

Christopher Janaway

Người dịch: Trịnh Huy Hóa

SCHOPENHAUER

A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ SCHOPENHAUER



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Christopher Janaway

SCHOPENHAUER

A Very Short Introduction



DẪN LUẬN VỀ SCHOPENHAUER

Schopenhauer được xem là tác giả đáng đọc nhất trong các triết gia Đức. Cuốn sách này đưa ra một giải thích ngắn gọn về hệ thống siêu hình của ông, tập trung vào các khía cạnh độc đáo, gây cảm hứng mạnh mẽ nhất đến nhiều nghệ sĩ và nhà tư tưởng bao gồm Nietzsche, Wagner, Freud và Wittgenstein.

Christopher Janaway bình luận quan điểm bi quan của Schopenhauer cho rằng cá nhân không tồn tại thì tốt hơn. Và tuyên bố của Schopenhauer rằng chỉ có sự chối bỏ thánh thiện cái tôi - thoát khỏi ý chí - mới có thể mang lại giá trị cuộc sống cho thấy ông là một tư tưởng gia đầy thách thức, tiên bộ và có ảnh hưởng lớn.



ISBN: 978-604-955-768-2



9 786049 557682

Dẫn luận về Schopenhauer



Giá: 72.000đ

DẪN LUẬN VỀ
SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER - A VERY SHORT INTRODUCTION

Copyright ©1994, 2002 by Christopher Janaway.

This translation is published by arrangement with
Oxford University Press.

All rights reserved.

Bản quyền bản tiếng Việt © Công ty CPVH Văn Lang, 2017.

Mọi hình thức xuất bản, sao chép, phân phối dưới dạng in ấn hoặc chế bản điện tử, đặc biệt là việc phát tán qua mạng Internet, nếu không có sự đồng ý của Công ty Cổ phần Văn hóa Văn Lang bằng văn bản, đều được xem là vi phạm pháp luật.

Christopher Janaway
Người dịch: Trịnh Huy Hoá

DẪN LUẬN VỀ
SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER
A Very Short Introduction

Mục lục

Lời nói đầu	7
Các từ viết tắt và công trình được trích dẫn	9
1 Cuộc đời và tác phẩm	11
2 Bên trong và bên ngoài hiện tượng	35
3 Thế giới như ý chí và ý niệm	60
4 Ý chí, cơ thể, và bản ngã	85
5 Tính cách, giới tính và vô thức	108
6 Nghệ thuật và Ý tưởng	133
7 Đạo đức học: nhìn thế giới cho đúng	165
8 Sinh tồn và chủ nghĩa bi quan	190
9 Ảnh hưởng của Schopenhauer	219
Đọc thêm	236



Lời nói đầu

Cuốn sách này nhằm cung cấp một giải trình phê phán về triết học của Schopenhauer. Ông đã xây dựng một hệ thống bao gồm siêu hình học, nhận thức luận, triết học về trí tuệ, mỹ học, đạo đức học, và ý nghĩa cuộc sống. Nhưng với tư cách một hệ thống hoàn chỉnh, triết học của ông ít có môn đồ, và ông chưa bao giờ thành lập nên một trường phái tư tưởng. Ảnh hưởng của ông đối với lịch sử tư tưởng là sự kích động và truyền cảm hứng cho nhiều thế hệ các nghệ sĩ và các nhà tư tưởng từ Wagner cho tới Wittgenstein. Một số tư tưởng của ông đã định hình cho các tư tưởng của Freud, và tác động triết học quan trọng nhất của ông là đối với Nietzsche, người thoát đầu bị cuốn hút bởi những kết luận bi quan của ông nhưng sau đó lại ghê sợ chúng, nhưng luôn

đàm luận gần gũi với ‘người thầy vĩ đại’ của mình. Schopenhauer là một người vô thần thực sự, người về cơ bản nghi vấn giá trị sự tồn tại của con người. Sự tồn tại với Schopenhauer là một nỗ lực không mục đích, đau đớn, tranh đấu, bị thúc đẩy bởi một sức mạnh vô thức mà chúng ta không thể kiểm soát được. Việc giải thoát khỏi sự tồn tại này đến từ việc mất đi cá thể tính của mình trong trải nghiệm thẩm mỹ, trong lòng trầm ẩn với thế giới, và trong việc tự phủ nhận. Khi khảo sát tất cả các khía cạnh chính trong hệ thống triết học của Schopenhauer, cuốn sách này hy vọng sẽ đưa ra bản chất đầy thách thức của những câu hỏi mà ông đặt ra về sự tồn tại của con người.

C. J.

Tháng 8 năm 2001

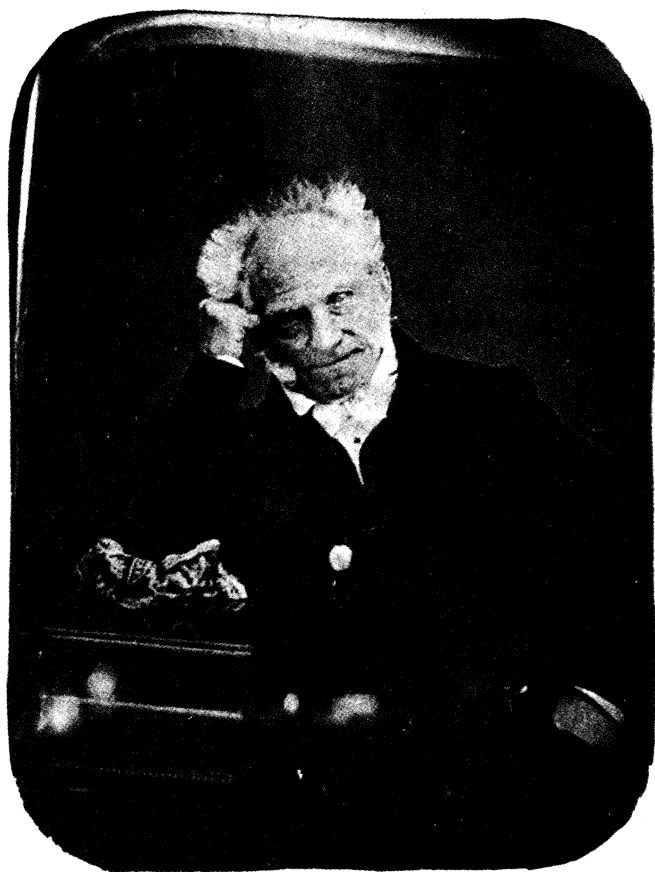


Các từ viết tắt và công trình được trích dẫn

Các tác phẩm của Schopenhauer được gọi như sau, trong bản dịch của E.F.J Payne, trừ khi có quy định khác. Một vài thay đổi rất nhỏ đã được thực hiện đối với một số đoạn trích dẫn.

- B* *Về cơ sở của đạo đức* (1841; Bobbs Merrill, 1965).
F *Về tự do ý chí* (1841), K. Kolenda dịch (Blackwell, 1985).
M1-M4 *Những bản thảo còn giữ lại được*, các tập 1-4, A. Hubscher chủ biên (Berg Publishers, 1988-90).
N *Về ý chí trong tự nhiên* (1836, Berg Publishers, 1992).
P1, P2 *Parerga và Paralipomena*. các tập 1 & 2 (1851. Clarendon Press, 1974)
R *Căn nguyên bốn mặt của nguyên tắc túc lý* (1813, 1847; Open Court, 1974).
W1, W2 *Thế giới như ý chí và ý niệm*, các tập 1 & 2 (1819, 1844; Dover 1969).





Hình 1. Schopenhauer, 4 tháng Sáu năm 1853





Cuộc đời và tác phẩm

Arthur Schopenhauer sinh năm 1788 tại Danzig, và qua đời ở Frankfurt am Main vào năm 1860. Có một số bức ảnh được chụp trong thập niên cuối cùng của cuộc đời ông mà từ đó chúng ta có được cái cảm giác tức thời nhất về con người này. Ông có vẻ ngoài khác thường và vô cùng quả quyết, nhưng ánh lấp lánh trong đôi mắt ông là của một người luôn cảnh giác, sắc sảo, và có năng lực hài hước - không khác mấy với tính cách xuất hiện từ những tác phẩm của ông. Vào cuối đời, Schopenhauer mới bắt đầu được hưởng chút ít vinh quang. Tuy nhiên, triết lý của ông không phải là sản phẩm của tuổi già hoặc tuổi trung niên. Mặc dù hầu hết các lời lẽ mà ông công bố được viết sau khi ông định cư tại Frankfurt ở tuổi 45, nhưng chính

trong những năm 1810-1818, ông đã tạo ra toàn bộ hệ thống triết học mà nhờ nó ông được vinh danh. Như Nietzsche¹ đã viết, chúng ta nên nhớ rằng chính là năng lượng sáng tạo, nổi loạn của một người đàn ông ở độ tuổi 20 đã tạo ra *Thế giới như ý chí và ý niệm*. Schopenhauer trưởng thành chỉ bận rộn củng cố và bổ sung lập trường đã được trình bày trong kiệt tác mà mãi cho đến gần cuối cuộc đời vẫn bị thế giới trí thức ngoảnh mặt làm ngơ.

Sự độc lập về tinh thần là tính cách đặc trưng nhất của Schopenhauer. Ông viết mà không hề sợ hãi và chẳng mấy tôn trọng quyền uy, ghét cay ghét đắng thói tuân phục rỗng tuếch mà ông thấy trong các cơ sở học thuật của nước Đức. Nhưng đằng sau thái độ này là một thực tế quan trọng, ông còn có sự độc lập về mặt tài chính. Khi đến tuổi thành niên vào năm 1809, ông được thừa hưởng tài sản mà nhờ tài quản lý sắc sảo, đủ để cho ông sống suốt phần còn lại của cuộc đời. Cha ông, Heinrich Floris Schopenhauer, là một trong những doanh nhân giàu có nhất ở Danzig khi Arthur ra đời. Là người theo chủ nghĩa thế giới, cam kết với các giá trị tự do của phong trào Khai sáng và với chủ nghĩa cộng hòa, ông đã rời khỏi Danzig khi

¹ Friedrich Nietzsche (1844-1900), triết gia Đức.

nước Phổ thôn tính thành phố này, và chuyển tới thành phố tự do Hamburg. Arthur có chung với cha tình yêu văn hoá Pháp và Anh và sự ghê tởm chủ nghĩa dân tộc Phổ. Cái tên 'Arthur' của ông được chọn vì được chia sẻ bởi một số ngôn ngữ châu Âu - mặc dù ý định ở đây chủ yếu là để phù hợp với đứa trẻ sơ sinh vốn được dự kiến sẽ có một sự nghiệp trong nền thương mại khắp châu Âu. Về sau, Arthur cảm thấy mình cũng đã thừa hưởng tính cách ám ảnh, mãnh liệt của cha. Cái chết của người cha vào năm 1805, có lẽ do tự sát, là một cú sốc lớn đối với ông.

Schopenhauer được tiếp thụ một nền giáo dục rộng lớn và phong phú trong trường học, được tăng cường bởi những liên hệ xã hội và du hành nhờ vào sự giàu có của gia đình. Được gửi sang Pháp vào năm 9 tuổi khi cô em gái chào đời, nên ông đã có tiếng Pháp lưu loát. Sau một vài năm học hành, ở tuổi 15, ông đi cùng với cha mẹ trong một chuyến đi hai năm tới Hà Lan, Anh, Pháp, Thụy Sĩ và Áo. Ông đã tham quan nhiều địa điểm nổi tiếng đương thời, và vào thời điểm đó đã bị ảnh hưởng sâu sắc bởi sự nghèo đói và thống khổ mà ông tận mắt chứng kiến. Tuy nhiên, trong khi cha mẹ đi du lịch tại Anh, ông được gửi vào một trường nội trú ở Wimbledon, nơi quan điểm tôn giáo và kỷ luật hẹp hòi của nó (trái ngược rõ ràng với nền giáo dục ông đã

có) gây ấn tượng xấu kéo dài mãi về sau. Giai đoạn này nói lên nhiều điều về tính cách và sự giáo dục của Schopenhauer. Ông là một học sinh khát khao, hiếu thắng, không chịu nổi những thông lệ ngớ ngẩn bao quanh, và dường như bị cô lập hoàn toàn với sự bất tuân phục của mình. Bố mẹ ông viết thư cho ông, cha ông khổ sở với chữ viết của ông, mẹ ông nói không ngớt về quãng thời gian tuyệt vời của họ và cầu xin ông có thái độ hợp lý hơn, nhưng không có gì cho thấy ông từ bỏ cách nhìn mọi sự từ quan điểm riêng. Thật cảm dỗ để xem tình huống ấy như một mô hình thu nhỏ về cuộc sống sau này của ông. Khi cuộc đời ông diễn tiến, càng trở nên rõ ràng là nó sẽ không được xây dựng xung quanh mối quan hệ gần gũi với những người khác. Ông bắt đầu coi tình bạn giống như ngọn lửa mà một người khôn ngoan sẽ sưởi ấm cho mình ở một khoảng cách nhất định (M1, 123), và quyết định sẽ cô độc ngay cả khi ở bên cạnh người khác, vì sợ mất đi sự nguyên vẹn của bản thân. Về sau ông viết rằng năm phần sáu nhân loại chỉ đáng bị khinh thường, nhưng đồng thời cũng thấy mình có những trở ngại bên trong đối với việc tiếp xúc với con người: “Thiên nhiên đã làm nhiều hơn những gì cần thiết để cô lập trái tim tôi, đã ban cho nó sự nghi ngờ, sự nhạy cảm,



sự mãnh liệt và niềm kiêu hãnh' (M4, 506). Ông có xu hướng bị trầm cảm, và thú nhận 'Tôi luôn lo lắng khiến tôi nhìn thấy và tìm kiếm những mối nguy hiểm không hề tồn tại' (M.4, 507).

Một số tác giả viết về tính cách của Schopenhauer quan tâm đến mối quan hệ của ông với cha mẹ, và những gì họ tìm thấy không có gì ngạc nhiên. Cha ông là một người cả lo, đòi hỏi cao, và dữ dằn, rất tham vọng về con trai. Mẹ ông, Johanna Schopenhauer, nhũ danh Trosiener, cũng xuất thân từ một gia đình thương gia thành công ở Danzig, lại khác hẳn. Tính tình sôi nổi, hòa đồng, bà có khát vọng văn chương, mà đỉnh cao sự nghiệp là một tiểu thuyết gia lãng mạn, khiến cho bà ngay khi còn sống đã nổi tiếng hơn cả con trai. Bà có ảnh hưởng đáng kể trong cuộc đời của con trai, nhưng mối quan hệ giữa họ không bao giờ ấm áp. Trong cuộc hôn nhân của mình, như chính bà đã viết, bà không cần phải 'giả vờ tình yêu mãnh liệt' đối với chồng, và nói thêm rằng ông cũng không mong đợi điều đó. Sau khi Heinrich Schopenhauer qua đời, Johanna với đầu óc độc lập đã được giải thoát để lao vào sự nghiệp riêng, bà chuyển đến Weimar, thành lập ở đây một salon nghệ thuật và trí thức được nhiều danh nhân đương thời thường xuyên lui tới. Arthur được hưởng lợi từ một số mối quan hệ mà ông có được trong giới

này, đặc biệt là với Goethe¹, và với Friedrich Majer, một học giả Đông phương học, người đã kích thích ở ông sự quan tâm suốt đời đối với tư duy Ấn Độ. Tuy nhiên, mối quan hệ giữa hai mẹ con đã trở nên đông tố, và năm 1814, bà ném Arthur ra khỏi cửa, vĩnh viễn không bao giờ gặp lại con trai nữa.

Vào thời gian này, Schopenhauer đã từ bỏ sự nghiệp kinh doanh mà cha ông đã lên kế hoạch cho ông và tìm đường vào đời sống học hành. Năm 1809, ông đến Đại học Gottingen, từ đây ông sẽ chuyển tới Berlin hai năm sau. Ông tham dự các bài giảng về nhiều chủ đề khoa học, và vốn có ý định nghiên cứu y học: nhưng ông sớm tập trung vào triết học. Triết gia của trường Gottingen là C. E. Schulze đóng vai trò quyết định trong sự nghiệp của Schopenhauer khi khuyên ông nên bắt đầu bằng cách đọc các tác phẩm của Plato² và Kant³. Mặc dù Schopenhauer, theo bất cứ tiêu chuẩn nào, là một nhà tư tưởng đọc rộng và uyên thâm, nhưng sẽ công bằng khi nói rằng việc đọc hai triết gia này đã gợi ra những ý tưởng cơ bản hình thành triết lý của ông từ ngày ấy. Bộ

¹ Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), nhà thơ, học giả Đức.

² Plato (428BC-348BC), triết gia Hy Lạp.

³ Immanuel Kant (1724-1804), triết gia Đức.



Áo nghĩa thư Hindu (Upanishads), mà ông biết được qua Friedrich Majer, là thành phần thứ ba mà sau này ông sẽ pha trộn với các yếu tố của Plato và Kant để tạo ra một điều gì đó khá độc đáo trong tác phẩm *Thế giới như ý chí và ý niệm* (*The World as Will and Representation*).¹

Khi chuyển đến Berlin, Schopenhauer đã nghe các bài giảng của Schleenhauer và Fichte²,

¹ Nhan đề tác phẩm của Arthur Schopenhauer trong tiếng Đức là: *Die Welt als Wille und Vorstellung* - *Thế giới như ý chí và ý niệm*. Từ *Vorstellung* trong ngữ đoạn này có nghĩa là: Thế giới là sự trình hiện (*Erscheinung*) được chúng ta tái tạo thành ý niệm (*Vorstellung*) trong tâm thức. Ý tưởng của Schopenhauer cũng có thể tham chiếu trong đoạn văn sau của Kant:

Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren.

(Có những vật nằm ngoài chúng ta như những đối tượng của các giác quan; chúng ta không biết chúng có khả năng tự thể là gì, mà chỉ biết các *trình hiện* của chúng, nghĩa là các *ý niệm* mà chúng gây ra trong chúng ta bằng cách kích thích các giác quan của chúng ta). - Immanuel Kant (*Prolegomena* [1783], S.62-63)

Nhiều văn bản tiếng Anh, kể cả cuốn *Dẫn luận* này, dịch nhan đề tác phẩm của Arthur Schopenhauer là *The World as Will and Representation*. Nhưng Bertrand Russell, trong tác phẩm *A History of Western Philosophy* (A Touchstone Book, Published by Simon & Schuster), cũng như Jill Berman, vẫn dịch là *The World as Will and Idea*.

² Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), triết gia Đức.

hai trong số những cây đại thụ thời đó, mặc dù, đúng như mong đợi, ông khá coi thường họ, và chắc chắn ông có mặt ở đó dường như không phải để hấp thụ những gì họ nói. Các ghi chép bài giảng và chú thích bên lề của ông cho những cuốn sách mà ông đang đọc (được lưu giữ trong *Manuscript Remains*) cho thấy ông rất muốn phản đối và tranh luận, và, với một sinh viên trẻ, ông phản ứng với sự chắc chắn khác thường về lập trường của chính mình. Đây cũng là một cung cách không thay đổi nhiều, Schopenhauer đã không học được cách kết giao với người khác, bằng cách trao đổi ý kiến và tự trình bày. Ông học và viết, dựa vào sự đánh giá của chính mình và đối xử với những ý tưởng của người khác như là nguyên liệu thô để gò chúng thành những hình dạng mà ông muốn. Những gì ông không thể sử dụng đôi khi ông coi là rác rưởi, với một phong cách châm chích hóm hỉnh mà thường thành công trong việc giữ người đọc ngả về phía ông. Có lẽ Schopenhauer sẽ tiêu thái cho bản thân ít hơn nhiều nếu không có sự quả quyết chuyên tâm theo đuổi mục đích như vậy, nhưng đặc điểm này cũng có điểm yếu bù lại: với một triết gia thì thể hiện sự cho và nhận nhiều hơn, có ý thức đối thoại và tự phê bình nhiều hơn có thể là một đức tính tốt, nhưng đó là điều mà Schopenhauer chỉ thỉnh thoảng làm.



Khi Schopenhauer đã sẵn sàng để viết luận văn tiến sĩ, vào năm 1813, chiến tranh nổ ra. Schopenhauer ghét việc đánh nhau, và thậm chí còn ghét hơn việc đánh nhau cho nước Phổ chống lại người Pháp. Ông đi về phía nam đến Rudolstadt gần Weimar và đã hoàn thành tác phẩm đầu tiên của mình ở đây, cuốn *Về căn nguyên bốn mặt của nguyên tắc túc lý* (*On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*), và luận văn này đã đem lại cho ông bằng tiến sĩ tại Jena, và được in ra 500 bản cùng năm đó. Cuốn sách lấy một đề tài học thuật, nguyên tắc lý do đầy đủ (nó nói rằng, với mọi sự vật, phải có một căn cứ hoặc lý do tại sao nó lại như vậy), trình bày một cách ngắn gọn những cách thức trong đó nó đã được xử lý trong lịch sử triết học, sau đó tiến hành một giải thích bốn phần về các loại lý do khác nhau. Khung hệ thống có nguồn gốc từ Kant, mà Schopenhauer rõ ràng đã thuần thục tư duy của ông, dù không phải là không có sự phê phán. Có đủ những thay đổi để làm cho nó thành sự khởi đầu của một thứ gì đó mới mẻ và nhiều hơn là một gợi ý cho những gì sẽ đến trong nghiên cứu chính của ông. Schopenhauer luôn coi *Căn nguyên bốn mặt* (*The Fourfold Root*) là cần thiết để hiểu được tư tưởng của ông, và đã tiến hành sửa đổi nó để tái bản vào năm 1847.

Một ấn bản sớm khác là cuốn *Về tâm nhìn và màu sắc* (*On Vision and Colours*) vào năm 1816. Cuốn sách mỏng này là sản phẩm của quan hệ giữa ông với Goethe, người mà lý thuyết về màu sắc chống lại Newton đã được xuất bản vào đầu thập kỷ. Khi thảo luận về lý thuyết này, Schopenhauer và Goethe đã hiểu nhau khá rõ. Schopenhauer không coi đây là một dự án quan trọng của chính mình, nhưng rõ ràng đã không từ chối lời mời làm việc với một trong những con người vĩ đại nhất mà ông có thể gặp. Goethe, 40 tuổi, nhận ra sự nghiêm ngặt về tinh thần của Schopenhauer, và coi ông là người có tiềm năng to lớn, nhưng ít quan tâm đến việc nuôi dưỡng tài năng của Schopenhauer hơn là nhận sự giúp đỡ từ những nỗ lực trí tuệ của ông. Giai đoạn ngắn ngủi mà họ làm việc cùng nhau là một sự cộng tác đặc biệt trong sự nghiệp của Schopenhauer - nhưng vẫn không làm cho ông trở thành môn đệ của bất kỳ ai. Tác phẩm *Về tâm nhìn và màu sắc* của ông có khác đôi chút với tư duy của Goethe, và Schopenhauer không che giấu sự thật là ông nghĩ nó cao hơn. Quan hệ đối tác nhạt dần đi, Schopenhauer thất vọng, mặc dù không đến nỗi tan nát vì phản ứng lãnh đạm của Goethe. Về sau, ông có gửi cho Goethe một bản sao của cuốn *Thế giới như ý chí và ý niệm*, và đã có một cuộc



gặp gỡ có vẻ thân mật với Goethe vào năm 1819. Nhưng lúc bấy giờ cả hai đã chia tay. Như Goethe đã nói, họ giống như hai người rút cuộc cũng bắt tay nhau, nhưng một người nhìn về phía nam, người kia nhìn lên phía bắc.

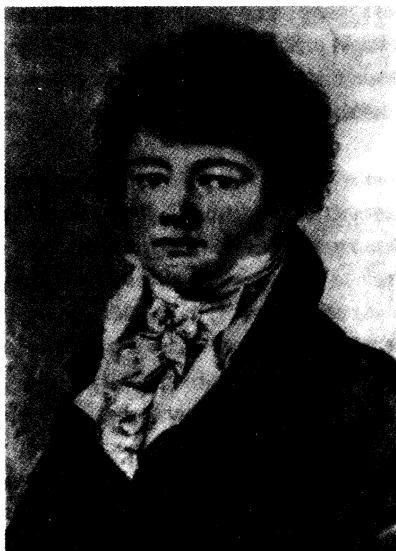
Dự định thực sự của Schopenhauer được tiết lộ trong Tập I của cuốn *Thế giới như ý chí và ý niệm*, ông đã hoàn thành nó ở Dresden và xuất bản vào năm 1818, mặc dù năm 1819 là ngày ghi trên trang tiêu đề. Phong cách bình thản, theo kiểu Kant mà Schopenhauer thực hiện trong cuốn *Căn nguyên bốn mặt* (*The Fourfold Root*) năm 1813 không bộc lộ sức mạnh dẫn dắt của triết học của ông. Nó không đề cập đến các câu hỏi liên quan đến đau khổ và cứu rỗi, đạo đức và nghệ thuật, tình dục, cái chết, và ý nghĩa cuộc sống, nhưng chính những lĩnh vực này mới là những gì mà ông đề tâm đến. Bộ sưu tập *Những bản thảo còn giữ lại được* (*Manuscript Remains*) đã cho thấy cuốn sách lớn nhất của Schopenhauer và quá trình sáng tác trong khoảng thời gian gần mười năm. Chính từ tư tưởng của Plato và Kant, ông đã bị thuyết phục rằng có một sự tách biệt giữa ý thức thông thường và một trạng thái cao hơn hay 'tốt hơn', trong đó tâm trí con người có thể xuyên qua các biểu hiện bề ngoài để hiểu biết điều gì đó thật sự hơn. Tư tưởng này có những ngụ ý thẩm mỹ



và tôn giáo: Schopenhauer viết về nghệ sĩ cũng như ‘thánh nhân’ vì họ có cái ‘ý thức tốt hơn’ ấy - mặc dù cần phải nói ngay rằng hệ thống triết học của ông là hoàn toàn vô thần. Ông cũng làm nổi bật một trong những ý tưởng chủ đạo của chủ nghĩa bi quan, nói rằng cuộc sống của kinh nghiệm thông thường, trong đó chúng ta tranh đấu, ham muốn và đau khổ là cái cần được giải phóng khỏi nó. Những suy nghĩ như vậy đã được xác lập rõ ràng trong tâm trí của Schopenhauer vào năm 1813.

Ý tưởng giúp hình thành nên cuốn sách vĩ đại của ông là quan niệm về ý chí. Trong tác phẩm đã hoàn tất, như tiêu đề của nó chỉ ra, Schopenhauer trình bày thế giới như thể có hai mặt, mặt của *Vorstellung* (ý niệm), hoặc cách mà những sự vật thể hiện chúng cho chúng ta qua kinh nghiệm, và mặt của *Wille* (ý chí), thứ mà ông lập luận là thế giới tự nó, nằm bên kia những biểu hiện đơn thuần mà với nó, hiểu biết của con người bị giới hạn. Không dễ để định nghĩa ý chí. Để bắt đầu, sẽ dễ dàng hơn khi nói nó không phải là gì. Nó không phải là bất kỳ loại tâm trí hay ý thức nào, cũng không hướng sự vật đến bất kỳ mục đích hợp lý nào (nếu không ‘ý chí’ sẽ là một cái tên khác cho Thượng đế). Thế giới của Schopenhauer là không có mục đích. Quan niệm của ông về ý chí có lẽ được hiểu tốt nhất





Hình 2. Schopenhauer thời trẻ, năm 1802

bởi khái niệm *tranh đấu hướng đến* một cái gì đó, với điều kiện phải nhớ rằng ý chí về cơ bản là ‘mù quáng’, và được tìm thấy trong các thể lực tự nhiên vốn không có chút ý thức nào. Quan trọng nhất là tâm lý con người có thể được xem như là tách biệt: nó bao gồm không chỉ năng lực để hiểu và suy nghĩ hợp lý, mà ở một mức độ sâu hơn cũng là một quá trình ‘tranh đấu’ cơ bản là mù quáng, nó chi phối, nhưng cũng có thể xung đột với, những phần có ý thức trong bản chất của chúng ta. Nhân loại nằm lơ lửng giữa cuộc sống của một cơ thể hướng đến sự sống còn và sinh

sản, và cuộc sống của một trí năng thuần túy có thể nổi loạn chống lại bản chất của nó và khao khát được chiêm nghiệm mãi mãi một thực tại ‘cao hơn’.

Dù vẫn dự kiến một loại ‘cứu rỗi’ cam chịu nhần nhục, nhưng Schopenhauer nghĩ rằng sự tồn tại thông thường phải kéo theo những đau khổ kép của đau đớn và buồn chán, nhấn mạnh rằng nó nằm trong chính bản chất của nhân loại, thực sự là của thế giới như một tổng thể, rằng nó phải là như vậy.

Nhiều người thấy triết lý của Schopenhauer không thể được chấp nhận như một sơ đồ siêu hình nhất quán, duy nhất. Nhưng nó có sức mạnh to lớn và sự gắn kết chặt chẽ như một câu chuyện và trong sự tương tác năng động giữa các khái niệm khác nhau về thế giới và bản ngã. Cái đặt ra ngay từ đầu cần được xem không phải là cơ sở cho mọi thứ sắp đến, mà là một ý tưởng sơ khởi sẽ bộc lộ là không thích đáng bởi một ý tưởng thứ hai dường như làm suy yếu nó, chỉ để tái khẳng định trong cái lốt sau này. Ở đây có một sự giống nhau bề mặt với phương pháp của Hegel¹, người đương thời của ông, mặc dù mọi thứ liên quan đến Hegel đều là sự phỉ báng đối với Schopenhauer, và theo những khía cạnh

¹ George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), triết gia Đức.

khác, chúng không khác mấy như ở các nhà văn. Thomas Mann¹ ví cuốn sách của Schopenhauer với một bản giao hưởng tuyệt vời gồm bốn phần, và sẽ hữu ích nếu tiếp cận nó theo tinh thần ấy, tìm kiếm sự tương phản của tâm trạng và sự hợp nhất của chủ đề giữa vô số các biến tấu. Chắc chắn ít có triết gia nào có thể sánh được sự hiểu biết của Schopenhauer về kiến trúc văn học và nhịp điệu, và ít người có được phong cách văn chương hùng biện như ông.

Với tất cả những điều đó, tác phẩm tuyệt vời này lại hầu như không được chú ý trong nhiều năm sau khi xuất bản. Schopenhauer cay đắng, nhưng ông không phải là người nghĩ rằng thế giới đã đúng còn mình đã sai; suốt cuộc đời, ông tiếp tục tin vào giá trị tối thượng của tác phẩm của mình. Năm 1820, ông được trao quyền giảng dạy tại Đại học Berlin, sau khi phát biểu trước một cuộc họp của khoa do giáo sư triết học Hegel chủ trì. Schopenhauer đã tự tiến cử mình một cách chính đáng để thuyết giảng, dưới cái tên gây ấn tượng ‘Toàn bộ triết học, tức là lý thuyết về bản chất của thế giới và của tâm thức con người’. Nhưng ông đã chọn để nói cùng một thời điểm với Hegel. Hai trăm người tham dự buổi

¹ Thomas Mann (1875-1955), nhà văn Đức đoạt giải Nobel năm 1929.

giảng của vị giáo sư, người đang ở đỉnh cao sự nghiệp, còn Schopenhauer vô danh chỉ có một dúm người đáng thương đến nghe. Tên ông đã được lên lịch giảng dạy những năm tiếp theo, nhưng ông không bao giờ quay lại để lặp lại trải nghiệm đó, và nó cũng kết thúc sự nghiệp giảng dạy của ông. Hegel là hình ảnh thu nhỏ của tất cả những gì mà Schopenhauer không ưa thích trong triết học. Hegel là một học giả nhà nghề, người có được thẩm quyền thể chế mà Schopenhauer luôn coi thường. Hegel ủng hộ nhà thờ và nhà nước, những gì mà Schopenhauer, một người vô thần và một người theo chủ nghĩa cá nhân, không dành thời gian. Mặc dù là người bảo thủ triệt để, nhưng Schopenhauer coi nhà nước chính trị chỉ đơn thuần như một công cụ tiện lợi để bảo vệ tài sản và kiềm chế sự quá trớn của thói vị kỉ: ông không thể tiêu hóa nổi ý niệm của Hegel về nhà nước như 'toàn bộ mục đích tồn tại của con người' (P1, 147). Hegel cũng là người có phong cách riêng biệt một cách đáng sợ, người dường như tạo ra sự trừu tượng chồng lên trừu tượng mà không để lọt vào chút không khí trong lành nào được cung cấp bởi kinh nghiệm của lương tri thông thường, và Schopenhauer - không đơn độc trong chuyện này - thấy văn chương của Hegel khoa trương và mị dân, thậm chí là không thành thật. Theo ông, cái huy hiệu gắn lên triết



học đại học của Hegel nên là ‘một con mực tạo ra một đám mây tăm tối quanh nó để không ai thấy nó là cái gì, với huyền thoại *mea caligine tutus* (được bảo vệ bởi sự tối tăm của riêng tôi)’ (N, 24). Sẽ là không đúng nếu nói rằng triết học của Schopenhauer dựa trên sự phản đối Hegel - Hegel không nằm trong tâm trí ông khi ông sáng tạo ra tác phẩm chính của mình - nhưng dù sao thành công hoành tráng của Hegel, cùng với sự không được công nhận của Schopenhauer vẫn tiếp tục tạo ra một sự hiềm thù chi phối nhiều đến sự nghiệp của Schopenhauer.

Trong những năm 1820, Schopenhauer viết rất ít. Ông du hành đến Italy, trong và sau chuyến trở về, ông bị bệnh nặng và bị trầm cảm, tiếp tục mối tình với Caroline Richter, một nữ ca sĩ tại Nhà hát Quốc gia Berlin. Ông đã lên kế hoạch cho một số dự án viết lách, chẳng hạn như dịch các tác phẩm của Hume¹ về tôn giáo và *Tristram Shandy* của Sterne², nhưng rồi cũng không làm gì. Các cuốn ghi chép của ông đã đầy nghẹt, đôi khi với những công kích dữ dội chống lại chủ nghĩa Hegel, mà ông đã biên soạn lại để đưa vào các tác phẩm sau này, nhưng ông không hoàn thành thêm ấn bản nào nữa khi ở

¹ David Hume (1711-1776), triết gia Scotland.

² Laurence Sterne (1713-1768), nhà văn Ireland.

Berlin. Đặc biệt đáng buồn là nhà xuất bản Anh mà ông tiếp cận về việc dịch cuốn *Phê phán lý tính thuần túy* và các tác phẩm khác của Kant đã từ chối ông. Tiếng Anh của Schopenhauer khá tốt, cảm thụ văn chương của ông tuyệt vời, và ông cũng hiểu biết sâu sắc tác phẩm của Kant. Người ta chỉ có thể suy đoán lịch sử tư tưởng có thể bị ảnh hưởng như thế nào nếu ông thành công trong việc làm cho thế giới nói tiếng Anh có thể tiếp cận được Kant vào thời điểm tương đối sớm. (Ngược lại, nhờ sự uyên bác của Schopenhauer mà chúng ta phải mang ơn là việc tái khám phá ấn bản đầu tiên của cuốn *Critique*, được tái bản lần nữa vào năm 1838 nhờ nỗ lực của ông).

Năm 1831, dịch tả lan đến Berlin, dường như Hegel là một trong các nạn nhân của nó, và Schopenhauer rời thành phố. Sau một thời gian do dự, ông định cư ở Frankfurt, tiếp tục sống cuộc sống bề ngoài không có nhiều biến cố, cân bằng giữa viết lách và giải trí - nhà hát, opera, đi bộ, chơi sáo, ăn uống và đọc tờ *Thời báo* (*The Times*) trong thư viện thành phố. Giờ đây, ông có thể viết nhiều hơn. Năm 1836, ông xuất bản cuốn *Về ý chí trong tự nhiên* (*On the Will in Nature*), với ý định chứng minh cho học thuyết về ý chí của mình bằng cách đưa ra các bằng chứng khoa học được chứng thực từ các nguồn độc lập.



Hình 3. Schopenhauer, chân dung tiểu hoạ của Karl Ludwig Kaaz, năm 1809

Nó vẫn là một tác phẩm quan trọng, mặc dù người ta có thể nghĩ rằng nó không thể đứng độc lập tách khỏi cuốn *Thế giới như ý chí và ý niệm*. Tuy nhiên, vào các năm 1838 và 1839, Schopenhauer tham gia vào hai cuộc thi viết tiểu luận của các Hội Khoa học Hoàng gia Na Uy và Đan Mạch, và trong hai dịp này, ông đã viết được hai tiểu luận độc lập, *Về tự do ý chí* (*On the Freedom of the Will*) và *Về cơ sở của đạo đức* (*On the Basis of Morality*), chúng cùng được xuất bản vào năm 1841 dưới tiêu đề *Hai vấn đề cơ bản của đạo đức* (*The Two Fundamental Problems of Ethics*). Về mặt học thuyết, những bài viết này căn bản không xa rời tác phẩm trước đó của ông, nhưng cả hai đều là những bài viết được cấu trúc tốt và thuyết phục, trong đó các phần nhỏ trong bức tranh lớn được trình bày rõ ràng. Chúng có thể dễ dàng được đề nghị cho các sinh viên ngày nay về đạo đức học. Trong tiểu luận về tự do, Schopenhauer trình bày một trường hợp thuyết phục về quyết định luận, chỉ để nói, như một số triết gia gần đây đã làm, rằng các vấn đề sâu xa hơn về tự do và trách nhiệm rất hiếm khi được giải quyết. Bài tiểu luận này được Na Uy trao tặng huy chương vàng.

Bài báo thứ hai, một phần của nó là sự chỉ trích triệt để đạo đức học của Kant, lại có một số phận khác ở Đan Mạch: mặc dù là bài duy nhất

dự thi, nhưng Hội Khoa học Hoàng gia từ chối trao giải. Họ cho rằng nó không trả lời thành công câu hỏi được đặt ra - và họ phản đối cung cách 'không thích đáng' của ông khi đề cập đến một số triết gia lỗi lạc hiện tại. Họ muốn nói đến ai? Schopenhauer hỏi trong *Lời nói đầu* cho bài tiểu luận: Fichte và Hegel! Những người này là *summi philosophi* (đỉnh cao triết học) không được phép xúc phạm? Đúng là Schopenhauer đã không chơi trò chơi quy ước của sự lịch thiệp học thuật, nhưng bây giờ ông nhân cơ hội để phóng thích tất cả các phương tiện mà ông có. Ông đưa ra một loạt luận điệu ngày càng tăng về sự rộng tuếch và lộn xộn của triết học Hegel,

Hơn nữa, nếu tôi nói rằng *những đỉnh cao triết học* này của Viện Hàn lâm Đan Mạch nguệch ngoạc những chuyện vô nghĩa lý hoàn toàn không giống ai, sao cho bất kỳ người nào có thể đọc tác phẩm được ca tụng nhất của ông ta, cái gọi là *Hiện tượng học tinh thần*, nếu người ấy không ở trong một nhà thương điên, sẽ đủ điều kiện để là bệnh nhân của bệnh viện tâm thần, thì cũng chẳng có gì sai. (B, 16)

Vào năm 1844, tập thứ hai của *Thế giới như ý chí và ý niệm* được xuất bản cùng với lần in mới của tập một. Schopenhauer tỏ ra khôn ngoan

trong việc không cố viết lại tác phẩm thời trẻ của mình. Thay vào đó, thứ mà ông cung cấp là một sự biên tập công phu đáng kể bản gốc, làm rõ và mở rộng nó nhờ có sự phản tỉnh khi đã trưởng thành. Tập thứ hai thực sự dài hơn tập đầu nhiều, và cả hai kết hợp chặt chẽ để tạo thành một tác phẩm duy nhất. Chúng lại được in cùng nhau trong lần xuất bản thứ ba vào năm 1859, một năm trước khi ông qua đời. Lần xuất bản mới cuối cùng của Schopenhauer là một cuốn



Hình 4. Schopenhauer, hình chụp của Johann Schäfer, tháng Tư năm 1859.



sách hai tập khác, mang tên *Bổ sung và Phụ lục* (*Parerga and Paralipomena*), ra mắt vào năm 1851. Tiêu đề của cuốn sách có nghĩa là ‘những nghiên cứu bổ sung và những vấn đề bị bỏ qua’, và nội dung bao gồm từ các tiểu luận triết học mở rộng cho tới ‘Những cách ngôn về sự khôn ngoan của cuộc đời’ phổ biến hơn, nó thường được xuất bản riêng rẽ. Khá kì lạ là chính tác phẩm cuối cùng này, cuốn đầu tiên được đánh giá tốt ở Anh, đã dẫn đến việc Schopenhauer trở nên nổi tiếng. Có nhu cầu về các ấn bản mới của Schopenhauer, và ông thậm chí còn trở thành một đề tài cho các khóa học đại học của Đức. Ông được rất nhiều người đến thăm, nhận được rất nhiều thư từ, trong đó có cả ca từ hoàn chỉnh của vở nhạc kịch *Chiếc nhẫn của người Nibelung* (*The Ring of the Nibelung*) từ một người hâm mộ nhiệt tình, Richard Wagner¹, mà tình cờ ông lại không đánh giá cao âm nhạc của nhạc sĩ này. Trong năm mươi năm đầu tiên sau khi chết, Schopenhauer trở thành một trong những tác giả có ảnh hưởng nhất ở châu Âu. Mặc dù không coi mình là một thi sĩ, nhưng bài thơ được đặt ở cuối cuốn *Parerga and Paralipomena* (P2, 658) chắc chắn là một phản ánh chân thực những gì ông cảm thấy trong những năm cuối đời:

¹ Richard Wagner (1813-1883), nhạc sĩ Đức.

1856

Chung cuộc

Giờ đây mệt mỏi ở cuối con đường;
Vàng trán ưu tư khó mang được vòng nguyệt quế
vinh quang,
Nhưng tôi vẫn vui mừng nhìn những việc mình
đã làm,
Chẳng bận lòng với những gì người đời bàn tán.





Bên trong và bên ngoài hiện tượng

Hiện tượng và vật tự nó

Tư duy triết học của Schopenhauer dễ nắm bắt nếu người ta nhìn trước hết vào cái xương sống xuyên suốt của nó. Đó là sự phân biệt giữa hiện tượng và vật tự nó (*thing in itself*), mà ông tìm thấy ở Kant. Thế giới hiện tượng bao gồm những cái như ta biết chúng bằng các phương tiện thông thường của kinh nghiệm cảm giác và nghiên cứu khoa học, nói cách khác là thế giới thực nghiệm. Hiện tượng không được hiểu như là ảo giác đơn giản: thứ mà ta gặp trong hiểu biết thực nghiệm của mình là ảo giác, nhưng, để sử dụng từ Hy Lạp cho biểu hiện bề ngoài, chúng là những hiện tượng tạo nên thế giới. Tuy nhiên,

câu hỏi là có phải toàn bộ thế giới chỉ bao gồm những hiện tượng như vậy hay không. Chúng ta có nên xem ‘cái đang có’ như đang bị hút kiệt bởi hiểu biết thực nghiệm của chúng ta hay không? Ít nhất chúng ta có thể hình dung ra một thực tại độc lập với những gì chúng ta có thể trải nghiệm, và đó là điều mà Kant muốn nói khi nói về những vật ‘tự nó’.

Thành tựu của Kant là chứng minh rằng hiểu biết của chúng ta bị giới hạn: chúng ta không bao giờ có thể biết được thế giới tự nó là như thế nào, mà chỉ là nó có thể trình hiện cho chúng ta như thế nào, với tư cách các nhà khoa học hay những người tri nhận bình thường. Do đó, những tham vọng của các nhà siêu hình truyền thống muốn biết về Thượng đế, về sự bất tử của linh hồn, hay một trật tự siêu nhiên lan tràn khắp vũ trụ phải chịu số phận bi đát. Theo đánh giá của Schopenhauer (trong ‘Phê phán triết học Kant’ (Phụ lục cho W1, 417-25)) [Critique of the Kantian Philosophy’ (Appendix to W1, 417-25)], Kant đã thêm vào cho thành tựu có tính chất phá hoại này hai điều khác tích cực hơn. Thứ nhất là ý tưởng cho rằng thế giới hiện tượng có những nguyên lý tổ chức cơ bản và tất yếu có thể được phát hiện. Thứ hai là quan điểm cho rằng đạo đức có thể được tách ra khỏi lĩnh vực hiện tượng, và không phải là kiến thức theo cách khoa học:



khi coi mình như những người phải hành động và phán đoán sự vật là đúng hay sai, chúng ta không phải xử lý với việc những vấn đề đó bày ra trong thế giới thực nghiệm như thế nào.

Trước hết, chúng ta hãy lấy ý tưởng rằng hiện tượng, thế giới như chúng ta biết về nó, có một cấu trúc tất yếu. Kant nghĩ rằng thế giới hiện tượng phải chiếm chỗ trong không gian và thời gian. Rõ ràng là khó có thể tưởng tượng không có không gian hay thời gian, nhưng Kant còn đi xa hơn và lập luận rằng nếu không có chúng ở đó thì không thể là một thế giới có thể nhận biết được. Quan điểm tương tự cũng áp dụng cho nguyên nhân và kết quả, và theo nguyên tắc là các sự vật có thể tồn tại không thay đổi qua thời gian. Các quy tắc của thế giới thực nghiệm là nó phải chứa đựng những sự vật đang tồn tại, được sắp xếp trong không gian và thời gian, và có những tác động có hệ thống với nhau. Kant lập luận, không có gì khác có thể coi là một thế giới thực nghiệm mà chúng ta có thể biết được. Tuy nhiên, tuyên bố đáng ngạc nhiên nhất của ông là tất cả những quy tắc này không hiện diện trong thế giới như là vật tự nó. Chúng là tất cả những quy tắc đơn giản về việc thế giới phải như thế nào nếu chúng ta có thể trải nghiệm nó. Vì vậy, không gian và thời gian, nguyên nhân và kết quả, chỉ liên quan đến cách thức mà trong đó các

sự vật phải trình hiện cho chúng ta. Lấy đi chủ thể kinh nghiệm, thì không có gì trong cấu trúc của thế giới sẽ còn lại.

Điểm tích cực thứ hai từ Kant liên quan đến quan điểm của chúng ta về bản thân. Cũng giống như nỗ lực để hiểu thế giới, chúng ta được kêu gọi để hành động và ‘đưa ra quyết định’, mà những quyết định này cuối cùng sẽ bị chi phối bởi những câu hỏi về đạo đức. Kant cho rằng đạo đức chỉ có thể tác động nếu mỗi chúng ta tự coi mình thuần túy như một người có lý trí, bị ràng buộc bởi bốn phạm, và có quyền tự do lựa chọn các nguyên tắc mà theo đó mình sẽ hành động. Không một loại khảo sát thực nghiệm nào có thể tiết lộ chúng ta là những sinh vật hoàn toàn duy lý, tự do: nếu bạn muốn biết, thì không có cái gì như vậy trong thế giới vật chất.

Tuy nhiên, đó là một khái niệm về bản thân mà chúng ta phải có. Vì vậy, mặc dù hiểu biết của tôi bị giới hạn trong thế giới thực nghiệm, nhưng không bao giờ tôi lại tin rằng việc tôi là gì lại bị giới hạn theo cùng một cách như vậy. Ý tưởng của Kant, nói một cách đơn giản, là tôi phải nghĩ đó là *tôi tự thân*, nằm ngoài những biểu hiện bề ngoài. Tôi là một tác nhân tự do và duy lý thuần túy.



Giờ đây, khi bắt gặp triết học Kant với tư cách một sinh viên ở trường Gottingen, Schopenhauer thấy nó thuyết phục, nhưng không hoàn toàn. Ông chấp nhận sự phân biệt giữa hiện tượng và vật tự nó. Về mặt hiện tượng, ông muốn sửa đổi quan điểm của Kant, nhưng vui vẻ đồng ý rằng thế giới thực nghiệm không tồn tại tự nó, và được cấu trúc bởi các quy luật về không gian, thời gian và mối quan hệ nhân quả do chúng ta áp đặt. Tuy nhiên, chính về phía vật tự nó mà ông cảm thấy Kant đã né tránh sự giải thích. Tự nó thế giới thực sự là gì? Và tôi là ai? Đây là câu đố kép mà Kant đã để lại bằng cách phân biệt hiện tượng với vật tự nó, và tuyên bố rằng người ta chỉ có thể hiểu biết thế giới hiện tượng. Quan niệm về vật tự nó dẫn đến một vấn đề triết học khác đã được thảo luận nhiều trong giới hàn lâm Đức. Các ông thầy đầu tiên của Schopenhauer, cả Schulze và Fichte, những bài giảng của họ mà ông đã nghe ở Berlin, đều là những nhân vật nổi bật trong cuộc tranh luận. Trình bày lời giải của mình cho câu đố này, khi tuyên bố rằng vật tự nó, cả trên cấp độ vũ trụ và trong thế giới vi mô của con người, là *ý chí*, Schopenhauer đưa ra một vấn đề nóng bỏng vào thời ấy, và trong chừng mực nào đó, lợi dụng một ý tưởng quen thuộc thời hậu-Kant.



Ý thức tốt hơn

Lúc đầu, chàng thanh niên Schopenhauer không chỉ đọc Kant, mà còn đọc cả Plato, và ở đây ông đã gặp một cách hiểu khác về sự phân biệt giữa cái trình hiện và cái ‘thực sự là’. Cái ‘thực sự là’ với Plato là một tập hợp các thực thể không thay đổi được gọi là *Ý tưởng (Idea)* hay *Hình thái (Form)*. Những sự vật cá thể là không hoàn hảo, chúng đến rồi đi, nhưng điều đó không ảnh hưởng đến trật tự cơ bản trong vũ trụ, cái được hình thành bởi các Hình thái tuyệt đối và vĩnh cửu. Plato nghĩ rằng thành tựu vĩ đại nhất đối với nhân loại sẽ là đạt được sự hiểu biết về những Hình thái vĩnh cửu này, chẳng hạn như Công lý tự nó, Lòng tốt tự nó và Vẻ đẹp tự nó. Linh hồn con người sẽ được nâng lên một bình diện nơi nó vượt qua những giới hạn của ý kiến nhỏ nhặt và sự ham muốn ghê gớm, có được những tiêu chuẩn tuyệt đối về giá trị và đạt đến sự giải thoát khỏi xung đột và đau khổ. Vào giai đoạn quyết định trong sự phát triển của mình, Schopenhauer đã không chống nổi viễn tượng ấy. Cho dù vật tự nó của Kant được cho là vượt quá những giới hạn hiểu biết của con người, còn các Ý tưởng của Plato lại là đối tượng của sự hiểu biết *vượt trội (par excellence)*. Schopenhauer đã hợp nhất những gì hai triết gia này nói, và hình



thành một quan điểm theo Plato về điều mà một sự thấu thị sâu sắc vào vật tự nó nằm ngoài hiện tượng sẽ giống như thế. Trong nhiều năm, ông nghĩ rằng mình đã có một khám phá quan trọng: ‘*Ý tưởng của Plato và vật tự nó của Kant... hai thứ chỉ là một và là cùng một thứ chưa từng được nói là đáng tin cậy và chắc chắn*’ (M1, 377). Mặc dù ông đã thấy được rằng lập trường của hai nhà triết học vĩ đại trong thực tế là khác biệt, nhưng sự kết hợp được tạo ra trong tâm trí ông đã có sức sống của chính nó. Ông tin rằng ý thức thực nghiệm, bị giới hạn vì với hiện tượng của không gian, thời gian, và quan hệ nhân quả, là cái gì đó thấp hơn mà chúng ta nên khao khát thoát khỏi nó nếu có thể. Chỉ khi có một ý thức ‘tốt hơn’ thì con người mới có thể tìm thấy được cái gì đó có giá trị đích thực.

Thuật ngữ ‘ý thức tốt hơn’ (*better consciousness*) chỉ xuất hiện trong các bản thảo đầu tiên chưa được công bố của Schopenhauer. Nó không phải là một khái niệm đã được cân nhắc kỹ, và ông đã từ bỏ nó. Nhưng những ý tưởng sau này của ông về giá trị của nghệ thuật và về sự tách rời nhần nhục khỏi sự sống là tiếp nối với quan điểm ban đầu. Ví dụ, vào năm 1813, ông đã viết những điều sau đây trong sổ ghi chép:

Ngay khi ta *xem xét một cách khách quan, chẳng hạn như chiêm ngưỡng* những sự vật của thế giới, thì trong thời điểm đó, *tính chủ quan* và do đó nguồn gốc của tất cả những đau khổ đã biến mất. Ta được tự do và ý thức về thế giới vật chất của các giác quan đứng trước ta như một cái gì đó xa xôi và lạ lẫm không còn làm ta thất vọng nữa. Ngoài ra, ta không còn quan tâm đến mối liên hệ của không gian, thời gian và nhân quả (hữu ích cho cá thể tính của ta), mà nhìn thấy Ý tưởng Platonian về đối tượng... Sự giải phóng khỏi ý thức tạm thời này sẽ để ý thức vĩnh cửu tốt đẹp hơn lại phía sau. (M1. 50)

Ý thức thông thường được xem như một thứ mà ‘đau khổ’ gắn với nó: nếu có thể phá vỡ các quy luật của Kant giới hạn sự hiểu biết chỉ với hiện tượng, chúng ta sẽ bước vào một địa hạt mà trong đó bản thân chúng ta cũng như các đối tượng của sự ‘quan chiêm’ trực tiếp của chúng ta sẽ không chịu tác động của thời gian. Schopenhauer cho rằng sự ‘giải phóng’ này có thể tìm thấy trong nghệ thuật, và trong thái độ đối với thế giới mà ông gọi là của bậc ‘thánh nhân’. Thiên tài nghệ thuật cũng như thánh nhân được cho là quán chiếu thực tại từ một quan điểm vượt xa sự hiểu biết thực nghiệm thông thường. Nhiều nhà bình giải gần đây đã hạ thấp ảnh hưởng của Plato,



và xem Schopenhauer như một người theo Kant không chính thống. Nhưng ‘ý thức tốt hơn’ là một quan niệm rõ ràng không phải Kant; đánh giá của chính Schopenhauer rằng Kant và Plato được hợp nhất trong triết học của ông là một đánh giá gần với sự thật hơn, ngay cả khi hai người này cảm nhận mình theo những cách hoàn toàn khác nhau.

Trên thực tế, Schopenhauer có xu hướng viện đến ba ảnh hưởng: ‘Tôi không tin rằng học thuyết của tôi có thể ra đời trước khi *Áo nghĩa thư* (Upanishads), Plato và Kant có thể đồng thời chiếu những tia sáng của họ vào tâm trí một người’ (M1, 467). Ảnh hưởng thứ ba là gì? Hiểu biết của Schopenhauer về Plato và Kant, và khái niệm về ‘ý thức tốt hơn’ của ông, đã được hình thành khi ông bắt gặp *Upanishads*. Các văn bản Hindu thiêng liêng ông mua được vào năm 1814 (trong bản dịch Latin từ tiếng Ba Tư và có tên *Oupnek’hat*) mà ông mô tả trong những năm cuối đời là ‘sự an ủi của cuộc đời tôi’ (P2, 397). Chúng ta có thể ghi nhận hai ý tưởng chính gây ấn tượng với Schopenhauer trong các văn bản Hindu mà ông nghiên cứu: một là *Mâyâ* hay ảo tưởng, cái kia là sự đồng nhất của cá thể với thế giới như một tổng thể, được thể hiện trong châm ngôn tiếng Phạn đầy sức mạnh ‘*tat tvam asi*’ (‘đó là người’). Schopenhauer thường nhắc



đến kinh nghiệm thông thường của chúng ta như là thứ không xuyên qua được ‘tấm màn của *Mây*’. Đây không phải là cái tư tưởng hoài nghi phổ biến cho rằng chúng ta không thể tin các giác quan của mình sẽ cho biết về thế giới vật chất, mà là ý tưởng cho rằng thế giới vật chất trong kinh nghiệm của chúng ta không phải là cái gì đó vĩnh cửu và không phải cái gì đó mà rốt cục chúng ta nên tin vào. Schopenhauer nghĩ rằng thế giới của những sự vật vật chất mà chúng ta trải nghiệm và có thể khảo sát trong khoa học cần phải được gạt sang một bên như cái không có giá trị đích thực so với viễn tượng phi thời gian mở ra cho các nghệ sĩ và các thánh nhân. Việc đình chỉ, hoặc phủ nhận, sự phân biệt hoàn toàn người ta với phần còn lại của thế giới (‘đó là người’) sẽ là một đặc trưng của viễn tượng phi thời gian đó. Schopenhauer phải nghiên cứu xem người ta hiểu về thế giới cũng như cái tôi sẽ thay đổi khi từ bỏ ý thức thực nghiệm thông thường như thế nào, và đóng vai trò trung tâm ở đây là quan niệm về việc mất đi cảm giác về mình như một cá thể riêng rẽ. Một số tư tưởng của ông có quan hệ gần gũi với đạo Phật mà sau này ông đã nhấn mạnh, mặc dù mối quan hệ ở đây là một sự hội tụ chứ không phải là ảnh hưởng (W2.169).



Căn nguyên bốn mặt

Trong khi tất cả những tư tưởng ấy bắt đầu hình thành, Schopenhauer bắt tay vào viết luận văn tiến sĩ, *Về căn nguyên bốn mặt của nguyên tắc túc lý (On the Fourfold Root of the Principle of Reality Reason)*. Trong đó, ông không nhắc đến ‘ý thức tốt hơn’, mà chỉ đơn giản đề cập đến các nguyên lý chi phối kinh nghiệm và lý luận thông thường. Ông rõ ràng hài lòng với câu trả lời mà mình đã đạt đến, vì sau này ông giữ lại chúng gần như y nguyên không thay đổi, và thường xuyên đề cập đến luận văn này. Thực tế là ông đã viết một phiên bản mở rộng của luận văn năm 1847, khẳng định tuyên bố rằng nó được coi là một phần của hệ thống tư tưởng hoàn chỉnh của ông. Văn bản của *Căn nguyên bốn mặt (The Fourfold Root)* mà chúng ta thường đọc ngày nay chính là phiên bản này.

Schopenhauer bắt đầu *Căn nguyên bốn mặt (The Fourfold Root)* với nguyên tắc túc lý duy nhất vốn rất thông dụng trong học thuật truyền thống của thế kỷ 18 gắn liền với Leibniz¹ và Christian Wolff². Nguyên tắc ấy chỉ đơn giản tuyên bố: ‘Không có thứ gì là không có căn cứ

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), nhà tự nhiên học Đức.

² Christian Wolff (1679-1754), triết gia Đức.

hoặc lý do tại sao nó lại như thế' (R. 6). Không có gì đúng độc lập; mọi thứ đều liên quan đến cái gì đó khác là lý do cho sự tồn tại của nó, hay giải thích cho nó. Tuy nhiên, theo Schopenhauer, có bốn cách riêng biệt liên quan đến căn cứ hoặc lý do, gắn với bốn loại giải thích khác nhau, mà theo ông, chưa ai trong số những tiền bối của ông phân biệt một cách rõ ràng. Loại quen thuộc nhất là những giải thích nhân quả hay vật lý, theo đó chúng ta giải thích một sự kiện hoặc trạng thái bằng mối quan hệ của nó với một sự kiện khác gây ra nó. Tiếp theo, có những trường hợp chúng ta giải thích tại sao một phán đoán nào đó là đúng bằng cách liên hệ nó với các căn cứ cho sự đúng đắn của nó, chẳng hạn như một quan sát thực nghiệm hoặc một sự thật khác mà từ đó có thể suy ra nó. Thứ ba, có những giải thích bằng toán học - theo đó, chẳng hạn, chúng ta giải thích lý do tại sao một tam giác lại có các thuộc tính mà nó đang có. Cuối cùng, là giải thích về những gì mà người ta làm. Chúng ta giải thích các hành động bằng cách liên hệ với các động cơ là lý do, hoặc nguyên nhân, hoặc cả hai, của chúng. Schopenhauer nghĩ rằng, trong tất cả các trường hợp trên, chúng ta đang xử lý với những quan hệ do tâm trí áp đặt, và trong mỗi trường hợp, mối liên hệ đều là liên hệ tất yếu. Do đó, theo thuật ngữ của ông, có tất yếu



vật lý, tất yếu logic, tất yếu toán học và tất yếu đạo đức. Một khi hiểu được những gì tâm trí đang làm khi nó thao tác với những mối liên hệ này, chúng ta sẽ hiểu các hình thức mà tất cả sự giải thích đều cần đến, và do đó hiểu ý nghĩa thực sự của nguyên tắc tức lý. Chúng ta sẽ lần lượt giải quyết bốn loại liên hệ.

Phần cơ bản nhất vượt xa các phần khác trong *Căn nguyên bốn mặt* (*The Fourfold Root*) được dành cho nguyên tắc giải thích nhân quả. Một nhóm các đối tượng hiển nhiên mà tâm trí có thể nắm bắt là những sự vật cụ thể có thể cảm nhận được chiếm chỗ trong không gian và thời gian, và làm thành thực tại thực nghiệm. Không gian và thời gian, như ta đã thấy, cung cấp cấu trúc cơ bản của thực tại thực nghiệm. Nhưng không gian và thời gian là không thể cảm nhận được; cái mà chúng ta có thể cảm nhận được là cái chiếm chỗ trong không gian và thời gian, và cái đó, với Schopenhauer, đơn giản là vật chất (R, 46). Nếu không có thời gian cũng như không gian, thì không thể có những sự vật vật chất riêng biệt cũng như không có sự thay đổi, và vì vậy không có gì để áp dụng quan hệ nhân quả ở đây. Giờ đây, nguyên lý nhân quả tuyên bố rằng mọi thay đổi trong thế giới vật chất đều phải có một nguyên nhân, hoặc, như cách nói của Schopenhauer, ‘mọi trạng thái xuất hiện phải

sinh ra từ hoặc là kết quả của sự thay đổi trước nó' (R, 53). Nguyên lý này không có ngoại lệ: cái mà chúng ta thường gọi là nguyên nhân của một sự kiện nào đó chỉ là một sự thay đổi đặc biệt xảy ra trước nó, nhưng sự thay đổi đó tự nó phải sinh ra từ những thay đổi trước đó nữa ... Bằng cách kế tiếp, Schopenhauer muốn nói là thường xuyên theo sau, hoặc 'thường xuyên như trạng thái đầu tiên tồn tại'. Nguyên nhân và kết quả có liên quan theo cách nếu cái đầu tiên xảy ra, thì cái thứ hai không thể không xảy ra. Mối liên hệ này được xem là một liên hệ tất yếu.

Schopenhauer có một quan điểm đơn giản, thông suốt về bản chất của thực tại thực nghiệm. Những sự vật vật chất riêng biệt tồn tại trong không gian và thời gian. Một sự vật vật chất là thứ có khả năng tương tác nhân quả với những sự vật vật chất khác. Và mọi thay đổi xảy ra với một sự vật vật chất đều là kết quả tất yếu của một thay đổi nào đó xảy ra trước đó với một sự vật vật chất. Tuy nhiên, một điều phức tạp là Schopenhauer không phải là người duy thực về những sự vật vật chất, mà là một người duy tâm: tức là với ông, sự vật vật chất không tồn tại mà không có tâm trí. Cùng với Kant, ông tin rằng toàn bộ cấu trúc mà chúng ta vừa mô tả chỉ tồn tại như một cái gì đó được trình bày cho chúng ta với tư cách là các chủ thể, chứ không phải là vật



tự nó. Khi Schopenhauer nói rằng những sự vật thực nghiệm trong không gian và thời gian là các khách thể, ông muốn nói rằng chúng là khách thể cho một chủ thể. 'Khách thể' theo cách nói của ông có nghĩa là cái gì đó ta gặp trong kinh nghiệm hoặc trong ý thức của chủ thể. Không gian và thời gian là những hình thức cơ bản được mang đến cho chúng ta trải nghiệm. Vì vậy những vật chất chiếm chỗ trong không gian và thời gian sẽ không tồn tại nếu nó không phải là cho chủ thể, và các mối liên hệ nhân quả giữa các trạng thái của các sự vật vật chất là những liên hệ mà chúng ta, với tư cách các chủ thể, áp đặt lên.

Trong giải thích về sự tri nhận của Schopenhauer, trí năng con người 'tạo ra' thế giới của những sự vật vật chất thông thường (R, 75), và nó làm như thế bằng cách áp dụng nguyên lý nhân quả cho những cảm giác nhận được từ các giác quan cơ thể của chúng ta. Chúng ta nắm bắt sự thay đổi nào đó trong trạng thái cơ thể của chúng ta. Trí năng sau đó áp dụng nguyên lý nhân quả, và phóng chiếu nó như nguyên nhân của cảm giác một khách thể vật chất 'bên ngoài' trong không gian - và phóng chiếu này là khách thể mà ta nói là ta tri nhận. Do đó, nguyên lý nhân quả quan trọng gấp đôi với Schopenhauer: nó không chỉ chi phối tất cả tương tác giữa các sự vật vật chất, mà còn chịu trách nhiệm về

việc chúng ta cấu trúc nên chính những sự vật vật chất đó ngay từ đầu. Cách giải thích này có đôi chút khéo léo, nhưng gây nhiều rắc rối. Vì một lẽ, cảm giác cơ thể đến từ đâu? Chúng chắc chắn là được gây ra từ trước trong cơ thể, trước khi có hoạt động của trí năng, nhưng Schopenhauer không bàn đến nguyên nhân có trước đó là gì. Thứ hai, làm thế nào chúng ta nắm bắt được cảm giác ban đầu ấy? Không thể là tâm trí nhận thức được cảm giác này như một sự thay đổi trong một sự vật vật chất (cơ thể), và nếu nó không làm như vậy, thì tại sao nguyên lý nhân quả, chi phối sự thay đổi của các sự vật vật chất, lại được gọi vào hoạt động?

Nhóm các đối tượng thứ hai cho tâm trí của Schopenhauer được tạo thành từ các *khái niệm* (*concept*). Với Schopenhauer, khái niệm là các ý niệm tâm trí (*mental representation*) mà theo bản chất mang tính thứ cấp: ông gọi chúng là ‘ý niệm của ý niệm’. Các ý niệm cơ bản là những kinh nghiệm về các sự vật trong thế giới vật chất, chẳng hạn như một cái cây cụ thể: khái niệm cây, ngược lại, là một ý niệm chung được hình thành để thay cho nhiều đối tượng như vậy, bằng cách bỏ đi các yếu tố chi tiết về những gì được trải nghiệm trong mỗi trường hợp. Schopenhauer thích nhấn mạnh rằng các khái niệm luôn ít ra loại bỏ một bước khỏi kinh nghiệm trực tiếp,



Hình 5. Schopenhauer, chân dung do Ludwig Sigismund Ruhl vẽ, khoảng năm 1818.



cái mà ông dùng thuật ngữ *Anschauung* (trực giác hoặc tri nhận) của Kant để mô tả. Ông nghĩ rằng một khái niệm, để có ích cho chúng ta, luôn phải có khả năng được giải thích bằng kinh nghiệm. Những khái niệm như *tồn tại*, *bản chất*, hay *sự vật*, ít có giá trị giải thích nhất (R, 147.155). Như ta sẽ thấy, Schopenhauer cũng cho rằng trong một số lĩnh vực, chẳng hạn như nghệ thuật và đạo đức, tư duy bằng khái niệm trừu tượng có thể là cách thấu thị chân thực

Tuy nhiên, với Schopenhauer, việc có các khái niệm là đặc điểm phân biệt của con người, nâng chúng ta lên cao hơn ý thức mà các loài vật khác có thể có. Các sinh vật khác, theo quan điểm của ông, có thể có nhận thức giống như chúng ta về những sự vật vật chất tồn tại trong không gian và thời gian - trong một đoạn văn đáng chú ý, ông than phiền rằng 'ở phương Tây, nơi màu da [của con người] biến thành màu trắng' chúng ta đã không còn thừa nhận mối quan hệ họ hàng của mình với những động vật mà chúng ta coi như những 'con thú hoặc loài vật' (R, 146). Nhưng các loài vật khác lại thiếu các ý niệm khái quát, và do đó không có khả năng phán đoán, lý luận, không có ngôn ngữ, hoặc không có hiểu biết về quá khứ và tương lai. Suy nghĩ, hay phán đoán, là chức năng cơ bản của các khái niệm. Schopenhauer gọi phán đoán là sự kết hợp hay mối quan hệ

của các khái niệm, mặc dù ông không thật sự rõ ràng về những gì liên quan đến mối quan hệ này. Ông quan tâm hơn đến ý tưởng rằng phán đoán có thể thể hiện sự hiểu biết, và ở đây nguyên tắc tức lý lại xuất hiện. 'Nếu một phán quyết là thể hiện một sự hiểu biết, nó phải có đủ căn cứ hoặc lý do; nhờ phẩm chất này, nó sẽ nhận được *chân lý* đã được khẳng định. *Chân lý* do đó là sự tham chiếu của một phán đoán đến một điều gì đó khác biệt' (R, 156). Đây là một suy nghĩ quen thuộc rằng một phán đoán tốt cuộc là hiểu biết nếu nó là đúng và có đủ căn cứ trong một cái gì đó bên ngoài nó. Những nhận xét ngắn gọn của Schopenhauer dường như không phân biệt giữa một phán đoán có căn cứ đầy đủ và nó là sự thật. Việc ông có chấp nhận một khái niệm về sự thật như là thứ phù hợp với cách mà mọi thứ đang tồn tại, không phụ thuộc vào các căn cứ để phán xét chúng là như vậy hay không, thì vẫn còn mơ hồ.

Điều mà Schopenhauer xác lập thành công là những phán đoán đúng đắn có thể dựa trên những cách thức hoàn toàn khác nhau. Chúng có thể dựa trên một phán đoán khác, như khi chúng ta tranh luận, kết luận, hoặc suy luận (R, 157-8) từ một chân lý này đến một chân lý khác. Mặt khác, chúng có thể là những 'chân lý thực nghiệm', không dựa trên một phán đoán khác, mà bằng kinh nghiệm. Ví dụ, phán

đoán của chúng ta ‘Trên cây có tuyết’ có thể được biện minh bằng bằng chứng giác quan của chúng ta. Mặt khác, bằng tam đoạn luận: ‘Có tuyết trên cây. Tuyết là một chất trắng, là một chất trắng trên cây,’ sự thật của phán đoán cuối cùng đơn giản dựa trên những sự thật của hai tiền đề. Schopenhauer gọi đây là chân lý ‘logic’ hoặc ‘hình thức’, đơn giản có nghĩa là chân lý mà căn cứ của nó dựa trên sự suy diễn, chứ không phải là quan sát. Có hai loại chân lý khác trong cách giải thích của ông, mà ông gọi là chân lý siêu nghiệm và chân lý siêu logic. Những loại chân lý này xảy ra khi một phán đoán được hình thành dựa trên các điều kiện kinh nghiệm hoặc dựa trên các điều kiện tư duy nói chung. Một chân lý siêu nghiệm đáng chú ý là ‘Không có gì xảy ra mà không có nguyên nhân’, nó không dựa trên cơ sở quan sát, cũng không dựa trên sự suy luận từ các chân lý khác, nó là một nguyên lý cơ bản mà tất cả các kinh nghiệm đều phải dựa vào. (Ở đây Schopenhauer bám sát theo Kant). Những chân lý siêu logic được cho là một loại phán đoán, mà nếu chống lại chúng, ta sẽ không thể suy nghĩ một cách đúng đắn. Một ví dụ Schopenhauer đưa ra là ‘không có thuộc tính nào có thể được gán cho và đồng thời bị từ chối đối với một chủ thể’: ví dụ, chúng ta không thể nghĩ ‘Tuyết trắng và không



trắng'. Schopenhauer khẳng định, nguyên tắc túc lý bản thân nó là một chân lý thuộc loại này, mặc dù trong một số hình thức đội lốt của nó, đặc biệt là nguyên lý nhân quả, nó thể hiện như một chân lý siêu nghiệm (R, 162).

Nhóm đối tượng thứ ba của Schopenhauer trong *Căn nguyên bốn mặt* (*The Fourfold Root*) được tạo thành đơn giản từ không gian và thời gian. Một lần nữa, chúng ta gần với Kant, ông nghĩ rằng chúng ta có thể có hiểu biết không chỉ về những sự vật cụ thể lấp đầy không gian và thời gian, mà còn về các thuộc tính cơ bản của không gian và thời gian nữa. Hình học và số học, theo quan điểm này, là các nhóm kiến thức liên quan đến vị trí trong không gian và sự kế tục trong thời gian, nhưng chúng không phải là kiến thức khoa học thực nghiệm, cũng không phải là suy luận logic. Với quan điểm về hình học và số học như vậy, điều bây giờ vẫn đang bất đồng, Kant đã đi đến ý tưởng cho rằng chúng ta phải có khả năng nắm bắt không gian và thời gian theo cách thuần túy, phi thực nghiệm trong tâm trí chúng ta. Schopenhauer làm theo yêu cầu này, và tạo ra hình thức thứ ba của ông về nguyên tắc túc lý. Mỗi quan hệ giữa một tam giác có ba mặt với ba góc của nó chẳng hạn, là quan hệ mà trong đó cái này dựa vào và là lý do đầy đủ cho cái kia. Nhưng,

Schopenhauer lập luận, mối quan hệ ấy không phải là giữa nguyên nhân và kết quả và cũng không phải giữa một mảnh kiến thức và phán đoán của nó. Chúng ta cần phân biệt không chỉ căn cứ của sự trở thành (thay đổi có căn cứ trong các nguyên nhân) và căn cứ của sự hiểu biết (những tuyên bố tri thức dựa trên các phán đoán) mà còn là căn cứ của tồn tại. Nếu chúng ta nói rằng một hình tam giác có ba góc bởi vì nó có ba mặt, thì căn cứ mà ta viện đến chỉ đơn giản là cách thức mà theo đó không gian, hoặc một khía cạnh của nó, tồn tại.

Hình thức cuối cùng của nguyên tắc tức lý chỉ áp dụng cho một khách thể duy nhất cho mỗi chủ thể. Mỗi chúng ta có thể ý thức được bản thân như một chủ thể của ý chí. Chúng ta trải nghiệm những trạng thái thiếu thốn của chính mình và đưa ra các quyết định, và luôn có thể hỏi ‘tại sao?’ (R, 212). Giả sử ước muốn của chúng ta, xảy ra sau cái gì đó là căn cứ của nó, và nó giải thích cho hành động hay quyết định của chúng ta. Cái gì đó có trước là cái mà Schopenhauer gọi là *động cơ*, và nguyên lý hoạt động là cái mà ông gọi là ‘*luật động lực*’ hoặc nguyên tắc tức lý của hành động. Nó chỉ đơn giản nói rằng mọi hành vi của ý chí có thể được giải thích như là nảy sinh từ một động cơ nào đó. Mối liên hệ giữa động cơ và hành vi của ý chí là một liên hệ nhân quả,

giống như cái đang nắm toàn bộ những thay đổi diễn ra trong thế giới vật chất. Do đó, động lực như cách Schopenhauer diễn đạt, là ‘quan hệ nhân quả nhìn từ bên trong’ (R, 214).

Các giới hạn của lý do đầy đủ

Căn nguyên bốn mặt (The Fourfold Root) là một nỗ lực liên tục đáng chú ý để tách biệt các hình thức giải thích khác nhau mà triết học truyền thống trước Schopenhauer không phải lúc nào cũng phân biệt rõ ràng. Chắc chắn chúng ta có thể thông cảm với đòi hỏi của ông rằng, từ nay trở đi các nhà triết học, những người trong suy luận của mình đặt một kết luận dựa trên nguyên tắc lý do hoặc căn cứ đầy đủ, hoặc nói về bất cứ một căn cứ nào, đều cần phải nêu rõ ‘anh ta muốn nói đến loại căn cứ nào’ (R, 33). Tuy nhiên, làm rõ khuôn khổ chỉ phối kinh nghiệm và lý luận của chúng ta chỉ là một phần trong nhiệm vụ của Schopenhauer. Trong ấn bản mở rộng năm 1847, ông nhận xét rằng không có mối quan hệ nào mà ông đã xử lý có thể áp dụng bên ngoài các hiện tượng mà từ đó kinh nghiệm của chúng ta được hình thành: nguyên tắc tức lý sẽ không áp dụng được dưới bất kỳ hình thức nào của nó với thế giới được coi như vật tự nó (R, 232-3). Ông cũng nhắc nhở chúng ta rằng ‘Plato siêu

phàm' đã hạ thực tại hiện tượng xuống hàng những gì 'luôn chỉ nảy sinh và biến mất, nhưng thật ra chưa bao giờ tồn tại thực sự' (R, 232).

Trong những ghi chép năm 1813, Schopenhauer trở lại với nhiệm vụ tiết lộ những gì nằm ngoài tất cả các phương thức liên hệ do chủ thể áp đặt. Bây giờ, một điều gì đó rất quan trọng đã xảy ra: khi ông tiếp tục những khảo sát của mình, một điều đã trở nên rõ ràng là việc tiết lộ bản chất của vật tự nó và làm rõ ý thức 'tốt hơn' kiểu Plato là hai công việc riêng biệt. Vật tự nó là một bản chất giấu mặt hoạt động bên dưới trật tự mà chúng ta áp đặt cho các đối tượng kinh nghiệm. Đó cũng là bản chất nội tại của chính ông, một cái gì đó bên trong dẫn dắt ông - đó là thế giới, như nó đang tồn tại, đang trỗi dậy bên trong ông. Đối với bản chất giấu mặt ấy, ông đặt tên cho nó là ý chí, và giờ đây ông liên kết 'nỗi khốn khổ' mà cuộc sống bình thường phải đem lại với ý chí. Ngược lại, nếu ông có thể ngừng là cái ý chí ấy, và ngừng áp đặt tất cả các hình thức liên hệ chủ quan, thì chính thế giới này sẽ có một khía cạnh hoàn toàn khác, tự bộc lộ ra trước ông trong vẻ lộng lẫy khách quan phi thời gian như một tập hợp đầy đủ các ý tưởng của Plato. Triết lý của Schopenhauer thực sự đã hình thành khi ông đạt đến sự phân biệt giữa vật tự nó (ý chí) và các ý tưởng kiểu Plato: vật tự nó (ý chí) là thực



tại tối tăm bên dưới thế giới thực nghiệm mà các cá nhân vướng mắc trong đó và cố để hiểu mối quan hệ của các sự vật, còn ý tưởng là một viễn tượng khác thường để khao khát, về tất cả các liên hệ được cởi bỏ và một thực tại sáng sủa hơn được quan chiêm mà không phải tranh đấu và đau đớn.





Thế giới như ý chí và ý niệm

Công trình vĩ đại nhất của Schopenhauer, bộ *Thế giới như ý chí và ý niệm*, được chia thành bốn cuốn, với một phụ lục dài về triết học Kant trong Tập I. Mỗi cuốn đều đưa ra một chuyển động tư tưởng khác biệt. Cuốn thứ nhất trình bày thế giới như một tập hợp ý niệm, hoặc như nó trình hiện với kinh nghiệm của chúng ta. Cuốn thứ hai nói thêm rằng cùng một thế giới này (và bản thân chúng ta ở trong nó) phải được nhìn dưới một khía cạnh khác, như là ý chí. Chúng ta gọi sự phân biệt giữa hiện tượng bề ngoài và vật tự nó là xương sống của triết học Schopenhauer: bây giờ ‘thế giới như ý niệm’ là cái rơi vào mắt ‘hiện tượng’ của đường lối này, trong khi ‘thế giới như ý chí’ là vật tự nó. Nhưng rồi, trong Cuốn 3, quan chiêm thẩm mỹ xuất hiện



như một sự chấm dứt của ý chí trong cá nhân, cái biến đổi thế giới của các khách thể thành một thực tại phi thời gian của các ý tưởng, Và cuối cùng Cuốn 4 tăng cường quan điểm bi quan của Schopenhauer về cuộc sống bình thường của ham muốn và hành động, và ủng hộ việc thủ tiêu ý chí trong con người như là con đường dẫn tới những gì là tốt về mặt đạo đức, và cuối cùng đến một loại cứu độ thần bí nhần nhục.

Ý niệm

Vậy là trong khía cạnh đầu tiên của nó, thế giới là ý niệm (*representation*). Nói cách khác, thế giới là cái tự trình hiện trong kinh nghiệm của một chủ thể. (Một bản dịch cũ hơn từ *Vorstellung* tiếng Đức cho chúng ta ‘thế giới như ý tưởng’ - nhưng giữ lại cách dịch này có thể gây hiểu nhầm vì Schopenhauer dùng từ *Idee* cho ý tưởng của Plato ở nơi khác trong hệ thống). Schopenhauer bắt đầu bằng cách trình bày chi tiết một lập trường duy tâm. Đây là quan điểm cho rằng các khách thể vật chất mà chúng ta trải nghiệm phụ thuộc vào trật tự và sự tồn tại của chúng đối với chủ thể nhận thức. Ông gọi lập trường của mình là chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm, một thuật ngữ của Kant, nhưng ông cũng nhấn mạnh sự nhất quán của

mình với Berkeley¹, vì ông thấy học thuyết của Berkeley nói rằng ‘tồn tại tức là được cảm nhận’ cái tia sáng le lói đầu tiên của chân lý trong chủ nghĩa duy tâm - đóng góp của Kant là giải thích cái được nhận thức cấu thành một thế giới của các khách thể như thế nào khi nó bị chi phối bởi các quy luật tất yếu của không gian, thời gian và quan hệ nhân quả. Giải trình của Schopenhauer về thế giới của những sự vật kinh nghiệm là trong *Căn nguyên bốn mặt* (*The Fourfold Root*): những sự vật kinh nghiệm bao gồm vật chất, những gì chứa đầy các phần khác biệt của không gian và thời gian, và những gì nằm trong tương tác nhân quả với các phần khác. Nhưng chủ nghĩa duy tâm của ông nói rằng nếu không có chủ thể kinh nghiệm thì tất cả các khách thể như vậy sẽ không tồn tại.

Để cụ thể hơn, đó là những sự vật *riêng rẽ* sẽ không tồn tại nếu không có chủ thể đang trải nghiệm. Những gì chúng ta trải nghiệm trong quá trình thông thường trong cuộc sống của chúng ta là những thứ riêng biệt. Một cái bàn là một cá thể khác biệt với cái bàn khác, một con vật hoặc một người cũng như vậy. Nhưng nguyên tắc mà dựa trên đó sự phân chia thế giới này thành từng sự vật riêng rẽ diễn ra là gì? Schopenhauer có

¹ George Berkeley (1685-1753), triết gia Ireland.

một câu trả lời rất rõ ràng và hợp lý: vị trí của chúng trong không gian và thời gian. Hai cái bàn là những cá thể riêng biệt vì chúng chiếm những phần riêng biệt trong không gian, hoặc thời gian, hoặc cả hai. Bây giờ, nếu chấp nhận quan điểm này và cũng nghĩ, giống như Kant, rằng việc tổ chức các sự vật theo cấu trúc không gian và thời gian bắt nguồn từ chủ thể, và chỉ áp dụng cho thế giới hiện tượng chứ không phải với thế giới tự nó, bạn sẽ kết luận rằng các cá thể không tồn tại trong thế giới tự nó. Thế giới sẽ không bị chia ra thành những sự vật riêng rẽ, nếu không phải vì không gian và thời gian mà chúng ta, những chủ thể, áp đặt. Vậy đây là hai nguyên lý quan trọng của triết học Schopenhauer. Không gian và thời gian là nguyên lý của sự cá thể hóa, hoặc trong tiếng Latin ưa thích của ông, *principium individuationis*: và không thể có bất kỳ cá thể nào tồn tại ở mặt ‘tự nó’ theo cách này.

Schopenhauer có bốn luận cứ chính cho chủ nghĩa duy tâm. Người ta viện lẽ rằng chúng ta không thể tưởng tượng được bất cứ điều gì tồn tại bên ngoài tâm trí của chúng ta, bởi vì ‘những gì chúng ta tưởng tượng vào thời điểm ấy... không gì khác hơn là sự xử lý trong trí năng của một hiện hữu hiểu biết’ (W2, 5). Điều đó gợi nhớ đến một luận cứ gây tranh cãi của Berkeley, người nghĩ rằng không thể tưởng tượng được một cái

cây mà ta không biết, việc Schopenhauer sử dụng lập luận này không hoàn toàn thuyết phục, tuy nhiên, vì cho dù việc *tôi tưởng tượng* một thế giới độc lập trong tâm trí tôi giả định trước tâm trí của chính tôi, nhưng sự tồn tại của những gì tôi tưởng tượng - một thế giới độc lập trong tâm trí tôi - thì không. Luận cứ thứ hai khẳng định rằng chủ nghĩa duy tâm là sự thay thế khả thi duy nhất cho chủ nghĩa hoài nghi. Chủ nghĩa hoài nghi khẳng định rằng chúng ta không thể biết được gì về sự tồn tại hay bản chất của các sự vật vật chất, bởi vì tất cả những gì chúng ta có thể chắc chắn là những gì nằm trong ý thức của chúng ta. Theo lập luận này, nếu phủ nhận chủ nghĩa duy tâm và nghĩ rằng thế giới của những sự vật vật chất phải tồn tại hoàn toàn bên ngoài ý thức của một chủ thể, bạn sẽ phải thừa nhận rằng chủ nghĩa hoài nghi sẽ chiến thắng và rằng chúng ta không bao giờ có thể hiểu biết chút nào về thế giới vật chất. Nếu muốn bảo vệ quyền *được hiểu biết* của chúng ta đối với thế giới của các sự vật chiếm chỗ trong không gian và thời gian và tuân theo các quy luật nhân quả, thì giải pháp là phải chấp nhận rằng chúng không nằm ngoài ý thức của chúng ta.

Luận cứ thứ ba của Schopenhauer bổ sung thêm điều đó bằng cách cho rằng chủ nghĩa duy thực - sự thay thế cho chủ nghĩa duy tâm - đã



tự chất lên mình hai ‘thế giới’, mà một trong số đó là thừa:

Theo chủ nghĩa duy thực, thế giới được cho là tồn tại, như chúng ta biết về nó, độc lập với hiểu biết này. Bây giờ, chúng ta hãy loại bỏ khỏi nó tất cả những hiện hữu có hiểu biết, và do đó chỉ còn lại thiên nhiên vô cơ và thực vật. Đất đá, cây cối, sông suối, và bầu trời xanh... Nhưng sau đó chúng ta hãy đưa vào thế giới một hiện hữu có nhận thức. Thế giới khi đó thể hiện bản thân nó một lần nữa trong đầu óc người ta... Vậy là thế giới *đầu tiên* đã được thêm vào một thế giới *thứ hai*, cái thế giới mà mặc dù được tách ra hoàn toàn từ thế giới thứ nhất, nhưng giống nó một cách chính xác... Tất cả những điều này tỏ ra khá ngớ ngẩn, và do đó dẫn đến xác tín rằng cái thế giới hoàn toàn *khách quan*, nằm ngoài đầu óc người ta, độc lập và *có trước* mọi hiểu biết, mà chúng ta thoát đầu tưởng tượng rằng cái thế giới mà chúng ta đã hiểu vốn không khác gì cái thế giới thứ hai đã được biết đến một cách *chủ quan*, thế giới của ý niệm, và rằng chính thế giới này là cái duy nhất mà chúng ta thực sự có thể nhận thức được. (W2, 9-10)

Ở đây, Schopenhauer đang ở trong một trận địa đã được bày sẵn cả trước và sau ông với các

cuộc tranh luận đôi chút phức tạp. Ba luận cứ được thảo luận cho đến lúc ấy có thể tìm thấy ở Berkeley. Tuy nhiên, chúng không phải là những luận cứ quyết định vì những lý do khá đơn giản. Người theo chủ nghĩa duy thực có thể đáp trả lý luận ‘hoài nghi’ bằng cách nói rằng nếu phải lựa chọn giữa chủ nghĩa hoài nghi và chủ nghĩa duy tâm thì chủ nghĩa hoài nghi là lựa chọn tốt hơn. Ý tưởng cho rằng sự tồn tại của các sự vật vật chất phụ thuộc vào chủ thể có vẻ như là cái giá quá đắt để đảm bảo cho sự hiểu biết. Còn luận cứ chỉ nói rằng nếu chúng ta có thể có được bất cứ hiểu biết nào thì chủ nghĩa duy tâm phải được ưa thích hơn. Người ta có thể trả giá cho việc không có được sự hiểu biết nào đó và nhấn mạnh rằng thế giới kinh nghiệm dù sao vẫn phải được nhận thức như đang tồn tại độc lập với ý thức của chủ thể. Đối với luận cứ thứ ba, nói rằng thế giới sự vật đang tồn tại bên ngoài ý thức sẽ là thế giới này. Chỉ duy nhất người theo chủ nghĩa duy tâm muốn nói rằng *bức tranh* về những sự vật vật chất mà chúng ta có trong ý thức đã là thế giới của những sự vật vật chất. Người duy thực không chấp nhận điều đó, và phân biệt rõ ràng giữa một thế giới tồn tại độc lập với chúng ta và hình ảnh của chúng ta về nó. Tuy nhiên, các quan điểm của Schopenhauer tương ứng với những phần quen thuộc của cuộc tranh luận và



có giá trị chống lại một số đối thủ. Chủ nghĩa duy thực nói rằng chúng ta có thể chắc chắn chỉ với những gì nằm trong ý thức, và rằng thế giới bên ngoài ý thức giống hệt như hình ảnh chúng ta đã xây dựng về nó, sẽ bị đe dọa bởi những lời chỉ trích của ông.

Luận cứ thứ tư cho chủ nghĩa duy tâm là thứ mà Schopenhauer dựa vào nhiều nhất. Nó dựa trên các khái niệm về *chủ thể* và *khách thể*. Chủ thể là người biết hoặc trải nghiệm, khách thể là cái được biết hoặc được trải nghiệm. Thế giới ý niệm, với Schopenhauer, cần có cả hai. Ông đưa ra hai tuyên bố quan trọng: thứ nhất là không có gì có thể vừa là khách thể vừa là chủ thể; thứ hai là không bao giờ có một chủ thể mà không có một khách thể, hoặc một khách thể mà không có chủ thể. Đó là quan điểm cuối cùng mà ông sử dụng để thiết lập chủ nghĩa duy tâm, và thực sự để làm nó thành một điều gì đó hiển nhiên. Không cái gì có thể là một khách thể cho kinh nghiệm mà không có một chủ thể để trải nghiệm nó hoặc tư duy về nó. Nhưng tại sao chúng ta phải tư duy về những khách thể vật chất trong không gian và thời gian theo cách này? Schopenhauer sẽ lập luận rằng việc gọi chúng là các khách thể là để chỉ ra rằng chúng có thể và sẽ rơi vào kinh nghiệm của chúng ta. Nhưng rồi ông cũng đòi hỏi chúng ta phải tin rằng bất cứ thứ gì chúng ta

có thể trải nghiệm đều phải tồn tại chỉ liên quan đến việc chúng ta trải nghiệm nó. Nguyên tắc đơn giản này là trung tâm trong lập trường của Schopenhauer. Vì lý do đó, ông không nghĩ rằng chủ nghĩa duy tâm có thể bị nghi ngờ một cách nghiêm túc, một khi người ta hiểu nó một cách đúng đắn. Nhưng chắc chắn đó là một nguyên tắc đáng ngờ.

Một tỷ lệ khá lớn của Cuốn I *Thế giới như ý chí và như ý niệm* được dành cho sự phân biệt giữa nhận thức và lý luận khái niệm. Như chúng ta đã thấy trong chương trước, Schopenhauer nghĩ rằng loài người chúng ta chia sẻ khả năng nhận thức của mình với các sinh vật khác, nhưng những khái niệm và luận lý là thứ phân biệt chúng ta ra khỏi chúng. Nhận thức thế giới là công việc của thứ mà ông gọi là trí năng hay hiểu biết, và ông gợi ý rằng tư duy và phán đoán bằng khái niệm không đóng vai trò gì trong việc này. Mặt khác, vận dụng các khái niệm để hình thành các phán đoán, liên hệ các phán đoán với nhau như tiền đề và kết luận, và v.v... là công việc của thứ mà ông gọi là lý trí. Bằng cách hạ thấp tầm quan trọng của lý trí và đối xử với các khái niệm như những trườ tượng ít nhiều mờ nhạt từ kinh nghiệm trực tiếp hoặc trực giác, Schopenhauer mở đường cho một sự đồng hóa kín đáo giữa tâm trí con người và tâm trí của các sinh vật khác.



Ý chí

Khi chúng ta đi từ Cuốn I sang Cuốn II, một sự đảo ngược bất ngờ xảy ra. Điều này tập trung vào một câu hỏi then chốt. Trong thế giới như là ý niệm, tôi là gì? Thế giới trải rộng ra trước mắt tôi, chứa đựng những sự vật vật chất riêng biệt trong không gian và thời gian thay đổi theo luật nhân quả - nhưng bản thân tôi chỉ là cái chủ thể khác biệt với mọi khách thể mà nó trải nghiệm, bao gồm cả cái khách thể mà tôi gọi là cơ thể của mình. Có thứ gì đó bị thiếu. Tôi dường như là ‘một thiên thần nhỏ có cánh mà không có thân thể’ (W1, 99), thế giới đang đối mặt với tôi như một thứ xa lạ mà tôi không thuộc về.

Đối với chủ thể hiểu biết thuần túy như vậy, cơ thể này là một ý niệm giống như bất kỳ thứ gì khác, một đối tượng giữa các đối tượng. Các chuyển động và hành động của nó cho đến nay được chúng ta biết đến theo cùng một cách tương tự như những thay đổi của tất cả các đối tượng nhận thức khác: và chúng sẽ không kém phần xa lạ và không thể hiểu được với chúng ta nếu như ý nghĩa của nó không được làm sáng tỏ cho chúng ta theo một cách hoàn toàn khác. Nếu không, chúng ta sẽ thấy hành vi của mình tuân theo những động cơ được trình bày với sự không đổi

của một quy luật tự nhiên, giống như sự thay đổi của các đối tượng khác theo nguyên nhân, kích thích và động cơ. Nhưng chúng ta sẽ không hiểu được sâu thêm về ảnh hưởng của động cơ hơn là hiểu được mối liên hệ với nguyên nhân của bất kỳ ảnh hưởng nào khác xuất hiện trước chúng ta. (W1, 99-100)

Schopenhauer đang tạo ra một sự rối trí để khiến chúng ta tiếp thu ý tưởng trung tâm của toàn bộ cuốn sách, mà bây giờ mới được tiết lộ:

Tuy nhiên, tất cả những điều này không phải như thế: trái lại, câu trả lời cho câu đố được đưa ra cho chủ thể của kiến thức thể hiện như một cá thể, và câu trả lời được đưa ra trong từ *ý chí* (*will*). Cái này và một mình cái này mang lại chìa khóa cho hiện tượng của chính chúng ta, bộc lộ cho chúng ta thấy tầm quan trọng và chỉ ra cái cơ chế bên trong hiện hữu của chúng ta, hành động của chúng ta, các cử chỉ của chúng ta. Đối với chủ thể nhận biết, con người xuất hiện như một cá thể chỉ thông qua sự đồng nhất của mình với cơ thể, cơ thể này được đưa lại theo hai cách hoàn toàn khác nhau. Nó được đưa lại trong nhận thức của trí năng như là ý niệm, như một khách thể giữa các khách thể, phải chịu những quy luật của khách thể. Nhưng nó cũng được đưa lại theo một



cách hoàn toàn khác, chính là thứ được nhận biết ngay lập tức với mọi người, và được biểu thị bởi từ *ý chí*. (W1, 100)

Điều mà Schopenhauer muốn nói đến là khi tôi hành động (khi tôi làm điều gì đó), cơ thể tôi di chuyển; và nhận thức của tôi về những chuyển động của nó không giống như nhận thức của tôi về những sự kiện khác mà tôi nhận thấy. Tôi đang ở ‘bên ngoài’ các khách thể khác, hoặc chúng ở ‘bên ngoài’ tôi - nhưng cơ thể tôi là của tôi theo cách riêng tư độc nhất vô nhị. Điều này có thể được diễn tả bằng cách nói rằng các sự kiện khác chỉ đơn thuần được quan sát thấy xảy ra, trong khi chuyển động cơ thể của tôi là thể hiện *ý chí của tôi*. Giải thích của Schopenhauer về hành động của ý chí là phản nhị nguyên. Một người nhị nguyên sẽ khẳng định rằng lĩnh vực tinh thần và lĩnh vực thân xác là khác biệt, và rằng *ý muốn* (hoặc ý chí) là một sự kiện trong lĩnh vực tinh thần, trong khi chuyển động của cơ thể là một thứ gì đó khác biệt xảy ra trong lĩnh vực vật lý. Schopenhauer phủ nhận điều đó:

Hành vi của ý chí và hoạt động của cơ thể không phải là hai trạng thái khác nhau được biết một cách khách quan, được kết nối bởi mối quan hệ nhân quả; chúng không nằm trong quan hệ nhân



quả, mà là một và cùng một thứ, mặc dù được đưa lại theo hai cách hoàn toàn khác nhau, trước tiên là khá trực tiếp, và sau đó là trong việc tri giác để nhận biết. (*ibid*).

Việc mong muốn, tranh đấu, và cố gắng sẽ được nhìn nhận như những thứ chúng ta làm với cơ thể mình chứ không phải là những sự kiện xảy ra tách biệt khỏi cơ thể. Chúng tự biểu lộ trong thực tại thể lý, nhưng cũng giữ lại khía cạnh 'bên trong', bởi vì mỗi người chúng ta đều biết mình phấn đấu vì cái gì, theo một cách trực tiếp, không cần quan sát. Do đó, điều mà Schopenhauer gọi là 'hành động của cơ thể' không phải trong lĩnh vực tinh thần hoàn toàn cũng không phải trong lĩnh vực thể lý hoàn toàn, mà là một sự kiện thể hiện hai khía cạnh: mỗi chúng ta đều có nhận thức 'bên trong' về cái gì đó mà nó cũng là một phần của thế giới kinh nghiệm thông thường, và cũng có thể được quan sát.

Sự giải thích về hành vi của ý chí là một bước quyết định đối với Schopenhauer, vì nó đặt chủ thể con người một cách vững chắc vào trong thế giới vật chất. Nếu việc tranh đấu hướng tới mục đích là đặt cơ thể vào chuyển động, thì, trong khi chúng ta muốn, chúng ta cảm thấy trong thế giới của các khách thể. Như vậy, Schopenhauer không thể quan niệm về chủ thể của ý chí như

là bất cứ điều gì khác thân xác. Ông cũng đưa ra tuyên bố ngược lại rằng sự tồn tại của cơ thể chúng ta không gì khác hơn là ý chí.

Bất cứ khi nào chúng ta trải qua những cảm giác sợ hãi, ham muốn, bị thu hút hay ghê sợ, bất cứ khi nào cơ thể tự nó xử sự theo các chức năng vô thức khác nhau của sự nuôi dưỡng, sinh sản, hoặc sống còn, thì Schopenhauer nhận thức đó là ý chí đang tự biểu hiện - nhưng theo nghĩa mới và mở rộng. Điều ông muốn chỉ ra là ý muốn có ý thức thông thường là không khác trong bản chất nền tảng của nó với nhiều quá trình khác mà cơ thể, hoặc các bộ phận của cơ thể đang chuyển động. Phải thừa nhận rằng, ý muốn hành động liên quan đến tư duy có ý thức - nó liên quan đến sự hiện hữu của cơ thể được gây ra chuyển động bởi các động cơ trong trí năng - nhưng, với Schopenhauer, nó không khác về nguyên tắc với nhịp đập của trái tim, sự kích hoạt của tuyến nước bọt, hoặc sự kích thích của cơ quan sinh dục. Tất cả đều có thể được coi như một sinh vật cá thể biểu hiện ý chí, theo nghĩa của Schopenhauer. Bản thân cơ thể là ý chí: cụ thể hơn, nó là một biểu hiện của ý chí sống (*Wille zum Leben*), một loại phấn đấu mù quáng, ở bên dưới tư duy và hành động có ý thức, những gì hướng đến việc bảo tồn sự sống và hướng tới việc tạo ra cuộc sống mới.

Ý tưởng thú vị này được bao hàm trong tuyên bố rộng lớn hơn rằng toàn bộ thế giới bản thân nó là ý chí, cũng giống như những cử động cơ thể của tôi có một khía cạnh bên trong không lộ ra trong kinh nghiệm khách quan, phần còn lại của thế giới cũng vậy. Schopenhauer tìm kiếm một cách giải thích khiến cho tất cả các lực cơ bản trong tự nhiên trở nên đồng nhất, và nghĩ rằng khoa học vốn không thoả mãn vì nó luôn kết thúc mà không giải thích bản chất hoặc tính chất ẩn giấu bên trong của những hiện tượng mà hành vi của nó được khoa học giải thích. Giải thích thống nhất của ông về tự nhiên là tất cả các quá trình tự nhiên đều là biểu hiện của ý chí. Điều này thoạt nhìn có thể bị bác bỏ như một điều huyền hoặc - nhưng chúng ta nên lưu ý cảnh báo của Schopenhauer rằng ông đang mở rộng vô cùng khái niệm 'ý chí':

cho đến lúc này, sự đồng nhất bản chất bên trong của bất kỳ lực lượng tranh đấu và vận hành nào trong tự nhiên với ý chí đã không được nhận ra, và do đó, nhiều loại hiện tượng chỉ là những loài (*species*) khác của cùng một chi (*genus*) đã không được coi là như vậy... Do đó, không từ ngữ nào có thể tồn tại để biểu thị khái niệm về chi này. Do đó, tôi đặt tên cho chi theo những loài quan trọng nhất của nó, sự hiểu biết trực tiếp về những chi



nằm gần chúng ta nhất và dẫn đến hiểu biết gián tiếp về tất cả các chi khác. Nhưng bất cứ ai không có khả năng thực hiện việc mở rộng được yêu cầu về khái niệm này sẽ vẫn bị vướng vào một hiểu lầm thường trực. (W1, 111)

Vì vậy, chúng ta không được chuyển một cách đơn giản ‘ý chí’ từ hành động của con người sang toàn bộ tự nhiên. Nó chỉ đóng vai trò như là thuật ngữ thuận tiện nhất ở nơi còn chưa có thuật ngữ nào tồn tại. Tuy nhiên, khía cạnh này của triết học Schopenhauer là khó hiểu. ‘Mở rộng theo yêu cầu’ khái niệm ấy nghĩa là gì? Phải chăng đó là một sự mở rộng ý nghĩa: nếu ‘ý chí’ bây giờ có một ý nghĩa mới, thì điều đó có thể cứu Schopenhauer khỏi phải tuyên bố một điều vô lý. Nhưng lập luận này không nên đi quá xa. Ví dụ, Schopenhauer nhấn mạnh rằng ‘ý chí’ không thể thay thế bằng ‘lực lượng’ (W1, 111-112), và vấn đề không chỉ là ‘tranh cãi về từ ngữ’. Nói rằng tất cả các quá trình đều là ý chí, ‘chúng ta thực tế đã viến đến điều gì đó còn chưa được biết đến nhiều hơn cho thứ được biết đến một cách vô hạn, là điều thực sự được biết đến ngay lập tức và hoàn toàn với chúng ta’ (W1, 112). Xếp ý chí bên dưới lực lượng (hoặc năng lượng, thứ cũng đã được đề xuất) không phải là ý định của Schopenhauer. Học thuyết bao trùm về ý chí có

thể cho chúng ta biết một điều gì đó mang tính thông tin chỉ vì chúng ta ít nhiều hiểu rõ ý muốn là gì từ hành động của chúng ta. Một giải thích khác là Schopenhauer vẫn giữ ý nghĩa của ‘ý chí’ như cũ và đơn giản mở rộng phạm vi của các hiện tượng mà nó đề cập. Ông nói rằng trong cơ học, ‘*việc theo đuổi* thể hiện là lực hấp dẫn,... *lẩn trốn* là tiếp nhận chuyển động’ và những thứ tương tự (W1, 298); ông đang chuẩn bị dùng những thuật ngữ đáng chú ý về ‘sức mạnh, xung lực không thể cưỡng lại mà với nó, những khối nước khổng lồ đổ xuống, sự kiên trì và quyết tâm mà với nó, nam châm luôn quay về cực Bắc, ham muốn mạnh mẽ mà với nó, mặt sắt bị hút vào nam châm’ (W1, 117-18). Làm thế nào ta chấp nhận được điều này? Nếu nói theo nghĩa đen, nó chỉ gây lúng túng. Nhưng có lẽ ông đang làm điều gì đó tinh tế hơn ở đây, và cố gắng dạy cho chúng ta về mối quan hệ thân thuộc của chúng ta với thiên nhiên bằng cách hùng biện: hành vi của thế giới vô cơ trong một chừng mực nào đó ‘*giống như sự mãnh liệt của những ham muốn của con người*’ và do đó ‘nó sẽ không bắt ta phải tưởng tượng với nỗ lực lớn lao để một lần nữa nhận ra bản chất bên trong của chính chúng ta, thậm chí ở một khoảng cách lớn như thế’. Điều này không phải để nói là mặt sắt thực sự mong muốn điều gì, hoặc là nước chảy là vì nó muốn thế.



Thứ chúng ta thường gọi là ý muốn được cho là một chỉ dẫn rõ ràng về cung cách mà thế giới tồn tại. Vì vậy, ‘ý chí’ còn cần phải được hiểu theo nghĩa áp dụng nó cho các hành động của con người, chúng ta phải mở rộng ý nghĩa của nó ít nhất đủ xa để tránh nghĩ một cách thô thiển rằng mọi quá trình trên thế giới đều có một tâm trí, một ý thức, hoặc một mục đích đằng sau. Cái chính là Schopenhauer thuyết phục chúng ta rằng thế giới hoạt động một cách mù quáng và ‘theo một cách ngu si, phiến diện và không thể thay đổi’ - và điều tương tự thậm chí cũng đúng với nhiều biểu hiện của ý chí trong mỗi con người. Đoạn sau đây nêu rõ quan điểm của Schopenhauer một cách rõ ràng:

chỉ có *ý chí* là *vật tự nó*... Đó là cái mà tất cả các ý niệm, tất cả các đối tượng của nó đều là hiện tượng, là cái có thể thấy được, là cái *khách quan*. Nó là bản chất sâu xa nhất, là cốt lõi của mọi sự vật cụ thể và cũng như của cái toàn thể. Nó thể hiện trong mọi sức mạnh hành động mù quáng của tự nhiên, và trong hành vi cố ý của con người, và sự khác biệt lớn lao giữa hai thứ này chỉ liên quan đến mức độ biểu hiện, chứ không phải ở bản chất bên trong của những gì được thể hiện. (W1, 110)

Die Welt
als
Wille und Vorstellung.

Von
Arthur Schopenhauer.

Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Erster Band.
Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen
Philosophie enthält.

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?
Goethe.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1859.

Hình 6. Trang bìa cuốn *Thế giới như ý chí và ý niệm*.



Điều này chắc chắn có nghĩa là mọi lực lượng trong tự nhiên, những gì có liên quan đến mục đích có ý thức và những gì không liên quan, phải được hiểu như là một hình thức tranh đấu hay tìm kiếm mục đích nào đó, ngay cả trong hình thức yếu ớt nhất.

Cần lưu ý thêm hai đặc điểm nữa của học thuyết này. Thứ nhất, nếu ý chí là vật tự nó, thì nó không chiếm chỗ trong không gian và thời gian. Không gian và thời gian chỉ đơn thuần là cấu trúc áp đặt chủ quan của thế giới như ý niệm, và vật tự nó là thứ duy nhất còn lại khi thế giới như ý niệm được nghĩ là biến mất. Với ý tưởng của Schopenhauer rằng không gian và thời gian là nguyên lý cá thể hóa, vật tự nó không thể bị chia thành các cá thể riêng biệt. Bên ngoài ý niệm, không gian, và thời gian, chỉ đơn giản là thế giới như một toàn thể, nó sẽ được quan niệm như ý chí. Thứ hai, không có sự tương tác nhân quả nào giữa ý chí, như vật tự nó, và các sự kiện trong thế giới kinh nghiệm thường ngày. Quan hệ nhân quả cũng là một thứ gì đó chỉ hoạt động ở tầm mức những thay đổi thực nghiệm xảy ra với từng sự vật vật chất cá biệt, chứ không phải ở tầm mức của vật tự nó. Kant dường như đòi hỏi rằng vật tự nó có thể tác động đến chúng ta theo kiểu nhân quả, giống như một đối tượng thực nghiệm nào đó, và Schopenhauer ý thức rõ

rằng tuyên bố như vậy là một rào cản của triết học Kant đối với nhiều người đương thời của ông. Bản thân Schopenhauer cũng né tránh vấn đề này, và không bao giờ tuyên bố rằng ý chí như vật tự nó là một nguyên nhân. Nhưng như thế thì mối quan hệ giữa thế giới tự nó với các sự vật và sự kiện nằm trong hiểu biết kinh nghiệm của chúng ta là gì? Đôi khi Schopenhauer nói về ‘biểu hiện’ của ý chí trong thực tại kinh nghiệm, nhưng thuật ngữ ưa thích của ông là ‘khách thể hóa’. Điều đó chỉ có nghĩa là thế giới cho thấy bộ mặt mà chúng ta có thể trải nghiệm của nó. Chúng ta phải nghĩ về cái ý chí duy nhất và sự khách thể hóa của nó trong vô số các hiện tượng như hai mặt của một đồng xu, hai khía cạnh của cùng một thế giới.

Một vấn đề lớn ở đây liên quan đến khả năng hiểu biết vật tự nó. Học thuyết về ý chí của Schopenhauer có tính chất siêu hình. Với ông, siêu hình học đưa ra một giải trình về bản chất cơ bản của thực tại, nhưng sử dụng các dữ liệu kinh nghiệm như là chỉ dẫn duy nhất có thể: ‘giải pháp cho câu đố về thế giới phải đến từ sự hiểu biết về thế giới tự nó... nhiệm vụ của siêu hình học không phải là bỏ qua kinh nghiệm mà trong đó thế giới tồn tại, mà là hiểu nó một cách triệt để, vì kinh nghiệm bên trong và bên ngoài chắc chắn là nguồn gốc của mọi tri thức’ (W1,



428). Nói một cách chặt chẽ, hiểu biết của chúng ta chỉ đi xa được đến các hiện tượng của kinh nghiệm bên trong và bên ngoài. Vì vậy, chúng ta không - không thể - biết được vật tự nó trần trụi. Khi tôi ý thức về ý muốn hành động của chính mình, thì điều mà tôi biết là một biểu hiện hiện tượng của ý chí chứ không phải là vật tự nó. Tuy nhiên, chính sự hiểu biết về ý chí của tôi là thứ cung cấp chìa khóa để biết bản chất của toàn bộ thế giới tự nó. Nhưng bằng cách nào?

Như ta đã thấy, Schopenhauer thiết lập một sự tương phản giữa việc trải nghiệm thế giới của các đối tượng vật chất với việc tri nhận 'ngay lập tức' về ý chí của chính người ấy. Đôi khi ông viết như thể sự tri nhận như vậy hiểu rõ về vật tự nó một cách trực tiếp: 'Thân thể của tôi là đối tượng duy nhất mà tôi biết về nó không chỉ đơn thuần là một mặt, mặt ý niệm, mà còn là mặt kia, mặt được gọi là *ý chí*' (W1, 125); 'Mọi người đều thấy mình là ý chí này, trong đó bao gồm bản chất nội tại của thế giới' (W1, 162): 'một cách *từ bên trong* mở ra cho chúng ta về bản chất nội tại thật sự của những sự vật mà chúng ta không thể thâm nhập *từ chỗ không có gì*' (W2, 195). Điều đó có thể gợi ý một sự tiếp xúc nhận thức trực tiếp với vật tự nó bên trong chúng ta, và suy luận xa hơn rằng mọi thứ trên thế giới đều có cùng một bản chất nội tại giống nhau. Nhưng chúng

ta sẽ phải thắc mắc làm thế nào có thể đạt được điều đó nếu vật tự nó là hoàn toàn không thể biết. Khi trở nên cẩn trọng hơn, Schopenhauer nói rằng thậm chí hành vi của ý chí mà chúng ta biết ‘ngay lập tức’ là một sự kiện đúng lúc, và do đó là một phần của ý niệm của chúng ta chứ không phải là vật tự nó. Còn nữa, ông nói, vật tự nó, mặc dù ‘không xuất hiện một cách trần trụi,’ mà trong mức độ lớn đã tung ra tấm màn che của nó trong tri nhận ‘nội tại’ về hành động của chúng ta (W2, 197). Trong ý thức về ý muốn của chính chúng ta, chúng ta vẫn còn ở phía bên này của sự phân chia giữa ý niệm và vật tự nó, nhưng có thể nói rằng chúng ta đến gần hơn với việc hiểu biết về vật tự nó. Tuy nhiên, chuyện này vẫn còn rắc rối. Nếu hiểu biết về các hành vi của ý chí là điều gần nhất mà chúng ta có thể đến được với vật tự nó, và nếu ngay cả ở đây chúng ta cũng không thể biết nó một cách trực tiếp, thì chúng ta thật sự có cơ sở để tuyên bố rằng mình biết nó là gì hay không?

Như một bài tập siêu hình học, học thuyết về ý chí như vật tự nó của Schopenhauer là sai lầm rõ ràng đến mức một số người nghi ngờ liệu ông thực sự muốn nói thế hay không - có lẽ *ý chí* chỉ là một khái niệm để giải thích một loạt các hiện tượng, và không được cho là sẽ mở rộng cho vật tự nó không thể biết? Mặt khác, nếu đây là

toàn bộ lập trường của ông, thì ông không thể đưa ra 'lời giải cho câu đố' theo cách mà ông rõ ràng đã dự định. Với những vấn đề như vậy, có lẽ không lấy gì làm ngạc nhiên khi siêu hình học của ông có ít người theo. Tuy nhiên, chỉ dừng lại ở đó có lẽ là thiếu cặn. Quan niệm giới hạn hơn của Schopenhauer về *ý chí sống*, đặc trưng cho các khía cạnh có thể quan sát được trong hành vi của con người và động vật, là một ý tưởng thú vị và mạnh mẽ. Quan niệm về ý chí của ông thể hiện trong loài người, và sự khác biệt mà ông phát hiện giữa việc tồn tại của chúng ta bị chi phối bởi ý chí và việc chúng ta thoát khỏi nó, cho phép ông, như sẽ thấy, trình bày những mảng lớn trong cuộc sống của chúng ta dưới một ánh sáng mới. Nó cho phép ông giải thích các quá trình tư duy như có một chức năng hữu cơ và hướng đến tồn tại, chỉ ra ảnh hưởng của các bản năng và cảm xúc vô thức đối với trí năng, cho thấy hình ảnh của chúng ta về bản thân như những cá nhân suy nghĩ hợp lý là một ảo tưởng, đặt bản năng tính dục vào cốt lõi của tâm lý con người, giải thích sức mạnh của âm nhạc và giá trị của trải nghiệm thẩm mỹ, cho thấy cuộc sống thường ngày chắc chắn là không được thỏa mãn, và biện hộ cho việc từ bỏ những ham muốn cá nhân như con đường để dung hòa với sự tồn tại của chúng ta. Những ứng dụng ấy, chứ không

phải là tuyên bố siêu hình trần trụi rằng *vật tự nó là ý chí*, mới là những điều có ảnh hưởng nhất đến các nhà triết học, các nhà tâm lý học và các nghệ sĩ thế hệ sau.





Ý chí, cơ thể, và bản ngã

Sự thống nhất của thể xác và ý chí

Lời tuyên bố của Schopenhauer “Thân thể của tôi và ý chí của tôi là một” (W1, 102) có một số khía cạnh khác nhau. Khía cạnh thứ nhất, như đã thấy, là ý tưởng cho rằng *hành vi* của ý chí là những chuyển động của cơ thể. Schopenhauer có một cung cách mạnh mẽ về vấn đề này, khi nói rằng ‘mọi hành vi thực sự, chân chính, tức thì của ý chí cũng ngay lập tức và trực tiếp là biểu hiện hành vi của cơ thể’ (W1, 101). Điều này có thể gợi ý, có phần cố chấp, rằng không thể có thứ gì như một ý muốn như vậy, nó sẽ không được thực hiện bởi cơ bắp và dây thần kinh của con người không hoạt động đúng cách. (Liệu Schopenhauer có nói rằng các nạn nhân đột quỵ không ‘thực sự’ muốn,



nếu cơ thể của họ không vận động theo ý họ muốn hay không?). Nhưng Schopenhauer đang cố gạt bỏ sự phân chia truyền thống giữa tinh thần và thể xác, và thay thế bằng một sự phân chia giữa ý chí ở một bên với trí năng và lý trí ở bên kia. Tri giác, phán đoán và luận lý là tất cả các chức năng của cái mà ông gọi là ý niệm (*representation*). Chúng ta quan sát cái cách một trạng thái sự vật ở trong thế giới của các khách thể, phán đoán rằng nó cần phải thay đổi hay phải duy trì, và từ đó hình thành ý định hành động. Quan điểm chính của Schopenhauer là không có gì trong việc này còn là ý muốn (*willing*) nữa. Các hoạt động của nhận thức, suy nghĩ và dự định là những sự kiện chuẩn bị hoàn toàn riêng biệt, chúng có thể kích hoạt ý chí - tức là cơ thể - vào hành động. Ông cố hạ thấp khoảng cách giữa ý muốn và các chuyển động mà người ta thực hiện với cơ thể của mình, thay vì thế tập trung vào vực thẳm giữa việc trình hiện thế giới của các khách thể, và việc đang chuyển động tìm kiếm mục tiêu trong nó.

Bằng chứng khác của Schopenhauer cho sự thống nhất ý chí và cơ thể là hầu hết mọi thứ ảnh hưởng đến cơ thể đều gây ra phản ứng nào đó của ý chí, và ngược lại, khi ý chí bị kích thích, thì luôn có những biểu lộ ở cơ thể. Danh sách các trạng thái tinh thần bao gồm dưới cái tên ý chí là rất rộng:



Tất cả ham muốn, tranh đấu, ước ao, đòi hỏi, khao khát, hy vọng, yêu thương, vui mừng, hân hoan, và những điều tương tự, cũng không kém là không muốn hoặc chống đối, tất cả những ghê tởm, chạy trốn, sợ hãi, tức giận, ghét, ưu sầu, đau đớn - tóm lại, tất cả các cảm xúc và đam mê. Vì những cảm xúc và đam mê này thì yếu hơn hoặc mạnh hơn, những xung lực hung bạo và bạo tố hay ôn hòa của ý chí con người, bị đè nén hay được buông thả, được thỏa mãn hay không thỏa mãn. Trong nhiều biến thể của chúng, chúng liên quan đến sự thành công hay thất bại của việc đạt được những gì mong muốn, đến sự chịu đựng hoặc sự vượt qua những thứ bị ghê tởm. Do đó, chúng là những cảm giác bộc lộ rõ ràng của cùng một ý chí đang hoạt động trong các quyết định và hành động. (F, 11)

Schopenhauer thừa nhận thỉnh thoảng khi các giác quan cơ thể bị tác động, phản ứng của chúng ta là trung lập, và không kích động đến ý chí bằng bất kỳ cách nào - nhưng chuyện đó hiếm khi xảy ra. Còn với hầu hết các trùng hợp, một sự xảy ra như vậy, với một mức độ đau đớn hay dễ chịu nào đó, là được chào đón hay gây bức tức. Tương tự như vậy, khi chúng ta đang ở trong một trạng thái tinh thần được liệt kê trong danh sách của Schopenhauer, thường có một sự kết hợp đặc trưng trong các phản ứng của cơ thể: tim đập

nhANH hơn, máu dồn lên mặt chúng ta hay rút đi làm nó tái xanh tái xám. Như vậy, ‘mọi chuyển động mãnh liệt và quá mức của ý chí, hay nói cách khác, mọi cảm xúc, đều kích động cơ thể và những hoạt động bên trong của nó một cách trực tiếp và ngay lập tức’ (W1, 101). Với Schopenhauer, những xem xét như vậy có xu hướng chứng minh cho sự đồng nhất của cơ thể với ý chí. Ít nhất chúng cũng ám chỉ một ái lực chặt chẽ giữa sự tồn tại về thân xác với các biểu hiện kinh nghiệm của ý chí theo nghĩa rộng hơn của Schopenhauer.

Một ý niệm trong tâm trí có ý thức làm cho cơ thể đi vào hành động là thứ mà Schopenhauer gọi là *động cơ (motive)*. Chúng ta chia sẻ một số động cơ với các động vật có nhận thức về thế giới. Ví dụ, hành vi của một con mèo được gây ra bởi nhận thức được một con thú săn mồi hoặc một loại thức ăn nào đó sẽ được Schopenhauer phân loại như ý muốn được mang lại bởi một động cơ. Mặt khác, con người khác biệt ở chỗ có khả năng hành động không chỉ dựa trên động cơ nhận thức, mà còn dựa trên động cơ duy lý: khi trình bày các vấn đề về mặt khái niệm, chúng ta tự lý luận với mình cho một kết luận về cần phải làm cái gì, và quá trình này đóng vai trò nguyên nhân trong việc đưa chúng ta vào hành động. Một con mèo có thể ăn bởi vì nó cảm nhận thức ăn và đang đói, còn con người ăn là vì làm



như thế được phán đoán là cách hành động tốt nhất. Nhưng trong cả hai trường hợp, ý muốn thể hiện nó trong chuyển động của cơ thể theo cùng một cách. Với Schopenhauer, các loại ý muốn thực sự khác nhau chỉ ở những nguyên nhân đứng trước chúng. Ông đã đưa ra một sự phân biệt cơ bản giữa ba loại nguyên nhân. Chúng là động cơ, kích thích, và nguyên nhân thuần túy và đơn giản (như trong các thay đổi cơ học và hóa học).

Cho đến giờ, 'ý muốn' đã thay cho một loạt các trạng thái tinh thần có biểu hiện cơ thể, bao gồm cả việc tranh đấu tích cực, các cảm xúc, cảm giác khoái lạc và đau đớn. Nhưng một số biểu hiện của ý chí trong cơ thể hoàn toàn không phải là cái mà ta gọi là trạng thái tinh thần, và là một loại ý chí mà chúng ta chia sẻ ngay cả với những phần thấp kém hơn của thiên nhiên. Thực vật theo những cách nào đó phản ứng với ánh sáng, độ ẩm, trọng lực, ... Chúng không thực hiện các hành động, các chuyển động và thay đổi của chúng không phải gây ra bởi những động cơ, vì lý do đơn giản là chúng không có tâm trí để nhận thức. Cây cối quay về hướng mặt trời là do sự *kích thích*, chứ không phải là động cơ. Tuy nhiên, Schopenhauer sẵn sàng gọi hành vi thực vật như vậy là biểu hiện của ý chí, bởi vì ông nghĩ rằng nó chỉ có thể được hiểu như là hành



vi hướng đến mục tiêu, ngay cả khi không có sự hiện diện tâm trí để áp ủ mục tiêu đó. Với việc đặt ý chí vào chuyển động cơ thể, và phân biệt nó khỏi ý niệm, ông thấy một ái lực giữa chuyển động của cây cối đáp ứng với kích thích, và chuyển động của con mèo và con người được gây ra bởi động cơ. Rõ ràng là con người và động vật cũng đáp ứng với các kích thích - sự co lại không tự nguyện của đồng tử mắt chỉ là một ví dụ. Sự xảy ra như vậy, với Schopenhauer, cũng là một biểu hiện của ý chí - mặc dù không phải là *hành vi* của ý chí, bởi vì nó không được gây ra bởi một ý niệm có ý thức về thế giới.

Ý chí với sự sống

Quan niệm của Schopenhauer về ý chí không chỉ giới hạn ở những phản ứng theo giai đoạn của cơ thể với các động cơ và kích thích, vì ông tuyên bố rằng 'toàn bộ cơ thể không phải gì khác ngoài ý chí được khách thể hóa' (W1, 100), có nghĩa là cách thức cơ thể lớn lên và phát triển, và cách thức mà các bộ phận của nó được cấu thành, bộc lộ một nguyên lý tranh đấu hướng đến những mục đích 'mù quáng' đang làm việc:

Răng, họng, và ruột là cái đói được khách thể hóa; cơ quan sinh dục là khách thể hóa của xung



lực tình dục; bàn tay nắm và bước chân nhanh nhẹn tương ứng với những nỗ lực gián tiếp hơn của ý chí mà chúng thể hiện. (W1, 108)

Cái làm nền tảng và giải thích chức năng của cơ thể, thực tế là sự tồn tại của nó, là sự tồn tại hướng đến sự sống của nó - hay cái mà Schopenhauer gọi là *ý chí với sự sống*. (Cách dịch thông thường *Wille zum Leben* là 'ý chí muốn sống' chính xác hơn về mặt ngôn ngữ, nhưng điều mà Schopenhauer nghĩ đến bao gồm nhiều hơn thế, đó là tranh đấu không chỉ để sống, mà còn để tạo ra sự sống và để bảo vệ con cái [xem W2, 484-5]. Nói cách khác, *sự sống*, thay vì *sống*, là mục đích chung của toàn bộ *ý chí với sự sống* [*Wille zum Leben*]). Schopenhauer mạnh dạn tìm kiếm một giả thuyết duy nhất để giải thích những cách thức mà theo đó tất cả các hình thức sống hoạt động và hành xử.

Thật dễ dàng để nghĩ rằng ý tưởng về 'ý chí với sự sống' bị gán một cách sai lầm với ý tưởng cho rằng trong tự nhiên cũng có những mục đích. Mặc dù Schopenhauer nói về 'mục tiêu' hay 'mục đích' được thực hiện bởi các kiểu hành vi và hoạt động của các bộ phận thân thể cụ thể, nhưng ông không nghĩ rằng các sinh vật cũng có những mục đích có ý thức - vì ý chí làm việc 'một cách mù quáng':

chúng ta bắt đầu ngay từ bản năng và kỹ năng cơ giới của các động vật mà ý chí cũng hoạt động khi nó không được hướng dẫn bởi bất kỳ hiểu biết nào... Con chim một năm tuổi không có khái niệm về trứng mà vì thế nó làm tổ; con nhện non không biết con mồi mà vì thế nó giăng lưới; con kiến không có khái niệm về kiến mà vì thế nó lần đầu tiên khoét một cái lỗ... Thậm chí cả trong chúng ta cái ý chí tương tự theo nhiều cách cũng hành động một cách mù quáng; như trong tất cả các chức năng của cơ thể chúng ta không được hướng dẫn bởi sự hiểu biết, trong tất cả các quá trình sống và sinh trưởng, tiêu hóa, tuần hoàn, bài tiết, tăng trưởng và sinh sản. (W1, 114-15)

Vì vậy, bất chấp những biểu hiện bề ngoài, Schopenhauer không đơn giản muốn hiểu tự nhiên theo nghĩa nhân hình. Mặc dù ông yêu cầu chúng ta diễn giải thế giới bằng cách sử dụng những khái niệm được áp dụng trước hết cho chính chúng ta, những khái niệm về ý chí với sự sống có tác động hạ thấp địa vị đặc biệt của loài người tách biệt với phần còn lại của tự nhiên. Thứ nhất, trong cơ thể chúng ta, cũng là lực ‘mù quáng’ tương tự hoạt động như trong toàn bộ giới tự nhiên: chúng ta được cấu tạo để sống và lưu truyền cuộc sống chứ không phải bởi bất kỳ hành vi có ý thức nào của ý chí. Thứ hai,

có một sự liên tục chặt chẽ ngay cả giữa ý muốn có ý thức, có mục đích trong hành động của con người với chức năng, bản năng bảo tồn cuộc sống hoạt động ở những nơi khác. Trong việc tìm kiếm bạn tình và nuôi dưỡng con cái, chúng ta được điều khiển bởi những bản năng giống như các loài động vật khác. Và Schopenhauer coi khả năng nhận thức, lý trí, và hành động của con người như một nhánh của cùng một nguyên lý rộng lớn hơn đã khiến côn trùng xây tổ, lông cánh mọc ra, và các tế bào phân chia. Về khía cạnh này, ý chí với sự sống có vẻ là một khái niệm hướng tương lai. Một đặc điểm quan trọng nữa là sự phản đối kiên định của Schopenhauer đối với bất cứ thứ gì tiến gần đến một mục đích bên ngoài hoặc thần thánh với thiên nhiên. Thậm chí cho dù đó là ‘một ý chí duy nhất’ thể hiện mình trong toàn bộ sự đa dạng của các hiện tượng, thì điều đó chỉ có nghĩa là tất cả hành vi đều cùng một loại tranh đấu hay hướng đến mục tiêu. Tất cả các dạng sống đều cố gắng hướng tới sự sống: nhưng ở đây không có mục đích kết hợp đối với tự nhiên, đúng hơn là loại vô mục đích và mâu thuẫn thường đi liền với thuyết Darwin¹. Schopenhauer chế nhạo những ‘những người theo thuyết phiếm thần’ và

¹ Charles Darwin (1809-1882), nhà tự nhiên học Anh.

‘những môn đồ của Spinoza’¹, những người nghĩ rằng thế giới là thần thánh, nhưng không có ‘ý tưởng nào dù xa xôi nhất rằng tại sao toàn bộ tấn bi hài kịch này lại có thể tồn tại’ (W2, 357).

Mặt khác, Schopenhauer tin rằng các loài sinh vật và vật vô tri đa dạng khác nhau trên thế gian là vĩnh cửu và không thay đổi. Không chỉ có các cá thể mà chúng ta phân loại là kiến, hoặc cây, hoặc từ trường. Thay vào đó, mỗi cá thể là một *chủng loại* (*kind*), và các chủng loại có thể tồn tại là cố định. Như vậy, trong khi các sự vật riêng lẻ đến và đi theo thời gian, thì *kiến* hay *cây*, như một chủng loại, là một đặc trưng vĩnh viễn của thực tại kinh nghiệm. Schopenhauer có hai cách diễn đạt quan điểm này mà ông thường nhắc lại. Một cách là nói rằng ý chí (vật tự nó) thể hiện hoặc khách thể hóa nó trong một loạt các *cấp độ* (*grade*). Một cách khác là nói rằng *kiến* và *cây* là các ý tưởng (*idea*), hoặc như cách ông thường diễn đạt là ‘ý tưởng kiểu Plato’. Sự hiểu biết khách quan thỏa đáng nhất mà chúng ta có thể có được sẽ là về bản chất của những hình thái vĩnh cửu này ‘được cố định trong bản chất của các sự vật’. Sự hiểu biết khách quan như vậy sẽ không bao gồm trong việc hiểu biết vật tự nó dưới hình thức trần trụi của nó, điều đó là không

¹ Baruch Spinoza (1632-1677), triết gia Hà Lan.



thể, mà là trong sự hiểu biết về những kiểu mẫu vô tận của các sự vật mà chúng ta có thể trải nghiệm được.

Đoạn sau đây cho thấy khá rõ Schopenhauer sử dụng học thuyết của ông về ý chí với sự sống và quan niệm của ông về trật tự của các ý tưởng trong tự nhiên như thế nào:

ở mọi nơi trong tự nhiên, chúng ta thấy sự tranh giành, đấu tranh, và sự chao đảo của chiến thắng... Mỗi cấp độ của sự khách thể hóa ý chí chiến đấu giành giật vật chất, không gian, thời gian của cấp độ khác... Sự xung đột phổ quát này được nhìn thấy rõ ràng nhất trong giới động vật. Động vật có thực vật để làm thức ăn cho chúng, và trong giới động vật, một lần nữa mọi động vật đều là con mồi và thức ăn của những động vật khác. Điều đó có nghĩa là vật chất trong đó ý tưởng của một động vật thể hiện nó phải nhường chỗ cho biểu hiện của một ý tưởng khác, vì mỗi động vật chỉ có thể duy trì sự tồn tại của mình bằng cách không ngừng loại bỏ sự tồn tại của động vật khác. Như vậy, ý chí với sự sống thường tự dẫm tiệt mình, và dưới nhiều hình thức là nuôi dưỡng chính mình, cho đến cuối cùng là loài người, bởi vì nó chế ngự tất cả các loài khác, coi tự nhiên như được tạo ra cho riêng nó sử dụng. (W1, 146-7)

Trí năng như kết quả tự nhiên của ý chí

Bây giờ, chúng ta đi đến một bước mới trong lập luận của Schopenhauer mà tầm quan trọng của nó không hề bị đánh giá quá mức. Ông tuyên bố rằng tất cả hiểu biết của chúng ta về thế giới kinh nghiệm đều là sản phẩm của loại tổ chức hữu cơ mà chúng ta đang là. Cấu trúc của hiểu biết và các đối tượng của nó phụ thuộc vào loại biểu hiện của ý chí với sự sống mà chủ thể của nó tình cờ là. Tất cả mọi thứ mà người đọc được kể ngay từ đầu về thế giới ý niệm, các hình thức của không gian, thời gian và quan hệ nhân quả chi phối các đối tượng kinh nghiệm của chúng ta, và các khái niệm và phán đoán mà chúng ta có thể rút ra từ chúng bằng sự trừu tượng - tất cả những cái đó chỉ đơn thuần là bề mặt mà bên dưới nó ẩn chứa động lực dẫn dắt trong bản chất của chúng ta, ý chí. Chúng ta phát triển thành những sinh vật có thể nhận thức, phán đoán và lý luận, để hoàn thành các mục tiêu của sự sống: tồn tại, nuôi dưỡng và sinh sản. Trong câu chuyện của Schopenhauer thì đây là một thay đổi đáng kể về số phận với chủ thể con người. Khả năng hiểu biết mà chúng ta tự hào về nó đột nhiên chỉ thể hiện như cách mà một loài cụ thể thao túng môi trường tác động đến nó, để nuôi dưỡng hạnh phúc của nó:



(trí năng) được thiết kế để nắm bắt được những mục đích ấy mà cuộc sống cá nhân và sự truyền bá nó phụ thuộc vào việc đạt được chúng, nhưng trí năng hoàn toàn không nhằm đến việc giải thích bản chất tự thân nội tại của các sự vật và của thế giới, những gì tồn tại một cách độc lập với người nhận biết. (W2, 284)

Để xác lập bức tranh này, Schopenhauer phải khẳng định không chỉ tất cả các chức năng sinh học như vậy là những biểu hiện của ý chí với sự sống, mà cả hiểu biết, tri giác và lý luận cũng là các chức năng sinh học. Việc này ông thực hiện bằng cách tán thành một hình thức táo bạo đặc biệt của chủ nghĩa duy vật: các trạng thái của tâm trí chính là các trạng thái của bộ não. Nếu, thay vì xem xét các quá trình tư duy và nhận thức của chúng ta theo quan điểm tự ý thức, chúng ta chấp nhận quan điểm ‘khách quan’ về chúng, thì chúng ta phải kết luận chúng ‘không gì khác hơn là chức năng sinh lý của một cơ quan nội tạng, bộ não’ (W2, 273). Toàn bộ thế giới của các khách thể cá thể trong không gian và thời gian chỉ là các ý niệm của chúng ta, và các ý niệm là các chức năng não. Vì vậy, bộ não, ‘khối u trong sợ’, chống đỡ toàn bộ thế giới của các khách thể - giải thích duy vật của Schopenhauer về các trạng thái tinh thần kết hợp với chủ nghĩa

duy tâm của ông để đưa ra tuyên bố rằng thế giới kinh nghiệm của các cá nhân là sản phẩm hoạt động của bộ não. Thay vì sợ rằng nói những điều như vậy, trong quá khứ, người ta đã phát minh ra khái niệm về một linh hồn phi vật chất, Schopenhauer không làm như vậy:

Chúng ta nói mà không hề sợ hãi rằng cái khối u này, giống như mọi bộ phận của thực vật hay động vật, cũng là một cấu trúc hữu cơ, giống như tất cả mối quan hệ thấp kém hơn của nó ở nơi cư ngụ hạ cấp trong đầu những người anh em không có lý trí của chúng ta, xuống tới loài thấp kém nhất hầu như không ai biết. (W2, 273)

Rốt cuộc, não là một cơ quan sinh học, vì thế nó không thể được miễn trừ khỏi học thuyết của Schopenhauer về ý chí với sự sống:

ý chí muốn biết, được tri nhận một cách khách quan, là bộ não, cũng giống như *ý chí muốn đi*, được tri nhận một cách khách quan, là chân; *ý chí muốn nắm bắt*, là tay, *ý chí muốn tiêu hóa*, là dạ dày; *ý chí muốn sinh sản*, là cơ quan sinh dục,... (W2, 259)

Vì thế, luận điểm là như sau: Năng lực hiểu biết các đối tượng kinh nghiệm của chúng ta nằm



trong chức năng của não, não là một cơ quan của cơ thể, và tất cả các cơ quan của cơ thể đã phát triển để truyền bá sự sống. Sự hiểu biết được ca tụng rất nhiều của chúng ta vì thế là một đặc điểm phái sinh của cái mà chúng ta đang là; yếu tố đầu tiên trong chúng ta là ý chí thể hiện nó trong cơ thể như một toàn thể. Những hành động có ý thức, gây ra bởi tri giác về thế giới và lý luận về nó, chỉ đơn thuần là một cách mà theo đó, ý chí trong cơ thể chúng ta được đưa vào chuyển động. Chủ thể con người cá nhân khác với những loại sự vật đang tranh đấu khác trên thế giới chỉ bởi thực tế là cấu trúc đặc biệt của bộ não con người làm phát sinh sự tự ý thức và lý luận. Nhưng những năng lực ấy chỉ là phần nổi của tảng băng trôi, mà phần lớn hơn của nó là ý chí. Tình thế khó khăn của chúng ta là bị ý chí thúc đẩy, cho dù ta có thích nó hay không, vào xung đột, đau đớn và thất vọng. Schopenhauer vẫn hy vọng vượt lên trên tình thế khó khăn này, nhưng, như sẽ thấy, ý chí trong chúng ta phải bị đình chỉ hoặc tự chống lại chính nó trước khi chúng ta có thể khai thác đầy đủ tiềm năng của sức mạnh trí năng. Hiểu biết rốt cục phải 'vứt bỏ cái ách của mình, và thoát khỏi mọi mục tiêu của ý chí, tồn tại thuần túy cho chính nó, đơn giản như một hình ảnh rõ ràng về thế giới' (W1, 152). Nhưng để điều đó xảy ra, rất cần một ngoại lệ.



Bản ngã

Tôi là gì? Schopenhauer có thể nói rằng tôi là một cá thể trong thế giới, một vật thể sống, có thân xác của một loài nhất định, có khả năng tư duy và hành động tự giác. Nhưng ông làm cho nó thành một câu đố, làm sao tôi có thể nghĩ về mình theo cách đó? Theo triết lý của ông, bản ngã không ngừng được coi như chủ thể của kinh nghiệm và hiểu biết, chủ thể của ý chí và hành động, là biểu lộ thân xác của ý chí với sự sống, và là hình ảnh thuần túy của thực tại phi thời gian. Đôi khi nó giống như một cuộc đấu tranh vì sự thống trị đang được tiến hành giữa các khái niệm khác nhau. Sự phân đôi giữa *chủ thể* và *khách thể*, là điểm khởi đầu cho toàn bộ *Thế giới như ý chí và ý niệm*, là đặc biệt quan trọng ở đây. Như ta đã thấy, ông giải thích rằng chủ thể là cái tri nhận, khách thể là cái được tri nhận bởi chủ thể. Nhưng điều đó chắc chắn để lại sự nghi ngờ trong chúng ta về chủ thể là gì.

Chủ thể của ý niệm (*representation*), với Schopenhauer, là một ý thức đơn nhất mà trong đó nhiều trải nghiệm đa dạng về các khách thể được hợp nhất lại. Những sự vật vật chất và những tư duy khái niệm là những ý niệm với chủ thể. Nhưng chủ thể tự nó là cái “Tôi” đang suy nghĩ và nhận thức, đối lập với những sự

vật được suy nghĩ và những sự vật được nhận thức. Điều cốt tử là hiểu rằng chủ thể của các ý niệm của Schopenhauer không phải là một phần trong thế giới của các khách thể. Nó hoàn toàn không phải là một sự vật. Nó không ở trong không gian hay thời gian, không tương tác nhân quả với các khách thể, không nhìn thấy được, không đồng nhất với cơ thể, hoặc thậm chí với cá thể con người. Những hình tượng ẩn dụ ưa thích của ông cho nó là con mắt nhìn ra thế giới nhưng không thể nhìn thấy chính nó, và điểm hội tụ (*extensionless point*) mà ở đó các tia sáng tập trung lại trong tấm gương lõm. Chủ thể là nơi các trải nghiệm hội tụ vào đó, nhưng tự nó không bao giờ là một đối tượng của kinh nghiệm: ‘Chúng ta không bao giờ biết được nó, nhưng nó chính là cái nhận biết bất cứ ở đâu có sự hiểu biết’ (W1.5). Schopenhauer không phải là người duy nhất có quan điểm như vậy về chủ thể. Nó có thể được xem như một phiên bản quan niệm của Kant về ‘cái tôi’ thuần túy của tự ý thức (tổng tri giác - *apperception*); hơn nữa, Schopenhauer nói, ‘đoạn văn thú vị từ *Upanishads* thiêng liêng sẽ thích hợp cho nó: ‘Nó không bị nhìn thấy: nó nhìn thấy mọi thứ, nó không được nghe thấy: nó nghe thấy mọi thứ, nó không được nhận thấy: nó nhận thấy mọi thứ’

(R, 208). Sau này, Wittgenstein¹ đã mượn hình ảnh của Schopenhauer về con mắt không thể nhìn thấy chính nó và ý tưởng chủ thể không phải là một phần của thế giới.

Thái độ của Schopenhauer đối với chủ thể thuần túy của ý niệm này là không rõ ràng. Một mặt, ông nói rằng ‘Mọi người đều thấy mình như là chủ thể ấy’ (W1, 5). Chúng ta ý thức không chỉ về những gì chúng ta nghĩ và tri nhận, mà còn về việc ta *là* cái đang nghĩ và tri nhận; hơn nữa, ông gợi ý, chúng ta không thể tránh được ý tưởng rằng cái đang suy nghĩ và tri nhận là phân biệt với mọi khách thể mà nó có ý thức về chúng - thậm chí cả cơ thể, cái là ‘một khách thể trong các khách thể’. Tuy nhiên, mỗi người chúng ta đồng thời lại là một cá thể khác biệt với những người khác. Mỗi người chúng ta gắn kết chặt chẽ với một phần cụ thể của thế giới vật chất, và, với tư cách chủ thể của hành động hay ý chí, mỗi người chúng ta phải là một sự vật thân xác. Chúng ta dường như là hai loại chủ thể cùng một lúc: chủ thể của ý muốn, cái được thể hiện về bản chất, và chủ thể của hiểu biết, cái biết mọi thứ một cách khách quan, bao gồm cả cơ thể của mình và hành động của ý chí, và lơ lửng bên ngoài tất cả những sự vật cá thể. Có lẽ

¹ Ludwig Wittgenstein (1889-1951), triết gia Áo-Anh.

quan niệm về bản thân của chúng ta nên được tách ra. Vậy mà chúng ta nghĩ về ‘cái tôi’ đang suy nghĩ và nhận thức và ‘cái tôi’ đang hoạt động như là một và như nhau. Schopenhauer gọi đây là ‘*phép lạ tuyệt vời (par excellence)*’, khi nói rằng ‘việc đồng nhất chủ thể của ý chí với chủ thể của hiểu biết bởi vì... từ ‘cái tôi’ bao gồm và chỉ ra cả hai, là điểm trung tâm của thế giới, và do đó không thể giải nghĩa được’ (R, 211-12).

Người ta có thể nghĩ rằng Schopenhauer vô tình phủ nhận quan niệm của chính ông về chủ thể thuần túy không phải là một khách thể. Vì ông thừa nhận rằng khá lắm thì nó cũng chỉ cung cấp một cách nghĩ không hoàn chỉnh và khó hiểu về bản thân, nói rằng nó không thể giải thích làm sao ‘cái tôi’ có thể viện đến cả chủ thể thuần túy và cả thân thể vật chất đang hành động, và thậm chí phải gọi lên quan niệm về một ‘phép lạ’ để né tránh vấn đề. Chúng ta có lẽ cũng không bị thuyết phục chút nào về việc ‘thấy chính mình’ như một chủ thể nhận biết thuần túy, hoặc về việc đây là khái niệm mà một giải thích triết học về tự ý thức cần phải dùng đến. Tuy nhiên, những khó khăn của Schopenhauer không chỉ đơn giản là sự vô lý về phía ông - chúng còn dẫn sâu vào một sự lúng túng kéo dài. Mỗi người trong chúng ta không *chỉ đơn thuần* là một khách thể trong thế giới; cần

phải đưa ra một giải thích nào đó về sự ý thức về việc là chính mình, về việc là trải nghiệm 'bên trong' của con người và dường như khác biệt với phần còn lại của thế giới. Schopenhauer không phải là người theo thuyết nhị nguyên: ông né tránh bất kỳ quan niệm nào cho rằng linh hồn, tinh thần, hoặc các thực thể phi vật chất là một phần của thực tại. Thực tại là vật chất, là thứ mà mỗi người chúng ta đều viện đến cho việc nói 'Tôi', một phần, là một sự vật vật chất hoạt động trong thế giới. Nhưng chắc chắn ông đúng khi nói rằng đó không thể là dấu chấm hết cho câu chuyện. Dường như đúng là tôi bằng cách nào đó 'tự thấy mình như một chủ thể', tuy nhiên một cách chính xác, chúng ta giải thích điều đó. Một số triết gia gần đây hơn đã cho rằng có một vấn đề căn bản, có lẽ không thể tránh được trong khi cố san bằng các quan điểm 'chủ quan' và 'khách quan' về bản thân chúng ta. Khó khăn tiềm ẩn mà Schopenhauer tiết lộ là một chủ đề triết học quan trọng.

Cuộc đấu tranh giữa những quan điểm cạnh tranh về cái tôi được làm cho thậm chí còn căng thẳng hơn bởi sự giải thích duy vật của Schopenhauer về hoạt động của trí năng như các chức năng của bộ não và học thuyết của ông rằng thân thể của cá nhân là biểu hiện của ý chí với sự sống.

Cái mà trong tự ý thức, và do đó một cách chủ quan, là trí năng, tự trình hiện trong ý thức về những sự vật khác, và do đó một cách khách quan, như là bộ não; và cái mà trong tự ý thức, và do đó một cách chủ quan, là ý chí, tự trình hiện trong ý thức về những sự vật khác, và do đó một cách khách quan, như toàn bộ cơ thể. (W2, 245)

Sự tập trung vào hoạt động của não (hoặc chủ thể hiểu biết), dĩ nhiên, như một điểm không thể phân chia, là đơn giản, tuy nhiên nó không phải là giải thích một thực thể (linh hồn), mà chỉ là một điều kiện hay một trạng thái... Cái *bản ngã hiểu biết* và có ý thức này liên quan đến ý chí, là cơ sở cho biểu hiện hiện tượng của nó, như hình ảnh trong tiêu điểm của tấm gương lõm là để phản chiếu chính nó, và, giống như hình ảnh ấy, nó chỉ có một thực tại có điều kiện, trên thực tế, nói một cách đúng đắn, chỉ là một thực tại biểu kiến. Ngoài việc là sự vật đầu tiên tuyệt đối (như Fichte đã nói, chẳng hạn), nó ở tầng đáy thứ ba, vì nó giả định có sinh thể, và sinh thể giả định ý chí (W2, 278)

Chúng ta cần phải tách ra hai yếu tố phân biệt ở đây. Một là chủ nghĩa duy vật của Schopenhauer, và yếu tố kia là quan điểm của ông cho rằng ý chí là bản chất của chúng ta.

Chúng ta có thể xem xét bản thân từ cả hai phía chủ quan và khách quan. Theo Schopenhauer, nếu chúng ta xem xét bản thân một cách khách quan, như sự vật xảy ra trong thế giới kinh nghiệm, thì chủ nghĩa duy vật là một quan điểm hợp lý và nhất quán nhất. Để là một nhà duy vật thuần túy và đơn giản sẽ là ‘phiến diện’ (W2, 13), bởi vì chủ nghĩa duy vật không bao giờ đưa ra một giải thích đúng đắn về việc là chủ thể trải nghiệm và hiểu biết thế giới tức là gì: ‘chủ nghĩa duy vật là triết lý về chủ thể mà quên giải thích về chính nó’. Nhưng một mặt của sự thật là một giải trình khách quan về chính chúng ta như những sự vật đang ở trong thế giới kinh nghiệm, và sự lựa chọn duy nhất ở đây là nghĩ về chính chúng ta như những vật thể vật chất chiếm chỗ trong không gian và thời gian, chịu tác động của các quy luật nhân quả. Vậy cái mà từ một quan điểm chúng ta gọi là tư tưởng và nhận thức, thì từ quan điểm khác lại là các quá trình của bộ não và hệ thần kinh vật chất. Từ quan điểm khách quan này, chủ thể mà chúng ta tự coi mình là nó - trong tuyên bố cực đoan nhất của Schopenhauer về nó - ‘chỉ là biểu kiến’.

Nhưng ngay cả sự kết hợp chưa xác định của các quan điểm chủ quan và khách quan về bản thân cũng không phải là toàn bộ tình trạng khó xử mà Schopenhauer đẩy chúng ta vào. Vì bộ não

và cơ thể không chỉ là một phần của một thực tại vật chất trơ lì. Chúng là những biểu hiện của ý chí mù quáng trong tự nhiên, cho phép sự sống tồn tại và lan truyền chính nó. Ý chí là thứ có trước, và nằm bên dưới sự phân chia giữa chủ thể và khách thể nói. Sự tương phản lớn hơn giữa ý chí và ý niệm tái khẳng định nó ở đây. Chủ thể thể hiện và khách thể được thể hiện, cả hai, về thực chất, đều là ảo tưởng, vì trong thế giới tự nó không tồn tại sự phân chia giữa chủ thể và khách thể. Ngay cả nếu chủ thể là tôi biến mất, và biến mất cùng với tôi tất cả các khách thể riêng lẻ làm nên kinh nghiệm của tôi, thì ý chí vẫn sẽ tồn tại tự nó, tiếp tục tranh đấu và vun đắp nên những hình thức sống mới. Và quan điểm cơ bản nhất về cái tôi, với Schopenhauer, cũng ý chí này chính là thứ giờ đây đang vươn lên trong cái cơ cấu thân xác đã tạo ra chủ thể là tôi.





Tính cách, giới tính và vô thức

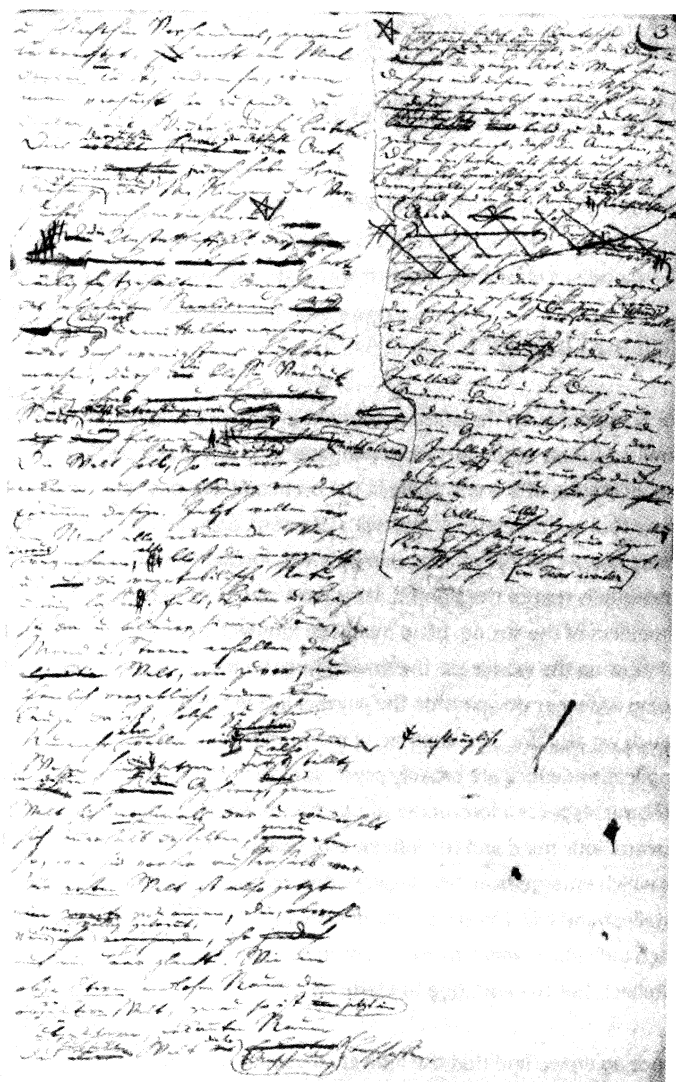
Ý chí và trí năng

Với Schopenhauer, yếu tố đầu tiên, nguyên thủy trong con người là ý chí. Trí năng chỉ là yếu tố thứ hai; Schopenhauer giải thích nó như biểu hiện cụ thể của ý chí với sự sống trong bộ não và hệ thần kinh, và ‘chỉ là công cụ để phục vụ ý chí’ (W2, 205). Schopenhauer sáng tạo ra nhiều hình ảnh về mối quan hệ giữa trí năng và ý chí, nhưng hình ảnh ưa thích nhất của ông là người què sáng mắt được công trên vai người mù khỏe mạnh. Trí năng là ý thức, và là cửa sổ của chúng ta nhìn ra thế giới, nhưng động lực đưa chúng ta tới nơi chúng ta đang đến nằm sâu hơn bên trong tâm thức, bên trong cơ thể hay



cơ cấu sinh học cũng là chúng ta. Học thuyết về tính có trước của ý chí có nhiều ứng dụng rộng rãi trong tâm lý học hay đạo đức học. Trong một vài khía cạnh, Schopenhauer là người mở đường cho những quan điểm của thế kỷ 20 về tâm trí vô thức và ảnh hưởng của tính dục đối với hành vi của chúng ta, cả hai đều xuất hiện từ những xem xét của ông về sự đối lập giữa trí năng và ý chí. Đạo đức học của ông cũng phụ thuộc vào ý tưởng cho rằng cốt lõi của mỗi cá nhân, cái làm cho họ là người mà họ đang là, không phải là trí năng, mà là ý chí lâu bền, tiềm ẩn.

Một lần nữa, chúng ta thấy rằng cảm giác của cá nhân về nhân dạng của mình là một thứ gì đó không chắc chắn, bấp bênh. Bản ngã là một thứ hợp chất giữa ý chí và trí năng. Mặc dù một cách khách quan, trí năng cũng là một biểu hiện của ý chí. Trong tự ý thức của chính mình, ta có thể phân biệt trí năng như một phần của ta liên quan đến tri giác có ý thức và tư duy. Các triệu chứng chủ quan của sự phân chia này là các loại mâu thuẫn và thống trị khác nhau mà ta có thể nhận ra chúng: một 'sự tương tác kỳ lạ bên trong chúng ta' giữa trí năng và ý chí (W2, 207). Ví dụ, ý chí là phân tương đối nguyên thủy của chúng ta, và không đủ phức tạp để phản ứng với các ý tưởng tưởng tượng theo một cách khác với những niềm tin thực sự:



Hình 7. Bản thảo trích từ tập 2 cuốn Thế giới như ý chí và ý niệm.

Nếu... ta đang cô đơn, và suy nghĩ về những công việc cá nhân của mình, và rồi hình ảnh sống động đến với chính chúng ta, chẳng hạn, mối đe dọa của một nguy cơ thực sự trước mắt, và khả năng xảy ra một kết cục không may, nỗi lo lắng ngay lập tức đè lên trái tim, và máu ngừng chảy. Nhưng nếu trí năng sau đó chuyển sang khả năng có một kết quả ngược lại, và để cho trí tưởng tượng đến với hình ảnh hạnh phúc đã hy vọng từ lâu đạt được nhờ cách đó, mạch đập ngay lập tức nhanh lên với niềm vui, và trái tim cảm thấy nhẹ nhõm, cho đến khi trí năng thức dậy từ giấc mơ của nó... Chúng ta thấy rằng trí năng cất tiếng hát, và ý chí phải nhảy múa theo; trên thực tế, trí năng làm cho nó đóng vai một đứa trẻ mà chị bảo mẫu thích thú đặt vào nó những tâm trạng khác nhau bằng cách trò chuyện và kể những câu chuyện về những điều dễ chịu và u sầu. (W2, 207-8)

Mặt khác, kinh nghiệm thường ngày về thế giới của chúng ta tràn ngập với ý nghĩa tích cực hay tiêu cực xuất phát từ ý chí:

Trong tri giác tức thời về thế giới và về sự sống, chúng ta coi các sự vật như một lệ thường chỉ đơn thuần trong các mối quan hệ của chúng... chúng ta coi nhà cửa, tàu bè, máy móc, và những thứ

tương tự với ý tưởng về mục đích của chúng và tính chất phù hợp của chúng cho việc đó... Chúng ta hãy tự mình hình dung mỗi cảm xúc và đam mê làm mờ đi và làm sai lệch sự hiểu biết ra sao, trong thực tế, mọi ý thích hay không thích đan bện với nhau, đổi màu như thế nào, và bóp méo không chỉ đơn thuần sự phán đoán, mà ngay cả sự tri nhận ban đầu về các sự vật. Chúng ta hãy nhớ lại khi ta vui mừng vì kết quả thành công, toàn thế giới ngay lập tức khoác một sắc màu tươi sáng và một diện mạo vui vẻ, trái lại, nó có vẻ tối tăm và ảm đạm khi sự lo lắng và nỗi buồn đè nặng lên chúng ta. Rồi chúng ta hãy xem thậm chí một thứ vô tri vô giác, thứ vẫn chưa trở thành công cụ cho một sự kiện nào đó mà chúng ta ghé thăm, dường như có một diện mạo đáng sợ; ví dụ như đoạn đầu đài, nhà tù mà ta được đưa tới, hộp dụng cụ của bác sĩ phẫu thuật, hướng dẫn viên du lịch của những người mà ta yêu mến, vân vân. (W2, 372-3)

Chúng ta thường không sử dụng trí năng theo một cách ‘thuần túy’. Cách chúng ta đối đầu với thế giới của các đối tượng trong kinh nghiệm và trong suy nghĩ được thúc đẩy bởi ý chí - một bằng chứng nữa với Schopenhauer cho thấy ý chí là cái có trước trong chúng ta. Ông có nhiều ví dụ nữa về sự thiên lệch mà ý chí sử dụng:

Lợi thế của chúng ta, bất kể nó có thể thuộc loại gì, là thực hành một quyền lực bí mật tương tự đối với phán đoán của mình; những gì đồng ý với nó ngay lập tức có vẻ như là công bằng, đúng đắn, và hợp lý... Một giả thuyết, được nghĩ đến và được hình thành, tạo cho ta cặp mắt tinh tường như mèo rừng với mọi thứ khẳng định nó, và đui mù với mọi thứ mâu thuẫn với nó. Những gì trái ngược với đội nhóm của ta, kế hoạch của ta, ước muốn của ta, hoặc hy vọng của ta thường là ta không thể nắm bắt và hiểu được chúng, trong khi nó lại rõ như ban ngày trong con mắt của những người khác. (W2, 217-18)

Bất cứ ai muốn miêu tả tâm trí như là trung tâm tri giác và lý luận thuần túy sẽ phải vượt qua bằng chứng đáng xem xét mà Schopenhauer thu thập (từ giai thoại, quan sát chung và xem xét nội tâm) với quan điểm ngược lại, rằng kinh nghiệm của chúng ta phần lớn bị chi phối bởi những gì phù hợp với mục tiêu, bản năng và nhu cầu cảm xúc của chúng ta.

Nơi Schopenhauer cho thấy cái nhìn sâu sắc hiếm có là trong lý thuyết về vô thức, một trong những khía cạnh quan trọng và có ảnh hưởng hơn cả trong lý thuyết của ông về ý chí. Vì ý chí là thứ gì đó hoạt động độc lập với ý niệm có ý thức của chúng ta về thực tại, nên có thể quy cho

nó những ước muốn, mục đích, và những cảm xúc, những gì không được sẵn sàng xem xét một cách có ý thức bởi chủ thể tư duy, nhưng dù sao vẫn kiểm soát được hành vi của mình. Một ví dụ (mà ông nói là ‘chuyện vặt và kì cục’, nhưng dù sao vẫn ‘nổi bật’) là khi tài chính của chúng ta tăng thêm, ‘chúng ta thường phạm sai lầm với lợi thế của chúng ta thường xuyên hơn là với bất lợi, và điều này thực sự không có chút ý định không trung thực nào, mà chỉ đơn thuần qua khuynh hướng vô thức giảm *nợ nần* và tăng *tín dụng* của chúng ta’ (W2, 218). Nhưng đây chỉ là trường hợp nhỏ của một nguyên tắc rộng lớn. Schopenhauer nói rằng trí năng thường bị loại ra khỏi ‘những quyết định bí mật của chính ý chí của nó’. Tôi không quyết định một cách có ý thức cái tôi muốn nó xảy ra trong một tình huống cụ thể, nhưng với một kết quả nào đó, tôi cảm thấy niềm hân hoan, không thể cưỡng lại được, lan tràn toàn bộ thể chất của tôi... với sự ngạc nhiên của chính tôi... Chỉ lúc ấy, trí năng của tôi mới biết ý chí của tôi đã nắm chắc kế hoạch này’ (W2, 209).

Ở đây, ý chí là một phần trong tâm thức cá nhân, cái chấp nhận những thái độ và công khai chỉ dẫn hành vi mặc dù vẫn ở ngoài tầm nhìn của trí năng có ý thức. Thậm chí Schopenhauer

thừa nhận một tiến trình tương tự như ý tưởng về dồn nén của Freud¹ sau này:

ý chí này... làm cho uy quyền tối cao của nó được cảm nhận trong phương sách cuối cùng. Nó làm điều đó bằng cách cấm trí năng có một số ý niệm nhất định, bằng cách ngăn chặn một cách chắc chắn những chuỗi tư duy nào đó không được nảy sinh, bởi vì nó biết, hay nói cách khác, những kinh nghiệm từ trí năng giống hệt, rằng chúng sẽ khơi dậy trong nó bất kỳ cảm xúc nào đã được mô tả ở trên. Sau đó, nó hạn chế và kìm hãm trí năng, và buộc trí năng quay sang những thứ khác... Chúng ta thường không biết mình ham muốn hay sợ hãi điều gì. Trong nhiều năm trời, chúng ta có thể có một ham muốn mà không thừa nhận nó với bản thân mình hoặc thậm chí ý thức rõ ràng về nó, bởi vì trí năng là không được biết bất cứ thứ gì về nó, vì quan điểm tốt về bản thân của chúng ta sẽ không tránh khỏi tồi tệ đi vì chuyện ấy. Nhưng nếu ham muốn được thỏa mãn, chúng ta sẽ được biết từ niềm vui, không phải là không có cảm giác xấu hổ, rằng đây là những gì chúng ta ham muốn. (W2, 208-10)

¹ Sigmund Freud (1856-1939), người sáng lập khoa phân tâm học.

Trong một đoạn văn đáng quan tâm khác, Schopenhauer coi cơ chế này là thứ chịu trách nhiệm đối với một số dạng điên rồ:

Mọi sự kiện bất lợi mới phải được tiêu hóa bởi trí năng... nhưng hoạt động này tự nó thường rất đau đớn, và trong hầu hết các trường hợp chỉ diễn ra chậm chạp và miễn cưỡng. Nhưng sự lành mạnh của tâm trí chỉ có thể tiếp tục chừng nào hoạt động này đã được tiến hành một cách đúng đắn mỗi lần. Mặt khác, trong một trường hợp cụ thể, sự phản kháng và chống đối của ý chí đối với việc tiêu hóa một hiểu biết nào đó đạt đến mức... một số sự kiện hoặc hoàn cảnh nhất định bị đè nén vì trí năng, bởi ý chí không thể chịu đựng việc nhìn thấy chúng; và sau đó, nếu các khoảng trống là kết quả được lấp đầy một cách tùy tiện vì sự kết nối cần thiết; thì khi đó, chúng ta mắc chứng điên. (W2, 400)

Tính dục và giới tính

Schopenhauer quá lời khi nói rằng tất cả các triết gia trước đây đã ‘lờ đi’ tình yêu nhục cảm (“Tôi không có các tiền bối” [W2, 533]), và việc ông bác bỏ đóng góp của Plato nói riêng là không có lý do xác đáng (W2, 532). Tuy nhiên, khi nói thẳng thừng như thế về tính dục, và

làm cho nó trở thành hòn đá tảng cho triết học của mình, một lần nữa ông lại tiên tri một cách khác thường đối với thời đại của ông. Theo Schopenhauer, tính dục luôn hiện diện trong tâm trí chúng ta, ‘cái bí mật công cộng không bao giờ được đề cập một cách rõ ràng ở bất cứ đâu, nhưng luôn luôn và ở mọi nơi được hiểu là cái chủ yếu’ (W2, 571). ‘Nó là mục tiêu cuối cùng của hầu hết mọi nỗ lực của con người; nó có một ảnh hưởng không thuận lợi đối với những công việc quan trọng nhất, làm gián đoạn từng giờ những nghề nghiệp nghiêm túc nhất’ (W2, 533). Không ai trong số này ngạc nhiên về lý thuyết của Schopenhauer. Xung lực với quan hệ tình dục là cốt lõi của sự tồn tại của chúng ta, như một bản năng mà nó là biểu hiện trực tiếp và mạnh mẽ nhất của ý chí với sự sống trong cơ thể chúng ta: ‘bộ phận sinh dục’, ông rất thích nói cho ta biết, ‘là tiêu điểm của ý chí’.

Schopenhauer giải thích bản năng như ‘một hành động dường như phù hợp với khái niệm về một mục tiêu hay mục đích, tuy nhiên cái toàn thể không có một khái niệm như vậy’ (W2, 540). Hành vi tình dục và giải phẫu học được hướng tới sự sinh sản theo một cung cách giống như có mục đích. Dĩ nhiên, sự sinh sản đôi khi có thể cũng là một mục đích có ý thức, nhưng trong chừng mực mà hành vi con người thể hiện

bản năng, thì những mục đích có ý thức của cá nhân là không thích hợp. Theo Schopenhauer, ‘mục đích’ sinh sản mà hoạt động tình dục và môi trường phức tạp bao quát quanh nó hướng tới, thực tế là ‘mục đích’ của chủng loài, một động lực dẫn dắt cài đặt sẵn bên trong để tái tạo chính nó, vì nó mà các cá nhân hành động như một phương tiện truyền tải đơn thuần. Tính chất nghiêm trọng mà với nó các cá nhân theo đuổi những mục tiêu tình dục phản ánh tầm quan trọng của mục đích chủng loài cơ bản này.

Do đó, Schopenhauer coi hành vi tình dục của cá nhân như hoàn toàn chịu sự điều khiển bởi một quyền lực lạnh lùng vô cảm. Cách ông diễn đạt điều đó ấn tượng nhất là nói rằng chính ý chí với sự sống của đứa con còn chưa được hoài thai là cái thu hút một đối tác nam và nữ lại với nhau. Quan niệm của họ rằng họ đang hành động hoàn toàn vì lợi ích của riêng mình từ những ham muốn cá nhân đối với một cá nhân khác chỉ là ‘ảo tưởng’ (W2, 538), và ảo tưởng này chính là phương tiện mà nhờ đó ‘tự nhiên có thể đạt được mục đích của nó’. Sự ‘khao khát tình yêu’ được các nhà thơ ca tụng ở mọi thời đại theo cách giải thích như vậy thực sự là một thứ bên ngoài đối với kẻ đang yêu, và do đó mạnh mẽ đến mức cá nhân hiếm khi kìm nén được nó:

sự khao khát này kết hợp chặt chẽ quan niệm về một hạnh phúc bất tận với việc chiếm hữu một người nào đó, và một nỗi đau không thể tả xiết với ý nghĩ rằng việc chiếm hữu ấy không thể đạt được; sự khát khao và nỗi đau của tình yêu không thể rút được chất liệu cho chúng từ những nhu cầu của một cá thể phù du. Ngược lại, chúng là những tiếng thở dài của tinh thần chủng loài... Chỉ duy chủng loài mới có sự sống vô hạn, và do đó có khả năng ham muốn vô hạn, thỏa mãn vô hạn, và những đau khổ vô hạn. Nhưng những khả năng ấy bị cầm tù trong trái tim của một cá thể hữu tử; do đó, không có gì ngạc nhiên khi trái tim như vậy dường như đã sẵn sàng để bùng nổ, mà không thể tìm thấy biểu hiện của trạng thái ngây ngất vô hạn hoặc đau đớn vô hạn làm đầy nó. (W2, 551)

Schopenhauer cũng tin rằng một khi các mục đích của chủng loài được thỏa mãn giữa những người đang yêu, thì trạng thái ngây ngất và ảo tưởng của họ rốt cuộc phải phai nhạt đi:

Bị chìm đắm (bởi tinh thần của chủng loài), cá nhân rơi trở lại vào tình trạng hạn hẹp và thêm khát ban đầu của mình, và ngạc nhiên khi thấy rằng, sau một nỗ lực cao cả, anh hùng và vô hạn như vậy vẫn không có gì được sinh ra cho phúc

lạc của kẻ đó ngoài những gì được tạo ra bởi bất kỳ sự thỏa mãn tình dục nào. Trái với mong đợi, kẻ đó thấy mình không hạnh phúc hơn trước đây: kẻ đó nhận ra rằng mình đã là kẻ bị ý chí chủng loài lừa dối. (W2, 557)

Tất nhiên, các cá nhân sẽ tiếp tục cảm thấy ham muốn tình dục khi tự họ hướng đến một người cụ thể, và ham muốn những thuộc tính thể chất và tinh thần của người ấy. Schopenhauer cho chúng ta một danh sách chi tiết về những phẩm chất mà nam giới được cho là tìm kiếm ở phụ nữ (theo thứ tự về độ tuổi, sức khỏe, tỷ lệ khung xương, cấu trúc cơ thể, đường nét khuôn mặt) và phụ nữ được cho là tìm kiếm ở nam giới (độ tuổi, sức mạnh, lòng can đảm). Tuy nhiên, nhìn từ các chi tiết như vậy, tất cả những đặc điểm thu hút sẽ được giải thích theo cùng một cách: chúng là kết quả của các nguyên tắc lựa chọn vô thức, chúng làm việc thông qua ý chí chủng loài để đảm bảo đặc tính của thế hệ tiếp theo. Tuy nhiên ở nơi nào mà ý định giao phối không nhằm tạo ra con cái, thì Schopenhauer vẫn nhất quyết giải thích sự thu hút chủ quan theo các bản năng tạo ra sự sống. Ngay cả trường hợp luyến ái đồng tính cũng không ngăn cản được ông: một thực hành rộng rãi như vậy phải ‘phát sinh theo cách nào đó từ chính bản chất

con người', ông nghĩ vậy, mặc dù lời giải thích của ông về chuyện đó có đôi chút tuyệt vọng. Ông cho rằng, những người đàn ông còn rất trẻ hay rất già không đủ tinh dịch, và họ tuân theo một bản năng xả nó ra theo kiểu không sinh sản, như vậy vẫn phục vụ cho 'ý chí của chủng loài' là tạo ra những đứa con tốt nhất có thể.

Một số người có thể ngạc nhiên về những xác tín khác của Schopenhauer: đó là, trí năng là thứ chúng ta thừa hưởng từ mẹ, còn ý chí là từ cha. Không có nhiều triết gia nghĩ trí năng là một đặc tính của phụ nữ, và khả năng cảm xúc là đặc tính của nam giới. Schopenhauer tin rằng có những bằng chứng thực nghiệm cho tuyên bố của ông, nhưng ông cũng đưa ra một lập luận khác trong đó ông cho thấy quan điểm thật của mình. Ý chí là 'tồn tại đích thực bên trong, là hạt nhân, là yếu tố cơ bản', trong khi trí năng là cái 'thứ yếu, bất định, ngẫu nhiên của thực thể đó' (W2, 517). Vì vậy, ông lập luận tiếp, chúng ta nên mong đợi thứ tình dục sinh sản mạnh mẽ hơn để truyền lại ý chí cho con cái, trong khi người mẹ, 'yếu tố thụ thai đơn thuần', chịu trách nhiệm cho trí năng chỉ là cái thứ yếu. Việc phải làm ở đây là đảm bảo rằng phụ nữ tỏ ra như bề ngoài và thứ cấp, nam giới là quan trọng, thực chất, cơ bản, và ở cấp độ trên. Thứ được thừa hưởng từ cha là 'bản chất luân lý', 'tính cách', 'trái tim'. Quan

điểm cho rằng trí năng là nữ tính theo nguồn gốc là kết quả từ sự lai tạp giữa học thuyết của Schopenhauer về tính ưu việt siêu hình của ý chí và thành kiến khá phổ biến của ông cho rằng phụ nữ phải là thứ yếu so với đàn ông.

Quan điểm coi thường phụ nữ của Schopenhauer, với hiệu ứng bào mòn nhiều nhất tập trung trong tiểu luận ngắn ‘Về phụ nữ’ (P2, 614-26), đã khiến ông tai tiếng. Nó tách ông ra khỏi mọi triết gia đương thời và các bậc tiền bối đến mức độ nào là điều còn gây tranh cãi. Một mặt, có lẽ ông đặc biệt đáng lưu ý vì nỗ lực của ông nhuộm màu siêu hình cho những khác biệt giới tính như vậy, và bởi vì ông đã cho tính dục trong cuộc sống con người một địa vị nổi bật đến thế. Mặt khác, có thể nghĩ rằng quan điểm thực tế của ông là khá phổ biến vào thời đó. Cái không bị đặt thành vấn đề là sự hùng biện sôi nổi của ông về chủ đề này:

Chỉ có trí năng đàn ông, bị che khuất bởi xung lực tình dục, mới có thể gọi phái tính thấp nhỏ, vai hẹp, hông rộng, và chân ngắn là phái đẹp; vì trong xung lực này, nó sẽ tìm thấy toàn bộ vẻ đẹp ấy. (P2, 619)

Trong suốt cuộc đời của mình, phụ nữ vẫn chỉ là trẻ con, luôn chỉ nhìn thấy những gì gần gũi nhất với họ, bám víu vào hiện tại, lấy vẻ ngoài của



sự vật thay cho thực tại, và thích những thú tâm thường vật vãnh hơn là những thú quan trọng nhất. Vì vậy, đây chính là khả năng duy lý bởi vì đàn ông không giống như động vật chỉ sống trong hiện tại... Do khả năng duy lý yếu kém hơn, phụ nữ chia sẻ ít hơn những lợi thế và bất lợi mà điều đó đem lại. (P2, 615-16)

Có một vài ưu điểm đền bù. Schopenhauer dành cho phụ nữ phần lớn hơn của lòng nhân ái, thứ mà với ông có giá trị đạo đức tối cao; ông cũng nghĩ rằng họ ở gần mặt đất hơn và thực tế hơn nam giới (trí năng lại đang làm việc); nhưng ông tin rằng họ không thể lý luận giỏi, và có tính cách nông cạn. Những quan tâm của họ là 'tình yêu, chinh phục, trang phục, mỹ phẩm, khiêu vũ'; họ coi mọi thứ như là phương tiện để chiếm được người đàn ông; sự che đậy giấu giếm là bẩm sinh đối với họ 'giống như thiên nhiên đã trang bị cho sư tử móng và răng, voi và heo rừng với ngà, con bò với sừng và mực nang với mực làm đen nước' (P2, 617). Phụ nữ có thể tài năng, nhưng các thiên tài nghệ thuật, rõ ràng, chỉ có thể là đàn ông: 'nói chung, phụ nữ là và vẫn là những kẻ Philistines rõ rệt và khó chữa nhất' (P2, 620-1). Thỉnh thoảng, người ta thoáng thấy chân dung của nhà tiểu thuyết quảng giao, và người mẹ Johanna Schopenhauer:

tình mẫu tử nguyên thủy là thuần túy bản năng và do đó sẽ chấm dứt với sự không tự lực được về thể chất của đứa con. Thay vào đó, nó sẽ xuất hiện dựa trên thói quen và lý trí; nhưng thường thì nó không xuất hiện, đặc biệt là khi người mẹ không yêu người cha... Tài sản có được từ những công việc nặng nhọc và lâu dài của người đàn ông sau đó đã rơi vào tay những phụ nữ mà trong sự điên rồ, họ vượt qua nó hoặc nếu không lãng phí nó chỉ trong một thời gian ngắn... Sự phù phiếm của phụ nữ... là xấu xa vì nó là tập trung hoàn toàn vào sự vật vật chất... và do đó xã hội có quá nhiều yếu tố của họ. (P2, 625-6)

Cảm tính đàn ông thông thường trộn lẫn với những cay đắng cá nhân - kết quả chắc chắn là không có tính chất khai trí. Nhưng không giải thích nào về triết học để Schopenhauer vui đáp những ý tưởng này, chúng rõ ràng là quan trọng đối với ông.

Tính cách

Ta đã thấy rằng trong quan điểm của Schopenhauer, ý chí là yếu tố quan trọng nhất, trí năng chỉ là thứ yếu và 'ngẫu nhiên'. Ở đây, ý chí thường có vai trò một lực lượng vô cảm lớn hơn cá thể, gắn liền với chủng loài hoặc với thế

giới, và tự thể hiện trong mỗi cá thể một cách như nhau. Tuy nhiên, Schopenhauer cũng tin rằng mỗi người có một tính cách riêng biệt. Và ở đây cũng vậy, trí năng là thứ yếu. Khả năng và những đặc điểm trí tuệ, hay sự liên tục của ý thức, không phải là cái đánh dấu cốt lõi đích thực của nhân dạng riêng của con người như một cá thể.

Chúng ta càng già hơn, thì càng nhiều thứ trôi qua mà không để lại dấu vết. Tuổi tác, bệnh tật, tổn thương não, điên loạn, có thể tước đi toàn bộ trí nhớ của một người, nhưng nhân dạng không bị mất đi theo cách này. Điều đó dựa trên *ý chí* đồng nhất và dựa trên tính cách không thể thay đổi của nó, cũng chính điều đó khiến cho sự biểu hiện của ánh mắt không hề thay đổi... Cái tôi đích thực của chúng ta... thật sự không biết gì khác ngoài muốn hay không-muốn, thỏa mãn hay không thỏa mãn, với tất cả những biến thể của những gì là cảm giác, cảm xúc, và niềm đam mê. (W2, 239)

Với Schopenhauer, tính cách của mỗi con người là độc nhất, cho dù tất cả chúng ta đều thuộc cùng một loài nên những khác biệt đôi khi có thể rất nhỏ. Tính cách cá nhân thực sự thể hiện trong việc giải thích và dự đoán hành động. Hành động xuất phát từ những động cơ,

nhưng chỉ trong sự kết hợp với tính cách cá nhân. Cùng một tập hợp các hoàn cảnh khách quan giống nhau, được nhận thức và hiểu theo một cách giống nhau bởi những người khác nhau, có thể dẫn họ đến hành động theo những cách khác nhau. Đưa một khoản hối lộ lớn và một số người sẽ nhận nó, một số sẽ lịch sự từ chối, và một số khác sẽ báo cho nhà chức trách. Động cơ, theo nghĩa của Schopenhauer (tức là trạng thái bên ngoài của sự việc được trí năng nắm bắt) có thể giống nhau trong cả ba trường hợp, và trí năng tự nó có thể, nếu bạn muốn, cũng hoạt động chính xác theo cùng một cách giống nhau. Nhưng tính cách là khác biệt. Nếu biết rõ tính cách của mỗi người, và tất cả những động cơ mà họ đã phơi bày, chúng ta có thể dự đoán tất cả hành động của họ mà không cần biết đến những thứ khác. Trong một thành ngữ tiếng Latin yêu thích của Schopenhauer, *operari sequitur esse*, ‘hành động theo sau tồn tại’: ta là gì góp phần quyết định ta hành động như thế nào. Nguyên tắc này không khác với điều mà nhờ nó chúng ta tiên đoán phản ứng khác nhau của các chất tự nhiên khác nhau dưới cùng một ảnh hưởng: ‘Tác động của cùng một động cơ đối với những người khác nhau là khá khác nhau: như ánh sáng mặt trời làm trắng sáp và làm đen clorua bạc, như nhiệt làm cho sáp mềm ra, nhưng lại làm đất

sét cứng lại' (F. 50). Học thuyết về tính cách có những hệ quả đối với tự do, trách nhiệm và đạo đức, như chúng ta sẽ khám phá sau này.

Schopenhauer coi tính cách như 'hiện hữu' của một người, một thứ gì đó khác với một tập hợp tất cả các hành động của người ấy. Hành động theo sau tồn tại, mỗi hành động đều mang dấu ấn của người đã thực hiện chúng. Điều này có thể làm cho tính cách có vẻ bí ẩn, nhưng Schopenhauer bảo đảm với chúng ta rằng thực ra chúng ta chỉ biết về nó, ở những người khác hoặc ngay cả ở chính mình từ những biểu hiện thực nghiệm của nó - đó cũng chính là cách chúng ta biết về đặc tính của sáp hoặc clorua bạc. Chúng ta quan sát nhiều hành động, và qua thời gian đi đến chỗ biết được mức độ lương thiện, can đảm, hay lòng nhân ái của ai đó. Với bản thân ta cũng tương tự: trước khi thấy mình như thế nào trong hành động, chúng ta có thể nhận lầm về những phẩm chất tính cách mà mình có. Vì vậy, Schopenhauer nói rằng tính cách là có tính *thực nghiệm*. Nó không đồng nhất với các hành động mà ta thực hiện, mà chỉ được phát hiện từ việc quan sát những hành động ấy.

Schopenhauer khẳng định rằng tính cách của mỗi người vừa bất biến vừa bẩm sinh. Chúng ta không thể lựa chọn hay thay đổi những gì chúng ta đang có. Chúng ta có thể được giáo dục

để hiểu thế giới và bản thân tốt hơn, cho chúng ta những động cơ tốt hơn, tinh tế hơn để hành động, nhưng bản ngã mà những động cơ này thúc đẩy nó hành động thực sự không thay đổi: ‘Dưới lớp vỏ có thể thay đổi theo năm tháng, theo những mối quan hệ, và thậm chí theo những kiến thức và quan điểm của người ấy, nó che giấu, giống y như con cua dưới lớp vỏ, vẫn là con người thực sự, không hề thay đổi và luôn là như vậy’ (F, 51). Schopenhauer nghĩ rằng nhiều thái độ thường ngày của chúng ta xác nhận tuyên bố này: chúng ta thừa nhận không chỉ nhân dạng cá thể, mà cả sự bất biến trong tính cách đạo đức. Khi chúng ta tin tưởng rằng ai đó sẽ cư xử theo một cách nào đó, và cuối cùng bị thất vọng, ‘chúng ta không bao giờ nói: “Tính cách của anh ta đã thay đổi”, mà là “Tôi đã nhầm về anh ta” (F, 52). Ví dụ, theo quan điểm này, chúng ta không nói ai đó từng là người thành thật và can đảm, nhưng bây giờ trở thành kẻ dối trá và hèn nhát; mà là mức độ dối trá và hèn nhát của người ấy đã không bộc lộ đầy đủ cho đến nay. Schopenhauer dẫn chứng, như một bằng chứng khác về sự bất biến của tính cách, một sự thực là chúng ta nhận ra những người khác vẫn y như xưa sau nhiều năm xa cách theo cách họ hành động, và chúng ta cảm thấy có trách nhiệm và xấu hổ với những gì chúng ta đã làm từ nhiều năm trước.

Với tuyên bố rằng tính cách là bẩm sinh, chúng ta lại nhận thấy rằng con người được đối xử rất giống với những thành phần khác của tự nhiên. Bạn sẽ không cố làm ra quả mơ từ cây sồi, Schopenhauer nói vậy. Nhân loại rõ ràng có những tính cách chủng loài bẩm sinh. Vậy thì tại sao người ta lại miễn cưỡng đến thế khi chấp nhận rằng có sự can đảm, sự trung thực, hoặc sự độc ác bẩm sinh ở mức độ cá nhân? Thật sự thì bằng chứng của Schopenhauer đã khiến ông nghĩ rằng cá nhân con người khi sinh ra không thể là tờ giấy trắng đang chờ trải nghiệm trước khi nó hình thành bất kỳ tính cách nào. Trước khi có thể có hiểu biết hoặc tri nhận đầy đủ về thế giới, chúng ta là những tạo vật của ý chí, phản ứng với những cảm xúc tích cực hay tiêu cực với những gì tác động đến mình. Ngay cả ở giai đoạn này, cũng đã có một cốt lõi cơ bản cho con người cá nhân, thứ không phải được đúc ra từ những gì người ấy hiểu về thế giới bằng trí năng.

Schopenhauer cũng có khái niệm về *tính cách có được (acquired character)*. Đặc biệt khi còn trẻ, chúng ta có thể không hiểu chính xác tính cách của mình là gì. Chúng ta không biết mình thực sự thích, hoặc muốn, hoặc có thể thành công ở điều gì. Tính cách có được là sự tự hiểu biết tốt hơn, thứ mà người ta có được qua sự thấu hiểu về tính cách bất biến thực sự của

mình - một ý tưởng mà theo một cách nào đó gợi nhớ đến khái niệm sau này của Nietzsche về ‘trở thành con người thật của bạn’ (*becoming who you are*). Tuy nhiên, ý tưởng mang tính khai sáng này lại lạc lõng với phần còn lại trong cách giải thích của Schopenhauer. Vì có vẻ như trước khi đạt đến *tính cách có được*, tôi có thể dẫn thân vào các cuộc phiêu lưu đi ngược lại bản chất thực của tôi - điều đó không thể xảy ra nếu tính cách bẩm sinh không thay đổi quyết định tất cả hành động của tôi.

Tuy nhiên, đôi khi Schopenhauer nói những điều về tính cách thậm chí còn khó hiểu hơn.

mặc dù già đi, tự trong lòng, ta vẫn cảm thấy mình hoàn toàn giống như khi còn trẻ... Điều không thay đổi và luôn vẫn là chính nó, cái không hề già đi theo ta, chính là hạt nhân của bản chất bên trong của ta, và cái đó không phụ thuộc vào thời gian... Chúng ta quen với việc được coi chủ thể hiểu biết, cái tôi hiểu biết, như cái tôi thực sự của chúng ta... Nhưng đây chỉ là chức năng của bộ não chứ không phải cái tôi thực sự của chúng ta. Cái tôi thực sự của chúng ta... chính là cái tạo ra những thứ khác, cái không ngủ khi nó ngủ, cái vẫn còn nguyên vẹn không suy suyển trong khi những thứ khác tuyệt chủng trong cái chết... Cái *tính cách tự nó*... vẫn y nguyên bây

giờ cũng như sau này. Cái ý chí tự nó, đơn độc và tự thân, vẫn tồn tại; vì chỉ mình nó là không thể thay đổi, không thể phá hủy, không già đi, không phải là thể chất mà là siêu thể chất, không thuộc về biểu hiện hiện tượng, mà là vật tự nó thể hiện ra. (W2, 238-9)

Ở đây không rõ tính cách là loại sự vật gì. Một mặt nó là duy nhất và gắn kết với chính nó như một cá thể. Mặt khác, nó không ở trong thời gian, nó không phải là thể chất, mà là siêu thể chất, và thậm chí ‘vẫn y nguyên’ khi cá thể chết đi và ý thức chủ quan biến mất. Vấn đề, nói thẳng ra là thế này: đó là ‘cái tôi thực sự’ của tôi, hay ‘hạt nhân của bản chất nội tại của tôi’, cái gì đó gắn kết với cá nhân hữu hạn là tôi, hay đó là vật tự nó, nằm ngoài không gian, thời gian và cá thể hóa tất cả? Nếu là ‘cái tôi thực sự’, thì nó không nằm bên ngoài thời gian và cũng không bị ảnh hưởng bởi cái chết của chính tôi. Nếu là vật tự nó, thì nó không giúp giải thích gì cho nhân dạng cá nhân của tôi. Schopenhauer dường như vấp vào một khó khăn khá sơ đẳng. Nhưng theo một cách nào đó, sự nhầm lẫn của ông có một vấn đề cơ bản hơn đằng sau nó. Vì cuối cùng, ông muốn tuyên bố rằng cá thể tính, dường như là cơ bản với chúng ta, không chỉ là nguồn đau khổ, mà còn là một loại ảo ảnh: ‘ở tận cùng, mỗi

cá thể tính thực ra chỉ là một sai sót đặc biệt, một bước đi lầm lạc, một điều gì đó mà tốt hơn là không nên tồn tại' (W2, 491-2). Các Tập 3 và 4 của bộ *Thế giới như ý chí và ý niệm* - một nửa thứ hai tuyệt vời mà bây giờ chúng ta sẽ hướng đến - khám phá những khả năng để thoát khỏi cá thể tính, và thoát khỏi cái ý chí nằm trong cốt lõi của chúng ta.





Nghệ thuật và Ý tưởng

Trải nghiệm thẩm mỹ

Trải nghiệm thẩm mỹ cố tình đảo ngược xu hướng của bộ *Thế giới như ý chí và ý niệm* của Schopenhauer, vì trong nó ý chí của chủ thể bị đình chỉ. Chẳng nào còn thực hành ý chí, hoặc bị chi phối bởi nó, chúng ta sẽ còn bị buộc phải xem xét một sự vật trong một mạng lưới vĩ đại các mối quan hệ với những sự vật khác và với chính chúng ta: Chúng ta có muốn nó không? Chúng ta có thể sử dụng nó không? Nó có tốt hơn cái khác không? Cái gì làm cho nó theo cách như vậy? Nó sẽ gây chuyện gì? Cũng giống như các trí năng của chúng ta là các cơ quan được phát triển để phục vụ ý chí, tất cả các quan hệ thông thường mà chúng ta sử dụng để hiểu biết các

khách thể đều bị ý chí chi phối: chúng ta nhận thức để vận dụng, để sống. Chỉ khi nào chúng ta không còn muốn gì nữa, thì đối tượng mới có thể hiện lên trong ý thức của chúng ta bị tước bỏ các mối quan hệ về thời gian, nơi chốn, nguyên nhân và kết quả.

Schopenhauer thuộc trường phái đánh đồng trải nghiệm thẩm mỹ với thái độ 'bàng quan' trước đối tượng của nó, và thường được dẫn ra như một trong những người đề xướng chính của quan điểm này. Ý tưởng (*idea*) là để trải nghiệm một cái gì đó về mặt thẩm mỹ, người ta phải tạm ngừng hoặc xả bỏ tất cả những ham muốn của mình với nó, chú tâm không phải vào việc xem xét những mục đích, nhu cầu, hoặc những lợi ích nào mà nó có thể thỏa mãn, mà vào cách nó tự thể hiện trong nhận thức. Trong trường hợp của Schopenhauer, kinh nghiệm thẩm mỹ luôn luôn là một đoạn bất thường trong cuộc sống của bất kỳ con người nào, vì ông lập luận rằng ý chí là bản chất của chúng ta, và 'cách xem xét sự vật thường ngày' của chúng ta được thấm nhuần bởi ý chí:

chùng nào ý thức của chúng ta được lấp đầy bởi ý chí, chùng nào chúng ta bị dâng hiến cho những ham muốn với hi vọng và sợ hãi thường xuyên của nó, chùng nào chúng ta là chủ thể của ý chí, thì

chừng đó chúng ta không bao giờ đạt được hạnh phúc hoặc yên bình lâu dài. Như vậy, chủ thể ý chí thường xuyên nằm trên bánh xe quay của Ixion, luôn trút nước vào cái vạc thùng lỗ của các nàng Danaid, và là Tantalus đói khát vĩnh cửu¹.

Tuy nhiên, khi một nguyên nhân bên ngoài hoặc khuynh hướng bên trong thành lĩnh đưa chúng ta ra khỏi dòng chảy vô tận của ý chí, và chộp lấy hiểu biết từ sự áp chế của ý chí, sự chú ý giờ đây không còn hướng đến động cơ của mong muốn, mà lĩnh hội các sự vật được giải phóng khỏi mối quan hệ của chúng với ý chí. Vì vậy, nó xem xét các sự vật mà không quan tâm, không có tính chủ quan, hoàn toàn khách quan... Sau đó, ngay lập tức sự yên bình, thứ luôn được tìm kiếm nhưng luôn trốn chạy khỏi ta ngay khi

¹ 1. Theo thần thoại Hy Lạp, một vị vua của Lapiths là Ixion bị thần Zeus trừng phạt vì mắc tội với Hera, vợ thần Zeus, nên bị xích vào một bánh xe rục lửa.

2. Hình phạt cho các nàng Danaid vì tội giết chồng là phải dội nước về đổ đầy vào một cái vạc lớn. Nhưng cái vạc này thủng hàng trăm lỗ như một cái sàng nên đổ mãi mà không bao giờ đầy.

3. Tantalus phải trả giá cho tội lỗi của mình giữa dòng sông lạnh cóng, bị buộc vào một tảng đá, chịu lời nguyền của sự đói khát bất tận, nhưng mọi thứ luôn bị đẩy ra khỏi tầm với. Lúc khát nước, Tantalus cúi đầu xuống dòng sông thì sông biến thành bùn đất. Còn khi đói, ông ta vươn tay lên cành cây để hái quả thì những cành trĩu quả cứ vượt khỏi tay.

được mong muốn, sẽ tự ý đến với ta, và mọi sự đều trở nên tốt lành... Trong khoảnh khắc đó, chúng ta được giải thoát khỏi áp lực đau khổ của ý chí. Chúng ta ăn mừng ngày Sabbath trong hình phạt chung thân của ý chí; bánh xe của Ixion dừng lại. (W1, 196)

Sau nghi lễ sôi động của cuốn mở đầu với thế giới như ý niệm, và sự u ám chớm lộ khi chúng ta hạ xuống thế giới như ý chí, cuốn thứ ba của *Thế giới như ý chí và ý niệm* có tính chất sáng sủa và vui vẻ, nó chứng tỏ tầm quan trọng của thẩm mỹ đối với tác giả của nó.

Schopenhauer nêu lên vấn đề trung tâm của mỹ học theo một cách sâu sắc, gay gắt: 'làm sao chúng ta có thể thỏa mãn và vui thích với một đối tượng mà không hề viện đến ý chí' (P2, 415). (Quan điểm của ông về niềm vui thẩm mỹ ở một vài khía cạnh cũng tương tự với quan niệm mà Kant đưa ra trong *Phê phán sự phán đoán*, mặc dù Schopenhauer không liên quan nhiều đến nó và không coi công trình về mỹ học là một trong những tác phẩm tốt nhất của Kant). Theo xu hướng thông thường, niềm vui hay sự hài lòng phát sinh từ việc thỏa mãn mong muốn hay đạt được mục đích nào đó. Cái gọi là hạnh phúc thường được cảm nhận khi chúng ta đạt được một mục đích nào đó, hoặc có thể là sự

vắng bóng tạm thời bất cứ mục tiêu nào khác để phấn đấu. Nhưng những loại niềm vui và hạnh phúc ấy, vì chúng tùy thuộc vào ý chí, cũng luôn mang khả năng bị đau khổ. Trước hết, tất cả ý muốn đều ‘bắt nguồn từ sự thiếu thốn, từ sự không có đủ, và do đó từ đau khổ’ (W1, 196). Thứ hai, khi bất kỳ mong muốn cụ thể nào được làm dịu đi, chủ thể ý chí sẽ sớm trải qua một thiếu hụt khác. Do đó, bị dẫn dắt bởi ý chí tức là đu đưa giữa đau khổ và hài lòng, và Schopenhauer tin rằng đau khổ luôn kéo dài hơn, còn hài lòng thì chỉ là tạm thời trở lại trạng thái trung lập trước khi cảm thấy một sự thiếu thốn khác.

Vấn đề với mỹ học là làm sao có thể có bất kỳ loại niềm vui nào khác với những niềm vui có trong sự đu đưa giữa đau khổ và hài lòng. Nếu niềm vui được định nghĩa là sự thỏa mãn một thiếu hụt hoặc thỏa mãn một mong muốn, thì trạng thái chiêm ngưỡng hoàn toàn không có ý chí cũng phải là một trạng thái mà trong đó người ta không thể trải nghiệm niềm vui nào. Rõ ràng, lợi ích tích cực của việc ở trong một trạng thái như vậy là mất đi khả năng bị đau khổ, và Schopenhauer đã nói nhiều về điểm này. Nhưng một trạng thái không có ý chí làm thế nào có thể có chỗ cho niềm vui thực sự? Đôi khi Schopenhauer viết dường như điều đó là không thể, dường như sự chiêm ngưỡng



Hình 8. Schopenhauer, chân dung do Julius Hamel vẽ, năm 1856

thảm mỹ là một trạng thái hiểu biết thuần túy, một sự ghi nhận vô tư về thực tại khách quan - ‘chúng ta bước vào một thế giới khác, có thể nói vậy, nơi những gì lay động ý chí, và do đó khuấy động dữ dội chúng ta, không còn tồn tại nữa... Hạnh phúc và bất hạnh đã biến mất’ (W1, 197). Tuy nhiên, ông cũng sẵn sàng mô tả trải nghiệm thảm mỹ bằng các từ ngữ như ‘yên bình’ và ‘hạnh phúc’, và như một loại lạc thú

hay niềm vui đặc biệt. Thậm chí ông còn tuyên bố rằng khi ‘tất cả những đau khổ tiềm năng đều bị thủ tiêu..., trạng thái khách quan thuần túy của nhận thức sẽ trở thành trạng thái làm cho chúng ta cảm thấy hết sức hạnh phúc’ (W2, 368). Những tuyên bố khác nhau này có thể được hòa giải bằng cách nói rằng loại hạnh phúc (và không hạnh phúc) thông thường phụ thuộc vào ý chí, trong khi loại hạnh phúc thẩm mỹ phụ thuộc vào sự chấm dứt ý chí.

Điều này có thể được cho là đủ để mang lại cho trải nghiệm thẩm mỹ cái giá trị mà Schopenhauer muốn gán cho nó. Tuy nhiên, phiên bản lý thuyết về ‘thái độ thẩm mỹ’ của ông là không bình thường khi liên kết trạng thái chiêm ngưỡng không ý chí với việc đạt được loại hiểu biết khách quan nhất. Đối với ông, việc trải qua một kinh nghiệm mà không có mong muốn và mục đích chủ quan sẽ là một trải nghiệm ít bóp méo thế giới nhất, vì vậy ông có thể khẳng định rằng kinh nghiệm thẩm mỹ có giá trị không chỉ vì nó đem lại hiệu quả xoa dịu nhờ thoát khỏi ý chí, mà còn vì nó trình bày các sự vật một cách độc đáo như chúng là những sự vật vĩnh cửu. Nói cách khác, kinh nghiệm thẩm mỹ có giá trị nhận thức luận cao, chứ không chỉ đơn thuần làm phong phú thêm hoặc có giá trị chữa trị khi bước vào một trạng thái tâm lý nhất định.

Tính khách quan và thiên tài

Chủ thể thông thường trải nghiệm các đối tượng vật chất chiếm chỗ trong không gian và thời gian, các mối quan hệ nhân quả của chúng, và các hành vi thân thể của ý chí theo sau các động cơ. Nhưng Schopenhauer tin rằng trong những khoảnh khắc đặc biệt, chúng ta có thể tiếp cận với một thực tại phi thời gian nơi nó không bị chia cắt thành những cá thể. Bên ngoài lĩnh vực của các sự vật và sự kiện cá thể là Ý tưởng (*Idea*), với nó 'không có số nhiều, cũng không thay đổi': 'Trong khi các cá thể mà nó thể hiện mình trong đó là nhiều vô số, không ngừng xuất hiện và mất đi, thì nó không hề thay đổi, và nguyên tắc lý do đầy đủ không có ý nghĩa gì với nó' (W1, 169).

Schopenhauer bắt đầu Cuốn 3 của ông với một nghiên cứu công phu về những Ý tưởng của Plato và mối liên hệ của chúng với vật tự nó. Tuyên bố của ông sẽ là các nghệ sĩ, và tất cả những ai tham gia vào trải nghiệm thẩm mỹ, đều thấy được, cho dù chỉ thoáng qua, thực tại phi thời gian của các Ý tưởng. Do đó, trước tiên, ông phải cố đưa ra cái định nghĩa siêu hình chính xác cho chúng ta: những Ý tưởng đó là gì? Ông gọi chúng là 'tính khách thể đầy đủ nhất' của vật tự nó. Điều này nghe có vẻ mơ hồ nhưng trên thực tế lại là một khái niệm đơn giản. Vật tự nó

không thể nhận biết; nhưng một khách thể có thể nhận biết, cái trình hiện thực tại cho chủ thể với mức độ biến dạng chủ quan thấp nhất có thể sẽ là ‘tính khách thể đầy đủ’ của vật tự nó. Như vậy Schopenhauer giải thích:

ý tưởng của Plato tất yếu phải là khách thể, một thứ gì đó được nhận biết, một biểu tượng, và chính xác là, nhưng chỉ, trong khía cạnh này nó khác với vật tự nó. Nó chỉ đơn thuần bỏ qua một bên những hình thái phụ thuộc của hiện tượng, tức là tất cả những gì chúng ta bao gồm trong nguyên tắc lý do đầy đủ; hay đúng hơn là nó còn chưa thiết lập chúng. Nhưng nó vẫn giữ được hình thức đầu tiên và phổ quát nhất, mà cụ thể là hình thức của ý niệm nói chung, hình thức là khách thể cho một chủ thể... Do đó, chỉ mình nó là *tính khách thể đầy đủ* nhất có thể của ý chí hay của vật tự nó: thật vậy, nó thậm chí là toàn bộ vật tự nó, chỉ có điều dưới hình thức ý niệm (*representation*). Đây là căn cứ cho thỏa thuận tuyệt vời giữa Plato và Kant, mặc dù những gì mà cả hai đều nói, với sự chính xác nghiêm ngặt, là không giống nhau. (W1, 175)

Rõ ràng có sự khiên cưỡng nào đó trong cách mà Ý tưởng dường như bị buộc phải là cả hai, vật tự nó và ý niệm, khi hai phạm trù này được

cho là loại trừ lẫn nhau ngay từ đầu. Tuy nhiên, mặc dù thừa nhận rằng việc đánh đồng Kant và Plato sẽ là sai ‘với sự chính xác nghiêm ngặt’, nhưng Schopenhauer vẫn sẵn sàng thực hiện một tuyên bố vô cùng đáng ngờ rằng ‘ý nghĩa bên trong của cả hai học thuyết là hoàn toàn giống nhau’ (W1, 172). Một số nhà bình luận đã coi các Ý tưởng như một quan niệm nảy sinh về sau, được thêm vào một cách vội vã, vụng về. Tuy nhiên, đây hoàn toàn không phải là một đánh giá công bằng, vì các Ý tưởng là một trong những bộ phận sớm nhất của hệ thống ghép vào đúng chỗ, và đã xuất hiện trong giải thích về sự khách thể hóa của ý chí trong tự nhiên ở Cuốn 2. Cái chúng ta nên bám lấy là quan niệm tự nhiên chứa đựng không chỉ vô số những sự vật và sự kiện cá thể, mà cả những chủng loại riêng lẻ không thay đổi mà chúng thuộc về. Không chỉ có những con ngựa, mà còn có các loài *ngựa*, không chỉ có hồ bơi và đài phun nước, mà còn có cấu trúc phân tử H_2O có thể lặp lại, không chỉ nhiều vật thể rơi xuống mặt đất vào những thời điểm và địa điểm khác nhau, mà còn có lực hấp dẫn ở khắp mọi nơi. Schopenhauer nghĩ về các chủng loại này như những Ý tưởng phi thời gian, và sự hiểu biết của chúng ta về chúng như kiến thức khách quan nhất về thế giới mà chúng ta có thể đạt được. Schopenhauer đi theo Plato khi tuyên

bổ rằng Ý tưởng tồn tại trong thực tại, độc lập với chủ thể. Chúng không phải là những khái niệm. Khái niệm là các cấu trúc tâm trí mà chúng ta tạo ra để nắm bắt thực tại nói chung; nhưng Ý tưởng là những bộ phận của tự nhiên đang chờ được khám phá. Với Schopenhauer, chúng thậm chí không được khám phá bằng tư duy khái niệm, mà bằng cách tri nhận và tưởng tượng.

Ý thức về Ý tưởng tự nó sẽ giống như cái gì? Schopenhauer đã có câu trả lời đầy kịch tính. Một khi chúng ta từ bỏ sự chỉ dẫn của nguyên tắc lý do đầy đủ, thì

chúng ta không còn xem xét đến những điều như ở đâu, khi nào, tại sao, và đi đến đâu của các sự vật, mà chỉ đơn giản và duy nhất là *cái gì*... Chúng ta để cho toàn bộ ý thức của mình bị tràn ngập bởi sự suy ngẫm tĩnh lặng về khách thể tự nhiên trình hiện một cách thực sự cho dù đó là một cảnh quan, một cái cây, một hòn đá, một vách núi, một tòa nhà, hay bất cứ điều gì khác... và tiếp tục tồn tại chỉ như một chủ thể thuần túy, như hình ảnh rõ ràng của khách thể, sao cho như khách thể tồn tại đơn độc mà không có ai khác để tri nhận nó, và do đó chúng ta không còn có thể tách biệt người tri nhận khỏi sự tri nhận... Cái được nhận biết như thế không còn là sự vật cá thể nữa, mà là *Ý tưởng*... đồng thời,

người liên quan đến sự tri nhận không còn là một cá thể nữa, vì trong sự tri nhận như vậy, cá thể đánh mất bản thân; trở thành *chủ thể hiểu biết thuần túy* không ý chí, không đau buồn, phi thời gian. (W1, 178-9)

‘Trong chớp mắt’, Schopenhauer tiếp tục, sự vật cụ thể ‘trở thành Ý tưởng về loài của nó’, và cá thể tri nhận ‘trở thành *chủ thể hiểu biết thuần túy*’ (W1, 179). Điều mà Schopenhauer muốn nói là tôi coi cái cụ thể này là hiện thân của một Ý tưởng phổ quát, và trong khoảnh khắc mất ý thức về bản thân như một cá thể. Lời tuyên bố của ông ta rằng người ta không thể biết được Ý tưởng nếu vẫn giữ nhận thức về bản thân như một cá thể tách biệt với đối tượng được suy ngẫm (‘chúng ta nắm bắt thế giới một cách thuần túy khách quan, chỉ khi nào chúng ta không còn biết rằng chúng ta thuộc về nó nữa’) [W2, 368] - và ngược lại, người ta không thể không biết một Ý tưởng, một khi sự suy ngẫm của họ biến nó thành ‘hình ảnh thuần khiết’ của thực tại.

Mặc dù rõ ràng Schopenhauer nghĩ rằng vẻ đẹp tự nhiên thường làm xuất hiện trải nghiệm thẩm mỹ (bằng chứng là những ví dụ về cây, đá, và vách núi), nhưng chính nghệ thuật mới là thứ ông chú ý nhiều nhất. Ông khá là chính thống

vào thời đó trong niềm tin rằng việc sáng tạo nghệ thuật đòi hỏi một cái gì đó gọi là thiên tài, cái phải được phân biệt với tài năng. Nhưng ông đưa ra cách giải thích riêng của mình về thiên tài là gì. Nó bao gồm, 'khả năng hiểu biết phát triển mạnh hơn rất nhiều so với mức cần thiết để *phục vụ ý chí*' (W2, 377). Thiên tài có hai phần ba trí năng và một phần ba ý chí, còn 'người bình thường' thì ngược lại. Nhưng không phải thiên tài là người thiếu ý chí - ví dụ, những người như vậy thường có cảm xúc mạnh mẽ - nhưng đúng hơn là trí năng của họ có khả năng tự tách ra khỏi ý chí ở một mức độ lớn hơn và có sức mạnh để hoạt động một cách độc lập:

*thiên tài trời phú không là gì khác ngoài tính khách quan toàn vẹn nhất... là năng lực trụ lại trong trạng thái tri nhận thuần túy, là năng lực từ bỏ chính mình trong tri nhận, lấy ra từ việc phục vụ ý chí những kiến thức vốn tồn tại chỉ để cho sự phục vụ này. Nói cách khác, thiên tài là khả năng hoàn toàn gạt ra ngoài tầm mắt sự quan tâm của chính ta, ý muốn của ta, và các mục đích của ta, và do đó loại bỏ hoàn toàn cá tính của ta trong một thời gian để vẫn là *chủ thể nhận biết thuần túy*, duy trì cái nhìn thông suốt về thế giới; và điều đó diễn ra không chỉ trong một vài khoảnh khắc, mà với sự liên tục cần thiết*

và tư duy có ý thức để cho phép chúng ta lặp lại bằng nghệ thuật có chủ ý những gì đã nắm bắt được. (W1, 185-6)

Thiên tài đại diện cho thứ gì đó phi cá tính, thứ mà Schopenhauer đã gợi ý qua ẩn dụ ‘cái nhìn thông suốt về thế giới’. Thiên tài không chỉ là một cá nhân, mà ‘đồng thời còn một trí năng thuần khiết thuộc về toàn thể nhân loại’ (W2, 390). Việc từ bỏ ý chí tự thể hiện trong cá thể đặc biệt này, và để cho trí năng bay bổng khỏi nó, thiên tài có một khả năng khác thường là ‘nhìn thấy cái phổ quát trong cái cụ thể’ (W2, 379). Điều quan trọng là đây là một khả năng để nâng cao *tri giác*. Một họa sĩ hoặc điêu khắc gia vĩ đại *nhìn thấy* với cường độ mãnh liệt hơn và chi tiết hơn, và có khả năng giữ lại và tái tạo những gì mình nhìn thấy. Nhưng việc tri nhận những gì trong hiện tại vẫn chưa đủ: ‘còn cần đến *trí tưởng tượng* để hoàn thành, sắp xếp, khuếch đại, sửa chữa, giữ lại, và lặp lại với niềm thích thú với tất cả những bức tranh quan trọng của sự sống’ (W2, 339). Vì vậy, thiên tài, trong bất kỳ hình thức nghệ thuật nào, có thể đi xa hơn kinh nghiệm thực tế: một tác phẩm nghệ thuật tuyệt vời có thể phản ánh thực tại tốt hơn khi hình ảnh mà nó chuyển tải là một hình ảnh được tôn lên, tăng cường, có sự rõ ràng hơn và xác định hơn

những gì từng được chứa đựng trong chính kinh nghiệm thông thường.

Lĩnh vực thực sự của thiên tài là tri giác tưởng tượng chứ không phải tư duy khái niệm. So với nó, thứ nghệ thuật được cấu trúc xung quanh một gợi ý nào đó, hoặc được phát triển dựa trên một kế hoạch hoàn toàn hợp lý, đã chết và không đáng chú ý. Một ví dụ là ở nơi nghệ thuật hình ảnh quay sang một hình thức ngụ ngôn tượng trưng, và chỉ có thể hiểu bằng cách diễn giải hình ảnh theo mật mã, một thứ gì đó xa lạ với nghệ thuật, theo quan điểm của Schopenhauer (Wi 239). Một thứ nghệ thuật khác nữa là khi ‘những nghệ sĩ bất chước’ hay ‘những nghệ sĩ kiểu cách’ bắt mình sản xuất theo một công thức mà họ cho là đã thành công trong một số công trình khác. Kết quả là khó chịu, kinh tởm: sự cân nhắc suy tính trước luôn luôn có thể bị nhận ra, và các yếu tố hợp thành mà họ đã chia nhỏ và trộn với nhau luôn luôn có thể được ‘chọn và tách ra khỏi hỗn hợp’. Khái niệm, ‘hữu ích như trong đời sống, tiện lợi, cần thiết và năng suất như trong khoa học, vĩnh viễn không đem lại kết quả và không có ích trong nghệ thuật’ (W1, 235)

Thiên tài hiếm hoi vì theo một nghĩa nào đó họ không tự nhiên. Trong tuyệt đại đa số dân chúng, sự hoạt động của trí năng bị lệ thuộc vào việc đạt được các mục đích cá nhân, như lý

thuyết của Schopenhauer sẽ tiên đoán. Trí năng là một công cụ của ý chí, và không phải ‘được thiết kế’ cho công việc tưởng tượng không mục đích là nắm bắt và theo đuổi những Ý tưởng vĩnh cửu. Cũng tương tự, những người có thiên tài nói chung thường bị coi là những kẻ kỳ quặc. Với trí tưởng tượng thăng hoa và xu hướng xao nhãng những liên hệ trực tiếp giữa các sự vật, thiên tài có một số điểm tương đồng với điên cuồng. Các thiên tài không đáp ứng được những kỳ vọng của thời đại và địa phương của họ, không giống như những người chỉ có tài năng, là những người được ngưỡng mộ vì khả năng tạo ra cái được cần đến khi nó được cần đến (W2, 390). Thiên tài cũng có xu hướng không thực tế, bởi vì trí năng của anh ta làm việc không phụ thuộc vào ý chí tìm kiếm mục đích. (Tôi nói ‘của anh ta’ bởi vì Schopenhauer không thừa nhận thiên tài nữ giới, ngay cho dù trí năng được cho là kế thừa từ nữ giới. Sự khác biệt này có lẽ được cho là tri giác của phụ nữ luôn luôn chỉ ở bề mặt và không bao giờ nâng lên tầm ‘phổ quát’).

Các nghệ thuật và giá trị của chúng

Schopenhauer buộc các nhà sử học về mỹ học phải coi trọng sự hiểu biết sâu sắc và đa dạng về nghệ thuật của ông. Mặc dù ông chỉ có một lý

thuyết duy nhất về nhận thức giá trị thẩm mỹ như là sự quan chiêm không ý chí các Ý tưởng, nhưng ông hiểu rõ giá trị của nhiều hình thức nghệ thuật khác nhau, từ kiến trúc cho đến hội họa, thi ca và kịch nghệ, và cuối cùng là âm nhạc, thứ mà ông tách riêng khỏi những hình thức nghệ thuật khác. Mỹ học của ông không phải là một tảng đá nguyên khối siêu hình, không linh hoạt: cốt lõi của nó được đắp thêm da thịt với sự tao nhã và tính nhạy cảm.

Trước khi thảo luận về các nghệ thuật khác nhau, Schopenhauer đưa ra một hạn chế quan trọng cho lý thuyết của mình. Ông tuyên bố rằng bất cứ khi nào chúng ta có một trải nghiệm thẩm mỹ thì ở đó xảy ra vừa là sự chấm dứt ý chí chủ quan vừa là một cái nhìn thấu suốt khách quan vào lĩnh vực của các Ý tưởng. Tuy nhiên, giờ đây ông thừa nhận rằng giá trị của một đối tượng trải nghiệm thẩm mỹ cụ thể có thể nằm ở một trong hai yếu tố này mà hầu như không loại trừ yếu tố kia:

với sự quan chiêm thẩm mỹ (trong đời thực hoặc thông qua nghệ thuật) về vẻ đẹp tự nhiên trong giới vô cơ và thực vật và các công trình kiến trúc, niềm vui của việc tri nhận thuần túy, không ý chí sẽ chiếm ưu thế, bởi vì ở đây các Ý tưởng được nắm bắt chỉ là cấp độ thấp của tính khách quan

của ý chí, và do đó không phải là hiện tượng có ý nghĩa sâu sắc và có nội dung nhiều hàm ý. Mặt khác, nếu động vật và con người là đối tượng của quan chiêm hoặc trình hiện thẩm mỹ, thì niềm vui sẽ bao gồm trong sự lĩnh hội khách quan những Ý tưởng này. (W1, 212)

Nói cách khác, ý nghĩa nhận thức về kinh nghiệm thẩm mỹ thường là khá thấp. Điều đó có thể gọi ra ý nghĩ cho rằng yếu tố thống nhất duy nhất trong mỹ học của ông thực sự là khái niệm về sự quan chiêm không ý chí mang lại niềm vui, hoặc thậm chí cho rằng mỹ học của ông không được thống nhất. Tuy nhiên, ông xứng đáng được ghi công vì nhận ra rằng nghệ thuật được xem như một sự giải thoát áp lực của cuộc sống và như một hình thái hiểu biết cao độ.

Các Ý tưởng hình thành nên một hệ thống cấp bậc cao hơn và thấp hơn của sự khách thể hóa ý chí. Thấp nhất là các lực lượng tự nhiên tràn ngập khắp mọi nơi, cao nhất là Ý tưởng của nhân loại. Kiến trúc là hình thức nghệ thuật xử lý với những Ý tưởng thấp nhất liên quan đến hoạt động của chất rắn: trọng lực, sự gắn kết, tính cứng nhắc, và độ cứng (W1, 214). Các tòa nhà cũng phải có công dụng thực tế, do đó tiềm năng để trở thành nghệ thuật thuần khiết của chúng là, hoặc nên được, hạn chế. Nhưng cốt lõi

thực sự của kiến trúc như một nghệ thuật là sự xung đột giữa trọng lực và sự cứng nhắc. Tất cả các bộ phận của một tòa nhà đẹp cần phù hợp để làm cho sự xung đột này thể hiện ra với người quan sát, và cần thể hiện sự cần thiết chứ không phải là tùy ý: các yếu tố trang trí đơn thuần là của điêu khắc chứ không phải kiến trúc. Ngoài ra, vấn đề là vật liệu xây dựng được làm từ cái gì. Một tòa dinh thự được làm bằng gỗ hoặc đá bọt sẽ là một loại kiến trúc giả tạo, bởi vì các vật liệu ít chắc chắn hơn đá và không phù hợp để đưa ra các Ý tưởng về trọng lực và độ cứng nhắc. Chúng ta phải có khả năng nắm bắt trong nhận thức của chúng ta sự tranh đấu của các khối hướng xuống mặt đất, và sự tranh đấu chống lại của các yếu tố cứng nhắc ngăn cản chúng rơi xuống. Tất cả những thứ còn lại là không liên quan - vẻ đẹp của hình dạng không phải là một đặc trưng kiến trúc đặc biệt. Khía cạnh khác duy nhất đối với kiến trúc mà Schopenhauer thừa nhận là ánh sáng. Việc chiếu sáng tòa nhà là để làm cho cấu trúc cơ bản của nó bộc lộ rõ ràng hơn, trong khi cấu trúc đó, bằng cách tiếp nhận và phản chiếu ánh sáng, 'sẽ mở ra bản chất và chất lượng [của ánh sáng] một cách tinh khiết nhất và rõ ràng nhất cho sự vui thích cao độ của người chiêm ngưỡng' (W1, 216). Tương tự với kiến trúc là 'sự sắp đặt nghệ thuật của nước' (W1, 217), thứ

vốn ít được phát triển như một nghệ thuật đơn giản chỉ vì nó ít hữu ích hơn việc tạo ra các tòa nhà. Việc xây dựng đài phun nước, thác nước và hồ chứa được làm với các Ý tưởng về tính lưu chuyển, tính di động, và tính trong suốt, những gì mà kiến trúc đã làm với Ý tưởng về độ cứng nhắc và sự cố kết.

Nghệ thuật làm vườn và cảnh quan cung cấp một sự mô phỏng vương quốc thực vật, mặc dù ở đây Schopenhauer cho rằng tự nhiên chứ không phải nghệ thuật mới là thứ chủ yếu làm nên tác phẩm đó. Chỉ có việc miêu tả thực vật trong hội họa mới làm cho nghệ thuật này trở thành chính nó. Thường thức thẩm mỹ của chúng ta về một bức tranh phong cảnh, mà chủ đề hoàn toàn là thực vật hoặc những tạo vật vô tri là sự thưởng thức mà ở đó ‘mặt chủ quan của niềm vui thẩm mỹ chiếm ưu thế’, nằm trong hiểu biết thuần túy, không ý chí, chứ không phải trong việc lĩnh hội các Ý tưởng (W1, 218). Tuy nhiên, hội họa và điêu khắc quan tâm nhiều hơn đến việc mô tả khách quan các Ý tưởng khi chúng lấy động vật và cuối cùng là con người làm chủ đề. Schopenhauer không thấy có sự khác biệt quan trọng nào giữa việc đương đầu mặt đối mặt với một người hay một động vật, và việc nhìn vào một biểu hiện nghệ thuật - ngoại trừ việc những khả năng của một thiên tài cho phép

nghệ thuật cung cấp cho chúng ta những hình mẫu vẽ đẹp tuyệt vời hơn so với những gì thiên nhiên thực sự cung cấp: thiên tài 'khắc họa trên đá cẩm thạch cứng rắn vẽ đẹp của hình thức mà thiên nhiên không đạt được trong hàng nghìn lần thử, và đặt nó trước thiên nhiên, kêu lên khi nó đã hình thành, "Đây là cái mà người muốn nói"' (W1, 222).

Với những động vật được miêu tả, cũng như với chính các con vật, cá thể đẹp nhất là cá thể đặc trưng nhất của loài (W1, 220) - ví dụ như sư tử, trong đó chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng nhất Ý tưởng phổ quát về *sư tử* hiện thân. Ở đây, những gì chúng ta thích thú càng ít sự tĩnh lặng của sự quan chiêm không ý chí thì chúng ta càng biết rõ con vật mà chúng ta thấy trong hội họa hay điêu khắc: 'chúng ta bị chiếm giữ bởi sự bồn chồn và mãnh liệt của ý chí được miêu tả' (W1, 219). Với con người, cũng đúng là cá thể đẹp nhất là cá thể đặc trưng nhất của loài. Nhưng cũng có những xem xét về tính cách và biểu hiện cá nhân: một bức chân dung phải đưa ra Ý tưởng phổ quát về nhân loại, nhưng dĩ nhiên phải mang đặc tính riêng của người được vẽ. Đây không phải là sự phản bác lý thuyết của Schopenhauer cho rằng ý nghĩa, giá trị của nghệ thuật luôn là thể hiện Ý tưởng hay sao? Có thể sức mạnh của một tác phẩm nghệ thuật không

nằm trong việc truyền đạt một cái gì đó cụ thể và thậm chí tùy tiện? Schopenhauer cố gắng bảo tồn sự thống nhất cho lý thuyết của mình bằng cách khẳng định rằng ‘mỗi người đều thể hiện ở mức độ nào đó một Ý tưởng hoàn toàn đặc trưng về mình’ (W1, 224). Nhưng nếu việc nắm bắt được một Ý tưởng không phải lúc nào cũng là nắm bắt được cái gì đó phi thời gian, phổ quát và phổ biến một cách tiềm tàng cho nhiều cá nhân, thì chắc chắn sẽ không rõ chúng ta có thể gán ý nghĩa nào cho khái niệm này.

Nhiều bức tranh miêu tả những cảnh tượng từ lịch sử, hoặc từ một truyền thuyết đặc biệt hay từ một câu chuyện trong Kinh Thánh. Nhưng một lần nữa, Schopenhauer nhấn mạnh rằng điều làm cho chúng có ý nghĩa về mặt nghệ thuật là mức độ mà chúng thể hiện cái gì đó phổ quát về nhân loại. Những hoàn cảnh lịch sử đặc biệt chẳng liên quan gì: ‘tất cả đều như nhau khi xét đến ý nghĩa bên trong cho dù đó là những chính khách bàn luận về các xứ sở và các quốc gia trên bản đồ, hay những người say lão đảo trong quán bia tranh cãi âm ỉ về các quân bài và các con xúc xắc’ (W1, 231). Schopenhauer thích đối chiếu nghệ thuật với lịch sử. Ông có thái độ cư xử cao ngạo và thường lợi dụng cơ hội để không đồng ý với quan niệm về lịch sử của Hegel. Theo quan điểm của ông, cốt lõi bản chất

của con người luôn vẫn vậy, không bị ảnh hưởng bởi các biến động địa phương hay thay đổi theo thời gian. Do đó, ông đưa ra tuyên bố gây sửng sốt rằng ‘Những chương của lịch sử các quốc gia rất cục chỉ khác nhau qua tên tuổi và ngày tháng: nội dung thực sự cơ bản ở bất kỳ đâu đều giống nhau’ (W2, 442). Ông khẳng định lịch sử chỉ đơn thuần phối hợp các sự kiện về những thay đổi trên bề mặt của nhân loại, và không bao giờ có thể vượt qua được điều đó. Hình thức tương phản của văn xuôi là thi ca: ‘thật nghịch lý vì có lẽ đúng là sự thật bên trong, thực tế hơn, chân thực hơn được quy công cho thi ca hơn là lịch sử’ (W1, 245). ‘sự thật chân thực, bên trong’ được cho là sự thật về những gì không thay đổi, đó là Ý tưởng về nhân loại.

Thi ca xuất hiện như hình thức nghệ thuật có thể diễn tả Ý tưởng về bất cứ thứ gì trên thế giới, nhưng nó ngự trị tối cao trong việc miêu tả các tính cách và các hành động đa dạng của nhân loại. Một lần nữa, Schopenhauer cẩn thận phân biệt giữa các khái niệm, đó là các ý niệm trừu tượng được hình thành bởi chủ thể, và các Ý tưởng, có thể gặp được trong kinh nghiệm trực tiếp và là một phần của chính cơ cấu thiên nhiên. Nhiệm vụ của nhà thơ là sử dụng những phương tiện khái niệm mà thi ca có chung với các thực hành ngôn ngữ khác, hướng đến mục đích

đặc biệt là bộc lộ một Ý tưởng cho tâm trí người đọc. Đó là điều phân biệt thi ca như việc sử dụng ngôn ngữ một cách nghệ thuật, và là một lĩnh vực của thiên tài - vì người viết không thể làm cho một Ý tưởng trở nên dễ hiểu đối với người đọc, trừ khi người đó có đủ tính khách quan để tri nhận nó. Thi ca có thể được gọi là 'nghệ thuật chơi đùa với sức mạnh của trí tưởng tượng qua từ ngữ' (W2, 424). Khác với nghệ thuật thị giác không chỉ trong việc sử dụng ngôn ngữ, mà còn ở mức độ công việc phải được thực hiện bởi trí tưởng tượng của người lĩnh hội. Schopenhauer nói nhiều điều thú vị về các thể loại và phong cách khác nhau của thi ca: thơ trữ tình, sử thi, bi kịch, lãng mạn và cổ điển (thứ mà ông thích). Đôi khi nhà thơ tìm được chất liệu, Ý tưởng về nhân loại, trong chính mình, kết quả của nó là thơ trữ tình. Ở đâu kia là những sự kiện kịch tính, trong đó tác giả mô tả nhân loại từ một quan điểm khách quan.

Schopenhauer đặc biệt chú ý đến bi kịch, coi nó như 'đỉnh cao của nghệ thuật thi ca' (W1, 252). Mặc dù không phải là người duy nhất xem bi kịch là hình thức nghệ thuật tối cao, nhưng nó có tầm quan trọng đặc biệt đối với ông bởi nó có khả năng độc đáo là khắc họa cuộc sống con người trong những gì tác giả coi là màu sắc (bộ mặt) thật sự của nó, chứa đựng mức độ chính xác

của ước muốn không được thỏa mãn, sự xung đột, và nỗi đau khổ không được xoa dịu: ‘Đó là sự đối kháng của ý chí với bản thân nó, được bộc lộ hoàn toàn ở cấp độ cao nhất về tính khách quan của nó’ (W1, 253). Nhưng thấy Ý tưởng về nhân loại bộc lộ sự thật trong toàn bộ sự khủng khiếp của nó cũng chưa phải là hết vấn đề. Schopenhauer còn yêu cầu chúng ta hiểu về thành tựu tối cao của con người (như sau này ông sẽ lập luận) là từ bỏ bản thân và quay sang chống lại ý chí với sự sống: ‘chúng ta nhìn thấy trong bi kịch những con người cao quý nhất, sau những xung đột và đau khổ kéo dài, cuối cùng đã từ bỏ tất cả niềm vui cuộc sống và những mục đích mà cho đến lúc đó vẫn được theo đuổi một cách hăng hái, hoặc vui vẻ và sẵn sàng từ bỏ chính cuộc sống’ (W1, 253).

Chúng kiến việc mô tả đau khổ và từ bỏ trong bi kịch, chúng ta biết được nỗi đau khổ trong một mức nào đó của chính chúng ta. Loại bi kịch hay nhất, theo quan điểm của Schopenhauer, (rõ ràng bỏ sót nhiều trường hợp nổi tiếng thuộc thể loại này) là một thảm họa xảy ra trong một cuộc đời ít nhiều bình thường hơn mà không có lỗi lầm đặc biệt nghiêm trọng nào của nhân vật chính. Loại bi kịch này cho chúng ta thấy những sức mạnh hủy hoại hạnh phúc và sự sống, và cũng như vậy cách mà đường dẫn đến chúng mở ra cho chúng ta vào bất cứ

lúc nào... Sau đó, rùng mình, chúng ta cảm thấy mình đã ở giữa địa ngục' (W1, 255). Có chỗ nào dành cho khoái cảm thẩm mỹ thuần khiết trong nỗi sợ hãi ấy - giữa những lo lắng về ý chí như vậy? Câu trả lời của Schopenhauer gợi lên quan niệm của Kant về sự cao cả (*sublime*), trong đó sự suy ngẫm về điều gì đó có tiềm năng phá hoại, được nhìn từ góc độ an toàn hiện tại, đem lại cảm giác khoái lạc của sự thăng hoa. Tuy nhiên, Schopenhauer đưa lại cho khái niệm này sự phát triển của chính ông. Điều mà chúng ta có thể tiến tới, vượt lên sự run rẩy của mình với nỗi đau và sự khốn cùng được mô tả trong bi kịch, ông tuyên bố, là một cảm giác về sự từ bỏ thanh bình toàn bộ ý chí, cái đang vậy gọi từ trạng thái yên ổn cao nhất mà cuộc sống con người có thể đạt đến. 'Cái mang lại cho mọi thứ bi kịch... xu hướng đặc trưng hướng đến sự cao cả là buổi ban đầu của hiểu biết rằng thế giới và cuộc sống không thể cho chúng ta sự thỏa mãn thực sự, và do đó không đáng để chúng ta gắn bó với chúng' (W2, 433-4).

Âm nhạc

Triết lý âm nhạc của Schopenhauer được tách ra khỏi giải thích của ông về các nghệ

thuật khác, và đã có một cuộc sống riêng của nó trong giới âm nhạc và trong mỹ học. Nó vẫn là một trong những lý thuyết nổi bật nhất về sức mạnh thể hiện cảm xúc của âm nhạc, ngay cả khi, giống như những nỗ lực khác giải thích hiện tượng này, nó không phải là đã hoàn toàn thuyết phục. Quan điểm của Schopenhauer cho rằng âm nhạc là ‘bản sao của ý chí tự thân’ (W1, 257). Trong khi tất cả các loại hình nghệ thuật khác trình bày cho chúng ta những Ý tưởng mà chúng là những biểu hiện có thể trải nghiệm của ý chí, thì âm nhạc bỏ qua những Ý tưởng ấy, và là ‘sự khách thể hóa *trực tiếp* và là bản sao của toàn bộ *ý chí* như chính bản thân thế giới vậy’. Ý chí thể hiện mình một lần như toàn bộ thế giới của các hiện tượng cụ thể và những chủng loại phổ quát của các hiện tượng; nó tự thể hiện một lần nữa như âm nhạc. Có hai phần trong quan điểm của Schopenhauer. Một phần cố gắng giải thích ý nghĩa của âm nhạc trong những trạng thái cảm xúc và phấn đấu mà chúng ta đã quen thuộc ở ngay bên trong chúng ta. Phần khác rút ra một so sánh quy mô lớn giữa các phạm vi của hiện tượng trong tự nhiên và các yếu tố khác nhau trong âm nhạc.

Đây là ý tưởng của Schopenhauer về âm nhạc và những nỗ lực có ý thức:

Bản chất con người bao gồm trong thực tế là ý chí của anh ta tranh đấu, được thỏa mãn, lại tranh đấu, và cứ tiếp tục như vậy; thực tế sự vui vẻ và hạnh phúc của anh ta chỉ bao gồm trong sự quá độ từ ham muốn đến hài lòng, và từ hài lòng này đến một ham muốn mới... Vì vậy, tương ứng với điều đó, bản chất của giai điệu là một sự sai lệch thường xuyên và sự trệch hướng khỏi âm chủ theo hàng nghìn cách khác nhau... Giai điệu thể hiện nhiều hình thức nỗ lực khác nhau của ý chí, nhưng cũng là sự thỏa mãn nó bằng cách cuối cùng tìm lại một quãng hòa âm, và còn quay lại nhiều lần hơn với âm chủ. (W1, 260)

Schopenhauer tranh cãi rằng diễn tiến của các nốt nhạc qua thời gian được hiểu ngay lập tức bởi trí tuệ con người tương tự với diễn tiến của những nỗ lực bên trong chúng ta. Dưới đây là một số ví dụ mà ông đưa ra:

vì sự quá độ nhanh chóng từ ham muốn sang thỏa mãn và từ thỏa mãn đến một ham muốn mới là vui vẻ và hạnh phúc, như vậy những giai điệu nhanh không có những sai lệch lớn là vui tươi. Những giai điệu chậm chậm vào những nghịch âm đau buồn và chỉ trở lại với âm chủ qua nhiều khuông nhịp là buồn bã, tương tự như sự thỏa mãn bị trì hoãn và chỉ giành được một cách

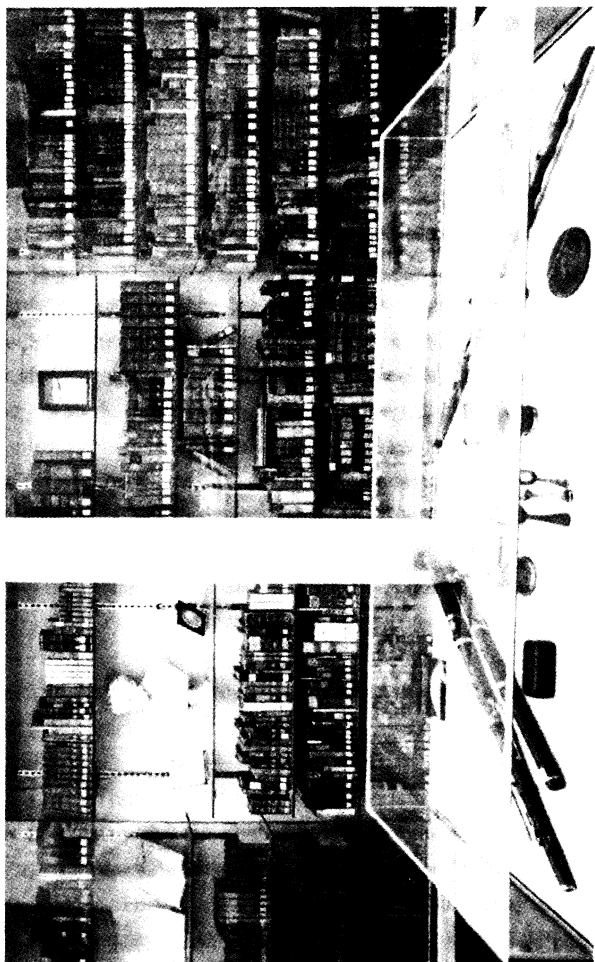
nhọc nhằn... *Adagio* nói lên nỗi đau khổ của một nỗ lực tuyệt vời và cao quý coi khinh tất cả những hạnh phúc tầm thường. (W1, 260-1)

Hiệu quả của sự trì hoãn cũng đáng được xem xét ở đây. Chính một nghịch âm trì hoãn hòa âm cuối cùng chắc chắn đang được chờ đợi: theo cách này sự khao khát được tăng cường, và sự xuất hiện của nó tạo ra cảm giác hài lòng lớn hơn. Điều đó rõ ràng tương tự với sự thỏa mãn của ý chí được tăng cường qua sự trì hoãn. (W2, 455-6)

Nhiều người đã tìm thấy những ý tưởng như vậy được phản ánh một cách đặc biệt trong vở nhạc kịch *Tristan và Isolde* của Wagner.

Một định kiến phổ biến là âm nhạc thể hiện cảm xúc của nhà soạn nhạc hoặc người trình diễn. Nhưng đó dứt khoát không phải là quan điểm của Schopenhauer. Âm nhạc, với ông, có đặc điểm của việc thể hiện những gì có thể được gọi là xúc cảm phi cá nhân:

Âm nhạc không thể hiện niềm vui cụ thể và xác định nào, ưu phiền, đau khổ, sầu muộn, kinh hoàng, hoan hỉ, vui tươi, hay yên tâm..., mà là niềm vui, đau khổ, sầu muộn, kinh hoàng, hoan hỉ, vui tươi hay yên tâm *tự nó*, đến một mức độ nhất định của tính chất trừu tượng, bản chất của



Hình 9. Cây sáo của Schopenhauer giữa những đồ vật khác tại Bảo tàng Schopenhauer, ở Frankfurt am Main

chúng, không có bất kỳ thứ gì thêm vào, và do đó cũng không có động cơ cho chúng. (W1, 261)

Nếu một người trải nghiệm một niềm vui hoặc nỗi buồn cụ thể trong cuộc sống, thì thường là một số 'động cơ' hoặc ý niệm về cách mà sự việc diễn ra làm nảy sinh cảm xúc. Cảm xúc có xu hướng là cảm xúc về một điều gì đó. Nhưng Schopenhauer đề xuất rằng trong âm nhạc, chúng ta nắm bắt trực tiếp và phi khái niệm hình dạng thực chất, như nó vốn là, của cảm giác vui sướng hay đau buồn mà không có bất kỳ nội dung nào cả - không có bất kỳ ý niệm nào về cảm xúc ấy là về cái gì. Vì thế, người nghe nhận ra sự lên bổng xuống trầm thuần túy của ý chí, của tranh đấu và thỏa mãn mà cuộc sống của họ bao gồm trong đó, nhưng không có những ham muốn của chính họ can dự vào, không tự mình cảm nhận cảm xúc, và như vậy không có bất kỳ nguy cơ đau đớn nào. Lời giải thích vẫn rất hấp dẫn, mặc dù chúng ta có thể đặt câu hỏi liệu nó có thực sự nắm bắt được bản chất thiết yếu của cảm xúc hay không, hay giải thích việc người nghe được cho là phải lĩnh hội chúng như thế nào hay không.

Một ý tưởng trung tâm khác của Schopenhauer về âm nhạc là nó song hành với thế giới trong một loạt các biểu hiện của ý chí mà nó đạt

được. Âm trầm cũng giống như mức thấp nhất của sự khách thể hóa ý chí, ‘giới tự nhiên vô cơ, khối lượng của hành tinh’ (W1, 258). Giai điệu trên đỉnh là tương tự như ‘điểm cao nhất của sự khách thể hóa ý chí, cuộc sống trí tuệ và nỗ lực của con người’ (W1, 259). Tất cả các phần ở giữa, với những khoảng lặng giữa chúng, là những biểu hiện khác nhau của ý chí trong thế giới vô cơ và các giới thực vật và động vật. Do đó, âm nhạc không chỉ đơn thuần là biểu hiện của những nỗ lực có ý thức của con người, mà còn là một bản sao của ý chí với sự đa dạng tuyệt vời của nó, và do đó là một sự tái hiện của toàn bộ thế giới hiện tượng. Ý tưởng này, mặc dù kỳ lạ, nhưng là một ý tưởng khá đẹp. Cho dù các quan điểm của Schopenhauer về âm nhạc có thể được tán thành hay không, thực sự người ta vẫn có thể hiểu tại sao các nhạc sĩ lại thường bị ông cuốn hút. Không một triết gia nào từng cho âm nhạc một vai trò trọng yếu đến thế, và ít người đã tiến gần hơn đến thành tựu bất khả của việc gọi lên những niềm vui của nó chỉ bằng phương tiện âm thanh thuần túy.





Đạo đức học: nhìn thế giới cho đúng

Chống đạo đức học của Kant

Theo quan điểm của Schopenhauer, lĩnh vực đạo đức học song hành với mỹ học, trong đó các quy tắc theo thông lệ và tư duy khái niệm nói chung không phải là điều thiết yếu:

Đức hạnh cũng ít dạy dỗ được giống như thiên tài; thực vậy, khái niệm này không ích lợi gì đối với nó cũng y như đối với nghệ thuật, và trong trường hợp của cả hai, đều chỉ có thể được sử dụng như một công cụ. Do đó, chúng ta sẽ thật ngu ngốc khi mong đợi các hệ thống luân lý và đạo đức học của chúng ta sẽ tạo ra những con người đức hạnh, cao quý và thánh thiện, cũng

như mỹ học của chúng ta sẽ tạo ra các nhà thơ, họa sĩ và nhạc sĩ. (W1, 271)

Điều này cho thấy người ta hoặc sẽ có sự hiểu biết sâu sắc về đạo đức trực giác hoặc không có; và chúng ta biết Schopenhauer nghĩ rằng tính cách cơ bản của một cá nhân là không thể thay đổi. Trong trường hợp đó, các quy tắc đạo đức chỉ hữu dụng trong việc định hướng và kiểm chế hành vi của con người: bạn có thể huấn luyện một người ích kỷ để hành vi của họ ít gây hậu quả tai hại hơn, nhưng không làm cho họ trở thành người tốt. Vì có quan điểm như vậy, triết lý đạo đức của Schopenhauer tự nó cũng sẽ không theo thông lệ. Nó cũng sẽ không cố tranh luận liệu các phép tắc đạo đức có mang tính ràng buộc phổ quát hay không, hoặc xem xét lý do nào khiến người ta phải tuân theo chúng, hoặc đưa ra bất kỳ một lý thuyết nào về ‘phép tắc đạo đức’.

Lý thuyết đạo đức của Schopenhauer không hoàn toàn nằm dưới cái bóng của Kant, không khác gì lý thuyết nhận thức hay mỹ học của ông - thế nhưng cái bóng đó vẫn luôn hiện diện. Đạo đức học của Kant là đạo đức học của bốn phạm, và cố gắng hình thành một sự bắt buộc mà các hành động của một người duy lý lý tưởng phải phù hợp với nó. Ngược lại, đạo đức học của Schopenhauer là đạo đức học của lòng nhân ái. Nó cố gắng

giải thích sự khác biệt giữa tốt và xấu dựa trên sự khác biệt trong thái độ mà các cá nhân đối với nhau, và đối với thế giới nói chung. Với Schopenhauer, đạo đức không phải là vấn đề bốn phần hay 'phải'; cũng không phải có thể tìm thấy trong tính hợp lý. Nó là vấn đề 'nhìn thế giới cho đúng' (*seeing the world aright*), sử dụng cụm từ sau này của Wittgenstein. Nhưng để đạt đến lập trường của mình, đầu tiên Schopenhauer phải tranh cãi với Kant một cách chi tiết.

Tiểu luận *Về cơ sở của đạo đức* (*On the Basis of Morality*) chứa đựng một cuộc thảo luận súc tích và mạnh mẽ về đạo đức học của Kant, trong đó Schopenhauer đưa ra nhiều lời phản đối, mà chủ yếu là phản đối ý tưởng của Kant về một sự cưỡng bách. 'Anh phải', là một khái niệm thần học nguy trang. Ngôn ngữ mà Kant dùng ở đây có những âm hưởng của Thánh Kinh, và với một người theo chủ nghĩa vô thần như Schopenhauer, giả thuyết về một kẻ ra lệnh tuyệt đối là lợi dụng một cách lén lút giả thuyết về một thực thể tuyệt đối có thể ban hành mệnh lệnh, hoặc nó là vô căn cứ. Về sau, khi Kant cố gắng chứng minh đạo đức đòi hỏi một ý tưởng về Thượng đế, thì Schopenhauer làm người ta nhớ đến một ảo thuật gia, người khiến chúng ta vô cùng ngạc nhiên khi rút ra từ chiếc mũ một thứ mà ông đã giấu ở đó từ trước (B, 57). Mặt khác,

nếu không có Thượng đế, thì chúng ta không cần phải nuốt trôi cái ý tưởng về một mệnh lệnh tuyệt đối, phổ quát ngay từ đầu.

Nhưng dù thế nào đi nữa thì mệnh lệnh của Kant là nhắm đến ai? Không phải đến nhân loại, mà là đến ‘tất cả những thực thể duy lý’. Schopenhauer một lần nữa phản nài:

Chúng ta biết lý tính là thuộc tính độc quyền của loài người, và không thể nghĩ đến việc nó tồn tại bên ngoài loài này, và lập ra một chi gọi là ‘sinh vật có lý trí’ phân biệt với loài duy nhất của nó, ‘con người’. Còn ít được biện minh hơn nếu ta đặt ra các luật lệ cho *những sinh vật tưởng tượng có lý trí về mặt lý thuyết* như vậy... Chúng ta không thể không nghi ngờ là ở đây Kant đã gán tư duy cho những thiên thần bé nhỏ đáng yêu, hay dù thế nào thì cũng tính đến sự hiện diện của chúng trong niềm tin của người đọc. (B, 63-4)

Mệnh lệnh đạo đức của Kant phải được ban hành cho các sinh vật có lý trí về mặt lý thuyết, bởi vì đạo đức học của ông là phi thực nghiệm, và phải dựa hoàn toàn vào những nguyên lý có thể hiểu được một cách tiên nghiệm - có nghĩa là, có thể hiểu được trước khi có trải nghiệm. Nhưng theo Schopenhauer, điều này tự nó phải bị nghi ngờ. Đạo đức thực tiễn - ra quyết định và

Die
beiden Grundprobleme

der



behandelt

in zwei akademischen Preisschriften

von

Dr Arthur Schopenhauer,

Mitglied der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften.

-
- I. Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, gekrönt
von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften,
zu Drontheim, am 26. Januar 1839.
- II. Ueber das Fundament der Moral, nicht gekrönt von
der K. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen,
den 30. Januar 1840.

Frankfurt am Main,

Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung.

N. C. Buchland.

1841.

Hình 10. Trang bìa cuốn *Hai vấn đề cơ bản của đạo đức*.

phán đoán - liên quan đến hành vi thực tế của từng con người cá thể ở trong vương quốc thực nghiệm. Đây cũng là trọng tâm của cuộc thảo luận lý thuyết mà Schopenhauer gọi là ‘đạo đức học’. Ông cáo buộc rằng mệnh lệnh đạo đức của Kant trái lại chỉ là hình thức thuần túy, và vì vậy không có bất kỳ ‘cốt lõi thực sự’ nào (B, 76).

Còn về yêu cầu của Kant với tính hợp lý thì sao? Schopenhauer chỉ ra rằng hành vi hợp lý không phải lúc nào cũng là hành vi tốt về mặt đạo đức: ‘Thực tế, biết điều và xấu xa là khá nhất quán với nhau, chỉ nhờ có sự hợp nhất của chúng mà những tội ác to lớn và có tác động sâu xa mới có thể thực hiện được’ (B, 83). Nói cách khác, nếu người ta là xấu, thì tính hợp lý sẽ không làm cho họ bớt xấu hơn; nó chỉ có thể đơn giản làm cho người ta thành một kẻ ác hiệu quả hơn và gây chết chóc hơn là một người không thể suy nghĩ chính xác. Lý trí là công cụ, liên quan đến những thủ đoạn hướng đến một mục đích nào đó mà người ta có trong đầu. Do đó, một ý chí bất buộc sẽ thúc đẩy một người có lý trí vào hành động, chỉ khi họ có lợi ích hay mục đích trước mắt. Vì *con người* là những cá thể vật chất, đang tranh đấu thể hiện ý chí sống, nên mục đích của họ có khuynh hướng ích kỷ. Chủ nghĩa vị kỷ là ‘người phát lương’, được yêu cầu phải tính tiền bất cứ mệnh lệnh chính thức nào

(B, 89): trong bất kỳ trường hợp cụ thể nào, điều sẽ thúc đẩy nó hành động một cách có lý trí là những cân nhắc về việc liệu tôi có thể đạt được mục đích của mình hay không.

Một lời chỉ trích cuối cùng có lẽ đáng được đề cập đến. Schopenhauer thấy bị xúc phạm bởi ý tưởng của Kant về ‘phẩm giá con người’ - cái giá trị được cho là ‘tuyệt đối không thể so sánh được’ của chúng ta - và bởi ý tưởng rằng con người phải được coi là ‘có những mục đích tự thân’. Một căn cứ cho sự chỉ trích của ông là một thứ gì đó có thể là một ‘giá trị’ hay ‘mục đích’ chỉ khi nó thỏa mãn một thứ gì đó cụ thể được mong muốn. ‘Giá trị tuyệt đối’ và ‘mục đích tự thân’ trong trường hợp này sẽ là những mâu thuẫn trá hình. Quan trọng hơn, Schopenhauer thấy việc nâng cao loài người bằng cách hạ thấp các loài vật khác là ‘đáng phẫn nộ và kinh tởm’. Các loài khác được coi là không có ‘phẩm giá’ như thế, và không phải là mục đích tự thân, chỉ vì chúng thiếu lý tính; nhưng hậu quả là, trong triết lý đạo đức, động vật

chỉ là những ‘sự vật’, chỉ là *phương tiện* cho bất kỳ mục đích nào. Do vậy, chúng có thể bị đem ra mổ xẻ, săn bắn, chạy đua, thi đấu, và có thể bị đánh đập đến chết trong khi phải vật lộn với những chiếc xe chở nặng. Thật xấu hổ cho thú

đạo đức như vậy... mà không nhận ra bản chất vĩnh cửu tồn tại trong mọi sinh vật, và tỏa sáng với tầm quan trọng không thể đo lường từ tất cả các con mắt đang nhìn mặt trời! (B, 96)

Ở đây, Schopenhauer hầu như gần sát với thời đại chúng ta. Đồng thời, việc ông không tin có bất kỳ giá trị đặc biệt nào gắn liền với nhân loại hoặc với sự hợp lẽ phải là một yếu tố quan trọng trong chủ nghĩa bi quan của ông. Như ta sẽ thấy, là một cá thể của loài người không phải là một điều có giá trị hay tốt đẹp như vậy.

Tự do và quyết định luận

Schopenhauer tin rằng hành động là do sự kết hợp của tính cách không thay đổi của một người và một động cơ xảy ra trong ý thức của người đó. Đây là cơ sở cho tuyên bố của ông nói rằng tất cả các hành động đều bị quy định, và theo một nghĩa quan trọng là không có tự do ý chí. Tuy nhiên, bản luận của ông về vấn đề này, đặc biệt là trong hình thức tập trung của nó trong bài luận *Về tự do ý chí* (*On the Freedom of the Will*), lại khá tinh tế. Cũng như khi lập luận về quyết định luận, ông đưa ra một sự phân biệt quan trọng giữa các cảm giác khác nhau về ‘tự do’ và kết thúc với suy nghĩ rằng sự thật về

quyết định luận không làm chúng ta bớt khuynh hướng cảm thấy có trách nhiệm với hành động của mình - một thực tế mà ông nói một cách đúng đắn rằng vẫn cần một lời giải thích.

Schopenhauer làm sáng tỏ sự phân biệt, thường bị bỏ qua, giữa tự do ý chí và tự do hành động. Tự do hành động là khả năng làm điều gì đó, nếu người ta muốn làm điều ấy. Sự tự do này có thể bị loại bỏ bởi các trở ngại bên ngoài đối với hành động, bằng cách hạn chế động cơ, bằng luật pháp hoặc những đe dọa từ những hậu quả khác nhau nếu người ta hành động, hoặc bằng cách làm suy yếu các khả năng nhận thức của chủ thể. Đang ở trong tù, đứng trước họng súng, hoặc bị tổn thương não kéo dài chẳng hạn, tất cả các cách có thể là những trở ngại cho việc người ta làm những gì họ muốn. Tương ứng, Schopenhauer liệt kê tự do thể chất, tự do luân lý và tự do trí tuệ là ba loại tự do hành động. Tuy nhiên, câu hỏi sâu hơn là liệu tôi có được tự do *muốn* hành động theo cách này hay cách khác hay không. Schopenhauer đi đến câu trả lời đúng đắn đáng ngưỡng mộ của ông cho câu hỏi này bằng cách xem xét hai nguồn bằng chứng có sẵn: ý thức về bản thân và ý thức về những thứ khác ngoài ta.

Ý thức về bản thân bất lực không thể cho biết liệu chúng ta có thể muốn làm khác hơn những

gì ta đã làm hay không. Trong tự ý thức, chúng ta biết mình đang làm việc mình muốn làm, bằng cách biết về hành động của mình và động cơ khiến nó xảy ra. Nhưng một khi tôi đã chọn một cách hành động, chẳng hạn, đi Frankfurt, liệu tôi có thể nói rằng tôi cũng *có thể* chọn đi Mannheim hay không? Vấn đề là như sau:

Tự ý thức của con người khẳng định rất rõ ràng rằng anh ta có thể làm những gì anh ta muốn. Nhưng vì ta có thể nghĩ về anh ta như muốn những hành động hoàn toàn ngược lại, thì điều đó có nghĩa là nếu muốn như vậy, anh ta cũng có thể *làm* ngược lại. Bây giờ cách hiểu thô thiển nhầm lẫn điều này với gợi ý rằng anh ta, trong một trường hợp nhất định, cũng có thể *muốn* cái ngược lại, và gọi đây là sự tự do của ý chí... Nhưng trong trường hợp ấy, liệu anh ta có thể *muốn* cái này cũng như cái kia hay không... cần đến một sự khảo sát sâu hơn cái mà chỉ tự ý thức mới có thể quyết định được. (F, 23)

Theo Schopenhauer, vấn đề không phải là liệu người ta có thể cần hoặc muốn làm một trong hai hành động trái ngược nhau hay không, mà là liệu người ta có thể *muốn* chúng hay không - nhớ rằng (những trở ngại ngăn cản) ý muốn đang hoạt động. Tôi đi đến Frankfurt, và tôi biết

rằng ý muốn của tôi là đến Mannheim, thì tôi có thể làm điều đó. Câu hỏi đặt ra: nó có thể là ý muốn của tôi hay không? Câu trả lời hợp lý của Schopenhauer, từ việc xem xét hiểu biết của chính tôi về hành động và động cơ của tôi, tôi không thể quyết định vấn đề ấy.

Mặt khác, nếu nhìn vào quan hệ nhân quả giữa thế giới bên ngoài và chủ thể mong muốn, người ta buộc phải xử lý trường hợp này như cách người ta xử lý với bất kỳ quan hệ nhân quả nào khác. Tôi không thể coi một mình mình như một phần của thế giới được miễn trừ nguyên tắc lý do đầy đủ: vì vậy, nếu tình huống mà tôi buộc phải đi Frankfurt được lặp lại một cách chính xác, thì điều đó chỉ có thể khiến tôi đến Frankfurt. Nó không làm nên sự khác biệt nào rằng phần của nguyên nhân là một quá trình cân nhắc hợp lý. Schopenhauer cho rằng nếu tính cách và động cơ của tôi - ý niệm của tôi về thực tại - vẫn y nguyên, thì tôi không thể muốn làm khác được. Theo nghĩa như vậy thì không có ý chí tự do. Chúng ta nghĩ rằng chúng ta có nó, nhưng tất cả những gì chúng ta có là sự tự do làm những gì chúng ta muốn, rất dễ dàng bị nhầm lẫn với tự do ý chí.

Lập luận này vốn đã thuyết phục, nhưng cách mà Schopenhauer trình bày nó cho thấy kỹ năng đặc biệt của ông như một văn sĩ triết

gia. Hãy tưởng tượng một người đang đứng trên phố lúc sáu giờ tối, anh ta đắm chiêu nói theo những suy nghĩ như sau: ‘Ngày làm việc kết thúc. Bây giờ tôi có thể đi dạo hoặc có thể đến câu lạc bộ; tôi cũng có thể leo lên tháp để ngắm mặt trời lặn’ và cứ thế... ‘Tôi cũng có thể chạy ra khỏi cổng, vào thế giới rộng lớn và không bao giờ trở lại. Tất cả những việc này là hoàn toàn do tôi, trong đó tôi có tự do hoàn toàn. Nhưng đến giờ tôi vẫn không làm việc nào trong những việc này, nhưng với một ý chí tự do như vậy, tôi sẽ về nhà với vợ tôi.’ Schopenhauer bình luận thế nào?

Điều đó chính xác như thể nước tự bảo: ‘Tôi có thể tạo sóng (đúng! trên biển trong một cơn bão), tôi có thể chảy xuống đồi (đúng! trong lòng sông)’ Tôi có thể đổ xuống tung bọt và phun trào (đúng! trong thác nước), tôi có thể tự do di chuyển vào không khí (đúng! ở đài phun nước), cuối cùng, tôi có thể sôi lên và biến mất (đúng! ở một nhiệt độ nhất định); nhưng bây giờ tôi không làm việc nào trong những việc này và tôi tự nguyện vẫn là nước yên tĩnh và trong suốt trong cái ao đang suy ngẫm. (F, 43)

Tuy nhiên, sau khi phát biểu sự biện hộ của ông cho quyết định luận, Schopenhauer có quyền ‘nhìn cao hơn’. ‘Vì có một thực tế khác của ý thức

mà cho đến bây giờ tôi vẫn gác hoàn toàn sang một bên', ông nói. 'Đó là cảm giác hoàn toàn rõ ràng và chắc chắn về *trách nhiệm* với những gì chúng ta làm, về khả năng giải thích cho hành động của chúng ta, dựa trên sự chắc chắn không thể lay chuyển được rằng chính chúng ta là những người làm nên nghiệp của mình' (F, 93-4). Như một số triết gia đã nói gần đây, sự thật về quyết định luận không làm mất đi 'cảm giác chắc chắn' rằng chúng ta phải chịu trách nhiệm về hành động của mình, rằng chúng có ý nghĩa nào đó 'đối với chúng ta'.

Bây giờ, Schopenhauer chuyển sang một sự phân biệt trong đạo đức học của Kant, cụ thể là giữa tính cách thực nghiệm của một người và tính cách có thể hiểu được của họ, 'một trong những ý tưởng đẹp và sâu sắc nhất được đưa ra bởi trí tuệ vĩ đại ấy, hay thực ra bởi con người ở bất cứ thời đại nào' (F, 96). Đây là một khía cạnh khác của sự phân biệt căn bản giữa sự trình hiện và vật tự nó mà chúng ta đã nói đến ngay từ đầu:

tính cách thực nghiệm, giống như toàn bộ con người, chỉ là sự trình hiện như một đối tượng của kinh nghiệm, và do đó ràng buộc với các hình thức của tất cả các trình hiện - thời gian, không gian, và mối quan hệ nhân quả - và phải tuân theo các quy luật của chúng. Mặt khác, điều kiện

và cơ sở của toàn bộ sự trình hiện... là tính cách có thể hiểu được của con người, tức là ý chí của con người như vật tự nó. Chính trong khả năng này mà tự do, và thậm chí là tự do tuyệt đối, tức là sự độc lập của luật nhân quả (như một hình thức của các trình hiện), thuộc về ý chí một cách hợp thức. (F, 97)

Ý tưởng cơ bản là khá đơn giản: nếu tôi không thể thoát khỏi sự tất yếu nhân quả như một phần của thực tại kinh nghiệm, thì một khía cạnh của tôi nằm ngoài thực tại kinh nghiệm lại có thể làm như vậy. Schopenhauer chỉ ra rằng khi buộc ai đó phải giải thích, chúng ta đổ lỗi cho người ấy vì tính cách của họ, hoặc vì họ đang là gì, sử dụng những hành động chỉ đơn thuần như bằng chứng cho điều này. Ông cho rằng tôi phải chịu trách nhiệm về việc tôi đang là gì - tính cách có thể hiểu được của tôi đằng sau sự trình hiện, mà từ đó tạo ra tất cả các hành động của tôi. Tự do không bị thủ tiêu, mà là chuyển ra khỏi lĩnh vực thực nghiệm.

Ở đây, Schopenhauer phải đối mặt với một số vấn đề nghiêm trọng. Một là, theo quan điểm của chính ông, tính cách của tôi là bẩm sinh và không thay đổi. Theo ý nghĩa nào thì tôi chịu trách nhiệm về việc tôi là gì? Một vấn đề nữa là *tôi* dường như biến mất khỏi thế giới tự

nó. Vật tự nó không chia tách thành các cá thể - một tuyên bố chủ chốt trong toàn bộ triết học của Schopenhauer. 'Ý chí của tôi là vật tự nó', tính cách có thể hiểu được của tôi, không được tách khỏi thế giới như một toàn thể; và thật khó để thấy làm thế nào tôi có thể chịu trách nhiệm về việc 'tôi tự mình là gì'. Schopenhauer có quyền nói rằng chúng ta xem xét một cá nhân có trách nhiệm với các hành động. Suy nghĩ về cá nhân đó như nguồn gốc thực sự của chúng [các hành động], bất kể vị trí của chúng trong chuỗi các sự kiện nhân quả. Cho dù luận giải của ông có thể là một mô tả sắc sảo về vấn đề ý chí tự do, nhưng giải pháp của Schopenhauer không thật sự đáng tin cậy.

Tính vị kỷ và lòng trắc ẩn

Cơ sở thực sự của đạo đức là gì, theo Schopenhauer? Câu trả lời có thể được đưa ra theo ba bước. Bước một chỉ liên quan đến một nguyên tắc duy nhất, khi ông tuyên bố tất cả các hành động đạo đức đều phải tuân theo nó, đó là: 'Chớ làm hại ai; ngược lại, giúp đỡ mọi người càng nhiều càng tốt' (ông đưa ra bằng tiếng Latin: *Neminem laede, imo omnes quantum potes, juva*). Bước thứ hai của câu trả lời là một cố gắng để giải thích thái độ tâm lý cơ bản mà chỉ nó mới có thể thúc

đẩy con người đến với những hành động đạo đức, cụ thể là lòng trắc ẩn hoặc sự cảm thông. Tuy nhiên, rốt cục thì cơ sở của đạo đức không đạt được cho đến bước thứ ba, trong đó chúng ta có một giải thích siêu hình về thái độ trắc ẩn làm thế nào vừa là có thể vừa là hợp lý.

Nguyên tắc '*Neminem laede*' (không làm hại ai) có thể được chia thành hai phần: 'Không làm hại ai' và 'Giúp mọi người càng nhiều càng tốt'. Các hành động phù hợp với phần thứ nhất, Schopenhauer gọi là các trường hợp của công lý tự nguyện, trong khi các hành động phù hợp với phần thứ hai là những trường hợp từ thiện không vụ lợi, hoặc 'lòng thương yêu' đối với người khác (và có lẽ cũng đối với loài vật nữa: cùng đường lối với sự phê bình trên kia của ông về Kant, Schopenhauer viện ra sự thực là chúng ta cảm thấy lòng thương yêu đối với loài vật [B, 175-8]). Không hành động nào ngoài những hành động công lý thuần túy hoặc từ thiện có thể coi là có giá trị đạo đức đích thực (B, 138-9). Schopenhauer coi nó như một tiền đề rằng các hành vi như vậy, tuy hiếm hoi và gây ngạc nhiên, được thừa nhận có xảy ra, và được mọi người coi là tốt. Các ví dụ bao gồm từ hy sinh thân mình trong trận chiến cho đến việc trả lại một đồ vật bị thất lạc trong khi có thể giữ lại mà không chịu hậu quả, hay bố thí cho kẻ khốn cùng

dù chẳng được lợi gì khi làm như vậy. Công lý và từ thiện đều xuất phát từ lòng trắc ẩn, tự biểu hiện như sự quan tâm thuần túy để thúc đẩy hạnh phúc của người khác, hoặc là sự cảm thông thuần khiết với nỗi đau khổ của người khác.

Theo Schopenhauer, mọi người đều có một số yếu tố trắc ẩn trong tính cách của mình (B, 192). Nhưng có sự khác biệt rất lớn trong khẩu phần lòng trắc ẩn mà chúng ta được ban cho. Một số người đầy lòng trắc ẩn, một số khác thì hầu như không có. Schopenhauer nghĩ rằng chỉ những hành động từ lòng trắc ẩn mới có giá trị đạo đức, và chúng ta phán xét một người trước hết ở chỗ họ là người như thế nào, còn hành động của họ chỉ là bằng chứng. Nếu theo dõi con người trong tất cả những điều này, chúng ta sẽ phải thừa nhận rằng một số người tốt hơn nhiều so với những người khác, và một số người, mặc dù đôi khi họ có thể hành động từ lòng trắc ẩn, nhưng không phải là người tốt. Cho dù đó có là vấn đề hay không, cũng không quan trọng lắm so với sự khó khăn của việc giải thích làm thế nào, theo quan điểm của ông, lòng trắc ẩn lại có thể có được và làm thế nào mà nó có thể là động lực cho hành động.

Nếu lòng trắc ẩn làm nên một phần nào đó của con người, thì phần còn lại là gì? Tuyên bố đầy đủ của Schopenhauer là:

Ba kích thích đạo đức cơ bản của con người là tính vị kỷ, sự độc ác, và lòng trắc ẩn, đều hiện diện ở mọi người với những tỷ lệ khác nhau và không cân bằng một cách khó tin. Phù hợp với chúng, những động cơ sẽ hoạt động với con người và những hành động sẽ xảy ra. (B, 192)

Schopenhauer giúp chúng ta giải thích ngắn gọn ba kích thích này. Lòng trắc ẩn là động lực để tìm kiếm hạnh phúc của người khác (hoặc để giảm nhẹ nỗi đau khổ của họ). Độc ác là động lực để tìm kiếm nỗi đau khổ của người khác; vị kỷ là động lực để tìm kiếm hạnh phúc của chính mình. Chúng ta có thể tự hỏi liệu logic của bộ ba này có đúng không: độc ác thực sự không phải là một loại tự tìm kiếm, một loại ích kỷ hay sao? Để bảo vệ quan điểm của Schopenhauer, câu trả lời phải là một số loại độc ác ít nhất là không vị kỷ. Nhiều điều chúng ta có thể xác định là tàn nhẫn được làm vì lợi ích của người ta dưới hình thức này hay khác: vậy thì đó là phương tiện cho một mục đích vị kỷ. Nhưng điều mà Schopenhauer muốn nói về độc ác thuần túy ở đây là một thứ gì đó đặc biệt giống như từ thiện thuần túy: loại hành động sa đọa hay ‘ma quỷ’, nơi mà tác nhân gạt bỏ hạnh phúc của mình như một mục đích sang một bên, chỉ đơn giản để gây hại cho người khác (B, 136) - có thể gọi là độc

ác không vụ lợi. Tính vị kỷ, độc ác, và lòng trác ẩn như vậy thực sự là một bộ ba, mặc dù nhiều hành động tàn ác và tội lỗi không nảy sinh từ sự độc ác đích thực.

Tuy nhiên, kích thích vị kỉ mới là thứ mà lòng trác ẩn phải đối mặt nhiều nhất, bởi vì chính sự vị kỉ là thứ chiếm số lượng lớn trong mỗi cá nhân: ‘Kích thích chính yếu và cơ bản trong con người giống như trong loài vật là tính vị kỷ, tức là sự khát khao tồn tại và hạnh phúc’ (B, 131). Mỗi cá thể là một cấu trúc vật chất mà trong đó ý chí với sự sống được thể hiện: do đó tranh đấu cho mục đích của mình là căn bản cho mỗi cá thể. Thật vậy, theo lý thuyết của Schopenhauer, nó căn bản đến mức người ta phải tự hỏi làm sao mà hành động trác ẩn lại có thể xảy ra được. Nếu hành động luôn là một sự gắng sức của cá nhân hướng đến một mục tiêu nào đó của chính nó, thì lòng trác ẩn, được cho là kích thích đạo đức thực sự, không bao giờ có thể khiến bất kỳ cá nhân nào hành động. Tính vị kỉ là ‘bao trùm’ và ‘tự nhiên’:

mỗi cá nhân, đang biến mất hoàn toàn và rút lại không còn gì trong một thế giới vô tận, nhưng vẫn cứ khiến mình thành trung tâm của thế giới, và coi sự tồn tại và hạnh phúc của mình ở trước mọi thứ khác. Trên thực tế, từ quan điểm tự nhiên, cá nhân ấy sẵn sàng hy sinh mọi thứ cho điều này; cá

nhân ấy sẵn sàng tiêu hủy thế giới chỉ để duy trì bản thân mình, một giọt nước trong biển cả, lâu thêm một chút. Khuynh hướng đó là tính vị kỷ, nó là cốt yếu cho mọi thứ trong tự nhiên. (W1, 333)

Tính vị kỷ ‘vượt lên trên thế giới’ (B, 132) đến mức độ mà nếu không có sự ràng buộc của luật pháp thể hiện trong nhà nước, thì các cá nhân sẽ tham gia vào *bellum omnium contra omnes*, một cuộc chiến tất cả chống lại tất cả (B, 133). Tất cả điều này cho thấy hành động được thúc đẩy bởi sự quan tâm thuần túy đối với phúc lợi của người khác không chỉ hiếm hoi mà còn trái với bản chất của chúng ta như là điều bất khả thi. Schopenhauer phải thừa nhận rằng lòng trắc ẩn là một trong những bí ẩn của đạo đức. Sự lựa chọn duy nhất của ông là nói rằng lòng trắc ẩn là một đặc điểm phản vị kỷ nguyên thủy, như một sự thật thực tế, hiện diện trong chúng ta. Nhưng làm thế nào để lòng trắc ẩn có thể ‘có trong bản chất con người’ (B, 149) là một bí ẩn sâu sắc trong khi con người là một biểu hiện vị kỷ tự nhiên của ý chí với sự sống.

Siêu hình về đạo đức

Tuy nhiên, bước cuối cùng trong đạo đức học của Schopenhauer là tìm cách cho thái độ trắc

ẩn dựa trên một nền tảng siêu hình. Lòng trắc ẩn hóa ra phản ánh một cái nhìn về bản thân và bản chất của thực tại, khác với thứ tiềm ẩn trong tính vị kỷ, và cao hơn nó. Schopenhauer có thể nói rằng lòng trắc ẩn là một điều tốt không chỉ vì nó có xu hướng làm giảm tổng số đau khổ trên thế gian, mà còn bởi vì nó thể hiện một bức tranh siêu hình xác thực hơn.

Tư tưởng xuất phát là tôi chỉ có thể cảm thấy lòng trắc ẩn nếu như ‘ở một mức độ nào đó tôi đã đồng nhất mình với người khác, và hệ quả là rào cản giữa tôi và người không phải tôi trong khoảnh khắc đó đã bị hủy bỏ’ (B, 166). Schopenhauer lấy theo nghĩa đen ý tưởng chứa đựng trong ‘trắc ẩn’ hay ‘cảm thông’ (*Mitleid* trong tiếng Đức) rằng một người ‘chịu đựng cùng với’ người khác. Nghĩ về hạnh phúc của chính tôi phải có chỗ trong động lực của tôi để nghĩ về hạnh phúc của người khác; và sẽ không thể giải thích được làm thế nào điều đó lại có thể xảy ra, trừ phi tôi có thể làm cho nỗi đau và hạnh phúc của người khác liên quan mật thiết đến nỗi đau và hạnh phúc của chính tôi. Chỉ khi tôi chia sẻ nỗi đau của người khác, theo một nghĩa nào đó cảm nhận nó như của chính tôi, thì hạnh phúc của người khác, hoặc việc làm giảm bớt nỗi thống khổ của người khác, mới có thể đi đến chỗ thúc đẩy tôi. Theo Schopenhauer, để có lòng trắc ẩn,

người ta phải ‘ít phân biệt giữa mình với người khác hơn những gì người ta vẫn làm’ (B, 204).

Nhưng giờ đây ông có thể lập luận rằng người giàu lòng trắc ẩn gắn bó với một cái nhìn siêu hình khác:

Người xấu ở khắp mọi nơi cảm thấy một bức tường dày ngăn giữa y và mọi thứ bên ngoài y. Thế giới đối với y là *một thế giới không-phải-tôi tuyệt đối* và mối quan hệ của y với nó chủ yếu là thù địch... Mặt khác, tính cách tốt tồn tại trong một thế giới bên ngoài đồng nhất với hiện hữu thực sự của chính y. Những người khác không phải là không-phải-tôi với y, mà là ‘một cái tôi nữa’. Mối quan hệ cơ bản của y với mọi người, do vậy, là thân thiện; y cảm thấy mình gần gũi với tất cả các chúng sinh, quan tâm trực tiếp đến hạnh phúc và thống khổ của họ, và tin chắc rằng sự cảm thông tương tự cũng có trong họ. (B, 211)

Trong hai cái thì cái nào là quan điểm đúng đắn về thế giới? Thế lưỡng phân trình hiện / vật tự nó sẽ cho ta biết. Từ quan điểm của thế giới ý niệm, bị chi phối bởi không gian và thời gian, những gì là nguyên lý của cá thể hóa, thực tại bao gồm các cá thể riêng biệt, trong đó bất kỳ tác nhân đạo đức nào cũng đều là một cá thể. Vì vậy, người nào nghĩ rằng ‘Mỗi cá thể

là một hiện hữu hoàn toàn khác biệt so với tất cả những cá thể khác... mọi thứ khác đều là không-phải-tôi và xa lạ với tôi' (B, 210) là đúng về thế giới trình hiện. Nhưng bên dưới nó là thế giới vật tự nó, không phân chia thành các cá thể, mà chỉ là *thế giới* - bất kể thế giới đó rốt cuộc là gì. Vì vậy, quan điểm được cho là sâu sắc hơn là quan điểm cho rằng cá thể hóa là 'chỉ là hiện tượng' chứ không phải là một phần cơ bản của thực tại. Từ quan điểm này, không ai khác biệt với bất cứ ai khác trên thế giới, và do đó có thể nhận ra 'trong *người khác* chính bản thân mình, bản chất bên trong thực sự của mình' (B, 209). Những tư tưởng Ấn Độ của Schopenhauer bất ngờ xuất hiện: quan niệm về thế giới bao gồm các cá thể riêng biệt là *Mâyâ* - 'tức là ảo giác, lừa dối, ảo tưởng, ảo ảnh' (B, 209), trong khi hiểu biết về quan điểm sâu hơn, chính xác hơn, không cá thể hóa được thể hiện trong tiếng Phạn *tat tvam asi*: đó là người (B, 210).

Thoạt nhìn, ý tưởng này dường như cực đoan đến mức xóa bỏ luôn khả năng của lòng trắc ẩn. Nếu tôi thực sự tin rằng người khác không khác biệt với tôi, thì thái độ của tôi với người khác chỉ có thể là một kiểu vị kỷ lạ lùng. Mặt khác, lòng trắc ẩn thực sự chắc chắn giả định niềm tin vào sự khác biệt như một điều kiện tối thiểu. Một lời phản đối thậm chí còn sinh động

hơn nữa là, nếu thế giới tự nó không có sự cá thể hóa, thì nó thậm chí còn không bao gồm cả *tôi*: nó chắc chắn không bao gồm tôi như con người thể xác, có thiện ý này, cũng không chứa đựng ý nghĩ ‘Tôi’ mà tôi coi mình như hiện hữu từ một quan điểm chủ quan. Thật khó để thấy niềm tin vào những ảo tưởng của tất cả các cá thể, bao gồm cả cá thể là tôi, có thể ủng hộ cho thái độ trắc ẩn giữa cá thể là tôi và cá thể khốn cùng mà tôi bố thí như thế nào.

Nhưng có lẽ đây là một phản ứng quá đơn giản. Điều mà Schopenhauer đã nhận ra là khả năng có một thái độ đối với thế giới mà không lấy sự tồn tại của một con người như một cá thể cụ thể là có tầm quan trọng đặc biệt: một ‘quan điểm phổ quát’ đối lập với một quan điểm đặc biệt (W2, 599-600). Để chấp nhận quan điểm này, người ta không cần phải từ bỏ niềm tin vào những cá thể riêng rẽ. Lòng trắc ẩn được cho là thúc đẩy các hành động mà người ta phải thực hiện với tư cách một cá thể, hướng đến các cá thể khác. Thứ có thể là căn cứ cho những hành động như vậy là ý tưởng cho rằng, mặc dù các cá thể là tách biệt, nhưng cá thể là tôi không có tầm quan trọng cơ bản nào cả. Nếu người khốn cùng và tôi đều là những phần như nhau của cùng một thực tại cơ bản, những biểu hiện như nhau của cùng một ý chí với sự sống, thì từ quan điểm thế giới

như một toàn thể, việc những mục đích của tôi có được đầy mạnh và của người khốn cùng có bị cản trở hay không, và ngược lại, cũng chẳng phải là vấn đề đáng quan tâm. Tư tưởng này dường như thực sự có khả năng đặt cơ sở cho một quan điểm trắc ẩn. Niềm tin rằng tôi đơn giản không phải là một cá thể tách biệt với phần còn lại của thực tại không phải cái làm công việc này ở đây; thay vì thế, mặc dù là một sự vật cá thể (và vị kỉ một cách tự nhiên) trong thế giới, quan điểm của tôi không phải lúc nào cũng phải là quan điểm về sự đồng nhất với cá thể là tôi. Như trong giải trình của Schopenhauer về kinh nghiệm thẩm mỹ, tôi không cần phải chấp nhận quan điểm tự nhiên về cá thể tính như là quan điểm mà tôi phải luôn xem xét các sự vật từ đó. Trong chương tiếp theo, chúng ta sẽ thấy rằng với Schopenhauer, việc cá thể từ bỏ cá thể tính của mình không chỉ làm cho giá trị thẩm mỹ và giá trị đạo đức trở nên có thể, mà đó còn là thái độ duy nhất có thể đền bù phần nào cho sự tồn tại của họ.





Sinh tồn và chủ nghĩa bi quan

Đau khổ không thể loại trừ

Thức dậy với cuộc sống từ màn đêm vô thức, ý chí thấy mình như một cá thể trong một thế giới vô hạn và vô biên giữa vô số cá thể, tất cả đều nỗ lực, đau khổ và lầm lạc; và, như qua một giấc mơ khó khăn, nó vội vã trở lại với vô thức cũ. Tuy nhiên, cho đến khi đó, những ước muốn của nó là không giới hạn, những đòi hỏi của nó là vô tận, và mọi ước muốn được thỏa mãn đều sinh ra ước muốn mới. Không có sự thỏa mãn có thể nào trên thế giới là đủ để làm dịu sự thèm muốn của nó, đặt ra mục tiêu cuối cùng cho nhu cầu của nó, và lấp đầy cái hố không đáy của trái tim nó. Về việc này, bây giờ chúng ta hãy xem xét cái gì là

nguyên tắc đối với con người trong bất kỳ loại thỏa mãn nào: thường thì không có gì khác hơn ngoài việc duy trì tối thiểu chính sự tồn tại này, bị đe dọa hàng ngày với nỗ lực không ngừng và lo lắng thường xuyên xung đột với sự khổ sở và thiếu thốn, và với cái chết trong tương lai. Tất cả mọi thứ trong cuộc sống đều tuyên bố rằng hạnh phúc trần thế được sắp đặt trước để bị thất vọng, hoặc bị thừa nhận như một ảo giác. Các căn cứ cho điều đó nằm sâu trong chính bản chất của sự vật. (W2, 573)

Cuốn 4 của *Thế giới như ý chí và ý niệm* là phần cuối cùng khắc nghiệt. Phong cách của Schopenhauer phù hợp với mức độ nghiêm túc hơn của cuộc thảo luận (W1, 271), cùng với các chủ đề về đạo đức mà chúng ta đã xem xét, nó hướng đến - sử dụng một cụm từ đã nhàm - chính hoàn cảnh của con người. Rất ít tác gia có cái nhìn sâu sắc và sự hùng biện để tạo ra một đóng góp thú vị về triết học trong lĩnh vực này, nhưng Schopenhauer chắc chắn là một trong số đó.

Schopenhauer nhìn quanh thế giới và thấy nó đầy đau khổ - thất vọng, tẻ ngắt, đau đớn và khốn cùng. Có thể nghĩ rằng đây chỉ là vấn đề xu hướng cá nhân. Ai đó khác có thể chỉ ra sự xuất hiện của vận may, niềm vui vô tội, sự mãn nguyện, và những tưởng thưởng cho sự cần cù

lượng thiện - vậy phải chăng Schopenhauer chỉ tiến hành một cuộc kiểm kê quá khắt khe? Nếu đúng như vậy, chủ nghĩa bi quan của ông sẽ chỉ là bề ngoài và không có lý do. Nhưng đây không phải như vậy. Cho dù ta có đồng ý với ông hay không, ông vẫn có luận cứ cho những kết luận về giá trị có ảnh hưởng sâu rộng có thể gắn với sự sinh tồn của con người. Nó phải chứa đựng đau khổ, và không thể được ưa thích hơn so với không tồn tại. Thậm chí không tồn tại có lẽ còn tốt hơn cho thực tại. Những tuyên bố như vậy làm cho Schopenhauer trở thành một người bi quan theo một ý nghĩa thú vị về mặt triết lý.

Vấn đề đầu tiên là đau khổ hiện diện không thể loại trừ trong sự tồn tại của bất kỳ cá thể con người nào. Là tạo vật vật chất, sống động, sự tồn tại hàng ngày của chúng ta như vậy là để ta phải tranh đấu hướng đến mục đích. Nhưng Schopenhauer lập luận, một người đang tranh đấu, và có ý thức về mục đích của mình và về việc liệu nó có được hoàn thành hay không, là một người đang đau khổ. Một phần của điều này có thể được hiểu theo nghĩa vị kỉ. Giữa rất nhiều cá thể, mỗi cá thể đều phải tranh đấu để tồn tại, xung đột giữa các mục đích sẽ xảy ra, và trừ khi có sự can thiệp bí ẩn của lòng trắc ẩn, còn không đau khổ sẽ là kết quả. Vì lòng trắc ẩn không phải ở đâu cũng có, cũng không lan rộng, nên cuộc

sống của con người như một cá thể giữa những cá thể khác rất có thể sẽ gồm các thời đoạn trong đó người ta bị đau khổ, và những thời đoạn trong đó người ta gây ra đau khổ.

Tuy nhiên, ước muốn (*willing*) tự nó đan xen chặt chẽ với đau khổ theo cách khác. Thứ nhất, ước muốn không thể bắt nguồn từ một trạng thái đầy đủ và mãn nguyện hoàn toàn. Một người chỉ tranh đấu khi đang thiếu thốn hoặc không đầy đủ, và trải nghiệm sự thiếu thốn đã là một hình thức đau khổ. Thứ hai, trong tiến trình của các sự kiện, người ta không đạt được một số mục tiêu mà vì nó người ta tranh đấu. Nếu không đạt được mục tiêu, sự thiếu thốn ban đầu của họ sẽ kéo dài điều đó, cùng với ý thức về việc không đạt được mục tiêu, sẽ còn đau khổ hơn nữa. Có lẽ chúng ta có thể tưởng tượng một người luôn thành công trong sự tranh đấu của mình - nhưng với Schopenhauer, điều đó cũng chẳng giúp được gì. Vì chuyện gì sẽ xảy ra khi chúng ta đạt được một mục tiêu mà sự tranh đấu của chúng ta hướng đến? Kết quả là trạng thái được gọi là thỏa mãn hay hạnh phúc: nhưng, ông tuyên bố, trạng thái này chỉ có giá trị liên quan đến sự thiếu thốn mà nó loại bỏ. Sự thỏa mãn có thể xảy ra chỉ trong một người đã phải chịu đựng đau khổ, và nó có giá trị chỉ liên quan đến một số thời đoạn cụ thể của đau khổ. Schopenhauer

diễn đạt vấn đề bằng cách nói rằng sự thỏa mãn là tiêu cực, còn đau đớn là tích cực. Đau đớn là điều mà ta cảm nhận, nhưng thỏa mãn thì không có; để được thỏa mãn chỉ đơn giản là trở lại sự trung lập bằng cách loại bỏ sự thiếu thốn được cảm nhận. Và tình trạng cảm thấy không thiếu thốn, và do đó không có gì để phấn đấu, không có giá trị tích cực theo nghĩa riêng của nó. Nếu nó kéo dài trong bất kỳ khoảng thời gian nào thì nó chỉ đơn giản là sự buồn chán, mà Schopenhauer thường đề cập như là một trong những đặc điểm phổ biến của cuộc sống. Cuối cùng, việc đạt được các mục đích không bao giờ làm ngừng hoàn toàn sự tranh đấu. ‘Mỗi ham muốn được thỏa mãn đều sinh ra một ham muốn mới’: bất kể nỗ lực của chúng ta thành công như thế nào, chúng ta sẽ sớm tiếp tục phấn đấu cho những mục đích tiếp theo, và do đó phải đau khổ thêm nữa. Do đó, tranh đấu không thể loại trừ được đau khổ là như vậy. Trong khi tồn tại, không có gì chúng ta có thể nhận *làm* sẽ ngăn được chúng ta khỏi ham muốn, hoặc, do đó, khỏi phải đau khổ.

Điều quan trọng đối với Schopenhauer là cuộc sống chứa đựng đau khổ mà không được đền bù bởi bất kỳ điểm tích cực nào có trong đau khổ. Sự thật là nhiều cuộc đời tạo ra sự cân bằng giữa đau khổ và sự mãn nguyện, đủ để làm cho chúng có thể chịu được:

Đây là cuộc sống của hầu hết mọi người; họ muốn, họ biết điều họ muốn, và họ cố gắng theo đuổi điều đó với thành công đủ để bảo vệ họ khỏi thất vọng, và thất bại đủ để bảo vệ họ khỏi sự buồn chán và những hậu quả của nó. (W1, 327)

Nhưng nếu xem xét một cách đơn giản rằng có đau khổ, và hỏi xem sự tồn tại bao gồm đau khổ có phải là điều tốt hay không, chúng ta không thể nói rằng đau khổ được đền bù bằng điều tốt nào đó vượt qua và cao hơn bản thân sự tồn tại. Nếu đau khổ nói chung là để được đền bù, nó phải được đền bù bằng việc được tồn tại như một cá thể con người đơn giản là tốt, dù có thể nào đi nữa. Và, như ta sẽ thấy, đây là điều mà Schopenhauer phủ nhận thẳng thừng. Nhưng cho đến lúc này, nếu chấp nhận lập luận của Schopenhauer, ít nhất chúng ta có thể kết luận rằng hạnh phúc có thể đạt được bởi bất kỳ người nào cũng phải bị ràng buộc với đau khổ. Tưởng tượng một sự tồn tại không có đau khổ là tưởng tượng một sự tồn tại không phải của cá thể con người.

Cái chết

Thái độ nào mà bất kỳ ai cũng nên theo đối với một sự thật hiển nhiên nhất về sự tồn

tại của chúng ta - rằng nó sẽ chấm dứt? Theo Schopenhauer, chúng ta thường có xu hướng sợ hãi, không dựa trên bất cứ lý do hợp lý nào, nhưng bởi vì chúng ta là những biểu hiện của ý chí với sự sống: 'sự quyến luyến vô biên với cuộc sống' là bản sinh trong chúng ta cũng nhiều như ở tất cả các động vật khác' (W2, 465). Chúng ta có thể đứng về việc sợ chết, nếu quá trình đó kéo theo sự đau đớn, nhưng đối tượng của sự sợ hãi khi đó sẽ là sự đau đớn, chứ không phải là cái chết. Schopenhauer đưa ra một vài luận cứ quen thuộc với quan điểm cho rằng sợ chết là phi lý. Một trong số đó là lập luận từ sự cân xứng: chúng ta đã không tồn tại trong một thời gian vô tận trước khi được sinh ra, và ta không quan tâm đến vấn đề ấy, vậy thì chúng ta nên coi việc ta lại không tồn tại nữa cũng với thái độ tương tự. Thứ hai là lập luận của Epicurus nói rằng chính bởi vì nó kéo theo sự không tồn tại nữa của chúng ta, nên cái chết không đáng sợ: với cái gì đó không tồn tại, thì việc nó không tồn tại không thể là vấn đề.

Tuy nhiên, Schopenhauer đưa ra một sự an ủi tích cực hơn. Ông chấp nhận rằng cái chết là sự chấm dứt của con người cá thể, nhưng nhấn mạnh rằng đây không phải là cách duy nhất để xem xét nó. Ý kiến của nhiều người ở châu Âu đương thời dao động giữa quan điểm cái chết

như sự huỷ diệt tuyệt đối và khái niệm về sự bất tử. Nhưng cả hai ý kiến đều ‘sai như nhau’ (W2, 464). Điều này trở nên rõ ràng từ một ‘lập trường cao hơn’, một lần nữa nó khai thác sự khác biệt giữa vật tự nó và hiện tượng. Cá thể là tôi chỉ là một phần của thế giới hiện tượng. Nó chiếm một số phần nào đó của không gian trong một thời gian nhất định, sau đó nó sẽ ngừng tồn tại. Từ góc độ cá nhân, cái chết là sự huỷ diệt, và nó sẽ là sự huỷ diệt tuyệt đối với tôi, nếu cá thể hiện tượng đặc biệt này là tất cả những gì tôi đang là. Tuy nhiên, nếu tôi còn là một cái gì đó tự thân, nằm ngoài mọi thời gian và sự thay đổi, thì cái chết không thể là kết thúc của tôi:

sự lập lờ lớn nhất thực sự nằm trong từ ‘tôi’... Theo như cách tôi hiểu từ này, tôi có thể nói: ‘Cái chết là kết thúc hoàn toàn của tôi’; hay cách khác: ‘Trình hiện cá nhân này chỉ là một phần vô cùng nhỏ trong bản chất nội tại thực sự của tôi vì tôi là một phần của thế giới.’ (W2, 491)

‘Bản chất nội tại thực sự của tôi’ ở đây phải liên quan đến thứ tương tự như ‘thế giới’, bởi vì thực tại *tự nó* không phải là chủ thể cho bất kỳ sự cá thể hóa nào. ‘Lập trường cao hơn’ do đó sinh ra ý nghĩ rằng tôi là thế giới; và, khi nghĩ về điều này, người ta có thể có cái nhìn được cho là

an ủi rằng cái cá thể phù phiếm thường được gọi là ‘tôi’ thực sự không đáng phải lo lắng.

Một lần nữa, Schopenhauer đang cố gắng nói lỏng ảnh hưởng của sự đồng nhất thông thường mà chúng ta có về bản thân với một cá thể. Thế giới tự thể hiện là tôi ở đây và lúc này, nhưng sau khi tôi ngừng tồn tại, cái thế giới tương tự sẽ tự thể hiện theo cùng một cách là các cá thể của cùng một loài, mỗi cá thể trong số chúng sẽ tự thấy mình là chủ thể của ý thức, nói về mình như là ‘Tôi’, theo đuổi các mục đích của nó, trải nghiệm nỗi đau khổ và sự thỏa mãn, và rồi đến lượt nó ngừng tồn tại. Tôi được cho là sẽ nghĩ, thực tại tự nó không quan tâm giữa biểu hiện này hay khác của ý chí. Tự nhiên tự nó không đau buồn về sự hủy diệt bất kỳ phần cụ thể nào của nó, và sẽ tiếp tục tồn tại mà không có tôi. Nếu tôi chia sẻ với tất cả các hiện tượng khác cùng một ‘bản chất nội tại’, thì chính cốt lõi của cái tôi đang mang sẽ tiếp tục, bất chấp sự qua đi của hiện tượng. Thật sự thì ‘mang’ là một cách diễn đạt gây hiểu nhầm ý kiến của Schopenhauer. Thực tại tự nó là vĩnh cửu theo nghĩa phi thời gian. Tôi có ‘hiện tại’ của tôi, và mọi hiện tượng khác đã hoặc sẽ có thời gian của nó, mà với nó cũng là một ‘hiện tại’ tương tự. Nhưng từ quan điểm của thực tại tự nó thì thời gian là một ảo giác. Do đó cái sự thật hiện tượng rằng một sự vật cụ thể

nào đó sẽ không tồn tại muộn hơn lúc này không phải là một sự thật về thực tại tự nó.

Có hai vấn đề nảy sinh ở đây: đó là điều ấy có thể không có sức thuyết phục như một bài tập siêu hình học; và nó có thể không an ủi được ai ngay cả khi nó có sức thuyết phục như vậy. Quan niệm rằng vật tự nó là vô định hình và phi thời gian bắt nguồn từ học thuyết duy tâm của Schopenhauer về không gian và thời gian, và cũng có thể bị đặt câu hỏi nếu chúng ta nghi ngờ học thuyết này. Tuy nhiên, điểm rắc rối thực sự là ý tưởng *tôi* bằng cách nào đó hiện diện trong thế giới phi thời gian, vô định hình. Trước đó, Schopenhauer đã nói với chúng ta rằng ‘tôi’ nói đến con người vật chất đang tranh đấu, và đến chủ thể thuần túy của ý thức mà chúng ta thấy mình là nó, và nó sẽ không tồn tại nếu không phải cho con người với cơ cấu thân xác của mình. Nhưng bất cứ cái gì mà ‘tôi’ viện đến làm sao có thể còn lại nếu con người ngừng tồn tại, đem theo nó ý thức của chủ thể? Những gì chúng ta đã nói khi thảo luận về quan điểm thế giới không vị kỉ của cá nhân trặc ẩn lại áp dụng một lần nữa cho lập trường cao hơn về cái chết: tìm thấy *bản thân tôi* trong bức tranh về thực tại tối hậu mà nó đòi hỏi là điều bất khả.

Câu hỏi liệu quan điểm cao hơn về cái chết của Schopenhauer có thể an ủi người ta hay

không là một câu hỏi khó. Ông cố khắc sâu suy nghĩ rằng cái chết của con người không có ý nghĩa quan trọng trong trật tự của vạn vật. Nhưng nếu chấp nhận những lý do của ông để có thái độ này, thì người ta không nên nghĩ rằng cuộc sống của họ cũng ít có ý nghĩa? Và đó có phải là một ý nghĩ an ủi hay không? Schopenhauer rõ ràng nghĩ như vậy:

cái chết là cơ hội vĩ đại để không còn là tôi nữa...
Chết là thời điểm của sự giải phóng khỏi tính chất đơn phương của một cá thể tính, cái không cấu thành nên hạt nhân sâu xa nhất của hiện hữu chân chính của chúng ta, mà đúng hơn là được nghĩ như một kiểu lầm lạc của nó. (W2, 507-8)

Trên thực tế, Schopenhauer thừa nhận hai cách nhìn khác biệt mà với nó, quan điểm của ông về cái chết có thể là một sự an ủi. Thứ nhất là sự *khẳng định ý chí với sự sống*, là cách nhìn về một người nào đó, khi ấy, sẽ đứng trên trái đất với 'bộ xương vững chắc, mạnh mẽ':

Một người... đã tìm thấy sự thỏa mãn trong cuộc sống và đã hoàn toàn vui thú với nó; người mà, bất chấp sự cân nhắc điềm tĩnh, vẫn ước muốn cuộc đời của mình như mình từng trải nghiệm phải kéo dài bất tận hoặc liên tục tái diễn: và

có lòng can đảm đối mặt với cuộc sống lớn đến mức, để đền đáp lại những lạc thú của cuộc sống, người ấy sẵn sàng và vui vẻ chịu đựng mọi khó khăn và đau khổ mà nó gây ra. (W1, 283-4)

Người như thế có thể được an ủi bởi học thuyết của Schopenhauer về tính không thể hủy diệt bởi cái chết: 'Được trang bị với hiểu biết chúng ta trao cho, người ấy sẽ nhìn vào cái chết với sự thờ ơ khi nó đang hồi hả tiến đến trên đôi cánh thời gian. Người ấy sẽ xem đó như một ảo ảnh giả dối' (W1, 284). Một người như vậy có thể nghĩ rằng sống như một cá thể là tốt, nhưng việc chấm dứt cuộc sống này không thể làm điều đó giảm đi.

Schopenhauer cho rằng tự sát bắt nguồn từ thái độ khẳng định tương tự đối với cuộc sống. Giải thích về điều này (thoạt nhìn có vẻ kỳ quặc) là như sau: nếu tôi coi những thú vui của cuộc sống là có giá trị tích cực, bất chấp những đau đớn của nó, thì luôn có nguy cơ là những đau đớn của cuộc sống sẽ vượt trội hơn niềm vui của nó. Nếu tôi tiếp tục muốn sống vì mặt tích cực tiềm tàng của nó, nhưng rồi đi đến chỗ tin rằng cuộc sống chỉ toàn là đau khổ, thì giải pháp là ngừng sống. Tuy nhiên:

Hoàn toàn không phải là chối bỏ ý chí, tự sát là hiện tượng khẳng định mạnh mẽ của ý chí. Vì

sự chối bỏ có tính chất cơ bản của nó trong thực tế là người ta lảng tránh những khoái lạc của cuộc sống, chứ không phải những nỗi buồn của nó. Người tự tử muốn cuộc sống, và chỉ không hài lòng với những điều kiện mà theo đó nó đến với mình. Vì vậy, người ấy hoàn toàn không từ bỏ ý chí với sự sống, mà chỉ từ bỏ đơn thuần sự sống, bởi vì người ấy hủy hoại hiện tượng cá thể. (W1, 398)

Do đó, người muốn tái diễn bất tận cuộc sống của mình (Nietzsche dường như đã học được điều gì đó từ người ấy), và người kết thúc sự sống của mình khi đau khổ trở nên quá lớn, thực sự có cùng quan điểm khẳng định sự sống giống nhau. Tuy nhiên, cả hai có lẽ thiếu một cái gì đó khác: họ có lẽ không nhận ra sự thật như Schopenhauer thấy, rằng ‘đau khổ thường xuyên là cần thiết cho toàn bộ cuộc sống’ (W1, 283). Cách nhìn khác, chứa đựng sự thật này, bao gồm việc *từ bỏ ý chí với sự sống*. Khi nhận ra rằng đau khổ tràn ngập bất kỳ sự hiện hữu nào như một biểu hiện riêng lẻ của ý chí với sự sống, và việc đạt được mục đích không bao giờ có thể tách khỏi đau khổ, thái độ này không còn tìm kiếm bất kỳ giá trị tích cực nào trong cuộc sống của con người cá thể, thậm chí từ những khoảnh khắc thỏa mãn đang trôi qua

của nó. Cách nhìn như vậy cung cấp một thái độ độc đáo đối với cái chết:

chết một cách sẵn lòng, chết một cách sung sướng, chết một cách vui mừng là đặc quyền của những người đã chấp nhận, những người đã từ bỏ và chối bỏ ý chí với sự sống... Họ sẵn sàng từ bỏ sự tồn tại mà chúng ta biết; cái đến với họ thay cho nó là *hư vô* trong mắt chúng ta, bởi vì sự tồn tại của chúng ta liên quan tới cái đó là *hư vô*. Niềm tin Phật giáo gọi sự tồn tại như vậy là *Niết bàn*, có nghĩa là tịch diệt. (W2, 508)

Chối bỏ ý chí

Ý chí với sự sống phải bị chối bỏ - ‘nếu cứu rồi đạt được từ một sự tồn tại như của chúng ta’ (W1, 405). Sự cứu rồi là một học thuyết tôn giáo, và Schopenhauer sốt sắng liên kết thảo luận triết học của ông với Kitô giáo, Ấn giáo, và Phật giáo, khi tuyên bố rằng cốt lõi của tất cả các tôn giáo là như nhau, ngoài những chiếc bấy thân thoại và những bồi đắp học thuyết sau này. Thậm chí Thượng đế cũng không thành vấn đề: nội dung triết học sẵn có cho một người theo thuyết vô thần hoàn toàn giống như cho một người theo thuyết hữu thần (W1, 385), và chúng ta phải từ bỏ, hoặc nói *Không* với bản chất con

người của mình, nếu chúng ta định tìm giá trị thật sự trong việc tồn tại. Cái tôi thực sự là ý chí với sự sống (W2, 606), và vì đó cũng là cái phải chối bỏ, nên sự cứu rỗi nằm trong sự tự chối bỏ hay tự hy sinh. Ông nói ‘sự thực, không có gì khác có thể được tuyên bố như là mục đích tồn tại của chúng ta ngoại trừ việc biết rằng sẽ tốt hơn cho chúng ta nếu không tồn tại’ (W2, 605).

Trong sự ‘chối bỏ ý chí với sự sống’, người ta quay sang chống lại biểu hiện cụ thể của ý chí với sự sống, được tìm thấy trong chính mình, có nghĩa là quay lại chống thân xác, và chống lại cá thể tính của chính mình. Vì vậy, người ta ngừng, càng nhiều càng tốt, tranh đấu cho những mục tiêu vị kỉ, ngừng né tránh đau khổ hoặc tìm kiếm lạc thú, ngừng mong muốn truyền bá giống loài, hoặc bất kỳ sự thỏa mãn tính dục nào - tóm lại, người ta coi thường phần ý chí trong bản chất của họ, và rút lui khỏi việc đồng nhất mình với nó. Một trạng thái rõ ràng là khó chịu như vậy được làm cho có vẻ xứng đáng để đạt đến nhờ bút pháp hoa mỹ của Schopenhauer:

chúng ta có thể suy ra cuộc đời của một người phải may mắn đến thế nào thì ý chí của họ mới cảm lạnh không phải trong vài khoảnh khắc, như khi thường thức vẻ đẹp, mà là mãi mãi, hoàn toàn tiêu tan, ngoại trừ tia sáng lấp lánh

cuối cùng duy trì thân xác và sẽ tàn lụi cùng với nó. Một người như vậy, sau nhiều tranh đấu đau đớn với bản chất của mình và cuối cùng đã hoàn toàn chinh phục nó, sau đó chỉ còn lại sự hiểu biết thuần khiết, như tấm gương không bị lu mờ của thế giới. Không có gì có thể làm người ấy đau buồn hay hoảng sợ thêm nữa, không có gì có thể lay động người ấy được nữa, vì người ấy đã cắt đứt hàng ngàn sợi dây của ý chí ràng buộc với thế giới, và với những thứ như thèm muốn, sợ hãi, ghen tị, và giận dữ kéo lê chúng ta trong sự đau đớn khôn nguôi (W1, 390)

Sau đó, thay vì áp lực và nỗ lực không ngừng nghỉ; thay vì sự chuyển đổi liên tục từ ước muốn sang lĩnh hội và từ niềm vui sang nỗi buồn; thay vì hy vọng không bao giờ thỏa mãn và không bao giờ chết, nó làm thành giấc mơ cuộc đời của con người, chúng ta thấy rằng sự yên bình cao hơn mọi lý lẽ, sự bình thản của tinh thần, sự tĩnh lặng sâu sắc, sự tự tin và điềm tĩnh không thể lay chuyển, mà chỉ sự suy ngẫm trong trầm tư, như được miêu tả bởi Raphael và Correggio, là một phúc âm hoàn chỉnh và chắc chắn. Chỉ có hiểu biết là còn lại; ý chí đã biến mất. (W1, 411)

Mặc dù có mối quan hệ gắn gũi với sự chiêm ngưỡng tĩnh lặng vẻ đẹp, việc chối bỏ ý chí không thể đạt đến bằng con đường thẩm mỹ. Nó

đạt đến trước hết bởi một cuộc đời thánh thiện, một cuộc đời mà sự công bằng và lòng bác ái của nó nảy sinh từ sự thấu thị rằng tính vị kỉ, cá thể hóa, và toàn bộ thế giới hiện tượng chỉ là một loại ảo giác. Sự hiểu biết được giả định rằng vạn vật đều giống nhau ở cấp độ ‘vật tự nó’ dẫn đến sự từ bỏ hoàn toàn tính vị kỉ, và đến việc chấp nhận tất cả đau khổ như của chính mình. ‘Sự hiểu biết về cái toàn thể’ này sau đó trở thành sự ‘*kiềm chế hơn* của tất cả và mọi ý chí’ (W1, 379), và làm cho ý chí chống lại trạng thái tự khẳng định tự nhiên của nó. Một con đường khác đến cùng một trạng thái như vậy là qua chính sự đau khổ. Theo Schopenhauer, điều này phổ biến hơn, vì đời sống thánh thiện không chỉ hiếm hoi, mà còn cực kỳ khó duy trì khi đối mặt với sự quyến rũ của ý chí (W1, 392). Tuy nhiên, có những người, trong cuộc sống thực tế hoặc trong nghệ thuật bi kịch, mà những đau đớn cá nhân của họ có trường độ hoặc cường độ lớn đến nỗi ý chí với sự sống của họ bị phá vỡ. Sau đó, như một ‘tia sáng bạc thành linh xuất hiện từ ngọn lửa thanh tẩy của đau khổ’, trạng thái cứu rỗi có thể đến, trong đó họ từ bỏ tất cả ham muốn của mình, vượt lên chính mình và vượt qua nỗi đau khổ trong một trạng thái ‘yên bình, hạnh phúc và cao cả bất khả xâm phạm’ (W1, 392-3).

Schopenhauer chỉ ra vô số những thực tiễn và kinh nghiệm mà ông nghĩ là xác nhận cho mô tả của ông về sự tự xả bỏ:

Lối sống ẩn dật, tức là từ bỏ tất cả ý chí, chủ nghĩa khổ hạnh, nghĩa là cố ý giết chết ý chí của mình, và thuyết thân bí, tức là ý thức về sự đồng nhất của bản thể nội tại của mình với vạn vật, hoặc với hạt nhân của thế giới, có mối quan hệ gần gũi với nhau, khiến cho bất cứ ai tự cho mình là một trong ba loại đó sẽ dần dần dẫn đến việc chấp nhận những cái khác, thậm chí trái với ý định của mình. Không gì có thể gây ngạc nhiên hơn là sự tán thành lẫn nhau giữa các tác giả thể hiện những giáo huấn này, bất chấp những khác biệt về tuổi tác, đất nước và tôn giáo. (W2, 613)

Người khổ hạnh, không hài lòng với mong muốn được hạnh phúc của người khác, chủ động tìm cách chống lại các mục đích của ý chí như khi nó tự thể hiện trong thân xác. ('Nỗi thống khổ riêng của người ta' là thứ *kích thích* hành động thứ tư, bên cạnh những kích thích vị kỷ, độc ác, và lòng trối ẩn' [W2, 607]). Schopenhauer mô tả người khổ hạnh như sau: 'Thân thể, sức khỏe và sức mạnh của anh ta, thể hiện xung lực tình dục, nhưng anh ta chối bỏ ý chí, và nói dối với cơ thể' (W1, 380). Tự nguyện né tránh hoạt

động tình dục - biểu hiện mạnh mẽ nhất của ý chí với sự sống - là đồng hành với tình trạng nghèo khổ cố ý, không né tránh thương tích hoặc bị sỉ nhục bởi những người khác, nhịn ăn và tự hành xác. Vì tất cả những sự việc này được theo đuổi như những mục đích cố ý, chủ nghĩa khổ hạnh không đồng nhất với sự hoàn toàn thiếu ý chí. Loại thiếu ý chí này phải xảy ra không thể lường trước như ‘tia sáng bạc thành linh’ phát sinh từ đau khổ; người ta có thể cố ý tạo ra sự đau khổ, nhưng sự cứu rỗi đích thực không đến từ sự cố ý hay sắp đặt.

Trong khi đó, thuyết thần bí chỉ đơn giản là ‘nhận thức về sự đồng nhất bản thể nội tại của một người với tất cả mọi thứ khác’. Schopenhauer tuyên bố đã đạt đến một mô tả triết học về trạng thái mà nhà thần bí đạt được trong kinh nghiệm chủ quan. Nhưng vì kinh nghiệm này không thể truyền đạt được, nên người ấy đến những giới hạn của triết học:

khi giáo huấn của tôi đạt đến điểm cao nhất, nó giả định một tính chất *tiêu cực*, và do đó kết thúc với một sự phủ nhận. Vì vậy, nó chỉ có thể nói ở đây về những gì bị từ chối hay bị bỏ rơi... Bây giờ, chính xác ở đây là người thần bí tiến triển tích cực, và do đó, từ thời điểm này, không có gì còn lại ngoại trừ thuyết thần bí. (W2, 612)

Cuốn sách của Schopenhauer, bắt đầu với từ ‘Thế giới...’ thực sự kết thúc bằng ‘- Hư vô’. Thế giới hiện tượng đã bị phủ nhận bởi những người mà ý chí của họ quay sang chống lại nó, và đổi lại, họ ôm lấy hư vô tuyệt đối; nhưng sau đó, từ quan điểm đã thay đổi của họ, toàn bộ thế giới này có thể được đưa về số không. Từ bỏ việc đặt mọi giá trị tích cực trong cái vòng hạnh phúc và đau khổ của con người, chủ thể không có ý chí tìm thấy một giá trị mới trong việc cự tuyệt những gì có giá trị thông thường của con người.

Tuy nhiên, dù có đồng cảm hay không với học thuyết cuối cùng của Schopenhauer, chúng ta chắc chắn phải lo lắng liệu nó có thực sự chặt chẽ hay không. Chúng ta khá thường xuyên hỏi liệu tôi có thể nghĩ về *tự thân* khi tồn tại trong một thế giới thiếu vắng tất cả sự khác biệt giữa các cá nhân? Nhưng, cho dù gạt điều đó sang một bên, ai đó vẫn có thể hỏi: làm sao tôi có thể đồng ý với một viễn tượng tĩnh lặng về sự đồng nhất của tôi với hạt nhân của thế giới, nếu hạt nhân đó là ý chí chối bỏ sự sống, chính là thứ mà tôi rất muốn thoát khỏi nó? Tuy nhiên, có một câu trả lời cho sự lo lắng như vậy. Chúng ta không được quên sự phân biệt của Schopenhauer giữa hiểu biết và ý chí. Biết toàn bộ thế giới như một ý chí với sự sống vô mục đích lan tràn khắp nơi không giống như sự thông đồng với ý chí đó như

nó tự thể hiện trong chính thân xác một người - không giống như ý muốn nhân danh cá thể đặc biệt này. Với Schopenhauer, sự cứu rỗi đạt được bởi hiểu biết, nhưng không phải sự hiểu biết mà bất kỳ trạng thái sự vật nào có được. Thấy thế giới như một tổng thể mà tôi không khác biệt với nó là có giá trị vì nó giải phóng tôi khỏi cái cối xay của sự tranh đấu, hạnh phúc và đau khổ - nhưng không phải vì tôi đi đến chỗ hiểu thế giới như một điều tốt đẹp. Với Schopenhauer, thế giới không phải là thứ tốt đẹp, và tôi cũng thế. Nhưng một số giá trị có thể được cứu vớt nếu tôi đứng lùi lại và nhận biết nơi khủng khiếp đó từ một quan điểm phổ quát, chứ không phải tiếp tục mong muốn trong khi đồng nhất vô điều kiện với một phần nhỏ của nó.

Một mối bận tâm cuối cùng về sự chối bỏ ý chí là liệu nó có luôn bị buộc phải là một hành vi của ý chí hay không. Nếu tôi có một sự lựa chọn để khẳng định hay chối bỏ ý chí với sự sống của tôi, thì ở một mức độ cao hơn tôi phải muốn chối bỏ ý chí. Điều này không phải là mâu thuẫn nếu ý muốn 'cao hơn', cái phân biệt giữa khẳng định và chối bỏ, là một loại ý muốn không phụ thuộc vào ý chí với sự sống: thế thì tôi có thể quyết định theo ý muốn để chối bỏ ý chí với sự sống của tôi. Nhưng nếu Schopenhauer nghĩ rằng tất cả ý chí đều là một hình thức và việc chối bỏ ý chí với

sự sống là điều mà tôi thực hiện theo ý muốn, thì lập trường của ông sẽ hoàn toàn mạch lạc. Giải pháp tốt nhất cho vấn đề là nói rằng việc chối bỏ ý chí đơn giản chỉ xảy ra trong một chủ thể và không phải là một hành vi được thực hiện một cách có ý thức. Lòng trắc ẩn tự nhiên của mỗi người đối với mọi người, hoặc mức độ đau khổ của một người, vượt qua được sự vị kỷ của họ đến mức độ mà nó sẽ trở nên không thể tranh đấu thêm nữa cho những mục đích nảy sinh từ sự tồn tại cục bộ của chính họ. Mô tả khác của ông về điều này là ‘ý chí với sự sống quay lưng lại với chính nó’. Ở cuối cuốn *Thế giới như ý chí và ý niệm*, ông không viết về ‘những người chối bỏ ý chí’, mà về ‘những người mà trong họ ý chí đã quay lại tự phủ nhận nó’ (W1, 412). Điều quan trọng là tác nhân ở đây không hẳn là của tôi. Cũng y như tôi không phải là người đầu tiên ném mình vào cuộc sống, vì vậy không phải tôi là người quay sang chống lại ý chí với sự sống. ‘Tác nhân’ ở đây là ý chí với sự sống, nó quay lại chống chính nó. Vì vậy việc chối bỏ ý chí thực sự *không phải* là hành vi của ý chí ở một người mà trong họ nó xảy ra. Tuy nhiên, Schopenhauer đôi khi viết như thể là vậy. Những người mà trong họ ý chí quay lại phủ nhận chính nó phải liên tục ‘đấu tranh’ chống lại sự khẳng định của ý chí, vốn là trạng thái tự nhiên của cơ thể: họ phải

‘tranh đấu hết sức để có thể theo con đường này bằng những hy sinh đủ mọi loại tự áp đặt cho mình’ (W1, 391). Ý chí với sự sống bên trong tôi là cứng đầu cứng cổ, và trở lại để tự khẳng định nó, ngay cho dù trước đó nó đã bị phá vỡ bởi nỗi đau khổ thiêng liêng hay mãnh liệt, vì vậy đây là một trường hợp mà rốt cuộc tôi phải tiếp tục muốn chối bỏ nó.

Chủ nghĩa bi quan

Chủ nghĩa bi quan triết học của Schopenhauer nằm trong hai luận đề có liên hệ với nhau: với mỗi cá nhân sẽ tốt hơn nếu không được sinh ra, và thế giới như một tổng thể là thứ tồi tệ nhất trong tất cả các thế giới có thể có. Lập luận cho luận đề đầu tiên bắt đầu từ quan điểm cho rằng, đối với con người bình thường, đang tranh đấu, cuộc sống phải chứa đựng đau khổ, và từ tuyên bố cho rằng tất cả những sự thỏa mãn là thuần túy có giá trị tiêu cực, là sự chấm dứt đau khổ. Schopenhauer chuyển sang ý tưởng rằng không có sự thỏa mãn nào có thể đạt được trong sự tồn tại của con người có thể bù đắp được cho những đau khổ mà nó cũng phải chứa đựng. Nó dường như là, trong sự cân bằng, không sự hài lòng nào có thể có ảnh hưởng khi so sánh với bất kỳ đau khổ nào, cho dù nhỏ bé đến đâu. Chỉ

sự tồn tại của cái ác trên thế gian mới làm cho điều gì đó mà sự không tồn tại lại được ưa thích hơn sự tồn tại của nó - chúng ta nên mong muốn không chỉ là mình không tồn tại, mà cả thế giới mà chúng ta phải chịu đau khổ trong nó cũng không tồn tại (W2, 576). Nói chung, điều kiện của chúng ta là ‘thứ gì đó mà tốt hơn là không nên tồn tại’ (W2, 577).

Giờ đây, lập luận này không phải là điều mà chúng ta phải chấp nhận. Đương nhiên là cuộc sống của chúng ta không có mục đích, nó phải chứa đựng đau khổ, và không có sự thỏa mãn nào có thể làm giảm bớt được cái ác của bất kỳ sự đau đớn riêng lẻ nào; theo nghĩa này, câu mà Schopenhauer trích dẫn từ Petrarch¹, ‘*mille piacer*’ *non vagliono un tormento* - ‘một ngàn khoái lạc’ cũng không đủ bù đắp cho một nỗi đau’ (W2, 576) là đúng. Cũng có thể đúng là sự tồn tại *không chắc* đã tốt hơn không tồn tại. Và nếu, như Schopenhauer tuyên bố - một lần nữa ít nhiều có lý - ‘chín phần mười nhân loại sống trong sự xung đột triền miên với cảnh túng thiếu, luôn phải giữ cân bằng với khó khăn và nỗ lực bên bờ vực hủy diệt’ (W2, 584), thì tổng số các cuộc đời cá nhân mà tốt hơn là không nên

¹ Francesco Petrarca, thường được gọi là Petrarch (1304-1374), học giả và nhà thơ Italy thời Phục hưng.

tồn tại có thể nhỏ hơn nhiều so với những gì ta có thể nghĩ. Tuy nhiên, không phải vì thế mà mọi người nên coi sự tồn tại thực tế của họ tồi tệ hơn là không tồn tại. Tiền đề then chốt cần thiết cho điều đó là *bất kỳ* đau khổ nào có trong cuộc sống đều làm cho sự không tồn tại được ưa thích hơn so với nó. Nhưng bước này bắt buộc chúng ta phải nghĩ rằng bảy mươi năm mãn nguyện bị làm thành vô giá trị chỉ bởi một thời đoạn đau đớn - và điều đó chắc chắn là không thể tin được. Chúng ta nên đặt nghi vấn mạnh hơn về ý tưởng rằng tất cả sự thỏa mãn chỉ là sự phục hồi tình trạng trung lập. Đúng là dù nhiều phần trong cuộc đời người ta là hạnh phúc, nhưng chúng cũng không lấy đi nỗi đau của những phần đời mà trong đó người ta đau khổ. Nhưng cũng đúng như thế là sự thật của đau khổ cũng không lấy đi giá trị của những phần đời mà trong đó người ta không đau khổ, mà những phần đời như thế có thể xảy ra khá nhiều.

Schopenhauer phê phán một cách khinh miệt chủ nghĩa lạc quan, quan điểm cho rằng đây là thế giới tốt nhất trong tất cả các thế giới có thể có - ‘Sự ngu xuẩn đang chói sáng!’ (W2, 581). Cuộc tấn công mạnh nhất của ông là lập luận rằng thế giới này là tồi tệ nhất trong tất cả các thế giới có thể, nó như sau: ‘Cứ coi ‘có thể’ có nghĩa là ‘cái có thể thực sự tồn tại và kéo dài’. Thế thì, vì ‘thế

giới này được sắp đặt như nó phải là nếu nó có khả năng tiếp tục tồn tại với sự khó khăn lớn lao' (W2, 583), nên chúng ta có thể thấy rằng một thế giới tồi tệ hơn thế giới này không thể tiếp tục tồn tại. Vì thế, đây là thế giới tồi tệ nhất có thể'. Quả là một lập luận lạ lùng. Schopenhauer trích dẫn một số bằng chứng cho tuyên bố rằng thế giới đang tiếp tục tồn tại chỉ với sự khó khăn lớn lao.

Chín phần mười nhân loại sống bên bờ vực của sự huỷ diệt, nhiều giống loài đã biến mất hoàn toàn, một sự thay đổi rất nhỏ trong nhiệt độ hoặc thành phần của khí quyển sẽ dập tắt hoàn toàn sự sống, hành tinh này có thể dễ dàng bị phá hủy bởi những va chạm trong hệ mặt trời, hoặc bởi những xung lực nằm dưới lớp vỏ của nó. Vì vậy, có lẽ có rất nhiều thế giới có thể ở xa thảm hoạ hơn thế giới hiện tại - và nếu như vậy, có thể là tốt lành khi được thông báo về điều đó. Nhưng chúng ta cũng có thể hình dung rõ ràng nhiều thay đổi riêng biệt dẫn đến sự tồi tệ hơn trong thế giới này mà vẫn không huỷ diệt nó hoặc cư dân của nó. Nhiều người hiện nay tin rằng môi trường ngày càng trở nên ít thuận lợi cho sự sống. Nhưng nếu Schopenhauer đúng, quan điểm ấy sẽ không thể đứng vững được: sự kết thúc của thế giới giờ đây sẽ phải cận kề như nó từng có thể - và không có lý do để chấp nhận quan điểm cực đoan ấy.

Những lập luận của Schopenhauer cho học thuyết bi quan cực đoan như vậy do đó đã không có tính thuyết phục. Tuy nhiên, chủ nghĩa bi quan của ông thành công trong việc thúc đẩy một điều gì đó ít cực đoan hơn và hoàn toàn đáng tin cậy, đó là: sẽ sai lầm khi nghĩ rằng chúng ta không phải để *dành cho* đau khổ, mà bằng cách nào đó chúng ta xứng đáng được hạnh phúc, hoặc thế giới nợ chúng ta việc hoàn thành mục đích của mình - cũng như niềm tin rằng sống đơn giản là một điều tốt, bất kể nó mang lại chuyện gì. Những bàn luận cảm động dai dẳng của ông về sự phù phiếm hay vô giá trị (*Nichtigkeit*) của cuộc đời cho phép chúng ta thoát khỏi những ảo tưởng lạc quan để đi vào một quan điểm khắc nghiệt hơn, nhưng có vẻ nhân đạo hơn: rằng bản thân sự sống không có mục đích, rằng đau khổ luôn là một phần của nó, và đôi khi sự kết thúc của nó có thể được người ta chào đón.

Mặc dù vậy, đôi khi người ta cho rằng xét cho cùng, Schopenhauer không hề là người bi quan thực sự. Vì dường như không phải ông thật sự nghĩ rằng không có giá trị nào có thể đạt được trong cuộc sống. Suy ngẫm thẩm mỹ, thiên tài nghệ thuật, cuộc sống từ thiện và công chính, khổ hạnh và từ bỏ ý chí, tất cả đều là những giá trị tối thượng đang chờ đợi một số cá thể con người. Cá thể nào thoát khỏi ý chí sẽ không chỉ

đạt được ‘cứu độ’, mà dường như còn là một trạng thái mà giá trị của nó không thể bác bỏ. Tất cả điều đó là đúng; nhưng nó mâu thuẫn với ‘chủ nghĩa bi quan’ chỉ khi bạn nghĩ rằng chủ nghĩa bi quan là quan điểm cho rằng không có gì là có giá trị cả. Nó không mâu thuẫn với quan điểm của Schopenhauer cho rằng không tồn tại sẽ là đáng mong muốn hơn và thế giới này là thế giới tồi tệ nhất có thể có. Các giá trị của sự thiếu ý chí là xác thực, nhưng chỉ bởi sự tồn tại, theo Schopenhauer, một sự cải thiện nào đó tình trạng tồi tệ nhất có thể có. Ai đó sẽ phản đối rằng một thế giới tồi tệ hơn sẽ vẫn là một thế giới trong đó thậm chí sự cứu rỗi của việc từ bỏ ý chí sẽ không mở ra cho chúng ta. Nhưng câu trả lời của Schopenhauer sẽ là, trong trường hợp ấy, sự tồn tại sẽ tệ hại đến mức không người nào thực sự hiểu bản chất của nó lại có thể chịu đựng được nó. Theo ý nghĩa như vậy, nó không phải là một sự tồn tại có thể có.

Cuối cùng, ngay cả khái niệm cứu rỗi của Schopenhauer cũng phải được gọi là bi quan theo một nghĩa nhất định, nếu chúng ta xem xét rằng giá trị duy nhất xứng đáng của tên gọi này trong sơ đồ các sự vật của ông phụ thuộc vào việc tự từ bỏ. Sự thoái lui và sự tĩnh lặng về mặt thẩm mỹ đạt được bởi một thái độ tách rời khỏi con người cá nhân tranh đấu cho sự sống, và từ

toàn bộ mạng lưới các mục tiêu đan dệt thành sự sống. Nếu cá nhân đang sống này vẫn còn là *cái là tôi* trong thế giới ý niệm, và ý chí với sự sống, *cái là tôi* tự nó - không có linh hồn phi vật chất, không có bản chất hợp lý, không có phần nào của bất kỳ kế hoạch thiêng liêng nào - thì *cái là tôi* không chỉ vô giá trị, mà còn là trở ngại cần phải phá vỡ trước khi giá trị thực sự được thoáng thấy. Do đó, để cảm nhận đầy đủ tầm quan trọng *giải pháp* của Schopenhauer cho vấn đề tồn tại, sẽ phải đối mặt với một loại tự ghét bỏ trong đó hàm chứa chủ nghĩa bi quan sâu sắc nhất.





Ảnh hưởng của Schopenhauer

Schopenhauer tự cho mình là người xây dựng một hệ thống triết học mở ra một ‘tư duy đơn độc’ (W1, xii). Nhưng hệ thống này, vốn dễ bị tổn thương bởi những lời chỉ trích, thường không phải là cơ sở cho sự cuốn hút của ông. Tầm quan trọng lâu dài của Schopenhauer với tư cách là một triết gia dựa nhiều hơn vào cách thức đặt câu hỏi thăm dò và sự thẳng thừng không bị trói buộc của ông, vào việc ông phá hủy những xác tín truyền thống và những bất an mới mà ông đối mặt. Những ý tưởng xưa cũ về linh hồn bất tử, mục đích thiêng liêng, và phẩm giá con người đã chết với Schopenhauer, và sẽ không được làm sống lại. Loài người là một phần của tự nhiên, và tính duy lý không cho nó một địa vị cao thượng đặc biệt. Cá thể con người được thể hiện và hoạt

động không ngừng nghỉ, một sinh vật tranh đấu và đau khổ, mà cốt lõi của nó là tính dục và thói vị kỉ. Sự đồng nhất của cá thể trở thành vấn đề trở đi trở lại. Tâm trí của chúng ta là tâm trí của một sinh vật thích nghi với những mục đích của cuộc sống và được phân chia giữa ý thức, hiểu biết, và bản ngã dường như không thuộc thế giới này mà chúng ta cố đồng nhất với nó, và vô thức, cái ý chí tự nhiên có vẻ xa lạ nhưng thực sự là thứ thúc đẩy chúng ta. Cuộc sống không có mục đích. Là chính mình không phải là cái gì đó có bất kỳ giá trị tích cực nào. Schopenhauer tự thuyết phục làm một dự đoán, trong đó sự tồn tại tự nó là một vấn đề, sau đó trình bày những ngoại lệ về thiên tài và tính chất thiêng liêng, trải nghiệm thẩm mỹ và sự chìm khuất của cá thể tính, như là cách duy nhất để cứu vãn giá trị. Những tư tưởng khó chấp nhận và đầy thách thức như vậy thể hiện sự đóng góp đặc biệt của ông đối với văn hoá hiện đại.

Mặc dù chưa bao giờ thực sự có một trường phái Schopenhauer trong triết học, nhưng ảnh hưởng của ông đối với lịch sử tư tưởng rất lớn và rất đa dạng. Vào cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20, ông đã ở tuyến đầu trong văn hoá châu Âu: những cuốn sách của ông được đọc rộng rãi, cung cấp tư liệu cho nhiều luận văn học thuật và các luận án đã xuất bản, được các trí thức và nghệ

sĩ nhiệt tình hưởng ứng. Ông có một số môn đồ triết học, nhưng có lẽ đáng chú ý hơn là việc ông thu hút những người yêu thích các tác phẩm của ông, lật đi lật lại hoặc vật lộn với những tư tưởng mới mẻ, và rồi đưa chúng vào các sáng tạo của chính họ. Trong thập niên 1850, Wagner như bị bỏ bùa bởi Schopenhauer, vốn đã trở thành chất kích thích chủ yếu để Wagner viết tác phẩm *Tristan và Isolde* nói riêng. Trong những năm 1860, điều tương tự đã xảy ra với Nietzsche và Tolstoy; trong những năm 1880 và 1890, với Thomas Hardy, Thomas Mann, và Marcel Proust, và vào những năm 1900, với chàng thanh niên Wittgenstein. Chúng ta thấy các nhân vật trong *Buddenbrooks* và *À la recherche du temps perdu* đọc Schopenhauer, hoặc thảo luận về việc đọc ông, và ông được nói đến trong *Tess of the d'Urbervilles*¹. Nhiều tác phẩm nghệ thuật còn đáng chú ý hơn những gì được liệt kê ở đây có dấu ấn tư duy của Schopenhauer, một số trực tiếp, một số gián tiếp. Danh sách các nghệ sĩ có liên quan đến triết học của ông có thể tiếp tục,

¹ *Buddenbrooks*, tiểu thuyết của Thomas Mann (1875-1955).

À la Recherche du temps perdu, tiểu thuyết của Marcel Proust (1871-1922)

Tess of the d'Urbervilles, tiểu thuyết của Thomas Hardy (1840-1928)

ví dụ, với Mahler, Richard Strauss, Turgenev, Lawrence, Beckett, và Borges.

Sự lôi cuốn của Schopenhauer không thể tách rời tầm vóc của ông như một tác giả văn chương. Văn chương đẹp đẽ của Schopenhauer và việc nắm bắt cấu trúc và kịch tính của ông - từng bước trong câu chuyện được đánh dấu bằng một hình ảnh mạnh mẽ và được sắp đặt thời gian để đạt hiệu quả tối đa - làm cho việc chuyển từ hệ thống triết học sang tiểu thuyết hoặc sân khấu opera gần như hoàn hảo. Không có học thuyết riêng lẻ nào của Schopenhauer hợp hồn được tất cả các nhà văn và các nhạc sĩ như nhau, nhưng ấn tượng mạnh nhất chắc chắn là do lý thuyết mỹ học, triết lý âm nhạc của ông, nhận thức của ông về tâm lý con người, cách xử lý của ông về bản năng tình dục, chủ nghĩa bi quan và những chất vấn của ông về giá trị sự tồn tại của con người. Theo những cách nào đó, thật lạ lùng là giai đoạn ảnh hưởng mạnh nhất của Schopenhauer không kéo dài vượt qua những năm 1920, vào những thập kỷ mà nhiều người trong số những người mà chúng ta đề cập đã trở thành những nhân vật văn hoá nổi danh. Thời điểm của những tranh đấu thất bại trong lĩnh vực kinh tế, khi sự vô ích của Chiến tranh thế giới thứ Nhất càng chồng chất thêm những đau đớn cực độ, và sự quan tâm rộng rãi đến phân

tâm học đã làm thay đổi quan điểm về tính cách con người - đó chẳng phải là kỷ nguyên thực sự của Schopenhauer hay sao? Vậy mà, vào giữa thế kỷ này, ông không phải là một tác giả danh tiếng như vậy, mà lý do chính là không có trào lưu chính nào của triết học đương đại thực sự chú ý đến ông.

Trong số những người không cưỡng nổi sự thu hút của Schopenhauer sớm nhất, Wagner và Nietzsche dường như chịu ảnh hưởng nặng nề, và chính họ biết rõ việc khai thác mối quan hệ với Schopenhauer đã giúp họ nhiều như thế nào. Wagner không phải là một triết gia, và đôi khi ông thú nhận rằng mặc dù đã thường xuyên đọc đi đọc lại, ông vẫn phải vật lộn để hiểu những gì được viết trong tác phẩm của Schopenhauer. Rõ ràng tư tưởng âm nhạc là biểu hiện trực tiếp những tranh đấu của ý chí là một tư tưởng mà ông thu nhận được, nhưng ý tưởng chối bỏ ý chí cũng vậy. Ông đã viết trong một lá thư gửi cho Liszt "Tôi đã... tìm thấy một thứ thuốc an thần cuối cùng đã giúp tôi ngủ được hàng đêm; đó là khao khát chân thành và bằng cả trái tim đối với cái chết: hoàn toàn vô thức, hoàn toàn hủy diệt, kết thúc của mọi giấc mơ - sự cứu chuộc tối hậu duy nhất." Wagner rõ ràng cảm thấy học thuyết của Schopenhauer đã kết tinh một số thấu thị của ông và cho ông một cái

nhìn tươi mới về công việc hiện tại của mình: ‘Cuối cùng, tôi đã có thể hiểu được *Wotan*¹ của tôi’. Ông đã tiến gần nhất đến triết lý thực sự của Schopenhauer trong các vở opera, khi các nhân vật Tristan và Isolde biểu lộ mong muốn sâu xa muốn chấm dứt sự tồn tại của mình như các cá thể. Dĩ nhiên, năng lực của tình yêu nhục cảm áp đảo cá nhân cũng là một trong những chủ đề của Schopenhauer. Nhưng Wagner đã xoay xở để làm cho ước muốn không tồn tại trở thành đỉnh cao của tình yêu nhục cảm, thay vì phủ nhận hoàn toàn nó, điều mà Schopenhauer gọi lên bằng những từ ngữ khác, thậm chí trong thời điểm hàm ơn cao nhất với vị triết gia, ông vẫn không tuân theo chính xác tư tưởng của Schopenhauer.

Một trong những điều mang Wagner đến với chàng thanh niên Nietzsche là sự tôn sùng của họ đối với Schopenhauer, người mà họ đã khám phá một cách độc lập. Mặc dù Nietzsche cũng trải qua một sự chuyển đổi cảm xúc về triết học của Schopenhauer, mối quan hệ của ông với triết học này lại hoàn toàn khác. Trong ấn bản đầu tiên của tác phẩm *Sự ra đời của bi kịch (The Birth of Tragedy)*, Nietzsche sử dụng cặp thần tượng

¹ *Wotan*: nhân vật trong opera *Der Ringdes Nibelungen* của Richard Wagner

tượng trưng Apollo và Dionysus để giải thích cho thành tựu nghệ thuật tuyệt vời của bi kịch Hy Lạp. Apollo đại diện cho hình ảnh đẹp như mơ của một anh hùng cá nhân. Còn Dionysus cho những điều đáng sợ nhưng say sưa thoáng qua trong một thế giới tàn nhẫn bên dưới sự cá thể hóa, thứ sẽ hủy hoại anh hùng. Khi nỗ lực giải thích cặp biểu tượng này, ông viện đến sự phân biệt của Schopenhauer giữa ý niệm và ý chí. Mặc dù cuốn sách là một dòng chảy độc đáo, nhiều phần trong đó không liên quan trực tiếp với Schopenhauer (như chính Nietzsche đã nhận xét sau này), nhưng việc đọc Schopenhauer của ông đã có tính chất quyết định trong việc cung cấp hình dạng và xung lực cho nó.

Tuy nhiên, chính những gì xảy ra về sau mới mang lại cho Schopenhauer một tầm quan trọng lớn hơn đối với Nietzsche. Nietzsche đã quay lưng lại với ‘ông thầy’ cũ của mình, đến mức nói rằng ông ấy ‘đã sai ở mọi chỗ’. Khi triết lý của chính Nietzsche đã phát triển, Schopenhauer tiếp tục là một ngôi sao dẫn đường thuộc một loại đặc biệt - loại ngôi sao hướng người ta tránh xa nó. Trong *Phả hệ của đạo đức* (*Genealogy of Morality*), ông đã dự đoán học thuyết của Schopenhauer như là cửa xả cho cá tính của mình khi nói rằng sự thăng hoa của tĩnh lặng thẩm mỹ cho thấy sự nhẹ nhõm của Schopenhauer khi

thoát khỏi những xung lực tình dục bị ghét cay ghét đắng của chính mình; dù vậy ‘ông ấy trở nên ốm yếu, trở thành một kẻ bi quan (vì ông ấy không phải như vậy, dù rất muốn), nếu bị tước đoạt mất kẻ thù của ông, mất Hegel, phụ nữ, thú vui nhục cảm và toàn bộ ý chí để tồn tại, để kiên trì’. Có lẽ - nhưng Nietzsche sẽ trở thành cái gì nếu không có Schopenhauer, không có tổng kết thuận tiện của ông về những sai sót ấy? Ông đã nói với chúng ta trong *Lời nói đầu*: ‘Cái bị đem ra đặt cược là giá trị của đạo đức - và về điều đó tôi rất cần phải hòa giải với ông thầy tuyệt vời của mình là Schopenhauer.’

Nietzsche rất quan tâm đến việc mất giá trị. Ông đồng ý với Schopenhauer rằng tồn tại phải chứa đựng đau khổ, và về cơ bản là không có vấn đề. Nhưng ông cực lực chống lại ý tưởng từ bỏ và khổ hạnh như một con đường để cứu rỗi. Thăm dò những độ sâu trong tầm nhìn của Schopenhauer là một bước cần thiết, nhưng phải có thứ gì thay thế cho thái độ ‘từ bỏ cuộc sống’ để tìm cách thoát khỏi ý chí và khinh miệt sự hiện hữu vật chất cá nhân. Giải pháp được đề xuất của Nietzsche là sự tự khẳng định sáng tạo (‘Trở thành con người thật của bạn!’), nắm lấy nỗi đau và thậm chí sự tàn nhẫn của người khác như những phần thực sự của chính mình. Khái niệm *ý chí quyền lực* của ông, dựa

nhiều hơn theo nghĩa đen từ ‘ý chí với sự sống’ của Schopenhauer, cố thay thế nó như là một mô tả về bản năng cơ bản tổ chức hành vi của con người, và theo một cách nào đó, của cả vũ trụ. *Ý chí quyền lực* căn bản không phải là một học thuyết chính trị, mà là một cố gắng để tìm ra lời giải thích về hành vi, nhận thức và niềm tin văn hoá của con người bằng cách đặt ra xu hướng nền tảng hướng tới sự gia tăng và làm chủ cả với thế giới và với chính mình. Mặc dù bác bỏ học thuyết siêu hình của Schopenhauer về vật tự nó, và đồng thời tìm cách làm mất tín nhiệm siêu hình học triết học, khái niệm *ý chí quyền lực* của Nietzsche cho thấy sự tương đồng nổi bật với quan niệm về ý chí của Schopenhauer. Đặc biệt, ý tưởng về *ý chí quyền lực* có thể vừa có ý thức vừa vô thức, nó có cơ sở hữu cơ trong cá nhân và ở khắp nơi, khiến nó thích hợp để gọi là sự kế thừa học thuyết của Schopenhauer.

Trong khi Schopenhauer đứng ở hàng đầu trong công cuộc phê bình các triết gia của Nietzsche, thì nhiều phương pháp cho công cuộc phê bình đó cũng đã được đề xuất bởi Schopenhauer. Ví dụ, quan điểm của Nietzsche cho rằng các học thuyết và niềm tin siêu hình về các giá trị đạo đức không bắt nguồn từ lý luận ‘thuần túy’, mà luôn được hiểu, một cách ngấm ngấm, bởi nhu cầu phải đối mặt với đau khổ và

ý chí làm chủ bản thân hoặc môi trường xung quanh, rõ ràng có nguồn gốc trong học thuyết của Schopenhauer rằng ý chí sẽ hình thành các quá trình tâm thức của chúng ta. Ý tưởng của Schopenhauer rằng thế giới được cấu tạo bởi tâm thức của một loài sinh vật cụ thể được phản ánh trong niềm tin của Nietzsche rằng không có chân lý hay giá trị tuyệt đối, chỉ có những viễn cảnh và cách thế sáng tạo giúp chúng ta đối phó với cuộc sống. Tất nhiên, Schopenhauer cũng cung cấp một ví dụ trần trụi nhất của lý tưởng khổ hạnh mà Nietzsche coi là rất cơ bản của văn minh phương Tây - 'Người ta thà là *hư vô* còn hơn là *không có ý chí*'. Ngoài những ảnh hưởng về học thuyết như vậy, văn chương của Nietzsche cho thấy sự liên quan của nó với Schopenhauer thường là trong các chi tiết tinh tế. Ông sẵn sàng chiếm đoạt những sắc thái của văn phong và thuật ngữ của Schopenhauer ngay cả ở thời điểm chúng bất đồng lớn nhất với các học thuyết của ông. Đọc Nietzsche mà không có kiến thức về Schopenhauer là mất đi một ẩn nghĩa lặp đi lặp lại và một trong những điểm định hướng chính trong sự tiến bộ thường gây bối rối của Nietzsche.

Sự quan tâm triết học đến Schopenhauer phổ biến rộng rãi trong những người đương thời của Nietzsche. Ông thường được nghiên cứu như

người kế thừa quan trọng của Kant, và những triết gia quan trọng trong thời của họ, như Hans Vaihinger¹ và bạn của Nietzsche, nhà Đông phương học và siêu hình học Paul Deussen², người đã tạo ra những hệ thống mới bắt nguồn từ Schopenhauer. Trong thế kỷ 20, ông được đánh giá cao bởi các thành viên của Trường phái Frankfurt, những người không thỏa mãn với sự lạc quan của chủ nghĩa Marx chính thống, đặc biệt là Max Horkheimer³. Tuy nhiên, sẽ là công bằng khi nói rằng đến nay, nhà triết học lớn duy nhất ngoài Nietzsche chịu ảnh hưởng bởi Schopenhauer là Wittgenstein. Wittgenstein, giống như Nietzsche, không đến với các tác phẩm của Schopenhauer trong một môi trường học thuật. Ông đọc chúng như là một phần của kho tư tưởng được cung cấp cho xã hội thượng lưu ở Vienna (một chi tiết nhỏ minh họa là Gustav Mahler⁴, một 'môn đồ' khác, trong khi ở ngôi nhà của gia đình Wittgenstein vài năm trước đó, đã tặng cho Bruno Walter⁵ toàn tập tác phẩm Schopenhauer như một món quà). Trên thực tế,

¹ Hans Vaihinger (1852-1933), triết gia Đức.

² Paul Deussen (1845-1919), nhà Ấn Độ học người Đức.

³ Max Horkheimer (1895-1973), triết gia Đức.

⁴ Gustav Mahler (1860-1911), nhạc sĩ Áo thuộc trào lưu hậu lãng mạn.

⁵ Bruno Walter (1876-1962), nhạc trưởng và pianist người Đức.

không đọc Schopenhauer có thể là điều kỳ quặc đối với một người trẻ tuổi từ một gia đình văn hóa như Wittgenstein.

Tác phẩm triết học sớm nhất của Wittgenstein, dẫn tới *Tractatus*, dường như thoát nhìn có ít điểm chung với Schopenhauer. Ông đã làm việc với Frege¹ và Russell² về những phương pháp mới của logic hình thức, thứ sẽ trở thành cơ sở của một phong trào cố gắng bác bỏ chủ nghĩa duy tâm và những sự lạm dụng được cho là của siêu hình học Đức. Nó thường được sử dụng phổ biến để biện hộ cho sự quan tâm của Wittgenstein đối với Schopenhauer như là một sai lầm thời tuổi trẻ. Nhưng chắc chắn là nhiều hơn thế. Trong *Tractatus*, Wittgenstein sử dụng các hình ảnh của Schopenhauer khi nói về 'tôi': đó là một điểm thấu kính, giống như một con mắt không thể nhìn thấy chính nó, một giới hạn - không phải là một phần - của thế giới. 'Tôi' không nằm trong số những sự kiện tạo nên thế giới. Cũng không có bất kỳ giá trị nào trên thế giới. Giá trị, dù có tính đạo đức hay thẩm mỹ, dường như xuất phát từ thái độ đối với thế giới như một tổng thể, chứ không phải với bất kỳ sự kiện cụ thể nào trong nó. Wittgenstein nói:

¹ Gottlob Frege (1848-1925), triết gia Đức.

² Bertrand Russell (1872-1970), triết gia Anh.

‘Nhìn thế giới thay cho các giống loài (dưới khía cạnh vĩnh cửu),’ - một ý tưởng khác của Schopenhauer - ‘là xem nó như một toàn thể’, và đây là một cảm giác thần bí. Hình ảnh nổi tiếng về triết học như cái thang mà người ta leo lên cũng gợi nhớ lại quan điểm của Schopenhauer về mối quan hệ giữa triết học và thuyết thần bí.

Lơ lửng trên *Tractatus* là cảm giác về một thứ gì đó chỉ xuất hiện một cách gián tiếp trong văn bản. Tác giả nói rằng ý nghĩa của cuốn sách là một ý nghĩa ‘đạo đức’, và trong cuốn sách nó lộ ra rằng đạo đức không thể được diễn đạt thành đề nghị, mà phải thể hiện chính nó. Wittgenstein rõ ràng gặp rắc rối bởi ý nghĩ là một khi thế giới đã được mô tả bằng ngôn ngữ, thì những câu hỏi thực sự lớn, chẳng hạn như ‘tôi’ là gì, chúng liên quan đến thế giới như thế nào, vấn đề của thế giới là gì, và cái thiện đến từ đâu, đã hoàn toàn không được động đến. Vì vật lộn với những vấn đề này, bản đồ vấn đề mà trên đó ông cố gắng định vị chúng đã được cung cấp ở một mức độ lớn theo triết lý của Schopenhauer. Đó là những cuốn ghi chép đặc biệt rõ ràng, nơi từ vựng lặp đi lặp lại về ‘chủ thể’ và ‘khách thể’, ‘ý chí’ và ‘ý niệm’, ‘thế giới’ và ‘tôi’ có được bất kỳ thứ gì trông giống như sự hiểu biết chỉ khi được xem như một cố gắng để suy nghĩ thấu suốt các sự vật với sự trợ giúp của Schopenhauer.

Một lĩnh vực khác mà Wittgenstein chịu ảnh hưởng rõ ràng bởi Schopenhauer là thuyết hành động. Từ những bài viết đầu tiên cho đến các tác phẩm khi trưởng thành, Wittgenstein luôn lo lắng về việc liệu có một hành động tinh thần của ý chí tách biệt với chuyển động của cơ thể hay không. Vấn đề này trở thành trung tâm trong khảo sát của ông xem tinh thần có bị che giấu theo bất kỳ nghĩa nào hay không, và có ảnh hưởng lớn đến thuyết hành động trong triết học phân tích. Ý tưởng cơ bản mà Wittgenstein dường như thường bị thu hút là ý muốn đồng nhất với hành vi chứ không phải là một quá trình tâm trí ‘nội tại’ thuần túy. Thật dễ dàng nhận ra rằng ý tưởng này chủ yếu là của Schopenhauer, và mặc dù không thường xuyên đề cập đến tên tuổi của người tiên nhiệm trong mối liên hệ, nhưng các thuật ngữ mà trong đó Wittgenstein thảo luận đã phản ánh nguồn gốc của nó.

Ngoài nghệ thuật và triết học, ảnh hưởng của Schopenhauer cũng mở rộng sang tâm lý học, thông qua quan niệm về vô thức và ý tưởng của ông rằng tính dục là cơ sở của nhân cách. Một tác phẩm rất phổ biến trong thời của ông, bây giờ ít nhiều bị lãng quên, là *Triết học về vô thức* của Eduard von Hartmann¹ vào năm 1869. Đây

¹ Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906), triết gia Đức.

là một sự lai tạp kỳ lạ, trong đó tác giả đã cố gắng kết hợp một số ý tưởng của Schopenhauer với một số ý tưởng của Hegel, và cố gắng làm một kiểu nối kết quan hệ hữu nghị giữa chủ nghĩa lạc quan và chủ nghĩa bi quan. Sửa đổi chủ yếu của ông với khái niệm của Schopenhauer về vô thức là gợi ý rằng nó phải bao hàm không chỉ ý chí mà còn cả Ý tưởng, và bằng cách nào đó theo đuổi các mục đích hợp lý. Tác phẩm này làm cho vô thức thành một chủ đề nghiên cứu phổ biến ở nửa sau thế kỷ 19, và đồng thời là một dẫn hướng cho sự quan tâm đến Schopenhauer. Mặc dù Schopenhauer không phải là nhà triết học đầu tiên hoặc duy nhất thảo luận về vô thức, nhưng ông có lẽ là người đóng góp nhiều nhất trước Freud.

Bản thân Freud chắc chắn cũng tham khảo tác phẩm của Hartmann và đã đề cập đến nó. Người ta thường chỉ ra rằng ông phải làm quen với những ý tưởng của Schopenhauer từ môi trường học thuật mà ông đã tham gia. Tuy nhiên, Freud đã cố gắng để giữ khoảng cách với Schopenhauer, khi viết, trong một đoạn văn nổi tiếng,

Tôi đã cẩn thận tránh bất kỳ tiếp xúc nào với triết học nói riêng. Trong phạm vi rộng lớn, phân tâm học trùng khớp với triết lý của Schopenhauer - không chỉ ông khẳng định sự thống trị của những

cảm xúc và tầm quan trọng tối cao của tính dục mà còn biết đến cơ chế dồn nén - không phải là dấu vết của sự quen biết của tôi với giáo huấn của ông. Tôi đọc Schopenhauer rất muộn trong cuộc đời tôi.

Người ta gần như do dự khi chỉ ra rằng Freud phải biết ở một mức độ nào đó những gì cần tránh đọc, để duy trì sự độc đáo. Dù sao đi nữa thì khá chắc chắn rằng sự quan tâm lớn lao dành cho Schopenhauer trong đời sống văn hoá và học thuật ở thời kỳ này là một yếu tố quan trọng trong việc làm cho nghiên cứu của Freud có thể thực hiện được, dù ông có ý thức được điều đó hay không.

C. G. Jung¹ là một nhà tâm lý học có ảnh hưởng khác bị ấn tượng bởi Schopenhauer. Ông nói rằng mình đọc Schopenhauer từ năm 17 tuổi (đưa chúng ta, một lần nữa, về những năm 1890), và đồng ý với bức tranh của triết gia về thế giới đầy hỗn độn, đam mê và cái ác: 'Cuối cùng, đây là một người có đủ can đảm để hiểu thấu rằng bằng cách nào đó, nền tảng của thế giới không phải được tạo ra theo cách tốt nhất.'

Mặc dù siêu hình học của Schopenhauer không thực sự đáng tin cậy với tư cách một hệ

¹ Carl Gustav Jung (1875-1961), nhà tâm lý học Thụy Sĩ.

thống, nhưng những câu hỏi của ông về bản ngã và vô thức, hành động, tranh đấu, đau khổ, từ bỏ, thăng hoa thẩm mỹ, và giá trị của sự tồn tại - những suy nghĩ phiền toái hoặc an ủi đã kích thích nhiều nhà tư tưởng có ảnh hưởng - vẫn còn sống động và đầy thử thách. Khi chúng ta tranh luận về những vấn đề như vậy với Nietzsche hay Freud, những người nổi bật ở hàng đầu, thì những suy tư của Schopenhauer là một tiếng nói triết học độc đáo và mạnh mẽ vẫn xứng đáng được lắng nghe.



Đọc thêm

Ngoài các bản dịch tiêu chuẩn các tác phẩm của Schopenhauer được liệt kê trong phần 'Các từ viết tắt và công trình được trích dẫn' ở đầu sách, những bản dịch gần đây các tác phẩm của Schopenhauer cũng rất đáng tham khảo:

- *Luận văn được giải thưởng về tự do ý chí (Prize Essay on the Freedom of the Will)*, E. F. J. Payne dịch, Gunter Zoller biên tập (Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1999).
- *Về tầm nhìn và màu sắc (On Vision and Colors)*. E. F. J. Payne dịch, David Cartwright biên tập (Nhà xuất bản Berg, 1994)
- *Căn nguyên bốn mặt của Schopenhauer (Schopenhauer's Early Fourfold Root)*, bản dịch và bình luận của F. C. White (Avebury, 1997). Ấn bản đầu tiên ít phổ biến hơn nhưng dễ tìm hơn của *The Fourfold Root*.
- *Thế giới như ý chí và ý niệm (The World as Will and Idea)* (rút gọn thành một tập), Jill Berman dịch, David Berman biên tập (Dent, 1995). Một phiên bản rút gọn, dễ tiếp cận hơn bản dịch của Payne, nhưng mất đi kiến trúc lớn hơn của công trình chính của Schopenhauer.

- *Về cơ sở của đạo đức (On the Basic of Morality)*, E. F. J. Payne dịch, David E. Cartwright giới thiệu (Berghahn Books, 1995)

Một giải trình triết học kinh điển về Schopenhauer, gần đây được in lại:

- Patrick Gardiner, *Schopenhauer* (Penguin Books, 1967: Thoemmes Press 1997)

Các giải trình chung về triết học Schopenhauer:

- D. W. Hamlyn, *Schopenhauer* (Routledge và Kegan Paul, 1980)
- Julian Young, *Mong muốn và không mong muốn: Một nghiên cứu về triết học của Arthur Schopenhauer (Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer)* (Martinus Nijhoff, 1987)

Một tuyển tập các bài báo học thuật về những khía cạnh khác nhau của triết học Schopenhauer:

- Christopher Janaway (biên soạn), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1999)

Sách và các sưu tập với trọng tâm chuyên sâu hơn:

- John E. Atwell, *Schopenhauer: Tâm tính con người (Schopenhauer: The Human Character)* (Nhà xuất bản Đại học Temple, 1990)
- John E. Atwell, *Schopenhauer nói về đặc tính của thế giới: Siêu hình về ý chí (Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will)* (Nhà xuất bản Đại học California, 1995)
- Dale Jacquette (biên soạn) *Schopenhauer, triết học và các nghệ thuật (Schopenhauer, Philosophy and the Arts)* (Nhà xuất bản Đại học Cambridge, 1996)

- Christopher Janaway, *Bản ngã và thế giới trong triết học của Schopenhauer* (*Self and World in Schopenhauer's Philosophy*) (Clarendon Press, 1989)
- Christopher Janaway (biên soạn) *Ước muốn và hư vô: Schopenhauer - nhà giáo dục của Nietzsche* (*Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*) (Clarendon Press, 1998)
- F. C. White. *Về căn nguyên bốn mặt của nguyên tắc túc lý của Schopenhauer* (*On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*) (E. J. Brill, 1992)

Ba giải trình khác về cuộc đời, tác phẩm và vị trí trong lịch sử tri thức của Schopenhauer:

- Arthur Hübscher. *Triết học của Schopenhauer trong bối cảnh tri thức: Nhà tư tưởng chống lại trào lưu.* (*The Philosophy of Schopenhauer in its Intellectual Context: Thinker Against the Tide*). Joachim T. Baer và David E. Cartwright dịch (Edwin Mellen Press, 1989)
- Bryan Magee. *Triết học của Schopenhauer* (*The Philosophy of Schopenhauer*), tái bản. (Clarendon Press, 1997)
- Rudiger Safranski, *Schopenhauer và những năm tháng hoang dã của triết học* (*Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*) (Weidenfeld & Nicolson, 1989)

DẪN LUẬN VỀ SCHOPENHAUER

Christopher Janaway



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội

ĐT : 39.260.031



Chịu trách nhiệm xuất bản : Giám đốc - BÙI VIỆT BẮC

Chịu trách nhiệm nội dung : Tổng biên tập - LÝ BÁ TOÀN

Biên tập : Phan Thị Ngọc Minh

Biên tập Văn Lang : Phan Quân

Trình bày : Đông Phương

Vẽ bìa : Gia Khang

Sửa bản in : Phan Quân



CÔNG TY CP VĂN HÓA VĂN LANG - NS. VĂN LANG

40 - 42 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM

ĐT : 38.242157 - 38.233022 - Fax : 38.235079



In 1.000 cuốn khổ 12x20 cm tại Xưởng in Cty CP Văn hóa Văn Lang
06 Nguyễn Trung Trực, P.5, Q.Bình Thạnh, Tp.HCM.

Xác nhận ĐKXB số : 1471-2017/CXBIPH/87-22/HĐ.

QĐXB số : 830/QĐ - NXBHĐ, ngày 20/05/2017.

In xong và nộp lưu chiểu quý 3 năm 2017.