

# Từ Đạo Đức đến Siêu Đạo Đức Học

• Nguyễn Vĩnh Đế

Người nghiên cứu về đạo đức có thể lựa chọn đứng ở một quan điểm thuần túy thực nghiệm, quan điểm xã hội học chẳng hạn. Ở quan điểm này người ta dùng hai chữ "đạo đức" theo một nghĩa trung lập để chỉ một sinh hoạt thiết yếu gắn liền với các ý niệm "tốt" (thiện) "xấu" (ác). Nhà xã hội học nghiên cứu sinh hoạt này như nghiên cứu bất cứ một sinh hoạt nào khác trong xã hội, xem đó là một thực tại khách quan, có cơ cấu, quy luật riêng biệt, và có quan hệ với các sinh hoạt xã hội khác.

Người ta cũng có thể nghiên cứu đạo đức theo một quan điểm triết lý. Trên thực tế, sự nghiên cứu triết lý này đi theo hai hướng khác nhau: qui-phạm và "khoa học". Trong hướng quy-phạm, nhà nghiên cứu nuôi tham vọng xác định một cách thuần lý những quy luật căn bản đích-thực của đạo đức tính: người ta gọi đó là đạo đức học (ethics). Trong hướng thứ hai, - mà chúng tôi theo George Edward Moore để gọi là "khoa học", nhà nghiên cứu không bận tâm thiết lập những quy luật nhằm hướng dẫn hành động mà chỉ lưu ý đến ý nghĩa các khái niệm đạo đức, cơ cấu luận lý của các phán đoán đạo đức: người ta gọi đó là siêu-đạo-đức-học (Metaethics).

Trong bài viết này, chúng tôi tự đặt ra cho mình nhiệm vụ xác định phạm vi và những vấn đề riêng biệt tương ứng với các khái niệm: đạo đức, đạo-đức học và siêu-đạo-đức-học, đồng thời tìm hiểu vì sao đạo đức đưa tới và đòi hỏi phải có đạo đức học và siêu-đạo-đức-học.

Đối với nhà xã hội học, đạo đức - hiểu như một sinh hoạt - ngoài tính cách một thực tại khách-quan, còn có tính cách phổ quát theo nghĩa mọi xã hội, mọi tập thể đều áp đặt lên cá nhân một hệ thống quy luật chỉ rõ điều phải làm để được xem là người tốt trong quan hệ với

đồng loại, với xã hội (luân lý tam cương ngũ thường, tam tông tứ đức là một thí dụ rõ rệt về hệ thống qui luật đó.) Đạo đức gắn liền với xã hội như luật-pháp, như hoạt động sản xuất vật chất, và cũng như luật pháp, đạo đức có tính cách bó buộc: không người nào lại không thấy mình có bổn phận phải làm điều mà xã hội đòi hỏi, phải tránh điều mà xã hội kết án. Hành vi mà đạo đức đòi hỏi cá-nhân phải thực hiện đồng thời cũng là điều được xã hội thừa nhận là tốt đẹp, đáng cho cá nhân tôn trọng và ao ước. Nhà xã hội học Pháp Émile Durkheim (1858-1917) đặc biệt nhấn mạnh đến những tính chất này khi ông viết: "(sự bó buộc và tính đáng-được-ao-ước) là những đặt trưng quan trọng nhất, thường trực nhất và phổ quát nhất (của thực tại đạo đức)" (*Sociologie et philosophie*, "Xã hội học và triết học", Paris, Press Universitaires de France. tr. 51).

Nếu sự phân tách của nhà xã hội học cho chúng ta thấy những đặc trưng vừa kể thì cũng sự phân tích đó làm nổi bật một sự kiện: đạo đức thay đổi theo từng xã hội, từng thời đại, từng nền văn hóa. Không những trong thực tế có nhiều đạo đức khác nhau mà còn có nhiều trường hợp những nền đạo đức này đưa ra những qui luật trái ngược nhau. Có xã hội đòi hỏi chế độ độc thê, nhưng cũng có xã hội không xem đa-thê là một thực hành xấu xa, và không phải nền văn hóa nào cũng xem tam tông là luân lý có giá trị tốt đẹp đối với người phụ nữ.

Sự mâu thuẫn giữa các qui luật đạo đức khác nhau không thể không làm cho người ta nêu ra câu hỏi: giữa các qui luật trái ngược nhau, qui luật nào là qui luật đúng hơn cả? Qui luật nào giúp cho cá nhân trở thành người đạo đức đích thực? Sở dĩ có những câu hỏi đó là vì lý trí không thể chấp nhận tình trạng có những phán đoán mâu thuẫn nhau mà cũng được xem là đúng về một đối tượng, một thực hành. Nếu "A là B" là một mệnh đề đúng thì "A không là B" phải bị xem là sai. Nếu thực tại độc thê là phù hợp với nhân phẩm thì đương nhiên đa

---

Nguyễn Vĩnh Đế là giáo sư triết tại Université du Québec à Trois-Rivières.

thê đi ngược với phẩm giá con người. Ở quan điểm của xã hội, đạo đức mà xã hội quy định bao giờ cũng được coi là tốt đẹp, do đó người ta không thể đứng ở quan điểm xã hội này để tìm ra chân lý trong sinh hoạt đạo đức. Người ta buộc phải đứng ở một quan điểm thuần lý thì mới có khả năng tìm ra giải đáp cho vấn đề mâu thuẫn giữa các nền đạo đức. muốn nói được qui luật nào đúng, qui luật nào sai, người ta phải có tiêu chuẩn, nhưng phải tìm tiêu chuẩn ở đâu? Dựa vào đâu để cho rằng đạo đức phù hợp với giá trị người phụ nữ và nhân-phẩm nói chung hơn là đa thê? Những câu hỏi vừa nêu đòi hỏi phải có một suy tưởng chuyên biệt, một suy tưởng không dựa vào một quyền lực nào khác ngoài lý trí và đó là triết lý đạo đức hay đạo đức học.

L luận điểm về sự cần thiết phải có cho một đạo-đức-học vấp phải một trở ngại lớn: chủ nghĩa tương đối đạo đức (ethical relativism) (CNTĐĐĐ). Theo chủ nghĩa này, mọi chân lý đạo đức đều có tính tương đối: cái tốt (cái xấu) bao giờ cũng gắn liền với những điều liên cụ thể của một xã hội nên không thể được coi là cái tốt (hay cái xấu) cho một xã hội khác. Trong viễn tượng đó, mọi nền đạo đức đều có giá trị như nhau, mọi phán đoán đạo đức đều đúng như nhau. Nếu là như vậy thì mọi nỗ lực tìm kiếm một chân lý duy nhất và phổ quát trong lãnh vực đạo đức là điều thực sự vô ích.

Chủ nghĩa tương đối dễ được xem là đúng vì hình như nó phù hợp với kinh nghiệm của các xã hội khác nhau đã không phát biểu những phán đoán đạo đức trái nghịch nhau về cùng một hành vi, một thể chế đó sao?

Thật ra, nếu CNTĐĐĐ được xem là đúng thì sẽ có những hậu quả khó chấp nhận được. Một trong các hậu quả đó là người ta không thể phát biểu bất kỳ phán đoán giá trị nào đối với hành vi của người khác. Tôi không thể lên án người sống trong chế độ đa-thê; lên án như vậy là mặc nhiên nhận rằng mình đúng còn người khác thì sai, nhưng đó lại là điều không phù hợp với chủ nghĩa tương đối (CNTĐĐĐ).

Còn có một lý do khác để người ta phủ nhận CNTĐĐ: sự dị biệt giữa các phán đoán đôi lúc chỉ liên quan đến hành động cụ thể, còn trên bình diện nguyên tắc thì lại có sự tương đồng. Xã hội theo chế độ phụ quyền và xã hội thừa nhận sự bình đẳng nam nữ có những định chế trái ngược nhau về nữ quyền, nhưng cả hai đều nhìn nhận rằng sự bình đẳng (hay bất-bình-đẳng) hoàn toàn phù hợp với đòi hỏi công bằng.

Ngoài ra, khi nhìn thấy sự thành công của khoa học trong việc nhận thức những chân lý phổ quát về thiên nhiên, người ta có cơ sở để tin tưởng vào một khả năng nhận thức tương tự đối với thực tại đạo đức. Như vậy, công cuộc tìm kiếm những qui luật đạo đức phổ-quát nhờ dựa vào lý trí không phải là điều không làm được, sự mâu thuẫn giữa các phán đoán có thể được giải quyết một cách hợp lý.

Người ta còn kêu gọi đến đạo-đức-học khi đứng trước một hoàn cảnh thường thấy trong cuộc sống hàng ngày: sự xung đột giữa các bổn phận, các giá trị. Sự xung đột đó có thể xảy ra trong cùng một xã hội hay trong cùng một nền đạo đức. Là y sĩ tôi có bổn phận phải cứu mạng sống của người bệnh, là công dân một nước theo chế độ dân chủ đa nguyên, tôi có bổn phận phải tôn trọng tín ngưỡng của người khác. Nếu thân nhân người bệnh viện ra lý do tôn giáo để ngăn cản sự tiếp huyết - mà tôi nhìn nhận là phương tiện duy nhất để cứu mạng sống một đứa bé - thì tôi phải thi hành bổn phận nào? Bổn phận người công dân hay bổn phận người y-sĩ? Bảo vệ môi sinh và tạo công ăn việc làm đều là bổn phận của người cầm quyền. nếu việc cho phép một nhà máy hoạt động gây ra nhiều ô nhiễm thì nhà lãnh đạo chính trị phải lựa chọn bổn phận nào? Bảo vệ môi sinh hay bảo vệ công ăn việc làm? Nếu người ta khuyên người y sĩ nên cứu mạng sống người bệnh dù có đi ngược lại tín ngưỡng của thân nhân người đó, và nhà cầm quyền nên đặt ưu tiên vào công ăn việc làm hơn là môi sinh, thì phải biện minh thứ tự ưu tiên của các bổn phận, các giá trị như thế nào? Nếu sự xung đột giữa các bổn phận có thể được giải quyết nhờ một bậc thang giá trị thì phải dựa vào đâu để thiết lập bậc thang đó?

Sự xung đột bổn phận là điều không thể tránh được vì mỗi cá nhân đảm nhận những chức năng khác nhau trong xã hội, có những quan hệ khác nhau với đồng loại. Vì xung đột bổn phận có tính đa dạng và thay đổi theo hoàn cảnh sống cá cá-nhân nên không một nền đạo đức cụ thể nào tiên liệu và thiết lập những qui tắc thích hợp. Do đó người ta phải cần đến sự suy tưởng của nhà đạo-đức-học.

Ngành tư tưởng triết lý này còn tỏ ra cần thiết khi con người phải đương đầu với những vấn đề mới lạ do biến chuyển của xã hội đặt ra. Tri thức con người ngày càng tăng tiến, những đổi thay của xã hội về phương diện chính trị làm cho nhiều tập tục và thể chế xã hội thay đổi theo, do đó quan niệm về các giá trị, về thiện ác, không thể không bị lay chuyển. Đôi lúc người ta

## Từ Đạo Đức đến Siêu Đạo Đức Học

nhận thấy có một khoảng trống đạo đức nghĩa là người ta không thấy giải đáp trước một số vấn đề hiện đại. Hãy lấy thí dụ vấn đề của khoa học và nghệ thuật.

Như mọi người đều biết, khoa-học và kỹ-thuật tiến bộ nhanh chóng, và lịch sử cho thấy có những điều mà nhân loại ở các thế kỷ trước xem là không tưởng thì ngày nay đã là hiện thực. Việc hạn chế sinh đẻ, sự thụ thai nhân tạo và có lẽ rồi đây sự lựa chọn giống cho con cái, sự tạo ra những con người giống nhau vì có bộ di-thể như nhau (clone) đều là những việc nằm trong khả năng của khoa học - kỹ thuật. Vấn đề đặt ra là: những điều mà khoa học có thể làm được phải chăng là điều nên làm? Có nên để cho cha mẹ tự do lựa chọn phái-tính của con cái không? Nếu khoa học có khả năng giúp cho người ta biết trước đứa bé nào sinh ra có bệnh tật, có tính hung bạo chẳng hạn và có khả năng loại trừ những đứa bé này kho chúng còn là bào thai, thì có nên giao phó cho khoa học quyền quyết định sự ưu sinh đó không? Cứu cánh nào có thể biện minh cho thực hành ưu sinh (eugenies)?

Một cách tổng quát, sự tiến bộ của khoa học - kỹ thuật đặt ra vấn đề đạo đức trên ba bình diện (ở đây chúng tôi dựa vào sự phân tách của Gilbert Hottois, "Éthique et Technoscience: entre humanisme et évolutionnisme", trong J.P. Naisse (chủ biên), Science et éthique, Bruxelles, nxb Đại học Bruxelles, 1987, trg. 7-27). Bình diện thứ nhất là bình diện những nghiên cứu cơ bản. Thí dụ: có thể chấp nhận sự thí nghiệm đối với phôi thai (hay đối với chất DNA nơi con người) đến mức độ nào? Bình diện thứ hai là những ứng dụng của khoa học. Ở bình diện này, người ta nêu ra chẳng hạn câu hỏi sau đây: có nên công nhận và hợp-pháp-hóa các kỹ thuật trợ sản không? và đến mức độ nào? Bình diện thứ ba liên quan đến những quan niệm có tính ý-thức-hệ có khả năng ảnh hưởng đến những lựa chọn trong đời sống? Thí dụ: Có nên chống lại mọi hình thức của xã-hội - duy - sinh - học (sociobiologism) không? Tóm tắt phân tích của ông, G. Hottois làm nổi bật liên hệ thiết yếu giữa đạo đức và sự tiến bộ của khoa học như sau: "Nếu tri-thức có nghĩa là làm tăng thêm quyền lực và khả năng hành động hơn là khả năng lý thuyết thì mọi gia tăng về mặt tri thức đều đặt ra những vấn đề thực tiễn và đạo đức." (ssd, trg.15)

Một vấn đề khác, trầm trọng hơn, khẩn thiết hơn đối với nhân loại hiện tại là vấn đề môi sinh. Nhiều nhà đạo đức học hiện đại, đặc biệt là Hans Jonas và các nhà môi

sinh học quan niệm rằng vấn đề môi sinh là loại vấn đề mới lạ và thiết yếu là một vấn đề đạo đức, do đó người ta chỉ giải quyết vấn đề môi sinh khi vượt ra ngoài khuôn khổ của đạo đức học cổ truyền (xem phần sau của bài viết này).

Nếu muốn hành động đúng và sống đạo đức một cách đích thực thì những sự kiện chúng tôi nói đến trên đây - sự mâu thuẫn giữa các phán đoán đạo đức, sự xung đột bốn phần, những vấn đề do sự tiến hóa xã hội đặt ra - đòi hỏi người ta phải xét lại giá trị các nền luân lý mình thi hành, những qui luật mình tôn trọng, nghĩa là phải chấp nhận triết lý về thiện, ác, về cái tốt, cái xấu.

Trong tác phẩm *Kritik der reinen Vernunft* ("Phê bình lý trí thuần túy"), Kant quan niệm triết học có nhiệm vụ mang lại giải đáp cho ba vấn đề sau đây: 1. Tôi có thể biết được gì?; 2. Tôi phải làm gì?; Tôi có thể hy vọng được gì? Vấn đề thứ hai là vấn đề căn bản của đạo đức học và dù quan niệm thế nào về đạo đức, người ta vẫn phải đương đầu với câu hỏi đó. Tất cả các quan niệm đạo đức mà các triết gia ra sức xây dựng đều nhằm mục đích mang lại câu trả lời thích đáng. Điều đáng lưu ý là các lý thuyết đạo đức không hẳn quan niệm như nhau về nền tảng của phán đoán đạo đức, về tiêu chuẩn để phân biệt hành vi tốt với hành vi xấu, và về phương châm hành động, khoái lạc, hạnh phúc, tình cảm qui luật tự nhiên, lý trí, Thượng Đế v. v... đều được quan niệm nầy hay quan niệm khác xem là nền tảng chính đáng của đạo đức. Tất cả những quan niệm đó, từ chủ nghĩa khoái lạc trong thời thượng cổ Hy-Lạp đến chủ nghĩa duy lý của Kant - chúng tôi gọi tất là đạo đức cổ truyền - đều bị các quan niệm đối nghịch phê bình từ ba quan điểm khác nhau: quan điểm môi sinh học, siêu-hình-học và siêu-đạo-đức-học.

### QUAN ĐIỂM MÔI-SINH-HỌC

Ở quan điểm môi-sinh-học, đạo đức cổ truyền bị kết án là thừa nhận chủ nghĩa duy-nhân-loại (anthropocentrism): chủ nghĩa nầy thể hiện trước hết trong việc giới hạn sinh hoạt đạo đức vào phạm vi các quan hệ giữa người với người; người tốt (hay xấu) chỉ tốt (hay xấu) với người khác mà thôi. Người ta không thể gán một tính chất đạo đức cho hành vi của con người đối với thú vật hay đối với thiên nhiên được. Chủ nghĩa duy-nhân-loại còn là một lỗi lầm nghiêm trọng hơn nữa khi xem con người là cứu cánh và mọi sinh vật, mọi sự

vật đều chỉ là phương tiện. Quan niệm đó thể hiện rõ rệt trong đoạn văn sau đây của Aristote:

Cây cỏ sống vì lợi ích của thú vật..., Thú vật sống vì lợi ích của con người..., Nếu chúng ta có lý do để tin rằng thiên nhiên không làm một điều gì mà lại không nhằm một mục đích, không làm điều gì một cách vô ích, thì tất nhiên vì lợi ích của con người mà thiên nhiên tạo ra toàn thể các sinh vật. (*Politique*, quyển I, chương 8, 1256b)

Thánh Thomas dựa vào Thánh kinh để cho rằng con người không làm điều gì sai trái khi giết một con thú hay sử dụng nó cách này hay cách khác. Gần ba thế kỷ sau, Descartes cũng cùng một chủ trương với hai nhà tư tưởng đó khi khẳng định rằng con người là "chủ nhân và là kẻ chiếm hữu thiên nhiên".

Biện minh sự đối xử tàn nhẫn với thú vật, sự khai thác thiên nhiên, chủ nghĩa duy-nhân-loại là nguyên nhân sâu xa của vấn đề môi sinh trong thế giới ngày nay. Vì thừa nhận chủ nghĩa đó nên đạo đức cổ truyền không còn có khả năng hướng dẫn hành động của con người nữa, ngoại trừ trong phạm vi những quan hệ gần gũi giữa cá cá nhân. Nó phải nhường chỗ cho một nền đạo đức mới mà nền tảng phải là một siêu hình học phủ nhận chủ nghĩa duy-nhân-loại. (xin xem bài viết của chúng tôi: "Đạo đức môi sinh là gì?" *Triết* số 2, 6-96, trg. 59-69)

## QUAN ĐIỂM SIÊU HÌNH HỌC

Trong tác phẩm *Nguyên lý Trách nhiệm*, nhà siêu hình học Hans Jonas cũng nhìn thấy sự cần thiết phải thay thế đạo đức cổ truyền, nhưng ông chú ý đến những khuyết điểm khác của nền đạo đức này mà người ta dễ nhận ra khi xét đến bản chất của khoa học - kỹ thuật hiện đại. Theo Jonas, đạo đức cổ truyền mặc nhiên chấp nhận một số tiền đề có liên hệ với nhau. Tiền đề thứ nhất khẳng định rằng thân phận con người - bao gồm bản tính và hoàn cảnh sống của con người - là bất di bất dịch; con người của thời này cũng là con người của một thời khác. Tiền đề đó đưa tới một hệ luận: người ta dễ xác định điều tốt đẹp (*le bien*) cho con người. Với tiền đề thứ ba, đạo đức cổ truyền thừa nhận rằng phạm vi hoạt động của con người có giới hạn, do đó trách nhiệm cũng có giới hạn.

Những tiền đề đó làm cho đạo đức cổ truyền mang những đặc trưng sau đây: 1. nền đạo đức này không đã

động gì đến quan hệ giữa con người với các sự vật; trong phạm vi những quan hệ này, hành vi con người là trung-lập về mặt đạo đức; 2. với đạo đức cổ truyền đối tượng của hành vi đạo đức là con người: cái tốt, cái xấu chỉ có khi hành vi tác-động vào con người mà thôi; 3. hành động của con người không thể làm thay đổi bản tính cùng khung cảnh sống của con người được.

Khoa học - kỹ thuật hiện đại đã làm cho những tiền đề mô tả trên đây không còn giữ được giá trị của chúng nữa. Trái với tiền đề thứ nhất, khoa học - kỹ thuật cho thấy thiên nhiên không còn là một thực-thể bất khả xâm phạm nữa. Hành động của con người ngày nay có thể làm thay đổi khí hậu, các điều kiện căn bản của sự sống và làm cạn các nguồn tài nguyên; thiên nhiên mất đi tính chất bất di bất dịch. Ngay cả bản tính của con người cũng có thể bị biến đổi vì khoa học - kỹ thuật đã cho con người ngày nay khả năng kiến tạo con người tương lai bằng cách tác-động trên di-thể? Khoa học - kỹ thuật hiện đại còn có khả năng tiêu diệt nhân loại trên khắp địa cầu. Đó là những khả năng ghê gớm mà nhân loại thời cổ và cận đại không bao giờ có thể ngờ tới được. Chính vì vậy mà quan niệm của đạo đức cổ truyền về bốn phận của con người và về điều Thiên trở nên thiếu sót. Đạo đức cổ truyền không bao giờ phải bận tâm về sự có mặt của một nhân loại tương lai. Vì nhân loại luôn luôn có đó nên đạo đức không cần phải đặt ra bốn phận duy trì sự hiện diện của nhân loại.

Đạo đức cổ truyền cũng không cần phải xem thiên nhiên là một đối tượng trong sinh hoạt đạo đức của con người. Nếu việc bảo vệ thiên nhiên, việc duy trì sự có mặt của nhân loại trên quả đất là những bốn phận đạo đức đích thực (với Jonas đó là những bốn phận khẩn thiết) thì hiển nhiên là đạo đức cổ truyền không còn thích hợp nữa cho con người ngày nay. Quyền lực khủng khiếp của khoa học - kỹ thuật hiện đại đã phá vỡ khuôn khổ của đạo đức cổ truyền. Như Karl Otto Apel viết: "Do sự bành trướng của nền văn minh khoa học - kỹ thuật trên toàn cầu sự lệ thuộc lẫn nhau giữa các quốc gia tạo điều kiện cho sự bành trướng đó, cho nên từ nay ảnh hưởng hoạt động của con người - trong khuôn khổ sự sản xuất kỹ nghệ chẳng hạn - cần phải được đánh giá trên bình diện rộng lớn những lợi ích căn bản chung của cả nhân loại" (*L'éthique à l'âge de la science*, "Đạo đức vào thời đại khoa học", Lille, nxb Đại học Lille, bản dịch Pháp ngữ của Raphael Lellouche và Inga Mittmann, 1987, trg. 45)

### QUAN ĐIỂM SIÊU-ĐẠO-ĐỨC-HỌC

Sự phê bình đạo đức cổ truyền của các nhà đạo đức môi sinh cũng như của Hans Jonas, Apel, dù khác biệt nhau đến mấy chẳng nữa, vẫn giống nhau về một phương diện căn bản: cả hai lập trường đều chấp nhận một số giá định chung.

Trước hết là giá định theo đó tư tưởng đạo đức cổ truyền, dù khiếm khuyết vẫn có ý nghĩa về phương diện luận lý. Nói rõ hơn, những phán đoán giá trị của đạo đức cổ truyền đều là những phán đoán đích thực: chúng có thể được xem là đúng hay sai. Dĩ nhiên, đó cũng là giá định của đạo đức cổ truyền.

Giá định thứ hai cho rằng một nền đạo đức mới, xây dựng trên nền tảng một ý thức sâu sắc về thiên nhiên hoặc về khả năng lớn lao của khoa học - kỹ thuật, cũng có ý nghĩa về phương diện luận lý. (Hai giá định trên thật ra chỉ là một vì đều liên quan đến cơ cấu luận lý của phán đoán đạo đức).

Đối với một số triết gia hiện đại, các giá định trên không hẳn đã xác đáng. Họ đã ra sức chứng minh là các phán đoán đạo đức không phải là những phán đoán đúng nghĩa; chúng chỉ có cái dạng những phán đoán nhưng không có được cơ cấu luận lý của một phán đoán đích thực. Nói rõ hơn, đạo đức cổ truyền, cũng như mọi đạo đức hiện đại đang có và sẽ có, chỉ là tư tưởng thể hiện qua những mệnh đề "vô nghĩa". Khi đặt trọng tâm vào cơ cấu luận lý của các phán đoán đạo đức, sự phê bình này biểu lộ một quan điểm mới lạc quan điểm siêu-đạo-đức-học.

Để hiểu rõ hơn sự phê bình ở quan điểm mới này, thiết tưởng người ta cũng nên biết là quan điểm đó xuất hiện trong khung cảnh nào.

Tác phẩm *Principia Ethica* ("Nguyên lý đạo đức") của George Edward Moore (1873-1958) xuất bản năm 1903, mở đường cho sự xây dựng ngành triết lý đạo đức mà ngày nay người ta gọi là siêu-đạo-đức-học.

Luận điểm căn bản đầu tiên của Nguyên lý đạo đức khẳng định rằng ý niệm "tốt" - dùng như một tính từ - là bất-khả-định-nghĩa (indefinable). Không ai chối cãi là phán đoán đạo đức thiết yếu gắn liền với ý niệm "tốt" (hay "xấu"). Một hành vi, một phong tục mà người ta không thể xem là tốt (hay xấu) thì không thuộc về phạm vi đạo đức. Do đó, vấn đề xác định thế nào là tốt, thế nào là xấu, là vấn đề căn bản của đạo đức học. Không có quan niệm đạo đức nào mà lại không đưa ra một định

nghĩa về "tốt". Nhưng theo Moore, tất cả các quan niệm đó đều đã không thấy rằng "tốt" là một ý niệm đơn giản, không thể định nghĩa được, dù người ta hiểu "tốt" là gì. Trường hợp của ý niệm "tốt" không khác gì trường hợp của ý niệm "vàng": người ta có thị giác bình thường thấy và hiểu rõ "vàng" là màu như thế nào nhưng lại không định nghĩa nó được.

Về phương diện luận lý, định nghĩa bao giờ cũng là định nghĩa một ý niệm phức tạp qua trung gian những ý niệm đơn giản; đến lượt chúng, những ý niệm đơn giản này lại được định nghĩa nhờ dựa vào những ý niệm khác, đơn giản hơn nữa. Nếu cứ tiếp tục định nghĩa thì sẽ có lúc người ta phải dừng lại ở ý niệm đơn giản nhất, và vì vậy người ta không thể định nghĩa ý niệm này được. "Sự vật", "thời gian", "không gian"... thuộc loại ý niệm đơn giản, bất-khả-định-nghĩa. Nếu thực sự "tốt" cũng đơn giản như các ý niệm vừa kể thì "tốt" đúng là bất-khả-định-nghĩa. Nhưng "tốt" có thực sự là một ý niệm đơn giản không? Moore khẳng định "tốt" thực sự là một ý niệm đơn giản. Thật vậy, ý niệm phức tạp bao giờ cũng gồm có nhiều thành phần, và mệnh đề trình bày toàn thể những thành phần này biểu lộ một sự tương đồng giữa *definiendum* (đối tượng được định nghĩa) và *definiens* (các ý niệm dùng để định nghĩa). Chẳng hạn như khi người ta định nghĩa: ngựa là con thú có guốc (a) chân chỉ có một ngón, (b) có bờm, (c) chạy nhanh, (d) thì toàn thể các đặc trưng (a), (b), (c), (d) chỉ định con ngựa chứ không phải một con thú nào khác. Về định nghĩa đó người ta không thể đặt ra câu hỏi: một con thú có những đặc trưng như vậy có phải là con ngựa hay không? Nói cách khác, có một sự tương đồng rõ rệt giữa *definiendum* và *definiens* trong thí dụ trên.

Trong trường hợp ý niệm "tốt", người ta không thấy có những thành phần đơn giản hơn. Nhưng quan niệm như Epicure rằng hành vi tốt là hành vi mang lại khoái lạc không phải là định nghĩa ý niệm "tốt" hay sao? Trả lời câu hỏi đó, Moore đưa ra một nhận xét phê bình thường được nhắc đến dưới tên gọi "luận chứng câu hỏi mở" (open-question argument). Theo nhận xét đó, mỗi lần có định nghĩa "tốt" là A hay là B, người ta đều có thể hỏi: nhưng A (hay B) có tốt không? Epicure bảo "tốt" là tạo ra khoái lạc. Nhưng người ta có thể hỏi: khoái lạc có tốt hay không. Đó là một câu hỏi có nghĩa, và người ta thấy rõ là trong trường hợp này, không có tương đồng giữa *definiendum* và *definiens*.

Nói tóm lại, "tốt" không đồng hóa với bất cứ tập hợp đặc-trung nào, do đó trái ngược với các ý niệm phức tạp như ý niệm "ngựa". Như vậy, người ta buộc phải xem "tốt" là một ý niệm đơn giản và bất-khả-định-nghĩa.

Có thể có người cho rằng kết luận như thế là quá vội vàng, vì một ý niệm không thuộc loại phức tạp không hẳn là đơn giản mà có thể là một ý-niệm vô nghĩa. Moore không phải là không nghĩ tới bác-luận (objection) này, nhưng ông cho rằng bác-luận đó không vứng trước mọi sự kiện mà mọi người đều có thể nhận biết được. Sự kiện đó như sau: khi quan sát tâm trạng của mình lúc đặt ra hai câu hỏi "Hành vi này có mang lại khoái lạc không?" và "Hành vi này có tốt không?", chủ thể sẽ nhận ra là ý nghĩa hai câu hỏi đó khác hẳn nhau, dù chủ thể không rõ là chúng khác nhau về phương diện nào. Moore viết: "Mỗi lần chúng ta nghĩ đến "giá trị nội tại" hay nói rằng: một sự việc bắt buộc phải được thực hiện, chúng ta có trong trí một đối tượng duy nhất - một tính chất duy nhất - mà tôi chỉ định là "tốt". Mọi người trong chúng ta đều luôn luôn nhận thức ý niệm này, dù không hẳn phân biệt được nó với những ý niệm khác mà chúng ta cũng ý thức được". (*Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966, trg.16-17).

"Tốt" là một ý niệm bất-khả-định-nghĩa. Quan niệm đó đưa tới hậu quả là mọi lý thuyết đạo đức, đặc biệt là đạo đức cổ truyền, đều sai lầm khi nỗ lực định nghĩa ý niệm "tốt". Với những nỗ lực này, các lý thuyết chỉ làm công việc đem một tính chất khác thay thế tính chất "tốt" của một thực thể. Nói rằng "tốt" là tạo "khoái lạc", hay là "được mọi người ao ước" hay "được Thượng Đế quy định" v.v... đều là định nghĩa ý niệm đó với những tính chất khác với tính chất "tốt", tuy có thể có liên hệ với tính chất này. Một hành vi tốt có thể gây ra khoái lạc nhưng không phải chỉ gây ra khoái lạc mà thôi. Sai lầm mà các lý thuyết đạo đức mắc phải được gọi là nguy luận duy-tự-nhiên (naturalistic fallacy).

Sự phân tích giúp cho Moore quan niệm rõ hơn về nguy luận này. Người ta mắc phải nguy luận duy-tự-nhiên khi đồng hóa cái tốt - vốn không phải là một tính chất tự nhiên - với một tính chất tự nhiên. Nhưng tại sao lại không xem cái tốt là một tính chất tự nhiên được? Làm thế nào có thể có cái tốt mà lại không là cái tốt của một đối tượng tự nhiên? Và nếu là như vậy thì phải quan niệm "tốt" là một tính chất tự nhiên. Trước bác-luận đó, Moore vạch cho thấy "tốt" không có đặc điểm của

một đối tượng tự nhiên, vì ngược lại với loại đối tượng này, "tốt" không được nhận thức nhờ một quan sát bên ngoài hay bên trong: không một trí giác hay một nội quan nào có khả năng giúp cho chủ thể nhận biết tính chất "tốt" của một đối tượng.

Vì "tốt" thuộc phạm vi giá trị và đối tượng kinh nghiệm thuộc phạm vi sự kiện nên mọi sự đồng hóa giá trị với sự kiện, hay, nói cách khác, mọi nỗ lực khai triển phán đoán giá trị từ những phán đoán thực tại, đều mắc phải nguy luận duy-tự-nhiên. Đó là lý do vì sao Moore lên án những lý thuyết đạo đức hoàn toàn xây nền trên khoa học vốn chỉ biết mô tả thực tại, sự kiện. Với Moore, đạo đức học (Ethics) là một hình thái tư tưởng độc lập với những phạm trù, ý niệm thực sự riêng biệt.

Quan niệm của Moore đã tạo ảnh hưởng lớn lao đối với sự phát triển của đạo-đức-học hiện đại. Tìm hiểu sự phát triển này qua tác phẩm của Alfred J. Ayer, Charles L. Stevenson, Stephen Toulmin, Richard Hare, mà toàn thể tạo nên một cuộc cách mạng trong lãnh vực đạo đức học, George C. Kerner nhấn mạnh đến công lao của Moore đối với sự xây dựng siêu-đạo-đức-học: "Moore đã nêu rõ là tư tưởng đạo đức không thể được coi một cách đơn giản là một phần của tư tưởng kinh nghiệm. Luận chứng "câu hỏi mở" của ông, như chúng ta đã thấy, ..., thực sự tạo nên một vũ khí sắc bén để chống lại mọi loại lý thuyết của chủ nghĩa đạo đức duy-tự-nhiên. Dưới hình thức này hay hình thức khác, luận chứng đó được sử dụng để vạch rõ những khó khăn cơ bản của mọi lý thuyết duy-tự-nhiên". (*The Revolution in Ethical Theory*, ("Cuộc cách mạng của lý thuyết đạo đức"), Oxford: Oxford University Press, 1966, trg.40)

Tuy nhiên, các nhà đạo đức học đến sau Moore không thừa nhận tất cả mọi lý thuyết của ông. Dù đã ra sức chứng minh sự riêng biệt của "tốt" đối với mọi tính chất tự-nhiên và tính bất-khả-định-nghĩa của nó, Moore vẫn chưa được xem là có những tư tưởng thật triệt để khi ông cho rằng "tốt", tuy bất-khả-định-nghĩa và phi-tự-nhiên, vẫn là một tính chất gắn liền với đối tượng tự nhiên. ông viết: "Trong số những tính chất của một đối tượng tự nhiên, tính chất nào là tự nhiên, tính chất nào là không tự nhiên? Để phân biệt hai loại tính chất ấy, tôi xét đến vị trí của chúng trong thời gian. Có thể nào chúng ta tưởng tượng "tốt" là tính chất hiện hữu một mình nó ("by itself") và không gắn liền với một

đối tượng tự nhiên được không? Cá nhân tôi thì không quan niệm được như vậy." (-sdd-, trg.41)

Trong tác phẩm *Language, Truth, and Logic* ("Ngôn ngữ, Chân lý và Luận lý") Alfred J. Ayer đẩy mạnh quan niệm của Moore vào một hướng triết đề hơn. Moore khẳng định "tốt" là bất-khả-định-nghĩa, và theo ông, nếu người ta không chấp nhận luận điểm này, thì chỉ còn lại có hai lập trường về bản chất của ý niệm "tốt" mà thôi: hoặc "tốt" là một toàn thể phức tạp hoặc nó không tương ứng với một thực thể nào cả và hoàn toàn vô nghĩa. Ayer không theo Moore để cho rằng "tốt" là một tính chất phi-tự-nhiên; đối với ông "tốt" không có ý nghĩa như người ta thường hiểu: "tốt" là một khái niệm giả-hiệu. Luận điểm đó là một hậu quả của lập trường nhận-thức-luận của Ayer, do đó người ta cũng nên biết qua lập trường này. Cùng với một số nhà tư tưởng thuộc trường phái thực nghiệm luận-ly (hay tân-thực-nghiệm), Ayer chủ trương: về phương diện luận lý, trước khi đánh giá một mệnh đề là đúng hay sai, người ta phải xét xem mệnh đề đó có nghĩa hay không. Với những mệnh đề vô nghĩa người ta không phải bận tâm về giá trị đúng hay sai của chúng nữa: chúng phải bị loại trừ một khi đã là vô nghĩa. Nhưng tiêu chuẩn nào giúp người ta phân biệt mệnh đề có nghĩa với mệnh đề vô nghĩa? theo Ayer, tiêu chuẩn thích hợp là tính khả-kiểm ("verifiability"): mệnh đề nào có thể kiểm chứng được thì đó là mệnh đề có nghĩa, mệnh đề nào không có thể kiểm chứng được thì đó là mệnh đề vô nghĩa.

### CÁC MỆNH ĐỀ LIÊN QUAN ĐẾN ĐẠO ĐỨC THUỘC LOẠI NÀO?

Trước khi trả lời câu hỏi đó, Ayer phân biệt bốn loại mệnh đề thường được phát biểu trong đạo đức học. Loại thứ nhất gồm những mệnh đề phát biểu định nghĩa các từ đạo đức như "tốt", "bổn-phận", "trách nhiệm" v. v... Loại thứ hai mô tả các kinh nghiệm đạo đức và xác định nguyên nhân (ân hận, hối hận v. v..). Loại thứ ba bao gồm những lời cổ vũ người ta sống đức hạnh, chẳng hạn như các câu nói: "Hãy thương người!", "Hãy tỏ ra công bằng"... Loại cuối cùng gồm những phán đoán đạo đức thực sự. Các mệnh đề nhằm phát biểu mệnh lệnh hay lời cổ vũ không thuộc phạm vi triết học vì chúng không đúng cũng không sai. Những mệnh đề mô tả kinh nghiệm đạo đức thuộc về các khoa học kinh nghiệm như tâm lý học và xã hội học. Đối với Ayer, loại thứ nhất, liên

quan đến việc định nghĩa các từ, mới thực sự thuộc phạm vi của triết lý đạo đức hay đạo đức học. nhưng còn loại phán đoán đạo đức? Đặc điểm của sinh hoạt đạo đức cũng như nhiệm vụ của đạo đức học không phải là phát biểu phán đoán đạo đức hay sao? Ở đây, Ayer đưa ra một luận đề độc đáo, hoàn toàn phù hợp với nhận thức luận tân thực nghiệm của ông. Theo luận đề đó, phán đoán đạo đức không phải là phán đoán thực sự, chúng là những mệnh đề vô nghĩa vì người ta không thể kiểm chứng chúng được. Phán đoán đạo đức luôn luôn chứa đựng một khái niệm đạo đức, chẳng hạn như: Nói thật là tốt, ăn cắp là xấu v.v... Ayer đồng ý với Moore và nhận rằng người ta không thể phân tách các ý niệm "tốt", "xấu", nhưng ngược lại với tác giả Nguyên lý đạo đức, ông không cho rằng "tốt", "xấu" là những ý niệm đơn giản mà người ta nhận biết được bằng một thứ trực giác thuần lý ("intellectual intuition"). Với ông, "tốt, xấu" không phải là những khái niệm đúng nghĩa và không làm thay đổi nội dung kinh nghiệm của các phán đoán giá trị: "khi tôi nói với một người: "Anh đã làm một việc xấu xa khi ăn cắp số tiền này", câu nói của tôi không có gì khác biệt so với câu nói: "Anh đã ăn cắp số tiền này". Lúc thêm mấy chữ "Anh đã làm một việc xấu xa", tôi không đưa ra một phán đoán mới lạ nào khác về hành động ăn cắp. Tôi chỉ bày tỏ sự phản đối của tôi đối với hành động đó, chẳng khác gì lúc tôi nói: "Anh ăn cắp số tiền này" bằng một giọng biểu lộ sự ghê tởm, hoặc lúc tôi viết ra câu nói đó với một số dấu than. Giọng nói, dấu than không thêm được gì cho ý nghĩa của câu nói: chúng chỉ bộc lộ tình cảm của người nói mà thôi" (*Ngôn ngữ, chân lý và luận lý*, bản dịch Pháp ngữ của Joseph Ohana, Paris, Flammarion, 1956, trg. 150)

Nếu "tốt", "xấu" không mang lại điều gì mới cho phán đoán thực tại (thí dụ: "Anh ăn cắp") thì phán đoán giá trị ("Anh làm một việc xấu xa") không phải là một phán đoán đích thực.

Về mặt hình thức, phán đoán đạo đức không khác chút nào với một phán đoán thực sự: nó cũng có chủ từ, liên từ và thuộc từ. Nhưng về mặt cơ cấu luận lý, nó không phải là một phán đoán đúng nghĩa, do đó người ta không thể nói là nó đúng hay sai. Nói cách khác, phán đoán đạo đức - nói chung phán đoán giá trị - không mang lại một nhận thức nào như các phán đoán khoa học hoặc phán đoán kinh-nghiệm. Phán đoán đạo đức không bao giờ sai nhưng cũng không bao giờ đúng. Vì

chủ trương như vậy nên quan niệm của Ayer được gọi là chủ nghĩa vô-nhận-thức (nonscognitivism).

Nếu "tốt", "xấu" - và những từ tương đương - không có ý nghĩa nhận thức thì chúng giữ vai trò gì trong phán đoán đạo đức? Trong đoạn văn trích dẫn trên đây, Ayer nói đến chức năng biểu lộ cảm xúc của người phát biểu phán đoán (vì lý do đó nên quan niệm của Ayer được gọi là thuyết cảm xúc (emotivism)).

Thuyết cảm xúc được Charles L. Stevenson trình bày một cách có hệ thống và sâu rộng. trong một bài viết thời danh, *The Emotive Meaning of Ethical Terms* ("Ý nghĩa cảm xúc của các từ đạo đức"), Stevenson đưa ra những luận đề sau đây: 1. Mục đích của phán đoán đạo đức là tạo ảnh hưởng nơi người nghe, làm cho người nghe phải tán đồng (hay phản đối) điều mà người nói tán đồng (hay phản đối). Ngoài chức năng biểu lộ cảm xúc như Ayer khẳng định, phán đoán đạo đức còn có chức năng kích động cảm xúc. Khi tôi nói với một người: "Anh không nên ăn cắp", điều tôi muốn là làm cho người đó phải đi tới chỗ phản đối hành động ăn cắp như tôi; 2. Với chức năng kích động, phán đoán và mệnh lệnh đạo đức đáp lại một đòi hỏi của đời sống xã hội; đó là đòi hỏi hợp nhất. Muốn tạo sự hợp nhất trong xã hội, người ta có thể dùng bạo lực, nhưng bên cạnh bạo lực, người ta thường dùng ngôn ngữ, và ngôn ngữ đạo đức làm cho công việc thực hiện sự hợp nhất được dễ dàng hơn. Bằng cách nào ngôn ngữ đạo đức có được tác dụng tác dụng tốt đẹp đó? Stevenson mô tả rõ rệt tác dụng của loại ngôn ngữ đó trong đoạn văn sau đây: "Một người nói: "Cái này tốt". Câu nói đó có khả năng làm cho một cá nhân tán thành, và khi cá-nhân này lặp lại câu nói, hẳn tạo ra sự tán thành nơi một cá-nhân khác nữa. Kết quả là, qua trung gian một quá trình tác động lẫn nhau, mọi người đều nhiều ít có thái độ như nhau." (*The Emotive Meaning of Ethical Terms* trong Wilfrid Sellars & John Hospers (chủ biên), *Readings in Ethical Theory*, New York: Appleton -Century - Crofts Inc., 1952, trg.420). Và nếu từ "tốt" gây được sự tán đồng chính là vì nó mang một ý nghĩa cảm xúc dễ chịu. Các từ đạo đức khác có khả năng tạo ra những cảm xúc tích cực hoặc tiêu cực. Theo Stevenson, chính vì không nhìn thấy khía cạnh cảm xúc và kích động đó nên các quan niệm đạo đức cổ truyền đã thất bại trong việc xác định ý nghĩa của ý niệm "tốt".

Quan niệm của Stevenson có công lưu ý người ta về khía cạnh kích động của phán đoán đạo đức và làm nổi bật vai trò một khí cụ xã hội của loại phán đoán này. Nhưng bên cạnh những ưu điểm vừa kể, quan niệm đó có những khuyết điểm rõ rệt. Khuyết điểm lớn lao nhất là đã không cho thấy ngôn ngữ đạo đức khác với ngôn ngữ tuyên truyền như thế nào vì, tự bản chất, tuyên truyền là một hoạt động nhằm gây ảnh hưởng nơi người khác.

Vì nhận ra khuyết điểm này nên một số nhà đạo đức học hiện đại, tuy cùng đứng ở quan điểm siêu-đạo-đức-học như Moore, Ayer, Stevenson, đã nỗ lực đẩy xa hơn sự phân tách, ngôn ngữ đạo đức (moral discourse). Trong số những triết gia này, Richard Hare, tác giả quyển *The Language of Morals* ("Ngôn ngữ của đạo đức") chiếm một địa vị quan trọng, lý thuyết của Hare được mệnh danh là chủ nghĩa mệnh lệnh (prescriptivism).

Trong tác phẩm *Freedom and Reason* ("Tự do và lý trí") Hare nói đến ba chân lý quan trọng nhất về phán đoán đạo đức: 1. Phán đoán đạo đức là mệnh đề phát biểu mệnh lệnh; 2. Có một logic nơi các phán đoán mệnh lệnh; 3. Phán đoán mệnh lệnh có một tính chất riêng biệt: chúng có khả năng được phổ-quát-hóa (universalizability).

Cũng như người theo chủ nghĩa vô-nhận-thức (nonscognitivism), R. Hare không xem phán đoán đạo đức thiết yếu là một mệnh đề mô tả. Đối với ông, khía cạnh truyền lệnh quan trọng hơn. Lúc tôi phát biểu một phán đoán giá trị như "Ăn cắp là xấu", "Nói thật bao giờ cũng tốt", tôi không chỉ muốn mô tả một hành động nhưng thiết yếu là muốn truyền lệnh, hướng dẫn hành động. Hare viết: "Khi chúng ta khen ngợi hay lên án một điều gì, thì bao giờ chúng ta cũng nhắm mục đích - ít ra là cách gián tiếp - hướng dẫn sự lựa chọn của mình, hay của người khác trong hiện tại hay trong tương lai." (*The Language of Morals*, "Ngôn ngữ của đạo đức", Oxford: Oxford University Press, 1952, trg.127).

Ngoài tính chất truyền lệnh, phán đoán đạo đức còn có thêm một tính chất đặc biệt khác nữa: đó là khả năng được phổ quát hóa (universalizability). Hare muốn nói rằng một phán đoán chỉ được xem là phán đoán đạo đức đích thực khi chủ thể mong muốn người khác - hay chính mình - phán đoán như vậy khi sống trong hoàn cảnh của chủ thể, ông viết: "Hỏi xem là tôi có bốn phận phải thực hiện hành vi A trong hoàn cảnh của tôi là hỏi tôi có muốn sự thực hiện A trong những hoàn cảnh



## Từ Đạo Đức đến Siêu Đạo Đức Học

tương trở thành một qui luật phổ quát hay không." (-sdd-, trg.70). Với luận điểm này, hình như quan niệm của Hare lập lại lý thuyết của Kant về qui luật đạo đức.

Tính độc đáo của chủ nghĩa mệnh lệnh của Hare thể hiện trong luận đề căn bản sau đây: phán đoán đạo đức hàm chứa một logic. Nói cách khác, tuy loại phán đoán đó không thể được coi là đúng hay sai như loại phán đoán thực tại (điều mà Ayer đã khẳng định), nhưng chúng cũng có một cơ cấu luận lý. Với lý thuyết này, Hare đi ngược lại quan niệm thông thường của các nhà luận lý học theo đó suy luận chỉ chứa đựng những mệnh đề để được phát biểu ở lối trình bày mà thôi (indicative sentences), nghĩa là những mệnh đề mô tả hiện thực. Hare cho rằng các logic của sự diễn dịch cũng áp dụng đúng cho những mệnh đề ở lối mệnh lệnh (imperative sentences). Theo ông, người ta có thể rút ra những kết luận ở lối mệnh lệnh nếu có một mệnh đề trong số các tiền đề được phát biểu ở lối này. Thí dụ: Mọi người đều phải nói thật (tiền đề mệnh đề); bệnh nhân đòi hỏi y sĩ phải nói thật (kết luận ở lối mệnh lệnh).

Luận đề thứ ba này cho người ta thấy rõ hạn chế của chủ nghĩa mệnh lệnh (prescriptivism) của Hare và có lẽ của cả ngành siêu-đạo-đức-học. Người ta có thể theo Hare để cho rằng phán đoán đạo đức là kết luận của một diễn dịch trong đó một tiền đề được phát biểu ở lối mệnh lệnh. (Trong thí dụ trên đây đó là câu nói: "Mọi người đều phải nói thật"). Nhưng do đâu mà có loại mệnh đề này? Trong trường hợp người khác phủ nhận tiền đề mệnh lệnh của tôi, tôi phải làm sao? Tôi buộc phải biện minh, để vạch cho đối phương thấy rằng tiền đề tôi đưa ra là mệnh đề đáng được mọi người thừa nhận. Nhưng thực hiện công việc biện minh đó không gì khác hơn là thi hành nhiệm vụ mà đạo đức học cổ truyền tự qui định cho mình.

Như Mary Warnock nhận xét một cách sâu sắc trong một tác phẩm đã gây nhiều chú ý về lịch sử hiện đại của đạo đức học, *Ethics since 1900* ("Đạo đức học kể từ năm 1900") đối tượng nghiên cứu của đạo đức học "không hẳn là những phạm trù chúng ta sử dụng để mô tả hay học hỏi về vũ trụ mà thiết yếu là tác-động của chúng ta đối với vũ trụ, quan hệ với người khác và thái độ của

chúng ta đối với hoàn cảnh và đối với cuộc đời. Chúng ta cần phải lý luận, phải mô tả, ngay cả trong phạm vi đạo đức, nhưng chúng ta cũng cần phải hiện hữu với tư thế chủ thể đạo đức, dù là ít khi chúng ta sống trong tư thế này, và chính vì vậy mà chủ thể của đạo-đức-học vẫn tồn tại." (trg.136)

### KẾT LUẬN

Vì chỉ nhằm mục đích trình bày một khía cạnh của tư tưởng đạo đức hiện đại, chúng tôi chỉ nói một cách khái quát về một vài tác giả tiêu biểu đã chủ trương triết lý đạo đức đích thực chỉ có thể là siêu-đạo-đức-học mà thôi.

Khi nói đến đạo đức, đạo đức học và siêu-đạo-đức-học theo thứ tự vừa kể, chúng tôi không có ý cho rằng siêu-đạo-đức-học là tiếng nói cuối cùng, là tư tưởng có giá trị nhất trong việc tìm hiểu thực tại đạo đức hiểu như là toàn thể những thực hành và tư tưởng liên quan đến đạo đức. Trên thực tế, nhiều tác giả đã nêu rõ những thiếu sót, những hạn chế của siêu-đạo-đức-học và, như một sử gia cho biết, "kể từ năm 1960, những định hướng chính của triết lý đạo đức thay đổi dần; người ta không còn chú trọng đến việc phân tách các thuộc từ đạo đức nữa, và người ta lại bắt đầu xây dựng những quan niệm đạo đức có một nội dung thực sự." (Monique Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, Paris, Press universitaires de France, 1994, trg.64). Làm sao giải thích được sự tái-xuất-hiện của một triết lý đạo đức mang tính chất qui-phạm như trong quá khứ? Đó là một vấn đề rộng lớn vượt ra ngoài khuôn khổ bài viết này.

Tuy nhiên, những thiếu sót và khó khăn của một số lý thuyết siêu-đạo-đức-học, như chúng tôi trình bày sơ lược trên đây, cũng đủ để cho người ta nghĩ rằng công việc đi tìm những qui luật hướng dẫn hành động không phải là một việc làm vô nghĩa.