CHỦ NGHĨA TỰ DO CÁ NHÂN

Và các nhà tư tưởng chính của nó

TINH THẦN KHAI MINH

CHỦ NGHĨA TỰ DO CÁ NHÂN

và các nhà tư tưởng chính của nó

Biên soạn: Minh Anh – Vi Yên

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

MỤC LỤC

Lời nói đầu.....3

Chủ nghĩa Tự do cá nhân [Libertarianism] 5

Các khái niệm chính của chủ nghĩa Tự do cá nhân 33

Lý thuyết của John Locke về nhà nước đạo đức 41

John Locke: Tự do như một quyền tự nhiên.....61

Đọc lại "Bàn về Tự do" của John Stuart Mill.....75

Sự bảo vệ của John Stuart Mill đối với Tự do cá nhân 111

Tư tưởng chính trị của Robert Nozick 137

Thế kỷ Hayek [Friedrich A. Hayek].....171

Sử dụng tri thức trong xã hội.....185

Vấn đề tri thức trong "Trật tự tự phát" của Hayek 215

Ayn Rand.....255

Vài nét về đạo đức học của chủ nghĩa khách quan 273

LỜI NÓI ĐẦU

Thưa các bạn,

Chủ nghĩa tự do cá nhân là phiên bản thế kỉ 20 của chủ nghĩa tự do cổ điển. Trung tâm của chủ nghĩa tự do cá nhân là đề cao cá nhân, bảo vệ sự tự do tiêu cực, ủng hộ nhà nước tối thiểu, thị trường tự do, cũng như chống lại tất cả các hình thức tái phân phối.

Có rất nhiều dạng chủ nghĩa tự do cá nhân, mỗi dạng này bảo vệ những ý tưởng trên dựa vào trên một nền tảng nào đó. Chẳng hạn, chủ nghĩa cá nhân phiên bản Nozick bảo vệ tự do dựa trên quyền, trong khi chủ nghĩa cá nhân phiên bản công lợi lại bảo vệ tự do cá nhân dựa trên lợi ích mà sự tự do mang lại... Trong tập này chúng ta sẽ tìm hiểu về chủ nghĩa tự do cá nhân, các dạng chính của chủ nghĩa tự do cá nhân, và một số nhà tư tưởng chính của nó. Bài 1 giới thiệu tổng quan về các dạng chủ nghĩa tự do cá nhân. Bài 2 nêu lên mười nguyên tắc chính mà chủ nghĩa tự do cá nhân theo đuổi. Bài 3, 4 giới thiệu tư tưởng của John Locke, người hình thành nên chủ nghĩa tự do cổ điển, cũng như là nguồn cảm hứng cho các nhà tự do cá nhân trong thế kỉ 20. Bài 5, 6 giới thiệu tư tưởng của John Stuart Mill, vốn nổi tiếng với tác phẩm "Bàn về tự do", trong đó đưa ra một sự bảo vệ thuyết phục cho những sự tự do như: tự do tư tưởng, tự do ngôn luận, tự do hội họp... Bài 7 giới thiệu về tư tưởng của Robert Nozick, người bảo vệ sự tự do cá nhân dựa trên nền tảng quyền cá nhân. Tiếp nối truyền thống của Locke, tức trên nền tảng quyền tự nhiên, nhưng giải quyết với các thách thức mới, mà cụ thể ở đây là lý thuyết

tái phân phối của John Rawls. Bài 8, 9, 10 giới thiệu về tư tưởng của Hayek, Hayek là người bảo vệ tự do cá nhân dựa trên nền tảng công lợi. Hayek có nhiều đóng góp cho nhiều lĩnh vực với các ý tưởng như trật tự tự phát, sự phân hữu tri thức... Bài 11, 12 giới thiệu về tư tưởng của Ayn Rand. Vốn là một nhà văn có nhiều ảnh hưởng, các tác phẩm của bà luôn thấm đẫm các triết lý của chủ nghĩa tự do cá nhân. Rand bảo vệ tự do cá nhân trên nền tảng đạo đức, mà bà gọi là Thuyết khách quan.

Những bài viết này chúng tôi lược dịch và tuyển chọn từ các tài liệu trên mạng, có trích dẫn nguồn, nếu tác giả các bài viết có yêu cầu không cho phép sử dụng thì mong hãy cho chúng tôi biết. Mọi thắc mắc, hoặc góp ý xin liên hệ theo địa chỉ sau:

Email: tinhthankhaiminh@gmail.com

Các bạn cũng có thể đọc thêm các tài liệu của nhóm trên các trang:

http://khaiminhvn.org

http://tinhthankhaiminh.blogspot.com

http://www.facebook.com/tinhthankhaiminh

Trân trọng,

KHAI MINH

1

BÀI MỘT

CHỦ NGHĨA TỰ DO CÁ NHÂN [LIBERTARIANISM]

CHỦ NGHĨA TỰ DO CÁ NHÂN (LIBERTARIANISM)

Dịch giả: Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Các nhà tự do cá nhân tin rằng cá nhân là tối cao, chứ không phải nhà nước hay bất cứ tổ chức nào. Họ tin tưởng vào sự tự do tiêu cực, tức tự do khỏi sự can thiệp từ bên ngoài. Thúc đẩy sở hữu tư nhân và tự do kinh tế thực chất là tôn trọng cho tự do cá nhân. Trật tự xã hội không mâu thuẫn với tự do cá nhân mà phát triển từ tự do cá nhân. Việc sử dụng sự ép buộc duy nhất hợp pháp là để tự vệ hay hiệu chỉnh sự sai lầm. Chính quyền bị ràng buộc bởi các quyên tắc đạo đức tương tự như cá nhân. Hành động của chính quyền bị coi là bất hợp pháp khi sử dụng sự ép buộc để cướp bóc, gây hấn, tái phân phối, và các mục đích khác nằm ngoài việc bảo vệ tự do cá nhân.

Những người tự do cá nhân tin rằng hầu hết các chính sách đang được thực hiện bởi nhà nước nên hoặc bị bãi bỏ hoặc chuyển cho tư nhân. Phiên bản nổi tiếng nhất của kết luận này được trình bày trong các lý thuyết về "nhà nước tối thiểu" của Robert Nozick, Ayn Rand, và những người khác. Theo đó, họ cho rằng nhà nước có thể cung cấp một cách hợp pháp các dịch vụ cảnh sát, tòa án, và quân đội, ngoài ra không còn gì khác. Bất cứ các chính sách nào của nhà nước như: kiểm soát hay ngăn cấm việc buôn bán, và sử dụng thuốc cấm, nhập ngũ bắt buộc, thuế để hỗ trợ người nghèo, và thậm chí xây dựng các con đường công cộng... là vi phạm các quyền (cá nhân) và do đó là bất hợp pháp.

Chủ nghĩa tự do cá nhân khác với chủ nghĩa tư bản vô chính phủ và chủ nghĩa tự do cổ điển. Những người theo chủ nghĩa tư bản vô chính phủ tin rằng ngay cả nhà nước tối thiểu là quá lớn, và sự tôn trọng đúng đắn cho các quyền cá nhân đòi hỏi loại bỏ hoàn toàn nhà nước và việc cung cấp các dịch vụ bảo vệ sẽ được dành cho thị trường tư nhân. Trong khi đó, những người tin theo chủ nghĩa tự do cổ điển, trong khi chia sẻ niềm tin vào thị trường tự do, cũng như sự bi quan về quyền lực của chính phủ với chủ nghĩa tự do cá nhân, họ sẵn sàng cho phép một phạm vi lớn hơn cho các hoạt động mang tính cưỡng bức của nhà nước, như cung cấp các tiện ích chung hay thậm chí tái phân phối ở một mức độ giới hạn nào đó.

Sự đa dạng của các lý thuyết Tự do cá nhân

Chủ nghĩa tự do cá nhân là một lý thuyết về vai trò đúng đắn của chính quyền, vai trò này có thể dựa trên các nền tảng khác nhau như: siêu hình học, nhận thức luận, hay đạo đức học. Một số nhà tự do cá nhân là người hữu thần, tức họ tin rằng lý thuyết bắt nguồn từ luật tự nhiên. Trong khi những người khác lại là người vô thần, tức tin rằng lý thuyết có thể được xây dựng trên các cơ sở thuần túy thế tục. Một số nhà tự do cá nhân là người theo chủ nghĩa duy lý, tức tin rằng có thể rút ra các kết luận tự do cá nhân từ các tiền đề đầu tiên. Những người khác lại rút ra các kết luận tự do cá nhân trên cơ sở những sự khái quát hóa kinh nghiệm... Một số nhà tự do cá nhân là những người theo thuyết vị kỉ, tức tin rằng cá nhân không có bổn phận tự nhiên phải giúp đỡ người khác, trong khi những người khác lại tin tưởng vào một nguyên

tắc đạo đức nào đó trong đó khẳng định rằng những người giàu có hơn có bổn phận giúp đỡ những người nghèo khó hơn. Một số nhà tự do cá nhân là người theo thuyết nghĩa vụ, trong khi những người khác là người theo thuyết kết quả, thuyết khế ước... Bài này tập trung chủ yếu vào ba phiên bản của chủ nghĩa tự do cá nhân: chủ nghĩa tự do cá nhân quyền tự nhiên, chủ nghĩa tự do cá nhân kết quả, và chủ nghĩa tư bản vô chính phủ.

Chủ nghĩa Tự do cá nhân dựa trên nền tảng Quyền Tự nhiên

Chắc chắn đây là phiên bản nổi tiếng nhất và có ảnh hưởng nhất, ít nhất, là giữa các triết gia hàn lâm, nó đặt cơ sở trên lý thuyết về quyền tự nhiên. Các lý thuyết về quyền tự nhiên khá đa dạng, nhưng thống nhất ở một niềm tin chung là cá nhân có một số quyền đạo đức nào đó đơn giản bởi vì họ là con người. Và những quyền này tồn tại trước và độc lập với sự tồn tại của chính quyền, nó quy định cách thức, sự cho phép về mặt đạo đức, cho các cá nhân khác hay chính quyền khi đối xử với những con người cá nhân.

Các nguồn gốc lịch sử: Locke

Mặc dù chúng ta có thể tìm thấy một số dấu vết của học thuyết này ở những người chủ chương bình đẳng ở Anh (Levellers) hay trường phái Salamanca ở Tây Ban Nha, song tư tưởng chính trị của John Locke thường được coi là nguồn ảnh hưởng quan trọng nhất đối với phiên bản chủ nghĩa tự do dựa trên quyền tự nhiên đương đại. Các yếu tố quan trọng nhất trong lý thuyết của Locke, được phác thảo ra trong tác phẩm *Khảo luận thứ hai về chính quyền* là:

niềm tin của ông về luật tự nhiên, và học thuyết của ông về quyền tư hữu đối với tài sản bên ngoài (bản thân con người).

Ý tưởng của Locke về luật tự nhiên đề ra một sự phân biệt giữa luật và chính quyền, và sự phân biệt này có một sự ảnh hưởng sâu sắc đối với sự phát triển của tư tưởng tự do cá nhân. Theo Locke, ngay cả khi chính quyền không tồn tại, thì trạng thái tự nhiên không phải là trạng thái "phóng túng bừa bãi". Nói cách khác, con người vẫn bị cai trị bởi luật, mặc dù luật này không có bất cứ nguồn gốc chính trị nào. Luật này, mà Locke gọi là "luật tự nhiên", cho rằng "mọi người bình đẳng và độc lập, không ai có quyền làm tổn hại đến tính mạng, sự tự do, hay tài sản của người khác". Luật tự nhiên này có chức năng là một tiêu chuẩn quy phạm (quy định con người phải làm gì) trong việc quản lý hành vi con người. Và Locke tin rằng luật này có thể khám phá ra bằng lý tính con người, và với tư cách là con người duy lý, nó ràng buộc lên tất cả chúng ta như nhau.

Niềm tin của Locke vào sự ngăn cấm làm tổn hại đến người khác bắt nguồn từ một niềm tin cơ bản hơn đó là mỗi cá nhân "có quyền sở hữu đối với chính anh ta". Nói cách khác, cá nhân là ông chủ của mình. Nguyên tắc này có một ảnh hưởng to lớn đối với các nhà tư tưởng tự do cá nhân sau đó, và nó còn được gọi là "nguyên tắc tự sở hữu". Dù còn nhiều tranh cãi, song mọi người thừa nhận nó hàm ý rằng mỗi cá nhân sở hữu đối với thân thể của anh ta, tuy nhiên vấn đề là làm sao anh ta lại có quyền sở hữu những thứ bên ngoài anh ta như cây cối, đất đai... Locke cho rằng chúng ta phải có một cách nào đó để có thể sở hữu những tài sản bên ngoài này, nếu không thì không ai có thể sử

dụng chúng. Locke cho rằng, đó là vì chúng ta sở hữu chính mình, nên chúng ta sở hữu sức lao động của mình. Và bằng cách "trộn" sức lao động của chúng ta với những tài sản bên ngoài, chúng ta đi đến sở hữu những thứ này. Điều này cho phép cá nhân tư nhân hóa thế giới mà Thượng đế ban đầu đã ban chung cho họ. Tuy nhiên, có một giới hạn đối với sự chiếm hữu các tài sản bên ngoài cho sự sử dụng tư nhân, mà Locke thể hiện trong "mệnh đề" nổi tiếng của mình là: một hành động chiếm hữu là hợp pháp khi còn để lại "đủ và tốt... cho người khác". Tuy nhiên, ngay cả với sự giới hạn này, thì theo thời gian, sự kế thừa, khả năng, động cơ, sự may mắn... sẽ dẫn đến một sự bất bình đẳng lớn về tài sản giữa con người, và Locke cho rằng điều này là một hệ quả chấp nhận được của học thuyết của ông.

Các quyền tự nhiên đương đại: Nozick

Cho đến nay, người có ảnh hưởng quan trọng nhất đối với nhận thức về chủ nghĩa tự do cá nhân trong giới hàn lâm là Robert Nozick, với tác phẩm *Vô chính phủ, nhà nước, và không tưởng* (1974). Cuốn sách này, vốn là một sự giải thích và khảo sát tỉ mỉ về các quyền tự do cá nhân, cố gắng cho thấy rằng: *làm thế nào mà một nhà nước tối thiểu, và không lớn hơn tối thiểu, xuất hiện thông qua tiến trình "bàn tay vô hình" từ một trạng thái tự nhiên, lại không vi phạm các quyền của cá nhân*; đồng thời đáp trả lại các tuyên bố cực kì ảnh hưởng của John Rawls, vốn cho rằng một nhà nước lớn hơn nhà nước tối thiểu là có thể được bảo chữa; và cuối cùng cho thấy rằng một chế độ cai trị với các quyền tự do cá nhân có thể thiết lập một "khuôn khổ cho các thử nghiệm không tưởng" trong đó các cá nhân khác nhau có thể tự do tìm kiếm và tạo ra các

thiết chế trung gian (giữa nhà nước và cá nhân) để giúp cho anh ta thành tựu được tầm nhìn riêng của mình về một đời sống tốt lành.

Chi tiết về các luận điểm của Nozick có thể tìm thấy trong bài Robert Nozick. Ở đây, chúng ta chỉ trình bày tóm tắt một số yếu tố quan trọng trong tư tưởng chính trị của Nozick: sự tập trung của ông vào mặt "tiêu cực" của tự do và quyền, sự bảo vệ kiểu Kant của ông đối với các quyền, lý thuyết về quyền sở hữu trên cơ sở lịch sử của ông, và sự chấp nhận của ông đối với mệnh đề kiểu Locke nhưng đã được điều chỉnh cho việc chiếm hữu tài sản. Thảo luận của ông về nhà nước tối thiểu được bàn trong phần về chủ nghĩa tư bản – vô chính phủ ở bên dưới.

Đầu tiên, Nozick, giống như hầu hết các nhà tư tưởng tự do cá nhân quyền tự nhiên, đề cao các tự do và các quyền tiêu cực so với các tự do và các quyền tích cực. Sự phân biệt giữa tự do tích cực và tiêu cực, vốn được đưa ra bởi Berlin, thường được nghĩ về như là sự phân biệt giữa "tự do để" và "tự do khỏi". Một người có sự tự do tích cực khi anh ta có cơ hội và khả năng để làm điều anh ta mong muốn (hoặc có lẽ, điều mà anh ta mong muốn "một cách duy lý", hay "phải" mong muốn). Mặt khác, một người có sự tự do tiêu cực khi không có mặt sự can thiệp từ bên ngoài đối với việc anh ta đang làm cái anh ta muốn – đặc biệt, khi không có sự can thiệp từ bên ngoài của *người khác*. Một người quá ốm yếu không thể lấy thức ăn vẫn có sự tự do tiêu cực đầy đủ - nhưng không có sự tự do tích cực vì anh ta không thể lấy thức ăn dù anh ta muốn làm như vậy. Nozick và hầu hết các nhà tự do cá nhân cho rằng vai trò thích hợp của nhà nước là bảo vệ sự tự do tiêu cực, chứ không phải là

đi thúc đẩy sự tự do tích cực, và trên cơ sở này Nozick tập trung vào các quyền tiêu cực, cũng như phản đối các quyền tích cực. Các quyền tiêu cực là các yêu sách (đòi hỏi) bắt người khác kiềm chế không hành động một số dạng hành động mà chống lại bạn. Các quyền tích cực là các yêu sách bắt người khác thực hiện một số dạng hành động tích cực. Ví dụ, quyền phản đối sự hành hung là quyền tiêu cực, vì chúng đơn giản đòi hỏi người khác *không* hành hung bạn. Mặt khác, các quyền phúc lợi là các quyền tích cực vì chúng đòi hỏi người khác phải cung cấp cho bạn tiềm hay các dịch vụ. Bằng cách củng cố các quyền tiêu cực, nhà nước bảo vệ sự tự do tiêu cực của chúng ta. Có một câu hỏi là liệu việc củng cố đơn thuần các quyền tự do tiêu cực, như các triết gia tự do cánh tả muốn thúc đẩy, hay củng cố một sự trộn lẫn giữa các quyền tự do tiêu cực và các quyền tích cực sẽ thúc đẩy tốt hơn sự tự do tiêu cực.

Thứ hai, trong khi Nozick đồng ý với bức tranh kiểu Locke về nội dung và tính độc lập (với chính quyền) của luật tự nhiên và quyền tự nhiên, thì sự bảo vệ của ông đối với các quyền này lại lấy cơ sở của nó từ Immanuel Kant hơn là từ Locke. Nozick không cung cấp lý lẽ đủ mạnh để biện minh cho các quyền tự do cá nhân chống lại các lý thuyết về quyền khác không thuộc khuôn khổ của tư tưởng tự do cá nhân – một điều mà ông đã chịu nhiều sự chỉ trích, mà nổi tiếng nhất là từ Thomas Nagel. Nhưng những gì mà ông muốn nói trong sự bảo vệ của ông đối với các quyền tự do cá nhân cho thấy rằng ông xem các quyền tự do cá nhân là một sự kế thừa từ một yếu tố trong sự hình thành Mệnh lệnh nhất quyết thứ hai của Kant - đó là: chúng ta đối xử với con người (chúng ta và người khác) như là các các mục đích tự thân, không bao giờ chỉ đơn thuần như là các phương tiện (cho chúng ta hay người khác sử

dụng). Theo Nozick, cả thuyết công lợi và các lý thuyết mà củng cố các quyền tự do tích cực, cho phép sự hi sinh không tự nguyện các lợi ích của một cá nhân cho các mục đích của cá nhân khác. Chỉ các quyền tự do cá nhân, mà đối với Nozick, trong hình thức của một sự kiềm chế tuyệt đối chống lại bao lực và lừa dối, mới cho thấy sự tôn trọng đúng mức đối với tính cá biệt của con người khi khước từ một sự hi sinh như vậy, và cho phép mỗi cá nhân tự do theo đuổi các mục tiêu của mình mà không chịu sự can thiệp.

Thứ ba, một điều quan trọng cần lưu ý là, chủ nghĩa tự do cá nhân của Nozick đánh giá tính công bằng của các vấn đề, như phân phối tài sản dựa vào *quá trình* hay *lịch sử* mà nó xuất hiện, mà không phải dựa vào mức độ mà nó thỏa mãn điều mà ông gọi là nguyên tắc công bằng khuôn mẫu. Theo Nozick, sự phân phối tài sản là công bằng khi chúng phát sinh từ một sự phân phối công bằng trước đó thông qua các phương thức công bằng. Để biết được tính công bằng của sự phân phối hiện tại đòi hỏi chúng ta phải thiết lập một lý thuyết về công bằng trong việc trao đổi – cho chúng ta biết phương thức nào là sự trao đổi tài sản hợp pháp giữa con người – và một lý thuyết công bằng về sự chiếm hữu – cho chúng ta biết làm thế nào cá nhân đi đến chiếm hữu các tài sản bên ngoài mà trước đó không ai sở hữu. Dù Nozick không phát triển một cách hoàn chỉnh các lý thuyết này, song lập trường chính của ông rất có ý nghĩa, vì nó chỉ ra rằng chỉ một phả hệ (pedigree) lịch sử đúng đắn mới làm cho một sự phân phối là công bằng, và những sự chệch khỏi phả hệ đúng đắn này khiến cho sự phân phối là không công bằng. Một hàm ý trong quan điểm này là bạn không thể nhìn vào một mình số liệu thống kê – chỉ một số ít người giàu kiểm soát 80% tài sản của nước Mỹ - kết

luận rằng một sự phân phối như vậy là không công bằng. Thay vào đó, tính công bằng của một sự phân phối phụ thuộc vào việc sự phân phối đó được thực hiện như thế nào – bởi bạo lực hay bởi thương mạng? Bởi mức độ khác nhau về sự làm việc chăm chỉ và may mắn? Hay bởi lừa đảo và trộm cắp? Do đó nằm ở trung tâm về mặt lịch sử của chủ nghĩa tự do cá nhân là một nguyên tắc chống lại: quan điểm quân bình – về kết quả, vốn cho rằng chỉ những sự phân phối bình đẳng là công bằng, quan điểm công lợi, vốn cho rằng sự phân phối là công bằng khi nó tối đa hóa hóa công lợi, và quan điểm ưu tiên, vốn cho rằng sự phân phối là công bằng khi chúng mang lại lợi ích cho những người có hoàn cảnh kém thuận lợi. Sự công bằng trong phân phối nằm ở sự tôn trọng các quyền của con người, mà không phải là để đạt được một kết quả nào đó.

Yếu tố cuối cùng trong tư tưởng của Nozick là việc ông chấp nhận phiên bản sửa đổi của mệnh đề của Locke là một phần trong lý thuyết về sự chiếm hữu công bằng của ông. Nozick điều chỉnh yêu sách của Locke rằng hành động chiếm hữu là hợp pháp khi để lại đủ và tốt cho người khác thành yêu sách rằng sự chiếm hữu phải không được làm xấu đi tình trạng của người khác. Thoạt nhìn, điều này dường như chỉ là một sự thay đổi nhỏ so với phát biểu ban đầu của Locke, nhưng Nozick tin rằng nó cho phép một sự tự do lớn hơn cho việc tự do trao đổi và chủ nghĩa tư bản. Nozick đạt được kết luận này trên cơ sở của một số niềm tin dựa trên kinh nghiệm về ảnh hưởng tích cực của sở hữu tư nhân.

Sở hữu tư nhân làm gia tăng sản lượng xã hội bằng cách đặt các phương tiện sản xuất vào trong tay của những người có thể sử dụng chúng hiệu quả nhất; sự thử nghiệm được khuyến khích, bởi vì các nguồn lực do các cá nhân riêng biệt kiểm soát, anh ta không phải xin phép ai, hay nhóm nào để tiến hành thử nghiệm một ý tưởng mới; sở hữu tư nhân bảo vệ con người tương lai bằng cách khiến một số người đi đến giữ lại một số nguồn lực từ sự tiêu dùng hiện tại cho thị trường tương lai...

Nếu những điều này đúng, thì mọi người sẽ không bị làm cho khốn khó thêm bởi hành động chiếm hữu ban đầu ngay cả khi những hành động này không để lại đủ và tốt cho người khác chiếm hữu. Sở hữu tư nhân và thị trường tư bản chủ nghĩa tạo ra sự sung túc, và những người đến sau trò chơi chiếm hữu (như chúng ta hiện nay) ở trong một hoàn cảnh tốn hơn nhiều. Như David Schmidtz chỉ ra:

Sự chiếm hữu ban đầu làm giảm bớt nguồn (kho) của những gì có thể được chiếm hữu ban đầu, ít nhất là trong trường hợp của đất đai, nhưng điều này không có nghĩa là sẽ làm giảm bớt nguồn (kho dự trữ) của những gì mà chúng ta có thể sở hữu. Trái lại, khi tiến hành kiểm soát các nguồn lực và do đó di chuyển những nguồn lực cụ thể này khỏi nguồn (kho) tài sản, mà có thể đạt được bởi sự chiếm hữu ban đầu, mọi người tạo ra một sự gia tăng nguồn (kho) tài sản, mà có thể đạt được thông qua thương mại. Bài học là sự chiếm hữu không phải là cuộc chơi *tổng lợi ích không thay đổi* (zero – sum). Nó là một cuộc chơi *tổng lợi ích tăng lên* (positive – sum).

Về mức độ thịnh vượng trong một thế giới mà không có gì để chiếm hữu tư nhân, thì cá nhân nhìn chung không bị làm cho tồi tệ hơn bởi hành động chiếm hữu tư nhân. Do đó, Nozick kết luận rằng, mệnh đề của Locke sẽ "không cung cấp một cơ hội cho các hành động trong tương lai của nhà nước" trong dạng thức của một sự tái phân phối hay điều tiết tài sản tư nhân.

Chủ nghĩa Tự do cá nhân kết quả

Trong khi chủ nghĩa tự do cá nhân phiên bản Nozick tìm thấy nguồn cảm hứng của nó ở Locke và Kant, thì có một phiên bản chủ nghĩa tự do cá nhân khác tìm thấy nguồn cảm hứng của nó từ David Hume, Adam Smith, và John Stuart Mill. Các nguyên tắc chính trị của dạng chủ nghĩa tự do cá nhân này không đặt trên nền tảng tự sở hữu hay quyền tự nhiên của con người, mà trên hệ quả có lợi mà các quyền và thiết chế tự do cá nhân tạo ra so với các khả năng lý thuyết và thực tiễn khác. Các nhà lý thuyết mà cho rằng, kết quả, và chỉ duy kết quả, mới được sử dụng để biện minh cho chủ nghĩa tự do cá nhân, họ được coi là những người theo thuyết kết quả. Một trong các dạng (dựa trên) kết quả này của chủ nghĩa tự do cá nhân là thuyết công lợi. Nhưng thuyết kết quả không đồng nhất với thuyết công lợi, và phần này chúng ta sẽ tìm hiểu sự bảo vệ của thuyết công lợi định lượng, thuyết kết quả (dựa trên) truyền thống đối với chủ nghĩa tự do cá nhân.

Thuyết công lợi định lượng

Về mặt triết học, cách tiếp cận trong đó tìm cách biện minh cho các thiết chế chính trị thông qua việc cho thấy khả năng tối đa hóa lợi ích chung (công lợi)

của chúng có nguồn gốc rõ ràng nhất từ tư tưởng của Jeremy Bentham, một nhà lý thuyết đạo đức và cải cách pháp lý. Dù Bentham không ủng hộ cho chủ nghĩa *laissez-faire* (tự do tuyệt đối trong kinh doanh), song cách tiếp cận của ông có ảnh hưởng to lớn đối với các nhà kinh tế học, đặc biệt là Trường phái Áo và Chicago, nhiều người trong hai trường phái này đã sử dụng phân tích công lợi để ủng hộ cho các kết luận chính trị tự do cá nhân. Một số nhà kinh tế học ảnh hưởng là các nhà tự do cá nhân (tự ý thức) – nổi tiếng nhất trong số đó là Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, James Buchanan, và Milton Friedman (Ba người sau được trao giải Nobel).

Sự bảo vệ kiểu công lợi cho chủ nghĩa tự do cá nhân thường bao gồm hai nhánh:lập luận công lợi ủng hộ cho sở hữu tư nhân và trao đổi tự do, và lập luận công lợi chống lại các chính sách của nhà nước mà vượt quá ranh giới của nhà nước tối thiểu. Sự bảo vệ mang tính công lợi đối với sở hữu tư nhân và trao đổi tự do rất đa dạng, tuy nhiên ở đây chúng ta chú ý đến hai luận điểm chính vốn đặc biệt ảnh hưởng: luận điểm "Bi kịch sở hữu chung" cho sở hữu tư nhân và luận điểm "Bàn tay vô hình" cho tự do trao đổi.

Bi kịch sở hữu chung và sở hữu tư nhân

Luận điểm bi kịch sở hữu chung cho rằng trong một số điều kiện nào đó khi tài sản được sở hữu chung, hay không được sở hữu bởi bất cứ ai, thì nó sẽ không được sử dụng hiệu quả và nhanh chóng bị thoái hóa. Trong miêu tả của mình về sở hữu chung, Hardin bảo chúng ta tưởng tượng về một bãi cỏ để mở cho tất cả, trên đó những người chăn gia súc thả gia súc của mình. Mỗi khi thêm gia súc chăn thả thì có nghĩa là anh ta sẽ thu được một lợi ích lớn

hơn, và lợi ích này hoàn toàn thuộc về anh ta. Dĩ nhiên, việc tăng lượng gia súc trên bãi cỏ sẽ phải trả một một cái giá đó là cho bãi cỏ thoái hóa, nhanh chóng biến mất, nhưng điều quan trọng là cái giá phải trả cho việc thêm gia súc này, không giống như lợi ích, được phân bổ cho tất cả những người chăn gia súc. Vì mỗi người chăn gia súc nhận được toàn bộ lợi ích của việc tăng thêm gia súc nhưng chỉ gánh một phần của cái giá "phân tán" này, nên sẽ có lợi cho anh ta để thêm nhiều hơn gia súc trên đồng cỏ. Song vì lô gic tương tự được áp dụng như nhau cho tất cả những người chăn gia súc, nên chúng ta hiểu rằng họ sẽ hành động tương tự, kết quả là số lượng động vật nhanh chóng vượt quá giới hạn mà đồng cỏ có thể đáp ứng. Đây gọi là bi kịch sở hữu chung.

Bi kịch sở hữu chung đặc biệt rõ ràng nếu chúng ta phân tích nó dựa trên lý thuyết Tình thế tiến thoái lưỡng nan của người tù, trong đó xem xét hệ quả của việc lựa chọn thả thêm gia súc gia súc của mỗi bên. (Xem hình bên dưới, nơi A và B đại diện cho hai người chăn gia súc, "thả thêm" và "không thả thêm" là các lựa chọn của họ, và có bốn kết quả khả dĩ của các hành động kết hợp của họ. Trong các ô, các con số đại diện cho lợi ích mà mỗi người chăn gia súc nhận được, và kết quả của A là con số bên trái, và B bên phải). Như thảo luận ở trên, kết quả tốt nhất đối với mỗi người chăn gia súc là khi họ chăn thêm gia súc, còn người kia thì không (5)- ở đây người chăn gia súc thu về mọi lợi ích và chỉ chịu một phần cái giá phải trả cho việc chăn thêm. Trái lại, kết quả xấu nhất đối với mỗi người chăn gia súc là không chăn thêm gia súc, trong khi người kia chăn thêm (0) – trong hoàn cảnh này, người chăn gia súc phải gánh vác giá phải trả (đồng cỏ bị thoái hóa do người khác chăn thêm

gia súc) nhưng không nhận được thêm lợi ích. Còn hai kết quả khả hữu khác. Trong đó, cả hai người chăn gia súc sẽ ở trong tình trạng tốt hơn nếu không ai thêm gia súc (3), so với kết quả trong đó cả hai thêm gia súc (1). Lợi ích lâu dài của việc chăn thả trong phạm vi mà đồng cỏ có thể cung cấp, lớn hơn lợi ích ngắn hạn của việc chăn thả thêm của cả hai người chăn gia súc. Tuy nhiên, với lôgic về tình thế tiến thoái lưỡng nan của người tù, những người chăn gia súc, vốn là những người duy lý và tư lợi sẽ không lựa chọn việc ràng buộc lẫn nhau để không chăn thêm gia súc. Điều này là vì, bao lâu mà cái giá phải trả cho việc thả thêm gia súc được chia một phần cho những người cùng sử dụng nguồn lực, thì đối với cá nhân mỗi người chăn gia súc sẽ có lợi hơn khi thả thêm gia súc mà không cần quan tâm đến điều gì mà phía bên kia sẽ làm. Theo ngôn ngữ của lý thuyết chò trơi, thì việc thả thêm gia súc sẽ thắng thế việc tự chế ước (lẫn nhau giữa những người chăn gia súc để không thả thêm). Kết quả, không chỉ nguồn lực chung bị cạn kiệt, mà hoàn cảnh sẽ tệ hại hơn đối với mỗi cá nhân so với khi thả thêm gia súc.

		B	
		Không thả thêm	Thả thêm
A	Không thả thêm	3, 3	0, 5
	Thả thêm	5, 0	1, 1

Bi kịch sở hữu chung như là Tình thế tiến thoái lưỡng nan của người tù

Lời giải kinh điển đối với Bi kịch sở hữu chung là sở hữu tư nhân. Nhớ rằng bi kịch xuất hiện bởi vì những người chăn thả không phải chịu toàn bộ cái giá phải trả đối với hành động của họ (chăn thả và chăn thả thêm gia súc). Bởi vì đất đai là của chung, chi phí chăn thả thêm được chuyển một phần cho những người cùng sử dụng nguồn lực khác (có thể chăn thả thêm hoặc không chăn thả thêm). Nhưng sở hữu tư nhân thay đổi điều này. Nếu, thay vì được sở hữu chung bởi tất cả, đồng cỏ được phân chia thành các mảnh nhỏ hơn, và được giao cho tư nhân, thì những người chăn thả gia súc sẽ có quyền để loại bỏ người khác khỏi việc sử dụng tài sản riêng của họ. Một người chỉ chăn thả gia súc trên cánh đồng của mình, hay trên cánh đồng của người khác theo các điều khoản của người chủ sở hữu cánh đồng đó, và điều này có nghĩa rằng chi phí của việc chăn thả thêm đó sẽ do một mình anh ta gánh vác. Sở hữu tư nhân buộc các cá nhân chịu trách nhiệm cho hành động của mình, và điều này một lần nữa khuyến khích cá nhân sử dụng nguồn lực một cách khôn ngoan.

Bài học là bằng việc tạo ra và tôn trọng quyền sở hữu tư nhân đối với nguồn lực bên ngoài, chính quyền cung cấp cho cá nhân sự khuyến khích để sử dụng những nguồn lực này theo cách hữu hiệu, mà không cần phải quy định quản lý và giám sát nghiêm ngặt đối với các nguồn lực này. Những người theo chủ nghĩa tự do cá nhân sử dụng tầm nhìn cơ bản này để bảo chữa việc: bảo vệ quyền tư hữu, tư nhân hóa các công trình công cộng, như đường sá, trường học... cũng như coi đó là một lời giải cho các vấn đề về môi trường.

Bàn tay vô hình và trao đổi tự do

Những người theo chủ nghĩa tự do cá nhân tin rằng các cá nhân và các nhóm nên được tự do để trao đổi bất cứ thứ gì với bất cứ ai mà họ muốn, với rất ít hoặc không có sự can thiệp của chính quyền. Do đó, họ phản đối những bộ luật ngăn cấm một số dạng trao đổi nào đó (chẳng hạn, các quy định cấm mại dâm và bán các loại thuốc bất hợp pháp, hay luật về lương tối tiểu mà sẽ cấm các thỏa thuận lao động với lương thấp...) cũng như các bộ luật trong đó áp đặt một gánh nặng lên sự trao đổi thông qua áp đặt chi phí giao dịch cao (như thuế nhập khẩu).

Lý do mà những người theo chủ nghĩa tự do công lợi ủng hộ sự tự do trao đổi là, họ cho rằng, nó có xu hướng phân bổ các nguồn lực vào tay những người sẽ coi trọng chúng nhất, và khi làm như vậy sẽ tăng tổng lượng lợi ích (công lợi) của toàn xã hội. Bước đầu tiên để thấy điều này là, việc hiểu rằng ngay cả nếu thương mại là cuộc chơi *zero-sum* liên quan đến các đối tượng được trao đổi (không thứ gì được tạo ra hay phá hủy, mà chỉ chuyển đổi), thì đó là một cuộc chơi *positive – sum* về mặt công lợi (mang lại lợi ích tích cực cho các bên trao đổi). Điều này là vì các cá nhân có đánh giá khác nhau lợi ích mà họ gán cho các đối tượng. Một người có kế hoạch di chuyển từ Chicago tới Sandiego sẽ gán một giá trị tương đối thấp cho đồ đạc lớn và nặng của cô ta. Rất khó và đắt để chuyển, và có thể không phù hợp với kiểu cách ngôi nhà mới. Nhưng đối với ai đó vừa chuyển đến một căn phòng trống ở Chicago, thì đồ đạc đó lại rất có ích. Nếu người đầu định giá đồ đạc là 200$, và người thứ hai định giá nó 500$, cả hai sẽ được lợi nếu họ trao đổi cho một mức giá mà

nằm giữa những giá trị này. Mỗi người sẽ từ bỏ thứ gì mà họ xem là ít có giá trị để đổi lại thứ mà họ xem là có giá trị hơn, và từ đó lợi ích chung sẽ tăng lên.

Như Hayek đã chỉ ra, nhiều thông tin về giá trị tương đối được gán cho các hàng hóa khác nhau được truyền cho các tác nhân khác nhau trên thị trường thông qua hệ thống giá cả. Một sự gia tăng về giá của một hàng hóa biểu thị nhu cầu cho hàng hóa đó tăng lên tương đối so với nguồn cung. Người tiêu dùng có thể phản ứng với sự tăng giá này bằng cách tiếp tục sử dụng các hàng hóa với giá thấp hơn, hoặc chuyển sang dùng hàng hóa thay thế, hoặc không tiếp tục sử dụng hoàng hóa đó. Quyết định của mỗi cá nhân bị ảnh hưởng bởi giá cả của các hàng hóa có liên quan lẫn có ảnh hưởng đến giá cả đến mức mà nó làm tăng hoặc giảm tổng cung và tổng cầu. Do đó, dù họ không biết về điều này, song quyết định của mỗi người là một phản ứng đáp lại các quyết định của hàng triệu người tiêu dùng và các nhà sản xuất hàng hóa khác, mỗi trong số họ đặt quyết định của mình trên kiến thức cụ thể, cục bộ của mình về các hàng hóa. Và dù tất cả những gì họ cố gắng làm là tối đa hóa lợi ích của mình, mỗi người sẽ được dẫn dắt để hành động theo cách mà làm cho các nguồn lực, hàng hóa được sử dụng với giá trị cao nhất của nó. Những ai thu được lợi ích nhiều nhất từ hàng hóa sẽ trả giá cao hơn người khác để sử dụng nó, và người khác sẽ tìm kiếm các hàng hóa khác rẻ hơn.

Theo giải thích này, vốn chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi Trường phái kinh tế Áo, thị trường là một quá trình với sự canh tranh, khám phá, đổi mới liên tục. Thị trường không bao giờ ở trong một trạng thái cạnh tranh cân bằng, và

nó sẽ luôn "thất bại" theo tiêu chuẩn về tính hiệu quả hoàn hảo. Nhưng chính sự thất bại của thị trường, cung cấp cơ hội trong tương lai cho các doanh nghiệp tạo ra lợi nhuận thông qua các phát minh mới. Cạnh tranh là một quá trình, không phải là một mục tiêu để đạt đến, và nó là một quá trình được thúc đẩy bởi các quyết định cụ thể của các cá nhân, những người hầu như không ý thức về xu hướng tổng thể và dài hạn của các quyết định của họ. Song dù không ai quan tâm đến việc làm gia tăng tổng lợi ích của toàn xã hội, nhưng anh ta, như Adam Smith viết, "bị dẫn dắt bởi bàn tay vô hình để thúc đẩy một mục đích vốn không nằm trong dự định của anh ta". Và trong thực tế, tất cả những gì mà chính quyền được đòi hỏi phải làm để đạt được kết quả này là định nghĩa và củng cố các quyền sở hữu tư nhân một cách rõ ràng cũng như cho phép hệ thống giá cả tự do điều chỉnh để đáp lại sự thay đổi của hoàn cảnh.

Lý lẽ chống lại sự can thiệp của chính quyền

Hai lý lẽ ở trên, nếu thành công, giải thích rằng thị trường tự do và sở hữu tư nhân tạo ra các kết quả công lợi tích cực. Nhưng ngay cả khi điều này đúng, thì vẫn có thể là sự can thiệp có chọn lọc của chính quyền vào nền kinh tế có thể tạo ra các kết quả mà thậm chí còn có thể tốt hơn. Chính quyền có thể sử dụng thuế cùng các cưỡng bức khác nhằm mang lại lợi ích công, hay ngăn một số dạng thất bại của thị trường như độc quyền. Hoặc chính quyền có thể thực hiện sự tái phân phối thuế trên cơ sở giảm bớt mức lợi ích (vốn có tác dụng ít ỏi) của người giàu, nhưng khi làm như vậy lại tạo ra một mực độ cao hơn về lợi ích tổng thể. Để bảo vệ sự phản đối của mình đối với sự can thiệp

của chính quyền, những người tự do cá nhân đã tạo ra các lý lẽ nhằm cho thấy rằng các chính sách như vậy sẽ không tạo ra lợi ích lớn hơn so với chính sách laissez-faire. Việc tạo ra các lý lẽ như vậy là một công việc phức tạp của các nhà kinh tế học tự do cá nhân, và ở đây chúng ta không bàn chi tiết đến. Tuy nhiên có hai lý lẽ đặc biệt có ảnh hưởng. Chúng ta có thể gọi chúng là lý lẽ khuyến khích và lý lẽ lựa chọn công.

Lý lẽ khuyến khích xuất phát từ tuyên bố cho rằng các chính sách của chính quyền được thiết kế để thúc đẩy công lợi lại thực sự tạo ra sự khuyến khích cho các cá nhân hành động theo cách trái ngược với việc thúc đẩy công lợi. Một số ví dụ về lý lẽ khuyến khích bao gồm (1) phúc lợi được cung cấp bởi chính quyền ngăn cản cá nhân chịu trách nhiệm cho sự thịnh vượng kinh tế của họ, (2) luật về lương tối thiểu bắt buộc tạo ra sự thất nghiệp ở người lao động không có kĩ năng, (3) sự ngăn cấm pháp lý đối với các thuốc "cấm" tạo ra thị trường chợ đen với giá cả bị thổi phồng, chất lượng thấp... (4) thuế cao khiến cho mọi người lao động và đầu tư ít hơn, và từ đó dẫn đến giảm bớt sự phát triển kinh tế.

Mặt khác, lý lẽ lựa chọn công thường được các nhà tự do cá nhân sử dụng để làm suy yếu khẳng định cho rằng chính quyền sẽ sử dụng sức mạnh của mình để thúc đẩy lợi ích công theo cách mà theo người dân mong muốn. Lựa chọn công là một lĩnh vực dựa trên giả định rằng mô hình tư lợi duy lý được sử dụng rộng rãi bởi các nhà kinh tế nhằm cho biết trước hành vi của các tác nhân thị trường cũng có thể được sử dụng để dự báo hành vi của các tác nhân cai trị. Đó là, thay vì cố gắng để tối đa lợi ích công, các tác nhân cai trị luôn

hướng đến việc tái cử (trong trường hợp của quan chức được bầu) hay duy trì hoặc mở rộng ngân sách lẫn sự ảnh hưởng (trong trường hợp của giới quan liêu). Từ mô hình phân tích cơ bản này, các nhà lý thuyết lựa chọn công cho rằng (1) thực tế là chi phí cho nhiều chính sách được phân chia rộng rãi cho những người đóng thuế, trong khi lợi ích thì thường tập trung vào một số ít thụ hưởng, đồng thời một khi các chính sách hoàn toàn không hiệu quả như vậy được ban hành, rất khó để dỡ bỏ, (2) các chính trị gia và công chức sẽ thực hiện các hành vi "tìm kẽ hở" bằng cách lợi dụng quyền lực từ địa vị của mình cho các mục đích cá nhân hơn là lợi ích chung, và (3) một số lợi ích chung nào đó sẽ được cung cấp dư thừa, trong khi các lợi ích khác thì lại thiếu bởi chính tiến trình chính trị, vì chính quyền thiếu cả tri thức và động cơ cần thiết để cung cấp các lợi ích như vậy một cách hiệu quả. Những vấn đề này là căn bệnh đặc thù gắn liền với tiến trình chính trị, và không dễ để chỉnh sửa về mặt lập pháp hay hiến pháp. Từ đây, nhiều người kết luận rằng cách duy nhất giảm bớt các vấn đề của quyền lực chính trị là tối thiểu phạm vi của quyền lực chính trị, khiến nó chỉ sử dụng trong một vài lĩnh vực của đời sống.

Chủ nghĩa kết quả (dựa trên) truyền thống

Các nhà công lợi định lượng vừa duy lý lẫn cấp tiến trong cách tiếp cận của họ đối với các cải cách xã hội. Đối với họ, việc tối đa lợi ích là nguyên tắc đầu tiên không phải bàn cãi, từ đó các chính sách có thể được đưa ra dựa trên các đánh giá kinh nghiệm về quan hệ nhân quả. Từ Bentham đến Singer, các nhà công lợi định lượng ủng hộ sự cải cách mạnh mẽ đối với các thiết chế xã hội, tất cả được bảo vệ nhân danh lý tính và tính đạo đức mà các thiết chế này mang lại.

Tuy nhiên, có một khuynh hướng khác của chủ nghĩa kết quả, ít tin tưởng hơn vào khả năng của lý tính để cải cách các thiết chế xã hội một cách cấp tiến cho các mục đích tốt hơn. Đối với những người theo chủ nghĩa kết quả này, các thiết chế xã hội là sản phẩm của một quá trình tiến hóa, mà quá trình tiến hóa lại là sản phẩm của hàng triệt các quyết định của các cá nhân riêng rẽ. Mỗi cá nhân lại sở hữu tri thức mà, dù có thể không quan trọng, nhưng khi gộp chung lại thì không một nhà cải cách xã hội riêng lẻ nào có thể so sánh được. Sự yếu kém của con người, chứ không khả năng duy lý, được dạng chủ nghĩa kết quả này ủng hộ.

Mặc dù nó có mối quan hệ với các nguyên tắc bảo thủ như các nguyên tắc của Edmund Burke, Michael Oakeshott, và Russell Kirk, nhánh chủ nghĩa kết quả này có ảnh hưởng to lớn đối với chủ nghĩa tự do cá nhân thông qua các tác phẩm của Hayek. Tuy nhiên, Hayek cố gắng giữ khoảng cách với ý thức hệ bảo thủ, và lưu ý rằng sự tôn trọng của ông đối với truyền thống không dựa trên việc tôn thờ cho sự nguyên trạng hay phản đối sự thay đổi, mà sâu xa hơn, đó là trên các nguyên tắc tự do. Đối với Hayek, truyền thống là có giá trị, bởi vì, nó tiến hóa theo cách phi tập trung và hòa bình. Các chuẩn mực xã hội, vốn được lựa chọn bởi các cá nhân tự do và tồn tại thông qua quá trình cạnh tranh với các chuẩn mục khác mà không thông qua sự ép buộc, là đáng nhận được sự tôn trọng ngay cả khi chúng ta không ý thức về tất cả những lý do tại sao các thiết chế này còn tồn tại. Ta thấy phần nào đó khá nghịch lý khi Hayek tin rằng chúng ta có thể củng cố một cách duy lý các thiết chế mà chúng ta thiếu những cơ sở biện minh thực sự cho việc củng cố chúng. Lý do điều này có thể là duy lý là, ngay cả khi chúng ta thiếu những cơ sở biện minh

thực sự, thì chúng ta vẫn có cơ sở biện minh về mặt phương thức, đó là thực tế rằng, các thiết chế là kết quả của một sự tiến hóa nào đó, thực tế này cho chúng ta cơ sở để tin rằng có những cơ sở biện minh thực sự cho nó, ngay cả khi chúng ta không biết cơ sở này là gì.

Theo Hayek, về cơ bản thì các phương thức mà cung cấp sức mạnh biện minh cho các thiết chế là các phương thức cho phép cá nhân tự do hành động như họ mong muốn bao lâu họ không hành động gây hấn đối với người khác. Tuy nhiên, theo Hayek, nguyên tắc này không phải là một chân lý đạo đức mà theo sau từ niềm tin của ông vào những giới hạn và cách sử dụng tri thức trong xã hội. Một bộ phận quan trọng trong lập luận của Hayek liên quan đến hệ thống giá cả là tuyên bố của ông cho rằng mỗi cá nhân sở hữu một tập hợp độc nhất các kiến thức về hoàn cảnh, sự quan tâm, ước muốn, khả năng của anh ta. Hệ thống giá cả, nếu được phép hoạt động tự do mà không có các quy định trần, sẽ phản ánh tri thức này và truyền nó tới những cá nhân có quan tâm khác, do đó cho phép xã hội sử dụng hữu hiệu tri thức phân tán này.

Nhưng sự bảo vệ của Hayek đối với hệ thống giá cả chỉ là một sự áp dụng của một nguyên lý tổng quát hơn. Sự kiện tri thức thuộc tất cả các dạng tồn tại trong dạng thức phân tán giữa các cá nhân là một sự kiện căn bản trong sự tồn tại của con người. Và vì tri thức này liên tục thay đổi để đáp lại sự thay đổi của hoàn cảnh và do đó không thể tập hợp và chỉ đạo bởi một cơ quan trung ương, nên cách duy nhất để làm cho việc sử dụng tri thức này hiệu quả là cho phép các cá nhân tự do hành động theo cách của chính họ. Điều này có nghĩa rằng chính quyền phải không chấp nhận việc các nhân bị cưỡng ép từ các cá

nhân khác, và cũng phải không được cưỡng ép chính họ. Trật tự xã hội mà các hành động tự nguyện như vậy tạo ra là trật tự mà, với sự phức tạp của hệ thống kinh tế xã hội và sự giới hạn hết sức to lớn trong khả năng của chúng ta để đạt được tri thức về các chi tiết cụ thể này, không thể được áp đặt bởi các mệnh lệnh, nhưng tiến hóa một cách tự phát theo cách từ dưới lên. Hayek, giống như Mill trước ông, ủng hộ thực tế rằng một xã hội tự do là một xã hội cho phép cá nhân tham gia vào "những thử nghiệm sống động" và do đó, như Nozick lập luận trong phần thứ ba trong tác phẩm *Vô chính phủ, nhà nước, không tưởng* của ông, nó có thể phục vụ như một "không tưởng cho các không tưởng" nơi các cá nhân tự do tổ chức các quan niệm riêng của họ về đời sống tốt lành với người khác, những người tự nguyện chia sẻ tầm nhìn của họ.

Chủ nghĩa Tư bản Vô chính phủ

Các nhà tư bản vô chính phủ tuyên bố rằng không nhà nước nào được bảo chữa về mặt đạo đức (vô chính phủ), và thay vào đó các chức năng truyền thống của nhà nước phải được cung cấp bởi sự sản xuất và giao dịch tự nguyện (chủ nghĩa tư bản). Quan điểm này đề ra một thách thức thực sự đối với cả các nhà tự do cổ điển ôn hòa lẫn những người tự do cá nhân chủ trương một nhà nước tối thiểu, dù, như chúng ta sẽ thấy, cái sau (nhà nước tối thiểu) đặc biệt bị đe dọa bởi thách thức vô chính phủ này.

Chủ nghĩa tư bản vô chính phủ có thể được bảo vệ trên cơ sở kết quả hoặc đạo đức. Về mặt kết quả, người ta cho rằng sự bảo vệ của cảnh sát, hệ thống

tòa án, và thậm chí ngay cả luật pháp có thể được cung cấp tự nguyên với một giá nào đó giống như bất cứ hàng hóa nào khác trên thị trường. Và không chỉ thị trường có thể cung cấp các hàng hóa theo truyền thống nhà nước cung cấp, mà thực sự là đáng mong muốn khi thị trường làm như vậy, vì với áp lực cạnh tranh trên thị trường, sẽ tạo ra các hàng hóa có chất lượng chung cao hơn, đồng thời đa dạng hơn để làm thỏa mãn các sở thích khác nhau của con người. Về mặt đạo đức, các nhà tư bản vô chính phủ cho rằng nhà nước tối thiểu nhất thiết vi phạm các quyền cá nhân trong chừng mực mà nó (1) tuyên bố độc quyền sử dụng vũ lực hợp pháp và do đó cấm các cá nhân khác không được sử dụng vũ lực theo quyền tự nhiên của họ, (2) gây quỹ cho việc cung cấp dịch vụ bảo vệ với thuế thu nhập bắt buộc mà đôi khi (3) được sử dụng theo cách tái phân phối khi chi trả cho sự bảo vệ cho những người không thể chi trả cho sự bảo vệ của chính họ.

Nozick là một trong những triết gia hàn lâm đầu tiên giải quyết thách thức của những người vô chính phủ một cách nghiêm túc. Trong phần đầu của *Vô chính phủ, nhà nước, và không tưởng,* ông cho rằng nhà nước tối thiểu có thể tiến hóa từ một xã hội tư bản vô chính phủ thông qua quá trình bàn tay vô hình mà không vi phạm quyền của bất cứ ai. Ông cho rằng áp lực cạnh tranh và xung đột bạo lực sẽ khuyến khích cho các công ty bảo vệ cạnh tranh đi đến sát nhập hay thông đồng từ đó những sự độc quyền (cung cấp dịch vụ bảo vệ) sẽ xuất hiện trong một khu vực nào đó. Dù sự độc quyền này tồn tại trên thực tế, song cơ quan bảo vệ chi phối vẫn chưa phải là nhà nước. Để cho điều đó xảy ra, thì "công ty bảo vệ trội hơn" phải tuyên bố rằng đó là bất hợp pháp về mặt đạo đức khi các công ty bảo vệ khác hoạt động, và tiến hành một số nỗ

lực duy lý để ngăn chặn các công ty này hoạt động. Lý lẽ của Nozick rằng, sẽ là hợp pháp cho công ty bảo vệ trội hơn làm như vậy, đây là một trong khía cạnh tranh cãi trong lập luận của ông. Về cơ bản, ông cho rằng cá nhân có quyền không chịu sự rủi ro của việc bị vi phạm các quyền, và do đó công ty bảo vệ trội hơn có thể ngăn cấm một cách hợp pháp các hoạt động bảo vệ của các đối thủ cạnh tranh của nó trên cơ sở là hoạt động của họ liên quan đến việc tạo ra các rủi ro đó. Khi tuyên bố và củng cố sự độc quyền này, cơ quan bảo vệ chi phối trở thành điều mà Nozick gọi là "nhà nước ultraminimal" (nhà nước tối thiểu cực đoan) – ultraminimal bởi vì nó không cung cấp các dịch vụ bảo vệ cho tất cả mọi người trong lãnh thổ của nó, nhưng chỉ cho những ai chi trả cho nó. Sự dịch chuyển từ nhà nước ultraminimal sang nhà nước tối thiểu xảy ra khi cơ quan bảo vệ chi phối cung cấp dịch vụ bảo vệ cho tất cả các cá nhân trong phạm vi lãnh thổ của nó, và Nozick cho rằng nhà nước này có nghĩa vụ đạo đức phải làm như vậy để bồi thường cho các cá nhân, những người bị thua thiệt bởi sự tóm lấy độc quyền quyền lực của nó.

Các lý lẽ của Nozick chống lại những người vô chính phủ gặp phải một số thách thức. *Thứ nhất*, sự biện minh cho nhà nước mà nó cung cấp là hoàn toàn mang tính giả thuyết – hầu như ông nỗ lực để tuyên bố rằng một nhà nước *có thể* xuất hiện hợp pháp từ trạng thái tự nhiên, mà không phải là bất cứ nhà nước thực tế nào phải như vậy. Nhưng nếu sự giả thuyết không vấn đề gì, thì một câu truyện thuyết phục tương tự có thể kể về làm thế nào mà một nhà nước tối thiểu có thể trở lại thành một tác nhân cạnh tranh đơn thuần với các tác nhân khác bởi một quá trình mà không vi phạm quyền của ai, do đó khiến chúng ta ở một trạng thái bế tắc cho sự biện minh. *Thứ hai*, rất đáng

nghi rằng liệu việc ngăn cấm các hành động vốn có khả năng vi phạm các quyền, nhưng không thực sự vi phạm gì cả, có tương thích với các nguyên tắc tự do căn bản hay không. *Cuối cùng*, ngay cả khi nguyên tắc ngăn cấm tổng quát với sự bồi thường là hợp pháp, thì đáng ngờ rằng, cách đúng đắn để bồi thường cho những người vô chính phủ, những người bị làm tổn hại bởi yêu sách của nhà nước về sự độc quyền, là cung cấp cho anh ta những điều anh ta không muốn – cảnh sát nhà nước và dịch vụ quân sự.

Dù chưa hoàn toàn thuyết phục, song quan điểm của các nhà vô chính phủ vẫn là một thách thức nghiêm trọng đối với những người tự do cá nhân, đặc biệt là đối với những người chủ trương nhà nước tối thiểu. Điều này hoàn toàn đúng bất kể việc liệu chủ nghĩa tự do cá nhân được bảo vệ trên cơ sở kết quả hay trên cơ sở quyền tự nhiên. Đối với các nhà tự do kết quả, thách thức là giải thích tại sao luật và các dịch vụ bảo vệ là thứ tốt duy nhất được đòi hỏi bởi nhà nước nhằm tối đa lợi ích. Ví dụ, nếu sự biện minh kết quả cho các bộ luật là: luật là một thứ tốt đẹp công, thì câu hỏi là: tại sao các thứ tốt công khác lại cũng không được cung cấp? Tuyên bố chỉ có cảnh sát, tòa án, quân đội phù hợp với lý thuyết là một tuyên bố dựa trên niềm tin hơn là dựa trên kết quả từ một sự phân tích kinh nghiệm. Điều này giải thích tại sao rất nhiều nhà tự do cá nhân kết quả là những người theo chủ nghĩa tự do cổ điển, vốn sẵn sàng cho phép cho một nhà nước lớn hơn nhà nước tối thiểu. Đối với các nhà tự do đạo đức, thách thức chính là chỉ ra tại sao nhà nước được biện minh khi (a) ngăn cấm cá nhân không được thực thi hay mua các dịch vụ bảo vệ cho chính họ và (b) cung cấp tài chính cho các dịch vụ bảo vệ thông qua thuế ép buộc và thuế tái phân phối. Nếu dạng ngăn cấm này, và dạng cưỡng

ép và tái phân phối này được bào chữa, thì tai sao lại không thể biện minh cho cái khác? Một khi ranh giới rõ ràng của sự không gây hấn này bị vượt qua, thì rất khó để đưa ra lý do thuyết phục.

Nguồn: http://www.iep.utm.edu/libertar/

2

BÀI HAI

CÁC KHÁI NIỆM CHÍNH CỦA CHỦ NGHĨA TỰ DO CÁ NHÂN

CÁC KHÁI NIỆM CHÍNH CỦA CHỦ NGHĨA TỰ DO CÁ NHÂN

Dịch giả: Vi Yên

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Các khái niệm chính của chủ nghĩa tự do cá nhân đã phát triển qua nhiều thế kỷ. Các dấu hiệu đầu tiên về chúng có thể được tìm thấy trong nền văn hóa của Trung Quốc, Hy Lạp, và Israel cổ đại; chúng bắt đầu phát triển thành một hệ thống tương tự với triết lý tự do cá nhân hiện đại trong tác phẩm của các nhà tư tưởng của thế kỉ 17, 18 như John Locke, David Hume, Adam Smith, Thomas Jefferson, và Thomas Paine.

Chủ nghĩa cá nhân

Các nhà tự do cá nhân xem các cá nhân là đơn vị cơ bản trong các phân tích về xã hội. Các cá nhân đưa ra các lựa chọn và chịu trách nhiệm cho các hành động của họ. Tư tưởng tự do cá nhân nhấn mạnh đến phẩm giá của mỗi cá nhân, vốn bao gồm cả các quyền và trách nhiệm. Sự mở rộng ngày càng tăng của phẩm giá đến nhiều người hơn bao gồm phụ nữ, những người thuộc các tôn giáo và các chủng tộc khác, là một trong những thắng lợi vĩ đại nhất của tư tưởng tự do cá nhân phương Tây.

Các quyền cá nhân

Bởi vì cá nhân là các tác nhân đạo đức, nên họ có quyền được đảm bảo về cuộc sống, sự tự do, và sở hữu. Những quyền này không phải do chính quyền hoặc xã hội ban tặng; chúng là cố hữu trong bản chất của con người. Bằng trực giác, ta thấy một điều đúng đắn rằng cá nhân phải nhận được sự đảm bảo cho các quyền này; và gánh nặng giải trình sẽ thuộc về những ai muốn tước đi các quyền đó.

Trật tự tự phát

Một xã hội trật tự là cần thiết cho các cá nhân tồn tại và phát triển. Thật dễ dàng để thừa nhận rằng trật tự phải được thiết lập từ một quyền uy trung tâm, như cách chúng ta thiết lập trật tự cho một bộ sưu tập tem hay một đội bóng. Nhưng điểm tuyệt vời trong phân tích xã hội của chủ nghĩa tự do cá nhân là trật tự của một xã hội phát sinh một cách tự phát, từ các hành động của hàng ngàn hoặc hàng triệu cá nhân, những người phối hợp các hành động của họ với các hành động của người khác để đạt được mục đích của mình. Theo tiến trình lịch sử loài người, chúng ta dần dần lựa chọn cho một sự tự do lớn hơn. Các thiết chế quan trọng nhất trong xã hội loài người gồm ngôn ngữ, pháp luật, tiền bạc, và thị trường, và tất cả đều phát triển một cách tự phát, không có sự hướng dẫn từ trung tâm. Xã hội dân sự - một mạng lưới phức tạp với các hiệp hội và các nối kết giữa con người - là một ví dụ khác của trật tự tự phát; các hiệp hội trong xã hội dân sự được hình thành cho một

mục đích nào đó, nhưng chính xã hội dân sự không phải là một hiệp hội và nó không có mục đích riêng nào.

Sự cai trị theo pháp luật

Chủ nghĩa tự do cá nhân không phải là chủ nghĩa phóng túng hay chủ nghĩa khoái lạc. Nó không đòi hỏi rằng "con người có thể làm bất cứ điều gì họ muốn, mà không ai có thể phàn nàn bất cứ điều gì." Thay vào đó, chủ nghĩa tự do cá nhân đề xuất một xã hội tự do dưới luật, trong đó các cá nhân được tự do để theo đuổi cuộc sống riêng của họ, miễn là họ tôn trọng các quyền tương tự của người khác. Sự cai trị theo pháp luật có nghĩa rằng cá nhân được quản lý bởi các nguyên tắc pháp lý được phát triển một cách tự phát và áp dụng chung cho tất cả, chứ không phải bởi các mệnh lệnh tùy tiện; và các nguyên tắc này không nhắm đến bất cứ mục đích hay kết quả cụ thể nào, mà là để bảo vệ sự tự do từ đó cho phép cá nhân theo đuổi hạnh phúc theo cách riêng của họ.

Chính phủ giới hạn

Để bảo vệ các quyền, các cá nhân thành lập nên các chính phủ. Nhưng chính phủ là một thiết chế nguy hiểm. Các nhà tự do cá nhân có một ác cảm rất lớn đối với quyền lực tập trung, như theo lời của Lord Acton: “Quyền lực luôn có xu hướng đi đến suy đồi và quyền lực tuyệt đối thì suy đồi một cách tuyệt đối”. Vì vậy, họ muốn phân chia và giới hạn quyền lực, và ở đây là giới hạn quyền lực của chính phủ, thông qua một hiến pháp thành văn trong đó liệt kê

và giới hạn các quyền lực mà người dân ủy nhiệm cho chính phủ. Một chính phủ giới hạn là hàm ý chính trị cơ bản của chủ nghĩa tự do cá nhân, và các nhà tự do cá nhân đã chỉ ra một thực tế lịch sử, đó chính là sự phân tán quyền lực ở châu Âu - nhiều hơn bất cứ nơi nào khác trên thế giới - đã dẫn đến sự tự do cá nhân và tăng trưởng kinh tế bền vững.

Thị trường Tự do

Để tồn tại và thịnh vượng, các cá nhân cần phải tham gia vào các hoạt động kinh tế. Từ quyền sở hữu dẫn đến quyền trao đổi tài sản trên cơ sở thoả thuận. Thị trường tự do là hệ thống kinh tế của các cá nhân tự do, và nó cần thiết cho việc tạo ra sự giàu có. Các nhà tự do cá nhân tin rằng mọi người sẽ tự do hơn và thịnh vượng hơn nếu sự can thiệp của chính phủ vào các quyết định kinh tế của người dân được giảm thiểu.

Những ưu điểm của sản xuất

Nhiều trong số các động lực thúc đẩy chủ nghĩa tự do cá nhân trong thế kỷ XVII là phản ứng chống lại vua chúa và quý tộc, những người sống trên sự sản xuất lao động của người khác. Các nhà tự do cá nhân bảo vệ quyền của người dân để giữ lại thành quả lao động của họ. Nỗ lực này phát triển thành một sự tôn trọng đối với giá trị của lao động và sản xuất, và đặc biệt là cho tầng lớp trung lưu đang phát triển, những người bị xem thường bởi các nhà quý tộc. Chủ nghĩa tự do phát triển một phân tích giai cấp tiền Mác-xít, phân chia xã

hội thành hai giai cấp cơ bản: những người tạo ra của cải và những người chiếm lấy nó từ người khác bằng vũ lực. Chẳng hạn như, Thomas Paine đã viết rằng, "Có hai giai cấp riêng biệt trong một quốc gia, đó là những người đóng thuế, và những người chiếm đoạt và sống bằng các loại thuế đó." Tương tự như vậy, Jefferson đã viết vào năm 1824 rằng, "Chúng ta có một chính phủ lớn hơn cần thiết, có quá nhiều kẻ ăn bám sống trên sức lao động của những người cần cù". Các nhà tự do cá nhân hiện đại bảo vệ quyền của người sản xuất giữ lại những gì họ tạo ra, và chống lại một giai cấp mới gồm các chính trị gia và quan chức, những người sẽ chiếm lấy thu nhập của họ để chuyển cho những kẻ không lao động.

Sự hài hòa Tự nhiên của các Lợi ích

Các nhà tự do cá nhân tin rằng có một sự hài hòa lợi ích giữa những người sản xuất trong một xã hội công bằng. Kế hoạch cá nhân của một người – như kiếm việc, xây dựng một doanh nghiệp, mua một căn nhà, và vân vân - có thể xung đột với các kế hoạch của người khác, vì vậy thị trường bắt nhiều người trong chúng ta phải thay đổi kế hoạch của mình. Nhưng tất cả chúng ta đều thịnh vượng từ sự vận động của thị trường tự do, vì không có xung đột tất yếu giữa nông dân và thương nhân, các nhà sản xuất và các nhà nhập khẩu. Khi chính phủ bắt đầu phân phát phần thưởng trên cơ sở chính trị, thì chúng ta thấy mình rơi vào các cuộc xung đột nhóm, bị thúc đẩy phải đấu tranh với các nhóm khác cho để giành lấy một mẩu từ quyền lực chính trị đó.

Hòa bình

Các nhà tự do cá nhân đã luôn chiến đấu với những tai họa lâu đời của chiến tranh. Họ hiểu rằng chiến tranh mang đến sự chết chóc và sự hủy diệt trên quy mô lớn, phá vỡ các gia đình và đời sống kinh tế, và đặt thêm quyền lực vào trong tay tầng lớp cai trị - điều này có thể giải thích tại sao những kẻ cai trị không luôn luôn chia sẻ tình yêu đối với hòa bình. Dĩ nhiên, những người đàn ông và phụ nữ tự do đã thường xuyên phải bảo vệ xã hội của họ chống lại các mối đe dọa bên ngoài; nhưng trong suốt lịch sử, chiến tranh thường là kẻ thù chung của những người sản xuất hòa bình ở mọi phía của cuộc xung đột.

Dường như hợp lý khi thừa nhận sự ngờ vực của độc giả rằng chủ nghĩa tự do cá nhân chỉ diễn đạt khung tiêu chuẩn của tư tưởng hiện đại bao gồm - chủ nghĩa cá nhân, sở hữu tư nhân, chủ nghĩa tư bản, bình đẳng trước pháp luật. Thật vậy, sau nhiều thế kỷ của cuộc đấu tranh trí tuệ, chính trị, và đôi khi bạo động, các nguyên tắc tự do cốt lõi này đã trở thành cấu trúc cơ bản của tư tưởng chính trị hiện đại và các chính phủ hiện đại, ít nhất là ở phương Tây và ngày càng tăng trong các khu vực khác của thế giới.

Tuy nhiên, có ba điểm bổ sung cần phải đưa ra: đầu tiên, chủ nghĩa tự do cá nhân không chỉ là những nguyên tắc tự do được áp dụng rộng rãi. Chủ nghĩa tự do cá nhân áp dụng những nguyên tắc này một cách đầy đủ và nhất quán hơn so với hầu hết các nhà tư tưởng hiện đại và chắc chắn hơn so với bất kỳ chính phủ hiện đại nào. Thứ hai, trong khi xã hội chúng ta vẫn chủ yếu dựa trên các quyền bình đẳng và chủ nghĩa tư bản, thì hàng ngày những ngoại lệ mới đối với những nguyên tắc này được tạo ra ở Washington và Albany,

Sacramento, và Austin (chưa kể đến London, Bonn, Tokyo, và ở những nơi khác). Mỗi chỉ thị mới của chính phủ lấy đi một chút tự do của chúng ta, và chúng ta phải suy nghĩ cẩn thận trước khi từ bỏ bất kỳ sự tự do nào. Thứ ba, xã hội tự do là kiên cường; nó có thể chịu được nhiều gánh nặng và tiếp tục phát triển thịnh vượng; nhưng nó không phải là kiên cường vô tận. Những người tuyên bố tin vào các nguyên tắc tự do nhưng ủng hộ sự tịch thu hơn nữa các của cải được tạo ra bởi những người sản xuất, hạn chế hơn nữa đối với sự tương tác tự nguyện, phản đối hơn nữa đối với các quyền sở hữu và cai trị theo pháp luật, chuyển hơn nữa quyền lực từ xã hội sàng nhà nước, đang vô tình tham gia vào việc làm xói mòn một cách chí tử đối với nền văn minh của mình.

Trích từ Chương 1, *"Kỉ nguyên tự do cá nhân đang đến"*, trong tác phẩm *Chủ nghĩa tự do: Một dẫn nhập*, của David Boaz.

3

BÀI BA

LÝ THUYẾT VỀ NHÀ NƯỚC ĐẠO ĐỨC CỦA JOHN LOCKE

LÝ THUYẾT VỀ NHÀ NƯỚC ĐẠO ĐỨC CỦA LOCKE

Dịch giả: Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Hobbes khẳng định rằng sự lật đổ cách mạng một chính quyền đã được thiết lập sẽ ngay lập tức dẫn tới tình trạng vô chính phủ, nhưng Cách mạng Anh năm 1688 không dẫn tới một kết quả kinh khủng như vậy. Hoàn toàn không thấy mình ở trong một "trạng thái tự nhiên", người dân Anh năm 1688 chỉ đơn thuần chứng kiến một sự thay đổi về quyền tối cao, và một sự gia tăng tương đối địa vị của Quốc hội cùng với sự giảm bớt uy quyền của nhà Vua. Những thay đổi này có ý nghĩa sâu sắc đối với tương lai của việc cai trị ở Anh, nhưng đã không xảy ra bằng bạo lực, và được đa số người dân chào mừng. John Locke (1632 – 1704) đặt ra cho mình nhiệm vụ biện minh cho cuộc cách mạng này, và đi đến thiết lập một nguyên lý cho rằng thẩm quyền cai trị phụ thuộc vào sự phù hợp của nó với luật đạo đức. Ông giải thích nguyên lý này trong luận văn thứ 2 của ông, tác phẩm Bàn về chính quyền dân sự, hay Luận văn về nguồn gốc, phạm vi và mục đích đúng đắn của Chính quyền dân sự, được xuất bản vào năm 1690, chỉ hai năm sau Cuộc cách mạng.

Locke được giáo dục tại trường Westminster và Christ Church ở Oxford, và sau đó tiếp tục nghiên cứu y khoa. Vào năm 1666 ông trở thành bác sĩ cá nhân cho Anthony Ashley Cooper, mà sau này là Earl Shaftesbury, và được bổ nhiệm vào các chức vụ quan trọng khi Shaftesbury trở thành Chủ tịch thượng viện năm 1672. Sau đó khi Shaftesbury tham gia vào âm mưu đưa Công tước

vùng Monmouth lên làm vua, và Locke dù không đóng bất cứ vai trò nào trong âm mưu này, ông nghĩ tốt hơn nên rời Anh tới Hà Lan năm 1683. Năm 1684 Sharles II cắt trợ cấp giảng dạy mà ông vốn hưởng từ năm 1659, và Jame II đã cố gắng tác động để dẫn độ ông. Nhưng cuối cùng ông được tha thứ và trở lại Anh sau sự lên ngôi của William Orange. Ngoài "Lá thư bàn về lòng khoan dung", luận văn "Bàn về Chính quyền dân sự", và các tác phẩm chính trị khác, ông còn có một đóng góp quan trọng cho lý thuyết về nhận thức với tác phẩm "Một nghiên cứu về giác tính con người".

Lý thuyết chính trị của Locke, tương tự như lý thuyết của Hobbes, phản ảnh hoàn cảnh của thời đại ông sống. Cũng như Hobbes, người sống trong giai đoạn bất ổn và nguy hiểm do Nội chiến, vì vậy mong muốn biện minh cho một chính quyền mạnh với quyền lực tuyệt đối; Locke cũng phải chịu đựng sự ngược đãi của nền quân chủ Stuarts, vì vậy mong muốn biện minh cho cuộc cách mạng lật đổ nó, tuy nhiên để công bằng, cần phải nói thêm rằng các quan điểm của Locke về bản chất đạo đức của các cuộc cách mạng đã có trước năm 1688.

Locke cho rằng một chính quyền hoàn toàn có thể bị lật đổ bằng một cuộc cách mạng mà không làm tan rã xã hội, và bất cứ chính quyền nào cũng có thể bị thay thế theo cách này trong một số điều kiện nào đó. Một thế kỉ sau đó, những tư tưởng này được chào đón nồng nhiệt bởi các nhà lập quốc Mỹ như là một sự biện minh cho sự từ chối thừa nhận đối với thẩm quyền của Quốc hội Anh, và vì vậy, ở một mức độ nào đó, những tư tưởng này chịu

trách nhiệm cho tất cả những hệ quả sâu sắc kéo dài cho đến hiện tại theo sau sự độc lập về mặt chính trị giữa Anh và Mỹ.

Luật Tự nhiên

Lý thuyết chính trị của Locke, tương tự như lý thuyết của Hobbes, là lý thuyết về một Nhà nước lý tưởng, nhưng khác về bản chất vì nó là một lý thuyết đạo đức. Trong khi Hobbes nghĩ rằng Nhà nước lý tưởng là lý tưởng theo nghĩa duy lý, thì Locke lại nghĩ rằng nó là lý tưởng theo nghĩa đạo đức. Lý thuyết của ông dựa trên giả định rằng có một Luật tự nhiên, và luật này có một đặc điểm đạo đức đặc biệt. Từ đây ông hiểu về Nhà nước Lý tưởng như là một nhà nước lý tưởng về mặt đạo đức.

Tuy nhiên, Locke không cố gắng để biện minh cho giả định rằng có một luật đạo đức nền tảng vì cho rằng điều này hiển nhiên đúng.

> "Trạng thái tự nhiên có một Luật tự nhiên cai trị, nó ràng buộc đối với tất cả mọi người, và lý tính, vốn là luật đó, dạy tất cả mọi người rằng, tất cả là bình đẳng và độc lập, không ai được phép làm tổn hại tới sinh mạng, sức khỏe, sự tự do, hoặc nói chung là tài sản của người khác; vì tất cả mọi người là sản phẩm của một Đấng tác tạo khôn ngoan và quyền năng vô hạn; tất cả là tôi tớ của một Ông chủ tối cao, được gửi vào trong thế giới bởi mệnh lệnh của ngài và mưu sự của ngài; họ là tài sản của ngài, và được tạo ra để tồn tại trong sự hài lòng của ngài, chứ không phải sự hài lòng của người khác".

Sau đó, ông đề cập đến Luật tự nhiên như là "ý chí của Thượng đế".

Do vậy, từ đầu, cách tiếp cận với lý thuyết chính trị của Locke khác hoàn toàn với cách của Hobbes. Hobbes xem con người như một tồn tại bị chi phối bởi ước muốn và được ban cho quan năng lý tính có khả năng cho anh ta thấy làm thế nào để có thể thỏa mãn hoàn toàn các ước muốn của anh ta. Mặt khác, Locke xem con người như một tồn tại mà lý tính của anh ta sẽ tiết lộ một luật tự nhiên độc lập quy định các tiêu chuẩn đạo đức mà anh ta phải tuân theo mọi lúc. Tóm lại, Hobbes xem con người như một tồn tại duy lý nhưng phi đạo đức, trong khi Locke xem con người về bản chất là một tồn tại đạo đức.

Lý thuyết của Locke phù hợp hơn với giả định ngầm của đa số mọi người cả trong thời đại của ông và thời đại của chúng ta, nhưng ông không biện minh cho các giả định giáo điều mà ông đưa ra về Luật tự nhiên và những gì nó quy định. Dường như ông xem những giả định này là hiển nhiên đúng, và đối với những người đồng ý với ông về điểm này thì lý thuyết chung của ông rõ ràng là thỏa đáng. Nhưng nó không thể làm thỏa mãn những người phủ nhận sự tồn tại của một luật đạo đức tự nhiên độc lập, hoặc những người có quan điểm khác với ông về điều gì mà luật đó quy định.

Trạng thái Tự nhiên

Trong khi khái niệm của Locke về nhà nước lý tưởng hoàn toàn khác với khái niệm của Hobbes, thì giải thích của ông về nguồn gốc của xã hội chính trị có

nhiều điểm chung. Thứ nhất, khái niệm của ông về trạng thái tự nhiên tương tự với khái niệm của Hobbes về trạng thái tự nhiên. Với trạng thái tự nhiên Locke hiểu là trạng thái trong đó con người sống với "sự tự do hoàn hảo để thực hiện các hành động, và bố trí các tài sản của họ như họ thấy phù hợp, trong các ranh giới của Luật tự nhiên, mà không cần sự cho phép hay phụ thuộc vào ý chí của bất cứ ai khác" – tóm lại, trạng thái tự nhiên là trạng thái trong đó con người sẽ sống khi họ không phục tùng một chính quyền. Sự khác nhau giữa khái niệm trạng thái tự nhiên của Locke và khái niệm của Hobbes là Hobbes nhận thức về Luật tự nhiên chỉ theo nghĩa logic của một sự tính toán duy lý, trong khi Luật tự nhiên mà Locke muốn nói đến là một tiêu chuẩn đạo đức độc lập. Hay, để minh họa sự tương phản này theo ngôn ngữ riêng của họ, Hobbes nghĩ rằng mục đích của lý tính là để "đạt được nhận thức về các kết quả" trong khi Locke nghĩ rằng lý tính "dạy con người (họ chỉ cần tham khảo nó) rằng mọi người là bình đẳng và độc lập, không ai được phép làm tổn hại đến tính mạng, sức khỏe, sự tự do, hay nói chung là các tài sản của người khác". Tuy nhiên, dù sự khác nhau này cả hai triết gia hiểu về trạng thái tự nhiên như là trạng thái giả thiết (đôi khi có thể là một trạng thái thực) trong đó con người sống mà không phục tùng một chính quyền nào.

Nguồn gốc của chính quyền

Thứ hai, Locke đưa ra một giải thích tương tự về nguồn gốc của chính quyền. Giống Hobbes, ông tin rằng con người đồng ý để thiết lập một chính quyền để củng cố Luật tự nhiên. Trong khi Hobbes xem luật này đặc trưng bởi sự

duy lý và Locke xem nó đặc trưng bởi đạo đức, thì cả hai nghĩ rằng, vì con người bất đồng về ý nghĩa thực tế của nó, nên trong bất cứ trường hợp nào không đáng tin để tuân theo tự nguyện, mà họ cần trao cho một cơ quan quyền lực tập trung quyền củng cố nó. Như Locke nói:

> "*Chính quyền dân sự là phương cách chữa trị những sự bất tiện của trạng thái tự nhiên, chắc chắn nó rất quan trọng ở nơi đâu mà con người phán quyết theo cách riêng của họ*".

Cho đến giờ giải thích của Locke về bản chất của chính quyền rất giống với giải thích của Hobbes. Nhưng bởi vì ông xem Luật tự nhiên như một luật đạo đức nên ông bác bỏ học thuyết về Quyền tối cao tuyệt đối của Hobbes. Hobbes nghĩ rằng nếu con người là duy lý thì họ sẽ, vì lợi ích của họ, trao một quyền lực vô giới hạn cho cơ quan quyền lực tối cao. Trong thực tế, dù đây có là một điều hợp lý để thực hiện hay không, Locke nghĩ rằng quyền lực luôn luôn phải phục tùng luật tự nhiên, tức là đạo đức. Như ông nói "Không ai có thể trao cho người khác nhiều quyền lực hơn những gì anh ta có, và không ai có một quyền lực tùy tiện tuyệt đối đối với anh ta, hay đối với bất cứ ai khác". Ông tiếp tục:

> *"Con người … trong trạng thái tự nhiên, không có quyền lực tùy tiện đối với sinh mạng, sức khỏe, sự tự do hay tài sản của người khác, nhưng chỉ có những quyền mà luật tự nhiên đã quy định cho anh ta để bảo tồn chính mình và phần còn lại của nhân loại, đấy là tất cả những gì mà anh ta có thể chuyển nhượng cho cộng đồng, và thông qua cộng đồng tới cơ quan lập pháp, vì vậy cơ quan lập pháp không có nhiều hơn những*

quyền này. Quyền lực của họ được giới hạn vì lợi ích chung của toàn xã hội".

Các giới hạn đạo đức của quyền lực nhà nước

Từ những trích dẫn này, rõ ràng là Locke tin rằng tất cả các chính quyền phải phục tùng các tiêu chuẩn đạo đức mà Luật tự nhiên quy định, và sẽ sai trái khi các hành động của họ xung đột với các tiêu chuẩn này. Theo ông, không chính quyền nào có quyền tuyệt đối để cai trị như nó muốn hơn cá nhân có quyền quyệt đối để hành động như anh ta muốn. Sự nhấn mạnh của Locke vào nguyên tắc này chủ yếu để chống lại học thuyết về "quyền thần thánh của Nhà vua" – học thuyết cho rằng vua không thể làm gì sai trái bởi vì thẩm quyền của ông ta bắt nguồn từ Thượng đế, và bởi vì các hành động của ông ta là sự diễn đạt ý chí chí của Thượng đế. Locke nghĩ rằng vua cũng giống như những con người bình thường hay sai lầm, có khả năng vi phạm các tiêu chuẩn đạo đức mà ông ta phải phục tùng.

Sự nhấn mạnh của Locke vào các giới hạn đạo đức đối với thẩm quyền của chính quyền đôi khi được xem như là trái ngược hoàn toàn với sự bảo vệ của Hobbes đối với quyền tối cao tuyệt đối của chính quyền. Đúng là Hobbes không thừa nhận sự giới hạn về mặt đạo đức đối với thẩm quyền của chính quyền theo nghĩa mà Locke hiểu về từ "đạo đức"; nhưng, như đã trình bày ở trương trước, Hobbes không xem thẩm quyền là không thể bãi bỏ được. Ông tin rằng chính vì lợi ích của người dân mà cần phải cho phép chính quyền có quyền tuyệt đối bao lâu mà chính quyền hoàn thành mục đích mà nó được

thiết lập cho – duy trì trật tự và an ninh công cộng – nhưng ông tin rằng, nếu chính quyền không thực hiện được mục đích này, các thần dân của nó, vì lợi ích của chính họ, từ chối tuân theo nó. Chắc chắn Hobbes nhấn mạnh vào những lợi ích của việc tuân theo hơn là vào sự biện minh cho việc nổi loạn, nhưng không nghi ngờ gì đó một phần là vì tính nhút nhát tự nhiên của ông và kinh nghiệm về những mối nguy mà ông trải qua trong cuộc nội chiến. Do vậy sự khác nhau về quan điểm của Hobbes và Locke đối với phạm vi thẩm quyền của chính quyền đó là sự khác nhau về mức độ nhấn mạnh hơn là sự khác nhau về nguyên tắc. Tuy nhiên, họ biện minh cho quyền nổi loạn trên cơ sở rất khác nhau. Hobbes nghĩ rằng sự nổi loạn sẽ được biện minh trên cơ sở sự tư lợi cá nhân nếu một chính quyền không thể củng cố các Luật tự nhiên duy lý, trong khi Locke nghĩ rằng nó được biện minh trên cơ sở đạo đức nếu chính quyền không tuân theo các Luật tự nhiên đạo đức. Nhưng không ai cho rằng thẩm quyền của chính quyền sẽ được xem như bất khả xâm phạm trong bất cứ hoàn cảnh nào.

Thực tế là Hobbes và Locke nhấn mạnh vào hai nguyên tắc cai trị khác nhau, nhưng bổ sung cho nhau. Hobbes thấy rằng bản chất của một chính quyền là cai trị, và vì mục đích này nó phải đứng ở vị trí để củng cố các quyết định của nó lên người dân. Locke thấy không kém phần đúng đắn là quyền lực cưỡng chế này có thể được thực thi chỉ bao lâu mà đa số dân chúng – vốn đông hơn rất nhiều so với chính quyền – đồng thuận phục tùng quyền lực cưỡng chế này; và ông lập luận rằng họ có thể biện minh khi rút lại sự đồng thuận đó nếu chính quyền không tuân theo các nguyên tắc đạo đức mà họ chấp nhận. Hobbes cũng thừa nhận cơ sở tự nguyện của sự cai trị (ngoại trừ

đối với Công cuộc được thiết lập bằng "sự tiếm đoạt") khi ông nhấn mạnh tính tự nguyện của khế ước xã hội, nhưng ông ít quan tâm hơn Locke với hoàn cảnh mà sự đồng thuận này sẽ được rút lại, và ông có xu hướng nghĩ rằng họ sẽ nổi dạy chỉ trong những hoàn cảnh hết sức đặc biệt. Những sự khác nhau này về sự nhấn mạnh đối với tầm quan trọng tương đối của đồng thuận và thẩm quyền không nghi ngờ gì chủ yếu là vì Hobbes bị thuyết phục rằng một chính quyền mạnh và ổn định là lợi ích chính của mọi người dân, và trong khi Locke quan tâm đến sự biện minh cho cách mạng chống lại ông vua người đã gây ra những tổn thương cá nhân cho ông và ông tin rằng các chính sách của ông ta mâu thuẫn với luật đạo đức. Từ đây, trong khi nguyên tắc đồng thuận phổ biến đối với chính quyền là ẩn tàng trong giải thích của Hobbes về nguồn gốc của "các công quốc được hình thành từ sự thiết lập", thì đó là sự đồng thuận của một tính cách dễ phục tùng hơn nhiều so với tính cách mà Locke nghĩ cần thiết để đảm bảo cho chính quyền tuân thủ Luật tự nhiên.

Tuy nhiên, Locke thừa nhận rằng chính quyền không thể dựa trên sự đồng thuận cá nhân, vì các cá nhân có thể bất đồng trong các quan niệm của họ về bổn phận của chính quyền. Ông nghĩ rõ ràng rằng trong thực tế sự đồng thuận mà thẩm quyền chính quyền dựa vào phải là sự đồng thuận của đa số vì đa số là sức mạnh chính trị quyết định:

> *"Đó là bất cứ cộng đồng nào cũng hành động dựa trên sự đồng thuận của các cá nhân của nó, và vì cộng đồng là một thực thể, nó phải di chuyển về một hướng, và chắc chắn là nó sẽ di chuyển về hướng nào mà*

> *lực lớn hơn mang nó, lực đó là sự đồng thuận của đa số, ngược lại, thực thể hay cộng đồng không thể được di chuyển bởi sự đồng thuận từ mọi cá nhân liên kết vào trong cộng đồng đồng; và vì vậy mọi người bị ràng buộc bởi sự đồng thuận của đa số".*

Trong đoạn văn này, rõ ràng Locke đang viết về điều mà chúng ta gọi là xã hội "dân chủ", vì trong xã hội quý tộc một thiểu số nhỏ thường thống trị đa số bởi vũ lực và sự sợ hãi. Nhưng trong xã hội dân chủ, theo Locke, rõ ràng là, không thể có được sự ủng hộ của tất cả cho một hành động nào đó, thì các chính sách nhận được đa số ủng hộ lại rất phổ biến. Và ông nghĩ rằng mọi người thuộc về một xã hội như vậy ngầm đồng ý chấp nhận nguyên tắc cai trị đa số.

Tuy nhiên, dường như Locke không nhận ra sự mâu thuẫn tiềm tàng giữa nguyên tắc cai trị đa số và Luật tự nhiên như ông hiểu về nó. Cái sau, như đã thấy, là một luật đạo đức vốn dạy rằng "không ai có quyền làm hại mạng sống, sức khỏe, sự tự do hay nói chung là các tài sản của người khác", nhưng dường như có thể là, thỉnh thoảng đa số nghĩ nó có quyền gây hại cho người khác. Thực vậy, hầu như chắc chắn rằng Locke xem những sự xâm phạm hiện đại như vậy đối với tài sản tư nhân và việc áp đặt thuế đối với tài sản thừa kế – cả hai được ủng hộ bởi đa số quốc hội trong thời hiện đại – là một sự vi phạm đối với các quyền tự nhiên của người sở hữu tài sản. Thực tế là Locke chưa bao giờ đối diện trực tiếp với tình thế khó xử này, tức là nếu các quyền tự nhiên của cá nhân là không thể thủ tiêu thì sự sai trái mà đa số lấy đi tài sản của họ cũng giống như sự sai trái mà một cá nhân chuyên chế lấy đi; trong

khi, nếu ý chí của đa số có tính quyết định khi quyết định các chính sách, thì sẽ không có sự đảm bảo rằng có một "luật tự nhiên" độc lập và khách quan.

Sự thật là các xã hội chính trị khác nhau hiểu về các quyền tự nhiên rất khác nhau. Chẳng hạn, ngày nay quyền sở hữu tự nhiên được hiểu khá khác nhau giữa người Anh và người Mỹ; và cả hai hiểu nó theo nghĩa rất khác với nghĩa mà nó được người Nga hiểu hoặc được hiểu bởi Locke. Ngoài ra, Locke không đưa ra các lý lẽ có cơ sở cho việc ông tin rằng các quyền tự nhiên của cá nhân phải xuất hiện với tất cả mọi người như chúng đã xuất hiện với ông. Trong thực tế, khái niệm phổ biến về các quyền tự nhiên, vốn được chứa đựng trong luật pháp của các nước dân chủ, nhìn chung là khái niệm được đa số tin tưởng. Nói cách khác, các quyền tự nhiên có xu hướng được định nghĩa bởi quan điểm của đa số về những quyền này là gì.

Tuy nhiên dù giả định của Locke là có các quyền tự nhiên hiển nhiên đúng và vĩnh cữu mà không cần biện minh, ông phác thảo ra một nguyên tắc dân chủ nền tảng khi nhấn mạnh vào tầm quan trọng của việc chấp nhận phổ biến bởi cộng đồng đối với một khái niệm chung về các quyền tự nhiên. Điều này đã trở thành nguyên tắc cơ bản của nền dân chủ hiện đại. Thể chế dân chủ được phân biệt với thể chế toàn trị chủ yếu bởi sự thừa nhận các nguyên tắc phù hợp với một tập hợp các quyền cá nhân được chấp nhận bởi đa số và được củng cố bởi "sức mạnh lớn hơn" của họ khi bị thách thức bởi chính quyền hoặc bởi thiểu số. Các quốc gia mà có một sự chia rẽ nghiêm trọng đối với các quan điểm liên quan đến các đặc trưng của các quyền cá nhân sẽ thiếu các điều kiện cần thiết cho một nền dân chủ ổn định, vì chúng chứa đựng các thách

thức lâu dài đối với bất kì khái niệm nào về các quyền đó dù được ủng hộ bởi chính quyền hiện hành.

Do vậy, lý thuyết của Locke về nhà nước trở thành một phân tích chính xác về thể chế dân chủ hiện đại một khi tính tương đối của "các quyền tự nhiên" được thừa nhận. Vì bản chất của dân chủ là chấp nhận các quyền cá nhân nào đó như là bất khả xâm phạm, và bảo vệ các quyền này khi chúng bị đe dọa bởi chính quyền hoặc các phe phái. Các nền dân chủ hiện đại không hiểu các quyền tự nhiên như Locke đã hiểu, nhưng họ đồng ý với ông rằng bổn phận đầu tiên của chính quyền là đảm bảo cho những quyền này không bao giờ bị hi sinh cho sự thực hành quyền lực tùy tiện.

Sức mạnh và đạo đức

Tuy nhiên các vấn đề mà nguyên tắc cai trị đa số của Locke nêu lên được thừa nhận là che mờ nền tảng thực sự của lý thuyết chính trị của ông. Cấu trúc toàn bộ của nó đặt trên tiền đề nền tảng là có một luật đạo đức mà cả cá nhân và chính quyền phải phục tùng và không ai phải phục tùng ý chí "tùy tiện, không chắc chắn, không rõ ràng" của người khác. Do đó, trong nhiều trường hợp, bất chấp nhiều sự tương đồng, lý thuyết về nghĩa vụ chính trị của Locke thực sự đối lập hoàn toàn với lý thuyết của Hobbes. Theo Hobbes, luật pháp – được ban hành bởi quyền lực tối cao – là nền tảng, và là nền tảng duy nhất, của đạo đức; nhưng theo Locke đạo đức – như có sẵn trong Luật tự nhiên – là nền tảng của luật lệ mà công dân có nghĩa vụ phải tuân theo. Nếu đa số đồng

ý rằng một luật dân sự xung đột với luật đạo đức, thì theo lý thuyết của Locke, các công dân không có nghĩa vụ phải tuân theo.

Vì các động cơ đạo đức tiếp tục đóng một vai trò nổi bật trong chính trị, cũng như trong các lĩnh vực khác của con người, và lý thuyết chính trị của Locke, dù sự những khó khăn và những mâu thuẫn của nó, xứng đáng như là một sự biện minh cho chính quyền hơn nhiều so với lý thuyết của Hobbes. Vì ngay cả trong các thể chế như thể chế của Anh, nơi mà Quốc hội về lý thuyết có quyền tuyệt đối tối cao, các hành động của nó, được phán quyết bởi một tiêu chuẩn đạo đức từ các thành viên của nó, và từ công chúng, và không quốc hội nào tìm cách vi phạm tiêu chuẩn đó, như đàn áp các quyền tự do cơ bản, có khả năng tồn tại. Quộc hội sử dụng quyền lực chỉ trong các giới hạn của một tập hợp tiêu chuẩn đạo đức mà có thể thay đổi từ thế hệ này sang thế hệ khác nhưng được chấp nhận như một tiêu chuẩn đạo đức độc lập sự lập pháp phải phục tùng.

Điểm yếu trong lý thuyết của Locke không nằm ở tầm quan trọng mà ông gán cho một tiêu chuẩn đạo đức độc lập nhưng trong sự thất bại của ông để cho thấy làm thế nào tiêu chuẩn đó được xác định và định nghĩa. Như đã thấy ở trên, ông đề cập đến nó như là Luật tự nhiên và "ý chí của Thượng đế", và xem nó là một nguyên tắc tiên nghiệm hiển nhiên. Thực vậy, nếu nó là một nguyên tắc tiên nghiệm nó sẽ là hiển nhiên đối với mọi người, và Locke có thể được biện minh đối với giải thích phần nào giáo điều của ông về bản chất của nó. Nhưng ngày nay có quá nhiều khái niệm khác nhau về bản chất của các quyền tự nhiên nên rất khó để chấp nhận giả định của Locke là bản chất

của chúng là tiên nghiệm và hiển nhiên. Dừng như để phù hợp hơn với thực tế là thừa nhận bản chất tương đối của các tiêu chuẩn đạo đức của các cộng đồng khác nhau, và định nghĩa chúng dựa vào những gì mà đa số tin chúng là.

Ít nhất, dạng phân tích này có thuận lợi khi việc cung cấp một mối liên hệ giữa luật đạo đức và nguyên tắc cai trị đa số, mà theo lý thuyết của Locke, rõ ràng là mâu thuẫn. Vì theo lý thuyết của ông, không có sự đảm bảo rằng đa số sẽ không lạm dụng quyền tối cao của nó và vi phạm các quyền tự nhiên của các công dân. Mặt khác, nếu luật đạo đức được định nghĩa như là những gì đa số tin, thì dạng xung đột này không còn, và dân chủ được định nghĩa như là dạng xã hội trong đó đa số thừa nhận cá nhân có các quyền bất khả xâm phạm. Dĩ nhiên một phân tích như vậy làm cho nó không thể bị chỉ trích, trên bất cứ nền tảng đạo đức nào, một xã hội trong đó đa số không thừa nhận các quyền như vậy.

Quyền cách mạng

Dù luật tự nhiên là một nguyên tắc tuyệt đối hay tương đối, quan điểm cho rằng cách mạng có thể được biện minh khi luật đó bị vi phạm bởi chính quyền là rất chính xác cả như một sự giải thích về nguyên nhân cũng như một sự biện minh cho hành động cách mạng. Bao lâu một chính quyền hoạt động trong các giới hạn được định nghĩa bởi tiêu chuẩn đạo đức phổ biến bởi cộng đồng thì thẩm quyền đạo đức của nó được thừa nhận, và nghĩa vụ tuân theo nó được chấp nhận bởi đa số người dân. Những người bác bỏ tiêu chuẩn đạo đức phổ biến này của cộng đồng có thể tuân theo chính quyền từ một động

cơ khác, như để tránh bị trừng phạt hay để duy trì sự thống nhất của quốc gia; nhưng họ tạo thành lực lượng cách mạng tiềm năng, và nếu quan điểm của họ được chia sẻ một thiểu số lớn, sự xung đột dân sự rất có khả năng xảy ra. Ví dụ, rõ ràng là sự bất đồng đối với một vấn đề đạo đức nền tảng giữa chính quyền và một thiểu số lớn các công dân dẫn tới các hành động cách mạng của những người đòi quyền bầu cử cho phụ nữ trong những năm 1913 và 1914, và dẫn tới nội chiến ở miền nam Ai-len trước khi Nhà nước Ai-len tự do ra đời. Và thực tế là những người có quan điểm khác với chính quyền đối với vấn đề đạo đức kiểu này là lượng cách mạng tiềm năng là niềm tin để biện minh cho sự cần thiết phải giam giữ mà không xét xử một số công dân, những người tin là chiến tranh với Đức là không thể biện minh về mặt đạo đức, trong chiến tranh thế giới thứ Hai.

Phát biểu của Locke về nguyên tắc biện minh cho cách mạng như sau:

> *"Nhân dân giữ lại quyền lực tối cao để loại bỏ hoặc thay thế cơ quan lập pháp, khi họ thấy rằng cơ quan lập pháp hành động trái với sự ủy nhiệm mà họ đặt vào nó".*

Locke nói thêm là, "sự ủy nhiệm" là để "đạt được một mục đích", và "bất cứ khi nào mục đích đó bị lờ đi hoặc bị chống lại, sự ủy nhiệm nhất thiết bị tước bỏ, và quyền lực chuyển giao về tay của những người đã trao nó, những người có thể đặt nó vào một nơi mới mà họ nghĩ sẽ tốt nhất cho sự an toàn và anh ninh của họ". Locke miêu tả mục đích của chính quyền như sau:

> "Do đó, mục đích chủ yếu và vĩ đại của con người khi liên kết thành một công quốc, và đặt họ bên dưới một chính quyền, là bảo vệ tài sản của họ."

Và ông giải thích rằng với "tài sản" ông muốn nói đến "cuộc sống, sự tự do, và tài sản".

Tóm lại, Locke nghĩ rằng mục đích chính của chính quyền là duy trì cuộc sống, sự tự do, và tài sản của cá nhân, và khi nó không thể, theo quan điểm của đa số, hoàn thành sự ủy nhiệm này nó phải bị loại bỏ và thay thế.

Đánh giá về lý thuyết của John Locke

Lý thuyết của Locke, giống như lý thuyết của Hobbes, thường bị phê phán là máy móc và quá đơn giản khi giải thích về nguồn gốc của nhà nước dựa vào sự duy lý và sự lựa chọn tính toán của các cá nhân. Họ cho rằng ông không đánh giá đúng vai trò của các nhân tố phi lý, như những biểu hiện khác nhau của "bản năng bầy đàn", khi tạo ra và duy trì các xã hội chính trị, và lý thuyết của ông, trong chừng mực mà nó yêu sách là một sự giải thích về mặt lịch sử về nguồn gốc của những xã hội như vậy, là hoàn toàn sai lầm. Phải được thừa nhận rằng Locke tin rằng lý thuyết của ông có cơ sở về mặt lịch sử. Tuy nhiên, ngay cả khi yêu sách này phải bị bác bỏ - và các bằng chứng của lịch sử, nhân loại học, và tâm lý học, hầu như cho thấy nó sai lầm – lý thuyết của ông, giống như lý thuyết của Hobbes, có thể được xem như một nỗ lực để biện minh cho xã hội chính trị thay vì để giải thích nguồn gốc lịch sử của nó. Và

điều này là một khía cạnh quan trọng hơn của nó như là một lý thuyết triết học.

Được hiểu như vậy, lý thuyết của Locke, giống như đa số các lý thuyết chính trị, về cơ bản là một nỗ lực để biện minh, trên nền tảng đạo đức, cho một khái niệm nào đó về mục đích của chính quyền. Ông cho rằng mục đích chính của nó là bảo vệ tài sản của người dân, tức là cuộc sống, sự tự do, và sở hữu của họ. Chính quyền được ủy nhiệm với trách nhiệm đó, và có thể bị loại bỏ và thay thế hợp pháp nếu nó không hoàn thành nghĩa vụ đó. Do đó, trong quan điểm của Locke, cá nhân, chứ không phải nhà nước, là đối tượng của giá trị tối cao, và nhà nước là cơ chế được thiết lập để thúc đẩy lợi ích, sự thịnh vượng của cá nhân.

Sự trình bày của Locke về lý thuyết của ông không làm cho việc phân biệt giữa điều mà ông dự định trở thành một phân tích thực tế với điều mà ông dự định trở thành một sự trình bày về một lý tưởng đạo đức dễ dàng; và có thể là ông không luôn luôn phân biệt điều này rõ ràng. Cũng rõ ràng không kém là liệu ông tin rằng phân tích thực tế của ông là đúng cho bất cứ nhà nước nào, hay chỉ đúng cho nước Anh thời ông và các nhà nước được tổ chức tương tự. Nhưng rõ ràng là, phần tinh hoa của nó là luận điểm đạo đức cho rằng mục đích chính của chính quyền là bảo vệ cuộc sống, sự tự do, và tài sản – tóm lại, là các quyền tự nhiên của người dân – và một chính quyền mà không cố gắng thúc đẩy mục đích này bị tước bỏ mọi yêu sách đối với thẩm quyền đạo đức.

Ảnh hưởng của lý thuyết của Locke là vĩ đại bởi vì nó làm sáng tỏ những niềm tin ngấm ngầm về các quyền của chính quyền và người dân vốn phổ biến

ở thế giới nói tiếng Anh từ cách mạng năm 1688. Ảnh hưởng của nó đối với Mỹ thậm chí còn lớn hơn đối với Anh, vì, thứ nhất, nó được viện dẫn rộng rãi như là sự biện minh cho cách mạng Mỹ, và thứ hai, nguyên tắc về một luật tự nhiên mà các chính quyền phải phục tùng được chứa đựng trong các điều khoản của Hiến pháp Mỹ. Về mặt lý thuyết, Hiến pháp bất thành văn của Anh là gần với nguyên tắc quyền tối cao không giới hạn của Hobbes hơn, nhưng trong thực tế Quốc hội Anh tuân thủ vô số các thỏa ước bất thành văn mà trong thực tế có sức mạnh của luật đạo đức, và quốc hội được xem xét bởi cộng đồng chủ yếu như phục tùng các tiêu chuẩn đạo đức không kém hơn các công dân.

Do đó, đóng góp của Locke cho lý thuyết chính trị có thể được miêu tả ngắn gọn như là đóng góp vào việc xác định các trách nhiệm đạo đức của chính quyền. Ông cố gắng làm sống lại niềm tin về một luật đạo đức độc lập vốn được chấp nhận phổ biến trong suốt thời trung cổ; và khi làm như vậy ông xác định một nguyên tắc mà được chấp nhận bởi tất cả các nền dân chủ hiện đại, và hiện đang được mở rộng trong lĩnh vực quốc tế trong Hiến chương về các quyền con người của Liên hợp quốc. Đó chính là nguyên tắc công bằng của Plato trong một dạng thức mới – nguyên tắc tìm kiếm cách để bảo vệ cá nhân chống lại sự chuyên chế của cộng đồng; để đảm bảo rằng kẻ yếu không bị khai thác bởi kẻ mạnh; và để nhấn mạnh rằng chức năng thích hợp của chính quyền là sự thừa nhận một khuôn mẫu đạo đức trong các vấn đề của con người và không đơn giản chỉ là sự tổ chức quyền lực.

(Nguồn: *Nhập môn Triết học chính trị*, A.R.M. Murray)

4

BÀI BỐN

JOHN LOCKE: TỰ DO NHƯ MỘT QUYỀN TỰ NHIÊN

LOCKE: TỰ DO NHƯ MỘT QUYỀN TỰ NHIÊN

Người dịch: Vi Yên

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Bối cảnh Chính trị và Tư tưởng

Khái niệm tự do của Locke được thừa nhận rộng rãi như là dấu hiệu báo trước của một truyền thống tư duy lâu dài về tự do phát triển ở phương Tây hơn 300 năm qua – truyền thống tự do. Trên tất cả, truyền thống này tập trung vào ý tưởng cho rằng tự do là thuộc về cá nhân, và tự do thực chất là vắng mặt của sự ép buộc, hay sự can thiệp đối với các hành động của cá nhân từ nhà nước hoặc các cá nhân khác.

Diễn giải về tự do của Locke chủ yếu nằm trong tác phẩm Khảo luận thứ hai về chính quyền (1689), một tác phẩm được thiết kế để cung cấp một sự biện minh về mặt thần học cho việc bảo vệ các quyền của cá nhân, tổ chức – đặc biệt là các quyền sở hữu được đại diện bởi quốc hội Anh – khi đương đầu với các hành động chuyên chế và áp bức của nền quân chủ Stuart do Sharles II đứng đầu, và sau đó, từ năm 1685 là James II, người em theo đạo Công giáo của Sharles II. Ngoài ra, để hiểu "Khảo luận thứ hai về chính quyền" cần dựa vào bối cảnh Cuộc khủng hoảng loại bỏ kéo dài từ 1679 – 1681, liên quan đến nỗ lực thất bại để ép Sharles II loại bỏ người em theo đạo công giáo của ông, là James II, khỏi sự kế tục ngôi vua nước Anh. Cuộc khủng hoảng đó là sự mở đầu của một loạt các sự kiện liên quan tới chính trị gia lãnh đạo đảng Whig,

Earl Shaftesbury, người bạn và người bảo trợ của Locke, trong một chiến dịch nổi loạn có chủ đích chống lại Sharles II. Chính phản ứng mạnh mẽ của những người Bảo hoàng chống lại cuộc nổi dậy khiến Shaftesbury bỏ chạy tới Hà lan vào năm 1682 và sự xử tử hai người cộng sự tiên phong thuộc đảng Whig là Algernon Sidney và Lord William Russell sau khi âm mưu Rye House bị bại lộ năm 1683. Locke đi cùng Shaftesbury trong năm đó đến Hà Lan tị nạn, và ở đó trong 6 năm, cho tới năm 1689 ông trở lại Anh, sau cuộc cách mạng Vinh quang xảy ra trước đó một năm (1688).

Dưới sự lãnh đạo chính trị của Earl Shaftesbury, Locke tham dự sâu rộng vào các phong trào chống đối Sharles II của đảng Whig, nhằm loại bỏ Jame II khỏi ngai vị nước Anh, và thay thế ông ta bằng Duke Monmouth, một trong những người con trai ngoài giá thú của Sharles II, bằng cách ấy lật đổ nền quân chủ chuyên chế Công giáo. Thực vậy, như Richard Ashcraft nhận xét, "Khảo luận thứ hai về chính quyền", một kiệt tác về lý thuyết chính trị, chính là tuyên ngôn chính trị của phong trào. Tuy nhiên, sự lưu vong của Shaftesbury vào năm 1682, và sự đàn áp tàn bạo cuộc nổi loạn Monmouth vào năm 1685, rõ ràng đã làm suy yếu chiến dịch chống đối và nổi loạn của đảng Whig – ít nhất là trong một thời gian.

Vấn đề tôn giáo mà Locke và các đồng minh chính trị của ông quan tâm trong cuộc đấu tranh liên quan đến sự cần thiết của lòng khoan dung đối với những người bất đồng không theo Công giáo, một vấn đề đặc biệt cấp thiết trong một quốc gia theo đạo Tin lành được cai trị sau năm 1685 bởi một vị vua theo đạo Công giáo và trước đó, bởi một vị vua có những sự đồng cảm rõ

ràng với đạo Công giáo. Tuy nhiên, mối quan tâm tôn giáo này song hành cùng vấn đề lập hiến cấp thiết không kém về chủ quyền đối nội của nước Anh tập trung vào thẩm quyền chính trị tương đối giữa Vua và Quốc hội, và từ đây vào nhu cầu được thừa nhận về sự chuyển đổi cán cân quyền lực đối nội từ vua tới quốc hội, cơ quan đại diện chính của người dân Anh, bằng cách mở rộng bầu cử, hoặc nếu cần thiết bằng nổi loạn vũ trang. Ngoài ra, ở thời điểm đó, các vấn đề tôn giáo và vấn đề lập hiến đan cài lại với nhau vì ở thế kỉ 17, từ ví dụ về nước Pháp và Tây Ban Nha, có một niềm tin rộng rãi ở Anh là Công giáo và chủ nghĩa chuyên chế chính trị là nguyên nhân của nhiều điều nguy hại.

Do đó, khái niệm và diễn giải của Locke về tự do phải được xem xét từ những sự kiện chính trị hỗn loạn, từ những mối quan tâm chính này, vốn được phản ánh trong cam kết của riêng ông đối với sự nghiệp thay đổi thể chế của đảng Whig và trong mối quan hệ gần gũi của ông với nhân vật hàng đầu trong cuộc đấu tranh đó, Earl Shaftesbury. Diễn giả của Locke về tự do cũng phải được xem xét trong bối cảnh của các vấn đề lý thuyết, các cuộc thảo luận của thời đại ông, vốn là phản ứng với hoàn cảnh chính trị mà ông sống, và ảnh hưởng tới.

Trong bối cảnh tư tưởng này, quan điểm của Locke về tự do chủ yếu được xem như một phản ứng lý thuyết tới sự bác bỏ của Sir Robert Filmer đối với truyền thống tư duy kéo dài hơn 400 năm về sự tự do tự nhiên được phát triển trong tư tưởng của triết gia, nhà thần học người Anh thế kỉ 16, Richard Hooker (1554-1600), người mà các khái niệm về luật tự nhiên của ông lại một

lần nữa bắt nguồn từ tư tưởng thần học và triết học của Sir Thomas Aquinas (1224 -1274). Đồng thời, Locke cũng phản ứng chống lại sự buộc tội của Filmer khi cho rằng khái niệm về tự do của ông, vốn được rút ra từ truyền thống luật tự nhiên đó, ngầm ủng hộ cho sự vô chính phủ.

Trong Khảo luận thứ nhất về chính quyền, Locke phản bác lại việc Filmer sử dụng học thuyết về quyền thần thánh của Vua để biện minh cho chính quyền chuyên chế. Ông tìm kiếm cách để bác bỏ luận điểm của Filmer, đồng thời phát triển sự bảo vệ của riêng ông về một chính phủ giới hạn và ủng hộ chủ quyền tối cao thuộc về quốc hội – cả hai mục đích chính trong phong trào chính trị của đảng Whig mà Locke là người phát ngôn chính.

Tự do tự nhiên và Tự do dân sự: Sự khác biệt và sự nối kết

Khi phát triển diễn giải riêng của ông về tự do trong Khảo luận thứ hai về chính quyền để phản ứng với các các hoàn cảnh và những mối bận tâm chính trị này, cũng như các vấn đề lý thuyết mà chúng ta vừa nêu lên, như John Plamenatz thấy, Locke hiểu về tự do không như Hobbes hiểu – như là sự vắng mặt bổn phận trong trạng thái tự nhiên, hoặc như quyền làm điều gì luật pháp không cấm trong xã hội dân sự - mà như một quyền đạo đức mà chính phủ có nghĩa vụ bảo vệ. Do đó, ngay lúc khởi đầu, Locke phân biệt giữa hai dạng tự do: thứ nhất, tự do tự nhiên, mà con người thụ hưởng trong trạng thái tự nhiên trước khi hình thành xã hội dân sự hay xã hội chính trị; và thứ hai, tự do dân sự, mà con người có thể thụ hưởng trong xã hội dân sự hay chính trị dưới sự bảo vệ của chính phủ dân sự.

Locke giải thích sự phân biệt này trong các thuật ngữ:

> *"Sự tự do tự nhiên của con người là sự tự do khỏi bất cứ quyền lực tối cao trên trái đất, và không nằm dưới ý chí hay thẩm quyền lập pháp của con người, nhưng chỉ có duy nhất luật tự nhiên cai trị anh ta. Sự tự do của con người, trong xã hội, là không nằm dưới bất cứ quyền lực lập pháp nào ngoài quyền lực pháp lý được thiết lập trong một công quốc bởi sự đồng thuận, cũng không nằm dưới sự chi phối của bất cứ ý chí hay sự ràng buộc của bất cứ luật pháp nào, ngoài những điều mà cơ quan lập pháp ban hành theo sự ủy thác đặt vào nó."*

Locke nói thêm rằng sự tự do trong xã hội dân sự không phải là sự tự do mà Sir Filmes nói với chúng ta, một sự tự do cho mọi người để sống như họ muốn, và không bị trói buộc bởi bất cứ luật nào. Vì sự tự do dân sự, Locke nhấn mạnh, không được đánh đồng với sự phóng túng bừa bãi như vậy. Mà theo ông đúng hơn là:

> *"Sự tự do của con người dưới sự cai trị của một chính quyền, là sống với một Luật lệ lâu dài, áp dụng chung cho mọi người, và được ban hành bởi cơ quan lập pháp; một sự tự do theo sau ý chí của tôi trong mọi sự nơi đâu mà luật không quy định; và không phải phục tùng ý chí tùy tiện của kẻ khác."*

Rõ ràng từ định nghĩa mở rộng này, khái niệm về tự do của Locke, cũng giống như lý thuyết về nghĩa vụ chính trị của ông, chắc chắn bắt nguồn từ quan niệm của ông về một "trạng thái tự nhiên" tiền chính trị. Với ông, đó là tình trạng trong đó mọi người, như là tạo vật của Thượng đế, thụ hưởng một

số quyền tự nhiên cơ bản và thực hiện một số nghĩa vụ tự nhiên tương ứng trước khi hình thành xã hội và chính phủ dân sự.

Đặc biệt, Locke tin rằng trong trạng thái tự nhiên này, mỗi cá nhân có một quyền tự nhiên bất khả xâm phạm đối với sinh mạng, sự tự do, và tài sản. Theo quan điểm của Locke, trạng thái tự nhiên được quản lý bởi các luật tự nhiên, đó là một tập hợp các quy tắc đạo đức do thượng đế mang lại, có giá trị khách quan, phổ quát, sẽ chỉ dẫn cho con người biết phải hành động như thế nào. Ngoài ra, luật tự nhiên đó còn có thể khám phá ra bởi lý tính con người và "dạy con người... rằng tất cả là bình đẳng và độc lập, không ai có quyền làm hại đến sinh mạng, sức khỏe, tự do, và tài sản của người khác."

Một trong số những chân lý đạo đức rút ra từ luật tự nhiên, mà con người như những sinh vật duy lý có khả năng khám phá, hiểu, và nhận thấy là như sau: khi tương tác với người khác, phải đối xử với họ như những con người tự do, độc lập, bình đẳng, vì tất cả mọi người đều bình đẳng liên quan đến sự bảo tồn sinh mạng, sự tự do, và tài sản của mình. Ở đây, khi đề cập đến tài sản, cần chú ý rằng Locke sử sụng thuật ngữ này theo cả nghĩa hẹp lẫn nghĩa rộng. Theo nghĩa hẹp, Locke đề cập tới việc sử dụng của cá nhân đối với các tài sản bên ngoài mà anh ta có thể bán lấy tiền. Theo quan điểm của Locke, sở hữu theo nghĩa hẹp này như là điều kiện tiên quyết, hay phương tiện cho sự tự do vì nó đảm bảo cho sự độc lập của cá nhân. Nhưng ông cũng đề cập đến tài sản theo nghĩa rộng như là "cuộc sống, sự tự do, và tài sản", do đó bao gồm ba quyền tự nhiên căn bản. Locke khẳng định, mỗi người "có một Tài sản trong mỗi con người mà không ai có quyền với nó ngoại trừ anh ta". Theo nghĩa

rộng này, rõ ràng Locke coi quyền tài sản tương đương với các quyền tự bảo tồn và tự do, quyền sống và suy nghĩ, hành động một cách tự do.

Đối với Locke, luật tự nhiên định rõ các quyền tự nhiên này, và các nghĩa vụ tương ứng của chúng, từ đó sự tự do tự nhiên được rút ra. Trong trạng thái tự nhiên, quyền tự do tự nhiên của cá nhân chỉ bị giới hạn bởi nghĩa vụ tự nhiên tôn trọng quyền tương tự của người khác. Locke nói thêm, bất cứ sự giới hạn xa hơn đối với sự tự do tự nhiên của cá nhân đòi hỏi sự đồng thuận của người sở hữu và thực thi nó.

Ngoài ra, Locke cho rằng, sự tự do của con người là sản phẩm của lý tính, cái cho phép chúng ta có thể hiểu luật tự nhiên và sống cuộc sống của chúng ta trên cơ sở không chỉ sự tự do lựa chọn và hành động mà còn tôn trọng quyền tương tự ở người khác. Việc hiểu về luật tự nhiên một cách duy lý cho phép con người cai trị chính họ theo một dạng đạo đức tự nhiên, dành riêng cho con người, từ đó mang lại một khuôn khổ trong đó sự tự do có thể thịnh vượng.

Tuy nhiên, thật không may, trạng thái tự nhiên, với đặc điểm đạo đức và xã hội như vậy, cũng liên quan đến một số "sự bất tiện", như Locke gọi, vốn bắt nguồn từ hai thực tế tàn nhẫn. Thứ nhất, luật tự nhiên là bộ luật, hay một tập hợp các hướng dẫn đạo đức không được viết ra, và có thể bị lờ đi ở thời điểm nào đó nếu liên quan đến niềm đam mê quyền lực và sự tư lợi cá nhân của một số người. Thứ hai, Locke thấy, nếu không có bất kì một thẩm quyền chung được thừa nhận để củng cố luật tự nhiên, các cá nhân có thể giải thích

những luật không được viết ra này theo cách chủ quan, thiên vị, khi trở thành người phán quyết trong những trường hợp liên quan đến họ.

Kết quả là, sự tự do tự nhiên của người khác, thậm chí hòa bình và trật tự của xã hội, như Locke cảnh báo, có thể bị đặt vào nguy hiểm. Trạng thái tự nhiên, vốn là trạng thái tự do, thay vào đó sẽ được đặc trưng bởi sự mất tự do, bởi một hoàn cảnh trong đó các cá nhân sẽ phục tùng ý chí tùy tiện, thất thường của người khác. Và tồi tệ nhất, hoàn cảnh này thậm chí thoái hóa vào trạng thái chiến tranh, trong đó người này áp đặt tùy tiện nên người khác.

Locke cho rằng, những hoàn cảnh như vậy đòi hỏi sự thiết lập vĩnh viễn một chính quyền dân sự, mà quyền lực và thẩm quyền chính trị của nó, có được trên cơ sở khế ước xã hội, dựa trên lòng tin, nhằm mục đích bảo vệ các quyền tự nhiên là quyền sống, quyền tự do, và quyền tư hữu. Do đó, Locke chỉ ra rằng "mục đích chính và vĩ đại... của việc con người thống nhất trong một Công quốc, và đặt họ bên dưới sự cai trị của một chính quyền, là để bảo vệ quyền sở hữu của họ." Vì theo quan điểm của ông, sự hình thành xã hội dân sự hay xã hội chính trị, và từ đây kéo theo sự hình thành chính quyền dân sự, không có mục đích nào khác hơn là bảo vệ sinh mạng, sự tự do, và tài sản của con người mà ông gọi chung là Tài sản. Ở đây một lần nữa Locke đề cập đến tài sản theo nghĩa rộng, và coi nó tương đương với tự do, với quyền hành động tự do, theo ý chí riêng của anh ta.

Tuy nhiên, sự tự do này vốn được thiết lập và bảo vệ bởi chính quyền dân sự - nói cách khác, sự tự do dân sự - là tự do trong luật pháp. Nó không phải là sự tự do tuyệt đối, nó cũng không là, như Filmer tuyên bố, sự phóng túng

bừa bãi, mà đúng hơn là sự tự do bị giới hạn bởi một số giới hạn nào đó được pháp luật quy định. Locke phát triển quan điểm này, trong một đoạn văn nổi tiếng trong Khảo luận thứ hai, nhấn mạnh sự kiện là:

> *"Mục đích của luật không phải là loại bỏ hay giới hạn, mà là duy trì và mở rộng tự do. Vì trong tất cả các trạng thái của các tồn tại tác tạo có năng lực Lập pháp, nơi đâu không có luật, thì không có tự do. Vì tự do là tự do khỏi sự ràng buộc và bạo lực, điều sẽ không thể xảy ra, nơi đâu không có luật."*

Tự do khỏi sự áp bức tùy tiện của người khác – ý nghĩa cốt lõi trong khái niệm tự do dựa trên quyền của Locke – là chỉ có thể có được trong xã hội dân sự trong một khuôn khổ các quy tắc pháp lý do chính quyền ban hành.

Với Locke, thì các dạng tự do mà ông phân biệt trong Khảo luận thứ hai về chính quyền – tự do tự nhiên và tự do dân sự - được giới hạn bởi luật. Trong trạng thái tự nhiên sự tự do tự nhiên của con người bị giới hạn bởi luật tự nhiên, luật quy định các quyền và nghĩa vụ tự nhiên của con người cá nhân. Trong xã hội dân sự, sự tự do dân sự của con người bị giới hạn bởi luật thực định, luật phù hợp với luật tự nhiên, được ban hành và củng cố bởi nhánh lập pháp của chính quyền. Theo lý giải của Locke, sức mạnh lập pháp vẫn còn tiếp tục, dựa vào sự đồng thuận và bị giới hạn trong thẩm quyền pháp lý của nó bởi mục đích trung tâm mà từ đó nó được hình thành – cụ thể là, bảo vệ các quyền tự nhiên của chủ thể cá nhân, đó là quyền sống, quyền tự do và quyền sở hữu.

Sự biện hộ của Locke đối với Tự do tôn giáo

Liên quan mật thiết với khái niệm tự do dân sự của Locke là các ý tưởng làm nền tảng cho sự biện hộ của ông đối với sự tự do của lòng tin và sự thực hành tôn giáo trong tác phẩm "Lá thư về lòng khoan dung" (1689). Tác phẩm này được viết khi sự tự do tôn giáo của các cộng đồng Tin lành ở Pháp và Hà lan đối mặt với sự đe dọa mà nền quân chủ chuyên chế Công giáo của Louis 14 ở Pháp tạo ra.

Lập luận cho sự khoan dung tôn giáo của Locke dựa trên quan điểm cho rằng bất cứ chế độ chính trị nào cố gắng giới hạn sự tự do của lòng tin và sự thực hành tôn giáo là sai lầm nghiêm trọng vì hai lý do sau. Thứ nhất, nó đi ra khỏi vai trò đúng đắn của nhà nước là để bảo vệ sự tốt đẹp và lợi ích thế tục của con người. Thứ hai, chế độ đó đã can thiệp vô lý vào quan hệ riêng tư giữa cá nhân và thượng đế của anh ta.

Ngoài ra, bất cứ nỗ lực nào của nhà cai trị hoặc chính quyền để áp đặt tôn giáo lên cá nhân hoặc xã hội sẽ là một sự vi phạm hơn nữa sự ủy nhiệm của người dân và điều này sẽ cung cấp một sự biện minh khác cho cách mạng chính trị. Ở khía cạnh này, sự bảo vệ của Locke đối với tự do tôn giáo, giống như giải thích của ông về tự do dân sự, gợi ý khả năng hình thành một phán đoán tập thể, duy lý của người dân về khả năng của một cuộc nổi dậy, như trong cuộc Khủng hoảng loại trừ 1679-1681.

Locke tin rằng sự tự do tôn giáo sẽ bị kìm hãm bởi Giáo hội công giáo La mã, vì cam kết tôn giáo của nó không chỉ có tính cách lật đổ về mặt chính trị trong các quốc gia Tin lành như Anh mà còn liên quan đến lòng trung thành

với Giáo hoàng. Locke cũng nhận thấy rằng quyền đối với sự khoan dung tôn giáo không được mở rộng đối với những người vô thần, vì họ không có bất cứ niềm tin tôn giáo nào của riêng họ hay bất cứ sự sợ hãi đối với Thượng đế, và họ không có bổn phận tôn giáo tương ứng với một quyền như vậy. Ngoài ra, vì những lý do trên, theo ông, những người vô thần không có bất cứ cơ sở duy lý cho hành vi đạo đức trong xã hội dân sự.

Trọng tâm trong sự biện hộ của Locke cho sự khoan dung tôn giáo, trừ những người công giáo và vô thần, là niềm tin cho rằng các vấn đề tôn giáo và đạo đức hoàn toàn tách rời với các vấn đề chính trị - điều mà các chế độ cai trị Công giáo như chế độ cai trị của Pháp và Tây Ban Nha từ chối thừa nhận. Trái lại, vai trò của chính phủ dân sự là để bảo vệ cả tự do tôn giáo lẫn tự do dân sự, không vi phạm sự tự do hành động của cá nhân nếu không có sự đồng thuận của họ, hay cụ thể hơn, áp đặt một số niềm tin và sự thực hành tôn giáo nào đó, là sự lạm dụng quyền lực lập pháp. Sự tách biệt này giữa thẩm quyền dân sự và chính trị với thẩm quyền giáo hội là một sự chuyển hướng không chính thống và cấp tiến khỏi thực tiễn của hầu hết các quốc gia Châu âu thế kỉ 17.

Một số nhà lịch sử tư tưởng chính trị, như John Dunn và James Tully, khẳng định rằng chủ đề tự do và khoan dung tôn giáo nằm ở trung tâm tư tưởng chính trị của Locke. Họ chỉ ra rằng khái niệm về tự do dựa trên quyền có một nền tảng thần học chắc chắn. Vì Luật tự nhiên, chính nó là một sự diễn đạt ý chí của Thượng đế, và các quyền tự nhiên là dựa trên nó, kì cùng,

không được rút ra từ các điều kiện của con người nhưng từ quan hệ của con người với Thượng đế.

Kết luận

Dựa vào khái niệm tiêu cực về tự do – như là vắng mặt sự áp bức hay sự can thiệp tùy tiện đối với cá nhân – sự giải thích về tự do của Locke hình thành nên phần trung tâm của một triết lý chính trị phát triển trong những năm 1680 để cung cấp một sự biện minh về mặt lý thuyết cho sự phản kháng chính trị có tổ chức, và thậm chí là sự nổi loạn vũ trang chống lại nền quân chủ chuyên chế Công giáo ở Anh. Sự xuất bản của tín điều triết học đó vào năm 1689 trong dạng thức của tác phẩm "Hai khảo luận về chính quyền" xảy ra ở một thời điểm quyết định trong lịch sử chính trị nước Anh – ngay sau Cách mạng vinh quang 1688 - lần đầu tiên thiết lập nền quân chủ lập hiến ở Anh.

Đặc biệt, ý nghĩa lịch sử rộng hơn của sự giải thích của Locke về tự do là nó cung cấp nền tảng triết lý cho truyền thống tự duy tự do phương Tây về giá trị cốt lõi của nó – chính là tự do. Nền tảng đó được xây dựng chắc chắn vì nó bao gồm một sự tán thành trên nền tảng các quyền, và vô điều kiện về tự do - sự tán thành dựa trên niềm tin là tất cả mọi người có quyền tuyệt đối với tự do vì họ là con người.

Ngoài ra, quan điểm về tự do có ảnh hưởng sâu sắc đó được phát triển trong một bối cảnh lý thuyết rộng hơn mà John Plamenatz miêu tả như là "các nguyên lý chính trị Châu Âu bền vững nhất, đặc biệt ở Phương Tây tự

do" – tức là, sự ủng hộ của Locke với một chính phủ giới hạn, dựa trên sự đồng thuận, và được thiết kế để bảo vệ các quyền tự nhiên của cá nhân, hay nói cách khác, sự ủng hộ của ông cho "một quyền lực được ủy nhiệm để bảo vệ sự tự do". Với sự hỗ trợ từ nguyên tắc đó, Locke đã phát triển và truyền lại "triết lý chính trị đầu tiên trong số những những triết lý chính trị vĩ đại xem tự do, hiểu theo nghĩa rộng là khả năng để làm điều luật cho phép hoặc điều mà Thượng đế ra lệnh, là chủ đề trung tâm của nó".

Nguồn: "*Moderm Political Thinhkers and Ideas*", Routledge

5

BÀI NĂM

ĐỌC LẠI "BÀN VỀ TỰ DO" CỦA JOHN STUART MILL

ĐỌC LẠI "BÀN VỀ TỰ DO" CỦA JOHN STUART MILL [1]

Bùi Văn Nam Sơn

... "Khảng khái bi ca thiệt thượng tồn"...

(Khảng khái bi ca, lưỡi hãy còn...)

Phan Châu Trinh[2]

Một tác phẩm kinh điển trong kho tàng của triết học chính trị thế giới lần đầu tiên được dịch ra tiếng Việt, và, thật đáng ngạc nhiên một cách thích thú, chỉ vài tháng sau khi được in (12.2005) – như là một trong các dịch phẩm "đầu tay" của NXB Tri thức thuộc Tủ sách Tinh hoa Tri thức thế giới –, bản dịch đã được tái bản (03.2006) và chắc hẳn sẽ không phải là lần tái bản duy nhất! Tác phẩm tương đối ngắn (260 trang), được dịch chính xác, rõ ràng, lại được giới thiệu, phân tích và đánh giá qua "Lời Nhà xuất bản", "Lời Giới thiệu" của GSTS Nguyễn Trọng Chuẩn và"Lời Bạt" ("Về tác giả và tác phẩm") của dịch giả Nguyễn Văn Trọng đã giúp ích rất nhiều cho người đọc trong việc tìm hiểu tác phẩm. Bài viết sau đây của chúng tôi chỉ là phần "nối điêu", thử đặt tác phẩm nói trên trong toàn cảnh tư tưởng của tác giả, nhất là trong các tác phẩm về chính trị và xã hội của ông như một cố gắng để tự học thêm, đồng thời để góp vui vào tập Kỷ Yếu kính mừng GSTS Đặng Đình Áng thượng thọ 80 xuân.

Là một "thần đồng" có học vấn rất cao và có nhiều thành tựu trong nhiều ngành khoa học khác nhau (lôgíc học, khoa học luận, luật học, kinh tế chính trị...), J.S.Mill là tác giả được học giới đặc biệt quan tâm và ngưỡng mộ. Vào thế kỷ 19, Thủ tướng Anh Gladstone đã gọi ông là "vị Thánh của thuyết duy lý". J. S. Shapiro, năm 1943, gọi ông là "người phát ngôn hàng đầu của chủ nghĩa tự do trong thế kỷ 19". Mười năm sau, Karl Britton, người viết tiểu sử của Mill, viết:"Mill tạo nên một ảnh hưởng đến tư duy triết học trong và ngoài nước mà ít có nhà tư tưởng hàng đầu nào khác có thể vượt qua được". Leopold von Wiese, nhà xã hội học Đức, gần đây lại cho rằng: "Trong lịch sử tư tưởng Âu Châu hiện đại, chỉ có một số ít các học giả được nhiều ngành khoa học xem trọng như trường hợp của Mill".

Thế nhưng, công bằng mà nói, suốt một thời gian dài, công cuộc nghiên cứu về Mill chưa đánh giá hết tầm quan trọng của ông, nhất là đối với các tác phẩm chính trị và xã hội đang còn nóng bỏng tính thời sự. Phải chờ đến Thế chiến II khi cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa phát xít trở nên gay gắt, người ta mới thực sự tái phát hiện "vị Thánh tông đồ này của tự do". Nghiên cứu về Mill được "phục hưng" từ sau khi Thế chiến II kết thúc: các tác phẩm của ông được dịch ra nhiều thứ tiếng, nhiều công trình nghiên cứu chuyên đề về ông được công bố dồn dập; "Toronto University Press" ấn hành toàn tập khảo chứng đầu tiên về ông năm 1963, và, từ 1965, được bổ sung bằng ấn bản định kỳ: "Mill News Letters". Có thể nói, về nhiều phương diện, công cuộc nghiên cứu về Mill thật sự được bắt đầu lại, đặc biệt là đánh giá, phân tích và suy ngẫm về cống hiến của Mill trong việc phê phán Nhà nước và xã hội trong

thời đại Victoria cùng với những bài học có thể rút ra từ đó và không chỉ cho thế giới Tây phương.

Bản thân sự kiện trên đây nói lên điều gì? Thứ nhất, các khái niệm nền tảng của triết học chính trị-xã hội, mà nổi bật hàng đầu là khái niệm "tự do", đều là các khái niệm trừu tượng, nhưng người ta chỉ thường đề cập đến chúng và thực sự quan tâm trở lại với chúng trong những hoàn cảnh cụ thể, khi chúng - với tư cách là các giá trị - đang bị thách thức và có nguy cơ bị xâm phạm. Thứ hai, các khái niệm ấy vừa kêu đòi hành động thực tiễn, vừa đồng thời tiền giả định một sự "thức tỉnh" về lý thuyết. Trong chừng mực đó, "bàn về Tự do" bao giờ cũng là một "thực tiễn lý luận", một "vấn đề sinh tử" (tr. 17)[3] chứ không phải là "lý thuyết" hay "tư biện" suông. Trong cảnh gông xiềng bị đưa đi đày ở Côn Lôn, cụ Phan vẫn tin vào "cái lưỡi hãy còn" của mình, tức tin vào nó như là vũ khí hành động để kêu đòi tự do và thức tỉnh quốc dân!

Trong lịch sử tư tưởng về "Tự do", ở phương Tây, ta bắt gặp ba "mô hình" lý luận tiêu biểu làm cơ sở cho hành động thực tiễn:

- Cứu vãn sự Tự do trước sự tất yếu của Tự nhiên để đặt nền tảng cho hành động thực hành (luân lý) và khẳng định "phẩm giá bất khả xâm phạm" của con người (Kant)[4].
- Hiện thực hóa Tự do như là tiến trình lịch sử tất yếu (Hegel)[5], và,
- Minh định phạm vi và ranh giới của Tự do dân sự trong mối quan hệ cá nhân-xã hội vì sự tiến bộ và phát triển của đời sống cộng đồng (Mill).

Hai "mô hình" trước dựa trên một "lý tính" (rationality) mang màu sắc triết học và siêu hình học ("siêu nghiệm" nơi Kant; "siêu hình học tư biện" nơi Hegel). "Mô hình" thứ ba của Mill - để mượn một thuật ngữ của J. Habermas - dựa trên một "lý tính phương pháp"[6], tức tìm cách giải quyết vấn đề "trong cộng đồng những người công dân của một nhà nước dân chủ và trong một hệ thống pháp quyền".

Đặt tác phẩm "Bàn về Tự do" trong tổng thể các tác phẩm triết học của Mill, ta thấy tư tưởng chính trị và xã hội của ông xoay quanh các khái niệm trung tâm sau đây: a) tính công lợi (utility); b) tự do; c) giáo dục; d) dân chủ; e) chủ nghĩa xã hội; và f) chủ nghĩa đế quốc. Do khuôn khổ của bài viết, chúng ta sẽ không đi sâu vào nội dung từng khái niệm mà chủ yếu tìm hiểu cơ sở lập luận của chúng.

Tính công lợi

Học thuyết xã hội của Mill dựa trên hai nguyên tắc nền tảng: nguyên tắc công lợi và nguyên tắc tự do. Nguyên tắc tự do lại đặt cơ sở trên nguyên tắc công lợi, và nguyên tắc công lợi, đến lượt nó, lại lấy quan niệm về "hạnh phúc" làm tiền đề, với luận điểm chủ yếu: giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi phải được đánh giá dựa theo tiêu chuẩn: chúng mang lại ích lợi gì cho hạnh phúc của những cá nhân có liên quan. Trong chừng mực đó, tác phẩm "Bàn về Tự do" cần được tìm hiểu trong quan hệ chặt chẽ với đạo đức học của Mill. Luận điểm ấy mang lại bốn hệ luận:

- Hành vi và quy tắc hành vi được đánh giá không phải từ bản thân chúng mà từ các kết quả do chúng mang lại.
- Các kết quả được đánh giá từ ích lợi của chúng.
- Đánh giá về ích lợi dựa trên hạnh phúc của con người.
- Hạnh phúc này không chỉ liên quan đến cá nhân mà đến toàn thể mọi người.

Do đó, nguyên tắc công lợi – như là tiêu chuẩn cho giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi – có hai chức năng:

- Chức năng của một tiêu chuẩn để quyết định và chọn lựa những hành vi và quy tắc hành vi nào tối đa hóa sự ích lợi cho hạnh phúc tập thể.
- Không chỉ là tiêu chuẩn để quyết định và chọn lựa mà còn là "quy phạm" của luân lý: luân lý là tổng thể những quy tắc hành vi mà việc tuân thủ chúng có thể mang lại ích lợi tối đa cho hạnh phúc tập thể.

Như thế, trong chức năng này, nguyên tắc công lợi là điều kiện cần và đủ để xét một quy tắc hành vi có thuộc về lãnh vực luân lý hay không. Nói khác đi, các quan niệm luân lý nào không thỏa ứng được tiêu chuẩn này thì không được xem là "luân lý"[7]. Đi vào cụ thể, cần phải xác định thế nào là "ích lợi cần tối đa hóa" cho hạnh phúc tập thể. Sidgwick (1874), trong "Các phương pháp của Đạo đức học"[8], phân biệt giữa "thuyết công lợi về tổng số những ích lợi" (gọi tắt: TS) với "thuyết công lợi về ích lợi bình quân theo đầu người" (TB). Trong "TS", tổng số ích lợi cho hạnh phúc của mọi cá nhân là đại lượng cần phải được tối đa hóa, ngược lại với việc tối đa hóa ích lợi bình quân đầu người trong "TB". Bao lâu số lượng người không thay đổi, hai thuyết ấy

không có sự khác nhau, tức không có sự dị biệt về lượng giữa hai nỗ lực tối đa hóa. Nhưng, khi số lượng người là một biến số, thì, về nguyên tắc, trong "TS", hạnh phúc tập thể có thể được tăng lên mà vẫn giữ nguyên mức ích lợi bình quân. Ngược lại, trong "TB", ích lợi bình quân chỉ tăng lên bằng cách gia tăng ích lợi cho từng cá nhân riêng lẻ. Bentham – chủ trương thực hiện "hạnh phúc lớn nhất cho số lượng người lớn nhất" mặc nhiên chủ trương thuyết "TS". Ngược lại, thuyết công lợi của Mill có thể xem là thuộc "TB", vì ông xem trọng việc sinh đẻ có kế hoạch. Như thế, Mill chủ trương rằng: dựa vào nguyên tắc công lợi, giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi phải được xem xét trong quan hệ với ích lợi bình quân đầu người cho hạnh phúc tập thể.

Vì lẽ nguyên tắc công lợi tiền giả định rằng hạnh phúc tập thể là tiêu chuẩn duy nhất cho việc đánh giá luân lý về hành vi và quy tắc hành vi, nên Mill cần nỗ lực chứng minh rằng hạnh phúc tập thể là điều đáng phấn đấu như là mục đích tối cao của hành động. Để giải quyết vấn đề này, ông phân biệt hai loại mục tiêu của hành vi: - những mục tiêu không có giá trị tự thân mà chỉ là phương tiện để đạt được hạnh phúc, chẳng hạn: tiền bạc hay sự giàu có; - những mục tiêu có giá trị tự thân, như lànhững bộ phận cấu thành của hạnh phúc: chẳng hạn, đức hạnh và sức khỏe, tức những gì không thể được quy giảm thành phương tiện. Tất nhiên, khái niệm "hạnh phúc" của Mill gặp không ít vấn đề. Một mặt, Mill cố ý sử dụng khái niệm này trong một nghĩa rất rộng nhằm mô tả được mọi mục đích của hành động. Nhưng, trong

trường hợp ấy, rất khó nhận diện hay phân biệt được những hành vi và quy tắc hành vi nào có lợi hay có hại đối với hạnh phúc tập thể. Mặt khác, như Skorupski phê phán[9], khái niệm của Mill về hạnh phúc không thích hợp để mô tả trọn vẹn mọi mục đích được dự kiến trong mọi hành vi. Vì thế Skorupski xem chủ trương của Mill ít nhiều rơi vào thuyết quy giảm và cho rằng bên cạnh hạnh phúc, cần tính tới những mục đích khác nữa trong việc mô tả những mục tiêu hành động.

Dù các luận cứ phản bác này là chính đáng, ta cũng không nên "vơ đũa cả nắm" để phản đối thuyết công lợi như là một thứ "triết học con lợn" ("pig philosophy") như cách kết án nặng nề của Carlyle[10]. Sự kết án này xuất phát từ chỗ hiểu khái niệm "sự sung sướng" – qua đó định nghĩa khái niệm hạnh phúc – đơn thuần là khoái lạc cảm tính. Ta đồng ý với Carlyle và nhiều nhà phê phán khác rằng loại hạnh phúc ấy không phù hợp để được xem như là tiêu chuẩn cho việc đánh giá luân lý về hành vi và quy tắc hành vi, bởi nó không khác mấy với sự thỏa mãn thú tính, do đó, là thấp hèn về mặt chất lượng và giản lược luân lý thành một công cụ để thỏa mãn các nhu cầu sinh vật. Thật ra, sự phê phán này chủ yếu nhắm vào loại hình thuyết công lợi sơ kỳ với đại diện tiêu biểu là Jeremy Bentham trong tác phẩm "Dẫn nhập vào các Nguyên tắc của luân lý và ban bố quy luật" (1780)[11]. Trong tác phẩm này, Bentham phát triển quan niệm về "bài toán hạnh phúc" – có vai trò như nguyên tắc công lợi của Mill – như là tiêu chuẩn để đánh giá luân lý về hành vi và quy tắc hành vi, trong đó chủ yếu xem trọng phương diện "lượng" hơn là phương diện "chất" của sự sung sướng. Vì thế, Bentham cho rằng: giả định rằng hai hành vi cùng tạo ra một lượng sung sướng hay khoái lạc như nhau thì

hành vi trí tuệ, tinh thần cũng được xét ngang hàng với hành vi đơn thuần cảm tính. Ở đây, nhất thiết phải nhận rõ sự dị biệt và chuyển hóa rất cơ bản về thuyết công lợi giữa Bentham và Mill. Mill cũng sử dụng công thức của Bentham về "hạnh phúc lớn nhất cho số lượng người lớn nhất". Ông cũng hiểu hạnh phúc là sự sung sướng (pleasure) và sự vắng mặt của đau khổ (pain). Hành vi là đúng khi nó có mục đích hỗ trợ cho hạnh phúc và là sai khi tạo ra cái đối lập với hạnh phúc. Nhưng, trái ngược với khái niệm hạnh phúc – có thể đo lường được về lượng và hướng đến tri giác cảm tính đơn thuần – của Bentham, Mill chủ trương một khái niệm hạnh phúc được dị biệt hóa về chất. Ông dành cho "niềm vui của trí tuệ, của tình cảm và của sự tưởng tượng cũng như của những cảm nhận luân lý" một chất lượng cao hơn hẳn khoái lạc đơn thuần cảm tính. Với Bentham, bản thân con người cùng lắm chỉ có khả năng nhận định điều gì là có lợi cho hạnh phúc của bản thân mình. Thuyết công lợi của Bentham dễ dàng biến thành một thứ chủ nghĩa cá nhân thô thiển. Chính ở đây, Mill xa rời Bentham (và cả với cha của ông, một môn đệ trung thành và nhà diễn giải Bentham). Mill áp dụng khái niệm hạnh phúc không chỉ cho những cá nhân riêng lẻ mà còn luôn nghĩ đến hạnh phúc của những người khác, thậm chí cho "toàn bộ nhân loại". Trong "Tự truyện", ông viết: "Chỉ có hạnh phúc những ai hướng ý nghĩa cuộc sống vào một đối tượng khác hơn là hạnh phúc của cá nhân mình: đó là hướng đến hạnh phúc của những người khác, hướng đến việc cải thiện nhân loại" (improvement of mankind). Xét trong bối cảnh lịch sử cụ thể, học thuyết của Bentham giới hạn rõ rệt trong phạm vi tầng lớp trung lưu tư sản, trong khi thuyết công lợi của Mill bao hàm cả giai cấp công nhân, lao động đang hình thành trong lòng cuộc

cách mạng công nghiệp đương thời. Học thuyết ấy mang kích thước xã hội rộng lớn hơn nhiều. Trong lãnh vực chính trị, như ta sẽ đề cập trong tiểu mục "Dân chủ" ở sau, Mill không chỉ vận động – giống như Bentham – cho một sự cải cách hiến pháp và quyền bầu cử để tăng cường sức mạnh của tầng lớp trung lưu tư sản. Các đề nghị của ông còn nhắm đến một sự cải cách xã hội bao gồm cả tầng lớp lao động đông đảo. Khác với Bentham, Mill đã có sự nhạy cảm trước những biến đổi của xã hội và thời cuộc mà cuộc cách mạng công nghiệp đã báo hiệu.

Về mặt lý luận, việc áp dụng nguyên tắc công lợi nơi Mill không tiền giả định một nhận thức tiên nghiệm nào cả như nơi Kant, trái lại, tiền giả định một nhận thức thường nghiệm ở cả hai phương diện: a) một mặt, sự dị biệt về chất giữa các loại hình "sung sướng" chỉ có thể được xác định một cách thường nghiệm; b) mặt khác, trong những trường hợp cụ thể khi áp dụng nguyên tắc công lợi, cần có đầy đủ "thông tin" về sự sung sướng và đau khổ của những cá nhân có liên quan thông qua các khảo sát thường nghiệm. Ở đây, lại nảy sinh hai khó khăn: - khó khăn trong việc so sánh ích lợiở "bên trong con người" (intrapersonal) để xác định chính xác đâu là các trạng thái sướng khổ về chất và lượng; - khó khăn trong việc thông báo và so sánh ích lợi giữa những con người với nhau (interpersonal). Hai khó khăn này cho thấy nguyên tắc công lợi khó có thể được sử dụng để xác định chính xác sự ích lợi của những hành vi hay những quy tắc hành vi khác nhau. Tuy thế, nó vẫn có thể được sử dụng như một trợ thủ để định hướng cho việc lựa chọn và quyết định.

Sau khi xác định nội dung và chức năng của nguyên tắc công lợi cũng như đặt cơ sở cho nguyên tắc này bằng học thuyết về "hạnh phúc", Mill tiếp tục bàn về mối quan hệ, - hay đúng hơn về sự xung đột và nghịch lý có thể có -, giữa khái niệm công lợi và khái niệm công bằng theo cách hiểu thông thường[12]. Vì công bằng và tự do là hai khái niệm đồng đẳng, nên vấn đề đặt ra ở đây cũng sẽ có giá trị trong việc tìm hiểu khái niệm "tự do" ở sau. Khi bàn về mối quan hệ giữa công bằng và công lợi, Mill tìm cách biện giải trước chất vấn: không phải mọi hành vi và quy tắc hành vi được đánh giá tích cực về luân lý dựa theo nguyên tắc công lợi đều nhất thiết là công bằng theo các quan niệm thông thường. Đó là trường hợp giả định khi hạnh phúc tập thể có thể được tăng lên nhưng lại vi phạm các quan niệm thông thường về sự công bằng vì các hành vi giới hạn hay thậm chí triệt tiêu quyền hạn của những người khác. Liệu hạnh phúc tập thể có thể được tối đa hóa khi những người vô tội bị hy sinh? David Lyons[13] nêu một ví dụ: cả một đoàn người thì không được phép đạp lên bãi cỏ vì sẽ làm hỏng nó, nhưng nếu một số ít người thì không sao. Vậy, xét về mặt hạnh phúc tập thể và giá trị luân lý của nguyên tắc công lợi, việc cho phép một số ít người đạp lên bãi cỏ là tốt hơn so với việc không cho phép ai cả? Nhưng, sự ưu đãi ấy lại là "đặc quyền đặc lợi" cho một số ít người và khó được gọi là công bằng! Trong các trường hợp ấy, nguyên tắc công lợi – như là "tiêu chuẩn cho sự công bằng và không công bằng" – trở nên khả nghi về hai phương diện: - nội hàm của khái niệm "công bằng" và "công lợi" có chỗ dị biệt: có những hành vi và quy tắc hành vi có lợi đối với hạnh phúc tập thể nhưng lại không công bằng theo các quan niệm luân lý thông thường; -

thuyết công lợi không thể mang lại giá trị tuyệt đối, vô-điều kiện cho các nguyên tắc luân lý vì giá trị của chúng phụ thuộc vào sự hữu ích đối với hạnh phúc tập thể tùy lúc, tùy nơi, trong khi yêu sách của các nguyên tắc luân lý là phải được tuân thủ trong mọi tình huống.

Mill ý thức rõ rằng vấn đề trên đây – như sẽ tái diễn đối với khái niệm tự do – là "khó khăn duy nhất và thực sự của triết học luân lý công lợi" (Sđd, tr. 111). Ông chưa tìm ra được giải pháp thật thỏa đáng cho vấn đề này ngoại trừ cách viện dẫn đến "lương tri thông thường" (common sense)của con người trong khuôn khổ một "thuyết vị kỷ ôn hòa". Theo Mill, dựa vào lý trí, ai ai cũng có thể nhận ra được "lợi ích riêng hợp tình hợp lý" của chính mình. Nhận thức này giả định rằng mỗi cá nhân – như là một phần tử của xã hội – nhất thiết phải quan tâm đến việc vun bồi hạnh phúc tập thể cho xã hội mình đang sống, vì chỉ có như thế, lợi ích cá nhân mình mới được bảo đảm. Nói cách khác, nhận thức về lợi ích riêng "hợp tình hợp lý" nằm trong nhận thức về điểm chung, tương đồng giữa lợi ích riêng và lợi ích chung, trái ngược lại với một thuyết "vị kỷ cực đoan"[14]. Vì thế, Mill chủ trương: các nghĩa vụ về sự công bằng chỉ có giá trị ràng buộc khi căn cứ vào tính hữu ích đối với đời sống xã hội hài hòa và đối với hạnh phúc cộng đồng, và: "Mọi người đều có quyền được đối xử bình đẳng, trừ khi một lợi ích tập thể được thừa nhận đòi hỏi điều ngược lại" (tr. 109 và tiếp). Một "lợi ích tập thể được thừa nhận" không phải là cái gì "tiên nghiệm" mà là thường nghiệm và dựa vào sự đồng thuận nào đó. Sự đồng thuận ấy, nếu có, là tùy thuộc vào các yêu cầu khác nhau của các quan hệ xã hội. Như thế, tuy Mill không thể đảm bảo được tính giá trị vô-điều kiện của các nghĩa vụ luân lý và không hoàn toàn chứng minh

được tính "vạn năng" của nguyên tắc công lợi, nhưng quan niệm của ông cũng tỏ ra ít "không tưởng" nhất và mang đậm màu sắc thực tiễn, "duy thực" trong tinh thần của đạo đức học Aristotle.

Một vấn đề khác trong quan hệ giữa công lợi và công bằng là vấn đề phân phối công bằng ích lợi tập thể cho những cá nhân có liên quan. Dù Mill luôn nhấn mạnh rằng khi xét đến ích lợi tập thể của những hành vi và quy tắc hành vi, cần đồng thời quan tâm đến hạnh phúc của mọi người có liên quan, nhưng ông không đề ra phương thức và thể thức phân phối ích lợi tập thể này. Nếu chỉ xuất phát từ ích lợi tập thể thì việc phân phối bình quân hoặc phân phối ưu đãi không được đặt ra một cách nghiêm chỉnh. Trong chừng mực đó, thuyết công lợi của Mill còn thiếu sự chính xác và cần được bổ sung bằng các nguyên tắc phụ trợ để đảm bảo sự phân phối công bằng[15].

Tóm lại, thuyết công lợi của Mill là "thuyết tự nhiên về đạo đức học" (ethical naturalism) vì trong cách tiếp cận ấy, các khái niệm giá trị và các mệnh đề quy phạm về luân lý được định nghĩa và đặt cơ sở bằng các khái niệm và mệnh đề mang tính mô tả: giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi được xác định phụ thuộc vào ích lợi của chúng đối với hạnh phúc tập thể. Và vì Mill xem đạo đức học công lợi của mình như là một khoa học thường nghiệm, không có yêu sách nào về nhận thứctiên nghiệm cả, nên nó nhất trí với thuyết tự nhiên về nhận thức luận của ông[16] (nằm ngoài phạm vi của bài viết này).

Mặt khác, các khó khăn nan giải được đề cập sơ lược trên đây không làm lu mờ tầm quan trọng về triết học của thuyết công lợi nói chung. Tuy cần phải

bổ sung hay điều chỉnh về nội dung cho nguyên tắc công lợi, nguyên tắc ấy – do tính duy thực và ít không tưởng của nó – vẫn có thể được sử dụng với chức năng giới hạn như là nguyên tắc trợ giúp nghiên cứu (heuristic): trong những trường hợp phức tạp về luân lý và xã hội, nó giúp ta triển khai các đề nghị và các chọn lựa khác nhau trong mục tiêu hợp lý là tối đa hóa "hạnh phúc của những cá nhân có liên quan".

Tự do

Ngay trong khói lửa của Thế chiến II, J. S. Shapiro, năm 1943, đã nhận định: "Thậm chí đến ngày nay, tác phẩm "Bàn về Tự do" vẫn giữ nguyên giá trị như là biểu hiện tốt nhất và hoàn chỉnh nhất về niềm tin vào sự tiến bộ của nhân loại bằng sự tự do tư tưởng. Trong mọi nước và mọi thời, chưa có quyển sách nào trình bày rõ ràng và bảo vệ kiên quyết cho học thuyết về tự do cá nhân đến như thế"[17]. Để tìm hiểu cơ sở lập luận của "học thuyết về tự do cá nhân này", bên cạnh tác phẩm"Bàn về Tự do", ta nên tham khảo thêm chương cuối tác phẩm: "Principles of Political Economy"/"Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học" của ông ra đời mười năm trước đó.

Tự do là những quyền tự do

Trung tâm điểm của "Bàn về Tự do" là mối quan hệ của cá nhân đối với xã hội. Luận điểm xuất phát: tự do chính trị lẫn xã hội của cá nhân đang bị đe dọa vì ngày càng bị xã hội giới hạn. Theo Mill, sở dĩ tự do này cần phải được bảo vệ trước sự can thiệp của xã hội vì nó là điều kiện cơ bản cho sự tiến bộ xã hội và, do đó, cho hạnh phúc của cộng đồng chứ không vì một mục đích nào

khác. Vì thế, Mill đề ra một nguyên tắc – tạm gọi là "nguyên tắc tự do" – để xác định ranh giới của quyền lực hợp pháp và hợp lý của xã hội, theo đó, tự do cá nhân chỉ được phép bị giới hạn với điều kiện giúp cho xã hội tự bảo vệ và bảo vệ những người khác. Một sự xác định ranh giới rất lôgíc nhưng thật không dễ dàng và đơn giản để thực hiện!

Mill hiểu thế nào là "tự do"? Ông không bàn một cách trừu tượng về "khái niệm" tự do như nhiều triết gia khác mà bàn về "những quyền tự do cụ thể" như ông khẳng định ngay từ đầu tác phẩm: "đề tài của luận văn này không phải là điều được gọi là Tự do của Ý chí (...) mà là Tự do Dân sự hay là Tự do xã hội"... (tr. 17). Theo Mill, ba quyền tự do sau đây của cá nhân nhất thiết phải được bảo vệ:1. tự do lương tâm và tự do ngôn luận; 2. tự do trong việc chọn lựa lối sống; 3. tự do lập hội.

Tự do lương tâm (thật ra không khác mấy với "tự do ý chí"!) là điều kiện tiên quyết nhưng không đủ. Tư tưởng phải được tự do bộc lộ và diễn đạt ra bên ngoài, tức phải có tự do ngôn luận. Như Mill sẽ luận giải (xem: 4.3.1), ông xem tự do ngôn luận (và tự do thảo luận, tranh luận) là sự tự vệ hiệu quả chống lại sự độc đoán của "công luận" do nhà nước hay một nhóm xã hội lèo lái. Ông không sợ gì hơn là "sự chuyên chế của xã hội đối với cá nhân" (ám chỉ "bộ máy áp bức tinh thần" của giai cấp trung lưu thời đại Victoria). Tự do khỏi "sự khủng bố của xã hội" cũng quan trọng không kém tự do thoát khỏi sự áp đặt của nhà nước. Tự do ngôn luận – bao gồm sự khoan dung đối với những ý kiến dị biệt và tự do đi tìm chân lý – là điều kiện tiên quyết cho sự tiến bộ xã hội.

Nhưng, tự do không chỉ giới hạn trong phạm vi "tinh thần". Khi Mill nói về tự do, ông luôn nghĩ tới sự tự do phát huy nhân cách và tính cách – được ông gọi chung là "cá tính" (individuality) trong môi trường xã hội và tự nhiên, thể hiện trong lối sống của mỗi người. Đồng thời tự do ấy không chỉ hướng đến cá nhân mà gắn liền với cộng đồng xã hội. Vì thế, ông chủ trương sự tự do lập hội và kết đoàn – không chỉ cho tầng lớp trung lưu tư sản mà cả cho nhân dân lao động. Ông ủng hộ tích cực phong trào hợp tác xã và công đoàn đương thời. Trước khi bàn về chức năng và cơ sở lý luận của "nguyên tắc tự do" nơi Mill, ta nên lưu ý đến tư tưởng của ông về các ranh giới tất yếu của tự do:

- tự do chỉ có thể trở thành hiện thực trong một cộng đồng văn minh.
- nó cũng chỉ áp dụng được cho những con người "đã trưởng thành về các năng lực", tức không áp dụng một cách máy móc cho trẻ em và những người bị thiểu năng về trí tuệ. Nhưng, khác với nhiều nhà tư tưởng đương thời, Mill hoàn toàn ủng hộ quyền tự do toàn vẹn cho phụ nữ và các tầng lớp thấp trong xã hội. ("Bàn về Tự do": tr. 34-35 và tiếp).

Sự e ngại của ông trước "sự độc tài của đa số" ngày càng đe dọa tự do xã hội và chính trị của cá nhân xuất phát từ các yếu tố và nhận định sau đây:

- Tư tưởng (Thanh giáo) chính thống của thời đại Victoria đối với vấn đề luân lý yêu sách sự tuân thủ nghiêm ngặt và triệt để: "trong thời đại chúng ta, từ giai cấp cao nhất cho đến thấp nhất của xã hội, ai ai cũng phải sống dưới con mắt của một sự kiểm duyệt thù địch và đáng sợ".

- Trong tiến trình công nghiệp hóa, các điều kiện sống ngày càng tương đồng khiến cho không chỉ lối sống mà cả lối suy nghĩ cũng trở nên rập khuôn: "...đọc, nghe, nhìn cùng những thứ giống nhau, đi đến cùng một nơi, hy vọng và lo âu về cùng một thứ...".

Mill tỏ ra lo ngại trước sự phát triển này, vì một mặt, ông đồng ý với Wilhelm von Humboldt rằng"tự do và tính đa dạng của những hoàn cảnh bên ngoài" là hai điều kiện cơ bản cho sự phát triển của con người và sự tiến bộ của xã hội. Mặt khác, theo Mill, sự phát triển này gây tổn hại đến tự do của cá nhân vì nó dẫn đến chỗ "cá tính" không còn được xem như là giá trị nữa, không còn sự ủng hộ nào của xã hội đối với tính độc đáo và tính không xu thời.

Vì thế, Mill cũng là một trong số rất ít các nhà tư tưởng sớm nhìn ra mặt trái và nhược điểm của thể chế dân chủ thường có xu hướng đè nén các nhóm thiểu số về mặt chính trị lẫn xã hội. Ở điểm này, ông chia xẻ tầm nhìn xa với Alexis de Tocqueville (khi điểm sách "Về nền dân trị ở Mỹ" (1835/40) của Tocqueville)[18] và không tin tưởng mấy vào học thuyết tự do kinh tế ("laisser faire") của Adam Smith và David Ricardo trong truyền thống chủ nghĩa tự do (sơ kỳ) của Hobbes và Locke. Với Mill, dân chủ quả là hình thức chính thể duy nhất hợp lý vì nó dựa trên sự tự do và bình đẳng của người công dân. Nhưng, theo ông, nó cũng chứa đựng nguy cơ tiềm tàng vì nền dân chủ khó điều hòa giữa tự do và bình đẳng. Ông đưa ra hai suy nghĩ:

- Người ta thường xem nhẹ nguy cơ đè nén các nhóm thiểu số bởi các thể chế dân chủ, vì thế không thấy sự bức thiết phải bảo vệ thiểu số. Nguyên

do là ở quan niệm cố hữu và đơn giản của chủ nghĩa tự do sơ kỳ, xem chế độ dân chủ là "của dân, do dân và vì dân", theo đó dân chủ là thể chế chính trị ít nguy hiểm hơn cả bởi một nhân dân tự cai trị thì không thể hành động chống lại các lợi ích của chính mình. Mill nhận ra rằng, dân chủ – cũng như mọi hình thức cai trị khác – đều có khả năng đè nén thiểu số bởi đa số thống trị: "nhân dân cai trị không phải lúc nào cũng đồng nhất với nhân dân bị cai trị, và sự tự cai trị không phải là sự cai trị của mỗi người đối với chính mình mà là sự cai trị mỗi người bởi mọi người khác".

- Khác với các hình thức cai trị khác, nền dân chủ không chỉ có quyền lực chính trị mà có cả quyền lực xã hội. Do đó, "công luận" do nhóm cầm quyền chi phối có thể thực thi một sự "chuyên chế của đa số": ... "một sự chuyên chế xã hội còn đáng sợ hơn so với nhiều hình thức áp bức chính trị khác".

Vì thế, trong "Các nghiên cứu về chính thể đại diện"/"On representative Government" (1861, hai năm sau quyển "Bàn về Tự do"), ông chủ trương thiết lập một nền dân chủ đại diện nhằm tăng cường ảnh hưởng chính trị của các nhóm thiểu số bằng các định chế ổn định cũng như bảo vệ chúng bằng chính "nguyên tắc tự do" trước đây nhằm minh định các ranh giới can thiệp của xã hội.

Vậy, theo Mill, đâu là các chức năng của nhà nước dân chủ? Dù hết sức e ngại sự lạm dụng quyền lực của nó, ông không tán thành quan niệm "nhà nước tối thiểu" của chủ nghĩa tự do sơ kỳ. Song song với việc hạn định ranh giới cho nó như sẽ bàn kỹ hơn ở sau, Mill dành cho nhà nước nhiều chức

năng – thậm chí có cả quyền hạn chế tự do cá nhân – để thực thi nhiệm vụ tăng cường "hạnh phúc" của nhân dân. Trong Chương V quyển "Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học", ông dành cho nhà nước các quyền hạn chế tự do của công dân như sau:

a) Nhà nước có quyền cưỡng bách phụ huynh phải cho con cái đến trường. Giáo dục và đào tạo – như sẽ còn bàn ở mục 5 – là các điều kiện quan trọng nhất cho việc thực thi thể chế dân chủ. Khai sáng bằng giáo dục là điều kiện tiên quyết cho sự tự giải phóng của con người trong tự do. Tuy nhiên, trong giáo dục, nhà nước chỉ nên có vai trò hỗ trợ. Nhà nước không tự mình nắm lấy giáo dục mà chỉ đảm bảo cơ sở tài chính và định chế để cho mọi công dân – không kể nguồn gốc xuất thân – đều được hưởng nền giáo dục tự do. Ngoài ra, nhà nước còn có nhiệm vụ hỗ trợ văn hóa, khoa học và nghiên cứu, nhất là sự phát triển các trường đại học.

b) Nhà nước có quyền định thời gian lao động của công dân để ngăn ngừa sự bóc lột và bảo vệ sức khỏe của người lao động.

c) Nhà nước khuyến khích việc di dân tự do để giảm bớt áp lực dân số và các nguy cơ của nạn nhân mãn (ông chịu ảnh hưởng ít nhiều của người đồng thời là Malthus).

d) Nhà nước có quyền giám sát mối quan hệ của công dân với môi trường và với thế giới động vật, chống lại việc lạm sát và đối xử tàn bạo với thú vật. Ông đứng trong truyền thống pháp định về các "hội bảo vệ thú vật" ở Anh từ 1821.

Danh sách các biện pháp hạn chế tự do cá nhân được liên tục bổ sung theo các lần tái bản quyển"Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học". Như thế, Mill không chủ trương một khái niệm tự do cá nhân vô hạn độ, trái lại, gắn chặt nó với các yêu cầu của sự phát triển xã hội.

Tuy nhiên, băn khoăn lớn nhất của ông trước sau vẫn là nguy cơ hạn chế và kiềm tỏa sự phát huy "cá tính" bởi các cấm kỵ, quy ước, bộ máy quan liêu và "công luận". Quyển "Bàn về Tự do" tập trung vào vấn đề này bằng cách xác định và biện minh chức năng của "nguyên tắc tự do".

Chức năng của "nguyên tắc tự do"

Với nguyên tắc tự do (xã hội chỉ được phép giới hạn tự do của cá nhân nhằm mục đích tự bảo vệ và bảo vệ những thành viên khác), Mill không đề ra một điều kiện đủ, hay cần và đủ mà chỉ đề ra điều kiện cần, cho phép xã hội có quyền hạn chế tự do của con người. Ông chỉ muốn nói: xã hội chỉ được giới hạn tự do cá nhân khi phải bảo vệ những người khác. Ông không nói: trong mọi trường hợp liên quan đến việc bảo vệ những người khác, xã hội có thể hạn chế tự do cá nhân. Vì thế, chức năng của nguyên tắc tự do không phải ở chỗ xác định những hành vi nào phải được xã hội kiểm soát (bằng các quy định luân lý hay pháp luật), mà là ở chỗ định nghĩa rõ lãnh vực các quyền tự do cá nhân mà xã hội tuyệt nhiên không được giới hạn dưới bất kỳ tình huống nào. Việc hiện thực hóa ba quyền tự do cơ bản nói ở trên của cá nhân – trong điều kiện giới hạn ở những con người trưởng thành và trong các xã hội văn minh – không tổn hại đến người khác, nên, dựa theo nguyên tắc tự do, xã hội không có lý do nào để hạn chế chúng cả. Vấn đề đặt ra là Mill phải chứng

minh ba quyền tự do nói trên không tổn hại đến người khác. Phần biện minh ấy ta dành cho tiểu mục 4.3 ở sau.

Trong ba quyền tự do ấy, lãnh vực thuộc lối sống riêng tư – dù người khác thích hay không thích – là lãnh vực không thể đánh giá về luân lý nếu lối sống ấy chỉ liên quan đến bản thân cá nhân và không làm liên lụy đến người khác. Mill nêu ví dụ: lối sống hoang phí là đáng trách nếu vì thế mà bỏ bê trách nhiệm với gia đình; còn sẽ không đáng trách nếu nó không làm ảnh hưởng đến ai cả! Ông dùng khái niệm "lợi ích" (Interest) để phân biệt[19]. Cá nhân không chịu trách nhiệm trước xã hội về lãnh vực những hành vi thuộc lợi ích trực tiếp của cá nhân. Còn lãnh vực nào có liên quantrực tiếp đến lợi ích của người khác, xã hội có quyền can thiệp. (Bàn về Tự do, Chương V).

Ông hiểu "lợi ích" theo nghĩa "lợi ích chính đáng" của cá nhân lẫn của xã hội. Nhưng, thế nào là "lợi ích chính đáng" và làm sao xác định được nó? Ông bảo: đó là "những lợi ích nhất định được pháp luật quy định rõ rệt hoặc do sự đồng thuận mặc nhiên". Chính ở đây, Mill gặp trở lại "khó khăn duy nhất và thực sự". Thật thế, phạm vi của nguyên tắc tự do phụ thuộc trực tiếp vào việc xác định "lợi ích chính đáng". Nếu khái niệm này được định nghĩa quá rộng về phía cá nhân hay về phía xã hội, nguyên tắc tự do sẽ mất tính chặt chẽ. Thật vậy, theo định nghĩa rộng, thái độ chính trị hay tôn giáo không phù hợp với xã hội có thể bị xem là tổn hại đến lợi ích của những người khác, do đó, phải bị hạn chế, và ngược lại.

Vì lẽ Mill phải bảo vệ các quyền tự do cơ bản đã nêu (tự do lương tâm, tự do ngôn luận, tự do trong lối sống và tự do lập hội) trước sự can thiệp của nhà

nước, lẽ ra ông phải cần có một học thuyết về những quyền của cá nhân, độc lập với những quy ước của các xã hội riêng lẻ, cho phép ông nhân danh nguyên tắc tự do để ngăn cấm sự vi phạm. Học thuyết ấy phải đề ra được tiêu chuẩn để quyết định lợi ích nào là lợi ích chính đáng của cá nhân và của xã hội. Ông không mang lại một tiêu chuẩn như thế! Trái lại, còn có vẻ ông nhường cho từng xã hội xác định lợi ích chính đáng bằng các quy ước. Nhưng, nếu nhớ đến mục tiêu của ông là bảo vệ tự do của cá nhân trước "sự chuyên chế của đa số", thì làm sao ông lại có thể nhường việc định nghĩa về lợi ích chính đáng cho từng xã hội riêng lẻ được?

Mill ý thức rõ về nan đề ấy, nhưng ông vẫn thấy không cần thiết phải đề ra một tiêu chuẩn để xác định lợi ích chính đáng của cá nhân và xã hội và tin rằng vẫn có cơ sở để bảo vệ được ba quyền tự do cơ bản nói trên. Để làm rõ điều này, ta thấy ông có thể lựa chọn một trong hai "phương án lập luận" sau đây:

1. Phát xuất từ định nghĩa về các lợi ích chính đáng của cá nhân và của xã hội. Lấy định nghĩa ấy làm tiền đề rồi dựa vào nguyên tắc tự do để xác định các quyền tự do nào là "bất khả xâm phạm".

2. Phát xuất từ khẳng định rằng một số quyền tự do nhất định được tính vào cho các quyền tự do của cá nhân, và xã hội không được phép giới hạn. Sau đó đề ra nguyên tắc tự do để chứng minhrằng trong khuôn khổ của thuyết công lợi, các quyền tự do – được thuyết công lợi biện minh – làcó lợi cho hạnh phúc tập thể và vì thế, không được phép giới hạn.

Phương án thứ nhất dựa trên quan niệm về pháp quyền tự nhiên như chủ trương của J. Locke trong"Hai nghiên cứu về chính quyền" (1690), cho rằng ngay trong trạng thái tự nhiên, khi chưa có sự điều tiết pháp lý giữa những cá nhân ("trạng thái chiến tranh của tất cả chống lại tất cả" của Hobbes), cá nhân đã có những quyền tự do không thể xuất nhượng và vẫn phải được tôn trọng trong "khế ước xã hội" khi kết thúc trạng thái ấy. Ngay trong luận văn "Tự nhiên" (giữa 1850-1858) cũng như trong "Bàn về Tự do" (tr. 37 và tiếp), Mill đã phản đối quan niệm pháp quyền tự nhiên và lý luận về khế ước xã hội. Vì không thừa nhận "pháp quyền trừu tượng" (tr. 37) nên ông chỉ có thể lựa chọn phương án thứ hai. Nói cách khác, Mill không có công cụ lý luận nào để đặt cơ sở cho tự do và lợi ích chính đáng ngoài quan niệm về công lợi. Vì thế, ông thấy không cần thiết phải đề ra một tiêu chuẩn nhằm xác định các lợi ích chính đáng của cá nhân. Ông đòi hỏi phải tôn trọng ba quyền tự do căn bản nói trên không xuất phát từ giả định về quyền tự nhiên mà từ khẳng định rằng: việc tôn trọng và bảo vệ các quyền ấy không những không có hại mà có lợi cho xã hội và hạnh phúc của cộng đồng. Vấn đề còn lại chỉ là phải biện giải cho quan niệm ấy.

Biện giải và đặt cơ sở cho nguyên tắc tự do trong khuôn khổ đạo đức học công lợi

Mill dành Chương II của "Bàn về Tự do" để biện minh sự hữu ích của tự do lương tâm và tự do ngôn luận; dành Chương III cho sự hữu ích của tự do trong lối sống riêng. Ông không bàn nhiều về tự do lập hội vì cho rằng nó là hệ quả lôgíc của hai phần trên và đã được chứng minh đủ vững chắc. Luận điểm bao trùm của ông về sự hữu ích của tự do cá nhân là tiền đề có tính mục

đích luận rằng nhân loại có một mục tiêu phát triển cần phải được hiện thực hóa. Ông không bàn nhiều về mục đích này trong "Bàn về Tự do", nhưng trong tác phẩm "Thuyết Công lợi", ta biết mục đích ấy là sự tối đa hóa hạnh phúc tập thể. Gắn liền với tiền đề này là quan niệm cho rằng con người, về nguyên tắc, có thể trở nên tốt hơn thông qua giáo dục và đào luyện. Với Mill, mục tiêu của tiến bộ xã hội không phải là một ảo tưởng đơn thuần mà là một lý tưởng có thể thực hiện được.

Về tính hữu ích của tự do lương tâm và tự do ngôn luận đối với hạnh phúc tập thể, Mill đưa ra hai lý do tại sao không nên hạn chế nó:

1. Nhất quán với phần triết học lý thuyết, ở đây Mill chủ trương rằng con người là có thể sai lầm. Về nguyên tắc, bất kỳ lý thuyết nào, dù được xem là vững chắc, vẫn có thể là sai. Ta không thể biết một lý thuyết là đúng mà chỉ biết rằng nó chưa được chứng minh là sai. Là bậc tiền bối của Karl Popper, Mill bác bỏ khả năng "kiểm đúng" (tức xác nhận tích cực về chân lý của lý thuyết) và tán thành khả năng "kiểm sai" (xác nhận tiêu cực về chân lý của lý thuyết rằng nó còn đứng vững trước mọi nỗ lực phê phán). Hệ luận: mọi lý thuyết đều cần được liên tục phê phán để có thể thay thế chúng bằng lý thuyết có cơ sở tốt hơn. Do đó, mọi lý thuyết phải để ngỏ cho sự phê phán, tất nhiên kể cả các lý thuyết và quan điểm chính trị. Ông cho rằng "chân lý của một tư tưởng là bộ phận của sự hữu ích của nó", tức không cho rằng quan điểm sai, trong những hoàn cảnh nhất định, là có lợi cho xã hội hơn là quan điểm đúng. Vì lẽ chỉ có tri thức đúng đắn mới có thể có lợi cho xã hội, nên tự do lương tâm và ngôn luận là không thể bị hạn chế.

2. Trong mọi trường hợp, xã hội chỉ được hưởng lợi khi quan điểm hiện hành bị phê phán: a) nếu nó không đứng vững, ta có cơ hội thay thế nó bằng quan điểm tốt hơn; b) nếu nó đứng vững, thì sự phê phán giúp củng cố lòng xác tín sống động của ta về nó. Sự xác tín luôn bao hàm việc hiểu biết về mọi phản bác có thể có về nó; c) nếu không quyết định được đúng sai thì sự phê phán có lợi ở chỗ hai phía có thể bổ sung và điều chỉnh cho nhau. Tóm lại, "trong tình trạng không hoàn hảo của trí tuệ con người thì sự đa dạng ý kiến phục vụ cho các lợi ích của chân lý".

Ông cũng đưa ra hai lý do biện minh cho tính hữu ích của sự tự do chọn lựa lối sống riêng đối với hạnh phúc tập thể:

1. Một mặt, quan niệm về tính có thể sai lầm của con người lẫn quan niệm về hạnh phúc cho thấy xã hội không thể giới hạn sự tự do trong việc chọn lựa lối sống và can thiệp vào lãnh vực riêng tư của cá nhân, - chẳng hạn với lý do nhằm giúp cho cá nhân có cuộc sống tốt hơn -, vì, về nguyên tắc, xã hội vẫn có thể sai lầm. Tất nhiên, cá nhân có thể sai lầm trong lựa chọn của mình, nhưng theo Mill, xác xuất ấy nhỏ hơn so với xã hội. Vì thế, cá nhân phải được quyền theo đuổi quan niệm hạnh phúc của riêng mình mà không có sự can thiệp của xã hội, miễn là không làm liên lụy đến người khác.

2. Mặt khác, tự do ấy cho lợi cho sự tiến bộ xã hội. Tiến bộ chỉ có thể có được khi mọi người đều có cơ hội thử nghiệm và trải nghiệm các hình thức khác nhau trong việc tổ chức cuộc sống. Thêm nữa, tự do chọn lựa lối sống là điều kiện cần để những cá nhân xuất sắc thực hiện các dự phóng của mình và qua đó, có thể đóng góp lớn cho tiến bộ xã hội. Tiến bộ xã hội sẽ bị ngưng

trệ khi bị tước đi quyền tự do ấy, mà hình mẫu tiêu cực của nó, theo Mill, chính là sự trì trệ của xã hội Trung quốc truyền thống.

Khuôn khổ bài viết không cho phép đi sâu vào cuộc thảo luận rất phong phú chung quanh mối quan hệ giữa "nguyên tắc tự do" và "nguyên tắc công lợi" với các ý kiến khác nhau giữa I. Berlin, G. Himmelfarb và J. Gray[20]. Trong khi Himmelfarb cho rằng nguyên tắc tự do là đồng đẳng với nguyên tắc công lợi nên không thể lấy nguyên tắc sau làm cơ sở cho nguyên tắc trước, thì I. Berlin nhấn mạnh rằng, nguyên tắc tự do không chỉ có một giá trị công cụ cho việc thực hiện hạnh phúc tập thể mà có giá trị riêng, độc lập với mục đích này, do đó lập luận của Mill chưa đủ vững chắc. Do tính bất định và mơ hồ của khái niệm "hạnh phúc tập thể", nên có thể diễn ra sự xung đột giữa hai nguyên tắc (tự do và công lợi), và trong trường hợp đó, lấy gì đảm bảo rằng nguyên tắc công lợi không chiếm ưu thế và quyền tự do cá nhân lại không bị giới hạn một cách tùy tiện. Xin gác lại cuộc thảo luận này để dành chỗ tìm hiểu vài khía cạnh khác không kém lý thú và bổ ích trong tư tưởng chính trị xã hội của Mill.

Giáo dục

Giải phóng con người ra khỏi những "quy ước" giáo điều của xã hội – vì chúng có thể thoái hóa thành sự chuyên chế tàn bạo nhất – là nguyện vọng của Mill. Cùng với Kant, J. Dewey, ông tin rằng sự giải phóng này, về lâu dài, chỉ có thể đạt được bằng một nền giáo dục sâu rộng (universal education). Nó là đảm bảo duy nhất cho thể chế dân chủ bền vững. Vì thế, như đã nói, nhà nước có

trách vụ phải đặc biệt chăm lo cho giáo dục, nhưng không phải bằng cách trực tiếp can thiệp vào tiến trình giáo dục mà bằng sự "khai sáng toàn diện" cho phụ huynh và tạo điều kiện vật chất cho "nền giáo dục toàn dân" đến tận các tầng lớp khó khăn nhất trong xã hội.

Một mặt, ta có thể nói về một nỗ lực dân chủ hóa toàn diện nền giáo dục, nhưng mặt khác, nơi ông, còn có nỗ lực xây dựng một tầng lớp trí thức ưu tú như là thành quả lôgíc của tiến trình phổ thông giáo dục. Ông gọi đó là "clerisy", tức như một tầng lớp "giáo sĩ thế tục", hay dễ hiểu hơn, như giới "sĩ phu" ở ta. Đây không phải là tầng lớp trí thức được ưu đãi mà là những người có học vấn vững chắc, làm đối trọng với xu hướng "cào bằng" của xã hội công nghiệp đại trà. Nhưng, cơ hội để tham gia vào tầng lớp này phải được rộng mở cho mọi người và không gắn liền với một giai cấp nhất định nào. Mill tin rằng, trong bối cảnh dân trí đương thời của nước Anh, tầng lớp "trí thức ưu tú" phải có trách nhiệm lãnh đạo xã hội mới thực hiện được yêu cầu canh tân và phát triển. Ông muốn thay thế loại "gentleman in politics" của Bentham bằng loại "scholar in politics" để đáp ứng tình thế. Ông đòi phải loại bỏ tầng lớp cai trị quý tộc dựa vào thừa kế huyết thống bằng tầng lớp trí thức độc lập, được bầu cử một cách dân chủ. Ông khiến ta nhớ đến phong trào Đông Du và Duy Tân trước đây ở nước ta!

Dân chủ

Theo Mill, trong bất kỳ nền dân chủ nào, giáo dục và đào tạo đều giữ vai trò quyết định. Vào thời ông, ông biết rằng quyền phổ thông đầu phiếu sớm

muộn cũng trở thành hiện thực. Tất cả vấn đề là ở chỗ chuẩn bị như thế nào cho ngày đó để quyền này được sử dụng một cách thực sự hiệu quả. Khẩu hiệu của ông: "Phổ thông giáo dục phải đi trước phổ thông đầu phiếu!" (universal teaching must precede universal enfranchisement!).

Ông vững tin vào khả năng cải thiện của con người (improvability) và khả năng cải tạo thực tại bằng "lý tính tự chủ". Đồng thời ông cũng biết rằng con đường "cải thiện và thăng tiến" là lâu dài. Vì thế, ông thấy cần tìm ra các giải pháp lâm thời cho tình hình trước mắt. Ông thấm thía rằng, về mặt giáo dục và dân trí, nhân dân lao động nước ông, xét chung, chưa đủ chín muồi cho nền dân chủ, dù ông luôn ủng hộ yêu sách chính trị của họ. Ông vừa thừa nhận nguyện vọng của họ, vừa lo âu - thậm chí sợ hãi - trước sự "bất cập" của họ. Khác với cái nhìn thiện cảm đối với giới lao động Pháp, ông càng nhìn tầng lớp lao động nước ông (Anh) bằng cặp mắt nghiêm khắc bao nhiêu, ông càng thấy yêu cầu cải cách giáo dục là bức thiết bấy nhiêu!

Ông đặc biệt căm ghét tính chất quý tộc của hiến pháp nước Anh. Ngay khi mới 19 tuổi, năm 1825, trước "Debating Society", ông đã đọc diễn văn về hiến pháp Anh, xem nó là một "hiến pháp của bọn nhà giàu": "nước ta là một nước tự do, nhưng là tự do theo kiểu Sparta [thành quốc hiếu chiến của cổ đại Hy Lạp]... Chúng ta là một nước cộng hòa quý tộc, thiếu sự kiểm soát của công luận". Ông đòi phải tăng cường việc kiểm soát bộ máy hành pháp, bẻ gãy quyền lực của tầng lớp địa chủ quý tộc, nhưng không giới hạn quyền tư hữu, thiết lập chính thể đại diện để mở rộng tiếng nói của "những người đóng thuế".

Ông nồng nhiệt tán thành quyền bỏ phiếu của phụ nữ và quyền bình đẳng giới (trong "Subjection of Woman", 1869, mười năm sau quyển "Bàn về Tự do"). Một quyền hạn quá bình thường đối với chúng ta ngày nay, nhưng là vấn đề hết sức gai góc vào thời đại Victoria!

Ông kiên quyết chống chiến tranh và nhà nước chiến tranh kiểu Sparta. Ông là một trong những nhà chống quân phiệt đầu tiên ở nước Anh đương thời.

Chủ nghĩa Xã hội

Đóng góp lớn của các nghiên cứu mới đây là làm sáng tỏ quan hệ giữa Mill và chủ nghĩa xã hội. H. O. Pappé[21] đã chứng minh thuyết phục rằng, khác với "huyền thoại" lưu hành lâu nay, Mill quan tâm đến "chủ nghĩa xã hội" không phải nhờ thông qua người bạn chiến đấu và người bạn đời của ông là bà Harriet Taylor. Ông cũng đến với "chủ nghĩa xã hội" không phải do tiếp cận với tư tưởng của K. Marx dù hai ông cùng sống và làm việc một nơi (London) suốt hai mươi năm trời! Hình như hai ông không biết nhau, vì không tìm thấy ghi chú nào về Marx trong toàn bộ tác phẩm của Mill.

Như đã nói, Mill không phải là nhà "cá nhân chủ nghĩa" theo kiểu chủ nghĩa tự do "Laissez-faire" hay thuyết công lợi kiểu Bentham. Khái niệm tự do bao trùm tư tưởng của ông - cũng như quan niệm của ông về công lợi, giáo dục, dân chủ... - đều hướng đến xã hội. Vì thế, không ngạc nhiên khi ta đọc thấy trong lá thư vào tháng 11.1848, Mill bảo "chủ nghĩa xã hội là hòn đá

tảng quan trọng nhất để cải thiện tình cảnh hiện nay của nhân loại"[22]. Các quan niệm cơ bản của ông về chủ nghĩa xã hội đã được hình thành trước cả cuộc cách mạng 1848 và trước ngày ra đời "Tuyên Ngôn của Đảng cộng sản". Ta có thể tìm thấy chúng trong chương "Về tương lai của giai cấp công nhân" trong quyển "Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học" của ông. Ở đó, ông tán thành:

- Việc thừa nhận yêu sách của giai cấp công nhân có quyền bình đẳng trong lãnh vực chính trị và – như là điều kiện tiên quyết – tham gia tích cực vào sinh hoạt giáo dục và đào tạo của đất nước.
- Quyền tự do liên kết của giai cấp công nhân, tức ủng hộ việc thành lập các hợp tác xã, các tổ chức công nhân và công đoàn.
- Tham gia vào việc quản trị xí nghiệp bằng cách hữu sản hóa tư liệu sản xuất và tạo nên một "quỹ chung" (common fund).
- Hợp lý hóa tiến trình sản xuất, giảm thiểu gánh nặng lao động của mọi người tham gia sản xuất.
- Gia tăng tài sản và sự giàu có không chỉ cho một số ít người mà cho "toàn thể" mọi người lao động.
- Bẻ gãy ưu quyền chính trị và kinh tế của tầng lớp địa chủ quý tộc.

Với Mill, chủ nghĩa xã hội không phải là mục tiêu gần của một sự đảo lộn xã hội, mà là một viễn tượng lâu dài hướng đến tương lai. Chịu ảnh hưởng của John Owen, ông chủ trương phải từng bước thử nghiệm "chủ nghĩa xã hội" ở các đơn vị nhỏ, có thể theo dõi được ("communities") trên cơ sở tự nguyện. Ông chủ trương duy trì quyền tư hữu, cải thiện nó và tạo điều kiện cho công

nhân lao động tham gia và lớn lên trong tiến trình tích lũy tư bản. Với ông, chủ nghĩa xã hội là một đối tượng của nghiên cứu khoa học đầy thận trọng và với tinh thần phê phán, đồng thời là tiến trình thử nghiệm trong thực tiễn. Nó không phải nhất thành bất biến như một kết quả của khoa học, trái lại phải tự chứng minh sự đúng đắn thông qua tiến trình song đôi đó. Thuyết tất định về kinh tế hay lịch sử không có mặt trong thế giới quan của ông.

Đối với khái niệm về "cách mạng", Mill cũng có một quan niệm tiêu biểu "kiểu Anh". Ông cho rằng các vấn đề chính trị, kinh tế, xã hội có thể được giải quyết từng bước bằng con đường hòa bình. Ông xem trọng sự đổi mới về tư duy và luân lý như là điều kiện tiên quyết cho sự phát triển của một "chủ nghĩa xã hội hòa bình". Ông không gọi sự "đổi mới" ấy là "cách mạng" mà là "sự đảo lộn". Trong thư gửi cho bí thư của "Liên hiệp công nhân quốc tế" hạt Nettingham, ông viết: "dùng chữ "cách mạng" để chỉ bất kỳ nguyên tắc hay quan điểm nào đều là trái với "kiểu Anh". Cách mạng (Revolution) chỉ là sự thay đổi chính quyền bằng bạo lực, dù do nhân dân khởi nghĩa hay bằng đảo chính quân sự".

Chủ nghĩa đế quốc

Sau tất cả những gì đã trình bày, không có gì đáng ngạc nhiên khi Mill là một nhà tư tưởng kiên quyết chống chủ nghĩa đế quốc. Điều này xuất phát từ lập trường nguyên tắc của ông: không có dân tộc nào có quyền thống trị lâu dài một dân tộc khác; trái lại, mỗi dân tộc có quyền và có bổn phận tự cai trị chính mình. Tuy nhiên, sự "tự cai trị" (self-government) ấy, một lần nữa, chỉ

thực hiện được một cách hiệu quả là khi những người cai trị phải là những "educated people" (những người có học vấn). Ông cho rằng "sứ mệnh của nước Anh" phải là người mở đường cho "tự do, dân chủ và tự-cai trị". Về lâu dài, theo ông, "đế quốc Anh" muốn còn có lý do tồn tại phải trở thành "Cộng đồng thịnh vượng chung" của các quốc gia độc lập, hợp tác hữu nghị và hòa bình. Với tư tưởng viễn kiến ấy, ông có ảnh hưởng và tác động lớn về tinh thần trong tiến trình giải thực đối với chủ nghĩa thực dân Anh. Manfred Schlenke, trong Lời bạt cho bản dịch "Bàn về Tự do" sang tiếng Đức, nhận xét:"Trong lịch sử của tư tưởng tự do, Mill giữ một vị trí đặc biệt. Ông đã nhìn thấy trước rằng chủ nghĩa tự do sẽ tự đào huyệt chôn mình, nếu nó – gắn chặt với lý tưởng tư sản – cứ mãi là tên lính xung kích cho những lợi quyền tư bản chủ nghĩa. Theo Mill, chỉ bằng cách hội nhập với giai cấp công nhân và những quyền lợi của họ, chủ nghĩa tự do mới có cơ may trở thành một quan niệm chính trị mà mọi người có thể chấp nhận được và mở đường tiến bộ cho nhân loại" (tr. 179).

Tóm lại, đọc Mill, ta có dịp hiểu thêm về cách đặt vấn đề lẫn những chỗ mạnh, chỗ yếu vốn gắn liền với lập trường duy nghiệm và duy tự nhiên (naturalistic) trong triết học nói chung, đồng thời nhận ra các biến thái và khả năng tự điều chỉnh của "chủ nghĩa tự do" - dẫn đến các thay đổi sâu sắc trong xã hội Tây phương mấy mươi năm qua - để tự rút ra những bài học bổ ích cho chính mình.

Chú thích

[1] John Stuart Mill (1806-1874): "Bàn về Tự do"/"On Liberty" (1859); Nguyễn Văn Trọng dịch, Tái bản lần thứ I, có sửa chữa. NXB Tri Thức, 2006.

[2] "Luy luy già tỏa xuất đô môn / Khảng khái bi ca thiệt thượng tồn

Quốc thổ trầm luân, dân tộc tụy / Nam nhi hà sự phạ Côn Lôn".

Tạm dịch:

"Gông xiềng đeo nặng biệt đô môn / Khảng khái bi ca lưỡi hãy còn

Đất nước đắm chìm, nòi giống lụy / Làm trai sao lại sợ Côn Lôn?".

[3] Các trích dẫn từ "Bàn về Tự do" trong bài này là theo bản dịch nói trên của Nguyễn Văn Trọng.

[4] Giải quyết "Nghịch lý (Antinomie)" thứ ba của lý tính thuần túy (sự xung đột giữa quy luật tất yếu của Tự nhiên và quy luật tự khởi của Tự do). Theo Kant, tuy ta không thể chứng minh tính hiện thực của Tự do bên cạnh tính tất yếu của Tự nhiên, nhưng ta có thể suy tưởng về Tự do như là song hành và không mâu thuẫn với Tự nhiên, như là tính tự khởi của ý chí, sự tự quyết của lý tính thực hành. (Vd: việc ta đưa tay lên – xét như một cử động – là "Tự nhiên", nhưng xét như một hành động, là Tự do). Xem: I. Kant: Phê phán lý tính thuần túy, B476-479; B560-586 (BVNS dịch và chú giải. NXB Văn học 2005, tr. 782 và tiếp).

[5] Xem: Học thuyết của Hegel về Tự do, trong: Hegel, Hiện tượng học Tinh thần, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, Chú giải dẫn nhập: tr. 531-535.

[6] "Lý tính phương pháp"/"Verfahrensrationalität" (Vernünftigkeit der Prozeduren). Xem: Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken/Tư duy hậu-siêu hình học; Suhrkamp 1988, tr. 42.

[7] Cách tiếp cận của Mill hoàn toàn khác với cách tiếp cận "duy nghĩa vụ" (deontology) trong đạo đức học kiểu Kant, theo đó hành vi và quy tắc hành vi được đánh giá về giá trị luân lý từ bản thân chúng chứ tuyệt đối không xét đến các hậu quả của chúng.

[8] H. Sidgwick, The Methods of Ethics (1874), Indianapolis 1981, tr. 415

[9] J. Skorupski, John Stuart Mill, London/New York 1989, tr. 299-303.

[10] T. Carlyle, Latter–Day Pamphlets, London 1850, tr. 268 và tiếp.

[11] J. Bentham: "An Introduction to the Principles of Morals and Legistration" (1780); trong "The Collected Works of Jeremy Bentham; J. H. Burns (ấn hành), Oxford 1970.

[12] Xem: J. S. Mill; Utilitarianism, Chương V, London 1960.

[13] D. Lyons, "Grenzen der Nützlichkeit: Fairneß-Argumente"/"Các ranh giới của tính công lợi: các luận cứ về sự sòng phẳng" trong: O. Höffe, "Einführung in die utilitaristische Ethik"/"Dẫn nhập vào đạo đức học công lợi", Tübingen 1992, tr. 223-243.

[14] Mill cũng chống lại "thuyết vị kỷ cực đoan" khi phê phán thuyết công lợi của Bentham. Xem: J. S. Mill: "Remarks on Benthams Philosophy", trong: "Collected Works of J. S. Mill", tr. 5-18, nhất là 12-15.

[15] Chẳng hạn có thể bổ sung thuyết công lợi của Mill bằng "nguyên tắc về biên độ giảm dần của ích lợi" (Ralph Schumacher, J. S. Mill, Frankfurt/New York, 1994, tr. 130), theo đó ích lợi đối với một cá nhân không tăng theo tỷ lệ với số lượng sự vật hay hành vi có lợi cho cá nhân ấy. Nghĩa là, có một điểm, nơi đó ích lợi cho cá nhân không tăng lên được nữa và thậm chí, sự "sung sướng" sẽ bị chuyển hóa thành "đau khổ". Vd: ta có 10 cái bánh ngọt để phân phối cho 10 người. Ta biết rằng không phải cứ ăn càng nhiều bánh ngọt thì càng thấy ngon, và do đó, ích lợi bình quân trong việc ăn bánh đạt được mức tối đa ở cái bánh đầu tiên, do đó, "hạnh phúc tập thể" chỉ có thể được "tối đa hóa" bằng cách phân phối cho mỗi người một cái bánh! Thế nhưng, đối với một số sự vật nhất định (chẳng hạn: tiền), nguyên tắc về "biên độ giảm dần của ích lợi" này lại tỏ ra không hiệu nghiệm!

[16] Xem: J. S. Mill: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, London 1970.

[17] J. S. Shapiro: J. S. Mill, Pioneer of Democratic Liberalism in England. Trong: Journal of the History of Ideas 4 (1943), tr. 127-160; dẫn theo M. Schlenke, J. S. Mill, tr. 166.

[18] Xem: A. de Tocqueville: "Về nền dân trị ở Mỹ", bản dịch của Phạm Toàn (NXB Tri thức sắp xuất bản), nhất là Tập II, Chương 36: Các quốc gia dân chủ nên e ngại loại chuyên chế nào?

[19] Về tiêu chuẩn phân biệt "lợi ích" của Mill, xem thêm: J. C. Rees: A Re-reading of Mill on Liberty. Trong: J. Gray và G. W. Smith (chủ biên): J. S. Mill "On Liberty in focus", tr. 169-189.

[20] Xem thêm:

- G. Himmelfarb: On Liberty and Liberalism. The Case of J. S. Mill; San Francisco 1990, Chương I.
- I. Berlin: J. S. Mill and the Ends of Life, trong J. S. Mill "On Liberty in focus", J. Gray và G. W. Smith (chủ biên), London, New York 1991, tr. 162-168.
- J. Gray: Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality, trong J. Gray và G. W. Smith (Sđd, tr. 190-211).

[21] H. O. Pappé: J. S. Mill and the Harriet Taylor Myth, London 1960.

[22] Dẫn theo Manfred Schlenke, Lời Bạt cho bản tiếng Đức: "Bàn về Tự do", Stuttgart, 1988, tr. 176.

Nguồn:http://kyniem.easyvn.com/_easyweb/idt/tocbui/nhanvat/bvns15.php?username=tocbui&file=nhanvat/bvns15.php&id=&pass=0

6

BÀI SÁU

SỰ BẢO VỆ CỦA JOHN STUART MILL ĐỐI VỚI TỰ DO CÁ NHÂN

SỰ BẢO VỆ CỦA MILL ĐỐI VỚI TỰ DO CÁ NHÂN

Người dịch: Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Bối cảnh chính trị và tư tưởng

Tiểu luận *Bàn về tự do* (1859) của John Stuart Mill, cùng với tác phẩm *Areopagitica* của Milton được nhà nghiên cứu lịch sử tư tưởng chính trị, George Sabine, miêu tả như là một trong những sự bảo vệ kinh điển nhất đối với sự tự do trong ngôn ngữ Anh. Chắc chắn nó cung cấp một trong những sự trình bày hùng hồn nhất và trứ danh nhất đối với tự do cá nhân trong toàn bộ truyền thống tự do của Phương tây. Do đó, không ngạc nhiên khi từ lúc xuất bản vào năm 1859, tác phẩm của Mill trở thành tài liệu tham khảo không thể thiếu trong cái buổi thảo luận về bản chất và phạm vi của tự do cá nhân trong lĩnh vực lịch sử tư tưởng chính trị.

Mối quan tâm chính trong tác phẩm *Bàn về tự do* là sự đe dọa đối với tự do cá nhân nhưng không phải xuất phát từ chính quyền, hay các chế độ chính trị độc tài mà từ môi trường công luận không khoan dung và có tính áp đặt ở Anh vào giữa thời Victoria. Do đó, theo lời của Sabine, tiểu luận của Mill là:

> *"…một yêu sách không phải cho một sự giảm bớt sự đàn đáp chính trị hay cho sự thay đổi trong cách thức tổ chức chính trị, mà cho một môi trường công luận thực sự khoan dung…"*

Mối bận tâm này, vốn thấm đẫm trong tác phẩm *Bàn về tự do*, cần được xem xét trong bối cảnh của các ảnh hưởng trí tuệ định hình tiểu luận đó và của các tác phẩm khác của Mill. Nó cũng cần được xem xét dựa vào bối cảnh của các mối quan tâm chính trị lớn trong thời đại ông sống.

Khi còn là một đứa trẻ, John Stuart Mill đã trải qua một chế độ giáo giục rất khắt khe của cha ông, Jame Mill. Sự giáo dục nghiêm ngặt này, chẳng hạn như Mill phải học tiếng Hilap cổ lúc ba tuổi, vốn được thiết kế bởi cha ông nhằm đào tạo để ông trở thành lãnh đạo tư tưởng không chỉ của trường phái triết học công lợi mà còn của phong trào chính trị cấp tiến mà sau này được gọi là Phong trào cấp tiến triết học, vốn bắt nguồn từ trường phái này. Thuyết công lợi là một trường phái trong triết học đạo đức mà Jeremy Bentham (1748 – 1832), một người bạn và đồng nghiệp của Jame Mill, là người biện hộ chính. Được phát triển vào cuối thế kỉ 18 và đầu thế kỉ 19, và nổi bật nhất trong tác phẩm *Các nguyên tắc của đạo đức và lập pháp* (1789) của Bentham, thuyết công lợi là học thuyết cho rằng, *thứ nhất*, các cá nhân là các tồn tại tư lợi và duy lý, bị thúc đẩy bởi các ước muốn đạt được hạnh phúc hay sự hài lòng và tránh xa sự không hạnh phúc hay sự đau đớn; và *thứ hai*, "tính đúng đắn" về mặt đạo đức của một hành động của con người phải được đo bằng xu hướng gia tăng hạnh phúc hay sự hài lòng. Ngoài ra, khi áp dụng ở cấp độ xã hội, thuyết công lợi cho rằng con người, ngoài các động cơ như lòng khoan dung hay sự đồng cảm, phải hướng đến việc thúc đẩy hạnh phúc chung, hay là "hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất", như ông gọi nó. Do đó, các thiết chế, luật pháp, và chính sách của xã hội, trên tất cả, được đánh giá trên cơ sở xu hướng thúc đẩy các mục tiêu đáng mong muốn đó.

Trên cơ sở triết học công lợi này, nhóm chính trị sau này được biết đến như là Trường phái cấp tiến triết học đã lấy cảm hứng trí tuệ từ Bentham và Jame Mill. Họ tin rằng, theo các nguyên tắc công lợi, không chỉ tất cả mọi cá nhân phải tối đa hóa hạnh phúc và sự thịnh vượng riêng của mình, mà mục đích cao nhất của chính quyền là thúc đẩy hạnh phúc chung. Do đó, mối quan tâm chính của Trường phái cấp tiến triết học là phản đối chế độ chính trị quý tộc, và ủng hộ các thay đổi thể chế và các cải cách luật pháp và xã hội một cách cấp tiến. Tất cả những điều này đòi hỏi thiết lập một hệ thống dân chủ đại diện dựa trên các bầu cử rộng rãi, định kì (và cuối cùng là bầu cử phổ thông). Do đó Trường phái cấp tiến triết học đề nghị một sự biện minh cho các phong trào cải cách diễn ra vào đầu thế kỉ 19 vốn tìm kiếm thúc đẩy sự chuyển tiếp từ các chế độ cai trị quý tộc truyền thống sang các hệ thống dân chủ hiện đại vận hành cùng với nền kinh tế thị trường.

Tuy nhiên, khoảng những năm 1830, John Stuart Mill ngày càng trở nên nghi ngờ về khả năng của bầu cử phổ thông và cai trị đa số như là phương tiện hữu hiệu đảm bảo cho một chính quyền tốt. Tuy nhiên, ông vẫn cam kết với ý tưởng về nền dân chủ đại diện, dẫn đầu một nhóm nhỏ gồm các chính trị gia và nhà báo cấp tiến theo đuổi mục tiêu đó thông qua các phương pháp nghị viện.

Cùng thời gian đó, ông trải qua một sự mâu thuẫn ngày càng gia tăng giữa lối giáo dục theo kiểu công lợi của cha ông và sự ảnh hưởng của các truyền thống tư tưởng khác đối với ông. Điều này làm cho ông bị suy nhược thần kinh vào năm 1826, lúc ông 20 tuổi. Tuy nhiên, theo sau sự hồi phục của ông,

và cái chết của cha ông mười năm sau đó, cuối cùng Mill bắt đầu phát triển một cách tiếp cận của riêng ông đối với các vấn đề đạo đức và chính trị. Điều này liên quan đến việc ông xem xét lại các giả định trung tâm của tư tưởng công lợi. *Thứ nhất*, ông xem việc theo đuổi hạnh phúc cá nhân là một tiêu chuẩn chứ không phải là mục đích trung tâm của các hành động đạo đức, tức xem nó là kết quả của việc theo đuổi một số lý tưởng khác. Do vậy, ông đặt lại vấn đề đối với niềm tin công lợi của Bentham, niềm tin cho rằng việc tìm kiếm sự hài lòng vị kỉ là động cơ phổ quát của con người, hay là nguyên tắc giải thích đầy đủ hành vi của cá nhân và xã hội. *Thứ hai*, Mill cũng điều chỉnh tư tưởng công lợi bằng cách gắn một tầm quan trọng lớn hơn Bentham đã làm không chỉ đối với các động cơ vị tha mà còn với các ý tưởng khác, chứ không chỉ đơn thuần tối đa sự hài lòng trực tiếp.

Khi điều chỉnh lại thuyết công lợi trong những ngày này, Mill đã phát triển một khái niệm rộng rãi hơn và tiến bộ hơn về bản chất và động cơ của con người. Khi làm như vậy, ông bị ảnh hưởng bởi các nhà văn lãng mạn như Samuel Coleridge (1772-1834), người đã thách thức thuyết duy lý hạn hẹp của nhiều nhà tư tưởng khai sáng thế kỉ 18, khi khẳng định các ý tưởng về sự tự phát triển và tự hiện thực hóa. Ngoài ra, Mill cũng chịu ảnh hưởng từ tư tưởng xã hội học của Auguste Comte (1789 – 1857), và các nhà tư tưởng xã hội chủ nghĩa của Anh và Pháp thời kì đầu. Tuy nhiên, ông tiếp tục tán thành chủ nghĩa cá nhân của Locke và Bentham, xem cá nhân có trước xã hội, và tin rằng chức năng cơ bản của chính quyền là bảo vệ các mục tiêu và lợi ích của cá nhân.

Trong một chừng mực nào đó, kết cấu của tác phẩm *Bàn về tự do* của Mill, và sau đó là tác phẩm *Sự lệ thuộc của Phụ nữ* (1869), chịu ảnh hưởng quan trọng từ mối quan hệ của ông với Harriet Taylor, một phụ nữ có chồng mà Mill bắt đầu yêu từ những năm 1830, và cuối cùng họ đã kết hôn hai mươi năm sau đó, ngay sau khi chồng bà qua đời.

Ở vào tuổi năm mươi, Mill đã có một sự chi phối tư tưởng vô song trong đời sống cộng đồng ở Anh – như là một triết gia đạo đức, một nhà kinh tế học, và một nhà tư tưởng chính trị. Trước khi xuất bản tác phẩm *Bàn về tự do* (1859), các tác phẩm khác của ông như *Các hệ thống Logic* (1843) và *Các nguyên tắc của kinh tế chính trị*(1848) đã là sách giáo khoa được sử dụng trong các trường Đại học ở Anh. Tiểu luận *Các nghiên cứu về chính thể đại diện* (1861) chúng tỏ nó là một tác phẩm có ảnh hưởng lớn đối với tư tưởng dân chủ của các thế hệ kế tiếp, trong khi tiểu luận ngắn *Thuyết công lợi* (1863) có ảnh hưởng quan trọng đối với các tranh luận trong triết học đạo đức cho tới tận ngày nay.

Mối quan tâm chính của Mill trong tác phẩm "Bàn về tự do"

Mở đầu tác phẩm *Bàn về tự do* Mill nhận xét rằng trong suốt lịch sử tư tưởng chính trị ý tưởng về tự do thường được giải thích như có nghĩa là "bảo vệ chống lại sự chuyên chế của tầng lớp cai trị". Sự bảo vệ đó thông qua hai công cụ đặc biệt: hoặc với sự khẳng định một số quyền tự do nào đó của cá nhân mà chính quyền không thể xâm phạm; hoặc với cơ chế kiểm soát về mặt thể chế đối với chính quyền bởi người dân hoặc người đại diện của họ. Tuy nhiên,

trong *Bàn về tự do*, Mill nói rõ rằng mối bận tâm chính của ông trong tiểu luận là sự đe dọa của sự chuyên chế của đa số, không được thực hành bởi các thiết chế của chính quyền, mà được thi hành bởi chính xã hội.

Do đó, trong *Bàn về tự do* Mill quan tâm đến việc bảo vệ cá nhân khỏi cái mà ông gọi là "sự chuyên chế của quan điểm và tình cảm đang thịnh hành". Theo quan điểm của Mill, dạng chuyên chế đó, được thực hành bởi "xã hội đối với các cá nhân của nó" thậm chí còn áp bức hơn nhiều dạng áp bức chính trị khác. Vì không có sự bảo vệ về mặt thể chế chống lại sự áp bức của tập tục xã hội vốn hiện diện khắp nơi. Do đó, Mill tuyên bố là "sự chuyên chế của xã hội để lại rất ít phương tiện để thoát khỏi, nó đi sâu hơn vào mọi ngóc ngách của cuộc sống, và nô lệ chính tâm hồn".

Ngoài ra, sự chuyên chế này của công luận được Mill thấy là quá nguy hiểm cũng như có phạm vi quá rộng bởi vì nó đè nén cá tính của mọi người, bóp chết tính năng động và khả năng để phát triển sở thích và tiềm năng riêng của họ. Kết quả là, như Mill nhận xét:

> *"…Hiện tại cá nhân biến mất vào đám đông. Trong chính trị, việc nói rằng hiện nay công luận cai trị thế giới là điều quá thừa thãi…"*

Theo ông, một sức mạnh như vậy sẽ thúc đẩy sự tuân thủ một cách ngu dốt và các định kiến xã hội.

Đối diện với tính nghiêm trọng của mối nguy hại này, Mill kết luận rằng:

> *"Do đó, sự bảo vệ chống lại sự chuyên chế của người cai trị là không đủ; mà cũng cần có sự bảo vệ chống lại sự chuyên chế của các quan điểm và*

tình cảm đang thịnh hành; chống lại xu hướng xã hội áp đặt các ý tưởng như là quy tắc của hành vi đối với những ai bất đồng với nó thông qua các phương tiện khác ngoài các hình phạt dân sự…"

Vào giữa thời đại Victoria ở Anh, khoảng những năm 1850 và 1860, Mill thấy rằng nhu cầu bảo vệ những cá nhân chống đối hoặc không theo khuôn mẫu khỏi môi trường không khoan dung và áp bức là vấn đề cấp thiết nhất của thời ông. Bên cạnh việc phê phán các thái độ quý tộc, Mill cũng phê phán quan điểm của lực lượng trung lưu đang lên mà ông xem như thô lỗ, nửa vời, thường được nhân cách hóa bởi các nhà công nghiệp, mục sư, và các chủ đất, vốn có xu hướng khủng bố các cá nhân có các quan điểm và sở thích khác thường và ngăn cản các cải cách xã hội nhạy cảm.

Do đó để bảo vệ các cá nhân không theo khuôn mẫu khỏi sự chuyên chế của công luận, trong *Bàn vệ tự do* Mill tìm *cách thiết lập các nguyên tắc duy lý phổ quát* mà sẽ phân chia lĩnh vực của các hành vi cá nhân trong đó cá nhân được tự do hành động như họ lựa chọn mà không chịu sự can thiệp của nhà nước hay xã hội. Các nguyên tắc như vậy sẽ được sử dụng, *thứ nhất*, để xác định các ranh giới thích hợp giữa sự tự do cá nhân và sự can thiệp của tập thể và, *thứ hai*, bảo vệ cá nhân, trong một số lĩnh vực của hành vi, khỏi sự đè nén của xã hội và sự kiểm soát của chính quyền.

Với những mục đích cơ bản này, Mill trình bày trong Chương 1 của tác phẩm *Bàn về tự do* như sau:

"Mục đích của tiểu luận này là khẳng định một nguyên lý hết sức đơn giản …đó là mục đích duy nhất mà con người được phép, cả trên phương

diện cá nhân lẫn tập thể, can thiệp vào sự tự do hành động của bất cứ thành viên nào của nó là sự tự bảo vệ. Đó là mục đích duy nhất mà quyền lực có thể thi hành hợp pháp đối với bất cứ thành viên nào của một cộng đồng văn minh, chống lại ý chí của anh ta, để ngăn chặn sự tổn hại của người khác. Lợi ích của riêng anh ta, cả về thể xác lẫn đạo đức, là không đủ để bảo chữa cho sự can thiệp như vậy."

Mill quan tâm tới việc xem xét lại và mở rộng quan điểm về tự do vốn nằm ở trung tâm của học thuyết tự do cổ điển của thế kỉ 19. Ông làm điều này bằng cách mở rộng lĩnh vực tự do lựa chọn của cá nhân trên phạm vi xã hội, đi ra ngoài những sự dàn xếp đơn thuần về kinh tế và chính trị để bảo vệ cá nhân khỏi các chế độ độc tài hoặc khỏi sự can thiệp của nhà nước vào các hoạt động kinh tế tư nhân.

Quan điểm của Mill về Tự do

Khi phát triển định nghĩa riêng của mình về tự do, Mill bắt đầu với khái niệm tiêu cực về tự do như sau: sự tự do của cá nhân để làm những gì mình muốn mà không chịu sự can thiệp của người khác. Quan điểm này về tự do có cơ sở trong niềm tin là con người cá nhân có khả năng tự do lựa chọn. Con người là một tác nhân tự trị, tự do thực hành sự kiểm soát tối cao đối cuộc sống của anh ta.

Tuy nhiên, từ quan điểm tự do cổ điển này, Mill đi đến một quan niệm tích cực hơn về tự do, tự do là sự tự phát triển của con người. Vì theo ông, tự

do không đơn thuần bao gồm khả năng không bị cản trở để làm điều gì mình muốn. Mà ông thấy tự do là điều kiện không thể thiếu cho sự tự phát triển về mặt đạo đức, trí tuệ và văn hóa của con người và từ đó hiện thực hóa tính cách của mình.

Nhà nghiên cứu lịch sử của các ý tưởng, Isaiah Berlin, miêu tả quan điểm hai mặt về tự do của ông như sau:

> *"Mill tin vào tự do, tức là, các giới hạn nghiêm ngặt đối với quyền cưỡng ép, bởi vì ông chắc chắn rằng con người không thể phát triển và thịnh vượng, và trở thành con người hoàn thiện nếu họ không được tự do trong một lĩnh vực tối thiểu nào đó trong cuộc sống của họ khỏi sự can thiệp của người khác, lĩnh vực mà ông xem như là không thể xâm phạm."*

Hơn nữa, khi đi trình bày tỉ mỉ sự bảo vệ của ông đối với tự do cá nhân, Mill không dựa vào lý thuyết của Locke về quyền tự nhiên. Thực vậy, ông bác bỏ ý tưởng về các quyền trừu tượng như là một thứ gì đó độc lập với ý tưởng công lợi. Ông chỉ ra trong các từ ngữ mà ông nhấn mạnh khi ông xem xét lại tư tưởng công lợi như sau:

> *"Tôi xem công lợi là tiêu chuẩn phân xử cuối cùng đối với mọi vấn đề đạo đức; nhưng nó phải là công lợi theo nghĩa rộng nhất, làm cơ sở cho lợi ích lâu dài của con người như một sinh thể tiến bộ."*

Mill phát triển các lập luận về tự do của ông trên nền tảng công lợi theo nghĩa rộng và đã được điều chỉnh chứ không phải theo nghĩa hẹp và chính thống của Bentham. Đó là một lý tưởng mà nếu được thực hiện đầy đủ trong

thực tiễn sẽ mang lại các kết quả có lợi cho cá nhân cũng như cho xã hội. Theo ông, tự do được yêu mến như một thứ gì đó cao cả, như là phương tiện cho sự tự phát triển – về mặt đạo đức, trí tuệ và thẩm mĩ – và tự hiện thực thông qua việc đưa ra những lựa chọn tự do trong cuộc sống. Tự do phải được bảo vệ và thúc đẩy như là phương tiện cho sự tiến bộ của xã hội văn minh. Ông khẳng định, điều này bắt nguồn từ sự tăng tiến của tri thức và chân lý mà sự tự do thảo luận và phát biểu có thể tạo ra.

Ngoài ra, quan điểm của Mill về tự do như là một phương tiện sống còn cho cả sự phát triển của cá nhân và sự tiến bộ của tư tưởng và xã hội có liên quan chặt chẽ với quan niệm của ông về cá tính con người và về sự đóng góp mà sự tự do tạo ra đối với sự tiến bộ đó. Quan niệm này, vốn là một trong những điểm nổi bật của tư tưởng tự do của thời kì Victoria vào giữa thế kỉ 18, tập trung vào các ý tưởng cao quý như sự tự trị, sự đa dạng, thực nghiệm, độc lập tư tưởng, và sự tiến bộ của cá nhân và xã hội.

Chính từ tầm nhìn đạo đức tinh tế này, Mill đi đến lập luận trong *Bàn về tự do* là sự biện minh duy nhất mà xã hội có cho sự can thiệp với sự tự do hành động của cá nhân, chống lại ý chí của anh ta, là "ngăn chặn sự tổn hại cho người khác" - cụ thể hơn, là ngăn chặn những tổn hại vật chất trực tiếp đối với người khác.

Mill phát triển nguyên tắc "tổn hại" này hơn nữa dựa vào sự phân biệt giữa các *hành động tự liên quan*, tức các hành động chỉ ảnh hưởng đến cá nhân và đối với các hành động đó người đó sẽ có quyền kiểm soát tối cao, và *các hành động liên quan đến người khác,* tức các hành động ảnh hưởng bất lợi tới lợi ích

của người khác. Tuy nhiên, Mill giải thích rằng cả nguyên tắc "tổn hại" và sự phân biệt này chỉ áp dụng tới các thành viên của một "cộng đồng văn minh", tới những người trưởng thành, tức những người có "khả năng tự hướng dẫn cho sự phát triển của họ bằng sự thương thảo và thuyết phục" Theo ông, nguyên tắc và sự phân biệt này không thể áp dụng cho trẻ em, hoặc cho các thành viên của các dân tộc lạc hậu, vì hành vi của họ cần sự hướng dẫn của người khác.

Mill tiếp tục phát triển lập luận của mình bằng cách minh định ba lĩnh vực của hành vi tự liên quan, trong đó sự thực hành tự do không gây hại cho người khác ngoài cá nhân người đó, và do đó sẽ hoàn toàn nằm ngoài sự kiểm soát của xã hội và nhà nước. *Thứ nhất* là tự do tư tưởng, thảo luận và bày tỏ trong các dạng thức khác nhau của nó. Theo lời ông, lĩnh vực này thuộc về "phạm vi bên trong của ý thức", bao gồm "tự do ý thức theo nghĩa toàn diện nhất; tự do tư tưởng và cảm nhận; và tự do tuyệt đối của các quan điểm và tình cảm đối với mọi chủ đề, trên các mặt thực tiễn hay tự biện, khoa học, đạo đức hay thần học.

Lĩnh vực *thứ hai và thứ ba* của các hành vi tự liên quan được Mill nêu ra là "tự do sở thích và theo đuổi nghề nghiệp" - nghĩa là, tự do theo đuổi lối sống mà bạn lựa chọn; và "tự do ....hội họp" – nói cách khác, sự tự do kết hợp của các cá nhân, những người liên kết vì các mục đích mà không gây hại cho người khác. Liên quan đến ba phạm vi của các hành động cá nhân này, Mill phát biểu một cách dứt khoát là:

> *"Không xã hội nào được coi là tự do mà những sự tự do này không được tôn trọng, dù cho bất cứ dạng chính quyền nào mà nó có, và không xã hội nào được coi là hoàn toàn tự do mà những sự tự do này không tồn tại một cách tuyệt đối và vô điều kiện".*

Trong chương 2 của *Bàn về tự do* Mill phát triển các lập luận hết sức chặt chẽ - chiếm một phần ba cuốn tiểu luận của ông – cho sự *tự do thứ nhất trong ba sự tự do của các hành vi tự liên quan này* – tự do tư tưởng và thảo luận. Ông bắt đầu bằng khẳng định niềm tin của ông vào sự tự do tuyệt đối của chính kiến và bằng cách tố giác tất cả sự đàn áp đối với tự do thảo luận với các lời lẽ hùng hồn sau:

> *"Nếu tất cả nhân loại trừ một người, có chung một quan điểm, và chỉ một người có quan điểm trái ngược, thì việc nhân loại bắt người đó phải im lặng cũng không chính đáng hơn việc anh ta bắt cả nhân loại phải im lặng nếu anh ta có quyền lực."*

Ngoài ra, Mill chỉ ra rằng, tự do tư tưởng và "tự do bày tỏ và xuất bản các quan điểm trong thực tiễn là không thể tách rời". Bảo vệ tự do tư tưởng và do vậy cũng liên quan đến việc bảo vệ tự do bày tỏ trong mọi hình thức – bao gồm tự do ngôn luận và xuất bản. Theo Mill, tính cấp thiết của nhiệm vụ này được nhấn mạnh không chỉ bởi kinh nghiệm lịch sử về sự truy tố và đàn áp tư tưởng dị giáo, khác thường, đi ra ngoài khuôn khổ, mà cũng bởi mối đe dọa hiện tại được đề ra bởi sự chuyên chế của các ý kiến và tình cảm đang thịnh hành ở Anh vào giữa thế kỉ 19.

Sự bảo vệ tự do tư tưởng và thảo luận của Mill dựa vào niềm tin là, những sự tự do này là phương tiện cần thiết để khám phá ra chân lý và sự tiến bộ của tri thức và sự hiểu biết – các mục tiêu có giái trị và lợi ích nội tại cho xã hội. Niềm tin này dẫn ông đi đến trình bày ba luận điểm cụ thể chống lại sự áp bức, và ủng hộ sự khoan dung đối với các quan điểm mà có thể xung đột với các quan điểm của đa số phổ biến. *Thứ nhất*, quan điểm của thiểu số mà đang bị đàn áp có thể là đúng, trong khi quan điểm đa số có thể là sai lầm. Mill thấy rằng, mọi thời đại có nhiều quan điểm mà các thời đại sau thấy không chỉ sai lầm mà còn vô lý – chẳng hạn, như niềm tin cho rằng trái đất phẳng. Trái lại, nhiều ý tưởng bị lên án là nguy hiểm hay dị giáo sau đó được chấp nhận nồng nhiệt bởi các thế hệ kế tiếp. Ví dụ về Socrates và Jesus bị kết án và xử tử vì các quan điểm được cho là dị giáo và báng bổ, tuy nhiên sau đó được tôn kính là những người thầy đạo đức vĩ đại. Lịch sử của các tư tưởng và các phát kiến của con người cung cấp cho chúng ra những cảnh báo rõ ràng chống lại việc đưa ra bất cứ giả định về tính không thể sai lầm liên quan đến các quan điểm chính thống. Mill tuyên bố rằng, "làm im miệng mọi sự thảo luận" là "một giả định về tính không thể sai lầm".

Luận điểm *thứ hai* mà Mill phát triển để bảo vệ tự do tư tưởng và thảo luận như là phương tiện để khám phá chân lý là, nếu quan điểm thiểu số bị đàn áp là sai lầm, thì chân lý thực sự được củng cố thông qua một quá trình bác bỏ có tính trí tuệ đối với quan điểm sai lầm đó. Vì sự đàn áp quan điểm thiểu số đó sẽ chỉ lấy đi khỏi những người có quan điểm đúng, phổ biến phương tiện để hiểu rõ lý do về tính đúng đắn của nó. Thực vậy, Mill nhấn mạnh, việc

nắm giữ một quan điểm có thể đúng nhưng không hiểu được tại sao lại như vậy có một giá trị rất nhỏ.

Ngoài ra, quá trình khảo sát và thảo luận, một cách đầy đủ và thường xuyên, ngay cả một quan điểm đúng cũng sẽ ngăn chặn nó khỏi suy thoái theo thời gian thành "một chân lý giáo điều chết cứng". Với sự không tồn tại của một môi trường phê phán như vậy, Mill thấy rằng "cả thầy và trò sẽ ngủ quên trên ghế của họ, ngay khi không có một đối thủ trong lớp".

Luận điểm *thứ ba* và là luận điểm cuối cùng dựa trên sự thừa nhận là một quan điểm có thể sai lầm một phần, và có thể chứa đựng một phần chân lý. Nói cách khác, nó có thể rơi vào trường hợp, là có cả đúng và sai. Quá trình khảo sát một cách phê phán đối với quan điểm như vậy sẽ giúp tách biệt phần đúng đắn của nó ra khỏi phần sai lầm, củng cố cho cái trước, và loại bỏ cái sau. Mill thừa nhận, chỉ có sự tự do thảo luận và tranh luận mới làm cho điều này có thể, tức là sửa chữa cho các quan điểm, niềm tin chỉ đúng một phần.

Tuy nhiên, dù cho sự mạnh mẽ và hùng hồn trong lời biện hộ của Mill đối với tự do thảo luận, ông không tin rằng sự tiến bộ của chân lý sẽ là kết cục tất yếu. Ông viết, "Lời quả quyết cho rằng chân lý luân luôn chiến thắng sự áp bức, là một trong những sai lầm dễ thương mà con người lặp đi lặp lại cho đến khi trở nên cũ rích, nhưng tất cả kinh nghiệm đã bác bỏ điều này". Vì ông nhận thấy, "Lịch sử tràn ngập với các ví dụ về việc chân lý bị hạ bệ bởi sự đàn áp". Vì vậy ông bảo vệ nhiệt thành cho sự khoan dung liên quan đến các quan điểm và niềm tin mới lạ hay không theo khuôn khổ và cho một thái độ phê phán cởi mở đối với các quan điểm chính thống hiện hành, vốn được tin

tưởng và phổ biến rộng rãi. Ông khẳng định, chỉ thông qua quá trình liên tục thảo luận và tranh luận tự do thì "các quan điểm và các thực tiễn sai lầm sẽ dần dần bộ lộ". Một kết quả như vậy, được Mill bảo vệ từ lập trường công lợi đã được điều chỉnh bởi ông, sẽ mang lại lợi ích cho sự phát triển đạo đức và trí tuệ của cá nhân và cho sự tiến bộ văn hóa và tư tưởng của xã hội.

Mill bàn về tầm quan trọng của cá tính

Phần còn lại của Chương 3 trong *Bàn về tự do* liên quan tới điều mà Mill trình bày là một vấn đề quan trọng sống còn, đó là sự tự do sở thích và theo đuổi ước mơ, hay ngắn gọn, là cá tính. Vì ông cho rằng "sự phát triển tự do của cá tính" là "một trong những điểm thiết yếu của sự thịnh vượng". Sự tự do này thực chất là sự tự do của cá nhân để hành động theo các quan điểm và niềm tin của họ, "mà không bị cản trở, dù là trên phương diện vật chất hay đạo đức, từ những người xung quanh, bao lâu chỉ gây nguy hiểm cho chính họ". Do đó, nó tạo thành lĩnh vực *thứ hai* của hành vi tự liên quan mà Mill dự định bảo vệ khỏi sự can thiệp của tập thể.

Cũng giống như tự do tư tưởng và thảo luận, Mill xem sự tự do theo đuổi sở thích và ước mơ là có lợi cho cả cá nhân và cho xã hội. Vì một sự đa dạng trong lối sống, cũng như sự đa dạng về các quan điểm và niền tin, mang lại cơ hội cho sự khám phá các cách thức tốt hơn, đầy đủ hơn của cuộc sống. Do vậy Mill khẳng định rằng:

> *"Vì con người là không hoàn hảo nên sẽ rất hữu ích khi có các quan điểm khác nhau, tương tự như vậy sẽ là hữu ích khi có các kinh nghiệm sống khác nhau; tự do sẽ mang lại một sự đa dạng cá tính, mà không gây hại cho người khác; và giá trị của các lối sống khác nhau sẽ được chứng tỏ trong thực tế … [Đây là] thành phần chính cho sự tiến bộ của cá nhân và xã hội".*

Ngoài ra, Mill lập luận rằng, "tỷ lệ với sự phát triển của cá tính" " mỗi cá nhân trở nên có giá trị hơn với chính anh ta, và do đó có khả năng trở nên có giá trị hơn đối với người khác". Vì thông qua việc khám phá ra sở thích và ước mơ của mình, cá nhân đang thực hành khả năng tự do lựa chọn và phán đoán độc lập của mình. Do đó, anh ta đang thúc đẩy sự tự phát triển về mặt đạo đức, trí tuệ, và thẩm mỹ của mình.

Mill nhấn mạnh, một tính cách như vậy là có lợi cho phần còn lại của xã hội, vì các cá nhân tự do và trưởng thành, bằng cách đưa ra cái nhìn mới và phát triển cách thức ứng xử mới, có thể trở thành một ví dụ về một sự ứng xử được khai sáng hơn, và một cá tính tốt hơn trong cuộc sống của con người". Ngoài ra, ngay cả các thành viên chưa trưởng thành và các thành viên ban đầu không thuộc về xã hội đó sẽ được lợi dán tiếp từ sự có mặt và hoạt động tích cực của nhóm thiểu số năng động và sáng tạo, mà nếu không có họ xã hội sẽ trở thành "một cái bể tù đọng".

Dù cho quan tâm chính của Mill ở đây là bảo vệ sự phát triển tự do của các cá nhân cá biệt trong nhóm người nêu trên, song rõ ràng rằng đây là một dạng tự do đáng giá sẽ được yêu thích bởi tất cả những người trưởng thành. Mill bị

thuyết phục rằng xã hội Anh giữa thế kỉ 18, như ông cảm thấy, làn tràn với "sự chuyên chế của các quan điểm và tình cảm đang thịnh hành", có xu hướng đè nén cá tính của cá nhân và các phẩm chất mà cá tính bao gồm và diễn đạt – cụ thể là, tính sáng tạo, tính khác biệt, tính đa dạng, tính chủ động và sự động lập của tinh thần. Ông tin rằng, xã hội đương đại có xu hướng tạo ra những con người tuân thủ mù quáng không có "các năng lực tri giác, phán đoán, sáng suốt, tinh thần năng động và thậm chí yêu mến đạo đức". Ông sợ rằng, những người như vậy "không mong muốn tự do, và chính họ sẽ không tận dụng được nó".

Do vậy, theo Mill, cá tính là một sự bảo vệ đầy uy lực chống lại sức mạnh ngột ngạt của sự tuân thủ xã hội và "sự tầm thường của tập thể", một sức mạnh đã tạo ra moi trường công luận mà trong đó các phẩm chất đi cùng với cá tính bị đe dọa hoặc bị xem như có hại. Chẳng hạn, thực tế là "sự tự phát cá nhân hầu như không bao giờ được thừa nhận bởi kiểu tư duy thông thường như có một giá trị nội tại ... nhưng thay vào đó được nhìn vào với sự ghen ghét". Mill viết, kết quả của sự áp bức tuân thủ này là "sự chuyên chế của tập tục có ở mọi nơi, và vì vậy là một sự cản trở lâu dài cho sự tiến bộ của con người".

Thông qua việc thảo luận về tính cách, Mill vạch ra một sự phân biệt rõ ràng giữa sựbị động, ù lì của tập tục và sự tuân thủ ở mặt này, và sự năng động, đày nghị lực của sự đổi mới và sáng tạo ở mặt kia. Ông nhấn mạnh, cá nhân là một tồn tại sống, không phải là một vật thể ù lì được khuôn đúc bởi thói quen hay tập quán. Anh ta không được hình thành một cách máy móc

mà được phát triển một cách hữu cơ, giống như cái cây, "theo xu hướng các sức mạnh nội tại làm cho nó trở thành một tồn tại sống động".

Đối với Mill, thì tự do theo đuổi sở thích và ước mơ – tự do lựa chọn cuộc sống của mình – là một điều kiện sống còn cho sự phát triển đầy đủ của con người – về mặt đạo đức, trí tuệ, và thẩm mỹ. Đó là một lý tưởng phù hợp với nguyên tắc công lợi được hiệu chỉnh bởi Mill, với "công lợi được hiểu theo nghĩa rộng, đặt nền tảng cho lợi ích lâu dài của con người như một sinh thể tiến bộ".

Các giới hạn đối Tự do ngôn luận và Tự do hành động

Mill dành phần còn lại của *Bàn về tự do* – tức là, phần còn lại của Chương 3 cũng như Chương 2 và 5 – để khảo sát câu hỏi về phạm vi và các giới hạn hợp pháp của sự tự do hành động. Như chúng ta đã thấy, trong Chương 1 ông phân biệt rất thận trọng giữa, *thứ nhất* là các hành động tự liên quan, chỉ ảnh hưởng đến chính tác nhân, và vì vậy sẽ miễn khỏi mọi sự can thiệp của xã hội hay nhà nước, và *thứ hai*, các hành động liên quan đến người khác, qua đó một số tổn hại trực tiếp, có thể được cảm thấy bởi người khác. Mill tin rằng xã hội hay nhà nước có quyền để can thiệp, ngay khi hành vi của ai đó ảnh hưởng có hại đến lợi ích của người khác,và xã hội có quyền phán xét đối với nó.

Trong khi ông nhiệt thành bảo vệ chống lại bất cứ sự can thiệp tập thể đối với sự tự do tư tưởng và thảo luận, thì ở đầu Chương 2, Mill trích dẫn một ví dụ về một hoàn cảnh trong đó chắc chắn việc bày tỏ tự do một quan điểm nào

đó có một ảnh hưởng có hại và do đó phải bị giới hạn về mặt pháp lý. Ông nhận thấy rằng:

> *"Một quan điểm cho rằng những người buôn ngũ cốc là những người làm cho người nghèo chết đói, hay tài sản tư nhân là tài sản ăn trộm sẽ không bị ngăn cấm khi đơn giản được lưu hành trên báo chí, nhưng có thể bị trừng phạt chính đáng khi đưa ra một phát ngôn như vậy cho một đám đông bị kích động tụ tập trước nhà người buôn ngũ cốc…."*

Mill lập luận, xã hội được bảo chữa khi can thiệp vào sự tự do hành động của cá nhân để bảo vệ các thành viên khác của nó khỏi các hành vi gây hại cho lợi ích của họ. Đối với các cá nhân như vậy trong xã hội:

> *"phải tuân theo một lối ứng xử nào đó đối với phần còn lại. Sự ứng xử này bao gồm ….không gây tổn thương lợi ích của người khác; hay các lợi ích nào đó, mà hoặc bởi một điều khoản pháp lý công khai hoặc bởi sự hiểu ngầm, được xem như là các quyền."*

Ở đây Mill đang đề cập đến các lợi ích dựa trên các quyền, tập trung vào điều kiện an ninh và sự an toàn của cá nhân, vốn được bảo vệ bởi pháp luật, hoặc ít nhất được thừa nhận bởi xã hội. Những lợi ích như vậy bao gồm, chẳng hạn, quyền nắm giữ tài sản của mình khi đối mặt với nỗ lực của người khác để giành lấy nó bằng vũ lực. Tổng quát hơn, chúng liên quan đến quyền được bảo vệ không chỉ khỏi kẻ trộm mà còn khỏi sự tấn công và đe dọa của kẻ giết người, cũng như khỏi gian lận và lừa dối.

Ở điểm quan trọng này trong lập luận của ông, quan điểm của Mill là một sự bác bỏ đối với khái niệm của Locke về quyền tự nhiên, đồng thời trung thành quan điểm của Bentham về quyền là:

> *"Quyền … quyền cơ bản …là sản phẩm của luật ….từ luật thực tế đến quyền thực tế."*

Tuy nhiên, quan niệm về quyền pháp lý mà Mill đang khẳng định, như ở một giai đoạn khác trong sự bảo vệ của ông đối với tự do cá nhân, dựa trên một thuyết công lợi xét lại hơn là thuyết công lợi chính thống, và một lần nữa viện dẫn tới nguyên tắc "công lợi theo nghĩa rộng làm nền tảng cho lợi ích lâu dài của con người như một sinh thể tiến bộ". Do vậy từ điểm nhìn đó ông lập luận rằng những lợi ích như vậy được thúc đẩy tốt nhất bằng cách bảo vệ lĩnh vực hoạt động riêng tư, tự do khỏi sự can thiệp xã hôi, trong khi đồng thời thừa nhận khả năng của sự can thiệp hợp pháp trong một lĩnh vực công vì các lý do công lợi thuần túy – nghĩa là, ngăn chặn tổn hại trực tiếp cho người khác.

Mill nhấn mạnh và tóm tắt điểm quyết định này trong Chương 5 của *Bàn về tự do*bằng cách tái diễn đạt "nguyên tắc hết sức đơn giản của ông" trong hình thức "hai châm ngôn mà cùng nhau hình thành toàn bộ học thuyết của tiểu luận". Đó là như ông viết: "*thứ nhất*, cá nhân không chịu trách nhiệm với xã hội các hành động của anh ta, trong chừng mực mà chúng không liên quan đến lợi ích của ai khác ngoài anh ta …"; và "*thứ hai,* đối với các hành động gây tổn hại tới lợi ích của người khác, cá nhân phải chịu trách nhiệm, và có thể

chịu sự trừng phạt của xã hội hoặc luật pháp, nếu xã hội thấy điều đó là cần thiết để bảo vệ nó."

Khi khảo sát về sự phân biệt này, Mill trích dẫn một số ví dụ về những"cảnh sát đạo đức" trong xã hội, những người xem họ có quyền để giới hạn sự tự do hành động của người khác trên cơ sở họ tìm thấy rằng hành vi của người đó là không vừa ý, chướng tai. Đặc biệt, ông đề cập đến, đa số Hồi giáo trong một số xã hội, những người cấm người Ki tô giáo ăn thịt lợn; hay những người thanh giáo, những người chỉ trích các trò giải trí cộng đồng; người Sabbataria, những người tìm cách áp đặt lên người khác sự phản đối của họ đối với sự làm việc vào các ngày chủ nhật; và những người kiêng rượu, những người tìm cách để cấm việc buôn bán và tiêu thụ các thức uống có cồn.

Mill cho rằng, từ thực tế là các cá nhân hay các nhóm nào đó tìm thấy ở hành vi của người khác sự đáng ghét về mặt đạo đức, tuy nhiên không trường hợp nào trong số những trường hợp này có cơ sở cho sự đàn áp hay hạn chế những thực hành này. Đằng sau luận điểm này là sự tương phản rõ ràng mà ông vạch ra giữa sự tổn thương*khách quan* và sự xúc phạm *chủ quan* do các hành động tự liên quan gây ra. Trong trường hợp sau, tác nhân cá nhân liên quan "không phải chịu trách nhiệm cho các hành động của anh ta", vì ảnh hưởng chỉ đối với lợi ích riêng của anh ta, và do đó không bị giới hạn hay ép buộc bởi xã hội hay luật pháp.

Khi bảo vệ trên các cơ sở này, tức là sự phân biệt quan trọng của ông giữa các hành động tự liên quan và các hành động liên quan đến người khác, và do đó tái khẳng định nguyên tắc tổn hại nằm bên dưới nó, Mill chắc chắn loại

trừ bất cứ sự can thiệp tập thể đối với sự tự do hành động của cá nhân trên các cơ sở gia trưởng – nghĩa là, trên cơ sở của ý tưởng cho rằng xã hội hay luật pháp phải can thiệp để thúc đẩy điều mà xã hội hay nhà nước xem như là lợi ích tốt nhất của cá nhân, về mặt đạo đức, hay thể xác. Ông cũng loại trừ bất cứ sự can thiệp tập thể trên các cơ sở đạo đức – nghĩa là, trên cơ sở của ý tưởng cho rằng một số hành động là sai trái tự thân và do đó phải bị cấm hoặc trừng phạt, bất chấp chúng có ảnh hưởng gây hại tới ai không.

Chắc chắn là rất khó để bảo vệ nhiều bộ pháp của các xã hội hiện đại ở cuối thể kỉ 19 và đầu thế kỉ 20 trên cơ sở sự phân biệt của Mill và nguyên tắc tổn hại. Vì những luật như vậy được ban hành trên cơ sở của các luận điểm đạo đức hay thậm chí là các luận điểm gia trưởng. Ví dụ, chúng bao gồm các luật chống lại sự làm chết không đau đớn, sự quan hệ giữa anh em ruột, hay một số khía cạnh nào đó của việc nạo phá thai, cũng như một số luật ủng hộ một số dạng kiểm duyệt.

Kết luận

Ngoài sự phê phán được trích dẫn ở trên liên quan đến sự liên hệ giữa luật, sự tự do và đạo đức, nhiều cuộc tranh luận theo sau liên quan đến sự phân biệt của Mill giữa các hành động tự liên quan và các hành động liên quan đến người khác tập trung vào hai câu hỏi sau: *thứ nhất*, liệu trong thực tế có các hành động thuần túy chỉ tự liên quan không; và *thứ hai*, điều gì thực sự tạo thành sự "tổn hại" cho người khác. Về điểm *thứ nhất*, nó bị bác bỏ rằng, vì có rất ít hành động mà nằm trong phạm vi của các hành động thuần túy tự liên

quan, nên nguyên tắc "tổn hại" của Mill có một phạm vi áp dụng quá hẹp trong thực tế. Ngoài ra, nó bị bác bỏ rằng các hành động có vẻ ngoài như là tự liên quan – chẳng hạn, các hành động liên quan đến một cá nhân làm điều mạo hiểm, hoặc thậm chí lạm dụng với sức khỏe của mình như hút thuốc, sử dụng mà túy – trong thực tế ảnh hưởng đến người phụ thuộc hoặc bạn bè thân thiết của người đó, và do đó có các ảnh hưởng xã hội. Ngoài ra, nó còn bị bác bỏ rằng, tất cả mọi hành động của con người, thậm chí ngay các hành động có vẻ ngoài là tự liên quan, thực ra là có ảnh hưởng đến người khác.

Với sự trung thực trí tuệ đặc trưng, Mill thừa nhận thực tế là sự phân biệt của ông giữa các hành vi cá nhân và các hành vi xã hội sẽ bị nhiều người từ chối thừa nhận. Do đó ông đề ra một vấn đề tranh cãi khác như sau:

> *"Làm sao mà bất cứ hành vi nào của một thành viên của một xã hội là một vấn đề dửng dưng đối với các thành viên khác? Không người nào hoàn toàn biệt lập; và đó là không thể cho một người làm bất cứ điều gì có hại lâu dài hoặc nghiên trọng cho chính anh ta, mà không gây tổn chút tổn hại nào, tới những người thân cận."*

Như chúng ta đã thấy, sự bảo vệ của Mill đối với sự phân biệt này phụ thuộc vào sự nhấn mạnh của ông là có một sự khác biệt rõ ràng giữa các hành động gây, và không gây tổn hại trực tiếp cho người khác, được định nghĩa dựa vào an ninh và sự an toàn cá nhân. Về điểm *thứ hai*, tranh cãi – liên quan đến cái gì thực sự tạo thành "sự tổn hại" cho người khác – Mill nỗ lực làm sáng tỏ với một sự phân biệt tương ứng giữa sự tổn hại khách quan và sự tổn hại chủ quan. Chắc chắn, sự phân biệt này là mơ hồ hoặc gây tranh cãi, tuy nhiên

cũng chặt chẽ và có thể bảo vệ được về mặt triết học. Vì như John Plamenatz nhận thấy, nếu tiêu chuẩn "tổn hại" trực tiếp của Mill, và cùng với nó nguyên tắc tự do đối với các hành vi tự liên quan là hoàn toàn vô ích hoặc không có cơ sở, thì sẽ không bao giờ có thể có lý do tốt để nói rằng một người đang bận tâm tới công việc *riêng* của anh ta. Sự phân biệt giữa các hành động tự liên quan và các hành động liên quan đến người khác là một trong những sự phân biệt phổ biến nhất mà chúng ta vẫn làm.

Bên cạnh đó, điểm mấu chốt bắt nguồn từ những lĩnh vực tranh luận này, như Stefan Collini nói, không phải là nguyên tắc "tổn hại" của Mill cho phép chúng ta luôn luôn vạch ra một ranh giới cứng nhắc giữa các hành động khác nhau của con người, nhưng thay vào đó là "nó đặt gánh nặng chứng minh nên những ai mà đề nghị sự giới hạn đối với sự tự do của người khác". Ngoài ra, liên quan tới câu hỏi gây tranh cãi tương tự về điều gì tạo thành "sự tổn hại" trong một trường hợp cụ thể, một lần nữa nguyên tắc của Mill "đặt nhiệm vụ của việc chứng minh về "tổn hại" đối với những người đề xuất sự can thiệp, và, thậm chí quan trọng hơn, nó loại trừ sự can thiệp trên bất cứ cơ sở nào."

Do đó, sử dụng những ý tưởng nằm ở trong tái tim lập luận của ông, Mill điều chỉnh lại lý thuyết tự do cổ điển bằng cách mở rộng sự biện hộ đối với sự tự do lựa chọn và hành động ra bên ngoài lĩnh vực kinh tế và chính trị tới nhiều lĩnh vực khác của hành vi cá nhân và xã hội, đặc biệt là tới các lĩnh vực mà lợi ích của người khác không bị ảnh hưởng tiêu cực. Khi làm như vậy, Mill để lại cho truyền thống tự do Phương tây một trong những sự bảo vệ nghiêm

ngặt và giàu ảnh hưởng về mặt trí tuệ và mãnh liệt nhất về giá trị lâu dài của tự do cá nhân.

Nguồn: "*Moderm Political Thinhkers and Ideas*", Routledge

7

BÀI BẢY

TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ CỦA ROBERT NOZICK

TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ CỦA ROBERT NOZICK

Người dịch: Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Mặc dù Robert Nozick không tự coi mình là một triết gia chính trị, nhưng ông được biết đến nhiều nhất với những đóng góp của mình cho nó. Chắc chắn là, các đóng góp của Nozick trong các lĩnh vực nhận thức luận và siêu hình học (đặc biệt là về tự do ý chí và lý thuyết "closest continuer" về bản sắc cá nhân) có một ảnh hưởng lớn trong các lĩnh vực này. Tuy nhiên, chính sự xuất bản quyển sách đầu tiên của ông, tác phẩm Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng (1974) đã làm hồi sinh chính trị cánh hữu và tạo ra một một sự bùng nổ các phản hồi và bình luận phê phán. Trong khi thành tựu của Nozick vượt xa bên ngoài ranh giới của triết học chính trị, thì hoàn toàn đúng đắn khi nói rằng hầu như mọi người biết đến ông qua việc ông nỗ lực cung cấp một sự biện hộ cho nhà nước, thiết lập các giới hạn cho chính quyền, và cố gắng thuyết phục chúng ta rằng việc chấp nhận nhà nước tối thiểu của ông có thể thúc đẩy một khuôn khổ cho các cộng đồng thi hành các thử nghiệm không tưởng của mình.

Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng cũng có thể được xem như là một phản ứng phê phán đối với tác phẩm Một lý thuyết công bằng của John Rawls, vốn được công bố chỉ ba năm trước đó và được coi là một sự bảo vệ mạnh mẽ nhất và tinh vi nhất cho chủ nghĩa quân bình tự do. Mặc dù nhiều người coi một mình Rawls làm sống lại sự quan tâm đến triết học chính trị,

song đây có thể là một sự khen ngợi phóng đại quá mức. Chắc chắn rằng sự phê phán có hệ thống của Nozick đối với lý thuyết công bằng của Rawls và sự xây dựng một lý thuyết chính trị đối lập trong Vô chính phủ, Nhà nước, và Không tưởng cũng đóng một vai trò quan trọng khi mang lại một sự quan tâm đáng kể cho triết lý chính trị.

Cuộc đời

Robert Nozick sinh ra trong một gia đình Do Thái nhập cư ở Brooklyn, New York vào năm 1938 và qua đời năm 2002 vì ung thư dạ dày. Ông là một triết gia với sự quan tâm rất rộng, nghiên cứu trong các lĩnh vực như: siêu hình học, nhận thức luận, lý thuyết quyết định, triết học chính trị, và lý thuyết về giá trị nói chung. Thời gian đầu trong sự nghiệp, Nozick giảng dạy tại trường Đại học Princeton và Rockefeller, nhưng trong phần lớn sự nghiệp của mình ông giảng dạy tại Đại học Harvard.

Trong lĩnh vực triết học chính trị, Nozick là một nhà tự do cá nhân – cánh hữu, trong đó ông chấp nhận ý tưởng cho rằng các cá nhân sở hữu bản thân họ và có quyền sở hữu tư nhân. Trong khi ông lập luận rằng nhà nước là chính đáng, thì ông nghĩ rằng chỉ một nhà nước tối thiểu, trong đó cung cấp an ninh cho các cá nhân và bảo vệ tài sản tư nhân, là có thể được biện minh. Nhà nước hợp pháp của Nozick đôi khi còn được gọi là nhà nước "cảnh sát đêm" vốn nhấn mạnh điều mà ông xem là chức năng cơ bản của nó: bảo vệ cá nhân và tài sản cá nhân của họ. Điều này có nghĩa rằng để đảm bảo sự tôn trọng hợp đồng và giải quyết tranh chấp tài sản, thì một cơ quan tư pháp là

cần thiết, và còn việc bảo vệ con người và tài sản của họ thì một lực lượng cảnh sát và quân đội là cần thiết, và công dân có thể bị đánh thuế một cách chính đáng để hỗ trợ cho các chức năng cơ bản này. Ngoài ra, theo Nozick không chức năng nào của nhà nước ngoài các chức năng trên có thể được biện minh, điều này có nghĩa là việc đánh thuế nhằm gây quỹ để tái phân phối nhằm các mục đích phúc lợi (ví dụ, chăm sóc sức khỏe, giáo dục, cứu đói) đều là bất hợp pháp. Điều này rất khác với lý thuyết chính trị của đồng nghiệp Harvard cùng thời của ông John Rawls. Rawls cho rằng ngoài việc bảo vệ các quyền tự do cơ bản, thì việc nhà nước sử dụng sức mạnh cưỡng chế của mình (thông qua thuế để tái phân phối) nhằm cải thiện hoàn cảnh của những người kém may mắn là hợp pháp.

Chủ nghĩa Tự do cá nhân đối đầu với Chủ nghĩa Bảo thủ và sự hấp dẫn của Nozick đối với các nhà tư bản

Điều mà Nozick chia sẻ với Rawls là ông cũng đứng về phía truyền thống chính trị tự do, vốn đặc biệt đề cao tầm quan trọng của cá nhân và phản đối ý tưởng cho rằng chức năng của nhà nước là làm cho các công dân trở nên đạo đức. Thay vào đó, đối với những người tự do như Rawls lẫn Nozick, thì nhà nước tồn tại để cung cấp các điều kiện phù hợp cho cá nhân để họ có thể định nghĩa một cuộc sống tốt đẹp cho chính bản thân họ (miễn là họ không cản trở những người khác cũng làm như vậy). Lưu ý rằng tên gọi ở đây có chút dễ gây nhầm lẫn. Đối với các nhà lý thuyết chính trị thì từ "tự do" hàm ý đề cập đến truyền thống chính trị của Hobbes, Locke, Rousseau, và Kant. Nó khác

với những gì mà từ "tự do" hàm ý trong nền chính trị đảng phái ở Mỹ (nơi "tự do" thường được kết hợp với Đảng Dân chủ).

Thêm nữa, ở thời điểm công bố tác phẩm, trong khi Nozick được coi là người bênh vực cho những người bảo thủ trong nền chính trị đảng phái (đặc biệt là những người trong giới tài chính), thì Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng rõ ràng tốt nhất nên được xem là một tiểu luận ủng hộ chủ nghĩa tự do – cánh hữu. Trong thực tế, các ý tưởng chính trị của Nozick hoàn toàn khác với những ý tưởng thường được coi là "bảo thủ" trong lý thuyết chính trị. Ví dụ, các dấu hiệu thông thường của chủ nghĩa bảo thủ trong lý thuyết chính trị bao gồm sự tôn trọng tập tục, tin tưởng vào các truyền thống lâu đời, và hoài nghi tính thực tế của các cải cách chính trị lớn. Các nhà tư tưởng chính trị bảo thủ cũng thường nhấn mạnh rằng quyền uy là rất quan trọng bởi vì nó mang lại sự ổn định cho xã hội. Tuy nhiên, không ý tưởng nào trong số này được coi là một yếu tố cơ bản trong nhà nước của Nozick. Triết lý chính trị của Nozick rõ ràng không đề cập đến tập tục hay truyền thống gì cả. Trong thực tế, nếu kết quả của các quyết định được tạo ra trên cơ sở đồng thuận của các cá nhân dẫn đến sự đoạn tuyệt triệt để với các tập tục và truyền thống văn hóa, thì mặc kệ cho nền văn hóa đó. Theo quan điểm của Nozick, không có gì là bất hợp pháp đối với những hậu quả này.

Lập luận ủng hộ cho một nhà nước "cảnh sát đêm" của Nozick cho thấy rằng không có sự quan tâm đặc biệt dành cho quyền uy trong lý thuyết chính trị của ông, ngoại trừ việc nó cung cấp sự bảo vệ đối với công dân và tài sản của họ. Tuy nhiên, nếu quyền uy được sử dụng để ngăn cản các quyền tự do cá

nhân khiến mọi người phải tuân theo một tập hợp các chuẩn mực xã hội được ban hành trước đó, thì Nozick sẽ kịch liệt phản đối một sư xâm nhập như vậy của nhà nước vào cuộc sống riêng tư. Ông phản đối bất kỳ dạng lập pháp gia trưởng nào. Ví dụ, Nozick sẽ chỉ trích, những bộ luật cấm hoặc hạn chế việc đi xe máy mà không đội mũ bảo hiểm, trên cơ sở cho rằng nhà nước không có quyền can thiệp vào sự lựa chọn của mỗi cá nhân, dù điều đó có nguy cơ gây ra chấn thương nghiêm trọng do tai nạn. Hơn nữa, Nozick phản đối điều được gọi là "sự lập pháp của đạo đức". Ví dụ, ông nghĩ đó là sai trái khi nhà nước can thiệp vào các cặp đôi đồng tính, những người muốn kết hôn và thực hiện các quyền sở hữu và các quy định liên quan tới bạn đời của mình.

Với những gì vừa nói, đó là rõ ràng tại sao Nozick hấp dẫn đối với những người được xếp vào phía cánh hữu trong nền chính trị đảng phái (đặc biệt là tại Hoa Kỳ). Trước hết, Nozick nghĩ rằng chúng ta có các quyền tư hữu và vay mượn từ John Locke ông ủng hộ quan điểm cho rằng chúng ta sở hữu chính mình. Như Nozick khẳng định một cách nổi tiếng rằng: "Cá nhân có các quyền, và có những thứ không người hoặc nhóm nào có thể làm với chúng (mà không vi phạm các quyền của họ)". Các nhà tư bản và những người ủng hộ thị trường tự do sẽ tìm thấy ở điều này sự hấp dẫn vì nó hàm rằng chúng ta có thể bán sức lao động của chúng ta cho bất cứ ai mà chúng ta muốn và (quan trọng hơn) mua nó từ bất cứ ai bằng lòng. Nozick nghĩ rằng, tự sở hữu có nghĩa là chúng ta sở hữu lao động của chúng ta. Điều này cũng cho phép cho sự chuyển nhượng hợp pháp hàng hóa như chúng ta sở hữu chính mình và thông qua các hành động của chúng ta với các mặt hàng khác trong thế giới chúng ta cũng đi đến sở hữu chúng một cách chính đáng. Trong khi

Nozick không sử dụng lý lẽ cụ thể này, quan điểm của ông là nhất quán với ý tưởng tư bản cho rằng việc sử dụng và thao tác của chúng ta đối với các nguyên liệu thô đạt được một cách đúng đắn dường như cũng truyền một giá trị vào các mặt hàng này. Những người ủng hộ thị trường tự do ủng hộ nhiều phần trong lý thuyết của Locke về việc đạt được tài sản một cách công bằng và Nozick, mặc dù thừa nhận một số chỉ trích có thể có đối với quan điểm này song dường như mặc nhiên chấp nhận một số bộ phận quan trọng của nó.

Hơn nữa, sự nhấn mạnh của Nozick rằng ta có thể chuyển nhượng một cách hợp pháp tài sản của mình theo bất kỳ cách nào ta muốn miễn là không ai bị cưỡng ép hoặc lừa đảo là rất thân thiện với các quan điểm của các nhà kinh tế thị trường tự do. Điều quan trọng cần lưu ý là Nozick nghĩ những sự chuyển nhượng này là hợp pháp mà không cần bất cứ xem xét nào về việc liệu những người tiếp nhận có xứng đáng với các tài sản này hay không. Trong khi, đúng là những người ủng hộ thị trường tự do có xu hướng khẳng định ý tưởng cho rằng các doanh nhân có quyền đối với lợi nhuận bởi vì họ xứng đáng có được chúng do sự nỗ lực, đóng góp cho xã hội, và chấp nhận rủi ro, thì họ cũng chia sẻ với Nozick nguyên tắc cơ bản là những người chủ sở hữu tài sản có quyền sở hữu tuyệt đối đối với tài sản. Tóm lại, ý nghĩa của các quyền sở hữu mạnh mẽ - tự do để làm với những gì ta có thể làm với tài sản của mình mà không có sự can thiệp nhà nước - là một khái niệm được chia sẻ nhiệt thành giữa Nozick và các nhà tư bản.

Một lĩnh vực khác có sự đồng thuận giữa nhà tư bản và Nozick là về vai trò giới hạn của các hành động của chính phủ, lần này liên quan đến sự phản đối

thuế tái phân phối. Nozick cho rằng các quyền cá nhân quá mạnh đến nỗi lý thuyết của ông đòi hỏi một sự giới hạn đáng kể đối với hành động của nhà nước lên cá nhân. Đối với ông, phạm vi đúng đắn của nhà nước là bảo vệ con người và các quyền sở hữu của họ. Tuy nhiên, nhà nước không được biện minh khi chiếm lấy tài sản thông qua ép buộc (có nghĩa, thông qua thuế) để phục vụ nhu cầu phúc lợi của người nghèo.

Trong thực tế, Nozick được ủng hộ (đáng chú ý nhất là Edward Feser) lẫn bị chỉ trích (đáng chú ý nhất là Brian Barry) khi so sánh thuế với lao động cưỡng bức. Nozick lập luận"Thuế đối với thu nhập từ lao động", "là tương tự với lao động cưỡng bức". Ông nói thêm rằng "Việc tóm lấy các kết quả từ lao động của một ai đó là tương đương với việc tóm lấy nhiều thời giờ từ anh ta và bắt anh ta thực hiện các hoạt động khác nhau. Nếu mọi người buộc bạn phải làm một số công việc nào đó, trong một khoảng thời gian nhất định, thì những gì bạn làm và mục đích của công việc mà bạn làm nằm ngoài các quyết định của bạn. Thông qua quá trình này họ lấy đi sự quyết định khỏi bạn làm cho họ là chủ sở hữu một phần của bạn; nó mang lại cho họ một quyền sở hữu đối với bạn.

Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng

Sự biện minh “bàn tay vô hình” cho Nhà nước

Trong Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng, đầu tiên Nozick chấp nhận nhiệm vụ đánh giá liệu nhà nước có cần thiết hay không. Chú ý rằng Nozick không chỉ đơn thuần đáp trả Rawls khi viết Vô chính phủ, Nhà nước và

Không tưởng. Một phần lý do mà Nozick trở thành nhà tự do cá nhân là do kết quả của cuộc thảo luận của ông khi còn là một nghiên cứu sinh với Murray Rothbard. Rothbard không chỉ thuyết phục ông về tính hợp lý của chủ nghĩa tự do cá nhân, mà còn về sức mạnh của những thách thức từ những người vô chính phủ đối với tính hợp pháp của bất cứ nhà nước nào. Như vậy, Nozick xem xét những nghi ngờ của những người vô chính phủ về tính hợp pháp của nhà nước một cách nghiêm túc và nghĩ rằng những quan ngại này cần phải được giải quyết. Ngoài ra, vì Nozick mở đầu với khẳng định rằng, cá nhân có các quyền, ông cần xem liệu ý niệm về một nhà nước có tương thích với các quyền này hay không. Điều quan trọng cần lưu ý là Nozick tin vào các quyền tự nhiên của Locke, và do đó ông phải cho thấy rằng một nhà nước hợp pháp có thể phát sinh mà không vi phạm chúng. Điều mà một số nhà bình luận về Nozick bất đồng là tại sao Nozick không sử dụng một lập luận kiểu khế ước xã hội (nghĩa là, trong truyền thống của Hobbes, Locke và Rousseau) để chứng minh một nhà nước hợp pháp có thể xuất hiện như thế nào.

Một số nhà bình luận (đáng chú ý là Ralf Bader) không tin Nozick tránh việc sử dụng cách tiếp cận khế ước xã hội để cho thấy một nhà nước có thể xuất hiện như thế nào vì ông lo lắng rằng một cách tiếp cận như vậy là có vấn đề. Theo giải thích này, mục tiêu của Nozick không phải là để cho thấy một nhà nước thực tế xuất hiện như thế nào, mà ông chỉ đơn giản muốn đưa ra một sự giải thích hợp lý về cách mà một nhà nước hợp pháp có thể xuất hiện. Bader lưu ý rằng Nozick đưa ra điều mà ông gọi là một sự giải thích tiềm năng căn bản. Điều này có nghĩa là Nozick cố gắng đưa ra một sự giải thích về lĩnh

vực chính trị với các cơ sở phi chính trị. Ông đi đến nói rằng một lý thuyết đầy đủ về trạng thái tự nhiên sẽ mô tả "làm thế nào một nhà nước có thể xuất hiện từ trạng thái tự nhiên sẽ phục vụ các mục đích giải thích của chúng ta, ngay cả khi không có một nhà nước thực tế nào xuất hiện theo cách đó". Vì Nozick có mục tiêu giải thích này, nên đây là một phần lý do tại sao ông không sử dụng cách tiếp cận dựa trên sự đồng thuận để cho thấy sự hình thành của nhà nước. Theo cách giải thích này, sử dụng cách tiếp cận đồng thuận sẽ không có giá trị vì nó không giải thích sự biện minh cho nhà nước theo các cơ sở phi chính trị và do đó sẽ không đủ điều kiện trở thành một sự giải thích tiềm năng cơ bản. Nozick không muốn chỉ đơn giản cho thấy mọi người có thể đồng ý thành lập một nhà nước, ông muốn cho thấy rằng ngay cả khi không có một ý định như vậy, thì hành động của mọi người sẽ dẫn đến việc thành lập một nhà nước.

Tuy nhiên, các nhà bình luận khác về tác phẩm của Nozick (như Jeffrey Paul) cho rằng, là một nhà tự do cá nhân quyền tự nhiên, Nozick cũng biết rằng bất cứ luận điểm nào mà ông tạo để biện minh cho nhà nước không thể xuất phát từ cách tiếp cận cho rằng có một khế ước xã hội mà các cá nhân cần phải đồng thuận. Có hai lý do cho việc này. Trước hết, nhà nước được tạo ra thông qua khế ước xã hội độc quyền dịch vụ bảo vệ và do đó giới hạn quyền sở hữu của những thế hệ mai sau, những người không tham gia vào các cuộc đàm phán về khế ước ban đầu. Thứ hai, theo cách tiếp cận khế ước xã hội, nhà nước sẽ chuyển quyền đánh thuế cho đa số, vốn sẽ ràng buộc các thế hệ sau với sức mạnh đó, và do đó dường như vi phạm các quyền sở hữu của Locke. Theo diễn giải này, trong khi Nozick vẫn mong muốn đưa ra một sự

giải thích tiềm năng cơ bản, ông đã làm như vậy theo cách khiến nó thích hợp cho việc giải quyết các phàn nàn của những người vô chính phủ. Vì tất cả những lý do quan trọng này, Paul tin rằng Nozick cần một cách tiếp cận mà không theo sau lý thuyết khế ước xã hội.

Bất kể giải thích nào được tán thành, hầu hết đồng ý rằng Nozick đã đề xuất một giải pháp mới cho vấn đề rất cũ về tính hợp pháp chính trị. Điểm khởi đầu của ông vẫn là trạng thái tự nhiên (giống như với Locke, Hobbes và Rousseau), được hiểu là hoàn cảnh trong đó không có thẩm quyền chính trị nào tồn tại. Nozick bắt đầu với câu hỏi liệu có bất kỳ phương pháp quản lý công bằng nào trong trạng thái tự nhiên hay không. Một trong những đóng góp độc đáo của ông đối với cuộc tranh luận về câu hỏi này là đề nghị một sự giải thích về việc làm thế nào một phương pháp như vậy có thể xuất hiện. Trong thực tế, Nozick nghĩ rằng phương pháp này chắc chắn sẽ dẫn đến việc tạo ra một nhà nước bất chấp thực tế rằng không ai có ý định tạo ra nó. Điều này được biết đến là sự biện minh bàn tay vô hình về nhà nước. Nozick đề nghị rằng, các cá nhân đơn giản là thông qua theo đuổi việc cải thiện điều kiện riêng của họ sẽ thực hiện các hành động mà sẽ dẫn đến một nhà nước tối thiểu. Một lần nữa, kết quả này ra đời mà không có bất cứ ai dự định tìm thấy (hoặc có lẽ nhận thức về) một nhà nước. Ngoài ra, và có lẽ quan trọng hơn, Nozick cho rằng kết quả như vậy có thể đạt được mà không vi phạm quyền sở hữu của bất cứ ai.

Làm thế nào mà Nozick nghĩ ông đã trả lời được được câu hỏi của những người vô chính phủ, những người nhấn mạnh rằng không một nhà nước nào

có thể là hợp pháp bởi vì một thực thể như vậy tất yếu vi phạm các quyền cá nhân? Đầu tiên, chúng ta phải hiểu rõ hơn ông đã tưởng tượng sự phản đối chính của những người vô chính phủ đối với sự hình thành chính đáng của một nhà nước như thế nào. Sự phản đối vô chính phủ như Nozick hiểu liên quan đến ý tưởng cho rằng nhà nước bởi bản chất của nó là giữ độc quyền quyền lực cưỡng chế và sau đó trừng phạt những người vi phạm sự độc quyền này. Khi khái niệm này được kết hợp với ý tưởng cho rằng nhà nước cung cấp sự bảo vệ cho tất cả mọi người trong một khu vực địa lý cụ thể bằng cách ép buộc một số người cung cấp tài chính cho việc bảo vệ những người khác, điều này dẫn đến một sự vi phạm các quyền tự nhiên (lấy tiền người này để cung cấp chi phí bảo vệ cho người khác, những người không đóng góp). Vì vậy, vì các hành động được thực hiện bởi nhà nước, và những hành động này là vô đạo đức, nên nhà nước là vô đạo đức.

Vậy Nozick nghĩ rằng nhà nước ra đời thông qua cách tiếp cận bàn tay vô hình như thế nào? Chúng ta có thể tưởng tượng rằng chúng ta đang ở trong một trạng thái tự nhiên thị trường tự do, nơi các cá nhân có các quyền tự nhiên. Nói chung, những cá nhân này là các tác nhân đạo đức. Tuy nhiên, nếu một số không hành động đạo đức, chúng ta sẽ gia nhập vào thứ mà Nozick gọi là công ty bảo vệ. Các công ty này bán các gói an ninh giống như một hàng hóa trong nền kinh tế thị trường tự do mà các cá nhân trong trạng thái tự nhiên chắc chắn sẽ mua cho bản thân và cho việc bảo vệ tài sản.

Các công ty bảo vệ cuối cùng sẽ phát triển thành các công ty bảo vệ chi phối, mà về cơ bản là các công ty bảo vệ vượt trội trong lãnh thổ của mình.

Sau đó, các công ty bảo vệ chi phối này cuối cùng sẽ trở thành một nhà nước ultra minimal. Một nhà nước ultra minimal là một công ty bảo vệ chi phối, ở đó sự bảo vệ vẫn được mua như là một hàng hóa kinh tế, nhưng công ty này cũng có độc quyền về vũ lực trong khu vực nào đó. Nhà nước ultra minimal sẽ phát triển thành nhà nước tối thiểu, khi ngoài việc có hai yếu tố của nhà nước ultra minimal, nó cũng cung cấp một sự "tái phân phối" sự bảo vệ cho một số cá nhân độc lập (vốn không phải là khách hàng của nhà nước ultra minimal) trong ranh giới lãnh hải của nó bằng kinh phí của các khách hàng của nhà nước ultra minimal.

Nozick coi sự tiến hóa này của các công ty bảo vệ thành nhà nước là quan trọng bởi vì nó sẽ cung cấp một sự biện minh về mặt đạo đức cho tính hợp pháp của nhà nước. Đầu tiên, ông tin rằng ông đã đưa ra một sự giải thích về tính hợp pháp của nhà nước chỉ bằng cách sử dụng sự giải thích bàn tay vô hình. Chú ý rằng trong mỗi bước, các cá nhân tự nguyện đồng ý với sự dàn xếp mà không nhất thiết được thiết kế để phát triển thành một nhà nước. Ngoài ra, các công ty bảo vệ tư nhân chỉ đơn giản là đàm phán các thỏa thuận giữa khách hàng của nó và các cá nhân độc lập (không sử dụng dịch vụ bảo vệ của công ty) để giữ hòa bình. Thứ hai, Nozick nghĩ lời giải thích này đủ điều kiện như là một lời giải thích tiềm năng cơ bản. Đó là, sự giải thích bàn tay vô hình giải thích sự hình thành của nhà nước theo một cách phi chính trị.

Để cho thấy cách lập luận này có thể có tác dụng, chúng ta cần phải suy nghĩ về quyền tự vệ, mà theo quan điểm của Nozick, có lẽ là một quyền tự nhiên mà tất cả chúng ta đều có. Cụ thể hơn, tất cả mọi người đều có quyền

chống lại nếu những người khác cố gắng áp đặt lên họ một thủ tục công lý không công bằng. Cá nhân có thể lựa chọn để chuyển giao quyền này cho các công ty bảo vệ chi phối, tức là họ mua các chính sách bảo vệ thích hợp. Trên cơ sở này công ty bảo vệ chi phối có được quyền can thiệp và ngăn cấm các cá nhân độc lập nào cố gắng để trừng phạt khách hàng của nó. Vì vậy, trong trường hợp cá nhân bằng lòng chuyển các quyền này cho công ty bảo vệ chi phối của mình, thi công ty bảo vệ chi phối có quyền này và độc quyền vũ lực một cách hợp pháp. Tại thời điểm này, cơ quan bảo vệ ưu thế trong quả trở thành một nhà nước ultra minimal.

Điều quan trọng cần lưu ý là Nozick tin khách hàng của các công ty bảo vệ chi phối có lẽ không cần phải cho thấy các hành vi vi phạm thực tế đối với các quyền của họ bởi các cá nhân độc lập để biện minh cho sự trừng phạt các cá nhân độc lập, những người cố gắng thực thi thủ tục công lý không công bằng. Ông nghĩ rằng các công ty bảo vệ chi phối, làm việc thay mặt cho khách hàng của mình, có thể cấm một cách hợp pháp các cá nhân độc lập, những người sử dụng thủ tục công lý không công bằng. Điều này là bởi vì khi các cá nhân độc lập cố gắng sử dụng các thủ tục công lý không công bằng thì họ đang mạo hiểm vi phạm các quyền. Nói cách khác, một mình rủi ro này là sự biện minh mà công ty bảo vệ chi phối cần để ngăn chặn các cá nhân độc lập trừng phạt khách hàng của họ.

Tuy nhiên, Nozick nhận ra rằng quá trình chuyển dịch này từ các công ty bảo vệ chi phối đến một nhà nước ultra minimal đặt những cá nhân độc lập trong lãnh thổ của nó vào tình thế bất lợi. Trong thực tế, các cá nhân độc lập

bị cấm bảo vệ chính họ hoặc thi hành quyền của họ để trừng phạt đối với các hành vi sai trái. Dường như nếu một người bị bất lợi do bị cấm thực hiện một hành động mạo hiểm thì phải được bồi thường cho những bất lợi này. Bồi thường này có thể dưới hình thức tiền hoặc dịch vụ. Trong trường hợp này, Nozick nghĩ rằng sẽ là khả thi nhất cho nhà nước ultra minimal để đề nghị các dịch vụ thay vì tiền cho những người bị bất lợi do sự độc quyền vũ lực của nó. Ở giai đoạn này khi nhà nước ultra minimal cung cấp dịch vụ bảo vệ cho những người thua thiệt do đó nó biến thành một nhà nước tối thiểu.

Để cố gắng củng cố quan điểm của mình về tính hợp pháp của nhà nước tối thiểu, Nozick cung cấp một nhánh lập luận thứ hai. Ông đặt ra để giải thích lý do tại sao, nếu khách hàng của nhà nước ultra minimal thực sự phạm tội vi phạm các quyền của một cá nhân độc lập, thì cá nhân độc lập vẫn không có cơ sở hợp pháp cho việc thực thi sự trừng phạt đối với khách hàng của nhà nước ultra minimal. Kì cùng, thì tất cả mọi người dường như có quyền trừng phạt người làm sai khi sự vi phạm các quyền thực sự xảy ra, vậy tại sao các cá nhân độc lập lại không có quyền này? Về cơ bản, Nozick đã cố gắng để biện minh cho lệnh cấm của các công ty bảo vệ chi phối đối với các nạn nhân, những người chịu các hành vi vi phạm các quyền từ khách hàng của nó, khỏi sử dụng các quyền trừng phạt của họ.

Một lần nữa cần nhắc lại rằng Nozick nghĩ rằng không ai có quyền sử dụng một phương thức không đáng tin cậy để xác định liệu có trừng phạt ai đó hay không. Nozick mô tả nguyên tắc này như sau: nếu có ai đó biết rằng thực hiện hành động A sẽ vi phạm quyền của Q trừ khi điều kiện C thỏa mãn, thì anh

ta không thể thực hiện hành động A nếu anh ta không chắc chắn rằng C có thể đạt được thông qua việc ở trong một vị trí khả thi nhất để có được sự chắc chắn này.

Nozick tin rằng bất cứ ai cũng có thể trừng phạt những người vi phạm nguyên tắc này, miễn là không vi phạm chính nguyên tắc trong quá trình này. Với điều này vừa nói, các cá nhân độc lập, những người đang bị cấm thực hiện sự trừng phạt nên bị cấm vì anh ta sử dụng phương thức mà chưa được chứng minh là đáng tin cậy. Nghĩa là, điều kiện C đã không được thực hiện và bằng cách cố gắng để trừng phạt thì sẽ vi phạm nguyên tắc trên. Vì vậy, bằng cách này, công ty bảo vệ chi phối được biện minh khi phản đối các hành động của cá nhân độc lập hoặc khi trường phạt đối với cá nhân độc lập nếu anh ta tiến hành sự trừng phạt đối với khách hàng của nó (dù thừa nhận là có tội). Cũng lưu ý rằng Nozick cố gắng để tránh sự kết tội từ những người vô chính phủ rằng bằng cách cung cấp cho các cá nhân độc lập sự bảo vệ không phụ thuộc vào khả năng chi trả là một hình thức tái phân phối các nguồn tài nguyên và do đó vi phạm các quyền. Nozick thận trọng chỉ ra rằng hành động này là một hình thức đền bù cho các cá nhân độc lập cho việc phủ nhận quyền để trừng phạt của họ.

Quyền cá nhân và bản chất của Nhà nước tối thiểu

Như đã nói trước đó, Nozick bắt đầu Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng với sự khẳng định rằng "cá nhân có các quyền". Ông không bao giờ bảo vệ khẳng định này, nhưng sức hấp dẫn trực quan của nó được thừa nhận rộng rãi. Nozick thậm chí thừa nhận rằng ông không có một nền tảng vững chắc

cho các quyền cá nhân. Hơn một lần, ông đã khảo sát một số lý do tiềm năng tại sao cá nhân lại sở hữu các quyền và thấy chúng còn thiếu sót. Ông lưu ý rằng tác nhân đạo đức, ý chí tự do, và tính duy lý là không đủ để làm nền tảng cho các quyền và phục vụ như là một nền tảng đạo đức cho lý thuyết của ông. Ví dụ, ông giải thích rằng việc sở hữu một ý chí tự do, tự nó, không có nghĩa là một người phải hành động một cách tự do.

Trong khi Nozick không có một sự lập luận có hệ thống cho quan điểm rằng cá nhân có các quyền, ông vẫn nghĩ rằng có những lý do để ủng hộ quan điểm đó. Ông kết luận rằng một số sự kết hợp của các đặc điểm ở trên tạo thành một cái gì đó gần gũi với một nền tảng đạo đức cho các quyền. Ông đã cố gắng để đặt cơ sở cho, trực giác rằng cá nhân có các quyền, trong ý tưởng là mỗi cá nhân có một giá trị độc nhất. Chỉ có con người có năng lực duy lý để lựa chọn, sắp đặt, và theo đuổi các dự án không giống như các động vật không phải con người...

Hàm ý của việc tôn trọng con người như những cá nhân bình đẳng được Nozick lấy từ tác phẩm của Immanuel Kant. Kant nghĩ rằng chúng ta thể hiện sự tôn trọng đúng mức cho người khi chúng ta đối xử với họ như là các mục đích tự thân. Nghĩa là, chúng ta phải đối xử với người khác như là có các mục tiêu hay dự án của riêng họ và chúng ta không được sử dụng họ chỉ đơn thuần là công cụ để có được những gì chúng ta muốn. Con người có thể cân nhắc về những hành vi nào sẽ cho phép họ đạt được các mục tiêu của họ và chỉ có thể được sử dụng theo cách tôn trọng khả năng duy lý đó. Điều này cũng có nghĩa

là con người không thể được sử dụng theo bất kỳ cách nào mà không có sự đồng thuận của họ.

Các quyền cá nhân mà con người sở hữu rút cuộc là những sự giới về mặt đạo đức đối với những gì có thể được thực hiện đối với họ. Điều kiện duy nhất mà có thể cho phép cho sự vi phạm đối với những sự giới hạn như vậy chỉ nếu đây là cách duy nhất để "tránh một thảm họa kinh khủng về mặt đạo đức". Ngoại trừ một hoàn cảnh cấp bách như vậy, điều này có nghĩa rằng các quyền của cá nhân không được mang ra"giao dịch ' ngay cả khi điều này có lợi ích cho toàn xã hội. Nhưng tại sao các quyền cá nhân đối với bản thân và tài sản không thể bị vi phạm quá quan trọng như vậy lại có thể được giải thích thêm bởi ý tưởng cho rằng cá nhân cần không gian để làm cho cuộc sống của họ có ý nghĩa: "Tôi [Nozick] phỏng đoán rằng câu trả lời [cho câu hỏi về điều gì làm cơ sở cho các quyền] được kết nối với một ý niệm khó nắm bắt và khó hiểu: ý nghĩa của cuộc sống". Nozick muốn nói rằng khả năng của một người trong việc định hướng cuộc sống của mình phù hợp với một số kế hoạch của cuộc sống là cách một mang lại ý nghĩa cho cuộc sống của anh ta. Điều này cung cấp một quan điểm khác mà từ đó chúng ta có thể hiểu tại sao cuộc sống của con người là giá trị độc nhất. Chỉ các tồn tại với khả năng duy lý để định hình cuộc sống của mình mới có thể theo đuổi một cuộc sống có ý nghĩa.

Luận điểm tự sở hữu

Nozick cố gắng để chứng minh về mặt trực giác rằng chỉ có sự trao đổi trên thị trường tự do mới tôn trọng con người như là những người bình đẳng. Để làm điều này Nozick phát triển "lý thuyết công bằng dựa trên quyền". Để rõ

ràng, chúng ta phải bắt đầu với điều có thể được gọi là luận điểm tự sở hữu của ông. Luận điểm tự sở hữu của Nozick về cơ bản như thế này. 1) Mọi người sở hữu chính họ. Điều này dựa trên trực giác mà Nozick cung cấp ở trên. 2) Thế giới và các đối tượng của nó ban đầu không được sở hữu. 3) Ta có thể có được một quyền tuyệt đối đối với một phần không cân xứng (cho mọi người) về thế giới nếu điều này không làm khốn khó thêm điều kiện vật chất của người khác. Hơn nữa, vì Nozick nghĩ mỗi rằng mỗi người sở hữu chính mình, nên mỗi người cũng sẽ sở hữu tài năng của mình. Ông lập luận rằng điều này cũng được chuyển thành sự sở hữu các sản phẩm do tài năng của mình tạo ra. Thực thể sở hữu và thực thể được sở hữu là cùng một, một con người. Với điều này, Nozick hiểu cá nhân có các quyền sở hữu tuyệt đối đối với chính mình, và một lần nữa, quyền sở hữu tuyệt đối đối với các nguồn lực mà họ có được. 4) Đó là tương đối dễ dàng để đạt được quyền sở hữu đối với một lượng không cân xứng (với người khác) của thế giới. 5) Vì vậy, một khi sở hữu tư nhân là thích đáng, thì một thị trường tự do về hàng hóa và nguồn lực được yêu cầu về mặt đạo đức.

Tính riêng biệt của Con người

Một nhánh quan trọng có liên quan song đi theo hướng khác trong suốt toàn bộ tác phẩm Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng là "tính riêng biệt của con người". Như đã nói trước đó, Nozick sử dụng Kant là một nguồn cảm hứng và vay mượn ý tưởng của Kant là: cá nhân là các mục đích tự thân. Nhưng, để trở thành "các mục đích tự thân" khác biệt, Kant cho rằng con người phải là các thực thể riêng biệt. Ý tưởng là mỗi chúng ta là một cá nhân riêng biệt, có một địa vị về mặt đạo đức. Một hàm ý của quan niệm cho rằng,

cá nhân về mặt đạo đức phục vụ cho lợi ích của các thực thể được co là rộng lớn hơn, chẳng hạn như "xã hội", không thể được sử dụng để bảo chữa cho sự vi phạm đối với cá nhân, với tư cách là con người. Hãy xem xét những gì thường được gọi là "lợi ích chung". Nozick thách thức ý tưởng cho rằng các thực thể như vậy thực sự tồn tại. Theo quan điểm của ông, chỉ có các cá nhân đơn thuần, và lợi ích chung thực ra chỉ là lợi ích của những cá nhân này cộng lại với nhau. Trong khi đúng là một số cá nhân có thể thực hiện việc hy sinh một số một số lợi ích này để đạt được một số lợi ích khác, thì xã hội không bao giờ có thể được biện minh khi hy sinh lợi ích của một số cá nhân vì lợi ích của người khác.

Tính riêng biệt của con người là rất quan trọng đối với Nozick đến mức độ mà ông nghĩ rằng nó sẽ củng cố cho sự tồn tại của các ràng buộc về mặt đạo đức mà cá nhân sở hữu. Những sự ràng buộc về mặt đạo đức thiết lập ranh giới cho những gì được phép làm đối với con người (dù bởi cá nhân hay nhà nước). Sự vi phạm các ràng buộc như vậy là sai trái bởi vì điều này đối xử với các cá nhân, những người bị vi phạm, chỉ đơn thuần là phương tiện hoặc công cụ cho các mục đích của người khác. Chú ý rằng những ràng buộc này được cho là những sự ngăn cấm tuyệt đối đối với những gì có thể được phép làm đối với các cá nhân. Nghĩa là, ngay cả khi chúng ta nghĩ rằng sự vi phạm các ràng buộc về mặt đạo đức của chỉ một người có thể có lợi cho nhiều người khác trong xã hội, thì một sự vi phạm như vậy không thể được biện minh.

Ba nguyên tắc của lý thuyết công bằng

Nozick cho rằng có ba nguyên tắc phân phối công bằng. Những nguyên tắc này tạo nên khuôn khổ cơ bản cho lý thuyết về quyền của ông.

Đầu tiên là nguyên tắc đạt được công bằng. Theo nguyên tắc này, các cá nhân có thể đạt được bất kỳ tài sản nào mà họ muốn miễn là trước đó nó không thuộc về ai và nó không đạt được bằng trộm cắp, cưỡng ép hoặc lừa đảo. Thứ hai là nguyên tắc chuyển đổi công bằng theo đó tài sản có thể được chuyển đổi chừng nào mà việc chuyển đổi không được thực hiện bởi hành vi trộm cắp, cưỡng ép hoặc lừa đảo. Hai nguyên tắc này tạo thành các phương tiện hợp pháp cho việc chiếm hữu và chuyển đổi hàng hoá. Tất cả các giao dịch có giá trị đến từ những hành động lặp đi lặp lại theo hai nguyên tắc này. Trong khi Nozick không định nghĩa một cách rõ ràng điều mà hiện nay được biết đến như là nguyên tắc thứ ba của ông, ông chỉ mô tả chức năng của nó. Nguyên tắc thứ ba này – hiệu chỉnh công băng – có vai trò, như tên cho thấy, để khắc phục các vi phạm ở hai nguyên tắc đầu tiên.

Những hành động mà ba nguyên tắc này phản ánh là điều Nozick gọi là lý thuyết "lịch sử" về công bằng. Ông cho rằng không có cách nào, chỉ đơn giản bằng cách nhìn vào các mô hình phân phối mà chúng ta có thể nói những sự phân phối hàng hóa nào là công băng. Nozick nhấn mạnh rằng chúng ta phải biết chính xác sự phân phối xảy ra như thế nào. Nếu ở đâu đó trong quá trình giao dịch mà sự trộm cắp, ép buộc hoặc gian lận xảy ra, thì chúng ta có thể nói một cách chắc chắn rằng các tài sản liên quan được sở hữu một cách bất công. Do đó, ba nguyên tắc phân phối công bằng quy định sự phân phối và trao đổi tài sản một cách đúng đắn.

Như được nhắc đến trước đó, lý thuyết công bằng dựa trên quyền không phụ thuộc vào khái niệm về sự xứng đáng (trao thưởng) để làm cơ sở cho việc chiếm hữu hay chuyển nhượng tài sản. Ví dụ, hãy xem xét nguyên tắc công bằng chuyển đổi. Một hàm ý của nguyên tắc này là sự thừa kế là hoàn toàn hợp pháp. Từ quan điểm của lý thuyết về quyền, việc con cái của các tỷ phú có thể không làm việc chăm chỉ hay đóng góp bất cứ thứ gì đến gia tài của cha mẹ họ là không liên quan. Việc sinh ra trong một gia đình tỷ phú có tùy tiện về mặt đạo đức hay không (trong việc quyết định những gì một người sở hữu) không phải là vấn đề - thật vô nghĩa khi suy nghĩ rằng anh ta không xứng đáng với sự thừa kế bởi vì anh ta không đóng góp gì cho gia đình. Nếu các tỷ phú muốn để lại tài sản gia đình cho người con trai kém cỏi của mình, thì người con trai đó có quyền đối với tài sản thừa kế đó. Đối với Nozick, ý tưởng cho rằng việc sở hữu công bằng không phụ thuộc vào sự xứng đáng là một suy xét quan trọng mặc dù nhiều người ủng hộ thị trường tự do đã cố gắng để biện minh cho sự tích lũy một lượng của cải rất lớn của cải trên cơ sở sự xứng đáng của những ai đạt được nó. Khái niệm chung về sự xứng đáng thường viện đến khái niệm về sự nỗ lực, sáng tạo, những đóng góp khi cố gắng để biện minh cho lý do tại sao một số đạt được nhiều hơn những người khác. Nhưng Nozick thấy những lập luận để biện minh cho việc sử hữu tài sản trên cơ sở của xứng đáng này là gượng ép. Đối với Nozick, xứng đáng nằm ngoài tiêu chuẩn đánh giá. Nhưng quan trọng hơn, theo quan điểm của ông lý thuyết xứng đáng không thể được xem là cơ sở để biện minh cho sự sở hữu tài sản bởi vì đó là một lý thuyết khuôn mẫu. (xem phần bên dưới)

Nhà nước có thể được xem như là một thiết chế phục vụ bảo vệ các quyền sở hữu tư nhân và các giao dịch trên cơ sở các quyền này mà không quan tâm đến việc người nào đó có xứng đáng với những gì họ có hay không. Chức năng này được thực hiện thông qua việc bảo vệ ba nguyên tắc phân phối. Điều này có nghĩa rằng chức năng của nhà nước là để bảo đảm sự an toàn của cá nhân và tài sản của họ, vốn có thể bị đe dọa bởi các lực lượng từ bên trong hoặc từ bên ngoài lãnh thổ của họ. Để đảm bảo sự an toàn bên trong một quốc gia, điều này đòi hỏi phải có một lực lượng cảnh sát dân sự. Để đảm bảo sự an toàn khỏi các mối đe dọa từ bên ngoài, cần thiết phải có một đội quân thường trực. Cung cấp các chức năng này là mối quan tâm chính đáng của nhà nước của Nozick. Ngoài ra, với nguyên tắc phân phối công bằng thứ ba trong mô hình của Nozick, sẽ cần phải có một cơ quan tư pháp. Điều này là do trong các vấn đề thực tế nhiều khả năng sẽ có những bất đồng. Phải có ai đó để phân xử những bất đồng này, và phương tiện hiệu quả nhất (theo Nozick) là thông qua các thủ tục của luật bồi thường thiệt hại. Ngoài ra, các tòa án còn thực thi nguyên tắc hiệu chỉnh - để đảm bảo rằng tài sản được trả lại cho chủ sở hữu hợp pháp của họ trong trường hợp mà sự công bằng chiếm hữu và công bằng chuyển đổi bị vi phạm. Một hàm ý của tất cả những điều này là nhà nước có quyền để đánh thuế nhằm thực thi các chức năng này.

Ví dụ Wilt Chamberlain và ví dụ "người yêu hoàng hôn/du thuyền"

Nozick tạo ra một ví dụ tưởng tượng trong đó sử dụng một cựu cầu thủ bóng rổ chuyên nghiệp thực tế (Wilt Chamberlain) để chỉ trích điều mà ông gọi là các lý thuyết công bằng "khuôn mẫu". Các lý thuyết công bằng khuôn mẫu là những lý thuyết mà sự phân phối tài sản được coi là công bằng khi có một số

mục đích hoặc mục tiêu cần đạt đến. Ví dụ, các nhà quân bình cấp tiến cho rằng sự phân phối công bằng nhất đối với tài sản và nguồn lực là sự phân phối trong đó các yếu tố này được chia đều cho toàn bộ xã hội. Thuyết công lợi là một ví dụ khác của lý thuyết khuôn mẫu vì tất cả các hàng hóa được phân phối một cách công bằng khi chúng tối đa hóa tổng lợi ích của một xã hội. Cuối cùng, lý thuyết về công bằng của John Rawls cũng sẽ được coi là một lý thuyết theo khuôn mẫu vì cho rằng tài sản chỉ có thể được phân phối trong trường hợp mang lại lợi ích cho các thành viên kém thuận lợi nhất của xã hội. Điều mà tất cả các lý thuyết này chia sẻ là sự phân phối tài sản sẽ chỉ được tuyên bố là công bằng khi chúng phù hợp với một khuôn mẫu.

Để lập luận chống lại các lý thuyết công bằng khuôn mẫu này, Nozick muốn cho thấy rằng các khuôn mẫu chỉ có thể được áp đặt bằng cách hoặc không cho phép các hành động mà phá vỡ khuôn mẫu (hoặc như Nozick gọi nó, "cấm hành vi tư bản (buôn bán, trao đổi) giữa hai người trưởng thành") hay liên tục tái phân phối tài sản để thiết lập lại mô hình. Nozick cố gắng chứng minh tính đúng đắn của hai mệnh đề. Đầu tiên là nếu cá nhân đạt được tài sản của họ một cách công bằng, thì sự trao đổi tự do của họ với người khác (miễn là không có liên quan đến hành vi trộm cắp, lừa đảo hay cưỡng chế) là công bằng. Mệnh đề thứ hai được cho là kết quả của mệnh đề thứ nhất. Nó cho rằng sự tự do trao đổi sẽ luôn kết thúc trong việc phá vỡ các mô hình phân phối công bằng được viện dẫn. Nhưng dường như nếu chúng ta có quyền sở hữu tài sản hợp pháp, thì chúng ta có thể sử dụng nó theo bất kỳ cách nào mà chúng ta muốn bất kể việc sử dụng đó có dẫn đến kết quả gì. Nozick chắc chắn nhận ra rằng việc cho phép các cá nhân trao đổi tài sản của

họ không theo bất kỳ nguyên tắc khuôn mẫu nào sẽ dẫn đến sự bất bình đẳng to lớn về tài sản. Tuy nhiên, ông nghĩ rằng bất kỳ biện pháp để "sửa chữa" cho một sự bất bình đẳng như vậy từ sự can thiệp của chính quyền là không công bằng.

Trong ví dụ Wilt Chamberlain, Nozick bảo chúng ta hãy tưởng tượng một xã hội có sự phân phối các nguồn lực theo sở thích của độc giả. Vì mục tiêu của sự lập luận, chúng ta sẽ nói rằng có một triệu người và một thành viên và tất cả đều có những phần bằng nhau - chúng ta sẽ gọi sự phân phối này là D1. Chúng ta cũng sẽ tưởng tượng rằng Wilt ký hợp đồng với một đội bóng với những qui định mà cho mỗi buổi chơi bóng anh nhận được 25 cent từ giá của mỗi vé bán ra. Khi mùa giải diễn ra, tưởng tượng rằng mỗi người trong xã hội đều vui vẻ góp 25 cent để xem Wilt thi đấu. Sau khi một triệu người hâm mộ đến xem anh ta chơi, anh ta kiếm được 250,000 $. Vì vậy, sẽ có một phân phối mới, D2, trong đó Wilt có tài sản ban đầu của mình cộng với $ 250,000. Bỏ qua tất cả các giao dịch khác, chúng ta có thể giả định rằng tất cả những người khác trong xã hội có ít tài sản hơn nhiều so với những gì Wilt có. Nozick hỏi liệu có bất cứ điều gì bất công về ví dụ này và nếu có bất cứ điều gì bất công, thì lý do là như thế nào? Vì mỗi người đồng ý với D1, mỗi người phải có quyền đối với phần của mình. Điều này cũng có nghĩa là mỗi cá nhân có làm với các nguồn lực của mình những gì anh ta muốn và nhiều người đã quyết định đưa một số cho Wilt. Rõ ràng là D1 và D2 là không giống nhau. Tuy nhiên, D2 đến từ những gì chúng ta đã đồng ý, đó là một phân phối công bằng cộng với một sự trao đổi tự do. Vì vậy, D2 là công bằng, nhưng D2 vi phạm mô hình D1, trong đó mỗi người có cùng nguồn lực như nhau.

Quan điểm đầu tiên của Nozick là, việc cho phép các cá nhân tự do trao đổi tài sản của họ như họ muốn, miễn là họ hoàn toàn đồng ý với những người trao đổi, rõ ràng (và liên tục) phá vỡ mô hình sở hữu ban đầu. Chú ý rằng nếu bạn đồng ý với Nozick rằng không có bất công nào được thực hiện trong các bước hình thành D2, thì không có gì là bất công về D2. Nhưng còn nếu ai đó muốn thiết lập lại D1? Chú ý những gì Nozick nghĩ sẽ phải xảy ra trong trường hợp này. Để tổ chức lại mô hình sở hữu, một số thực thể (nhiều khả năng nhất là nhà nước) sẽ cần phải can thiệp. Đó là, nếu D1 là tất cả sở hữu bằng nhau và bây giờ ở D2, chúng ta thừa nhận rằng chúng ta muốn trở lại D1, chúng ta sẽ phải lấy một phần tài sản từ những người có nhiều hơn để cung cấp cho những người có ít hơn. Nhưng, vấn đề ở đây là: điều gì xảy ra nếu những người có nhiều tài sản hơn trong D2 không muốn từ bỏ tài sản của họ, phản đối rằng họ đã đạt được chúng một cách công bằng? Nếu nhà nước lấy đi một phần tài sản, thì điều này khác như thế nào với nhưng gì Robin Hood đã làm? Đó không phải là một hình thức trộm cắp?

Ví dụ Wilt Chamberlain cung cấp cho Nozick cơ hội để củng cố lập luận của mình chống lại các lý thuyết khuôn mẫu. Ông nhấn mạnh quan điểm rằng, việc duy trì khuôn mẫu thường sẽ đòi hỏi tái phân phối tái sản thông qua thuế từ những người có tài sản sản tới những người không có, và rằng đây không phải là một hệ quả vô thưởng vô phạt. Trong thực tế, kết quả của sự tái phân bố này là lao động cưỡng bức. Nozick cho rằng "chiếm đoạt thành quả lao động của một ai đó là tương đương với việc tóm lấy thời gian từ anh ta và bắt anh ta phải thực hiện các hoạt động khác nhau." Về bản chất, Nozick nghĩ rằng điều này là tương tự như buộc một ai đó để làm việc cho các mục

đích mà anh ta không được chọn. Các nguyên tắc khuôn mẫu cho phép cho một số người đòi hỏi thành quả lao động của người khác. Nozick tin điều này sẽ dẫn đến một sự vi phạm quyền tự sở hữu tự, vì việc đòi hỏi một số thành quả lao động của người khác thực chất là đòi hỏi sở hữu một phần đối với người đó.

Còn một vấn đề khác ở đây. Nozick cũng lo lắng rằng mức độ can thiệp vào cuộc sống của người dân sẽ thay đổi phụ thuộc vào lối sống khác nhau mà họ lựa chọn, và theo cách mà phân biệt đối xử chống lại một số người nào đó. Ông tự hỏi tại sao mọi người không nên có quyền chọn lối sống riêng của mình khi mà họ không làm cho người khác khốn khổ hơn so với hoàn cảnh của họ từng là trong một trạng thái tự nhiên? Nozick bác bỏ đòi hỏi rằng, những cá nhân quan tâm đến lợi ích vật chất nhiều hơn phải làm việc nhiều giờ hơn so với những người có lối sống thẩm mỹ hơn. Ông đặt câu hỏi tại sao những người muốn "xem một bộ phim" bị yêu cầu (vì anh ta phải kiếm tiền cho các vé xem phim) cung cấp "tiền cho những người nghèo", trong khi những người thích nhìn cảnh hoàng hôn (người không cần kiếm tiền để thưởng thức chúng) lại không phải làm như vậy? Điều mà Nozick đã cố gắng nêu lên là: nếu việc sở hữu một chiếc du thuyền sang trọng là những gì làm cho tôi hạnh phúc, thì tôi sẽ phải làm việc lâu hơn nhiều so với những người chỉ đơn giản là thích cảnh hoàng hôn. Những người thích hoàng hôn không cần tiền để thưởng thức chúng – anh ta có thể theo đuổi hạnh phúc của mình và đáp ứng các nghĩa vụ thuế của mình cho nhà nước trong một thời gian lao động rất ít. Tuy nhiên, tôi có thể cần phải làm việc thêm sáu tháng để có đủ tiền để mua chiếc du thuyền và đáp ứng các nghĩa vụ thuế của nhà nước. Tôi

không chỉ cần số lượng tiền chính cho việc mua, tôi cũng bị đánh thuế để cung cấp cho các chương trình xã hội. Trong viễn cảnh này, Nozick tự hỏi tại sao những người yêu du thuyền, chỉ đơn giản là vì lối sống của mình, phải làm việc sáu tháng để có được những gì mình muốn và nộp thuế của mình, trái ngược với những người yêu hoàng hôn, chỉ phải làm việc ít hơn nhiều để đạt được những mục tiêu này.

Máy kinh nghiệm

Trong khi các ví dụ Wilt Chamberlain và người yêu hoàng hôn/du thuyền có thể nhắm vào bất kỳ loại lý thuyết khuôn mẫu nào (mặc dù hầu như nó nhắm vào lý thuyết về công lý của Rawls), Nozick sử dụng một ví dụ sáng tạo để lập luận chống lại thuyết công lợi cổ điển. Ông bảo chúng ta tưởng tượng một cái máy được phát triển bởi "super duper neuropsychologist" trong đó ta có thể đăng nhập vào và có bất kỳ loại kinh nghiệm nào mà mình mong muốn. Não của một người có thể được kích thích để anh ta suy nghĩ và cảm thấy rằng anh ta đang đọc sách, viết một cuốn tiểu thuyết vĩ đại, hoặc leo lên đỉnh Everest. Nhưng tất cả thời gian người đó sẽ chỉ đơn giản là được thả nổi trong một bể với các điện cực gắn vào đầu. Nozick hỏi người đọc rằng anh ta có muốn đăng nhập vào chiếc máy hay không.

Nozick nghĩ rằng chúng ta sẽ không tham gia, và kết luận rằng mọi người sẽ theo sau trực giác của mình rằng các kinh nghiệm lập trình như vậy là không có thật. Ông cho rằng mọi người không chỉ đơn thuần là muốn kinh nghiệm các hành động nhất định, mà họ thực sự muốn thực hiện chúng. Ví

dụ, tôi không chỉ đơn thuần muốn trải nghiệm rằng tôi là một tiểu thuyết gia vĩ đại, mà tôi mốn trở thành một tiểu thuyết gia vĩ đại thực sự.

Theo cách này chúng ta tin rằng đã đạt được từ ví dụ chiếc máy kinh nghiệm một sự chỉ trích đối với thuyết công lợi cổ điển? Ý tưởng vốn là giá trị căn bản làm nền tảng cho thuyết công lợi cổ điển được mô tả bởi Jeremy Bentham và John Stuart Mill là: hạnh phúc là sự tốt lành tối cao nhất và nội tại duy nhất. Nghĩa là, hạnh phúc là cái tốt, và là mục tiêu mà mọi cái tốt khác theo đuổi. Có lẽ sức hấp dẫn ban đầu của việc nhập vào chiếc máy của Nozick sẽ là sự hứa hẹn của việc đạt được sự khoái lạc. Tuy nhiên, kì cùng thì sự không sẵn lòng để đăng nhập dường như cho thất rằng chúng ta muốn điều gì đó khác ngoài hạnh phúc (hiểu ở đáy là sự khoái lạc) trong cuộc sống của chúng ta, dù đó có thể là tính thực tế hay tính xác thực. Do đó, rõ ràng rằng hạnh phúc không phải là sự thiện tối cao. Mặc dù điều này dường như là một đòn tấn công đáng kể vào thuyết công lợi cổ điển, song dường như không ảnh hưởng đến các hình thức khác thuyết công lợi như thuyết công lợi sở thích. Các nhà công lợi sở thích có thể tuyên bố rằng mọi người có thể không đi vào chiếc máy không phải vì họ quan tâm đến giá trị khác hơn hạnh phúc, nhưng vì họ thích trải nghiệm hạnh phúc chỉ thông qua một số phương tiện liên quan đến việc theo đuổi tích cực hạnh phúc và không chỉ đơn thuần là trải nghiệm nó. Ngoài ra, họ có thể nhìn hạnh phúc theo một cách phức tạp nhờ đó mà họ không chỉ đơn thuần là mong muốn sự hài lòng"thô thiển", mà muốn một dạng hạnh phúc sâu sắc.

Điều kiện của Locke

Có những giới hạn nào đối với số lượng các nguồn lực mà một số có thể sở hữu nhiều hơn so với những người khác, mà đảm bảo rằng sự phân bố về tài sản là cách công bằng, ngay cả theo sự phân phối của Nozick? Có một sự ràng buộc – đó là điều kiện của Locke. Trong khi Nozick không chấp nhận toàn bộ lý thuyết về sở hữu của Locke, ông sử dụng các bộ phận của nó điều chỉnh chúng cho phù hợp với lý thuyết của ông về quyền. Một trong những hạn chế nổi tiếng về sự tích lũy tài sản do Locke đặt ra đó là ta có thể sở hữu tài sản bao lâu mà còn để lại "đủ và tốt" cho người khác. Điều này ngăn cản sự độc quyền các hàng hóa cần thiết cho cuộc sống. Ví dụ, việc sở hữu các giếng nước duy nhất còn lại sẽ không được cho phép theo các điều khoản này.

Tuy nhiên, Nozick tái diễn giải các điều kiện để chỉ ra rằng nếu việc chiếm hữu đầu tiên không làm cho bất cứ ai tồi tệ hơn so với sự sử dụng các nguồn lực trước đó, thì đó là một sự chiếm hữu công bằng. Nghĩa là, theo giải thích của Nozick về điều kiện, thì hoàn cảnh của người khác sau việc chiếm hữu sẽ không tồi tệ hơn hoàn cảnh của họ khi tài sản không được chiếm hữu.

Sự giải thích thay thế này cho điều kiện của Locke chỉ để lại một sự giới hạn rất hạn chế đối với việc tích lũy tài sản. Do đó, dường như ngay cả với điều kiện sửa đổi của Locke đã bổ sung một số điều kiện đối với việc chiếm hữu các nguồn lực, thì lý thuyết quyền Nozick vẫn sẽ cho phép sự bất bình đẳng rất lớn trong một xã hội tự do.

Không tưởng

Phần thứ ba và là phần cuối cùng của Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng bàn về chủ đề xã hội không tưởng và thường ít nhận được sự chú ý. Nhiều học giả đã lưu ý rằng phần này dường như là một nỗ lực của Nozick để làm cho bức tranh rất ảm đạm của quyền tư hữu (trong đó, nhà nước không tái phân phối, mà người nghèo chỉ được hỗ trợ bởi các quyết định của các nhà hảo tâm tư nhân) trở thành một mô hình chính trị có khả năng truyền cảm hứng. Nhưng mục đích thứ hai của phần này hầu như là để cung cấp một luận điểm độc lập cho nhà nước tối thiểu.

Nozick bắt đầu phần này bằng cách lưu ý rằng chúng ta có thể sử dụng hai phương pháp khác nhau để chỉ ra đâu là loại xã hội tốt nhất có thể sinh sống. Một phương pháp mà ông gọi là phương pháp "thiết kế" và phương pháp khác, ông gọi tên là phương pháp “bộ lọc”. Với phương pháp thiết kế Nozick hiểu là phương pháp vận dụng trí tuệ tập thể để chỉ ra đâu là loại xã hội tốt nhất có thể (ví dụ phương pháp của Rawls trong A Theory of Justice). Sau đó, nhóm có thể mô hình một xã hội dựa trên các ước nguyện phát sinh từ các các cân nhắc này. Tuy nhiên, Nozick hoài nghi về khả năng mô hình này có thể mang lại kết quả thành công. Ông không nghĩ rằng có một hình thức xã hội tốt nhất, công bằng cho tất cả mọi người. Con người rất phức tạp, với nhiều ý tưởng khác nhau về đặc điểm nào sẽ gắn liền với thế giới tốt nhất có thể. Để thực hiện điểm này, Nozick bảo chúng ta hãy tưởng tượng về một nhóm với các nhân vật lịch sử khác nhau (bao gồm Beethoven, Wittgenstein, Henry Ford, Thoreau, Elizabeth Taylor, và Moses). Nozick thách thức chúng ta xem xét liệu có thực sự có thể có một thế giới lý tưởng cho tất cả các cá

nhân rất khác nhau này. Ít nhất, Nozick nói rằng hầu như điều này là không thể.

Thay vào đó, ông quay sang khả năng sử dụng một thiết bị lọc và thúc đẩy ý tưởng về một loại meta-utopia (siêu không tưởng). Trong phương pháp lọc này, mọi người xem xét nhiều xã hội khác nhau và phê bình chúng, loại bỏ một số và thay đổi một số khác. Trong quá trình này, chúng ta có thể tưởng tượng mọi người đăng thử nghiệm các xã hội, rời bỏ chúng nếu họ thấy vô vọng hoặc thay đổi chúng nếu họ thấy chấp nhận được với một số sửa chữa. Như chúng ta có thể mong đợi, một số cộng đồng sẽ bị bỏ rơi, một số khác sẽ thịnh vượng, và một số sẽ tiếp tục nhưng không phải không có những cuộc đấu tranh. Vì vậy, meta-utopia này sẽ phục vụ như là một khuôn khổ hay nền tảng cho nhiều cộng đồng thử nghiệm. Tất cả sẽ được hình thành như các cộng đồng tự nguyện, do đó sẽ không có ai có quyền áp đặt một tầm nhìn không tưởng lên những người khác. Điều này bác bỏ hữu hiệu các cộng đồng "đế quốc" vốn xem nhiệm vụ của họ là giành quyền kiểm soát của các cộng đồng khác cho sự bành trướng riêng của nó. Một số nhà bình luận đã so sánh luận điểm phản đế quốc này trong khuôn khổ của xã hội không tưởng của Nozick với một phiên bản của thuyết tương đối văn hóa.

Điểm mấu chốt trong khuôn khổ của Nozick cho một xã hội không tưởng là các công dân đồng thuận có thể liên kết với nhau hình thành các tiểu đơn vị chính trị và tự nguyện gia nhập vào bất cứ xã hội nào. Ví dụ, những người có cảm tình với công đoàn viên có thể chọn để phát triển một cộng đồng mà nhóm chỉ bao gồm người lao động. Trong thực tế, Nozick ngạc nhiên là kiểu

tổ chức này đã không phát triển từ các thành viên của chính trị cánh tả những người lập luận rằng khái niệm về quyền sở hữu tài sản duy nhất công bằng là khái niệm cho rằng tài sản được sở hữu bởi tất cả mọi người trong một xã hội không giai cấp. Một nhóm khác, vốn quyết định một cách tập thể rằng một mạng lưới phúc lợi mạnh mẽ là điều cần thiết, có thể bỏ phiếu để đánh thuế cao đối với chính họ nhằm phân phối lại tài sản để giúp đỡ những người kém may mắn thông qua quyền đối với sự chăm sóc sức khỏe, chăm sóc trẻ em, hỗ trợ thất nghiệp, vv.

Nozick cho rằng việc theo sau nguyên tắc chính trị của ông có thể dẫn đến một sự đa dạng rộng lớn của các khả năng chính trị khác nhau. Tất cả những gì cần thiết là một (hoặc nhiều) người tuyển chọn các thành viên tham gia vào một hiệp hội gồm các công dân tử tế những người tự nguyện đồng ý tuân theo các quy định của cộng đồng mới của họ. Chú ý rằng không có sự vi phạm quyền ở đây. Miễn là tất cả đồng ý với các quy tắc của nhóm, họ có thể đồng ý để hình thành một xã hội mà trông giống như các nền dân chủ xã hội của các nước Bắc âu. Tương tự như vậy, dường như có thể là cá nhân có thể tham gia để hình thành cộng đồng phi tự do. Các yêu cầu tối thiểu liên quan đến ý tưởng là không ai có thể bị ép buộc hoặc bị lừa gạt để tham tham gia vào. Ngoài ra, nếu ai đó có thất vọng với tổ chức chính trị hiện nay của anh ta, thì anh ta phải có quyền ra khỏi.

Một số nhà bình luận đã cho rằng, tốt nhất nên nghĩ về tầm nhìn không tưởng của Nozick ở đây theo kiểu tổ chức liên bang. Các nhà nước tối thiểu sẽ thay thế cho chính phủ liên bang. Các thực thể chính trị nhỏ hơn, chẳng hạn

như các tiểu bang hoặc tỉnh có thể được phát triển trong đó sẽ bao gồm các nhóm công dân, những người tự nguyện đồng ý với một tập hợp riêng biệt các lý tưởng chính trị của riêng họ. Ngoài ra, việc suy tư về những phương pháp tốt nhất cho phép các cá nhân đạt được khát vọng không tưởng riêng của họ dẫn chúng ta đến một lập luận riêng ủng hộ cho nhà nước tối thiểu. Vì nếu chúng ta đồng ý với Nozick rằng phương pháp lọc là cách tốt nhất cho các cá nhân để thực hiện ước mơ không tưởng của họ, thì họ nên ủng hộ quan niệm của ông về một nhà nước tối thiểu. Kì cùng, thì đâu là khuôn khổ cho xã hội không tưởng mà không phải là một nhà nước tối thiểu? Chú ý rằng trong phần cuối cùng của Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng, nhà nước tối thiểu không được bảo bệ trên cơ sở các quyền cá nhân. Thay vào đó, nhà nước tối thiểu ở đây cung cấp một khuôn khổ chính trị, mà tôn trọng sự đa dạng và cho phép các cá nhân khác nhau theo đuổi những quan niệm riêng của họ về những điều tốt đẹp. Nozick nghĩ rằng điều này cần được coi là một lợi thế lớn để ủng hộ các nguyên tắc tự do cá nhân cũng như là một nền tảng hay một khuôn khổ cho sự tổ chức chính trị.

Nguồn: http://www.iep.utm.edu/noz-poli/

8

BÀI TÁM

THẾ KỶ HAYEK [FRIEDRICH A. HAYEK]

THẾ KỶ HAYEK

Tác giả: Đinh Tuấn Minh

"Hầu như không quá khi nói rằng, thế kỷ XX là thế kỷ Hayek."

John Cassidy, The New Yorker, 07/02/2000

Năm 1975, David Young, một thương gia độc lập người Anh, đã quyết định từ bỏ công việc kinh doanh của mình để di cư sang Mỹ bởi vì chính phủ Anh đã khiến ông quá thất vọng. Nền kinh tế của Anh lúc bấy giờ đang rơi vào vực xoáy với mức lạm phát cao, thuế khoá nặng, và các cuộc bãi công của các nghiệp đoàn diễn ra liên miên. Vào buổi sáng ngay sau khi tới Mỹ, trong lúc đang đi dạo ngang qua Nghị viện Boston, Young và vợ bỗng tuôn trào nước mắt. Tuy nhiên, đấy không phải là vì họ nhớ tới quê hương mà họ đã bỏ lại phía sau. Đúng hơn, đó là kết quả của hơi cay do cảnh sát dùng để giải tán cuộc nổi loạn của đám sinh viên bị buộc phải đi xe buýt. Vợ ông đã nói với ông khi họ đang dùng khăn tay lau mắt: "Anh đúng là đã mất trí. Anh thật là điên rồ nếu anh nghĩ là em sẽ từ bỏ gia đình chỉ vì những thứ này". Nền kinh tế Mỹ dưới thời chính phủ Nixon và Ford cũng chẳng hơn gì. Ngay tối hôm đó, họ đáp máy bay quay trở lại London. Trên đường đi, Young tự nhủ rằng nhất định vẫn phải còn một tia hy vọng nào đó. Và sau đấy, ông đã tìm được niềm tin ở Margaret Thatcher, người được bầu làm lãnh đạo Đảng Bảo thủ trước đấy không lâu.

Margaret Thatcher, con gái của một người bán tạp phẩm, trở thành nữ thủ tướng đầu tiên trong lịch sử của nước Anh vào năm 1979. Là một người không thoả hiệp và dường như bị dẫn dắt bởi một "triết lý mù quáng" nào đó, bà đã dẫn dắt nền kinh tế Anh thoát khỏi quyền lực của các nghiệp đoàn, tiến hành tư nhân hoá các doanh nghiệp nhà nước khổng lồ, và nhờ vậy biến nước Anh trở thành nền kinh tế có tốc độ tăng trưởng và năng động nhất Châu Âu. Vậy triết lý khiến Thatcher tin tưởng là gì? Người ta kể lại rằng, vào một ngày không lâu sau khi nhậm chức lãnh đạo Đảng Bảo thủ năm 1974, bà đến thăm ban nghiên cứu của Đảng Bảo thủ. Khi thấy một nhân viên đang thực hiện bài viết của mình về đề xuất, rằng Đảng Bảo thủ nên áp dụng một đường lối trung dung giữa hai phe tả hữu, bà đã can thiệp một cách sống sượng bằng cách mở cặp lấy ra một quyển sách. Đó là cuốn Hiến pháp về tự do (The Constitution of Liberty) của Friedrich August von Hayek. Bà giơ cuốn sách lên cho mọi người đều thấy và nói một cách lạnh lùng: "Đây là cái mà chúng ta tin tưởng".

Friedrich August von Hayek sinh ngày 08/05/1899 tại Vienna, thủ đô của Áo, trong một gia đình có truyền thống học thuật lâu đời. Ông nội Hayek là giáo sư động vật học của trường Đại học Tổng hợp Vienna. Ông ngoại, vốn là bạn thân của nhà kinh tế học nổi tiếng Eugen von Bohm-Bawerk, là giáo sư luật học tại trường Đại học Tổng hợp Innsbruck (Áo). Và, bố của Hayek là một nhà tự nhiên học, giảng dạy về thực vật học tại Đại học Tổng hợp Vienna. Trong thế chiến I, Hayek tham gia vào binh chủng pháo binh của quân đội Hoàng gia Áo. Ông nhập học vào khoa Luật, Đại học Tổng hợp Vienna, ngay sau khi thế chiến kết thúc. Tại đây, ông quan tâm nghiên cứu cả

kinh tế học và tâm lý học. Sau khi nhận bằng Dr. Juris. vào tháng 11 năm 1921, Hayek quyết định tiếp tục nghiên cứu về khoa học chính trị và ông nhận bằng Tiến sĩ về khoa học chính trị vào tháng 3 năm 1923. Ông nhận bằng Dr. Habil. vào năm 1929 cho công trình nghiên cứu về lý thuyết tiền tệ và chu kỳ kinh doanh – công trình giúp ông được nhận giải Nobel về kinh tế học năm 1974.

Trong thời gian ở Vienna, ông là một trong những sáng lập viên của một nhóm các nhà khoa học xã hội trẻ. Một nửa số thành viên của nhóm sau này đều trở thành những nhà khoa học có tên tuổi như các nhà kinh tế học Gottfried von Haberler, Fritz Machlup, và Oscar Morgenstern, nhà xã hội học Alfred Schutz, nhà triết học chính trị Eric Voegelin, nhà sử học Friedrich Engel-Janosi, các nhà sử học nghệ thuật Otto Benesch và Johannes Wilde, nhà âm nhạc học Emanuel Winternitz, triết gia Felix Kaufmann, nhà phân tâm học Robert Waelder, và nhà toán học Karl Menger. Cũng như nhiều thanh niên trong nhóm lúc bấy giờ, Hayek có tiếp xúc với tư tưởng Marxist, nhưng như hồi tưởng của ông sau này, "càng nghiên cứu, tôi càng cảm thấy có vấn đề", và ông thay đổi hẳn thái độ khi gặp Ludwig von Mises, người đã xuất bản một cuốn sách phê phán chủ nghĩa xã hội triệt để vào năm 1922.

Sau hơn một năm qua Mỹ làm trợ nghiên cứu ở trường Đại học Tổng hợp New York, Hayek trở lại Vienna và cùng von Mises thành lập Viện Nghiên cứu về Chu kỳ Kinh doanh vào năm 1927. Dưới sự lãnh đạo của Hayek, trung tâm nhanh chóng trở thành nơi nghiên cứu về chu kỳ kinh doanh hàng đầu ở châu Âu. Vào thời gian này, có hai vấn đề nan giải mà kinh tế học cần phải

giải thích: lạm phát phi mã và chu kỳ kinh doanh. Về vấn đề thứ nhất, Hayek ủng hộ lập luận của von Mises, rằng cốt lõi của vấn đề lạm phát phi mã là do chính phủ in quá nhiều tiền. Còn về vấn đề thứ hai thì vẫn chưa có ai giải thích thoả đáng và Hayek đã bắt tay vào để lấp khoảng trống này. Lý thuyết về chu kỳ kinh doanh của ông giải thích rằng, giai đoạn co lại của nền kinh tế là hệ quả không thể tránh khỏi của giai đoạn bùng nổ trước đó, bởi vì trong giai đoạn bùng nổ, cơ cấu ngành của nền kinh tế trở nên mất cân bằng, đầu tư bị dồn quá nhiều vào các ngành sản xuất hàng tư liệu sản xuất khiến cho mức đầu tư của nền kinh tế vượt quá mức tiết kiệm, dẫn đến thiếu vốn để mở rộng các ngành sản xuất hàng tiêu dùng ở mức độ tương ứng. Kết quả là nền kinh tế phải điều chỉnh lại cơ cấu ngành khiến cho một lượng lớn vốn đầu tư sai lạc sẽ bị mất giá trị. Vì thế, theo Hayek, nguyên nhân của hiện tượng chu kỳ kinh doanh chủ yếu bắt nguồn từ lý do tiền tệ, chẳng hạn do nhà nước lạm dụng chính sách tín dụng, khiến cho hệ thống giá cả bị méo mó. Lý thuyết của Hayek vì vậy đối lập hẳn với lý thuyết của Keynes về chu kỳ kinh doanh, theo đó nguyên nhân của chu kỳ kinh doanh là do tiêu dùng quá ít hay do tiết kiệm quá nhiều. Trên nền tảng này, Hayek tiếp tục phát triển lý thuyết về tư bản, về đầu tư và về tiết kiệm trong suốt thập niên 30. Tác phẩm cuối cùng của ông về chủ đề này là Lý thuyết thuần tuý về tư bản (The Pure Theory of Capital), xuất bản năm 1942. Dù chưa thực sự hoàn chỉnh do Thế chiến II xảy ra nhưng tác phẩm này được cả Joseph Schumpeter và Fitz Machlup đánh giá là tác phẩm lý thuyết thuần tuý xuất sắc nhất về tư bản kể từ Böhm-Bawerk.

Lý thuyết về chu kỳ kinh doanh của Hayek giúp ông lọt vào "mắt xanh" của Lionel Robbins ở Trường Kinh tế London (London School of Economics).

Ông được Robbins mời sang thỉnh giảng và phong chức Giáo sư vào năm 1932. Trong suốt một thời gian dài, Hayek được xem là đối thủ nặng ký của Keynes, khiến ông trở nên nổi tiếng trong thế giới học thuật ở Anh. Nhưng, sau khi Keynes xuất bản cuốn Lý thuyết tổng quát về việc làm, lãi suất và tiền tệ (The General Theory of Employment, Interest, and Money) vào năm 1936, lý thuyết của Hayek về chu kỳ kinh doanh trở nên bị lu mờ. Hầu hết học trò của Hayek đều bỏ ông theo Keynes. Hayek ngày càng bị cô lập. Tuy nhiên, điều này càng khiến ông tin rằng, hầu như cả thế giới đã đi nhầm đường.

Trong thời gian ở LSE, song song với cuộc tranh luận với Keynes, Hayek đã hâm nóng cuộc tranh luận về bài toán kinh tế xã hội chủ nghĩa mà von Mises đã tiến hành trong thập kỷ 20. Các bài luận của ông về chủ đề này được in lại trong cuốn Chủ nghĩa cá nhân và trật tự kinh tế (Individualism and Economic Order) (1948). Trong suốt một thời gian dài, các nhà xã hội chủ nghĩa quá ư tập trung vào việc phê phán hệ thống kinh tế tư bản và vẽ lên một bức tranh quyến rũ về một xã hội trong tưởng tượng mà quên mất việc giải thích xem làm thế nào để cho cái xã hội ấy vận hành. Trong tác phẩm Hoạch định kinh tế trong khối khịnh vượng xã hội Chủ nghĩa (Economic Planning in the Socialist Commonwealth) (1920), Mises lập luận rằng nếu không có tư hữu thì sẽ không thể có giá cả, và trong điều kiện đó, việc đưa ra tính toán kinh tế là bất khả thể. Tuy nhiên, các nhà kinh tế xã hội chủ nghĩa sau này như Oskar Lange và Hanry D. Dickinson, một mặt thừa nhận sự cần thiết phải có tính toán kinh tế, mặt khác lại cho rằng, trong nền kinh tế xã hội chủ nghĩa, hệ thống hạch toán kế toán được điều hành bởi một uỷ ban

hoạch định trung ương có thể thay thế được hệ thống giá cả để giải quyết vấn đề tính toán kinh tế.

Luận điểm chính mà Hayek tập trung vào phê phán hệ thống hạch toán kế toán không phải là khối lượng phép tính mà uỷ ban hoạch định trung ương phải thực hiện quá lớn, không phải là yếu tố quan liêu trong hệ thống quản lý xã hội chủ nghĩa không kích thích người ta làm việc, mà là trong nền kinh tế hoạch định tập trung, tri thức riêng phần mà mỗi cá nhân sở hữu sẽ không có đất để dụng võ vì chúng không thể nào có thể truyền tải đến được cho các nhà hoạch định trung ương. Một nền kinh tế như thế chắc chắn sẽ tạo ra của cải vật chất ít hơn so với nền kinh tế vận hành dựa trên hệ thống giá cả bởi vì, theo Hayek, giá cả không chỉ là phương tiện để tính toán duy lý, nó còn là phương tiện để truyền đạt tri thức về cách thức sử dụng các nguồn lực một cách hiệu quả từ người này sang người khác. Khám phá của Hayek về sự phân hữu tri thức và vai trò của hệ thống giá cả như là một cỗ máy xử lý thông tin tự động khổng lồ được xem là một trong những đóng góp vĩ đại nhất trong lịch sử kinh tế học.

Trong thời gian Thế chiến thứ II, bên cạch việc phê phán chủ nghĩa xã hội xuất phát từ góc độ kinh tế, Hayek cũng tiến hành phê phán chủ nghĩa xã hội xuất phát từ góc độ chính trị. Quan niệm phổ biến lúc bấy giờ là, vì chủ nghĩa tư bản không bị kiểm soát nên khủng hoảng kinh tế mới xảy ra, và hậu quả là, chủ nghĩa phát xít xuất hiện. Nhưng Hayek lại không nghĩ như vậy. Đối với ông, Stalin và Hitler chỉ là hai cái vỏ của cùng một nhân: chủ nghĩa tập thể. Ông trình bày quan điểm của mình qua cuốn Con đường tới nô lệ (The Road

to Serfdom) (1944). Ông chống lại không chỉ chủ nghĩa phát xít, chủ nghĩa xã hội toàn trị kiểu Liên Xô, mà còn cả chủ nghĩa nhà nước phúc lợi đang nảy nở ở Anh sau thời hậu chiến. Ông lập luận rằng, một khi chủ nghĩa tập thể được lựa chọn, hoạch định tập trung tất yếu sẽ diễn ra; để hoạch định tập trung có thể diễn ra, quyền lực cần được tập trung vào một nhóm thiểu số hay chế độ độc tài; một khi quyền lực được tập trung vào tay một nhóm thiểu số, dân chủ và pháp trị sẽ bị thủ tiêu; một khi dân chủ và pháp trị bị thủ tiêu, hệ thống toàn trị và các hình thức phân biệt tầng lớp xã hội cũng như sắc tộc xuất hiện; và chế độ phát xít, chế độ nô lệ quay trở lại.

Con đường tới nô lệ ngay lập tức trở thành cuốn sách không thuộc chủng văn học bán chạy nhất ở Anh và Mỹ lúc bấy giờ. Hayek đột nhiên trở lên nổi tiếng trên thế giới và được mời sang Mỹ diễn thuyết ở khắp nơi trong gần một tháng trời. Tuy nhiên, sự xuất hiện của cuốn sách đã khiến ông hầu như bị mất sạch uy tín trong lĩnh vực kinh tế học thuật vì đã tấn công vào việc xây dựng nhà nước phúc lợi ở Anh cũng như ở các nước châu Âu khác "một cách thiếu khoa học". Nhưng sự thành công của cuốn sách lại giúp ông tìm ra một hướng đi khác cho mình. Giờ đây, ông thấy rằng có nhiều vấn đề còn quan trọng hơn cả các vấn đề kinh tế kỹ thuật mà ông yêu thích trước đây, đòi hỏi ông phải làm sáng tỏ và phân tích chi tiết hơn nữa.

Năm 1950, ông chấp nhận lời mời làm giáo sư cho trường Đại học Chicago (Mỹ), nhưng không phải với tư cách là nhà kinh tế mà là nhà nghiên cứu xã hội và luân lý. Ở đây ông thường xuyên tổ chức các bài giảng về chủ nghĩa tự do và về triết học chính trị và xã hội. Đối với ông, đây là một môi trường lý

tưởng giúp ông làm sáng tỏ các các ý tưởng khiến ông bận tâm bấy lâu. Và, thành quả của quãng thời gian ông sống ở Mỹ là cuốn Hiến pháp về tự do (the Constitution of Liberty) (1960). Trong phần đầu của cuốn sách, ông đả phá quan điểm về bình đẳng của các nhà xã hội chủ nghĩa. Theo ông, mệnh đề "tất cả mọi người sinh ra đều bình đẳng" đơn giản là không đúng. Trên thực tế, vì tất cả mọi người đều khác nhau về thể chất cũng như môi trường sống, nên họ có những khả năng khác nhau và nhu cầu khác nhau. Họ chỉ thực sự bình đẳng với nhau khi họ được đối đãi ở những mức khác nhau. Bình đẳng trước luật pháp và bình đẳng về mặt vật chất vì thế không những khác nhau mà còn không thể song hành và chúng ta chỉ được phép chọn một trong hai thứ đó. Và Hayek chọn bình đẳng trước luật pháp thay vì bình đẳng về mặt vật chất. Đó chính là cơ sở để Hayek xác lập vị trí và vai trò của chính phủ ở phần sau của cuốn sách.

Cũng như Locke, Hayek coi luật là một phần thiết yếu của tự do. Ở đâu không có luật, ở đấy không thể có tự do. Luật là cơ sở để mọi người hợp tác và trao đổi với nhau. Vai trò của chính phủ do vậy là xây dựng và duy trì một khung pháp luật rõ ràng và ổn định để xã hội vận hành. Chính phủ không có nhiệm vụ chỉ bảo người dân phải làm cái gì, mà là tạo điều kiện để người dân làm cái mà họ cho là cần thiết. Hayek cũng đồng ý rằng, ở một mức độ nào đó, chính phủ có thể cung cấp một số dịch vụ xã hội cho dân chúng như giao thông, giáo dục, y tế, bảo hiểm thất nghiệp và hưu trí, từ thiện v.v... với điều kiện là chính phủ không được giành độc quyền cung cấp các lĩnh vực đó. Không những thế, chính phủ cần phải tìm cách khuyến khích và chuyển giao việc cung cấp các dịch vụ này sang phía tư nhân càng nhiều càng tốt.

Sau 12 năm sống ở Mỹ, Hayek chuyển về trường Đại học Tổng hợp Freiburg (Tây Đức) và tiếp đến là trường Đại học Tổng hợp Salzburg (Áo). Trong thời gian này, ông cố gắng trình bày các ý tưởng mà ông đã triển khai trong cuốn Hiến pháp về tự do bằng một lập luận chặt chẽ và hàn lâm hơn. Tác phẩm mới có tên Luật, luật pháp, và tự do(Law, Legislation, and Liberty); vì lý do sức khỏe, 3 tập của cuốn sách được ông hoàn thành và lần lượt xuất bản vào các năm 1973, 1976, và 1979. Đối với giới nghiên cứu kinh tế chính trị và pháp luật, đây được xem như là tác phẩm triết học chính trị quan trọng vào bậc nhất của cuối thế kỷ 20. Trong tác phẩm này Hayek làm sáng tỏ sự khác biệt giữa trật tự tự phát (spontaneous order) với tổ chức (organization), ông xét lại khái niệm công bằng xã hội và cho rằng nó chỉ có ý nghĩa trong phạm vi của một tổ chức, và cuối cùng ông chỉ ra hiểm hoạ của nền dân chủ đại diện, nơi mà chính phủ đại diện nắm cả quyền lập pháp và hành pháp, đối với trật tự tự phát của một xã hội tự do. Thông qua tác phẩm này, Hayek muốn hướng xã hội tới một mục tiêu cao nhất: xây dựng một thế giới tại đó những luật lệ phổ quát nhất ngự trị. Ông viết, “chỉ có thể thông qua việc mở rộng các nguyên tắc xử sự công bằng sang các mối quan hệ với tất cả những người khác, và đồng thời tước bỏ tính chất cưỡng bức của những nguyên tắc không thể áp dụng rộng khắp, chúng ta mới có thể tiếp cận đến cái trật tự hoà bình chung khả dĩ đưa toàn thể nhân loại tiến vào một xã hội không chia cắt (a single society)” (tập II, tr. 144).

Đây là quãng thời gian mà sức khỏe của ông bị suy sụp, một phần vì tuổi già, một phần vì tư tưởng của mình không được thế giới nhìn nhận, đặc biệt khi học thuyết Keynes và nền kinh tế Liên Xô đạt tới đỉnh cao trong thập kỷ

60. Nhưng niềm tin trước sau như một của ông vào tự do cá nhân cuối cùng cũng được thế giới ghi nhận. Sự phá sản của học thuyết Keynes vào cuối thập niên 60 và đầu thập niên 70 ở các nước phương Tây đã dẫn đến một sự kiện hy hữu trong lịch sử: Hayek được trao chung giải Nobel kinh tế năm 1974 với một nhà kinh tế Thuỵ Điển theo trường phái Keynes, Gunnar Myrdal. (Sau này Myrdal nói rằng, nếu như ông biết trước là ông phải chung giải cùng với Hayek thì ông sẽ từ chối). Danh tiếng của ông ngày càng lan rộng khi ông được Thatcher, nữ thủ tướng Anh, công khai bày tỏ là nguồn cảm hứng trí tuệ cho các hành động của mình.

Vào thập niên 80, dù tuổi đã rất cao, ông vẫn làm việc không ngừng nghỉ. Sự nguy hại của chủ nghĩa xã hội đối với thế giới tự do vẫn là một nỗi ám ảnh đối với ông. Ông đã phát triển các lập luận của mình về sự tiến hoá của xã hội tư bản và về tính bất khả thể của chủ nghĩa xã hội trong tác phẩm cuối cùng Sự tự phụ chết người: Các sai lầm của chủ nghĩa xã hội (The Faltal Conceit: The Errors of Socialism, 1988). Khi bức tường Berlin sụp đổ vào tháng 10 năm 1989, gần ba năm trước khi mất, Hayek bắt đầu được xem như là một nhà tiên tri thực sự, người nhìn thấy và xác định được những hậu quả của chủ nghĩa xã hội trong một giai đoạn dài hơn so với bất cứ ai khác.

Hayek tất nhiên không phải là nhà tiên tri. Ông đơn giản là một nhà khoa học xã hội làm việc không biết mệt mỏi vì mục đích duy nhất là giúp con người có được những hiểu biết đúng đắn về sự vận hành của xã hội loài người. Ngay từ những năm 30, ông đã nhận ra rằng, căn nguyên của các quan niệm xã hội sai lầm, và hệ quả là các chính sách xã hội sai lầm, đều bắt nguồn từ

vấn đề phương pháp luận. Theo ông, sai lầm lớn nhất mà giới khoa học xã hội mắc phải là khi cố gắng áp dụng phương pháp tiếp cận của khoa học tự nhiên cho các vấn đề xã hội. Ông đã phê phán thái độ này qua một loạt bài viết trong thập niên 40 và sau đó được tập hợp lại trong cuốn Cuộc cách mạng ngược trong khoa học: Các nghiên cứu về sự lạm dụng lý trí (The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason) (1952). Trên cơ sở đó, đặc biệt sau khi ấn hành tác phẩm về tâm lý học Trật tự cảm giác (the Sensory Order) (1952) - tác phẩm dần được coi là nền tảng của tâm lý học nhận thức – ông phác hoạ ra một phương pháp tiếp cận tiến hoá trong lĩnh vực xã hội, phương pháp mà sau này ông gọi là lý thuyết về các hiện tượng phức. Theo ông, hầu hết các hiện tượng kinh tế là các hiện tượng phức, và với các hiện tượng thuộc loại này, chúng ta không thể nào đưa ra được các dự đoán chính xác mà chỉ có thể chỉ ra các nguyên lý khiến cho hiện tượng xảy ra, từ đó tìm cách ngăn chặn hay đối phó với các khả năng tồi.

Trong phần mở đầu bài phát biểu thiên niên kỷ, Bruce Caldwell, đương kim chủ tịch Hội Nghiên cứu Lịch sử Kinh tế học (History of Economics Society) lúc bấy giờ, trích lại lời ca ngợi của John Cassidy, đăng trên tạp chí The New Yorker, về đóng góp của F. A. Hayek đối với kinh tế học, đặc biệt đối với sự khẳng định trước sau như một của ông về sự bất khả thể (impossibility) của chủ nghĩa xã hội, với một thái độ dè dặt bởi vì vẫn có một số học giả cho rằng, kết luận của Hayek về tương lai của chủ nghĩa xã hội là đúng nhưng lập luận thì lại sai, tức là Hayek chỉ chẳng may đúng mà thôi. Nhưng sau khi phân tích phương pháp luận mà Hayek sử dụng và ảnh hưởng của nó đối với kinh tế học đương đại, thì Caldwell đi đến kết luận, Hayek

không những đã có lập luận đúng cho các kết luận của mình, hơn thế, những lập luận của ông còn đưa ra một hướng đi mới cho kinh tế học đương đại, rằng kinh tế học là một lĩnh vực khoa học nghiên cứu các hiện tượng phức. Do vậy, về cuối bài, Caldwell nhận định: "hoàn toàn có thể là kinh tế học của thế kỷ 21 sẽ còn chịu ảnh hưởng của Hayek nhiều hơn kinh tế học của thế kỷ 20 - it may well be that the economics of the 21st century is more Hayekian than that of the 20th". Tức là, lời ca ngợi của Cassidy dành cho Hayek chẳng hề quá chút nào.

Tài liệu tham khảo:

Caldwell, B. (2000), "Hayek: Right for the Wrong Reasons?", bài phát biểu của chủ tịch Hội Nghiên cứu Lịch sử Kinh tế học (History of Economics Society), ngày 2 tháng 7. 2000.

Cassady, J. (2000), "The Hayek Century", Hoover Digest, số 3 năm 2000, http://www.hooverpress.org/

Ebenstein, A. (2001), Friedrich Hayek: a Biography, New York.

Leube, K. R. (1984), "Friedrich August von Hayek: A Biographical Introduction", trong Nishiyama C. and K.R. Leube (1984) (biên tập), The Essence of Hayek, Stanford: Hoover Institution Press.

Yergin, D. và J. Stanislaw, 2001, The Commanding Heights.

Nguồn http://www.talawas.org

9

BÀI CHÍN

SỬ DỤNG TRI THỨC TRONG XÃ HỘI

SỬ DỤNG TRI THỨC TRONG XÃ HỘI

Tác giả: Freidrich A. Hayek

Dịch giả: Đinh Tuấn Minh

Tóm tắt của người dịch

Đối với giới kinh tế học lý thuyết, khám phá của Hayek về "phân hữu tri thức" (division of knowledge) có giá trị có thể sánh ngang với khám phá của Adam Smith về "phân công lao động" (division of labor). Nếu như phân công lao động là tiền đề để của cải xã hội được sinh sôi nảy nở, thì phân hữu tri thức lại là tiền đề để phân công lao động được liên tục phát triển. Khám phá này được Hayek trình bày rõ ràng trong bài luận "Sử dụng tri thức trong xã hội" ("The Use of Knowledge in Society") đăng trên chuyên san American Economic Review năm 1945. Hayek thấy rằng "tri thức về các hoàn cảnh mà chúng ta bắt buộc phải tính đến không bao giờ tồn tại một cách tập trung hay hợp nhất, mà chỉ dưới dạng những mảnh phân tán, không hoàn chỉnh và thường xuyên mâu thuẫn, được sở hữu bởi tất cả các cá nhân riêng rẽ". Từ tiền đề này, Hayek rút ra ba kết luận quan trọng: (i) hoạch định kinh tế tập trung kém hiệu quả hơn so với hoạch định phi tập trung; (ii) hệ thống giá cả là hệ thống tự phát giúp con người truyền tải tri thức cần thiết từ người này sang người khác để phối hợp các kế hoạch cá nhân riêng rẽ; và (iii) các phương pháp tiếp cận dựa trên nền tảng triết học thực chứng không thể giải quyết được vấn đề kinh tế thực sự của xã hội, tức vấn đề làm thế nào để có thể sử dụng hiểu quả các tri thức riêng phần.

Giới thiệu của người dịch

Đối với giới kinh tế học lý thuyết, khám phá của Hayek về "phân hữu tri thức" (division of knowledge) có giá trị có thể sánh ngang với khám phá của Adam Smith về "phân công lao động" (division of labor). Nếu như phân công lao động là tiền đề để của cải xã hội được sinh sôi nảy nở, thì phân hữu tri thức lại là tiền đề để phân công lao động được liên tục phát triển. Khám phá này được Hayek trình bày rõ ràng trong bài luận "Sử dụng tri thức trong xã hội" ("The Use of Knowledge in Society") đăng trên chuyên san American Economic Review năm 1945. Hayek thấy rằng "tri thức về các hoàn cảnh mà chúng ta bắt buộc phải tính đến không bao giờ tồn tại một cách tập trung hay hợp nhất, mà chỉ dưới dạng những mảnh phân tán, không hoàn chỉnh và thường xuyên mâu thuẫn, được sở hữu bởi tất cả các cá nhân riêng rẽ". Từ tiền đề này, Hayek rút ra ba kết luận quan trọng: (i) hoạch định kinh tế tập trung kém hiệu quả hơn so với hoạch định phi tập trung; (ii) hệ thống giá cả là hệ thống tự phát giúp con người truyền tải tri thức cần thiết từ người này sang người khác để phối hợp các kế hoạch cá nhân riêng rẽ; và (iii) các phương pháp tiếp cận dựa trên nền tảng triết học thực chứng không thể giải quyết được vấn đề kinh tế thực sự của xã hội, tức vấn đề làm thế nào để có thể sử dụng hiểu quả các tri thức riêng phần.

Trong bài giới thiệu ngắn này, tôi chỉ đưa ra một số ý nghĩa chính của các phân tích của Hayek đối với kinh tế - chính trị học hiện đại, đặc biệt liên quan đến các vấn đề lý luận cơ bản của Việt Nam hiện nay. Trước tiên, tôi phải nhấn mạnh rằng, tiền đề mà Hayek đưa ra là một tiền đề có tính thực

tiễn chứ không phải là một tiền đề có tính đạo đức: thực tế là mỗi chúng ta sở hữu một lượng tri thức thực tiễn mà không ai khác ngoài mỗi chúng ta biết và có thể sử dụng chúng một cách hữu ích. Điều này có nghĩa là không một ai có thể biện bác bằng cách nói rằng lập luận của Hayek bắt nguồn từ quan điểm của một tầng lớp xã hội nào đó. Một khi chúng ta chấp nhận tiền đề này, mà quan trọng là không thể không chấp nhận, thì hiển nhiên là, nếu chúng ta muốn những lượng tri thức riêng phần đó được sử dụng hữu ích trong xã hội thì các cá nhân sở hữu những tri thức đó bắt buộc phải được phép tự do sử dụng chúng theo ý mình, bởi vì không có cách nào có thể truyền tải được những tri thức này đến một Ủy ban trung ương nào đó. Điều này giúp chúng ta loại bỏ hẳn khả năng rằng nền kinh tế ["định hướng xã hội chủ nghĩa"] mà Việt Nam mong muốn hướng tới trong tương lai sẽ là nền kinh tế hoạch định tập trung. Hơn thế, một khi chúng ta chấp nhận rằng chúng ta phải để cho các cá nhân tự do khai thác những lượng tri thức riêng phần thì chúng ta bắt buộc phải chấp nhận chế độ tư hữu về phương tiện sản xuất bởi vì tri thức riêng phần mà một cá nhân sở hữu là loại tri thức thực tiễn gắn liền với các nguồn lực khan hiếm trong xã hội mà anh ta có quyền huy động. Nếu phương tiện sản xuất của tư nhân bị nhà nước tước đoạt thì những chi thức riêng phần của người chủ sở hữu gắn với chúng sẽ bị mất đi. Đấy chính là nội dung mà kết luận đầu tiên của Hayek trong bài luận này truyền tải.

Một khi chúng ta chấp nhận rằng cơ chế thị trường, mà đặc trưng của nó là hệ thống giá cả, là giải pháp cho vấn đề sử dụng hiệu quả tri thức trong xã hội, khiến cho xã hội không ngừng phát triển thì một trong những nhiệm vụ

trọng tâm của chúng ta là làm thế nào để bảo vệ hệ thống này và tìm cách khiến cho nó ngày càng trở nên hữu dụng hơn. Hầu như tất cả các nỗ lực của kinh tế học trong thời gian qua như: tìm các phương cách để kiểm soát lạm phát, loại bỏ các hình thức cản trở thương mại, bảo vệ các quyền sở hữu và trao đổi tự nguyện, ngăn cản độc quyền từ mọi phía, và tăng tốc độ cũng như giảm nhiễu thông tin thị trường qua các công cụ thể chế hay công cụ công nghệ, đều không gì khác hơn là hướng đến mục tiêu này. Tôi tin rằng, bất cứ ai ở Việt Nam, chỉ cần ngồi ngẫm nghĩ lại đôi chút những kinh nghiệm thực tiễn trong hơn 20 năm vừa rồi, đều sẽ thấy ngay được tác dụng to lớn của hệ thống giá cả đối với sự phát triển của nền kinh tế một khi nó được bảo vệ (ngay cả khi vẫn còn rất tồi dở như hiện nay) để có thể hoạt động "theo đúng nghĩa như là một cơ cấu vì mục đích truyền đạt thông tin". Đây chính là ý nghĩa của kết luận thứ 2 của Hayek trong bài luận này.

Thế nhưng không phải ai cũng nhìn thấy và đủ dũng cảm xác tín vai trò của hệ thống giá cả trong xã hội. Trong con mắt của một số người, hệ thống giá cả dường như không thể giải quyết được vấn đề nghèo đói cũng như không thể làm cho nền kinh tế tăng trưởng nhanh hơn, để Việt Nam mau chóng "hoá rồng hoá hổ", và vì thế, những người này luôn hô hào tìm kiếm những con đường theo kiểu "đi tắt đón đầu". Điều nguy hiểm hiện nay là những con đường "đi tắt đón đầu" đó không còn xuất phát từ các quyết định chính trị độc đoán như trước kia mà lại bắt nguồn từ những công trình nghiên cứu trong lĩnh vực kinh tế sai lầm về mặt phương pháp luận như kết luận thứ 3 mà Hayek cảnh báo trong bài luận này. Các công trình đưa ra những con đường "đi tắt đón đầu", dù áp dụng phương pháp biện chứng hay

các mô hình kinh tế lượng rất đỗi phức tạp, xét đến cùng đều dựa trên chủ nghĩa thực chứng, theo đó, chúng ta có thể dự đoán được các hiện tượng kinh tế xã hội trong tương lai từ các dữ kiện thống kê trong quá khứ thông qua một tập các qui luật đã biết nào đó. Kết luận của các công trình nghiên cứu thuộc dạng này luôn có tính phân biệt đối xử như ngành này trọng điểm hơn ngành khác, vùng kinh tế này cần ưu tiên hơn vùng kinh tế khác, yếu tố sản xuất này có ý nghĩa hơn yếu tố sản xuất khác và thậm chí giai cấp này có "sứ mệnh" quan trọng hơn giai cấp khác. Thực ra, nếu như những tác giả của các công trình này đủ khiêm tốn để chấp nhận một thực tế rằng, các kết luận của họ đơn thuần chỉ là một gợi ý cho các cá nhân hành động, mà ở một mức độ nào đó có giá trị không hơn gì một gợi ý về cùng chủ đề do một người nào đấy chưa hề biết đến một cuốn sách kinh tế nào đề xuất, thì sẽ chẳng có gì đáng phải bàn. Nhưng khi các kết luận này được trao cho chính phủ và biến thành các chính sách kinh tế thì ngay lập tức chúng biến thành các hành động độc đoán. Do tính chất phân biệt đối xử của các kết luận, bất bình đẳng trong xã hội chắc chắn sẽ xảy ra. Không những thế, đó còn là cái cớ khiến cho hệ thống quan liêu của chính phủ tiếp tục phình to, đặc biệt khi các chính sách đó được thực thi thông qua hệ thống các doanh nghiệp nhà nước. Hậu quả tất yếu là, sự phát triển của xã hội sẽ bị cản trở, trái ngược hẳn với mong muốn "đi tắt đón đầu" của những người đề xuất ra chúng.

Tóm lại, thông điệp chính sách của bài tiểu luận này là: hãy để các cá nhân, thông qua hệ thống giá cả, tự xác định và tự giải quyết các vấn đề kinh tế của đất nước. Vai trò của nhà nước là bảo vệ tư hữu và bảo vệ hệ thống giá cả để các cá nhân có một sân chơi lành mạnh, phát huy hết các lợi thế tri thức riêng

phần của mình. Đấy là con đường đơn giản nhất và nhanh nhất để đất nước phát triển.

1

Vấn đề mà chúng ta phải giải quyết là gì nếu chúng ta muốn xây dựng một trật tự kinh tế duy lý? Đáp án sẽ rất đơn giản nếu chúng ta vẫn chỉ dựa trên một số các giả thiết quen thuộc. Giả sử chúng ta sở hữu tất cả các thông tin liên quan, giả sử chúng ta có thể xuất phát từ một hệ thống có sẵn về các sở thích, và giả sử chúng ta có tri thức đầy đủ về các phương tiện sẵn có thì vấn đề còn lại thuần tuý chỉ là một bài toán logic. Nghĩa là, lời giải đáp cho câu hỏi đâu là cách sử dụng tốt nhất các phương tiện có sẵn lại ẩn chứa trong các giả thiết của chúng ta. Các điều kiện cần để giải quyết bài toán tối ưu này đã có đầy đủ và hoàn toàn có thể biểu diễn được dưới dạng toán học. Ở dạng tối giản, chúng có dạng: các mức thay thế cận biên giữa bất kỳ hai loại hàng hóa hay yếu tố sản xuất phải là như nhau dù chúng được sử dụng cho bất kỳ mục đích nào.

Tuy nhiên, tôi cần phải nhấn mạnh rằng, đây không phải là vấn đề kinh tế mà xã hội phải đối mặt. Và phép toán vi phân kinh tế mà chúng ta đã xây dựng để giải quyết bài toán logic này, mặc dù là một bước quan trọng trong quá trình tìm kiếm giải pháp cho vấn đề, vẫn không cung cấp cho chúng ta câu trả lời đâu là vấn đề kinh tế của xã hội. Lý do của điều này là: "dữ liệu" để đưa vào các phép toán vi phân kinh tế cho toàn bộ xã hội chưa bao giờ, và sẽ

mãi mãi, có thể được "cho sẵn" đối với một bộ óc đơn lẻ có khả năng đưa ra giải pháp.

Điểm đặc thù của vấn đề xây dựng một trật tự kinh tế duy lý được xác định chính xác bởi một thực tế theo đó: tri thức về các hoàn cảnh mà chúng ta bắt buộc phải tính đến không bao giờ tồn tại một cách tập trung hay hợp nhất mà chỉ dưới dạng những mảnh phân tán, không hoàn chỉnh và thường xuyên mâu thuẫn, được sở hữu bởi tất cả các cá nhân riêng rẽ. Do vậy, vấn đề kinh tế của xã hội không chỉ đơn thuần là làm thế nào để phân bổ các nguồn lực "cho sẵn" – nếu thuật ngữ "cho sẵn" được sử dụng với nghĩa là cho sẵn đối với một bộ óc đơn lẻ, có khả năng sử dụng những "dữ liệu" này để giải quyết vấn đề một cách có chủ ý. Mà thực ra là làm thế nào để sử dụng tốt nhất các nguồn lực mà chỉ những ai đó trong xã hội biết, cho mục đích mà chỉ những cá nhân này biết rõ ý nghĩa tương đối của nó. Hoặc, nói ngắn gọn, đó là vấn đề về cách thức sử dụng tri thức mà không được cho sẵn ở dạng toàn bộ đối với bất kỳ người nào.

Tôi e rằng đa phần tiến bộ gần đây trong lý thuyết kinh tế, cụ thể việc việc ứng dụng toán học, làm cho đặc điểm của vấn đề nền tảng này trở nên rối tung thay vì được gỡ rối. Dù rằng mục đích cuối cùng mà tôi muốn đạt được trong bài viết này là giải quyết vấn đề về việc xây dựng một trật tự kinh tế duy lý thì trong quá trình đó, tôi sẽ vẫn phải đụng chạm đi đụng chạm lại một số các câu hỏi nhất định về phương pháp luận liên quan đến mục tiêu này. Nhiều chỗ mà tôi nghi vấn thực ra lại là các kết luận chung, có vẻ vô tình, đạt được từ nhiều cách thức lập luận xuất phát từ những hướng khác nhau. Nhưng,

như nhìn nhận hiện nay của tôi về những vấn đề này, đây không phải là một sự tình cờ. Với tôi, dường như nguồn gốc chung của nhiều tranh cãi gần đây liên quan đến cả lý thuyết lẫn chính sách kinh tế đều xuất phát từ sự nhầm lẫn về bản chất của vấn đề kinh tế của xã hội. Nhầm lẫn này, đến lượt nó, bắt nguồn từ việc chúng ta đã bê nguyên thói quen tư duy dùng để giải quyết các hiện tượng tự nhiên sang giải thích các hiện tượng xã hội.

2

Trong ngôn ngữ đời thường, chúng ta dùng từ "hoạch định" để mô tả một tổ hợp của các quyết định liên quan với nhau về sự phân bổ các nguồn lực sẵn có. Theo nghĩa này, tất cả hoạt động kinh tế đều là công việc hoạch định; và trong bất kỳ xã hội nào có nhiều người hợp tác thì công việc hoạch định này, bất kể ai thực hiện nó, bằng một số cách nào đó, sẽ phải dựa trên tri thức, mà ban đầu thuộc về một vài người nào khác chứ không phải của người hoạch định, nhưng rốt cục thì cũng sẽ phải được chuyển về cho người hoạch định bằng cách này hay cách khác. Vấn đề các kênh khác nhau dùng để truyền tải tri thức giúp con người dựa vào đó để xây dựng các kế hoạch của mình là vấn đề cốt yếu đối với bất kỳ lý thuyết nào muốn lý giải sự vận hành của nền kinh tế, và vấn đề đâu là cách tốt nhất để sử dụng tri thức bị phân tán ngay từ đầu cho tất cả mọi người chí ít cũng là một trong những vấn đề trọng tâm của chính sách kinh tế – hay của việc thiết kế hiệu quả một hệ thống kinh tế.

Câu trả lời cho vấn đề này có quan hệ chặt chẽ với một câu hỏi khác được đưa ra ở đây: Ai là người thực hiện việc hoạch định? Đây là câu hỏi trung tâm

của mọi cuộc tranh cãi về "công việc hoạch định kinh tế". Đây không phải là một cuộc tranh cãi về chuyện liệu có cần phải tiến hành việc hoạch định hay không mà là cuộc tranh cãi về chuyện liệu việc hoạch định cần phải được thực hiện một cách tập trung, bởi một ủy ban hoạch định, cho toàn bộ hệ thống kinh tế, hay là phải được phân tán cho nhiều cá nhân khác nhau. Từ "hoạch định", theo nghĩa hẹp, được sử dụng trong các cuộc luận chiến hiện nay hoàn toàn mang nghĩa hoạch định tập trung – định hướng toàn bộ hệ thống kinh tế theo một kế hoạch thống nhất. Ngược lại, sự cạnh tranh được hiểu là sự hoạch định phi tập trung do nhiều người riêng biệt tiến hành. Con đường trung dung giữa hai thái cực này là giao phó việc hoạch định cho các ngành công nghiệp có tổ chức, hoặc nói một cách khác, cho các thị trường độc quyền. Mặc dù có nhiều người nói đến con đường trung dung đó, nhưng rất ít người theo đuổi [trên thực tế].

Loại hệ thống nào trong những hệ thống này có khả năng trở nên hiệu quả hơn phụ thuộc chủ yếu vào câu hỏi: Ở đâu chúng ta có thể kỳ vọng tri thức hiện tại được sử dụng nhiều hơn? Điều này, đến lượt nó, phụ thuộc nhiều hơn vào việc liệu chúng ta có khả năng thành công: (i) trong việc để cho một ủy ban trung ương duy nhất tuỳ ý sử dụng tất cả khối tri thức mà nhất thiết phải đưa vào sử dụng nhưng lại phân tán ngay từ đầu cho nhiều cá nhân khác nhau, hay (ii) trong việc truyền tải cho các cá nhân các loại tri thức phát sinh thêm, cần thiết để họ có thể phối hợp nhịp nhàng các kế hoạch của mình với các kế hoạch của những người khác.

3

Về điểm này, hiển nhiên là những dạng tri thức khác nhau sẽ có những vị trí khác nhau. Vì thế, phần lớn câu hỏi của chúng ta sẽ chuyển thành câu hỏi về vai trò tương đối của những dạng tri thức khác nhau: những dạng có vẻ thích hợp hơn khi thuộc thẩm quyền quyết định của các cá nhân cụ thể và những dạng mà chúng ta có quyền kỳ vọng với độ tin tưởng cao hơn, thuộc về sở hữu của một ủy ban bao gồm các chuyên gia được tuyển chọn kỹ lưỡng. Ngày nay, người ta thường đưa ra các giả thiết rất đỗi phóng túng đến nỗi dạng tri thức sau được đẩy lên vị trí cao hơn. Nguyên do của việc này là vì bây giờ, có một loại tri thức mang tên là tri thức khoa học chiếm một vị trí rất lớn trong đời sống xã hội đến nỗi chúng ta có xu hướng phớt lờ một thực tế rằng đây không phải là loại tri thức liên quan duy nhất. Chúng ta có thể thừa nhận là, ở chừng mực phạm vi của tri thức khoa học, một nhóm các chuyên gia được lựa chọn thích hợp có thể nằm ở vị trí cao nhất để nắm bắt tất cả tri thức tốt nhất sẵn có – mặc dù điều này tất nhiên đơn thuần chỉ là việc đẩy khó khăn sang vấn đề lựa chọn các chuyên gia. Điều mà tôi muốn chỉ ra là ngay cả khi chúng ta giả thiết khó khăn này có thể được giải quyết suôn sẻ thì đó mới chỉ là phần nổi của tảng băng khổng lồ.

Ngày nay, hầu như người ta sẽ cho là quái dị khi ai đó nói rằng tri thức khoa học không phải là tổng của tất cả tri thức. Nhưng chỉ cần động não một chút, chúng ta có thể chỉ ngay ra được phía sau bức màn là một bộ phận tri thức rất quan trọng, vốn không được hệ thống hoá, và không thể xem là có tính khoa học nếu hiểu khoa học là tri thức về các quy luật chung: đó là tri

thức về các hoàn cảnh cụ thể theo thời gian và không gian. Trong thực tế, khi đề cập đến vấn đề này người ta cho là mỗi cá nhân có một vài lợi thế hơn so với những người khác vì anh ta sở hữu những thông tin duy nhất dùng để tiến hành một việc gì đó hữu ích, nhưng việc sử dụng này chỉ có thể xảy ra nếu các quyết định phụ thuộc vào những thông tin đó phải do chính anh ta đưa ra hoặc được thực hiện với sự cộng tác tích cực từ phía anh ta. Chỉ cần chúng ta nhớ lại việc chúng ta phải dành bao nhiêu công sức để học hỏi thêm trong quá trình theo đuổi một nghề nào đó sau khi mãn khoá đào tạo lý thuyết, bao nhiêu phần quãng đời làm việc để học hỏi những công việc cụ thể, và bao nhiêu phần kho tàng tri thức mà chúng ta thu lượm được trên các nẻo đường đời là tri thức về những người xung quanh, về các khía cạnh cục bộ, và về các tình huống đặc biệt. Các tri thức để biết và tận dụng một cỗ máy không huy động hết công suất, hoặc để sử dụng hiệu quả hơn kỹ năng của một vài người nào đó, hoặc để nắm rõ về lượng hàng tồn kho có thể xảy ra do sự ngưng trệ các nguồn cung, đều hoàn toàn hữu ích cho xã hội giống như tri thức về sự lựa chọn các giải pháp kỹ thuật ưu việt hơn. Người chuyên chở hàng mà kiếm sống được bằng cách sử dụng các chuyến tàu hoả không đầy tải, hoặc người kinh doanh bất động sản mà toàn bộ tri thức của anh ta hầu hết chỉ liên quan đến những cơ hội tạm thời, hoặc người đi buôn mà chỉ thu lợi từ sự chênh lệch giá hàng hoá giữa các địa phương – tất cả những người này rõ ràng là đang thực hiện những công việc có ích, dựa trên tri thức đặc biệt về các hoàn cảnh diễn ra tại những thời điểm thoáng qua, không thể biết bởi những người khác.

Có một thực tế lạ lùng là ngày nay, loại tri thức này nói chung thường bị người ta nhìn bằng nửa con mắt và bất kỳ người nào nhờ loại trí thức như thế mà có được lợi thế trội hơn so với ai đó khác vốn được trang bị tri thức lý thuyết hoặc kỹ thuật thì sẽ bị đánh giá là đã tiến hành những hoạt động chẳng hay hớm gì. Việc giành được lợi thế từ việc có tri thức tốt hơn khiến cho việc liên lạc hay vận tải trở nên dễ dàng đôi khi bị xem là không hoàn toàn trung thực, mặc dù đây là điều thực sự có ý nghĩa cho xã hội chẳng khác gì việc việc áp dụng các khám phá khoa học mới nhất, xét ở khía cạnh chớp được những cơ hội tốt nhất. Thành kiến này, ở một mức độ nhất định, ảnh hưởng tới thái độ coi nhẹ hoạt động thương mại nói chung so với với hoạt động sản xuất. Thậm chí, các nhà kinh tế, vốn tự coi là đã hoàn toàn miễn dịch với những ngụy biện của chủ nghĩa duy vật thô lậu trong quá khứ, vẫn tiếp tục mắc phải cùng loại sai lầm khi bàn về các hoạt động cần phải có sự tiếp nhận dạng tri thức thực tiễn như thế – hiển nhiên là bởi vì trong hình dung của họ về các sự vật, mọi tri thức như thế được giả định là "cho sẵn". Suy nghĩ chung hiện nay dường như là mọi loại tri thức như thế, hiển nhiên, đã sẵn sàng cho tất cả mọi người sử dụng, và sự phê phán về tính bất hợp lý chĩa vào trật tự kinh tế hiện tại thường căn cứ vào một thực tế là sự có sẵn của những tri thức này vẫn còn chưa đủ. Quan điểm này bỏ qua một thực tế là cái phương cách, mà nhờ đó, mọi loại tri thức như thế có thể được lan tỏa càng xa càng tốt, chính xác là thứ mà chúng ta phải làm sáng tỏ.

4

Phong trào triệt hạ vai trò của tri thức về các hoàn cảnh cụ thể theo thời gian và không gian ngày nay có liên quan chặt chẽ tới sự đối xử ở mức tương tự đối với vai trò của sự thay đổi. Thực ra, chỉ có một vài điểm khác biệt giữa các giả thiết được đưa ra (thường chỉ là ngụ ý) bởi "các nhà hoạch định" so với các giả thiết của những người thuộc phe đối lập, chủ yếu liên quan đến ý nghĩa và tần suất của các thay đổi dẫn đến sự cần thiết phải thay đổi các phương án của các kế hoạch sản xuất. Tất nhiên, nếu như tồn tại các kế hoạch kinh tế chi tiết, được lập ra cho một thời gian đủ dài ngay từ lúc ban đầu và sau đó được tuân thủ hầu như tuyệt đối, đến mức không cần thiết phải có thêm các quyết định kinh tế quan trọng nào khác thì nhiệm vụ vẽ ra một kế hoạch dẫn định tất cả các hoạt động kinh tế sẽ không còn quá kinh khủng nữa.

Có lẽ sẽ có ích khi nhấn mạnh rằng các vấn đề kinh tế phát sinh luôn luôn và chỉ là hệ quả của sự thay đổi. Nếu như mọi thứ cứ tiếp diễn như trước đây, hoặc ít nhất như chúng ta kỳ vọng thì sẽ không làm nảy sinh những vấn đề mới cần phải giải quyết, đòi hỏi chúng ta phải lập kế hoạch mới. Niềm tin là các thay đổi, hoặc chí ít là các điều chỉnh hàng ngày, trở nên kém ý nghĩa hơn trong thời đại hiện đại hàm ý rằng vấn đề kinh tế cũng trở nên kém quan trọng hơn. Vì lý do đó, niềm tin vào sự giảm vai trò của thay đổi này thường được ủng hộ bởi cùng nhóm người có quan điểm theo đó, vai trò của các cân nhắc kinh tế đã bị đẩy xuống lớp đáy cùng nhường chỗ cho vai trò nổi lên của tri thức công nghệ.

Có phải sự thật là, với hệ thống máy móc phức tạp về quá trình sản xuất hiện đại, chúng ta chỉ cần các quyết định kinh tế cho những khoảng thời gian định kỳ đủ dài, như khi xây một phân xưởng mới hoặc đưa một quá trình mới vào vận hành? Có phải sự thật là một khi một nhà máy đã được xây dựng thì tất cả công việc sau đó đều ít nhiều mang tính cơ học, được quyết định bởi đặc điểm của nhà máy và chỉ phải thay đổi một chút ít để thích nghi với các hoàn cảnh hiện tại luôn biến đổi không ngừng?

Ở một mức độ nào đó, tôi có thể dám chắc rằng kinh nghiệm thực tiễn của doanh nhân không đưa đến niềm tin khá tràn lan vào sự tất định. Trong một ngành cạnh tranh dù ở bất kỳ mức độ nào – và có thể chọn một ngành đơn lẻ như thế để làm kiểm nghiệm – nhiệm vụ kiểm soát chi phí sao cho không tăng đòi hỏi người quản lý phải cố gắng liên tục và tiêu tốn khá nhiều sức lực. Hiện tượng một nhà quản lý kém hiệu quả dễ dàng phung phí những khác biệt tiềm ẩn khả năng sinh lợi và hiện tượng, cùng cụm thiết bị kỹ thuật có thể vận hành với những khác biệt đáng kể về chi phí, là những điều cũ rích trong lĩnh vực kinh doanh nhưng dường như lại không như vậy trong nghiên cứu của nhà kinh tế. Ham muốn mạnh mẽ, mà liên tục được các nhà sản xuất và các kỹ sư lên tiếng, về việc được phép tiến hành ào ào mọi việc mà không cần phải cân nhắc đến các chi phí tiền tệ, là minh chứng hùng hồn về mức độ mà các yếu tố này tham gia vào công việc hàng ngày của họ.

Một lý do giải thích tại sao các nhà kinh tế ngày càng có khuynh hướng bỏ qua những thay đổi nhỏ cấu thành toàn bộ bức tranh kinh tế có lẽ là do mối bận tâm ngày càng tăng của họ về các số gộp thống kê, vốn thể hiện một sự

ổn định lớn hơn nhiều so với các biến động chi tiết. Tuy nhiên, chúng ta không thể bám vào "qui luật số lớn" hoặc sự bù trừ lẫn nhau giữa các thay đổi ngẫu nhiên – như các nhà thống kê học hay có xu hướng thực hiện – để giải thích sự ổn định tương đối của các con số gộp. Số lượng phần tử mà chúng ta phải giải quyết không đủ lớn để cho các xung lực tình cờ như thế tạo ra sự ổn định. Dòng hàng hoá và dịch vụ được duy trì liên tục là nhờ có các điều chỉnh bền bỉ có chủ ý, nhờ có các cách bố trí mới được tiến hành hàng ngày xuất phát từ các hoàn cảnh chưa được biết đến ở ngày hôm trước, nhờ có sự can thiệp ngay tức thì của B một khi A không đáp ứng nổi việc cung ứng. Thậm chí một nhà máy có qui mô lớn, với mức độ cơ khí hoá cao, tiếp tục mở rộng được là nhờ môi trường giúp nó có thể mua sắm được mọi loại nhu cầu không được dự tính từ trước: tấm lợp cho mái che cho nhà máy, các đồ dùng văn phòng hoặc cấu trúc nhà máy, và có đến hàng nghìn lẻ một loại thiết bị mà nó không thể tự cung cấp, nhưng phải luôn có sẵn trên thị trường để thoả mãn các kế hoạch vận hành nhà máy.

Có lẽ cũng đến lúc tôi nên đề cập vắn tắt một chút về một thực tế là: loại tri thức mà tôi đã nhắc đến là loại tri thức, mà vì bản chất của nó, không thể đưa được vào trong thống kê và do vậy, không thể được truyền tải tới bất kỳ một ủy ban trung ương nào dưới hình thức thống kê. Bảng thống kê mà một ủy ban trung ương như thế phải sử dụng sẽ phải được hình thành chính xác bằng cách loại bỏ những khác biệt nhỏ giữa các sự vật, bằng cách gộp lại với nhau các hạng mục như các nguồn lực cùng thể loại, vốn khác nhau về địa điểm, chất lượng, cũng như các chi tiết cụ thể, theo một cách dường như rất có ý nghĩa đối với một quyết định cụ thể. Từ đó, chúng ta có thể suy ra là:

việc hoạch định tập trung dựa trên các thông tin thống kê, do bản chất của loại thông tin này, không thể tính đến các hoàn cảnh về thời gian và không gian và do vậy, nhà hoạch định trung ương sẽ phải tìm cách này hay cách khác để giao phó các quyết định phụ thuộc vào những thông tin cục bộ này cho "người ở hiện trường".

5

Nếu chúng ta có thể nhất trí rằng vấn đề kinh tế của xã hội chủ yếu là vấn đề làm thế nào để thích nghi nhanh chóng được với các thay đổi theo các hoàn cảnh cụ thể của thời gian và không gian thì hệ quả mà chúng ta dường như có thể suy ra được từ đó là: các quyết định cuối cùng cần phải được để lại cho những người thông thuộc các hoàn cảnh này, những người trực tiếp nắm bắt được các thay đổi liên quan và các nguồn lực tức thời sẵn có để ứng phó chúng. Chúng ta không thể mong đợi rằng, vấn đề này sẽ được giải quyết bằng cách, trước tiên, chuyển tất cả các tri thức này tới một hội đồng trung ương, nơi sẽ liên hợp tất cả chúng lại, và sau đó, ban hành các mệnh lệnh. Chúng ta bắt buộc phải giải quyết nó thông qua một vài hình thức phi tập trung. Tuy nhiên, cách thức này mới chỉ giải đáp một phần vấn đề của chúng ta. Chúng ta cần sự phi tập trung bởi vì chỉ có như vậy, chúng ta mới có thể đảm bảo được rằng tri thức về các hoàn cảnh cụ thể theo thời gian và không gian sẽ được sử dụng một cách nhanh chóng. Nhưng "người ở hiện trường" không thể ra quyết định chỉ dựa trên lượng tri thức hạn chế và riêng biệt của mình về các dữ kiện tức thời xung quanh. Vẫn còn đó vấn đề về việc truyền

đạt cho anh ta thêm các loại thông tin mà anh ta cần để đặt các quyết định của mình vào trong bối cảnh tổng thể về các thay đổi của hệ thống kinh tế rộng lớn hơn.

Anh ta cần bao nhiêu tri thức để thực hiện thành công công việc đó? Những sự kiện nào xảy ra ở bên kia chân trời tri thức tức thời của anh ta có liên quan tới quyết định tức thời của anh ta, và anh ta cần biết bao nhiêu về chúng?

Hầu như không có bất kỳ cái gì xảy ra ở bất cứ nơi đâu trên thế giới lại có lẽ không gây ra ảnh hưởng đối với quyết định mà anh ta bắt buộc phải thực hiện. Nhưng anh ta không cần phải biết về những sự kiện này đúng như là thế, cũng như về tất cả các ảnh hưởng của chúng. Chẳng hề hấn gì với anh ta về chuyện tại sao ở một thời điểm cụ thể lại có nhu cầu về loại ốc vít cỡ này nhiều hơn so với cỡ khác, tại sao các loại túi giấy lại có sẵn nhiều hơn các loại túi làm bằng vải bạt, hoặc tại sao nhân công có kỹ năng, hoặc các cỗ máy công cụ cụ thể trong thời điểm hiện tại lại càng trở nên khó kiếm. Điều có ý nghĩa hơn cả đối với anh ta là việc thu mua sẽ khó dễ như thế nào khi so sánh tương đối với những thứ khác mà anh ta thấy có liên quan, hoặc mức độ khẩn cấp cao thấp như thế nào đối với việc anh ta sản xuất hoặc sử dụng những vật thay thế. Điều mà anh ta quan tâm vẫn luôn là một câu hỏi về vai trò tương đối của những cái cụ thể và anh ta chẳng thú vị gì với các nguyên nhân dẫn đến sự thay đổi về vai trò tương đối của chúng, những thứ vượt quá tầm ảnh hưởng lên những cái cụ thể xung quanh anh ta.

Ở đây, cái mà tôi gọi là "các phép tính kinh tế" (hoặc Logic thuần túy về Lựa chọn) giúp chúng ta, ít nhất bằng phép tương tự, thấy rằng làm thế nào vấn đề này có thể được giải quyết và trong thực tế đang được giải quyết, thông qua hệ thống giá cả. Ngay cả bộ óc chỉ huy đơn lẻ sở hữu tất cả các dữ liệu về một hệ thống kinh tế nhỏ, khép kín nào đó cũng sẽ không thể tách bạch được tất cả các mối quan hệ giữa mục đích và phương tiện, mà có lẽ có thể đã bị ảnh hưởng bất cứ khi nào phải thực hiện một điều chỉnh nhỏ nào đó trong quá trình phân bổ các nguồn lực. Quả thực, sự đóng góp to lớn của Logic thuần túy về Lựa chọn đã minh hoạ một cách thuyết phục rằng ngay cả một bộ óc đơn lẻ kiểu như thế cũng chỉ có thể giải quyết loại vấn đề này bằng cách tạo dựng và áp dụng liên miên các mức qui đổi tương đương (hoặc "các giá trị" hoặc "các mức thay thế cận biên"), nghĩa là, bằng cách gắn vào mỗi loại nguồn lực khan hiếm một chỉ số không thể suy ra được từ bất kỳ thuộc tính nào của vật cụ thể đó, nhưng lại phản ánh hoặc yểm vào trong đó ý nghĩa của vấn đề do xem xét toàn bộ cấu trúc phương tiện - mục đích. Với bất kỳ một thay đổi nhỏ nào, anh ta cũng sẽ chỉ phải cân nhắc những chỉ số lượng hoá này (hoặc "các giá trị") do chúng chứa đựng tất cả các thông tin liên quan; và, bằng cách điều chỉnh từng cái một về mặt lượng, anh ta có thể xắp xếp lại một cách thích hợp các kế hoạch của mình mà không phải giải quyết toàn bộ vấn đề từ cội nguồn (ab initio), hoặc không cần phải khảo sát vấn đề đồng thời trên tất cả các kịch bản của nó ở bất kỳ một giai đoạn nào.

Về cơ bản, trong một hệ thống mà tri thức về các dữ kiện liên quan bị phân tán cho nhiều người thì các mức giá có thể thực hiện vai trò phối hợp các hành động riêng rẽ của những người khác nhau giống như cách thức mà các

giá trị chủ quan giúp cho một cá nhân nào đó phối hợp những phần kế hoạch của anh ta. Hãy tạm dừng đôi chút để thưởng ngoạn một ví dụ rất đơn giản và thông dụng về sự vận hành của hệ thống giá cả nhằm hiểu được chính xác sứ mệnh của nó. Giả sử rằng ở một nơi nào đó trên thế giới, xuất hiện nhu cầu mới về sử dụng một vài loại nguyên liệu thô, như thiếc chẳng hạn, hay một trong số các nguồn cung cấp thiếc trở nên bị cạn kiệt. Vì mục đích của chúng ta, việc thiếc trở nên khan hiếm hơn do nguyên nhân nào trong hai nguyên nhân này cũng không thành vấn đề – và quan trọng là nó không gây ra vấn đề gì. Tất cả những điều mà những người sử dụng thiếc cần phải biết là: cùng một lượng thiếc nào đó mà họ đã từng tiêu thụ trước đây bây giờ được một nơi nào đó sử dụng đem lại lợi nhuận cao hơn và vì thế, họ cần phải tiết kiệm thiếc. Không nhất thiết phần lớn họ phải biết nơi nào nhu cầu trở nên khẩn thiết hơn, hoặc vì nhu cầu của những người khác khiến họ bắt buộc phải dành dụm cung. Nếu chỉ một số trong số họ trực tiếp biết về nhu cầu mới và dịch chuyển các nguồn lực để đáp ứng nhu cầu đó, và nếu những người mà nhận thức được sự thiếu thốn vừa mới được hình thành đến lượt họ lấp đầy sự thiếu thốn đó từ những nguồn lực khác thì ảnh hưởng sẽ nhanh chóng lan rộng đến toàn bộ hệ thống kinh tế và ảnh hưởng không chỉ tới tất cả các hoạt động sử dụng thiếc mà còn tới những quá trình dùng các chất liệu thay thế cho thiếc, và cả tới các chất liệu thay thế cho các nguồnchất liệu thay thế này, tới sự cung ứng những thứ được làm từ thiếc cũng như từ những thứ thay thế cho những thứ đó và v.v...; tất cả điều này không cần đại đa số những người đã có công tạo ra những sự thay thế trên phải biết chút gì về nguyên nhân ban đầu của những thay đổi đó. Toàn bộ vận hành như là một thị trường đơn nhất,

không phải bởi vì có một thành viên bất kỳ nào đó của nó biết hết được toàn bộ, mà bởi vì các tầm nhìn riêng lẻ, hạn chế của các thành viên chồng chéo lên nhau nhiều đến nỗi, qua nhiều khâu trung gian, thông tin liên quan được truyền đến cho tất cả. Sự thực giản đơn rằng việc có một mức giá cho bất kỳ một loại hàng hoá nào – hay chính xác hơn, các các mức giá cục bộ có quan hệ với nhau thông qua yếu tố chi phí vận tải, v.v.... – đem lại cái giải pháp (chỉ khả dĩ trên khía cạnh nhận thức luận) mà lẽ ra được tạo dựng bởi một bộ óc đơn lẻ sở hữu tất cả các thông tin, vốn trong thực tế phân tán cho tất cả những người liên quan tới quá trình.

6

Chúng ta phải nhìn nhận hệ thống giá cả theo đúng nghĩa như là một cơ cấu vì mục đích truyền đạt thông tin nếu chúng ta muốn hiểu vai trò thực sự của nó – một vai trò mà tất nhiên nó thủ vai kém hoàn mỹ hơn, do các mức giá phát sinh cứng nhắc hơn. (Tuy nhiên, ngay cả khi các mức giá niêm yết trở nên quá cứng nhắc thì các xung lực, lẽ ra xuất hiện khi có các thay đổi về giá, vẫn sẽ tiếp tục diễn ra với một cường độ đáng kể qua các thay đổi liên quan đến các điều khoản khác nhau của hợp đồng). Cơ sở quan trọng nhất về hệ thống này là tính kinh tế nhờ tri thức – nguyên lý giúp nó vận hành, tức là, giúp các thành viên riêng lẻ xác định được họ cần thêm bao nhiêu tri thức để có thể hành động hợp lý. Dưới hình thức giản lược, bằng một loại biểu tượng, chỉ những thông tin cốt yếu nhất được truyền qua và chỉ truyền tới cho những những đối tượng có liên quan. Vẫn không thể nào minh hoạ hết được tính ưu

việt của hệ thống giá cả, vốn được phản ánh qua sự biến động của giá cả, khi ngụ ý coi nó giống như một loại máy móc ghi nhận sự thay đổi, hoặc như một hệ thống truyền thông cho phép các nhà sản xuất riêng lẻ theo dõi chỉ đơn thuần sự biến động của một vài chỉ số, như cách một kỹ sư theo dõi sự vận hành của một vài thiết bị đo, nhằm điều chỉnh các hoạt động của họ theo các thay đổi mà có lẽ họ chưa từng biết đến.

Tất nhiên, các điều chỉnh này chưa bao giờ có thể được xem là "hoàn hảo" theo nghĩa mà nhà kinh tế nhìn nhận về chúng trong phân tích cân bằng của mình. Nhưng tôi e là thói quen lý thuyết của chúng ta trong việc tiếp cận vấn đề dựa trên giả thiết rằng hầu hết mọi người ít nhiều đều có tri thức hoàn hảo đã làm chúng ta trở nên mù quáng về chức năng thực sự của cơ cấu giá cả và đã khiến chúng ta áp dụng các chuẩn mực cực kỳ nhầm lẫn khi đánh giá hiệu quả của nó. Sự kỳ diệu là, như trong ví dụ về sự khan hiếm một loại nguyên liệu thô ở trên, mặc dù không có một mệnh lệnh nào được đưa ra và có lẽ chỉ có một nhúm người biết tới nguyên nhân nhưng hàng chục ngàn người, mà không thể điều tra rõ ràng được danh tính của họ sau nhiều ngày tháng, lại được khích động sử dụng nguyên liệu hoặc các sản phẩm làm từ nó dè sẻn hơn; nghĩa là, họ chuyển dịch đúng hướng. Điều này hoàn toàn đủ để tạo nên một sự kỳ diệu ngay cả khi, ở một thế giới không ngừng thay đổi, không phải tất cả mọi việc sẽ ăn khớp với nhau một cách cực kỳ hoàn hảo đến mức các tỷ suất lợi nhuận mà họ gặt hái được luôn được duy trì ở mức đều đều hay “bình thường”.

Tôi đã dùng một cách có chủ ý cụm từ "sự kỳ diệu" để gây sốc độc giả, làm độc giả dứt khỏi trạng thái tự mãn về việc chúng ta thường xuyên xem sự vận hành của cơ cấu này như là được cho sẵn. Tôi tin là nếu như đó là kết quả có được từ sự thiết kế có chủ ý của loài người, và nếu như mọi người, sau khi đã bị định hướng bởi các thay đổi về mức giá, lại hiểu được rằng các quyết định của họ có ý nghĩa sâu xa hơn nhiều mục tiêu trước mắt thì cơ cấu này sẽ được tôn lên như là một thành tựu vĩ đại nhất của trí tuệ loài người. Đáng tiếc, cả hai điều đó đều không phải: cơ cấu này không phải là sản phẩm chủ ý của loài người và những người được nó định hướng thường không biết tại sao họ lại bị dẫn dắt thực hiện những công việc họ đang làm. Nhưng những người luôn kêu gào rằng phải có "sự định hướng về mặt ý thức" – và những người không thể tin được rằng có cái gì đó vốn có thể tiến triển không cần đến bàn tay của con người (và thậm chí không cần cả sự hiểu biết của chúng ta về nó) lại giải quyết được những vấn đề mà chắc chắn chúng ta không tài nào có thể giải quyết một cách có ý thức – nên nhớ điều này: Vấn đề chính xác là làm thế nào để mở rộng phạm vi sử dụng các nguồn lực vượt ra khỏi phạm vi kiểm soát của một bộ óc đơn lẻ, do vậy, phải làm thế nào để không cần đến sự kiểm soát về mặt ý thức và làm thế nào để tạo ra sự khích lệ khiến cho các cá nhân chẳng cần bất kỳ ai phải chỉ bảo vẫn thực hiện những điều loài người mong muốn.

Vấn đề chúng ta gặp phải ở đây chẳng phải là nét đặc thù gì của kinh tế học, nó hiện diện trong hầu hết tất cả các hiện tượng thuần túy xã hội như trong ngôn ngữ và trong hầu hết các di sản văn hoá của loài người; nó thực sự cấu thành vấn đề lý thuyết trung tâm của tất cả các bộ môn khoa học xã hội.

Như Alfred Whitehead đã nói ở một chỗ nào đó, "có một nhận thức sai lầm phổ biến được hầu hết các sách sao chép và được những người xuất chúng thốt ra là chúng ta nên nuôi dưỡng thói quen: suy nghĩ về cái chúng ta định làm. Sự thật ngược lại hoàn toàn. Nền văn minh thăng tiến được là nhờ có sự mở rộng số lượng các hoạt động quan trọng mà chúng ta có thể thực hiện được nhưng lại chẳng cần phải động não về chúng". Điều này có ý nghĩa sâu sắc trong lĩnh vực xã hội. Chúng ta sử dụng liên tục các công thức, các biểu tượng và các qui luật mà chúng ta không hiểu nghĩa của chúng, và thông qua việc sử dụng chúng, chúng ta tự bổ trợ những tri thức mà mỗi chúng ta không sở hữu. Chúng ta đã phát triển những thông lệ và các thể chế này dựa trên nền những thói quen và các thể chế vốn đã thành công trong thế giới của chính chúng, để rồi đến lượt mình, những thông lệ và thể chế này lại trở thành nền tảng để nền văn minh của chúng ta được tiếp tục bồi đắp.

Hệ thống giá cả chỉ là một trong những hình thức mà con người đã học được cách sử dụng (mặc dù việc làm thế nào để sử dụng nó tốt nhất vẫn còn ở rất xa) sau khi tình cờ có nó nhưng lại chẳng có hiểu biết gì về nó. Thông qua hệ thống giá cả, không chỉ sự phân công lao động mà còn cả việc sử dụng phối hợp các nguồn lực dựa trên lượng tri thức được phân chia bình đẳng trở thành có thể. Những người vốn thích chế nhạo bất kỳ một ý tưởng nào với nội dung tương tự như vậy thường bóp méo lập luận đó bằng cách nói bóng gió rằng điều này xác nhận rằng nhờ một phép màu nào đó, loại hệ thống như thế tự nhiên hình thành, rồi trở thành hệ thống phù hợp nhất cho nền văn minh hiện đại. Thực ra thì ngược lại: con người có khả năng phát triển hình thức phân công lao động – nền tảng cho nền văn minh của chúng ta – bởi vì

con người tình cờ có được một công cụ để có thể làm nó trở nên khả thi. Nếu con người không tình cờ có được hệ thống giá cả như thế, có lẽ con người vẫn đang tiếp tục xây dựng một loại nền văn minh hoàn toàn khác hẳn, nhang nhác như kiểu "xứ sở" của loài kiến hoặc một loại hoàn toàn không thể hình dung ra được. Tất cả những điều mà chúng ta có thể phát biểu được là: chưa từng có ai thành công trong việc thiết kế ra một hệ thống mới thay thế hệ thống hiện hành mà vẫn giữ lại được những yếu tố thậm chí ưu ái ngay cả đối với những kẻ phỉ báng hệ thống hiện hành một cách dữ dội nhất. Cụ thể trong trường hợp này, hệ thống giá cả cung cấp cho một cá nhân nào đó cái nền để lựa chọn hướng đi của mình, và kết quả là anh ta có thể tự do sử dụng tri thức và kỹ năng của chính mình.

7

May mắn là, bằng nhiều con đường khác nhau, tranh luận về tầm quan trọng không thể bỏ qua được của hệ thống giá cả vì bất kỳ mục đích tính toán duy lý nào trong một xã hội phức tạp giờ đây không còn hoàn toàn là cuộc chiến giữa các phe phái có các quan điểm chính trị khác nhau. Luận điểm, như chúng ta vừa mới đề cập, rằng nếu không có hệ thống giá cả thì chúng ta không thể bảo tồn được một xã hội dựa trên sự phân công lao động phổ quát đã bị chào đón bằng tiếng la ó chế nhạo khi von Mises phát biểu lần đầu tiên hai mươi lăm năm trước đây. Ngày nay, yếu tố chính trị hầu như không còn là chướng ngại ngăn cản ai đó chấp nhận nó, và điều này tạo ra một bầu không khí dễ chịu cho việc thảo luận để tìm kiếm lẽ phải. Thực ra, khi chúng ta thấy

Leon Trotsky lập luận rằng "không thể nghĩ tới việc hạch toán kinh tế nếu không đề cập đến các mối quan hệ thị trường", khi giáo sư Oscar Lange hứa hẹn với giáo sư von Mises rằng sẽ dựng tượng đài ông tại các toà đại sảnh hoành tráng của Hội đồng Hoạch định Trung ương trong tương lai và khi Giáo sư Abba P. Lerner tìm thấy lại Adam Smith, đồng thời nhấn mạnh rằng điểm hữu dụng cốt yếu của hệ thống giá là ở chỗ nó khiến cho một cá nhân, trong khi tìm kiến lợi ích cho chính mình, tạo ra một đóng góp gì đó vì lợi ích chung, thì không thể nào còn có thể nói rằng những quan điểm khác nhau đó mang màu sắc thành kiến chính trị. Sự bất đồng chính kiến dường như chỉ là do sự khác biệt thuần túy về mặt trí tuệ, và cụ thể hơn về phương pháp luận.

Một mệnh đề gần đây được Joseph Schumpeter viết trong tác phẩm Capitalism, Socialism, and Democracy cung cấp cho chúng ta một minh hoạ rõ ràng về một trong những khác biệt liên quan đến phương pháp luận mà tôi có sẵn ngay đây. Tác giả của nó, vốn là một trong số các nhà kinh tế xuất chúng, đã tiếp cận các hiện tượng kinh tế dưới lăng kính của một nhánh nhất định nào đó của chủ nghĩa thực chứng. Theo đó, đối với ông, các hiện tượng kinh tế xuất hiện như là những mối quan hệ khách quan, tức là chúng có vẻ hầu như không cần đến sự can thiệp có chủ tâm của con người, giữa những lượng cho sẵn của các loại hàng hóa. Chỉ bằng cách phản bác lại luận cứ đó, tôi mới có thể bẻ gãy được lời tuyên bố (khiến tôi thấy bàng hoàng) sau đây. Giáo sư Schumpeter cho rằng, có thể tồn tại sự tính toán duy lý trong điều kiện thiếu vắng sự hiện diện của các thị trường các yếu tố sản xuất, xuất phát "từ định đề sơ cấp theo đó, những người tiêu dùng, khi định giá ('định cầu')

các hàng hoá tiêu dùng, thì cũng ipso facto (tự bản thân việc đó - ND) định giá các phương tiện sản xuất mà tham gia vào quá trình sản xuất ra các loại hàng hoá tiêu dùng đó."

Theo nghĩa đen, mệnh đề này đơn giản là không đúng. Những người tiêu dùng chẳng tiến hành một công việc gì như thế. Cụm từ "ipso facto" của giáo sư Schumpeter có lẽ có nghĩa là sự định giá các yếu tố sản xuất được ngụ ý trong, hoặc tất yếu được suy ra từ, quá trình định giá các loại hàng hoá tiêu dùng. Nhưng điều này cũng vẫn không đúng. Ngụ ý là một mối quan hệ logic mà có thể được xem là có ý nghĩa chỉ giữa những định đề xuất hiện đồng thời cho cùng một bộ óc. Nhưng, hiển nhiên là các giá trị của các yếu tố sản xuất không chỉ phụ thuộc duy nhất vào sự định giá những loại hàng hoá tiêu dùng mà còn phụ thuộc vào các điều kiện cung ứng các yếu tố sản xuất riêng lẻ. Chỉ với một bộ óc mà biết tất cả những dữ kiện này một cách đồng thời mới là lời giải đáp tất yếu suy ra được từ các dữ kiện cho sẵn với bộ óc đó. Tuy nhiên, vấn đề thực tiễn nảy sinh chính xác lại là do các dữ kiện này chưa bao giờ được cho sẵn đối với một bộ óc đơn lẻ và do đó, vì mục đích giải quyết vấn đề thì lượng tri thức cần được huy động nhất thiết phải được phân tán cho nhiều người.

Vì vậy, chúng ta chẳng giải quyết được vấn đề gì cả nếu chỉ chỉ ra rằng tất cả các các dữ kiện xác định nào đó, nếu giả sử chúng được một bộ óc đơn lẻ biết đến (như chúng ta giả định về mặt lý thuyết là chúng được cho sẵn đối với nhà kinh tế đang quan sát), sẽ xác lập duy nhất cái giải pháp cần tìm kiếm; thay vì điều đó, chúng ta sẽ phải chỉ ra là làm thế nào để tạo ra một giải pháp

thông qua các tương tác của mọi người mà mỗi trong số họ chỉ sở hữu các tri thức riêng phần. Giả thiết mà theo đó, tất cả tri thức được cho sẵn đối với một bộ óc đơn lẻ theo cùng một cách thức giống như chúng ta giả thiết nó phải được cho sẵn đối với chúng ta trong vai trò là các nhà kinh tế đang lý giải vấn đề là cách giả thiết thuộc kiểu gạt bỏ vấn đề cần phải giải quyết đi đồng thời phớt lờ mọi yếu tố quan trọng và có ý nghĩa trong thế giới thực.

Do đó, việc một nhà kinh tế danh tiếng như giáo sư Schumpeter khinh suất sa vào bẫy tạo ra bởi tính hai mặt của thuật ngữ "dữ liệu đã biết" hầu như không thể biện bạch rằng đó chỉ là một lỗi nhỏ. Nó gợi cho chúng ta một cái gì đó hơn nữa về sai lầm nền tảng của phương pháp tiếp cận vốn có thói quen bỏ qua phần cốt yếu của các hiện tượng mà chúng ta phải giải quyết: đó là sự không hoàn thiện không thể tránh được của tri thức của con người và do vậy, đòi hỏi cần có một cơ chế để truyền đạt và tiếp thu tri thức một cách không ngừng nghỉ. Bất kỳ phương pháp tiếp cận nào, ví dụ phương pháp được sử dụng nhiều trong kinh tế toán với hệ thống các phương trình đồng thời, mà để giải được chúng thì cần giả thiết tri thức của mọi người tương ứng với các dữ kiện khách quan của một trạng thái nhất định nào đó, sẽ loại bỏ một cách có hệ thống vấn đề được xem là nhiệm vụ chính mà chúng ta phải giải thích. Tôi không phủ nhận là trong chuyên ngành của chúng ta, phương pháp phân tích cân bằng có một vai trò quan trọng. Nhưng khi nó được đẩy tới điểm, khiến cho một số nhà tư tưởng hàng đầu của chúng ta tin rằng trạng thái mà nó mô tả có liên quan trực tiếp với lời giải đáp cho những vấn đề thực tiễn thì đó là đỉnh điểm mà chúng ta phải ghi nhớ rằng: nó chẳng đụng chạm gì hết

tới quá trình xã hội, và rằng: nó chẳng qua chỉ là một công cụ sơ đẳng, hữu ích cho công việc nghiên cứu vấn đề kinh tế chính yếu của xã hội.

Nguồn: http://dl.ueb.vnu.edu.vn/bitstream/1247/2105/1/DC-01.pdf

10

BÀI MƯỜI

VẤN ĐỀ TRI THỨC TRONG "TRẬT TỰ TỰ PHÁT" CỦA HAYEK

VẤN ĐỀ TRI THỨC TRONG "TRẬT TỰ TỰ PHÁT" CỦA HAYEK

Tác giả: Lữ Phương

1

"Trật tự" là khái niệm then chốt trong hệ thống lý luận của Hayek, nhân vật được một số người gọi là "giáo chủ của chủ nghĩa tự do cực đoan".[1] Vị "giáo chủ " này có vẻ như là một người lạc quan, mọi thứ có như thế nào thì đối với ông, tất cả đều được sắp xếp đâu vào đó rồi, thế giới mà chúng ta đang sống đã tiến theo một lộ trình không hề hỗn loạn, tan vỡ như một số học giả đang thuyết minh. Hayek hay nói đến khái niệm "trật tự" là như thế: chỗ nào cũng là trật tự, "trật tự tự nhiên", "trật tự thị trường", "trật tự tự phát", "trật tự mở rộng"... nhưng có một thứ trật tự làm nền móng cho tất cả những thứ trật tự: đó là "trật tự giác quan", được Hayek nghiền ngẫm và phác ra từ những năm 1920 khi ông mới bắt đầu theo trường phái Áo, sau này vào 1952 đem ra sửa chữa, viết lại mang tên The Sensory Order. Nội dung của cuốn sách đặt ra một vấn đề cực kỳ hóc búa về triết học, thường gọi là vấn đề nhận thức ("nhận thức luận"), đề cập bản chất của cái phần tinh anh nhất của con người là cái hiện thực tinh thần với những câu hỏi quen thuộc nêu ra cả nghìn năm nay vẫn còn tranh cãi – tinh thần con người là gì, nó từ đâu tới với chúng ta, nó quan hệ với thế giới bên ngoài như thế nào, bằng cách nào con người tiếp xúc và hiểu biết thế giới đó ...

Có một điều hơi lạ mà nhiều người đã nhận ra (và Hayek dường như cũng đồng ý) khi thấy bước khởi đầu của lý luận nhận thức ấy của Hayek có vẻ

hơi... duy vật chủ nghĩa! Tinh thần không thuộc cõi siêu nhiên, thần bí nào đó nhập thể vào con người mà chính là sản phẩm của bộ óc của chúng ta. Nhưng với Hayek sự giống nhau đó chỉ là bề ngoài: tinh thần tồn tại trong bộ óc và bằng bộ óc, nhưng cơ quan này chỉ giữ vai trò một cái trạm trung gian chuyển hoá các dữ kiện của thế giới bên ngoài thành một thứ trật tự mới hiện diện trong cơ thể con người, trật tự này không phải là bản sao, bản chụp, không "phản ánh hiện thực" bên ngoài, như lập luận của những nhà duy vật (thí dụ như Engels). Theo cách nhìn đó trật tự ấy chính là một trật tự mang nội dung "tâm lý thần kinh" không có cùng một trật với cái "trật tự tự nhiên" vốn chỉ có ý nghĩa vật lý đơn thuần. Cần phải ghi nhận tính chất đặc biệt của cái trật tự vật lý này: không biết từ đâu tới, không biết sẽ đi về đâu, nhưng khi tiếp xúc với giác quan của con người thì nó chỉ có tác dụng kích thích, từ đó tạo ra những luồng thần kinh, những luồng thần kinh này đi qua các đầu mối thần kinh dẫn đến hệ thần kinh trung ương, để ở đây chúng được sắp xếp, phân loại theo những sơ đồ đã có sẵn đang chờ đợi chúng.

Chính những sơ đồ sắp xếp này trong hệ thần kinh trung ương mới là điều đáng chú ý đặc biệt trong lý luận về tinh thần của Hayek. Một cách triết học, có thể hình dung những sơ đồ ấy giống như những "phạm trù tiên thiên" trong quan niệm của Kant về giác tính, tức là những cái khuôn có sẵn do giác tính ban cho để sắp xếp những dữ liệu bên ngoài đi vào và biến những dữ liệu ấy thành thứ trật tự lý tính tồn tại trong thế giới loài người có lý tính. Thật ra đó cũng chỉ là một so sánh đơn giản. Trong quan niệm của Hayek, không có một thực tại tinh thần tiên thiên nào có sẵn trong bộ óc con người trước khi bộ óc ấy nhận được những kích thích từ bên ngoài, để từ đó cùng với thời

gian, nhờ lặp đi lặp lại và được lưu giữ theo kinh nghiệm mà hình thành nên những cái khung mang dáng vẻ các phạm trù của Kant, nhưng lại khác hoàn toàn về nội dung lẫn sự sinh thành. Nói cách khác, những cái khung sắp đặt dữ liệu ấy trong lý luận của Hayek là những sản phẩm ra đời một cách hậu nghiệm, từ những "trải nghiệm" của con người với thế giới: tuy có nguồn gốc vật chất, từ bên trong (bộ óc) lẫn bên ngoài (thế giới vật lý) nhưng chúng đã trở thành một hiện thực khác biệt, tuy không tách rời nguồn gốc nhưng lại không thể quy giảm vào cái nguồn gốc ấy. Cái trật tự mới này chính là đặc trưng của thế giới tâm lý, thế giới tinh thần của con người.

Trong quá trình tự hình thành của cái thế giới tinh thần như vậy, theo Hayek, ý thức và lý trí không hề giữ vị trí hàng đầu trong nhận thức như chúng ta vẫn tưởng. Với Hayek, vai trò của lý trí trong nhận thức khác xa quan niệm của nhận thức luận cổ điển: không phải nhờ vào thao tác gọi là trừu tượng hoá mà chúng ta nâng những cảm giác lên thành tri giác, sau đó nâng tri giác lên thành những khái niệm, cuối cùng dựa vào những khái niệm đưa ra những phán đoán, và suy luận. Quá trình trừu tượng hoá ấy không phù hợp với những gì diễn ra trong thực tế và điều này thì có thể nhận ra không mấy khó khăn: trong khi tiếp xúc với thế giới bên ngoài cảm giác không bao giờ nẩy sinh như những sự kiện "thuần tuý và đơn giản" (sau đó mới được trừu tượng hoá), trái lại luôn luôn được lĩnh hội cùng một lượt với sự gợi lại từ ký ức những sơ đồ đã thiết lập sẵn trong hệ thần kinh trung ương, được những sơ đồ ấy tiếp đón và ban cho nó những ý nghĩa phù hợp. Cảm giác như vậy chỉ là cái có kích thích bộ máy thần kinh bao gồm những sơ đồ có sẵn khởi động. Nếu nó được những sơ đồ "tiên thiên"đó xem là đồng dạng thì sẽ

được thừa nhận mời vào để "giải mã". Ngược lại, nếu đó là một cái gì thật mới mẻ, thật xa lạ thì nó sẽ bị khước từ, hắt hủi, sau này sẽ phải khổ cực tiếp xúc, xâm nhập thật nhiều lần mà chưa chắc đã được coi là thân quen.

Mặc dù quyết liệt chống mọi thứ lý luận thiết kế, nhưng quan niệm của Hayek về những phạm trù có sẵn trong hệ thần kinh trung ương không thể không gợi đến một trung tâm lưu giữ những sơ đồ thiết kế, một bộ chỉ huy điều hợp dữ liệu để tri thức và hành động. Robert Nadeau viết: "... không một thực tại có ý nghĩa nào tồn tại đối với tinh thần con người mà không được định hình (formater) tức thời bởi hệ thần kinh trung ương. Không có một cái gì trong 'thế giới bên ngoài' được sắp xếp trước, không có gì tương ứng một cách khách quan theo phương cách mà cơ thể con người cấu trúc và tổ chức cái kinh nghiệm nó có về môi trường xung quanh, không có gì được xem như một vật này, vật nọ, như một phẩm chất này hay một phẩm chất khác, một tính chất này hay một tính chất khác, trước khi hệ thần kinh trung ương chưa diễn giải những ký hiệu đến với nó từ khắp mọi nơi. Trong tình cảnh đó việc kháng cự lại những cái mới như vậy là thông thường, chuyện xét lại các giá trị cũ trước những tác động mới của hiện thực là ngoại lệ".[2] Tính chất "tiên thiên" có phần khắt khe và mang tính "bảo thủ" của những sơ đồ tinh thần của Hayek là khá rõ ràng.

Chính vì không thể hiểu được vị trí của mình trong trật tự tổng thể ấy mà lý trí thường có nhiều ảo tưởng về mình. Với viễn cảnh Hayek, điều đó dễ hiểu: ý thức thật sự chỉ là một bộ phận phụ tuỳ, một cái vòng tròn nhỏ nằm trong một cái vòng tròn lớn bao trùm lên nó, mang ý nghĩa cho nó, một cách

âm thầm, ngoài sự nhận biết của nó. Cũng như cảm giác, ý thức cũng mang trong bản thân toàn bộ ký ức về lịch sử của sự hình thành đời sống tinh thần của mỗi con người. Sự xuất hiện của nó không phải là sự hiện diện của người chỉ huy mà thật sự là một kẻ thừa hành. Giống như phần nổi của một tảng băng trôi giữa biển không biết đến cái phần chìm nặng nề bên dưới đã quyết định hướng đi của mình, ý thức cũng không biết đến những sức mạnh từ chiều sâu, bao gồm rất nhiều những phần hạ thức, tiềm thức, vô thức đã điều động nó ngay từ lúc nó mới xuất hiện. Là cái phần sáng chói nhất của tinh thần, nhưng do vị trí đó của nó, lý trí không thể nhận biết về bản thân và cũng vì đó tinh thần cũng không thể có phương cách nào để nhận biết về mình. Với Hayek, tinh thần (bao gồm lý trí) chìm đắm và đồng hoá với những hoạt động của nó, không có một kẽ hở nào để có thể nhìn lại mình, một cách tự giác. Nói cho văn vẻ một chút, tinh thần không thể hồi đầu để phản tư. Diễn giải theo một hình ảnh nôm na của Michael Polanyi, tình thế của tinh thần không khác gì tình thế của một người đeo kính: người đeo kính không thể nhìn thấy cái kính mình đang đeo.

Với Hayek, vấn đề tri thức như vậy, đã được xem như là kết quả của một thứ triết lý về tinh thần và cũng là về con người, một thứ triết lý hình thành từ nhiều hệ thống lý luận rất khác nhau được Hayek tuyển chọn, phối hợp theo mục đích xác định: khởi đầu từ cảm giác luận của Ernst Mach (phủ định khái niệm "vật tự thân") sau đó kết hợp với những "phạm trù tiên thiên" của Kant để cuối cùng mang nội dung những thói quen được ký ức tạo thành nếp theo quan niệm của Hume. Tính chất thực chứng của tri thức luận ấy là rõ ràng nhưng đó lại là một thứ chủ nghĩa thực chứng mà theo nhiều nhà

nghiên cứu đã bị biến thái, vặn xoáy, bản thân chứa không ít nghịch lý. Tuy vậy với Hayek điều đó lại là một thao tác tổng hợp để ông căn cứ vào đó biện giải, tạo nên thứ chủ nghĩa tự do riêng biệt mà luận điểm ban đầu thường được ông nhắc lại là tính chất giới hạn của lý trí: con người phải biết khiêm tốn trong nhận thức, phải cảnh giác với sự "tự phụ của lý trí " khi đề cập những vấn đề rộng lớn của xã hội.

2

Nhiều ý tưởng của ông không phải là không xác đáng. Chẳng hạn như sự phân biệt về mặt phương pháp luận giữa khoa học tự nhiên và khoa học xã hội. Theo Hayek, đối tượng của khoa học tự nhiên là "trật tự tự nhiên" mà bản chất của nó là vật lý, cho nên với thứ trật tự này, chúng ta chỉ có thể nhận ra những sự lặp đi lặp lại trong mối quan hệ của các hiện tượng, có thể đo đạc và định lượng mà người ta thường gọi là "định luật". Nhưng dù thế nào đi nữa thì sự hiểu biết của chúng ta trong lĩnh vực này cũng chỉ giới hạn trong những hiện tượng, còn bản chất của thế giới, cái mà những triết gia thường gọi là "vật tự nó"lại là điều vô nghĩa, mù mịt, bất khả tri, nêu ra chỉ đưa tới những tranh cãi không bao giờ có lời giải đáp.

Nếu tính chất của đối tượng đã quy định phương pháp thì những gì thích hợp cho khoa học tự nhiên đem ra vận dụng cho các khoa học xã hội là không thoả đáng, sự bắt chước ấy đã bị Hayek phê phán nhiều lần là "duy khoa học". Trong lĩnh vực khoa học xã hội, điều mà chúng ta nhận ra vẫn là những cái lặp đi lặp lại nhưng do thuộc về lĩnh vực trật tự tâm lý khác với vật lý cho nên

không thể dựa hoàn toàn vào phương pháp định lượng, đo đạc kiểu toán học hoặc thuần kỹ thuật để tìm hiểu, giải quyết. Hayek cho rằng người ta chỉ có thể đem những phương pháp ấy vào những vấn đề cụ thể, vi mô nhưng nếu đem áp dụng cho những vấn đề có tính chất khái quát về các trật tự của con người và xã hội là không thích đáng. Theo Hayek trong lĩnh vực này, nhiều lắm chúng ta chỉ có thể đưa ra những ước đoán, thăm dò chứ không thể trông đợi vào một thứ dự báo chính xác.

Vận dụng học thuyết nhận thức vào vấn đề "hạch toán kinh tế ", Hayek đã chỉ trích gay gắt một loạt những thứ lý luận mệnh danh "xã hội chủ nghĩa" đòi xoá bỏ thị trường, tập trung hết quyền lực điều hành vào một Trung tâm Kế hoạch Trung ương do nhà nước nắm giữ. Hayek cho rằng chủ trương này hết sức sai lầm là do nó gán cho cái trung tâm ấy một thứ khả năng mà nó không thể có được: tự cho mình có thể nắm bắt được tất cả những kiến thức, những nhu cầu của xã hội, những điều kiện cần thiết để hoạt động, căn cứ vào đó đề ra đường lối sử dụng và phân phối tài nguyên tốt hơn thị trường thường vốn bị xem là chứa đầy bất trắc và nhiều hỗn loạn. Việc phê phán liên hệ đến cái phạm trù gọi là "xã hội chủ nghĩa" này có nhiều điều phải bàn cãi, nhưng riêng với cái mô hình kinh tế kế hoạch hoá của những nước gọi là "chủ nghĩa xã hội hiện thực" thì có thể khẳng định ý kiến của Hayek là đúng hoàn toàn. Cái cơ chế ấy không những đẻ ra chế độ quan liêu xơ cứng, xa rời thực tế, bất lực trong phát triển mà còn là cơ sở để dựng nên một chế độ chính trị chuyên chế, biến cả đất nước thành một trại lính nữa.

Thật ra những ý kiến loại như trên không có gì đặc sắc lắm vì cũng đã có nhiều người đã nói rồi (thí dụ mô hình xã hội chủ nghĩa nhà nước xôviết đã bị chính những người cộng sản phê phán là "duy ý chí"). Điều đáng quan tâm hơn ở đây là trong khi vận dụng để giải quyết hàng loạt những vấn đề khác, Hayek đã đưa quan điểm gọi là chống "sự ngạo mạn của lý trí" vượt quá xa tầm mức của nó. Không ngừng đặt giới hạn cho lý trí nhưng trong biện luận Hayek đã đẩy đến chỗ triệt để cái vai trò hầu như là số không của lý trí trong đời sống tinh thần của con người, sự lệ thuộc hầu như toàn bộ của lý trí vào tiềm thức, vào những kinh nghiệm do vô thức tạo nên, bỏ qua hoàn toàn sự xuất hiện của lý trí như bước đột phá trong quá trình hình thành ý thức con người với các chức năng đặc biệt của nó là thức tỉnh, phản tư, tổng kết, dự báo trong nhận thức từ đó đưa ra những dự phóng cải tạo hiện thực, cải tạo thế giới. Steven Horwitz (một người ủng hộ Hayek) gọi học thuyết của Hayek là một chủ nghĩa tự do không duy lý[3](non-rationalist liberalism), theo đó nếu chúng ta có nói đến một thứ chủ nghĩa phi lý tính (l'irrationalisme) trong hệ thống lý luận ông thì không có gì là không thuận lý.[4]

Lấy quan điểm đó làm nền móng, Hayek đã tuỳ tiện đưa tất cả những trào lưu tư tưởng nào có ý định sử dụng lý trí để phân tích các hiện tượng xã hội vào cái phạm trù gọi là "chủ nghĩa thiết kế duy lý" một cách dễ dàng, từ những nhà Bách khoa toàn thư Pháp cho đến những người chủ trương can thiệp nhà nước vào hoạt động kinh tế, những người khuyến cáo xây dựng các Nhà nước phúc lợi đến những người đòi thay đổi chủ nghĩa tư bản ở nhiều mức độ khác nhau, cải lương như những người dân chủ xã hội, triệt để như những người mácxít, và thật là thú vị: gộp luôn vào danh sách ấy cả những

người theo chủ nghĩa dân tộc quốc xã sôvanh và phátxít nữa! Một cách thật nghịch lý, cách thức sắp xếp ấy rõ ràng bắt nguồn từ phương pháp quy giảm trừu tượng hoá rất... duy lý: trong hàng loạt những nguyên nhân phức tạp tạo nên các hiện tượng, người ta chỉ rút ra một yếu tố nào đó chung nhất mà cũng là duy nhất được xem là phù hợp với hệ thống của mình, rồi cứ thế mà suy diễn, gán ghép, bỏ qua những yếu tính khác cũng rất quan trọng (rất đáng kể là những nguyên nhân lịch sử, xã hội). Tất cả những biện luận của Hayek về sự giới hạn của lý trí chỉ là như vậy: nhân danh chống lại "sự tự phụ của lý trí", với phương pháp quy giảm tư biện và khái quát hoá trên đây, có thể nói Hayek đã tạo ra một thứ lôgic ngược lại đồng tính chất: sự tự phụ của tự duy phi lí tính. Mặc dù Hayek có lần muốn dựa vào Popper để cho rằng ông đứng về phía chủ nghĩa duy lý "đích thực hơn" và gọi đó là thứ "chủ nghĩa duy lý tiến hoá", đối lập với thứ chủ "nghĩa duy lý ngây thơ",[5] nhưng sự biện bạch về chữ nghĩa ấy không thể làm thay đổi được tính chất nhất quán trong hệ thống của ông.

Sự quy chụp dẫn xuất từ một phương pháp như vậy là không tránh khỏi. Điều này bộc lộ rất rõ trong việc Hayek suy luận từ ý đồ ra kết quả của những thứ lý luận mà ông muốn kết tội. Một trong những lập luận đáng chú ý nhất là lập luận mà Hayek đưa ra trong cuốn The Road to Serfdom (1944) của ông: lòng tốt có thể biến thành tội ác, những người theo đuổi lý tưởng, muốn làm điều thiện cho con người trong thực tế, ngoài ý muốn, đã tự đưa mình và những người khác vào tai hoạ. Có một câu cách ngôn đã nói như vậy rồi: đường dẫn đến địa ngục được lát bằng những ý định tốt. Với Hayek, địa ngục ở đây là một thứ triết lý chính trị rất cụ thể: cái gọi là chủ nghĩa thiết kế duy

lý, biểu hiện dưới mọi hình thức của nó, trong kinh tế là những dự tính kế hoạch hoá ở nhiều mức độ, nếu chỉ nhìn qua đó như lòng tốt thì tất yếu sẽ bị nó dẫn vào chốn ngục tù không còn chút tự do nào. Với kiểu lập luận này lý trí đã bị đẩy đến tận cùng của sự tệ hại: dù có một lòng tốt đi kèm, lý trí vẫn có thể gây ra tội ác, như một thứ lôgic không thể nhận biết, và điều này đã được Hayek tạo thành một thứ đẳng thức lịch sử tư tưởng: dù là Descartes, Hegel, Marx hay Keynes...thì tất cả đều có cùng bản chất với Mussoloni và Hitler thôi, bởi vì tất cả ít nhiều đều mang hơi hám của cái gọi là "thiết kế duy lý"!

Thái độ phản trí thức về lý luận đẩy đến chỗ khinh miệt trí thức về mặt con người cũng là kết quả khi Hayek lên tiếng đả kích cả một lớp người mà ông gọi một cách dè bỉu là "những kẻ chuyên nghề mua qua bán lại các ý tưởng" (bài "The Intellectuals and Socialism"). Nỗi ám ảnh thường xuyên của Hayek lúc nào cũng là "chủ nghĩa xã hội" đủ loại nên trong trường hợp này ông cũng lấy nó ra làm chủ đề và cho rằng chính những người gọi là "trí thức" mới chịu trách nhiệm về sự lan truyền rộng rãi của học thuyết này. Hayek nói rất rõ rằng chủ nghĩa xã hội chỉ là sản phẩm của trí thức, không quan hệ gì đến nhu cầu của thực tế và quần chúng chỉ là kẻ bị huyễn hoặc.Trong sự mô tả của Hayek, những trí thức ấy là những người có lý tưởng, nhiệt tình, ham mê những khái niệm trừu tượng, phổ quát, thiết tha muốn cải tạo xã hội nhưng vì hiểu biết hời hợt, thiếu chuyên môn, do kiếm sống bằng nghề phổ cập ý tưởng đến đám đông thích chạy theo thời thượng trong hệ thống truyền thông hiện đại, đám đông này trình độ còn thấp hơn một bậc vì thế những gì họ mang đến cho quần chúng chỉ là những thứ phó sản, thiếu nghiêm chỉnh.

Nhưng cũng chính vị vậy mà những người gọi là trí thức ấy không ngờ đã mang đến điều ghê gớm là làm hại tự do, làm hại nền văn minh nhân loại.

Hayek tỏ ra thông cảm với những con người như vậy: cái sai lầm của họ là sai lầm chân thật, cần thấu hiểu nhưng dù sao cũng là những sai lầm rất nặng nề. Tuy vậy trước sự chỉ trích ấy, người ta không thể không đặt ra câu hỏi: anh đứng ở đâu mà anh có thể xem cả tập thể những người được gọi là "trí thức" này là những kẻ hời hợt, trí tuệ lơ mơ? Họ là ai? Tại sao là những người do chế độ đẻ ra, được chế độ nuôi dưỡng, chỉ vì ham mê những tư tưởng cứu đời mà làm hại nền tự do, làm hại nền văn minh như vậy? Có thật tất cả những cái gọi là "xã hội chủ nghĩa" mà họ giới thiệu đều có tác dụng làm hại cho văn minh nói chung, làm hại ngay cả chế độ mà họ đang sinh sống? Trước những câu hỏi ấy rõ rệt Hayek không cần chú ý, ông chỉ chăm chăm vào phần tri thức luận và đi tìm nguyên nhân của chủ nghĩa xã hội thuộc lĩnh vực tư duy, thuộc giới trí thức và cũng chỉ thấy cái phần ảo tưởng mà không thấy những ý nghĩa đóng góp mà các loại tư tưởng này đã đem đến cho chính cái môi trường xã hội đã tạo điều kiện cho chúng ra đời.

Cũng chính vì vậy mà Hayek không bao giờ thử đặt vài câu hỏi cho những điều ông nêu ra: tại sao những nhà chuyên nghề buôn bán ý tưởng ấy không đồng loạt ca ngợi chủ nghĩa phátxít, ca ngợi chủ nghĩa toàn thống tôn giáo, ca ngợi chủ nghĩa khủng bố mà hầu hết lại tỏ ra có thiện cảm với các xu hướng xã hội chủ nghĩa để ông phải ông chê trách. Ông không trả lời nhưng người đọc ông thì thấy rõ: thay vì nhìn vào thực tế để lý giải, Hayek chỉ biết bám chặt vào những sơ đồ tiên thiên trong cái hệ thần kinh trung ương chứa đầy

những phạm trù phi lý tính mà ông hình dung ra để suy diễn, căn cứ vào đó đổ hết tội lỗi lên cái bộ não hời hợt, hay theo mốt của những người mà ông gọi là "trí thức". Làm sao không nghĩ rằng Hayek không thể nào làm được điều đó nếu không giả định rằng ông đã được tự nhiên ban cho một bộ não có "thiết kế" khác thường! Người ta có thể nghĩ như vậy vì khi trách móc những người "trí thức" ấy, Hayek vẫn muốn đứng trên chín tầng chân lý để chiêu hồi họ, muốn lôi họ về phía những người như ông, cùng ông mở lại một cuộc thập tự chinh hào hùng cho chủ nghĩa tự do do ông đề xướng. Nhưng khi mong mỏi như vậy, Hayek lại quên hẳn rằng với một thứ nhận thức luận ở đó không có một chỗ nào dành cho lý trí phản tỉnh, ông sẽ không dẫn những con người ấy đi về đâu ngoài cái trật tự tri thức mờ đục mà ông đã tạo ra như một thứ lăng kính để nhìn mọi sự vật, mọi hiện tượng.

3

Cái trật tự mà Hayek gọi là "trật tự tự phát" là kết quả tổng hợp quan trọng nhất của thứ lý luận về tri thức nói trên. Khái niệm này đã vượt khỏi giới hạn của những sơ đồ tâm lý thần kinh trong bộ óc để trở thành một sơ đồ xã hội, một mô hình văn minh. Thật sự thì sơ đồ này không mới. Là người theo chủ nghĩa tự do, tất nhiên với Hayek cái sơ đồ ấy không có gì khác ngoài cái "bàn tay vô hình", ẩn dụ về cái cơ chế thị trường có khả năng tự điều tiết mang lại ích lợi cho toàn xã hội qua sự trao đổi giữa những tác nhân riêng biệt. Nhưng khi phát triển ý nghĩa của cái cơ chế đó, Hayek đã thêm vào nhiều thay đổi đáng kể. Thí dụ, nghịch lý của Mandeville: "những tật xấu cá nhân làm nên sự

giàu có cho các dân tộc", những cái gọi là "tật xấu" ấy Hayek cho là không quan trọng, vì điều cốt yếu của trật tự tự phát không tất định phải dựa trên cái người ta gọi là "bản chất ích kỷ" của con người mà chính là "cái ý tưởng về các cấu trúc toàn thể của xã hội có thể ra đời từ những hành vi của các cá nhân không hề có ý định tạo ra chúng".[6] Quan niệm về một trật tự tổ chức, tự điều tiết không cần có sự can thiệp của bất cứ tính toán nào của con người (dù tốt hay xấu) đã được làm rõ nét hơn như một định chế vô tâm, khách quan.

Sự diễn giải của Hayek với Adam Smith cũng có những thay đổi như vậy. Alain de Benoist nhận xét rằng trong chủ nghĩa tự do cổ điển, lý luận về bàn tay vô hình thực sự vẫn thuộc lĩnh vực kinh tế vĩ mô: "hoạt động của những cá nhân, dù bộc lộ ra bên ngoài có vẻ vô trật tự, cuối cùng vẫn đồng quy một cách kỳ diệu về ích lợi chung, nghĩa là sự sung túc cho tất cả. Vì vậy Smith còn chấp nhận sự can thiệp của công quyền khi nào mục tiêu mang tính chất cá nhân không thực hiện được lợi ích phổ quát. Hayek, ngược lại, từ chối chấp nhận ngoại lệ đó".[7] Cái ý tưởng về một cơ chế tự động tổ chức của thị trường chỉ có thể vận hành được suôn sẻ khi không có sự can thiệp của nhà nước cũng đã được nhấn mạnh thêm. Đọc Hayek người ta có thể hiểu rằng với những điều chỉnh ấy, trật tự tự phát ở đây chính là một guồng máy vận hành không có chủ thể, một trật tự không có ai được cho là tác giả có danh xưng để nhận diện, và như vậy so ngay với những quan điểm về nhận thức luận của ông thì cái trật tự tự phát ấy cũng đã có những khác biệt: nếu trong bộ óc con người còn có một hệ thần kinh trung ương với những sơ đồ tiên thiên để sắp xếp các dữ liệu từ ngoài vào thì với cơ chế tự phát lại không có

trung tâm nào điều khiển cả: nó đã vận hành theo nguyên tắc tự động của người máy (automate), như Pierre-Jean Dupuy khi nghiên cứu về Hayek đã nhận xét.[8]

Nhưng cái trật tự tự phát ấy không hề cắt rời cuống rốn của nó khỏi nguồn gốc tri thức luận trong quan niệm của Hayek. Nó vẫn thể hiện điều quan trọng nhất về sự giới hạn của con người trước bản thân và thế giới, sự giới hạn ấy biểu thị ở cái vị trí của lý tính bị chìm ngập trong cái hệ thống vô minh về trí tuệ của con người. Chỉ có lý trí mới có thể đưa ra ánh sáng mọi vùng tối của ngu dốt, nhưng thân phận của lý trí lại lệ thuộc gần hết vào vô thức thì việc nhận biết được ý nghĩa và sự vận hành của các cơ cấu phức tạp là bất khả. Nhưng điều đó không có nghĩa là cái trật tự tự phát ấy không có điều lý, không có mục tiêu. Cái điều lý ấy, cái mục tiêu ấy chỉ vượt khỏi sự chiếm lĩnh của lý trí, nhưng trong thực tế thì vẫn có đó, tự thực hiện, bất chấp ý thức của con người bởi vì bản thân cái ý thức của con người là quá yếu đuối và giới hạn, nếu trí tuệ có le lói ở các cá nhân hoặc tập thể nào đó thì chỉ đem đến tai hoạ mà Hayek đã cảnh giác và chúng ta cũng đã biết. Trật tự tự phát không phải là sự "tha hóa", hiểu theo nghĩa con người đánh mất bản thân trong cái thực thể mình làm ra mà ngược lại chính là sự lạc quan và an phận của con người được sống trong một trật tự xa lạ, không thể hiểu, không cần hiểu nhưng chỉ cần đem sức vóc cá nhân ra giành giật những thuận lợi mà nó mang lại để hưởng thụ là đủ. Trật tự tự phát như vậy có thể hình dung như một thực tại siêu việt với trí óc con người, dù là của cá nhân hay tập thể.

Có rất nhiều thứ trật tự có tính chất tự phát như vậy trong đời sống mà Hayek thường kể ra như ngôn ngữ, phong tục, luật bất thành văn (luật tục), tiền tệ, luân lý v.v... các trật tự ấy tự sinh ra, tự phát triển, không biết nguồn gốc từ đâu, có từ bao giờ, không biết ai làm ra, nhưng vẫn cứ âm thầm có mặt và tác động theo những chức năng đặc biệt làm trơn tru cuộc vận hành của guồng máy xã hội. Nhưng trong những trật tự ấy Hayek đã đặc biệt nói nhiều về cơ chế thị trường do tính chất tiêu biểu về khả năng tập trung tri thức của nó. Trong những dẫn chứng nêu ra để phản bác các hình thức lý luận của những người cổ vũ chủ nghĩa xã hội, Hayek không ngớt chứng minh thái độ ảo tưởng của họ – với tư cách là những cá nhân, những bộ phận – về mặt thu nhặt thông tin được cho là đầy đủ để xây dựng kế hoạch lãnh đạo kinh tế thay cho thị trường. Trong khi nhắc đi nhắc lại điều tiêu cực đó thì một mặt khác Hayek lại cũng không ngớt nói đến khía cạnh tích cực: chính việc không biết đó mới tạo ra những điều kiện thuận lợi cho công cuộc đi tìm cái mới, thúc đẩy con người dấn thân vào những thử thách tiền phong, lôi cuốn những người khác đi theo. Nếu tri thức mà được giả định là có sẵn, cho sẵn, biết được đầy đủ rồi thì cũng không còn tìm kiếm, sáng tạo, phiêu lưu hào hứng nữa.

Nhưng quan trọng nhất là cũng từ những giới hạn về tri thức ấy, Hayek nói đến sự tuyệt diệu của sự vận hành của guồng máy tự phát thị trường: đứng riêng ra từng cá nhân một, mỗi người không biết gì hơn những cái có trước mũi họ, những nếu mọi người cứ như thế mà lo việc của mình, không cần biết và đặt ra những mục tiêu chung liên hệ đến người khác, thì chính như thế mà kết quả lại bật ra một cách diệu kỳ: trong lĩnh vực kinh doanh trao

đổi, tri thức tuyệt vời đó biểu hiện trên những bảng niêm giá trên các hiệu buôn, dấu hiệu chính xác của đường cong cung cầu, tình trạng sức khoẻ của một nền kinh tế, ai cũng có thể dựa vào sự biến động của các bảng giá đó tính toán chuyện làm ăn. Hayek đã khái quát lên thành lý luận bằng cách dựa theo khái niệm "phân công lao động" trong kinh tế cổ điển để đưa ra khái niệm mới gọi là "phân công tri thức": tri thức tổng thể, tuy không ai nhìn thấy được, nhưng vẫn tồn tại âm thầm trong sự vận hành của thị trường, và tồn tại dưới những hình thức đặc biệt của nó là chia cho mỗi tác nhân giữ một mẩu nhỏ, trong đó bao gồm phần lớn là những hiểu biết ngấm ngầm, những bí quyết gia truyền không diễn tả ra được, những tri thức để làm chứ không để nói... [9] Nhưng từ đó mà sự diệu kỳ xảy ra, như chúng ta đã biết về những cái bảng đề giá ở thị trường, và vượt qua cả những cái bảng giá ấy là những hiệu quả vô biên trong việc thúc đẩy phát triển sản xuất, phục vụ nhu cầu sinh sống ngày càng phức tạp, mở rộng của con người. Ở đây rõ ràng không còn là chuyện tật xấu riêng tạo ra sự giàu có chung mà là sự ngu dốt riêng đã tạo sự khôn ngoan chung.

Không ai có thể ngờ được: khái niệm tự do mà Hayek coi là giá trị thiêng liêng nhất với con người lại xuất hiện từ sự nghịch lý này. Nhưng đặt vào hệ thống diễn giải của ông thì lại không có gì khó hiểu. Nó lập cước trên giả định phải chấp nhận hầu như không cần bàn cãi về tính hiệu năng của cái cơ chế thị trường tự phát, cơ chế ấy bảo đảm tạo ra tiến bộ và mang lại lợi ích phổ quát cho tất cả mọi người, mọi người cứ nương theo đó mà sinh sống làm ăn, không cần đặt vấn đề thay đổi hay cải tổ cái trật tự đã thành "tự nhiên" ấy. Và đó chính là tự do, bởi vì trật tự tự phát ấy đã đặt ra một điều kiện không

thể thiếu được cho hình thái tự do đó: anh phải tuyệt đối vâng phục mọi sự sắp xếp đã có của tôi thì anh mới có được tự do để hành động trong phạm vi tôi đã quy định cho anh. Tự do của anh chỉ được giới hạn trong ứng xử của anh với những cá nhân xung quanh anh, cũng làm một công việc như anh, làm ăn, đi lại, cạnh tranh, giành giật làm giàu, được thua hay thất bại là tuỳ theo anh... Anh cũng không nên ngán ngại cái thực thể gọi là nhà nước bởi vì cái nhà nước ấy, nếu hiểu theo nghĩa chân chính phải là sản phẩm của cái trật tự tự phát, được lập ra cùng với những thứ gọi là pháp chế đi chung với nó, mục đích quan trọng nhất không có gì khác hơn là bảo vệ quyền tự do đó của anh cùng với điều kiện để thực thi là quyền tư hữu của anh. Nếu quả là như vậy thì đứng về về mặt tri thức mà xét, trong khi sự ngu dốt cá nhân đã tạo ra lợi ích chung thì đứng trên quan điểm đạo đức, sự ngu dốt đó cũng chính là điều kiện để mang lại ý nghĩa cho tự do nữa. Hiển nhiên tự do ở đây phải được giới thuyết trong hệ thống của Hayek: một thứ tự do hoàn toàn giới hạn trong phạm vi cá nhân và nội dung của thứ tự do đó cũng phải mang tính chất hoàn toàn tiêu cực: không phải tự do để hoàn thành một viễn cảnh nào đó liên hệ đến người khác (liberty to) mà chỉ là thứ tự do không để ai đụng tới bản thân mình và mình không đụng tới bản thân ai (liberty from).

Tri thức luận của Hayek không thể không dẫn đến kết quả hiển nhiên này: muốn có tự do cá nhân người ta phải biết phục tùng tuyệt đối cái trật tự tự phát ấy, và điều đó cũng có nghĩa là dùng một chút lý trí le lói của mình để chấp nhận hoàn toàn tình trạng vô minh của con người trước cái trật tự đó, một thứ vô minh dầy đặc, mờ đục không khác gì cái trật tự vật lý ù lì của thế giới tự nhiên mà con người không thể biết được cái đàng sau nó là gì. Trái

ngược hẳn với một quan niệm tự do được giới thuyết theo chiều hướng hoàn toàn mang đặc trưng của con người: không có ý thức về điều mình hành động, không ý thức được mối liên hệ của mình với người khác, với cái xã hội mình sinh sống thì sẽ không bao giờ có thể có tự do: tự do không phải là phải biết tất cả nhưng không bao giờ có thể đi chung với vô minh, ngu dốt trước cái môi trường sinh sống của mình. Thái độ vô minh và ngu dốt đó không làm nên gì điều gì ngoài sự nô lệ. Tự do của mỗi cá thể cũng không thể nào tách rời khỏi tự do của toàn thể, hơn nữa của cái toàn thể đem lại tự do cho cá thể. Quan niệm này không thể không đòi hỏi sự có mặt của lý trí để phán đoán, quyết định và chọn lựa, quan niệm ấy tất nhiên không thể nào được Hayek biết đến vì nó mang quá nhiều hơi hám của "lý trí thiết kế", nhưng dù sao đó là một quan niệm trong những quan niệm có thể có, cần phải đem ra đối chiếu để rọi sáng thêm quan niệm của Hayek về mối liên hệ giữa tri thức và tự do.

4

Một câu hỏi tất yếu sẽ phải đặt ra: đàng sau tất cả những kỳ diệu của sự điều hợp đồng bộ, vừa mang lại hiệu nghiệm về mặt kinh tế, vừa làm xuất hiện tự do như một giá trị đạo đức ấy là gì mà khiến Hayek đặt hết niềm tin vào đó? Bàn tay vô hình là gì? Là không có một bàn tay nào cả như lý luận về "người máy" đã cho là vậy? Nhưng nếu cho rằng đó chỉ là một cách nói, rằng xã hội con người không thể nào là một guồng máy vô nhân xưng, phi nhân tính thì có thể cho rằng "bàn tay vô hình" vẫn hàm nghĩa có một bàn tay, nhưng bàn

tay ấy lại tự giấu đi không cho chúng ta trông thấy hoặc do khả năng giới hạn của mình, con người không thể thấy? Vậy thì làm sao nhận ra được cái bàn tay kỳ diệu ấy trong thứ lý luận của chủ nghĩa tự do và của chủ nghĩa tự do của Hayek?

Chúng ta không thể không nhớ tới những đơn tử (monade) siêu hình của Leibniz, những thực thể được xem là "không có cửa cái lẫn cửa sổ", sống biệt lập với nhau hoàn toàn, nhưng do thông phần với bản chất của Chúa nên cuối cùng vẫn chung sống trong trạng thái hài hoà cực kỳ tốt đẹp. Lực lượng điều hợp những khác biệt của những cá thể trần gian ở đây rõ rệt là "bàn tay của Chúa". Nhưng về sau càng có nhiều người khước từ lối giải thích thần bí ấy, do sự phát triển của khoa học, cho nên đã quay về dựa vào tự nhiên để giải thích. Thí dụ như lý luận về khế ước xã hội: giả định từ nguồn gốc của nó, xã hội bao gồm những cá nhân mạnh ai nấy theo bản chất tự nhiên của mình (bản chất này khác nhau tuỳ theo các tác giả như Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau...) nhưng do phải sống chung nên đã phải đồng ý với nhau thảo ra những hợp đồng (vâng phục hoặc hợp tác), biểu hiện thành ý chí chung, căn cứ vào đó điều hành đời sống xã hội. Bên cạnh đó có nhiều lý luận dựa vào tính chất tự nhiên mang đặc trưng của xã hội con người để đưa ra các thứ lý luận ngược lại: không có những cá nhân tồn tại tự thân như những đơn vị cô lập mà chỉ có những con người của một cộng đồng sống trong những tổng thể siêu cá nhân (gia đình, xã hội, giai cấp, dân tộc, nhân loại...) mà nội dung của những thực thể ấy hàm chứa ý nghĩa của một cái gì đó vượt khỏi con số cộng các thành phần riêng lẻ (Auguste Comte, Karl Marx...).

Chủ nghĩa tự do cổ điển có phương cách của mình. Mandeville nói đến bản chất ích kỷ có thể tạo ra giàu có là đã giả định một mối quan hệ tự nhiên tạo ra được sự hoà hợp chung. Những người theo thuyết duy lợi (Jeremy Bentham, John Stuart Mill...) cũng có những lập luận tương tự khi cho rằng cá nhân và xã hội có thể đạt được hoà hợp dựa trên lợi ích riêng biệt. Có khác biệt, Hayek vẫn không thoát khỏi được xu hướng tự nhiên đó, nhưng với quan niệm riêng về tri thức luận của mình, ông đã mang đến cho chủ nghĩa tự do một cách lý giải mới: giống như những sơ đồ tiên thiên trong hệ thần kinh trung ương, các thứ trật tự tự phát của ông mang đậm nội dung văn hoá, truyền đạt qua thời gian do bắt chước, học tập, giáo dục thường xuyên mà trở thành "những quy tắc ứng xử đúng đắn" mang tính chất truyền thống để con người cứ theo đó mà noi theo không cần suy nghĩ, tính toán trong hành động. Có thể gọi đó là một thứ chủ nghĩa tự nhiên văn hoá vì văn hoá chính là một thứ "tự nhiên thứ hai" tuy do con người tạo ra nhưng lại mang tính chất tất yếu như những quy tắc không thể đi ngược lại. Hayek cho rằng cái hình thái văn hoá đó là đặc trưng của xã hội con người, nó tự hình thành, tự tích tụ dần dà qua lịch sử, bật ra vào một lúc nào đó như nước ngầm ở dưới đất vọt lên mặt đất, bất ngờ, không ai tiên đoán được, không biết ai là người tạo ra. Một sản phẩm thuần tuý cộng đồng tự phát.

Quan niệm về thứ trật tự ấy thật sự cũng không có gì mới mẻ. Cuộc sống con người là một dòng chảy liên tục ở đó bao giờ truyền thống cũng có sức nặng chi phối đời sống hiện tại như một điều không thể tránh khỏi, vừa là kinh nghiệm đã tích tụ thành thói quen, cần noi theo để tạo ra sự liên tục trong tiến hoá, nhưng mặt khác cũng lại là sức ỳ quán tính ngăn cản những

đổi thay nhanh chóng cần phải có để thích ứng. Hayek không nhìn truyền thống như vậy, ông chỉ nhìn thấy mặt thuận lợi của những cái đã đọng lại thành nếp quen, coi đó chính là di sản của văn minh, dựa vào đó kết hợp với tri thức luận về tính chất phụ thuộc của lý trí vào những sơ đồ đã định hình trong hệ thần kinh, phát triển thành một chủ nghĩa phi lý tính, đẩy vào hàng đối lập mang tính phá hoại mọi ý định muốn thừa kế truyền thống theo đường lối canh tân hoặc cách mạng. Mặc dù có lần đính chính không phải là người bảo thủ, nhưng xét về mặt lý luận, Hayek không thể nào thoát khỏi sự vây bọc của thứ chủ nghĩa phi lý tính do ông tạo ra để tự trói chân mình vào một thứ chủ nghĩa truyền thống bảo thủ vào bậc nhất của chủ nghĩa tư bản tự do; lý do thì chúng ta đã biết, đáng nói nhất là chủ trương chống lại tất cả mọi hình thức can thiệp vào sự vận hành của thứ chủ nghĩa tư bản tự do ấy, dù chỉ là những dự án điều tiết khiêm tốn hoặc cải cách cục bộ.[10]

Trước những lập luận cực đoan đó, Hayek vẫn tìm cách giữ sự nhất quán của hệ thống của mình bằng cách viện đến những phương thức giấu mặt hoặc đưa vào những yếu tố ngoại lai. Để tranh luận với những nhà "thiết kế" (đủ loại) ông hay dựa vào một thứ tri thức toàn diện giả định có thể có được, tuy con người không thể nhận ra, nhưng vẫn ẩn tàng và phân tán trong cơ chế thị trường, dựa vào đó đả kích những ảo tưởng toàn tri của những ai muốn có được một thứ trí thức như vậy để phục vụ các chương trình kế hoạch hoá. Đó là cách lý luận có mục đích đẩy người đối thoại vào đường cùng mà họ không bao giờ đặt ra và muốn đạt tới. Vấn đề ở đây không phải là bảo vệ hay phủ định kinh tế kế hoạch hoá mà là vấn đề của những người làm kế hoạch: các kế hoạch họ dựng nên có thể sai lầm từ đầu, nhưng không người làm kế hoạch

nào lại đặt cho mình mục tiêu phải có được những tri thứ toàn diện thì mới hành động, và khi làm như vậy lại cho là đã đầy đủ để có thể bắt tay thực hiện, không cần phải điều chỉnh, bổ sung, kể cả làm lại những gì đã phác hoạ. Với Hayek, những "quy tắc ứng xử đúng" của trật tự tự phát có thể hình thành từ quá trình "thử và sai" nhưng với sự thao tác của lý trí thì lại không được ông cho phép. Cái lôgíc đẩy sự kiện tới chỗ tuyệt đối như vậy để buộc phải chọn hoặc "có" hoặc "không" là hoàn toàn xa lạ với cái biện chứng của đời sống thực tiễn.

Nhưng điều đó đã trở thành tự nhiên trong tư duy của Hayek. Ông chỉ thấy điều ông cần đạt về mặt lập thuyết là làm sao chứng minh cho được sự tất yếu của những trật tự tự phát. Ngoài việc dựa vào một thứ tri thức tuyệt đối để đẩy lui các đối thủ ra khỏi tầm mắt, ông còn dựa vào cái tri thức toàn diện bí mật nằm phục trong cơ chế thị trường để mặc nhiên bảo vệ cái tri thức luận phi lý tính. Giả định về một tri thức toàn diện chứa đựng trong các trật tự tự phát, dưới hình thức phân tán, không nhận thức được bằng lý trí phân tích, với Hayek cũng là giả định cho rằng, ngoài chuyện thứ tri thức toàn diện ấy chỉ có thể thu gom và sử dụng được trong điều kiện con người buông xuôi để mặc cho thị trường muốn làm gì thì làm, muốn dắt mình đi đâu cũng được, còn là chuyện buộc con người phải nhắm mắt lại, tuyệt đối tin vào một thứ sức mạnh vô hình, toàn trí, toàn tri mà mình chỉ có thể phủ phục vâng lời, không cần nhìn thấy, không cần tìm hiểu. Không thể nói khác đi về một thứ sức mạnh như thế: đó chính là sức mạnh của một đấng bậc có thể tạo những điều kỳ diệu mà không cho ai thấy mặt. Một đấng bậc như vậy rất cần đến sự biện luận của Hayek về sự mờ đục trong tri thức luận của con người. Sự ngu

dốt[11] ở đây đã được thăng trật lên đỉnh cao nhất của quyền lực tinh thần: nó thực hiện được một cách không có ý thức sức mạnh vạn năng của một Ông Trời giấu mặt! "Thiên hà ngôn tai ..."!

Jean-Pierre Dupuy tìm hiểu cơ sở lý luận của chủ nghĩa tự do đã gọi thứ tri thức vạn năng giấu mặt trên đây trong hệ thống của Hayek là một "Tri thức Tuyệt đối",[12] một trong những yếu tố "ngoại tại" mà những người theo chủ nghĩa tự do thường đem vào để bù đắp cho hệ thống nội tại của mình: phải có một cái tuyệt đối nào đó mang ý nghĩa trần gian thay cho cái tuyệt đối siêu việt (như cái monade của Leibniz). Điều này cho biết hệ thống của tất cả những nhà lý luận của chủ nghĩa tự do đều không thể tự đứng vững được trên nền tảng nội tại của nó: dựa vào tính vị kỷ, cá nhân chủ nghĩa, tham lam, ham mê vật chất, đố kỵ, tranh giành mù quáng... coi là động lực thúc đẩy phát triển kinh tế xã hội, nếu để cho tự do phát huy hết năng lực, thì tất yếu chúng sẽ đưa xã hội trở lại trạng thái tự nhiên thật khủng khiếp mà Hobbes đã hình dung ra: đó là "cuộc chiến tranh của mọi người chống mọi người". Cũng chính vì thế mà lý luận tự do, dù mỗi xu hướng có khác nhau, đều tìm cách tìm ra một yếu tố bền vững bao hàm một giá trị nào đó để vừa hạn chế bớt những hỗn loạn lại vừa duy trì được thành quả chung do cuộc cạnh tranh gây ra.

Nhưng những giá trị mà chủ nghĩa tự do thường viện tới, do dựa vào những yếu tố vẫn mang ý hướng nội tại, không thoát khỏi tiền đề coi những tác nhân biệt lập là những bản vị, đã tỏ ra không mấy hiệu nghiệm: thiện cảm, điều hoà lợi ích, lòng tốt tự nhiên... dù có lặp lại bao nhiêu lần vẫn

không đem lại được một hệ thống giá trị làm nền cho một xã hội văn hoá và chính trị phát triển trong ổn định, nhân đạo. Nó chỉ tạo ra một cái mà người ta gọi là "xã hội dân sự" có nội dung cạnh tranh thuần kinh tế mang tính chất tư bản chủ nghĩa tự do. Sự hiện diện của các định chế nhà nước trong điều kiện đó được giao cho vai trò hạn chế cuộc tranh giành hỗn loạn giữa những cá nhân, nhưng trên thực tế, trong nhiều thời kỳ, nhiều trường hợp đã bị những kẻ có ưu thế chiếm lĩnh và biến thành công cụ, làm cho cường độ bất bình đẳng cá nhân phát triển thành bất bình đẳng xã hội, hình thành các đường lối chính trị tước đoạt, thống trị, mở rộng thành xâm lược diễn ra trên quy mô toàn cầu, dưới nhiều hình thức khác nhau trong lịch sử.

Đưa ra một thứ "Tri thức Tuyệt đối" đạt được bằng ngu dốt để làm mới học thuyết tự do nhằm chống đỡ cho cái trật tự thị trường tự phát trước những bất toàn của chủ nghĩa tư bản không ngớt bị công kích gay gắt và bị đe doạ thay thế, lập luận của Hayek không thể đem lại nhiều thuyết phục, do tính chất lén lút và không sòng phẳng trong biện luận của ông như chúng ta đã thấy. Lập luận ấy không bao giờ có thể dập tắt được những mưu toan thay đổi hệ thống giá trị của chủ nghĩa tư bản tự do, những phương án canh tân, dù nhiều lần tỏ ra không tưởng và thất bại, nhưng vẫn không giảm bớt sự kiên trì trong tìm kiếm.

5

Nhưng hệ thống của Hayek chưa phải đã chấm dứt tại đó. Ngoài yếu tố ngoại tại được gọi là "Tri thức Tuyệt đối" nói trên, Hayek còn sử dụng một yếu tố

ngoại tại khác, lần này được biện luận một cách công khai, minh bạch, không cần giấu mặt: đó là việc vận dụng lý luận tiến hoá sinh vật của Darwin để giải thích sự vận hành của trật tự tự phát, mục đích làm cho lý luận của ông mang một màu sắc khách quan, không cần viện đến những lối giải thích cũ của các trường phái duy lợi, khế ước, hoà hợp lợi ích... Nhưng cũng chính từ nỗ lực này mà hệ thống của Hayek đã bộc lộ tất cả tính chất ngộ biện và mâu thuẫn trầm trọng của nó.

Lý luận của Darwin mô tả sự tiến hoá của các giống loài; bất cứ giống loài nào, kể cả con người, đều nằm trong vòng sàng lọc tự nhiên: giống nào thích nghi với tự nhiên thì mới tồn tại, giống nào không làm được điều đó thì bị diệt vong. Dựa vào quan niệm sàng lọc tự nhiên đó, Hayek đã mang đến cho lý luận về tri thức và trật tự tự phát một chiều kích mới gọi là sự sàng lọc văn hoá: chỉ thích hợp với nhu cầu tồn tại của con người những định chế và những quy cách ứng xử được thời gian tuyển chọn và đọng thành truyền thống có thể giao lại cho các thế hệ đi sau như một di sản. Nhiều nhà nghiên cứu nhân việc này cho rằng lý luận tiến hoá theo kiểu "cha truyền con nối" liên tục như vậy đã nghiêng về phía Lamarck nhiều hơn là Darwin. Điều đó thật ra không quan trọng lắm vì Hayek chỉ mượn thuyết tiến hoá nói chung như một luận cứ mới để củng cố cái khung nội tại cho hệ thống của ông, làm cho hệ thống ấy có được một cơ sở tự nhiên vững chắc hơn các thứ lý luận tự nhiên mang hơi hám "bản tính người" vẫn còn còn tỏ ra mơ hồ.

Cũng giống những phạm trù tiên thiên lấy nguồn cảm hứng từ triết học Kant, lý luận tiến hoá sinh vật mượn từ Darwin ở đây đã được giao cho một

vai trò có tính chất chức năng: kết hợp với lý luận về tri thức và các trật tự tự phát, nó khoác cho chủ nghĩa phi lý tính của Hayek cái vòng hoa chiến thắng trong cuộc đấu tranh sinh tồn dai dẳng cho con người và được con người tuyển chọn, bảo vệ như một truyền thống không thể nào thay đổi được. Ý nghĩa của lý luận đấu tranh sinh tồn về mặt văn hoá cũng dẫn xuất từ đó: những con người tự do ngu dốt trước đây không biết được mình là gì trong cuộc vận hành vô ngã, phi nhân tính của những thứ trật tự tự phát thì bây giờ dưới ánh sáng của lý luận về tiến hoá văn hoá do Hayek tạo ra, đã có thể sử dụng cái phần lý trí ít oi của mình để hiểu rằng cái trật tự tự phát phủ đầy những vòng hoa đó là do chính mình tạo nên và nên thoả mãn với vị trí khiêm tốn của mình trong cái vòng trật tự ấy. Ở đây, người chiến thắng không phải chiến thắng cho bản thân mà là tạo động lực để những người khác noi gương bắt chước đi theo, làm cho trật tự thị trường ngày trở thành một thứ giá trị phổ biến, đương nhiên. Còn kẻ thua cuộc thì dù đắng cay như thế nào đi nữa cũng nên chấp nhận số phận và nên coi đó là bài học về sự tiến thân mà giả sử như có thất bại nhiều lần nữa thì cũng phải hiểu đó là sự hy sinh cần thiết cho cuộc sàng lọc tiến hoá của văn minh nhân loại.

Tính chất huyễn hoặc trong một viễn cảnh lý luận như vậy là không thể nào che giấu được. Không ít người nghiên cứu đã nhận ra những mảnh ghép không nhất quán và cả mâu thuẫn trong hệ thống của Hayek.[13] Muốn vượt qua chủ nghĩa duy lợi trực tiếp, tầm thường, nhưng sau khi đi qua một vòng chân trời, Hayek vẫn không thoát khỏi chủ nghĩa duy lợi dưới một hình thức gián tiếp mượn từ thế giới sinh vật áp dụng vào xã hội con người: chỉ những gì có ích cho sự tồn tại của con người được sàng lọc qua cạnh tranh sinh tồn

mới được lưu giữ để biến thành truyền thống. Và như vậy cái cơ chế vận hành của những trật tự tự phát vẫn không khác bao nhiêu với cái cơ chế đặt trên tiền đề về sự điều hợp tự nhiên của những lợi ích vị kỷ, bây giờ mờ đục hơn, quanh co hơn thôi. Về một mặt khác, trong khi mượn lý luận tiến hoá sinh vật tạo cho hệ thống của mình cái dáng vẻ khoa học để, vừa bảo vệ các thứ trật tự tự phát như một sự kiện hiện thực, lại vừa cấp cho hiện thực ấy khả năng phát khởi tự do để thưởng công cho những tác nhân đã phục vụ nó hết lòng, Hayek đã tự dẫn mình vào môt cung cách tư duy ngược với nguyên lý sơ đẳng của biện luận triết học: lợi ích và lý tưởng, cái tồn tại và cái phải tồn tại, là hai bình diện khác nhau hoàn toàn về bản chất – tự do như một giá trịkhông thể phát khởi từ những cuộc tranh giành vô minh, mù quáng giữa những cá nhân không bao giờ biết nghĩ đến người khác và không bao giờ có ý định san sẻ cho người khác bất cứ một điều tốt đẹp nhỏ bé nào.

Những gì Hayek, dựa vào lý luận sàng lọc đó đề xuất một số luận điểm liên quan đến các lĩnh vực văn hoá, chính trị cho toàn xã hội, không đề xuất nào được xem là hài hoà về lý thuyết có thể đem áp dụng vào thực tế. Lý do chủ yếu là Hayek đem lý luận sàng lọc sinh vật vận dụng vào cuộc cạnh tranh tự do để biến cuộc đấu đá sinh tồn của những cá nhân miệt mài chạy theo lợi nhuận thành một trò chơi, căn cứ vào đó giải quyết vấn đề gây căng thẳng nhiều nhất từ trước đến nay là “công bằng xã hội”. Theo lập luận của Hayek thì trong cuộc chơi mạnh được yếu thua ấy, chuyện công bằng hay không công bằng chỉ liên hệ đến những thành viên tham dự, nghĩa là chỉ thành vấn đề cho cuộc chơi khi có những thành viên nào cố ý lừa bịp, tước đoạt, ăn gian. Vậy mà mấy chuyện đó chẳng có gì rắc rối cả: trong bất cứ cuộc chơi nào cũng

có những trọng tài và hãy để cho họ làm việc và những trọng tài xã hội ấy không ai khác hơn là Nhà nước pháp trị mà Hayek coi là không thể thiếu để cơ chế thị trường giữ được tính chất nghiêm chỉnh của nó trong hoạt động. Vì thế việc thắng hay thua của những thành viên trong cuộc chơi ấy là thuộc vận may của mỗi người, chẳng thể đổ lỗi cho bản thân cuộc chơi, cũng chẳng dính dáng gì đến các cơ quan công quyền do nhà nước đảm trách.

Dựa trên quan niệm đó, Hayek công kích gay gắt những người đưa ra khái niệm gọi là "công bằng xã hội", một khái niệm hàm nghĩa đòi hỏi "công bằng" trên phạm vi toàn "xã hội" bằng biện pháp phân chia lại thu nhập chung, thực hiện qua áp lực của những tổ chức dân sự (như các nghiệp đoàn), hoặc bằng sự can thiệp của nhà nước dưới nhiều hình thức (đáng chú ý nhất là Nhà nước phúc lợi). Hayek cho rằng đó là những điều hết sức vô lý, vô nghĩa và chúng ta đã biết lập luận của ông ra sao: thị trường là một cơ chế phi nhân tính, tự vận động như một guồng máy không có chủ thể, guồng máy ấy lại là một trật tự được sàng lọc có lợi cho sự phát triển của xã hội, cho nên đặt vấn đề "công bằng" hay "không công bằng" với cái trật tự đại biểu cho xã hội đó là vô lý, vô nghĩa, không thể giải quyết được, vì không có ai giải quyết, nếu nhà nước nhẩy vào thì không thể tránh khỏi vi phạm chức năng trọng tài mà thị trường đã giao cho nó. Vả lại như chúng ta cũng đã biết: với Hayek bất cứ hình thức can thiệp cố ý nào của con người vào cơ chế tự phát ấy sẽ là bất khả vì sẽ không có cách nào hiểu được sự vận hành tự động của nó, đã như vậy mà lại dựa vào "sự ngạo mạn của lý trí" để tìm cách cải tạo này nọ thì tai hại với nền "văn minh" lâu đời của loài người sẽ vô cùng tồi tệ.

"Ý đồ" biện hộ của Hayek cho tính điều hợp vô minh của thị trường như thế nào thì chúng ta cũng đã biết và có thể hiểu được trong cái văn cảnh thuần lý của nó. Nhưng lý luận và thực tế là những chuyện khác nhau. Mải mê trong tư biện, Hayek không chịu nhận ra sự kiện rất đơn giản này: những người chiến thắng và những người thua cuộc, có thể luân phiên thay nhau với tư cách là những cá nhân, nhưng dần dà trong mối quan hệ với nhau như là những thực thể xã hội (Hayek không thể nói đây không phải là truyền thống) họ đã mặc nhiên cùng nhau hình thành những tập hợp liên-cá nhân (vì những lợi ích nhiều mặt, không nhất thiết là kinh tế), và mọi thứ sẽ không còn diễn ra như lúc cuộc chơi mới bắt đầu nữa: không còn là sự tranh giành của những cá nhân mà sẽ là cuộc đối đầu của những tổng thể, những quan hệ xã hội biểu hiện dưới hình thức những tầng lớp, những tập đoàn, những siêu tập đoàn, những giai cấp, những dân tộc... – những thực thể mà Hayek nhất quyết không thừa nhận nhưng vẫn cứ diễn ra trong thực tế, hôm qua và cả hôm nay.

Những tổng thể ấy sẽ dẫn cuộc chơi đến những viễn cảnh khác hẳn với sự trông chờ của Hayek: không còn có sự thắng thua mù quáng, vô minh của hãnh tiến, hả hê hoặc của quy phục, nhẫn nhục mà sẽ là sự mù quáng, vô minh của những đam mê, thống trị, oán ghét, hận thù, tất cả có thể dẫn đến nhiều con đường trước mặt như những khả thể, con đường nào cũng có đầy đủ lý do để tồn tại: hoà bình hay chiến tranh, ổn định hay loạn lạc, cải tổ hay cách mạng, tất cả sẽ hoàn toàn tuỳ thuộc vào cái cách mà những cá nhân tồn tại trong cái trật tự tự phát ấy có biết bừng tỉnh để sử dụng hay không: cầu viện đến cái phần lý trí nhỏ bé của mình (như Hayek cho là vậy) để giải quyết

những vấn đề do cái trật tự tự phát mù quáng ấy gây ra, với tư cách là những con người của một giống loài biết liên đới với nhau trước những tai hoạ chung, chứ không còn là những monade của một cơ chế vô minh lén lút đi tìm một Chúa Trời cho mình như Hayek đã tin có thể tìm được.

Chủ trương của Hayek giao cho nhà nước vai trò làm trọng tài điều hành cơ chế thị trường hoạt động cũng có thể hiểu như sự biểu hiện của lòng tin đó. Mọi thứ đã do một đấng bậc giấu mặt nào đó (Tri thức Tuyệt đối, Trật tự Sàng lọc) lo liệu tất cả rồi, việc còn lại của con người chỉ là tuân theo để tổ chức vận hành thôi. Xã hội con người vốn phức tạp, nên để ngăn chặn những cái quá đà, những lạc hướng, những hồi đầu thụt lùi, nhất là những toan tính dùng lý trí phá vỡ trật tự đã an bài, phải có một thực thể duy nhất được phép độc quyền sử dụng cưỡng chế để bảo đảm cho cái trật tự ấy vận hành suôn sẻ. Nhà nước đặt trong viễn cảnh ấy đã trở thành công cụ của trật tự tự phát, trật tự thị trường: nó phải tự tạo ra một cơ chế luật lệ và tổ chức để không cho phép xẩy ra những mưu tính lộng quyền vượt qua khỏi cái chức năng đã được quy định của nó. Nhưng cũng giống như tự do cá nhân thuần tuý hình thức, luật pháp của nhà nước cũng là luật pháp mang tính chất hoàn toàn hình thức như vậy: tất cả những cá nhân đều bình đẳng trên giấy tờ còn trong thực tế thì không bình đẳng lại là tất yếu, trên luật pháp ai muốn làm gì thì làm nhưng trong thực tế không ai được đụng tới cái nền luật pháp do bản thân cơ chế thị trường tạo ra: luật pháp đó bảo vệ mọi người để mọi người cúi đầu vâng phục trật tự thị trường.

Đấy chính là nguyên tắc tồn tại của nhà nước pháp quyền theo viễn cảnh Hayek, và từ nguyên tắc ấy, ngoài việc hoàn thành những dịch vụ công cộng, an ninh, luật pháp...,[14] nhất quyết không cho phép nhà nước can thiệp vào sự vận hành tự động của thị trường và cũng từ những nguyên tắc ấy thúc đẩy các hoạt động tư nhân, cá thể đến mức tối đa, toàn diện: quyền tư hữu tài sản là thiêng liêng cũng như quyền thừa kế (dù là nguồn tích tụ tài sản tạo ra không bình đẳng trong cuộc chơi), không cho phép thực hiện thuế luỹ tiến, bài bác những đòi hỏi của công nhân và đại biểu của họ là công đoàn (những yêu sách gây ra lạm phát, tạo ra bè phái tìm kiếm lợi ích), cho phép tư nhân hoá tiền tệ, hình thành những tập đoàn độc quyền, thừa nhận sự hợp lý của đầu cơ ... nói chung là tạo ra những điều kiện tối đa để cái xã hội dân sự thuần tuý kinh tế khẳng định mình như một thực thể độc lập, vận hành như một guồng máy tự động, tự đầy đủ với mình, tự làm luật cho mình, không có một tác nhân nào bên ngoài xen vào can thiệp.

Đối với một hình thái xã hội dân sự như vậy, cái duy nhất còn mang hơi hám một thứ không gian công cộng nào đó trong lý luận của Hayek chính là sự tồn tại của một nhà nước mang chức năng của một cơ quan quản lý thuần về kỹ thuật, một nhà nước trên danh nghĩa – Hayek thích gọi đó là một "chính quyền" hơn là một nhà nước – nhưng trong thực tế đã hợp nhất với xã hội dân sự thành một bộ phận hữu cơ tự phát của nó, một xã hội ở đó cái tinh thần tự động của cơ chế thị trường đã được mở rộng và trùm lấp tất cả mọi lĩnh vực của đời sống, một xã hội tiến tới chỗ tự định nghĩa như một xã hội kinh tế. Một nhà nước như vậy thực tế cũng đã mang ý nghĩa của một "nhà nước tiêu vong", tồn tại trong một xã hội mà chính trị được định nghĩa

như những dự phóng có ý thức khác nhau trong một thứ xã hội do con người làm chủ đã không còn lý do để tồn tại. Theo viễn quan của Marx,[15] người ta có thể cho rằng sự tiêu vong của một nhà nước như vậy không phải là sự nhường ngôi cho một cộng đồng phổ quát ra đời mà chính là sự hoàn tất của cái quá trình vô minh hoá toàn bộ thế giới mà sự chiến thắng của quá trình này đã trở nên đồng nghĩa với sự chiến thắng phổ biến của một thứ trật tự ở đó từ nay trở đi ý thức cộng đồng, ý thức xã hội trong đời sống cũng đã trở thành thừa thãi.

6

Có thể nói Hayek đã hoàn tất giấc mơ của những nhà tự do của thế kỷ 18 muốn hình thành một xã hội trần tục, dân sự, thoát khỏi mọi sự khống chế của những bàn tay hữu hình của các giáo hoàng, những ông vua, những lãnh chúa – kể cả những thực thể chính trị định hướng trực tiếp đời sống tự nhiên do những nhà theo chủ nghĩa khế ước tạo ra – bằng cách tìm ra từ nội tại xã hội con người một động cơ tự sinh, tự vận hành, ở đó những lợi ích về kinh tế được xem như giữ vai trò quyết định, chủ đạo, trùm lấp. Theo cách nói của Pierre Rosanvallon, ở đây, cái kinh tế đã được quan niệm như phương cách thực hiện cái chính trị để một xã hội kinh tế ra đời thay cho xã hội chính trị thoát khỏi những can thiệp mang tính chất chủ quan của những thực thể xâm phạm vào sự tồn tại độc lập của những cá nhân, hoàn thành phương châm mộng tưởng của những người theo chủ nghĩa tự do: “đem sự quản lý những đồ vật thay cho sự quản lý những con người”.[16]

Để thực hiện mục tiêu ấy, Hayek đã tiến hành một cuộc đảo lộn triệt để về phương pháp tư duy: một mặt tẩy trừ khỏi chủ nghĩa tự do cổ điển, rồi sau này là chủ nghĩa tân cổ điển, mọi dấu vết của những biện luận lý tính, những yếu tố chủ quan về đam mê hoặc trách nhiệm của con người có liên hệ đến những vấn đề tổng quát về xã hội và lịch sử, mặt khác đã đẩy về phía tiêu cực (và cả thù địch) hầu hết những thành tựu đã trở thành truyền thống – không thể nói là không "tự phát" – của những công trình suy tưởng lý tính do nhiều trường phái học thuật tạo ra – không ít là những công trình của những người gần gũi với chủ nghĩa tự do, ngay cả với những nỗ lực bảo vệ chủ nghĩa tư bản như lý luận của Keynes – và thế vào đó một truyền thống gọi là tự phát tự động, trong đó thị trường với cơ chế vận hành vượt lên khỏi mọi nhận thức đối với lý trí của con người, được coi là mẫu mực, căn cứ vào đó đề xuất cho chủ nghĩa tự do một mô hình tư bản chủ nghĩa lầm lũi đi tới như một chiếc xe ủi đất đã cài đặt chương trình.

Tồn tại như một mô hình không có chủ thể như vậy, chủ nghĩa tư bản đã được bảo vệ một cách hiệu nghiệm như chưa bao giờ có được: ngoài việc dùng chủ nghĩa phi lý tính để khẳng định sự hiệu nghiệm kinh tế của một cơ chế mang lại tự do giả định cho các cá nhân, lý luận của Hayek còn giúp cho chủ nghĩa tư bản chối bỏ mọi trách nhiệm trước những tệ hại mà nó có thể gây ra. Với một guồng máy như thế con người không biết làm gì hơn là khuất phục, có phản kháng thì mọi thứ cũng sẽ rơi vào hư vô: không thể thay đổi được gì mà cũng chẳng phản kháng được gì bởi vì ở đó mọi lời nói sẽ trở thành vô nghĩa, vô hiệu, ở đó không ai có đủ lý trí để nói chuyện với nhau, mà giả sử như có thể cất tiếng thì cũng chỉ là cuộc đối thoại với ... một cục sắt thôi! Ý

định chống đỡ cho một thứ trật tự xã hội như vậy đã đẩy thế giới vào một tình thế cực đoan: ban cho con người một thứ tự do hoàn toàn hình thức – dù sau này có tặng thêm cho nó cái gọi là "một mức sống tối thiểu" như một nhân nhượng từ thiện[17] – để vĩnh viễn tước mất hết tính nhân loại của nó, làm cho nó trở nên một kẻ lạ mặt với cái xã hội do chính nó tạo ra.

Xét về lâu dài và xét trên tổng quát, hệ thống lý luận của Hayek không thể xem là thật sự nghiêm chỉnh: nhiều lắm nó chỉ đưa ra một số lý lẽ phủ định được những chế độ có tính chất trại lính kiểu xôviết, vốn là một mô hình mạo danh "chủ nghĩa xã hội" đã được chỉ ra từ lâu, điều mà Hayek đã không cần biết đến. Dựa vào những sai lầm hiển nhiên của thứ "chủ nghĩa xã hội" đó để tiên đoán sự sụp đổ của nó, Hayek đã cung cấp cho những người sùng bái ông ảo tưởng về tính chất hiệu nghiệm và phổ biến của những giải pháp do ông đề xuất để bảo vệ nền văn minh của loài người, quên hẳn rằng những giải pháp đó chỉ mang ý nghĩa tình thế, thường xuyên diễn ra trong sự chuyển động của xã hội như những chuyển đổi thay thế khi cần thiết, không hề có giá trị như một chọn lựa cuối cùng cho chính nền "văn minh" ấy. Nhất là khi những giải pháp đề xuất đã đi ngược lại cái truyền thống thông thường của lý trí, phủ nhận bừa bãi mọi vận động của lý tính, ở đây là những phê phán nhắm vào nền móng chế độ tư bản chứa đầy bất toàn, những phê phán đã làm cho chế độ ấy mất đi tính chất hoang dại vào thời ban sơ của nó.

Xuất hiện ngay vào đầu thế kỷ 20, trước mọi xoay sở lúng túng của các ý thức hệ bảo vệ chủ nghĩa tư bản rơi vào khủng hoảng, lý luận có tham vọng chống đỡ triệt để cho chủ nghĩa tư bản ấy của Hayek luôn bị gạt ra khỏi dòng

chính thống, chưa lúc nào được thừa nhận như giải pháp phổ biến cho mọi trường phái thuộc chủ nghĩa tự do: chỉ vào giai đoạn cuối đời, Hayek, gặp một số tình thế thuận lợi, chưa hẳn có thể kéo dài, mới được đề cao quá mức, cố ý bỏ qua rất nhiều khuyết điểm trong phương pháp tư biện của ông, Nhưng đối chiếu với thực tế, đẩy các tiền đề lý luận đến những kết quả rốt ráo của chúng, không ít những nhà nghiên cứu đã nhận ra những gì mà Hayek cố gắng làm mới chủ nghĩa tự do về phương diện lý luận để củng cố chủ nghĩa tư bản đã không mang đến điều gì khác hơn là đưa chủ nghĩa tư bản trở lại thời kỳ khởi đầu hoang dại, được bổ sung thêm một tính chất tệ hại hơn nhiều lần nhờ những đóng góp mới của ông: biến môi trường sống của con người thành một cấu trúc vô minh, một guồng máy phi nhân tính ở đó con người trở thành công cụ của nó.[18]

Những sai lầm, mâu thuẫn trong hệ thống của Hayek, được nhiều nhà nghiên cứu đưa ra như đã phân tích ở trên, chứng tỏ cái trật tự tự phát mà Hayek coi là vừa hiệu nghiệm vừa đem đến tự do cho con người thực chất chỉ là một "thiết kế" tạo ra bằng tư biện và lôgíc, là kết quả của một phương pháp suy lý vượt lên trên hiện thực, thoát ly khỏi các điều kiện lịch sử. Điều quan trọng làm nên triết học Hayek chính là tính chất ý thức hệ của nó và do vậy không tưởng cũng chính là đặc trưng của nó. Như tất cả những hệ thống tự biện khác, chính tính chất không tưởng đó đã tạo ra sức hấp dẫn cho lý luận của Hayek nhưng đồng thời cũng lại là sự tự phủ định trước thực tế của lý luận ấy với tư cách là một hệ thống: thứ chủ nghĩa tư bản mà những người sùng bái Hayek muốn đem vào thực tế để cứu vớt nền "văn minh" lâu đời của nhân loại, cuối cùng vẫn chỉ là một thứ sơ đồ trừu tượng dẫn xuất từ cái chủ

nghĩa phi lý tính về nhận thức luận của người sáng tạo ra nó, chứ không phải là cái gì khác.

LP

21.4.2008

Chú thích

[1] Denis Boneau: "Friedrich von Hayek, pape de l'ultra- libéralisme", Voltairenet

[2] Robert Nadeau: "Frederich Hayek et la théorie de l'esprit", trong La Philosophie autrichienne de Bolzano à Musil, Histoire et actualité,collectif publié sous la dir. de Kevin Mulligan et Jean-Pierre Cometti, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 209-227.

[3] Steven Horwitz: "From The Sensory Order to the Liberal Order: Hayek's Non-rationalist Liberalism", Review of Austrian Economics, 13: 23-40 (2000).

[4] Ngoài "non-rationalist", có người sử dụng khái niệm "anti-rationaliste" để nói về lý luận nhận thức xã hội của Hayek, nhưng theo tôi, khái niệm "irrationaliste" (phi lý tính) có vẻ thích hợp hơn: chủ nghĩa phi lý tính (l'irrationalisme) chỉ thị những kinh nghiệm, những khả năng nhận thức các hiện tượng, các thực thể, không phải bằng lý trí, không tuân theo quy luật của lý trí, cho rằng những cách hiểu đó đích thực hơn, sâu sắc hơn nhưng lại không thể diễn tả được, không giải thích được (Wikipédia). Từ đó có thể nói chủ nghĩa phi lý tính về xã hội của Hayek không phải là cái hỗn loạn, cái phi

lý (l'absurdité), cái trực giác, cái bất khả tri... mà là cái trật tự hiện thực, phổ quát, tất yếu, tự vận hành, tự thực hiện, không thể nhận thức được bằng lý trí, không cần nhận thức bằng lý trí.

[5] Xem Gilles Dostaler: "Hayek et sa reconstruction du libéralisme", Wikiberal

[6] Eric Oudin:"Hayek et Mandeville", Catallaxia

[7] Alain de Benoist: "Contre Hayek", Telos, Winter 98, Issue 110, http://evans- experientialism.freewebspace.com/benoist.htm.

[8] Jean-Pierre Dupuy: Éthique et philosophie de l'action, Ellipses, Paris, 1999, Chương VIII "Friedrich Hayek ou la morale de l'économie" p. 259

[9] Xem Đinh Tuấn Minh: "Sử dụng tri thức trong xã hội", talawas 18.7.2006 (dịch và giới thiệu bài "The Use of Knowledge in Society" (1945) của Hayek)

[10] Không ít tác giả đã liệt Hayek vào hàng "Cánh hữu Mới" (Simon Marginson), hoặc gọi ông là "một người hùng của Cánh hữu" (Jesse Larner).

[11] Ignorant, từ mà Hayek hay dùng, nghĩa là "không hiểu biết", cũng có thể diễn đạt bằng từ "ngu dốt" về phương diện tri thức. Giống như từ "vô minh"(ở đây không theo nghĩa Phật giáo mà chỉ nói đến thái độ chấp nhận trạng thái mờ đục của xã hội với con người), từ "ngu dốt" có tính chất trung lập nói về nhận thức luận của Hayek: cá nhân (và tập thể những cá nhân) là ngu dốt nhưng cơ chế tự phát là sáng suốt, toàn tri (biết tất cả), sự toàn tri của cơ chế ấy chỉ có thể tự biểu hiện được qua hành động của những cá nhân

ngu dốt không tự biết (để không can thiệp), cho nên tốt nhất với con người là nên sử dụng cái lý trí cá nhân có được để chấp nhận mọi cái đã có, đã định hình một cách vô điều kiện.

[12] Jean-Pierre Dupuy: sđd, p. 288

[13] Bài viết của Alain de Benoist: "Contre Hayek", sđd, đã phân tích một cách toàn diện những sai lầm, mâu thuẫn và nguỵ biện về mặt phương pháp luận của Hayek (Xem "Chống Hayek", Lữ Phương dịch, viet-studies 31-3-2008)

[14] "Các loại công ích chính có thể cung cấp cho tất cả mọi người, không phân biệt, theo Hayek là: chống bạo lực, dịch bệnh thiên tai, lụt lội, động đất, hoả hoạn; phân lớn đường xá (trừ những đường phải đóng tiền), một số dịch vụ đô thị; chuẩn mực hoá cân đo, cung cấp thông tin như địa bạ, bản đồ, thống kê linh linh, chứng nhận chất lượng hàng hoá. Vấn đề ô nhiễm môi trường được Hayek quan tâm và thừa nhận như là tác động bên ngoài. (Gilles Dostaler: " Hayek et sa reconstruction du libéralisme ").

[15] Nhiều tác giả đã so sánh Hayek với Marx và cho rằng giữa hai người đã có rất nhiều điểm tương đồng! Đây là một nghịch lý khá thú vị, hy vọng có dịp nào đó, có thể đề cập vấn đề này.

[16] Pierre Rosanvallon: Le libéralisme économique, Éditions du Seuil, Paris, 1999, "Penser le libéralisme", p. 10.

[17] "Bảo đảm cho mỗi cá nhân một mức nguồn lực tối thiểu, hay một kiểu mức cơ bản mà d-ưới mức ấy không ai có nguy cơ rơi xuống cho dù không có

khả năng tự trang trải cuộc sống. Có thể xem đó không những chỉ là sự phòng vệ hoàn toàn chính đáng chống lại một rủi ro chung cho mọi người, mà còn là một yếu tố cần thiết của Xã hội mở rộng trong đó từ nay cá thể không còn món nợ tinh thần nào đối với các thành viên của nhóm đặc biệt trong đó mình sinh ra". (Dẫn theo Gilles Dostaler: Le libéralisme de Hayek – Paris, La Découverte, 2001, bản tiếng Việt: Chủ nghĩa tự do của Hayek do Nguyễn Đôn Phước dịch, NXB Tri Thức, Hà Nội, 2008, tr.116). Người ta không biết khi thực hiện chủ trương của Hayek không chấp nhận thuế luỹ tiến, chống công bằng xã hội, nhà nước sẽ lấy tiền ở đâu để thực hiện công cuộc từ thiện nói trên! Chẳng lẽ ghép quỹ từ thiện đó vào quỹ an ninh bảo vệ cơ chế catallaxie!

[18] "Đọc Hayek là một niềm vui, mặc dù nỗ lực mà đôi lúc việc này đòi hỏi và sự cáu giận tạo ra không tránh khỏi". (Gilles Dostaler: như trên,tr.172).

11

BÀI MƯỜI MỘT

AYN RAND

AYN RAND

Người dịch: Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Ayn Rand là một trí thức lớn của thế kỷ XX. Sinh ra ở Nga vào năm 1905 và học tập ở đó, bà di cư đến Hoa Kỳ sau khi tốt nghiệp đại học. Khi còn là sinh viên bà đã nghiên cứu lịch sử, chính trị, triết học và văn học. Rand thấy chủ nghĩa tư bản và chủ nghĩa cá nhân của Hoa Kỳ là một sự thay thế đáng mong muốn cho chủ nghĩa xã hội xấu xa và suy đồi ở Nga. Sau khi thành thạo tiếng Anh và thiết lập mình với tư cách là một nhà văn ở Mỹ, bà đã trở thành một người ủng hộ nhiệt thành cho triết lý của mình, Chủ nghĩa khách quan.

Triết lý của Rand nằm trong truyền thống của Aristotle, với sự nhấn mạnh của truyền thống đó vào chủ nghĩa tự nhiên trong siêu hình học, sự duy lý kinh nghiệm trong nhận thức luận, và sự tự thực hóa hiện trong đạo đức học. Chủ nghĩa khách quan dựa trên sự tư lợi duy lý và tự chịu trách nhiệm – với ý tưởng cho rằng không ai là nô lệ cho bất kỳ ai. Điểm nổi bật trong triết lý của bà là các chính sách có nguyên tắc phải dựa trên sự đánh giá duy lý về: tính hợp lý, năng suất, trung thực (để đưa ra một cách duy lý các quyết định tốt nhất chúng ta phải trung thực với sự kiện), toàn vẹn, độc lập, công bằng, và sự tự hào.

Triết lý chính trị của bà cũng nằm trong truyền thống tự do cổ điển, với sự nhấn mạnh của truyền thống đó đến chủ nghĩa cá nhân, sự bảo vệ về mặt hiến pháp đối với các quyền cá nhân gồm quyền sống, quyền tự do và quyền tư hữu, và một chính phủ hạn chế.

Bà viết cả các tác phẩm triết học mang tính hàn lâm lẫn phổ thông, và bà trình bày triết lý của mình trong cả hai hình thức hư cấu lẫn phi hư cấu. Các tác phẩm hoàn chỉnh về mặt triết lý và nổi tiếng nhất trong số đó là Atlas Shrugged và Suối nguồn. Triết lý của bà đã ảnh hưởng đến nhiều thế hệ các học giả và các trí thức công, cũng như có một sự hấp dẫn rộng rãi.

Cuộc đời

Cuộc đời của Ayn Rand cũng sinh động như những người anh hùng trong các cuốn tiểu thuyết bán chạy nhất của bà, Suối nguồn và Atlas Shrugged. Rand lần đầu tiên làm nên tên tuổi của mình với tư cách là một tiểu thuyết gia, thông qua việc xuất bản tác phẩm We the Living vào năm 1936, rồi sau đó là Suối nguồn vào năm 1943, và tác phẩm lớn của bà Atlas Shrugged vào năm 1957. Những tiểu thuyết triết lý này chứa đựng các chủ đề mà sau đó bà sẽ phát triển với hình thức phi hư cấu trong một loạt bài tiểu luận và các cuốn sách được viết trong những năm 1960 và 1970.

Sinh ra tại St. Petersburg, Nga, vào ngày 2 Tháng 2 năm 1905, Rand được nuôi dưỡng trong một gia đình trung lưu. Khi còn là một đứa trẻ, bà yêu thích kể chuyện, và lúc chín tuổi bà đã quyết định trở thành một nhà văn. Ở

trường, bà đã cho thấy những triển vọng học hành, đặc biệt là ở môn toán. Gia đình bà đã bị tàn phá bởi cuộc cách mạng cộng sản năm 1917: bởi cả các biến động xã hội mà cuộc cách mạng và cuộc nội chiến sau đó mang lại lẫn bởi hiệu thuốc của cha bà bị Xô viết tịch thu. Gia đình bà chuyển đến Crimea để khôi phục về mặt tài chính và để thoát khỏi sự khắc nghiệt mà cuộc cách mạng mang đến St. Petersburg. Sau đó họ trở về Petrograd (tên mới của St. Petersburg do những người Xô viết đặt), ở đây Rand theo học đại học.

Tại Đại học Petrograd, Rand tập trung nghiên cứu về lịch sử, thứ đến là triết học và văn học. Ở đây, bà gặp phải khó khăn do sự thống trị của các ý tưởng cộng sản cũng như các chính sách mạnh tay nhằm đàn áp sự tự do nghiên cứu và thảo luận.

Sau khi nghiên cứu lịch sử và chính trị Mỹ ở trường đại học, và do từ lâu đã là một người hâm mộ kịch, âm nhạc và phim truyện Phương tây, bà đã trở thành một người hâm mộ cho chủ nghĩa cá nhân Mỹ, về cả sức sống lẫn sự lạc quan của nó, và bà thấy nó đối lập với chủ nghĩa tập thể, sự suy tàn, và ảm đạm của Nga. Tuy nhiên, do không tin rằng trong chế độ Xô viết bà sẽ được tự do viết các loại sách mà bà muốn viết, nên bà quyết tâm rời khỏi nước Nga và đi đến Mỹ.

Rand tốt nghiệp trường Đại học của Petrograd vào năm 1924. Sau đó bà đăng kí theo học tại State Institute for Cinema Arts để nghiên cứu về việc viết kịch bản. Năm 1925, bà đã nhận được sự cho phép của chính quyền Xô Viết rời khỏi đất nước để thăm người thân tại Hoa Kỳ. Chuyến thăm của bà được

cho phép trong một thời hạn rất ngắn; tuy nhiên, Rand đã quyết định không trở về Liên Xô.

Sau nhiều điểm dừng ở các thành phố ở Tây Âu, Rand đã tới thành phố New York vào tháng 2 năm 1926. Từ New York, bà đi tới Chicago, Illinois, ở đó bà đã dành sáu tháng để sống với người thân, học tiếng Anh, và phát triển các ý tưởng cho những câu chuyện và bộ phim. Bà đã quyết định trở thành một nhà biên kịch, và sau khi đã được gia hạn thị thực, bà đến Hollywood, California.

Vào ngày thứ hai của Rand ở Hollywood, một sự kiện xảy ra và có một ảnh hưởng lớn đến tương lai của bà. Bà bị Cecil B. DeMille (lúc đó là một trong các đạo diễn hàng đầu của Hollywood) làm bẩn, khi đang đứng tại cổng trường quay của ông. Bà đã nhận ra ông khi ông đi ngang qua trong chiếc xe của mình, và ông thấy bà đang nhìn chằm chằm vào mình. Ông dừng lại hỏi tại sao bà nhìn chằm chằm, và Rand giải thích rằng bà vừa mới đến từ Nga, rằng từ lâu bà rất đam mê các bộ phim của Hollywood, và rằng bà mơ ước trở thành một nhà biên kịch. DeMille lúc đó đang sản xuất bộ phim "The King of Kings", và cho bà đi xe đến chỗ trường quy của ông và thuê bà đóng một vai phụ. Sau đó, trong tuần thứ hai tại trường quay của DeMille, một sự kiện quan trọng đã xảy ra: Rand gặp Frank O'Connor, một diễn viên trẻ cũng làm việc như một diễn viên phụ. Rand và O'Connor đã kết hôn vào năm 1929, họ sống với nhau trong năm mươi năm cho đến khi ông qua đời vào năm 1979.

Rand cũng làm việc cho DeMille với tư cách là một người đọc kịch bản, và cố gắng đảm bảo về mặt tài chính trong khi viết các tác phẩm riêng của mình.

Bà cũng đã làm nhiều công việc khác cho đến năm 1932 khi bán được kịch bản phim đầu tiên của mình, "Red Pawn" cho Universal Studios. Cũng vào năm 1932 vở kịch đầu tiên của bà, "Night of January 16th "được sản xuất ở Hollywood và sau đó ở Broadway.

Rand đã làm việc trong nhiều năm cho cuốn tiểu thuyết quan trọng đầu tiên của mình, We the Living, và hoàn thành vào năm 1933. Tuy nhiên, trong nhiều năm nó đã bị từ chối bởi các nhà xuất bản khác nhau, cho đến năm 1936 nó đã được xuất bản bởi Macmillan ở Mỹ và Cassell ở Anh. Rand mô tả We the Living là có tính tự truyện nhất trong số các tiểu thuyết của bà, chủ đề của nó là sự tàn bạo của cuộc sống dưới chế độ cộng sản ở Nga. We the Living không nhận được một phản hồi tích cực từ các nhà phê bình và trí thức Mỹ. Nó được xuất bản trong những năm 1930, một thập kỷ đôi khi được gọi là "Thập kỷ Đỏ", trong đó các trí thức Mỹ thường ủng hộ Cộng sản và, rất tôn trọng và ngưỡng mộ của các thử nghiệm của Liên Xô.

Dự án lớn tiếp theo Rand là The Fountainhead, mà bà đã bắt đầu vào năm 1935. Trong khi chủ đề của We the Living là chính trị, thì chủ đề của The Fountainhead là đạo đức, tập trung vào các chủ đề của chủ nghĩa cá nhân như tính độc lập và sự liêm chính. Nhân vật anh hùng của cuốn tiểu thuyết, kiến trúc sư Howard Roark, là hiện thân về một con người lý tưởng của bà, một người sống nguyên tắc và anh hùng theo đuổi các thành tựu.

Cũng như We the Living, Rand đã gặp khó khăn trong việc xuất bản The Fountainhead. Mười hai nhà xuất bản từ chối nó trước khi được xuất bản bởi Bobbs-Merrill vào năm 1943. Một lần nữa nó đã không được đón nhận bởi

các nhà phê bình và các trí thức, tuy nhiên tiểu thuyết đã trở thành cuốn sách bán chạy, chủ yếu thông qua sự giới thiệu miệng. The Fountainhead làm Rand nổi tiếng như một một người ủng hộ cho các lý tưởng cá nhân chủ nghĩa, và việc tác phẩm bán chạy đã mang lại cho bà sự đảm bảo về mặt tài chính. Warner Brothers sản xuất một bộ phim dựa trên cuốn tiểu thuyết vào năm 1949, với các diễn viên nổi tiếng Gary Cooper và Patricia Neal, trong đó Rand là người viết kịch bản.

Năm 1946, Rand bắt đầu viết cuốn tiểu thuyết tham vọng nhất của bà, Atlas Shrugged. Lúc đó bà đang làm việc bán thời gian với tư cách là nhà biên kịch cho nhà sản xuất Hal Wallis. Năm 1951, bà và chồng chuyển đến thành phố New York, nơi bà bắt đầu dành toàn bộ thời giản để viết Atlas. Được xuất bản bởi Random House vào năm 1957, Atlas Shrugged là sự trình bày đầy đủ nhất quan điểm văn chương và triết lý của bà.

Atlas Shrugged ngay lập tức là một tác phẩm best-seller và là tác phẩm hư cấu cuối cùng của Rand. Các tiểu thuyết của bà trình bày về các chủ đề triết học, mặc dù Rand coi mình chủ yếu là một tiểu thuyết gia và chỉ là một triết gia không chuyên. Việc tạo ra các âm mưu và các nhân vật và kịch hóa những thành tựu và những xung đột là mục đích chính của bà khi viết các tác phẩm hư cấu, thay vì trình bày theo kiểu trừu tượng và mô phạm các chủ đề triết học.

Tuy nhiên, The Fountainhead (Suối nguồn) và Atlas Shrugged đã thu hút nhiều nhiều độc giả đến với Rand, những người quan tâm mạnh mẽ đến những ý tưởng triết lý mà tiểu thuyết thể hiện và thúc đẩy họ theo đuổi.

Trong số những độc giả sớm nhất tìm đến với Rand, có một số một người mà Rand kết bạn, và sau này trở nên nổi tiếng đó là nhà tâm lý học Nathaniel Branden và nhà kinh tế Alan Greenspan, sau này là Chủ tịch Cục Dự trữ Liên bang. Sự tương tác của bà với những người này và một số cá nhân quan trọng khác là một phần nguyên nhân khiến Rand chuyển từ tiểu thuyết hư cấu đến các tác phẩm phi hư cấu nhằm phát triển triết lý của mình một cách có hệ thống hơn.

Từ năm 1962 đến năm 1976, Rand viết và giảng về triết lý của mình, mà bây giờ có tên là "Chủ nghĩa khách quan". Các tiểu luận của bà trong thời kỳ này chủ yếu được xuất bản trong một loạt các ấn phẩm định kỳ, The Objectivist Newsletter, từ năm 1962-1965, The Objectivist, từ năm 1966-1971, và sau đó The Ayn Rand Letter, từ năm 1971-1976. Các tiểu luận được viết cho các tạp chí định kì này tạo thành cốt lõi của một seri chín quyển sách phi hư cấu được xuất bản trong khi Rand còn sống. Những cuốn sách này phát triển triết lý của Rand trong tất cả các chủ đề chính của nó và áp dụng vào các vấn đề văn hóa. Có lẽ quan trọng nhất trong những cuốn sách này là tác phẩm The Virtue of Selfishness, trong đó phát triển lý thuyết đạo đức của bà, chủ nghĩa tư bản: The Unknown Ideal, phát triển lý thuyết về chính trị và kinh tế: Introduction to Objectivist Epistemology, trình bày một cách hệ thống lý thuyết về các khái niệm của bà: và The Romantic Manifesto, lý thuyết về mỹ học.

Trong những năm 1960 mối quan hệ chuyên nghiệp quan trọng nhất của Rand là với Nathaniel Branden. Branden, tác giả của tác phẩm The Psychology

of Self-Esteem và sau này được biết đến như một nhà lãnh đạo của phong trào self-esteem trong tâm lý học, đã viết nhiều tiểu luận về các chủ đề triết học và tâm lý, và chúng được xuất bản trong các cuốn sách và tạp chính định kì của Rand. Ông là người sáng lập và đứng đầu Viện Branden Nathaniel (N.B.I), một viện Chủ nghĩa khách quan hàng đầu của những năm 1960. Đặt trụ sở tại thành phố New York, N.B.I. xuất bản với sự chấp thuận của Rand rất nhiều tạp chí và cuốn sách móng về Chủ nghĩa khách quan, và thực hiện một loạt bài giảng tại New York. Sự phát triển nhanh chóng của N.B.I. và phong trào Khách quan dừng lại vào năm 1968 khi, vì cả hai lý do chuyên môn lẫn cá nhân, Rand và Branden ai đi đường lấy.

Rand tiếp tục viết và giảng dạy một cho đến khi bà ngừng xuất bản The Ayn Rand Letter vào năm 1976. Sau đó bà viết và giảng ít hơn khi sức khỏe của chồng trở nên suy giảm, dẫn đến cái chết của ông vào năm 1979, và khi sức khỏe của chính bà bắt đầu suy giảm. Rand qua đời vào ngày 06 tháng 3 năm 1982, trong căn hộ của mình ở thành phố New York.

Lý thuyết đạo đức của Rand: Đức hạnh của sự vị kỷ

Tiêu đề khiêu khích Đức hạnh của sự vị kỉ của Ayn Rand phù hợp với một luận đề khiêu khích tương tự về đạo đức. Đạo đức truyền thống luôn luôn nghi ngờ sự tư lợi, lên án các hành động vô đạo đức vốn được thúc đẩy bởi sự tư lợi, cũng như ca ngợi các hành động vị tha. Theo quan điểm truyền thống, một người tư lợi sẽ không cân nhắc lợi ích của người khác và do đó sẽ coi

thường hoặc gây tổn hại cho những lợi ích này khi theo đuổi lợi ích của riêng mình.

Quan điểm của Rand là điều ngược lại mới đúng: sự tư lợi, khi được hiểu đúng, phải là tiêu chuẩn của đạo đức và sự vị tha là sự vô đạo đức sâu sắc nhất.

Theo Rand, sự tư lợi được hiểu đúng, là xem mình như là một mục đích tự thân. Nghĩa là cuộc sống và hạnh phúc của mình là các giá trị cao nhất của mình, và mình không tồn tại như một người đầy tớ hay nô lệ cho lợi ích của người khác. Và không ai tồn tại như một người đầy tớ hay nô lệ cho lợi ích của riêng mình. Cuộc sống và hạnh phúc của mỗi người là mục đích cuối cùng của anh ta. Sự tư lợi được hiểu đúng cũng đòi hỏi sự tự chịu trách nhiệm: cuộc sống của mình là của riêng mình, và vì vậy đó là trách nhiệm của mình để duy trì và nâng cao nó. Đó là tùy thuộc vào mỗi người trong chúng ta để xác định đâu là các giá trị mà cuộc sống của chúng ta đòi hỏi, làm thế nào tốt nhất để đạt được những giá trị đó, và hành động để đạt được những giá trị đó.

Đạo đức học về sự tư lợi của Rand là không thể tách rời với sự ủng hộ của bà cho chủ nghĩa tự do cổ điển. Chủ nghĩa tự do cổ điển, thường được gọi là "chủ nghĩa tự do cá nhân" trong thế kỷ 20, là quan điểm cho rằng cá nhân phải được tự do theo đuổi lợi ích riêng của họ. Về mặt chính trị, điều này ngụ ý rằng các chính phủ phải bị giới hạn để đảm bảo cho sự tự do của cá nhân khi làm như vậy (theo đuổi lợi ích riêng của họ). Nói cách khác, tính hợp pháp đạo đức của sự tư lợi ngụ ý rằng cá nhân có quyền đối với cuộc sống, sự tự do, tài sản, và việc theo đuổi hạnh phúc riêng của họ, và rằng mục đích của

chính quyền là bảo vệ các quyền này. Về mặt kinh tế, việc để cho cá nhân tự do theo đuổi lợi ích riêng của họ một lần nữa ngụ ý rằng chỉ một mình hệ thống kinh tế tư bản hay thị trường tự do mới là đạo đức: các cá nhân tự do sẽ sử dụng thời gian, tiền bạc và tài sản khác của họ như họ thấy phù hợp, và sẽ tương tác và trao đổi tự nguyện với người vì lợi ích tương hỗ của họ.

Lý tính và đạo đức

Về cơ bản, phương tiện mà nhờ đó chúng ta sống cuộc sống của chúng ta với tư cách là con người, là lý tính. Khả năng duy lý là những gì cho phép chúng ta tồn tại và phát triển. Khi sinh ra chúng ta không biết điều gì là tốt cho chúng ta; đó là điều mà chúng ta phải học. Khi chúng ta sinh ra chúng ta không thể biết làm thế nào để đạt được những thứ tốt cho chúng ta; đó cũng là điều mà chúng ta phải học. Đó là thông qua lý tính mà chúng ta biết đâu là thực phẩm và đâu là chất độc hại, những loài động vật nào hữu ích hoặc nguy hiểm đối với chúng ta, làm thế nào để tạo ra các công cụ, hình thức tổ chức xã hội nào hiệu quả, và vân vân.

Do đó, Rand ủng hộ sự tư lợi duy lý: lợi ích của một người không phải là bất cứ điều gì mà một người tình cờ cảm thấy thích; thay vì đó, chính nhờ lý tính mà một người xác định những gì là lợi ích của mình và những gì không. Bằng cách sử dụng lý tính ta đưa vào trong tính toàn tất cả các yếu tố mà ta có thể biết, dự đoán các hậu quả của các tiến trình hành động khả dĩ, và áp dụng các chính sách hành động một cách có nguyên tắc.

Các chính sách có nguyên tắc mà một người áp dụng được gọi là các đức hạnh. Một đức hạnh là một đặc trưng có được do tự tạo ra; nó là hệ quả từ

việc xác định đâu là một chính sách tốt và cam kết hành động nhất quán theo chính sách đó.

Một đức hạnh là duy lý: coi việc sử dụng lý tính như là một sự tốt lành căn bản, và cam kết hành động theo lý tính là đức hạnh duy lý. Một đức hạnh khác là sản suất: cho rằng các giá trị mà ta cần để tồn tại phải được tạo ra, và cam kết tạo ra những giá trị đó là đức hạnh sản xuất. Một đức hạnh khác nữa là sự trung thực: cho rằng sự thật là sự thật và cho rằng cuộc sống của ta phụ thuộc vào việc hiểu biết và hành động phù hợp với sự thật, và cam kết với sự thật là đức hạnh trung thực.

Sự độc lập và toàn vẹn cũng là đức hạnh cốt lõi trong giải thích của Rand về sự tư lợi. Cho rằng ta phải suy nghĩ và hành động dựa trên những nỗ lực của chính mình, và cam kết với chính sách hành động độc lập là một đức hạnh. Và cho rằng mọi người phải xác định đâu là lợi ích của mình và hành động để đạt được chúng, và một chính sách cam kết hành động trên cơ sở niềm tin của ta là đức hạnh toàn vẹn. Các chính sách trái ngược, với việc tin một điều và làm một điều khác là một sự xấu xa đạo đức giả; và theo quan điểm của Rand đạo đức giả là một hành vi tự phá hoại.

Công bằng là một đức hạnh từ lợi cốt lõi khác: theo giải thích của Rand, công bằng có nghĩa là một chính sách phán quyết về con người, bao gồm cả bản thân mình, theo các giá trị và hành động của họ. Chính sách đối lập, với việc trao cho con người nhiều hơn hoặc ít hơn những gì họ xứng đáng là không công bằng. Đức hạnh cuối cùng trong danh sách của Rand là sự tự hào, theo lời của Rand, đó là chính sách với "tham vọng đạo đức". Điều này có

nghĩa là một chính sách mà cam kết làm cho chính tôi trở thành người tốt nhất có thể, định hình tính cách của tôi tới mức cao nhất có thể.

Tóm lại, theo giải thích của Rand, người đạo đức là người hành động và cam kết hành động theo sự tự lợi ích tốt nhất của mình. Đó là bởi sống theo đạo đức tư lợi mà ta tồn tại, thịnh vượng, và đạt được hạnh phúc.

Hiện nay giải thích này về sự tư lợi là một quan điểm thiểu số. Quan điểm trái ngược thường xem sự tư lợi tương phản với đạo đức, cho rằng một người là đạo đức chỉ khi anh ta hy sinh sự tư lợi của bản thân cho lợi ích của người khác, hay ôn hòa hơn, khi chủ yếu hành động vì lợi ích của người khác. Ví dụ, phiên bản đạo đức chuẩn cho rằng một người là đạo đức khi anh ta đặt lợi ích của mình sang một bên để phục vụ Chúa, hay kẻ yếu và người nghèo, hay xã hội. Theo các giải thích này, lợi ích của Chúa, người nghèo, hoặc toàn xã hội được cho là có ý nghĩa đạo đức lớn hơn so với lợi ích của cá nhân người đó, và do đó một cách đúng đắn thì lợi ích cá nhân của người đó sẽ phải hy sinh khi cần thiết. Do đó, lý thuyết đạo đức vị tha này tin rằng ta nên xem mình về cơ bản như là một tôi tớ, tồn tại để phục vụ lợi ích của người khác, mà không phải là lợi ích của chính mình. "Sự phục vụ vị tha cho những người khác" hay "sự hy sinh quên mình" là những cụm từ mà cách giải thích này dùng để chỉ các hành động và động cơ đúng đắn.

Sự khác biệt cốt lõi giữa quan điểm tư lợi của Rand và quan điểm vị tha có thể được nhìn thấy trong lý do tại sao hầu hết những người ủng hộ sự vị tha nghĩ sự tư lợi là xấu xa, đó là: sự xung đột lợi ích.

Xung đột lợi ích

Đạo đức truyền thống xem sự xung đột lợi ích là cố hữu trong sự tồn tại của con người, và coi đạo đức là giải pháp: các nguyên tắc đạo đức cơ bản sẽ cho chúng ta biết lợi ích của ai nên phải hy sinh để giải quyết xung đột. Ví dụ, nếu có một sự xung đột căn bản giữa những gì Thượng đế muốn và những gì con người muốn, thì đạo đức tôn giáo sẽ đưa ra một nguyên tắc căn bản là ước muốn của con người cần phải hy sinh cho ước muốn của Thượng đế. Nếu có một sự xung đột căn bản giữa những gì xã hội cần và những gì cá nhân muốn, thì một số phiên bản đạo đức thế tục sẽ đưa ra một nguyên tắc căn bản là mong muốn của cá nhân cần phải hy sinh cho nhu cầu của xã hội.

Việc coi sự xung đột lợi ích là cố hữu hầu như luôn luôn bắt nguồn từ một trong hai niềm tin: đó là bản chất con người về cơ bản là mang tính phá hoại, hoặc là các nguồn lực kinh tế là khan hiếm. Nếu bản chất của con người về cơ bản là mang tính phá hoại, thì con người tất yếu xung đột với nhau. Nhiều triết lý đạo đức bắt đầu từ tiền đề này - ví dụ, huyền thoại về Gyges của Plato, giải thích của người Do Thái và Kitô giáo về Tội lỗi tổ tông, hay giải thích của Freud về id. Nếu những gì mà cá nhân từ bản chất muốn làm với nhau là hãm hiếp, trộm cướp, và giếp chóc, thì để có một xã hội những ham muốn cá nhân này cần phải bị hy sinh. Do đó, một nguyên tắc cơ bản của đạo đức là thúc giục cá nhân kìm chế những ham muốn tự nhiên của mình để xã hội có thể tồn tại. Nói cách khác, tự lợi là kẻ thù, và phải hy sinh cho những thứ khác.

Nếu nguồn lực kinh tế là khan hiếm, thì sẽ không đủ cho tất cả. Sự khan hiếm này đó đặt con người vào trong một cuộc xung đột căn bản với nhau: vì

để thỏa mãn nhu cầu của người này, thì nhu cầu của người khác phải hy sinh. Nhiều triết lý đạo đức bắt đầu với tiền đề này. Ví dụ, những người theo sau lý thuyết của Thomas Malthus tin rằng tốc độ tăng trưởng dân số vượt xa tốc độ tăng trưởng lương thực. Giải thích của Mác về xã hội tư bản là sự cạnh tranh tàn bạo dẫn đến việc khai thác của một số người đối với người khác. Garret Hardin sử dụng ví dụ thuyền cứu sinh để bảo chúng ta tưởng tượng rằng xã hội giống như một chiếc thuyền cứu sinh với nhiều người hơn mà nó có thể chứa. Và như vậy để giải quyết sự cạnh tranh chết chóc này do việc thiếu nguồn lực gây ra, một nguyên tắc cơ bản của đạo đức là thúc giục các cá nhân phải hy sinh lợi ích của mình để những người khác có thể đạt được nhiều hơn và xã hội có thể tồn tại một cách hòa bình. Nói cách khác, trong tình trạng khan hiếm sự tư lợi là kẻ thù và phải hy sinh cho những cái khác.

Rand bác bỏ cả giả thiết về sự khan hiếm nguồn tài nguyên lẫn giả thiết về cách phá hoại của bản chất con người. Con người không được sinh ra với tội lỗi hay với các mong muốn phá hoại; họ cũng không nhất thiết đạt được chúng trong quá trình phát triển đến trưởng thành. Thay vào đó con người sinh ra với Tabula Rasa ("bảng trắng"), và thông qua sự lựa chọn và hành động của mình mà ta có được tính cách và thói quen của mình. Như Rand phát biểu, "Con người là một hữu thể với một tâm hồn tự tác tạo". Việc có những ham muốn ăn sâu như ăn cắp, hãm hiếp, giết người đều là kết quả của sự phát triển sai lầm và đạt được những thói quen xấu, cũng giống như sự lười biếng kinh niên hay thói quen ăn quá nhiều đồ ăn vặt. Và cũng giống như người ta không sinh ra với sự lười biếng nhưng có thể lựa chọn để phát triển thành một người có sức sống hoặc lười nhác, một người không sinh ra với đặc tính

chống lại xã hội nhưng có thể lựa chọn để phát triển thành một người hợp tác hay thích xung đột.

Theo Rand, sự khan hiếm các nguồn lực là không có cơ sở. Bằng việc sử dụng lý tính, con người có thể khám phá những nguồn lực mới và làm thế nào để sử dụng nguồn lực hiện có hiệu quả hơn, bao gồm cả tái chế lẫn làm cho quy trình sản xuất hiệu quả hơn. Ví dụ, con người đã liên tục phát hiện và phát triển các nguồn năng lượng mới, từ động vật tới gỗ, than, dầu khí, hạt nhân, mặt trời; và không có kết thúc trong tiến trình này. Ở bất kỳ thời điểm nào, các nguồn lực sẵn có là một lượng cố định, nhưng theo thời gian lượng nguồn lực liên tục được mở rộng.

Bởi vì con người là duy lý nên họ có thể sản xuất ra một lượng ngày càng tăng các hàng hóa, và như vậy lợi ích của con người về cơ bản không mâu thuẫn với nhau. Thay vào đó, Rand cho rằng điều ngược lại mới đúng: vì con người có thể và sẽ trở nên hữu ích, nên lợi ích của con người về căn bản là hài hòa với nhau. Ví dụ, việc sản xuất ngô nhiều hơn của tôi là hài hòa với việc sản xuất nhiều đậu hơn của bạn, vì cả hai chúng ta khi sản xuất và trao đổi với nhau chúng ta đều tốt hơn. Đó là tốt cho lợi ích của bạn khi tôi có thể thành công trong sản xuất nhiều ngô hơn, cũng là tốt cho lợi ích của tôi khi bạn thành công trong việc sản xuất nhiều đậu hơn.

Xung đột lợi ích có tồn tại trong một phạm vi hẹp. Ví dụ, trong một lúc nào đó có sự trạnh tranh cho một số nguồn lực, và sự cạnh tranh tạo ra người thắng và người thua. Tuy nhiên, cạnh tranh kinh tế là một hình thức hợp tác rộng lớn hơn, một cách để phân bổ các nguồn lực mà không cần đến vũ lực và

bạo lực. Bởi sự cạnh tranh, các nguồn lực được phân bổ một cách hiệu quả và hòa bình, và trong dài hạn nhiều nguồn lực hơn được tạo ra. Do đó, một hệ thống kinh tế cạnh tranh là vì lợi ích bản thân của tất cả chúng ta.

Vì vậy, Rand cho rằng đạo đức vị kỉ của bà là cơ sở cho hạnh phúc và tự do của cá nhân và thịnh vượng xã hội.

Ảnh hưởng của Rand

Ảnh hưởng của những tư tưởng của Rand khó đo đếm, nhưng nó rất lớn. Tất cả những quyển sách mà bà xuất bản khi còn sống vẫn tiếp tục được in, đã bán được hơn hai mươi triệu bản, và tiếp tục bán hàng trăm nghìn bản mỗi năm. Một cuộc khảo sát được tiến hành chung bởi Library of Congress and the Book of the Month Club vào đầu những năm 1990 kêu gọi độc giả nêu tên cuốn sách ảnh hưởng nhất đến cuộc sống của họ: Atlas Shrugged chỉ đứng thứ hai sau Kinh Thánh. Các trích đoạn từ tác phẩm của Rand thường xuyên được in lại trong sách giáo khoa và các tuyển tập đại học, và một số tập được xuất bản sau khi bà mất có chứa các tác phẩm, các bài báo, và thư từ trong thời kì đầu của bà. Những người được truyền cảm hứng từ ý tưởng của bà đã xuất bản nhiều cuốn sách thuộc nhiều lĩnh vực học thuật và thành lập một số viện nghiên cứu. Đáng chú ý trong số này là Viện Cato, có trụ sở tại Washington, DC, một think tank tự do cá nhân hàng đầu trên thế giới. Rand, cùng với người đạt giải Nobel Friedrich Hayek và Milton Friedman, là những người quan trọng trong việc thu hút các thế hệ cá nhân đến với phong trào tự do cá nhân. Cũng đáng chú ý là Viện Ayn Rand, được thành lập vào năm 1985

bởi nhà triết học Leonard Peikoff và có trụ sở tại California, và The Objectivist Center, thành lập vào năm 1990 bởi nhà triết học David Kelley và có trụ sở tại New York.

Nguồn: http://www.iep.utm.edu/rand/

12

BÀI MƯỜI HAI

VÀI NÉT VỀ ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA CHỦ NGHĨA KHÁCH QUAN

VÀI NÉT VỀ ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA CHỦ NGHĨA KHÁCH QUAN

Tác giả: Lê Tuấn Huy

Chủ nghĩa Khách quan (Objectivism) do nữ triết gia và là văn sỹ người Mỹ gốc Nga, Ayn Rand (1915-1982), sáng lập. Triết học Rand được xây dựng cơ bản từ hai tiểu thuyết chủ yếu của bà, là "The Fountainhead" (1943) và "Atlas Shrugged" (1957). Thuật ngữ "Chủ nghĩa Khách quan" được đưa ra vào khoảng cuối 1960, đầu 1961. Trong những năm 60, Rand đã viết một loạt các tác phẩm lý luận khác, trực tiếp bàn về quan điểm đạo đức học, về nhận thức luận, về quan điểm chính trị và nghệ thuật.

Lý luận của Chủ nghĩa Khách quan được xây dựng trong một hệ thống gồm bốn phạm vi vấn đề: siêu hình học, nhận thức luận, đạo đức học, và chính trị học.

Về mặt siêu hình học, Chủ nghĩa Khách quan cho rằng thực tại tồn tại như những thực thể hoàn toàn khách quan, bên ngoài ý thức. Nhiệm vụ của nhận thức là lĩnh hội thực tại đó, không phải là tạo tác nên hay là phát minh ra nó.

Về nhận thức luận, Chủ nghĩa Khách quan khẳng định vai trò của lý tính. Lý tính là công cụ duy nhất của nhận thức và tri thức, là cái dẫn đường duy nhất của hành động, là công cụ cơ bản của sự sống còn của con người.

Đạo đức học của Chủ nghĩa Khách quan khẳng định nguyên tắc tư lợi của mỗi con người, và con người sống là để đấu tranh cho lợi ích cá nhân tự thân.

Về chính trị học, Chủ nghĩa Khách quan ủng hộ đường lối kinh tế tự do tư bản chủ nghĩa, và hơn nữa, là một thể chế kinh tế - chính trị hoàn toàn tuyệt đối tự do kinh doanh.

Sau Rand, đã xuất hiện một lớp các nhà khách quan chủ nghĩa, trong đó người được đánh giá hàng đầu hiện nay là Leonard Peikoff.

Sau vài nét tổng quan, tiếp theo xin được trình bày những nét đặt trưng của học thuyết đạo đức học của Chủ nghĩa Khách quan.

Quan điểm của Chủ nghĩa Khách quan khẳng định rằng tiêu chuẩn thích đáng nhất của đạo đức là sự tồn tại của con người với tư cách cá nhân. Và đó cũng là đòi hỏi từ ngay chính bản chất con người - mà họ cho là bản chất lý tính. Như thế nào là con người tồn tại với tư cách con người? Rand trả lời: "Con người - mỗi con người - là mục đích của chính anh ta, mà không phải là công cụ cho mục đích của người khác. Anh ta phải tồn tại cho lợi ích của chính mình, không hy sinh mình cho người khác. Mà cũng không có sự hy sinh của người khác cho chính mình. Theo đuổi sự tư lợi lý trí và niềm hạnh phúc của bản thân là mục đích đạo đức cao nhất của cuộc đời anh ta"[1].

Kẻ thù bậc nhất của đạo đức học khách quan chủ nghĩa là nhà triết học vĩ đại I. Kant. Những người khách quan chủ nghĩa cho rằng chính vì chủ nghĩa hư vô trong lý luận nhận thức của Kant đã quét sạch nhận thức ra khỏi việc nhận diện thế giới, nên chủ nghĩa hư vô trong đạo đức học của ông đã quét sạch đạo đức - lĩnh vực của những giá trị - ra khỏi bất kỳ một niềm vui sướng nào của cuộc sống. Sự phê phán gay gắt này xuất phát từ chỗ đạo đức học của Kant được xem là một loại chủ nghĩa khắc kỷ gần như triệt để. Ông cho rằng

giá trị của đạo đức chỉ là ở chỗ ý thức và thực hiện nghĩa vụ, điều mà ông cho là có tính cách tiên thiên ở con người. Ông đòi hỏi con người phải hy sinh, quên mình, chịu mất mát, kiềm chế bản thân...

Đạo đức học khách quan chủ nghĩa cũng bác bỏ Vị tha luận (Altruism)[2], là quan niệm đạo đức cho rằng cuộc sống là vì người khác, là để phụng sự xã hội. Tập thể luận (Collectivism) cũng cùng số phận như vậy vì nó lấy cái chung, cái xã hội làm mục đích của đạo đức mà quên đi cá nhân. "Chủ nghĩa tập thể-tha nhân" (Altrist-collectivism) là khái niệm mà Rand dùng để chỉ một lý luận, một trạng thái của bất kỳ xã hội nào, từ cổ chí kim, lấy sức mạnh của số đông, của tổng thể xã hội để đè bẹp con người, đè bẹp niềm hạnh phúc và quyền mưu cầu hạnh phúc, đè bẹp những thành đạt và thụ hưởng cá nhân; buộc các cá nhân, bằng việc sử dụng sức mạnh bạo lực dưới hình thức này hay hình thức khác, phải hy sinh, chia sẻ, hay chịu sự tước đoạt lợi ích, của cải của mình, cho người khác.

Rand cho rằng gần như toàn bộ các xã hội, cho đến nay, đều là những biến thể khác nhau của chủ nghĩa tập thể-tha nhân này. Nó cũng là toàn bộ lịch sử của đạo đức, nhưng là loại đạo đức với tiêu chuẩn ngầm định rằng cái tốt thì phải là cái tốt cho xã hội, còn cá nhân chỉ là những công cụ biết hy sinh và phụng sự cần mẫn. Một trạng thái lịch sử, xã hội như vậy, theo Rand, thì những nguyên tắc đạo đức chỉ là cái ràng buộc đối với cá nhân mà không ràng buộc đối với xã hội; xã hội mặc nhiên nằm ngoài quy luật đạo đức, nhưng lại là cái xuất phát và là thế lực độc quyền giải thích loại quy luật này. Rand đòi

hỏi xã hội cũng phải tuân thủ đạo đức, cũng phải có đạo đức với chính những thành viên của nó, tức những cá nhân.

Với những quan điểm như vậy, những người khách quan chủ nghĩa khẳng định lý luận của mình là chủ nghĩa vị kỷ lý tính.

Đạo đức học của Chủ nghĩa Khách quan bắt đầu với câu hỏi cơ bản là tại sao đạo đức là cần thiết. Peikoff cho rằng câu trả lời là chính ở bản chất của con người như một cơ thể sống. Cơ thể đó phải hoạt động trong tình trạng đối mặt với hai trạng thái đối lập nhau, là sự sống và cái chết. Sự sống là điều kiện, nhưng để duy trì sự sống, con người, như bao động vật khác, phải tiếp nhận nguồn thức ăn. Đối với động vật, trong việc này, chúng gần như được thực hiện tự động trong tự nhiên. Trái lại, con người không biết đến cái "tự động được nuôi sống", mà để tồn tại, họ phải tìm kiếm, phải thực hiện những chọn lựa, phải tuân thủ những quy tắc giá trị và phẩm hạnh. Và mục đích của đạo đức là đề ra những quy tắc như vậy. Rand viết: "Đạo đức, như một thiết yếu siêu vật lý, khách quan của sự tồn tại con người, không phải là ơn huệ của một đấng siêu nhiên, của đồng loại, mà cũng không phải là từ những cái nhất thời, mà là ơn huệ của chính thực tại và bản chất cuộc sống"[3].

Việc liên kết từ cơ sở đầu tiên của mọi tồn tại con người từ một cơ thể của sinh vật đến suy nghĩ, tư duy, rồi đến đạo đức như vậy, Peikoff đã hãnh diện tuyên bố rằng Chủ nghĩa Khách quan là triết học đầu tiên nhận diện được quan hệ giữa đời sống sinh vật của con người và những giá trị đạo đức.

John Galt, nhân vật chính của tiểu thuyết "Atlas Shrugged", nói: "Tư duy là công cụ sống còn cơ bản của một con người. Cuộc sống thì có sẵn cho anh ta,

nhưng sống còn trong cuộc sống đó thì không như vậy. Thể xác thì có sẵn cho anh ta, nhưng nhu cầu tối thiểu cho thể xác đó thì không như vậy. Đầu óc để suy nghĩ thì có sẵn cho anh ta, nhưng nội dung của nó thì không sẵn có. Để duy trì sự sống, anh ta phải hoạt động, và trước khi có thể hoạt động, anh ta phải biết bản chất và mục đích của hoạt động đó. Anh ta không thể đào một cái mương hay chế tạo một máy gia tốc mà không biết gì về mục đích của mình và về công cụ nào để thực hiện điều đó. Để duy trì cuộc sống, anh ta phải suy nghĩ"[4].

Cuộc sống con người như một thể toàn vẹn, hàm chứa tư duy tự thân như vậy được gọi là tồn tại lý tính, và tất cả giá trị đạo đức của Chủ nghĩa Khách quan dường như rất đơn giản: "Tất cả những gì thích đáng với đời sống của một tồn tại lý tính, là điều tốt, tất cả những gì mà phá hoại nó, là điều xấu"[5]. Thật ra điều đơn giản này không đơn giản, để là cái tốt với tồn tại lý tính đó thì không một quyền lực nào, không một thiết chế nào được quyền xem con người là công cụ, mà phải để họ tự do theo đuổi lợi ích, mưu cầu hạnh phúc của riêng mình, tự do ngôn luận, tự do sáng tạo, tự do tư duy. Con người có quyền tự do suy nghĩ cũng như có quyền tự do lẩn tránh tri thức của mình, làm biến chất lý trí của mình. Nhưng hành động đó sẽ là một thảm họa vì đã chối từ công cụ của chính mình để nhận thức thực tại.

Peikoff nói rằng con người học hỏi tri thức từ người khác, dựa vào thành quả của những người đi trước, thu được những kỳ tích từ sự cộng tác, nhưng tư duy, lý trí lại là một công việc không phải được thực hiện bởi xã hội, mà là bởi những con người đơn lẻ - sự "đơn lẻ" trong ý nghĩa nguyên thủy, nội tại

của từ này. Do đó, bản chất của con người vốn đã đòi hỏi tính tự kỷ rồi. Điều này được thể hiện trên cuộc sống của anh ta ở mọi khía cạnh: một cơ thể sống phải hưởng được những lợi ích của những hoạt động của chính nó. Cuộc sống đòi hỏi nhận được những giá trị chứ không phải những mất mát, những thành quả chứ không phải sự từ bỏ nó, sự tự bảo toàn mình chứ không phải sự tự hy sinh. Một người có thể chọn lấy giá trị của sự hy sinh và theo đuổi nó, nhưng anh ta không thể sống còn hay thành đạt được bằng một cung cách như vậy.

Cùng với khái niệm vị kỷ lý tính, những người khách quan chủ nghĩa cũng nói đến sự tự kỷ đạo đức. Tự kỷ đạo đức không phải là cho phép thực hiện bất kỳ sự ham muốn nào, không phải là bất kỳ một hành động nào đó được dẫn dắt bằng những suy nghĩ bất chợt. Nó, theo họ, là sự rèn luyện tư duy một cách kiên trì trong việc xác định, theo đuổi sự tư lợi lý tính của mình. Đạo lý của tư lợi lý tính không những bác bỏ sự hy sinh của mình cho người khác mà bác bỏ cả đòi hỏi người khác hy sinh cho mình. Nó tán thành những phẩm hạnh của lý trí, sự độc lập, tính chính trực, sự lương thiện, tính công bằng, sự hiệu quả, niềm kêu hãnh. Nó không chủ trương "tồn tại bằng mọi giá", và chỉ có một cái giá trả cho sự sống còn của con người: lý trí.

Tồn tại lý tính không chỉ có nghĩa là tự do theo đuổi mục đích, mưu cầu hạnh phúc, mà bản thân mỗi con người phải nhận thức được sự tự do lý trí của mình, phải thể hiện sự tự do lý trí đó. Từ chỗ khẳng định bản chất suy nghĩ con người vốn là tự kỷ, Peikoff cho rằng việc đối diện với thực tại của con người không phải là để "đóng đinh chính mình lên thập giá tư duy người

khác", mà là để hiểu, để liên kết, để nhận thức thực tại đó, những quan điểm tư duy đó. Rõ ràng hơn, điều này có nghĩa là: "Một người không thể tư duy được nếu anh ta đặt một cái gì đó - bất cứ cái gì - lên trên việc nhận thức về thực tại. Anh ta không thể theo đuổi chứng lý vững chắc hay những kết luận dứt khoát của mình khi mà xem sự bằng lòng với người khác là mệnh lệnh đạo đức, xem sự tự hạ mình là đức hạnh cao nhất, xem hy sinh là nghĩa vụ chính yếu. Anh ta không thể sử dụng trí não của mình khi mà chấp nhận bao bọc lên trên nó là một quyền lực tối cao, có nghĩa là khi chấp nhận đồng loại xung quanh như là những chủ nhân và là người đặt ra những giới hạn đối với trí não của mình"[6].

Lợi ích, niềm hạnh phúc là mục đích của con người - con người cá nhân, nhưng là cái phải tự nỗ lực tìm kiếm, phấn đấu để đạt được nó, chứ không phải tự dưng được hưởng. Trong khi phê phán cương lĩnh 1960 của đảng Dân chủ Mỹ về việc bảo đảm các quyền con người cho công dân, Rand đã nói rõ:

"Hãy quan sát, trong phạm vi vấn đề này, sự thông thái của các nhà lập quốc. Họ đã nói về quyền mưu cầu hạnh phúc, không phải là quyền tự dưng có được hạnh phúc. Nó có nghĩa là một người có quyền làm gì mà anh ta cho rằng cần thiết để đạt được niềm hạnh phúc của mình, nó không có nghĩa là người ta phải làm cho anh ta hạnh phúc.

"Quyền sống có nghĩa là một người có quyền để nuôi sống mình bằng công việc của chính anh ta (theo bất kỳ một trình độ kinh tế nào, với một trình độ năng lực mà anh ta đạt được), nó không có nghĩa là người khác phải cung cấp cho anh ta những thứ cần thiết cho cuộc sống.

"Quyền sở hữu có nghĩa là một người có quyền làm những công việc kinh doanh để kiếm ra tài sản sở hữu, sử dụng và định đoạt sở hữu, nó không có nghĩa là người khác phải cung cấp cho anh ta những vật sở hữu này."[7]

"Giao dịch tự nguyện", "thương mại công bằng", "kinh doanh" là những từ ngữ mà Rand nói riêng và những người khách quan chủ nghĩa nói chung, rất hay sử dụng để nói lên tính năng động cao ở mỗi cá nhân nhằm thỏa mãn cuộc sống hạnh phúc của mình.

Những gì mà Rand phê phán ở trên là điều mà những người Dân chủ khi đó gọi là "lương tâm quốc gia". Nó bao gồm những xác quyết của nhà nước về sự bảo đảm cho công dân của mình quyền có công ăn việc làm và thu nhập thỏa đáng, quyền của người nông dân có được lợi nhuận từ sản phẩm của mình, quyền của mọi doanh gia không bị chèn ép bởi sự cạnh tranh độc quyền, quyền được chăm sóc y tế, quyền được bảo vệ trước nguy cơ của tuổi già, ốm đau, tai nạn, thất nghiệp, quyền có được một nền giáo dục tốt. Vấn đề theo Rand là ở câu hỏi ai phải trả phí tổn để bảo đảm cho những quyền đó mà không xâm phạm đến công sức, lợi ích, của cải của những công dân này để chi trả cho nhu cầu của những công dân khác. Mọi con người phải tự mưu cầu lấy hạnh phúc cho cá nhân mình, nhà nước không thể dùng sức mạnh quyền lực mà xâm phạm kết quả của sự mưu cầu hạnh phúc của người này để dành cho hạnh phúc tự dưng mà có của người khác.

Do đề cao sự mưu cầu hạnh phúc của con người, cho con người là giá trị cao nhất, Rand và những người khách quan chủ nghĩa đã và đang chống lại cả Môi trường luận (Environmentalism), vì cho rằng đó chính là một thái độ

phản cách mạng công nghiệp, rằng nó ngăn chặn nỗ lực của con người đi đến một đời sống ngày càng tốt đẹp hơn.

Rand bác bỏ quan niệm về việc cần phải bảo vệ môi trường tự nhiên. Bà cho rằng với công lao của Aristotle, Galileo, Pasteur, Edison, và biết bao con người khác đã "tử vì đạo" để có được cuộc cách mạng công nghiệp và xã hội công nghiệp ngày nay cho các nước Phương Tây, môi trường đã không còn là môi trường tự nhiên nữa rồi! Rand bức xúc: "Một người nông dân Châu Á lao động cả ngày ngoài đồng bằng những công cụ thô sơ của cả ngàn năm trước, những người thổ dân Nam Mỹ phải ăn sống những con cá piranha trong những khu rừng nhiệt đới, một người Châu Phi bị muỗi xê-xê đốt phải, một người Ả rập với hàm răng xanh lè vì cặn bám - những con người đang sống với chính 'môi trường tự nhiên' của họ, nhưng chắc là họ không thể nào đánh giá cao vẻ đẹp của nó. Hãy cố mà nói với một người mẹ Trung Hoa đi, người mà có đứa con bị chết vì dịch tả, rằng 'một ai đó sẽ có thể làm được mọi thứ mà mình có thể không?' Tất nhiên là không. Hãy cố mà nói với một người vợ Nga đi, người mà phải lê bước hàng dặm đường trên đôi chân của mình trong thời tiết dưới 0oC để đứng hàng giờ đồng hồ trong một hàng dài trước cửa hàng nhà nước, trông chờ vào một khẩu phần thực phẩm, rằng nước Mỹ đang bị làm dơ bẩn bằng những trung tâm mua bán, những con đường siêu tốc và những xe hơi gia đình."[8]

Qua những gì đã trình bày trên đây, Cá nhân luận[9] (Individualism) biểu hiện dưới hình thức Vị kỷ luận[10] (Egoism), là điều đầu tiên mà ta có thể kết luận ngay về đạo đức học của Chủ nghĩa Khách quan.

Nhưng cũng nên thấy rằng không phải "vị kỷ" là đồng nhất hoàn toàn với tồi tệ, xấu xa. Quả thật, nếu khách quan mà suy xét, ta sẽ thấy có một độ xác đáng nhất định khi nhận ra rằng từ ngàn đời nay với những giá trị truyền thống chỉ theo quan niệm cái tốt thì phải là cái tốt cho xã hội, cho người khác, nên khái niệm vị kỷ đã mặc nhiên được gán cho một ý nghĩa không tốt, với những "giá trị" ngược lại. Chỉ mới nghe đến khái niệm đó người tiếp cận đã được ám thị ngay một đánh giá tiêu cực. Có lẽ, nếu công bằng khoa học hơn, quan niệm về khái niệm vị kỷ một cách trung tính hơn, để sau đó nhận định về một loại vị kỷ nào đó (hoặc vị tha, hay bất kỳ một "vị" nào khác) là tích cực hoặc tiêu cực, tích cực ở đâu và tiêu cực ở đâu, thì mọi chủ nghĩa vị kỷ từ cổ đại đến nay đều không phải mặc nhiên là không có giá trị về mặt đạo đức, đạo đức học.

Có thể nói học thuyết của Rand là một biểu hiện tôn vinh, và trong chừng mực nào đó, mang ý nghĩa giải phóng, đối với tư duy con người, đối với con người - dù là con người cá nhân. Bà kiên quyết chống lại mọi áp lực lịch sử, áp lực xã hội, áp lực đạo đức luôn luôn đè nặng lên con người với tư cách là "đạo đức", loại đạo đức một chiều nhưng mặc định là loại đạo đức có đạo đức, loại đạo đức vẹn toàn, đầy đủ. Chính là bà muốn cởi trói cho con người thoát khỏi tình trạng nô lệ về tư tưởng như vậy trong vấn đề đạo đức.

Rand nhìn mọi vấn đề bằng con mắt tôn vinh đó. Chẳng hạn, sự kiện phi thuyền Apollo 11 đưa con người đầu tiên lên mặt trăng, ngày 16/07/1969, Rand coi là biểu tượng cho sự vĩ đại của con người, và nhấn mạnh đến khía cạnh đạo đức-nhận thức của nó. Rand viết: "Cái mà chúng ta thấy ở đây,

trong bản chất trần trụi của nó, không phải như một tác phẩm nghệ thuật, mà là đúng với thực tại, là sự vĩ đại trừu tượng của con người được cụ thể hóa. Biểu trưng cơ bản mà thành tựu của Apollo 11 đem lại không phải là ở chính trị, mà là ở triết học, đặt biệt là ở tính nhận thức luận-đạo đức của nó."[11]

Rand cổ vũ nồng nhiệt cho sự phấn đấu đi tới một cuộc sống ngày càng hoàn thiện hơn, tiện nghi hơn, hạnh phúc hơn. Hình mẫu con người đạo đức của Rand - những anh hùng, theo cách gọi của bà - dù xuất phát từ những tình trạng có vẻ tệ hại nhất, nhưng không phải là những con người cam chịu số phận, mà là những con người quyết đoán mạnh mẽ, dám đương đầu với tất cả để vươn tới hạnh phúc của mình. Và cũng không phải là hạnh phúc bất chấp tất cả, mà là một hạnh phúc được mưu cầu trên cơ sở không được xâm phạm đến quyền tương ứng như vậy của người khác, không được đòi hỏi bất kỳ một sự hy sinh nào cho mình.

Branden, một nhà tâm lý học, người từng có thời gian cộng tác mật thiết với Rand vào đầu những năm 60, dù phê phán Rand hết lời trên cả bình diện tâm lý học lẫn những vấn đề thuộc quan hệ cá nhân, nhưng trước thực tế những ảnh hưởng của triết học Rand đối với nhiều lớp thanh niên Mỹ, đã thừa nhận mặt tích cực to lớn của khía cạnh đạo đức - tâm lý của Chủ nghĩa Khách quan như sau: "Nó nói rằng vấn đề chính yếu của bạn là bạn đã không học hỏi để hiểu được bản chất quyền năng của chính bạn, và vì thế, không hiểu được khả năng của chính mình. Nó nói rằng tư duy của bạn là có hiệu quả, rằng bạn có đủ khả năng để thông hiểu, rằng những thành tựu là có thể đạt được, rằng hạnh phúc là có thể có được. Nó nói với bạn về cuộc sống

không phải như là cái đáng sợ, là thất bại, là không thể, mà là những thành đạt và địa vị. (...) Con người là đấu tranh, con người là đau khổ, nhưng con người cũng chiến thắng - giành lấy những thành công và có được niềm hạnh phúc. (...) Vì thế, các tác phẩm của bà đã đem đến một thông điệp đầy sức mạnh, một sự xác quyết đầy uy lực về những khả năng của tồn tại con người. Nó thể hiện sự tuyên dương không chỉ về tiềm năng của con người, mà còn là về những khả năng thực tại của cuộc sống trên trái đất này"[12].

Có phải là với lý luận đạo đức cá nhân luận Rand đã bác bỏ sạch trơn người khác? Đọc những dòng bức xúc của Rand về nỗi cơ cực, cuộc sống không tiện nghi của những con người sống ngoài thế giới Phương Tây công nghiệp, ta có thể thấy phần nào cái tâm của bà. Và hơn nữa, dù vị kỷ nhưng Rand không hề chủ trương đem người khác ra làm công cụ, làm vật hy sinh cho mình, cũng là điều có thể cho ta thấy thêm về điều đó.

Dù có những giá trị đạo đức học, đạo đức, đạo đức-tâm lý nhất định như vậy, triết học của Chủ nghĩa Khách quan vẫn đương nhiên có những hạn chế, thậm chí sai lầm, rất sai lầm mà không thể nào khắc phục được ngoài việc thay đổi quan điểm về chính điều đó.

Đạo đức học khách quan chủ nghĩa đã không (và không muốn) phát triển lý luận đủ xa đến mức công khai và có ý thức khẳng định trong lý luận của mình điều mà Adam Smith trước đó đã đạt tới trong lý luận kinh tế. Ông cho rằng mọi người trong xã hội chỉ là theo đuổi và phục vụ cho lợi ích kinh tế của riêng mình, nhưng thông qua đó họ - từng con người đó - tạo nên lợi ích cho toàn xã hội, là phụng sự cho lợi ích kinh tế của tất cả mọi người.

Tính xã hội trong khi mưu cầu hạnh phúc, trong sự thành đạt cá nhân của Chủ nghĩa Khách quan xem ra là rất mờ nhạt. Rand đầy phấn chấn trước sự kiện Apollo 11, nói về sự vĩ đại của con người, nhưng bà có nhận thức được hay không rằng để một người đặt chân lên được mặt trăng nào phải là kết quả hành động, nào phải là thành tựu, là niềm hạnh phúc của con người cá nhân, mà là của con người cộng đồng; rằng thành tựu, niềm hạnh phúc đó nếu bằng con số cộng giản đơn từ những cá nhân thì sẽ không thể nào tạo nên một sức mạnh tổng lực, một thành quả tổng hợp như vậy! Peikoff có nói đến sự học hỏi, tiếp thu, sự cộng tác của cá nhân trong quan hệ với người khác, nhưng rồi cũng lờ đi một sự tổng hòa xã hội. Quan hệ con người - xã hội như một quan hệ hệ thống - cấu trúc, mà trong đó các cá nhân như những hệ thống con độc lập, có những đặc điểm riêng, nhưng đồng thời cũng là những hệ thống con phụ thuộc và kết hợp lẫn nhau, đồng thời kết hợp với hệ thống mẹ. Chính sự phụ thuộc, sự kết hợp này mới tạo nên những đặc điểm, những sức mạnh, những thành tựu mà từng hệ thống con riêng lẽ - từng cá nhân - không thể nào, tuyệt đối không thể nào có thể có được, đạt được.

Trong khi nói về kết quả mà con người có được từ sự cộng tác, từ những người đi trước, nhưng những người khách quan chủ nghĩa lại bác bỏ mọi phúc lợi xã hội, mọi chăm lo của xã hội lên con người (thông qua thiết chế nhà nước), và do đó đương nhiên lên chính từng con người-cá nhân, thì quả việc nhận lấy sự phê phán là thích đáng. Vì những chủ trương như vậy, Rand đã bị chính không ít người Mỹ, theo lời Branden, nặng lời là "chó ăn thịt chó", và Chủ nghĩa Khách quan đã chịu những tấn công dữ dội từ phía những học phái lý luận, triết học khác.

Rồi ngay cả việc những người khách quan chủ nghĩa, cho đến hiện nay, trước những hậu quả to lớn quá sức hiển nhiên xuất phát từ sự tàn phá môi trường, mà vẫn "kiên trì" quan điểm chống lại Môi trường luận, là điều không thể nào chấp nhận được.

Những sai lầm đó xuất phát từ tinh thần lý tính cực đoan của họ. Họ chỉ tuyệt đối đứng trên quan điểm cho rằng mọi cá nhân phải có quyền mưu cầu hạnh phúc, cả xã hội, cả tự nhiên phải phục vụ cho điều đó, không một ai có quyền áp đặt bất kỳ một điều gì tác hại đến sự tự phấn đấu mà có của cá nhân, tác hại đến việc mưu cầu cuộc sống tiện nghi. Chỉ có vậy, cộng với vài lời suy diễn logic ngữ nghĩa, mà họ đã xem việc bác bỏ phúc lợi xã hội, bác bỏ việc bảo vệ môi trường như là những chân lí hiển nhiên.

Họ nói đến vị kỷ lý tính, vị kỷ đạo đức, không phải vị kỷ với bất cứ giá nào, họ cũng nói đến những giá trị đạo đức khác. Nhưng rồi cuối cùng vẫn quay về với giá trị lý trí, mà theo họ, lý trí lại vốn là vị kỷ. Vì thế vị kỷ cũng lại quay về vị kỷ mà không hề phát triển lý luận về những giá trị đạo đức khác trong tương quan với hạnh phúc, năng động, lý tính cá nhân, cũng như không hề phát triển tương quan cá nhân - xã hội như trên đã đề cập.

Có thể nói chủ nghĩa vị kỷ của Triết học Khách quan phần nào đó đi tiếp truyền thống của các quan niệm vị kỷ cổ đại và Khai sáng. Nhưng sự khác biệt là ở chỗ họ không chủ trương Khoái lạc luận (Hedonism) như Aristippe (435-360 TCN), không xem hạnh phúc là điểm xuất phát của vấn đề như Épicure (341-270 TCN), không chủ trương kết hợp lợi ích cá nhân - lợi ích xã hội như Helvétius (1715-1771), mà chủ trương một chủ nghĩa vị kỷ lý tính, năng

động. Nó khởi điểm từ lý trí như công cụ cơ bản của sự sống còn của con người, từ sự liên kết từ nhu cầu tối thiểu nhất của tồn tại theo đúng nghĩa đen, tồn tại sinh học, lên đến cái được cho là cao cấp nhất của con người: lý trí. Nó đòi hỏi mỗi cá nhân phải dấn mình một cách tích cực vào công cuộc mưu cầu lợi ích, hạnh phúc. Dù không vạch ra quan hệ cá nhân - xã hội, nhưng ít ra nó cũng không cho phép một cá nhân này quyền xâm hại đến một cá nhân khác. Nó phản đối bất kỳ một hình thức nào biến con người thành công cụ. Nó tôn vinh sự năng động, tiềm năng, khả năng to lớn của cá nhân con người. Nhưng, cũng chính vì những điều này, bằng sự tư biện "lý tính", sự vị kỷ lý tính, vị kỷ năng động đó đã trượt một bước về phía vị kỷ cực đoan, điều mà không thể nào không phê phán mạnh mẽ.

Chú thích:

[1]Ayn Rand, "Introducing Objectivism" (1962), nguồn: www.aynrand.org

[2]"Vị tha" ở đây không có nghĩa là "lòng vị tha", mà là nghĩa "vì/hướng về tha nhân", vì/hướng về người khác với mình (cũng như "vị kỷ" là "vì/hướng bản thân").

[3]Nguồn: www.aynrand.org

[4]Nguồn: www.aynrand.org

[5]Dẫn theo Leonard Peikoff, "The Philosophy of Objectivism: Abrief Summary", nguồn: www.aynrand.org

[6]L. Peikoff, "The Philosophy of Objectivism: Abrief Summary".

[7]A. Rand, "Man's Rights", Pamphlet "Man's Rights and The Nature of Government", The Ayn Rand Institute, 2000.

[8]A. Rand, "The Left: Old and New", Pamphlet "Environmentalism: the Anti-Industrial Revolution", The Ayn Rand Institute, 2000.

[9]Việc kết luận quan điểm của Rand là cá nhân luận vô chính phủ như nhận định của Alain Laurent trong "Lịch sử cá nhân luận" (Phan Ngọc dịch, Nxb Thế giới mới, HN, 1999, tr. 145-151), là chưa chính xác, chính Rand là người cũng chống lại quan niệm vô chính phủ. Cũng xin nói thêm, bản tiếng Việt của chuyên khảo này đã lầm khi gọi Rand là một nam triết gia.

[10]Ở đây tôi không dùng những từ như "ích kỷ", "tư tưởng ích kỷ" vì muốn trung tính hóa từ ngữ khi mà những từ như vừa nêu thường đã hàm chứa sẵn một thái độ phê phán nơi người đọc.

[11]A. Rand, Expercted from "Apollo 11" (1969), Website www.aynrand.org

[12]Nathaniel Branden, "The Benefits and Hazards of the Philosophy of Ayn Rand" (1984), nguồn www.nathanielbranden.net/ayn/ayn03.html".

Nguồn: http://www.talawas.org/talaDB/showFile.php?res=1220&rb=0301

CHỦ NGHĨA TỰ DO CÁ NHÂN

và các nhà tư tưởng chính của nó

NHÓM TINH THẦN KHAI MINH

Biên soạn: Minh Anh – Vi Yên

Email: tinhthankhaiminh@gmail.com

Website: khaiminhvn.org

Blog: tinhthankhaiminh.blogspot.com

Ebook "Chủ nghĩa Tự do cá nhân và các nhà tư tưởng chính của nó", Danh mục sách "Nhập môn Triết học chính trị", Nhóm Tinh Thần Khai Minh. 290 trang, 01/05/2016

Tủ sách Nhập môn Triết học chính trị

Thưa quý độc giả, Nhóm Tinh Thần Khai Minh xin trân trọng giới thiệu bộ sách "Nhập môn Triết học chính trị" do nhóm biên soạn. Mục đích của bộ sách này là cung cấp cho độc giả những kiến thức kinh tế, chính trị hiện đại căn bản.

Bộ sách gồm các quyển:

1. Tự do và Chủ nghĩa Tự do
2. Khai Sáng và một số nhà tư tưởng chính trị của nó
3. Hiến pháp Mỹ
4. Luật, Hiến pháp, và Pháp quyền
5. Chủ nghĩa Tự do cá nhân và các nhà tư tưởng chính của nó
6. Lịch sử và Văn minh Phương Tây
7. Dân chủ, Thể chế Dân chủ, và Dân chủ hóa
8. Lịch sử Triết học Chính trị
9. Cá nhân, Thị trường, Chủ nghĩa Tư bản, và Nhà nước
10. Bài giảng Lịch sử Triết học Chính trị
11. Quyền và Tự do