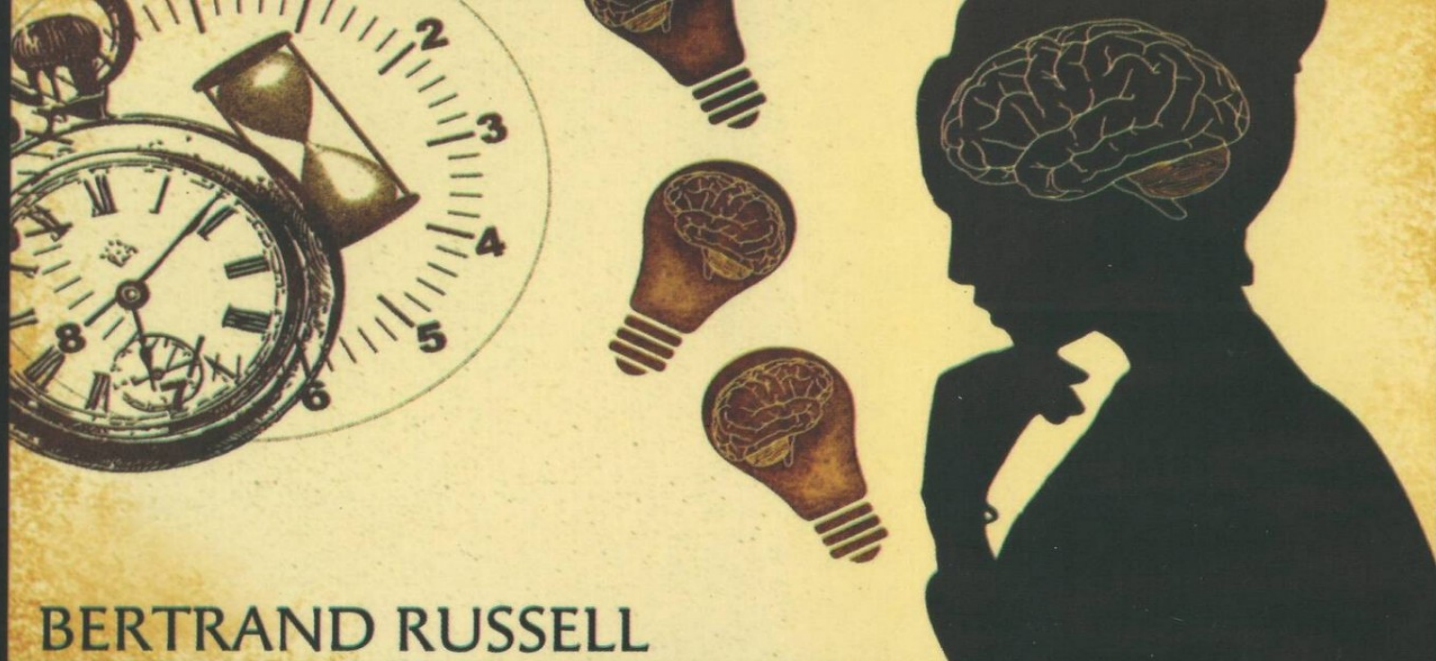




BERTRAND RUSSELL

CÁC LUẬN ĐỀ TRIẾT HỌC

Chuyển ngữ: LƯU VĂN HY

Hiệu đính: VITAL LUCA Nguyễn Hữu Quang FSC



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

BERTRAND RUSSELL
Lưu Văn Hy *chuyển ngữ*
Nguyễn Hữu Quang FSC *hiệu đính*



CÁC LUẬN ĐỀ TRIẾT HỌC



NXB Tôn Giáo

ebook@vctvegroup | 08-2022

Trong những trang tiếp theo, tôi đã tự giới hạn chủ yếu vào các vấn đề của triết học liên quan đến vấn đề tôi cho là có thể nói điều gì đó tích cực và mang tính xây dựng, vì sự phê bình thuần tiêu cực có vẻ như không thích hợp. Vì lý do này, thuyết tri thức chiếm một khoảng lớn hơn siêu hình học trong tập sách hiện nay, và một số chủ đề được các triết gia thảo luận nhiều, nếu không muốn nói là tất cả, được đề cập rất ngắn.

Tôi đã tìm được sự trợ giúp có giá trị từ các tác phẩm chưa xuất bản của G. E. Moore và J. M. Keynes: từ G. E. Moore, về các mối quan hệ giữa dữ liệu-tri giác (sense-data) với các đối tượng vật chất, và từ M. Keynes, về khả năng có thể xảy ra và phương pháp quy nạp. Tôi cũng có lợi rất nhiều bởi những bình phẩm và những đề nghị của Giáo sư Gilbert Murry.

VỀ NGOÀI VÀ THỰC CHẤT

Có kiến thức nào trên thế giới vững chắc đến nỗi không một người có lý trí nào có thể nghi ngờ nó không? Câu hỏi này, thoạt tiên có vẻ như không khó, nhưng lại là câu hỏi khó nhất có thể được nêu ra. Khi chúng ta nhận thức rõ các trở ngại ngăn trở câu trả lời minh bạch và tự tin, chúng ta sẽ bắt đầu ngay việc nghiên cứu triết học-vì triết học chỉ là nỗ lực để trả lời những câu hỏi cơ bản như thế, không bắt cần và vô đoán, như chúng ta thực hiện trong đời thường và cả trong khoa học, nhưng có phê phán, sau khi khám phá ra tất cả điều làm cho những câu hỏi như thế gây hoang mang, và sau khi nhận thức được tất cả tính chất ngờ ngợ và lẫn lộn nằm dưới những ý tưởng thông thường của chúng ta.

Trong cuộc sống hàng ngày, chúng ta cho là đã chắc chắn nhiều điều, nhưng khi xem xét kỹ lưỡng hơn, chúng ta lại cho là có đầy những mâu thuẫn rõ ràng đến nỗi chỉ một lượng lớn tư tưởng cũng có thể làm cho ta hiểu điều gì chúng ta thực sự có thể tin. Khi nghiên cứu để có được điều chắc chắn, đương nhiên phải bắt đầu với những trải nghiệm hiện nay của ta, và theo một nghĩa nào đó, chắc chắn kiến thức sẽ bắt nguồn từ đó. Nhưng bất kỳ khẳng định nào về những gì mà các trải nghiệm tức thì làm cho chúng ta hiểu thì rất có thể sai. Đối với tôi, có vẻ như tôi

đang ngồi trên một cái ghế, tại một cái bàn có hình dạng nhất định, trên bàn tôi nhìn thấy những tờ giấy có chữ viết tay hay chữ in. Quay đầu ngược lại nhìn ra cửa sổ, tôi thấy các cao ốc, những đám mây và mặt trời. Tôi tin rằng mặt trời cách trái đất khoảng chín mươi ba triệu dặm; rằng đó là một quả cầu nóng lớn hơn trái đất nhiều lần; rằng bởi trái đất quay quanh nên nó mọc vào buổi sáng, và sẽ tiếp tục như thế trong một thời gian vô định ở tương lai. Tôi tin rằng, nếu bất kỳ một người bình thường nào khác vào phòng của tôi, đều nhìn thấy những cái ghế, những cái bàn, những cuốn sách và những tờ giấy như tôi nhìn thấy, và cái bàn tôi nhìn thấy cũng là cái bàn tôi đang tì cánh tay vào. Tất cả điều này có vẻ như hiển nhiên hầu như không cần nói rõ ra, ngoại trừ khi trả lời một ai đó nghi ngờ liệu tôi có biết gì không. Nhưng tất cả điều này có thể được nghi ngờ một cách hợp lý, và tất cả đều đòi hỏi nhiều thảo luận cẩn thận trước khi chúng ta có thể chắc chắn rằng chúng ta đã nói điều đó theo hình thức hoàn toàn đúng.

Để làm cho những khó khăn của chúng ta thành đơn giản, chúng ta hãy tập trung vào cái bàn. Mắt nhìn thấy cái bàn hình chữ nhật; màu nâu và bóng; tay sờ thấy nó nhẵn nhụi; mát rượi và cứng; khi tôi vỗ nhẹ; nó phát ra âm thanh cứng đơ. Bất kỳ ai nhìn thấy sờ mó và nghe âm thanh từ cái bàn đều đồng ý với mô tả này; để như thế nó không phát sinh khó khăn nào; nhưng ngay khi ta cố gắng chính xác hơn nữa thì những rắc rối của chúng ta bắt đầu phát sinh. Dù tôi tin rằng cái bàn “thực sự” có một màu; nhưng những phản phản chiếu ánh sáng trông sáng

hơn những phần khác; và một số phần trông trắng vì ánh sáng được phản chiếu. Tôi biết rằng; nếu tôi di chuyển; những phần phản chiếu ánh sáng sẽ khác đi; để sự phân bố màu sắc bên ngoài trên cái bàn sẽ thay đổi. Tiếp theo là nếu một vài người nhìn cái bàn cùng một lúc; sẽ không có hai người cùng nhìn chính xác sự phân bố màu sắc, vì không thể có hai người cùng nhìn nó từ cùng một góc độ; và bất kỳ thay đổi nào cũng tạo ra sự thay đổi nào đó theo cách ánh sáng được phản chiếu.

Vì những mục đích thức tế nhất những khác biệt này không quan trọng nhưng đối với họa sĩ chúng vô cùng quan trọng. Họa sĩ phải bỏ thói quen suy nghĩ rằng mọi vật dường như có màu sắc theo lẽ chúng “thực sự” có; và học thói quen nhìn mọi vật như chúng xuất hiện. Ở đây chúng ta đã bắt đầu một trong những khác biệt gây ra sự rắc rối nhất trong triết học. Sự khác biệt giữa ‘vẻ ngoài’ (appearance) và ‘thực chất’ (reality) giữa cái mọi vật có vẻ là và cái mọi vật là. Họa sĩ muốn biết cái mọi vật có vẻ là; con người thực tế và triết gia muốn biết cái chúng là; nhưng mong muốn biết điều này của triết gia mạnh hơn của con người thực tế và cũng rắc rối hơn bởi sự hiểu biết về những khó khăn trong việc trả lời câu hỏi.

Quay trở lại cái bàn. Từ những gì chúng ta tìm được thì rõ ràng không có màu nào xuất hiện hơn hẳn để là màu của cái bàn, hay thậm chí là một phần riêng biệt của cái bàn-nó xuất hiện nhiều màu khác nhau từ những quan điểm khác nhau, và không có lý do nào để xem một số trong chúng là màu thực sự của cái bàn hơn những màu khác. Và chúng ta biết rằng ngay cả

từ quan điểm đã định sẵn màu sắc sẽ có vẻ khác nhau do ánh sáng nhân tạo, hay với người mù màu, hoặc với người đeo kính màu xanh, trong khi trong bóng tối sẽ không có màu nào cả, dù xúc giác hay thính giác cái bàn không thay đổi. Màu sắc này không phải là cái vốn có trong cái bàn, mà là cái phụ thuộc vào cái bàn, và người nhìn và cách ánh sáng chiếu trên cái bàn. Trong đời thường, khi nói đến màu của cái bàn, chúng ta chỉ có ý nói đến loại màu nó có vẻ có đối với người nhìn từ quan điểm bình thường dưới điều kiện ánh sáng thông thường. Nhưng những màu khác xuất hiện trong những điều kiện khác cũng có quyền được xem là thực; và vì thế, để tránh thiên vị, chúng ta buộc phải phủ nhận rằng, tự nó, cái bàn không có bất kỳ một màu riêng biệt nào.

Điều này cũng áp dụng cho mặt gỗ. Bằng mắt thường chúng ta có thể thấy thớ gỗ, nhưng về mặt khác cái bàn lại trông mượt mà và bằng phẳng. Nếu chúng ta nhìn vào nó qua kính hiển vi, chúng ta sẽ thấy những chỗ xù xì cao thấp, và mọi loại khác biệt không thể nhận thấy bằng mắt thường. Vậy cái nào trong những cái đó là cái bàn ‘thực’? Dĩ nhiên chúng ta bị xúi giục nói rằng cái chúng ta thấy qua kính hiển vi thì thực hơn, nhưng nếu điều đó lại bị thay đổi bởi một kính hiển vi tốt hơn. Vậy, nếu chúng ta không thể tin cái chúng ta nhìn thấy bằng mắt thường, tại sao chúng ta phải tin cái ta nhìn thấy qua kính hiển vi? Một lần nữa, sự tin tưởng vào giác quan của chúng ta mà ta đã bắt đầu, lại rời bỏ chúng ta.

Hình dạng của cái bàn không tốt hơn. Tất cả chúng ta đều có

thói quen phán đoán về các hình dạng “thực” của mọi vật, và chúng ta thực hiện điều này không suy nghĩ đến nỗi chúng ta đi đến chỗ cho rằng chúng ta thực sự nhìn thấy những hình dạng thực. Nhưng, trên thực tế, khi tất cả chúng ta đều phải biết rằng nếu chúng ta cố vẽ, một vật cụ thể trông khác biệt về hình dạng từ mỗi góc nhìn khác nhau. Nếu cái bàn thực sự là hình chữ nhật, nó sẽ có vẻ, từ hầu hết mọi góc nhìn, như thể nó có hai góc nhọn và hai góc tù. Nếu các cạnh đối song song, chúng sẽ có vẻ như thể nó đồng quy về một điểm cách xa người nhìn; nếu chúng dài bằng nhau, chúng sẽ có vẻ như thể cạnh gần hơn thì dài hơn. Tất cả những điều này thường không được chú ý khi nhìn vào cái bàn, vì kinh nghiệm đã cho chúng ta biết để xây dựng hình dạng ‘thực’ từ hình dạng hiển nhiên, và hình dạng ‘thực’ là cái khiến chúng ta chú ý như một người thực tế. Nhưng hình dạng ‘thực’ không phải là cái chúng ta nhìn thấy; nó là cái được suy ra từ cái chúng ta nhìn thấy. Và cái chúng ta nhìn thấy không ngừng thay đổi hình dạng khi chúng ta di chuyển quanh căn phòng; một lần nữa có vẻ như các giác quan không cho chúng ta sự thật về bản thân cái bàn, mà chỉ về vẻ ngoài của cái bàn.

Những khó khăn tương tự phát sinh khi chúng ta xem xét xúc giác. Sự thật là cái bàn luôn cho chúng ta cảm giác cứng, và chúng ta cảm thấy nó chống lại sức ép. Nhưng cảm giác chúng ta có được tùy thuộc vào việc chúng ta đè mạnh cỡ nào lên cái bàn và tùy thuộc vào việc chúng ta dùng phần thân thể nào đè lên nó; do vậy, nhiều cảm giác khác nhau do nhiều sức ép khác nhau

hay nhiều phần thân thể khác nhau không thể được cho là tiết lộ trực tiếp bất kỳ thuộc tính nhất định nào của cái bàn, nhưng nhiều nhất là các dấu hiệu của thuộc tính nào đó có lẽ gây ra tất cả các cảm giác, song không phải hiển nhiên thực sự trong bất kỳ dấu hiệu nào. Và cũng điều như thế áp dụng còn rõ ràng hơn cho các âm thanh có thể được phát ra khi gõ nhẹ lên bàn.

Thế nên, rõ ràng là cái bàn thực, nếu có một cái, không thể giống như cái chúng ta trải nghiệm trực tiếp bằng thị giác, xúc giác hoặc thính giác. Cái bàn thực, nếu có một cái, không được chúng ta nhận biết trực tiếp, mà phải là sự suy ra từ cái được nhận biết trực tiếp. Vì thế ngay lập tức phát sinh hai câu hỏi rất khó; đó là, (1) Có cái bàn thực nào không? (2) Nếu có, nó có thể là loại đối tượng nào?

Nó sẽ giúp chúng ta khi xem xét những câu hỏi này để có một vài thuật ngữ đơn giản có ý nghĩa xác định và rõ ràng. Chúng ta hãy đặt tên ‘dữ liệu-tri giác’ cho những thứ được nhận biết trực tiếp bằng cảm giác: những thứ như màu sắc, âm thanh, mùi vị, độ cứng, sự thô ráp, vân vân. Chúng ta sẽ đặt tên ‘cảm giác’ cho kinh nghiệm nhận biết trực tiếp những thứ này. Do đó, bất kỳ khi nào ta nhìn thấy màu sắc, chúng ta có cảm giác về màu sắc, nhưng bản thân màu sắc là dữ liệu-tri giác, không phải là cảm giác. Màu sắc là cái chúng ta nhận biết trực tiếp, và bản thân sự nhận biết là cảm giác. Đơn giản là nếu chúng ta nhận biết bất kỳ điều gì về cái bàn, nó phải bằng các dữ liệu-tri giác: màu nâu, hình chữ nhật, phẳng phiu, vân vân-là những thứ chúng ta kết hợp với cái bàn; nhưng vì những lý do đã nêu, chúng ta không

thể nói cái bàn là dữ liệu-tri giác, hay cả dữ liệu-tri giác là những thuộc tính trực tiếp của cái bàn. Vì thế có vấn đề phát sinh về mối quan hệ của dữ liệu-tri giác với cái bàn thực, giả định có một cái như thế.

Cái bàn thực, nếu có, chúng ta sẽ gọi là ‘đối tượng vật chất’ (physical object). Vì thế chúng ta phải xem xét mối quan hệ của dữ liệu-tri giác với các đối tượng vật chất. Bộ sưu tập mọi đối tượng vật chất được gọi là ‘vật chất’ (matter). Như thế hai câu hỏi của ta có thể phát biểu lại như sau: (1) Có thứ gì như là vật chất không? (2) Nếu có, bản chất của nó là gì?

Triết gia đầu tiên công khai đưa ra các lý do để coi các đối tượng trực tiếp của giác quan của chúng ta không tồn tại độc lập với với chúng ta là Giám mục Berkeley (1685-1753). Cuốn sách *Three Dialogues between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists* của ông đánh bạo chứng minh rằng không hề có thứ gì là vật chất cả, và rằng thế giới không bao gồm gì ngoài tâm trí và các ý niệm của chúng. Hylas cho đến lúc này vẫn tin vật chất, nhưng ông không sánh được với Philonous, là người nhấn tâm đưa ông vào những mâu thuẫn và nghịch lý, và làm cho cuối cùng tự mình phủ nhận vật chất như thể nó gần như là lẽ thường. Các lập luận được sử dụng có giá trị rất khác nhau: một số thì quan trọng và vững chắc, một số khác lại lộn xộn hoặc nước đôi. Nhưng Berkeley vẫn có công cho thấy sự tồn tại của vật chất có khả năng bị phủ nhận mà không vô lý, và nếu có bất kỳ thứ gì hiện hữu độc lập với chúng ta chúng không thể là đối tượng trực tiếp của các cảm giác của chúng ta.

Có hai câu hỏi khác nhau có liên quan khi chúng ta hỏi liệu vật chất có thật không, và có quan trọng phải làm rõ chúng không. Chúng ta thường có ý nói ‘vật chất’ là cái ngược với ‘tâm trí’, cái mà chúng ta nghĩ về như choán không gian và hoàn toàn không có khả năng của bất kỳ loại ý tưởng hay ý thức nào. Chủ yếu là theo nghĩa này, Berkeley phủ nhận vật chất; nghĩa là, ông không phủ nhận rằng dữ liệu-tri giác mà chúng ta thường xem là các dấu hiệu của sự hiện hữu của cái bàn, thực sự là các dấu hiệu của sự hiện hữu của cái gì đó độc lập với chúng ta, nhưng ông phủ nhận rằng cái gì đó này không thuộc trí tuệ, và rằng nó không phải là trí tuệ cũng không phải là các ý niệm được trí tuệ nào đó nuôi dưỡng. Ông thừa nhận rằng phải có một cái gì đó tiếp tục hiện hữu khi chúng ta đi ra ngoài căn phòng hoặc nhắm mắt lại, và cái mà chúng ta gọi là xem thấy cái bàn không thực sự cho chúng ta lý do để tin một cái gì đó vẫn tiếp tục tồn tại cả khi chúng ta không nhìn thấy chúng. Nhưng ông cho cái gì đó này về bản chất không thể khác hoàn toàn với cái chúng ta nhìn thấy, và không thể độc lập với việc hoàn toàn nhìn thấy, dù nó phải độc lập với việc nhìn thấy *của chúng ta*. Theo cách đó, ông bị thuyết phục coi cái bàn Thực là ý tưởng trong tâm trí của Thiên Chúa. Một ý tưởng như thế cần đến tính vĩnh cửu và sự độc lập với chúng ta-một điều gì đó hoàn toàn không thể nhận ra được, theo nghĩa là chúng ta chỉ có thể suy luận ra nó, và có thể không bao giờ trực tiếp và tức thì nhận biết nó.

Các triết gia khác từ Berkeley cũng đã chủ trương rằng dù cái bàn không phụ thuộc vào việc được tôi nhìn thấy để có sự hiện

hữu của nó, nó phụ thuộc vào việc được nhìn thấy (hoặc về mặt khác là được nhận biết trong cảm giác) bởi một tâm trí nào đó—không nhất thiết phải là tâm trí của Thiên Chúa, nhưng thường là toàn bộ tâm trí chung của vũ trụ hơn. Họ chủ trương điều này, như Berkeley chủ trương, chủ yếu vì họ nghĩ có thể không có gì là thực—hoặc dấu sao đi nữa cũng không có gì được nhận biết là thực—ngoại trừ tâm trí cùng với tư tưởng và cảm xúc của họ. Chúng ta có thể phát biểu luận cứ nhờ đó họ ủng hộ quan điểm của họ như sau: ‘Bất kỳ điều gì có thể được nghĩ ra đều là một ý niệm trong tâm trí của người đang nghĩ về nó; vì thế không điều gì có thể được nghĩ ra ngoài các ý niệm trong tâm trí; do đó bất kỳ điều gì khác đều là không thể nhận thức được, và những gì không thể nhận thức được đều không thể hiện hữu’.

Lập luận như thế, theo ý kiến của tôi, là sai lầm; và dĩ nhiên những người đưa nó ra không diễn đạt nó quá ngắn hoặc quá sơ sài. Nhưng dù vững chắc hay không lập luận ấy cũng đã rất phổ biến theo hình thức này hoặc hình thức khác; và rất nhiều triết gia, có lẽ là đa số, đã chủ trương rằng không có gì thực ngoại trừ tâm trí và các ý niệm của họ. Các triết gia như thế được gọi là ‘những người duy tâm’. Khi giải thích vật chất, họ nói, giống như Berkeley: vật chất thực sự không là gì ngoài một bộ sưu tập các ý niệm, hoặc họ nói, giống như Leibniz (1646-1716), những gì xuất hiện như vật chất thực sự là một bộ sưu tập các tâm trí ít nhiều sơ đẳng.

Nhưng các triết gia này, dù họ phủ nhận vật chất trái ngược với tâm trí, tuy nhiên, theo một nghĩa khác, thừa nhận vật chất.

Chúng ta nhớ rằng chúng ta đã hỏi hai câu hỏi: đó là (1) Có cái bàn thực nào không? (2) Nếu có, nó có thể là loại đối tượng nào? Lúc này cả Berkeley và Leibniz đều thừa nhận có một cái bàn thật, nhưng Berkeley nói đó là các ý niệm nào đó trong tâm trí của Thiên Chúa, còn Leibniz nói đó là một nhóm linh hồn. Do đó, cả hai đều trả lời khẳng định câu hỏi thứ nhất, và chỉ bất đồng với các quan điểm của con người bình thường trong câu trả lời cho câu hỏi thứ hai. Trên thực tế, gần như tất cả triết gia có vẻ đồng ý rằng có một cái bàn thực: hầu như tất cả đồng ý điều đó, tuy nhiên nhiều dữ liệu-tri giác của chúng ta-màu sắc, hình dạng, sự mịn màng, vân vân; có thể tùy thuộc vào chúng ta, nhưng sự xảy ra của chúng là dấu hiệu của cái gì đó tồn tại độc lập với chúng ta, một cái gì đó khác biệt, có lẽ hoàn toàn với dữ liệu-tri giác của chúng ta, và chỉ được xem là gây ra dữ liệu-tri giác bất cứ khi nào chúng ta ở trong mối quan hệ thích hợp với cái bàn thực.

Giờ đây, rõ ràng quan điểm mà các triết gia đồng ý-quan điểm có một cái bàn thực, bản chất của nó có thể là bất cứ thứ gì-thì vô cùng quan trọng, và sẽ đáng xem xét coi có lý do nào để chấp nhận quan điểm này trước khi chúng ta tiếp tục câu hỏi thêm nữa về bản chất của cái bàn thực. Chương tiếp theo sẽ đề cập đến những lý do hoàn toàn tin rằng có một cái bàn thực.

Trước khi đi xa hơn, chúng ta nên dành ra một khoảnh khắc để xem đến nay chúng ta đã khám phá được điều gì. Có vẻ như nếu chúng ta lấy bất cứ loại đối tượng thông thường nào được cho là được nhận biết bởi các giác quan, những gì giác quan trực

tiếp nói với chúng ta không phải là sự thật về đối tượng khi nó tách khỏi chúng ta, mà chỉ là sự thật về dữ liệu-tri giác nhất định mà, tới chừng mức chúng ta có thể thấy, tùy thuộc vào các mối quan hệ giữa chúng ta và đối tượng. Như thế, những gì chúng ta trực tiếp thấy và cảm thấy chỉ là ‘vẻ ngoài’ mà chúng ta tin là dấu hiệu của một ‘thực tại’ nào đó ở phía sau. Nhưng nếu thực tại không là những gì xuất hiện, liệu chúng ta có cách nào để nhận biết rằng có bất kỳ thực tại nào hay không? Và nếu có, liệu chúng ta có bất kỳ cách nào để tìm ra nó như thế nào không?

Những câu hỏi như thế gây hoang mang, và khó để biết rằng những giả thuyết xa lạ nhất không thể là thật. Vì thế cái bàn quen thuộc của chúng ta, cho đến nay đã chỉ khuấy động các tư tưởng mong manh nhất trong chúng ta, đã trở thành một vấn đề đầy những khả năng đáng kinh ngạc. Một điều chúng ta biết về nó là nó không phải là những gì nó có vẻ như. Vượt quá kết quả khiêm tốn nhất này, cho đến nay, chúng ta có sự tự do hoàn toàn nhất về sự ước đoán. Leibniz nói cho chúng ta biết đó là một cộng đồng các linh hồn: Berkeley nói cho chúng ta biết đó là một ý niệm trong tâm trí của Thiên Chúa; khoa học đúng mực, hiếm nhưng không kém tuyệt vời, bảo ta đó là bộ sưu tập kếp xù các điện tích trong sự chuyển động mãnh liệt.

Trong số những khả năng đáng kinh ngạc này, sự ngờ vực gợi ý rằng có lẽ không có cái bàn nào cả. Triết học, nếu không thể trả lời quá nhiều câu hỏi như ta mong muốn, chí ít cũng có quyền hỏi những câu hỏi làm tăng sự quan tâm của mọi người,

và cho thấy sự lạ thường và điều kỳ diệu nằm ngay dưới bề mặt
cả ở những vật thông thường nhất của đời sống hàng ngày.

SỰ TỒN TẠI CỦA VẬT CHẤT

Trong chương này, chúng ta phải tự hỏi, theo nghĩa nào đó, liệu có thứ gì như là vật chất không. Liệu có một cái bàn có một bản chất nhất định bên trong không, và tiếp tục hiện hữu khi tôi không đang nhìn, hoặc cái bàn chỉ là sản phẩm của trí tưởng tượng của tôi, một cái bàn-mơ tưởng trong một giấc mơ rất dài? Câu hỏi này có tầm quan trọng nhất. Vì, nếu chúng ta không thể chắc chắn sự hiện hữu độc lập của các đối tượng, chúng ta không thể chắc chắn sự hiện hữu độc lập của thân xác của người khác, và vì thế lại còn kém chắc chắn về tâm trí của người khác, vì chúng ta không có lý do để tin tâm trí của họ ngoại trừ những thứ như thế được bắt nguồn từ việc quan sát thân thể của họ. Vậy, nếu chúng ta không thể chắc chắn sự hiện hữu độc lập của các đối tượng, chúng ta sẽ bị bỏ lại một mình trong sa mạc-có thể là toàn thể giới bên ngoài không là gì ngoài một giấc mơ, và chỉ một mình chúng ta hiện hữu. Đây là khả năng đáng ngại; nhưng dù nó không thể được chứng minh hoàn toàn là sai, vẫn không hề có một lý do mong manh nhất để cho rằng nó là thật. Trong chương này chúng ta phải thấy tại sao nó như thế.

Trước khi lao vào những vấn đề đáng ngờ, chúng ta hãy cố gắng tìm được điểm nào đó ít nhiều cố định để bắt đầu từ đó. Dù

chúng ta nghi ngờ sự hiện hữu vật chất của cái bàn, chúng ta không nghi ngờ sự tồn tại của dữ liệu-tri giác khiến chúng ta nghĩ đã có một cái bàn; chúng ta không nghi ngờ rằng, trong khi chúng ta nhìn, một màu sắc và hình dạng nào đó xuất hiện trước chúng ta, và trong khi ta ấn xuống một cảm giác nhất định về độ cứng được chúng ta cảm nhận. Toàn bộ điều này, thuộc tâm lý học, chúng ta không nghi ngờ. Trên thực tế, bất kỳ điều nào khác đều có thể đáng ngờ, chỉ ít những kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta có vẻ chắc chắn hoàn toàn.

Descartes (1596-1650), người sáng lập triết học hiện đại, đã phát minh một phương pháp có thể vẫn còn được sử dụng hữu ích-phương pháp nghi ngờ có hệ thống. Ông xác định rằng ông sẽ không tin những gì ông không nhìn thấy rõ ràng ràng là thật. Bất kỳ điều gì ông cảm thấy nghi ngờ, ông sẽ nghi ngờ, cho đến khi ông thấy được lý do không nghi ngờ điều đó nữa. Bằng cách áp dụng phương pháp này, ông dần dần bị thuyết phục rằng sự hiện hữu duy nhất của điều ông có thể hoàn toàn chắc chắn là sự hiện hữu của bản thân ông. Ông đã tưởng tượng một con quỷ dối trá, đưa ra những thứ không thực cho giác quan của ông trong một ảo ảnh liên tục; không hề chắc chắn là con quỷ như thế có không, nhưng vẫn có thể xảy ra, và vì thế sự nghi ngờ liên quan đến những vật được nhận biết bằng giác quan là có thể xảy ra.

Nhưng sự nghi ngờ liên quan đến sự hiện hữu của bản thân ông không thể xảy ra, vì nếu ông không hiện hữu, không có con quỷ nào có thể lừa gạt ông. Nếu ông nghi ngờ, ông phải hiện

hữu; nếu ông có bất kỳ kinh nghiệm nào về bất cứ điều gì, ông phải hiện hữu. Như thế sự hiện hữu của bản thân ông là sự chắc chắn tuyệt đối đối với ông. Ông nói, ‘Tôi tư duy nên tôi hiện hữu’ (*Cogito, ego sum*); và dựa trên nền tảng của sự chắc chắn này, ông bắt tay vào việc xây dựng lại thế giới tri thức mà sự nghi ngờ của ông đã làm cho sụp đổ. Bằng việc phát minh ra phương pháp nghi ngờ, và bằng việc cho thấy rằng những thứ tồn tại trong tâm trí (*subjective thing*) là chắc chắn nhất, Descartes thực hiện một công việc vĩ đại cho triết học, và công việc đó làm cho ông vẫn còn hữu ích cho tất cả sinh viên của môn học.

Nhưng cần cẩn thận khi sử dụng luận cứ của Descartes. ‘Tôi tư duy nên tôi hiện hữu’ nói nhiều hơn là chắc chắn hoàn toàn. Như thế chúng ta hoàn toàn chắc chắn chúng ta của ngày hôm nay cũng chính là ta của ngày hôm qua, và điều này chắc chắn đúng theo một nghĩa nào đó. Nhưng Bản Ngã thật khó đạt đến như cái bàn thực, và có vẻ như không có sự chắc chắn tuyệt đối, có sức thuyết phục thuộc về các kinh nghiệm riêng biệt. Khi tôi nhìn cái bàn và thấy một màu nâu nhất định, cái hoàn toàn chắc chắn ngay lập tức không phải là ‘tôi đang thấy màu nâu’, mà đúng hơn là ‘màu nâu đang được thấy’. Dĩ nhiên điều này dính líu đến một vật nào đó hoặc một người nào đó thấy màu nâu; nhưng tự nó không dính líu đến người có ít nhiều cố định nào đó mà ta gọi là ‘tôi’. Tới chừng mực mà sự chắc chắn ngay lập tức có được, có thể một cái gì đó nhìn thấy màu nâu thì hoàn toàn tạm thời; và không phải cùng một cái gì đó có một kinh nghiệm

khác vào khoảnh khắc sau đó.

Vì thế chính các tư tưởng và các cảm giác riêng biệt của chúng ta có sự chắc chắn nguyên thủy. Và điều này áp dụng cho các giấc mơ và ảo giác cũng như các nhận thức bình thường: khi chúng ta mơ hay nhìn thấy ma, chúng ta chắc chắn có các cảm giác chúng ta nghĩ là chúng ta có, nhưng vì nhiều lý do khác nhau người ta cho rằng không có đối tượng vật chất tương ứng với các cảm giác này. Vì thế, sự chắc chắn của tri thức của chúng ta về các kinh nghiệm riêng của chúng ta không hề bị hạn chế đối với các trường hợp ngoại lệ. Ở đây, dù gì đi nữa, chúng ta cũng có một nền tảng vững chắc để từ đó bắt đầu theo đuổi tri thức.

Vấn đề ta phải xem xét là: Giả dụ chúng ta chắc chắn về dữ liệu-tri giác của riêng chúng ta, liệu chúng ta có bất kỳ lý do nào để coi chúng là những dấu hiệu của sự hiện hữu của một điều gì đó khác không, điều chúng ta có thể gọi là đối tượng vật chất? Khi chúng ta đã liệt kê tất cả dữ liệu-tri giác mà chúng ta vốn coi là có liên quan với cái bàn, liệu chúng ta đã nói tất cả những điều sẽ nói về cái bàn, hay còn một điều gì khác nữa-một điều gì đó không phải là dữ liệu-tri giác, một điều gì đó tiếp tục tồn tại khi chúng ta đi ra khỏi căn phòng? Lẽ thường các câu trả lời ngay là có. Những gì có thể được mua và bán và bị đẩy đi chỗ này chỗ kia và có một tấm vải phủ lên trên, và vân vân, không thể chỉ là một bộ sưu tập dữ liệu-tri giác. Nếu tấm vải hoàn toàn che kín cái bàn, chúng ta sẽ không rút ra được dữ liệu-tri giác nào từ cái bàn, và vì thế, nếu cái bàn chỉ là dữ liệu-tri giác, nó sẽ không

hiện hữu, và tấm vải được treo trong không gian rỗng không, và bằng một phép lạ, ở nơi cái bàn trước đây tồn tại. Điều này rõ ràng là vô lý; nhưng bất kỳ ai mong muốn trở thành triết gia đều phải biết mà không sợ hãi những điều vô lý.

Một lý do quan trọng vì sao người ta cảm thấy rằng chúng ta phải bảo đảm một đối tượng vật chất thêm vào dữ liệu-tri giác, là vì chúng ta muốn có *cùng* một đối tượng cho nhiều người khác nhau. Khi mười người ngồi quanh một bàn cơm, có vẻ như vô lý hết sức khi xác nhận rằng họ không thấy cùng một tấm khăn trải bàn, cùng những con dao, nĩa, muỗng và ly. Nhưng dữ liệu-tri giác là riêng đối với từng người; những gì hiện diện trực tiếp với thị giác của người này thì không hiện diện trực tiếp với thị giác của người khác: tất cả mười người đều nhìn những đồ vật từ góc độ hơi khác nhau nên cũng nhìn thấy chúng hơi khác nhau. Vì thế, nếu sẽ có các đối tượng trung tính chung, theo một nghĩa nào đó được nhiều người khác nhau nhận biết, phải có một điều gì đó ngoài dữ liệu-tri giác riêng tư và đặc thù xuất hiện với nhiều người khác nhau. Vậy thì ta lấy lý do gì để tin rằng có các đối tượng trung tính chung như thế?

Câu trả lời thứ nhất đương nhiên xảy ra cho một người là, dù nhiều người khác nhau có thể nhìn thấy cái bàn hơi khác nhau, song tất cả đều nhìn thấy những đồ vật hơn kém giống nhau khi họ nhìn vào cái bàn, và những sự khác nhau trong những gì họ nhìn thấy đi theo luật phối cảnh và sự phản chiếu ánh sáng, để dễ dàng đạt được đối tượng thường trực nằm dưới tất cả dữ liệu-tri giác của những người khác nhau. Tôi đã mua cái bàn từ

người trước đây ở trong căn phòng của tôi; tôi không thể mua dữ liệu-tri giác của người ấy, là cái đã mất đi khi người ấy dọn đi, nhưng tôi đã có thể và đã mua sự trông đợi tự tin của dữ liệu-tri giác gần như giống nhau. Thực tế là những người khác nhau có dữ liệu-tri giác giống nhau, và một người trong một nơi nhất định ở những lần khác nhau có dữ liệu-tri giác giống nhau, điều này khiến chúng ta cho rằng ngoài dữ liệu-tri giác ra còn có đối tượng chung thường trực làm cơ sở hoặc gây ra dữ liệu-tri giác của những người khác nhau ở nhiều lần khác nhau.

Giờ đây đến mức độ mà các xem xét ở trên phụ thuộc vào việc cho rằng có những người khác ngoài chúng ta, họ lảng tránh vấn đề đang tranh cãi. Những người khác được mô tả cho tôi bởi dữ liệu-tri giác chắc chắn, chẳng hạn như hình ảnh của họ hoặc âm thanh giọng nói của họ, và nếu tôi đã không có lý do để tin rằng có các đối tượng vật chất độc lập với dữ liệu-tri giác của tôi, tôi không có lý do để phải tin rằng những người khác hiện hữu ngoại trừ như một phần của giấc mơ của tôi. Vì thế; khi chúng ta đang cố gắng cho thấy rằng phải có các đối tượng độc lập với dữ liệu-tri giác riêng của chúng ta, chúng ta không thể lôi kéo sự chứng thực của những người khác; vì sự chứng thực này tự bản thân bao gồm dữ liệu-tri giác; và không tiết lộ những kinh nghiệm của những người khác trừ khi dữ liệu-tri giác riêng của chúng ta là những dấu hiệu của những vật hiện hữu độc lập với chúng ta. Vậy, nếu có thể; theo kinh nghiệm hoàn toàn riêng tư riêng của chúng ta, chúng ta phải tìm được các đặc điểm cho thấy hoặc có khuynh hướng cho thấy rằng trên thế giới có

những vật ngoài bản thân chúng ta và các kinh nghiệm riêng của chúng ta.

Theo một nghĩa nào đó, chúng ta phải thừa nhận rằng chúng ta không bao giờ có thể *chứng minh* được sự hiện hữu của những vật ngoài bản thân chúng ta và các kinh nghiệm của chúng ta. Không sự vô lý theo logic nào phát sinh từ giả thuyết cho rằng thế giới bao gồm bản thân tôi và tư tưởng, cảm xúc, cảm giác của tôi, và cho rằng mọi thứ khác chỉ là tưởng tượng. Trong các giấc mơ, một thế giới rất phức tạp có vẻ như hiện diện, nhưng khi tỉnh dậy chúng ta thấy đó là ảo tưởng; có thể nói, chúng ta thấy rằng dữ liệu-tri giác trong giấc mơ không có vẻ phù hợp với các đối tượng vật chất như ta phải đương nhiên suy ra từ dữ liệu-tri giác của chúng ta. (Thật vậy, khi thế giới vật chất được thừa nhận, việc tìm được các nguyên nhân vật lý cho dữ liệu-tri giác trong các giấc mơ là điều có thể; thí dụ, tiếng sập mạnh cửa có thể khiến chúng ta mơ đến một trận thủy chiến. Nhưng, trong trường hợp này, dù có *nguyên nhân* vật lý cho dữ liệu-tri giác, cũng không có đối tượng vật chất *tương ứng* Với dữ liệu-tri giác theo cách một trận thủy chiến thực sự tương ứng). Không có sự không thể xảy ra theo logic nào trong giả thuyết cho rằng toàn bộ đời sống là một giấc mơ, trong đó bản thân chúng ta tạo ra mọi đối tượng xuất hiện trước chúng ta. Nhưng dù điều này không thể xảy ra theo logic, vẫn không có bất kỳ lý do gì để cho rằng điều này là đúng; và trên thực tế, nó là một giả thuyết, được xem như phương tiện giải thích cho các sự kiện trong đời sống của chúng ta, ít đơn giản hơn giả thuyết phán đoán theo kinh

nghiệm cho rằng thực sự có các đối tượng độc lập với chúng ta, mà tác động của chúng gây ra cho chúng ta các cảm giác.

Cách thức mà trong đó tính đơn giản xuất hiện từ việc giả định thực sự có các đối tượng vật chất thì dễ thấy. Nếu một con mèo xuất hiện lúc này trong chỗ này của căn phòng, và lúc khác trong chỗ khác, đương nhiên được cho rằng nó đã di chuyển từ chỗ này đến chỗ khác, qua một loạt các vị trí trung gian. Nhưng nếu chỉ là một bộ dữ liệu-tri giác, không có chỗ nào mà tôi không nhìn thấy nó; do vậy, chúng ta sẽ phải cho rằng nó không hề hiện hữu khi tôi không nhìn, nhưng lại thành linh xuất hiện ở một chỗ mới. Nếu con mèo hiện hữu dù tôi có nhìn thấy nó hay không, tôi có thể hiểu từ kinh nghiệm của bản thân tôi là sao nó có thể cảm thấy đói giữa hai bữa ăn; nhưng nếu nó không hiện hữu khi tôi không nhìn thấy nó, sự thèm ăn phát sinh lúc không-hiện hữu cũng phải bền vững như lúc hiện hữu xem ra có vẻ kỳ quặc. Và nếu con mèo chỉ bao gồm dữ liệu-tri giác, nó không thể đói, vì không có sự đói nào ngoài sự đói của bản thân tôi có thể là dữ liệu-tri giác đối với tôi. Vì thế cách hoạt động của dữ liệu-tri giác mô tả con mèo cho tôi biết, tuy có vẻ như hoàn toàn tự nhiên khi được xem là sự biểu lộ sự đói, trở thành hoàn toàn không thể giải thích được khi chỉ được xem là các chuyển động và những thay đổi của các mảng màu sắc, vốn không có khả năng đói giống như không thể dùng một hình tam giác để chơi đá banh.

Nhưng khó khăn trong trường hợp con mèo không là gì so với khó khăn trong trường hợp con người. Khi con người nói-

tức là, khi chúng ta nghe được tiếng ồn nhất định được ta kết hợp với các ý niệm, và cùng một lúc nhìn thấy các chuyển động nhất định của đôi môi và các biểu lộ của khuôn mặt-rất khó để cho rằng những gì chúng ta nghe được không phải là sự diễn tả một tư tưởng, vì chúng ta biết sẽ là như thế nếu chúng ta phát ra cùng các âm thanh như vậy. Dĩ nhiên những điều tương tự xảy ra trong các giấc mơ, ở đó chúng ta phạm sai lầm về sự hiện hữu của những người khác. Nhưng các giấc mơ đều gần như được đề xuất bởi những gì chúng ta gọi là đời sống thức tỉnh, và có khả năng gần như giải thích cho các nguyên lý khoa học nếu chúng ta thừa nhận rằng thực sự có một thế giới vật chất. Vì thế mọi nguyên lý về tính đơn giản đều thúc giục chúng ta chấp nhận quan điểm tự nhiên, là thực sự có các đối tượng khác ngoài bản thân chúng ta và dữ liệu-tri giác của chúng ta, là những thứ có sự hiện hữu không phụ thuộc vào việc chúng ta nhận biết chúng.

Dĩ nhiên không phải bằng lập luận ngay từ đầu chúng ta có được niềm tin vào thế giới độc lập bên ngoài. Chúng ta thấy niềm tin này có sẵn trong bản thân chúng ta ngay khi ta bắt đầu suy nghĩ: đó là cái có thể được gọi là niềm tin theo bản năng (instinctive belief). Chúng ta chưa bao giờ chất vấn niềm tin này nhưng trong trường hợp thị giác, có vẻ như bản thân dữ liệu-tri giác được tin theo bản năng là đối tượng độc lập, trong khi lập luận cho thấy đối tượng không thể giống y hệt với dữ liệu-tri giác. Thế nhưng, khám phá này-không hề nghịch lý trong trường hợp vị giác, khứu giác và thính giác, và chỉ hơi giống

như thế trong trường hợp xúc giác-không làm giảm niềm tin theo bản năng là có các đối tượng tương ứng với dữ liệu-tri giác của chúng ta. Vì niềm tin này không dẫn đến bất kỳ khó khăn nào, mà ngược lại còn có khuynh hướng đơn giản hóa và hệ thống hóa bản mô tả các kinh nghiệm của chúng ta, dường như không có lý do để loại bỏ nó. Vì thế, chúng ta có thể thừa nhận- dù có chút ít nghi ngờ xuất phát từ các giấc mơ-rằng thế giới bên ngoài không thực sự hiện hữu, và không hoàn toàn phụ thuộc vì sự hiện hữu của nó dựa vào việc chúng ta tiếp tục nhận biết nó.

Lập luận dẫn ta đến kết luận này chắc chắn kém vững chắc hơn chúng ta có thể mong ước, nhưng lại là điển hình của nhiều lập luận triết học, và vì thế đáng cho chúng ta xem xét ngắn gọn đặc tính chung và giá trị của nó. Chúng ta nhận thấy mọi kiến thức phải được xây dựng trên các niềm tin theo bản năng của chúng ta, và nếu những thứ này bị loại bỏ sẽ không có gì còn lại. Nhưng trong số các niềm tin theo bản năng của chúng ta, lại có một số niềm tin này vững chắc hơn các niềm tin khác nhiều, trong khi nhiều niềm tin, do thói quen và sự kết hợp, trở nên rối tung với các niềm tin khác, không thực sự do bản năng, nhưng do sai lầm cho là một phần của cái được tin theo bản năng.

Triết học sẽ cho chúng ta thấy hệ thống thứ bậc các niềm tin theo bản năng của chúng ta, bắt đầu với những niềm tin ta tin mạnh mẽ nhất, và trình bày mỗi niềm tin tách biệt và thoát được các bổ sung không thích đáng càng nhiều càng tốt. Trong hình thức cuối cùng được công bố, cần phải thận trọng cho thấy các niềm tin theo bản năng không mâu thuẫn nhưng hình

thành một hệ thống hài hòa. Không bao giờ có thể có bất kỳ lý do nào để bác bỏ một niềm tin theo bản năng ngoại trừ nó xung đột với các niềm tin khác; vì thế, nếu chúng được thấy là hài hòa với nhau, cả hệ thống trở nên đáng chấp nhận.

Dĩ nhiên có thể xảy ra là tất cả hoặc bất kỳ niềm tin nào trong các niềm tin của của ta có thể sai lầm, và vì thế tất cả phải được tiến hành với ít nhất một yếu tố nghi ngờ nhỏ nhoi nào đó. Nhưng chúng ta không thể có lý do để bác bỏ một niềm tin nếu không dựa trên một niềm tin khác nào đó. Vì lý do đó, bằng việc tổ chức các niềm tin theo bản năng của chúng ta và các kết quả của chúng, bằng việc xem xét niềm tin nào trong số chúng là khả dĩ nhất, nếu cần, để sửa đổi hay bác bỏ, trên cơ sở chấp nhận những gì chúng ta tin theo bản năng như dữ liệu duy nhất của chúng ta, chúng ta có thể đến được một tổ chức có hệ thống theo thứ tự kiến thức của chúng ta, trong đó, mặc dù sự có thể xảy ra sai lầm vẫn còn, song khả năng xảy ra được giảm bớt bởi mối tương quan giữa các phần và bởi sự xem xét có phê phán kỹ lưỡng trước khi chấp nhận.

Chỉ ít thì triết học có thể thực hiện chức năng này. Không biết đúng hay sai, song đa số triết gia đều tin rằng triết học có thể làm nhiều hơn thế-rằng nó có thể cho chúng ta kiến thức không thể đạt tới được theo cách khác, liên quan đến vũ trụ nói chung, và liên quan đến bản chất của thực tại cơ bản. Dù có đúng thế hay không, chức năng khiêm tốn hơn mà chúng ta đã nói đến có thể chắc chắn được thực hiện bởi triết học, và chắc chắn đủ cho những người đã có lần nghi ngờ sự tương xứng với

lẽ thường, để biện minh cho những công việc khó khăn và gian
khó dính líu đến các vấn đề triết học.

BẢN CHẤT CỦA VẬT CHẤT

Trong chương trước, mặc dù không thể tìm được những lý do có luận chứng, song chúng ta đồng ý rằng có lý để tin rằng các dữ liệu-tri giác của chúng ta-chẳng hạn, những tri giác chúng ta coi là có liên quan với cái bàn-thực sự là những dấu hiệu của sự hiện hữu của cái gì đó độc lập với ta và các nhận thức của chúng ta. Tức là, ngoài các cảm giác về màu sắc, độ cứng, âm thanh, và vân vân, tạo nên vẻ ngoài của cái bàn đối với tôi, tôi cho rằng còn có một điều gì đó khác, mà những thứ của điều gì đó là những vẻ ngoài. Màu sắc không còn tồn tại nếu tôi nhắm mắt lại, cảm giác về độ cứng không còn tồn tại nếu tôi không đặt tay trên bàn, âm thanh không còn tồn tại nếu tôi không dùng các đốt ngón tay gõ lên bàn. Nhưng tôi không tin rằng khi tất cả những thứ này không còn cái bàn cũng không còn. Ngược lại, tôi tin rằng vì cái bàn tồn tại liên tục nên tất cả dữ liệu-tri giác sẽ lại xuất hiện khi tôi mở mắt ra, lại đặt tay lên bàn, và lại gõ các đốt ngón tay trên bàn. Câu hỏi chúng ta phải xem xét trong chương này là: Bản chất của cái bàn thực này là gì, bản chất đó có tiếp tục tồn tại độc lập với nhận thức của tôi về nó không?

Với câu hỏi này, khoa học tự nhiên đưa ra một câu trả lời, ở mức độ không hoàn toàn rằng nó là thật, và một phần vẫn mang tính chất rất giả thuyết, nhưng đến nay nó vẫn còn đáng tôn

trọng. Khoa học tự nhiên, hầu như vô thức, đã trôi dạt vào quan điểm cho rằng tất cả các hiện tượng tự nhiên phải được biến thành các chuyển động. Ánh sáng, sức nóng và âm thanh, tất cả đều do các chuyển động sóng, di chuyển từ vật thể phát ra chúng đến người nhìn thấy ánh sáng hay cảm thấy sức nóng và nghe thấy âm thanh. Cái có chuyển động sóng thì hoặc là môi trường điện từ theo giả thuyết (aether) hoặc là 'tổng vật chất' (gross matter), nhưng trong cả hai trường hợp triết gia đều gọi là vật chất. Các thuộc tính duy nhất mà khoa học ấn định cho nó là vị trí trong không gian, và lực chuyển động theo các định luật chuyển động. Khoa học không phủ nhận là nó có thể có các thuộc tính khác; nhưng nếu có, các thuộc tính khác như thế không hữu ích cho con người khoa học, và không hề giúp họ giải thích các hiện tượng.

Đôi khi người ta nói 'ánh sáng là một hình thức chuyển động sóng, nhưng điều này sai, vì ánh sáng chúng ta thấy trực tiếp, chúng ta biết trực tiếp bằng các giác quan, không phải là hình thức chuyển động sóng, mà là một thứ hoàn toàn khác-một thứ mà tất cả chúng ta đều biết nếu chúng ta không mù, dù chúng ta không thể mô tả nó để truyền đạt kiến thức của chúng ta cho người mù. Ngược lại, chuyển động sóng có thể được mô tả hoàn toàn rõ rệt cho người mù, vì người đó có thể có được kiến thức về không gian bằng xúc giác; và người đó có thể cảm nhận chuyển động sóng bằng một chuyến du hành trên biển gần giống như ta có thể cảm nhận. Nhưng cái mà người mù có thể hiểu không phải là cái chúng ta có ý nói đến, đó là ánh sáng: ánh sáng

là thứ mà người mù không bao giờ có thể hiểu được, và là cái chúng ta không bao giờ có thể mô tả được cho họ.

Lúc này, theo khoa học, điều gì đó này mà tất cả chúng ta là những người sáng mắt đều biết, thực sự không được tìm thấy trong thế giới bên ngoài: nó là cái được gây ra bởi hoạt động của các sóng nhất định đập vào mắt, thần kinh và não bộ của người nhìn thấy ánh sáng. Khi người ta nói ánh sáng là sóng, người ta thực sự có ý nói sóng là nguyên nhân vật lý của cảm giác chúng ta có về ánh sáng. Nhưng bản thân ánh sáng, cái mà những người sáng mắt trải nghiệm và người mù không thể trải nghiệm, không được khoa học giả định để hình thành bất kỳ phần nào của thế giới độc lập với chúng ta và các giác quan của chúng ta. Và chính những nhận xét tương tự sẽ áp dụng cho các loại cảm giác khác.

Không những màu sắc và âm thanh và vân vân không hiện diện ở thế giới vật chất của khoa học, mà cả không gian khi ta có được nó qua thị giác hay xúc giác nữa. Điều thiết yếu đối với khoa học là vật chất của nó phải nằm trong một không gian, nhưng không gian trong đó nó tồn tại không thể chính xác là không gian chúng ta nhìn thấy hay cảm thấy. Để bắt đầu, không gian như chúng ta thấy nó không phải là cùng không gian như chúng ta có được nó bằng xúc giác; chỉ bằng kinh nghiệm ở thời thơ ấu mà chúng ta biết cách sờ mó vào những vật chúng ta nhìn thấy, hay cách có được cái nhìn những vật mà chúng ta cảm giác chúng chạm vào chúng ta. Nhưng không gian của khoa học thì trung lập giữa xúc giác và thị giác; vì thế nó không thể hoặc là

không gian của xúc giác hoặc là không gian của thị giác.

Ngoài ra, những người khác nhau nhìn cùng một đối tượng như có các hình dạng khác nhau, tùy theo góc độ họ nhìn. Thí dụ, một đồng tiền hình tròn, dù chúng ta luôn cho rằng nó hình tròn, sẽ trông là hình bầu dục nếu chúng ta không đứng thẳng ngay trước nó. Khi chúng ta cho rằng nó hình tròn, chúng ta đang cho rằng nó có hình dạng thực mà không phải hình dạng nhìn thấy được của nó, nhưng về bản chất lại thuộc về nó, tách biệt với vẻ ngoài của nó. Những hình dạng thực này, cái liên quan đến khoa học, phải ở trong một không gian thực, không giống với không gian nhìn thấy được của bất kỳ người nào. Không gian thực là chung, không gian nhìn thấy được là riêng đối với người cảm nhận. Trong các không gian riêng của những người khác nhau, cùng một đối tượng có vẻ như phải có các hình dạng khác nhau; như thế không gian thực, trong đó nó có hình dạng thực của nó, phải khác với các không gian riêng. Vì thế; không gian của khoa học, dù được kết nối với các không gian chúng ta nhìn thấy và cảm thấy song không giống hết chúng, và chúng ta cần nghiên cứu cách thức kết nối của nó.

Chúng ta tạm đồng ý rằng các đối tượng vật chất không thể hoàn toàn giống như dữ liệu-tri giác của chúng ta, nhưng có thể được xem là gây ra các cảm giác của chúng ta. Các đối tượng vật chất này nằm trong không gian của khoa học, có thể được gọi là không gian 'vật lý' Điều quan trọng cần lưu ý là, nếu các cảm giác của chúng ta do các đối tượng vật chất gây ra, phải có một không gian vật lý chứa các đối tượng này và các cơ quan, thần

kinh, não bộ của chúng ta. Chúng ta có cảm giác của xúc giác từ một đối tượng khi ta tiếp xúc với nó; tức là khi một phần nào đó của cơ thể của chúng ta choán một nơi trong không gian vật lý hết sức gần với không gian mà đối tượng chiếm chỗ. Chúng ta nhìn thấy một đối tượng (nói đại khái) khi không có vật chắn nào nằm giữa đối tượng và mắt của chúng ta trong không gian vật lý. Tương tự, ta chỉ nghe thấy, ngửi thấy hoặc nếm được một đối tượng khi ta đủ gần với nó, hoặc khi nó đụng vào lưỡi, hay có vị trí phù hợp nào đó trong không gian vật lý tương đối với cơ thể của chúng ta. Chúng ta không thể bắt đầu nói rõ các cảm giác khác nhau nào chúng ta sẽ rút ra từ một đối tượng cụ thể trong các hoàn cảnh khác nhau nếu chúng ta không xem xét đối tượng và cơ thể của chúng ta trong cùng một không gian vật lý, vì chủ yếu là các vị trí tương đối của đối tượng và cơ thể của chúng ta quyết định các cảm giác nào ta sẽ rút ra từ đối tượng.

Lúc này dữ liệu-tri giác của chúng ta được đặt vào các không gian riêng của chúng ta, không gian thị giác hay không gian xúc giác hoặc các không gian mơ hồ hơn mà các giác quan khác có thể cung cấp cho chúng ta. Nếu, như khoa học và lẽ thường thừa nhận, có một không gian vật lý chung bao gồm tất cả trong đó có các đối tượng vật chất, các vị trí tương đối của các đối tượng vật chất trong không gian vật lý phải hầu như tương đương với dữ liệu-tri giác trong các không gian riêng của chúng ta. Không khó khăn gì khi cho rằng đúng là như thế. Nếu trên đường đi chúng ta nhìn thấy căn nhà này gần ta hơn căn nhà khác, các giác quan khác của chúng ta sẽ xác minh tầm nhìn gần chúng ta hơn; thí

dụ, chúng ta đi đến căn nhà này nhanh hơn nếu chúng ta đi bộ dọc theo con đường. Những người khác sẽ đồng ý rằng căn nhà trông gần chúng ta hơn thì gần hơn; bản đồ quân nhu cũng có tầm nhìn như thế; và vì thế mọi thứ đều chỉ rõ mối quan hệ không gian giữa các căn nhà tương ứng với mối quan hệ giữa dữ liệu-tri giác mà chúng ta nhìn thấy khi chúng ta nhìn các căn nhà. Như thế chúng ta có thể thừa nhận có một không gian vật lý trong đó các đối tượng vật chất có các mối quan hệ không gian tương ứng với các mối quan hệ không gian mà dữ liệu-tri giác tương ứng có trong các không gian riêng của chúng ta. Chính không gian vật lý này được đề cập đến trong hình học và được thừa nhận trong vật lý học và thiên văn học.

Giả sử có không gian vật lý và nó tương ứng với các không gian riêng, chúng ta có thể biết gì về nó? Chúng ta chỉ có thể biết cần phải làm gì để bảo đảm được sự tương ứng. Tức là chúng ta không thể biết bản thân nó trông như thế nào nhưng chúng ta có thể biết kiểu sắp xếp các đối tượng vật chất phát xuất từ các mối quan hệ không gian của chúng. Thí dụ, chúng ta có thể biết trái đất, mặt trăng và mặt trời nằm trên một đường thẳng khi có nhật thực, dù chúng ta không thể biết bản thân đường thẳng vật lý là gì, khi chúng ta biết hình dạng của đường thẳng trong không gian hữu hình của ta. Như thế chúng ta sẽ biết về các *mối tương quan* giữa các khoảng cách trong không gian vật lý nhiều hơn về bản thân các khoảng cách; chúng ta có thể biết khoảng cách này lớn hơn khoảng cách kia, hoặc nó nằm cùng trên một đường thẳng với khoảng cách khác, nhưng chúng ta không thể

có sự quen biết tức thì đó với các khoảng cách vật lý mà ta có với các khoảng cách trong các không gian riêng của chúng ta, hay với màu sắc, âm thanh và dữ liệu-tri giác khác. Chúng ta có thể biết tất cả những thứ đó về không gian vật lý mà một người mù bẩm sinh có thể biết qua người khác về không gian thị giác; nhưng những thứ mà một người mù bẩm sinh không bao giờ có thể biết về không gian thị giác thì chúng ta cũng không thể biết về không gian vật lý. Chúng ta có thể biết về các thuộc tính của các mối quan hệ bắt buộc để bảo toàn sự tương ứng với dữ liệu-tri giác, nhưng chúng ta không thể biết bản chất của các giai đoạn mà các mối quan hệ duy trì giữa các giai đoạn đó.

Liên quan đến thời gian, *cảm giác* của chúng ta về khoảng thời gian hay *quãng thời gian* là sự hướng dẫn không an toàn có tiếng liên quan đến thời gian được tính theo đồng hồ. Thời gian lúc chúng ta buồn chán hay đau khổ trôi qua chậm, thời gian khi chúng ta vui vẻ trôi qua nhanh, và thời gian khi chúng ta ngủ trôi qua gần như thể chúng không tồn tại. Vì thế, đến mức độ thời gian được cấu thành bởi khoảng thời gian, có cùng một sự cần thiết phân biệt thời gian chung và thời gian riêng như đã có trong trường hợp không gian. Nhưng đến chừng mức thời gian cốt ở trong *thứ tự* trước và sau, không cần tạo ra sự phân biệt như thế; *thứ tự* thời gian mà các sự kiện có vẻ như có, đến chừng mức chúng ta có thể nhìn thấy, giống với *thứ tự* thời gian chúng có. Dù sao đi nữa ta cũng không có lý do để có thể cho rằng hai thứ tự này không phải cùng một loại. Thường là đúng như thế về không gian: nếu một đoàn người diễu hành dọc theo

con đường, hình dạng của đoàn người sẽ trông khác nhau theo các góc độ khác nhau, nhưng đoàn người sẽ xuất hiện đã được sắp xếp trong cùng một thứ tự từ mọi góc độ. Do đó chúng ta coi thứ tự cũng là đúng trong không gian vật lý, ngược lại hình dạng chỉ được cho là tương ứng với không gian vật lý đến chừng mức cần thiết để duy trì thứ tự.

Khi nói rằng thứ tự thời gian mà các sự kiện có vẻ như có giống với thứ tự thời gian chúng thực sự có, cần thiết ngăn ngừa sự hiểu sai có thể xảy ra. Chúng ta không được cho rằng nhiều trạng thái khác nhau của các đối tượng vật chất khác nhau có cùng một thứ tự thời gian như dữ liệu-tri giác cấu thành những nhận thức các đối tượng đó. Được xem là các đối tượng vật chất; sấm và sét xảy ra cùng một lúc; tức là sét xảy ra cùng lúc với sự làm biến động không khí ở nơi mà sự biến động bắt đầu, đó là nơi sét tồn tại. Nhưng dữ liệu-tri giác mà chúng ta gọi là nghe thấy sấm không xảy ra cho đến khi sự biến động không khí di chuyển đến nơi chúng ta ở. Tương tự, phải mất khoảng tám phút để ánh sáng mặt trời tới được chúng ta; vậy, khi chúng ta nhìn thấy mặt trời là chúng ta đang nhìn mặt trời của tám phút trước. Đến chừng mức mà dữ liệu-tri giác của chúng ta cho bằng chứng về mặt trời vật chất chúng cho bằng chứng về mặt trời của tám phút trước; nếu mặt trời vật chất không còn hiện hữu trong phạm vi tám phút qua, điều đó không tạo ra sự khác biệt nào với dữ liệu-tri giác mà chúng ta gọi là ‘nhìn thấy mặt trời’. Điều này đủ cho một minh họa về sự cần thiết phân biệt giữa dữ liệu-tri giác và các đối tượng vật chất.

Những gì chúng ta đã tìm thấy liên quan đến không gian rất giống với những gì chúng ta tìm thấy liên quan đến sự tương ứng của dữ liệu-tri giác với các đối tác vật lý của chúng. Nếu một đối tượng trông có vẻ xanh và đối tượng khác trông có vẻ đỏ, chúng ta có thể cho rằng có sự khác biệt tương ứng nào đó giữa các đối tượng vật chất: nếu hai đối tượng đều trông có vẻ xanh, chúng ta có thể đoán chừng một sự giống nhau tương ứng. Nhưng chúng ta không thể hy vọng quen thuộc trực tiếp với đặc tính trong đối tượng vật chất làm cho nó trông có vẻ xanh hay đỏ. Khoa học cho chúng ta biết đặc tính này là một loại chuyển động sóng nào đó, và điều này nghe quen thuộc, vì chúng ta nghĩ đến chuyển động sóng trong không gian chúng ta nhìn thấy. Nhưng các chuyển động sóng phải thực sự tồn tại trong không gian vật lý, mà ta không có sự quen biết trực tiếp với nó; vì thế các chuyển động sóng trực tiếp không có sự quen biết mà chúng ta có thể cho là chúng có. Và cái gì có giá trị đối với màu sắc thì rất giống với cái gì có giá trị đối với dữ liệu-tri giác khác. Như thế chúng ta nhận thấy rằng, dù các *mối quan hệ* của các đối tượng vật chất có tất cả các loại thuộc tính có thể nhận biết được, xuất phát từ sự tương ứng của chúng với các *mối quan hệ* của dữ liệu-tri giác, song bản thân các đối tượng vật chất vẫn không được biết đến trong bản chất bên trong của chúng, chỉ ít đến chừng mức có thể được khám phá nhờ vào các giác quan. Vấn đề còn lại là liệu có bất kỳ phương pháp nào khác khám phá ra bản chất bên trong của các đối tượng vật chất hay không.

Dù về mặt cơ bản là không thể biện giải hoàn toàn, song giả

thuyết tự nhiên nhất để chấp nhận trong trường hợp thứ nhất về dữ liệu-tri giác hữu hình sẽ chính xác là dữ liệu-tri giác, dù vì những lý do chúng ta đã xét các đối tượng vật chất không thể là những chúng có thể gần như thế. Theo quan điểm này, các đối tượng vật chất sẽ thực sự có màu sắc, và ta có thể, do may mắn, nhìn thấy một đối tượng có màu sắc như nó thực sự có. Màu sắc mà một đối tượng có vẻ như có ở một khoảnh khắc cụ thể nói chung sẽ rất giống nhau, dù không hoàn toàn y hệt, từ nhiều góc độ khác nhau; do đó ta có thể cho rằng màu sắc ‘thực’ là loại màu sắc trung gian, giữa nhiều sắc thái khác nhau xuất hiện từ các góc độ khác nhau.

Một học thuyết như thế có lẽ không có khả năng bị bác bỏ hoàn toàn, nhưng nó có thể cho thấy là vô căn cứ. Trước hết, rõ ràng màu sắc chúng ta nhìn thấy chỉ phụ thuộc vào bản chất của sóng ánh sáng đập vào mắt, và vì thế được thay đổi bởi sự trung gian xen vào giữa chúng ta và đối tượng cũng như bởi cách thức ánh sáng phản chiếu từ đối tượng về hướng mắt. Không khí xen giữa sẽ làm thay đổi màu sắc nếu nó không tuyệt đối trong suốt, và bất kỳ sự phản chiếu mạnh mẽ nào cũng sẽ thay đổi chúng hoàn toàn. Như thế màu sắc chúng ta nhìn thấy là kết quả của tia sáng khi nó đến mắt, và không phải chỉ là một thuộc tính của đối tượng phát ra tia sáng. Vì lý do đó, miễn có sóng chắc chắn đi đến mắt là chúng ta sẽ nhìn thấy một màu sắc nhất định, cho dù đối tượng mà từ đó sóng xuất phát có màu sắc nào hay không. Vậy, hoàn toàn vô cơ khi cho rằng các đối tượng vật chất có màu sắc, và vì thế không có lý luận nào biện minh cho việc tạo ra một

giả thuyết như thế. Các lý luận tương tự y như thế sẽ áp dụng cho dữ liệu-tri giác khác.

Vẫn còn phải hỏi liệu có bất kỳ lập luận triết học nào có thể khiến chúng ta nói rằng, nếu vật chất là thực, nó *phải* có một bản chất nào đó. Như đã giải thích ở trên, rất nhiều triết gia, có lẽ là đa số, đã chủ trương rằng bất cứ thứ gì là thực thì phải thuộc tâm trí theo một nghĩa nào đó, hoặc rằng bất cứ thứ gì chúng ta có thể biết mọi điều về nó thì phải thuộc tâm trí theo một nghĩa nào đó. Các triết gia như thế được gọi là những người duy tâm. Những người duy tâm cho chúng ta biết rằng những gì xuất hiện như vật chất thì thực sự là cái gì đó thuộc tâm trí; tức là hoặc (như Leibniz chủ trương) tâm trí gần như thô sơ, hoặc (như Berkeley cam đoan) ý tưởng trong tâm trí ‘nhận biết’ vật chất, như ta thường nói. Những người duy tâm phủ nhận sự hiện hữu của vật chất như một thứ gì đó mà về bản chất khác với tâm trí, dù họ không chối rằng dữ liệu-tri giác của chúng ta là các dấu hiệu của một thứ gì đó hiện hữu độc lập với các cảm giác riêng của chúng ta. Trong chương tiếp theo ta sẽ xem xét ngắn gọn các lý do-theo ý tôi là sai lầm-được những người duy tâm đưa ra để ủng hộ học thuyết của họ.

CHỦ NGHĨA DUY TÂM

Từ ‘chủ nghĩa duy tâm’ được các triết gia khác nhau sử dụng theo các nghĩa hơi khác nhau. Qua nó chúng ta sẽ hiểu rằng học thuyết cho rằng bất cứ thứ gì hiện hữu, hoặc bất cứ thứ gì có thể được biết là hiện hữu, phải thuộc tâm trí theo một nghĩa nào đó. Học thuyết này, học thuyết được các triết gia khắp nơi theo đuổi, có vài hình thức, và được chủ trương dựa trên một số nền tảng khác nhau. Học thuyết rất phổ biến và thú vị, đến nỗi ngay cả một nghiên cứu triết học ngắn nhất phải đưa ra bản tường thuật về nó.

Những người không quen với nghiên cứu triết học có thể có chiều hướng gạt bỏ loại học thuyết vô lý rành rành như thế. Chắc chắn rằng lẽ thường coi cái bàn, cái ghế, mặt trời, mặt trăng và các đối tượng vật chất nói chung như một thứ gì đó hoàn toàn khác với tâm trí và những thứ chứa trong tâm trí, và như có sự hiện hữu có thể tiếp tục nếu tâm trí không còn nữa. Chúng ta nghĩ về vật chất như đã tồn tại từ lâu trước khi có tâm trí; và khó mà nghĩ về nó như chỉ là một sản phẩm của hoạt động tâm trí. Nhưng dù đúng hay sai; chủ nghĩa duy tâm sẽ không bị gạt bỏ như một thứ vô lý hiển nhiên.

Chúng ta đã thấy rằng; dù các đối tượng vật chất có sự hiện hữu độc lập, chúng cũng phải rất khác với dữ liệu-tri giác, và chỉ

có thể có sự tương ứng với dữ liệu-tri giác, theo cùng một cách thức trong đó một danh mục liệt kê có sự tương ứng với những vật được liệt kê. Vì lý do đó lẽ thường bỏ mặc chúng ta hoàn toàn không biết gì về bản chất thật bên trong của các đối tượng vật chất, và nếu có lý do chắc chắn để coi chúng thuộc về tâm trí, ta không thể có lý do chính đáng loại bỏ ý kiến này chỉ vì chúng ta cho là nó xa lạ. Sự thật về các đối tượng vật chất phải là xa lạ. Nó có thể không đạt tới được, nhưng nếu bất kỳ triết gia nào tin rằng họ có thể đạt được nó, sự thể là những gì ông cho là thật nhưng lại xa lạ thì không nên lấy đó làm cơ sở để phản đối ý kiến của họ.

Nói chung, các cơ sở mà trên đó chủ nghĩa duy tâm được tán thành là những cơ sở xuất phát từ học thuyết tri thức, nghĩa là, từ cuộc thảo luận về các điều kiện mà các vật phải thỏa mãn để chúng ta có thể biết chúng. Nỗ lực quan trọng thứ nhất để thiết lập chủ nghĩa duy tâm dựa trên các cơ sở như thế là của Giám mục Berkeley. Trước hết, bằng các lập luận rất vững chắc, ông chứng minh rằng dữ liệu-tri giác không thể được cho là có sự hiện hữu độc lập với chúng ta, mà ít nhất phải là một phần ‘trong’ tâm trí, theo ý nghĩa là sự hiện hữu của chúng sẽ không tiếp tục nếu không có sự nhìn, nghe, sờ, ngửi, hay nếm. Cho đến nay, luận điểm của ông hầu như có giá trị vững chắc, dù một số lập luận của ông không được như thế. Nhưng ông tiếp tục lập luận rằng dữ liệu-tri giác là những thứ duy nhất mà nhận thức của chúng ta có thể bảo đảm với chúng ta về sự hiệu hữu của chúng, và rằng được nhận biết phải ở ‘trong’ tâm trí, và do đó

thuộc về tâm trí. Vì thế, ông kết luận không có thứ gì có thể được nhận biết ngoại trừ cái tồn tại trong tâm trí, và bất kỳ thứ gì được nhận biết mà không tồn tại trong tâm trí của tôi thì phải ở trong tâm trí người khác.

Để hiểu được lập luận của ông, cần thiết phải hiểu cách ông sử dụng chữ ‘ý niệm’. Ông đưa ra tên gọi ‘ý niệm’ cho bất kỳ thứ gì được nhận biết trực tiếp, thí dụ dữ liệu-tri giác được nhận biết. Do đó, một màu sắc đặc biệt mà chúng ta nhìn thấy là một ý niệm; cũng như thế là giọng nói chúng ta nghe thấy, và vân vân. Nhưng thuật ngữ không bị hạn chế hoàn toàn trong dữ liệu-tri giác. Cũng sẽ có những thứ được nhớ lại hoặc được tưởng tượng ra, vì với những vật như thế chúng ta cũng có sự quen biết ngay ở khoảnh khắc nhớ lại hoặc tưởng tượng ra. Tất cả các dữ liệu trực tiếp như thế được ông gọi là các ‘ý niệm’.

Sau đó ông tiến hành xem xét các đối tượng chung, chẳng hạn như một cái cây. Ông cho thấy tất cả chúng ta biết trực tiếp khi chúng ta ‘nhận biết’ cái cây đều bao gồm các ý niệm theo nghĩa của từ ông dùng, và ông lập luận rằng không hề có cơ sở mong manh nhất nào để cho rằng có bất cứ điều gì là thực về cây ngoại trừ những gì được nhận biết. Ông nói, sự tồn tại của nó cốt ở việc nó được nhận biết: trong tiếng La tinh của các nhà triết học kinh viện, ‘esse’ (tồn tại) là ‘percipi’ (nhận thức). Ông hoàn toàn thừa nhận rằng cái cây phải tiếp tục hiện hữu ngay cả khi chúng ta nhắm mắt hoặc khi không có người nào đứng gần nó. Ông nói, nhưng sự hiện hữu liên tục này là do Thiên Chúa tiếp tục nhận biết nó; cái cây ‘thực’ tương ứng với cái chúng ta

gọi là đối tượng vật chất, bao gồm các ý niệm trong tâm trí của Thiên Chúa, các ý niệm gần giống với các ý niệm chúng ta có khi chúng ta nhìn thấy cái cây, nhưng khác ở chỗ chúng thường trực trong tâm trí của Thiên Chúa bao lâu cái cây còn tiếp tục hiện hữu. Theo ông, tất cả nhận thức của chúng ta cốt ở sự tham gia một phần vào các nhận thức của Thiên Chúa và vì sự tham gia này mà những người khác nhau nhìn thấy gần như cùng một cái cây. Vậy, ngoài tâm trí và các ý niệm của nó không có gì trên thế giới, cũng không thể có bất kỳ vật nào khác được biết, vì bất kỳ thứ gì được biết nhất thiết phải là ý niệm.

Trong lập luận này, có nhiều ý kiến sai lầm quan trọng trong lịch sử triết học, nhưng sẽ được làm sáng tỏ. Trước hết, có sự nhầm lẫn phát sinh bởi sự sử dụng từ ‘ý niệm’. Về bản chất chúng ta nghĩ ý niệm như một thứ gì đó trong tâm trí của một người nào đó, và như thế khi ta được nói rằng cái cây bao gồm hết các ý niệm, đương nhiên là cho rằng, nếu đúng như thế, cái cây phải hoàn toàn nằm trong tâm trí. Nhưng khái niệm về sự ở ‘trong’ tâm trí thì mơ hồ. Chúng ta nói về việc nhớ một người trong tâm trí, không có nghĩa là người đó ở trong tâm trí của chúng ta, nhưng ý tưởng về người đó ở trong tâm trí của chúng ta. Khi một người nói rằng công việc anh phải sắp xếp đã biến mất khỏi tâm trí của anh ta, anh ta không hàm ý bản thân công việc đã từng ở trong tâm trí của anh ta, nhưng chỉ có ý nói sự suy nghĩ về công việc trước đây đã ở trong tâm trí của anh ta, nhưng sau đó không còn ở trong tâm trí của anh ta nữa. Và như thế, khi Berkeley nói cái cây phải ở trong tâm trí của chúng ta

nếu chúng ta có thể biết nó, tất cả những gì ông thực sự có quyền nói phải là ý tưởng về cái cây phải ở trong tâm trí của chúng ta. Lập luận rằng bản thân cái cây phải ở trong tâm trí của chúng ta giống như lập luận rằng một người mà ta nhớ trong tâm trí thì bản thân người đó phải ở trong tâm trí của chúng ta. Nhầm lẫn này có vẻ quá thô thiển mà không triết gia giỏi nào có thể vấp phải, nhưng nhiều hoàn cảnh khác nhau kèm theo sau đây làm cho nó có thể xảy ra. Để biết nó có thể xảy ra thế nào, chúng ta phải đi sâu hơn nữa vào câu hỏi về bản chất của các ý niệm.

Trước khi bàn đến câu hỏi chung về bản chất của các ý niệm, chúng ta phải thoát khỏi hai câu hỏi hoàn toàn riêng biệt phát sinh liên quan đến dữ liệu-tri giác và các đối tượng vật chất. Vì nhiều lý do khác nhau về chi tiết, chúng ta đã biết rằng Berkeley đúng trong việc coi các dữ liệu-tri giác tạo thành nhận thức cái cây gần như chủ quan, theo nghĩa chúng phụ thuộc vào chúng ta nhiều như phụ thuộc vào cái cây; và sẽ không tồn tại nếu cái cây không được nhận biết. Nhưng đây là một quan điểm khác biệt hẳn với quan điểm mà từ đó Berkeley tìm cách chứng minh rằng bất kỳ thứ gì có thể nhận biết trực tiếp thì phải ở trong tâm trí. Vì mục đích này những lập luận về chi tiết về sự phụ thuộc của dữ liệu-tri giác vào chúng ta đều vô ích. Nói chung, điều cần thiết phải chứng minh là nhờ sự được biết đến, những vật được trình bày đều thuộc về tâm trí. Đây là điều Berkeley tin là mình đã thực hiện được. Giờ đây, chính câu hỏi này, và không phải câu hỏi trước về sự khác biệt giữa dữ liệu-tri giác và đối tượng vật chất, phải liên quan đến chúng ta.

Khi sử dụng từ ‘ý niệm’ theo ý nghĩa của Berkeley, có hai vật hoàn toàn khác biệt được xem xét bất cứ khi nào ý tưởng ở trước tâm trí. Một mặt, có một vật mà ta biết-thí dụ màu sắc của cái bàn-và mặt khác là tự bản thân sự hiểu biết thực sự, hành động của tâm trí hiểu rõ sự vật. Hành động của tâm trí thì chắc chắn thuộc về tâm trí, nhưng có lý do nào cho rằng vật được hiểu rõ thì thuộc tâm trí theo ý nghĩa nào không? Các lập luận trước của ta liên quan đến màu sắc không chứng minh được rằng nó thuộc về tâm trí; chúng chỉ chứng tỏ rằng sự hiện hữu của nó phụ thuộc vào mối quan hệ của các giác quan với đối tượng vật chất-trong trường hợp của chúng ta, là cái bàn. Tức là, chúng chứng tỏ rằng một màu sắc nhất định sẽ hiện hữu, trong một ánh sáng nhất định, nếu mắt thường được đặt ở một điểm nhất định tương đối với cái bàn. Chúng không chứng tỏ rằng màu sắc ở trong tâm trí của người nhận thức được.

Quan điểm của Berkeley, cho rằng rõ ràng màu sắc *phải* ở trong tâm trí, vì sự hợp lý của nó, có vẻ như phụ thuộc vào sự nhầm lẫn vật được hiểu biết với hành động hiểu biết. Cả hai điều này có thể được gọi là một ‘ý niệm’; có thể cả hai được gọi là một ý niệm của Berkeley. Hành động thì chắc chắn ở trong tâm trí, do đó, khi chúng ta đang nghĩ đến hành động, chúng ta sẵn sàng đồng ý với quan điểm cho rằng các ý tưởng phải ở trong tâm trí. Thế nên, vì quên mất rằng điều này chỉ đúng khi các ý tưởng được chấp nhận là hành động hiểu biết, chúng ta chuyển định đề các ý niệm ở trong tâm trí sang các ý niệm theo nghĩa khác, nghĩa là thành những vật được hiểu biết bằng hành động hiểu

biết của chúng ta. Do vậy, bằng lối nói nước đôi vô thức, chúng ta kết luận rằng bất kỳ thứ gì chúng ta có thể hiểu biết đều phải ở trong tâm trí của chúng ta. Điều này có vẻ là sự phân tích đúng lập luận của Berkeley, nhưng là sự sai lầm cơ bản mà nó dựa vào.

Câu hỏi về sự khác biệt giữa hành động và đối tượng trong sự hiểu biết của chúng ta về sự vật thì vô cùng quan trọng, vì toàn bộ năng lực giành được kiến thức của chúng ta bị dính chặt vào nó. Khả năng quen biết với sự vật ngoài bản thân là đặc điểm chính của tâm trí. Về bản chất, sự quen biết với sự các đối tượng cốt ở mối quan hệ giữa tâm trí và cái gì đó ngoài tâm trí; chính cái này tạo thành năng lực của tâm trí nhận biết sự vật. Nếu chúng ta nói rằng sự vật được nhận biết phải ở trong tâm trí, hoặc ta đang quá hạn chế năng lực nhận biết của tâm trí hoặc ta chỉ thoát ra sự lặp lại không cần thiết. Chúng ta chỉ thoát ra sự lặp lại không cần thiết nếu chúng ta có ý nói ‘trong’ tâm trí giống như ‘trước’ tâm trí; nghĩa là nếu ta có ý nói điều này, chúng ta sẽ phải thừa nhận rằng theo ý nghĩa này, cái ở trong tâm trí có thể không thuộc về tâm trí. Như thế, khi chúng ta nhận thức bản chất của tri thức, lập luận của Berkeley bị coi là sai trong thực chất cũng như trong hình thức, và các cơ sở để ông cho rằng các ‘ý niệm’-tức các đối tượng được hiểu rõ-phải thuộc tâm trí, được thấy là không có giá trị gì. Vì thế, các nền tảng của ông ủng hộ chủ nghĩa duy tâm có thể bị gạt bỏ. Điều còn lại là xem coi liệu có bất kỳ nền tảng nào khác không.

Người ta thường nói rằng, như thế ý tưởng là sự thật quá hiển nhiên, chúng ta không thể biết bất cứ thứ gì tồn tại mà

chúng ta không biết. Từ đó suy ra rằng bất cứ thứ gì bằng bất cứ phương cách nào có liên quan đến kinh nghiệm của chúng ta thì ít nhất đều phải có khả năng được chúng ta biết đến; do đó mà nếu về cơ bản vật chất là một thứ gì đó chúng ta có thể không quen thuộc với, vật chất sẽ là thứ gì đó chúng ta không thể biết là hiện hữu, và là thứ gì đó không hề có chút quan trọng nào đối với chúng ta. Nó thường cũng hàm ý rằng, vì những lý do vẫn còn mơ hồ, thứ có thể không quan trọng đối với chúng ta không thể là thực, và vì thế vật chất, nếu không bao gồm tâm trí hay các ý tưởng của tâm trí, không thể xảy ra và chỉ là điều hão huyền.

Việc xem xét lập luận này một cách đầy đủ ở giai đoạn hiện tại của chúng ta thì không thể, vì nó nảy sinh các điểm đòi hỏi một cuộc thảo luận sơ bộ đáng kể; nhưng những lý do chắc chắn để bác bỏ lập luận có thể được chú ý ngay lập tức. Từ đầu đến cuối: không có lý do vì sao thứ không thể có bất kỳ tầm quan trọng thực tiễn gì đối với chúng ta lại không phải là thực. Sự thật là, nếu tầm quan trọng theo lý thuyết được bao gồm, mọi thứ là thực sẽ có tầm quan trọng nào đó đối với chúng ta, vì, là những người khát khao biết sự thật về vũ trụ, chúng ta có đôi chút quan tâm đến mọi thứ mà vũ trụ bao gồm. Nhưng nếu loại quan tâm này được bao gồm, không đúng là vật chất không có tầm quan trọng đối với chúng ta, với điều kiện nó hiện hữu, dù chúng ta không thể biết rằng nó hiện hữu. Rõ ràng chúng ta có thể nghi ngờ rằng nó có thể hiện hữu, và tự hỏi liệu nó có hiện hữu không; vì thế nó được kết nối với ước muốn hiểu biết của chúng ta, và có

tầm quan trọng hoặc thỏa mãn hoặc cản trở ước muốn này.

Ngoài ra, không hề là chuyện hiển nhiên, và trên thực tế là sai lầm khi cho rằng chúng ta không thể biết được bất cứ thứ gì hiện hữu mà chúng ta không biết. Ở đây từ ‘biết’ được sử dụng theo hai ý nghĩa khác nhau. (1) Trong cách dùng thứ nhất, nó có thể áp dụng với loại hiểu biết đối chọi với sai lầm, ý nghĩa trong đó cái chúng ta biết là thật, ý nghĩa áp dụng cho các niềm tin và những thân tín của chúng ta, nghĩa là với cái được gọi là *những phán đoán*. Theo ý nghĩa này của từ chúng ta biết rằng một cái gì đó là đúng như thế. Loại tri thức này có thể được mô tả là kiến thức về những sự thật. (2) Trong cách dùng thứ hai từ ‘biết’ ở trên, từ áp dụng cho kiến thức của chúng ta về sự vật, mà chúng ta có thể gọi là *sự quen biết*. (Sự khác biệt liên quan đại khái giữa *savoir* và *connaitre* trong tiếng Pháp, hay giữa *wissen* và *kennen* trong tiếng Đức.)

Như thế phát biểu có vẻ như là chuyện hiển nhiên, khi được phát biểu lại, sẽ trở thành như sau: ‘Chúng ta không bao giờ có thể phán đoán đúng rằng thứ gì đó chúng ta không quen biết với lại hiện hữu’. Đây không hề là chuyện hiển nhiên, mà ngược lại là sự sai lầm chắc chắn. Tôi không được vinh dự quen biết với Hoàng đế của Trung Hoa, nhưng tôi thực sự phán đoán là ông hiện hữu. Dĩ nhiên ta có thể nói rằng tôi phán đoán điều này vì có người quen biết với ông. Tuy nhiên, đây sẽ là sự bất bẽ không thích hợp, vì nếu nguồn gốc là thật, tôi không thể biết bất kỳ người nào quen biết với ông. Nhưng thêm nữa: không hề có lý do vì sao tôi không biết được sự hiện hữu của một cái gì đó mà

không ai quen biết với nó. Điểm này quan trọng, và đòi hỏi sự giải thích.

Nếu tôi quen biết với một vật hiện hữu, sự quen biết của tôi cho tôi kiến thức rằng nó hiện hữu. Nhưng ngược lại sẽ không đúng bất cứ khi nào tôi có thể biết rằng một vật thuộc một loại nhất định hiện hữu, tôi hoặc một ai đó phải quen biết với vật đó. Trong các trường hợp tôi có sự phán đoán đúng mà không có sự quen biết, vật được tôi biết đến là qua sự mô tả, và do một nguồn gốc chung nào đó, sự hiện hữu của một vật đúng như sự mô tả này có thể được suy ra từ sự hiện hữu của một vật nào đó mà tôi quen biết. Để hiểu đầy đủ điểm này, trước hết phải giải quyết sự khác biệt giữa kiến thức nhờ sự quen biết và kiến thức nhờ sự mô tả, và sau đó xem xét kiến thức nào về các nguồn gốc chung, nếu có, có cùng một loại sự chắc chắn như kiến thức của chúng ta về sự hiện hữu của các kinh nghiệm riêng của chúng ta. Các chủ đề này sẽ được đề cập đến trong những chương sau.

KIẾN THỨC NHỜ SỰ QUEN BIẾT VÀ KIẾN THỨC NHỜ SỰ MÔ TẢ

Trong chương trước chúng ta đã thấy rằng có hai loại kiến thức: kiến thức về sự vật và kiến thức về sự thật. Trong chương này chúng ta dành riêng đề cập đến kiến thức về sự vật, mà lần lượt chúng ta sẽ phải phân biệt hai loại. Kiến thức về sự vật, khi nó thuộc về loại chúng ta gọi là kiến thức nhờ *sự quen biết*, về bản chất đơn giản hơn bất kỳ kiến thức nào về sự thật, nhưng về mặt lý luận độc lập với kiến thức về sự thật, dù trên thực tế, sẽ hấp tấp nếu cho rằng con người bao giờ cũng có sự quen biết với sự vật mà không đồng thời biết một sự thật nào đó về chúng. Ngược lại, như chúng ta sẽ thấy trong chương này, kiến thức nhờ *sự mô tả*, luôn dính líu với một kiến thức nào đó về sự thật như nguồn gốc và nền tảng của nó. Nhưng trước hết chúng ta phải làm rõ chúng ta muốn nói gì theo từ '*sự quen biết*' và chúng ta muốn nói gì bằng '*sự mô tả*'.

Chúng ta sẽ nói rằng chúng ta có *sự quen biết* với bất kỳ vật nào chúng ta nhận biết trực tiếp, không có sự trung gian của bất kỳ quá trình suy ra nào hay bất kỳ kiến thức nào về sự thật. Như thế trong trước mặt cái bàn, tôi quen biết với dữ liệu-tri giác tạo thành vẻ ngoài của cái bàn-màu sắc, hình dạng, độ cứng, độ nhẵn, vân vân, của nó; tất cả những thứ này là những thứ tôi

trực tiếp nhận ra khi tôi đang nhìn và đang sờ cái bàn. Sắc thái riêng biệt của màu sắc tôi đang nhìn có thể có nhiều thứ nói về nó-tôi có thể nói nó màu nâu, nó khá sẫm màu, và vân vân. Nhưng những phát biểu như thế, dù chúng làm cho tôi biết các sự thật về màu sắc, nhưng không làm cho tôi biết bản thân màu sắc hơn tôi đã biết trước kia chút nào: đến chừng mực mà kiến thức về bản thân màu sắc có liên quan, trái với kiến thức về các sự thật về nó. Tôi biết màu sắc một cách hoàn hảo và trọn vẹn khi tôi nhìn thấy nó, và không có kiến thức nào thêm nữa về bản thân nó có thể xảy ra về mặt lý thuyết. Do đó, các dữ liệu-tri giác tạo thành vẻ ngoài của cái bàn là những thứ tôi có sự quen biết, những thứ được tôi trực tiếp biết đúng như chúng là.

Ngược lại, kiến thức của tôi về cái bàn như đối tượng vật chất không phải là kiến thức trực tiếp. Thật tình, nó đạt được qua sự quen biết với dữ liệu-tri giác tạo thành vẻ ngoài của cái bàn. Chúng ta đã thấy nó có thể, mà không vô lý, nghi ngờ rằng liệu có một cái bàn nào không, trong khi không thể nghi ngờ dữ liệu-tri giác. Kiến thức của tôi về cái bàn thuộc loại chúng ta sẽ gọi là ‘kiến thức nhờ sự mô tả’. Cái bàn là ‘đối tượng vật chất gây ra dữ liệu-tri giác như thế’. Điều này mô tả cái bàn bằng dữ liệu-tri giác. Để biết mọi thứ về cái bàn, chúng ta phải biết các sự thật kết nối nó với những thứ chúng ta có sự quen biết: chúng ta phải biết rằng ‘dữ liệu-tri giác như thế được đối tượng vật chất gây ra’. Không có trạng thái tâm trí trong đó chúng ta biết trực tiếp cái bàn; toàn bộ kiến thức của chúng ta về cái bàn thực sự là kiến thức về các sự thật, và nói đúng ra, vật có thật là cái bàn không

hề được chúng ta biết đến. Chúng ta biết sự mô tả, và chúng ta biết rằng chỉ có một đối tượng sự mô tả này thích hợp, dù bản thân đối tượng không được chúng ta biết trực tiếp. Trong trường hợp như thế, chúng ta nói rằng kiến thức của chúng ta về đối tượng là kiến thức nhờ sự mô tả.

Toàn bộ kiến thức của chúng ta, cả kiến thức về sự vật lẫn kiến thức về sự thật, dựa vào sự quen biết như nền tảng của nó. Vì thế điều quan trọng là xem xét có những loại sự vật nào ta có sự quen biết.

Dữ liệu-tri giác, như chúng ta đã thấy, nằm trong số những vật chúng ta quen biết; trên thực tế, chúng cung cấp thí dụ rõ ràng và nổi bật nhất về kiến thức nhờ sự quen biết. Nhưng nếu chúng là thí dụ duy nhất, kiến thức của chúng ta sẽ bị giới hạn nhiều hơn rất nhiều. Chúng ta chỉ biết cái hiện đang có mặt trước các cảm giác của chúng ta: chúng ta không thể biết bất cứ thứ gì về quá khứ-không biết cả đã có quá khứ-chúng ta cũng không biết bất kỳ sự thật nào về dữ liệu-tri giác của chúng ta, vì mọi kiến thức về sự thật, như chúng ta sẽ cho thấy, đòi hỏi sự quen biết với những vật mà về cơ bản có đặc tính khác với dữ liệu-tri giác, những vật đôi khi được gọi là ‘những ý niệm trừu tượng’ nhưng chúng ta sẽ gọi là ‘những phổ niệm’ (những ý niệm phổ quát). Vì thế chúng ta phải xem xét sự quen biết với những sự vật khác ngoài dữ liệu-tri giác nếu chúng ta phải đạt được bất kỳ sự phân tích thỏa đáng khá tốt nào về kiến thức của chúng ta.

Sự mở rộng đầu tiên vượt quá dữ liệu-tri giác được coi là sự

quen biết nhờ trí nhớ. Rõ ràng chúng ta thường nhớ những gì chúng ta đã nhìn thấy hoặc nghe thấy hoặc hiện diện trước các giác quan của chúng ta, và trong những trường hợp như thế, ta còn biết trực tiếp những gì chúng ta nhớ, dù có vẻ như là quá khứ chứ không phải như là hiện tại. Kiến thức trực tiếp nhờ trí nhớ là nguồn của mọi kiến thức của chúng ta liên quan đến quá khứ: nếu không có nó, có thể không có kiến thức về quá khứ nhờ sự suy đoán, vì chúng ta chưa bao giờ biết có bất kỳ thứ gì trong quá khứ được suy đoán.

Sự mở rộng tiếp theo được xem xét là sự quen biết nhờ sự nội quan. Chúng ta không những biết sự vật, mà còn biết sự biết chúng. Khi tôi nhìn thấy mặt trời, tôi thường biết sự nhìn thấy mặt trời của tôi; như thế ‘sự nhìn thấy mặt trời của tôi’ là đối tượng tôi có sự quen biết. Khi tôi thèm thức ăn, tôi có thể biết sự thèm thức ăn của tôi; như thế ‘sự thèm thức ăn của tôi’ là đối tượng tôi quen biết. Tương tự, chúng ta có thể biết cảm vui thích hay đau khổ, và thường về các sự kiện xảy ra trong tâm trí của chúng ta. Loại quen biết này, có thể được gọi là sự tự-ý thức, là nguồn của mọi kiến thức về những vật thuộc tâm trí. Rõ ràng là chỉ những gì diễn ra trong tâm trí của chúng ta mới có thể được biết trực tiếp. Những gì diễn ra trong tâm trí người khác được chúng ta biết qua tri giác của chúng ta về cơ thể của họ, nghĩa là, qua dữ liệu-tri giác trong chúng ta được kết hợp với cơ thể của họ. Nhưng vì sự quen biết của chúng ta với những thứ chứa trong tâm trí riêng của chúng ta, chúng ta không thể tưởng tượng tâm trí của người khác, và vì thế chúng ta không

bao giờ có thể đạt được kiến thức họ có trong tâm trí. Có vẻ như là dĩ nhiên khi cho rằng sự tự-ý thức là một trong những điều phân biệt con người với động vật: động vật, như chúng ta giả định, dù chúng có sự quen biết với dữ liệu-tri giác, không bao giờ biết sự quen biết này. Tôi không có ý nói là chúng *ngghi ngờ* không biết chúng có hiện hữu hay không, nhưng là chúng không bao giờ ý thức sự thể là chúng có các cảm giác và cảm xúc, vì thế cũng không ý thức sự thể là chúng, là chủ thể của các cảm giác và cảm xúc, hiện hữu.

Chúng ta đã nói về sự quen biết với những thứ chứa trong tâm trí của chúng ta là sự tự-ý thức, nhưng dĩ nhiên nó không phải là sự ý thức về bản thân, nó là sự ý thức về các ý tưởng và các cảm giác riêng biệt. Câu hỏi liệu chúng ta cũng quen biết với bản thân trợ trụ của chúng ta, được cho là các ý tưởng và cảm giác riêng biệt không, là một câu hỏi rất khó, mà nếu dựa vào nó để nói một cách khẳng định sẽ là vội vàng. Khi chúng ta cố gắng nhìn vào bản thân, chúng ta luôn có vẻ như dựa vào một ý tưởng hay cảm giác riêng biệt nào đó, chứ không dựa vào ‘tôi’, là người có ý tưởng hay cảm giác. Tuy nhiên có một số lý do để suy nghĩ rằng ta quen biết với ‘tôi’ dù sự quen biết khó thoát khỏi những vật khác. Để làm rõ loại lý do nào, chúng ta hãy xem xét trong giây lát những gì sự quen biết của chúng ta với các tư tưởng riêng biệt thực sự dính líu đến.

Khi tôi quen biết với ‘sự nhìn thấy mặt trời của tôi’ có vẻ như rõ ràng là tôi quen biết với hai vật khác nhau liên quan với nhau. Một mặt có dữ liệu-tri giác đại diện cho mặt trời đối với

tôi, mặt khác có cái nhìn thấy dữ liệu-tri giác này. Mọi sự quen biết, chẳng hạn như sự quen biết của tôi với dữ liệu-tri giác đại diện cho mặt trời, có vẻ rõ ràng là mối quan hệ giữa người quen biết và đối tượng mà người đó quen biết. Khi trường hợp quen biết là trường hợp tôi có thể quen biết (như tôi quen biết với sự quen biết của tôi với dữ liệu-tri giác đại diện cho mặt trời), rõ ràng là người quen biết là bản thân tôi. Như thế khi tôi quen biết với sự nhìn thấy mặt trời của tôi, toàn bộ sự kiện tôi quen biết là ‘Tự-quen biết-với-dữ liệu-tri giác’ (Self-acquainted-with-sense-datum).

Hơn nữa, chúng ta biết sự thật ‘tôi quen với dữ liệu-tri giác này’. Thật khó để thấy chúng ta có thể biết sự thật này như thế nào, hay cả hiểu được nó mang ý nghĩa gì, trừ khi chúng ta quen biết với điều gì đó mà chúng ta gọi là ‘tôi’. Có vẻ như không cần cho rằng chúng ta quen biết với một người gần như thường xuyên, cùng một ngày hôm nay như ngày hôm qua, nhưng lại có vẻ như thể chúng ta phải quen biết với vật đó, bất kể bản chất của nó, mà nhìn thấy mặt trời và có sự quen biết với dữ liệu-tri giác. Do đó, theo một nghĩa nào đó nó có vẻ như ta phải quen với bản thân của chúng ta chứ không phải với các kinh nghiệm riêng biệt của chúng ta. Nhưng câu hỏi thì khó, và các lập luận phức tạp có thể được viện dẫn trên cả hai phía. Vì thế, dù sự quen biết với bản thân chúng ta có thể xảy ra, song vẫn không khôn ngoan khi xác nhận rằng nó chắc chắn phải xảy ra.

Vì thế chúng ta có thể tóm tắt như sau những gì đã được nói đến liên quan đến sự quen biết với sự vật hiện hữu. Chúng ta có

sự quen biết về cảm giác với các dữ liệu của các giác quan bên ngoài, và về sự nội quan với các dữ liệu về cái có thể được gọi là giác quan bên trong-ý tưởng, cảm xúc, ước muốn, vân vân; chúng ta có sự quen biết về trí nhớ với sự vật đã là những dữ liệu thuộc về các giác quan bên ngoài hay giác quan bên trong. Hơn nữa, dù không chắc chắn, song có thể chúng ta có sự quen biết với Bản thân, như thứ nhận biết sự vật hoặc có khát khao hướng đến sự vật.

Ngoài sự quen biết của chúng ta với những vật hiện hữu riêng biệt, chúng ta còn có sự quen biết với những gì chúng ta sẽ gọi là *những phổ niệm*, nghĩa là những ý niệm chung, chẳng hạn như sắc trắng, tính đa dạng, tình huynh đệ, và vân vân. Mỗi câu đầy đủ phải chứa đựng ít nhất một từ đại diện cho một cái phổ quát, vì tất cả các động từ đều có một ý nghĩa là phổ quát. Chúng ta sẽ quay lại những phổ niệm trong Chương IX; vì lúc này, chỉ cần đề phòng giả thuyết cho rằng bất kỳ thứ gì chúng ta có thể quen biết phải là một cái gì đó riêng biệt và hiện hữu. Sự nhận thức những phổ niệm được gọi là *quan niệm*, và cái phổ quát chúng ta biết được gọi là *khái niệm*.

Người ta sẽ thấy rằng trong số các đối tượng chúng ta quen biết không bao gồm các đối tượng vật chất (tương phản với dữ liệu-tri giác), cũng không bao gồm tâm trí của người khác. Những vật này được chúng ta biết bởi cái chúng ta gọi là ‘kiến thức nhờ sự mô tả’ mà lúc này chúng ta phải xem xét.

Nhờ ‘sự mô tả’ tôi có ý nói bất kỳ cụm từ nào có hình thức ‘một vật-nào đó’ [a so-and-so] hay ‘cái vật-nào đó’ [the so-and-

so]. Cụm từ có hình thức ‘một vật-nào đó’ tôi sẽ gọi là sự mô tả ‘mơ hồ’; cụm từ có hình thức ‘cái vật-nào đó’ (ở số ít) tôi sẽ gọi là sự mô tả ‘xác định’. Như thế ‘một người đàn ông’ là sự mô tả mơ hồ, còn ‘người đàn ông mang mặt nạ sắt’ là sự mô tả xác định. Có nhiều vấn đề khác nhau được kết nối với những sự mô tả mơ hồ, nhưng tôi bỏ qua, vì chúng không liên quan trực tiếp đến vấn đề chúng ta đang thảo luận, đó là bản chất của kiến thức của chúng ta liên quan đến các đối tượng trong những trường hợp chúng ta biết rằng có một đối tượng khớp với sự mô tả xác định, dù ta không quen biết với bất kỳ đối tượng nào như thế. Đây là vấn đề liên quan riêng với sự mô tả xác định. Tôi sẽ nói đơn giản là ‘những sự mô tả’ khi tôi có ý nói đến ‘những sự mô tả xác định’. Vì thế sự mô tả sẽ mang ý nghĩa bất kỳ cụm từ nào có hình thức ‘cái vật-nào đó’ ở số ít.

Chúng ta sẽ nói rằng đối tượng ‘được biết đến nhờ sự mô tả’ khi chúng ta biết rằng nó là ‘cái vật-nào đó’, nghĩa là khi chúng ta biết rằng có một đối tượng, và không nhiều hơn, có một thuộc tính nhất định; và thường sẽ được hàm ý rằng chúng ta không có kiến thức về cùng một đối tượng nhờ sự quen biết. Chúng ta biết rằng người đàn ông mang mặt nạ sắt hiện hữu, và nhiều giả thuyết được biết về ông ta; nhưng chúng ta không biết ông ta là ai. Chúng ta biết rằng ứng viên có nhiều phiếu nhất sẽ được bầu chọn, và trong trường hợp này chúng ta rất có thể cũng quen biết (theo ý nghĩa duy nhất một người có thể quen biết một người khác) người đàn ông mà trên thực tế là ứng viên sẽ có nhiều phiếu nhất; nhưng chúng ta không biết ông ta là ứng viên

nào, nghĩa là chúng ta không biết bất kỳ giả thuyết nào của hình thức ‘A là ứng viên sẽ có nhiều phiếu nhất’ ở đó A là ứng viên có tên gọi. Chúng ta sẽ nói rằng chúng ta ‘chỉ có kiến thức mô tả’ về cái vật-nào đó khi, dù chúng ta biết rằng cái vật-nào đó hiện hữu, và dù trên thực tế chúng ta có thể quen biết đối tượng là cái vật-nào đó, nhưng chúng ta không biết giả thuyết ‘a là cái vật-nào đó’, trong đó a là một thứ gì đó ta quen biết.

Khi chúng ta nói ‘cái vật-nào đó hiện hữu’, chúng ta có ý nói rằng chỉ có một đối tượng là cái vật-nào đó. Giả thuyết ‘a là cái vật-nào đó’ mang ý nghĩa a có thuộc tính vật-nào đó [property so-and-so, và không vật gì khác có. ‘Ông A là ứng viên theo chủ nghĩa Hợp Nhất cho đơn vị bầu cử này’ mang ý nghĩa ‘Ông A là ứng viên theo chủ nghĩa Hợp Nhất cho đơn vị bầu cử này, và không ai khác’. ‘Ứng viên theo chủ nghĩa Hợp Nhất cho đơn vị bầu cử này hiện hữu’ mang ý nghĩa ‘một ai đó là ứng viên theo chủ nghĩa Hợp Nhất cho đơn vị bầu cử này, và không ai khác’. Như thế, khi chúng ta quen biết một đối tượng là cái vật-nào đó, chúng ta biết rằng cái vật-nào đó hiện hữu; nhưng chúng ta có thể biết rằng cái vật-nào đó hiện hữu khi chúng ta không quen biết bất kỳ đối tượng nào mà chúng ta biết là cái vật-nào đó, và cả khi chúng ta không quen biết bất kỳ đối tượng nào đó mà, trên thực tế, là cái vật-nào đó.

Những từ thông thường, kể cả các tên riêng, thường đúng là những mô tả. Nghĩa là, ý tưởng trong tâm trí của người sử dụng một tên riêng chính xác nói chung có thể chỉ được diễn đạt rõ ràng nếu chúng ta thay thế tên riêng bằng một lời mô tả. Hơn

nữa, sự mô tả được cần thiết để diễn đạt ý tưởng sẽ khác biệt với những người khác nhau, hoặc với cùng một người ở các thời điểm khác nhau. Vật duy nhất không thay đổi (với điều kiện tên được sử dụng đúng) là đối tượng tên gọi áp dụng cho nó. Nhưng bao lâu điều này vẫn không thay đổi, sự mô tả riêng biệt liên quan thường không tạo ra sự khác biệt nào với sự thật hoặc với sự sai lầm của lời tuyên bố trong đó tên gọi xuất hiện.

Chúng ta hãy dùng một số minh họa. Giả sử có một lời tuyên bố nào đó về Bismarck. Thừa nhận có một vật như là sự quen biết trực tiếp với chính mình, bản thân Bismarck có thể sử dụng trực tiếp tên của ông để định rõ một người riêng biệt mà ông quen biết. Trong trường hợp này, nếu ông phán đoán về bản thân ông, bản thân ông có thể là thành phần của sự phán đoán. Ở đây tên riêng có sự sử dụng trực tiếp mà nó luôn mong muốn có, chỉ đơn giản là đại diện cho một đối tượng nhất định, và không đại diện cho sự mô tả đối tượng. Nhưng nếu một người biết Bismarck đưa ra phán đoán về ông, trường hợp sẽ khác. Những gì mà người này đã quen biết là các dữ liệu-tri giác nhất định mà ông kết nối (đúng ra là chúng ta sẽ giả sử) với thân xác của Bismarck. Thân xác của ông, là đối tượng vật chất, và còn thêm tâm trí của ông nữa, chỉ được biết là thân xác và tâm trí được liên kết với các dữ liệu-tri giác này. Nghĩa là, chúng được biết bởi sự mô tả. Rất nhiều khả năng các đặc điểm của diện mạo của một người sẽ đến trong tâm trí một người bạn khi người bạn nghĩ về người đó; vì thế sự mô tả thực sự trong tâm trí người bạn là ngẫu nhiên. Điểm thiết yếu là họ hiểu rằng tất cả những

mô tả khác nhau đều ứng dụng cho cùng một thực thể, cho dù không quen biết với thực thể đang được nói đến.

Khi chúng ta, những người không biết Bismarck, đưa ra phán đoán về ông, sự mô tả trong tâm trí của chúng ta có thể sẽ là một khối kiến thức lịch sử ít nhiều mơ hồ-trong đa số trường hợp, nhiều hơn cần thiết để nhận dạng ông. Nhưng vì sự minh họa, chúng ta hãy cho rằng chúng ta nghĩ ông là ‘Thủ tướng đầu tiên của Đế chế Đức’. Ở đây tất cả các từ đều trừu tượng ngoài từ ‘Đức’. Từ ‘Đức’ một lần nữa sẽ có các ý nghĩa khác nhau với những người khác nhau. Đối với một số người nó gợi nhớ các chuyến du lịch ở nước Đức, đối với số người khác là diện mạo nước Đức trên bản đồ, và vân vân. Nhưng nếu chúng ta đạt được sự mô tả mà ta biết là thích hợp, tại một điểm nào đó chúng ta sẽ bị ép buộc phải đưa ra xem xét sự liên quan đến chi tiết mà chúng ta quen biết. Sự liên quan như thế bao hàm bất kỳ sự đề cập nào đến quá khứ, hiện tại, và tương lai (trái với ngày tháng xác định), hoặc đó đây, hoặc những gì người khác đã cho chúng ta biết. Vì thế, theo cách này hay cách khác, có vẻ như sự mô tả được biết là thích hợp cho một sự kiện phải bao hàm một sự liên quan nào đó với chi tiết mà chúng ta quen biết, nếu kiến thức của chúng ta về vật được mô tả không phải chỉ là cái tiếp theo sau *một cách hợp lý* từ sự mô tả. Thí dụ, ‘người đàn ông sống thọ nhất’ là lời mô tả bao hàm những phổ niệm duy nhất, phải ứng dụng cho một người đàn ông nào đó, nhưng chúng ta có thể không đưa ra các phán đoán liên quan đến người đàn ông này bao hàm sự hiểu biết về người đó vượt quá những gì lời mô tả

đưa ra. Tuy nhiên, nếu chúng ta nói, ‘Thủ tướng đầu tiên của Đế chế Đức là một nhà ngoại giao sắc sảo’, chúng ta có thể chỉ chắc chắn sự thật của phán đoán của chúng ta vì một điều gì đó mà chúng ta quen biết-thường là một chứng cứ đã nghe được hoặc đọc được. Ngoài thông tin chúng ta truyền đạt cho người khác, ngoài sự kiện Bismarck có thật, có tầm quan trọng đối với phán đoán của chúng ta, ý tưởng chúng ta thực sự có chứa đựng một hoặc nhiều chi tiết hơn, và về mặt khác bao gồm toàn bộ các khái niệm.

Khi được sử dụng, tất cả tên địa danh-Luân Đôn, nước Anh, châu Âu, Trái đất, Hệ Mặt trời-cũng bao hàm như thế những lời mô tả bắt đầu từ một hoặc nhiều chi tiết mà ta quen biết. Tôi nghi ngờ rằng ngay cả Vũ trụ, được siêu hình học xem xét, cũng bao hàm sự kết nối như thế với các sự kiện. Ngược lại, theo luận lý học, chúng ta không chỉ quan tâm đến cái hiện hữu mà đến cả bất cứ thứ gì có thể hiện hữu hoặc tồn tại, không liên quan đến các sự kiện có thật được bao hàm.

Có vẻ như khi chúng ta tuyên bố về một cái gì đó chỉ được biết đến qua sự mô tả, chúng ta thường có ý định tạo ra tuyên bố của chúng ta, không phải trong hình thức bao hàm sự mô tả, mà về vật có thật được mô tả. Nghĩa là, khi chúng ta nói bất cứ điều gì về Bismarck, thì nếu có thể, chúng ta thích tạo ra phán đoán mà chỉ mình Bismarck có thể tạo ra, cụ thể là sự phán đoán mà bản thân ông là một thành phần. Trong việc này, hẳn nhiên chúng ta bị đánh bại vì chúng ta không biết Bismarck thật. Nhưng chúng ta biết rằng có một đối tượng B, tên là Bismarck,

và B là một nhà ngoại giao sắc sảo. Như thế chúng ta có thể mô tả lời tuyên bố chúng ta thích khẳng định, ấy là ‘B là nhà ngoại giao sắc sảo’, trong đó B là đối tượng Bismarck. Nếu chúng ta đang mô tả Bismarck là ‘Thủ tướng đầu tiên của Đế chế Đức’, lời tuyên bố chúng ta thích khẳng định có thể được mô tả như ‘lời tuyên bố xác nhận, liên quan đến đối tượng có thật là Thủ tướng đầu tiên của Đế chế Đức, và đối tượng này là một nhà ngoại giao sắc sảo’. Điều giúp chúng ta truyền đạt dù chúng ta sử dụng những lời mô tả khác nhau, là chúng ta biết có một lời tuyên bố thật liên quan đến Bismarck thật, nhưng tuy nhiên chúng ta có thể làm cho lời mô tả khác đi (với điều kiện lời mô tả là đúng) nhưng lời tuyên bố được mô tả vẫn chỉ là một. Lời tuyên bố này, được mô tả và được biết là thật, là cái khiến chúng ta quan tâm; nhưng chúng ta không quen biết với bản thân lời tuyên bố, và không biết nó, mặc dù ta biết nó là thật.

Người ta sẽ thấy rằng có nhiều giai đoạn khác nhau trong việc loại bỏ khỏi sự quen biết các chi tiết: có Bismarck với những người biết ông; có Bismarck với những người chỉ biết ông qua lịch sử; có người đàn ông mang mặt nạ sắt; có người đàn ông sống thọ nhất. Những điều này dần dần bị loại bỏ khỏi sự quen biết các chi tiết; cái thứ nhất đến càng gần với sự quen biết càng tốt liên quan đến một người khác; trong cái thứ hai, chúng ta sẽ vẫn được cho là biết ‘Bismarck là ai;’ trong cái thứ ba, chúng ta không biết người đàn ông mang mặt nạ sắt là ai, dù chúng ta có thể biết nhiều lời tuyên bố về ông mà không có thể suy luận một cách hợp lý từ sự kiện ông mang mặt nạ sắt; cuối

cùng, trong cái thứ tư chúng ta không biết gì ngoài điều được suy luận một cách hợp lý từ định nghĩa về người đàn ông. Có hệ thống cấp bậc tương tự trong lĩnh vực những phổ niệm. Nhiều cái phổ quát, giống như các sự kiện, chỉ được chúng ta biết đến nhờ sự mô tả. Nhưng ở đây, như trong trường hợp các chi tiết, kiến thức liên quan đến những gì được biết đến nhờ sự mô tả rút cục giảm bớt thành kiến thức liên quan đến những gì được biết bởi sự quen biết.

Nguyên lý cơ bản trong sự phân tích những lời tuyên bố có những lời mô tả thế này: Mọi lời tuyên bố mà chúng ta có thể hiểu phải bao gồm toàn bộ các thành phần mà ta quen biết.

Ở giai đoạn này chúng ta sẽ không cố gắng trả lời tất cả các phản đối có thể bị thúc ép chống lại nguyên lý cơ bản này. Lúc này chúng ta sẽ chỉ nêu ra rằng, bằng cách này hay cách khác, nó phải có thể đương đầu những phản đối này, vì hiếm khi nào có thể hiểu được rằng chúng ta có thể tạo ra một phán đoán hoặc xem xét một lời tuyên bố mà không biết chúng ta đang phán đoán hoặc đang giả định gì. Chúng ta phải gán một ý nghĩa nào đó cho những từ chúng ta sử dụng, nếu chúng ta phải nói một cách có ý nghĩa và không chỉ phát ra âm thanh; và ý nghĩa chúng ta gán cho các từ của chúng ta phải là cái gì đó chúng ta quen biết. Thí dụ, khi chúng ta đưa ra một lời tuyên bố về Julius Caesar, rõ ràng bản thân Julius Caesar không ở trước tâm trí của chúng ta, vì chúng ta không quen biết ông. Chúng ta có trong tâm trí sự mô tả nào đó về Julius Caesar: ‘người đàn ông bị ám sát vào ngày 15 tháng Ba’, ‘người sáng lập Đế chế Roma’, hay có lẽ

chỉ là ‘người đàn ông tên là Julius Caesar’. (Trong sự mô tả cuối cùng, *Julius Caesar* là một tiếng động hay một hình dạng mà ta quen biết.) Vì thế lời tuyên bố của chúng ta không mang ý nghĩa hoàn toàn là cái có vẻ như có nghĩa, nhưng mang ý nghĩa một điều gì đó bao hàm, thay cho Julius Caesar, một sự mô tả nào đó về ông bao gồm toàn bộ các chi tiết và những phổ niệm mà chúng ta quen biết.

Điều quan trọng bậc nhất của kiến thức nhờ sự mô tả là nó có thể làm cho chúng ta vượt quá các giới hạn của kinh nghiệm riêng của chúng ta. Dù chúng ta có thể chỉ biết các sự thật bao hàm toàn bộ các thuật ngữ chúng ta đã trải nghiệm trong sự quen biết; song chúng ta có thể có kiến thức nhờ sự mô tả những vật chúng ta chưa bao giờ trải nghiệm. Vì phạm vi rất hẹp của kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta, kết quả này rất quan trọng, và cho đến khi nó được hiểu, nhiều kiến thức của chúng ta phải vẫn là bí ẩn và vì thế không rõ ràng.

VỀ PHƯƠNG PHÁP QUY NẠP

Trong hầu như tất cả các thảo luận trước, chúng ta đã bỏ
khoản đến nỗ lực làm rõ về các dữ liệu của chúng ta theo
cách hiểu biết sự hiện hữu. Có những vật nào trong vũ trụ mà sự
hiện hữu của chúng được chúng ta biết đến do chúng ta quen
biết chúng không? Cho đến nay, câu trả lời là chúng ta quen biết
dữ liệu-tri giác của chúng ta, và, chắc chắn quen biết bản thân
chúng ta. Những thứ này chúng ta biết hiện hữu. Và dữ liệu-tri
giác quá khứ được nhớ lại, được biết là đã hiện hữu trong quá
khứ. Kiến thức này cung cấp các dữ liệu của chúng ta.

Nhưng nếu chúng ta có thể rút ra những kết luận từ những
dữ liệu này-nếu chúng ta biết về sự hiện hữu của vật chất, của
người khác, của quá khứ trước khi trí nhớ cá nhân của chúng ta
bắt đầu, hoặc của tương lai, chúng ta phải biết các nguyên tắc
chung của một loại nào đó bằng những kết luận như thế có thể
được rút ra. Chúng ta phải biết rằng sự hiện hữu của một loại
vật nào đó, A, là dấu hiệu của sự hiện hữu của một loại vật khác,
B, hoặc cùng thời điểm với A, hoặc ở một thời điểm nào đó sớm
hơn hay muộn hơn, thí dụ, sấm là dấu hiệu của sự hiện hữu sớm
hơn của sét. Nếu chúng ta không biết điều này, chúng ta không
bao giờ có thể mở rộng kiến thức vượt quá lĩnh vực kinh
nghiệm riêng của chúng ta; và như chúng ta đã thấy, lĩnh vực

này cực kỳ hạn chế. Câu hỏi giờ đây chúng ta phải xem xét là liệu sự mở rộng như thế có thể xảy ra không, và nếu có, nó được thực hiện như thế nào.

Ta hãy lấy minh họa vật chất mà trên thực tế không ai trong chúng ta cảm thấy có chút nghi ngờ nào. Tất cả chúng ta đều tin chắc rằng ngày mai mặt trời sẽ mọc. Vì sao? Có phải niềm tin này chỉ là một kết quả mù quáng của kinh nghiệm quá khứ, hay nó có thể được biện minh là một niềm tin hợp lý? Không dễ để tìm thấy một sự kiểm tra để phán đoán liệu niềm tin của loại này có hợp lý hay không, nhưng chí ít chúng ta có thể biết chắc loại nào trong các niềm tin chung là đủ, nếu đúng, để biện minh cho phán đoán cho rằng ngày mai mặt trời sẽ mọc, và nhiều phán đoán khác tương tự mà các hành động của chúng ta dựa vào.

Rõ ràng là nếu có ai hỏi tại sao chúng ta tin rằng ngày mai mặt trời sẽ mọc, dĩ nhiên chúng ta sẽ trả lời, ‘Vì nó luôn mọc mỗi ngày’. Chúng ta có niềm tin vững chắc rằng nó sẽ mọc trong tương lai, vì nó đã mọc trong quá khứ. Nếu có ai lại vặn hỏi vì sao chúng ta tin rằng nó sẽ tiếp tục mọc như trước đây, chúng ta có thể viện dẫn các định luật chuyển động: chúng ta sẽ nói, trái đất là vật thể quay tự do, và các vật thể như thế không ngừng quay trừ khi có một vật gì đó cản trở từ bên ngoài, và không có vật gì bên ngoài cản trở trái đất từ bây giờ đến ngày mai. Dĩ nhiên người ta có thể nghi ngờ liệu chúng ta có hoàn toàn chắc chắn rằng không có vật gì ở bên ngoài cản trở không, nhưng đây không phải là sự nghi ngờ thú vị. Sự nghi ngờ thú vị là liệu các định luật chuyển động có còn hoạt động đến ngày mai không.

Nếu sự nghi ngờ này được nêu lên, chúng ta thấy mình ở vào cùng tư thế giống như khi sự nghi ngờ về bình minh được nêu lên đầu tiên.

Lý do duy nhất để tin rằng các định luật chuyển động sẽ còn hoạt động là chúng đã hoạt động cho đến nay, đến chừng mực kiến thức về quá khứ của chúng ta giúp chúng ta phán đoán. Đúng là từ quá khứ ta có nhiều chứng cứ ủng hộ các định luật chuyển động hơn chứng cứ ủng hộ mặt trời mọc, vì mặt trời mọc chỉ là một trường hợp riêng biệt thực hiện các định luật chuyển động, và có vô số trường hợp riêng biệt khác. Nhưng câu hỏi thực sự là: Có bất kỳ số trường hợp định luật nào được thực hiện trong quá khứ cung cấp bằng chứng rằng nó sẽ được thực hiện trong tương lai không? Nếu không, rõ ràng chúng ta không có bất kỳ lý do gì để mong đợi ngày mai mặt trời mọc, hoặc để mong đợi bánh mì chúng ta sẽ ăn vào bữa sau không gây độc cho chúng ta, hoặc để bất kỳ mong đợi không ý thức nào khác khống chế cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Người ta nhận thấy rằng tất cả mong đợi như thế chỉ khả thể duy nhất; như thế chúng ta không hải tìm kiếm bằng chứng là chúng phải được thực hiện, nhưng chỉ vì một lý do nào đó ủng hộ quan điểm chúng có khả năng được thực hiện.

Bây giờ, khi giải quyết câu hỏi này, trước hết chúng ta phải tạo ra một sự khác biệt quan trọng, mà nếu không có nó chúng ta sẽ nhanh chóng bị vướng vào những nhầm lẫn khó chữa. Kinh nghiệm cho chúng ta thấy, cho đến nay, sự lặp lại thường xuyên sự nối tiếp không thay đổi nào đó hoặc sự cùng hiện hữu

đã là *nguyên nhân* cho việc chúng ta mong đợi một sự nối tiếp hoặc sự cùng hiện hữu giống nhau vào dịp tiếp theo. Thực phẩm có vẻ ngoài nhất định thường có một mùi vị nhất định, nhưng quả là hết sức sững sốt cho các mong đợi của chúng ta khi vẻ ngoài quen thuộc được phát hiện bị kết hợp với một mùi vị khác thường. Những vật chúng ta nhìn thấy trở nên kết hợp, bởi thói quen, với các cảm giác xúc giác nhất định chúng ta mong đợi nếu chúng ta đụng chạm chúng; một trong các nỗi khiếp sợ ma (trong nhiều truyện ma) là nó không cho ta bất kỳ cảm giác xúc giác nào. Những người không có học thức đi nước ngoài lần đầu tiên sẽ ngạc nhiên đến nỗi ngờ vực khi thấy ngôn ngữ bản xứ của họ không được người khác hiểu.

Và loại kết hợp này không chỉ giới hạn với con người; nơi động vật, nó cũng rất mạnh. Một con ngựa thường được dẫn đi theo một con đường nhất định sẽ chống lại nỗ lực bắt nó đi theo hướng khác. Gia súc trông chờ thức ăn khi chúng nhìn thấy người thường cho chúng ăn. Chúng ta biết mọi mong đợi khá thô sơ mang tính chất đều đều này có khả năng bị sai lạc. Người đàn ông cho con gà ăn mỗi ngày suốt đời nó để cuối cùng thay vì cho ăn lại vạ cổ nó, cho thấy rằng các quan niệm tinh tế hơn về sự đồng nhất của tự nhiên đã là hữu ích đối với con gà.

Nhưng dù có sự sai lạc trong các mong đợi như thế, song chúng vẫn hiện hữu. Chỉ là một điều gì đó xảy ra ở một số lần nhất định khiến cho động vật và con người mong đợi nó sẽ xảy ra lại. Do đó bản năng của chúng ta chắc chắn khiến chúng ta tin rằng ngày mai mặt trời sẽ mọc, nhưng chẳng qua chúng ta cũng

chỉ ở vào vị trí con gà không mong đợi bị vạ cổ. Vì thế chúng ta phải phân biệt những tính chất đều đều ở quá khứ *gây ra* các mong đợi về tương lai, từ câu hỏi liệu có cơ sở hợp lý nào để cho là quan trọng các mong đợi như thế sau khi câu hỏi về giá trị của chúng được nêu lên.

Vấn đề chúng ta phải thảo luận là liệu có lý do nào để tin cái được gọi là ‘sự đồng nhất của tự nhiên’. Niềm tin vào sự đồng nhất của tự nhiên là niềm tin cho rằng mọi thứ đã xảy ra hoặc sẽ xảy ra là một thí dụ về một luật chung nào đó mà không có các ngoại lệ. Những mong đợi thô sơ mà chúng ta đã xem xét đều khó tránh khỏi các ngoại lệ, và vì thế có khả năng gây thất vọng cho những người áp ủ chúng. Nhưng khoa học thường xuyên cho rằng, ít nhất như giả thuyết có thể chấp nhận được, các định luật chung có các mong đợi có thể được thay thế bằng các định luật chung không có ngoại lệ. ‘Các vật thể không có điểm tựa trong không gian sẽ rơi’ là định luật chung mà khí cầu và máy bay là ngoại lệ. Nhưng các định luật chuyển động và định luật hấp dẫn, giải thích cho sự kiện đa số các vật thể đều rơi, cũng giải thích cho sự kiện khí cầu và máy bay có thể bay lên; như thế các định luật chuyển động và định luật hấp dẫn không bị lệ thuộc vào các ngoại lệ này.

Niềm tin ngày mai mặt trời sẽ mọc có thể sai lệch nếu trái đất đột nhiên tiếp xúc với một vật thể lớn phá hủy sự quay tròn của nó. Nhưng các định luật chuyển động và định luật hấp dẫn không bị vi phạm bởi một sự kiện như thế. Công việc của khoa học là tìm ra những sự đồng nhất, chẳng hạn như các định luật

chuyển động và định luật hấp dẫn, mà đến chừng mực kinh nghiệm của chúng ta mở rộng, sẽ không có các ngoại lệ. Trong cuộc tìm kiếm này khoa học thành công đáng kể, và có thể thừa nhận rằng những sự đồng nhất như thế vẫn đứng vững cho đến nay. Điều này đưa chúng ta trở lại câu hỏi: Chúng ta có lý do nào thừa nhận chúng luôn có giá trị trong quá khứ, để cho rằng chúng sẽ có giá trị trong tương lai không?

Người ta đã lập luận rằng chúng ta có lý do để biết rằng tương lai sẽ giống với quá khứ, vì cái đã là tương lai đã liên tục trở thành quá khứ, và luôn được phát hiện giống với quá khứ, đến nỗi chúng ta thực sự có kinh nghiệm về tương lai, cụ thể là những lần đã là tương lai trước đây, mà ta có thể gọi là những tương lai quá khứ. Nhưng lập luận như thế thực sự không hề đề cập đến vấn đề đang tranh cãi. Chúng ta có kinh nghiệm về các tương lai quá khứ nhưng không có kinh nghiệm về tương lai tương lai; và câu hỏi là: Tương lai tương lai có giống tương lai quá khứ không? Câu hỏi này không được trả lời bằng lập luận bắt đầu từ một mình tương lai quá khứ. Vì thế chúng ta vẫn phải tìm kiếm một nguyên lý nào đó có sẽ giúp chúng ta biết rằng tương lai sẽ tuân theo cùng những định luật như quá khứ.

Sự ám chỉ tương lai trong câu hỏi này thì không cần thiết. Cùng một câu hỏi như thế phát sinh khi chúng ta áp dụng các định luật đưa vào kinh nghiệm của chúng ta cho các vật quá khứ mà ta không có kinh nghiệm-thí dụ như trong địa chất học, hay trong các học thuyết về nguồn gốc của Hệ Mặt Trời. Câu hỏi chúng ta thực sự phải hỏi là: ‘Khi hai vật đã được phát hiện

thường được kết hợp với nhau, và không thí dụ nào được biết đến về trường hợp có vật này mà không có vật kia, và trong một thí dụ mới đây, liệu khi một trong hai vật xảy ra thì có đủ cơ sở để mong đợi vật kia không?’ Giá trị của toàn bộ các mong đợi của chúng ta về tương lai phải tùy thuộc vào câu trả lời cho câu hỏi này, toàn bộ kết quả đạt được bằng phương pháp quy nạp, và trên thực tế hầu như tất cả các niềm tin của chúng ta mà cuộc sống hàng ngày của chúng ta dựa vào.

Trước tiên phải thừa nhận sự kiện hai vật được phát hiện thường cùng với nhau và không bao giờ tách rời, tự bản thân, không đủ để *chứng minh* một cách phóng khoáng rằng chúng sẽ được phát hiện cùng nhau khi chúng ta xem xét trường hợp tiếp theo. Tồi đa chúng ta có thể hy vọng là những vật càng được phát hiện thường xuyên cùng nhau, chúng càng có khả năng được phát hiện cùng nhau ở lần khác, và nếu chúng được phát hiện thường xuyên cùng nhau đủ, khả năng xảy ra sẽ *gần như* là chắc chắn. Có thể không bao giờ hoàn toàn đạt tới sự chắc chắn, vì chúng ta biết rằng dù thường xuyên lặp lại song đôi khi có thất bại ở lần cuối cùng, như trong trường hợp con gà bị vận cổ. Như thế khả năng có thể xảy ra là tất cả những gì chúng ta phải tìm kiếm.

Như để chống lại quan điểm chúng ta đang chủ trương, người ta có thể cố thuyết phục rằng chúng ta biết mọi hiện tượng tự nhiên phải chịu ảnh hưởng của quy luật, và đôi khi, trên cơ sở quan sát, chúng ta có thể thấy một quy luật duy nhất có thể hợp với các sự kiện của hoàn cảnh. Lúc này có hai câu trả

lời cho quan điểm này. Câu trả lời thứ nhất là, dù một luật nào đó không có các ngoại lệ thích hợp với trường hợp của chúng ta, trong thực tế chúng ta không bao giờ có thể chắc chắn rằng chúng ta đã khám phá ra luật đó và không phải là luật có các ngoại lệ. Câu trả lời thứ hai là ảnh hưởng của luật có vẻ như tự nó có thể xảy ra, và niềm tin của chúng ta cho rằng nó sẽ có hiệu lực trong tương lai, hoặc trong các trường hợp không được kiểm tra trong quá khứ, tự nó dựa vào chính nguyên tắc chúng ta đang kiểm tra.

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

(a) Khi một vật loại A nào đó được thấy là được kết hợp với một vật loại B nào đó, và chưa bao giờ được phát hiện bị tách khỏi một vật loại B, số trường hợp trong đó A và B kết hợp với nhau càng nhiều, khả năng chúng sẽ kết hợp trong trường hợp mới trong đó một trong hai được cho là hiện diện càng lớn;

(b) Trong cùng những hoàn cảnh giống nhau, một số lượng vừa đủ các trường hợp kết hợp sẽ làm cho khả năng có thể xảy ra một sự kết hợp mới gần như là chắc chắn, và sẽ làm cho nó đến gần sự chắc chắn mà không có giới hạn.

Như vừa nói, nguyên tắc chỉ thích hợp với sự xác minh mong đợi của chúng ta trong một thí dụ mới đơn giản. Nhưng chúng ta cũng muốn biết rằng có khả năng xảy ra ủng hộ luật chung cho rằng các vật loại A luôn kết hợp với các vật loại B, miễn là đủ số lượng các trường hợp kết hợp được biết, và không có trường hợp không thể kết hợp nào được biết. Khả năng xảy ra của luật

chung rõ ràng ít hơn khả năng xảy ra của trường hợp riêng biệt, vì nếu luật chung là thật, trường hợp riêng biệt cũng phải là thật, trong khi trường hợp riêng biệt có thể là thật mà định luật chung không phải là thật. Tuy nhiên, khả năng có thể xảy ra của luật chung gia tăng bởi những sự lặp lại, y như khả năng có thể xảy ra của trường hợp riêng biệt. Vì thế chúng ta có thể nhắc lại hai phần của nguyên tắc về định luật chung:

(a) Số lượng các trường hợp trong đó một vật loại A được phát hiện kết hợp với một vật loại B càng nhiều, khả năng xảy ra việc A luôn kết hợp với B càng lớn (nếu không có trường hợp không thể kết hợp nào được biết).

(b) Trong cùng những hoàn cảnh giống nhau, một số lượng vừa đủ các trường hợp kết hợp của A và B sẽ làm cho việc A luôn kết hợp với B gần như là chắc chắn, và sẽ làm cho định luật chung này đến gần sự chắc chắn mà không có giới hạn.

Cần ghi nhớ rằng khả năng có thể xảy ra luôn liên quan đến các dữ liệu nhất định. Trong trường hợp của chúng ta, dữ liệu chỉ là những trường hợp cùng hiện hữu của A và B được biết. Có thể không có các dữ liệu khác có thể được tính đến, làm thay đổi nghiêm trọng khả năng có thể xảy ra. Thí dụ, một người đã nhìn thấy rất nhiều con thiên nga trắng có thể lập luận, bằng nguyên tắc của chúng ta, rằng dựa vào các dữ liệu có *khả năng* tất cả thiên nga đều màu trắng, và điều này có thể là một lập luận hoàn toàn vững chắc. Lập luận không bị bác bỏ bởi sự kiện có một số thiên nga màu đen, vì một vật có thể xảy ra rất rõ dù sự thể là một số dữ liệu làm cho nó không chắc sẽ xảy ra. Trong trường

hợp những con thiên nga, người ta có thể biết rằng màu sắc là một đặc điểm rất hay thay đổi trong nhiều loại động vật, và do đó phương pháp quy nạp về màu sắc rất có khả năng sai lầm. Nhưng kiến thức này sẽ là một dữ liệu mới, không hề chứng minh rằng khả năng có thể xảy ra tương đối với các dữ liệu trước đây đã bị đánh giá sai. Vì thế sự vật thường không thể đáp ứng các mong đợi của chúng ta hẳn không có bằng chứng cho rằng các mong đợi của chúng ta sẽ không có khả năng được đáp ứng trong một trường hợp nhất định hay một loại trường hợp nhất định. Như thế nguyên tắc quy nạp của chúng ta dù sao cũng không có khả năng bị bác bỏ bằng cách kêu gọi đến kinh nghiệm.

Tuy nhiên, nguyên tắc quy nạp cũng không thể được chứng minh bằng kêu gọi đến kinh nghiệm. Kinh nghiệm có thể củng cố nguyên tắc quy nạp về các trường hợp đã được kiểm tra; nhưng về các trường hợp không được kiểm tra, chỉ một mình nguyên tắc quy nạp có thể biện minh cho bất kỳ sự suy ra nào từ cái đã được kiểm tra đến cái không được kiểm tra. Mọi lý lẽ mà, trên cơ sở kinh nghiệm, lập luận về tương lai hay các phần không được trải nghiệm của quá khứ hoặc hiện tại, đều thừa nhận nguyên tắc quy nạp; từ đây chúng ta có thể không bao giờ sử dụng kinh nghiệm để chứng minh nguyên tắc quy nạp mà không đề cập đến vấn đề. Như thế hoặc chúng ta phải chấp nhận nguyên tắc quy nạp dựa vào bằng chứng bên trong của nó hoặc bỏ tất cả mọi lý lẽ biện minh cho các mong đợi của chúng ta về tương lai. Nếu nguyên tắc không đúng, chúng ta không có lý do gì để mong đợi ngày mai mặt trời mọc, mong đợi bánh mì bổ

dường hơn hòn đá, hoặc mong đợi nếu chúng ta lao ra khỏi mái nhà chúng ta sẽ rơi xuống. Khi chúng ta nhìn thấy cái trông giống như một người bạn thân đang đến gần chúng ta, chúng ta sẽ không có lý do gì cho rằng thân xác của anh ta không ở trong tâm trí của kẻ thù độc ác nhất của chúng ta hoặc của một ai đó hoàn toàn xa lạ. Mọi hành vi của chúng ta đều dựa trên những sự kết hợp đã hoạt động trong quá khứ; và vì thế chúng ta xem như chúng có thể hoạt động trong tương lai; và khả năng xảy ra này lệ thuộc vào nguyên tắc quy nạp để đạt được giá trị của nó.

Các nguyên tắc chung của khoa học, chẳng hạn như niềm tin vào ảnh hưởng của quy luật, và niềm tin rằng mọi sự kiện phải có nguyên nhân, đều lệ thuộc hoàn toàn vào nguyên tắc quy nạp giống như các niềm tin trong đời sống hàng ngày lệ thuộc. Tất cả các nguyên tắc chung như thế được tin tưởng vì con người đã tìm được vô số thí dụ về sự thật của chúng và không có thí dụ nào về sự sai lầm của chúng. Nhưng điều này không cung cấp bằng chứng cho sự thật của chúng trong tương lai, nếu phương pháp quy nạp không được thừa nhận.

Như thế mọi kiến thức mà, dựa trên cơ sở kinh nghiệm cho chúng ta biết điều gì đó về cái không được trải nghiệm, đều dựa vào một niềm tin mà kinh nghiệm không thể xác nhận hoặc bác bỏ, nhưng niềm tin đó, ít nhất trong các ứng dụng cụ thể, có vẻ bám chặt vào chúng ta như nhiều sự kiện kinh nghiệm. Sự hiện hữu và lý lẽ biện minh cho các niềm tin như thế-vì nguyên tắc quy nạp, như chúng ta sẽ thấy, không phải là thí dụ duy nhất-gây ra một số trong các vấn đề triết học khó khăn nhất và gây

tranh cãi nhất. Trong chương kế tiếp, chúng ta sẽ xem xét ngắn gọn những gì có thể được nói ra để giải thích kiến thức như thế, và những gì là phạm vi và mức độ chắc chắn của nó.

VỀ KIẾN THỨC CỦA CÁC NGUYÊN TẮC CHUNG

Trong chương trước chúng ta thấy nguyên tắc quy nạp, tuy cần thiết cho giá trị của mọi lý lẽ dựa vào kinh nghiệm, và tự nó không có khả năng được chứng minh bằng kinh nghiệm, nhưng lại được mọi người tin không do dự, chỉ ít trong tất cả các ứng dụng cụ thể của nó. Trong các đặc điểm này, nguyên tắc quy nạp không đứng một mình. Có một số nguyên tắc khác không thể được chứng minh hoặc bị bác bỏ bằng kinh nghiệm, nhưng được sử dụng trong các lập luận bắt đầu từ những gì được trải nghiệm.

Một số trong những các nguyên tắc này có các bằng chứng còn vững chắc hơn nguyên tắc quy nạp, và kiến thức về chúng có cùng một mức độ chắc chắn như kiến thức về sự tồn tại của dữ liệu-tri giác. Chúng tạo thành phương tiện rút ra các suy diễn từ những gì được đưa ra trong cảm giác; và nếu những gì chúng ta luận ra là đúng, đúng là cần thiết là các nguyên tắc diễn dịch của chúng ta phải đúng giống như các dữ liệu của chúng ta phải đúng. Nguyên tắc diễn dịch dễ bị bỏ sót do chính sự hiển nhiên của nó-giả định bao hàm được chấp nhận mà không được chúng ta thấy rõ nó là một giả định. Nhưng điều rất quan trọng là phải hiểu rõ sự sử dụng các nguyên tắc suy diễn, nếu thuyết tri thức đúng đạt được; vì kiến thức của chúng ta về chúng đưa ra các câu

hỏi thú vị và khó khăn.

Trong tất cả kiến thức của chúng ta về các nguyên tắc chung, những gì thực sự xảy ra là trước hết chúng ta hiểu rõ một ứng dụng riêng biệt nào đó của nguyên tắc, và sau đó chúng ta nhận thức rằng tính riêng biệt thì không liên quan, và có tính tổng quát có thể thực sự cũng được khẳng định. Dĩ nhiên điều này quen thuộc trong những vấn đề như dạy số học: ‘hai với hai là bốn’ là điều đầu tiên được học trong trường hợp một cặp đôi riêng biệt nào đó, và sau đó trong một trường hợp riêng biệt khác, vân vân, cho đến cuối cùng nó trở nên có thể cho thấy nó là đúng với bất kỳ cặp đôi nào. Cùng một điều như thế xảy ra với các nguyên tắc luận lý học. Giả sử hai người đang thảo luận xem hôm nay ngày mấy. Một người nói, ‘ít nhất bạn sẽ thừa nhận rằng nếu hôm qua là ngày 15 thì hôm nay phải là ngày 16’. Người kia trả lời, ‘Vâng, tôi thừa nhận điều đó’. Người thứ nhất tiếp tục, “Và bạn biết hôm qua là ngày 15, vì bạn ăn tối với Jones, và nhật ký của bạn cho bạn biết đó là ngày 15’ Người thứ hai trả lời, ‘Vâng, vậy thì hôm nay là ngày 16’.

Lúc này không khó để theo đuổi một lập luận như thế; và nếu cứ cho là các tiền đề của nó trên thực tế là đúng, không ai phủ nhận kết luận cũng phải đúng. Nhưng để có được chân lý, nó phụ thuộc vào nguyên tắc luận lý chung. Nguyên tắc luận lý như sau: ‘Giả sử người ta biết rằng nếu điều này là đúng, vậy thì điều kia là đúng. Giả sử người ta cũng biết rằng điều này là đúng, vậy thì điều kia là đúng’. Khi là trường hợp nếu điều này là đúng, điều kia là đúng, chúng ta sẽ nói điều này ‘bao hàm’ điều kia, và

điều kia ‘phát sinh từ’ điều này. Như thế nguyên tắc của chúng ta phát biểu rằng nếu điều này bao hàm điều kia, và điều này là đúng, vậy thì điều kia là đúng. Nói cách khác, ‘bất kỳ điều gì được bao hàm bởi một lời xác nhận đúng thì đúng’, hay ‘bất cứ điều gì phát sinh từ một lời xác nhận đúng thì đúng’.

Nguyên tắc này thực sự bao hàm-ít nhất, những thí dụ cụ thể của nó-trong tất cả biểu hiện. Bất cứ khi nào một vật chúng ta tin được sử dụng để chứng minh một vật khác, mà bởi vậy chúng ta tin, nguyên tắc này có liên quan. Nếu một ai đó hỏi: ‘Tại sao tôi phải chấp nhận các kết quả của những lý lẽ vững chắc dựa trên những tiền đề đúng?’ chúng ta chỉ có thể trả lời bằng cách viện dẫn nguyên tắc của chúng ta. Trên thực tế, chân lý của nguyên tắc thì không thể nghi ngờ, và sự hiển nhiên của nó quá rõ đến nỗi ngay từ đầu nó có vẻ gần như vô giá trị. Tuy nhiên, những nguyên tắc như thế không vô giá trị đối với triết gia, vì chúng cho thấy rằng chúng ta có thể có kiến thức rõ ràng không thể rút ra từ các đối tượng của giác quan.

Nguyên tắc trên chỉ là một trong một số nguyên tắc luận lý nào đó hiển nhiên. Ít nhất một số trong những nguyên tắc này phải được công nhận như vậy trước khi bất kỳ lý lẽ nào hay bằng chứng nào trở nên có thể chấp nhận được. Khi một số trong những nguyên tắc đã được công nhận, các nguyên tắc khác có thể được chứng minh, dù những nguyên tắc khác này, với điều kiện chúng đơn giản, cũng rõ ràng là những nguyên tắc được công nhận. Vì không có lý do rất chắc chắn, ba trong số các nguyên tắc này được lựa chọn ra bởi truyền thống dưới tên gọi là

các ‘Quy luật ý tưởng’ (Laws of Thought):

Chúng như sau:

(1) Quy luật đồng nhất (The law of identity): ‘Bất cứ cái gì tồn tại, thì tồn tại’.

(2) Quy luật mâu thuẫn (The law of contradiction): ‘Không gì có thể vừa tồn tại vừa không tồn tại’.

(3) Quy luật triệt tam (The law of excluded middle): ‘Mọi thứ phải hoặc tồn tại hoặc không tồn tại’.

Ba quy luật này là các ví dụ tiêu biểu của nguyên tắc luận lý hiển nhiên, nhưng thực sự không nền tảng hơn hoặc hiển nhiên hơn nhiều nguyên tắc tương tự khác: thí dụ, nguyên tắc chúng ta vừa mới xem xét cho rằng cái gì phát sinh từ tiền đề một đúng thì đúng. Tên gọi ‘các quy luật của tư tưởng’ cũng sai lạc, vì điều quan trọng không phải là chúng ta suy nghĩ phù hợp với các quy luật này, nhưng là những sự việc hoạt động phù hợp với chúng; nói cách khác, đó là khi chúng ta suy nghĩ phù hợp với chúng, chúng ta suy nghĩ đúng. Nhưng đây là một vấn đề lớn chúng ta phải quay lại ở phần sau.

Ngoài các nguyên tắc luận lý giúp chúng ta chứng minh từ một tiền đề cho sẵn rằng một điều gì đó là đúng chắc chắn, có những nguyên tắc luận lý khác giúp chúng ta chứng minh, từ một tiền đề cho sẵn, rằng một điều gì đó có nhiều hoặc ít khả năng đúng. Một thí dụ về những nguyên tắc như thế-có lẽ là thí dụ quan trọng nhất-là nguyên tắc quy nạp, mà ta đã xem xét trong chương trước.

Một trong những tranh luận rất quan trọng trong triết học là

tranh luận giữa hai trường phái được gọi theo thứ tự là ‘những người theo chủ nghĩa duy nghiệm’ (empiricists) và ‘những người theo chủ nghĩa duy lý’ (rationalists). Những người theo chủ nghĩa duy nghiệm—là các triết gia người Anh như Locke, Berkeley, và Hume—chủ trương mọi kiến thức của chúng ta đều phát xuất từ kinh nghiệm; những người theo chủ nghĩa duy lý—là các triết gia thuộc lục địa châu Âu thế kỷ mười bảy, đặc biệt là Descartes và Leibniz—chủ trương ngoài cái chúng ta biết bằng kinh nghiệm ra, còn có ‘các ý niệm bẩm sinh’ và ‘các nguyên lý bẩm sinh’ nhất định, chúng ta biết độc lập với kinh nghiệm. Giờ đây là lúc quyết định một sự tin tưởng nào đó về đúng hay sai của các trường phái đối lập. Vì những lý do đã nói rõ, chúng ta phải thừa nhận rằng các nguyên tắc luận lý được chúng ta biết đến và không thể tự được chứng minh bằng kinh nghiệm, vì mọi chứng cứ bao hàm chúng. Vì thế trong chuyện này, điểm quan trọng nhất của cuộc tranh luận là những người theo chủ nghĩa duy lý có chính nghĩa.

Mặt khác, ngay cả phần kiến thức của chúng ta độc lập với kinh nghiệm theo lôgic (theo nghĩa là kinh nghiệm không thể chứng minh nó) nhưng còn được khám phá ra và được gây ra bởi kinh nghiệm. Chính vào thời điểm của các kinh nghiệm riêng biệt chúng ta biết các quy luật chung mà các mối quan hệ của chúng minh họa bằng thí dụ. Chắc hẳn là vô lý nếu cho rằng có các nguyên lý bẩm sinh theo nghĩa trẻ con được sinh ra hiểu biết mọi thứ mà người lớn biết và những thứ đó không thể được suy diễn từ những gì được trải nghiệm. Vì lý do này từ ‘bẩm sinh’

hiện không được sử dụng để mô tả kiến thức của chúng ta về các nguyên tắc luận lý. Cụm từ ‘*tiên nghiệm*’ (a priori) ít có thể bị phản đối hơn, và thường được sử dụng nhiều hơn trong các tác giả hiện đại. Do đó, trong khi thừa nhận mọi kiến thức được khám phá ra và được gây ra bởi kinh nghiệm, chúng ta vẫn sẽ cho rằng một số kiến thức là *tiên nghiệm*, theo nghĩa kinh nghiệm làm cho chúng ta nghĩ về nó không đủ để chứng minh nó, nhưng chỉ hướng sự chú ý của chúng ta để chúng ta nhìn thấy nó đúng mà không đòi hỏi bất kỳ bằng chứng nào từ kinh nghiệm.

Có một điểm rất quan trọng khác, trong đó những người theo chủ nghĩa duy nghiệm đứng có chính nghĩa chống lại những người theo chủ nghĩa duy lý. Không gì có thể được biết là *hiện hữu* nếu không có sự giúp đỡ của kinh nghiệm. Nghĩa là, nếu chúng ta muốn chứng minh một điều gì đó *hiện hữu* nhưng chúng ta lại không có kinh nghiệm trực tiếp về nó, chúng ta phải có trong số các tiền đề của chúng ta sự *hiện hữu* của một hay nhiều vật mà chúng ta có kinh nghiệm trực tiếp. Thí dụ, niềm tin của chúng ta cho rằng Hoàng đế Trung Hoa *hiện hữu* dựa vào chứng cứ, và trong phân tích cuối cùng, chứng cứ bao gồm dữ liệu-tri giác đã xem thấy hoặc đã nghe thấy qua đọc hoặc được nói cho biết. Những người theo chủ nghĩa duy lý tin rằng, từ sự xem xét chung về cái *phải* tồn tại, họ có thể suy ra sự *hiện hữu* của cái này hay cái kia trong thế giới thực. Theo niềm tin này, có vẻ như họ đã sai lầm. Mọi kiến thức chúng ta có thể đạt được *tiên nghiệm* liên quan đến sự *hiện hữu* có vẻ mang tính giả

thuyết: nó cho chúng ta biết rằng nếu vật này hiện hữu, vật kia phải hiện hữu, hay, một cách tổng quát hơn, nếu lời xác nhận này đúng, lời xác nhận kia phải đúng. Điều này được lấy làm ví dụ điển hình bởi các nguyên tắc chúng ta đã đề cập, chẳng hạn như ‘nếu điều này đúng, và điều này bao hàm điều kia, vậy thì điều kia đúng’, hoặc ‘nếu điều này và điều kia được phát hiện nhiều lần có liên quan với nhau, chúng sẽ có thể được kết hợp trong trường hợp kế tiếp có một trong hai điều được phát hiện’. Như thế phạm vi và năng lực của các nguyên tắc *tiên nghiệm* bị hạn chế hoàn toàn. Mọi kiến thức về một điều gì đó hiện hữu phải phần nào phụ thuộc vào kinh nghiệm. Khi bất kỳ điều gì được biết trực tiếp, sự hiện hữu của nó chỉ được biết bởi kinh nghiệm; khi bất kỳ điều gì được chứng minh là hiện hữu mà không được biết trực tiếp, cả các nguyên tắc kinh nghiệm lẫn *tiên nghiệm* đều phải được cân bằng chứng. Kiến thức được gọi là *duy nghiệm* khi nó dựa toàn bộ hoặc một phần vào kinh nghiệm. Do đó, mọi kiến thức xác nhận sự hiện hữu đều là *duy nghiệm*, và kiến thức *tiên nghiệm* duy nhất liên quan đến sự hiện hữu là giả thuyết, đưa ra sự kết hợp giữa các vật hiện hữu hay có thể hiện hữu, nhưng không đưa ra sự hiện hữu thực sự.

Kiến thức *tiên nghiệm* không phải là tất cả loại luận lý chúng ta đã xem xét cho đến nay. Có lẽ thí dụ quan trọng nhất về kiến thức *tiên nghiệm* phi-lôgic là kiến thức về giá trị đạo đức. Tôi đang không nói đến những phán đoán về cái là hữu ích hoặc về cái là đạo hạnh, vì những phán đoán như thế đòi hỏi các tiền đề dựa trên kinh nghiệm; tôi đang nói đến các phán đoán về sự

đáng ao ước bên trong của các vật. Nếu một vật nào đó là hữu ích, nó phải là hữu ích vì nó bảo đảm một mục đích nào đó; nếu chúng ta đã đi xa đủ, mục đích phải có giá trị vì lợi ích riêng của nó, và không chỉ vì nó hữu ích cho một mục đích xa hơn nào đó. Như thế tất cả các phán đoán về cái là hữu ích phụ thuộc vào các phán đoán về cái có giá trị vì lợi ích riêng của nó.

Thí dụ, chúng ta phán đoán rằng hạnh phúc đáng ao ước hơn bất hạnh, kiến thức hơn ngu dốt, yêu thương hơn căm thù, và vân vân. Những phán đoán như thế, chỉ ít một phần, phải là trực tiếp và tiên nghiệm. Giống như các phán đoán tiên nghiệm trước đây của chúng ta, chúng có thể được khám phá ra bằng kinh nghiệm, và quả thực chúng phải tồn tại; vì có vẻ như có thể phán đoán liệu có phải bất kỳ cái gì thực chất cũng có giá trị trừ khi chúng ta có kinh nghiệm về một thứ gì đó cùng một loại không. Nhưng gần như rõ ràng là chúng không thể được chứng minh bằng kinh nghiệm; vì việc một vật hiện hữu hay không hiện hữu không thể chứng minh được là vì nó tốt nên nó phải hiện hữu hoặc vì nó xấu nên nó phải hiện hữu. Việc theo đuổi đề tài này thuộc về đạo đức học, ở đó sự không thể suy ra cái phải tồn tại từ cái tồn tại phải được thiết lập. Theo sự quan hệ hiện nay, điều quan trọng thấy rõ rằng kiến thức về cái có giá trị thực chất là tiên nghiệm theo cùng ý nghĩa trong logic nào là tiên nghiệm, ấy là theo ý nghĩa sự thật của kiến thức như thế không thể được chứng minh hoặc không thể bị bác bỏ được bằng kinh nghiệm.

Mọi toán học thuần túy đều là tiên nghiệm, giống như luận lý

học. Điều này bị phủ nhận mạnh mẽ bởi các triết gia theo chủ nghĩa duy nghiệm, những người xác nhận rằng kinh nghiệm là nguồn kiến thức của chúng ta về số học cũng như nguồn kiến thức của chúng ta về khoa địa lý. Họ xác nhận rằng nhờ kinh nghiệm nhiều lần nhìn thấy hai vật này và hai vật kia, và khi phát hiện ra rằng nếu gộp chung chúng sẽ tạo thành bốn vật, chúng ta được dẫn dắt bởi phương pháp quy nạp đi đến kết luận rằng hai vật này và hai vật kia luôn gộp chung thành bốn vật. Tuy nhiên, nếu nguồn kiến thức của chúng ta là hai với hai bằng bốn, chúng ta sẽ phải tiến hành khác đi, trong việc tự thuyết phục mình về chân lý của nó, với cách trong đó chúng ta thực sự tiến hành. Trên thực tế, cần nhiều trường hợp nhất định để làm cho chúng ta nghĩ về hai một cách trừu tượng, đúng hơn là hai đồng xu hay hai cuốn sách hay hai người, hoặc hai trong bất cứ loại nào khác. Nhưng ngay khi chúng ta có thể xóa bỏ các suy nghĩ của chúng ta về đặc tính không liên quan, chúng ta có thể nhìn thấy nguyên tắc chung là hai với hai bằng bốn; bất kỳ một thí dụ nào được xem là điển hình, và sự kiểm tra các thí dụ khác trở nên không cần thiết^[1]

Cùng một vật như thế được cho là ví dụ điển hình trong hình học. Nếu chúng ta muốn chứng minh một đặc tính nào đó của tất cả các hình tam giác, chúng ta vẽ một hình tam giác nào đó và lập luận về nó; nhưng chúng ta có thể tránh sử dụng bất kỳ đặc tính nào mà nó không có chung với tất cả các hình tam giác khác, và như thế, từ trường hợp riêng biệt của chúng ta, chúng ta đạt được một kết quả chung. Trên thực tế, chúng ta không

cảm thấy chắc chắn rằng hai với hai bằng bốn được gia tăng bởi các thí dụ mới, vì, ngay khi chúng ta đã nhìn thấy sự thật của lời xác nhận này, sự chắc chắn của chúng ta trở nên quá lớn để không thể lớn hơn được nữa. Hơn nữa, chúng ta cảm thấy một phẩm chất nào đó của quy luật tất yếu (necessity) về lời xác nhận ‘hai với hai bằng bốn’, mà không có mặt cả ở các điều tổng quát hóa duy nghiệm được chứng thực nhất. Những điều tổng quát hóa như thế luôn chỉ là các sự kiện: chúng ta cảm thấy có thể có một thế giới trong đó chúng sai; dù trong thế giới thực chúng ngẫu nhiên là đúng. Ngược lại; trong bất kỳ thế giới hợp lý nào; chúng ta đều cảm thấy hai với hai bằng bốn: Đây không phải chỉ là một sự kiện; mà là quy luật tất yếu mà mọi thứ là thực và hợp lý phải phù hợp với nó.

Trường hợp có thể được làm rõ hơn bằng việc xem xét một điều tổng quát hóa duy nghiệm xác thực, chẳng hạn như ‘Mọi người đều phải chết’. Rõ ràng là chúng ta tin lời xác nhận này, thứ nhất vì không có thí dụ nào cho biết có người sống ngoài số tuổi nhất định; và thứ hai vì có vẻ như có các cơ sở sinh lý để nghĩ rằng một sinh vật như thân xác con người sớm muộn gì cũng phải suy nhược đi. Nếu bỏ qua lý do thứ hai và chỉ xem xét kinh nghiệm của chúng ta về sự chết của con người; rõ ràng chúng ta không hài lòng với một trường hợp được hiểu hoàn toàn rõ rệt về một người hấp hối, trong khi, trong trường hợp ‘hai với hai bằng bốn’, một trường hợp, khi được xem xét cẩn thận, đủ để thuyết phục chúng ta rằng cùng một trường hợp như thế phải xảy ra trong bất kỳ trường hợp nào khác. Ngoài ra,

khi suy nghĩ kỹ, chúng ta có thể buộc phải thừa nhận rằng có thể có sự nghi ngờ nào đó, dẫu mong manh đến đâu, về có phải tất cả mọi người đều phải chết không. Điều này có thể được làm rõ bằng việc cố gắng tưởng tượng ra hai thế giới khác nhau, trong một thế giới có những người không phải chết; trong khi trong thế giới kia có hai với hai bằng năm. Khi Swift mời chúng ta xem xét chủng tộc Struldbugs không bao giờ chết; chúng ta có thể đồng ý với sự tưởng tượng. Nhưng một thế giới trong đó hai với hai bằng năm có vẻ như hoàn toàn ở một mức độ khác. Chúng ta cảm thấy một thế giới như thế nếu có sẽ làm rối tung toàn bộ kết cấu kiến thức của chúng ta và khiến chúng ta nghi ngờ hoàn toàn.

Sự thể là, trong các phán đoán toán học đơn giản như ‘hai với hai bằng bốn’ và cũng trong nhiều phán đoán logic, chúng ta có thể biết lời xác nhận chung mà không suy ra nó từ các trường hợp, dù một trường hợp nào đó thường cần thiết để làm cho chúng ta hiểu rõ lời xác nhận chung mang ý nghĩa gì. Đây là lý do vì sao có tính thực dụng thực trong quá trình suy diễn, đi từ cái chung đến cái chung, hoặc từ cái chung đến cái riêng, cũng như trong quá trình *quy nạp*, đi từ cái riêng đến cái riêng, hoặc từ cái riêng đến cái chung. Đây là cuộc tranh luận xa xưa giữa các triết gia là liệu sự suy diễn có đưa ra kiến thức mới không, ít nhất bây giờ chúng ta có thể thấy trong các trường hợp nhất định, nó hoạt động như thế. Nếu chúng ta đã biết rằng hai với hai luôn bằng bốn, và ta biết Brown và Jone là hai, Robinson và Smith cũng là hai, ta có thể suy ra Brown và Jones và Robinson

và Smith bằng bốn. Đây là kiến thức mới, không bao gồm trong các tiền đề của chúng ta, vì lời xác nhận chung, ‘hai với hai bằng bốn’ không bao giờ cho chúng ta biết có những người như Brown và Jones và Robinson và Smith, và các tiền đề riêng biệt không cho chúng ta biết có bốn trong số họ, trong khi lời xác nhận riêng biệt được suy ra lại nói cho chúng ta biết cả hai điều này.

Nhưng tính chất mới lạ của kiến thức ít chắc chắn hơn nhiều nếu chúng ta chọn một thí dụ diễn dịch có sẵn luôn được đưa ra trong các sách về luận lý; ấy là ‘Mọi người đều phải chết; Socrates là người; vậy Socrates phải chết’. Trong trường hợp này, điều chúng ta thực sự biết vượt quá nghi ngờ hữu lý là những người nào đó; A, B, C phải chết, vì trên thực tế họ đã chết. Nếu Socrates là một trong những người này, thật ngu xuẩn để phải quanh co qua ‘mọi người đều phải chết’ để đến được kết luận *hầu như chắc chắn*, là Socrates phải chết. Nếu Socrates là một trong những người mà phương pháp quy nạp của chúng ta dựa vào, chúng ta vẫn sẽ tranh luận thẳng từ A, B, C của chúng ta đến Socrates hơn là đi đường vòng bằng lời xác nhận chung, ‘mọi người đều phải chết’. Đối với khả năng có thể xảy ra việc Socrates phải chết, dựa vào dữ liệu của chúng ta, hơn khả năng có thể xảy ra việc mọi người đều phải chết. (Điều này hiển nhiên, vì nếu mọi người đều phải chết thì Socrates cũng thế; nhưng nếu Socrates phải chết, thì sẽ không dẫn đến mọi người đều phải chết.) Vì thế chúng ta sẽ đi đến kết luận Socrates phải chết cùng sự tiếp cận lớn với tính chắc chắn nếu chúng ta đưa ra lý lẽ thuần quy nạp hơn là

nếu chúng ta đi theo lộ trình ‘mọi người đều phải chết’ và sau đó sử dụng sự suy diễn.

Điều này minh họa sự khác biệt giữa những lời xác nhận chung được biết là tiên nghiệm, chẳng hạn như ‘hai với hai bằng bốn’, và những điều tổng quát duy nghiệm như ‘mọi người đều phải chết’. Liên quan đến tiên nghiệm, suy diễn là phương pháp lý luận đúng, trong khi liên quan đến điều tổng quát, phương pháp quy nạp lại thích hợp hơn về mặt lý thuyết, và bảo đảm sự tin tưởng lớn hơn vào sự thật của kết luận của chúng ta, vì tất cả những điều tổng quát hóa duy nghiệm đều không chắc chắn hơn các thí dụ về chúng.

Giờ đây chúng ta đã thấy có những lời xác nhận được biết là tiên nghiệm, và trong số chúng là những lời xác nhận của logic và toán học thuần túy, cũng như những lời xác nhận nền tảng của đạo đức học. Câu hỏi tiếp theo chúng ta phải bàn đến là: Làm thế nào có thể có được kiến thức như thế? Và đặc biệt hơn, làm thế nào có được kiến thức về những lời xác nhận trong các trường hợp chúng ta không kiểm chứng được tất cả các thí dụ, và quả thực không bao giờ có thể kiểm chứng được tất cả các thí dụ, vì số lượng của chúng không đếm xuể? Những câu hỏi này, đầu tiên được triết gia người Đức, Kant (1724-1804) nêu bật lên là những câu hỏi rất khó, và về mặt lịch sử thì rất quan trọng.

KIẾN THỨC TIỀN NGHIỆM CÓ THỂ CHẤP NHẬN ĐƯỢC NHƯ THẾ NÀO

Immanuel Kant thường được coi là triết gia vĩ đại nhất trong các triết gia hiện đại. Dù sống qua Cuộc Chiến Bảy Năm (giữa Anh và Phổ, Pháp và Áo thời kỳ 1756-1763) và Cách mạng Pháp, ông chưa bao giờ gián đoạn công việc giảng dạy triết học tại Königsberg ở Đông Phổ (East Prussia). Đóng góp nổi bật nhất của ông là phát minh ra cái ông gọi là ‘triết học phê phán’ (critical philosophy), thừa nhận rằng một dữ liệu có kiến thức về nhiều loại khác nhau, tìm hiểu xem kiến thức như thế xảy ra thế nào, và từ đáp án cho sự thẩm tra này, suy luận ra nhiều kết quả siêu hình về bản chất của thế giới. Những kết quả này liệu có giá trị có thể rất bị nghi ngờ không. Nhưng Kant chắc chắn đáng được tin nhiệm vì hai điều: thứ nhất, vì đã nhận thức rằng rằng chúng ta có kiến thức tiên nghiệm mà không phải là kiến thức ‘phân tích’ thuần túy, nghĩa là, điều trái ngược sẽ là tự mâu thuẫn, và thứ hai, vì đã làm rõ tầm quan trọng triết học của thuyết tri thức.

Trước thời của Kant, người ta thường cho rằng bất kỳ kiến thức nào là tiên nghiệm đều phải là ‘kiến thức phân tích’. Từ này mang ý nghĩa gì sẽ được minh họa rõ nhất bởi các thí dụ. Nếu tôi nói, ‘Người đàn ông hói đầu là một người đàn ông’, ‘Một hình

phẳng là một hình’, ‘Một thi sĩ dở là một thi sĩ’, tôi đưa ra một phán đoán thuần phân tích: chủ thể được nói đến được đưa ra với ít nhất hai thuộc tính, mà một thuộc tính được lựa chọn để được xác nhận về nó. Những xác nhận như thế như trên đây là vô giá trị, và không bao giờ được nói ra trong đời thật ngoại trừ bởi diễn giả chuẩn bị cách để có được một mảng nguy hiểm. Chúng được gọi là kiến thức ‘phân tích’ vì vị ngữ được đạt tới chỉ bằng sự phân tích chủ thể. Trước thời của Kant, người ta nghĩ rằng mọi phán đoán chúng ta có thể chắc chắn về chúng là tiên nghiệm đều thuộc loại này: trong tất cả số đó có một vị ngữ là phần duy nhất của chủ thể mà nó được xác nhận. Nếu điều này là thế, chúng ta bị dính líu vào một sự mâu thuẫn rõ ràng nếu chúng ta cố gắng phủ nhận bất cứ điều gì được biết đến là tiên nghiệm. ‘Người đàn ông hói đầu thì không hói đầu’ sẽ xác nhận và phủ nhận sự hói đầu của cùng một người đàn ông, và do đó tự mâu thuẫn. Vì thế theo các triết gia trước Kant, quy luật mâu thuẫn xác nhận rằng không gì có thể đồng thời vừa có vừa không có một thuộc tính nào đó, đủ để thiết lập sự thật về mọi kiến thức tiên nghiệm.

Hume (1711-1776), người đi trước Kant, chấp nhận quan điểm thông thường về cái làm cho kiến thức thành tiên nghiệm, khám phá ra rằng; trong nhiều trường hợp trước kia được cho là kiến thức phân tích; và đặc biệt trong trường hợp nhân quả; mối quan hệ thực sự là tổng hợp. Trước Hume, chỉ ít những người theo chủ nghĩa duy lý đã cho rằng kết quả có thể được suy diễn theo lôgic từ nguyên nhân; giá như chúng ta có đủ kiến thức.

Hume lập luận-một cách phù hợp như hiện nay được hầu hết mọi người thừa nhận-rằng điều này không thể thực hiện được. Từ đó ông suy ra lời xác nhận đáng ngờ nhiều hơn là không gì có thể được biết đến là tiên nghiệm về mối quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả. Kant, người đã được giáo dục trong truyền thống duy lý; rất lo lắng về chủ nghĩa hoài nghi của Hume, và cố gắng tìm ra câu trả lời. Ông nhận thức rằng không chỉ mối quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả; mà tất cả lời xác nhận về số học và hình học, đều là 'tổng hợp', nghĩa là không phải là phân tích: trong tất cả lời xác nhận này không có sự phân tích chủ thể nào sẽ tiết lộ vị ngữ. Thí dụ thường dùng của ông là lời xác nhận $7 + 5 = 12$. Ông cho thấy đúng sự thật là 7 và 5 phải được đặt chung để cho ra 12: ý niệm 12 không được bao gồm trong chúng; cũng không trong ý niệm cộng chúng lại với nhau. Vì thế ông đi đến kết luận rằng mọi toán học thuần túy qua tiên nghiệm, đều là tổng hợp; và kết luận này sinh ra một vấn đề mới mà ông cố gắng tìm ra giải đáp.

Câu hỏi Kant đưa ra ngay phần mở đầu triết học của ông; ấy là 'Toán học thuần túy có thể chấp nhận được như thế nào?' là một câu hỏi thú vị nhưng khó; mà mọi triết học không hoài nghi hoàn toàn phải tìm thấy câu trả lời nào đó. Câu trả lời của những người theo chủ nghĩa duy nghiệm thuần túy, cho rằng kiến thức toán học của chúng ta nhận được tìm thấy nguồn gốc bằng phương pháp quy nạp từ những thí dụ riêng biệt cho thấy chúng ta đã thấy là không thỏa đáng, vì hai lý do: thứ nhất, giá trị của nguyên tắc quy nạp tự bản thân không thể được chứng minh

bằng phương pháp quy nạp; thứ hai, những lời xác nhận chung của toán học, như ‘hai với hai luôn bằng bốn’, có thể được biết hiển nhiên với sự chắc chắn bằng sự xem xét một thí dụ riêng rẽ, và không thu được gì bằng sự liệt kê các trường hợp khác trong đó chúng không được nhận thấy là đúng. Vì thế kiến thức của chúng ta về những lời xác nhận chung của toán học (và những lời xác nhận như thế áp dụng cho luận lý học) phải được giải thích cho cái khác hơn hơn là (chỉ có thể) cho kiến thức của chúng ta về những điều tổng quát duy nghiệm chẳng hạn như ‘mọi người đều phải chết’.

Vấn đề này sinh qua sự thực tế là kiến thức như thế là chung, trong khi mọi kinh nghiệm đều là riêng biệt. Có vẻ như kỳ lạ là chúng ta hình như có thể biết một vài sự thật trước về những vật riêng biệt mà ta chưa hề có kinh nghiệm; nhưng không thể dễ bị nghi ngờ rằng luận lý học và số học sẽ áp dụng cho những điều như thế. Chúng ta không biết ai sẽ là cư dân của Luân Đôn một trăm năm sau; nhưng chúng ta biết hai người bất kỳ với hai người bất kỳ khác trong số họ sẽ là bốn người. Khả năng rõ ràng để lường trước các sự kiện về những vật mà chúng ta không có kinh nghiệm hẳn là đáng ngạc nhiên. Giải pháp của Kant cho vấn đề thì thú vị dù theo ý kiến của tôi là không có giá trị. Tuy nhiên, nó rất khó, và được các triết gia khác nhau hiểu khác nhau. Vì vậy, chúng ta có thể chỉ đưa ra nét phác thảo nhỏ nhất về nó, và ngay cả điều đó cũng sẽ được những người trình bày hệ thống của Kant suy nghĩ sai lạc.

Điều Kant bảo lưu là trong tất cả kinh nghiệm của chúng ta

đều có hai yếu tố được phân biệt, một yếu tố do đối tượng (nghĩa là cái chúng ta đã gọi là ‘đối tượng vật chất’), yếu tố kia do bản chất riêng của chúng ta. Khi thảo luận về vật chất và dữ liệu-tri giác, chúng ta đã thấy rằng đối tượng vật chất khác với dữ liệu-tri giác có liên quan, và dữ liệu-tri giác được xem là gây ra sự tương tác giữa đối tượng vật lý và bản thân chúng ta. Cho đến nay chúng ta đồng ý với Kant. Nhưng điều đặc biệt của Kant là cách ông chia nhỏ các phần của bản thân chúng ta với đối tượng vật chất tách biệt. Ông xem nguyên liệu thô được cung cấp trong cảm giác-màu sắc, độ cứng, vân vân-là do đối tượng, và cái chúng ta cung cấp là sự sắp xếp trong không gian và thời gian, và tất cả các mối quan hệ giữa dữ liệu-tri giác do sự so sánh hay từ sự xem cái này là nguyên nhân của cái khác hoặc theo bất kỳ cách nào khác. Lý do chính ông ủng hộ quan điểm này là chúng ta dường như có kiến thức tiên nghiệm về không gian và thời gian và quan hệ nhân quả và sự so sánh, nhưng không về nguyên liệu thô thực sự của cảm giác. Ông nói, chúng ta có thể chắc chắn rằng bất cứ thứ gì chúng ta sẽ trải nghiệm phải cho thấy các đặc điểm được xác nhận về nó trong kiến thức tiên nghiệm của chúng ta, vì các đặc điểm này là do bản chất riêng của chúng ta, và vì thế không gì có thể trở thành kinh nghiệm nếu không có được những đặc tính này.

Đối tượng vật lý, mà ông gọi là ‘vật tự thân’^[2], về cơ bản ông xem là không thể nhận biết được; cái có thể biết là đối tượng như chúng ta có bằng kinh nghiệm, điều ông gọi là ‘hiện tượng’. Hiện tượng, là một sản phẩm chung giữa chúng ta và vật tự

thân, chắc chắn có các đặc tính là do chúng ta, và vì thế chắc chắn thích ứng với kiến thức tiên nghiệm của chúng ta. Vì lý do đó kiến thức này phải không được cho là để áp dụng ngoài kinh nghiệm, dù là đúng trong mọi kinh nghiệm thực và khả dĩ. Như thế dù có kiến thức tiên nghiệm, chúng ta không thể biết bất cứ điều gì về vật tự thân hoặc về cái không phải là đối tượng thực hoặc khả dĩ của kinh nghiệm. Theo cách này, ông cố gắng hòa giải và làm hòa hợp các luận điểm của những người theo chủ nghĩa duy lý với các lý lẽ của những người theo chủ nghĩa duy nghiệm.

Ngoài các cơ sở thứ yếu mà triết học của Kant dựa vào có thể bị phê phán, còn có một phản đối chính có vẻ như gây họa cho bất kỳ cố gắng giải quyết vấn đề kiến thức tiên nghiệm bằng phương pháp của ông. Điều được giải thích là chúng ta chắc chắn rằng các sự kiện phải luôn thích ứng với luận lý học và số học. Nghĩa là luận lý học và số học được chúng ta góp phần không giải thích cho điều này. Bản chất của chúng ta là sự kiện của thế giới hiện hữu giống như bất kỳ thứ gì, và có thể không có sự chắc chắn rằng nó sẽ vẫn bất biến. Nếu Kant đúng thì có thể xảy ra việc ngày mai bản chất của chúng ta sẽ thay đổi như hai với hai bằng năm. Khả năng này có vẻ như chưa hề xảy ra với ông, nhưng nó là thứ phá hủy hoàn toàn sự chắc chắn và tính chất chung mà ông lo lắng để chứng minh cho các định đề số học. Đúng là khả năng này, một cách chính thức, mâu thuẫn với quan điểm của Kant cho rằng tự thân thời gian là một hình thức được chủ thể áp đặt dựa vào hiện tượng, để Bản Ngã thực của

chúng ta không trong thời gian và không có ngày mai. Nhưng ông sẽ vẫn phải cho rằng trật tự thời gian của các hiện tượng được quyết định bởi các đặc điểm của những gì ở phía sau các hiện tượng, và điều này đủ cho thực chất lập luận của chúng ta.

Hơn nữa, suy nghĩ có vẻ như làm rõ rằng, nếu có bất kỳ sự thật nào trong các niềm tin số học của chúng ta, chúng phải ứng dụng bằng nhau vào sự vật dù chúng ta có nghĩ đến chúng hay không. Hai đối tượng vật chất này và hai đối tượng vật chất khác phải tạo thành bốn đối tượng vật chất, dù các đối tượng vật chất không thể được trải nghiệm. Xác nhận điều này chắc chắn trong phạm vi những gì chúng ta có ý nói đến khi phát biểu hai với hai bằng bốn. Sự thật của nó đúng là rõ ràng như sự thật của khi chúng ta xác nhận rằng hai hiện tượng này và hai hiện tượng khác tạo ra bốn hiện tượng. Như thế giải pháp của Kant hạn chế quá mức phạm vi của những lời xác nhận tiên nghiệm, ngoài việc không thể cố gắng giải thích sự chắc chắn của nó.

Ngoài các học thuyết đặc biệt được Kant tán thành, rất phổ biến nơi các triết gia để xem điều gì là tiên nghiệm đều thuộc tinh thần theo một ý nghĩa nào đó, liên quan đến cách chúng ta phải suy nghĩ hơn đến bất kỳ sự kiện nào của thế giới bên ngoài. Trong chương trước ta chú ý đến ba nguyên tắc thường được gọi là ‘các quy luật ý tưởng’. Quan điểm dẫn đến việc chúng được đặt tên như thế là một quan điểm tự nhiên, nhưng có các lý do mạnh mẽ để suy nghĩ rằng nó không đúng, chúng ta hãy dùng quy luật mâu thuẫn để minh họa. Quy tắc này thường được phát biểu dưới hình thức ‘Không gì có thể vừa tồn tại vừa không tồn

tại', điều này có ý định diễn đạt sự kiện không gì có thể cùng một lúc vừa có vừa không có một đặc tính cụ thể. Thí dụ, nếu một cây là cây sồi thì nó cũng không thể không là cây sồi; nếu cái bàn của tôi là hình chữ nhật thì nó cũng không thể không là hình chữ nhật, và vân vân.

Lúc này điều làm cho việc tự nhiên gọi nguyên tắc này là quy luật ý tưởng là chúng ta tự thuyết phục mình về sự thật cần thiết của nó bằng tư duy hơn bằng sự quan sát bên ngoài. Khi chúng ta nhìn thấy một cây là cây sồi, chúng ta không cần nhìn lại một lần nữa để xác định liệu nó cũng không phải là cây sồi không; chỉ mình ý tưởng làm cho ta biết điều này là không thể. Nhưng kết luận rằng quy luật mâu thuẫn là quy luật ý tưởng đầu sao cũng là sai lầm. Cái chúng ta tin, khi chúng ta tin quy luật mâu thuẫn, không phải là tâm trí được tạo ra để phải tin quy luật mâu thuẫn. Niềm tin này là kết quả theo sau của suy nghĩ tâm lý, bao hàm niềm tin theo quy luật mâu thuẫn. Niềm tin theo quy luật mâu thuẫn là niềm tin về những vật, không chỉ về các ý tưởng. Thí dụ, nó không phải là niềm tin cho rằng nếu ta nghĩ một cây nào đó là cây sồi, chúng ta không thể cùng một lúc nghĩ nó không phải là cây sồi; đó là niềm tin nếu một cây là cây sồi, nó không thể cùng một lúc không là cây sồi. Vì thế quy luật mâu thuẫn là về những vật và không chỉ về các tư tưởng; và dù niềm tin theo quy luật mâu thuẫn là ý tưởng, quy luật mâu thuẫn tự bản thân không phải là ý tưởng, nhưng là sự kiện liên quan đến những vật trên thế giới. Nếu điều này, điều chúng ta tin khi chúng ta tin quy luật mâu thuẫn, không đúng về những vật trên

thế giới, sự thể là chúng ta buộc phải nghĩ nó đúng sẽ không cứu được quy luật mâu thuẫn khỏi sai lầm; và điều này cho thấy quy luật không phải là *quy luật ý tưởng*.

Lập luận tương tự áp dụng vào bất kỳ phán đoán *tiên nghiệm* nào khác. Khi chúng ta phán đoán rằng hai với hai bằng bốn, chúng ta không đưa ra phán đoán về các ý tưởng của chúng ta, mà về tất cả các cặp có thật và hợp lý. Sự thể là tâm trí của chúng ta được tạo thành để tin rằng hai với hai bằng bốn, dù đúng nhưng rõ ràng không phải là cái chúng ta xác nhận khi chúng ta xác nhận hai với hai bằng bốn. Và không sự kiện nào về sự tạo thành tâm trí của chúng ta có thể cho hai với hai bằng bốn là đúng. Vì thế kiến thức *tiên nghiệm* của chúng ta, nếu không sai lầm, không chỉ là kiến thức về sự tạo thành tâm trí của chúng ta mà còn có thể áp dụng với bất cứ thứ gì mà thế giới có thể chứa đựng, cả những gì thuộc tâm trí lẫn những gì không thuộc tâm trí.

Có vẻ như là mọi kiến thức *tiên nghiệm* của chúng ta đều liên quan đến các thực thể mà nói đúng ra không hiện hữu trong tâm trí hoặc trong thế giới vật chất. Các thực thể này có thể được đặt tên bằng những phần của cách nói không là những danh từ; những thực thể như thế là các phẩm chất và các mối quan hệ. Thí dụ, giả sử tôi ở trong phòng của tôi. Tôi hiện hữu, và phòng của tôi hiện hữu; thế nhưng ‘trong’ có hiện hữu không? Rõ ràng chữ ‘trong’ có một ý nghĩa; nó chỉ rõ mối quan hệ giữa tôi và phòng của tôi. Mối quan hệ này là một cái gì đó, dù chúng ta không thể nói rằng nó hiện hữu *trong cùng một ý nghĩa* với tôi và

phòng của tôi hiện hữu. Mỗi quan hệ ‘trong’ là một cái gì đó chúng ta có thể nghĩ về và hiểu, vì, nếu chúng ta không thể hiểu nó, chúng ta không thể hiểu câu ‘tôi ở trong phòng của tôi’. Nhiều triết gia, sau Kant, đã xác nhận rằng các mối quan hệ là công việc của tâm trí, rằng những vật tự thân không có các mối quan hệ, nhưng tâm trí mang chúng lại với nhau trong một hành động tư duy và như thế sản sinh ra các mối quan hệ mà nó phán đoán chúng có.

Tuy nhiên, quan điểm này có vẻ như bị phản đối nhiều, tương tự như các quan điểm chúng ta đã dẫn chứng trước đây chống lại Kant. Có vẻ như rõ ràng là không phải ý tưởng sản sinh ra sự thật của lời xác nhận ‘tôi ở trong phòng của tôi’. Có thể là đúng là một con sâu tai ở trong phòng của tôi, dù tôi không phải là con sâu tai cũng không phải là bất kỳ ai khác biết sự thật này; vì sự thật này chỉ liên quan đến con sâu tai và căn phòng, và không phụ thuộc vào bất kỳ thứ gì khác. Do đó, các mối quan hệ, như chúng ta sẽ thấy đầy đủ hơn trong chương tiếp theo, phải được đặt vào trong thế giới không phải là tinh thần cũng không phải là vật chất. Thế giới này có tầm rất quan trọng đối với triết học, và riêng đối với các vấn đề của kiến thức tiên nghiệm. Trong chương tiếp theo chúng ta sẽ tiến hành phát triển bản chất của nó và ảnh hưởng của nó đến các vấn đề chúng ta đang giải quyết.

THẾ GIỚI NHỮNG PHỔ NIỆM

Cuối chương trước, chúng ta đã thấy rằng các thực thể như các mối quan hệ có vẻ như có sự tồn tại mà theo một cách nào đó khác với sự tồn tại của các đối tượng vật chất, và cũng khác với sự tồn tại của tâm trí và với sự tồn tại của dữ liệu-tri giác. Trong chương này chúng ta phải xem xét bản chất của loại tồn tại này là gì, và các vật thể nào có loại tồn tại này. Chúng ta sẽ bắt đầu với câu hỏi sau.

Vấn đề mà lúc này chúng ta đề cập đến là một vấn đề rất cũ, vì nó đã được Plato đưa vào triết học. ‘Thuyết ý niệm’ (theory of ideas) của Plato là một nỗ lực giải quyết chính vấn đề này, và theo ý tôi nó là một trong trong các nỗ lực thành công nhất cho đến nay. Học thuyết được chủ trương trong những gì sau đây phần lớn là của Plato, với chỉ những sửa đổi như thế vì thời gian đã cho thấy là cần thiết.

Cách mà vấn đề phát sinh về Plato ít nhiều như sau.

Thí dụ, chúng ta hãy xem xét khái niệm về sự công bằng. Nếu chúng ta tự hỏi công bằng là gì, chuyện tự nhiên là tiến hành bằng xem xét điều này điều kia, và hành vi công bằng khác, với ý định khám phá chúng có cái gì chung không. Theo một ý nghĩa nào đó, chúng đều phải cùng chia sẻ một bản chất chung, được tìm thấy trong bất kỳ điều gì là công bằng nhưng không trong

điều gì khác. Bản chất chung này, do tất cả đều công bằng, sẽ là công bằng tự thân, bản chất thuần túy mà sự hỗn hợp với các sự kiện của cuộc sống bình thường sinh ra vô số hành vi công bằng. Tương tự với bất kỳ từ nào khác có thể áp dụng cho các sự kiện chung, chẳng hạn như ‘sắc trắng’. Từ sẽ có thể áp dụng cho nhiều vật riêng biệt vì tất cả đều tham gia vào một bản chất chung. Bản chất thuần túy này là cái được Plato gọi là ‘ý niệm’ hay ‘hình thái’. (Theo ý ông nó không được cho là ‘các ý niệm’ hiện hữu trong tâm trí, dù chúng có thể được hiểu rõ bởi tâm trí.) ‘Ý niệm’ công bằng không giống y hệt với bất cứ điều gì là công bằng: nó là điều gì đó hơn là những điều riêng biệt, mà những điều riêng biệt cùng chia sẻ. Không tồn tại riêng biệt, nó không thể tự hiện hữu trong thế giới tri giác. Hơn nữa, nó không thoáng qua hoặc dễ thay đổi như những vật của giác quan: tự thân nó là vĩnh cửu, không thay đổi và rất bền vững.

Plato được dẫn dắt đến một thế giới siêu-nhạy cảm (supra-sensible world), thực hơn thế giới chung của giác quan, thế giới không thay đổi của các ý niệm, mà một mình nó cung cấp cho thế giới giác quan bất cứ suy nghĩ mờ nhạt nào về thực tại có thể thuộc về nó. Đối với Plato, thế giới thực thật sự là thế giới của các ý niệm; vì bất kỳ điều gì chúng ta có thể cố gắng nói về những vật trong thế giới tri giác, chúng ta chỉ có thể thành công khi nói rằng chúng tham gia vào các ý niệm nào đó, mà, vì thế tạo thành toàn bộ cả đặc tính của chúng. Vì lý do đó thật dễ dàng tiếp tục biến thành chủ nghĩa huyền bí. Trong sự soi sáng huyền bí, chúng ta có thể hy vọng nhìn thấy các ý niệm như chúng ta

nhìn thấy các đối tượng của giác quan; và chúng ta có thể hình dung các ý niệm hiện hữu nơi thiên đàng. Những phát triển huyền bí này rất tự nhiên, nhưng nền tảng của học thuyết nằm trong luận lý học, và nó đặt nền tảng trong luận lý học để chúng ta phải xem xét.

Theo dòng thời gian, từ ‘ý niệm’ đã có được nhiều sự liên kết hoàn toàn sai lạc khi được áp dụng cho ‘các ý niệm’ của Plato. Do đó chúng ta sẽ sử dụng từ ‘phổ niệm’ thay cho từ ‘ý niệm’, để mô tả ý của Plato. Bản chất của loại thực thể mà Plato muốn nói trái ngược với những vật riêng biệt được đưa ra trong cảm giác. Chúng ta nói đến bất kỳ thứ gì được đưa ra trong cảm giác, hoặc có cùng bản chất như những vật được đưa ra trong cảm giác, là cái riêng-, trái ngược với cái này, cái *phổ quát* sẽ là bất kỳ thứ gì có thể được chia sẻ bởi nhiều cái riêng, và có các đặc tính, như chúng ta đã thấy, phân biệt công bằng và sắc trắng với những hành vi công bằng và những vật màu trắng.

Khi nghiên cứu các từ chung, nói chung, chúng ta nhận thấy rằng các tên riêng đại diện cho những cái riêng, trong khi các danh từ, tính từ, giới từ, và động từ khác đại diện cho những phổ niệm. Các đại danh từ đại diện cho cái riêng, nhưng mơ hồ: nó chỉ phù hợp với ngữ cảnh hoặc hoàn cảnh mà chúng ta biết chúng đại diện cho những cái riêng nào. Từ ‘bây giờ’ đại diện cho cái riêng, ấy là khoảnh khắc hiện tại; nhưng giống như các đại danh từ, nó đại diện cho cái riêng mơ hồ, vì hiện tại thì luôn thay đổi.

Người ta thấy rằng không một câu nào có thể được tạo thành

mà không có ít nhất một từ biểu thị cái phổ quát. Cách tiếp cận gần nhất sẽ là một khẳng định như ‘tôi thích cái này’ Nhưng ngay cả ở đây từ ‘thích’ cũng biểu thị cái phổ quát, vì tôi có thể thích những vật khác, và những người khác có thể thích những vật khác. Vì thế mọi sự thật đều bao hàm những phổ niệm, và mọi kiến thức về sự thật đều bao hàm sự quen biết với những phổ niệm.

Vì thấy rằng gần như mọi từ được tìm thấy trong từ điển đều đại diện cho những phổ niệm, nên thật kỳ lạ khi khó có ai trừ sinh viên triết học nhận thức được rằng có các thực thể là những phổ niệm. Dĩ nhiên chúng ta không dừng lại ở những từ đó trong một câu không đại diện cho những cái riêng; và nếu chúng ta buộc phải dừng lại ở một từ đại diện cho cái phổ quát, dĩ nhiên chúng ta nghĩ nó đại diện cho một trong cái riêng nào đó xuất hiện dưới cái phổ quát. Thí dụ, khi chúng ta nghe câu, ‘Đầu của Charles I đã bị chặt’, tất nhiên đủ cho ta nghĩ đến Charles I hay đầu của Charles I, và đến hoạt động chặt đầu của ông ta, tất cả đều là những cái riêng; nhưng dĩ nhiên chúng ta không dừng lại ở cái mang ý nghĩa của từ ‘đầu’ hoặc từ ‘chặt’ là cái phổ quát. Chúng ta cảm thấy những từ như thế không đầy đủ và không vững chắc; chúng có vẻ như đòi hỏi ngữ cảnh trước khi bất cứ điều gì có thể được thực hiện với chúng. Vì thế chúng ta thành công trong việc tránh không hề lưu ý đến những phổ niệm theo đúng nghĩa, cho đến khi nghiên cứu triết học buộc chúng ta phải chú ý đến chúng.

Ngay trong số các triết gia, đại thể ta có thể nói rằng chỉ

những phổ niệm được định rõ bởi các tính từ hay danh từ mới rất hay hoặc thường được nhận ra, trong khi những phổ niệm được định rõ bởi động từ và giới từ thường bị bỏ sót. Sự bỏ sót này có một tác động rất lớn đến triết học; khó mà nói được rằng hầu hết siêu hình học, từ Spinoza, phần lớn đã bị nó quyết định. Cách mà điều này đã xảy ra theo những nét chính như sau: Nói chung, các tính từ và các danh từ chung diễn đạt các đặc tính hay các thuộc tính của những vật riêng rẽ, trong khi các giới từ và các động từ có khuynh hướng diễn đạt các mối quan hệ giữa hai hoặc nhiều hơn hai vật. Vì thế sự không chú ý đến các giới từ và các động từ dẫn đến niềm tin cho rằng mọi lời xác nhận có thể được xem là quy một thuộc tính cho một vật riêng rẽ, hơn là diễn đạt mối quan hệ giữa hai hoặc nhiều hơn hai vật. Vì lý do đó người ta cho rằng, rút cuộc, có thể không có các thực thể như các mối quan hệ giữa các vật. Hoặc có thể chỉ có một vật trong vũ trụ, hoặc, nếu có nhiều vật, chúng không thể tương tác theo bất kỳ cách nào, vì bất kỳ sự tương tác nào cũng là một mối quan hệ, nhưng các mối quan hệ không thể xảy ra.

Quan điểm đầu tiên trong những quan điểm này, do Spinoza chủ trương và được Bradley và nhiều triết gia khác duy trì trong thời đại chúng ta, được gọi là *nhất nguyên luận* (monism); quan điểm thứ hai, do Leibniz chủ trương nhưng ngày nay không phổ biến lắm, được gọi là *thuyết đơn từ* (monadism), vì mỗi vật trong những vật riêng biệt được gọi là *đơn tử* (monad). Cả hai nền triết học đối lập này, theo ý kiến tôi là thú vị, do sự chú ý quá đáng đến một loại những phổ niệm, ấy là loại được trình bày bởi các

tính từ và các danh từ hơn là bởi các động từ và các giới từ.

Trên thực tế, nếu bất kỳ ai mong muốn chối bỏ hoàn toàn việc có những vật như là những phổ niệm, chúng ta phải nhận thấy rằng chúng ta không thể hoàn toàn chứng minh rằng có những thực thể như là các đặc tính, nghĩa là những phổ niệm được trình bày bằng các tính từ và các danh từ, trong khi chúng ta có thể chứng minh phải có các *mối quan hệ*, nghĩa là loại những phổ niệm thường được trình bày bằng các động từ và các giới từ. Chúng ta hãy lấy minh họa cái phổ quát sắc trắng. Nếu chúng ta tin có cái phổ quát như thế, chúng ta sẽ nói những vật màu trắng vì chúng có đặc tính của sắc trắng. Tuy nhiên, quan điểm này bị Berkeley và Hume, những người được những người theo chủ nghĩa duy nghiệm sau này đi theo, kịch liệt phủ nhận. Hình thức phủ nhận của họ là phủ nhận việc có những vật như là ‘các ý niệm trừu tượng’. Họ nói; khi chúng ta muốn nghĩ về sắc trắng; chúng ta hình thành một hình ảnh của một vật trắng riêng biệt; và lập luận liên quan đến cái riêng này, không quan tâm suy diễn bất cứ thứ gì liên quan đến nó mà chúng ta không thể nhìn thấy là cũng đúng với một vật trắng bất kỳ nào khác. Như một lời giải thích các quá trình tâm trí thực sự của chúng ta; điều này chắc chắn là đúng ở mức độ lớn. Thí dụ; trong hình học; khi chúng ta muốn chứng minh điều gì đó về mọi hình tam giác, chúng ta vẽ một tam giác riêng biệt và lập luận về nó; không quan tâm sử dụng bất kỳ đặc tính nào mà nó không có chung với các tam giác khác. Để tránh sai lầm; người mới bắt đầu thường thấy nó hữu dụng khi vẽ vài hình tam giác, càng

khác nhau càng tốt; để chắc chắn rằng lập luận của họ có thể áp dụng đồng đều cho tất cả các hình tam giác. Nhưng sự khó khăn nổi lên ngay khi chúng ta tự hỏi làm thế nào chúng ta biết một vật có màu trắng hoặc là hình tam giác. Nếu chúng ta muốn tránh những phổ niệm quát *sắc trắng* và *tính chất tam giác*, chúng ta sẽ chọn một miếng băng nào đó màu trắng hay một hình tam giác riêng biệt nào đó; và nói rằng bất kỳ vật gì màu trắng hay là hình tam giác nếu nó có loại giống nhau đúng với cái riêng biệt chúng ta chọn. Nhưng rồi sự giống nhau cần thiết sẽ phải là cái phổ quát. Vì có nhiều vật màu trắng nên sự giống nhau phải tiếp tục giữa nhiều cặp vật màu trắng riêng biệt; và đây là đặc tính của cái phổ quát. Sẽ vô ích khi nói rằng có sự giống nhau riêng biệt cho từng đôi, vì sau đó chúng ta sẽ phải nói rằng những sự giống nhau này giống nhau, và cuối cùng chúng ta sẽ buộc thừa nhận sự giống nhau là cái phổ quát. Vì thế, mỗi quan hệ của sự giống nhau phải là cái phổ quát thật. Và vì buộc phải thừa nhận cái phổ quát này, chúng ta nhận thấy không còn đáng công để phát minh các học thuyết khó khăn và không hợp lý để tránh thừa nhận những phổ niệm như là *sắc trắng* và *tính chất tam giác*.

Berkeley và Hume không thể hiểu phản luận này về sự loại bỏ các ‘ý niệm trừu tượng’ của họ, vì, giống như các đối thủ của họ, họ chỉ nghĩ đến các đặc tính, và hoàn toàn không để ý đến các *mối quan hệ* là những phổ niệm. Vì thế ở đây chúng ta có một khía cạnh khác trong đó những người theo chủ nghĩa duy lý có vẻ như có chính nghĩa chống những người theo chủ nghĩa duy

nghiệm, mặc dù, do lơ là hay chối bỏ các mối quan hệ, những suy diễn do những người theo chủ nghĩa duy lý tạo ra, nếu có, dễ sai lầm hơn các suy diễn do những người theo chủ nghĩa duy nghiệm tạo ra.

Giờ đây sau khi đã biết phải có các thực thể như là những phổ niệm, điểm tiếp theo được cần được chứng minh là sự tồn tại của chúng không chỉ trong tâm trí. Điều này có nghĩa là bất kỳ sự tồn tại nào thuộc về chúng đều độc lập với việc đang nghĩ về chúng hoặc bằng bất cứ cách nào được hiểu rõ bởi tâm trí. Chúng ta đã bàn đến đề tài này ở cuối chương trước, nhưng lúc này chúng ta phải xem xét đầy đủ hơn loại tồn tại nào thuộc về những phổ niệm.

Hãy xem xét lời xác nhận như là ‘Edinburgh ở phía bắc Luân Đôn’. Ở đây chúng ta có mối quan hệ giữa hai nơi chốn, và dường như rõ ràng là mối quan hệ tồn tại độc lập với kiến thức của chúng ta về nó. Khi chúng ta biết Edinburgh ở phía bắc Luân Đôn, chúng ta biết một điều gì đó phải chỉ liên quan đến Edinburgh và Luân Đôn: chúng ta không gây ra sự thật của lời xác nhận bằng việc biết nó, ngược lại chúng ta chỉ hiểu rõ sự thật đã ở đó trước khi chúng ta biết nó. Phần trên bề mặt của trái đất nơi Edinburgh ở là phía bắc là phần nơi Luân Đôn ở, dù không có người nào biết về phía bắc và phía nam, và không hề có tâm trí nào trong vũ trụ. Dĩ nhiên điều này bị nhiều triết gia phủ nhận, đối với các lý do của Berkeley hoặc của Kant. Nhưng chúng ta đã xem xét các lý do này rồi, và quyết định rằng chúng không thỏa đáng. Bây giờ chúng ta có thể thừa nhận là đúng rằng không

điều gì thuộc tâm trí được giả định trước trong sự thật Edinburgh ở phía bắc Luân Đôn. Nhưng sự thật này bao hàm mỗi quan hệ ‘phía bắc của’, là cái phổ quát; và nó sẽ không thể đối với toàn bộ sự thật không bao hàm điều gì thuộc tâm trí nếu mỗi quan hệ ‘phía bắc của’, là phần tạo thành của sự thật, đã bao hàm bất kỳ điều gì thuộc tâm trí. Vì thế chúng ta phải thừa nhận rằng mỗi quan hệ, giống như các thuật ngữ nó liên quan, không phụ thuộc vào ý tưởng, nhưng thuộc về thể giới độc lập mà ý tưởng hiểu rõ nhưng không tạo ra.

Tuy nhiên, kết luận này gặp khó khăn là mỗi quan hệ ‘phía bắc của’ không có vẻ hiện hữu trong cùng một ý nghĩa với Edinburgh và Luân Đôn hiện hữu. Nếu chúng ta hỏi, ‘Mỗi quan hệ này hiện hữu ở đâu và khi nào?’ câu trả lời phải là ‘Không ở đâu và không khi nào’. Không có nơi chốn nào hay thời gian nào chúng ta có thể tìm được mỗi quan hệ ‘phía bắc của’. Nó không hiện hữu ở Edinburgh cũng không hiện hữu ở Luân Đôn, vì nó liên kết cả hai và trung lập giữa chúng. Chúng ta cũng không thể nói nó hiện hữu ở bất cứ thời gian riêng biệt nào. Bây giờ mọi thứ có thể được hiểu rõ bằng giác quan hoặc bằng nội quan hiện hữu ở một thời gian riêng biệt nào đó. Vì thế mỗi quan hệ ‘phía bắc của’ thì hoàn toàn khác với những vật như thế. Nó không ở trong không gian cũng không trong thời gian, không là vật chất cũng không là tinh thần; mà là một cái gì đó.

Phần lớn nó là loại tồn tại rất riêng biệt thuộc về những phổ niệm đã khiến nhiều người cho rằng chúng thực sự thuộc tâm trí. Chúng ta có thể nghĩ về cái phổ quát, và suy nghĩ cả chúng ta

sau đó hiện hữu theo một ý nghĩa hoàn toàn thông thường, giống như bất kỳ hoạt động tâm trí nào. Thí dụ, giả định chúng ta đang nghĩ về sắc trắng. Theo một nghĩa nào đó người ta có thể nói sắc trắng ở ‘trong tâm trí của chúng ta’. Ở đây chúng ta có cùng sự mơ hồ giống như chúng ta nhận thấy khi thảo luận về Berkeley trong Chương IV. Theo đúng nghĩa, không phải sắc trắng mà là hành động suy nghĩ về sắc trắng ở trong tâm trí của chúng ta. Sự mơ hồ có quan hệ trong từ ‘ý niệm’, mà chúng ta nhận thấy cùng một lúc, cũng gây ra sự nhầm lẫn ở đây. Theo một ý nghĩa nào đó của từ này, ấy là ý nghĩa trong đó nó biểu thị *đối tượng* của hành động suy nghĩ, sắc trắng là một ‘ý niệm’. Vì thế, nếu sự mơ hồ không được ngăn ngừa một cách cẩn thận, chúng ta có thể nghĩ sắc trắng là một ‘ý niệm’ theo nghĩa khác, tức là hành động của suy nghĩ; và chúng ta nghĩ rằng sắc trắng thuộc tâm trí. Nhưng trong suy nghĩ như thế, ta lấy mất của nó đặc tính thiết yếu của tính phổ quát. Hành động suy nghĩ của người này tất yếu là một điều khác với của người khác; hành động suy nghĩ của một người vào lúc này tất yếu là một điều khác với hành động suy nghĩ của cùng người đó vào lúc khác. Vì thế, nếu sắc trắng là ý tưởng tương phản với *đối tượng* của nó, không có hai người khác nhau có thể suy nghĩ về nó, và không người nào có thể suy nghĩ về nó hai lần. Cái mà nhiều suy nghĩ khác nhau về sắc trắng có chung là *đối tượng* của chúng, và *đối tượng* này khác với tất cả. Những phổ niệm không phải là các ý tưởng, dù khi được biết đến, chúng là các *đối tượng* của ý tưởng.

Ta sẽ thấy thuận lợi khi chỉ nói về những vật hiện tồn lúc

chúng ở trong thời gian, nghĩa là lúc chúng ta có thể chỉ rõ vào thời gian nào đó chúng hiện hữu (không bao gồm khả năng lúc nào chúng cũng hiện hữu). Như thế ý tưởng và cảm tưởng, tâm trí và đối tượng vật chất *hiện hữu*. Nhưng những phổ niệm không hiện hữu theo nghĩa này; chúng ta sẽ nói rằng chúng *tồn tại*, ‘tồn tại’ tương phản với ‘hiện hữu’ ở chỗ không chịu ảnh hưởng thời gian. Vì thế, thế giới những phổ niệm cũng có thể được mô tả là thế giới tồn tại. Thế giới tồn tại không thay đổi, cứng nhắc, chính xác, thú vị đối với nhà toán học, nhà luận lý học, người xây dựng các hệ thống siêu hình học, và tất cả những ai yêu sự hoàn hảo nhiều hơn cuộc sống. Thế giới hiện hữu thì thoáng qua, mơ hồ, không có ranh giới rõ rệt, không có bất kỳ kế hoạch hay sự sắp xếp rõ ràng nào, nhưng nó chứa đựng mọi ý tưởng và cảm tưởng, mọi dữ liệu của giác quan, và mọi đối tượng vật chất, mọi thứ có thể làm tốt hay gây hại; mọi thứ tạo ra bất kỳ khác biệt nào cho giá trị của đời sống và thế giới. Tùy theo tính khí của chúng ta, chúng ta sẽ thích trầm tư suy nghĩ về cái này hay cái kia hơn. Cái mà chúng ta không thích hơn dường như đối với chúng ta có thể là cái bóng mờ nhạt của cái chúng ta thích hơn, và không đáng được xem xét là thực theo bất kỳ ý nghĩa nào. Nhưng sự thật là cả hai đều cùng đòi hỏi sự chú ý vô tư của chúng ta, cả hai đều là thực và cả hai đều quan trọng đối với nhà siêu hình học. Quả thực, ngay sau khi chúng ta phân biệt hai thế giới chúng ta cần xem xét các mối quan hệ của chúng.

Nhưng trước hết chúng ta phải kiểm tra kiến thức của chúng

ta về những phổ niệm. Sự xem xét này sẽ chiếm hết thời gian của chúng ta trong chương sau, chúng ta sẽ thấy nó giải quyết vấn đề kiến thức tiên nghiệm, từ đó trước hết chúng ta xem xét những phổ niệm.

Kiến thức của chúng ta về những phổ niệm

Liên quan đến kiến thức của con người ở một thời gian cụ thể, những phổ niệm, giống như đặc niệm (những ý niệm về những cái riêng biệt), có thể được chia thành những cái được biết đến bằng sự quen biết, những cái được biết chỉ bằng sự mô tả, và những cái không được biết bằng sự quen biết hoặc bằng sự mô tả.

Trước hết chúng ta hãy xem xét kiến thức về những phổ niệm bằng sự quen biết. Đầu tiên, rõ ràng là chúng ta quen biết với những phổ niệm như trắng, đỏ, ngọt, chua, âm ỉ, cứng, vân vân, nghĩa là với các đặc tính được minh họa bằng thí dụ trong dữ liệu-tri giác. Khi chúng ta nhìn thấy một mảng màu trắng, chúng ta quen biết với mảng riêng biệt trong thí dụ thứ nhất; nhưng bằng việc nhìn thấy nhiều mảng màu trắng, chúng ta dễ dàng biết trừu tượng hóa sắc trắng mà tất cả có chung, và trong việc biết làm điều này chúng ta đang quen biết với sắc trắng. Một quá trình tương tự sẽ làm cho chúng ta quen biết với bất kỳ cái phổ quát nào thuộc cùng một loại. Những phổ niệm thuộc loại này có thể được gọi là ‘các đặc tính có thể nhận biết bằng giác quan’ (sensible qualities). Chúng có thể được hiểu rõ với ít nỗ lực trừu tượng hóa hơn bất kỳ thứ nào khác, và chúng có vẻ như ít khác biệt với những đặc niệm hơn những phổ niệm khác.

Tiếp theo, chúng ta đi đến các mối quan hệ. Các mối quan hệ dễ hiểu nhất là những mối quan hệ duy trì giữa các phần khác nhau của dữ liệu-tri giác phức tạp riêng biệt. Thí dụ, tôi có thể nhìn thoáng qua toàn bộ trang giấy tôi đang viết; như thế toàn bộ trang giấy được bao gồm trong một dữ liệu-tri giác. Nhưng tôi hiểu rằng một số phần của trang giấy ở phía trái của các phần khác, và một số phần ở phía trên các phần khác. Quá trình trừu tượng hóa trong trường hợp này có phần tiếp diễn như sau: Tôi lần lượt nhìn thấy một số dữ liệu-tri giác trong đó một phần ở phía trái phần khác; như trong trường hợp các mảnh màu trắng khác nhau, tôi thấy rằng tất cả dữ liệu-tri giác này có một cái gì đó chung, và bằng sự trừu tượng hóa tôi thấy cái chúng có chung là mối quan hệ nào đó giữa các phần, ấy là mối quan hệ tôi gọi là ‘ở về phía trái của’. Theo cách này tôi trở nên quen biết với mối quan hệ chung.

Trong cùng cách thức giống như thế, tôi biết mối quan hệ trước và sau theo thời gian. Giả sử tôi nghe thấy tiếng chuông vang lên: khi tiếng chuông cuối cùng vang lên, tôi có thể nhớ được toàn bộ tiếng chuông trước tâm trí của tôi, và tôi có thể nhận thức rằng những tiếng chuông đầu đến trước những tiếng chuông sau. Cũng trong trí nhớ, tôi nhận thức rằng cái tôi đang nhớ đến trước thời gian hiện tại. Từ bất kỳ nguồn nào trong các nguồn này, tôi có thể trừu tượng hóa mối quan hệ chung của trước và sau, đúng như tôi đã trừu tượng hóa mối quan hệ chung ‘ở về phía trái của’. Như thế các mối quan hệ thời gian, giống như các mối quan hệ không gian, ở giữa các mối quan hệ

mà chúng ta quen biết.

Một mối quan hệ khác chúng ta quen biết nhiều trong cùng một cách là sự giống nhau. Nếu tôi cùng một lúc nhìn thấy hai sắc thái của màu xanh lá cây, tôi có thể thấy chúng giống nhau; nếu tôi cũng nhìn thấy một sắc thái màu đỏ đồng thời, tôi có thể thấy hai màu xanh lá cây có nhiều sự giống nhau hơn mỗi cái có đối với màu đỏ. Theo cách này tôi trở nên quen biết với sự *giống nhau chung* hay *sự tương tự chung*.

Giữa những phổ niệm, cũng như giữa những đặc niệm, có các mối quan hệ chúng ta có thể biết trực tiếp. Chúng ta vừa biết rằng chúng ta có thể nhận thấy rằng sự giống nhau giữa hai sắc thái của màu xanh lá cây lớn hơn sự giống nhau giữa một sắc thái màu đỏ và một sắc thái màu xanh lá cây. Ở đây chúng ta đang đề cập đến mối quan hệ, ấy là ‘lớn hơn’, giữa hai mối quan hệ. Kiến thức của chúng ta về những mối quan hệ như thế, dù nó đòi hỏi nhiều khả năng trừu tượng hóa hơn để nhận thức các đặc tính của dữ liệu-tri giác, có vẻ trực tiếp như nhau, và (chỉ ít trong một số trường hợp) rõ ràng như nhau. Như thế có kiến thức trực tiếp liên quan đến những phổ niệm cũng như liên quan đến dữ liệu-tri giác.

Giờ đây khi quay trở lại vấn đề kiến thức tiên nghiệm, kiến thức chúng ta bỏ lại chưa giải quyết khi chúng ta bắt đầu xem xét những phổ niệm, chúng ta thấy mình trong tư thế giải quyết nó theo cách thỏa đáng hơn trước kia nhiều. Chúng ta hãy trở lại lời xác nhận ‘hai với hai bằng bốn’. Do cái đã được nói đến thì hoàn toàn rõ ràng là lời xác nhận này phát biểu mối quan hệ

giữa cái phổ quát ‘hai’ và cái phổ quát ‘bốn’. Điều này gợi ý lời xác nhận mà giờ đây chúng ta sẽ cố gắng thiết lập: ấy là, Mọi kiến thức tiên nghiệm đều độc quyền giải quyết các mối quan hệ của những phổ niệm. Lời xác nhận này có tầm rất quan trọng, và bền vững hướng đến việc giải quyết những khó khăn trước kia của chúng ta liên quan đến kiến thức tiên nghiệm.

Trường hợp duy nhất, mà ngay từ đầu nó như thể lời xác nhận của ta không đúng, là trường hợp lời xác nhận tiên nghiệm phát biểu rằng tất cả những thứ của loại những cái riêng biệt thuộc về một loại khác nào đó, hoặc (cái cùng là một vật) rằng tất cả những cái riêng biệt có một thuộc tính nào đó cũng có một số thuộc tính khác. Trong trường hợp này, có vẻ như thể chúng ta đang giải quyết những cái riêng biệt có thuộc tính hơn là với thuộc tính. Lời xác nhận ‘hai với hai bằng bốn’ thực sự là một thí dụ thích hợp với vấn đề đang bàn cãi, vì điều này có thể được phát biểu dưới hình thức ‘hai bất kỳ này với hai khác bất kỳ khác bằng bốn’, hoặc ‘bất kỳ bộ sưu tập nào hình thành bởi hai bộ hai cái đều là bộ sưu tập bốn cái’. Nếu chúng ta có thể cho thấy những khẳng định như lời xác nhận này chỉ giải quyết những phổ niệm, những lời xác nhận của chúng ta có thể được xem là đã được chứng minh.

Một cách khám phá ra cái mà lời xác nhận giải quyết là chúng ta tự hỏi chúng ta phải hiểu những từ nào-nói cách khác, chúng ta phải quen biết với các đối tượng nào-để thấy lời xác nhận có ý nghĩa gì. Ngay khi ta thấy được lời xác nhận có ý nghĩa gì, như thể chúng ta chưa biết nó là đúng hay sai, rõ ràng chúng

ta phải quen biết với bất cứ cái gì thực sự được giải quyết bằng lời xác nhận. Bằng việc áp dụng sự kiểm tra này, dường như nhiều lời xác nhận có vẻ như đề cập đến những đặc niệm thực sự chỉ đề cập đến những phổ niệm. Trong trường hợp đặc biệt ‘hai với hai bằng bốn’, cả khi chúng ta giải thích nó có nghĩa là ‘bất kỳ bộ sưu tập được hình thành bởi hai bộ hai cái đều là bộ sưu tập bốn cái’, rõ ràng ta có thể hiểu lời xác nhận, nghĩa là chúng ta có thể thấy nó xác nhận cái gì, ngay khi chúng ta biết ‘bộ sưu tập’ và ‘hai’ và ‘bốn’ nghĩa là gì. Hoàn toàn không cần thiết để biết hết mọi cặp trên thế giới: nếu cần thiết rõ ràng chúng ta không bao giờ có thể hiểu lời xác nhận, vì các cặp nhiều vô kể và vì thế chúng ta không thể biết hết được. Như thế dù lời khẳng định chung hàm ý những lời khẳng định về những cặp riêng biệt, *ngay khi chúng ta biết rằng có những cặp riêng biệt như thế*, song tự thân nó không xác nhận hay ngụ ý có những cặp riêng biệt như thế, và vì thế không thể tạo ra bất kỳ phát biểu nào về bất kỳ cặp riêng biệt thực sự nào. Phát biểu được tạo ra là về cặp cái phổ quát, chứ không về cặp này hay cặp kia.

Vì thế phát biểu ‘hai với hai bằng bốn’ độc quyền giải quyết những phổ niệm, và vì thế có thể được biết đến bởi bất kỳ ai quen biết với những phổ niệm có liên quan và có thể nhận biết mối quan hệ giữa chúng mà lời khẳng định xác nhận. Nó phải được coi như một sự kiện, được khám phá bằng cách suy nghĩ về tri thức của chúng ta, là rằng chúng ta có năng lực thỉnh thoảng nhận biết các mối quan hệ như thế giữa những phổ niệm, và vì thế thỉnh thoảng biết những lời xác nhận *tiên nghiệm* chung

chẳng hạn như những lời xác nhận của số học và luận lý học. Vật có vẻ huyền bí, khi trước đây chúng ta xem xét tri thức như thế, có vẻ thấy trước và kiểm soát kinh nghiệm. Tuy nhiên, bây giờ chúng ta có thể thấy điều này đã là một sai lầm. Không sự kiện nào liên quan đến bất kỳ điều gì có khả năng được trải nghiệm có thể được biết độc lập với kinh nghiệm. Chúng ta biết tiên nghiệm rằng hai vật cùng với hai vật khác tạo thành bốn vật, nhưng chúng ta không biết tiên nghiệm rằng nếu Brown với Jones là hai, và Robinson với Smith là hai, vậy thì Brown và Jones và Robinson và Smith là bốn. Lý do là lời xác nhận này không thể được hiểu chút nào nếu chúng ta không biết rằng có những người như Brown và Jones và Robinson và Smith, và điều này chúng ta chỉ có thể biết bởi kinh nghiệm. Vì lý do đó dù lời xác nhận chung của chúng ta là tiên nghiệm, tất cả ứng dụng của nó cho những đặc niệm thực sự bao hàm kinh nghiệm và vì thế bao gồm yếu tố thực nghiệm. Theo cách này, cái có vẻ huyền bí ở trong kiến thức tiên nghiệm của ta được thấy là đã dựa trên sự sai lầm.

Nó sẽ giúp làm vấn đề rõ hơn nếu chúng ta đối chiếu phán đoán tiên nghiệm đích thực với sự tổng quát hóa thực nghiệm, chẳng hạn như mọi người đều phải chết'. Ở đây giống như trước kia, chúng ta có thể hiểu lời xác nhận có ý nghĩa là gì ngay khi chúng ta hiểu những phổ niệm được bao hàm, ấy là người và phải chết. Rõ ràng là không cần thiết để có sự quen biết cá nhân với toàn thể loài người để hiểu lời xác nhận của chúng ta có ý nghĩa gì. Như thế sự khác biệt giữa lời xác nhận chung tiên

nghiệm và sự tổng quát hóa thực nghiệm không đi vào ý nghĩa của lời xác nhận; nó đi vào bản chất của *chứng cứ* về nó. Trong trường hợp thực nghiệm chứng cứ cốt ở các trường hợp riêng biệt. Chúng ta tin rằng mọi người đều phải chết vì chúng ta biết rằng có vô số trường hợp người chết, và không có trường hợp nào họ sống vượt quá số tuổi nhất định. Chúng ta không tin điều đó vì chúng ta nhìn thấy mối quan hệ giữa cái phổ quát *người* và cái phổ quát *phải chết*. Sự thật là nếu sinh lý học có thể chứng minh, giả sử các luật chung chi phối các vật thể sống, rằng không một sinh vật sống nào có thể sống mãi mãi, để đưa ra mối quan hệ giữa *người* và *sự chết*, có thể giúp chúng ta khẳng định lời xác nhận của chúng ta mà không viện đến chứng cứ đặc biệt *người chết*. Nhưng điều đó chỉ có nghĩa là sự tổng quát hóa của chúng ta được gộp vào dưới sự tổng quát hóa rộng hơn, mà đối với nó chứng cứ vẫn thuộc cùng một loại, dù rộng hơn. Quá trình khoa học không ngừng sản sinh những sự gộp vào như thế, và vì thế đưa ra một nền tảng quy nạp luôn rộng hơn cho những sự tổng quát hóa khoa học. Nhưng dù điều này đưa ra *mức độ* chắc chắn lớn hơn, nó không đưa ra một loại khác biệt: nền tảng cơ bản vẫn là quy nạp, nghĩa là xuất phát từ các trường hợp, và không phải là mối quan hệ *tiên nghiệm* của những phổ niệm như chúng ta có trong luận lý học và số học.

Hai điểm trái ngược sẽ được quan sát liên quan đến những lời xác nhận chung *tiên nghiệm*. Điểm thứ nhất là, nếu nhiều trường hợp riêng biệt được biết, lời xác nhận chung của chúng ta có thể đến ở trường hợp thứ nhất bằng phương pháp quy nạp,

và mỗi quan hệ những phổ niệm có thể chỉ được nhận biết sau đó. Thí dụ, người ta biết rằng nếu chúng ta vẽ các đường vuông góc tới các cạnh của tam giác từ những góc đối diện, tất cả ba đường vuông góc gặp nhau tại một điểm. Hoàn toàn có thể đây là điều đầu tiên dẫn đến lời xác nhận này bằng cách thực sự vẽ các đường vuông góc trong nhiều trường hợp, và nhận thấy rằng chúng luôn gặp nhau tại một điểm; kinh nghiệm này có thể dẫn khiến chúng ta tìm kiếm chứng cứ chung và tìm thấy nó. Những trường hợp như thế là chung trong kinh nghiệm của mọi nhà toán học.

Một điểm khác thú vị hơn, và có tầm quan trọng triết học hơn. Đó là, đôi khi chúng ta có thể biết một lời xác nhận chung trong các trường hợp chúng ta không biết một trường hợp riêng rẽ nào của nó. Chúng ta lấy trường hợp sau: Chúng ta biết rằng hai con số bất kỳ nào cũng có thể được nhân với nhau, và sẽ cho ra con số thứ ba được gọi là tích số. Chúng ta biết rằng tất cả các cặp số nguyên có tích số ít hơn 100 thực sự đã được nhân với nhau, và trị số của tích số được ghi lại trong bảng cửu chương. Nhưng chúng ta cũng biết rằng số của các số nguyên là vô hạn, và chỉ một số hữu hạn của các cặp số nguyên đã và sẽ được con người nghĩ đến. Vì lý do đó mà có các cặp số nguyên chưa bao giờ hoặc sẽ không bao giờ được con người nghĩ đến, và tất cả chúng giải quyết các số nguyên có tích số lớn hơn 100. Vì thế chúng ta đi đến lời xác nhận: ‘Tất cả các tích số của hai số nguyên, chưa hề và sẽ không bao giờ được bất cứ người nào nghĩ đến, đều lớn hơn 100’. Đây là một lời xác nhận chung mà sự thật của nó

không thể phủ nhận được, và từ chính bản chất của trường hợp, chúng ta có thể không bao giờ đưa ra được một thí dụ; vì bất kỳ hai số nào chúng ta có thể nghĩ đến đều bị loại trừ bởi thuật ngữ của lời xác nhận.

Khả năng có thể xảy ra này, của kiến thức về những lời xác nhận chung mà không thí dụ nào có thể được đưa ra, thường bị phủ nhận, vì người ta không nhận biết rằng kiến thức về những lời xác nhận như thế chỉ đòi hỏi kiến thức về các mối quan hệ của những phổ niệm, và không đòi hỏi bất kỳ kiến thức nào về các thí dụ của những phổ niệm đang được bàn đến. Nhưng kiến thức về những lời xác nhận chung như thế hết sức quan trọng đối với nhiều cái được thừa nhận là được biết đến. Thí dụ, trong các chương đầu, chúng ta thấy kiến thức về các đối tượng vật chất, tương phản với dữ liệu-tri giác, chỉ đạt được bằng sự suy diễn, và chúng không phải là những vật chúng ta quen biết. Chúng ta có thể không bao giờ biết bất kỳ lời xác nhận nào về hình thức ‘đây là một đối tượng vật chất’ trong đó ‘đây’ là cái gì đó được biết trực tiếp. Do đó tất cả kiến thức của chúng ta liên quan đến các đối tượng vật chất là cái mà không thí dụ thực sự nào có thể đưa ra được. Chúng ta có thể đưa ra các thí dụ về các dữ liệu-tri giác liên quan, nhưng chúng ta không thể đưa ra các thí dụ về các đối tượng vật chất thực sự. Kiến thức của chúng ta về các đối tượng vật chất hoàn toàn tùy thuộc vào khả năng có kiến thức chung nơi không thí dụ nào có thể được đưa ra. Và cùng một kiến thức như thế áp dụng vào kiến thức của chúng ta về tâm trí của người khác, hay về bất kỳ loại vật nào khác mà

không thí dụ nào được chúng ta biết nhờ sự quen biết.

Bây giờ chúng ta có thể khảo sát các nguồn kiến thức của chúng ta, như chúng đã xuất hiện trong quá trình phân tích của chúng ta. Trước hết chúng ta phải phân biệt kiến thức về sự vật và kiến thức về sự thật. Trong mỗi cái đều có hai loại, một loại trực tiếp và một loại phát sinh. Kiến thức trực tiếp của chúng ta về sự vật mà ta gọi là *sự quen biết*, gồm hai loại, tùy theo vật được biết đến là những cái riêng hay những cái chung. Trong số những cái riêng, chúng ta có sự quen biết với dữ liệu-cảm-tri giác và (có lẽ) với bản thân chúng ta. Trong số những cái chung, có vẻ như không có nguyên tắc nào nhờ đó chúng ta có thể quyết định cái nào được biết đến nhờ sự quen biết, nhưng rõ ràng là trong số những thứ mà có thể được biết đến lại là các đặc tính nhận biết được, các mối quan hệ về không gian và thời gian, sự tương tự, và những cái chung hợp lý trừu tượng nhất định. Kiến thức phát sinh về sự vật, mà ta gọi là kiến thức nhờ *sự mô tả*, luôn bao hàm cả sự quen biết với một cái gì đó và kiến thức về sự thật. Kiến thức trực tiếp của chúng ta về sự thật có thể được gọi là kiến thức *trực giác*, và sự thật được biết đến như thế có thể được gọi là sự thật *hiển nhiên*. Trong số những sự thật như thế bao gồm những sự thật chỉ khẳng định cái được đưa ra trong giác quan, và cũng là các nguyên lý số học và luận lý học trừu tượng, và (tuy ít chắc chắn hơn) một số lời xác nhận thuộc đạo đức. Kiến thức *phát sinh về sự thật* bao gồm mọi thứ mà chúng ta có thể suy ra từ các sự thật hiển nhiên bằng cách sử dụng các nguyên tắc suy diễn hiển nhiên.

Nếu sự mô tả trên là đúng, mọi kiến thức của chúng ta về sự thật phụ thuộc vào kiến thức trực giác của chúng ta. Vì thế, điều quan trọng là xem xét bản chất và phạm vi của kiến thức trực giác, giống nhiều với cách, mà ở giai đoạn đầu chúng ta xem xét bản chất và phạm vi của kiến thức nhờ sự quen biết. Nhưng kiến thức về sự thật nảy sinh một vấn đề xa hơn, không có vẻ liên quan đến kiến thức về sự vật, ấy là vấn đề về sự sai lầm. Một số trong các niềm tin của chúng ta hóa ra sai lầm, và vì thế cần phải xem xét làm thế nào chúng ta có thể phân biệt kiến thức với sự sai lầm. Vấn đề này không nảy sinh liên quan đến kiến thức nhờ sự quen biết, vì, bất cứ điều gì có thể là đối tượng của sự quen biết, cả trong giấc mơ và ảo giác, không có sự sai lầm dính dáng đến miễn là chúng ta không vượt quá đối tượng trực tiếp: sự sai lầm chỉ có thể phát sinh khi chúng ta coi đối tượng trực tiếp, nghĩa là dữ liệu-tri giác, là biểu hiện của một đối tượng vật chất nào đó. Vì thế các vấn đề liên quan đến kiến thức về sự thật thì khó khăn hơn các vấn đề liên quan đến kiến thức về sự vật. Là vấn đề đầu tiên trong các vấn đề liên quan đến kiến thức về sự thật, chúng ta hãy khảo sát bản chất và phạm vi của các phán đoán trực giác của chúng ta.

VỀ KIẾN THỨC TRỰC GIÁC

Có một cảm tưởng phổ biến là mọi thứ chúng ta tin phải có thể kiểm chứng được, hoặc ít nhất được cho thấy là có khả năng xảy ra cao. Nhiều người cảm thấy rằng một niềm tin không một lý do nào có thể được đưa ra là một niềm tin vô lý. Chủ yếu, quan điểm này đúng. Hầu như tất cả các niềm tin chung của chúng ta hoặc được luận ra hoặc có khả năng được luận ra, từ các niềm tin khác có thể được coi là đưa ra lý do cho chúng. Trong phần lớn trường hợp, lý do đã bị bỏ quên, hoặc có khi không hề hiện diện trong tâm trí của chúng ta một cách có ý thức. Thí dụ, một ít người trong chúng ta tự hỏi có lý do nào để cho rằng thức ăn chúng ta sẽ ăn không hóa thành thuốc độc. Nhưng khi được thử thách, chúng ta cảm thấy có thể tìm thấy một lý do đúng hoàn toàn, ngay cho dù lúc này chúng ta chưa sẵn sàng với nó. Và trong niềm tin này chúng ta thường có lý do chính đáng.

Nhưng chúng ta hãy tưởng tượng một Socrates cổ chấp nào đó, người mà khi chúng ta đưa bất kỳ lý do nào ra ông tiếp tục đòi hỏi một lý do cho lý do đó. Chẳng chóng thì chày và có khả năng là ngay bây giờ; chúng ta bị dồn vào chỗ không thể tìm được bất kỳ lý do nào thêm; và gần như chắc chắn rằng về mặt lý thuyết thì không thể khám phá ra được một lý do nào nữa. Bắt

đầu với các niềm tin chung trong cuộc sống hàng ngày, chúng ta có thể bị buộc phải quay lại từng điểm một; cho đến khi chúng ta đạt tới một nguyên tắc chung nào đó, hoặc có vẻ như hiển nhiên rõ ràng, và tự thân không có khả năng bị suy ra từ bất kỳ điều gì hiển nhiên hơn. Trong hầu hết các câu hỏi trong đời sống hàng ngày, chẳng hạn như liệu thực phẩm của chúng ta có bổ dưỡng và không độc không, chúng ta sẽ buộc phải quay lại nguyên tắc quy nạp đã được chúng ta thảo luận trong Chương VI. Nhưng xa hơn điều này, có vẻ như không có sự thoái lui. Bản thân nguyên tắc luôn được sử dụng trong lập luận của chúng ta, đôi khi có ý thức, đôi khi không có ý thức; nhưng không có lập luận, bắt đầu từ một nguyên lý hiển nhiên đơn giản hơn nào đó, dẫn chúng ta đến nguyên tắc quy nạp như kết luận của nó. Và cùng một nguyên tắc đó duy trì cho các nguyên tắc hợp lý khác. Sự thật của chúng thì hiển nhiên đối với chúng ta, và chúng ta sử dụng chúng để nghĩ ra những diễn giải, nhưng tự thân chúng, hoặc chỉ ít một số trong chúng, không có khả năng diễn giải.

Tuy nhiên, sự hiển nhiên không bị hạn chế vào những nguyên tắc trong số những nguyên tắc chung không thể chứng minh được. Khi một số nguyên tắc hợp lý nào đó đã được thừa nhận, những nguyên tắc khác có thể được suy ra từ chúng; nhưng những lời xác nhận được suy ra thường chỉ hiển nhiên như những nguyên tắc không có chứng cứ được thừa nhận. Hơn nữa, tất cả số học đều có thể được suy ra từ các nguyên tắc chung của luận lý học, nhưng những lời xác nhận đơn giản về số học, chẳng hạn như ‘hai với hai bằng bốn’ thì đúng là hiển nhiên

như các nguyên tắc của luận lý học. Ngoài ra, dù điều này có thể tranh cãi nhiều hơn, có vẻ như có một số nguyên tắc đạo đức hiển nhiên, chẳng hạn như ‘chúng ta phải theo đuổi điều gì là tốt’.

Người ta sẽ thấy rằng, trong tất cả các trường hợp của các nguyên tắc chung, những trường hợp riêng biệt, giải quyết những điều quen thuộc, thì hiển nhiên hơn nguyên tắc chung. Thí dụ, luật mâu thuẫn phát biểu rằng không vật gì có thể vừa có một thuộc tính nhất định vừa không có thuộc tính đó. Điều này là hiển nhiên ngay khi nó được hiểu, nhưng nó không quá hiển nhiên như một đóa hoa hồng riêng biệt chúng ta nhìn thấy không thể vừa màu đỏ vừa không màu đỏ. (Dĩ nhiên điều có thể xảy ra là có những phần của hoa hồng có thể màu đỏ và có những phần không phải màu đỏ, hay hoa hồng có thể có sắc hồng khiến chúng ta khó biết liệu có thể gọi là đỏ hay không; nhưng trong trường hợp trước, rõ ràng là hoa hồng không đỏ hẳn, dù trong trường hợp sau câu trả lời là xác định về mặt lý thuyết ngay khi chúng ta quyết định chọn định nghĩa chính xác của ‘màu đỏ’). Thường là qua các trường hợp riêng biệt chúng ta có thể nhận ra nguyên tắc chung. Chỉ những người có kinh nghiệm giải quyết những khái niệm trừu tượng hóa mới có thể sẵn sàng hiểu thấu nguyên tắc chung mà không cần đến sự giúp đỡ của các thí dụ.

Thêm vào những nguyên tắc chung; một loại sự thật hiển nhiên khác là những nguyên tắc được trực tiếp rút ra từ cảm giác. Chúng ta sẽ gọi những sự thật như thế là những sự thật của

tri giác; và các phán đoán diễn đạt chúng chúng ta sẽ gọi là ‘những phán quyết của tri giác’. Nhưng ở đây một lượng quan tâm nhất định được yêu cầu để đạt được bản chất chính xác của những sự thật là hiển nhiên. Dữ liệu-tri giác sự thì không thật cũng không giả. Thí dụ, một mảnh riêng biệt có màu sắc mà tôi nhìn thấy chỉ hiện hữu: nó không phải là loại sự vật thật hay giả. Đúng là có một mảnh như thế, đúng là có một hình dạng và một độ sáng nhất định, đúng là được bao quanh bởi các màu sắc nhất định khác. Nhưng bản thân mảnh, giống như mọi vật khác trong thế giới giác quan, có một loại hoàn toàn khác với những vật là thật hoặc giả, và vì thế không thể được nói thích đáng là thật. Như thế bất kỳ những sự thật hiển nhiên nào có thể đạt được từ các giác quan của chúng ta đều phải khác với dữ liệu-tri giác mà từ đó chúng được đạt tới.

Có vẻ như có hai loại sự thật tri giác hiển nhiên, dù có thể trong sự phân tích cuối cùng hai loại có thể kết hợp thành một. Thứ nhất, có loại chỉ xác nhận sự hiện hữu của dữ liệu-tri giác, mà không hề phân tích nó. Chúng ta nhìn thấy một mảnh màu đỏ và chúng ta phán đoán ‘có một mảnh màu đỏ như thế’ hoặc đúng hơn ‘có cái đó’; đây là một loại phán đoán trực giác của tri giác. Loại khác phát sinh khi đối tượng của giác quan phức tạp, và chúng ta đưa ra một mức độ phân tích nào đó. Thí dụ, nếu chúng ta nhìn thấy một mảnh tròn màu đỏ, chúng ta có thể phán đoán ‘mảnh màu đỏ đó hình tròn’. Đây lại là phán đoán của tri giác, nhưng nó khác với loại trước. Trong loại này, chúng ta chỉ có một dữ liệu-tri giác có cả màu sắc và hình dạng: màu thì đỏ và

hình dạng thì tròn. Phán đoán của chúng ta phân tích dữ liệu thành màu sắc và hình dạng, và sau đó kết hợp chúng lại bằng phát biểu cho rằng màu đỏ có dạng hình tròn. Một thí dụ khác về loại phán đoán này là ‘cái này ở bên phải cái kia’ ở đó ‘cái này’ và ‘cái kia’ được nhìn thấy cùng một lúc. Trong loại phán đoán này, dữ liệu-tri giác bao gồm các thành phần có mối quan hệ nào đó với nhau, và phán đoán xác nhận rằng các thành phần này có mối quan hệ này.

Một loại khác trong các loại phán đoán trực giác, tương tự với những phán đoán của giác quan nhưng lại hoàn toàn khác với chúng, là những phán đoán của trí nhớ. Có sự nguy hiểm trong sự nhầm lẫn về bản chất của trí nhớ, do sự thể là trí nhớ về đối tượng dễ được đi kèm bằng hình ảnh của đối tượng, thế nhưng hình ảnh lại không phải là cái tạo thành trí nhớ. Điều này dễ thấy bằng việc chỉ chú ý rằng hình ảnh ở trong hiện tại, trong khi cái được nhớ lại ở quá khứ. Hơn nữa, tới một chừng mực nào đó chúng ta chắc chắn có thể so sánh hình ảnh với đối tượng được nhớ lại, để chúng ta biết hình ảnh của chúng ta chính xác cỡ nào bên trong những giới hạn hơi rộng; nhưng điều này thì không thể, trừ khi đối tượng, tương phản với hình ảnh, bằng cách nào đó đã ở trước tâm trí. Do đó, bản chất của trí nhớ không được tạo thành bởi hình ảnh, mà bởi có trực tiếp trước tâm trí một đối tượng được nhận ra là quá khứ. Nhưng vì sự thật của trí nhớ theo nghĩa này, nên chúng ta không hề biết có quá khứ, chúng ta cũng không thể hiểu từ ‘quá khứ’, giống như một người mù từ khi mới sinh không thể hiểu được từ ‘ánh

sáng'. Vì thế phải có những phán đoán trực giác của trí nhớ, và về cơ bản tất cả kiến thức của chúng ta về quá khứ đều phụ thuộc chúng.

Tuy nhiên, trường hợp của trí nhớ nảy sinh một khó khăn, vì nó mang tiếng là sai lầm, và vì thế gieo nghi ngờ trên tính chất đáng tin cậy của các phán đoán trực giác nói chung. Khó khăn này không hề nhẹ. Nhưng trước hết, chúng ta hãy thu phạm vi của nó càng hẹp càng tốt. Nói chung, trí nhớ đáng tin cậy tương xứng với tính chất sinh động của kinh nghiệm và với tính chất gần về mặt thời gian. Nếu căn nhà sát bên bị sét đánh nửa phút trước, trí nhớ của tôi về cái tôi nhìn thấy và nghe thấy sẽ xác thực đến nỗi việc nghi ngờ liệu có tia chớp hay không là điều hết sức vô lý. Và cùng điều như thế cũng áp dụng vào các kinh nghiệm ít sinh động hơn, miễn là chúng mới xảy ra đây. Tôi tuyệt đối chắc chắn rằng nửa phút trước tôi cũng đang ngồi trong cùng chiếc ghế tôi đang ngồi bây giờ. Lùi lại hơn một ngày trước, tôi nhận thấy có những vật tôi hoàn toàn chắc chắn, có những vật tôi hầu như chắc chắn và có những vật tôi có thể chắc chắn bằng suy nghĩ và bằng cách gợi lại những tình huống kèm theo, nhưng có một số vật tôi không hề chắc chắn chút nào. Tôi hoàn toàn chắc chắn rằng sáng nay tôi đã ăn sáng, nhưng nếu tôi không quan tâm đến bữa sáng của tôi giống như một triết gia không quan tâm, tôi sẽ nghi ngờ. Về cuộc trò chuyện ở bữa sáng, tôi có thể nhắc lại một vài điều một cách dễ dàng, một vài điều cần nỗ lực, một vài điều có sự ngờ vực, và một vài điều không thể nhắc lại. Vì thế có sự phân chia tỉ lệ liên tục về mức độ hiển

nhiên về cái tôi nhớ, và sự phân chia tỉ lệ tương ứng về tính chất đáng tin cậy của trí nhớ của tôi.

Câu trả lời cho sự khó khăn của trí nhớ sai lầm là nói rằng trí nhớ có các mức độ hiển nhiên, và rằng các mức độ này tương ứng với các mức độ của tính chất đáng tin cậy của nó, đạt tới giới hạn của sự hiển nhiên hoàn toàn và tính chất đáng tin cậy hoàn toàn trong trí nhớ của chúng ta về các sự kiện gần đây và sinh động.

Tuy nhiên, có vẻ như có các trường hợp của niềm tin rất vững chắc trong trí nhớ sai lầm hoàn toàn. Có thể là, trong những trường hợp này, cái thực sự được nhớ lại, theo ý nghĩa trực tiếp ở trước tâm trí, là cái gì đó khác với cái được tin một cách sai lầm, dù một cái gì đó thường được kết hợp với nó. George IV cuối cùng được tin rằng ông có mặt ở trận Waterloo, vì ông rất thường nói ông đã ở đó. Trong trường hợp này, cái được trực tiếp nhớ lại chính là lời xác nhận được lặp đi lặp lại của ông; niềm tin vào cái mà ông đang xác nhận (nếu nó đã có) được sản sinh bởi sự kết hợp với điều khẳng định được nhớ lại, và vì thế sẽ không là trường hợp xác thực của trí nhớ. Có vẻ như các trường hợp của trí nhớ sai lầm có thể đều được giải quyết theo cách này, nghĩa là chúng có thể được cho thấy không thể là các trường hợp của trí nhớ theo đúng nghĩa.

Một điểm quan trọng về sự hiển nhiên được làm rõ bởi trường hợp của trí nhớ, đó là, sự hiển nhiên có các mức độ: nó không phải là một đặc tính chỉ hiện diện hoặc vắng mặt, mà là một đặc tính có thể hiện diện nhiều hoặc ít, trong các sự phân

chia tỉ lệ sắp xếp từ chắc chắn hoàn toàn xuống tới sự mờ nhạt gần như không thể nhận thấy được. Các sự thật của tri giác và một số nguyên tắc của luận lý học có mức độ cao nhất của sự hiển nhiên; những sự thật của trí nhớ trực tiếp hầu như có mức độ cao gần như bằng nhau. Nguyên tắc quy nạp ít hiển nhiên hơn một số nguyên tắc luận lý học khác, chẳng hạn như ‘cái theo sau một tiền đề đúng thì phải đúng’. Trí nhớ có sự hiển nhiên giảm bớt vì chúng xa rời hơn và mờ nhạt hơn; những sự thật của luận lý học và toán học (nói chung) ít hiển nhiên hơn vì chúng trở nên phức tạp hơn. Những phán đoán về giá trị của đạo đức và thẩm mỹ có thể có chút ít hiển nhiên, nhưng không nhiều.

Mức độ của sự hiển nhiên là quan trọng thuyết tri thức, vì, nếu các lời xác nhận có thể (có vẻ như có thể) có mức độ nào đó của sự hiển nhiên mà không là thật, sẽ không cần loại bỏ tất cả mối quan hệ giữa sự hiển nhiên và sự thật, mà chỉ cần nói rằng, ở đâu có sự xung đột, lời xác nhận hiển nhiên hơn sẽ được giữ lại còn lời xác nhận ít hiển nhiên hơn bị loại bỏ.

Tuy nhiên, có khả năng cao là hai khái niệm khác nhau được kết hợp trong ‘sự hiển nhiên’ như đã được giải thích ở trên; một trong hai khái niệm, tương đương với mức độ cao nhất của sự hiển nhiên, thực sự là sự bảo đảm không thể sai lầm của sự thật, trong khi khái niệm kia, tương đương với tất cả các mức độ khác, không đưa ra một sự bảo đảm không thể sai lầm, mà chỉ đưa ra sự suy đoán lớn hơn hoặc kém hơn. Tuy nhiên, đây chỉ là một đề nghị mà cho đến nay chúng ta chưa thể phát triển thêm.

Sau khi chúng ta đã bàn về bản chất của sự thật, chúng ta sẽ quay lại đề tài sự hiển nhiên, liên quan với sự phân biệt giữa kiến thức và sự sai lầm.

SỰ THẬT
VÀ SỰ SAI LẦM

Kiến thức của chúng ta về sự thật; khác với kiến thức của chúng ta về sự vật; có sự đối lập, ấy là sự sai lầm. Trong chừng mực mà sự vật có liên quan; chúng ta có thể biết chúng hoặc không biết chúng, nhưng không có trạng thái tâm trí tích cực có thể được mô tả là kiến thức sai lầm về sự vật; dù sao, miễn là chúng ta tự giới hạn mình trong phạm vi kiến thức bởi sự quen biết. Bất cứ thứ gì chúng ta quen biết phải là một cái gì đó; chúng ta có thể rút ra những kết luận sai từ sự quen biết của chúng ta, nhưng bản thân sự quen biết không thể dễ dàng làm cho nhầm lẫn. Vì thế không có nhị nguyên luận về sự quen biết. Nhưng về kiến thức sự thật lại có nhị nguyên luận. Chúng ta có thể tin cái sai cũng như tin cái đúng. Chúng ta biết rằng dựa vào rất nhiều đề tài những người khác nhau có những ý kiến khác nhau và xung khắc: như thế một số niềm tin phải là sai lầm. Vì các niềm tin sai thường được theo đuổi kiên quyết y như các niềm tin đúng, câu hỏi khó là làm thế nào chúng ta phân biệt các niềm tin sai với các niềm tin đúng. Trong trường hợp nhất định; làm thế nào chúng ta biết niềm tin của chúng ta không sai. Đây là một trong các câu hỏi khó nhất chưa có câu trả lời thỏa đáng hoàn toàn. Tuy nhiên, có một câu hỏi mở đầu ít khó hơn, đó là: Chúng ta *muốn* nói gì với chữ sự thật và sự sai lầm? Câu hỏi mở

đầu này sẽ được xem xét trong chương này.

Trong chương này, chúng ta sẽ không hỏi làm thế nào chúng ta có thể biết niềm tin là đúng hay sai: chúng ta sẽ hỏi niềm tin đúng hay sai nghĩa là gì. Người ta hy vọng rằng một câu trả lời rõ ràng cho câu hỏi này sẽ có thể giúp chúng ta đạt được một câu trả lời cho câu hỏi những niềm tin nào là đúng, nhưng trong lúc này ta chỉ hỏi ‘Sự thật là gì?’ và ‘Sự sai lầm là gì?’ chứ không hỏi ‘Những niềm tin nào là đúng?’ và ‘Những niềm tin nào là sai?’. Điều rất quan trọng là giữ cho những câu hỏi khác nhau này hoàn toàn tách biệt, vì bất kỳ sự lẫn lộn nào giữa chúng cũng chắc chắn sản sinh ra câu trả lời không thực sự thích hợp cho câu hỏi nào hết.

Có ba điểm cần tuân thủ khi cố gắng khám phá bản chất của sự thật, ba điều kiện tất yếu mà bất kỳ học thuyết nào cũng phải đáp ứng.

(1) Thuyết sự thật của chúng ta phải là cái thừa nhận sự đối lập với nó, sự sai lầm. Nhiều triết gia giỏi đã không thể đáp ứng thỏa đáng điều kiện này: họ xây dựng các học thuyết theo đó mọi suy nghĩ của chúng ta phải là đúng, và sau đó cực kỳ khó khăn trong việc tìm ra một chỗ cho sự sai lầm. Về mặt này, thuyết niềm tin phải khác với thuyết quen biết, vì trong trường hợp quen biết không cần phải tính đến bất kỳ sự đối lập nào.

(2) Có vẻ như khá hiển nhiên là nếu không có niềm tin thì sẽ không có sự sai lầm, và cũng không có sự thật, theo ý nghĩa trong đó sự thật tương tự với sự sai lầm. Nếu chúng ta tưởng tượng một thế giới chỉ có vật chất sẽ không có chỗ cho sự sai lầm

trong một thế giới như thế, và dù nó có chứa cái có thể được gọi là ‘các sự kiện’, nó cũng không chứa bất kỳ sự thật nào, theo ý nghĩa các sự thật là những vật cùng một loại với những sai lầm. Trên thực tế, sự thật và sự sai lầm là những thuộc tính của niềm tin và những phát biểu: vì lý do đó một thế giới chỉ có vật chất, vì nó không chứa niềm tin hay phát biểu nào, nó cũng không chứa đựng sự thật hay sự sai lầm.

(3) Nhưng đối lập với cái chúng ta vừa nói, người ta quan sát thấy sự thật hay sự sai lầm của một niềm tin luôn phụ thuộc vào một điều gì đó nằm ngoài bản thân niềm tin. Nếu tôi tin là Charles I chết trên đoạn đầu đài, tôi tin đúng, không phải vì đặc tính bên trong của niềm tin của tôi, điều này có thể được khám phá chỉ bằng cách kiểm tra niềm tin, nhưng vì là một sự kiện lịch sử đã xảy ra cách đây hai thế kỷ rưỡi. Nếu tôi tin rằng Charles I chết trên giường, tôi tin sai: không có mức độ sinh động nào trong niềm tin của tôi, hoặc sự quan tâm nào đến nó, ngăn không cho nó sai lầm, một lần nữa vì cái đã xảy ra cách đây quá lâu, và không phải vì bất kỳ thuộc tính bên trong nào của niềm tin của tôi. Vì thế, dù sự thật và sự sai lầm là các thuộc tính của niềm tin, chúng là các thuộc tính phụ thuộc vào các mối quan hệ của niềm tin với những thứ khác, không phụ thuộc vào bất kỳ đặc tính bên trong nào của niềm tin.

Điều thứ ba trong những điều kiện tất yếu ở trên khiến chúng ta chấp nhận quan điểm-mà tổng quát là chung nhất trong số các triết gia-cho rằng sự thật cốt ở một hình thức phù hợp nào đó giữa niềm tin và sự kiện. Tuy nhiên, việc khám phá

ra một hình thức phù hợp mà không có các lý do phản đối không thể bác được là một công việc không hề dễ dàng. Bằng phần này- và một phần bằng cảm giác rằng nếu sự thật cốt ở sự phù hợp của suy nghĩ với một điều gì đó ở ngoài suy nghĩ, vậy suy nghĩ có thể không bao giờ biết khi nào đạt tới sự thật-nhiều triết gia buộc cố gắng tìm được một định nghĩa nào đó về sự thật không cốt ở mối quan hệ với một cái gì đó hoàn toàn ở ngoài niềm tin. Cố gắng quan trọng nhất để có được một định nghĩa loại này là học thuyết cho rằng sự thật cốt ở ‘sự cố kết’ (coherence). Người ta nói rằng biểu hiện của sự sai lầm là không có cố kết trong phần chính yếu của các niềm tin của chúng ta, và rằng bản chất của sự thật là hình thành phần hệ thống phát triển hoàn toàn đầy đủ là Chân Lý.

Tuy nhiên, có khó khăn lớn trong quan điểm này, hay đúng hơn là hai khó khăn lớn. Khó khăn thứ nhất là không có lý do gì để cho rằng chỉ một phần chính yếu cố kết của các niềm tin có thể xảy ra. Có thể là một người viết tiểu thuyết; có đủ trí tưởng tượng, có thể phát minh ra một quá khứ cho thế giới hoàn toàn phù hợp với điều chúng ta biết, nhưng lại hoàn toàn khác với quá khứ thực. Trong các vấn đề khoa học hơn, chắc chắn thường có hai hay nhiều hơn giả thuyết giải thích cho tất cả các sự kiện được biết đến về đề tài nào đó, và trong các trường hợp như thế, dù con người khoa học cố gắng tìm thấy các sự kiện có khả năng loại bỏ các giả thuyết trừ một giả thuyết, vẫn không có lý do gì cho thấy họ luôn thành công.

Trong triết học lại có vẻ như không khác thường khi hai giả

thuyết đối nghịch đều có khả năng giải thích cho tất cả mọi sự kiện. Thí dụ, có thể cuộc sống là một giấc mơ dài, và thế giới bên ngoài chỉ có đúng mức độ thực tại mà các đối tượng trong giấc mơ có; nhưng dù quan điểm như thế không có vẻ như mâu thuẫn với các sự kiện đã biết, không có lý do gì để thích nó hơn quan điểm hợp tình hợp lý, theo đó những người khác và những vật khác thực sự hiện hữu. Vì thế, sự chặt chẽ như định nghĩa về sự thật là không thể vì không có chứng cứ nào cho thấy chỉ có thể có một hệ thống chặt chẽ.

Một chống đối khác chống lại định nghĩa về sự thật này là thừa nhận ý nghĩa 'sự cố kết' đã được biết, trong khi, trên thực tế, 'sự cố kết' bao hàm sự thật của các luật của luận lý học. Hai lời xác nhận thì chặt chẽ khi cả hai có thể là thật và không chặt chẽ khi ít nhất một lời xác nhận phải là sai lầm. Giờ đây để biết liệu cả hai lời xác nhận có thể là thật không, ta phải biết các sự thật như thế là quy luật mâu thuẫn. Thí dụ, hai lời xác nhận 'cây này là cây sồi' và 'cây này không phải là cây sồi', không phải là chặt chẽ, vì quy luật mâu thuẫn. Nhưng nếu bản thân quy luật mâu thuẫn phải chịu sự kiểm tra về sự chặt chẽ, chúng ta sẽ nhận thấy rằng, nếu chúng ta quyết định cho rằng nó sai lầm, không điều gì còn rời rạc với bất kỳ điều gì khác nữa. Như thế các quy luật luận lý học cung cấp bộ khung trong đó sự kiểm tra về sự chặt chẽ áp dụng và bản thân chúng không thể được thiết lập bằng sự kiểm tra này.

Vì hai lý do trên, sự cố kết không thể được chấp nhận khi đưa ra ý nghĩa của sự thật, dù nó thường là sự kiểm tra quan trọng

nhất sau khi một lượng sự thật nhất định được biết đến.

Vì lý do đó chúng ta buộc phải quay trở lại sự *phù hợp* với sự kiện như sự tạo thành bản chất của sự thật. Nó vẫn minh định chính xác cái ta có ý nói bằng sự kiện, và cái là bản chất của sự phù hợp phải tồn tại giữa niềm tin và sự kiện, để niềm tin có thể là thật.

Phù hợp với ba điều tất yếu của chúng ta, chúng ta phải tìm kiếm thuyết về sự thật (1) cho phép sự thật có sự đối lập, ấy là sự sai lầm, (2) làm cho sự thật trở thành một thuộc tính của các niềm tin, nhưng (3) làm cho nó trở thành một thuộc tính hoàn toàn phụ thuộc vào mối quan hệ của các niềm tin với những thứ bên ngoài.

Sự cần thiết cho phép có sự sai lầm làm cho việc coi niềm tin là mối quan hệ của tâm trí với chỉ một đối tượng là bất khả, mà có thể được cho là cái được tin. Nếu niềm tin được xem xét như thế, chúng ta phải nhận thấy rằng, giống như sự quen biết, nó không thừa nhận sự đối lập của sự thật và sự sai lầm, mà phải luôn là thật. Điều này có thể được làm rõ bằng các thí dụ. Othello tin sai lầm rằng Desdemona yêu Cassio. Chúng ta không thể nói niềm tin này cốt ở mối quan hệ với chỉ một đối tượng, ‘Tình yêu của Desdemona dành cho Cassio’, vì nếu có một đối tượng như thế, niềm tin là thật. Trên thực tế không có một đối tượng như thế và do đó Othello không thể có bất kỳ mối quan hệ nào với một đối tượng như thế. Vì thế niềm tin của ông không thể cốt ở mối quan hệ với đối tượng này.

Có thể nói rằng niềm tin của ông là mối quan hệ với một đối

tượng khác, ấy là ‘Desdemona yêu Cassio’; nhưng hầu như khó cho rằng có một đối tượng như vậy, khi Desdemona không yêu Cassio, cũng như khó cho rằng có ‘tình yêu của Desdemona dành cho Cassio’. Vì thế, tốt hơn là tìm kiếm một học thuyết về niềm tin không làm cho nó cốt ở mối quan hệ của tâm trí với chỉ một đối tượng.

Người ta thường hay nghĩ về các mối quan hệ như thế chúng luôn ở giữa hai thuật ngữ, nhưng trên thực tế điều này không phải luôn như thế. Một số mối quan hệ đòi hỏi ba thuật ngữ, một số đòi hỏi bốn và vân vân. Thí dụ, chúng ta lấy mối quan hệ ‘giữa’. Bao lâu chỉ hai thuật ngữ xuất hiện, mối quan hệ ‘giữa’ là không thể: ba thuật ngữ là số nhỏ nhất làm cho nó thành có thể. York ở giữa Luân Đôn và Edinburgh; nhưng nếu Luân Đôn và Edinburgh là hai nơi chốn duy nhất trên thế giới; sẽ không có gì ở giữa nơi này và nơi kia. Tương tự sự *ghen tuông* đòi hỏi ba người: không thể có mối quan hệ như thế mà không dính líu đến ít nhất ba người. Lời xác nhận như là ‘A mong B thúc đẩy đám cưới của C với D’ bao hàm mối quan hệ của bốn thuật ngữ; nghĩa là A và B và C và D đều xuất hiện, và mối quan hệ rắc rối không thể được diễn đạt cách nào khác ngoài hình thức bao hàm cả bốn. Các thí dụ có thể được tăng lên vô hạn, nhưng đủ để cho thấy có các mối quan hệ nhiều hơn hai thuật ngữ trước khi chúng có thể diễn ra.

Mối quan hệ dính líu đến sự *phán quyết* hoặc *niềm tin*, nếu sự sai lầm đáng được lưu ý đến, phải được giải thích là mối quan hệ giữa một vài thuật ngữ, chứ không phải giữa hai. Khi Othello

tin rằng Desdemona yêu Cassio, ông không được có trước tâm trí mình chỉ một đối tượng. ‘Tình yêu của Desdemona dành cho Cassio’, hay ‘Desdemona yêu Cassio’, vì điều đó đòi hỏi phải có các sự sai lầm khách quan, tồn tại độc lập với bất kỳ tâm trí nào; và dù không thể bắt bẻ về mặt hợp lý song đây là học thuyết nên tránh nếu có thể. Vì thế, sẽ dễ dàng hơn để giải thích sự sai lầm nếu chúng ta lấy phán đoán làm mối quan hệ trong đó tâm trí và nhiều đối tượng khác nhau có liên quan điều xảy ra riêng biệt; nghĩa là, Desdemona và hành động yêu thương và Cassio đều phải là các thuật ngữ trong mối quan hệ tồn tại khi Othello tin rằng Desdemona yêu Cassio. Vì thế, mối quan hệ này là mối quan hệ gồm bốn thuật ngữ, vì Othello cũng là một trong các thuật ngữ của mối quan hệ. Khi chúng ta nói rằng nó là mối quan hệ gồm bốn thuật ngữ, chúng ta không có ý nói Othello có mối quan hệ nhất định với Desdemona, và có cùng một mối quan hệ với hành động yêu thương và cả với Cassio. Điều này có thể là thật đối với mối quan hệ khác nào đó hơn là tin: nhưng rõ ràng tin không phải là mối quan hệ Othello có với mỗi thuật ngữ trong ba thuật ngữ liên quan, nhưng với tất cả ba thuật ngữ: chỉ có một thí dụ về mối quan hệ tin có dính líu, nhưng đây lại là thí dụ cùng liên kết chặt chẽ với bốn thuật ngữ. Như thế chuyện xảy ra thực sự, ở khoảnh khắc Othello áp ủ niềm tin của mình, là mối quan hệ được gọi là ‘tin’ cùng liên kết chặt chẽ vào một tổng thể phức tạp gồm bốn thuật ngữ Othello, Desdemona, yêu thương, và Cassio. Cái được gọi là niềm tin hay phán đoán không là gì cả ngoài mối quan hệ tin hay phán đoán, có liên kết tâm trí với một vài vật khác ngoài chính nó. Hành động của niềm

tin hay của sự phán đoán là chuyện xảy ra giữa những thuật ngữ nhất định ở thời gian riêng biệt nào đó, của mỗi quan hệ tin hay phán đoán.

Bây giờ chúng ta ở trong vị trí hiểu cái gì là cái phân biệt sự phán đoán thật với sự phán đoán giả. Đối với mục đích này, chúng ta sẽ chấp nhận các định nghĩa nhất định. Trong mỗi hành động phán đoán đều có một tâm trí phán đoán, và có các thuật ngữ liên quan đến cái nó phán đoán. Chúng ta sẽ gọi tâm trí là *chủ thể* trong sự phán đoán, và các thuật ngữ còn lại là *những khách thể*. Như thế khi Othello phán đoán rằng Desdemona yêu Cassio, Othello là chủ thể, trong khi các khách thể là Desdemona và yêu thương và Cassio. Chủ thể và các khách thể được gọi chung là *những thành phần* của sự phán quyết. Người ta sẽ thấy rằng mỗi quan hệ của phán đoán có cái được gọi là ‘*ý hướng*’ (sense) hay ‘*chiều hướng*’ (direction). Theo lối ẩn dụ, chúng ta có thể nói nó đặt các khách thể của nó trong một thứ tự nhất định, thứ tự chúng ta có thể biểu thị bằng thứ tự các chữ trong câu. (Theo một ngôn ngữ có nhiều biến tố, cùng một vật sẽ được biểu thị bởi các biến tố, thí dụ, bởi sự khác biệt giữa trường hợp danh cách (nominative) và đối cách (accusative). Phán đoán của Othello rằng Cassio yêu Desdemona khác với phán đoán của ông cho rằng Desdemona yêu Cassio, dù sự kiện bao gồm cùng các thành phần ấy, vì mỗi quan hệ của sự phán đoán đặt các thành phần vào một thứ tự khác trong hai trường hợp. Tương tự, nếu Cassio phán đoán rằng Desdemona yêu Othello, các thành phần của phán đoán vẫn giống nhau,

nhưng thứ tự của chúng khác nhau. Thuộc tính có ý hướng hay chiều hướng này là thuộc tính mà mối quan hệ của sự phán đoán có chung với mọi quan hệ khác. ‘Ý hướng’ của các quan hệ là nguồn cơ bản của thứ tự và chuỗi và một loạt các khái niệm toán học; nhưng chúng ta không cần quan tâm khía cạnh này thêm nữa.

Chúng ta đã nói về mối quan hệ được gọi là ‘phán đoán’ hay ‘niềm tin’ như cùng gắn kết vào một tổng thể phức tạp gồm chủ thể và các khách thể. Về mặt này, phán đoán đúng là giống như mọi quan hệ khác. Bất kỳ khi nào mối quan hệ có giữa hai hoặc nhiều hơn hai thuật ngữ, nó hợp nhất các thuật ngữ thành một tổng thể phức tạp. Nếu Othello yêu Desdemona, sẽ có một tổng thể phức tạp là ‘tình yêu của Othello dành cho Desdemona’. Các thuật ngữ được hợp nhất bởi mối quan hệ có thể là phức tạp, hoặc có thể là đơn giản, nhưng tổng thể do việc được hợp nhất gây ra phải là phức tạp. Bất kỳ nơi nào có mối quan hệ liên quan đến các thuật ngữ nhất định sẽ có đối tượng phức tạp được thành hình từ sự hợp nhất các thuật ngữ đó; và ngược lại, bất kỳ nơi nào có đối tượng phức tạp thì sẽ có mối quan hệ liên quan đến các thành phần của nó. Khi hành động tin xảy ra sẽ có một phức hợp trong đó ‘tin’ là mối quan hệ hợp nhất, và chủ thể và các khách thể được sắp xếp theo một thứ tự nhất định bởi ‘ý hướng’ của mối quan hệ tin. Trong số các đối tượng, như chúng ta đã thấy khi xem xét ‘Othello tin rằng Desdemona yêu Cassio’, một đối tượng phải là mối quan hệ-trong thí dụ này là mối quan hệ ‘yêu’. Nhưng mối quan hệ này, như nó xảy ra trong hành

động tin, không phải là mối quan hệ tạo ra sự hợp nhất của tổng thể phức tạp bao gồm chủ thể và các đối tượng. Mối quan hệ ‘yêu’, như xảy ra trong hành động tin, là mối quan hệ của các đối tượng-nó là viên gạch trong kết cấu, chứ không phải xi-măng. Xi-măng là mối quan hệ ‘tin’. Khi niềm tin *đúng*, sẽ có một sự hợp nhất phức tạp khác, trong đó mối quan hệ là một trong các đối tượng của niềm tin sẽ liên quan đến các đối tượng khác. Như thế, thí dụ, nếu Othello tin *đúng* rằng Desdemona yêu Cassio, khi ấy sẽ có một sự hợp nhất phức tạp. ‘Tình yêu của Desdemona dành cho Cassio’, bao gồm riêng các đối tượng của niềm tin, trong cùng một thứ tự như chúng có trong niềm tin, với mỗi quan hệ là một trong các đối tượng hiện tại đang xảy ra như xi-măng gắn kết các đối tượng khác của niềm tin lại với nhau. Nói cách khác, khi niềm tin *sai lầm* sẽ không có sự hợp nhất phức tạp chỉ bao gồm các đối tượng của niềm tin. Nếu Othello tin *sai lầm* rằng Desdemona yêu Cassio, khi ấy sẽ không có sự hợp nhất phức tạp như ‘tình yêu của Desdemona dành cho Cassio’.

Vì thế niềm tin là *đúng* khi nó *tương ứng* với một phức hợp có liên quan nào đó, nhưng là *sai* khi nó không tương ứng. Để có được sự minh định này, giả sử các đối tượng của niềm tin là hai thuật ngữ và một quan hệ, các thuật ngữ được đặt theo một trật tự nhất định bởi ‘ý hướng’ của niềm tin, vậy nếu hai thuật ngữ trong thứ tự đó được kết hợp bởi mỗi quan hệ thành một phức hợp, niềm tin là *đúng*; nếu không là *sai*. Điều này tạo nên định nghĩa của sự thật và sự sai lầm mà chúng ta tìm kiếm. Phán

đoán hay tin là sự hợp nhất phức tạp nhất định mà tâm trí là một thành phần; nếu các thành phần còn lại, được lấy theo thứ tự chúng có trong niềm tin, tạo thành sự hợp nhất phức tạp, niềm tin là đúng; nếu không là sai.

Do đó, mặc dù sự thật và sự sai lầm là các thuộc tính của niềm tin, song về một ý nghĩa nào đó chúng vẫn là những thuộc tính bên ngoài, vì điều kiện của sự thật về niềm tin là một điều gì đó không liên quan đến các niềm tin, hoặc (nói chung) bất kỳ tâm trí nào, mà chỉ là các *đối tượng* của niềm tin. Một tâm trí tin thì sẽ tin đúng khi có một phức hợp tương ứng không liên quan đến tâm trí, mà chỉ liên quan đến các đối tượng của nó. Sự tương ứng này bảo đảm sự thật, và nếu không có nó sẽ đưa đến sự sai lầm. Vì thế chúng ta đồng thời giải thích hai sự kiện mà các niềm tin (a) phụ thuộc vào tâm trí để *hiện hữu*, (b) không phụ thuộc vào tâm trí để chúng là *thật*.

Chúng ta có thể phát biểu lại học thuyết của chúng ta như sau: Nếu chúng ta chọn niềm tin như ‘Othello tin rằng Desdemona yêu Cassio’, chúng ta sẽ gọi Desdemona và Cassio là các *thuật ngữ-đối tượng* (object-terms), và yêu là *mối quan hệ-đối tượng* (object-relation). Nếu có sự hợp nhất phức tạp ‘tình yêu của Desdemona dành cho Cassio’, bao gồm các thuật ngữ-đối tượng được liên kết bởi mối quan hệ-đối tượng trong cùng một thứ tự như chúng có trong niềm tin, vậy thì sự hợp nhất phức tạp này được gọi là sự kiện *tương ứng* với niềm tin (fact corresponding to the belief). Vì thế niềm tin là đúng khi có sự kiện tương ứng, và là sai khi không có sự kiện tương ứng.

Người ta sẽ thấy rằng tâm trí không tạo ra sự đúng hay sự sai lầm. Chúng tạo ra các niềm tin, nhưng một khi các niềm tin được tạo ra, tâm trí không thể làm cho chúng đúng hay sai lầm, ngoại trừ trong trường hợp đặc biệt chúng liên quan đến những vật tương lai nằm trong phạm vi khả năng của người tin, chẳng hạn như việc bắt kịp xe lửa. Cái làm cho niềm tin thành đúng là sự kiện, và (ngoại trừ những trường hợp ngoại lệ) sự kiện này bằng bất kỳ cách nào cũng không bao hàm tâm trí của người có niềm tin.

Bây giờ, khi đã quyết định điều chúng ta có ý nói gì với sự thật và sự sai lầm, kế tiếp ta phải xem xét có cách nào để biết niềm tin này hay niềm tin kia là đúng hoặc sai. Chương sau sẽ bàn về vấn đề này.

Kiến thức, sự sai lầm và quan điểm khả dĩ

Câu hỏi về điều chúng ta muốn nói bằng sự thật và sự sai lầm mà chúng ta đã xem xét trong chương trước thì ít thú vị hơn câu hỏi về làm thế nào chúng ta có thể biết cái gì là đúng và cái gì là sai. Câu hỏi này sẽ chiếm trọn chương này. Chắc chắn có thể có một số trong các niềm tin của chúng ta là sai lầm; vì thế chúng ta được hướng dẫn tìm hiểu xem chúng ta có thể có sự chắc chắn nào để một niềm tin nào đó không sai lầm. Nói cách khác, liệu chúng ta có thể biết mọi thứ không, hay chúng ta chỉ đôi khi nhờ may mắn mà tin được cái gì là đúng? Tuy nhiên, trước khi đi vào câu hỏi này, trước hết chúng ta phải quyết định chúng ta muốn nói gì bằng ‘sự biết’ (knowing) và câu hỏi này không dễ như ta tưởng.

Thoạt tiên, chúng ta có thể tưởng tượng rằng kiến thức có thể được định nghĩa là niềm tin đúng. Khi điều chúng ta tin là đúng, có thể cho rằng chúng ta đã đạt được kiến thức về điều chúng ta tin. Nhưng điều này sẽ không phù hợp với cách trong đó từ thường được dùng. Lấy một thí dụ rất bình thường: Nếu một người tin rằng họ của cựu Thủ Tướng bắt đầu với chữ cái B, người đó tin điều đúng, vì tên cựu Thủ Tướng là Sir Henry Campbell Bannerman. Nhưng nếu người đó tin Mr. Balfour là cựu Thủ Tướng, người đó sẽ vẫn tin rằng họ của cựu Thủ Tướng

bắt đầu với chữ cái B, nhưng niềm tin này, dù đúng, sẽ không được cho là tạo thành kiến thức. Nếu một tờ báo, nhờ sự dự đoán nhanh trí, thông báo kết quả của một trận chiến trước khi bất kỳ bức điện nào cho ra kết quả đã nhận được, nhờ may mắn sau này nó có thể thông báo điều biến thành kết quả đúng, và nó có thể tạo được niềm tin ở một số độc giả trong số các độc giả ít kinh nghiệm của nó. Nhưng dù sự thật của niềm tin của họ, họ không thể được cho là có kiến thức. Vì thế, rõ ràng là niềm tin đúng không phải là kiến thức khi nó được luận ra từ niềm tin sai.

Trong cùng một cách như thế, một niềm tin đúng không thể được gọi là kiến thức khi nó được suy ra bởi một quá trình lập luận sai lầm, dù các tiền đề mà từ đó nó được suy ra là đúng. Nếu tôi biết rằng mọi người Hy Lạp đều là con người và Socrate là đã là một con người, nên tôi suy ra rằng Socrate đã là người Hy Lạp. Tôi không thể được cho là biết Socrate là người Hy Lạp, vì, dù các tiền đề của tôi và kết luận của tôi là đúng, kết luận đó không tiếp theo từ các tiền đề.

Nhưng liệu chúng ta có nói được rằng không gì là kiến thức ngoại trừ cái được suy ra vững chắc từ các tiền đề đúng không? Rõ ràng chúng ta không thể nào nói như thế được. Một định nghĩa như thế vừa quá rộng lại vừa quá hẹp. Trước hết, nó quá rộng vì các tiền đề của chúng ta phải đúng là chưa đủ mà nó còn phải được biết đến nữa. Một người tin rằng Mr. Balfour là cựu Thủ Tướng có thể tiến hành rút ra những suy diễn vững chắc từ tiền đề đúng cho rằng tên của cựu Thủ Tướng bắt đầu với chữ cái

B, nhưng người đó không thể được cho là biết các kết luận đạt được bởi những suy diễn này. Vì thế chúng ta sẽ phải sửa lại định nghĩa của chúng ta bằng cách nói rằng kiến thức là điều được suy diễn vững chắc từ các tiền đề được biết đến. Tuy nhiên, đây là một định nghĩa loanh quanh: nó cho rằng chúng ta đã biết ‘các tiền đề được biết đến’ có nghĩa là gì rồi. Vì thế may mắn lắm nó có thể định nghĩa được một loại kiến thức, loại chúng ta gọi là phái sinh trái với kiến thức trực giác. Chúng ta có thể nói: ‘Kiến thức phái sinh là cái được suy ra vững chắc từ các tiền đề được biết đến bằng trực giác’. Trong phát biểu này không có khuyết điểm hình thức, nhưng nó khiến chúng ta vẫn phải đi tìm kiếm định nghĩa của kiến thức trực giác.

Gạt câu hỏi về kiến thức trực giác sang một bên, chúng ta hãy xem xét định nghĩa được đề nghị ở trên về kiến thức phái sinh. Nó bị phản đối chủ yếu vì quá giới hạn kiến thức. Luôn xảy ra là người ta áp ủ một niềm tin đúng đã phát triển trong họ do một mảng kiến thức trực giác nào đó mà từ đó nó có khả năng được suy diễn một cách chắc chắn, nhưng trên thực tế nó không được suy diễn bởi bất kỳ quá trình hợp lý nào.

Lấy thí dụ các niềm tin được tạo ra bởi việc đọc. Nếu các báo thông báo cái chết của Vua, chúng ta có lý do khá chính đáng để tin rằng Vua đã chết, vì đây là một loại thông báo sẽ không được đưa ra nếu là sai lầm. Và chúng ta hoàn toàn có lý do tin rằng tờ báo xác nhận Vua đã chết. Nhưng kiến thức trực giác mà niềm tin của chúng ta dựa vào là kiến thức về sự hiện hữu của dữ liệu-tri giác được rút ra từ việc nhìn vào tờ báo đưa tin. Kiến thức

này hiếm khi xuất hiện trong ý thức, trừ nơi người không thể đọc được một cách dễ dàng. Một đứa trẻ có thể biết hình dạng những chữ cái, và dần dần hiểu được ý nghĩa của chúng một cách khó nhọc. Nhưng bất kỳ người nào đã quen với việc đọc sẽ ngay lập tức đến được với ý nghĩa của những chữ cái, và nếu không suy nghĩ kỹ, sẽ không biết rằng họ đã rút ra được kiến thức này từ dữ liệu-tri giác được gọi là nhìn thấy những chữ in. Như thế dù sự suy ra vững chắc từ những chữ cái đến ý nghĩa của chúng là có thể, và đã có thể được người đọc thực hiện, song trên thực tế nó không được thực hiện, vì trên thực tế người đọc không thực hiện bất kỳ hoạt động nào có thể được gọi là sự suy ra hợp lý. Nhưng thật vô lý nói rằng người đọc không biết là tờ báo thông báo về cái chết của Vua.

Vì thế, chúng ta phải thừa nhận là kiến thức phái sinh bất kỳ thứ gì là kết quả của kiến thức trực giác dù chỉ bằng sự kết hợp, với điều kiện là có sự liên quan hợp lý vững chắc, và người đang được bàn đến có thể hiểu sự liên quan này bằng suy nghĩ. Thực ra, ngoài sự suy diễn hợp lý, còn có nhiều cách để chúng ta chuyển từ niềm tin này đến niềm tin khác: cách chuyển từ chữ in đến ý nghĩa của nó minh họa cho những cách này. Những cách này có thể được gọi là ‘sự suy diễn tâm lý’ (psychological inference). Vậy chúng ta sẽ thừa nhận sự suy diễn tâm lý như thế là cách đạt được kiến thức phái sinh, miễn là có sự suy diễn hợp lý có thể khám phá ra hoạt động song song với sự suy diễn tâm lý. Điều này làm cho định nghĩa của chúng ta về kiến thức phái sinh ít chính xác hơn chúng ta mong muốn, vì từ ‘có thể

khám phá ra' thì mơ hồ: nó không cho chúng ta biết cần bao nhiêu suy nghĩ để khám phá ra. Nhưng trên thực tế, 'kiến thức' không phải là một khái niệm chính xác: nó hòa vào 'quan điểm khả dĩ', như ta sẽ thấy đầy đủ hơn trong chương này. Vì thế, không cần tìm một định nghĩa rất chính xác, vì bất kỳ định nghĩa nào như thế không ít thì nhiều cũng sai lạc.

Tuy nhiên, khó khăn chính về kiến thức không nảy sinh qua kiến thức phái sinh, mà qua kiến thức trực giác. Chừng nào chúng ta đang xử lý kiến thức phái sinh, chúng ta đều cần phải kiểm tra kiến thức trực giác. Nhưng liên quan đến các niềm tin trực giác thì không hề dễ dàng khám phá bất kỳ tiêu chuẩn nào để phân biệt được niềm tin nào là đúng và niềm tin nào là sai. Trong vấn đề này hiếm khi nào chúng ta có thể đạt được một kết quả rất chính xác: mọi kiến thức của chúng ta về sự thật đều bị nhiễm một mức độ nghi ngờ nào đó, và một học thuyết phớt lờ sự kiện này thì rõ ràng là sai. Tuy nhiên chúng ta có thể thực hiện một điều gì đó để giảm nhẹ các khó khăn của vấn đề.

Trước hết; học thuyết về sự thật của chúng ta cung cấp tính khả năng phân biệt các sự thật nào đó là *hiển nhiên* theo ý nghĩa bảo đảm tính không thể sai lầm. Khi niềm tin là đúng, chúng ta nói, có sự kiện tương ứng trong đó một vài đối tượng của niềm tin hình thành chỉ một phức hợp. Niềm tin được cho là tạo thành kiến thức của sự kiện này miễn là nó thỏa mãn những điều kiện hơi mơ hồ hơn mà chúng ta đã xem xét trong chương này. Nhưng về bất kỳ sự kiện nào, ngoài kiến thức được tạo thành bởi niềm tin ra; chúng ta cũng có thể có loại kiến thức được tạo

thành bởi *tri giác* (sử dụng từ này theo nghĩa rộng nhất) .Thí dụ, nếu bạn biết giờ mặt trời lặn, bạn có thể đến giờ đó biết sự kiện mặt trời đang lặn; đây là kiến thức về sự kiện qua kiến thức về sự thật; nhưng nếu thời tiết tốt bạn cũng có thể nhìn về phía tây và thực sự nhìn thấy mặt trời đang lặn: vậy thì bạn biết cùng một sự kiện qua kiến thức về *sự vật*.

Vì thế liên quan đến bất kỳ sự kiện phức tạp nào, về mặt lý thuyết, chúng ta đều có hai cách để có thể biết được nó:

(1) bằng sự phán đoán, trong đó một vài phần của nó được phán đoán là có liên quan như trên thực tế chúng có liên quan.

(2) bằng sự *quen biết* với bản thân sự kiện phức tạp mà (theo nghĩa rộng hơn) có thể được gọi là *tri giác*, dù nó không hề bị hạn chế trong các đối tượng của các giác quan.

Giờ người ta quan sát thấy cách thứ hai để biết một sự kiện phức tạp, bằng sự quen biết, chỉ có thể chấp nhận được khi thực sự có một sự kiện như thế, trong khi cách thứ nhất, giống như mọi phán đoán, rất có thể sai lầm. Cách thứ hai đưa ra cho chúng ta một tổng thể phức tạp, và vì thế chỉ có thể chấp nhận được khi các phần của nó thực sự có mối quan hệ làm cho chúng kết hợp để tạo thành một tổ phức như thế. Ngược lại, cách thứ nhất đưa ra cho chúng ta những phần và mối quan hệ một cách riêng rẽ, và chỉ đòi hỏi thực tại của những phần và mối quan hệ: mỗi quan hệ có thể không có liên quan với các phần đó theo cách đó, nhưng phán đoán vẫn có thể xảy ra.

Chúng ta nhớ lại rằng ở cuối Chương XI, chúng ta gợi ý rằng có thể có hai loại hiển nhiên, một loại đưa ra sự bảo đảm tuyệt

đôi về sự thật, một loại chỉ bảo đảm một phần. Bây giờ chúng ta có thể phân biệt hai loại này.

Chúng ta có thể nói rằng sự thật thì hiển nhiên, theo ý nghĩa đầu tiên và tuyệt đối nhất, khi chúng ta có sự quen biết với sự kiện tương ứng với sự thật. Khi Othello tin là Desdemona yêu Cassio, nếu niềm tin của ông là đúng thì sự kiện tương ứng sẽ là ‘tình yêu của Desdemona dành cho Cassio’. Đây sẽ là một sự kiện mà không ai có thể quen biết nó ngoại trừ Desdemona; vì thế theo nghĩa của sự hiển nhiên mà chúng ta đang xem xét, sự thật là Desdemona yêu Cassio (nếu là sự thật) chỉ có thể là hiển nhiên đối với Desdemona. Tất cả các sự kiện thuộc tâm trí và tất cả các sự kiện liên quan đến dữ liệu-tri giác, đều có cùng sự riêng biệt này: chỉ có một người mà đối với họ chúng có thể hiển-nhiên theo nghĩa hiện nay của chúng ta, vì chỉ có một người có thể quen biết với những vật thuộc tâm trí hoặc dữ liệu-cảm giác có liên quan. Vì thế, không sự kiện nào về bất kỳ vật hiện hữu riêng biệt nào có thể là hiển nhiên đối với nhiều hơn một người. Nói cách khác, những sự kiện về những phổ niệm không có sự riêng tư này. Nhiều người có thể quen biết với cùng những phổ niệm; vì thế mối quan hệ giữa những phổ niệm có thể được biết bởi sự quen biết với nhiều người khác nhau. Trong mọi trường hợp chúng ta biết bởi sự quen biết, một sự kiện phức tạp bao gồm các thuật ngữ nhất định trong một mối quan hệ nào đó, chúng ta nói sự thật mà các thuật ngữ này có quan hệ như thế có loại hiển nhiên cơ bản hay tuyệt đối, và trong các trường hợp này phán đoán mà các thuật ngữ có quan hệ như thế phải là

đúng. Vì thế loại hiển nhiên này là bảo đảm tuyệt đối của sự thật.

Nhưng dù loại hiển nhiên này là bảo đảm tuyệt đối của sự thật, nó cũng không thể làm cho chúng ta chắc chắn tuyệt đối rằng phán đoán đang tranh cãi là đúng, trong bất kỳ phán đoán định sẵn nào. Giả sử lần đầu tiên chúng ta quan sát mặt trời chiếu sáng, là một sự kiện phức tạp, và từ đó bắt đầu đưa ra phán đoán ‘mặt trời đang chiếu sáng’. Trong việc chuyển từ nhận thức đến phán đoán, cần có sự phân tích sự kiện phức tạp định sẵn: chúng ta phải tách biệt ‘mặt trời’ và sự chiếu sáng’ như các thành phần của sự kiện. Trong quy trình này có thể phạm sai lầm; vì lý do đó ngay cả ở nơi sự kiện có loại hiển nhiên cơ bản hay tuyệt đối, một phán quyết được tin là tương ứng với sự kiện vẫn không không sai lầm hoàn toàn, vì nó có thể không thực sự tương ứng với sự kiện. Nhưng nếu nó tương ứng (theo ý nghĩa đã được giải thích trong chương trước) thì nó phải đúng.

Loại hiển nhiên thứ hai sẽ là cái thuộc về những phán đoán trong thí dụ thứ nhất, và không được rút ra từ nhận thức trực tiếp một sự kiện như chỉ một tổng thể phức tạp. Loại hiển nhiên thứ hai này sẽ có các mức độ, từ mức độ rất cao xuống đến tối thiểu có lợi cho niềm tin. Thí dụ, lấy trường hợp một con ngựa từ chỗ đang chạy nước kiệu dọc theo con đường gồ ghề. Đầu tiên chúng ta chắc chắn rằng chúng ta nghe tiếng móng guốc; dần dần nếu chúng ta chăm chú lắng nghe, sẽ đến một khoảnh khắc chúng ta nghĩ có lẽ đó là sự tưởng tượng hoặc tấm màn hình trên lầu hay nhịp đập tim của chúng ta; cuối cùng chúng ta trở

nên nghi ngờ liệu có tiếng động nào không; rồi chúng ta *ngĩ* chúng ta không còn nghe thấy gì nữa. và cuối cùng chúng ta *biết* chúng ta không nghe thấy gì nữa. Trong quá trình này, có sự thay đổi dần dần liên tục về sự hiển nhiên, từ mức độ cao nhất xuống mức độ thấp nhất, không phải trong bản thân dữ liệu-tri giác, nhưng trong các phán đoán dựa vào chúng.

Vả lại: Giả sử chúng ta đang so sánh hai sắc thái màu, một màu xanh và một màu xanh lá cây. Chúng ta có thể hoàn toàn chắc chắn chúng là hai sắc thái khác của màu; nhưng nếu màu xanh lá cây dần dần thay đổi càng lúc càng giống màu xanh, đầu tiên thành màu xanh lá-xanh, rồi màu xanh hơi lục, rồi màu xanh, sẽ đến một lúc chúng ta nghi ngờ liệu chúng ta có thể nhìn thấy bất kỳ sự khác biệt nào không, rồi đến lúc khi chúng ta biết chúng ta không thể nhìn được bất kỳ sự khác biệt nào. Cùng sự việc như thế xảy ra khi lên dây đàn, hoặc trong bất kỳ trường hợp nào có sự thay đổi dần dần liên tục. Vì thế, sự hiển nhiên của loại này là vấn đề về mức độ; và dường như rõ ràng là các mức độ cao hơn được tin nhiều hơn các mức độ thấp hơn.

Trong kiến thức phái sinh những tiền đề cơ bản của ta phải có mức độ nào đó của sự hiển nhiên, và sự kết nối của chúng với các kết luận được suy ra từ chúng cũng phải như thế. Lấy thí dụ một mảng lập luận trong hình học. Các tiên đề mà từ đó chúng ta bắt đầu phải hiển nhiên thì chưa đủ: cũng cần thiết là từng bước trong lập luận, sự kết nối giữa tiên đề và kết luận phải hiển nhiên. Trong lập luận khó khăn, sự kết nối này thường chỉ có một mức độ hiển nhiên rất nhỏ; vì thế những sai lầm của lập

luận không phải là không thể xảy ra nơi sự khó khăn là rất lớn.

Từ điều đã được nói đến rõ ràng rằng cả hai được coi là kiến thức trực giác và kiến thức phái sinh, nếu chúng ta cho rằng kiến thức trực giác đáng tin cậy tương xứng với mức độ hiển nhiên của nó, sẽ có sự thay đổi dần dần trong sự đáng tin cậy, từ sự hiện hữu của dữ liệu-tri giác đáng chú ý và những sự đúng đơn giản hơn của luận lý học và số học, có thể được coi là hoàn toàn chắc chắn, xuống đến những phán đoán mà chỉ có vẻ như khả dĩ hơn các sự đối lập của chúng. Cái ta tin vững chắc, nếu là đúng, được gọi là kiến thức, với điều kiện nó hoặc là trực giác hoặc là được suy ra (một cách hợp lý hoặc thuộc tâm lý) từ kiến thức trực giác từ đó nó xảy đến một cách hợp lý. Cái ta tin vững chắc, nếu không đúng, được gọi là sự sai lầm. Cái ta tin vững chắc, nếu không phải là kiến thức cũng không phải là sự sai lầm, và cũng những gì ta tin một cách do dự, vì nó là, hoặc được rút ra từ, một cái gì đó không có mức độ hiển nhiên cao nhất, có thể được gọi là *quan điểm khả dĩ*. Vì thế, phần lớn hơn của cái thường chuyển qua như kiến thức không ít thì nhiều đều là quan điểm khả dĩ.

Về quan điểm khả dĩ, chúng ta có thể nhận được sự trợ giúp từ sự cố kết, sự cố kết mà ta bác bỏ như *định nghĩa* của sự thật, nhưng thường có thể sử dụng như một tiêu chí. Một lượng lớn các quan điểm khả dĩ riêng biệt, nếu chúng cố kết lẫn nhau, sẽ trở nên khả dĩ hơn bất kỳ cái nào trong số chúng là riêng biệt. Chính bằng cách này nhiều giả thuyết khoa học đạt được tính khả dĩ. Chúng khớp với hệ thống cố kết của những quan điểm

khả dĩ, và vì thế trở nên khả dĩ hơn là chúng ở trong tình trạng riêng lẻ. Cùng một điều như thế áp dụng với các giả thuyết triết học tổng quát. Thường thì trong chỉ một trường hợp, các giả thuyết như thế có vẻ rất đáng ngờ, nhưng khi chúng ta xem xét thứ tự và sự cố kết chúng đưa vào số đông quan điểm khả thi, chúng trở nên hầu như khá chắc chắn. Nói cụ thể, điều này áp dụng vào các vấn đề như sự khác biệt giữa các giấc mơ và cuộc sống tỉnh thức. Nếu các giấc mơ của chúng ta, đêm này qua đêm khác, có sự cố kết với nhau như ngày qua ngày, chúng ta khó mà biết sẽ tin vào các giấc mơ hay vào cuộc sống tỉnh thức. Chính vì thế mà sự kiểm tra sự cố kết chỉ trích các giấc mơ và thừa nhận cuộc sống tỉnh thức. Nhưng, dù nó làm tăng tính khả dĩ nơi nó thành công, sự kiểm tra này không bao giờ đưa ra sự chắc chắn hoàn toàn, trừ khi có sự chắc chắn ở một điểm nào đó trong hệ thống cố kết. Vì thế chỉ là sự cấu tạo quan điểm khả dĩ sẽ không bao giờ biến đổi nó thành kiến thức rõ ràng được.

NHỮNG GIỚI HẠN CỦA KIẾN THỨC TRIẾT HỌC

Cho đến giờ; trong tất cả những gì chúng ta đã nói liên quan đến triết học, chúng ta hiếm khi nào đề cập đến nhiều vấn đề chiếm nhiều chỗ trong các tác phẩm của hầu hết các triết gia. Đa số triết gia-hay, trong bất cứ trường hợp nào, rất nhiều-tự cho là có thể chứng minh, bằng lập luận siêu hình *tiên nghiệm*, những điều như là những tín điều căn bản của tôn giáo, sự hợp lý cốt yếu của vũ trụ, sự hão huyền của vật chất, tính chất không thực của mọi điều ác, và vân vân. Chắc chắn rằng niềm hy vọng tìm được lý do để tin những luận điểm như những điều này đã là nguồn cảm hứng chính của nhiều sinh viên dành trọn đời cho triết học. Tôi tin, niềm hy vọng này là hão huyền. Có vẻ như kiến thức liên quan đến vũ trụ nói chung không thể đạt được bằng siêu hình học, và các chứng cứ được đưa ra cho rằng, những vật nào đó *phải* hiện hữu và những vật khác nào đó không thể hiện hữu do các luật của luận lý học, không có khả năng qua được sự khảo sát kỹ lưỡng. Trong chương này, chúng ta sẽ xem xét ngắn gọn cách mà lập luận như thế được nỗ lực thực hiện, với quan điểm khám phá xem chúng ta có thể hy vọng nó vững chắc không.

Trong thời hiện đại, người đại diện ấn tượng cho loại quan điểm chúng ta muốn kiểm nghiệm là Hegel (1770-1831). Triết học

của Hegel rất khó và các nhà bình luận bất đồng trong việc diễn giải đúng về nó. Theo sự diễn giải tôi sẽ chấp nhận là sự diễn giải của nhiều, nếu không muốn nói là của hầu hết, các nhà bình luận, và có công lao đưa ra loại triết học thú vị và quan trọng, luận đề chính của ông là mọi thứ thiếu tính Nguyên Vẹn (the Whole) rõ ràng là rời rạc, và rõ ràng là không thể hiện hữu mà không có phần bổ sung được phần thế giới còn lại cung cấp. Giống như một nhà giải phẫu học so sánh, từ chỉ một cái xương, nhìn được loại động vật mà tổng thể phải là, theo Hegel, từ một mảnh thực tại, nhà siêu hình học nhìn được cái mà tổng thể thực tại phải là ít nhất trong các nét đại cương lớn. Mỗi mảnh thực tại riêng biệt rõ ràng, như nó tồn tại, có những cái móc neo nó lại với mảnh kế tiếp; rồi đến lượt mảnh kế tiếp có cái móc mới và vân vân, cho đến khi toàn vũ trụ được dựng lại. Theo Hegel, tình trạng chưa đầy đủ thiết yếu này xuất hiện bằng nhau trong thế giới tư tưởng và trong thế giới sự vật. Trong thế giới tư tưởng, nếu chúng ta lấy bất kỳ ý niệm nào là trừu tượng hay không đầy đủ, khi kiểm tra, chúng ta nhận thấy nếu chúng ta quên sự không đầy đủ của nó, chúng ta bị dính dáng vào những mâu thuẫn; những mâu thuẫn này biến ý niệm đang tranh cãi thành điều trái ngược hay phản đề của nó; và để thoát ra, chúng ta phải tìm ra một ý niệm mới ít không đầy đủ, là sự tổng hợp giữa ý niệm gốc của ta với phản đề của nó. Tuy nhiên, ý niệm mới này, dù ít không đầy đủ hơn ý niệm chúng ta bắt đầu, sẽ được thấy là vẫn không đầy đủ hoàn toàn, nhưng biến thành phản đề của nó, mà nó phải được kết hợp với một sự tổng hợp mới. Theo cách này, Hegel tiến dần lên cho đến khi ông đạt tới ‘Ý

Niệm Tuyệt Đối' (Absolute Idea), mà, theo ông, không có sự không đầy đủ, không có điều trái ngược, và không cần phát triển thêm. Vì thế, Ý Niệm Tuyệt Đối đủ để mô tả Thực Tại Tuyệt Đối; nhưng tất cả các ý niệm thấp hơn chỉ mô tả thực tại như nó xuất hiện đối với một quan điểm từng phần, không như nó là đối với người cùng một lúc nghiên cứu Tổng thể. Do đó, Hegel đi đến kết luận rằng Thực Tại Tuyệt Đối tạo thành một hệ thống hài hòa riêng biệt, không trong không gian hay thời gian, không trong bất kỳ mức độ xấu xa, hoàn toàn dựa trên lý trí, và hoàn toàn tinh thần. Ông tin rằng bất kỳ vẻ ngoài nào ngược lại, trong thế giới chúng ta biết, có thể được chứng minh hợp lý, là hoàn toàn do quan điểm từng phần phân mảnh của vũ trụ. Nếu chúng ta nhìn thấy vũ trụ tổng thể, giống như chúng ta có thể tin rằng Chúa nhìn thấy nó, không gian và thời gian và vật chất và điều xấu xa và tất cả cố gắng và đấu tranh sẽ không xuất hiện, và thay vào đó chúng ta sẽ nhìn thấy sự hợp nhất tinh thần không thay đổi hoàn hảo vĩnh cửu.

Theo quan niệm này, không thể phủ nhận có một cái gì đó siêu phàm, một cái gì đó chúng ta có thể mong muốn chấp nhận. Tuy nhiên, khi các lý lẽ hỗ trợ nó được xem xét nó có vẻ bao hàm nhiều nhầm lẫn và nhiều giả định không thể bảo đảm được. Nguyên lý cơ bản để dựa vào đó hệ thống được xây dựng là cái không đầy đủ phải không tự tồn tại, nhưng phải cần sự hỗ trợ của những thứ khác trước khi nó có thể tồn tại. Người ta cho rằng bất kỳ thứ gì có các mối quan hệ với những thứ bên ngoài nó phải chứa đựng một sự liên quan nào đó với những thứ bên

ngoài ấy trong bản chất của riêng nó, và vì thế không thể là cái nó là nếu những thứ bên ngoài ấy đã không hiện hữu. Thí dụ, bản chất của một người được tạo thành bởi trí nhớ và phần còn lại của kiến thức của anh ta, bởi việc anh yêu thương và việc anh ghét bỏ, và vân vân; nhưng đối với các đối tượng mà anh ta biết hoặc yêu thương hoặc căm ghét, anh ta không thể là cái anh ta là. Về bản chất và rõ ràng anh ta là một mảnh vụn; được lấy như toàn bộ thực tại anh ta sẽ tự mâu thuẫn.

Tuy nhiên, toàn bộ quan điểm này tùy thuộc vào khái niệm ‘bản chất’ của sự vật, mà dường như mang ý nghĩa ‘tất cả các sự thật về sự vật’. Dường nhiên trường hợp này là một sự thật kết nối thứ này với thứ khác không thể tồn tại nếu thứ khác đã không tồn tại. Nhưng sự thật về sự vật không phải là thành phần của chính sự vật, dù theo cách sử dụng ở trên nó phải là thành phần của ‘bản chất’ của sự vật. Nếu chúng ta có ý nói ‘bản chất’ của sự vật là tất cả các sự thật về sự vật, rõ ràng chúng ta không thể hiểu ‘bản chất’ của sự vật nếu chúng ta không biết tất cả các mối quan hệ của sự vật với tất cả các sự vật khác trong vũ trụ. Nhưng nếu từ ‘bản chất’ được sử dụng theo nghĩa này, chúng ta sẽ phải cho rằng sự vật có thể được biết đến khi ‘bản chất’ của nó không được biết đến, hoặc trong bất cứ trường hợp nào không được biết đến hoàn toàn. Có sự nhầm lẫn, khi cách sử dụng từ ‘bản chất’ như thế được sử dụng, giữa kiến thức về sự vật và kiến thức về sự thật. Chúng ta có thể có kiến thức về sự vật nhờ sự quen biết dù chúng ta biết rất ít lời xác nhận về nó-về mặt lý thuyết ta không cần biết bất kỳ lời xác nhận nào về nó. Vì

thế, sự quen biết với sự vật không bao gồm kiến thức về ‘bản chất’ của nó theo ý nghĩa trên. Và dù sự quen biết với sự vật bao gồm việc chúng ta biết bất kỳ lời xác nhận nào về sự vật, kiến thức về ‘bản chất’ của nó, theo nghĩa trên, lại không bao hàm. Thế nên, (1) sự quen biết với sự vật không bao hàm hợp lý kiến thức về các mối quan hệ của nó, và (2) kiến thức về một số trong các mối quan hệ của nó không bao gồm kiến thức về tất cả các mối quan hệ của nó cũng không bao gồm kiến thức về ‘bản chất’ của nó theo nghĩa trên. Thí dụ, tôi có thể quen biết với sự đau răng của tôi, và kiến thức này có thể đầy đủ như kiến thức bởi sự quen biết từng đầy đủ, mà không biết hết mọi thứ mà nha sĩ (người quen biết với nó) có thể nói cho tôi biết về nguyên nhân gây ra đau răng, và do đó không biết ‘bản chất’ của nó theo nghĩa trên. Như thế sự thể là sự vật có các mối quan hệ không chứng minh được rằng các mối quan hệ là cần thiết một cách hợp lý. Nghĩa là, từ chỉ một việc nó là thứ nó là mà chúng ta không thể suy ra nó phải có nhiều mối quan hệ khác nhau mà trên thực tế nó có. Điều này chỉ có vẻ *như* tiếp theo sau vì chúng ta biết nó rồi.

Do đó mà chúng ta không thể chứng minh vũ trụ là một tổng thể hình thành chỉ một hệ thống hài hòa như Hegel tin nó hình thành. Và nếu chúng ta không thể chứng minh điều này ta cũng không thể chứng minh tính chất không thực của không gian và thời gian và vật chất và sự ác, vì điều này được Hegel suy ra từ đặc tính rời rạc và có quan hệ của những sự vật này. Vì thế, chúng ta buộc nghiên cứu từng phần về thế giới, và không thể

biết được các đặc tính của những phần vũ trụ tách biệt khỏi kinh nghiệm của chúng ta. Kết quả này, gây thất vọng như nó gây thất vọng cho những người hy vọng được các hệ thống của các triết gia nuôi dưỡng, lại hài hòa với tâm tính khoa học và quy nạp của thời đại chúng ta, và được xác nhận bởi toàn bộ sự kiểm tra kiến thức con người gói trọn trong các chương trước.

Hầu hết các nỗ lực đầy tham vọng của các nhà siêu hình học đã tiến hành bằng sự nỗ lực để chứng minh các đặc điểm rõ ràng nào đó của thế giới thực là tự mâu thuẫn, và vì thế không thể là thực. Tuy nhiên, toàn bộ khuynh hướng của tư duy hiện đại ngày càng có chiều hướng cho thấy rằng các mâu thuẫn được giả định lại là hão huyền, và rất ít mâu thuẫn có thể được chứng minh là tiên nghiệm từ các xem xét cái *phải* là. Một minh họa rõ rệt cho điều này có thể được cung cấp bởi không gian và thời gian. Không gian và thời gian có vẻ ở mức độ vô hạn. Nếu chúng ta di chuyển theo một đường thẳng về bất kỳ hướng nào, khó tin được rằng cuối cùng chúng ta sẽ đi đến điểm cuối cùng; mà nếu vượt qua điểm đó là không có gì, thậm chí không có cả không gian trống. Tương tự, nếu trong trí tưởng tượng chúng ta di chuyển tới hoặc lui trong thời gian, khó tin được rằng chúng ta sẽ đi đến thời gian đầu tiên hay thời gian cuối cùng, và nếu vượt qua nó cũng không có thời gian trống. Vì thế, không gian và thời gian có vẻ ở mức độ vô hạn.

Hơn nữa, nếu chúng ta lấy hai điểm trên một đường thẳng, rõ ràng là phải có các điểm khác nằm giữa chúng, dù có thể giữa chúng là một khoảng cách nhỏ thế nào đi nữa: mỗi khoảng cách

có thể được chia làm đôi, và các phần nửa lại được chia làm đôi, và như thế đến vô tận. Trong thời gian cũng thế, dù thời gian ngắn ngủi thế nào đi nữa có thể trôi qua giữa hai khoảnh khắc, rõ ràng là sẽ có các khoảnh khắc khác giữa chúng. Vậy, không gian và thời gian xem ra có thể chia được đến vô tận. Nhưng trái với các sự kiện hiển nhiên này-ở mức độ vô hạn và tính chia hết vô hạn-các triết gia đã thúc đẩy các tranh luận hướng tới để cho thấy có thể không có các bộ sưu tập vô hạn nào về các sự vật, và vì thế số lượng các điểm trong không gian, hay các giây lát trong thời gian, phải là có hạn. Như thế sự mâu thuẫn xuất hiện giữa bản chất rõ ràng của không gian và thời gian và sự được cho là không thể xảy ra các bộ sưu tập vô hạn.

Kant, người đầu tiên nhấn mạnh sự mâu thuẫn này, đã suy ra điều không thể xảy ra của không gian và thời gian, điều ông công bố chỉ là chủ quan; và từ thời của ông rất nhiều triết gia đã tin rằng không gian và thời gian chỉ là biểu hiện bên ngoài, không phải đặc điểm của thế giới như nó thực sự là. Tuy nhiên, giờ đây nhờ công lao của các nhà toán học, nhất là Georg Cantor, xem ra sự không thể xảy ra các bộ sưu tập vô hạn là sai lầm. Trên thực tế chúng không tự mâu thuẫn, mà chỉ là trái ngược với các định kiến nhất định thuộc tâm trí có phần cố chấp. Từ đó các lý do xem không gian và thời gian là không thực trở nên vô hiệu, và một trong các nguồn chính xây dựng siêu hình học bị cạn kiệt.

Tuy nhiên, các nhà toán học không hài lòng với việc cho rằng không gian như nó thường được cho là có thể xảy ra; họ

cũng cho thấy nhiều hình thức khác của không gian cũng có thể xảy ra như thế, như luận lý học có thể cho thấy. Một số trong các tiên đề của Euclid, mà theo lẽ thường là thiết yếu, và trước kia được các triết gia cho là tất nhiên, nay được biết có biểu hiện bên ngoài của tính tất yếu của chúng chỉ từ việc chúng ta quen với không gian thực, và không từ bất kỳ nền tảng tiên nghiệm hợp lý nào. Nhờ việc mượn tượng các thế giới trong đó các tiên đề này là sai, các nhà toán học sử dụng luận lý học để nói lỏng các định kiến của lẽ thường, và để cho thấy tính khả thi của các không gian-một số nhiều hơn, một số ít hơn- khác với tính khả thi của các không gian chúng ta sống trong đó. Và một số không gian này khác rất ít với không gian của Euclid, ở đó có liên quan đến các khoảng cách ta có thể đo lường, không thể khám phá bằng sự quan sát liệu không gian thực của chúng ta có đúng là của Euclid không hay của một trong các loại khác này. Như thế vị trí bị đảo ngược hoàn toàn. Trước đây có vẻ như kinh nghiệm chỉ để lại một loại không gian cho luận lý học, và luận lý học cho thấy loại không gian này không thể xảy ra. Giờ đây luận lý học đưa ra nhiều loại không gian có thể xảy ra ngoài kinh nghiệm ra, và giữa chúng kinh nghiệm chỉ quyết định một phần. Như thế, trong khi kiến thức của chúng ta về cái là đã trở nên ít hơn trước kia nó được cho là, kiến thức của chúng ta về cái có thể là lại tăng lên hết sức. Thay vì bị khép kín trong phạm vi các bức tường hẹp, mà mọi ngóc ngách có thể được khám phá, chúng ta thấy mình trong một thế giới mở có rất nhiều khả năng xảy ra, ở đó vẫn còn nhiều thứ chưa được biết đến vì có quá nhiều thứ để biết.

Những gì đã xảy ra trong trường hợp không gian và thời gian, tới một mức độ nào đó cũng đã xảy ra trong các chiều hướng khác. Nỗ lực quy định vũ trụ bằng các nguyên tắc tiên nghiệm đã phá sản; luận lý học, thay vì như trước đây là rào cản những điều có thể xảy ra, đã trở thành người giải phóng vĩ đại của trí tưởng tượng, đưa ra vô số giải pháp bị khép lại trước lẽ thường thiếu suy nghĩ, và để lại cho kinh nghiệm nhiệm vụ quyết định, nơi sự quyết định có thể xảy ra, giữa nhiều thế giới mà luận lý học đưa ra cho chúng ta lựa chọn. Vì thế kiến thức về cái hiện hữu bị giới hạn với cái chúng ta có thể học được từ kinh nghiệm-không phải với cái chúng ta có thể thực sự có kinh nghiệm, vì, như chúng ta đã thấy, có nhiều kiến thức nhờ sự mô tả liên quan đến những thứ chúng ta không có kinh nghiệm trực tiếp. Nhưng tất cả các trường hợp có kiến thức nhờ sự mô tả, chúng ta cần một sự kết nối nào đó của những phổ niệm, giúp chúng ta, từ một dữ liệu như thế, để suy ra một đối tượng của một loại nào đó như được ngụ ý bởi dữ liệu của chúng ta. Thí dụ, liên quan đến các đối tượng vật chất, nguyên tắc cho rằng dữ liệu-tri giác là các dấu hiệu của những đối tượng vật chất tự bản thân là sự kết nối của những phổ niệm; và chỉ bởi nguyên tắc này mà kinh nghiệm giúp chúng ta có được kiến thức liên quan đến các đối tượng vật chất. Cùng nguyên tắc như thế áp dụng cho luật nhân quả, hoặc, truyền đến cái ít chung hơn, cho các nguyên tắc như thế là luật hấp dẫn.

Các nguyên tắc như luật hấp dẫn được chứng minh, hay đúng hơn được thể hiện có khả năng xảy ra cao, bởi sự kết hợp kinh

nghiệm với một nguyên tắc hoàn toàn *tiên nghiệm* nào đó, chẳng hạn như nguyên tắc quy nạp. Vì thế, kiến thức trực giác của chúng ta, là nguồn của mọi kiến thức khác của chúng ta về các sự thật, có hai loại: kiến thức thuần kinh nghiệm, nói cho chúng ta biết về sự hiện hữu và một số thuộc tính của những thứ riêng biệt mà chúng ta quen biết, và kiến thức thuần *tiên nghiệm*, đưa cho chúng ta những kết nối giữa những phổ niệm, và giúp chúng ta rút ra những suy diễn từ những sự kiện riêng biệt được đưa ra trong kiến thức kinh nghiệm. Kiến thức phái sinh của chúng ta luôn phụ thuộc vào kiến thức thuần *tiên nghiệm* và thường cũng phụ thuộc vào một kiến thức thuần kinh nghiệm nào đó.

Kiến thức triết học, nếu những gì được nói ở trên là thật, về cơ bản không khác với kiến thức khoa học; không có nguồn khôn ngoan đặc biệt nào dùng được cho triết học mà không dùng được cho khoa học, và các kết quả đạt được bởi triết học không hoàn toàn khác với các kết quả đạt được từ khoa học. Đặc tính thiết yếu của triết học, mà làm cho nó khác biệt với khoa học, là *sự phê phán*. Nó kiểm tra có phê phán các nguyên tắc được sử dụng trong khoa học và trong đời sống hàng ngày; nó tìm cho ra bất kỳ mâu thuẫn nào có thể có trong các nguyên tắc này, và nó chỉ chấp nhận chúng khi, bằng sự kiểm tra có phê phán, không thấy xuất hiện lý do nào bác bỏ chúng. Nếu, như nhiều triết gia đã tin, các nguyên tắc làm nền tảng cho các khoa học, khi được phóng thích khỏi chi tiết không liên quan, có khả năng cho chúng ta kiến thức liên quan đến vũ trụ như nói

chung, kiến thức như thế sẽ có cùng xác quyết về niềm tin của chúng ta giống như kiến thức khoa học có; nhưng sự thẩm tra của chúng ta không tiết lộ bất kỳ kiến thức nào như thế, và vì thế, về phần các học thuyết đặc biệt của các nhà siêu hình học dũng cảm hơn, đã có một kết quả chủ yếu tiêu cực. Nhưng về phần những gì thường được chấp nhận là kiến thức, kết quả của chúng ta chủ yếu là tích cực: chúng ta hiếm khi tìm được lý do để phản bác kiến thức như thế là kết quả của sự phê phán của chúng ta, và chúng ta đã thấy không có lý do nào để cho rằng con người không có khả năng có được loại kiến thức thường được tin là có được.

Tuy nhiên, khi chúng ta nói về triết học như sự *phê phán* kiến thức, chúng ta cần áp đặt một giới hạn nhất định. Nếu chúng ta chấp nhận thái độ của người hoài nghi hoàn toàn, đặt mình hoàn toàn ngoài mọi kiến thức, và từ vị trí bên ngoài này, bị buộc quay lại trong phạm vi kiến thức, chúng ta đang đòi hỏi cái không thể, và thái độ hoài nghi của chúng ta có thể không bao giờ bị bắt bẻ. Vì mọi sự bắt bẻ đều phải bắt đầu với một mảnh kiến thức nào đó mà những người tranh luận có chung; không tranh luận nào có thể bắt đầu từ sự hoài nghi hoàn toàn. Vì thế, sự phê phán kiến thức mà triết học sử dụng không phải là loại tiêu cực này, nếu bất kỳ kết quả nào sẽ được đạt tới. Không một lý lẽ hợp lý nào có thể được đưa ra chống lại sự thái độ hoài nghi hoàn toàn này. Nhưng không khó khăn để thấy rằng thái độ hoài nghi của loại này thì vô lý. ‘Sự nghi ngờ có phương pháp’ của Descartes mà triết học hiện đại đã bắt đầu với, không thuộc

loại này, mà đúng hơn là loại phê phán chúng ta đang xác nhận là điều cốt yếu của triết học. ‘Sự nghi ngờ có phương pháp’ của ông cốt ở việc nghi ngờ bất kỳ thứ gì đáng ngờ; dừng lại ở mỗi mảnh kiến thức rõ ràng, để tự hỏi xem liệu sau khi suy nghĩ kỹ ông có thể cảm thấy chắc chắn rằng ông thực sự biết nó hay không. Đây là loại phê phán tạo thành triết học. Một kiến thức nào đó, chẳng hạn như kiến thức về sự hiện hữu của dữ liệu-tri giác của chúng ta, có vẻ rõ ràng hoàn toàn, tuy nhiên một cách tiềm ẩn và thấu đáo chúng ta ngầm nghĩ về nó. Liên quan đến kiến thức như thế, sự phê phán triết học không đòi hỏi chúng ta phải tránh tin. Nhưng có các niềm tin-thí dụ như niềm tin cho rằng các đối tượng vật chất giống hệt dữ liệu-tri giác của chúng ta-được áp ủ cho đến khi chúng ta bắt đầu suy nghĩ, nhưng được nhận thấy là tan biến khi bị thẩm tra kỹ lưỡng. Triết học sẽ buộc ta loại bỏ các niềm tin như thế nếu không tìm được một dòng lý lẽ mới nào đó hỗ trợ chúng. Nhưng việc loại bỏ các niềm tin không hề bị phản đối; dù chúng ta xem xét chúng kỹ đến đâu đi nữa, là vô lý và không phải là điều triết học chủ trương.

Nói tóm lại; sự phê phán được nhắm tới không phải là cái quyết định loại bỏ không lý do, mà là cái xem xét từng mảnh kiến thức rõ ràng dựa trên các phẩm chất của nó, và giữ lại bất kỳ thứ gì vẫn có vẻ là kiến thức khi sự xem xét này hoàn tất. Vẫn còn rủi ro sai lầm phải được thừa nhận, vì con người có thể sai lầm. Triết học có thể tuyên bố công bằng rằng nó giảm bớt rủi ro sai lầm, và rằng trong một số trường hợp nó làm cho rủi ro sai lầm thành nhỏ đến mức gần như không đáng kể. Làm nhiều hơn

thế là điều không thể trong một thế giới phải xảy ra sai lầm; và nhiều hơn thế là điều mà không một người chủ trương triết học thận trọng nào tuyên bố là đã thực hiện được.

GIÁ TRỊ CỦA TRIẾT HỌC

Lúc này đã đến cuối bài viết ngắn và thực sự không đầy đủ của chúng ta về các luận đề triết học, cuối cùng thì rất cần xem xét giá trị của triết học là gì và vì sao nó phải được nghiên cứu. Điều cần thiết hơn là phải xem xét câu hỏi này xét thấy sự kiện nhiều người, chịu ảnh hưởng của khoa học hoặc của những vấn đề thực dụng, có khuynh hướng nghi ngờ không biết triết học có điều gì tốt hơn các điểm khác biệt không có hại nhưng quá tỉ mỉ, tầm thường vô dụng không, và các cuộc tranh luận về những vấn đề liên quan đến kiến thức nào là không thể.

Quan điểm triết học này có vẻ bắt nguồn, phần nào từ quan niệm sai lầm về các mục đích của cuộc đời, phần nào từ quan niệm sai lầm về loại sứ mạng mà triết học cố gắng đạt được. Khoa học tự nhiên, qua trung gian các phát minh, hữu ích cho vô số người hoàn toàn không biết gì về nó; vì thế sự nghiên cứu khoa học tự nhiên sẽ được đề nghị, không chỉ, hoặc chủ yếu, vì ảnh hưởng lên sinh viên, mà đúng hơn vì ảnh hưởng lên nhân loại nói chung. Như thế tính thực dụng không thuộc về triết học. Nếu việc nghiên cứu triết học có bất kỳ giá trị nào cho những người khác hơn cho các sinh viên triết học, phải chỉ là gián tiếp, qua các ảnh hưởng của nó trên cuộc sống của những người nghiên cứu nó. Vì thế, trong những ảnh hưởng này nếu

có ở bất kỳ nơi nào, giá trị của triết học phải được tìm kiếm trước hết.

Nhưng hơn nữa, nếu chúng ta không thất bại trong việc cố gắng xác định giá trị của triết học, trước hết chúng ta phải làm giải thoát tâm trí của chúng ta khỏi những định kiến về cái được gọi một cách sai lầm là những con người ‘thực dụng’. Người ‘thực dụng’, như từ này thường được dùng, là người chỉ nhận ra được các nhu cầu vật chất, là người nhận thức rằng con người phải có thực phẩm nuôi sống thể xác, nhưng hoàn toàn mù tịt về nhu cầu cung cấp thức ăn cho tinh thần. Nếu mọi người đều sung túc, nếu nghèo đói và bệnh tật đã giảm tới mức thấp nhất có thể, vẫn còn lại nhiều thứ phải làm để tạo ra một xã hội có giá trị; và thậm chí trong thế giới hiện tại nhu yếu phẩm cho tâm trí chỉ ít cũng quan trọng bằng nhu yếu phẩm cho thể xác. Riêng trong số nhu yếu phẩm cho tâm trí mà giá trị của triết học sẽ được tìm thấy; và chỉ những người không thờ ơ với nhu yếu phẩm này mới có thể tin chắc rằng sự nghiên cứu triết học không lãng phí thời giờ.

Triết học, giống như tất cả các nghiên cứu khác, chủ yếu nhằm vào kiến thức. Kiến thức nó nhằm vào là loại kiến thức cung cấp tính đồng nhất và hệ thống cho phần chính yếu của các khoa học, và loại bắt nguồn từ sự kiểm tra mang tính quyết định các nền tảng của những thâm tín, những định kiến, và những niềm tin của chúng ta. Nhưng không thể xác nhận rằng triết học đã rất thành công trong các nỗ lực cung cấp những câu trả lời rõ ràng cho những câu hỏi của nó. Nếu bạn hỏi một nhà toán

học, một nhà khoáng vật học, một sử gia, hoặc bất kỳ một học giả nào khác, khối lượng xác định nào đã được khoa học của họ xác định, câu trả lời của họ sẽ kéo dài chừng nào bạn còn muốn nghe. Nhưng nếu bạn hỏi một triết gia cùng câu hỏi như thế, nếu thật thà, ông ta sẽ phải thú nhận rằng nghiên cứu của ông không đạt được những kết quả tích cực như các khoa học khác đã đạt được. Đúng như thế, một phần được giải thích rằng, khi kiến thức rõ ràng liên quan đến bất kỳ đề tài nào trở nên có thể chấp nhận được, đề tài này không được gọi là triết học, mà trở thành một khoa học riêng biệt. Toàn bộ nghiên cứu các thiên thể, hiện nay thuộc về thiên văn học, trước kia bao gồm trong triết học. Tác phẩm tuyệt vời của Newton được gọi là ‘những nguyên lý toán học của triết học tự nhiên’. Tương tự, nghiên cứu về tâm trí của con người, vốn là một phần của triết học, hiện nay được tách khỏi triết học và trở thành khoa tâm lý học. Như thế, ở mức độ lớn, tính không chắc chắn của triết học thì rõ ràng hơn thực tế: những câu hỏi đã có khả năng có các câu trả lời rõ ràng được đặt trong các môn khoa học, trong khi chỉ những câu hỏi mà hiện nay chưa có câu trả lời rõ ràng nào, vẫn hình thành phần còn lại được gọi là triết học.

Tuy nhiên, đây chỉ là một phần của sự thật liên quan đến tính không chắc chắn của triết học. Có nhiều câu hỏi và trong số đó những câu hỏi có tầm quan trọng sâu sắc nhất đối với đời sống tinh thần của chúng ta-mà, đến chừng mức chúng ta có thể thấy vẫn phải không giải thích được cho trí tuệ của con người nếu khả năng của nó không trở thành một trật tự khá khác biệt

với điều hiện nay chúng là. Liệu vũ trụ có bất kỳ tính đồng nhất nào về kế hoạch hay mục đích không, hoặc liệu nó có phải là một sự tụ hội tình cờ của các nguyên tử? Liệu ý thức có phải là một phần trường tồn của vũ trụ, đem lại niềm hy vọng phát triển vô hạn về sự thông thái, hay liệu nó có phải là sự ngẫu nhiên ngẫu nhiên trên một hành tinh nhỏ bé mà ở đây sự sống cuối cùng phải trở thành không thể có được? Thiện và ác cũng có tầm quan trọng đối với vũ trụ hay chỉ đối với con người? Những câu hỏi như thế được triết học nêu ra, và được nhiều triết gia khác nhau trả lời rất khác nhau. Nhưng có vẻ như, dù các câu trả lời có thể tìm được theo cách khác hay không, các câu trả lời được triết học đề nghị không có câu nào trong đó là đúng hiển nhiên. Nhưng dẫu niềm hy vọng tìm được một câu trả lời có mong manh thế nào đi nữa, nó vẫn là phần việc triết học tiếp tục xem xét những câu hỏi như thế, để làm cho chúng ta hiểu tầm quan trọng của chúng, để kiểm tra tất cả các cách tiếp cận chúng, và giữ mãi sự quan tâm mang tính suy đoán trong vũ trụ dễ bị bác bỏ bởi việc giam mình trong kiến thức có thể xác định rõ ràng.

Quả thực, nhiều triết gia đã cho rằng triết học có thể thiết lập sự thật của những câu trả lời nào đó cho các câu hỏi nền tảng như thế. Họ cho rằng những gì có tầm quan trọng nhất trong các niềm tin tôn giáo đều có thể được chứng minh là thật bằng sự chứng thực chính xác. Để có thể đánh giá những nỗ lực như thế, điều cần thiết là khảo sát kiến thức của con người, và hình thành quan điểm về các phương pháp và các giới hạn của nó. Về đề tài như thế, thật không khôn ngoan khi phát biểu một cách

giáo điều; nhưng nếu các nghiên cứu trong những chương trước không dẫn chúng ta đi lạc, chúng ta sẽ buộc phải từ bỏ hy vọng tìm được các chứng cứ triết học cho các niềm tin tôn giáo. Vì thế, chúng ta không thể bao gồm bất kỳ các câu trả lời minh bạch nào cho những câu hỏi như thế như một phần giá trị của triết học. Vì lý do đó, một lần nữa, giá trị của triết học không phụ thuộc vào bất kỳ khối lượng được cho là kiến thức có thể khẳng định rõ rệt do những người nghiên cứu nó đạt được.

Trên thực tế, giá trị của triết học sẽ được tìm kiếm phần lớn trong chúng tính không chắc chắn của nó. Một người không có một chút kiến thức triết học nào sẽ trải qua một cuộc sống bị giam cầm trong các định kiến bắt nguồn từ lễ thường, từ các niềm tin quen thuộc theo tuổi tác hoặc theo quốc gia, và từ các sự tin chắc lớn lên trong tâm trí mà không có sự hợp tác hay đồng thuận của lý lẽ có suy nghĩ cân nhắc. Đối với một người như thế, thế giới có khuynh hướng trở nên rõ ràng, hữu hạn, hiển nhiên; các đối tượng chung không khởi động bất kỳ câu hỏi nào, và các khả năng xa lạ bị gạt bỏ một cách khinh miệt.

Ngược lại, như trong các chương đầu, ngay khi chúng ta bắt đầu triết lý, chúng ta nhận thấy rằng những sự việc quen thuộc nhất hàng ngày dẫn đến những vấn đề mà chỉ có thể có được những câu trả lời rất không đầy đủ. Triết học, mặc dù không thể nói chắc chắn cho chúng ta biết đâu là câu trả lời đúng cho những nghi ngờ mà nó khơi ra, có thể gợi ý nhiều khả năng mở rộng các tư tưởng của chúng ta và làm chúng thoát khỏi sự chuyên chế của phong tục. Như thế, trong khi giảm bớt cảm giác

về tính chắc chắn về những sự việc là, nó làm tăng rất nhiều kiến thức của chúng ta về những gì chúng có thể là; nó loại bỏ chủ nghĩa giáo điều có phần ngạo mạn của những người chưa bao giờ du hành vào vùng giải phóng sự nghi ngờ, và nó giữ mãi cảm giác ngạc nhiên của chúng ta bằng cách trình bày những sự việc quen thuộc theo khía cạnh không quen thuộc.

Ngoài tính thực dụng của nó trong việc cho thấy những khả năng không bị nghi ngờ ra, triết học có một giá trị-có lẽ là giá trị chính yếu-quia tính quan trọng của các đối tượng mà nó suy gẫm, và sự tự do thoát khỏi các mục tiêu cá nhân hẹp hòi phát xuất từ sự suy ngẫm. Đời sống của người theo bản năng bị đóng lại trong phạm vi của những lợi ích riêng của họ: gia đình và bạn bè có thể được bao gồm, nhưng thế giới bên ngoài không được lưu ý ngoại trừ khi nó có thể giúp hoặc cản trở những gì đến trong phạm vi các ước muốn theo bản năng. Trong một cuộc sống như thế sẽ có một điều gì đó bồn chồn và bị hạn chế, so với nó đời sống triết lý êm đềm và tự do. Thế giới riêng tư có các lợi ích theo bản năng là một thế giới nhỏ, được bố trí trong màn sương của thế giới lớn và quyền lực mà không chóng thì chày phải đặt thế giới vào tình trạng đổ nát nghiêm trọng. Nếu chúng ta không thể mở rộng các lợi ích của chúng ta như thế để bao gồm toàn bộ thế giới bên ngoài, chúng ta sẽ vẫn như binh lính trong một pháo đài bị bao vây, biết kẻ thù ngăn chặn không cho thoát ra và sự đầu hàng cuối cùng là không thể tránh được. Trong đời sống như thế sẽ không có bình an, nhưng xung đột liên miên giữa sự khẳng khẳng mơ ước và sự bất lực của ý chí.

Bằng cách này hay cách khác, nếu đời sống của chúng ta sẽ tuyệt vời và tự do, chúng ta phải thoát khỏi nhà tù này và sự xung đột này.

Một cách để thoát khỏi là bằng suy gẫm triết học. Theo một khảo sát quy mô lớn nhất, suy gẫm triết học chia vũ trụ thành hai phe thù địch-bạn bè và kẻ thù, có lợi và bất lợi, tốt và xấu-nó xem xét toàn bộ một cách không thiên vị. Suy gẫm triết học, khi thuần khiết, không nhằm chứng minh phần còn lại của vũ trụ na ná con người. Mọi sự đạt được kiến thức là sự mở rộng Bản Ngã (Self), nhưng sự mở rộng này đạt được tốt nhất khi nó không được trực tiếp tìm kiếm. Nó đạt được khi sự khao khát kiến thức hoạt động một mình, bằng sự nghiên cứu không mong ước trước rằng các đối tượng của nó phải có đặc tính này hay đặc tính kia, nhưng làm cho Bản Ngã khớp với các đặc tính mà nó tìm được trong các đối tượng. Sự mở rộng Bản Ngã không đạt được khi, lấy Bản Ngã như nó là, chúng ta cố gắng trình bày thế giới rất tương tự với Bản Ngã này mà kiến thức về nó là có thể mà không cần sự thừa nhận nào về những gì có vẻ xa lạ. Mong ước chứng minh đây là hình thức tự khẳng định; và giống như mọi sự tự khẳng định; nó là trở ngại cho sự phát trưởng Bản Ngã mà nó mong ước; và Bản Ngã biết nó có khả năng như thế. Tự khẳng định; trong nghiên cứu triết học cũng như ở bất kỳ lĩnh vực nào khác; xem thế giới như phương tiện cho các cứu cánh riêng của nó; như thế nó làm cho thế giới ít quan trọng hơn Bản Ngã; và Bản Ngã đặt các giới hạn cho tính quan trọng của những điều hứa hẹn của nó. Ngược lại, khi suy gẫm; chúng

ta bắt đầu từ phi-Ngã; và qua tính vĩ đại của nó; các ranh giới của Bản Ngã được mở rộng ra; qua tính vô tận của vũ trụ tâm trí suy gẫm nó sẽ đạt được một phần nào đó trong tính vô tận.

Vì lý do này mà tính vĩ đại của linh hồn không được nuôi dưỡng bởi các nền triết lý đồng hóa vũ trụ với Con Người. Kiến thức là hình thức hợp nhất Bản Ngã và Phi Ngã; giống như mọi sự hợp nhất, nó bị quyền thống trị làm cho suy yếu, và do đó bằng bất cứ nỗ lực nào ép buộc vũ trụ tuân theo những gì chúng ta tìm được trong bản thân chúng ta. Có một khuynh hướng triết học phổ biến hướng đến quan điểm cho chúng ta biết rằng Con Người là thước đo của muôn vật; rằng sự thật là do con người tạo ra; rằng không gian và thời gian và thế giới những phổ niệm là các thuộc tính của tâm trí; và rằng; nếu có bất kỳ thứ gì không do tâm trí tạo ra thì không thể biết được và không có lời giải thích nào cho chúng ta. Quan điểm này không đúng nếu các thảo luận trước kia của chúng ta là đúng, nhưng ngoài việc không đúng ra nó còn tác động đến việc đánh cắp sự suy gẫm triết học của tất cả những gì cho nó giá trị, vì nó giam hãm sự suy gẫm vào Bản Ngã. Cái mà nó gọi là kiến thức không phải là sự hợp nhất với phi-Ngã, mà là một tập hợp các định kiến, thói quen, và khát vọng, tạo ra một tấm màn không thể xuyên thấu giữa chúng ta và thế giới ngoài kia. Một người tìm được niềm vui trong thuyết kiến thức như thế giống như một người không bao giờ rời khỏi phạm vi gia đình vì sợ lời nói của mình không thể thành luật.

Ngược lại, suy gẫm triết học thật tìm được sự mãn nguyện

trong mọi sự mở rộng phi-Ngã, trong mọi điều có thể mở rộng các đối tượng được suy gẫm, và do đó cả chủ thể đang suy gẫm. Khi suy gẫm, mọi thứ là cá nhân hay riêng tư, mọi thứ phụ thuộc thói quen, tư lợi, hay khát vọng, đều bóp méo đối tượng, và do vậy làm suy yếu sự hợp nhất mà trí tuệ tìm kiếm. Nhờ việc tạo ra thanh chắn giữa chủ thể và đối tượng, những vật cá nhân và riêng tư trở thành nhà tù giam nhốt trí tuệ. Trí tuệ tự do sẽ thấy như Thiên Chúa có thể thấy, không có không gian ở đây và thời gian *bây giờ*, không có hy vọng và sợ hãi, không có các trở ngại của những niềm tin theo phong tục và các định kiến theo truyền thống, một cách điềm tĩnh, thản nhiên, chỉ duy nhất và độc quyền khao khát kiến thức- kiến thức như không liên quan đến ai, như suy gẫm thuần khiết, như nó có thể để cho con người đạt đến. Ngoài ra trí tuệ tự do sẽ coi trọng hơn kiến thức trừu tượng và phổ quát mà các sự việc ngẫu nhiên của lịch sử riêng tư không tham gia vào, hơn kiến thức do các giác quan mang lại, và, một kiến thức như thế phải là, dựa trên quan điểm cá nhân và độc quyền và một nhóm có các giác quan bóp méo bằng với mức chúng tiết lộ ra.

Tâm trí quen với tự do và tính vô tư của suy gẫm triết học sẽ duy trì một điều gì đó có cùng sự tự do và tính vô tư như thế trong thế giới hành động và cảm xúc. Nó sẽ xem mục đích và các mong ước của nó là các phần của tổng thể, mà không khẳng khẳng nhìn chúng như các mảnh rất nhỏ trong một thế giới có tất cả phần còn lại không bị ảnh hưởng bởi các hành vi của bất kỳ một người nào. Tính vô tư mà, khi suy ngẫm là mong ước

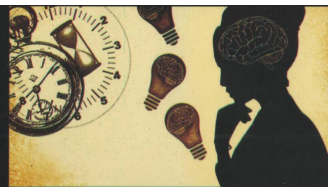
thuần khiết về sự thật, là chính cùng một phẩm chất của tâm trí mà, trong hành động là sự công bằng, và trong cảm xúc là tình yêu phổ quát có thể được trao cho tất cả, và không chỉ cho những người được đánh giá là hữu ích hoặc đáng ca ngợi. Do đó sự suy gẫm mở rộng không những các đối tượng của các suy nghĩ của chúng ta, mà cả các đối tượng của hành động và của cảm xúc yêu thương của chúng ta nữa: nó làm cho chúng ta thành công dân của vũ trụ, không chỉ của một thành phố đóng khung trong các bức tường đang có chiến tranh với tất cả phần còn lại. Trong tư cách công dân vũ trụ này bao gồm sự tự do đích thực của con người, và sự giải phóng khỏi tình trạng nô lệ các hy vọng hạn hẹp và những nỗi sợ hãi.

Thế nên, để tóm tắt cuộc thảo luận của chúng ta về giá trị của triết học; Triết học sẽ được nghiên cứu, không vì lợi ích của bất kỳ câu trả lời rõ ràng nào cho các câu hỏi của nó; vì theo lệ thường, không câu trả lời rõ ràng nào có thể được biết là đúng, nhưng là vì lợi ích của bản thân các câu hỏi; bởi vì những câu hỏi này mở rộng quan niệm của chúng ta về những gì là có thể xảy ra, làm phong phú sức tưởng tượng trí tuệ của chúng ta và làm giảm sự bảo đảm mang tính giáo điều đóng băng tâm trí gây bất lợi cho sự nghiên cứu; nhưng quan trọng hơn hết là vì, qua tính vĩ đại của vũ trụ mà triết học suy gẫm, tâm trí cũng được làm cho vĩ đại, và trở thành có khả năng hợp nhất với vũ trụ tạo thành sự tốt đẹp tột bậc của nó.

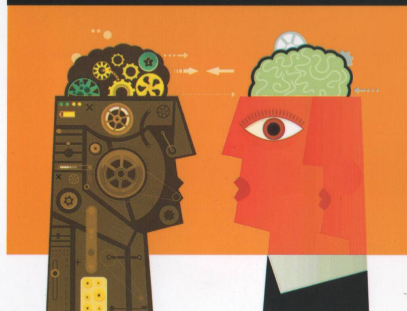
Chú Thích

[1]. Ss. A.N. Whitehead, *Introduction to Mathematics* (Home University Library).

[2]. ‘Vật tự thân’ của Kant giống hết theo định nghĩa với đối tượng vật chất, ấy là, nó là nguyên nhân của các cảm giác. Các đặc tính được suy diễn từ định nghĩa thì không giống hết, vì Kant cho rằng (dù một mâu thuẫn nào đó có liên quan đến nguyên nhân) chúng ta có thể biết rằng không cái gì trong những phạm trù này có thích hợp với ‘vật tự thân’.



CÁC
LUẬN ĐỀ **TRIẾT HỌC**



Nhà sách

HOÀNG MAI

736/79 LÊ ĐỨC THỌ, P.15, Q.GÒ VẤP, TP.HCM
ĐT: 08.39961289 - DĐ: 0903 83 05 05
www.nhasachhoangmai.com
Email: nguoiphucvu@yahoo.com.vn

ISBN: 978-604-61-8232-0



GIÁ: 90.000đ