sự khác biệt đáng kể giữa hai vị trí ấy. Trong khi nhà tương quan luận chỉ nói chúng ta không biết những gì khả hay bất khả nằm bên ngoài tương quan, thời nhà duy vật học tư biện đạt được một loại tri thức tuyệt đối nào đó. Rốt cuộc, nhà tương quan luận ‘không có khả năng loại ra bất kỳ giả thuyết nào về bản thân tự nhiên của tuyệt đối (AF 101)’, trong khi nhà duy vật học tư biện biết ‘hai điều mà nhà hoài nghi luận không biết: một, tính tùy duyên là tất yếu, và do đó, vĩnh hằng; hai, *một mình* tính tùy duyên là tất yếu (AF 101)’. Sự khác biệt rất tinh tế giữa hai vị trí của nhà tương quan luận và Meillassoux là điểm phát khởi sự cấu tạo toàn bộ một triết học tư biện mới.

Như Meillassoux nói trên, “*chúng tôi sẽ thay thế trong sự vật những gì chúng tôi đã hiểu lầm là một sự không có khả năng của tư tưởng*”. Trong khi có tư tưởng cho rằng sự thiếu lý do cho bất kỳ sự vật gì là phái sinh từ tính hữu hạn và tính không biết của tri thức của con người, thời hiện giờ Meillassoux tuyên bố ngược lại: thuyết về hữu hạn tính thông thường kết hợp với một duyên có ẩn, một duyên có mà con người không thể nắm bắt được. Với sự quay hướng về tri thức tuyệt đối, Meillassoux đã tẩy sạch bất kỳ chỗ nào trong thế giới bóng dáng duyên có có thể trú ẩn. Duyên có sự vật không có lý do chẳng phải vì lý do ẩn nấp, mà đúng ra là vì chẳng có lý do ẩn nấp tồn tại. Và “sự vắng mặt lý do *tồn tại*, và chỉ có thể là thuộc tính tối chung của tồn thể (AF 85).” Tồn thể không bảo lưu những thuộc tính

bí ẩn theo kiểu Heidegger. Meillassoux chẳng bao giờ chấp nhận một học thuyết về tính chân như vén màn tiết lộ (unveiling), bởi vì đối với ông, trước hết, chẳng bao giờ có cái màn bao phủ nào. Thế giới là một bề mặt không có chiều sâu và tiềm năng, mặc dầu theo Meillassoux vẫn có một thứ nguyên ẩn. “Không có gì ở bên dưới hay bên trên tính vô duyên cớ hiển nhiên của cái được mang lại – không có gì ngoại trừ quyền năng không giới hạn và không quy luật của diệt, sinh, hay trụ của tính vô duyên cớ đó (AF 98).” Điểm quan trọng bây giờ là tính vô duyên cớ (facticité), chuyển biến thành tính tất yếu của tính tùy duyên (factualité), là thuộc tính thực nung vào đó mọi sự vật ... có khả năng hiện trở thành khác chẳng có lý do (AF 85).” Sự vắng mặt một lý do tối chung để bất kỳ sự vật gì tồn tại cũng được Meillassoux gọi là ‘*principe de l'irraison*’ (nguyên tắc vô duyên cớ), nhưng tiếp đầu ngữ ‘ir’ của tên gọi này tiêu cực, cho nên ông thường thay thế, và sử dụng thuật ngữ ‘*factualité*’ (tính tất yếu của tính tùy duyên).

Lại nữa, có thể có một sự hiểu lầm như sau cần phải tránh. Đó là ý tưởng kết nối tính tất yếu với tính ổn định và tính tùy duyên với lưu chuyển. Rất dễ hiểu tại sao. Nếu không có lý do để bất kỳ sự vật gì tồn tại theo cách chúng đang là, thời sẽ không có trụ cột của thực tế của chúng, không có cơ sở hạ tầng ẩn hỗ trợ sự tồn tại của chúng trong một trạng thái ổn định. Theo Meillassoux, đó là quan điểm thông thường kết liên tính tùy duyên (contingence) với tính bấp bênh (précarité). Vì vậy, tính bấp bênh còn gọi là tính tùy duyên thường nghiệm.

Dường như chúng ta đã đạt được mục tiêu: xác định một lỗ hổng trong vòng tương quan luận cho phép chúng ta xuyên đến một tuyệt đối. Bây giờ chúng ta tìm cách làm rõ ý nghĩa của một sự tuyệt đối hóa tính vô duyên cớ như vậy.

Chúng ta bảo rằng tuyệt đối chúng ta tìm kiếm không phải là một tuyệt đối giáo điều: tính không hợp quy của tranh luận bản thể học thuyết phục chúng ta mọi siêu hình học, bao gồm siêu hình học chủ quan đã vĩnh hằng hóa cái tương quan, cần phải tước bỏ, cùng với mọi mệnh đề thuộc loại sau đây: cái tồn thể này, hay loại xác định này về các tồn thể, phải tuyệt đối tồn tại. Nhiệm vụ của chúng ta là khám phá một tuyệt đối chẳng phải là một tồn thể tuyệt đối. Hay, đúng là những gì chúng ta đạt được theo phương thức tuyệt đối hóa tính vô duyên cớ: chúng ta không chủ trương một tồn thể xác định tất phải tồn tại, mà chủ trương mọi tồn thể có thể chẳng tồn tại là tuyệt đối tất yếu. Luận đề như vậy rõ ràng có tính tư biện – tư lượng một tuyệt đối – mà không có tính siêu hình – không tư lượng chẳng có gì là tuyệt đối. Tuyệt đối là sự bất khả hữu tuyệt đối (impossibilité absolue) của một tồn thể tất yếu. Thay vì chỉ trì một biến thể của nguyên tắc Lý do đủ – mọi sự vật có một lý do để tồn tại như thế này thay vì như thế khác – chúng ta chủ trương tính chân tuyệt đối của một *nguyên tắc vô duyên cớ* (principe d'irraison). Chẳng có gì có lý do tồn tại và ở trong thế đang là, tất cả đều phải có khả năng không tồn tại và/hay khả năng tồn tại khác với cái thế nó đang là *chẳng có lý do*.

Hơn nữa, Meillassoux còn cho đó là một nguyên tắc, một *nguyên tắc vô giả thuyết* (principe anhypothétique). Theo nghĩa của Aristote, nguyên tắc vô giả thuyết là một mệnh đề cơ bản, không thể suy diễn từ một mệnh đề khác, nhưng có một chứng minh. Ở đây, chứng minh mang tính ‘gián tiếp’ (indirecte) hay tính ‘bác bỏ’ (réfutatative). Nghĩa là, vén màn cho thấy tính không nhất trí tất yếu của những người bác bỏ tính chân của nguyên tắc. Hơn nữa, nhằm bác bỏ, những người ấy phải tiên giả định nguyên tắc là đúng, và như thế, tức là tự bác bỏ mình.

Chính theo phương thức đó mà Aristote khả dĩ nhận thức *nguyên tắc phi mâu thuẫn* (principe de non-contradiction) như một nguyên tắc vô giả thuyết, một nguyên tắc được thi thiết theo cách bác bỏ thay vì theo cách diễn dịch, bởi vì bất kỳ trương hợp chất nghi nào với nguyên tắc cũng đã tiền giả định sự thừa nhận nó rồi. Tuy nhiên có sự khác biệt cơ bản giữa nguyên tắc vô duyên cớ và nguyên tắc phi mâu thuẫn: nghĩa là, Aristote chỉ chứng minh theo phương thức bác bỏ là chẳng có ai có thể *tư lượng* một mâu thuẫn, nhưng không theo phương thức đó chứng minh mâu thuẫn là tuyệt đối bất khả hữu (absolument impossible). Vì vậy, bạn tương quan luận mạnh có thể tương phản tính vô duyên cớ của nguyên tắc ấy với sự tuyệt đối hóa nó: bạn công nhận không có thể tư lượng mâu thuẫn, nhưng không công nhận đó là một chứng cứ về tính bất khả hữu tuyệt đối của nó. Bởi vì bạn cương quyết cho rằng không có gì chứng minh những gì là khả năng tự thân có thể hoàn toàn (toto caelo) không khác với những gì là khả tư nghị cho-chúng ta. Do đó, nguyên tắc phi mâu thuẫn là vô giả thuyết đối với những gì là khả tư nghị, chứ không phải đối với những gì là khả năng.

Theo phương thức tương phản, nguyên tắc vô duyên cớ (principe d'irraison) tỏ lộ không những là *vô giả thuyết* mà còn là *tuyệt đối*: bởi vì, như chúng ta thấy, không thể chất nghi giá trị tuyệt đối của nguyên tắc mà không tiền giả định tính chân tuyệt đối của nó. Nhà hoài nghi luận chỉ có khả năng khái niệm dị biệt giữa cái tự thân và cái cho-chúng ta bằng cách đưa cái cho-chúng ta về một vô duyên cớ tồn tại tiền giả định tính tuyệt đối của nó. Đó là tại vì chúng ta có thể khái niệm khả năng tuyệt đối cái tự thân có thể khác với cái cho-chúng ta cho nên lập luận của nhà tương quan luận khả dĩ hữu hiệu. Vì thế, tính vô giả thuyết của nguyên tắc vô duyên cớ liên quan với cả tự thân và cái cho-chúng ta:

chất nghi nguyên tắc ấy, tức là tiền giả định nó; chất nghi tính tuyệt đối của nó, tức là tiền giả định tính tuyệt đối ấy.

Điểm này trở thành dễ hiểu nếu chúng ta liên quan khả năng-tồn tại-khác-không có lý do, (pouvoir-être-autresans-raison) đến ý tưởng về một *thời gian*, có khả năng hủy diệt cũng như phát sinh mọi sự vật. Quả vậy, một thời gian như thế không thể khái niệm như phát sinh hay như tự hủy diệt ngoại trừ trong thời gian, tức trong bản thân nó. Trông bề ngoài, lối lập luận như vậy coi bộ tầm thường: không thể tư lượng sự biến mất của thời gian ngoại trừ sự biến mất đó xảy ra trong thời gian, do đó, nó chỉ được tư lượng như vĩnh hằng. Nhưng điều không được chú ý đến là một lập luận như vậy chỉ được việc khi nào giả định một thời gian không tầm thường: không chỉ là một thời gian mà khả năng hủy diệt mọi sự vật là một chức năng của các quy luật, mà là một thời gian có *khả năng hủy diệt mọi quy luật vật lý học mà chẳng tuân theo bất kỳ quy luật nào*. Rất có thể khái niệm một thời gian xác định bởi sự chi phối của các quy luật cố định biến mất trong cái gì đó khác bản thân nó, một thời gian biến mất trong một thời gian khác chi phối bởi các quy luật khác. Nhưng chỉ thời gian có khả năng hủy diệt mọi thực tế xác định không tuân theo bất kỳ quy luật xác định nào, chỉ thời gian có khả năng hủy diệt các thể giới cũng như các sự vật chẳng có lý do chẳng theo quy luật nào mới khả tư nghị như một tuyệt đối. Chỉ vô duyên có là khả tư nghị như vĩnh hằng, bởi vì chỉ vô duyên có là khả tư nghị như vô giả thuyết và tuyệt đối. Do đó, chúng ta khả dĩ nói rằng có thể *chứng minh tính tất yếu tuyệt đối của tính phi tất yếu của mọi sự vật*. Nói cách khác, có thể thi thiết thông qua chứng minh gián tiếp, *tính tất yếu tuyệt đối của tính tùy duyên của mọi sự vật*. (AF 96)

Tuy nhiên, cần phân biệt tính tùy duyên này với tính tùy duyên siêu nghiệm hay tính bấp bênh của các vật thể vật

chất nói ở phần trên. Tính vô duyên có thể đồng nhất hóa với tính tùy duyên theo nghĩa nó phải được tư lượng như một tri thức tích cực về khả năng-tồn tại-khác hay khả năng-chẳng-tồn tại của mọi sự vật, chứ không phải như một khả năng của sự không biết. Nhưng tính tùy duyên tuyệt đối khác biệt tính tùy duyên siêu nghiệm như sau: Tính tùy duyên siêu nghiệm, mà từ đây về sau sẽ gọi là tính bấp bênh, chỉ cho thấy một sự hủy diệt thế tất sẽ được thực hiện không chóng thì chầy. Cuốn sách này, trái cây này, người này, ngôi sao này, sớm hay muộn ắt phải biến mất, nếu các định luật vật lý và hữu cơ vẫn cứ như bấy lâu. Như vậy, tính bấp bênh chỉ cho thấy một phi tồn tại khả hữu cuối cùng cũng phải được thực hiện. Ngược lại, tính tùy duyên tuyệt đối, mà từ đây sẽ gọi gọn gàng là “tính tùy duyên”, chỉ cho thấy một *khả năng thuần túy* (un pur possible): một khả năng có thể chẳng bao giờ tự hoàn thành. Quả vậy, chúng ta không thể tự cho biết chắc chắn thế giới của chúng ta, mặc dầu tùy duyên, một ngày kia sẽ thực sự sụp đổ. Theo nguyên tắc vô duyên có (principe d’irraison), chúng ta biết điều đó thực sự khả hữu, và điều đó có thể tự sản sinh không có lý do nào cả: nhưng chúng ta cũng biết không có gì áp đặt nó. Ngược lại, khẳng định tất cả tất nhiên phải chết sẽ là một mệnh đề còn mang tính siêu hình học. Chắc chắn, thuyết về tính bấp bênh của mọi sự vật chẳng còn khẳng định một tồn thể xác định là tất yếu, nhưng nó sẽ tiếp tục chủ trương một tình thế xác định là tất yếu (sự hủy diệt cái này hay cái nọ). Nhưng như vậy là vẫn còn tuân theo lệnh của nguyên tắc Lý do đủ, theo đó có một lý do tất yếu tại sao đây là trường hợp (sự diệt tối chung của X) thay vì diện khác (sự trụ bất tận của X). Nhưng chúng ta không thấy do đâu mà có một lý do áp đặt như một tính tất yếu khả năng diệt đối nghịch với khả năng trụ. Sự từ bỏ dứt khoát nguyên tắc Lý do đủ đòi hỏi chúng ta phải kiên định cho rằng cả sự hủy diệt và sự bảo tồn vĩnh cửu của một tồn thể xác định đều có khả năng phát sinh

như nhau chẳng có lý do. Tính tùy duyên là thế nào để bất cứ gì cũng có khả năng sinh khởi, ngay cả không có gì, là thế nào để những gì đang là, y nhiên như nó đang là. (AF 97-8)

Bây giờ có thể nghĩ đến một sự phê phán tương quan luận trên quan điểm tư biện, vì có thể chứng minh tương quan luận đồng lõa với tín ngưỡng chủ nghĩa trong Tất cả-Khác (Tout-Autre) chừng nào tương quan luận vẫn còn trung thành với nguyên tắc Lý do đủ. Quả vậy, mô hình mạnh của tương quan hợp pháp hóa diễn ngôn tôn giáo nói chung, bởi vì nó không thành công khử-hợp pháp hóa khả năng tính cho rằng có thể có một lý do ẩn, một mục tiêu phủ thác, nằm bên dưới nguồn gốc của thế giới. Lý do ấy đã trở thành bất khả tư nghị, nhưng nó được bảo tồn *như* bất khả tư nghị, đủ để biện hộ giá trị của sự tỏ lộ siêu việt cuối cùng của nó. Niềm tin vào một Lý do tối chung cho thấy bản thân chân thật của tương quan luận mạnh: tương quan luận mạnh không phải là một sự vứt bỏ nguyên tắc Lý do đủ, Trong thực tế, nó biện hộ cho niềm tin bất hợp lý vào chính ngay nguyên tắc đó. Ngược lại, tư biện nhấn mạnh sự từ bỏ nguyên tắc Lý do đủ đến điểm sự từ bỏ đó chuyển hoá thành một nguyên tắc, nguyên tắc duy nhất cho phép chúng ta nắm bắt thực tế tuyệt đối chẳng có Lý do tối chung, khả tư nghị hay bất khả tư nghị. “Không có gì ở bên dưới hay bên trên tính vô duyên có hiển nhiên của cái được mang lại – không có gì ngoại trừ quyền năng không giới hạn và không quy luật của diệt, sinh, hay trụ của tính vô duyên có đó (AF 98).”

Nhằm kết thúc phần này, hãy để Meillassoux tóm lược luận cứ của ông trong một buổi thuyết trình một năm sau lần xuất bản thứ nhất của AF: “Nhà tương quan luận cần tuyên bố, hầu phản đối nhà duy tâm học, chúng ta có thể khái niệm tính tùy duyên của tương quan, nghĩa là: khả năng

biến mất của nó, chẳng hạn, với sự tuyệt chủng của loài người ... Theo phương thức đó, nhà tương quan luận phải thừa nhận chúng ta có thể tích cực tư lượng về một khả năng độc lập đối với tương quan, vì đó chính là khả năng phi tồn tại của tương quan Nhiên hậu nó là một ý tưởng chúng ta có thể tư lượng như tuyệt đối: sự tuyệt đối không có lý do của bất kỳ thực tế nào; hay, nói cách khác, năng lực hữu hiệu của mọi thực thể xác định – biến cố, sự vật, hay quy luật chủ quan – *xuất hiện hay biến mất* chẳng có lý do đối với sự tồn tại hay phi tồn tại của nó. Vô duyên có trở thành thuộc tính của một thời gian tuyệt đối có khả năng hủy diệt hay sáng tạo bất kỳ thực thể xác định nào – biến cố, sự vật, hay quy luật – chẳng có bất kỳ lý do nào đối với sự hủy diệt và sáng tạo như thế.”⁸

Một lần nữa, tính tất yếu ấy của tính tùy duyên là những gì Meillassoux gọi tên tiếng Pháp là “*factualité*” (tiếng Anh: “*factuality*”): sự thực về tính tùy duyên của mọi sự vật.

E. Tóm lược Vấn đề Nguyên tắc Lý do đủ trong triết học Meillassoux.

Dự án của Meillassoux bao gồm một phê phán, nhưng cũng là một bố cục mới, vấn đề tương quan luận – sự giả định một tương quan tất yếu giữa tư tưởng và tồn tại, do duy tâm học siêu nghiệm (transcendental idealism) của Kant khởi xướng, tìm cách loại trừ khả năng tính của một tồn thể tuyệt đối khả tư nghị thông qua siêu hình học. Meillassoux xem chủ nghĩa phản tuyệt đối (anti-absolutism) là dấu ấn và di sản lâu dài của truyền thống Kant.

Meillassoux cho rằng dự án phê phán của Kant là một tương quan luận “yếu” bởi vì nó không cấm mọi tương quan giữa tư tưởng và tuyệt đối. Nó cấm bất kỳ hiểu biết nào về vật tự thân (the thing-in-itself; bất kỳ ứng dụng nào của các phạm trù vào siêu cảm quan), nhưng duy trì sự khả

tư nghị của tự thân (AF 60). Sau đó, ông đem đối chọi với mô hình mạnh của tương quan luận, cho rằng không chỉ xác nhận sự chúng ta có thể *hiểu biết cái tự thân* là bất hợp pháp, mà còn xác nhận sự chúng ta có thể ít nhất *tư lượng nó* cũng bất hợp pháp (AF 60).

Với sự định vị trí dự án tư biện của ông đối lập với sự tiếp cận phê phán của Kant, Meillassoux tuyên bố “chúng ta phải nối lại với sự đòi hỏi một sự hiểu biết về tuyệt đối, và chấm dứt với truyền thống siêu nghiệm cấm nó khả hữu (AF 51).” Như thế, là tìm cách bác bỏ cả hai mô thức yếu và mạnh của tương quan luận bằng cách chứng minh khả năng mâu thuẫn của sự tư lượng một thực thể hoàn toàn ở bên ngoài chủ thể, và do đó, không thể được tư lượng ở bên trong của tương quan tư tưởng/tồn tại. Sự bác bỏ ấy tuy nhiên phải xảy ra không thông qua một tổng hợp lùi (quy thoái) lại tính ngây thơ của siêu hình học cổ điển, mà thông qua một sự cấp tiến hóa luận cứ của nhà tương quan luận. Nói một cách đơn giản, theo lập luận của Meillassoux, sự chấp nhận một thực thể ở bên ngoài nhận thức của chủ thể – vật tự thân, theo thuật ngữ của Kant – và đặc biệt, khả năng của một thực thể hoàn toàn khác liên hệ với tương quan tư tưởng/tồn tại, là một sự mặc nhận *chủ thể có khả năng tư lượng những gì ở bên ngoài tương quan ấy*.

“Ý niệm về dị biệt giữa tự thân (l'en-soi) và cái cho-chúng ta (le pour-nous) có thể chẳng bao giờ nảy mầm trong bạn nếu bạn chẳng bao giờ thể nghiệm năng lực có lẽ gây nhiều kinh ngạc nhất của tư tưởng của con người: khả năng tiếp cận *cái phi-tồn tại* (le non-être) của chính mình – tự biết rồi sẽ chết (AF 92).” Sự thực nhà tương quan luận có khả năng xác nhận tính hữu hạn của sự nhận thức thực thể của chính mình – trái ngược, chẳng hạn, với nhà duy tâm học tư biện, khẳng định có khả năng tư lượng cái tuyệt đối (vì thế mới gọi là tư biện), chỉ vì nhà duy tâm học này tuyệt đối hóa

bản thân của tương quan – chứng minh phương thức theo đó tương quan luận tránh sử dụng năng lực riêng của nó tư lượng cái tuyệt đối, dưới hình thức của một tính năng khác cấp tiên. Nói cách khác, phương thức duy nhất để khái niệm tương quan luận một cách nhất trí và phi mâu thuẫn là xác nhận không chỉ chủ thể *khả dĩ* tư lượng cái tuyệt đối, mà còn xác nhận tương quan luận tùy thuộc sự thực ấy, bởi nếu chúng ta không thể tư lượng cái khác hoàn toàn tuyệt đối, thì chúng ta cũng không thể thiết định một vật tự thân (thing-in-itself) riêng biệt một vật-cho-chúng ta (thing-for-us).

Cái tuyệt đối ấy là sự nhìn nhận mỗi tương quan nói trên là không cần thiết, và như vậy, sự vật có thể khác hơn là cho-chúng ta (for-us). Đó là những gì Meillassoux gọi là tính vô duyên cớ (facticity) của tương quan: chẳng phải chúng ta có thể chứng minh sự vật *tồn tại* khác hơn, bởi như thế tất đòi hỏi một loại tiết lộ siêu hình học siêu việt còn bị khóa kín ở bên trong hệ thống của nó, mà thực ra, chúng ta *không thể* chứng minh *sự bất khả hữu* (impossibility) của tính khác hơn ấy. Tính vô duyên cớ (facticity) là nguyên tắc “vô-duyên cớ” (the principle of un-reason), là tính tùy duyên tuyệt đối – và do đó, sự vắng mặt tuyệt đối của Lý do đủ – “được tư lượng duy nhất bằng cách giải thích sự bất lực của chúng ta tiếp cận duyên cớ tuyệt đối của những gì tồn tại (AF 70).” Điều này dẫn đến nguyên tắc tính tất yếu của tính vô duyên cớ, nguyên tắc vô duyên cớ tất yếu tính, và cuối cùng, nguyên tắc “tính tất yếu của tính tùy duyên” (principe de factualité; principle of factuality) của Meillassoux. Thuật ngữ ‘factualité’ chỉ vào thể tính tự biện (essence spéculative) của tính vô duyên cớ (facticity). Nghĩa là tính vô duyên cớ của mọi sự vật không thể được tư lượng như một sự thực. Như vậy, phải hiểu ‘factualité’ như là tính phi-vô duyên cớ của tính vô duyên cớ (non-facticité de la facticity), (AF 119), do đó, như là tính tất yếu

tuyệt đối của tính tùy duyên. Nói khác, trong khi triết học tiên phê phán tìm cách chứng minh một duyên có tối chung và tất yếu cho tồn tại thông qua đó cái tuyệt đối có thể được tư lượng, thuyết duy vật học tư biện (*matérialisme spéculatif*) của Meillassoux, trái lại, khẳng định có thể tư lượng cái tuyệt đối thông qua tư lượng sự bất khả hữu (*impossibilité*) của một tất yếu tính như vậy.

Meillassoux thiết định: “Quả vậy, cái tuyệt đối đó không gì khác hơn là một hình thức cực đoan của hỗn độn, một *siêu-hỗn độn* (*hyper-chaos*), đối với nó không có gì là, hay tựa hồ, bất khả hữu, ngay cả cái bất khả tư nghị (AF 99).” Cái siêu-hỗn độn đó, theo nguyên tắc Tính tất yếu của tính tùy duyên, là tư tưởng về một thời gian siêu quá mọi thời gian – một *hư thời gian* (*virtual time*); một thời gian hoàn toàn vô ước so với cái khái niệm như chúng ta thông thường hiểu biết nó. Điều quan trọng đáng ghi chú là siêu-hỗn độn không chỉ đơn giản là một hình tượng tính hữu hạn của trí tuệ con người đối với một tồn thể tuyệt đối tất yếu siêu quá nó. Ngược lại, thay vì “biểu tượng sự chúng ta không có năng lực phát hiện duyên có tối chung của sự vật,” siêu-hỗn độn được thiết định như “năng lực của chúng ta phát hiện sự thiếu vắng tối chung duyên có, được nhận định là một năng lực không giới hạn của thời gian.”⁹

Nói cách khác, theo Meillassoux, *siêu-hỗn độn là một thời gian triệt tiêu hoàn toàn nguyên tắc Lý do đủ* – “theo đó mọi sự vật, mọi sự thực, và mọi sinh khởi, phải có một duyên có tất yếu tại sao tồn tại như thế này thay vì như thế khác (AF 57)” – trong đó các tồn thể, các thế giới, và ngay cả các quy luật vật lý có thể sáng tạo hay hủy diệt chẳng có ý nghĩa hay mục đích.

Tính nhập nhằng của phát biểu cho rằng siêu-hỗn độn là “cái gì đó giống như một Thời gian” [*quelque chose*

comme un Temps (AF 100)] sóng đôi với sự Meillassoux tiếp tục mô tả siêu-hỗn độn như một hình thức của thời gian trong những đoạn văn sau đó (AF 96). Nhưng về sau, Meillassoux phát biểu không còn mơ hồ như trước, “tính vô duyên có như tuyệt đối phải được xem như thời gian, *nhưng một thời gian rất đặc biệt*.”¹⁰ Siêu-hỗn độn trông có vẻ, không chỉ đơn thuần tương đương với thời gian, mà là *thời gian*, mặc dầu một thời gian bất đồng với bất kỳ những quy luật vật lý nào. Tuy nhiên, nó được đem so sánh với *trở thành* (becoming); hay đúng hơn, với “lối nhìn truyền thống theo đó trở thành chỉ khả tư nghị như chi phối bởi những quy luật bất biến”, như tương phản với “một trở thành trong đó bản thân các quy luật sẽ tùy duyên.”

Meillassoux biện minh, từ thời thượng cổ Hy Lạp đến nay, “một khái niệm, và một mà thôi, về trở thành, đã luôn luôn tự áp đặt vào chúng ta,” trong đó thời gian chỉ đơn thuần thực hiện một tập hợp các tiềm năng có sẵn.¹¹ Trở thành với nghĩa đặc biệt như vậy – *trở thành khả hữu* (possible becoming) – bị Meillassoux thay thế thông qua khái niệm siêu-hỗn độn, được ông biểu trưng như một mô thức của cả thời gian và trở thành, đặc biệt như là một *hur trở thành* (virtual becoming). Ở đây, *tính hư* (virtuality) là “thuộc tính của mọi tập hợp các trường hợp xuất hiện bên trong một trở thành mà không bị chế ngự bởi bất kỳ *toàn thể cấu thành sẵn* các khả hữu nào (pre-constituted totality of possibles).”¹² Một *hur trở thành* như vậy vượt quá những tiềm năng xác định của mọi khái niệm truyền thống về thời gian, bởi vì nó phát sinh bất kỳ tồn thể nào, bất luận tồn thể ấy được bao hàm hay không bên trong một tập hợp các khả hữu nào đó, miễn là cái tồn thể ấy không mâu thuẫn. Do đó, trở thành, theo nghĩa mà các triết gia từ Aristote trở đi quan niệm về thời gian, là một sản phẩm của *siêu-hỗn độn*, “một Thời gian có khả năng hủy diệt ngay cả bản thân của trở

thành bằng cách sinh khởi, có lẽ mãi mãi, cái cố định, cái bất dịch và cái chết (AF 100).”

Để mở rộng sự hiểu biết ý nghĩa của khái niệm siêu-hỗn độn tương cũng nên tập trung vào phê phán của Meillassoux về chủ trương của *Héraclite*: “Tất cả đều thay đổi và không có một cái gì tồn tại. Vạn vật lưu chuyển như diễn tiến của một dòng sông. Không ai tắm hai lần trong cùng một dòng sông.”¹³ Meillassoux mô tả học thuyết *Héraclite* về lưu chuyển vĩnh hằng (eternal flux) như “*quy luật vĩnh hằng của trở thành* (the eternal law of becoming)” và đem đối chiếu với “*trở thành khả hữu* vĩnh hằng và bất pháp của mọi quy luật (the eternal and lawless possible becoming of every law)” thông qua đó siêu-hỗn độn khả dĩ tư nghị. Được phân biệt như vậy, siêu-hỗn độn là một trở thành với ý nghĩa cụ thể là một thời gian thông qua đó sự vật khả dĩ trở thành. Tuy nhiên, trở thành như vậy chẳng bao giờ được bảo đảm, bởi vì nó cũng tùy duyên giống bất kỳ quy luật nào khác (khác với trở thành của bản thân tùy duyên tính theo nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính): nó có thể chuyển hóa thành nhân quang của trường phái *Elée* mà *Parménide* vừa là thủ lĩnh vừa là lý thuyết gia nổi tiếng. Đối lập lý thuyết *lưu chuyển vĩnh hằng* của *Héraclite*, trường phái này chủ trương một *kosmos* vĩnh hằng hoàn toàn bất dịch tại bất kỳ khoảnh khắc nào. Trong khi sự vật có thể biến đổi trong cái siêu-hỗn độn đó, nhưng thực ra, không cần thiết chúng biến đổi.

Đó là lý do tại sao Meillassoux minh xác phân biệt giữa lưu chuyển của *Héraclite* và cái siêu-hỗn độn của ông. Các triết gia thời thượng cổ giải thích *Héraclite* chủ trương trình bày một hình ảnh *kosmos* như không có gì ngoài vận động và biến đổi, với tồn thể đơn thuần chỉ là một trừu tượng rỗng.¹⁴ Phải đợi đến thế kỷ 20 mới có một số tư tưởng gia đặt vấn đề về thuyết lưu chuyển vĩnh hằng của *Héraclite*.

Đáng chú ý nhất là Heidegger tuyên bố “khái niệm ấy về thuyết của Héraclite hoàn toàn xa lạ đối với người Hy Lạp” và đề nghị: những gì Héraclite dạy là tồn tại và trở thành chẳng tất nhiên tương hỗ loại trừ. Ở đây, tưởng nên tập trung vào khái niệm lưu chuyển vĩnh hằng của Héraclite được hiểu theo lối thông thường. Meillassoux gọi cái khái niệm lưu chuyển vĩnh hằng đó là ‘*thời gian Héraclite*’ (Heraclitean time).

Theo bước chân của thuyết hoài nghi luận (scepticism) của David Hume liên quan đến sự chứng minh quan hệ nhân quả, Meillassoux biện minh chúng ta chẳng bao giờ chứng minh được tính tất yếu của các quy luật, bất luận cách chúng có thể xuất hiện phổ biến như thế nào, bởi vì theo nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính, chúng vẫn có thể biến đổi tại bất kỳ khoảnh khắc nào. Nói như vậy không có nghĩa là chúng sẽ biến đổi, mà đơn giản có nghĩa là không có thể phát biểu chúng không thể. Do đó, cho rằng “sự trở thành Héraclite là ... giống như mọi thời gian vật lý, bị chi phối bởi những quy luật cụ thể – những quy luật chuyển hóa chẳng bao giờ biến đổi,” Meillassoux nhận thấy lối nhìn sự trở thành như vậy không nhất trí trong căn bản, cho rằng nó thiết định một tồn thể tất yếu – tồn thể của trở thành (the being of becoming) – như một duyên có tuyệt đối cho thực tế.

Quả vậy, vấn đề dùng hình ảnh một dòng sông để biểu trưng tính luôn luôn biến đổi của vạn vật là chuyển biến sự *đảm bảo biến đổi* thành *chứng minh sự ổn định*: có một sự vật khả dĩ được biết đến trong tình huống của sự trở thành tuyệt đối, đó là, *không có gì ngoài biến đổi*. Mọi sự vật trở thành ngoại trừ bản thân của trở thành là một tồn thể bền vững vẫn còn tuyệt đối. Hơn nữa, sự trở thành của nó không thể bắt đầu tại một khoảnh khắc đặc biệt trong thời gian, bởi vì điều đó bắt buộc phải có sự tồn tại của một

trạng thái phi tồn tại từ đó nó phát sinh, cũng không thể chấm dứt theo một phương thức thừa nhận được, cho rằng điều đó có nghĩa là nó đã sinh khởi rồi, và như thế, nó phải là vĩnh hằng. Tuy nhiên, một trạng thái của trở thành vĩnh hằng như thế có thể không thực sự được coi là một trạng thái trở thành bất cứ bằng cách nào, bởi vì chẳng có tính tồn tại-khác (otherness; alterity) – chẳng quá khứ hay vị lai – từ đó nó có thể tự thân vi phân.

Nói cách khác, nơi nào lưu chuyển Héraclite căn cứ trên một quy luật cố định của trở thành, ở trong vòng ảnh hưởng của nguyên tắc Lý do đủ bằng cách bảo đảm biến đổi bất đoạn trong mọi diện của vũ trụ ngoại trừ bản thân của quy luật – và do đó, cung cấp một nguồn gốc duyên cớ không thể tranh cãi, Meillassoux, trái lại, đề xướng chẳng quy luật, chẳng duyên cớ, chẳng tồn thể tất nhiên: siêu-hỗn độn là sự bất khả hữu (impossibility) của những thực thể đó.

Theo nguyên tắc vô duyên cớ tất yếu tính, một mặt, Meillassoux bác bỏ nguyên tắc Lý do đủ, do đó các tồn thể có thể được sáng tạo *ex nihilo*, các quy luật sở tri có thể biến mất chẳng cảnh báo, v.v..., trong lúc mặt kia, quy luật duy nhất còn sống sót là nguyên tắc phi mâu thuẫn. Tại sao? Tại vì một thực thể mâu thuẫn (a contradictory entity) sẽ hoàn toàn bất xác định và vì vậy, có thể vừa tùy duyên vừa tất yếu. Nhằm xác nhận thuyết cho rằng bất kỳ sự vật nào được cho đều có thể là bất cứ pháp gì khả hữu, sự vật đó tất nhiên phải vừa hiển hiện như những gì nó đang là tại đây và bây giờ, và cũng vừa mãi mãi có khả năng được xác định như cái gì khác. Nói cách khác, nơi mà Kant đơn giản cho rằng các vật tự thân tồn tại và tồn tại như phi mâu thuẫn, Meillassoux tuyên bố suy diễn thuộc tính sau trực tiếp từ hình thái tồn tại của chúng.¹⁵

Kết quả là nguyên tắc phi mâu thuẫn là một tính chân bản thể học, và tuyệt đối: “tất nhiên những gì tồn tại phải được xác định sao cho tồn tại *có khả năng trở thành*, và có khả năng sau đó được xác định theo *phương thức nào đó khác*. Tất nhiên cái này là cái này chứ chẳng phải cái kia, hay bất cứ cái gì khác, đúng là để chắc chắn rằng cái này có thể trở thành cái kia hay bất cứ cái gì khác. Như vậy, chúng ta hiểu ý nghĩa bản thể học của nguyên tắc phi mâu thuẫn, chẳng để chỉ định bất kỳ loại gì của thể tính cố định, mà để chỉ định tính tất yếu của tính tùy duyên, hay nói cách khác, để chỉ định tính toàn năng của hỗn độn (AF 108).”

Với Meillassoux, chúng ta vẫn phải tư lượng tuyệt đối theo quan điểm trở thành. Nhưng muốn làm như vậy chúng ta phải buông bỏ tính tất yếu của bất kỳ trở thành nào. Siêu-hỗn độn là một mô thức của trở thành mang tính thời gian, nhưng nó là một trở thành hư, bất quy luật và như vậy, chẳng có tất yếu biến đổi bao hàm bên trong nó – siêu-hỗn độn có tiềm năng phát sinh những gì có vẻ như là bất dịch tuyệt đối. Theo nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính, điều duy nhất tất yếu về siêu-hỗn độn là tính vô duyên có tuyệt đối của nó: sự vật có thể luôn luôn tồn tại-khác với chúng đang là. Nói như thế, không có nghĩa chúng tất yếu sẽ tồn tại khác với chúng đang là tại bất kỳ điểm nào; đây chỉ muốn nói không thể tư lượng sự bất khả hữu chúng *có thể là*. Chẳng hạn, vũ trụ có thể tồn tại trong tình trạng hoàn toàn bất dịch, nhưng vẫn có thể biến đổi bất cứ lúc nào, bởi vì ngay trong những tình huống như vậy có một thời gian tuyệt đối – thời gian của siêu-hỗn độn – mà Brassier cho rằng “có thể làm gián đoạn lưu chuyển của trở thành với cùng một tính năng hay thay đổi tùy tiện như nó có thể xô đẩy tính cố định của tồn tại.”¹⁶

Với kết luận như trên, câu hỏi tự nhiên là siêu-hỗn độn của Meillassoux có thể nào khắc phục sự thiếu nhất trí phá hoại

khái niệm Héraclite về trở thành hay không. Trước hết, cần lưu ý đến những gì thống nhất chủ trương của các triết gia thuộc phái Héraclite: chẳng những một sự tuyệt đối hóa trở thành như duyên có tối chung của mọi tồn tại, ngoài ra một sự buộc nguyên tắc Lý do đủ trực tiếp vào duyên có đó. Thuyết lưu chuyển vĩnh hằng nương vào nguyên tắc này rất sâu sắc, lý do là bản thân của quy luật vĩnh hằng của trở thành tác động như không chỉ bảo đảm mọi biến đổi, mà còn là nguồn gốc của sự biến đổi như vậy: mọi sự vật trở thành bởi vì tất cả chúng tùy thuộc vào quy luật của trở thành.

Ý tưởng về một duyên có tất yếu dưới bất kỳ hình thức nào là một yêu cầu lý do đủ, và vì vậy không thể hòa giải với tính vô duyên có tất yếu của siêu-hỗn độn. Theo Meillassoux, “nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính chẳng nói rằng tính tùy duyên là tất yếu; phát biểu đúng của nó là *một mình* tính tùy duyên là tất yếu – và chỉ như vậy là nguyên tắc ở bên ngoài siêu hình học (AF 120).” Nói ngắn gọn, điều phát biểu chẳng phải tùy duyên tính được cho như một duyên có tất yếu (nhiên hậu chúng ta có thể suy diễn từ đó sự vật phải tất yếu bao hàm khả hữu trở thành-khác), vì như vậy sẽ biến siêu-hỗn độn thành một thực thể mâu thuẫn, theo nghĩa nó đã bao hàm tính tồn tại-khác (alterity) sẽ cho phép nó trở thành-khác; đúng ra, nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính “chỉ định một *khả hữu thuần túy* (un pur possible); một khả hữu có thể chẳng bao giờ được thực hiện (AF 97).” Sự vật có thể luôn luôn tồn tại-khác với chúng đang là, nhưng trở thành như vậy là một bột phát thuần túy và tự khởi của vô duyên có – nó có thể phát sinh, nhưng chẳng có duyên có bảo đảm nó sẽ phát sinh.

Tuy nhiên, thật khó mà không tự hỏi liệu Meillassoux có thể thoát khỏi những cùm của lý do đủ đến mức mà ông mong ước hay không. Mặc dầu siêu-hỗn độn được cho là

đổi nghịch mọi duyên có, là tư tưởng về bất khả hữu của chúng, nó không chỉ là một biến thể của những chủ đề truyền thống của thần học phủ định (già thuyên); trái lại, nó là “một tri thức khẳng định về khả năng-tồn tại-khác hay khả năng-không-tồn tại của mọi sự vật (AF 97).” Siêu-hỗn độn có thể chẳng cung cấp sự bảo lãnh sự vật tùy duyên, nhưng nó cung cấp sự bảo lãnh sự vật *có thể* tùy duyên. Vì vậy, mọi biến đổi phát sinh – nghĩa là, mọi trở thành – được Meillassoux ghi lại bên trong thời gian tính của tuyệt đối: sự vật không tất yếu tùy duyên, nhưng khi nào chúng trung bày tính tùy duyên như vậy (do đó, trở thành-khác), đúng là bởi vì chúng là những nguyên nhân trực tiếp của siêu-hỗn độn.

Siêu-hỗn độn không tất yếu biến đổi, nhưng bảo lãnh tiềm năng hư của nó, và theo Thomas Sutherland, chừng ấy đủ để phủ định nguyên tắc vô duyên có¹⁷. Thời gian này là năng lực do đó các quy luật tự nhiên đứng và ngã, và vì thế, những biến đổi như vậy – dường như bất hợp lý theo quan điểm thường nghiệm – phù hợp tối thiểu với các quy định của nguyên tắc Lý do đủ: chúng không phát sinh chẳng có lý do như trong điều kiện cơ bản của nguyên tắc vô duyên có, đúng hơn, *chúng phát sinh như một kết quả của sự tồn tại của siêu-hỗn độn*. Vấn đề đối với Meillassoux là ông quyết định tránh định vị siêu-hỗn độn như một biểu tượng của hữu hạn tính của trí tuệ con người trong khả năng xác định mối quan hệ nhân quả, và thay vào đó, trình bày vô duyên có như “nội dung đích thực của thế giới này nói chung (AF 123).” Tuy nhiên, làm như vậy, Meillassoux thẩm nhuận thời gian nguyên thủy, vô pháp ấy (this primordial, lawless time) trong trạng thái tồn tại bản thể học. Kết quả là ông không thể đơn thuần dựa vào lý do tránh đòi hỏi phải tùy duyên để bảo tồn vô duyên có.

Vấn đề là theo lôgic của luận cứ của Meillassoux, siêu-hỗn độn là nguyên nhân *khả hữu* của mọi biến đổi, trong ý nghĩa cụ thể, nó là sự đảm bảo cái gì đó có thể tồn tại-khác-nó đang là, vượt qua những quy luật dường như ổn định của quan hệ nhân quả thường nghiệm. Chẳng phải mọi biến đổi là một kết quả tất yếu của siêu-hỗn độn, theo phương thức lưu chuyển Héraclite là quy luật từ đó mọi trở thành xuất hiện, mà đúng ra, bên trong mọi biến đổi đều có khả năng truy tìm nó trở lại cái tuyệt đối.

Xét qua các phạm trù (chẳng hạn, tính tùy duyên, tính tất yếu, khả năng, tiềm năng, tính hư, tính tồn tại-khác, tính vô duyên cớ, v..v...) Meillassoux sử dụng để biểu tượng tính cấp tiến tuyệt đối của siêu-hỗn độn như một thực thể, chúng ta thấy cần phải hỏi, làm thế nào Meillassoux có thể mô tả tuyệt đối với những thuật ngữ tự thân là tùy duyên? Câu trả lời đơn giản là, Meillassoux dường như giả thiết tính hợp lý tất yếu của tư tưởng, mặc dầu không tán thành mọi yêu cầu lý do đủ: siêu-hỗn độn khả lý giải nói chung, đích thị như một kết quả của sự đảm bảo sự tương ứng của nó với một trí tuệ có khả năng khái niệm dị biệt giữa những gì tồn tại và những gì có thể trở thành-khác.

Sau đây là ba phương thức khái niệm hóa siêu-hỗn độn của Meillassoux, cả ba đều liên hệ chặt chẽ với nguyên tắc Lý do đủ, nguyên tắc mà Meillassoux phủ nhận.

Phương thức thứ nhất: Trong tiểu luận Thời gian và Duyên cớ (Time and Ground)¹⁸ Jon Roffe phê phán quan điểm Meillassoux đã định vị cái siêu-hỗn độn ấy theo một phương thức nào đó vượt quá thời gian hiểu theo nghĩa thông thường, biện luận rằng “siêu-hỗn độn của Meillassoux *không thể* hủy diệt thời gian, thậm chí nó không thể được tư lượng một cách nhất trí như duyên cớ của thời gian, bởi vì trong thực tế nó là thời gian, hiểu theo

nghĩa vi phân tối thiểu, là duyên cớ của khả hữu của bất kỳ bất đồng nào, và bất kỳ đồng nhất nào.”

Phương thức thứ hai: Thomas Sutherland lưu ý chúng ta trong bài ‘Hume’s Revenge: À Dieu, Meillassoux’, Adrian Johnston¹⁹ nêu ra một ví dụ trong đó, thay vì tuân theo những nguyên tắc về vô duyên cớ, Meillassoux đánh mất tính nhất trí của khẳng định của ông về vô duyên cớ bằng cách tuyệt đối hóa sự bất khả hữu của tính tất yếu (the impossibility of necessity) biến nó thành một hình thức bản thể học biểu tượng (positive ontological form), bởi vì khái niệm hóa siêu-hỗn độn bao hàm năng lực nhân quả.

Phương thức thứ ba: Phái sinh từ phân tích pháp của Christopher Watkin, có ý kiến cho rằng vấn đề nan giải của bản thể học của Meillassoux là “ông công nhận những gì được tư nghị (cây cối, tinh tú, quy luật) là tuyệt đối tùy duyên, nhưng ông chừa bản thân tư lượng ra khỏi tính tùy duyên.”²⁰ Theo những tiên đề riêng của Meillassoux, những phạm trù ông sử dụng để biểu trưng siêu-hỗn độn, và những quá trình tư lượng thông qua đó ông đạt tới chúng cũng phải có khả năng đề chẳng có lý do. Meillassoux không nhận thấy trong học thuyết của ông sự ông nỗ lực thiết lập “một lý do giải phóng khỏi nguyên tắc Lý do đủ – *một tư biện hợp lý*, không còn là một lý do siêu hình học (un rationnel spéculatif qui ne serait plus une raison métaphysique) [AF 116]” thông qua sự cầu đến một lực của tính tùy duyên có thể bất cứ lúc nào hủy hoại những phép tắc của tính hợp lý mà ông cầu đến. Sự ý lại của ông vào những phép tắc tùy duyên đó nhằm thiết định một tuyệt đối hoàn toàn đối địch những tính tùy duyên như vậy có tính luẩn quẩn và tự phản bác: “tính tùy duyên cùng với hết thảy mọi quy luật và nguyên tắc của logic có thể vô ý nghĩa bất khả tư nghị sau bất kỳ biến đổi siêu-hỗn độn nào, cùng với

bản thân của những ý tưởng về ‘siêu hỗn độn’ và ‘biến đổi’.²¹

Để kết luận, luận điểm cơ bản như trình bày trên đây của Thomas Sutherland là, mọi triết gia về lưu chuyển thao tác trong truyền thống Héraclite sáng khởi, đều căn cứ trên *tư lượng tuyệt đối theo quan điểm trở thành*. Trở thành là tồn thể tất yếu trên đó mọi quan hệ nhân quả đặt cơ sở. Meillassoux, trái lại, đề xướng cái gì đó hoàn toàn khác hẳn: “một hỗn độn quá hỗn độn đến nỗi ngay cả trở thành có thể sinh và diệt bên trong đó (AF 106).” Ông nỗ lực thực hiện điểm này bằng cách trừ bỏ ý tưởng về một quy luật vĩnh hằng của trở thành mà ông xem như một thực thể mâu thuẫn và thay thế vào đó một trở thành mang tính siêu-hỗn độn chẳng đảm bảo tính tùy duyên, nhưng đảm bảo tính tất yếu của tính tùy duyên, đặt cơ sở trên nguyên tắc vô duyên cớ. Nhưng nỗ lực đó của Meillassoux nhằm cuối cùng trừ bỏ nguyên tắc Lý do đủ thất bại theo quan điểm của Thomas Sutherland, bởi vì sự quyết tâm của ông định vị siêu-hỗn độn như một thực thể bản thể học biểu thuyên cung cấp cơ sở trên đó tính hợp lý của những bột phát của tính tùy duyên của nó có thể tư nghị. Siêu-hỗn độn trở thành duyên cớ tất yếu của tính tùy duyên như vậy, và kết quả là ở trong khung lôgic mà Meillassoux cố tình hy vọng trốn thoát: bản thân của nó được bộc lộ như một thực thể mâu thuẫn. Trong lúc siêu-hỗn độn cơ bản giống như Thời gian, nó cũng hủy hoại tận gốc thời gian nói chung. Không chỉ Thượng Đế mà bản thân của thời gian cũng có thể bị hủy hoại, và chẳng có lý do.

Chú thích

¹. Speculative Materialism.

². Quentin Meillassoux. After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency. Ray Brassier dịch từ nguyên bản tiếng Pháp, Après la Finitude. Continuum International Publishing Group. New York. 2006.

³. Graham Harman là Giáo vụ trưởng Quản lý Nghiên cứu và là giáo sư trong Ban Triết học, American University, Cairo, Ai cập.

Quentin Meillassoux, nguyên sinh viên và nay là giáo sư Triết học tại trường nổi tiếng École Normale Supérieure, rue d'Ulm, Paris. France.

⁴. Hiện thực ngây thơ. Trong tâm lý học xã hội, hiện thực ngây thơ là khuynh hướng con người tin rằng chúng ta nhìn thế giới quanh mình một cách khách quan, và những ai không đồng ý với chúng ta đều xem như là không hiểu biết đời, bất hợp lý, hay nguï vẹo.

⁵. AF trong Phần 2: Tất yếu-Tùy duyên này là AF tiếng Pháp: APRÈS LA FINITUDE, 2006.

⁶. Theo hiện tượng luận, tương quan vô-hữu (noetic-noematic aspects) là tương quan giữa nội dung ý thể và nội dung thực của một hành động có ý hướng (hành động của ý thức). Nội dung ý thể tức diện hành động (the act aspect; noetic attitude) là vô và nội dung thực tức diện nội dung (the content aspect; noematic content) là hữu.

⁷. Như Chú thích #2. “For just as I cannot know the in-itself without converting it into a for-me, I cannot know what will happen to me when I am no longer of this world, since knowledge presupposes that one is of the world.” P55.

⁸. Collapse III (2007). Ray Brassier et al., “Speculative Realism”. “The correlationist must claim, against the idealist, that we can conceive the contingency of the correlation, that is: its possible disappearance; for example, with the extinction of humanity. The correlation is contingent: we can conceive the contingency of the correlation. But, in this way, the correlationist must admit that we can positively think of a possibility which is essentially independent of the correlation, since this is precisely the possibility of the non-being of the correlation. We can draw an analogy with death: to think of myself as a mortal, I must admit that death doesn't depend on my own thinking about my death. Otherwise, I would be able to disappear only on one condition: that I was still alive to think of my disappearance and make this event a correlate of my access to it. In other words, I could be dying indefinitely, but I could never pass away, because I would have to exist to make of death a correlate of my own subjective access to it. If facticity can be conceived, if it is a notion that we can effectively conceive – and this must be the case for the correlationist if he wants to *refute* the idealist – then it is a notion we can think as an absolute: the absolute lack of reason of any reality; or, in other words, the effective ability of every determined entity – event, thing, or law of subjectivity – to *appear and disappear* with no reason for its being or non-being. Unreason becomes the attribute of an absolute time able to destroy and

create any determined entity – event, thing or law – without any reason for thus creating and destroying.” Pp. 430-431.

⁹. Q. Meillassoux. “Metaphysics, Speculation, Correlation.” *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* 22 (2011): 20.

¹⁰. Q. Meillassoux. “Time without becoming”. Presentation at Middlesex University. May 8, 2008.

¹¹. Q. Meillassoux. “Potentiality and Virtuality.” *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne. Re.press. 2011. Pp. 230-231.

¹². Như trên. P232.

¹³. Lê Tôn Nghiêm. *Lịch sử Triết học Tây phương*. Tập I. Thời kỳ Khai nguyên Triết lý Hy Lạp. Nhà xb Th.Phổ Hồ Chí Minh. 2000. Trg 102.

¹⁴. Thomas Sutherland. The law of becoming and the shackles of sufficient reason in Quentin Meillassoux. *Parrhesia*. Number 21. 2014. P164.

¹⁵. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, editors. re.press Melbourne, Australia. 2011. “The only law that survives the elimination of causal or sufficient reason is the law of noncontradiction. Why? Because a contradictory entity would be utterly indeterminate, and could thus be both contingent *and* necessary. In order to affirm the thesis that any given thing can be *anything*, it is necessary that this thing both actually be what it is here and now, and also forever capable of being determined as something else. In other words, where Kant simply posited that things-in-themselves existed and existed as non-contradictory, Meillassoux claims to deduce the latter property directly from the modality of their existence.” P134.

¹⁶. R. Brassier. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Houndmills: Palgrave Macmillan. 2007. P221.

¹⁷. Như Chú thích #13. “Hyper-chaos does not necessitate change, but it underwrites its virtual potentiality, and this, I would argue, is enough to negate the principle of unreason.

¹⁸. J. Roffe, “Time and Ground: A Critique of Meillassoux’s Speculative Realism.” *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 17:1 (2012): 64.

¹⁹. A. Johnston. “Hume’s Revenge: À Dieu, Meillassoux?” in *The Speculative Turn*, 101.

²⁰. C. Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, 150.

²¹. Như trên. P152.

Mục Lục

Lời đầu sách	iii
Kệ tụng mở đầu, iii.	

Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận; Luận về Chơn năng lập; Luận về Tợ năng lập; Hiện lượng và Tỷ lượng; Tợ hiện Tợ tỷ; Năng phá Tợ phá, iv.

Ba tướng của Nhân và thuyết *apoha*; đặc tánh nhân, linga hay hetu, dấu lượng đoán, dấu chỉ lý do, iv. – Matilal và thuyết phái sinh nhận thức từ ngôn ngữ hay từ ngữ; Khác biệt giữa Trần Na và Pháp Xứng về *apoha*, v.

Thuyết sát na sinh diệt, vii. – sai khác; pháp tương vi; luật phi mâu thuẫn, viii. – thực tại có tên gọi là hủy diệt, ix. – toàn bộ nhân và duyên chính là biến cố kết quả; với Bergson thời tục là thật, x.

Duyên khởi, x. – Quả phát sinh là do sự sinh khởi nhờ duyên phối hợp; ba cách phát biểu Duyên khởi, xi.

Một giọt lôgic, xii. – Nhận thức luận Nyāya-bindu, xiii. – Hai thực tại, xiv. – Tính phân đôi của một nguồn nhận thức; Lý do phân biệt hai cách lượng biết, xv. – Lôgic học, xvi. – Cầm quan lượng đoán, xvii. – Phán đoán, xix. – Phán đoán và tự lượng đoán, xx. – Ba tướng của Nhân, xxii. – Hai cách tùy thuộc; Tha lượng đoán, xxiii. – Tha lượng đoán nhân quả và giả định; Luật Lý do đủ là luật Duyên khởi, xxiv.

Spinoza và Nguyên tắc Lý do đủ; Spinoza: Triết gia hiện đại đầu tiên, xxv. – Ethics, xxvi. – Tồn tại, Bản thể, Thượng Đế, Tự nhiên; thực tại: một bản thể đơn nhất, tương đương với Thượng Đế, xxviii. – có một bản thể và một mà thôi, và bản thể đó là Thượng Đế, xxx. – Thượng Đế tức Tự nhiên, xxxi. – trong vũ trụ không có ngẫu nhiên hay tùy duyên, xxxiv. – Tâm, Thân, Kinh nghiệm và Tri thức, xxxvii. – tri thức trực quan, xl. – sự tương tợ giữa tri thức trực quan với phép quán tưởng, xlii. – Về sự Cứu rỗi, xliii. – Phương thức hiểu biết Spinoza: Nguyên tắc Lý do đủ; NTLĐĐ: một chủ đề của Ethics, xlv.

Kant, Deleuze và Nguyên tắc Lý do đủ, xlv. – Ba tập Phê Phán của Kant; Phá vỡ vòng tròn tương qua luận; Trường siêu nghiệm, xlvi. –

Kant, Deleuze và Thuyết Ý niệm nội tại; Ý niệm trong PPLTTT, xlvii. – Ý niệm trong PPNLPĐ, xlviii. – Ý niệm trong PPLTTH, xlix. – Nguyên tắc Lý do quy định, l. – Nguyên tắc quy định, thường gọi là Lý do đủ, li.

Schopenhauer và Nguyên tắc Lý do đủ; Tánh chất của Giải thích, lii. – bốn loại kết nối tất yếu, liii. – Đại cương về Tiểu luận Tự do của Ý chí, liv. – Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ; Giới thiệu tổng quát, lv. – Quan hệ nhân quả, lvi. – Tóm lược nội dung Về Nguồn gốc Bốn mặt, lviii. – Một số chi tiết trọng yếu trong Về Nguồn gốc Bốn mặt, lix. – Chủ thể và Đối tượng trong Schopenhauer, lxi. – bốn loại tính chân, lxiii. – sự đồng nhất nhận thức và ý nguyện; sự đồng nhất thân xác và ý chí, tức tính chân triết học tiêu biểu nhất; ý nguyện và hành động tương đồng, lxv. – bốn loại tất yếu; hai điểm bắt đầu tư tưởng của Schopenhauer; công thức siêu hình học của nguyên tắc Lý do đủ, lxvi.

Meillassoux và Nguyên tắc Lý do đủ; Nhất thiết pháp khả hữu; Vấn đề của Hume, lxvii. – sự kết nối nhân quả không có tính tất yếu; trong thực tế các quy luật đều là tùy duyên mà thế giới vẫn ổn định, lxviii. – Tính tùy duyên; đoạn văn mô tả cái thế giới tưởng tượng không có quan hệ nhân quả và vô trật tự do khẳng định tính tùy duyên mà có, lxix. – Thời gian mà chẳng trở thành; Tương quan luận, lxx. – luận cứ về cái vòng tròn; Tổ tông điều kiện, lxxi. – Nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính; Nguyên tắc phi mâu thuẫn, lxxii. – vô duyên có tính như tuyệt đối phải được xem như là thời gian: siêu-hỗn độn, lxxiii. – Tiềm tính và Hư tính; thời gian biểu hiện như bột phát *ex nihilo*; căn nguyên của đời sống; biến mỗi bột phát hoàn toàn *ex nihilo* thành sự biểu hiện của một thời gian chẳng có gì đỡ dưới và trương ra, lxxiv.

Tất yếu-Tùy duyên; Sau Hữu Hạn Tính; Tương quan luận, lxxvi. – Tổ tông điều kiện, lxxvii. – nhất kỳ vô thường, lxxviii. – Duy vật học tư biện, lxxix. – bản liệt kê một số tối thiểu vị trí Meillassoux cần cho luận cứ trong AF; Tính Tùy duyên, lxxx. – nguyên tắc vô duyên cố; vô duyên cố tất yếu tính; Tính Tất yếu của Tính Tùy duyên, lxxxi. – thời gian có khả năng hủy diệt mọi quy luật vật lý học mà chẳng tuân theo bất kỳ quy luật nào; tính tất yếu tuyệt đối của tính tùy duyên, lxxxii. – Tóm lược luận cứ của Meillassoux trong một buổi thuyết trình một năm sau lần xuất bản thứ nhất của AF; Tóm lược Vấn đề Nguyên tắc Lý do đủ trong triết học Meillassoux, lxxxiii. – hư thời gian; siêu-hỗn độn là một thời gian

triệt tiêu hoàn toàn nguyên tắc Lý do đủ; một duyên có tất yếu dưới bất cứ hình thức nào là một yêu cầu lý do đủ, lxxxiv. – bản thân của siêu-hỗn độn được bộc lộ như một thực thể mâu thuẫn, lxxxv.

Bài kệ hồi hương, lxxxvi.

Chương I: Nhân Minh Luận và Nguyên tắc Lý do đủ3

Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận, 5. – Bốn môn về phương diện ngộ tha; bốn môn về phương diện tự ngộ, 6. – tự lượng đoán; tha lượng đoán; Năng lập; tôn, nhân, dụ; đồng phẩm, dị phẩm, 7. – Năng phá; tự năng lập; tự năng phá; Luận về Chơn năng lập; Ba chi: tôn, nhân và dụ; Ba tướng của nhân, 8. – Chơn năng lập tôn; tôn y và tôn thể; mệnh đề tôn, 9. – tiền trần, hậu trần, tôn y; tôn thể; thể và nghĩa; tự tánh, hữu pháp và sở biệt; sai biệt, pháp và năng biệt; tự tánh và sai biệt, 10. – hữu pháp và pháp; sở biệt và năng biệt; Chơn năng lập nhân; nghĩa lý ba tướng; nhân chơn năng lập, 11. – biến thị tôn pháp tánh; đồng phẩm định hữu tánh; dị phẩm biến vô tánh, 12. – Chơn năng lập dụ; dụ y và dụ thể, 13. – hợp tác pháp, ly tác pháp, 14. – Luận về Tự năng lập; Tự lập, tôn quá; năm lỗi tương vi; bốn lỗi bất thành, 16. – Nhân quá; bốn lỗi bất thành; sáu lỗi bất định, 18. – tương vi, 21. – năm thứ dụ đồng pháp tương tự; năm thứ dụ dị pháp tương tự, 22. – Dị pháp Dụ tương tự, 24. – Hiện lượng và Tỷ lượng; hiện lượng là trừ phân biệt (phi vọng tưởng), 26. – chánh trí, lượng quá; lượng; tướng phân, kiến phân; trí; tự hiện tự tỷ; tri có phân biệt, 28. – Năng phá Tự năng phá, 29. – Tự hiện lượng và tự tỷ lượng, 30.

Ba tướng của nhân và thuyết *apoha*; linga hay hetu, dấu lượng đoán, dấu chỉ lý do; cái khả lượng; ĐỐI TƯỢNG, 31. – *apoha*, khiến trừ, 32. – hiện lượng, tỷ lượng hay tự lượng đoán; biến cố thức, 33. – bản thân đối tượng, cá thể đặc thù, tự tướng, 35. – thuyết *apoha*, 38.

Khác biệt giữa Trần Na và Pháp Xưng về *apoha*, 39. – quan hệ tự nhiên; mô thức nhân quả (*tadutpatti*), mô thức đồng quy nhất (*tādātmya*); nhân hiệu quả, nhân *svabhāva*, 40. – quá trình nhận thức luận; phán đoán cảm năng, 42. – tóm lược những điểm khác biệt chủ yếu về giáo nghĩa giữa *Dignāga* và *Dharmakīrti*, 44.

Thuyết sát na sinh diệt, 45. – sai khác; điểm toán học sát na sinh diệt, thực tại điểm; pháp tương vi, 47. – Thực tại là tự tướng, là vật tự thân, là chân đế, 48. – có thật và không có thật, 49. – thực tại có

tên gọi là hủy diệt, 50. – thực chất và thuộc tính; tự thân của sự vật là hủy diệt; điểm sai lệch quan trọng của hệ Bergson đối với Phật giáo, 52.

Duyên khởi, 53. – các công thức Duyên khởi; duyên khởi và thực tại tương đồng, 56. – tồn tại là khả năng tính tác dụng có hiệu quả; tồn tại là hiệu năng nhân quả, 57. – vô hạn nguyên nhân, 58.

Một giọt lôgic; nguyên tắc Lý do đủ là nguyên lý Duyên khởi, 58. – Nhận thức luận Nyāya-bindu; mục đích và phạm vi của lượng luận Phật giáo, 60. – mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức đúng; ba phần chính của tư tưởng suy lý, 61. – Ba chủ đề chính của nhận thức: cảm quan lượng đoán, tự lượng đoán và tha lượng đoán hay tam đoạn luận; cảm năng và trí năng; thử nghiệm về sự thật; nhận thức đúng là không mâu thuẫn với kinh nghiệm, 62. – nhận thức là một nhận thức mới; tái nhận thức, 63. – nhận thức đúng là nhận thức có công hiệu; quan điểm Phật giáo về kinh nghiệm, 64. – hai thực tại, 65. – tính phân đôi của một nguồn nhận thức, 67. – nhận thức hoặc cảm tính hay phi cảm tính, hoặc trực tiếp hay gián tiếp; lý do phân biệt hai cách lượng biết, 69. – lời dạy của đức Phật đối với các vấn đề siêu quá cảm giác, 71. – đối tượng siêu hình và đối tượng siêu nghiệm, 72.

Lôgic học; tư tưởng suy lý; cảm quan lượng đoán, 73. – hiện lượng và tỷ lượng, 74. – hiện lượng là cảm giác kế tiếp bởi khái niệm; vọng tưởng, 76. – cảm giác thuần túy và khái niệm; phán đoán; chuyển biến từ cảm giác thuần túy qua khái niệm, 77. – tiến trình hoạt động tâm lý, 78. – phán đoán; thống nhất trong dị biệt, 81. – tự lượng đoán, 82. – Ba tướng của Nhân, 88. – quan điểm của Dharmakīrti về Quan hệ; hai cách tùy thuộc, 91. – tha lượng đoán, 94. – luật Lý do đủ là luật Duyên khởi, 100.

Chương II: Spinoza và Nguyên tắc Lý do đủ 107
Spinoza: Triết gia hiện đại đầu tiên, 107. – Spinoza và Luân lý học, 110.

Ethics (Luân Lý Học), 111. – sách được viết một cách hình học, thuật ngữ là từ vựng quen thuộc của Aristotle-Descartes, 112. – Viết và Đọc Ethics, 114. – tồn tại, bản thể, Thượng Đế, Tự nhiên, 116. – định nghĩa, 117. – tiên đề, 123. – mệnh đề 1-5, 124. – vấn đề với p5, 127. – mệnh đề 6-14, 129. – p11: tất yếu tồn tại của Thượng Đế, 131. – mệnh đề 12-14, 133. – “tồn tại vĩnh hằng và vô hạn đó

chúng ta gọi là ‘Deus, sive Natura’; tính nhân quả và tự do của Thượng Đế, 134. – Tất yếu và Túc mệnh luận, 138. – tính tất yếu nhân quả (causal necessity), 140. – cách thái vô hạn, 143. – cách thái hữu hạn, 146. – không có tùy duyên trong vũ trụ, 149. – Tâm, Thân, Kinh nghiệm và Tri thức, 151. – những gì là một Ý niệm?, 152. – thuộc tính Tư tưởng và thuộc tính Mở rộng, 154. – thuyết sóng đôi, 156. – tâm như ý niệm của thân, 158. – khoa học các thân mở rộng, 159. – tri thức nhân loại (1)- *Imaginatio*; cảm quan lượng đoán và ký ức, 161. – ý niệm của ý niệm, 162. – thể tính và tồn tại, 163. – tri thức sung túc và bất túc, 165. – tri thức nhân loại (2) – lý tính và tri thức trực quan; ý tưởng cộng đồng, 168. – ba loại tri thức, 169. – Về sự Cứu rỗi (on Salvation), 171. – năng lực, rung động, và ham muốn, 172. – conatus, 173. – về trạng thái nô lệ của loài người, hay năng lực của các rung động, 176. – về năng lực của trí tuệ, hay của tự do của con người, 178.

Phương thức hiểu biết Spinoza: Nguyên tắc Lý do đủ, 187. – nguyên tắc Lý do đủ: một chủ đề của Ethics, 192. – vũ trụ nhân quả, 195. – nguyên tắc Lý do đủ, 196. – bản thể, 197. – thuộc tính và cách thái, 199. – Thượng Đế, 200.

Chương III: Kant, Deleuze và Nguyên tắc Lý do đủ223

Kant, Deleuze và tương quan luận của Meillassoux; Triết học siêu nghiệm vượt quá tương quan luận, 223. – đối tượng phải hướng theo nhận thức của ta, 224. – ba tập Phê Phán của Kant, 226. – Phê phán Kant không đầy đủ, 227. – Kant thiết lập một ngoại quan hệ giữa khái niệm và trực quan không có khả năng giải thích chúng quan hệ như thế nào, 229. – Kant truy nguyên cái siêu nghiệm từ cái thường nghiệm, vì vậy rơi vào vòng luẩn quẩn, 230. – Phá vỡ vòng tròn tương quan luận: Thời gian và Chủ thể bị gãy, 234. – trường siêu nghiệm, 237.

Kant, Deleuze và thuyết Ý niệm nội tại, 240. – Ý niệm trong PPLTTT, 241. – Ý niệm trong PPNLPĐ, 246. – Ý niệm trong PPLTTH, 251.

Nguyên tắc Lý do quy định: luôn luôn có một lý do quy định tiên kiện, 254. – Nguyên tắc Lý do quy định, thường gọi là Lý do đủ, 257.

Chương IV: Schopenhauer và Nguyên tắc Lý do đủ273

Tánh chất của Giải thích, 273. – Bốn phạm trù lý do đủ, 274. – Phân tích, 277. – Tổng hợp, 280. – Đại cương về tiểu luận Tự do của Ý chí, 282. – thế nào là tự do?, 284. – tất yếu là những gì tiếp theo sau một lý do đủ hay duyên cớ được mang lại, 286. – định nghĩa tự ý thức, 288. – mong và muốn, 289. – nhân quả của động cơ, 292. – động cơ và tính năng, 296.

Tự do là một bí ẩn, chẳng phải là một phép màu, 298.

Về Nguồn gốc Bốn mặt của Nguyên tắc Lý do đủ; Giới thiệu tổng quát, 303. – Quan hệ nhân quả, 305. – Nhận thức, 308. – Tóm lược nội dung Về Nguồn gốc Bốn mặt, 310. – Nguyên tắc tổng quát; duyên cơ và nhân, 311. – Nguyên tắc Duyên cớ hay Nguyên tắc Bốn mặt, 313. – Một số chi tiết trọng yếu trong Về Nguồn gốc Bốn mặt, 315. – Sự sai biệt giữa các lần xuất bản, 316. – chủ thể và đối tượng trong Schopenhauer; đoạn văn phát biểu về nguồn gốc của nguyên tắc Bốn mặt, 322. – thông điệp “*quan hệ tự nhiên và tuân quy*” đề cập trong đoạn văn trích dẫn trên theo cách Pháp Tạng giải thích quan hệ Sắc-Không trong Tâm kinh, 323. – “*Không có gì là không có lý do tại sao tồn tại hơn không tồn tại*”, 330. – nguyên tắc Lý do đủ của trở thành; “*quan hệ nhân quả là một quan hệ, không phải giữa các sự vật, mà là giữa các biến đổi hay các trạng thái tồn tại của sự vật*”, 334. – nguyên tắc Lý do đủ của tri thức; bốn loại tính chân: logic, thường nghiệm, siêu nghiệm, và siêu logic, 339. – lý tính, 343. – nguyên tắc Lý do đủ của tồn tại, 346. – tánh chất tiên nghiệm của nguyên tắc Lý do đủ của hành động được gọi là ‘luật động cơ thúc đẩy’ (law of motivation), 352. – Công thức siêu hình học của nguyên tắc Lý do đủ, 355.

Chương V: Meillassoux và Nguyên tắc Lý do đủ.....366

Nhất thiết pháp khả hữu; triết học tư biện, 367.

Vấn đề của Hume, 368. – ‘có thể nào chúng ta chứng minh khoa học thực nghiệm khả hữu hôm nay vẫn còn khả hữu ngày mai?’; ba loại ứng đáp vấn đề của Hume, 369. – không ứng đáp nào chất nghi tính tất yếu của quan hệ nhân quả, 373. – các quy luật đều là tùy duyên mà thế giới vẫn ổn định, 374. – Nikolai Lobachevsky; phát hiện vũ trụ không có quan hệ nhân quả, 375. – biến vấn đề cũ của Hume thành một cơ hội; chẳng có những sự vật như lý do hay nguyên nhân; bạo phát các cái mới bắt nguồn từ không (*ex nihilo*), 377. – đoạn văn mô tả cái thế giới tưởng tượng không có quan hệ nhân quả và vô trật tự do khẳng định tính tùy duyên mà có, 378.

Thời gian mà chẳng trở thành; thời gian tuyệt đối; tuyệt đối, 379. – Tương quan luận, 380. – Tổ tông điều kiện, 383. – nguyên tắc vô duyên có tất yếu tính, 389. – nguyên tắc phi mâu thuẫn, 395. – tiềm tính và hư tính, 402.

Tất yếu-Tùy duyên; Sau Hữu Hạn Tính, 413. – tương quan luận, 415. – tai biến Kant, 418. – tổ tông điều kiện, 420. – duy vật học tư biện, 428. – tính tùy duyên, 430. – tóm lược Vấn đề Nguyên tắc Lý do đủ trong triết học Meillassoux, 446.

Hết