

CHÍNH TRỊ VÀ TRIẾT HỌC Ở PLATÔN

Tác giả : Alexandre Koyré*
Người dịch: Nguyễn Văn Khoa

*

Introduction à la lecture de Platon (Dẫn Vào Thú Đọc Platôn) et Entretiens sur Descartes (Nói Chuyện Về Descartes) của Alexandre Koyré là một quyển sách kép về hai triết gia được nghiên cứu. Riêng quyển về Platôn đã được Leonora Cohen Rosenfield dịch sang tiếng Anh dưới tựa đề là **Discovering Plato (Khám Phá Platôn)**.*

Đoạn được trích dịch sang tiếng Việt và giới thiệu trên TLGD ở đây là chương 1 trong 4 chương bàn về tác phẩm **Nền Cộng Hòa** của Platôn trong phần II của quyển về triết gia Hy Lạp. Các chương khác sẽ được dịch và đăng tải sau. Bản Việt ngữ được chủ yếu dịch từ bản gốc, có đối chiếu với bản tiếng Anh, cộng thêm một số tựa nhỏ và chú thích.

Nền Cộng Hòa là tên tác phẩm nổi tiếng nhất của Platôn, được dịch¹ từ **The Republic** hay **La République**, căn cứ trên tên của bản dịch tiếng La-tinh **Res Publicae** mà giới dịch giả tại các nước lớn ở phương Tây đều cùng giữ lại cho những bản dịch sang ngôn ngữ của họ, trong khi tên Hy Lạp trên bản gốc của tác phẩm thực ra là **Politeia** (Πολιτεία), chỉ sự tổ chức thành quốc.

Trong «*res publicae*», «*res*» chỉ một vật gì cụ thể, đối lập với «*spes*» chỉ một cái gì không thật, hư ảo; còn «*publicae*» do từ «*poplicus*» có

nghĩa là liên quan tới đại chúng. Như vậy «res publicae» chỉ cái mà nhiều người cùng có, đối lập với «res privata», cái có riêng. Trong tiếng Anh, từ được xem như tương ứng sâu sát với «res publicae» là từ «**commonwealth**», mà ý nghĩa bao gồm từ sự sung túc vật chất đến cảm thức thoải mái; trong khi ở tiếng Pháp, «res publicae» được dịch thẳng là «**chose publique**» (của chung) và là đầu nguồn của khái niệm chính trị «**république**», với một nghĩa hẹp và chuyên biệt hơn, như quy chiếu về một nhà nước được cai trị ít nhiều nhằm phục vụ quyền lợi của nhân dân, đối lập với thứ nhà nước chuyên chế chỉ nhằm phục vụ quyền lợi của một giai cấp, tập hợp, hay cá nhân.

«**Politeia**» (Πολιτεία) đúng với ý đồ của Platôn hơn. Bởi vì nhiệm vụ cao quý hàng đầu của sự tổ chức thành quốc chính là soạn ra một văn bản – ngày nay ta gọi là Hiến pháp – cho phép tổ chức một tập hợp người đa tạp thành một cộng đồng chính trị. Và đây chính là sự nghiệp để đời của một Solôn và Kleisthenês ở Athênai, hoặc một Lykoûrgos ở Sparta, mà chắc chắn là Platôn cũng muốn thực hiện cho chính mình, nếu không phải là còn vượt cao hơn nữa: **viết Hiến pháp cho một thành quốc «công chính»**, một thành quốc có chỗ đứng cho triết gia, hơn thế nữa, một thành quốc biết đặt chính quyền vào tay triết gia.

Điều trớ trêu là, nếu thành hiện thực, cái nhà nước tưởng tượng (không tưởng) này sẽ hoàn toàn trái ngược với loại thể chế mà ngày nay ta gọi là cộng hòa, bởi vì nó đặt quyền cai trị vào tay một thiểu số nhân danh **cái lý có nguy hiểm nhất để thực hiện chuyên chính tuyệt đối là sự hiểu biết** (dù là loại hiểu biết nào, thần khải, triết học hay khoa học). Xảo thuật của Lý trí chẳng? Hay chỉ là sự nhầm lẫn triết gia chân chính hiểu đúng theo nguyên nghĩa – kẻ yêu quý và cầu tìm hiểu biết, vì «điều duy nhất tôi biết là tôi không biết gì cả», do đó, không bao giờ có quyền tuyên phán «đây là chân lý» – với kẻ mạo xưng là đỉnh điểm của sự hiểu biết khoa học, triết học, và không chừng của cả thần học!

Nguyễn Văn Khoa

*

I - TRIẾT GIA TRONG THÀNH QUỐC

Như mọi người đều biết hoặc đều phải biết, vấn đề chính trị giữ vai trò trọng yếu nhất trong tư tưởng và tác phẩm của Platôn. Và điều này chẳng có gì đáng ngạc nhiên cả; điều trái ngược với nó mới thật là đáng kinh ngạc. Bởi vì không một người Hy Lạp nào, nhất là người Athênai, lại có thể thờ ơ với chính trị², dù hẳn có muốn như thế đi nữa; và chàng thanh niên Platôn, quý tử nhà Aristôn, lại càng không thể, vì cậu đã hẹn hò với cái sứ mệnh gánh vác và phục vụ Thành quốc ngay từ buổi sơ sinh, do chính thân phận quý tộc của mình.

Đi xa hơn nữa, người ta có thể nói rằng toàn bộ trước tác của Platôn đã được những trần trở chính trị căng ra, và mọi vấn đề mà chúng ta đã khảo sát cho đến giờ³ – đối thoại, dạy và học triết lý, tiêu chuẩn và phương tiện đào tạo ra một tầng lớp tinh hoa – chỉ là những vấn đề chính trị, nói cho cùng. Vì thật ra, **vấn đề chính trị – vấn đề lập hiến và cai trị Thành quốc – có thể là gì khác hơn là vấn đề tầng lớp lãnh đạo tinh hoa và cái đạo lý của nó**, nghĩa là vấn đề *politikê aretê** (sự hoàn hảo chính trị) mà chúng ta đã thấy qua tầm quan trọng trong *Menôn** và *Protagoras** chẳng?

Nếu đúng như thế – và với Platôn thì nó quả là như thế thật – thì vấn đề triết lý và vấn đề chính trị chỉ là một⁴.

1.1 - Sứ mệnh cũ, trần trở mới

Hơn nữa, đối với Platôn, làm sao nó có thể khác hơn, nếu đúng là cả cuộc đời triết gia của ông đã được định đoạt xuyên suốt bởi một biến cố chính trị: bản án và cái chết của Sôkratês, cái biến cố đã đẩy về phía tư duy triết học những sinh lực có thể đã bị tiêu tán hết trong hành động, nếu nó đã không xảy ra.

Chính cuộc hạnh ngộ với Sôkratês đã thắp lên ngọn lửa triết lý trong hồn Platôn, và làm nó rực sáng; chính cái ấn tượng do

Sôkratês tạo ra và những kỷ niệm không thể quên về Sôkratês đã, suốt cuộc đời Platôn, nuôi dưỡng cái ngọn đuốc vẫn còn soi đường cho chúng ta mãi đến hôm nay. Thế mà... Sôkratês, triết gia thật sự duy nhất mà thế giới được biết, Sôkratês, bạn thiết của thần linh, Sôkratês, con người tốt nhất và hiểu biết nhất trong số người đời, đã bị kết án tử hình bởi chính những kẻ đồng hương của ông.

Đây là kết quả của một sự tình cờ chẳng? Hay của một ngẫu hợp nhiều tình huống bất hạnh? Đây là do một âm mưu chính trị chẳng? Hay vì một bài tự cãi thiếu khôn khéo trước Tòa? Tất nhiên, mỗi nhân tố trên đều có phần đóng góp của nó. Nhưng nếu Platôn có thể bằng lòng với loại giải thích này, thì hẳn ông phải là một triết gia xoàng.

Không đâu. Bản án tử hình của Sôkratês là điều không thể tránh khỏi. Và đây ý nghĩa: **Sôkratês phải chết, chính vì ông là triết gia. Ông phải chết vì không có chỗ cho ông – cho triết gia – trong Thành quốc.**

Thế thì... Phải làm sao? Phải sống như thế nào? Bỏ chạy ư? Mà chạy đi đâu? Ở đâu cũng thế thôi. Ẩn dật ngay trong Thành quốc chẳng? Nơi mà mọi sự việc đều không thể tránh khỏi ngày càng xấu hơn, nơi mà sự dối trá, sự hợm hĩnh, sự hào nhoáng không thực chất của cái vỏ ngoài... thống trị và khống chế tất cả, công lý, chân lý và sự thiện hảo? Trở thành kẻ lạ, người dung ở đây, trốn vào miền riêng tư, việc nghiên cứu, cõi trầm lặng chẳng? Đây có thể là một giải pháp, giải pháp cổ điển nữa là đằng khác, giải pháp mà các môn đồ của Epikouros* và các nhà Khắc Kỷ* đã theo dưới nhiều hình thức khác nhau, giải pháp mà Aristotelês cũng sẽ chọn. Ở một đoạn trừ danh trong **Theaitêtos***, chính Platôn chứ đâu phải ai khác, đã phác họa hình ảnh triết gia như sau: «*[Từ tấm bé, triết gia đích thực] không biết con đường nào dẫn đến Agora, không biết Tòa án, nhà họp Hội đồng, và những nơi tập hợp khác của thành quốc ở đâu. Ông ta chưa hề nhìn thấy hay nghe tới những luật lệ và sắc lệnh, cách thức chúng được đề xuất, bàn cãi, công bố. Ông không mơ nghĩ cả đến*

việc tham gia vào các tổ chức, những cơ hội tranh thủ chức quyền – hội họp, tiệc tùng, vui chơi ca hát, đàn sáo. Vận tốt hay xấu nào xảy đến cho thành quốc, những tí vết nào do tổ tiên nam hay nữ truyền lại cho ai, triết gia ta không hề quan tâm, cũng như ông không màng tìm hiểu nước biển có thể đổ đầy bao nhiêu thùng chứa, nói như trong thành ngữ. Và bản thân ông ta cũng không biết rằng mình chẳng hay biết chi về bao điều ấy, bởi vì nếu ông không tham gia vào các sinh hoạt trên, lý do không xuất phát từ thói hư vinh, mà thật ra là vì chỉ có thân xác của triết gia ngụ và sống trong thành quốc thôi. Còn tư tưởng của ông ta, vì xem tất cả những trò ấy như cỏ rác và hư vô, thì bay bổng khắp đó đây để, nói như Pindar, «dò dẫm độ sâu của vực thẳm, đo lường chiều rộng của mặt đất, vút lên tận mây xanh ngắm các thiên thể du hành⁵, cất vãn toàn bộ và chi li bản chất sâu kín của mỗi loại vật thể trong vũ trụ, song lại không thèm hạ mình để mắt xuống cái gì nằm ngay trong tâm với»⁶.

1.2 – Bài học từ Sokratês

Triết gia người dung trong Thành quốc, kẻ lạ đối với mọi Thành quốc trần gian, công dân của Vương quốc Tinh thần, công dân của Vũ trụ: đây là một giải pháp, như ta vừa nói. Giải pháp duy nhất có lẽ, nếu ta công nhận với Hêrodotos*, rằng Thành quốc con người là bất hảo và bất công tự bản chất, rằng tất cả mọi hình thức mà nó khoác vào để trình diện với ta – quân chủ, quý tộc, dân chủ – chỉ bao hàm cùng một nội dung là hiện thực của quyền lực chuyên chế. Dù sao, đây không phải là một giải pháp hoàn hảo. Bởi vì **đời sống con người, đầy đủ và trọn vẹn, không thể có ở ngoài Thành quốc** – đây là xác tín của Platôn. Thần linh có thể tự cô lập mà không hề hấn gì; thú vật cũng thế⁷. Nhưng con người thì không, ngay cả khi hấn là triết gia⁸.

Hơn nữa, bài học của Sôkratês có phải là thế chẳng, khi Ông chưa bao giờ muốn rời bỏ Thành quốc – Thành quốc của Ông –, vi phạm luật pháp của nó, ngay cả cái luật bất chính đã kết tội Ông, hay bỏ trốn để tránh hình phạt?

Thế thì, một lần nữa, **phải làm gì, nếu ta không thể sống trong Thành quốc, cũng không thể xem nó như không có?** Chỉ còn một cách để thoát khỏi song đề này: **phải cải tổ Thành quốc.** Nó sẽ là điều tốt lành cho cả Thành quốc lẫn triết gia. Bởi vì cái Thành quốc đã kết án Sôkratês là một Thành quốc xấu xa và bệnh hoạn; nó đã kết án Ông, bởi vì, là bất chính, nó không thể cưu mang người công chính trong lòng mình; bởi vì, là dốt nát, nó không thể chịu đựng giữa bốn bức tường thành quốc một người chẳng những có hiểu biết mà còn chỉ ra sự dốt nát và bất công của chính nó.

Thế nhưng ai có thể cải tổ cái Thành quốc vừa bất chính vừa dốt nát – bất chính vì dốt nát – nếu không phải là người **hiểu biết**, nói cách khác, triết gia? Tuy nhiên, **chỉ sự hiểu biết thôi không đủ** – như trường hợp của Sôkratês đã chứng minh. Còn **phải có quyền hành nữa.**

1.3 – Quân vương-triết gia

Như vậy, đáp án cho vấn đề mà cái chết của Sôkratês đặt ra là đơn giản thôi, mặc dù theo chính Platôn, nó khá nghịch lý; **triết gia không có chỗ đứng nào trong Thành quốc cả, trừ phi như kẻ cầm đầu.** Hay, nói như chính Platôn sẽ viết ra, để cho đời sống con người – một cuộc sống đáng sống – là khả dĩ, thì triết gia phải trở thành vua hay – điều cũng hầu như như thế – nhà vua phải trở thành triết gia.

Chính quyền vào tay các quân vương-triết gia... Hỏi cho cùng, cái ý tưởng này của Platôn có thực sự là nghịch lý và lạ lùng đến mức đó chẳng? Phải chăng, ngược lại, điều khá tự nhiên hay ít ra khá hợp lý, là nên giao phó quyền hành cho ai biết phân biệt giữa thiện với ác, đúng với sai, hiện thực với biểu diện – cho người biết rằng dựng lên kho vũ khí và hạ thủy chiến thuyền là nên hay không nên, hơn là cho kẻ không biết? cho triết gia hơn là cho tướng lĩnh, chủ ngân hàng, chính trị gia mị dân? Phải chăng cũng hợp lý nốt – bởi vì chúng quá hệ trọng! – là nên giao cho triết gia những vấn đề

như việc giáo dục thanh thiếu niên, việc đào tạo và tuyển lựa tầng lớp tinh hoa, việc lựa chọn và giáo huấn những nhà lãnh đạo tương lai của Thành quốc, thay vì phó mặc chúng cho ngẫu hứng – không chương trình, phương pháp, nguyên tắc? Há sự hiểu biết lại có ít thẩm quyền tác động lên việc điều hành những vấn đề trên bằng lòng dũng cảm, sự giàu có, tài ăn nói, hoặc ngay cả đơn giản hơn nữa, sinh phận và truyền thống? Rốt cuộc, điều nghịch lý không phải là quan điểm của Platôn, mà là sự kiện nó lại có vẻ nghịch lý đối với chúng ta.

Nằm ở nền móng của *Nền Cộng Hòa* là cái ý tưởng triết gia phải là người cầm đầu hay là vị vua của Thành quốc. Cũng ở đây mà từ *quân vương-triết gia* lần đầu tiên xuất hiện. Nhưng rõ ràng là đã từ rất lâu, có thể là ngay từ lúc Sôkratês bị hành quyết, quan niệm này đã là một bộ phận cấu thành tư tưởng của Platôn. Vị chính khách đích thực thấp thoáng thấy trong *Menôn*, kẻ đã quán triệt khoa học chính trị, và nhờ vậy, có khả năng giảng dạy và trao truyền nó cho kẻ đến sau là ai, hay vị chính khách được mô tả trong đối thoại cùng tên (*Chính Khách*) là ai, nếu không phải là một ông vua triết gia? Và cái khoa học «vương đạo» kia là gì, nếu không phải là khoa học về thiện ác, về công chính và bất công, nghĩa là triết học?

Thế nên, từ *Menôn* và nhất là từ *Gorgias*, để trả lời Kalliklês*, kẻ muốn giảm lược triết học vào vai trò của một yếu tố văn hóa, và hạ lệnh cho các triết gia phải tránh mọi hoạt động chính trị, vì cho rằng họ hoàn toàn không có khả năng gì trong lĩnh vực này, Platôn đã kết án giới chính trị gia Athênai từ gốc rễ, và như mẫu mực đối lập với họ, xác định Sôkratês là «nhà chính trị» duy nhất xứng đáng với danh xưng.

Thực vậy, Periklês được ca ngợi vì đã đưa Athênai lên đến tột đỉnh phú cường, đã lấp đầy ngân khố và kho vũ khí với tiền bạc và chiến thuyền. Nhưng liệu tất cả những thứ đó sẽ là vận lành hay tai họa cho thành quốc? Liệu ông ta đã để lại một Athênai hạnh phúc hơn chẳng? và nhất là tốt đẹp hơn khi ông tiếp quản nó

chăng? Tất cả vấn đề nằm ở chỗ đó, và câu trả lời không để lại chút nghi ngờ nào.

II – CẢI TỔ THÀNH QUỐC, VAI TRÒ CỦA GIÁO DỤC

Nếu phải cải cách Thành quốc và ngay cả phải giao trách nhiệm đó cho triết gia là điều tương đối dễ thấy, thì làm thế nào để thực hiện dự án⁹ này khó hơn nhiều, như ta sẽ nhận thấy. Có thể là trong thời trẻ, Platôn đã tưởng tượng có thể làm được tức thì, bằng hành động chính trị trực tiếp. Hỡi ôi, ông đã phải tỉnh mộng. Cái ác đã ăn quá sâu. Sự hư hại đã lan quá xa. Ta không còn có thể tác động lên những kẻ đã trưởng thành, đã trở thành đôi bại trong thành quốc bất chính, bởi thứ giáo dục mà họ đã nhận được¹⁰. Để bắt đầu, phải lùi xa hơn nhiều. **Việc cải tổ Thành quốc** – về cả hai phương diện luân lý và chính trị tất nhiên, bởi vì ở Platôn chính trị không thể tách rời khỏi luân lý – **giả định và bao hàm, như tiên đề, cuộc cải cách giáo dục**. Trước khi cải tổ Thành quốc, phải bắt đầu bằng việc đào tạo những công dân tương lai, và nhất là các nhà lãnh đạo của Thành quốc. Thế nhưng, để đi bước đầu này, trước hết cần phải chứng minh hay vạch ra rằng **việc giảng dạy triết học là căn bản hơn mọi thứ đào tạo khác, rằng nghĩa vụ và thẩm quyền dạy dỗ lớp trẻ và giáo huấn thành phần tinh hoa của Thành quốc phải được giao cho triết gia**. Đây là mục đích của những «*đối thoại cốt cách Sôkratês*»¹¹ của Platôn, bên cạnh nhiều thủ pháp khác.

2.1 – Cái bóng ma trong «*Các đối thoại cốt cách Sôkratês*»

Hãy đọc xuyên suốt *Euthyphrôn*, *Lachês* hay *Charmidês* chẳng hạn.

Quyển *Euthyphrôn* giới thiệu với ta một nhà tư tế cùng tên và sùng tín mẫu mực, kẻ gương mẫu đến độ không ngần ngại buộc chính bố đẻ của mình vào cái trọng tội đã để cho một tên người làm sát nhân chết trong hầm nhà, sau khi đã bắt, trói và ném hắt xuống đấy, và như vậy là đã làm ô uế căn nhà, nơi linh thiêng mà Euthyphrôn

dùng để thờ phụng Thần. Thế nhưng, trước câu hỏi, nói cho cùng khá tự nhiên của Sôkratês, rằng liệu giao nộp hay buộc tội cha ruột có phải là một hành động bất kính vào bậc nhất hay không, thì Euthyphrôn lại không biết trả lời ra sao. Bởi vì, hiển nhiên – ít ra đối với độc giả, nếu không phải cho chính đương sự – là y hoàn toàn không biết gì về bản chất, hay nói rõ hơn nữa, về cái tinh chất của sùng tín. Sùng tín, y nhắc đi nhắc lại, là điều làm cho thần linh hài lòng. Nhưng cái làm cho thần linh hài lòng là gì? Và trong trường hợp có xung khắc về bốn phạm, thì điều phải chọn cái nào? Euthyphrôn không biết; y chưa bao giờ tự đặt vấn đề. Câu hỏi của Sôkratês làm y bối rối¹²: **hành vi sùng tín làm cho thần linh hài lòng vì nó là sùng tín, hay ngược lại, nó là sùng tín vì nó làm cho thần linh hài lòng?**¹³ Thật ra, y chẳng hiểu nó bao nhiêu: sùng tín là làm những gì chư thần yêu sách; trước hết, đó là *hiển tế và thực hành những nghi lễ mà tôn giáo đòi hỏi*.

Rõ ràng là Euthyphrôn sùng kính hoàn toàn không có một ý niệm gì về sự sùng tín, hay nếu thích nói cách khác, quan niệm của ông ta về sùng tín là hoàn toàn rỗng tuếch, rỗng tuếch một cách tuyệt đối, không có một nội dung tích cực nào hết. Vì lý do đơn giản và hết sức trầm trọng là y chia sẻ cái ý tưởng tạc nhạp về thần linh với kẻ dung tục. Euthyphrôn là tín đồ của truyền thống, là kẻ cả tin và mê đạo: y tin vào huyền thoại, tin vào tất cả mọi chuyện do sử thi kể lại, y nhìn tôn giáo dưới khía cạnh *có qua có lại*¹⁴.

Và độc giả hiểu ngay: Euthyphrôn hoàn toàn không biết gì về tôn giáo đích thực, bởi vì y không biết – như Sôkratês biết và dạy – rằng Thượng đế là Thiện hảo, là Công chính, là Chân lý.

Quyển *Lachês* giới thiệu hai vị tư lệnh nổi tiếng của Athênai, Lachês và Nikias, và trình bày quan điểm của họ trên vấn đề nóng bỏng là việc giáo dục con trẻ. Tự nhiên là các tướng lĩnh này chuộng binh nghiệp hơn bất cứ nghề nào khác, và do đó, họ tán dương và đặt giáo dục quân sự lên trên hết. Cũng tự nhiên không kém khi ta thấy họ tỏ rõ ác cảm với xu hướng giáo dục mới, với

mọi đổi mới, và ngay cả với các cải tiến về mặt quân sự đang dồn dập rót vào tai họ. Lý tưởng của họ là truyền thống đơn thuần, tất nhiên: sự tập huấn quân sự kiểu xưa, bởi nó đã đào tạo ra bao *hoplitai*¹⁵ giỏi, biết đương đầu với kẻ thù và chiến đấu can trường. Không may, các tướng quân trên lại không hiểu nội dung của cái «giỏi» nơi người chiến binh là gì, cũng chẳng biết chi hơn về nội dung của sự dũng cảm gán cho họ, bởi các vị chưa bao giờ suy ngẫm về chúng. Mặc dù được Sôkratês giải thích khá lâu, họ không hiểu rằng lòng can đảm (*ándreía*) là một phẩm chất tinh thần, và để được xem là có ý thức, giả định sự hiểu biết về điều nguy hiểm *thực sự*, về cái ta *phải* sợ hơn mọi thứ khác, nghĩa là hiểu biết về một bậc thang giá trị, hiểu biết về một cái gì đó còn quý giá hơn cả sự sống, một giá trị khiến ta có thể bỏ mình vì nó. Các vị không thấy, như độc giả thấy, rằng khác với sự liêu lĩnh thể xác, hạnh dũng cảm đích thực bao hàm hiểu biết về cái tốt tự thân, và do đó, bao hàm triết lý. Và chắc hẳn độc giả-thính giả sẽ tự thâm thì trong thâm sâu: thật đáng tiếc rằng các tướng lĩnh lương thiện và can đảm như thế lại dốt đặc, thật đáng tiếc rằng họ không phải là triết gia! Với một ít triết lý, có thể Nikias (kẻ thông minh nhất trong hai người) đã không đẩy cuộc viễn chinh ở Sicily vào thảm họa.

Cuối cùng, quyển *Charmidês* giới thiệu người cậu của Platôn thời trẻ với chúng ta, một thiếu niên quyến rũ, có mọi nét đẹp tinh thần và thân xác thiên phú, phẩm hạnh, khiêm tốn, lại được nuôi dưỡng đúng quy cách quý tộc. Charmidês đứng ở đỉnh điểm của thế hệ thanh niên đương thời, là hiện thân của sự kết hợp mọi giá trị mà nền giáo dục của Athênai có thể đạt tới. Cậu chàng không thiếu chi hết – có đủ tất cả, trừ một thứ, đó là được giáo huấn về triết học. Nhưng đấy lại là một thiếu sót quan trọng vào bậc nhất.

Charmidês là người tốt và có phẩm chất, nhưng cậu chàng lại không biết hiểu biết là gì, đức hạnh là gì. Và vì biết rõ sự nghiệp về sau của Charmidês¹⁶, độc giả phải tự nhủ: đấy là lời giải thích – một phẩm chất do tập quán, vô thức, không được củng cố bằng suy tư và hiểu biết. Bất hạnh thay, một nhân phẩm tốt đẹp như thế, có

những nét thiên phú như thế, lại không được Sôkratês chăm sóc; Triết gia đã có thể uốn nắn cậu ta thành một con người tốt và một chính khách tài đức biết bao!

2.2 – Lỗi hỏng từ sự sụp đổ của nền giáo dục truyền thống

Giáo dục là vấn đề nóng bỏng vào thời đại của Platôn. Nền giáo dục truyền thống cổ, rất đơn giản và thô thiển – đọc và viết, thể dục và thi nhạc – mà đỉnh điểm là khả năng bình xướng các thi hào của sử thi, điểm kết là vài năm dân huấn và quân dịch (*ephebeia**)¹⁷, rõ ràng đã lỗi thời. Nó tương ứng với nhu cầu của Athênai xưa – một cộng đồng nửa nông nghiệp, nhỏ, vất vẻo ở lưng chừng các sườn đồi vùng Attikê*. Nó không còn thích ứng với loại nhu cầu của Athênai nay – cường quốc biển, thủ đô của một đế chế rộng lớn, trung tâm thương mại và tài chính của cả thế giới Hy Lạp – của một Athênai mà tàu thuyền dọc ngang trên các biển đến tận Tây Ban Nha, tận Krym xa xôi. Thế nhưng nền giáo dục mới, thứ giáo dục mà giới du sư hay nhà hùng biện ban cho thanh thiếu niên Athênai, dù đạt một mức độ tri thức cao hơn nhiều¹⁸, cũng chẳng giá trị gì hơn. Hay còn tệ hơn, để nói một cách chính xác, ít ra là từ quan điểm của Platôn. Bởi nếu cái thứ nhất đào tạo ra những con người khá thô, khá dốt, khá vụng – những quý ông nhà quê – thì dù sao nó cũng sản xuất ra khá nhiều người lương thiện. Trong khi cái thứ hai, thứ giáo dục của các nhà du giáo biện sĩ, tuy vẫn mang cho kẻ theo học một mớ tri thức cao hơn, cũng đào tạo ra không ít những tên cơ hội xuất sắc nhưng vô đạo.

III – ĐÁP ÁN CỦA TRÀO LƯU DU SƯ BIỆN SĨ

Thực vậy, sự phê phán của giới biện sĩ đã làm lung lay, và ngay cả sụp đổ từ trên xuống dưới, loại ý tưởng truyền thống của nền đạo lý gia trưởng, và đã hủy hoại chúng mà không thay thế bằng cái gì khác. Hoặc tệ hơn nữa, đã thay các lý tưởng cổ xưa về dũng cảm, danh dự, tận tụy với thành quốc, bằng lý tưởng hưởng thụ, quyền

hành, nói tóm lại, cái lý tưởng bạo quyền mà Kalliklês bí ẩn¹⁹ đã trình bày rất hay – hay hơn Nietzsche nhiều – trong *Gorgias*.

3.1 – Biểu văn của Kalliklês

Kalliklês bật mí – xin lỗi phải dùng thành ngữ này thôi²⁰. Ý thú nhận rằng nếu các du sư biện sĩ nói tới đức hạnh và công chính, đấy chẳng qua là họ diễn trò hồ thẹn kiểu đối trá mà thôi, bởi nếu không «*uốn lưỡi nói theo*» người đời mà lại hành động khác đi, thì sẽ làm thiên hạ căm phẫn. Thật ra, vấn đề ở đây thuần túy là một sự nhập nhằng: công chính theo luật pháp và quy ước (*nómos*) với công lý và ngay thẳng theo tự nhiên (*phúsis*) chẳng có gì chung... Chính xác hơn, chúng đối kháng với nhau một cách triệt để nhất. Công lý và ngay thẳng theo tự nhiên – và chỉ có các nhà du giáo chủ trương mà thôi – là phải dững mãi, **phải chiến thắng trong cuộc đấu tranh sinh tồn, cái cuộc đấu tranh vốn là quy luật của tồn tại**, đấy chính là – nói theo ngôn từ của số đông – **thà vi phạm chứ không làm nạn nhân của công lý**, là phải làm chủ, phải thống trị. Tránh ra cho kẻ khỏe hơn nào! Kalliklês hô hào:

«Cái đẹp đẽ và công chính theo tự nhiên là hoàn toàn trái ngược với sự hiền minh mà Sôkratês nói; đấy chính là nuôi dưỡng chứ không phải trấn áp trong lòng những đam mê nóng bỏng nhất, nghĩa là dùng lòng dưng cảm và trí thông minh của mình để thỏa mãn chúng, dù chúng nóng bỏng đến đâu, cứ cho chúng hoang toàng mãi nguyện»²¹.

«Thế nhưng kẻ tầm thường không thực hiện nổi lý tưởng đó. Vì vậy mà quần chúng chửi mắng những kẻ làm họ đỏ mặt tía tai vì không bắt chước nổi, hòng qua đó che giấu sự kém cỏi của chính mình; thế nên, họ vừa tuyên bố rằng sự vô độ là ô nhục, vừa tìm cách không chế kẻ được thiên nhiên ưu đãi hơn, và bởi không thể tự thỏa mãn hoàn toàn những đam mê nóng bỏng của bản thân, họ quay sang ca ngợi tiết chế và công chính, chẳng qua là vì sự yếu hèn của chính mình thôi. Thật chứ! Cho một kẻ sinh ra là con vua, hay cho một kẻ tìm thấy trong tâm can mình đủ đảm lược cần thiết để chiếm lấy quyền lãnh đạo, nắm lấy bá quyền,

nắm lấy quyền lực tuyệt đối, thì còn gì thảm hại và đáng hổ thẹn hơn là trò ngoan ngoãn điều độ? Khi ta có thể tận hưởng mọi báu vật trên đời, không hề gặp cản trở của bất cứ ai, mà ta lại quy lụy như thế lý lẽ, sự chửi mắng, và luật lệ của đám đông là ông chủ của mình ư? Làm sao một kẻ như thế lại không khổ sở vì cái thứ đạo lý sống theo công lý và tiết độ đó, khi y không thể ban phát gì cho bằng hữu nhiều hơn là cho địch thủ, ngay trong thành quốc của mình, nơi mà lẽ ra y phải là chủ nhân?»

«Sôkratês ạ, cái chân lý mà ông tuyên bố đang tìm kiếm đấy, nó đây này. Cuộc sống dễ dãi, đầy đam mê, vô độ, mỗi khi thuận tiện... đấy chính là đức hạnh và hạnh phúc. Phần còn lại, tất cả những trò huyễn hoặc đặt trên quy ước xã hội đều trái với tự nhiên, là rỗng tuếch và ngu xuẩn nữa».

Không cần phải nói nhiều hơn. Dễ hiểu là sự tuyên truyền cho thứ đạo lý «anh hùng» đó đã gặt hái được cũng nhiều thành công tại Athênai hồi cuối thế kỷ thứ V tCn như ở Âu châu vào cuối thế kỷ thứ XIX: còn gì thích thú cho bằng tự đóng vai siêu nhân, anh hùng, thầy đời, «vương tử» ?

Thật ra, các du sư biện sĩ đâu phải là những người phải chịu trách nhiệm duy nhất hay ngay cả chính yếu cho sự suy sụp của những giá trị cổ truyền. Cuộc chiến tranh Peloponnêsos, cái cuộc chiến đã đẩy sức mạnh hàng hải của nền dân chủ Athênai đập vào lực lượng quân sự của chế độ đại tộc Sparta, một cuộc chiến mang tính tư tưởng hệ và xã hội ngang ngửa với quyền lợi thành quốc, đã đóng một vai trò tai hại ở đây. Nó đã làm cho Hy Lạp đổ nát và mất máu. Tan hoang vì chiến tranh, lung lay vì các cuộc cách mạng đi kèm và sau đó, Hy Lạp đã chín muồi cho thời bạo chính. Các nhà du giáo chỉ làm hiển lộ và hợp lý hóa sự suy đốn đó.

Rõ ràng là Platôn thà ưa nền đạo lý cổ truyền, quý tộc của quá khứ – thứ đạo lý của sùng tín, can đảm và tận tụy với thành quốc nói ở trên – hơn là sự vô đạo trong thời đại của ông. Nhưng ta cũng chớ nên hiểu lầm. Đừng tưởng tượng – như đôi khi người ta đã làm – rằng Platôn là một tay phản động lì lợm. Không ai từng nhấn mạnh

trên sự kiện là lối thoát không, và không thể, nằm trong sự trở lui về quá khứ nhiều hơn ông ta. Cũng không ai từng kết án nền giáo dục cổ điển nặng hơn ông ta. Tóm lại, chưa ai từng cho rằng giới du sư biện sĩ đã có lý rõ hơn ông ta.

Thực vậy, nếu thứ giáo dục của các nhà du giáo là vô giá trị, nếu nó là tai hại vì nó đề nghị cho thanh thiếu niên một lý tưởng sống sai lầm, thì nền giáo dục cổ điển cũng không có bao nhiêu giá trị, chính xác là vì nó không có cả khả năng bênh vực lý tưởng của mình, và vì những giá trị mà nó là hiện thân và vô tình khắc sâu vào tâm khảm đều không được ý thức và «*củng cố bởi lý luận*». Và sở dĩ có tình trạng này là vì cái lý tưởng của nó, của một Anytos²² chẳng hạn, cũng là một lý tưởng sai lầm, hay ít nhất là ướm tạc: nói cho cùng, kẻ dung tục cũng như kẻ bênh vực thời vàng son xưa đều nhất trí cao độ với nhà du sư biện sĩ. Chỉ khác là họ dừng lại ở giữa đường. Và đây chính là cái lý do khiến cho quan điểm giáo dục truyền thống không đương đầu nổi với sự phê phán tiêu cực của các nhà du giáo, và tất nhiên là lại càng không nổi với sự phê phán, tích cực, của Sôkratês.

Việc phê phán trào lưu du sư biện sĩ – con thú kị của Platôn – chiếm cả phân nửa trước tác của ông. Đối với Platôn, nhà du giáo là kẻ dạy cái kỹ thuật – và cái đạo lý – của sự thành công, sự hưởng thụ và sự khẳng định cái ta; là kẻ phủ nhận những ý niệm liên đới sâu xa là chân lý và công lý khách quan. Chủ trương giáo dục của họ nhằm đào tạo các nhà hùng biện nơi công cộng – kẻ mạo danh chính khách chân chính – nghĩa là kẻ có khả năng kích động quần chúng bằng loại luận cứ được xây dựng, không phải trên sự hiểu biết – làm sao làm được khi họ không biết gì hết, giấu cợt cái biết, và phủ nhận sự tồn tại của nó? – mà trên sự có vẻ như thật và sự đam mê; nhà hùng biện công cộng – chính trị gia – chính là người của ảo tưởng đối lập với hiện thực, người của đối trá đối lập với chân lý.

Nhà hùng biện là kẻ giả mạo triết gia chân chính, giống như bạo chúa là kẻ giả mạo lãnh tụ quốc gia. Hơn thế nữa, bạo quyền và thuật hùng biện liên đới với nhau ở một bên, giống như triết lý và sự ngự trị của công lý trong thành quốc ở phía bên kia. Theo tôi, có lẽ ta không thể hiểu được thái độ chính trị của Platôn, nếu không thấy ông lo lắng rình rập cái bóng ma của chế độ bạo quyền có thể một mai sẽ thấp thoáng đâu đó ở đường chân trời. Và có thể là ta sẽ hiểu sai cả thái độ triết lý của Platôn nữa, nếu không nhận thức được rằng, theo ông, chế độ bạo quyền và triết lý của giới du sư biện sĩ là liên đới, rằng chính các nhà du giáo chứ không ai khác là kẻ lót đường cho bạo chúa²³.

3.2 – Biểu văn của Thrasymachos

Trong toàn bộ trước tác của Platôn, có lẽ không nơi đâu (ngay cả trong *Gorgias*) sự liên đới ấy được khẳng định một cách mãnh liệt như ở *Nền Cộng Hòa*, trong diễn từ của Thrasymachos²⁴, kẻ đã biểu hiện sự đối lập cốt tủy giữa Sôkratês với trào lưu du sư biện sĩ tới mức độ rõ rệt đáng mong muốn nhất. Có mặt tại cuộc tranh luận giữa Sôkratês với Kephalos cùng con trai ông ta là Polemarchos, về ý nghĩa và giá trị của công lý²⁵, Thrasymachos đã chán ngấy – từ một lúc lâu rồi – phải thấy và nghe một màn đấu khẩu hàn lâm, ở đó mỗi bên chỉ đấu bằng những vũ khí bịt đầu và lịch sự nhân nhượng lẫn nhau²⁶. Thrasymachos cho rằng tranh luận kiểu đó là không đúng đắn, thậm chí là thiếu lương thiện. Bởi y biết quá rõ Sôkratês muốn dẫn tới đâu: sự đồng nhất chung cuộc công lý, như bất kỳ thứ đức hạnh nào khác, với cái thiện và cái chính, nghĩa là sự hiền minh và sức khỏe của linh hồn; thật ra, y còn ghét những ý tưởng, cái bệnh duy lý, bệnh đạo nghĩa của địch thủ hơn cả phương pháp phân tích biện chứng của ông ta – bởi đối với y, tất cả mọi thứ đó đều là trò trẻ con. Công lý, đạo lý cái quái gì! Toàn là từ ngữ, rỗng tuếch, bịp bợm. Trong cuộc sống hiện thực, chỉ có kẻ mạnh với người yếu, chủ nô với nô lệ, kẻ thống trị với người bị thống trị. Đây là sự thật, phần còn lại là ba hoa nhảm nhí. Thế nên

y mới ra mặt nhằm khép cuộc thảo luận tế nhị này lại bằng một định nghĩa về công lý khác hẳn tất cả những gì Sôkratês đã đưa ra.

Cái định nghĩa mà Thrasymachos đã ồn ào thông báo là gì vậy? Y nói với ta: công lý, rất đơn giản, chính là thế lực, là lợi quyền của kẻ mạnh.

Như ta thấy rõ rệt, quan điểm của Thrasymachos rất gần (tuy không hẳn là đồng nhất) với lập trường của Kalliklês; nó bao hàm một học thuyết về đạo đức, xã hội và nhà nước, mặc dù đã già hơn 20 thế kỷ, vẫn còn gây ồn trong thế kỷ thứ XIX và cả trong thế kỷ XX của ta. Nội dung của cái học thuyết mà nhà du giáo này đề xuất ư? Đấy chính là nhận định rằng **nhà nước chẳng phải gì khác hơn là một hình thức áp bức, được tổ chức nhằm phục vụ cho quyền lợi của kẻ áp bức, và được duy trì bởi sự bạo hành của hắn**, thế nên, cả luật pháp lẫn công lý và đạo lý đều chỉ là những biểu hiện, mang tính quy ước không hơn không kém, của những quan hệ thống trị và nô dịch hiện thực bên trong thành quốc.

Thrasymachos lớn tiếng với Sôkratês : *«Há ông không biết rằng trong số những thành quốc hiện tồn, có cái là bá quyền²⁷, có cái là dân chủ, có cái là đại tộc ư?»* – những khác biệt về cấu trúc có vẻ là cốt yếu, song thật ra là hoàn toàn không, bởi vì chúng đều che giấu cùng một tình huống cơ bản, đấy là sự kiện *«ở mọi thành quốc, phần tử mạnh nhất luôn luôn là chính quyền»* – *«thế mà, mọi chính quyền đều làm ra luật vì quyền lợi của mình: chính quyền dân chủ làm luật dân chủ, chính quyền quý tộc làm luật quý tộc, các hình thức chính quyền khác cũng vậy; hệ thống pháp luật được dựng lên xong, họ tuyên bố điều có lợi cho kẻ cai trị là công chính cho người bị trị, và trừng phạt bất cứ ai vi phạm nó như kẻ phạm pháp, bất tuân công lý. Vì vậy, thưa ông, đây là điều tôi khẳng định: trong mọi thành quốc, cái gọi là công chính đều nằm trong cùng một giuộc: điều có lợi cho chính quyền tại vị; thế mà chính quyền tại vị là kẻ mạnh nhất, cho nên đối với ai biết lý luận chặt chẽ thì dù ở đâu đi nữa, công chính đều là cùng một thứ: điều có lợi cho kẻ mạnh»*. Kết luận hiển nhiên là **sự bất công (hiểu theo nghĩa**

thông thường) đáng được ưa chuộng hơn công lý nhiều, và bạo quyền là lý tưởng cao nhất trong cuộc đời này²⁸.

Thật vậy, nếu cuộc sống chỉ là một trận chiến, thì rõ ràng là người «công chính» – đúng hơn, ta nên gọi hẳn là kẻ tinh thần yếu đuối – sẽ luôn luôn ngồi chiếu dưới. Và nếu quả thật bạo lực có tổ chức đã tạo thành bản chất của nhà nước, **nếu quả thực nhà nước chỉ đơn giản là một hệ thống áp bức và bóc lột người yếu bởi kẻ mạnh, thì hoàn toàn rõ ràng rằng chính bạo quyền, cái hình thức cực đoan nhất của «bất công» này, đã thực hiện được trạng thái tốt nhất của nhà nước** cũng như sự hoàn hảo và hạnh phúc của con người; ít nhất của kẻ đã nắm được bạo quyền.

Tất nhiên, bệnh đạo đức giả của xã hội, mỗi oán hận và sự kinh hãi của kẻ yếu, của đám đông, đều cùng cao giọng lên án bạo lực của kẻ mạnh, mà họ gọi đích xác là «bất công». Nhưng tất cả đều biết, tự thâm sâu, rằng «bất công» có lợi hơn «công lý», và do đó, **mọi người sẽ sống bất công, nếu không bị ngăn chặn bởi nỗi lo sợ bị trừng phạt.** Điều hoàn toàn hiển nhiên là:

«Thử đẩy sự bất công – thứ bất công đưa kẻ vi phạm đến đỉnh hạnh phúc, và kẻ không dám vi phạm mà chỉ biết chịu đựng nó đến đáy bất hạnh – đến nấc hoàn hảo nhất xem sao nhé. Cấp bất công này là cái thứ bạo quyền, bằng gian lận và bạo lực, đã chiếm hữu mọi tài sản của kẻ khác, bất kể linh thiêng hay phàm tục, riêng hay công, và chiếm toàn bộ chứ không phải đơn lẻ gì, sạch sành sanh một lúc. Đối với mỗi hành vi phạm tội vừa kể, cá nhân nào để bị bắt sẽ bị trừng phạt, đánh phủ đầu bằng bao lời thóa mạ tồi tệ nhất: kẻ vi phạm lẻ tẻ đó sẽ bị người ta chửi bới, nào là báng bổ thần linh, buôn người, đục tường khoét vách, đầu trộm đuôi cướp... tùy theo điều bất chính gì hẳn đã làm. Thế nhưng khi cá nhân nào đó, ngoài việc chiếm hữu tài sản của đồng bào mình, còn chiếm đoạt cả thân xác họ và biến họ thành nô dịch, thì thay vì phải nhận lấy loại hình dung từ xấu xa trên, hẳn lại được xem là có phúc, có lộc... không chỉ bởi công dân đồng bào, mà còn bởi tất cả những người thừa biết rằng hẳn đã làm việc bất chính trong tất cả bề rộng của nó. Bởi vì

những kẻ chê bai bất công, họ đâu có sợ vi phạm mà chỉ sợ phải chịu đựng nó. Thế đấy! Sôkratês ạ. Nếu đẩy lên một mức độ đủ cao, thì bất công mạnh mẽ hơn, tự do hơn, xứng đáng với bậc trưởng thượng hơn là công lý. Nghĩa là, như tôi đã nói ngay từ đầu, nội dung của công lý là lợi và thế của kẻ mạnh, và bất công tự nó là quyền và lợi cho chính nó²⁹».

Lập trường của Thrasymachos rao giảng là khá mạnh bạo; nó đề cao một cách công khai và trơ trẽn, kiểu các nhà khuyến cách, thứ đạo lý cực đoan kiểu Nietzsche về **chủ nghĩa duy kỷ và sự vô đạo đức tuyệt đối**. Và ngay trong lời trình bày của Platôn, ta cũng cảm thấy sức lôi cuốn của nó trên sự khao khát của tuổi trẻ, trên tâm hồn của Adeimantos và Glaukôn, hai người anh của Platôn đang cùng với Polemarchos tham dự vào cuộc thảo luận.

3.3 – Biểu văn của Glaukôn

Hơn nữa, đây là những gì chính bản thân họ cũng thốt ra trên thực tế. Chẳng ai tin vào công lý cả, về cơ bản Glaukôn nói với chúng ta như thế, trước khi trình bày, như học thuyết hiện hành, luận điểm của các nhà du sự biện sĩ về công lý – một hình thức đạo đức giả xã hội – và phác họa một lý thuyết – na ná như của Hobbes – về xã hội con người đặt trên nền tảng là một hợp đồng xã hội.

Glaukôn giải thích: ở trạng thái tự nhiên, con người bị thúc đẩy bởi một mong muốn hưởng thụ vô hạn, thế nên từ bản chất, họ đã có khuynh hướng tìm kiếm cái lợi riêng cho mình, rồi sau đó còn làm nhiều điều bất chính đối với kẻ khác nữa, song lại không hề muốn bản thân phải chịu đựng sự bất công. Tuy nhiên, họ cũng sớm nhận ra rằng, trên thực tế, họ có nhiều rủi ro phải gánh chịu, hơn là có khả năng gây ra bất công. Vì vậy, họ đã cùng nhau đạt đến một quy ước, theo đó họ tự áp đặt cho mình cái bốn phận phải tránh làm điều bất chính (để khỏi phải chịu đựng), nếu không thì sẽ bị những hình phạt nặng nề nhất. Thế nhưng bản chất con người vẫn

không hề thay đổi, hoặc được cải thiện bởi quy ước này, bởi **tự thâm sâu, mọi người đều ưa chuộng bất công hơn là công lý; và nếu không phải vì kinh sợ những hình phạt, nếu chắc chắn có thể làm điều bất chính một cách vô tội vạ, nếu có chiếc nhẫn của Gyges³⁰ cho phép họ tàng hình chẳng hạn, thì tất cả đều hành xử như những tên gian ác nhất.**

Chắc chắn không ai chịu thú nhận, bởi chẳng ai muốn hiện nguyên hình là kẻ bất chính trong mắt người khác cả: nó quá nguy hiểm; và mọi người đều ca ngợi công lý kiểu đạo đức giả – tự lừa dối mình, hay ít ra, cố đánh lừa nhau – và qua đó tìm cơ hội tận hưởng những lợi thế của danh nghĩa công lý, tuy vẫn không từ bỏ làm điều bất chính mỗi khi có cơ hội, ngược lại là đằng khác! Thế nên, nói vắn tắt, **không ai là công chính một cách tự nguyện³¹ hết cả, và mọi «kẻ công chính» chỉ công chính nơi công cộng, và bất chính chốn riêng tư.**

Glaukôn tin rằng mọi chuyện đều xảy ra như vậy trên đời này. **Chính kẻ bất chính** – tuy không hiển hiện là bất chính một cách công khai, mà *có vẻ* công chính kiểu đạo đức giả – **đã đạt được hạnh phúc và vinh dự, trong khi người công chính**, nghĩa là người thực sự công chính mà lại không có vẻ như vậy, **luôn phải đương đầu với đủ thứ bất hạnh**, bị đối xử như tên tội phạm đã hết cách cứu chữa, để rồi rốt cuộc bị kết án tử hình³². Như vậy, rõ ràng là người có lý trí sẽ luôn luôn yêu chuộng sự bất công hơn là công lý.

3.4 – Biểu văn của Adeimantos

Đâu đã hết. Adeimantos lưu ý rằng còn phải nói thêm rằng, trái với sự tin tưởng của Sôkratês, không ai ham muốn công lý vì bản thân nó, và không ai xem công lý là điều tốt cả. Trái lại, mọi người đều nhất trí rằng, mặc dù là đáng khen ngợi, thậm chí là ích lợi ở thế gian này, và có thể cả ở thế giới bên kia nữa, công lý có cái gì nhọc nhằn và khắc nghiệt. Chính vì vậy mà người ta tìm cách khuyến dụ

trẻ em – và ngay cả người lớn – sống theo đạo lý và công lý, không phải bằng cách cho các đối tượng này thấy rằng đây là những điều tự chúng đáng mong muốn, mà bằng sự hứa hẹn cho kẻ đạo hạnh và công chính đủ thứ phần thưởng, và sự đe dọa trừng phạt kẻ vô hạnh hay bất công cả trong đời này lẫn ở thế giới bên kia. Rõ ràng là đức hạnh và công lý không quyến rũ được ngay cả người tốt, rõ ràng là họ không tin vào chúng mà nghĩ rằng chỉ những hứa hẹn và đe dọa, nghĩa là sự hy vọng lợi lộc và lo sợ tổn hại trong tương lai mới là các phương tiện duy nhất có thể khiến cho con người chấp nhận công lý.

Đây không phải là ý kiến của bản thân Adeimantos, cũng không phải là của Glaukôn, nhưng chúng ta phải đối mặt với sự thật mà thôi: nó chính là ý kiến của phần lớn, thậm chí là của tất cả người đời – đây là một thông kiến. Vì vậy, nếu Sôkratês thực sự muốn giành chiến thắng trước giới du sư biện sĩ, và người phát ngôn của nó là Thrasymachos, Ông phải chứng minh rằng công lý là tốt, tự thân nó đáng được mong muốn, và để làm được như vậy, Ông phải nói rõ được công lý là gì.

IV – CÓ CHẴNG MỘT «CON ĐƯỜNG VUA CHỨA» DÀNH CHO TRIẾT GIA TRONG CHÍNH TRỊ?

Định nghĩa công lý. Và từ đó, cả đức hạnh, dũng cảm, danh dự nữa. Thiết lập bậc thang những giá trị thiết yếu phải quy định hành vi của ta. Thiết lập, hay đúng hơn, cho thấy bản chất của Cái Thiện và Hữu thể. Bởi vì tất cả đều liên đới với nhau. Nói tóm lại, đáp lại lời mời «thử cùng triết lý» của Adeimantos. Chính thế, và ông ta hoàn toàn có lý. Bởi vì – và ta đã bao lần nhận thức như thế rồi – **sự cứu độ con người chỉ có thể đến từ và bởi triết học.**

Nhưng triết lý là chuyện nghiêm trọng (và như ta sẽ thấy, chuyện nguy hiểm nữa). Nó đòi hỏi cần lao, kỷ luật, nỗ lực; một nỗ lực đều

đạn và liên tục. Nó giả định những cá tính ưu tú, mà nó vừa thử thách vừa đào tạo, cùng một lúc.

Làm triết học. Phát hiện và đào tạo những cá tính ưu tú. Chắc chắn là chuyện lâu dài, khó khăn nữa. Thậm chí, chúng ta đều biết quá rõ, bấp bênh. Nhưng đấy chính là con đường mà Sôkratês đã chỉ ra cho ta. Là sự nghiệp Ông để lại, khi lìa đời. Và chính là để phục hồi – dù có thay đổi và bổ sung³³ – cái sự nghiệp ấy, nhằm đào tạo bằng một bộ môn khoa học và triết học gay go và nghiêm ngặt cái đội ngũ ưu tú cả về tri thức lẫn đạo đức này, để một ngày kia nó có thể cải thiện và cứu nạn Thành quốc, nên Platôn đã quyết định **mở ra Akadêmia***, một «ngôi trường» mà đời sau gọi chính xác là **Đại học đầu tiên trên Thế giới**. Ở đây, ông ra tay xây dựng nhóm cộng sự của mình và chờ thời cơ hành động.

Một ngày đẹp trời nọ, Platôn tưởng là thời cơ đã đến. Một ông hoàng trẻ tên là Diôn, cậu và em rể của Dionysios I, bá vương xứ Syrakousai, dường như vừa có đủ năng khiếu vừa có một cá tính đặc biệt. Diôn trên ngai vàng, và Diôn sẵn sàng đem thân thử nghiệm học thuyết của ông... Biết đâu đấy! Rất có thể ta sẽ thực hiện được ở Syrakousai một cái gì đó còn hơn cả trải nghiệm của Pythagoras và đệ tử tại Tarâs³⁴...

Cuộc phiêu lưu ở Syrakousai võ ngang. Cũng như với toán học, không làm gì có con đường hoàng gia³⁵ trong chính trị. Nhưng Platôn không nản lòng. Ông nối lại con đường dài nhất. Ông lập lại nhóm cộng sự. Ông sẽ luôn luôn sẵn sàng. Lúc nhàn nhã, khi không thể lên kế hoạch hành động tức thì, chí ít ông cũng sẽ phải lập ra một mô hình, một phác họa **lý tưởng về Thành quốc hoàn hảo**, cái Thành quốc công chính, nơi con người chân chính có thể trao thân gửi phận. Nó sẽ dẫn đường cho mọi hành động tương lai; nhất là nó sẽ cho phép *chúng ta* hiểu và đánh giá Thành quốc hiện thực, cái Thành quốc bất chính, nơi triết gia buộc phải sống và hành động, cho đến khi một thời đại mới siêu hiện.

Nó cũng sẽ cho phép chúng ta tạo dựng lý tưởng của ta về con người, về loại người công chính và lành mạnh mà chúng ta phải noi gương trong cuộc sống. Bởi vì, **đù cái Thành quốc công chính ấy sẽ được thực hiện dưới này – trên mặt Trái Đất này – hay không, chắc chắn là nó đã tồn tại trên kia – trong vương quốc của ý tưởng** – nơi triết gia, ngay từ bây giờ, đã là công dân rồi vậy.

Alexandre Koyré
Introduction à la lecture de Platon,
(Dẫn Vào Thú Đọc Platon)
Paris : Gallimard, 1962, tr. 83-106

Các bài sau:

- Thành quốc công chính
- Những thành quốc không hoàn hảo

¹ Tác phẩm đã được dịch sang tiếng Việt: Plato, *Cộng Hòa*. Dịch giả: Đỗ Khánh Hoan (Hà Nội, Nxb Thế Giới, 2013). Xin trân trọng giới thiệu.

² Sự tham gia vào đời sống chính trị được dân Hy Lạp xem là một *proprium* (đặc quyền, đặc lợi, đặc ân) của người tự do, nét đã phân biệt và đặt họ cao hơn các sắc dân mọi rợ khác. Hệ quả của sự kiện này là không một giống dân nào bận tâm về chính trị nhiều hơn dân Hy Lạp: họ đã thử nghiệm hay thực hiện đủ loại hiến pháp có thể tồn tại hay tưởng tượng ra, và không chỉ bằng lòng với điều đó, họ còn là dân tộc duy nhất thời cổ đại đã sáng lập ra môn triết lý chính trị.

³ Nói về những vấn đề và các đối thoại khác (*Menôn, Protagoras, Theaitêtos*) đã được bàn ở phần thứ nhất của *Introduction à la lecture de Platon*. NVK

⁴ Ngược lại, vấn đề chính trị và vấn đề triết lý cũng là một.

⁵ Hình ảnh cổ điển của triết gia là câu chuyện Thalês vì mãi nhìn ngắm các vì sao, ngắm nghĩ chuyện trên trời mà rơi xuống giếng.

⁶ Để dịch đoạn này, chúng tôi không dùng đoạn trong nguyên bản của Alexandre Koyré mà dùng lại các đoạn tương ứng, của Victor Cousin và Benjamin Jowett, từng được chúng tôi sử dụng cho dịch phẩm *Đối Thoại Cốt Cách Sôkratês I (Đối Thoại Socratic I)*. NVK

*«Le vrai philosophe ignore dès sa jeunesse le chemin de la place publique; il ne sait où est le tribunal, où est le sénat, et les autres lieux de la ville où se tiennent les assemblées. Il ne voit, ni n'entend les lois et les décrets prononcés ou écrits; les factions et les brigues pour parvenir au pouvoir, les réunions, les festins, les divertissements avec des joueuses de flûte, rien de tout cela ne lui vient à la pensée, même en songe. Vient-il de naître quelqu'un de haute ou de basse origine? le malheur de celui-ci remonte-t-il jusqu'à ses ancêtres, hommes ou femmes? il ne le sait pas plus que le nombre des verres d'eau qui sont dans la mer, comme dit le proverbe. Il ne sait pas même qu'il ne sait pas tout cela; car s'il s'abstient d'en prendre connaissance, ce n'est pas par vanité: mais, à vrai dire, il n'est présent que de corps dans la ville. Son âme, regardant tous ces objets comme indignes d'elle, se promène de tous côtés, mesurant, selon l'expression de Pindare, et les profondeurs de la terre et l'immensité de sa surface; s'élevant jusqu'aux cieux pour y contempler la course des astres, portant un œil curieux sur la nature intime de toutes les grandes classes d'êtres dont se compose cet univers, et ne s'abaissant à aucun des objets qui sont tout près d'elle» (Bản dịch của Victor Cousin, *Théétète*, 173d-174a) =*

*«The lords of philosophy have never, from their youth upwards, known their way to the Agora, or the dicastery, or the council, or any other political assembly; they neither see nor hear the laws or decrees, as they are called, of the state written or recited; the eagerness of political societies in the attainment of offices — clubs, and banquets, and revels, and singing-maidens, — do not enter even into their dreams. Whether any event has turned out well or ill in the city, what disgrace may have descended to any one from his ancestors, male or female, are matters of which the philosopher no more knows than he can tell, as they say, how many pints are contained in the ocean. Neither is he conscious of his ignorance. For he does not hold aloof in order that he may gain a reputation; but the truth is, that the outer form of him only is in the city: his mind, disdainng the littlenesses and nothingnesses of human things, is 'flying all abroad' as Pindar says, measuring earth and heaven and the things which are under and on the earth and above the heaven, interrogating the whole nature of each and all in their entirety, but not condescending to anything which is within reach» (Bản dịch của Benjamin Jowett, *Theaetetus*, 173d-174a).*

⁷ Như vậy, kích thước tập thể chính là đường ranh để người Hy Lạp thời xưa phân định con người tự nhiên gọi là *politès* (con dân của thành quốc), một mặt với thần linh, mặt khác với thú vật, mà họ gộp chung dưới nhãn hiệu *idiotès*. Bởi vì chỉ có hoặc thiên thần, hoặc súc vật mới không cần đến đời sống cộng đồng, và do đó, có thể vừa sống bên trên hay bên ngoài xã hội, vừa không màng tìm hiểu hay luận bàn về sự tồn tại của thành quốc với những vấn đề liên quan – những cái mà thời ấy người xưa phân biệt ra làm *politika* (công việc của thành quốc), *politikê* (loại kiến thức liên quan đến thành quốc) hay *politeia* (sự tổ chức thành quốc). NVK

⁸ Vì thế, chỉ trong một Thành quốc hoàn hảo triết gia mới có thể trở thành kẻ mà ông ta phải là hiện thân: người Hiền minh. Khi nào còn sống trong một Thành quốc không hoàn hảo, trong loại Thành quốc trần tục của ta, ông sẽ luôn luôn chỉ là triết gia, nghĩa là một người theo đuổi sự hiền minh mà chẳng bao giờ với tới và sở hữu được nó trọn vẹn.

⁹ Có thể nói là nghịch lý nằm ở đây: để cải tổ thành quốc, phải giao chính quyền cho triết gia, song điều này lại không đời nào thực hiện được trong một thành quốc bất chính.

¹⁰ Xem: Platôn, *Thư số VII*.

¹¹ Ở đây, từ «*Socratic dialogues*» được dùng trong nghĩa hẹp, áp dụng riêng cho những trước tác của Plato. Trong nghĩa này, «*Socratic*» có thể được dịch là «*tính Socrates*» hay «*Socrates tính*» (mang tính chất, đặc tính, bản tính Socrates – trên cơ sở tiếng Việt đã có «*tính Phật*» hay «*Phật tính*»), hoặc là «*sắc Socrates*» (mang *sắc thái*, *bản sắc* Socrates), có vẻ thích hợp và nhẹ nhàng hơn, tuy vẫn không mấy quen thuộc với tập quán nghe của người Việt. Vì vậy, cuối cùng, xin tạm dịch là những «*đổi thoại cốt cách Sôkratês*» để chỉ các tác phẩm trong giai đoạn sáng tác đầu của Platôn (còn mang đậm dấu ấn của Sôkratês, thiên về luân lý đạo đức), đối lập với các tác phẩm trong giai đoạn sau (thiên về những vấn đề siêu hình, dưới ảnh hưởng của Pythagoras). NVK

¹² Câu hỏi này cũng từng làm cho các nhà thần học Trung cổ bận lòng sâu sắc, và họ cũng bối rối chẳng kém gì Euthyphrôn.

¹³ Xem, cũng trên trang mục này: *Platôn, Nền Tảng Của Giá Trị*.

¹⁴ Nguyên văn tiếng La-tinh: «*do ut des = tôi cho ông cái này để ông cho lại tôi cái kia*». NVK

¹⁵ *Hoplitês* (sn *hoplitai*, từ chữ *hóplon*, sn *hópla* = vũ khí) là từ chỉ một công dân chiến binh Hy Lạp thời cổ đại, xuất hiện vào khoảng 700-650 tCn, khi thứ

chiến trận bằng kỵ binh của giới quý tộc bắt đầu phải nhường chỗ cho loại chiến trận bằng bộ binh tập hợp thành hàng ngũ của thứ dân. NVK

¹⁶ Charmidês là con của Glaukôn, cậu của Plato, đồng thời là em họ của Kritias*. Mồ côi cha, Charmidês được Kritias giáo huấn, rồi theo đảng đại tộc hoạt động chính trị tại Athênai trong thế kỷ thứ IV. Gia sản bị tịch thu vì bị kết tội báng thần, Charmidês tham gia vào chính quyền 30 bạo chúa* bù nhìn do Sparta dựng lên, đồng thời là một trong 10 người được chỉ định để cai quản cảng Peiraieus. Y bị giết trong trận Mounychia khi phe dân chủ giải phóng cảng Peiraieus năm 403.

¹⁷ Ở Athênai, thiết chế *ephebeia** nhằm xác định tính cách công dân của mỗi thanh niên nam đến tuổi có thể trở thành công dân (gọi là *ephebos*, sn *epheboi* – và do đó, cũng đồng thời chỉ nhóm tuổi 18-20 và quy chế công dân trưởng thành của nhóm tuổi này). NVK

¹⁸ Về tri thức, tất nhiên nền giáo dục mới hay nền văn hóa mới cao hơn cái cũ rất nhiều. Các nhà du giáo ban cho học trò một giáo trình, nếu nói theo thuật ngữ ngày nay, chủ yếu dựa trên «phê bình văn học», và – do mục đích của giáo dục là chuẩn bị cho một sự nghiệp chính trị – huấn luyện họ về thuật hùng biện, pháp luật và chính trị. Để mở mang «văn hóa» cho học trò, Hippias thêm «khoa học», Prodicus thêm «ngữ nghĩa học», trong khi Protagoras nhấn mạnh trên các «khoa học xã hội». NVK

¹⁹ Đáng tiếc là ta không biết chi thêm về Kalliklês, ngay cả rằng đây là một người có thực, một bút hiệu, hay (với xác suất còn cao hơn nữa) một kẻ do thiên tài của Platôn tạo ra, như nhân vật phản diện của Sôkratês, hay nếu ta muốn, như một hình ảnh của chính Platôn, như Platôn đã có thể trở nên, nếu không có Sôkratês.

²⁰ «*Sit venia verbo*» trong nguyên bản. NVK

²¹ Lý tưởng của Kalliklês là hãy sống mãnh liệt, hãy sống nguy hiểm.

²² Nhà chính trị phe dân chủ và *stratêgos* của Athênai (409-408), xuất thân và trở nên giàu có từ nghề thuộc da. Anytos là một trong 3 người đứng tên (Anytos, Lycon, Melêtos) và thực ra là kẻ chủ mưu, trong vụ kiện cáo buộc Sôkratês vào tội «bất sùng kính» và làm cho thanh niên thành quốc hư hỏng. NVK

²³ Chính các du sư biện sĩ đã luôn luôn dạy thứ đạo lý, hay phản đạo lý, của sự thành công bằng bất cứ giá nào, sự hưởng thụ không giới hạn, và sự bành trướng của cái tôi.

²⁴ Được Platôn trình bày trong *Nền Cộng Hòa* như địch thủ của Sôkratês, Thrasymachos là một nhân vật có thật.

²⁵ Là phần dẫn nhập vào *Nền Cộng Hòa*, cuộc tranh luận này tự nó cũng rất lý thú, nhưng nếu phân tích kỹ sẽ đưa chúng ta đi quá xa. Ở đây, Kephalos trình bày, và Polemarchos (con trai ông) bênh vực, một quan điểm «tư sản» về công lý: công lý là trả lại cho ai cái gì của người đó, là không đối trá, không mắc nợ bất cứ ai, bất kỳ điều gì (tiền bạc với người đòi, hiến tế với thần linh). Kephalos là kẻ công chính theo quan điểm thông thường, trước triết học của từ này, thứ quan điểm mà Sôkratês chỉ ra tính hão huyền rất dễ dàng.

²⁶ Sôkratês đối xử với Kephalos rất kính trọng: đây là một người tốt, và đâu phải lỗi của ông ta nếu ông không hiểu chi về triết học.

²⁷ Từ Hy Lạp *tyrannos* (bá vương) và *týrannia* (chế độ bá vương) được du nhập từ xứ Lydia, nơi nó có nghĩa là vua. Như vậy, ở Hy Lạp cổ đại, *tyrannos* mới đầu chỉ có nghĩa là kẻ đã dùng bạo lực cướp chính quyền cho mình và cai trị bằng bản lĩnh riêng, bên ngoài mọi quy định pháp lý (như chúa Trịnh, chúa Nguyễn thời Vua Lê trong lịch sử Việt Nam), do đó, chỉ có thể được dịch là kẻ chuyên quyền, hoặc bá vương hay ngụy vương. Chỉ về sau, khi các *tyrannoi* trở thành bạo ngược vì muốn duy trì quyền lực, từ này mới mang ý nghĩa bạo quyền hiện đại. NVK

²⁸ Chủ nghĩa phi đạo đức hay, nếu thích, chủ nghĩa hư vô của Thrasymachos – khá gần với lập luận được Polos bênh vực trong *Gorgias* – đúng là còn triệt để hơn nữa, so với cái đạo lý làm chủ nhân ông của Kalliklês. Kalliklês chỉ khẳng định cái quyền bành trướng và thống trị của một cá tính mạnh mẽ, thứ quyền, theo ông ta, được xây dựng trên sự đánh giá một cá nhân tương tự, như «cao hơn» và «tốt hơn» theo một bậc thang giá trị mà nền tảng là «bản chất của sự vật». Thrasymachos đối lập nó với bậc thang giá trị xã hội đương thời, cho là cái sau đã bị sự oán hận của kẻ hèn yếu (không «tốt» bằng) làm hư hỏng, và gạt bỏ thẳng thừng mọi ý niệm về giá trị nội tại và về «luật tự nhiên». Đối với ông ta, mọi ý niệm về quyền chỉ là một màn ngụy trang giả đạo đức của hiện thực. Kalliklês không đi xa đến thế. Trong tự nhiên, luôn luôn có cuộc đấu tranh liên tục giữa mạnh và yếu: kẻ mạnh ăn thịt kẻ yếu, trừ phi kẻ yếu tự tổ chức để trở thành kẻ mạnh nhất. Nhưng nói «quyền cao hơn» của kẻ mạnh cũng lối bịch như nói «quyền thấp hơn» của kẻ yếu. «Chó sói ăn thịt cừu non», và bầy cừu tự vệ, nếu chúng có khả năng. Hết chuyện. Nhưng không ai, kẻ mạnh hay kẻ yếu, có «quyền» về phía mình. Con người chắc chắn còn nói nhiều về «quyền»: đạo đức giả đơn thuần, lớp sơn

khéo léo che giấu những tương quan lực lượng, thứ duy nhất mang lại cho các quyền mạo xưng này một nội dung đích thực. Và vai trò của nhà du sư biện sĩ (của triết gia, nếu là phát biểu của Thrasymachos) chính là phân tích và phê phán thứ ảo tưởng được bệnh đạo đức giả của xã hội này nuôi dưỡng, nhằm hủy bỏ chúng, và soi sáng cho con người về chính mình, giải phóng hẳn khỏi những «hệ tư tưởng».

²⁹ Thrasymachos đánh giá, với kẻ dung tục (và một số triết gia – hay đúng hơn, các thầy biện sĩ, xưa và nay) rằng cái lượng sẽ cải đổi cái phẩm. Tên hải tặc cướp phá ngoài khơi sẽ bị treo cổ, bởi hắn chỉ làm ăn nhỏ. Nhưng Alexandros cướp phá kiểu làm ăn lớn trên đại lục sẽ được phong thần. Khởi bàn đến các ví dụ hiện đại và đương đại.

³⁰ Xem, cũng trên trang mục này: Platôn, *Chiếc nhẫn của Gyges*. NVK

³¹ Trái lại, chúng ta đều biết rằng, đối với Sôkratês và Platôn, không ai là bất chính và làm điều ác một cách tự nguyện. Bất chính luôn luôn là một chuỗi những sai lầm.

³² Ở đây, sự ám chỉ đến số phận của Sôkratês là rõ rệt.

³³ Sôkratês nói với dân chúng, với đám đông, với mọi người – đấy là sai lầm của Ông. Platôn chỉ nói với thành phần ưu tú, và làm cái điều mà Sôkratês quên làm, là đào tạo nó bằng một bộ môn khoa học.

³⁴ Ảnh hưởng của Pythagoras và đệ tử trên Platôn là rất lớn, nhưng cũng rất khó xác định rõ ràng, bởi vì không may, chúng ta lại không biết gì nhiều về nền học thuật của trường phái Pythagoras cổ đại.

³⁵ Khi Ptolemaios Đệ nhất (quốc vương Ai Cập, khg 367-283 tCn) tiếp Eukleidês tại Alexandria, ông hỏi nhà toán học được ông bảo trợ xem có cách nào học hình học dễ hơn là từ quyển *Cơ sở* của ông này chẳng, Eukleidês đã trả lời: «*Tâu bệ hạ, không làm gì có con đường đi tới hình học chỉ dành riêng cho vua chúa*». NVK