

PTS . NGUYỄN TIẾN DŨNG

CHỦ NGHĨA HIỆN SINH :
LỊCH SỬ , SỰ HIỆN DIỆN
Ở VIỆT NAM
(SÁCH THAM KHẢO)



NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

**CHỦ NGHĨA HIỆN SINH :
LỊCH SỬ , SỰ HIỆN DIỆN
Ở VIỆT NAM**

Mã số: $\frac{1.1 T7}{CTQCT - 99}$

PTS. NGUYỄN TIẾN DŨNG

**CHỦ NGHĨA HIỆN SINH :
LỊCH SỬ , SỰ HIỆN DIỆN
Ở VIỆT NAM**
(SÁCH THAM KHẢO)

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA
Hà Nội - 1999

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Chủ nghĩa hiện sinh - trường phái triết học chủ yếu trong trào lưu chủ nghĩa nhân bản phi duy lý phương Tây hiện đại. Nó xuất hiện ở Đức sau Đại chiến thứ nhất, ở Pháp trong Đại chiến thứ hai, ở Mỹ và một số nước khác sau Đại chiến thứ hai.

Chủ nghĩa hiện sinh ra đời do hai nguyên nhân: một là, phản ánh cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa tư bản hiện đại; hai là, phản ứng lại sự sùng bái khoa học - kỹ thuật.

Các nhà hiện sinh đã mạnh dạn đưa ra những vấn đề cơ bản của con người, tôn vinh các giá trị con người, nêu cao tự do cá nhân, chống lại sự cai trị của kỹ thuật, thức tỉnh con người trước những điều phi lý của cuộc sống trong xã hội tư bản. Nhưng do bản chất, xã hội tư bản vẫn không khắc phục được những gì thuộc về nó, sự tha hoá, suy sụp, dao động của các cá nhân vẫn tiếp tục gia tăng; tính duy lý của xã hội không giảm mà ngày càng phát triển.

Mặc dù chủ nghĩa hiện sinh cũng có tinh thần chống chủ nghĩa tư bản về phía hữu; mặc dù vẫn có những nhà hiện sinh đánh giá cao chủ nghĩa Mác, "coi đó là triết học mà không có triết học nào có thể vượt qua được của thời đại chúng ta", song nó vẫn là thứ triết học đối lập với ý thức hệ chủ nghĩa Mác - Lênin và cần phê phán. Những vấn đề của con người do chủ nghĩa hiện sinh đặt ra, cho đến nay vẫn còn bỏ ngỏ.

Có thể nói, từ khi ra đời đến nay, phong trào hiện sinh

không chỉ tác động mạnh trên quê hương của nó, mà nó còn ảnh hưởng đến nhiều nước, trong đó có Việt Nam ta. Vì vậy chủ nghĩa hiện sinh rất được sự quan tâm nghiên cứu của giới triết học trong và ngoài nước.

Trong cuộc đấu tranh gay gắt trên mặt trận tư tưởng, bảo vệ chủ nghĩa Mác - Lênin và tư tưởng Hồ Chí Minh hiện nay, chúng ta có nhiệm vụ tìm hiểu sâu sắc, quan tâm thích đáng đối với triết học hiện sinh nói riêng và triết học phi mácxít phương Tây hiện đại nói chung. Cần phải dành sự đánh giá khách quan đầy đủ cả những yếu tố hợp lý lẫn những mặt hạn chế của nó trong chương trình nghiên cứu, giảng dạy, học tập triết học hiện nay.

Để phác hoạ bức tranh chung về chủ nghĩa hiện sinh, Nhà xuất bản Chính trị quốc gia xuất bản cuốn sách: *Chủ nghĩa hiện sinh: Lịch sử, sự hiện diện ở Việt Nam* của PTS. Nguyễn Tiến Dũng. Tác giả đã đi sâu nghiên cứu sự ra đời và phát triển, đặc biệt dành sự quan tâm thích đáng phân tích sự hiện diện của nó ở miền Nam nước ta trước kia và trên văn đàn hiện nay đã và đang bị dư luận phê phán gay gắt.

Mặc dù có thể còn những hạn chế, những vấn đề phải tiếp tục thảo luận và nghiên cứu sâu hơn, chúng tôi hy vọng cuốn sách sẽ cung cấp nhiều thông tin tham khảo bổ ích cho những ai quan tâm đến vấn đề này và mong nhận được sự góp ý của bạn đọc.

Tháng 7 năm 1999

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

LỜI TÁC GIẢ

Nhân chuyên luận *Chủ nghĩa hiện sinh: lịch sử, sự hiện diện ở Việt Nam* được ra mắt bạn đọc, chúng tôi xin chân thành cảm ơn Nhà xuất bản Chính trị quốc gia, cảm ơn các giáo sư, các nhà khoa học: GS, PTS. Nguyễn Hữu Vui, PGS, PTS. Nguyễn Chí Mỹ, PGS. Phạm Khiêm Ích, PGS, PTS. Nguyễn Tài Thư, PTS. Nguyễn Hàm Giá, PGS, PTS. Lê Doãn Tá, GS, PTS. Phạm Ngọc Quang, PGS. Bùi Đăng Duy, PGS, PTS. Nguyễn Văn Huyền GS, PTS. Nguyễn Trọng Chuẩn, GS. Đỗ Đức Hiểu, GS, VS. Hoàng Trinh, PGS, TS. Đỗ Văn Khang, PTS. Nguyễn Ngọc Thành, PTS. Trương Văn Phước, PGS. Bùi Thanh Quất, PGS, PTS. Tô Huy Rúa, PGS. Nguyễn Duy Thông, PTS. Văn Đình Ứng, PTS. Bửu Nam, PTS. Nguyễn Trọng Tuấn, PTS. Trần Thị Mai Nhi đã tạo điều kiện, cung cấp nguồn tư liệu, cho những ý kiến quý giá để chúng tôi hoàn thành chuyên luận này.

Tôi đặc biệt cảm ơn thầy Bùi Đăng Duy - người thầy đã dìu dắt tôi trên con đường đến với khoa học.

Huế, 26 tháng 3 năm 1999
PTS. NGUYỄN TIẾN DŨNG

CHƯƠNG I

SỰ RA ĐỜI VÀ PHÁT TRIỂN CỦA CHỦ NGHĨA HIỆN SINH

I. ĐIỀU KIỆN LỊCH SỬ - XÃ HỘI

Vào đầu thế kỷ XX, chủ nghĩa tư bản phương Tây đã bỏ lại phía sau thời kỳ cổ điển để bước sang thời kỳ hiện đại. Cuộc cách mạng công nghiệp và sau đó cuộc cách mạng khoa học và công nghệ đã làm biến đổi tận gốc nền sản xuất của xã hội.

Bước vào thời kỳ hiện đại, công nghiệp cơ khí phát triển, quy mô sản xuất tăng lên mạnh mẽ dẫn tới việc tích tụ sản xuất ở các xí nghiệp lớn, sản phẩm của xã hội như tuôn trào khắp nơi. Tiến bộ khoa học - kỹ thuật được ý thức hệ của xã hội phương Tây miêu tả như thành quả của *chủ nghĩa duy lý*.

Quá độ từ chủ nghĩa phong kiến sang chủ nghĩa tư bản được gọi là thời kỳ Ánh sáng tiếp nối và thay thế cho "thời trung cổ ảm đạm" đã hình thành quan niệm cho rằng, tiến bộ dường như chỉ có thể có được trên cơ sở phát triển phần vinh của khoa học và kỹ thuật thông qua *sự duy lý hoá* chính trị, kinh tế và toàn bộ đời sống

xã hội. Sự lạc quan đối với trí tuệ và tri thức đã thể hiện một cách đầy đủ và triệt để nhất trong ý thức lấy công nghệ làm nền tảng.

Tính duy lý luôn luôn đối lập với tính phi duy lý như tâm linh, trực giác, niềm tin tôn giáo v.v.. Nó được người ta coi là phương sách vạn năng để hoàn thiện xã hội. Tiến bộ được hiểu như là kết quả của việc truyền bá những tư tưởng duy lý chân thực để loại trừ mọi điều phi lý, bí ẩn, để toả ánh sáng trí tuệ trên khắp thế giới. Người ta đưa lên tận mây xanh một quan niệm đầy tính khoa trương rằng, khoa học - kỹ thuật là chiếc đũa thần, là biện pháp duy nhất và vạn năng để giải quyết mọi vấn đề của xã hội, là phương tiện tạo nên sự hài hoà xã hội trên con đường xây dựng một cách duy lý trật tự xã hội ngày nay.

Cuộc cách mạng công nghệ bắt đầu vào giữa thế kỷ này đã làm nảy sinh một ý tưởng cho rằng, sự phát triển của khoa học - kỹ thuật có thể cứu chủ nghĩa công nghiệp khỏi cuộc khủng hoảng, loại trừ mọi ung nhọt và những mâu thuẫn xã hội vốn có của xã hội đó. Sự phát triển kinh tế mạnh mẽ, cuộc "bùng nổ kinh tế" vào những năm 50, 60 của thế kỷ đã làm hình thành một xu hướng duy lý cao gọi là chủ nghĩa kỹ trị. Những quan niệm kỹ trị được bộc lộ rõ ràng trong những mô hình xã hội của những nhà tương lai học về chủ nghĩa công nghiệp mang nhiều màu sắc khác nhau.

Trong vô số biểu hiện của chủ nghĩa duy lý thuộc đời sống xã hội, trước hết phải nói đến chủ nghĩa duy lý

về nhà nước và thị trường, cái mà J. Habermas cho là hai trụ cột của xã hội phương Tây hiện đại.

Tính duy lý của nhà nước thể hiện ở chỗ nó bị chi phối bởi những nhà kỹ trị, nhà quản lý chuyên nghiệp tạo thành một nhà nước quan liêu ngày một trưởng thành đè lên con người. Ngày nay tính duy lý đạt tới cao độ. Trong *Làn sóng thứ ba*, A. Toffler nói về “những nhóm ra quyết định vô hình này kiểm soát đòn bẩy đầu tư trong xã hội công nghiệp” cho nên những người nổi loạn và các nhà cải cách đã cố gắng phá vỡ bức tường quyền lực để xây dựng một xã hội mới dựa trên công bằng xã hội và bình đẳng chính trị. Thị trường được người ta coi là một thành tựu vĩ đại sánh ngang với những thành tựu trí tuệ khác của loài người. Sức mạnh của nó đã đẻ ra “xã hội tiêu thụ”, “xã hội dư thừa”. Hiện tượng “tiện nghi đại chúng” đã được ý thức hệ hoá bởi vì nó trở thành phương tiện hoà nhập, khoá chặt con người vào xã hội không còn một lối thoát.

Với chủ nghĩa duy lý, xã hội phương Tây đã đạt tới giai đoạn tột cùng của nó. Nhưng chính ở điểm đỉnh của sự phồn vinh đó nó đã sa vào cuộc khủng hoảng. Các nhà triết học phi duy lý như Spengler, Nietzsche đã nói tới sự suy tàn, sự suy đồi của phương Tây chính ở chủ nghĩa duy lý kỹ thuật của nó.

Chính Mác đã sớm chỉ ra hiệu quả tệt hại của xã hội kỹ trị rằng: “Trong thời đại chúng ta, mọi sự vật đều tựa hồ như bao hàm mặt đối lập của nó. Chúng ta thấy rằng những máy móc có một sức mạnh kỳ diệu trong

việc giảm bớt lao động của con người và làm cho lao động của con người có kết quả hơn, thì lại đem nạn đói và tình trạng kiệt quệ đến cho con người. Những nguồn của cải mới, từ xưa tới nay chưa ai biết, dường như do một sức mạnh thần kỳ nào đó lại đang biến thành nguồn gốc của sự nghèo khổ. Những thắng lợi của kỹ thuật dường như đã được mua bằng cái giá của sự suy đồi về mặt tinh thần"¹. "Tất cả những phát minh của chúng ta và tất cả sự tiến bộ của chúng ta tựa hồ như đang dẫn tới chỗ là những lực lượng vật chất thì được ban cho một đời sống tinh thần, còn đời sống của con người vốn đã bị tước mất cái mặt tinh thần rồi thì nay lại bị hạ thấp xuống trình độ những lực lượng vật chất đơn thuần"².

Xã hội duy lý hoá ở phương Tây đã sa vào khủng hoảng, suy đồi bởi vì nó phi nhân vị hoá con người, con người chỉ còn là "một lực lượng vật chất đơn thuần". Một khi con người trở thành bản cùng và kiệt quệ trong bộ máy kỹ thuật khổng lồ của xã hội hiện đại thì sự suy sụp của cá nhân là một điều hiển nhiên. Thân phận con người đã như thế thì thành tựu kỹ thuật mà loài người giành được tất không phải bằng giá trị người của loài người mà bằng "giá trị suy đồi của đạo đức".

F. Fromm nói về con người trong nền văn minh kỹ trị như sau: Vấn đề của thế kỷ XIX là "Chúa đã chết",

1, 2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1993, t.12, tr.10.

(như Nietzsche đã nói), vấn đề của thế kỷ XX là con người đã chết. Ở thế kỷ XIX sự tàn bạo chống lại con người; ở thế kỷ XX là sự tha hoá có tính thần kinh phân liệt. Trong quá khứ, tai hoạ là ở chỗ con người trở thành nô lệ, trong tương lai con người có nguy cơ trở thành những rô-bô. Con người không còn là con người mà biến thành các máy không tư duy, không tình cảm. Con người bị máy móc hoá, tự động hoá, trở thành một yếu tố đơn giản của khoa học - kỹ thuật cho nên đánh mất hết mọi đức tính của riêng mình và không tồn tại như một nhân vị, một cá nhân nữa.

Chủ nghĩa hiện sinh là sự phản ứng, đối lập lại chủ nghĩa duy lý thống trị trong xã hội Tây phương hiện đại. Không chỉ có nó, mà cả một chùm triết học theo xu hướng phi duy lý thường tập hợp dưới lá cờ "nhân học", (triết học đời sống, phân tâm học, chủ nghĩa nhân vị, chú giải học v.v.) và cả nền "văn học hiện đại" (chủ nghĩa tượng trưng, chủ nghĩa ấn tượng, chủ nghĩa vị lai, chủ nghĩa dada, chủ nghĩa siêu thực v.v.) đã tạo thành một dàn "nhạc Jazz" chống lại chủ nghĩa duy lý.

Có người cho rằng, cuộc chiến tranh thế giới tàn khốc là nguồn gốc của chủ nghĩa hiện sinh cho nên nó thấm nặng chủ nghĩa bi quan, thất bại. Không phải thế. Trên thực tế, nhiều nơi không có chiến tranh, hoặc như ngày nay, chiến tranh đã lùi xa vào dĩ vãng, vậy sao chủ nghĩa hiện sinh và các xu hướng của chủ nghĩa phi duy lý vẫn phát triển. Chiến tranh chỉ là một điều kiện. Nguồn gốc của chủ nghĩa hiện sinh và các hình

thức khác của chủ nghĩa phi duy lý hiện đại là sự khủng hoảng, sự bại hoại tinh thần do chủ nghĩa duy lý gây nên trong xã hội phương Tây hiện đại.

Sự phản ứng chủ nghĩa duy lý hơn nữa không chỉ diễn ra trên bình diện tinh thần (triết học, nghệ thuật) mà còn nổi lên cả ở bình diện hiện thực với những phong trào xã hội có lúc làm rung chuyển cả đời sống của nhiều nước. Chủ nghĩa hiện sinh cũng không chỉ hiện diện ở lý thuyết, mà nó còn thể hiện ra một lối sống, một "phong cách sống".

Người ta nói rằng, chủ nghĩa hiện sinh đi từ "Kierkegaard đến Saint-Germain-des-prés". Người ta mô tả sự ra đời của chủ nghĩa hiện sinh ở Pháp như sau: "ấy là một buổi sáng mùa đông (1946), vừa thức giấc, cả thành phố Paris thấy mình "hiện sinh", sách báo đầy hiện sinh quynh rũ tràn khắp phố phường, những "đám thanh niên nam nữ vui vẻ" kéo đến những căn nhà hầm ở Saint-Germain, âm vang điệu nhạc Jazz trong những trang phục mới lạ với mái tóc xoã, quần túm ống và ăn nói chào mời phóng túng. Người ta bảo đó là một lối sống mới, là một phong trào mới đã trở thành như một huyền thoại. Trong bốn năm từ 1945, Paris trở thành thủ đô văn hoá của thế giới nhờ sức hút của lối sống hiện sinh và danh tiếng của J.P. Sartre, người được mệnh danh là "giáo hoàng" của chủ nghĩa hiện sinh lan rộng, đến nỗi một khẩu hiệu theo kiểu chủ nghĩa đả đả được nêu lên rằng "mỗi người hiện sinh là một người có Sartre ở rắng".

Chủ nghĩa hiện sinh không chỉ đi vào lối sống mà nó có mặt ở cả các cuộc bạo loạn của sinh viên trong tháng Năm - Sáu 1958 tại Paris và ở cả phong trào "Phản -văn hoá" ở Mỹ. Trong "cuộc cách mạng vui vẻ" với những Festival, những Carnival nổi lên chủ nghĩa siêu thực trong nghệ thuật, nhiều loại chủ nghĩa phi duy lý kể cả chủ nghĩa hiện sinh, trong lối sống của những hippy. Người ta từ bỏ tuyên ngôn của Descartes "tôi tư duy, vậy tôi hiện hữu", mà thay bằng sự sùng bái lý trí: "tôi cảm giác vậy tôi hiện hữu". Tư duy bằng lý trí và cảm giác bằng trái tim.

Còn có nhiều phong trào xã hội khác xuất hiện do sự phản ứng của chủ nghĩa phi duy lý đối với chủ nghĩa duy lý:

Phong trào mang tên "xã hội mới" xuất hiện, bao gồm nhiều nhóm tư tưởng khác nhau nhưng tựu trung vẫn là tiếp tục "Cánh tả mới" trước đây để bảo vệ bản tính của con người trước sự đe dọa của nền văn minh kỹ thuật.

Những người theo chủ nghĩa hoà bình kiên quyết chống lại cuộc chiến tranh huỷ diệt, bảo vệ sự sống còn của con người, dù cho nó do phe phái nào gây ra.

Các nhà sinh thái học đòi thay đổi thái độ đối với thiên nhiên bằng thay đổi kỹ thuật, công nghệ, thiết chế; đòi hỏi phải làm cho kinh tế thích nghi với thiên nhiên. Yêu cầu phi tập trung hoá, thực hiện tự quản và "dân chủ hoá cơ sở hạ tầng" chống lại lối tập trung độc quyền nhà nước, chống lại sự quan liêu hoá và sự đàn áp dân chủ.

Lời kêu gọi thực hiện " Phương pháp giáo dục đối chọn " để thay cho nền giáo dục coi lao động chỉ còn là phương tiện kiếm sống chứ chưa phải là một hành vi sáng tạo, một giá trị tinh thần.

Những yêu sách đòi giải phóng về tinh thần và đòi tự quyết trong lao động chống lại sự tha hoá lao động đang trở thành một ung nhọt của xã hội công nghiệp hiện đại.

Một nền "Văn hóa đối chọn" cần được thay thế cho "văn hoá đại chúng" bị bủa vây bởi phương tiện đại chúng đang làm u tối con người.

"Lối sống đối chọn", "lối sống chất lượng" phản ứng, chống lại "lối sống số lượng" chỉ là sự kiểm soát, cưỡng bức và hạn chế tiêu dùng, làm nghèo nàn cuộc sống hàng ngày.

Những lý luận về cảm giác mới, về tự do thể hiện trong cảm giác, về chủ nghĩa lãng mạn mới, chủ nghĩa cá nhân mới chống lại sự làm nghèo tình cảm của con người, hậu quả của chủ nghĩa duy kỹ thuật.

Qua những mục tiêu đấu tranh trên, người ta thấy nổi lên hai xu hướng của chủ nghĩa phi duy lý: *chủ nghĩa chống nhà nước và chủ nghĩa chống vật chất.*

Trước cuộc khủng hoảng của thế giới hiện đại, sự phát triển ưu thế của kinh tế làm cho văn hoá ngừng trệ, cuộc sống bị đe dọa bởi thanh gươm Damoclés của vũ khí hạt nhân. Sinh quyền, nhân quyền đều xuống cấp. Vận mạng của hành tinh đang được đặt ra bức xúc hơn bao giờ hết, E. Morin cho rằng loài người phải thực

hiện một cuộc "cải cách trí tuệ triệt để". Bằng cách nào? Như các nhà hiện sinh, ông muốn làm sống lại tư tưởng của Pascal rằng chúng ta là những con người nhỏ bé sống trên một cái mảng nhỏ bé của đời sống bám vào một hành tinh bé nhỏ và mất hút trong vũ trụ bao la. Vậy "cây sậy" đó không chỉ tư duy mà phải có cả lý lẽ của trái tim, ông gọi đó là "luân lý hành động hiện thực".

Tóm lại, chủ nghĩa phi duy lý dưới những hình thức khác nhau không ngừng chia rẽ mũi nhọn phê phán vào chủ nghĩa duy lý. Cũng còn quá sớm để đòi hỏi những nhà triết học phê phán chủ nghĩa duy lý phải đề xướng một mô hình về xã hội tương lai. Trước hết đó không phải là mục đích của họ, cái mà họ theo đuổi là giành lại nhân vị, tự do cho con người, thách thức mọi sức mạnh của mọi chủ nghĩa duy lý thống trị ở bất cứ nơi đâu. Một xã hội sắp cáo chung bao giờ cũng bộc lộ những phi lý, những nghịch cảnh. Ngón đòn phê phán của trào lưu phi duy lý nói trên là những điểm báo trước ngày tận số của một xã hội công nghiệp duy hóa đã đến gần.

Có thể nói, kể từ đầu thế kỷ khi chủ nghĩa hiện sinh chào đời, có hai hình thức nổi trội nhất của chủ nghĩa duy lý đáng chú ý là chủ nghĩa Hégel và chủ nghĩa thực chứng.

Về chủ nghĩa Hégel, có thể nói chủ nghĩa Hégel là một chủ nghĩa duy lý cao nhất, có hệ thống nhất và cũng táo bạo nhất với một cao vọng chưa từng có. Hégel

muốn xây dựng một hệ thống tư tưởng trong đó *ý niệm tuyệt đối* là *toàn thể*, chân lý là ở các toàn thể đó. Tất cả sự vật đều được quan niệm và giải thích từ các toàn thể theo biện chứng của chính đề - phản đề - tổng đề. Như vậy theo Hegel chỉ có thực tại duy nhất, đích thực và hoàn bị: là vạn vật do tổng hợp của lý trí. Ông viết "tất cả cái gì hiện thực đều là duy lý và tất cả những gì duy lý đều là hiện thực".

Ý niệm là toàn thể, cho nên bất cứ sự vật nào cũng chỉ tồn tại trong mối liên hệ của nó với toàn thể và cuối cùng toàn thể vạn vật hợp lại theo cơ cấu của ý niệm. Ở đây lý trí đã được tuyệt đối hóa.

Kierkegaard - nhà hiện tượng học đầu tiên tấn công vào chủ nghĩa duy lý của Hegel. Ông nhìn Hegel như sự kết thúc của một truyền thống triết học duy lý mà người bắt đầu là Platon. Ông phê phán Hegel đã xây dựng một hệ thống ở đó mỗi con người bị coi là khoảnh khắc trong diễn tiến của toàn thể vạn vật. Với Hegel mỗi người chỉ là một khoảnh khắc của hài hước, là khoảnh khắc trong sự trả đũa của chủ nghĩa lãng mạn, là giai đoạn của tính chủ thể. Mỗi khoảnh khắc sẽ bị vượt qua và tất nhiên luôn luôn sẽ bị vượt qua.

Bác bỏ luận thuyết trên, Kierkegaard viết: Nói gì cũng vô ích, tôi không phải là một khoảnh khắc của lôgic trong hệ thống của ông. Tôi hiện hữu. Tôi tự do. Tôi là tôi, tôi là một cá nhân chứ không phải là một khái niệm. Không một ý niệm trừu tượng nào có thể diễn tả nổi nhân vị của tôi hay mức cạn được khả năng

của tôi. Không một lập luận nào có thể giải thích cho tôi về chính tôi, về cuộc đời, về tự do lựa chọn của tôi và cả về việc sinh tử của tôi.

Tiếp theo Kierkegaard, chủ nghĩa hiện sinh bác bỏ chủ nghĩa duy lý của Hegel, theo họ, đó là một triết học chứa đựng rất những tư tưởng trừu tượng, một triết học duy lý xuất phát từ lôgic được xây dựng thành một hệ thống ý niệm về toàn bộ vũ trụ. Ở đây tuy không loại trừ con người khỏi môi trường tư tưởng, nhưng lôgic hệ thống ấy chỉ xem con người như một thành phần của vũ trụ không có tính chủ thể.

Bác bỏ tham vọng của chủ nghĩa duy lý chỉ muốn nhìn sự vật một cách duy lý theo lý trí, chủ nghĩa hiện sinh chỉ chú ý đến con người mà bản chất của nó ở "tính chủ thể bên trong", ở nhân vị của nó tức hiện sinh của nó bằng mô tả thực trạng cụ thể của nó.

Về chủ nghĩa thực chứng. Chủ nghĩa thực chứng là hình thức hiện đại của chủ nghĩa duy lý, ra đời từ giữa thế kỷ XVIII ở Pháp với người sáng lập là A. Comte. Từ đó tới nay, chủ nghĩa thực chứng phát triển dưới nhiều hình thức: chủ nghĩa thực chứng mới, chủ nghĩa hậu thực chứng. Dù dưới biến thể nào, chủ nghĩa thực chứng đều tôn sùng khoa học thực chứng, muốn tìm ở đó mọi giải đáp. Vì vậy nó ra sức thực hiện một chương trình nhằm thủ tiêu triết học.

Người đương đầu đầu tiên với chủ nghĩa duy lý thực chứng của A. Comte lại cũng chính là Kierkegaard.

Theo A. Comte, lịch sử của loài người thể hiện ở ba trạng thái hay phát triển theo ba giai đoạn: giai đoạn thần học, giai đoạn siêu hình học, giai đoạn thực chứng. Trong giai đoạn đầu, mọi hiện tượng được người ta giải thích bằng thánh thần. Thần học bất lực, trong giai đoạn tiếp theo, người ta cậy nhờ vào siêu hình học, tức triết học. Đến lượt mình triết học cũng bất lực nốt, loài người ngày nay bước vào giai đoạn thực chứng: lấy khoa học thực nghiệm để lý giải, làm chủ thế giới, từ những hiện tượng lý hoá, đến tâm linh của con người. Chủ nghĩa duy khoa học đó đã lên ngôi chúa tể, lý tính đồng nhất với lý tính khoa học. Kierkegaard và sau này Jaspers đã thấy A. Comte đặt hết lòng tin vào khoa học do vậy *bỏ rơi tính chủ thể, bỏ rơi hiện sinh của con người*. Theo họ, chủ nghĩa thực chứng của A. Comte đã đồng hoá con người với vật, một khi con người bị chi phối bởi quy luật như khoa học thực nghiệm thì con người chẳng còn nhân vị và tự do.

Kierkegaard thừa nhận giá trị thực sự của khoa học thực nghiệm, nhưng giá trị ấy chỉ nằm và dừng lại ở lĩnh vực vô linh mà thôi. Khoa học không đặt chân được sang lĩnh vực nhân vị, bởi vì "con người linh ư vạn vật". Vượt quá giới hạn đó, khoa học chỉ chuốc lấy sai lầm và thất bại.

Nhà hiện sinh cho rằng tâm linh con người, hiện sinh của nhân vị đó mới chính là lĩnh vực của triết học.

Hai lĩnh vực khoa học và triết học khác nhau, cho nên phương pháp cũng khác nhau. Đối tượng của khoa

học là sự vật mà sự vật thì tĩnh cho nên tính khách thể là tuyệt đối. Vì vậy phương pháp của khoa học dựa trên công thức và đo lường. Trái lại chủ thể hiện sinh là nhân vị chủ động và tự do, vì vậy người ta lấy và nói tới "giải thích" trong khoa học, "thông hiểu" trong quan hệ con người và con người làm thước đo.

Chủ nghĩa hiện sinh muốn đánh thức con người thoát khỏi giấc mơ duy lý và khoa học bằng cách nêu lên ba cấp độ của tri thức: thứ nhất, khoa học thực nghiệm lấy thế giới vật lý làm đối tượng; thứ hai, triết học hiện sinh lấy đời sống tinh thần làm đối tượng; thứ ba, thần học lấy cái siêu việt và Thượng đế làm đối tượng. Jaspers nói về vị thế của ba loại tri thức ấy như sau: Chỗ thất bại của khoa học thực nghiệm là chỗ bắt đầu của triết học và giới hạn chấm hết của triết học chính là cương giới của lĩnh vực siêu việt.

Triết học của Kierkegaard được gọi là trung thực, bởi vì theo nhà hiện sinh, nó bảo toàn cuộc sống viên mãn của tinh thần con người, trung thực nhận thức được mọi giá trị của hiện sinh, tránh xa được "bả vinh hoa" của chủ nghĩa duy lý.

Heidegger đặt ra một câu hỏi như thách thức chủ nghĩa duy lý: "Năm 1927, tôi viết cuốn *Bản thể và thời gian*, tôi đã đi mau và đi nhanh quá. Một cuốn sách như vậy chỉ nên viết vào năm người ta 35 tuổi. Nhưng lúc viết cuốn sách đó tôi không đặt vấn đề bản chất của kỹ thuật một cách rõ ràng. Người ta sẽ đi tới đâu, sẽ ra sao? Quý

ngài kỹ thuật gia sẽ dẫn con người đi tới đâu?"¹.

Quả là một lời thách thức, một phản ứng đối với khoa học kỹ thuật, đối với chủ nghĩa duy lý.

Chủ nghĩa phi duy lý và chủ nghĩa duy lý phê phán nhau nhưng lại song hành bên nhau, cùng dựa vào nhau. Chủ nghĩa duy lý cần chủ nghĩa phi duy lý như cần một "nắp an toàn" cho sự phát triển quá tải của nó. Chủ nghĩa phi duy lý cung cấp cho nó một phương pháp để tự khẳng định như là một bổ sung tinh thần.

Nếu chủ nghĩa duy lý là cánh phải của ý thức hệ* của xã hội phương Tây hiện đại thì chủ nghĩa phi duy lý là cánh trái. Chủ nghĩa hiện sinh như vậy không phải chỉ là tiếng nói của một nhóm trí thức tiểu tư sản "ở bên lề". Ý thức hệ nào mà chẳng phải do những phần tử trí thức làm ra. Nhiều nhà hiện sinh như J. P. Sartre chẳng hạn, không những phê phán mà có khi còn tỏ ra khinh thị chủ nghĩa tư bản. Sự phê phán của chủ nghĩa phi duy lý trong đó có chủ nghĩa

1. Tam Ích: *Sartre và Heidegger trên thảm xanh*, Nxb. Hồng Đức, Sài Gòn, 1969, tr.216.

* Ý thức hệ ở đây được hiểu là toàn thể những ý tưởng, niềm tin... do một nhóm cá nhân chủ trương, chứ không phải là ý thức hệ thống trị của một giai cấp, một nhà nước. Chủ nghĩa hiện sinh là do một nhóm cá nhân đề xướng, không phải là một ý thức hệ trị vì tư sản suy đồi, nó đối lập và cùng tồn tại với chủ nghĩa duy lý tạo nên sự "hài hoà xã hội" cho sự phát triển (K.Mamhein).

hiện sinh đối với chủ nghĩa duy lý, đối với xã hội phương Tây hiện đại không phải là của phái hữu tiểu tư sản mà là sự *phê phán bên trong* của một ý thức hệ. "Sửa sai" không phá vỡ nó mà tăng cường tính đa nguyên của nó để đạt tới tính khả tín cao của nó.

II. CÁC NHÀ TRIẾT HỌC HIỆN SINH

Chủ nghĩa hiện sinh ra đời từ những điều kiện lịch sử của một "phương Tây suy tàn" không phải chỉ do một nhà lý luận kiệt xuất nào đề ra mà do nhiều người nối tiếp nhau hoàn thiện nó trong mấy thập kỷ vào giữa thế kỷ chúng ta. Người ta có lý gọi đó là "phong trào hiện sinh".

Người ta cho rằng, chủ nghĩa hiện sinh là một "phong cách mới trong triết học" mà trước kia chưa từng có. Nhưng bất cứ hình thái ý thức nào cũng có một logic nội tại, cũng bắt nguồn từ những tài liệu đã được tích lũy từ trước. Các nhà hiện sinh thường tìm tới những mảnh tư tưởng hiện sinh còn đọng lại trong văn hoá cổ Hy Lạp, đặc biệt ở Socrate, trong đạo Kitô, với những nhân vật trong *Cựu ước* và *Tân ước*, trong các nhà tư tưởng như Thánh Augustin, trong tác phẩm *Tư tưởng* của B. Pascal.

Socrate (470-399 TCN), nhà triết học Hy Lạp cổ đại dùng phương pháp dạy học được gọi là biện chứng để thực hiện đối thoại mà ông gọi là hài hước và sản sinh. Tất cả nhằm đạt được một phương châm trở thành nổi tiếng "Hãy biết bản thân ta" có nghĩa là khác

với các nhà triết học duy tự nhiên trước kia, đối tượng của triết học phải là bản thân con người, mọi ứng xử của con người, mọi quy tắc đạo đức đều phải xuất phát từ đó. Cái chết bí thảm của ông do phong cách châm biếm trào lộng bị quân thần đổ kị xuyên tạc gây nên cũng là một tấm gương về kiếp người là một bất đắc dĩ. Ông đã có một lựa chọn liều lĩnh: uống chất độc cần. Kierkegaard viết về sự việc này như sau: "Cái làm cho Socrate trở nên cao cả không phải do ông đưa chứng cứ về sự bất tử mà vì ông đã thách thức nó và đã dám đảm nhận nguy hiểm đó".

Kinh thánh của đạo Kitô dưới con mắt của nhà hiện sinh đã phơi bày bao tấm gương về thân phận bí thảm của con người. Trước hết, Chúa Kitô có những hành vi xử thế thực là trung thực hiện sinh đối với những con người bị hoạn nạn, tội lỗi và bần cùng.

Trong *Cựu ước*, cuộc sống cô đơn, buồn của Adam và Eva, kiếp người đau khổ của Job trên đồng phân, Abraham sẵn sàng giết con là Isaac để tế hiến Thiên chúa. Đó là một "anh hùng bi đát" đã đặt đức tin trên luân lý và lý trí bởi vì đức tin là phi lý, còn luân lý là lý trí (dù đó là luân lý sau này của Hegel). Đức tin là một nghịch lý, cá nhân ở trên cái chung, tức con người đạt tới siêu việt không trông chờ vào ai, kể cả chân lý.

Thánh Augustin (354-436), giám mục thành Hippone cho rằng, tư duy về con người là đối tượng tư duy căn bản của chính con người qua sự hiểu biết về Chúa. Lời cầu nguyện Chúa của ông như sau: "Noverim

me, noverim Te". Từ suy tư trên, Augustin đã viết cuốn *Xưng tội* (Confessions). Tác giả trung thực tường thuật lại những kinh nghiệm sống của mình, không phải những kinh nghiệm thánh thiện của những người thoát tục mà là những kinh nghiệm đau thương của một kiếp người phóng đảng, lầm lạc trên đường tìm về với Chúa.

Trong cuộc sống, con người sinh ra tội lỗi đó và bị Chúa trừng phạt, con người luôn luôn thao thức, lo âu cho tới khi nào được an ninh trong Chúa. Tìm được an ninh trong Chúa không phải bằng lý trí mà bằng "thân xác", tức bằng việc dẫn thân vào việc chiêm ngưỡng những gì vượt khỏi lý trí suy luận.

Blaise Pascal (1623-1662), có người cho rằng ông mới thực sự là ông tổ của triết học hiện sinh, vì cuốn *Tư tưởng* của ông đã đặt một nền tảng cho nó. Có một mối liên hệ đáng lưu ý giữa dòng tu Jansénisme, dòng tu của Pascal và cũng là dòng tu chịu ảnh hưởng của Augustin. Người sáng lập ra chủ nghĩa hiện sinh là Kierkegaard cũng chịu ảnh hưởng của giám mục thành Hippone.

Pascal tư duy về con người trong tình trạng bất an với tư cách một cá nhân cụ thể và một toàn thể khi con người ý thức về sự liên quan của nó với những cực đoan đối lập trong thế giới. Con người chỉ là một cây sậy yếu ớt trong tự nhiên, nhưng là cây sậy tư duy.

Tình trạng bất an của cá nhân được Pascal miêu tả như sau: Đó là bản chất thực sự của ta. Chính nó làm cho ta không có khả năng biết một cách chính xác và

không biết hoàn toàn một cái gì. Ta bơi lội trên mặt
khoảng không mênh mông luôn luôn bất an và vật vờ
trôi dạt từ bờ này đến bờ kia. Biết về những sự vật của
con người, lý trí của con người chỉ có giá trị tương đối
"chân lý bên này rằng Pyrénée là ngọ nhận ở bên kia".
Bởi lẽ "con tim có những lý lẽ mà lý trí không thể đạt
được".

Con người như một toàn thể được Pascal miêu tả
rùng rợn như sau: "Dưới chân con người một hố thăm
ngoác ra. Con người bị treo lơ lửng giữa hai hố thăm,
một bên là vô hạn, một bên là hư vô và như thế thì hỏi
rằng con người có phải một hư vô đối mặt với hư vô
không hay một toàn thể đối mặt với hư vô ? hay một
trung gian giữa hư vô và toàn thể".

Từ đây, để chỉ nỗi lo âu do những vấn đề khó khăn
không giải quyết được, người ta dùng từ "vực thăm
Pascal".

Nếu kể cho hết các tài liệu trong quá khứ mà các
nhà hiện sinh kế thừa một khía cạnh nào đó thì bản
danh sách còn dài.

Trước hết đó là những nhà triết học Anh theo chủ
nghĩa kinh nghiệm, bắt đầu từ Bacon, Hobbes và được
kiến toàn bởi Locke, Berkeley, nhất là David Hume.
Locke cho rằng, kinh nghiệm là nguồn gốc duy nhất
của mọi ý niệm. Đi xa hơn nữa, Berkeley cho rằng, sự
tồn tại của sự vật là ở tính có thể tri giác ở chúng. Cả
hai lập luận đều mang màu sắc chủ quan, đều nhấn
mạnh vào vai trò của chủ thể trong nhận thức học và

bản thể học. David Hume còn đẩy vấn đề đi xa hơn nữa khi cho rằng, hiện thực chỉ là một luồng ấn tượng mà nguyên nhân thì không rõ và không thể nhận thức được cho nên vấn đề thế giới khách quan tồn tại như thế nào là không thể giải quyết được. Tinh thần duy kinh nghiệm đó còn có thể bắt gặp ở Bentham, Mill và sau này ở cả W. Jame, J. Dewey v.v.

Trong triết học Đức, có những nhà hiện sinh tìm tới Kant, Fichte, Schelling, Hégel và cả Mác trẻ để tìm kiếm những tư tưởng nói về tầm hạn chế của lý trí, tầm quan trọng của trực giác, về năng lực thông hiểu và tư duy của con người.

Tất cả những nhà triết học nói trên ít nhiều đều để lại những dấu tích trong triết học hiện sinh.

Chủ nghĩa hiện sinh lấy triết học đời sống của Nietzsche, hiện tượng học của Husserl làm tiền đề lý luận. Kierkegaard, người mở đường lập chủ nghĩa hiện sinh đã kế thừa những di sản tư tưởng cần thiết của triết học Đức để đặt nền móng cho học thuyết của mình. Cho nên người ta có thể nói chủ nghĩa hiện sinh là Kierkegaard + với hiện tượng học Đức.

F.Nietzsche (1844 - 1900), nhà triết học Đức, là người tiên khởi của chủ nghĩa hiện sinh. Những tư tưởng của ông phủ lên toàn bộ phong trào cho nên người ta tôn Nietzsche là "ông tổ" của chủ nghĩa hiện sinh, trước hết là của nhánh triết học hiện sinh vô thần. Ông đã viết nhiều sách, trong đó đáng chú ý là những tác phẩm: *Nguồn gốc của bi kịch*, *Sự phát triển*

của triết học, Zarathustra đã nói như thế, Bên kia cái thiện, cái ác, Trường hợp Wagner, Nietzsche chống Wagner, Hoàng hôn của những thần tượng, Chống Cơ đốc, Đây là người... Gần đây có nhiều nhà nghiên cứu quan tâm tới độ tin cậy trong tác phẩm của Nietzsche để tìm ra tư tưởng đích thực của ông, bởi vì đã có sự bóp méo, thậm chí bịa tác về ông, nhất là những khẳng định cho rằng: ông là nhà tư tưởng của chủ nghĩa phátxít, của chủ nghĩa liên Đức, chủ nghĩa bài Do Thái.

Một đặc điểm của triết học Nietzsche, đó chính là cuộc đời của ông, là những áng văn tự thuật về tâm hồn ông. Ở đây không chỉ là những lý luận mà còn là những ký sự, loại hình văn học được chủ nghĩa hiện sinh ưa chuộng.

Những nhân vật đã ảnh hưởng tới tư tưởng của Nietzsche là Goethe, Wagner, nhưng ông thầy đích thực của Nietzsche là Schopenhauer. Cho nên người ta coi Nietzsche và Schopenhauer là những người cùng lập ra "Triết học đời sống". Ngoài ra, có thể kể thêm những nhà triết học, nhà văn Pháp như Rousseau, Pascal, Montaigne, Chamfort, Stendhal cũng góp phần đáng kể hình thành nên tư tưởng triết học của Nietzsche.

Kế thừa Schopenhauer về giá trị của *tính chủ thể* ở nơi con người ông cho rằng, thế giới là biểu tượng của con người, ý chí là yếu tố nền tảng trong con người, hướng dẫn và cai trị trí năng là một thành phần phức tạp ở nơi con người. Con người như vậy là một nhân vị

độc đáo vì nó có *thân xác*, làm cho con người cảm nghĩ khác nhau cho nên biết là bằng cả thân xác của mình chứ không chỉ bằng ý chí suông.

Ông phê phán truyền thống phương Tây sùng bái chủ nghĩa duy niệm, lấy khái niệm làm giá trị cao nhất của Parménide, nhất là từ Socrate và Platon đến Kant, Hégel, trong những người đó, Socrate là tổ phụ. Nietzsche cho rằng, cái duy lý trong chủ nghĩa duy niệm là cái trừu tượng lạnh lẽo như xác chết. Phải có một nền tri thức cụ thể, triết học mới có đủ hai chất Dionysos và Apollo.

Nietzsche công kích đạo Do Thái, đạo Kitô, đạo Phật vì họ gồm toàn những kẻ ốm yếu, khinh chê thân xác ở trái đất này, họ chỉ lo tạo ra những sự việc ở thượng giới. Nietzsche khẳng định *đời sống là giá trị cao nhất, hiện sinh là giá trị uyên nguyên làm nền tảng cho các giá trị khác*. "Thượng đế đã chết" để siêu nhân gắn liền với trái đất này xuất hiện. Siêu nhân và ý chí sức mạnh là hai phương diện của con người.

Ngay từ 1942, trong tác phẩm *Triết học Nietzsche*, Nguyễn Đình Thi đã rất đúng khi viết rằng: Nietzsche "dùng trực giác chống lại lý trí, dùng bi quan chống lại lạc quan, dùng phi đạo đức chống lại luân lý"¹. Có thể nói thêm rằng ở nước ta đã có các công trình đề cập đến Nietzsche thì cuốn sách đầu tiên viết về triết học

1. Nguyễn Đình Thi: *Triết học Nietzsche*, Tân Việt xuất bản, Hà Nội, 1942, tr.202.

Nietzsche đó đã được tác giả trình bày chính xác, nghiêm túc hơn cả.

Tóm lại người ta cho rằng, bằng triết học của mình, Nietzsche đã "đảo lại mọi giá trị", chuẩn bị đầy đủ một hành trang về giá trị của con người để một triết học mang tên chủ nghĩa hiện sinh nhân vị ra đời.

E.Husserl (1859 - 1938) là người sáng lập ra hiện tượng học, là nhà tiên khởi của chủ nghĩa hiện sinh. Husserl có những tác phẩm chính sau đây: *Triết học toán học*, *Những nghiên cứu lôgic*, *Triết học như một khoa học chính xác*.

Nhờ hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh mới có một quy chế về triết học, mới trở thành một triết học như các trào lưu triết học đã có.

Đối với Kierkegaard, hiện sinh mang đầy đủ tính chủ thể với những trực giác của nó. Nhưng Husserl có cao vọng tìm ra cái lôgic của nó để công việc đó cũng trở thành "một khoa học chính xác". Những phương cách quy giản trong hiện tượng học của ông không nên hiểu như một phương pháp, một công cụ để nhận thức mà là để miêu tả thật chính xác những hiện tượng đã xảy ra trước ý thức (trực giác). Mỗi một phương cách - ông không dùng khái niệm phương pháp mà là khái niệm phương cách (procédure) - là những hành vi phản ứng đã được thực hiện trước những hiện tượng. Vì vậy có thể nói rằng, hiện tượng học là hữu thể học (bản thể học). Hai khái niệm đó nói lên đặc tính của triết học một mặt là đối tượng, mặt khác là phương pháp.

Hiện tượng học cũng không phải của riêng Husserl. “Hiện tượng Đức”, là do Brentano khởi đầu, Heidegger là người kế thừa trực tiếp Husserl và phát triển trong chủ nghĩa bản hữu của mình để rồi sâu sắc hơn trong “Nhân học triết học” với tên tuổi của Maxscheler. Ở Pháp, Sartre, Merleau Ponty là những người trực tiếp kế thừa Heidegger và từ đó đưa ra một luận đề nổi tiếng “Hiện sinh có trước bản chất”.

Địa vị của hiện tượng học do Husserl đặt nền móng không chỉ đưa lại cho chủ nghĩa hiện sinh một quy chế triết học mà còn ảnh hưởng trực tiếp tới văn học, nghệ thuật, tạo thành “Văn học triết học” trong chủ nghĩa hiện đại. Nó còn thấm thấu vào trong tâm lý học, xã hội học, khoa học nhân văn và cả khoa học tự nhiên. Vì vậy dễ dàng cắt nghĩa vì sao hiện tượng học những năm gần đây lại được sự quan tâm của các nhà khoa học thế giới.

S. Kierkegaard (1813 - 1855) là nhà triết học tôn giáo Đan Mạch, tiền bối của chủ nghĩa hiện sinh, là học trò trung thành của phái lãng mạn chủ nghĩa Đức. Những tác phẩm chính của ông gồm có: *Không thể này thì thế kia*, *Khái niệm về lo âu*, *Các giai đoạn đường đời*, *Kinh hãi và run sợ*, *Nhật ký của chàng dụ dỗ gái*.

Người ta thường giải thích nội dung cơ bản trong triết học của Kierkegaard về *tính chủ thể nhân vị* tạo nên nền tảng của mọi chủ nghĩa hiện sinh ở "bốn thừa tô" là *giáo dục, tình cảm, triết học sử học và tín ngưỡng*. Đặc biệt là ở thừa tố tình cảm tức là việc từ bỏ Regina

Olsen, "đại diện người đàn bà và vũ trụ" là biến cố trung tâm cuộc đời của Kierkegaard và là điểm kết tinh tư tưởng của ông.

Mỗi tác phẩm của Kierkegaard đều in rõ những đặc điểm của cuộc đời ông, những nghịch lý ông gặp phải đều đã hằn sâu ở đó. Nhiều tác phẩm của ông như là những nhật ký, một loại hình văn học rất thuận tiện nói về nhân vị của con người, về đời sống nội tâm của chính ông. Vì vậy Kierkegaard không chỉ được thừa nhận là một nhà triết học mà ông còn là một nhà văn.

Ý thức cá nhân để lại những dấu ấn trong những diễn tiến lịch sử, trong những sáng tác văn hóa, nhưng nó không thể xuất hiện ở ngoài ý thức xã hội mà tồn tại trong sự thống nhất biện chứng, nó bị quy định bởi tồn tại xã hội. Triết học của Kierkegaard và của mọi chủ nghĩa hiện sinh là sự phản ứng của con người trước sự bành trướng của chủ nghĩa duy lý đã và đang đưa chủ nghĩa tư bản vào cuộc khủng hoảng làm tha hóa và phi nhân vị con người.

Kế thừa từ truyền thống Hy Lạp, (Socrate) và đạo Kitô (Kinh thánh) để bảo vệ tính chủ thể của con người như đã nói ở trên, Kierkegaard phê phán chủ nghĩa duy lý của Hegel. Theo Kierkegaard *tội* và *tín ngưỡng* càng là bằng chứng về sự bất lực của chủ nghĩa duy lý. Tội không phải là một quan niệm lôgic, một phạm trù, một đối tượng khoa học. Tội chỉ có thể hiểu được khi đặt nó trước Chúa. Có cái là duy lý nhưng lại là phi lý, là không duy lý đối với tín ngưỡng. Kierkegaard gọi đó

là " tính tôn giáo nghịch lý". Ông làm sống lại tư tưởng của Tertullien theo quan điểm phi duy lý: "Tôi tin bởi vì là phi lý" và "con của Chúa bị đóng đinh và chết trên thập ác, đó là một điều công phần đối với lý trí, nhưng lại là chắc thực bởi vì không thể có...".

Là người theo đạo Tin Lành, Kierkegaard ra sức công kích Giáo hội bởi vì Giáo hội đã duy lý hóa đạo Kitô, biến nó thành một khuôn khổ cứng nhắc. Đọc Kinh thánh để tìm đức tin, "người hiệp sĩ đức tin" không theo sự giảng giải của Giáo hội mà cô đơn, một mình với một mình Chúa thôi. Bằng cách đó, tính *chủ thể* còn mãi mãi, vượt qua logic, vượt lên trên mọi dự trù của lý trí mà chủ nghĩa Hégel đã từng khẳng định.

Một khi thoát khỏi chủ nghĩa duy lý, con người sẽ tự do lựa chọn, con người được sai khiến bởi những đam mê của mình mà đam mê là hành vi trung thực của con người. Toàn bộ tác phẩm của Kierkegaard tràn đầy những đam mê, tức những trực giác không dành chỗ nào cho lý trí.

Tính chủ thể của nhân vị có ngọn nguồn từ trực giác do Kierkegaard khởi xướng được hiện tượng học của Husserl trình bày như "một khoa học chính xác". Những mô tả về tính chủ thể biểu hiện ở trực giác của Kierkegaard đã kết hợp với hiện tượng học của Husserl tạo thành chủ nghĩa hiện sinh.

Mọi chủ nghĩa hiện sinh đều lấy nhân vị với tính chủ thể làm nền tảng và từ đó chống lại chủ nghĩa duy lý. Nhưng ngay từ đầu, họ cũng có một điểm khác biệt:

một đằng gần hiện sinh với Chúa, một đằng trái lại. Vì vậy người ta chia chủ nghĩa hiện sinh thành hai xu hướng, hai ngành : chủ nghĩa hiện sinh tôn giáo và chủ nghĩa hiện sinh vô thần hoặc chủ nghĩa hiện sinh hữu và tả. Kierkegaard là người khởi xướng chủ nghĩa hiện sinh và cũng là người đi đầu trong chủ nghĩa hiện sinh tôn giáo. Ngoài ra phải kể đến các nhà hiện sinh như Jaspers (Đức), Marcel (Pháp), Chestov và Berdiaev (người Nga) và nhiều người khác.

Nếu chủ nghĩa hiện sinh chỉ thu mình trong nhân vị, trong tính chủ thể của con người thì vấn đề đặt ra là quan hệ của cá nhân với người khác ra sao ? Để giải đáp vấn đề đó, chủ nghĩa hiện sinh đưa ra khái niệm *Tính liên chủ thể*. Quả đây là một nghịch lý lớn mà chủ nghĩa hiện sinh phải đương đầu.

Sartre hoàn toàn phủ nhận tính liên chủ thể, ông cho rằng hai người yêu nhau không thể cùng là chủ thể được. Chỉ có một là chủ thể, một là đối tượng; hoặc lần lượt thay nhau lúc này là chủ thể, lúc khác là đối tượng. Heidegger thì ít cứng rắn hơn và thừa nhận có đồng hữu giữa hai người (mitsein) nhưng tình yêu vẫn là sự tranh chấp giữa hai người. Theo ông, dù "sống với", nhưng vẫn là tranh chấp cho nên không thể có tính liên chủ thể. Sự tranh chấp giữa những ý thức là một gánh nặng mà thiên nhiên đè lên mọi người, cho nên theo Sartre "Tội tổ tông của tôi là sự hiện hữu của tha nhân", "tội tổ tông của tôi là xuất hiện trong thế giới có tha nhân". Sartre còn nhìn tha nhân đến mức

như một sự rùng rợn. Trong vở kịch *Kín cửa*, Garcin kêu lên : "anh hãy nhớ lại diêm sinh, dần lửa, vì nướng thịt... trời thật là nực cười. Chẳng cần phải có vì nướng thịt, địa ngục là tha nhân". Là tha nhân cho nên để tránh được tai họa đó chỉ còn một cách là "kín cửa" lại, sống một đời sống riêng, không sao có tính liên chủ thể với tha nhân được.

Không chịu được thái độ quá "tả" theo kiểu Sartre, Merleau - Ponty đã phải viết rằng không lấy tôi để chống lại tha nhân, "cái nhìn của tha nhân chỉ biến tôi thành sự vật và cái nhìn của tôi chỉ biến tha nhân thành sự vật khi những cái nhìn đó chỉ là cái nhìn vô nhân đạo mà thôi".

Cái nhìn của chủ nghĩa hiện sinh tôn giáo có vẻ nhân đạo hơn. Marcel dùng từ "tha ngã" có nghĩa là vừa là ngã vừa là tha, vừa là *tôi* vừa không phải là *tôi*. Tha nhân cũng có cái *tôi* của mình, có nhân vị của mình, cũng có tính chủ thể của mình. Như vậy ở đây tính liên chủ thể được thực hiện, bởi vì theo Marcel tha nhân không chỉ tranh chấp với *tôi* mà còn bổ sung cho *tôi* bằng nhân vị khác của họ. Khi *tôi* chờ đợi một câu trả lời của tha nhân là *tôi* đã thừa nhận tha nhân có một tính chủ thể tự do độc lập với tính chủ thể của *tôi*, do đó tha nhân hẳn sẽ đưa lại cho *tôi* một cái nhìn mới mẻ khác với nhân vị của *tôi*. Marcel làm sâu sắc hơn nữa khái niệm tha ngã bằng khái niệm *ta*. "*Ta*" còn sâu rộng hơn *tôi*, bởi vì *ta* vững bền hơn *tôi*, *ta* là cái bất diệt. Tất cả

những tranh chấp chẳng qua chỉ vì tôi quá nhiều tham vọng, chỉ muốn chống lại cái *ta*. Marcel kết luận giá trị của một hiện sinh khi đạt tới mức cao nhất là ở chỗ hiện sinh đó thể hiện được cái *ta*.

Berdiaeff, nhà triết học Nga đã tán tụng triết học nhân đạo của chủ nghĩa hiện sinh Kitô giáo rằng đó là một *triết học thiên nhân*, có nghĩa là con người không chỉ có nhân tính, mà còn phải là con của Chúa (thiên tính) thì mới là nhân đạo, mới không chống lại tha nhân, thực hiện được tính liên chủ thể giữa người với người.

Cái nhìn của chủ nghĩa hiện sinh Kitô giáo có nhân đạo hơn cái nhìn của chủ nghĩa hiện sinh vô thần, nhưng trong xã hội đầy rẫy tranh chấp giữa những tôi và những tha nhân phản ánh những mâu thuẫn xã hội thì sự thông cảm dù nhân đạo nhất của tôi đối với tha nhân cũng khó bề thực hiện được, do đó thực là dễ hiểu khi người ta phải cầu viện đến Chúa. Đúng như Jaspers nói, giới hạn của triết học một khi chấm hết thì cái siêu việt bắt đầu.

Tiếp tục tư tưởng của Nietzsche về siêu nhân, xu hướng hiện sinh vô thần cho rằng, siêu việt là con người phải luôn luôn vượt lên, tiến lên, con người phải tự thắng, tự vượt mình, phải thăng hoa, con người luôn luôn là một dự phóng. Sartre định nghĩa con người là *cái nó chưa là*, và không phải là *cái nó đang là*. Cho nên phương châm trong cuộc sống của con người được ông xác định như sau: "Con người phải hành động và

chính nhờ hành động mà tự làm nên mình". Siêu việt đối với nhà hiện sinh vô thần là "viễn việt", vượt lên cao hơn so với cái đang là. Ngược lại, các nhà hiện sinh tôn giáo cho thế là một loại siêu việt "ngạt thở" vì không vượt lên để đi tới Chúa. Quả vậy về cơ bản, Sartre là vô thần, đôi lúc còn là chống thần làm cho nhà hiện sinh Kitô giáo không thể không nổi giận.

Trong cuốn *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*, Sartre đã dành nhiều trang để nói về sự không có Chúa và từ đó đến tự do của con người: Theo ông, nếu Chúa sáng tạo ra tôi và nếu người an bài mọi việc kể cả hành động của tôi thì tôi chẳng còn tự do gì hết. Tôi chỉ còn là người thừa hành. Và nếu có Chúa thì tôi cũng chẳng cần biết đến. Sartre từ chối Chúa để nói hết ý về tự do của cá nhân. Đã không có trách nhiệm với Chúa, con người chỉ còn trách nhiệm với sự lựa chọn hành động của mình mà hành động đã không do Chúa ấn định, cũng chẳng do cái gì quy định, "nó là phi lý như vượt mọi lý lẽ". Nó không có nguyên nhân nào ngoài chính nó là nguyên nhân của nó. Mounier đã phê phán thứ tự do tuyệt đối thách thức Chúa này của Sartre và cho rằng cái mà ông tự nhận là "triết học nhập cuộc" thì chỉ là "triết học giải cuộc".

Những nhà triết học Kitô giáo rất coi trọng sự siêu việt, đến mức coi siêu việt là *từ khóa* mở ra toàn bộ triết học của họ.

Mọi con đường đều dẫn tới Chúa. Kierkegaard cho rằng, con người hiện sinh phải vượt qua ba giai đoạn:

giai đoạn thẩm mỹ, giai đoạn đạo đức để cuối cùng đạt tới giai đoạn tôn giáo. Jaspers cho rằng con người hiện sinh trung thực phải thực hiện những bước nhảy. Bước nhảy thứ nhất: con người phải từ bỏ cuộc sống lìa lìa của "sự vật" để nhảy lên chỗ người tự do. Bước nhảy thứ hai: Con người tự do dừng lại là vô nghĩa cho nên phải tiến tới Chúa. Chúa là bản thể siêu việt, là chuẩn đích, là lý tưởng mà người tự do phải vươn tới, bởi vì Chúa là kho vô tận chứa đầy đủ những ước muốn đẹp đẽ của ta. Bởi vậy Jaspers viết: "Tôi không thể là tôi, nếu không có siêu việt. Siêu việt là thước đo chiều sâu thẩm hiện sinh của tôi". Đối với Jaspers, Chúa không phải chỉ là một hữu thể cao xa chỉ để con người hy vọng và thờ lạy mà gắn hữu cơ với cuộc đời, bởi vậy điểm tối cao và có ý nghĩa của cuộc đời ta chỉ thực hiện được khi ta nắm chặt được thực thể đó. Thực thể ấy chính là Chúa.

Người ta giải thích rằng Marcel vốn là người "ngoại đạo", nhờ suy ngẫm sâu sắc về siêu việt mà thấy hết ý nghĩa của nó đối với hiện sinh và hiện sinh chỉ là sự biểu hiện hoàn hảo nhất của siêu việt, do vậy ông trở thành người công giáo.

Sự khác nhau như trên về siêu việt đã khiến Mounier cho rằng chỉ có xu hướng hiện sinh hữu thần mới đáng mang danh "chủ nghĩa hiện sinh", còn hiện sinh vô thần chỉ là "chủ nghĩa phi hiện sinh". Tất nhiên, một đảng tự mình vươn lên thành hiện sinh, một đảng nhờ cậy vào Chúa để thành hiện sinh, chưa

chắc ai đã nhân đạo hơn ai ? Xét cho cùng thì, cả hai xu hướng ít có sự khác nhau, mà sự giống nhau thì nhiều. Cả hai đều giải quyết vấn đề quan hệ giữa ta và tha nhân, nhưng chỉ mới đóng khung trong "cái nhìn", thực tiễn còn năng động hơn nhiều. Họ có "dị mộng" mà vẫn là "đồng sàng".

Chủ nghĩa nhân vị thường được chủ nghĩa hiện sinh tôn giáo kéo vào cùng cánh với mình. Mounier, đại biểu chính của chủ nghĩa nhân vị Pháp cho rằng " chủ nghĩa nhân vị thuộc số nhiều". Vì ngoài chủ nghĩa nhân vị Pháp còn có chủ nghĩa nhân vị Anh, nhất là chủ nghĩa nhân vị Mỹ. Tuy vậy các trường phái đó đều có chung một điểm cơ bản : họ đều đề cao cái Ego, cái nhân vị của con người. Nhờ quan hệ với nhân vị mà thế giới có "ý nghĩa". Nhân vị không chỉ là tinh thần mà còn là sức mạnh sáng tạo của cái Ego và kiểm chế cái Ego. Nhận thức của con người, quan hệ giữa con người và thế giới đều do sức mạnh bản thân con người, tức do nhân vị quyết định.

Mọi nhân vị đều hướng về một nhân vị tối cao, vô cùng đó là Thượng đế. Từ đó, những nhà triết học này nhấn mạnh vào tính cộng đồng của con người (chủ nghĩa nhân vị cộng đồng), nhấn mạnh vào tình đoàn kết, tính hào hiệp của con người.

Các nhà hiện sinh không tôn giáo ít mặn mà với chủ nghĩa nhân vị hơn. Chẳng hạn, Sartre cho rằng, chủ nghĩa nhân vị coi nhân vị là "bản chất" của con người. Nhưng, "bản chất" lại có sau hiện sinh, tất cả cái

còn lại dù là bản chất, kể cả Chúa đều là cái có sau. Vậy làm thế nào tìm được cái có trước, tức cái hiện sinh? Chính luận đề cơ bản này không chỉ khác với chủ nghĩa nhân vị nói chung, mà còn khác với truyền thống triết học phương Tây.

M. Heidegger (1889-1976) là người đại diện chính cho chủ nghĩa hiện sinh tôn giáo Đức. Việc không thể xếp Heidegger vào xu hướng hiện sinh vô thần vì, như L.Sève viết, "xét cho cùng không có và không thể có chủ nghĩa hiện sinh thật sự vô thần". Bởi vì qua tác phẩm *Tồn tại và thời gian* của Heidegger người ta thấy ông khẳng định rõ ràng rằng : chỉ xuất phát từ chân lý của tồn tại mới suy tư về bản chất của các thần thánh, mới tư duy về bản chất thiên tính, về cái phải gọi bằng Chúa. Do đó người ta có lý cho rằng, triết học về tồn tại - đó (Dasein) của Heidegger là cửa mở đi vào đức tin tôn giáo.

Cơ sở để phân loại thành hai xu hướng trong chủ nghĩa hiện sinh ít có sức thuyết phục. Địa vị của Heidegger trong chủ nghĩa hiện sinh chính là ở chỗ trước hết do ông (sau Jaspers, Marcel, Sartre) mà các tư tưởng hiện sinh của Nietzsche, của Kierkegaard, hiện tượng học của Husserl được phát huy và đi vào đời sống của phong trào.

Như mọi người đều biết, Heidegger đã không chấp nhận từ "chủ nghĩa hiện sinh". Vậy thì lý do sự từ chối này là gì, và ông hiện sinh ở chỗ nào?

Khái niệm "tồn tại" được ông trình bày trong tựa đề tác phẩm lớn nhất của mình *Tồn tại và thời gian* là trọng tâm suy tư về triết học của ông. Đây là vấn đề cơ bản mà triết học truyền thống đã đề cập tới, nhưng theo ông, chưa đạt tới chân lý, vì vậy ông muốn bắt đầu từ tồn tại, đi trong tồn tại, nhìn vào tồn tại, tất cả cho tồn tại. Tồn tại không hiện hình cố định ở một nơi nào cả mà nó có trong toàn vũ trụ, ở bất cứ sự vật nào. Do vậy nhận thức về tồn tại là tìm ra ý nghĩa của nó, mà tìm ra ý nghĩa của tồn tại thì không thể ở chỗ nào, ngoài *hiện hữu của con người*, lấy con người làm địa bàn hướng dẫn đi tới tồn tại. Vì vậy cần biết người là gì, bản chất của nó thế nào? Tồn tại của người là một hiện hữu đặc ân nhất, khác với tồn tại của muôn vật. Heidegger gọi hiện hữu người là tồn tại - đó là bản hữu. Đó là những đặc tính bản thể của Dasein, làm thành cơ cấu Dasein. Muốn đạt tới bản hữu phải đi qua hiện sinh, nghĩa là đi qua *hiện thế* tức là hiện sinh hàng ngày của Dasein, Dasein thành hình trong thời gian. Heidegger không muốn dùng từ temporel, chỉ có nghĩa là sự trôi đi của thời gian mà thay bằng temporal (tính thời gian) để chỉ thời gian của tồn tại, tức cái làm nên ý nghĩa của tồn tại, làm nên sự sáng tạo, đó là tính thời gian của tự do. Thời gian do vậy là sự cảm thụ thuần túy về mình. Luận đề này của Heidegger nhằm phủ nhận sự tuyệt đối hóa thời gian của lịch sử, tức truyền thống của những "Magister dixit" (thầy nói) mà

quên mất những lời nói của tồn tại. Mỗi con đường đi tới tồn tại là hiện hữu của người bằng *hữu thể* - đó, (Dasein).

Dasein đó là một *hữu thể - tại - thế* (In - der - Welt - Sein) cho nên ở Dasein, thân xác, cảm giác, tâm tính đóng vai trò tiên phong, dẫn đạo, đi trước mọi suy lý lý tính. Nói cách khác nó đối lập với chủ nghĩa duy lý. Từ đây Heidegger phân tích tỷ mỉ tâm tính về lo âu. Ông nói tới sự sa đọa của con người đã để cái Dasein yên nghỉ ở cái thế giới mà mình đã khai sinh, làm cho Dasein không còn bản chất của tính trung thực. Để còn là trung thực thì Dasein phải lấy lo âu làm bản chất, làm lẽ sống của mình. Nhưng lo âu cũng đè nặng lên con người nên Heidegger đưa ra giải pháp chấp nhận lo âu, vì lo âu chính là điều kiện hàng đầu để hiện hữu của ta phát lộ ra.

Mặc dù Heidegger không thừa nhận từ "chủ nghĩa hiện sinh", nhưng những suy tư của ông về tồn tại và Dasein, về tính thời gian, về lo âu đã chứng tỏ ông không những là nhà hiện sinh mà còn đi sâu hơn các vị hiện sinh tiền bối, là người góp phần làm cho chủ nghĩa hiện sinh được phong phú hơn.

K. Jaspers (1883 - 1869) là đại biểu chủ chốt của chủ nghĩa hiện sinh Đức. Người ta cho rằng triết học của Jaspers đã kết tinh những tư tưởng của Nietzsche, Kierkegaard và cũng là kết tinh của *Kinh Thánh* (từ Cựu ước đến Tân ước), đạo Kitô và lịch sử của nó đã làm nên cuộc sống tinh thần của xã hội phương Tây.

Tác phẩm chính của Jaspers gồm: *Lý tính và hiện sinh*, *Tâm lý bệnh học đại cương*, *Vấn đề tội lỗi*, *Cộng hoà Liên bang Đức đi tới đâu ?...*

Jaspers cũng không thừa nhận khái niệm "chủ nghĩa hiện sinh". Tuy vậy, mọi cố gắng của ông đều tập trung vào "hiện sinh". Thông qua nội dung cuốn *Triết học* của ông ta thấy rõ nhận định đó: phần một bàn về thế giới vật lý, là hữu thể, vật thể; phần hai bàn về hiện sinh tức là nhân vị tự do và tự chủ. (Jaspers gọi đó là *hữu thể - tôi*); phần ba bàn về *siêu việt*, đích cuối cùng của hiện sinh.

Jaspers cho rằng, trong vũ trụ có bốn loại sự kiện thuộc bốn loại trật tự khác nhau, chồng lên nhau, nhưng không đồng hóa nhau: vật chất, đời sống, tâm linh và tinh thần. Hai sự kiện đầu đều là lĩnh vực của khoa học tự nhiên, của sinh vật học nghiên cứu. Tâm linh thuộc lĩnh vực của thế giới con người. Từ tính sự kiện, tức bản tính chung, tâm linh mang tính nhân vị và hiện sinh và là lĩnh vực của khoa học tinh thần được Jaspers gọi là "triết học hiện sinh". Ở đây tham vọng của chủ nghĩa duy khoa học bị loại trừ. Tinh thần là bản sắc nhân bản của con người làm cho con người vượt qua bình diện kinh nghiệm để vươn tới bình diện hiện sinh tự do.

Theo Jaspers, đặc tính của tâm linh là cuộc sống nội tâm, có ý thức về những nghiệm sinh của thân xác mình.

Jaspers phân tích sự khác nhau giữa hiện sinh

và sinh sống. Sinh sống là bám chặt vào cuộc sống, coi nó là bấu vạt duy nhất, là ý nghĩa duy nhất. Trái lại hiện sinh là vươn lên khỏi cuộc sống của sinh vật. Người ta chỉ vươn tới hiện sinh khi nào ý thức được ý nghĩa cuộc sống. Hiện sinh bắt đầu xuất hiện khi con người ý thức được rằng mình là một chủ thể, một hiện sinh khả thể. Con người từ là một hữu thể - đồ vật thành *hữu thể - tôi*.

Một điều kiện để hiện sinh trở nên hoàn hảo, trở thành hiện sinh trung thực là phải thực hiện với tha nhân cũng với tư cách là hiện sinh, bằng ý thức. Ý thức ấy, theo Jaspers, không phải là lý trí (như trong khoa học) mà là cái vô thức, là trực giác của con người.

Ảnh hưởng từ chủ nghĩa bất khả tri của Kant, ông chuyển sang hướng khác. Cái tự nó của Kant chính là nội tâm, là tất cả ý nghĩa khả thể của nó. Nó không đứng sau hiện tượng mà nằm nội tại trong nội tâm đó. Ông gọi đó là tâm lý học thông hiểu. Điều kiện cao nhất và tối hậu để có một hiện sinh trung thực là phải vươn tới siêu việt. Sự siêu việt ở Jaspers chính là Thượng đế. Chính vì vậy người ta gọi triết học của Jaspers bằng hai từ bao hàm hết nội dung học thuyết của ông là "hiện sinh siêu việt".

G. Marcel (1889 - 1973) là người đại diện chủ chốt của chủ nghĩa hiện sinh Thiên Chúa giáo Pháp. Ông đã viết nhiều tác phẩm quan trọng: *Nhật ký siêu hình học*, *Tồn tại và chiếm hữu*, *Con người chống lại tính con người...*

Marcel là người gần gũi nhất với học thuyết của Kierkegaard. Vào năm 1945, Sartre và Merleau - Ponty làm cho chủ nghĩa hiện sinh trở thành "một phong cách sống", lập tức bị ông công kích gay gắt vào khái niệm "chủ nghĩa hiện sinh". Vì theo ông chủ nghĩa hiện sinh của các ông đó đã dẫn tới một triết học phi lý. Marcel tự nhận học thuyết của mình là *chủ nghĩa Socrate mới*, ông nhấn những mục tiêu mà Socrate đã nêu lên: trả lời về chính mình bằng những tiếp cận cụ thể nhưng không bao giờ đạt được toàn vẹn tức là đạt tới *huyền nhiệm*. Bản tính của *huyền nhiệm* là ẩn ẩn, hiện hiện, bao trùm ta, nhưng ta không xác định được nó bởi vì nó vượt quá mọi ước lượng, mọi quan niệm của ta. Bàn về hiện sinh, Marcel xoay quanh hai khái niệm *Tồn tại* và *chiếm hữu*.

Theo Marcel, triết học cổ truyền chỉ quan tâm tới tính khách thể, coi những khái niệm, những quan niệm như những thực tại, hơn nữa còn lấy chúng làm đối tượng duy nhất. Trái lại Marcel lấy tồn tại tức là thế giới hữu hình của cảm giác như một môi trường sinh hoạt của con người. Marcel cho rằng, dĩ kiện nguyên thủy và tuyệt đối không thể nghi ngờ của tôi là kinh nghiệm bao la và hỗn tạp của tôi về thế giới tồn tại: tôi tồn tại và thế giới tồn tại. Đó là điều hiển nhiên căn bản và nguyên thủy.

Triết học truyền thống coi *thân xác* của con người như một vật thể, tức như một đối tượng, chưa bao giờ họ thừa nhận vai trò *chủ thể của thân xác*. Với Marcel,

thân xác con người được hình thành đã phục hồi hai chức năng của mình: *Tôi có thân xác, tôi là thân xác.*

Chiếm hữu là hình thức suy đồi của *tồn tại*. Có những hình thức chiếm hữu của đời sống tinh thần sau: chiếm hữu về ý tưởng là coi ý tưởng như nguyên mẫu tuyệt đối, tự biến mình thành một nhà ý thức hệ, chứ không phải là nhà tư tưởng. Chiếm hữu về dĩ vãng để dĩ vãng lôi ta xuống hàng sự vật. Chiếm hữu về thân xác ở chỗ đánh mất chủ thể của thân xác.

Thái độ của nhà hiện sinh như vậy, theo Marcel, là *tin tưởng* chứ không phải là *suy tưởng*, là tư duy bởi vì tin tưởng như một nhân vị, còn tư duy là phổ quát hóa cho nên đơn giản hóa thực tại.

Cái gì không thể khách thể hóa được thì Marcel gọi là *huyền nhiệm*. Huyền nhiệm do đó là đối tượng của tin tưởng. Marcel đã dùng từ huyền nhiệm để diễn tả tri thức mà ta có về nhân vị con người, về tha nhân, về Thượng đế. Marcel đi tới kết luận rằng: sự kiện nguyên thủy và cao quý nhất của hữu thể học là cuộc sống tương đồng giữa những tồn tại đích thực (giữa người và người, giữa người và Thượng đế).

J - P. Sartre (1905 - 1980)

Những tác phẩm triết học của Sartre: *Tưởng tượng*, *Phác họa một lý thuyết về cảm xúc*, *Tồn tại và hư vô*, *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo*, *Phê bình lý trí biện chứng*. Ngoài ra ông còn rất nhiều tiểu thuyết, kịch bản, tiểu luận khác nữa, song tất cả các tác phẩm khác đều nhằm mở rộng, làm sâu thêm nội

dung của tác phẩm chính và đồ sộ của ông: *Tồn tại và hư vô*.

Sartre là một nhà "chủ nghĩa hiện sinh" hoàn thiện ở mức cao. Ở Pháp người ta khó kể ra được nhà triết học hiện sinh nào vượt lên trên "cây đại thụ" này.

Sartre đã kế thừa hiện tượng học của Husserl và triết học *bản hữu* của Heidegger. Nhà triết học Đức muốn tìm ở hiện tượng học một phương thức để giải quyết một lưỡng phân về chân lý siêu hình học và chân lý nhận thức. Nguyên lý căn bản của hiện tượng học là *tính ý hướng* (ý thức về cái gì). Nó đã đi vào và lấy "*cái tôi thuần túy*" làm bản chất và như vậy không giải quyết được chính xác vấn đề quan hệ giữa ý thức và đòi hỏi phải trở về với sự vật.

Heidegger nhận thức ra sự bế tắc của người thầy của mình. Ông đưa ra học thuyết về *Tồn tại và thời gian* một học thuyết đặt nền tảng cho *Tồn tại học* cụ thể. Trên cơ sở đó, Heidegger lấy con đường của cá nhân để hiểu thế nào là tồn tại của con người, để vươn tới mục tiêu cao nhất là tồn tại học phổ quát của thế giới và của thời gian. Sartre không quan tâm tới tồn tại phổ quát xa xôi đó mà chỉ men theo con đường để khai thác vấn đề thế nào là người. Không có vấn đề bản thể siêu hình theo nghĩa cổ điển, chỉ có triết học lấy con người làm Alpha, Oméga cho mọi suy tư.

Chủ nghĩa hiện sinh của Sartre không dừng lại ở lý luận mà tạo nên "một phong cách sống" thu hút trước hết đông đảo thanh niên. Điều này làm Marcel khó chịu và

không ít người cho rằng, đó là thứ triết học vô thần phi lý của đám người lỗ lã, bất kính để ra những "cao bồi hiện sinh", "dâm dăng hiện sinh" "tự tử hiện sinh". Cho nên có người gọi triết học của Sartre mang tính trưởng giả vì cái gì cũng chê không muốn ăn. Sartre trở thành thần tượng của thanh niên. Sự hấp dẫn của Sartre đối với thanh niên không phải ở đó, càng không phải ở lối văn sắc bén, ở tài hùng biện của ông. Không phải như có người viết xã hội được duy lý cao ở trình độ khoa học kỹ thuật phát triển thì không thể để ra triết học phi lý. Ngược lại, chính tính duy lý của nó làm con người phải "từ chối" nó. Sartre thấy được đúng nó là phi lý. Nó đúng là phi lý vì nó mang nặng tính duy lý đe dọa cuộc sống của con người, của cá nhân.

Ngoài bốn nhà triết học hiện sinh kể trên, phong trào hiện sinh còn thu hút được nhiều nhà triết học khác ở trong và ngoài châu Âu như: Mounier, Soloviev, Chestov, Berdaeff, K. Barth, Scheller, Pe'guy, Bergson, Blondel, La Barthonmiere, Gusdorf, Miguel de Unamuno, Martin Buber, Jose Ortega Gasset, Hora Tomio, William Barrett, John Daniel Wild, Paul Johane Tillich và một số các nhà văn khác như Camus, Beauvoir...

Trong số đó đáng chú ý nhất là một nhà hiện sinh Do Thái - Martin Buber và một nhà hiện sinh Nga - Nicolai Berdiaev. Họ cũng cho chúng ta một số suy nghĩ về tư tưởng của thế giới loài người kể cả sau khi chiến tranh lạnh đã chấm dứt.

M.Buber (1878 - 1965). Ông lấy *trực giác* làm nền

tảng cho quan hệ giữa *Tôi và Anh*. Ông bác bỏ sự tương giao buồn tẻ giữa con người, tức Tôi và Nó và khẳng định chỉ có sự tương giao linh động giữa người với người, giữa Tôi và Anh mới là tương giao thân ái và lý tưởng. Chỉ có ở đó hai bên mới cùng nói, cùng đối thoại, ở đó hai bên mới đều tự do thể hiện nhân vị độc đáo của mình không phải chỉ trong cuộc chiến tương khắc mà còn tương đồng, tương ái.

Buber áp dụng trực giác vào *tâm trị học* được coi như sự đối thoại giữa thầy thuốc và bệnh nhân. Đặc biệt trong *xã hội học*, dựa trên nguyên lý Tôi - Nó, ông bác bỏ xã hội học (trong đó có xã hội học macxit), đề xướng "chủ nghĩa xã hội cộng đồng" được xây dựng trên cơ sở của quan hệ Tôi - Anh. Trong tôn giáo: Theo ông, đạo Do thái (dựa vào Cựu ước) trung thành với sự giao ước với Chúa, còn thần học của Saint Paul (dựa vào Tân ước) tìm chân lý trong lý thuyết về sự xuống thế, về phục sinh của Kito.

Berdiaev (1874 - 1948). Berdiaev đề ra một "siêu hình học có tính tôn giáo" lấy ý niệm *vô căn* của J. Boehm - nhà "thần trí thần bí lớn nhất của mọi thời đại" làm cơ sở. Vô căn chính là trực giác mà theo Boehm, đó là một hư vô vĩnh cửu, tức một ước vọng không cùng. Vô căn như vậy là năng lực sáng tạo hùng mạnh và bất tận của con người chi phối mọi hình thức và mọi quá trình tiến hóa trong vạn vật.

Berdiaev chống lại triết học truyền thống về nhận thức luận, cho rằng nhận thức không phải tìm tới cái

bản chất mà chỉ là xa thêm thực thể. Chỉ có chủ nghĩa thần bí, tôn giáo bằng vô căn mới tìm lại được thực thể. Vì theo ông, Thiên chúa chính là vô căn sáng tạo ra muôn vật.

Berdiaev còn dùng khái niệm "tinh thần" để chỉ quá trình sáng tạo tự do của con người. Tinh thần chỉ có thể có được khi cá nhân thực hiện được hoàn bị mọi khả năng trong cộng đồng, trong liên hệ người với người, nhất là với Thiên chúa.

Berdiaev lấy *Sobornost*, nghĩa tiếng Nga là "cộng đồng nhân vị", đối lập với khuynh hướng "cá nhân hóa" và "xã hội hóa" được coi là một "cái tôi đóng kịch" xóa bỏ nhân vị của con người. Ngoài Berdiaev, ở Nga còn có các nhà hiện sinh khác đáng quan tâm như Léon Chestov, Vladimir Soloviev.

Chủ nghĩa hiện sinh ở Hoa Kỳ không chỉ bó hẹp trong triết học mà còn thâm nhập vào nhiều lĩnh vực văn hóa (nghệ thuật, giáo dục, xã hội học) và cả trong phong trào xã hội.

Chủ nghĩa hiện sinh ở Hoa Kỳ còn tích hợp với nhiều loại triết học đã có ở Hoa Kỳ như triết học phân tích, chủ nghĩa thực dụng, chủ nghĩa Tôma mới, chủ nghĩa Tin lành mới. Không chỉ có thế, chủ nghĩa hiện sinh với hạt nhân của nó là tính chủ thể, tính tự do của nhân vị bắt rễ vào một tính cách rất đặc sắc của người Mỹ như: con người tự làm nên mình (*Self made man*), con người thân lập thân bằng cách chỉ dựa vào sức mình là chính, không dựa, không ỷ lại vào bất cứ

sức mạnh nào khác, kể cả vào quá khứ nào đó. "Cái tôi đích thực" ấy đã được R. Emerson trình bày trong một tác phẩm nổi tiếng của mình. J - P. Sartre cũng nói về sự khác biệt giữa Self made man và sự - tự - mình - mà - có khi ông bàn về vấn đề có Chúa hay không có Chúa.

Paul Tillich (1886 - 1965) là nhà hiện sinh Mỹ thể hiện rõ nét "ý thức hệ" Mỹ. Trong tác phẩm *Dũng cảm là hiện hữu*, Tillich nêu lên ba xao xuyên lớn của con người hiện đại, trong đó xao xuyên về hiện hữu là xao xuyên thuộc bản chất của con người. Vì vậy giải pháp thực tiễn, triệt để là "niềm tin tuyệt đối" so với niềm tin thần bí và thần học, bởi vì chỉ nó mới thể hiện sự giải phóng con người khỏi mọi ràng buộc đối với con người để con người hành động tự do: con người định hướng cho mình không phải theo sự an bài của Chúa, không phải theo quy ước của xã hội, theo lý lẽ của lý trí, theo nguyên tắc đã có. Tóm lại: ta là chính ta, chính ta định đoạt con đường ta phải đi. *Dũng cảm là hiện hữu* chính là biểu thị niềm tin đó. Nhưng Tillich lại cho "dũng cảm là hiện hữu" ấy lại là chìa khóa mở ra ý niệm về Chúa mà ông gọi là "Chúa trên Chúa" sẽ vượt qua Chúa của chủ nghĩa hữu thần và cả chủ nghĩa nhất thần.

Như vậy, ở Mỹ cho đến nay chủ nghĩa hiện sinh vẫn còn có sức sống của nó. Trong tác phẩm *Chớp lấy thời cơ*, R. Nixon dường như muốn tổng kết tình hình

nước Mỹ, cũng đã nhận định rằng: bí quyết về thắng lợi của nước Mỹ là bí quyết không phụ thuộc vào chính phủ. Đó là cái vấn đề liên quan đến con người mà chủ nghĩa hiện sinh đã đặt ra như sự cai trị lấy mình, Goethe cho đó là "sự tự cai trị tốt nhất" và một khi kết hợp với chủ nghĩa hiện sinh đích thực, chủ nghĩa duy lý của Mỹ đã đem lại một kỷ lục về lãnh đạo thế giới.

Như vậy cho đến nay, chủ nghĩa hiện sinh vẫn còn có vai trò đáng kể trong đời sống tinh thần của nước Mỹ, nhưng nhìn chung trên phạm vi châu Âu và thế giới, chủ nghĩa hiện sinh không còn sôi nổi như những năm 50. Vậy một câu hỏi sẽ đặt ra là: Triển vọng, tiền đồ của nó sẽ ra sao, tính chất thời sự của nó có còn không ?

Trong "hồ sơ" về chủ nghĩa hiện sinh trên báo *Magazine littéraire* phát hành nhân kỷ niệm 50 năm chủ nghĩa hiện sinh ra đời, trả lời câu hỏi chủ nghĩa hiện sinh còn là một triết học của thời đại chúng ta không? Michel Contat (Giám đốc *Trung tâm nghiên cứu khoa học quốc gia của Pháp* (CNRS) đã trả lời rằng: chủ nghĩa hiện sinh vẫn sống và có cơ tái hiện bởi sự mất an toàn trong xã hội tăng lên. An toàn xã hội có nguy cơ biến mất bởi những cú đấm của kinh tế thị trường. Cuộc sống của con người trở nên bấp bênh, con người lo âu về tương lai, sự đe dọa của vũ khí hạt nhân cũng gây nên cho con người một sự bấp bênh lịch sử rất cơ bản, tất cả là "thuận lợi cho một tư thế tinh

thần hiện sinh, cho việc *đọc lại* chủ nghĩa hiện sinh".
Chúng ta hãy quan tâm dự báo này đã phát tín hiệu ở
trong lòng một châu Âu đang có xu hướng hợp nhất.

CHƯƠNG II

TRIẾT HỌC HIỆN SINH

Chủ nghĩa hiện sinh kế thừa nhiều di sản tư tưởng của quá khứ, nhưng cái có ảnh hưởng nhiều nhất, có ý nghĩa quyết định cho sự ra đời của nó là hiện tượng học của Husserl. Người ta có lý đưa ra khái niệm "hiện tượng học hiện sinh".

Trước Husserl, Kant và Hegel cũng đã đề cập tới hiện tượng học. Hegel phê phán Kant về chủ nghĩa nhị nguyên giữa "vật tự nó" và hiện tượng. Trong *Hiện tượng học tinh thần*, Hegel cho rằng, tinh thần đi từ nhận thức cảm tính tới tri thức đích thực để làm nên sự hình thành của khoa học. Ông chứng minh tất cả thế giới này chỉ là sự phản ứng của ý niệm và lịch sử của thế giới cũng chỉ là lịch sử của ý niệm, của tinh thần.

Các nhà hiện tượng học hiện sinh cho rằng đó là khuynh hướng của chủ nghĩa duy trí, chủ nghĩa duy quan niệm, chủ nghĩa bản chất. Husserl cho rằng, hiện tượng là hiện tượng tinh thần nảy sinh từ sự tương hỗ giữa ý thức và cái mà ta ý thức. Cái bất định, khái niệm sản phẩm của lý trí với "cái tôi thuần túy", sản phẩm của trực giác được Husserl cho là ngọn nguồn của tri thức.

Hiện tượng học cung cấp cho chủ nghĩa hiện sinh một lý thuyết để trở thành triết học chứ không phải chỉ là một phương pháp coi như một công cụ nhận thức để vũ trang cho các nhà hiện sinh. Nếu nói hiện tượng học là phương pháp thì cần hiểu là cái rút ra từ lý luận về hiện tượng học: đó là hai mặt của sự nhận thức. Trong tình hình không còn triết học xuất hiện như một hệ thống lớn, và chỉ là sự phân mảnh của các đề tài thì không nhất thiết đòi hỏi lý luận nào cũng phải có bản thể học mới là triết học. Hơn thế nữa, nếu ta đi sâu vào các phương cách quy giản của hiện tượng học, ta sẽ thấy chúng đâu chỉ là phương pháp mà vẫn nổi trội lên đối tượng của triết học là con người, là tính chủ thể của nó. Công hiến lớn nhất từ hiện tượng học của Husserl là ở sự khẳng định hạt nhân phi lý trí đó.

I. HIỆN TƯỢNG HỌC

Husserl muốn xây dựng hiện tượng học như một triết học vì ông coi triết học là "khoa học thứ nhất", là "nền tảng của mọi khoa học".

Triết học là một khoa học, bởi vì cũng như mọi khoa học, triết học phải đạt tới những chân lý khách quan được xây dựng thành hệ thống. Triết học phải đi đến một căn bản bất khả kháng cho tri thức của con người, phải tìm kiếm sự minh bạch hoàn bị, sự chính xác đến mức chuẩn mực, phải loại bỏ những điều siêu hình đã được xác lập sẵn, không chấp nhận bất cứ quan niệm nào mà chưa được khảo sát. Husserl gọi lập

trường đó của hiện tượng học là chủ nghĩa cơ bản, là "điểm quy chiếu của Archimède".

Ở thời đại của Husserl, chủ nghĩa thực chứng khoa trương về những kết quả khoa học đã đạt được; chủ nghĩa tâm lý, chủ nghĩa phê phán kinh nghiệm lan rộng khắp nơi; và các triết học khác đã đưa ra nhiều sơ đồ lý thuyết, nên ông càng thấy cần phải có một triết học thực sự khoa học. Ông cho rằng: "Không phải sự thúc đẩy triết học nảy sinh từ những triết học mà tự sự vật và từ những vấn đề", muốn vậy phải đặt các triết học đó ra ngoài một cách duy lý, một cách khoa học. Theo ông phải tin vào lý trí cũng như tin vào một đức tin. Tính khoa học của việc làm đó của ông không phải là vay mượn từ những dữ kiện của bộ môn tự nhiên hay bắt chước những mô hình khoa học khác mà là tìm ra một cách độc lập nghi đề của mình để thực hiện và từ đó đề ra một phương pháp học đặc thù để cuối cùng đạt được những chuẩn mực thuần túy của lý trí. Đó là hiện tượng học, một bộ môn khoa học xuất phát từ tầng sâu thẳm của sự rõ ràng đã có được để khám phá ra những triển vọng của sự phát triển của con người nhằm đưa lại một bộ mặt trung thực cho hiện tượng học.

Với tham vọng đó, Husserl đã thiết lập một phương pháp của hiện tượng học với những nguyên tắc mà ông gọi là những *phương cách quy giản*.

II. QUY GIẢN TRIẾT HỌC

Quy giản là loại trừ tất cả những gì đã được giả

định trước để chỉ còn lại cái gì làm đối tượng cho ý thức. Quy giản triết học buộc ta phải xem lại các triết học đã có. Husserl cho rằng Descartes đã đặt ra vấn đề làm thế nào xóa sạch, "làm bàn trắng" mọi học thuyết đã có để chỉ còn lại cái gì minh nhiên.

Hai thứ triết học Husserl đòi phải loại bỏ là: 1) chủ nghĩa duy trí trong hiện tượng học của Kant và của Hegel nhằm chứng minh rằng, tất cả thế giới hiện hữu này chỉ là phản ánh của tinh thần con người, của ý niệm, lịch sử của thế giới cũng chỉ là lịch sử của tinh thần đó. Có thể gọi đây là chủ nghĩa duy chủ thể; 2) chủ nghĩa kinh nghiệm - chủ nghĩa duy đối tượng, duy khách thể vì nó cho rằng thế giới là tất cả, chủ thể chỉ là hình ảnh in lại nguyên bản của thế giới, chỉ còn một việc là chấp nhận định luật bất biến của vũ trụ, không can dự gì vào những bản tính của vũ trụ.

Mặc dù phê phán, "đặt vào trong ngoặc" các triết học nói trên, Husserl vẫn rất quan tâm tới Platon, Leibniz, đặc biệt Descartes, Kant và chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của ông. Ông cho rằng, không một nhà triết học nào trong quá khứ góp phần vào sự ra đời của hiện tượng học một cách quyết định bằng Descartes. Hiện tượng học phải tôn Descartes như một tổ phụ thực sự của nó.

Điều khác biệt căn bản giữa các ông và Husserl chính là ở chỗ Husserl tuy tôn vinh các ông, nhưng vẫn xem các ông thuộc những khuynh hướng triết học cần "đặt trong ngoặc" để triển khai logic của ý thức.

Trái với các khuynh hướng trên, hiện tượng học của Husserl giả thiết phải có cả chủ thể và đối tượng, mà đối tượng là hiện tượng, chủ thể và đối tượng đồng hàng với nhau, sự tương hỗ giữa ý thức và đối tượng của nó là cơ sở để triển khai các phương cách tiếp theo. Theo Husserl, làm như vậy là trở về với cái hữu thể cụ thể của sự vật. Hữu thể ấy không nằm ở đâu hết, mà ở chính hiện tượng. Cho nên hiện tượng học cũng là hữu thể học, là bản thể học hiện tượng học.

III. QUY GIẢN BẢN CHẤT

Husserl gọi quy giản bản chất hay "cái nhìn bản chất" là khoa học bản chất.

Giống Descartes, Husserl cũng thực hiện hoài nghi bằng cách hoãn xét, "đặt vào trong ngoặc" không chỉ các học thuyết đã được xác lập mà cả sự hiện hữu của tự nhiên để chỉ giữ lại cái bản chất của nó, được ông gọi là Eidos. Husserl không tán thành câu nói nổi tiếng của Descartes: "Tôi tư duy vậy tôi hiện hữu". Husserl cho rằng như thế là không minh nhiên, bởi vì Descartes hoài nghi không có thể giới, rồi lại dùng tư duy trừu tượng, lôgic để kết luận phải có thể giới. Theo Husserl, "sự hoài nghi triết học" (*sonté méthodique*) của Descartes phạm vào một nghịch lý. Ông cho rằng tôi hiện hữu và tôi tư duy, thì tư duy là đáng nghi ngờ nhất. Theo Husserl điều minh nhiên là "Tôi tư duy vậy là tôi có tư duy một cái gì" ("*Cogito, ergo cogitatum*"). Dĩ kiện tức thời đó không phải là: "Tôi tư duy, vậy tôi

hiện hữu" ("Cogito, ergo sum").

Eidos, bản chất chính là cái mà tôi thực sự đã ý thức, tức là ý thức. Cái mà tôi tư duy đó không phải là một tư tưởng, một ý tưởng và cũng không phải là một sự vật hiện hữu trong thiên nhiên (vì đã bị đặt vào trong ngoặc) mà thuộc tâm giới, tức lĩnh vực ý thức. Đó là trực giác tức thời không thể hoài nghi mà ông đòi hỏi phải quan tâm. Bản chất như vậy là trực giác, vì vậy Husserl gọi là "trực giác Eidos", ngọn nguồn của nhận thức, đi trước nhận thức lý trí.

Trực giác có tính Eidos, tính bản chất, mà bản chất của đối tượng theo Husserl được tạo thành bởi "cái bất biến" luôn luôn đồng nhất qua mọi biến thiên. Nói một cách khác, nó là nguyên nhân của nó, không bị quy định bởi phạm trù nào hết. Cái bất biến đó là ý thức nguyên thủy của con người, là cái tôi tự khẳng định trước mọi suy luận duy lý. Do vậy, những bản chất mà hiện tượng học đạt được chính là cấu trúc của tinh thần của ý thức.

Nhờ quy giản bản chất, ý thức đã giành lấy quyền năng của mình. Thế giới không phải tuyệt đối, như sự khẳng định của chủ nghĩa kinh nghiệm, chủ nghĩa tự nhiên mà chỉ là cái mà tôi đã tư duy, đã thấy. Cái tôi đã tư duy, đã thấy đó, theo Husserl, là minh nhiên căn bản.

Đối tượng một khi không còn là một sự vật vật chất của giới tự nhiên mà là cái tôi ý thức, đó là Eidos, là bản chất. Vậy tính chất tinh thần của đối tượng đã làm cho nó hoàn toàn trực tiếp với ý thức.

Quy giản bản chất giúp ta vượt ra khỏi thế giới tự nhiên và như vậy đưa ta vào thế giới tâm linh. Ở đây diễn ra cuộc gặp gỡ giữa ý thức và đối tượng một cách minh nhiên, chính xác.

Về phương cách quy giản bản chất, ở Husserl vừa có sự kết thừa Descartes vừa có sự khác biệt giữa hai người.

Rõ ràng là về chủ đề và phương pháp học giữa chủ nghĩa Descartes và hiện tượng học thấy có sự gần gũi. Điều đó có thể thấy ở nhiều chỗ, kể cả về những đặc trưng của hai triết học này. Sự nghi ngờ phương pháp học của Descartes thể hiện ở quy giản hiện tượng học, ở sự "hoãn xét" (Époché) nhằm gác lại các phán đoán triết học. Nguyên tắc minh nhiên được mượn từ Descartes, khẳng định rằng: mọi vật mà chúng ta nhận thức rõ ràng và phân biệt thì đó là chân lý.

Giống như Descartes, Husserl chỉ quan tâm tới một thực tại duy nhất không thể nghi ngờ là nội dung ý thức của mỗi người chúng ta. Nhưng hiện tượng học khác chủ nghĩa Descartes ở điểm: Descartes khẳng định mạnh mẽ sự toàn năng của lý trí biểu hiện thế giới hiện thực và những minh nhiên trí tuệ trở thành đờn bầy mà lý trí sử dụng để nắm bắt thế giới.

Trong *Gia đình thần thánh*, Mác và Ăng ghen đưa ra một nhận định rằng siêu hình học của thế kỷ XVII (trong đó có Descartes và Leibniz) còn thâm sâu một nội dung *tích cực, trần thế*. Nó đã có những phát minh trong toán học, trong vật lý học và trong nhiều khoa

học chính xác khác.

Nhưng từ đầu thế kỷ XVIII, tình hình đó biến mất, những khoa học thực chứng tách khỏi siêu hình học và bó hẹp trong giới hạn của mình. Mọi sự phong phú siêu hình học quy về những vấn đề của tư duy, về những sự vật ở trên trời.

Quả thật Husserl chỉ đi tìm những nền tảng cho một phương pháp triết học ở kết cấu của ý thức và loại mọi quy chiếu đối với thực tại, đối với bản thể. Ý thức tức thời nắm được bằng trực giác mới thuộc lĩnh vực triết học. Theo ông, người ta cho rằng nghiên cứu phải hướng về nhận thức khoa học, về bản chất của ý thức, về cái mà bản thân ý thức là.

Với Descartes, muốn nhận thức phải có hai chỗ dựa: ta nhận thức và những đối tượng mà ta nhận thức. Cái "Cogito" của ông là hoài nghi, là hiểu biết, là khẳng định, từ chối, cảm nhận v.v. đều nói lên khát vọng hướng tới phát minh khoa học. Còn Husserl giới hạn nhận thức trong khuôn khổ của trực giác. Khác với chủ nghĩa duy lý cổ điển hướng về hiện thực, hiện tượng học tìm những nền tảng bất biến trong "ý thức thuần túy", trong tính chủ thể hoàn toàn. Theo Husserl chính cái Eidos đó mới là *cái mà tôi đã thực sự ý thức*, tôi là một cá nhân có một nhân vị, chứ không phải là một chủ thể chung chung, phổ quát.

Quy giản bản chất giúp ta "rút chân" ra khỏi chủ nghĩa tự nhiên để đi vào thế giới tâm linh. Đó chỉ là một bước chuẩn bị, khởi động đi vào đối diện giữa ý thức, giữa Eidos và thế giới hiện tượng.

IV. QUY GIẢN HIỆN TƯỢNG HỌC

Sau khi quy giản bản chất, ta sẽ thấy mặt giáp mặt giữa "ý thức thuần túy" giữa "ý thức siêu nghiệm", giữa "cái tôi thuần túy" và thế giới hiện tượng. Đó là thế giới duy nhất mà con người đã thấy, đã nghiệm sinh, đã sống qua.

Cần phải nói lại "ý thức thuần túy", "tôi thuần túy" là trực giác. Vì sao lại là thuần túy ? Bởi vì ý thức này chưa là gì hết, chưa có gì hết. Trong *Luận cương về Feuerbach*, Mác gọi chủ nghĩa duy vật cũ là "chủ nghĩa duy vật trực giác" nghĩa là người ta chỉ mới "nhìn", "chiêm ngưỡng" mà không có hành động. Nhưng nếu hiện diện ở chính nó thì việc gì sẽ xảy ra giữa cuộc tao ngộ này?

Trước khi ý thức ra mắt, theo khái niệm của Husserl, thế giới chỉ là "tiền thế giới", nhưng khi nó đối mặt với "tiền thế giới" thì "tiền thế giới" ấy trở thành thế giới mà ý thức đón nhận, trở thành "hiện tượng", tức là nó tự bộc lộ ra, là kéo hiện tượng ra khỏi sự u minh của nó. Nó chỉ là thế mà thôi. Như vậy, nói cách khác đối tượng mang tính hiện tượng. Đến đây mới là trung tâm của hiện tượng học : vấn đề mối liên hệ giữa ý thức và đối tượng mang tính hiện tượng.

Cả tiến trình quy giản bản chất đến quy giản hiện tượng học được biểu hiện thành công thức sau đây : "Tôi tư duy (ý thức) những cái mà tôi tư duy là những cái tôi đã tư duy (như thế)", Ego - cogito - cogitata qua cogitata". Đi vào từng khái niệm : không phải chỉ là tư

duy (cogito) suông mà tư duy về "cái mà tôi tư duy" (Cogitata) tức là tâm thức, là trực giác. Những cái xuất hiện trong ý thức là "những cái mà tôi đã tư duy", tức là những hiện tượng được truy nhận bởi tư duy, bởi ý thức, hiện ra cho ý thức của tôi, tôi truy nhận thế nào thì hiện tượng như thế đó.

Như vậy không phải thực tại tuyệt đối như chủ nghĩa duy khái niệm chủ trương mà là thực tại thống nhất. Đứng về phía chủ thể, Husserl gọi thực tại đó là năng tri (Noèse), còn đứng về phía đối tượng, là sở tri (Noème) không thể có cái này mà không có cái kia, Husserl gọi đó là sự tương hỗ tạo thành thực tại.

Tính chất tương hỗ của ý thức mà đối tượng được gọi là tính hiện tượng (phénoménalité), tức là hiện tượng chỉ có thể có cả hai. Ý thức và đối tượng gắn liền với nhau, nghĩa là năng tri (Noèse) và cái mà ta ý thức (Noème) xét về hình thể và xét theo thực tế cũng chỉ là một, còn sở tri là nội dung của cái mà ta ý thức.

Khái niệm hiện tượng trong hệ thống của Husserl khác khái niệm hiện tượng của Kant ở chỗ hiện tượng của Kant là cái bên ngoài bọc lấy bản chất tức vật tự nó (Noumène). Mặc dù Kant là nhà triết học sau Descartes đã gây hứng thú cho Husserl ở chính "cái tôi tiên nghiệm" để Husserl đi đến chỗ khám phá "cái tôi thuần túy". Ở Husserl, hiện tượng là chính sự vật mà tôi đã nhìn, đã sống qua, đã nghiệm sinh, hiện tượng là cái đang được ý thức trông thấy.

Đối tượng như vậy không phải ở sự vật, vì sự vật không có khả năng truy nhận và nhận thức về đối

tượng mà là ý thức. Ý thức là bản chất nhưng lại là hiện tượng thuần túy cho nên bản chất là bản chất cụ thể, không phải là ý thức phổ quát như các triết học duy khái niệm khẳng định. Ý thức đó là của ai ? là của nhân vị.

Ở đây cũng cần làm sáng tỏ khái niệm nhân vị. "Cái nhân" thể hiện khía cạnh đặc hữu và không giảm bớt của một con người so với cộng đồng. "Cái tôi" tương ứng với tình cảm, ý thức hay hình ảnh mà chủ thể có về mình, còn nhân vị vừa là tính cá nhân vừa là sự nối tiếp chủ quan của cái tôi. M.Meyerson đã giải thích như sau: đối với con người ngày nay, nhân vị bao gồm và hợp nhất trong phức hợp không chia lìa được là thân xác, cái tôi xã hội, tính đặc hữu, cảm tính nối tiếp nhân vị, cảm tính làm thành nguồn gốc của hành vi. Nói đơn giản thì ý thức của nhân vị là ý thức của tôi, của bạn, của ông A, của bà B.

Quan niệm về nhân vị của Husserl bất gặp không chỉ với nhiều trường phái triết học khác mà với cả chủ nghĩa hiện đại trong văn học, nghệ thuật: Cái nhìn nhân vị cho phép người nghệ sỹ đạt được tự do sáng tạo. Đối tượng tức "cái mà tôi ý thức như thế" (cogitata) chỉ là khía cạnh, chỉ là một mặt, một trắc diện (Profil) của thế giới, nhưng là thế giới đích thực mà ta đã nghiệm sinh, đã sống thực, chứ không phải là thế giới tuyệt đối như chủ nghĩa duy trí, chủ nghĩa kinh nghiệm đã khẳng định. Bản tính của cái nhìn trắc diện cho phép ta nhìn thấy mặt đối diện với ta thôi, còn biết

bao mặt phải đối diện nữa như không cùng. Như vậy thế giới đối tượng đó luôn luôn đưa lại cho ta không chỉ cái mới mà cả sự bất ngờ.

Chính trên cơ sở lý luận này mà Husserl đã quả quyết rằng hiện tượng học là khoa học đặt nền tảng cho các khoa học (khoa học tự nhiên, khoa học nhân văn trong đó có nghệ thuật, văn học) và hiện tượng học chấm dứt thời kỳ ngây thơ của nhà triết học, nhà khoa học.

Tiếp theo tư tưởng của Husserl, nhà triết học Mỹ Feyerabend khẳng định ngày nay phương pháp khoa học mang tính "hỗn loạn", đa nguyên chứ không chỉ là một đường tuyến tính.

"Ý thức thuần túy" tức là trực giác chỉ là nhìn, là chiêm ngưỡng đối tượng, nó không có gì hết. Husserl bác bỏ chủ nghĩa tâm lý coi ý thức như là một cái kho chứa những hình ảnh, những hoài niệm và chúng ta chỉ cần nhìn vào trong tâm linh của ta là đủ.

Husserl cho rằng bản tính của ý thức không phải nằm ý trong thế tự tại mà hướng ra. Husserl gọi là tính ý hướng, Sartre gọi hoạt động của nó là "nổ bùng ra". Để nói về bản tính của ý thức, người ta thường nhắc tới câu nói quen thuộc của Husserl rằng "ý thức là ý thức về cái gì" có nghĩa là ý thức bao giờ cũng có đối tượng. Tất cả mọi tác động của ý thức đều có tính ý hướng, ý thức luôn luôn liên hệ với bản chất của sự vật. Ý thức về cái gì là ý thức được coi không phải là một thuộc tính con người, một yếu tố trong trang bị tính

thần của nó mà là điều kiện bản chất của hiện sinh con người, là sự liên hệ làm cho con người tồn tại ở thế giới và thế giới cho bản thân nó. Heidegger gọi đó là hữu - thể - tại thế, Sartre gọi là thế giới cho ta.

Như thế, một bên là chủ thể, một bên là đối tượng, chủ thể là tính ý hướng, là mở ra, là liên hệ với, nói cách khác chủ thể đưa lại, ban bố cho đối tượng bản chất một hành vi có ý nghĩa và đối tượng bản chất như là đối tượng mang ý nghĩa. Ý nghĩa chính là hiện tượng.

Tóm lại một khi ý thức là tính ý hướng, nó liên biến đổi tất cả những gì nó liên hệ với trong thế giới ngoại tại thành những bản chất xuất hiện thành hiện tượng đối với nó, là ngọn nguồn vô tận của tưởng tượng, của sáng tạo.

Như vậy ý nghĩa chỉ hiện ra khi chủ thể thực sự gặp đối tượng và cũng chính là lúc đối tượng được một ý thức truy nhận. Bởi thế ý thức là thành quả của cuộc đối thoại giữa chủ thể và đối tượng. Có thể nói rằng tâm lý học của hiện tượng học là tâm lý theo quan điểm ngôi thứ hai. Tôi coi thế giới là đối tượng, tức là hiện diện, mà bản thể (hay hữu thể) đang hiện diện và đối thoại với tôi. Chủ nghĩa chủ toàn của Husserl đó chính là ở mối tương hỗ giữa năng tri (Noèse) và đối tượng được ý thức, tức sở tri (Noème). Cấu trúc không chỉ do một yếu tố là chủ thể tạo nên ý nghĩa, mà Noèse (chủ thể) và Noème (đối tượng của ý thức) là hai, nhưng là một toàn thể (chủ nghĩa chủ toàn) cho nên chủ thể có

thể ban bố cho thế giới những ý nghĩa "như không cùng tận".

Như vậy có thể nói thế giới bên ngoài không còn là bên ngoài nữa mà là một sự bao hàm, sự vùi (Inclusion) của thế giới vào trong ý thức. Ý nghĩa của thế giới chỉ có thể hiểu được là ý nghĩa mà tôi cho thế giới, nhưng ý nghĩa đó được nghiệm sinh như mục tiêu tôi khám phá ra để thế giới ấy thành "thế giới cho tôi".

Đối tượng bộc lộ những thuộc tính sau đây. *Một là*, Husserl gọi ý thức (tức trực giác, sự gặp gỡ đầu tiên giữa ý thức và thế giới) là ý thức kiến tạo bởi vì nó tạo ra thế giới hiện tượng, thế giới duy nhất mà ta đã thấy, đã sống qua, đã nghiệm sinh. *Hai là*, kiến tạo còn thể hiện ở tính siêu việt của nó chứ nó không nội tại (Immanent), không phải như chủ nghĩa duy sự (Chosisme) coi đối tượng như sự vật đã có sẵn trong một cái kho ý thức mà nó mang tính tinh thần thuộc tâm linh, cho nên nó ở ngoài và đối diện với ý thức, nó thật sự hiện diện. Đối tượng do vậy mang tính siêu việt chứ không mang tính nội tại.

Khi trình bày các phương cách quy giản, chúng ta có thể bằng lòng với lời giải thích ngắn gọn của J - P. Sartre rằng, thực tại tâm lý cụ thể, đấy là Noèse và ý nghĩa tới ở với nó được gọi là Noème. Husserl muốn triết học phải là khoa học chính xác ở chỗ triết học đã giải quyết sự tương hỗ giữa ý thức (Noèse) và đối tượng được ý thức (Noème) (Correlat noético - noématique). Theo Husserl nhờ có sự tương hỗ đó, được miêu tả như

những phương cách quy giản nói trên mà con người mới nhận được sự vật và xây dựng được khoa học lý thuyết có căn cứ vững chắc. Đó là triết học. Chính cơ cấu của kinh nghiệm hiện tượng học nguyên khai đó khơi dậy và quyết định mọi hình thức phán đoán của ta.

Chủ thể của Kant, có thể nói, đã dựa vào hai cột trụ sau đây. Một mặt là tình cảm, cảm quan, ngộ tính gắn với thực tại kinh nghiệm; một mặt là lý trí nói lên thiên chức lý tính của con người và mở đường đi vào đề tài thần thánh. Ông viết mọi nhận thức của ta bắt đầu từ cảm quan để từ đó chuyển sang ngộ tính và kết thúc ở lý trí. Vì vậy ông định nghĩa triết học là khoa học về quan hệ của mọi nhận thức để đi đến mục đích cơ bản là lý trí con người. Đối với Husserl, mục tiêu cơ bản không phải ở đó mà ở ý thức cá nhân của mỗi người, mang một hình thức thuần túy của chủ thể siêu việt. Husserl cho rằng, ta chỉ hiểu được những sáng tạo tinh thần một cách duy lý đầy đủ và khoa học qua cái ego siêu việt.

Khác với triết học của Kant, cơ cấu của ý thức đặc trưng một cách tiên quyết bởi mặt hình thức của nó, tức là những khái niệm có chức năng lôgic đưa lại một hình thức cho cái kinh nghiệm, Husserl coi sự hình thành nội dung và mọi lĩnh vực của ý thức đều là tự tại trong cơ cấu của ý thức. Hoạt động hay rõ hơn đời sống mang tính ý hướng của ý thức không thể quy về sự suy diễn bằng phạm trù, không thể đi tới một định nghĩa có tính khái niệm như Kant đã làm. Husserl cho

rằng ý thức là một luồng mở ra nhiều chiều. Người ta không thể ghi lại các đối tượng cụ thể bản chất (Éidétique) bằng khái niệm chính xác cũng như quy định thời gian, tức thời gian tạo nên nó.

Ở đây chúng tôi dịch Entendement là Ngộ tính để nói về năng lực kết nối giữa những cảm giác, khác với lý tính là năng lực của những nguyên lý.

Không thể xác định bằng khái niệm chính xác, người sáng lập hiện tượng học cuối cùng gặp Kant ở sự miêu tả sự vận động sống của tâm linh, sự vận động của xúc cảm được sản sinh ra từ một ý niệm thẩm mỹ dưới hình thức một biểu tượng, bởi vì theo Kant, cái đẹp là một phạm trù không xác định được. Và phán đoán thẩm mỹ nhận thức như một định nghĩa không từ đối tượng mà từ chủ thể và những cảm tính của nó.

Tóm lại, đối chiếu với Kant để thấy rằng bằng bất cứ cách nào, Husserl kiên trì ý nghĩa của sự hiện hữu con người, nắm bắt cái cụ thể của cảm xúc chủ quan và bằng hành vi cá nhân, nhận thức chỉ ra những đặc điểm của ý chí và của tính xúc cảm nhằm bảo đảm tính trung thực và chủ nghĩa nhân đạo dưới lăng kính triết học.

Ý đồ đó của Husserl đương nhiên còn nhiều vấn đề phải bàn, nhưng không vì thế mà có người coi hiện tượng học của ông như sự tụt lùi so với Kant, là một sự phi nhân hóa tồi tệ đối với khoa học và đối với văn hóa châu Âu, là một sự sợ hãi bệnh tật đối với mọi sự khái quát hóa. Nếu cuộc "cách mạng Copernic" do Kant thực hiện chưa là dấu chấm hết thì hiện tượng học của

Husserl vẫn có tác dụng làm sâu thêm vai trò của chủ thể trong việc khám phá chân lý.

Tự nhận triết học của mình, tức hiện tượng học, là một khoa học chính xác và chính từ lập trường đó, Husserl đã phê phán chủ nghĩa hiện sinh. Tại sao đã nói nhờ hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh mới có được một quy chế của triết học, đồng thời lại nói Husserl phê phán chủ nghĩa hiện sinh ? Vấn đề là ở chỗ nào ? Chính sự phê phán này càng chứng tỏ sự khác biệt giữa chủ nghĩa hiện sinh và hiện tượng học là thứ yếu mà sự gặp nhau là cơ bản.

Husserl phê phán chủ nghĩa hiện sinh là "phản lý tính", mà phản lý tính là đi theo chủ nghĩa tâm lý, chủ nghĩa kinh nghiệm bởi vì hiện sinh, lo âu... chỉ có tính cách kinh nghiệm thông thường và tính cách cá nhân (có thể đúng thôi). Những dữ kiện ngẫu nhiên và đơn lẻ không thể đưa lại cho khoa học một nguyên tắc có tính phổ biến và tất yếu được.

Trái lại, theo Husserl, hiện tượng học đi theo chủ nghĩa duy lý, vì đây là hiện tượng về cái nghiệm sinh lôgic, đưa lại cho ta sự hiểu biết có tính cách miêu tả về những cái nghiệm sinh tâm lý. Nếu số học là khoa học về những ký hiệu thì, theo Husserl, lôgic của hiện tượng học cũng là khoa học về những ký hiệu tư tưởng. Ta thấy Husserl trình bày lôgic của ý thức qua những phương cách nhất định để lôgic ấy được coi như một lý luận khoa học.

Không phát triển theo lôgic ấy, chủ nghĩa hiện sinh

nói về hiện sinh, về tự do chỉ như một hành vi tức thời ở ngoài sự kiểm soát của lý trí. Tính phi lý tính của chủ nghĩa hiện sinh không mâu thuẫn gì với việc sử dụng các phạm trù, các khái niệm mang tính hệ thống của học thuyết này, vì đã là người, đặc biệt là nhà triết học, nhà văn thì đương nhiên phải sử dụng ngôn ngữ, khái niệm để nhận thức. Điều quan trọng là phân biệt cách trình bày và nội dung khách quan của học thuyết đó.

Chủ nghĩa duy lý, trước hết là chủ nghĩa Hégel cho rằng lý trí, khái niệm có thể nhận thức, lý giải mọi điều trên thế giới; khái niệm, lý trí là tiêu chuẩn của chân lý. Chủ nghĩa hiện sinh dùng khái niệm, hệ thống khái niệm không phải để thiết định thế giới mà chỉ để miêu tả hiện sinh của con người theo thực trạng cụ thể của mỗi nhân vị.

Như vậy theo Husserl, chủ nghĩa hiện sinh chưa thoát ra khỏi chủ nghĩa tâm lý mà chủ nghĩa tâm lý tất yếu dựa trên chủ nghĩa kinh nghiệm cho nên không đem lại cho khoa học một nguyên tắc có tính cách phổ biến và tất yếu như một khẳng định. Còn hiện tượng học như một lôgic có tính cách thuần túy, tách biệt với dòng tâm lý để trở thành lý thuyết khoa học.

Nhưng, cả hai với nội dung khách quan của chúng đều tập trung để chứng minh, để khẳng định tính thứ nhất của ý thức, tức trực giác, bản năng, thể xác đối lập với lý trí. Bởi vậy xét tới cùng hiện tượng học, chủ nghĩa hiện sinh đều đồng tâm nằm trong một khuynh hướng là chủ nghĩa phi duy lý đối lập với chủ nghĩa

duy lý hiện đại.

Cũng cần phải nói thêm về vấn đề tương hỗ giữa ý nghĩa và tự nhiên do Mác đề xuất trong *Bản thảo kinh tế - triết học năm 1844* mà Michel Henry cho là đã báo trước những tương hỗ Noético Noématique của Husserl.

Đối với Mác, đối tượng là giới tự nhiên, là thực tại khách quan, còn chủ thể là toàn thể những sức mạnh của tính chủ thể, là "lực lượng bản chất người". Mác quan niệm con người không chỉ có năm ý nghĩa truyền thống do năm giác quan đem lại mà còn có những ý nghĩa tinh thần, ý nghĩa thực tiễn. Nói gọn lại, đó là "ý nghĩa con người" của những đối tượng của nó, của "giới tự nhiên - người". Một khi trong xã hội, thực tại khách quan trở thành (cho con người) thực tại của những lực lượng bản chất người, thì mọi đối tượng trở thành (cho nó) sự đối tượng hóa mọi đối tượng của nó từ bản thân nó.

Husserl không bàn về tương hỗ chủ thể - tự nhiên mà bàn về tương hỗ giữa ý thức và đối tượng được ý thức. Trong mỗi liên hệ đó, ý thức đã đưa ý nghĩa thành từng lớp (Couche) vì đó là những trắc diện muôn màu, muôn vẻ, vì thế "những cơ cấu noético - noématique" giúp cho ta không phải giải thích, tức là hiểu thấu sự vật, mà là nói rõ, tức tả lại cái thế giới mà ta đích thực đã sống qua, đích thực nghiệm sinh. Những hình thái ý thức, nhận thức nối tiếp nhau như một giòng ý thức được lộ rõ ra và như vậy chúng ta sẽ

tìm lại được những cái nó đã "ngoạm", đó là những tình trạng cụ thể mà chủ thể đã sống qua, đã nghiệm sinh.

Ở nước ta cũng có một số người đã sớm biết tới hiện tượng học. Ngay từ 1951 Trần Đức Thảo đã cho xuất bản ở Pháp, cuốn *Hiện tượng học và chủ nghĩa duy vật biện chứng*. Sau gần 20 năm, năm 1969, tạp chí *Tư tưởng*, "bộ mới số 1" của Viện đại học Vạn Hạnh đã xuất bản ba bài nghiên cứu về hiện tượng học của ba tác giả Phạm Công Thiện, Ngô Trọng Anh, Lê Tôn Nghiêm.

Nếu nói đúng như Husserl nói thì còn gì phải tranh luận và như vậy còn gì là tự do, sáng tạo như *Tư tưởng* đã đặt ra ngay từ đầu bài viết. Lấy hình vuông để phủ nhận hình tròn thì mới có vấn đề để tranh luận. Còn tất cả là hình tròn thì cũng bằng không. Nếu chủ nghĩa duy vật biện chứng chưa được nhóm *Tư tưởng* chấp nhận thì cũng nên theo một "hiệu lệnh" khác của Husserl, ít nhất cũng nên cho đó là một cái nhìn trắc diện, một cái nhìn vén màn lên để cho ta thấy một mặt khác của sự vật. Trần Đức Thảo cũng đi vào chính sự việc của Husserl là "trực giác quan" để mà tranh luận phản bác đấy chứ.

Theo ý của Husserl, *Tư tưởng* đòi ta phải loại bỏ khỏi vòng mọi thành kiến, định kiến thì mới hướng tới chính sự vật, sự việc được. Phạm Công Thiện chỉ căn cứ vào một nghĩa bề ngoài của các khái niệm "intentionalitaet", "reduktion" để nói về việc "trở về mình, như là mình, mình với mình", về việc "trở về ý nghĩa uyên

nguyên của Đại Việt" về "nguồn gốc của quê hương" đâu có vượt ra ngoài mọi ý thức hệ, tách rời mọi "lập trường, mọi khuynh hướng" như Phạm Công Thiện nói, mà trái lại, đó là một lập trường, một khuynh hướng muốn dập tắt "trận chiến tranh Việt Nam hiện nay đến giai đoạn quyết liệt, càng lúc càng quyết liệt" mà Phạm Công Thiện đã miêu tả trong bài của mình.

Hiện tượng học của Husserl là một thành tựu đáng ghi vào lịch sử triết học vì nó soi sáng một mặt không thể thiếu của con người, đó là trực giác tức thời, đó là cái tôi thuần túy vì nó thoát ra ngoài mọi tiền kiến giới hạn nó ở đó. Nhưng tuyệt đối hóa nó để con người chỉ còn thế thì không phải là làm phong phú mà làm nghèo đời sống tinh thần của con người. Hơn nữa, lại còn đòi vượt ra ngoài mọi ý thức hệ như mong muốn của Phạm Công Thiện thì e lại là một "giả ảnh" mà thôi.

Đứng trên lập trường của triết học mácxít, Trần Đức Thảo đánh giá hiện tượng học như sau: Giá trị chính của hiện tượng học là loại bỏ đến cùng chủ nghĩa hình thức cũng trong phạm vi của chủ nghĩa duy tâm và đã đặt mọi vấn đề giá trị trên địa bàn của cái cụ thể. Và, tự sự vĩnh hằng của những bản chất đến tính chủ thể nghiệm sinh, từ Ego riêng biệt đến sự hình thành phổ quát, sự tiến hóa tư duy, Husserl đã nói lên khát vọng không nguôi của chủ nghĩa duy tâm hướng về nội dung hiện thực mà chỉ chủ nghĩa duy vật biện chứng mới chứng minh được bằng một khái niệm xác thực .

V. VẤN ĐỀ TRUNG TÂM CỦA CHỦ NGHĨA HIỆN SINH: CON NGƯỜI NHƯ MỘT NHÂN VỊ

Theo Jacques Colette, một nhà nghiên cứu chuyên về Kierkegaard, trong tập *Que sais - Je* thì thuật ngữ chủ nghĩa hiện sinh, được dùng lần đầu tiên trong một cuốn sách ở Italia vào những năm 30. Nhưng nó thực sự trở thành phổ biến từ 1944 trong cuộc luận chiến với Sartre ở Pháp. Tuần báo Cộng sản *Action* (Hành động) do Francis Ponge lãnh đạo cho ra mắt người đọc một "hiệu chỉnh" về chủ nghĩa hiện sinh và như vậy, từ ấy đã được dùng lần đầu xuất phát từ những tư tưởng của Heidegger. Cho tới thời gian này, nhiều người còn dè dặt nhận mình là người theo chủ nghĩa hiện sinh, bởi vì triết học của nó từ chối hệ thống, khác với nhiều triết học trước kia. Nếu ai đó xuất phát từ *Cogito* (tư duy) nhận mình là người hiện sinh thì ý định muốn dựng lên một học thuyết phổ quát mang tên chủ nghĩa hiện sinh sẽ là mâu thuẫn. Người ta từ chối không muốn nhận là "học thuyết", là "chủ nghĩa" tức từ tố "Isme" bởi vì nó nói lên cái tham vọng vừa hẹp hòi, vừa khô cằn của các loại triết học giam mình trong hệ thống đóng kín "đi thành bất biến". Sartre chấp nhận cái nhãn hiệu chủ nghĩa hiện sinh để tiến hành tranh luận. Cuộc hội thảo nổi tiếng về chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân đạo được báo trước dưới hình thức một câu hỏi: "chủ nghĩa hiện sinh có là một chủ nghĩa nhân đạo hay không?". Từ những năm 50, ông viết

trên một tạp chí của Ba Lan bài *Chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Mac*, sau này được xuất bản ở Pháp với tựa đề *Vấn đề phương pháp*. Sartre có tham vọng lấy chủ nghĩa hiện sinh bổ sung cho chủ nghĩa duy vật lịch sử của Mac mà chính ông đã thừa nhận rằng, chủ nghĩa Mac là một triết học mà không triết học nào có thể vượt qua được ở thời đại chúng ta. Thái độ của Sartre đối với chủ nghĩa Mac dẫn ông tới một bước rẽ đáng ghi. Trong tác phẩm *Phê phán lý trí biện chứng*, Sartre đã thay đổi một khái niệm quan trọng, ông đề xuất một hiện tượng học của thực tiễn, thực tiễn cá nhân và thực tiễn của nhóm, thực tiễn của hành động của nhóm. Theo Sartre thực tiễn của cá nhân là thực tiễn cứng đờ là "trơ - ý thực tiễn" do vậy phải vượt qua.

Đến nay, thuật ngữ *chủ nghĩa hiện sinh* có vị trí vững chắc trong đời sống xã hội và đi vào lịch sử triết học hiện đại. Lộ trình của chủ nghĩa hiện sinh trải qua nhiều chặng đường, mang nhiều biến thể khác nhau, có lúc xung đột nhau. Nhưng từ bảng màu sắc sỡ đó vẫn nổi lên một đối tượng chung, vẫn hội tụ một vấn đề trung tâm — vấn đề nhân vị.

Gọi là vấn đề trung tâm bởi vì các vấn đề còn lại đều xuất phát từ đây, bổ sung và làm cho nó được cụ thể hóa hơn. Các nhà triết học hiện sinh dù có nhiều điểm khác biệt nhau, thậm chí có người không muốn học thuyết của mình mang tên chủ nghĩa hiện sinh, nhưng vẫn gặp nhau ở vấn đề cơ bản lấy hiện sinh ở mỗi nhân vị là tính thứ nhất, là có trước bản chất. Do

vậy người đời đều mời họ ngồi chung một chiếu "chủ nghĩa hiện sinh".

Kể từ cổ đại Hy Lạp, châu Âu là một vùng đất rất sớm có một nền văn minh tạo thành nền tảng cho sự phát triển của chủ nghĩa duy lý. Đó là một truyền thống khá vững chắc ở lục địa này, kể từ Aristote đến chủ nghĩa thực chứng, một hình thức hiện đại của chủ nghĩa duy lý.

Chủ nghĩa duy lý có xu hướng "hướng ngoại", cho triết học là "khoa học về vật" được lý giải bằng những "nguyên nhân cao nhất" hay chứng thực bằng "sự việc". Tất cả các loại triết học duy lý với những hệ thống khái niệm đồ sộ đều tôn sùng lý trí, bởi vì như Hegel viết, "duy lý là hiện thực". Có thể nói, với chủ nghĩa duy lý, con người như bị ngoại giới quyến rũ, bị thôi miên, cho nên cho rằng Logos, giá trị lôgic nằm ở ngoài, ở vật, và chính nó định hướng cho mọi suy nghĩ của chúng ta.

Chủ nghĩa duy lý không phải không "hướng nội", tức hướng vào con người, nhưng lại là "con người phổ quát", con người bị lý tưởng hóa hoặc bị giản lược thành những khái niệm trừu tượng.

Song song với nó dòng chủ nghĩa phi duy lý cũng đã tồn tại từ cổ đại cho đến nay tuy là một xu hướng không mạnh, không "chính thống" bằng chủ nghĩa duy lý, chủ nghĩa hiện sinh đề xuất triết học lấy con người làm đối tượng, làm mục tiêu. Con người không phải như một bản thể phổ quát mà là một nhân vị. Chủ

nghĩa nhân vị đã đề xuất khái niệm nhân vị nhưng xét thấu đáo thì nhân vị đó mới là bộ mặt của cá nhân cho nên Heidegger cho rằng, "không có gì kinh khủng hơn hiện hữu như một cá nhân". Chỉ có nhân vị coi hiện sinh là ưu tiên thì con người mới thực là chủ nhân chứ không phải là nô lệ cho những gì xảy ra trong cuộc đời.

Nhân vị của con người chính là hiện sinh của nó mang bộ mặt riêng biệt, đặc thù xa lạ với mọi tính cách phổ quát. Hiện sinh là một tư chất, một đặc ân dành riêng cho con người - "Hữu thể - người", bởi vì chỉ có con người mới tự do lựa chọn cách thức, thái độ sống, tức có ý thức để thành hiện sinh, cho nên, hiện sinh chính là một mặt cơ bản của tồn tại. Chủ nghĩa hiện sinh không quan tâm tới những bản chất, những khả hữu, những khái niệm trừu tượng như chủ nghĩa duy lý, nó đối lập với tinh thần toán học. Nó chỉ hướng về cái gì hiện sinh, hay nói cách khác về sự hiện sinh của cái gì hiện sinh, mà hiện sinh chỉ có ở con người, không có ở bất cứ vật nào.

Chủ nghĩa hiện sinh quan tâm trước hết thực tại đích thực. G Marcel từ chối đặc tính thực sự triết học đối với mọi tác phẩm nếu như ở đó không làm rõ cái mà ông gọi là "vết cấn của thực tại". Chủ nghĩa hiện sinh cho rằng triết học cổ truyền, trước hết là chủ nghĩa kinh nghiệm thường chỉ nhìn ở những cá nhân những cái gì là chung, là phổ quát, tạo thành một "mẫu", một "kiểu" người nhất định, còn cái gì là đặc hữu của nó thì thoát ra khỏi cái nhìn của chúng ta. Chúng ta đã nhìn

họ bằng những phạm trù có sẵn và chính tri thức ấy cản không cho ta thấy cái mà ta nhìn thấy. Đáng lẽ, chúng ta cần quan sát cuộc sống nội tâm chúng ta với tính đặc hữu của sự nảy sinh của nó thì chúng ta lại muốn có một trí tuệ sáng rõ, tức là ép nó vào khuôn khổ của chủ nghĩa tâm lý cổ điển. Nhưng chính cái sự sáng rõ vay mượn đó làm chúng ta đánh mất chân lý.

Chủ nghĩa hiện sinh ra sức tái tạo một cách trung thành sự tiến thoái của đời sống nội tâm trước khi tinh thần can dự để đưa lại lôgic chưa có ở đấy. Như Kierkegaard đã từng nhấn mạnh, nó muốn để tư duy hiện ra trong "cuống rồn nóng hổi".

Tư duy trừu tượng có nhiệm vụ nhận biết một cách trừu tượng cái cụ thể, trái lại, các nhà hiện sinh có nhiệm vụ hiểu biết cái trừu tượng một cách cụ thể. Bởi lẽ đó, ta thấy tư duy hiện sinh thích tìm cách thể hiện ở *tiểu thuyết*, ở *kịch bản* hơn là ở tác phẩm *lý luận*, vì trong thực tại đầy đủ, đơn biệt, nhất thời ấy của tiểu thuyết lóe lên tính nguyên sơ hiện sinh. Sự lóe lên ấy trong quan hệ với cái trừu tượng, tức lý trí ra sao?

Chủ nghĩa hiện sinh cho rằng đứng về mặt lý luận, lý trí tự nó chỉ là một khả năng thuần túy, nó muôn đời chỉ là trống rỗng, nghèo nàn từ nguyên thủy được cấu tạo bằng kinh nghiệm sống, bằng kinh nghiệm tiền lôgic. Vì vậy hiện sinh có địa vị ưu tiên trong kinh nghiệm sống. Hoài nghi mà Descartes nói tới là hoài nghi của tư duy, nhưng trước khi tư duy, con người Descartes đã sống bao nhiêu kinh nghiệm về hiện hữu

của mình. Hoài nghi của Descartes có một tiền giả định vì thế công việc của nhà triết học là phải tìm đến ngọn nguồn, là phải khai thác, phân tích trước hết về hiện sinh, trước khi nói đến tư duy, bởi vì tư duy không thể có từ hư vô mà chỉ có trên sự kiện. Đó chính là sự kiện tiền lôgic. Trục giác với bao biểu hiện phong phú làm nên đời sống tâm linh. Đó là những động tác sâu lắng không thể thiếu mà lý trí không thể làm thay. Pascal đã từng nói một câu nổi tiếng về điều đó : trái tim có những lý lẽ mà chính lý trí không thể có được.

Chỉ có đời sống tâm linh ấy mới làm cho tôi thành nhân vị, tôi mới có thân xác (corps), làm cho tôi cảm nghĩ khác người. Khái niệm thân xác đã được Schopenhauer và Nietzsche đề xuất, nó tương đồng với quan niệm của một số nhà hiện sinh khác, chẳng hạn, Merleau Ponty cũng nói như vậy. "Tôi là thân xác tôi".

Nietzsche cho rằng, con người ta chẳng nên phí công tìm tới ý niệm mà phải quay về với thân xác, về sự khôn ngoan của thân xác, tức khôn ngoan về tất cả những gì dành cho ta mà ta cảm nhận được. Nietzsche gọi thân xác là cái nó và tôn nó lên như là lý trí to lớn. Tư duy thể xác chính là tư duy vô thức, bao gồm một loạt thao tác như phán đoán, tưởng tượng sáng tạo những giá trị hoàn thiện hơn, tế vi hơn tư duy ý thức chỉ gắn với trí năng. Nietzsche đặt thể xác cao hơn ý thức, như đại số cao hơn bảng nhân. Hành động của con người bao giờ cũng bắt đầu bằng thân xác với bản năng, tâm tính của nó, vì vậy nó có vai trò đi trước dẫn

đạo cho lý trí. Tư duy trừu tượng chỉ là kẻ đến sau.

Thân xác là *tính chủ thể bao trùm*, là sự tập hợp một khối những tính chủ thể nối với nhau theo những cơ cấu, theo thứ bậc vừa phức tạp, vừa biến đổi không ngừng, bởi vì mọi sự hài hòa đều từ đấu tranh mà ra. Được chỉ dẫn bởi sợi chỉ đỏ của thân xác, chúng ta sẽ thấy cuộc đời của chúng ta chỉ có thể có được là nhờ ở sự kết hợp nhiều năng lực nhận thức không ngang nhau đó.

Những tính chủ thể hữu cơ đó tương ứng với những cái mà chúng ta nắm được.

Đó là những *bản năng*. Bản năng là những xung lực được nảy sinh từ số lượng (quantum) sức mạnh sống bắt nguồn từ chiều sâu của cái nó thể xác. Mỗi một con người và vận mệnh của nó tùy thuộc vào hiệu lực và chất lượng của những bản năng. Nietzsche viết rằng: "thiên tài là ở bản năng. Lòng tốt cũng thế. Không có hành vi nào hoàn thiện hơn bản năng".

Kẻ suy đồi, theo Nietzsche chính là kẻ đã bị thương tổn ở bản năng cho nên anh ta phải thay phần hỏng đó bằng sự phóng đại cái lôgic và bằng ý thức của cái nghĩa vụ đơn thuần, tức một thứ đạo đức khô cứng.

Các nhà hiện sinh đều kế thừa Nietzsche về chủ nghĩa chống duy lý và chủ nghĩa phi đạo đức.

Sartre cho rằng tồn tại con người, theo từ của Heidegger, là "tồn tại - tại thế", ở trong thế giới này là thân xác, thân xác hoàn toàn không phải là sự thêm

vào ngẫu nhiên cho tâm hồn tôi, trái lại là một cơ cấu bền vững, trường tồn của tồn tại của tôi và là điều kiện thường xuyên về khả năng của ý thức của tôi như là ý thức về thế giới. Thân xác rất cần thiết cho ý thức: nó là cái bản chất của ý thức (tức cái - cho - nó).

Ý thức không là gì khác ngoài thân xác, cái còn lại là hư vô và câm lặng.

Chủ nghĩa hiện sinh trở về với cái cụ thể, nhưng không tư biện về hiện sinh một cách chung chung, bởi vì nếu như thế sẽ sa vào những khái niệm trừu tượng và như vậy là làm cho bản thân hiện sinh biến thành hữu thể, thế là một mâu thuẫn.

Chủ nghĩa hiện sinh chỉ chú trọng tới hiện sinh của hiện thể. Người ta không thể nắm hiện sinh từ bản thân nó mà phải nắm ở hiện thể. Đối tượng của nhà hiện sinh là sự thống nhất không thể tách rời giữa hiện sinh và hiện thể, hiện sinh gắn liền với hiện thể.

Con người gán cho vạn vật sự hiện sinh, kỳ thật thì sự vật không thể hiện sinh nếu không có con người. Nhờ tri thức của chúng ta mà tồn tại thô sơ đạt tới cấp độ của hiện sinh đã được giả định trước trong ý thức của hiện sinh của thế giới. Theo Marcel, tư duy về một sự vật như hiện sinh chính là tư duy rằng mình như kẻ nhận ra sự vật đó và chính là mở rộng kinh nghiệm để làm sao nói về hiện sinh khi nói về những đối tượng đã cho trong một quan hệ tức thời với một ý thức.

Vì bận tâm nhiều đến tính khách quan, người ta

thường quên hiện sinh của mình để tập trung vào vật. Nhưng chính sự ẩn lánh đó đã lôi thế giới ra khỏi thực tại, mà theo chủ nghĩa hiện sinh thì thực tại chỉ có thể hiện sinh nếu có chúng ta.

Ý thức hiện sinh không dễ có, số đông con người chỉ chăm chú vào đối vật trong thế giới. Còn trong triết học truyền thống, tri thức và tư duy trừu tượng đã làm cho người ta quên mất hiện sinh. Tri thức chỉ là cái khả hữu, nhưng con người lại tìm cách kéo tất cả những gì có trước mắt vào một trong khả hữu đó. Ngay trong cuộc đời thầm kín nhất của chúng ta, người ta thích tìm tới trường hợp của một mẫu người phổ quát đã được xác định và quên khuấy cái làm nên cuộc đời bao chứa chỉ cái duy nhất, cái không có thể diễn đạt được và không dễ nhận thấy.

Nhưng những ai ý thức được rằng mình hiện sinh thì sẽ cảm thấy một sự xúc động đột ngột gây nên bởi một phiêu lưu huyền hoặc, khó tin. Aristote đã từng nói khoa học bắt đầu bằng ngạc nhiên. Có thể nói được chủ nghĩa hiện sinh cũng bắt đầu bằng ngạc nhiên. Marcel đã từng viết "Hiện sinh không tách rời khỏi sự ngạc nhiên" và trước đó Pascal cũng đã từng sống trong cái cảm giác hốt hoảng và ngạc nhiên thấy tại sao mình ở đây mà không phải ở nơi kia, bởi vì không có lý do nào cắt nghĩa tại sao ở đây lại không ở kia, tại sao bây giờ mà không là lúc khác.

Vì sao bắt đầu bằng sự ngạc nhiên ? Bởi vì chính cảm tính sâu xa về một loạt những ngẫu nhiên đã dẫn

ta tới hiện sinh. J.P. Sartre quan niệm rằng hiện sinh là một ngẫu nhiên triết để, là vô bằng; nó đã, hay sẽ xuất hiện mà không một giải thích nào chứng minh được cội nguồn triết học của nó. Ở đây triết học phải là một bản thể học, hiện tượng học phổ quát, kết quả thu được từ chú giải học về Dasein. Đi liền với tính ngẫu nhiên là tính giới hạn, tức tính cụ thể hiện tại của nó.

Cảm tính về "tính không xảy ra vô hạn và đau khổ", về một chuỗi những biến cố tình cờ, ngẫu nhiên làm tôi sinh ra và đồng thời ý thức về tồn tại không thể thay thế là chính tôi, bởi vì không có tôi thì không có gì có thể hiện sinh cho tôi, do và bởi vì hiện sinh không gì khác hơn là tồn tại - cho - tôi. Đó là hai cảm xúc trái ngược nhau gây nên trong tinh thần sự suy tư về hiện sinh của mình.

Theo chủ nghĩa hiện sinh, các loại triết học cổ điển cho rằng cái gì hiện thực, chứ không phải là cái gì khả hữu, mới hiện sinh. Cũng theo họ, mọi tồn tại, từ viên đá đến con người, đều đi từ bản chất đến hiện sinh. Trái lại chủ nghĩa hiện sinh quan niệm "hiện sinh" không đồng nghĩa với "hiện hữu". Những viên sỏi gây nên tiếng lạo xạo được rải trên đường đi tới nắm mồ của ai đó, chúng hiện hữu nhưng nó không thể hiện sinh ở ngoài hành vi tinh thần và chỉ nhờ vào hành vi tinh thần đó mới làm cho nó hiện sinh. Như vậy hiện sinh *không phải là một trạng thái mà là một hành vi*, đó là việc đi từ cái khả hữu tiến tới thực tại. Từ nguyên của hiện sinh (exister) cũng chỉ ra hiện sinh đi từ cái người

ta là (hiện hữu) để "đậu lại" ngụ ở (sistere) tại cấp độ cái mà trước kia mới là khả hữu. Hiện sinh *không phải là một thuộc tính mà là thực tại của mọi thuộc tính*.

Tuy vậy từ trạng thái nọ sang trạng thái kia chưa là hiện sinh. Những biến đổi của vật chất đã có sẵn trước những nguyên nhân của nó. Ở trong những hiện tượng vật lý không có sự nổi lên cái mới làm thành cái biến dịch. Biến dịch hiện sinh trung thực đòi hỏi phải có giá trị. Do vậy hiện sinh là đặc ân của con người.

Theo J . P. Sartre, con người hiện sinh có hai đặc tính: Một là tính chủ thể của con người, là người tự tạo nên mình, tự làm cho mình thành người. Hai là, sự tự khẳng định đó chính là sự lựa chọn cơ bản, lựa chọn tự do.

Về tính chủ thể của chủ nghĩa hiện sinh hoàn toàn không giống tính chủ quan của chủ nghĩa duy chủ thể. Tính chủ thể của chủ nghĩa hiện sinh quan niệm con người khác sự vật ở điểm có cuộc sống nội tâm, có ý thức bản thân, sự ham muốn về đời sống nội tâm. Sự vật bao giờ cũng phản ứng theo một cách bị quy định, còn con người phản ứng một cách người, người là một nhân vị tự do, con người có thể tạo dựng cho thế giới những giá trị của con người. Sự vật không có tính khách quan thuần túy, sự vật được khoác lên mình nó những giá trị mà con người "ban bố" cho nó.

Con người hiện sinh là con người không "nhốt" mình mãi, nằm lì mãi trong một mẫu người đã được khẳng định sẵn, đứng tại chỗ "là", chỗ hiện hữu, chết

cứng, đóng băng trong hiện hữu. Nếu không, nó sẽ đánh mất, sẽ bỏ cuộc không còn hiện sinh nữa. Để được hiện sinh, người ta phải luôn luôn có tham vọng đạt tới cái mà người ta muốn trở thành, phải phân biệt cái hữu thể mới mẻ - kết quả của những lựa chọn trước kia của ta - những khả hữu mà nó tiềm ẩn. Người ta không thể ở mãi trong hiện sinh như một chỗ đứng tối hậu. Hiện sinh là một siêu việt vĩnh hằng tức là vượt qua cái ta hiện là. Người ta chỉ có thể hiện sinh bằng sự thực hiện tự do một hữu thể cao hơn.

Cái mà chúng ta hiện là tạo nên bản chất của chúng ta. Như thế là chúng ta lựa chọn bản chất của chúng ta bằng cách lựa chọn người mà chúng ta muốn trở thành. Bản chất có sau hiện sinh, bởi vì để lựa chọn phải hiện sinh trước đã.

Vậy tại sao chỉ ở con người hiện sinh mới có trước bản chất ? Vì, trong thế giới kinh nghiệm của chúng ta, chỉ con người mới có tự do. Những hữu thể khác đều bị quy định sẵn rồi. Trong một hoàn cảnh nhất định, con người có thể đề xuất nhiều giả thuyết. Cái mà nó lựa chọn là bản chất của nó.

Chủ nghĩa hiện sinh không phải không thừa nhận sự hạn chế của lựa chọn, sự phụ thuộc của con người vào thế giới. Theo Heidegger, người hiện sinh biết ý thức nhất thiết phải ở trong thế giới. Hiện sinh không chỉ là hữu thể (Sein) mà là hữu thể - đó (Dasein), hữu thể trong hoàn cảnh, tức là trong những quan hệ nhất định với thế giới và với hữu thể khác có ý thức. Cụm từ

"cuộc sống nội tâm" mà chủ nghĩa tâm lý nêu lên để chỉ hoạt động của ý thức là một ý tưởng sai lạc. Ý thức bao giờ cũng hướng về bên ngoài, thiết lập quan hệ với bên ngoài. Một ý thức mà không ý thức về cái gì tách biệt với nó thì chẳng là cái gì cả. Vì vậy trong tồn tại của nó, nó phụ thuộc vào thực tại mà ta gọi là bên ngoài nó, nhất là ở những ý thức khác muốn áp đặt cho nó những cái nhìn của chúng về thế giới. Không có những ý thức khác đó thì chẳng bao giờ chúng ta được thức tỉnh đối với sự nhận thức phản tỉnh về bản thân chúng ta.

Nói như thế không có nghĩa là không còn tự do đích thực nào, bởi vì đối với con người, tất cả cái gì không phải là người thì chỉ là một dữ kiện thô sơ mà con người có thể tự do đưa lại cho nó một ý nghĩa trong sự lựa chọn của mình. Nhiều điều chúng ta không thể lựa chọn được, nhưng có thể lựa chọn cách mà chúng ta nhìn chúng, đảm nhận chúng.

Điều nhận xét trên cũng rất đúng với quá khứ cá nhân và tự do của mỗi con người. Ta không thể xóa bỏ thời quá khứ của ta vì nó qua rồi, nhưng ta có thể tùy ý thay đổi thái độ của ta đối với quá khứ đó. Chính quan điểm này tạo nên sự sám hối của người theo đạo Kitô về sự "xóa bỏ tội lỗi", bởi vì theo G. Marcel, quá khứ mà ta chống lại nói đúng ra thì nó không đồng nhất với cái ta hiện là, hay sẽ là, khi ta hòa giải với nó.

Hơn nữa cách thức duy nhất mà tôi phải lựa chọn là xác định một thái độ nhất định thay vì chấp nhận

một thái độ khác. Ý thức không thể không có nội dung, bởi vì tất cả thực tại của ý thức là vận động về cái khác nó và trong sự vận động ấy, ý thức sẽ tự định rõ, sẽ trở thành cái này hay cái khác và lĩnh lấy một bản chất. Vì vậy đời sống nội tâm và hoạt động không tách rời nhau. Vậy là tôi không thể cho tôi một tồn tại khác ngoài cái mà tôi tự làm cho tôi trong thái độ của tôi đối với thế giới và đối với người khác.

Về tính tự do ở chủ nghĩa hiện sinh không phải là tự do chính trị, tự do xã hội. Đây là tự do triết học của chủ nghĩa hiện sinh. Đó là con người đảm nhận hành động của mình với ý thức, hành động là cách thể hiện ý nghĩa của cuộc đời mình. Một khi tôi còn sống với những khái niệm trừu tượng có sẵn thì tôi chưa dám là tôi, tôi vẫn là "người ta", tôi chưa có nhân vị đặc hữu. Tự do hiện sinh là tự do con người do tôi đảm nhận, do tôi quyết định. Hành động tự do là hành động xuất phát từ hữu thể con người tôi.

Con người có thể được đề cập như một đối tượng của nghiên cứu khoa học, nhưng chủ nghĩa hiện sinh lại muốn đề cập tới con người như một hiện sinh của tự do, vượt khỏi mọi khoa học. Đó là một sinh lực tinh thần thực sự sống bằng tự do của mình trong những tình trạng cụ thể của thế giới loài người. Vì con người được sinh ra với những thể chất và tinh thần không lặp lại ở bất cứ người nào khác. Mỗi người có nhân vị, có cái đặc hữu của chủ thể tự do.

Nói tới tự do là nói tới lựa chọn mà mỗi lựa chọn là

một giá trị hiện sinh. Hiện sinh là một chủ thể nhận thức về mình như một gương mặt cá biệt để tìm ở nơi mình một ngọn nguồn như vô tận. Hiện sinh của tôi không phải là bản tính trời cho mà chính là tồn tại mà tôi thông qua những lựa chọn để tác thành và hoàn thành, có nghĩa là con người phải luôn luôn vượt lên trên cái thường nhật để đạt tới chỗ đứng là con người của mình.

Bản tính của con người thì đều là chung, là phổ quát. Nhà triết học hiện sinh gọi bản tính ấy là tính sự kiện, tức là tính do tạo hóa tác thành, chưa có dấu ấn tính chủ thể của con người. Với triết học hiện sinh, tính sự kiện chỉ là điểm bắt đầu. Tính tự do là tính vượt lên trên tính sự kiện để trở thành một nhân vị. Theo quan niệm của chủ nghĩa hiện sinh, triết học truyền thống nuôi tham vọng nắm được bản tính của sự vật, của thế giới và chỉ có Thượng đế mới làm được việc đó. Theo Hegel, con người bị định nghĩa là "sinh vật có lý trí", là hiện thân của ý niệm, là do những liên hệ logic tạo nên, là một thành phần, một khai triển logic. Với chủ nghĩa hiện sinh, tất cả những cái đó chỉ là tìm kiếm con người phổ quát mà lẽ ra phải tìm đến cá nhân tự nhận thức về mình, tự khẳng định với tất cả những đặc hữu chủ quan và từ chối mọi nỗ lực duy lý đã làm con người bị hoen ố.

Khái niệm tự do giữ địa vị nổi bật trong triết học của Sartre, tạo nên con người hiện sinh mang màu sắc Sartre, "con người Sartre". Nhà triết học Pháp cho

rằng, con người bị vấp vào một thế giới không hiện thực, nhưng lại là "cái không nhất thiết", cái bất tất, có nghĩa là cái tất yếu phải từ bỏ cái tất yếu, là cái thừa ra, dư ra, cái quá ra không chứng minh được. Do vậy, con người phải chấp nhận một thứ tự do mà ông gọi là "tự do bị kết án". Tự do như một tiền định, như vậy tự do của con người là phi lý trí, nó phi lý trí vượt ra ngoài mọi lý lẽ cho nên hành động của nó thuộc hành động bản năng chứ không phải tuân theo lý trí. Do vậy tự do của con người là tuyệt đối.

Con người có một ngọn nguồn duy nhất mang ý nghĩa và giá trị tới cho mình. Bản chất của thực tại con người như vậy không phụ thuộc vào tồn tại mà ở khả năng hư vô hóa "thế giới tự nó" để trở thành "thế giới cho nó". Năng lực hư vô hóa đó (néantliser) là hành vi tự do, được thực hiện liên tục, tức tự do đó là tuyệt đối, là vô bờ bến, là những bước nhảy không ngừng để trở thành hiện sinh. Những bước nhảy phi lý không có mục tiêu cho nên là bước nhảy lộn nhào nguy hiểm trong bi kịch. Tự do đó là nguồn gốc của lo âu, nhưng con người cứ phải chấp nhận tự do để lựa chọn, để nhập cuộc, để dẫn thân. "Cái cho nó" của hiện sinh là một hữu thể sống cho nên nó là cái biến dịch, luôn luôn biến đổi, là một nỗ lực thường ngày để tự vượt qua mình, để trở thành mình. Là một biến dịch, hiện sinh là một sức năng động tích cực, luôn luôn vươn xa. Nhốt mình trong tồn tại, trong cuộc sống móc lên, gỉ ra, bất động, trơ ý, chờ đợi thụ động chỉ là những dấu hiệu phi hiện sinh.

Biến dịch là hành vi tự do, là dấu hiệu của hiện sinh trung thực, là đặc tính của con người. Tự do là thuộc tính của nhân vị, chấp cánh cho nhân vị, bộ mặt đặc hữu không lặp lại của con người.

Với triết học hiện sinh, khái niệm nhân vị đã đánh dấu một phong cách mới trong triết học, có nghĩa là nó là sản phẩm mới trong lịch sử. Vậy thì bản chất của nhân vị là gì ? nguyên lý nền tảng của nó là gì ? Không phải chỉ đến chủ nghĩa hiện sinh, mà trước nó, nhiều nhà triết học như Bergson, Freud, Nietzsche và nhiều nhà văn hiện đại đã nói tới nhân vị, tạo thành một "làn sóng" tư tưởng khi loài người bước vào nền văn minh công nghiệp. Đó là cái di sản tinh thần không lý trí, chống trí tuệ (anti - intellectualiste) của con người. Người ta khai thác ráo riết cái kho tàng phong phú vô tận đó của con người: Hippolite Taine tổng kết *văn học hiện đại* gọi nhân vị là "trái tim" đối lập với "lý trí" trong khoa học. Mỗi nhà văn, nhà triết học nói về một mặt nào đó của thế giới tinh thần ấy: tâm linh, bản năng, vô thức, trực giác, đức tin... và đến chủ nghĩa hiện sinh thì một loạt phạm trù xuất hiện để miêu tả cái không lý trí đó. Giá trị khoa học của cái phi lý trí này ở đâu ? các nhà triết học thuộc xu hướng của chủ nghĩa phi lý trí cho rằng, khoa học với nguyên tắc nhân quả không thể chỉ ra nguyên nhân của nhân vị bởi vì nó chính là nguyên nhân của nó. Nhưng nếu xét con người như một đối tượng khoa học (chứ không phải như một nhân vị) thì có thể thực hiện được.

Chính Husserl, người sáng lập hiện tượng học được coi như một khoa học chính xác, đã muốn chứng minh một cách khoa học sự tồn tại, sự hoạt động "cái tôi thuần túy" tức cái trực giác tức thời ở nơi con người. Ông dùng phương pháp quy giản để làm việc đó mà thực chất vẫn là phương pháp triết học chứ chưa phải là khoa học thực nghiệm.

Chỉ sau chủ nghĩa hiện sinh mấy năm, một phát minh mới của Roger Sperry, nhà bác học Mỹ công bố một phát minh vượt cả Pierre Paul Broca và Pavlov được sánh với sinh học phân tử, đã đưa lại cho ông giải thưởng Nobel (1981): xác minh (kể cả bằng thực nghiệm) rằng óc con người với hai bán cầu có đặc điểm chức năng riêng: bán cầu trái mang tính duy lý, bán cầu phải mang tính trực giác. Như vậy là sau Ăngghen trong *Ludwig Feuerbach và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức*. Người đã chứng minh rằng ý thức tư duy là sản phẩm của óc, R.Sperry chứng minh tiếp rằng óc còn sản sinh ra cái không - ý thức, cái không - tư duy. Hai bán cầu não phải cùng tồn tại không thể có cái này mà không có cái kia. Thế giới tinh thần của con người được tạo thành bởi cả hai sức mạnh đó.

Ở đây ta thấy triết học (chủ nghĩa phi lý trí) đã đi trước khoa học khi đặt vấn đề nhân vị. Phải chăng Jaspers đã có lý khi nói rằng chính vì khoa học thực nghiệm bất lực mà triết học đã "bắt đầu" mở đường cho khoa học đi lên.

Óc người có hai chức năng là sản sinh ra ý thức và

vô thức. Như vậy, nói như Mác, chúng là những chức năng giống loài mà hoạt động giống loài là biểu hiện cái phổ quát, mang ý nghĩa phổ quát, ý nghĩa người, ý nghĩa nhân văn. Đã là những giá trị nhân văn thì giá trị đó cũng là phổ quát, là chung xuất hiện ở nhiều trào lưu triết học trong đó có chủ nghĩa hiện sinh.

Còn một điều cần chú ý: triết học, khoa học không chỉ là lý thuyết mà còn là một định chế xã hội cho nên nó được nhiều lực lượng xã hội mang ý thức hệ khác nhau sử dụng. Do vậy những giá trị đó - ý thức và vô thức đều được sử dụng với những mục đích khác nhau giống như cây quýt trồng ở đất này có thể là ngọt, ở đất khác có thể kém ngọt hơn thậm chí chua. Chủ nghĩa hiện sinh với bộ mặt nhân vị của nó cũng vậy dù vị của nó có khác nhau, nhưng ít hay nhiều nó đều tiềm ẩn những giá trị nhân văn phổ quát.

VI. CÁC PHẠM TRÙ XOAY QUANH VẤN ĐỀ TRUNG TÂM CỦA CHỦ NGHĨA HIỆN SINH

Từ vấn đề nhân vị, vấn đề trung tâm của chủ nghĩa hiện sinh, một loạt các phạm trù được phái sinh từ đó để làm cho vấn đề con người trở thành cụ thể hơn, để diễn tả và biểu đạt sâu sắc hơn các cảnh huống của con người.

Các nhà hiện sinh, trước hết là Kierkegaard, là những người chống lại chủ nghĩa duy khái niệm cho nên không thừa nhận phạm trù là những khái niệm nói lên những đặc tính, những mặt, những quan hệ căn bản nhất, chung nhất của nhận thức hay của hiện thực.

Hiểu như thế là sa vào cái hố "trừu tượng phổ biến", sản phẩm của trí năng. Do vậy theo họ, tất cả các phạm trù của chủ nghĩa hiện sinh đều là cụ thể, là những tính cách cụ thể thuộc nhân vị của con người tạo thành hiện sinh của nó. Là sản phẩm của nhân vị, những phạm trù đó không thể tư duy, "giải thích" mà chỉ có thể "thông hiểu" chúng.

Hiểu phạm trù như trên thì khó có thể sắp xếp những phạm trù theo một trật tự nào gọi là hợp lý được. Chỉ có thể miêu tả mối liên hệ giữa chúng như sau: nhân vị với hai thuộc tính là tính chủ thể, là tự do làm thành cái trực, từ đó phát ra những phạm trù khác xoay quanh nó, làm cho nó cụ thể hơn. Những phạm trù này ít nhiều có tính phổ biến được nhiều nhà hiện sinh nói tới bằng những từ ngữ khác nhau. Cái "hệ nhân vị" này còn phức tạp bởi lẽ mỗi phạm trù được nêu lên lại có những phạm trù xoay quanh nó. Tách các phạm trù ra chỉ là yêu cầu của việc phân tích. Thực ra chúng chồng lên nhau, thấm vào nhau, đan xen vào nhau, nhòe ra để chỉ còn một điều là nhân vị của con người. Vì vậy việc trình bày các phạm trù đó khó tránh khỏi lặp lại.

· Phạm trù *hữu thể* (tồn tại) thường bắt gặp trong truyền thống của triết học phương Tây. Nhưng nhà hiện sinh cho rằng sự nghèo nàn chính là ở câu hỏi đặt ra theo đối tượng rằng "hữu thể là gì?".

Heidegger nêu lên tầm quan trọng của hữu thể cho nên phải "bắt đầu từ hữu thể, đi trong hữu thể, nhìn về

hữu thể và tất cả cho hữu thể. Hữu thể là alpha và oméga của mọi tư duy". Câu hỏi trên phải được thay thế bằng hữu thể như thế nào. Nói cách khác là ý nghĩa của hữu thể cũng là chân lý của hữu thể. Cho nên ý nghĩa của hữu thể là đối tượng của hữu thể học (bản thể học); tìm ý nghĩa, nhận thức về bản thể trước hết và tất yếu phải lấy hiện hữu của con người làm môi trường tìm kiếm sự "như thế nào" của hữu thể. Không có người thì không có hữu thể nhưng không có hữu thể cũng không có người và tất cả những gì của người trong hành động, suy tư đều là việc của hữu thể qua trung gian và bằng hiện sinh của con người.

J.P.Sartre gọi cái ở bên ngoài tư duy là "cái tự nó". Thoạt nhìn "cái tự nó" tạo nên sự sung mãn của hữu thể. Nó dày đặc không một kẽ hở, do đó mà nó mờ mờ về mình, nó là cái là và không là gì nữa.

Không là gì nữa, nghĩa là tự nó không cần vật nào khác để làm nguyên nhân, cứu cánh hay làm kế hoạch để thực hiện. Nó không có lý do tồn tại cũng chẳng có ý nghĩa gì. Nó chỉ là một hữu thể có thực, nhưng chẳng có sự cần thiết nào để hiện hữu và chẳng cần sự can thiệp nào của sự sáng tạo để lý giải nó.

Tính không thống nhất hay tính sự kiện của nó là tuyệt đối. Hiện sinh của nó là phi lý, là thừa quá. Mặt khác, trước khi có sự can thiệp của ý thức để nhận thức về nó thì nó không là cái này sẽ là cái khác. Rút cục nó chỉ là một hỗn mang.

Do vậy người hiện sinh thấy đời thường mang màu

sắc bị thảm. Điều đó thể hiện rất rõ trong luân lý hiện sinh chủ nghĩa. Còn triết học cổ điển, bao gồm triết học cổ Hy Lạp, các nhà tư tưởng Kitô giáo, những nhà vô thần thế kỷ XVIII hay những nhà bất khả tri, tất cả đều cố gắng tạo ra một mẫu hình người lý tưởng cần phải hướng tới.

Người hiện sinh nhất quán không theo chuẩn mực nào cả, ngoài chuẩn mực của chính mình. Cái mà con người phải làm không có ở đâu hết mà phải sáng tạo ra. Con người như chèo chống giữa một đại dương, không trăng, không sao, bị treo lơ lửng trên hố thảm, bị dồn vào một con đường đầy vực sâu... chờ một ngày sáng sửa chẳng bao giờ tới. Kiếp người sinh ra từ ngẫu nhiên cho nên đó là một bất đắc dĩ và sự lựa chọn cơ bản của con người cũng là tự do bất đắc dĩ. Heidegger gọi thân phận làm người là một sự "ruồng bỏ", Marcel xem con người như một lữ hành đã hình thành trên một quãng đường phải đi.

Quả thật hữu thể chỉ là thế, nhưng khi nó không còn là cái - tự - nó thì nó trở thành ý thức với tư cách là cái - cho - nó theo chỉ dẫn của hiện tượng học, ý thức có một quyền lạ lùng là có thể "hư vô hoá" được chức năng "hư vô hoá" của ý thức được thực hiện khi nó đi tới một thế nghịch lý: "là cái ta không là và không là cái ta đang là". Đó là hoàn cảnh do ý thức tạo nên: một mặt tôi không là cái tôi mà "tôi là", tức cái tự nó của tôi, bởi vì để quan sát nó tôi sẽ làm cho nó hư vô. Mặt khác tôi cũng không là người quan sát thoát ra khỏi cái - tự -

nó, bởi vì không có cái gì khác ngoài cái - tự - nó.

Bởi vậy để thoát khỏi cái hư vô này và giữ được tư chất của cái - cho - nó, tức là ý thức, thì phải dành được thực tại của cái - tự - nó để trở nên cái - cho - nó - tự - nó.

Sartre viết về hiện hữu của ý thức như sau: "Cái - cho - nó nổi lên như sự hư vô hoá cái - tự - nó và sự hư vô hoá này được lý giải như một dự phóng về cái - tự - nó. Giữa cái - tự - nó đã bị hư vô hoá và cái - tự - nó dự phóng thì cái - cho - nó là hư vô. Vì vậy, mục đích và cùng đích của sự hư vô hoá mà tôi theo đuổi là cái - tự - nó. Vì vậy, bao giờ con người cũng ham muốn là cái - tự - nó mang tư cách là cái - cho - nó".

Nhưng khái niệm " cái - tự - nó " là "cái - cho - nó" sẽ là mâu thuẫn bởi vì cái - cho - nó đòi phải tách khỏi, cắt đứt với cái - tự - nó. Như vậy là đối với trạng thái của một cái - cho - nó tự nó không bao giờ con người đạt được. Nhưng con người như bị kết án là phải theo đuổi tới cùng và đó chính là điều làm cho ý thức như chuốc lấy một bất hạnh, như mắc phải một chứng bệnh nan y, một đau khổ khôn cùng.

- Đối lập với hữu thể (tồn tại) là *hư vô* hay hư vô là cái "không hữu thể" (Descartes). Quả vậy, chỉ có con người là một hữu thể mà ý thức của nó là không - hữu thể, là hư vô. Cho nên khác với bất cứ hữu thể nào khác, ý thức là sự muốn biết, muốn hiểu, là sự dấn vật không nguôi hòng vươn ra, vượt lên khỏi cái thế giới đầy nghịch cảnh: cái hư vô đã thổi vào thế giới, đã

choàng lên thế giới. Theo Sartre, "cái hư vô sinh ra ở giữa ngay hữu thể, ở trong lòng nó như một con sâu". Hư vô như một vết rạn, một khoảng trống trong cái tự nó, trong hữu thể. Nhưng cái hư vô đó ở một hiện sinh nên nó có một chủ thể, do vậy nó thực hiện một hành động là hư vô hoá cái - tự - nó để trở thành cái - cho - nó, tức là tự do. Hư vô tiến hành trên hai tuyến: về mặt tiêu cực, nó tấn công vào cái - tự - nó dày đặc, kín mít, trơ ý, tự thỏa mãn. Cái - cho - nó phải lấp kín cái hư vô để trở thành nó. Bởi vì "con người chỉ là một hư vô đơn thuần bởi chính nó" (Mallbranche) cho nên hư vô là khủng khiếp, nó làm le tiêu diệt ý thức của ta. Nói như Pascal và Heidegger, con người là hư vô lại trở về hư vô. Về mặt tích cực, hư vô biến con người thành hiện sinh trung thực. Nó len lỏi vào con người như một giấc mơ, sống tràn đầy ước mơ mở ra cho con người những chân trời rực sáng, đem lại cho con người những khả năng siêu việt, từ bỏ cái phi lý, cái tầm thường, cái hằng ngày tẻ ngắt để vươn tới cái cho ta. Như vậy hư vô hóa chính là giành lấy tự do.

- Nhà hiện sinh nói rằng, "để hiện sinh, ta phải lựa chọn cái ta sẽ là. Hiện sinh không nên hiểu theo nghĩa thông thường đồng nghĩa với chữ có, chữ là. Từ hiện hữu, con người phải khao khát vươn tới cái mà anh ta sẽ muốn trở nên, phải vượt lên cái mà ta hiện là. Hiện sinh tiềm ẩn những khả năng không cùng để con người tự do thực hiện một hữu thể cao hơn. Đó là *bản chất* của chúng ta. Như vậy đối với chủ nghĩa hiện sinh, hiện sinh có trước bản chất, hiện sinh đồng nhất với

bản chất. Tất cả các trường phái hiện sinh đều gặp nhau ở luận đề cơ bản này. Vì sao ?

Bởi vì trong thế giới kinh nghiệm của chúng ta chỉ có con người là có tự do, còn các hữu thể khác đều bị tiên định.

Triết học truyền thống thường chủ trương ngược lại cho rằng bản chất có trước hiện hữu. Trước hết, tôn giáo cho rằng Thượng đế tức bản chất có trước nên Người đã tạo dựng con người theo hình ảnh của Người.

Các triết học khác cũng cho rằng đối tượng chỉ hiện hữu khi phù hợp với bản chất của mình. Ngay thế kỷ XVIII, người ta vẫn cho rằng có một bản tính chung ở tất cả mọi người được gọi là bản tính người.

Chống lại những quan điểm trên Sartre, đưa ra một bằng chứng về bản chất có trước hiện hữu ở cây đậu Hà Lan và cây dưa chuột. Bản chất của chúng quy định sự hình thành, hình thức của chúng.

Chúng đều là những sinh vật bị quy định hết sức chặt chẽ khác hẳn con người có tự do, cho nên "bản chất của con người còn tùy thuộc vào tự do của con người". Tự do chứa đầy khả năng để con người lựa chọn. Khả năng ấy trở thành hiện thực nhờ ở hiện sinh: hiện sinh như vậy là việc hiện tại hoá cái bản chất.

Theo nhà hiện sinh, bản chất không phải là bản chất phổ quát thuộc về giống người mà là bản chất cụ thể làm cho ta trở thành một con người nhất định thuộc về ta, không có ở bất cứ ai. Chỉ có bản chất cụ thể thì mới mở cửa cho ta đi tới tự do, tức thấy ta sẽ như thế nào.

Nói như thế không có nghĩa là người hiện sinh không nhìn thấy hạn chế của sự lựa chọn tự do của mình. Husserl cho rằng ý thức tất yếu phải sống trong cuộc đời, sống không phải chỉ là sống mà là sống ở đó. Marcel, Jaspers nói rằng sống trong hoàn cảnh, tức là trong mối tương quan xác định với thế giới, với hữu thể có ý thức khác.

Việc tâm lý học chỉ thu tròn trong "đời sống nội tâm" thật đáng nghi ngờ. Bởi vì ý thức luôn luôn hướng ra thế giới bên ngoài. Một ý thức mà không ý thức về cái gì khác với nó thì chẳng là cái gì hết. Vậy thì trong bản thể của nó, ý thức tùy thuộc vào thực tại mà ta nói là ở ngoài nó, nhất là ở những ý thức khác muốn áp đặt cho ta cái nhìn thế giới của họ: không có những ý thức kia thì chẳng bao giờ chúng ta ý thức phản tỉnh về chính ta.

Mặc dù vậy, chúng ta vẫn có tự do đích thực, bởi vì đối với con người, tất cả những gì không phải là người chỉ là một dữ kiện thô lậu mà con người có thể gán cho bất cứ ý nghĩa mà mình lựa chọn. Đối với nhiều sự kiện, tôi không làm gì được đối với chúng nhưng tôi làm chủ thái độ đối với cách sống đó tuy độc lập với tôi. Tôi không lựa chọn được chúng, nhưng lựa chọn được cách mà tôi xem xét nó. Nhà hiện sinh bảo rằng tôi *đảm nhận* chúng.

Tôi tự lựa chọn tôi không phải trong bản thể của tôi mà trong cách thức hiện hữu của tôi. Do vậy thái độ của tôi đối với cái tôi hiện là đã góp phần làm biến hóa

tôi. Thế là trong lĩnh vực đường như độc lập với tôi vẫn tiếp tục mở ra một cánh cửa đi tới tự do. Cái nhìn của ý thức, của tự do mở ra những thế giới cho ta dường như vô tận.

Đối với quá khứ cũng vậy. Dĩ vãng đã qua thì làm sao thay đổi được? Nhưng với thái độ của tôi lúc này thì tôi có thể biến đổi sự tác động của nó đối với tôi, thay đổi cái hiện là của nó đối với tôi.

Đó là con đường lựa chọn tự do mà chủ nghĩa hiện sinh ôm ấp để khẳng định cuộc sống của mình. Kẻ thù của tự do là cái hữu thể vô hồn mà Heidegger bảo nó là tầm thường, Camus bảo nó là phi lý, Sartre bảo nó là gây buồn nôn.

- Chẳng ai hiểu *buồn nôn* như một cảm giác thông thường, như một sự lợm giọng do rối loạn tiêu hóa gây nên. Đó là một thái độ triết học về một trầm tư của con người trước cái phi lý của đời, về một cảm tính khó chịu, nặng nề như ngạt thở trước cái hiện hữu chưa thành hiện sinh của con người. Rõ hơn nữa, đó là sự trừu tượng hóa những mối quan hệ giữa con người và thế giới. Khi người ta thấy một thế giới tiêu vong, một bức thành sụp đổ thì từ đó phát hiện ra một thế giới khác để hiện sinh. Như vậy *buồn nôn* là chìa khóa mở ra hiện sinh cho con người, nó có một giá trị siêu hình một khi ta phát hiện ra cái cơ bản của hiện hữu là hiện sinh thì một thế giới khác lập tức mở ra. Thế giới ấy tràn đầy sức sống, chuyển động dữ dội, muôn hồng nghìn tía, tươi vui. Cái sức sống ấy được đánh thức

bằng *buồn nôn* làm cho ta càng khó chịu, đến tức giận trước cái phi lý bao trùm lên những cái bình thường, cái trừu tượng, cái có sẵn đã được xác lập, cái khuôn sáo khô cứng của những công thức không còn sức sống.

Con người ta khi còn là *cái - tự - nó* chỉ sống như một sinh vật, "sống thừa ra" (Sartre), "sống như người ta" (Heidegger). Vậy, không tránh khỏi, từ sự buồn nôn ấy, con người phải sống như một nhân vị, phải đi tới hiện sinh trung thực.

Cuộc sống trong *cái - tự - nó* gây buồn nôn có nguyên nhân ở đâu ? Chủ nghĩa hiện sinh trả lời rằng, ở sự *tha hóa* (hay là vong thân, phóng thể). Tha hóa là đánh mất mình để hóa thành người khác, chủ nghĩa hiện sinh ít nói đến sự tha hóa của con người trong lao động, hoạt động chính của con người. Chủ nghĩa hiện sinh chỉ bàn đến hai hình thức tha hóa sau:

Thứ nhất, người ta bị tha hóa vì người ta quá suy tôn một thứ đạo đức có sẵn, thụ động tôn thờ một mẫu người lý tưởng, kể cả thần tượng là Thượng đế. Nói như Mounier người ta tự cuộn tròn lại không dám hành động vì sợ bị bắn tay. Người ta chỉ thực hiện một thứ đạo đức giả, lấy mình làm trung tâm theo kiểu người Pharisien (đạo đức giả).

Thứ hai, người bị tha hóa vì đã đồng hóa mình với cơ năng để hành động. Có nghĩa là không những nó hành động như một cái máy không hồn, nó đánh mất nhân vị của mình, "ăn theo" tư tưởng của người khác, của một tập đoàn người nào đấy không sao dứt ra được.

Tha hóa bám vào con người như một tội tổ tông.

Không phải như có người đã quan niệm hình thức tha hóa thứ nhất là duy tâm, còn hình thức tha hóa thứ hai là duy vật. Cả hai đều là duy tâm, bởi vì không phải cứ hoạt động là duy vật mà hoạt động chỉ như thực tiễn mà Mác nói đến thì mới bỏ qua chủ nghĩa duy tâm và "chủ nghĩa duy vật trực giác".

Con người một khi đã bị tha hóa tức là đánh mất mình, không còn thấy mình như một nhân vị thì không còn gương mặt đặc hữu nữa. Chủ nghĩa hiện sinh cho rằng, triết học cổ truyền đã không tính tới tính đặc hữu đó của nhân vị bởi vì nhận thức sự vật thông qua những phạm trù của lý trí. Cho nên đứng trước hiện thực, trước những vấn đề, người ta chỉ có thể phản ứng như nhau, chính cái duy lý ấy đã san bằng con người và như vậy là phủ nhận bản chất con người là tự do.

- Tự do có ba bảy đường, vì tự do được nuôi dưỡng không bằng lý trí của ai hết mà bằng sự lựa chọn của mỗi hiện sinh. Do đó con người cảm thấy *cô đơn*. Cô đơn không nên hiểu theo quan niệm thường ngày, đó là một thái độ triết học. Chính vì thế và do vậy, người hiện sinh không lẩn tránh sự cô đơn mà là đảm nhiệm cô đơn. Con người cô đơn vì tự mình làm nên mình, không sống theo một mẫu người nào cả. Con người cô đơn cho nên càng đau khổ, luôn sống trong tấn bi kịch của cuộc đời. Chủ nghĩa bi quan như bao trùm lên con người vì không ánh sáng lý luận nào soi tỏ, tự mình lẩn mò đường đi cho mình. Thực tại không hứa hẹn đưa lại

cho ta một chân lý nào cả, nó là phi lý. Cho nên đau khổ là bệnh của đời không sao thoát khỏi. C.Mác nói về sự cô đơn và đau khổ của con người như sau: "Cho nên con người với tư cách hữu thể đối tượng và cảm tính, là một hữu thể đau khổ và vì nó là một hữu thể cảm nhận sự đau khổ của nó, cho nên nó là một hữu thể đam mê. Sự đam mê là lực lượng bản chất của con người hướng mạnh mẽ về mục đích của mình". Nếu ta đọc hết những dòng chữ của C.Mác trước khi dừng lại ở câu trích dẫn trên, ta càng thấy rõ ông đã chỉ ra tính phi lý tính cô đơn của một hữu thể không có đối tượng, không đối tượng hoá được, sự đau khổ của con người khi tồn tại một cách cảm tính và sự đam mê của con người hướng theo sự phát triển chủ quan của những giác quan của mình.

- Khi nói tới cô đơn của triết học hiện sinh người ta thường nghĩ đến phạm trù *cái chết*. Người theo chủ nghĩa hiện sinh xem cái chết như sự cố trong cuộc đời bi thảm của con người. Cần phải hiểu cái chết cũng gắn bó với nhân vị, có nghĩa là nếu cuộc sống này là của riêng tôi thì cái chết cũng là của riêng tôi, không ai có thể chết thay cho tôi nên cái chết cũng mang nét đặc hữu của riêng tôi.

Sartre cho rằng hữu thể không ngừng hư vô hóa và đó là tình trạng hữu thể tự - nó trở thành *hữu thể cho* nó. Do vậy chỉ có cái chết mới chấm dứt quá trình hư vô hóa triền miên. "Tôi chỉ hiện sinh khi tôi không còn hiện sinh nữa". Sartre đã nói như vậy về việc "hoãn

vĩnh cửu" cái chết của con người để hiện sinh mãi mãi.

Theo Heidegger con người là một hữu thể - đang - chết, mang cái chết trong bản thân nó là "hữu - thể - cho - cái chết", hữu thể để chết. Toàn bộ ý nghĩa cuộc đời sẽ bị cái chết phủ định hoàn toàn và triệt để. Trong cuộc sống, cái chết treo lơ lửng trên đầu ta, như một án treo trên cuộc đời đi đầy bất trắc, khôn lường. Nhưng cái chết lại là một nguồn gốc của lo âu, do vậy nó không hoàn toàn là một cái mồi lấp chặt, một đường hầm không lối thoát.

Chỉ có con người đã bị tha hóa như một định mệnh thì không cần phải lo âu, không may mắn phải lo âu, còn người hiện sinh thì khác hẳn: họ lo âu.

- *Lo âu* không giống với sợ sệt. Sợ sệt cái gì rõ rệt còn lo âu là ưu tư về một cái gì như xa xôi không có chân trời nào cả.

Một khi đã chấp nhận thế giới trí tuệ, những người theo Platon đâu còn bận tâm tìm định hướng cho đời mình. Bởi vì sống thành người là tiến gần tới ý niệm về con người làm cho sự xử sự của ta tiến gần tới ý niệm về cái thiện, nguồn gốc của mọi hữu thể. Trong triết học Platon - Augustin, những ý niệm ấy là ý niệm của Thượng đế, người sáng tạo và thưởng phạt và sau hết, vì những ý niệm ấy được hóa thân trong Kitô.

Những nhà triết học nào chấp nhận sự tồn tại một chuẩn mực có giá trị phổ biến thì họ chẳng phải lo âu vì đó là quy tắc cho mọi ứng xử. Người theo đạo Kitô theo

đuổi một đời sống sùng đạo và sám hối. Nhà duy lý theo Descartes vun trồng lý trí để tạo nên những dự án. Người theo Épicure thu gọn đời lại ở cảm giác truy tìm khoái lạc. Tất cả đều bị quy định bởi cái mà họ cho là chân, là thiện. Thế là họ cảm thấy êm ả trong sự bao bọc của một vòng hào quang ngộ nhận.

Các nhà hiện sinh cho rằng toán, lôgic đã có những kết luận nằm sẵn trong những tiền đề và nhất thiết được suy ra một cách chắc chắn và rõ ràng; trái lại hiện sinh không là tất yếu mà là không nhất thiết. Kierkegaard đã từng kết tội và chối từ tư tưởng của Hegel bằng cả sự "nhức buốt của con tim": Hegel không thể dùng tư duy để kết luận rằng phải có tôi. Tôi không phải là một quá trình của hệ thống của Hegel. Hay như Marcel nói trắng ra rằng không bao giờ có thể dùng tư duy để tát cạn hiện sinh.

Không có chỗ dựa là lý trí nữa, con người như bơi giữa đại dương không la bàn, không phao bảo hiểm cho nên lo âu là cảm tính chung của bất cứ ai đã là một hiện sinh. Kierkegaard nhìn lo âu như một cơn choáng váng, người ta như đứng trên cao nhìn xuống một không trung không thể không chóng mặt, hoa mắt. Bởi vì con người là một hữu thể cô đơn, một thế giới đóng kín, nhưng lại phải mang một trách nhiệm nặng nề với bản thân. Bởi vì con người là một hữu thể tội lỗi, đảm nhận thân phận đau khổ, là một biểu hiện khiếm khuyết từ nền tảng, nhưng vẫn mơ ước một cái gì khác hiện trạng, luôn luôn ước vọng được hòa hợp với một

cái gì cao hơn mình. Bởi vì con người là hữu hạn đối với cái vô hạn là Thượng đế, luôn luôn bị đe dọa bởi cái hư vô. Nhưng nó phải vượt qua cái tương đối của nó để tìm cái tuyệt đối, nó là "kẻ hành hương của cái tuyệt đối". Con người như vậy là một khối mâu thuẫn lớn, nó vừa muốn trốn lánh, hư vô hoá cái lo âu nhưng chính nó lại là một hữu thể - tại thế. Cho nên nó không tránh khỏi được lo âu. Cái ý muốn trốn tránh lo âu trong lo âu tạo nên thân phận con người được Sartre gọi là nguy tín. Khi con người thể hiện tự do của cái - cho nó - nói lên trách nhiệm của mình thì chân tín và nguy tín sẽ được sáng tỏ.

Lo âu không chỉ là sự bất an tiêu cực mà còn là một sự hấp dẫn. Lo âu tuy là khủng khiếp ghê sợ nhưng lại quyến rũ. Nó là cảm tính đầy ác cảm, gây nên một cảm tính đầy ham muốn đến ngây ngất, mở ra cho sáng tạo mà tự do là điều kiện. Sartre viết : "Lo âu là sự nắm bắt phản tỉnh tự do bởi chính nó". Như vậy phàm đã làm người muốn là hiện sinh, dù cuộc sống hàng ngày no đủ thì cũng có lo âu. Lo âu là dấu hiệu của sự trung thực của hiện sinh.

- Bản chất của lo âu là *xao xuyến*. Lo âu mang hình thức một sự xao xuyến thường trực. Xao xuyến cho ta, xao xuyến cho người bằng cách nào đây ? Theo Freud, *thăng hoa* là một hiện tượng trong đó những ước muốn vô thức có tính cách dục tính được giải dục hóa và được chuyển thành ước muốn cao đẹp. Sự thăng hoa, sự cao cả được thể hiện ở những hành vi sáng tạo chứ không ở

những cử chỉ nhằm chán của con người, đặc biệt trong sáng tạo văn chương, bởi vì chỉ có văn chương mới đánh thức, mới phát động được những sức mạnh vô thức sâu thẳm và cuồng say nhất của con người. Sartre cho rằng: "một cách giải tỏa lo âu là viết, là sáng tạo văn học chân chính. Văn học chân chính là văn học được sáng tạo trong lo âu, xao xuyến tức là trong hoàn cảnh thất vọng; người ta chỉ làm văn chương khi tuyệt đối không còn giải pháp nào nữa. Văn chương không thể bám vào tài năng mà còn phải làm như một con chuột, không còn đường nào thoát ngoài viết, viết, viết hoài".

Tất nhiên ở đây chúng ta không bàn đến việc đúng hay sai trong quan niệm ấy mà chỉ muốn nhấn mạnh rằng để hiểu chủ nghĩa hiện sinh thì phải biết văn học của nó. Văn học hiện sinh được xem như là triết học hiện sinh.

- Lo âu triển miên kéo dài và khi không có giải pháp nào để thăng hoa thì con người sẽ sa vào *tuyệt vọng*. Tuyệt vọng không phải là xuôi tay nhắm mắt mà là cửa mở cho sự giải thích, cho sự phủ định cái hữu hạn, là đi tới cái vĩnh cửu, cái vô hạn, cái tuyệt đối, cái siêu việt. Như vậy tuyệt vọng làm cho dự phóng hướng về tương lai.

Con đường đi tìm chân lý không có mục tiêu, đó là con đường vô định, là "*đường xa nghĩ nối sau này mà kinh*", cho nên không còn cách nào, là phải mạo hiểm, phải liều bởi vì không có sáng tạo nào mà không gặp bất trắc may rủi.

Khái niệm *liều* của chủ nghĩa hiện sinh không nên hiểu một cách tầm thường là thiếu suy nghĩ mà chỉ có nghĩa là không dựa vào, là vượt quá cái lôgíc.

Vì loại bỏ mọi thế giới lý tưởng được coi như những cấu trúc vô ích của tinh thần, những người hiện sinh rút cuộc sa vào một mâu thuẫn đau khổ. Họ phải lựa chọn không theo một nguyên tắc nào, không có một thước đo nào để làm chuẩn, để phán đoán xấu hay tốt, đúng hay sai. Cảm tính lo âu ấy là đau khổ đến phi lý của vạn vật, của thế giới và của ta nữa. Đó là cơ sở của lo âu hiện sinh. Đó không phải là sự sợ hãi bình thường mà là một cảm tính đau khổ bị "ném vào đời" như một ngẫu nhiên mà chẳng ai muốn và do đó người ta buộc phải quyết định mà không lường được hậu quả ra sao và không biết hiện sinh như thế nào.

Nhưng với các nhà hiện sinh thì cái cảm tính đau khổ ấy lại là *cao cả* vì nó đã định vị, đặt con người vào "một hiện sinh trung thực".

- Con người lo âu xao xuyến không phải dừng mãi trong cảm tính mà phải *nhập cuộc*. Chủ nghĩa hiện sinh đã lý giải phạm trù nhập cuộc thông qua hai quan niệm sau đây.

Quan niệm theo nghĩa thụ động chỉ sự việc thấy mình nhập cuộc, tức bị lừa, bị ép vào một hệ thống mà ta phụ thuộc vào đó. Còn theo nghĩa chủ động, nhập cuộc là chỉ một hành vi mà nhờ đó người ta nhập vào một thân phận và ta ở tại đó.

- Do việc tôi sinh ra ở đời nên tôi bị *nhập cuộc* một

cách thụ động vào thế giới dù đối với việc ấy tôi chẳng làm gì được. Đó là kiểu nhập cuộc thứ nhất. Còn kiểu nhập cuộc thứ hai là để cái thân tôi thuộc quyền sử dụng ví như của quân đội, của người khác.

Việc chúng ta tự thấy mình nhập cuộc, chúng ta phải nhập cuộc mà không thể là trung lập và thụ động, bởi vì không nhập cuộc cũng là một kiểu nhập cuộc. Hơn nữa do sự nhập cuộc, cá nhân của chúng ta lại thấy mình nhập cuộc vào một cái gì ở ngoài cái mà ta muốn.

Vấn đề quan trọng của mọi nhập cuộc là người ta không biết cái đó sẽ đưa người ta đi đến đâu vì sự trung thành với cái nhập cuộc đầu tiên luôn luôn đòi hỏi ta tiến hơn điều ta đã hứa. Vậy là chúng ta bị nhập cuộc dầu không muốn nhập cuộc ở đời. Nhưng tối cần là nhập cuộc một cách tự do dù không có một ánh sáng nào chỉ đường cho ta.

Nhập cuộc là nói, là làm, là hành động, tức thực hiện một hành vi có quan hệ với người xung quanh, hành vi hiện sinh mang tính sáng tạo, trong khi cử chỉ là sự nhắc lại nhặt nhẻo.

Sartre không thừa nhận ánh sáng chỉ đường ở Thượng đế cho nên không muốn tự do bị ràng buộc bởi bất cứ sự nhập cuộc nào đã qua. Mounier không tán thành quan điểm vô thần này của Sartre, nên đã gọi triết học nhập cuộc của Sartre là "triết học giải cuộc".

- Nhập cuộc đầy lo âu và cũng đầy *trách nhiệm*, một tâm tính thấm đượm màu sắc hiện sinh. Sartre

viết rằng tôi phải có trách nhiệm về tất cả, không chỉ với hành động cá nhân của tôi mà còn trách nhiệm về tất cả, cả về chiến tranh như chính tôi là người đã tuyên chiến. Nghĩa là hiện sinh phải có trách nhiệm với cả những biến cố ở bên ngoài.

Tất cả những định luật tinh thần trong triết học duy bản chất đưa ra để cắt nghĩa tại sao người ta lại phải chịu trách nhiệm cả về những điều mà ta không được thừa nhận. Cái được thừa nhận để chịu trách nhiệm chỉ là những dữ kiện nguyên sơ của kinh nghiệm bên trong ta: người ta không làm cái gì người ta muốn, nhưng người ta trách nhiệm về cái người ta hiện là.

Đối với các biến cố bên ngoài, như chiến tranh là những sự kiện không tùy thuộc vào ta, nhưng ta có những hành vi tự do đối với chiến tranh cho nên ta có một thái độ riêng của ta; ta đảm nhận tất cả những gì xảy ra ở trên thế giới này theo cách của ta. Cũng như nói rằng "Tôi đã không xin được sinh ra", nhưng tôi có thái độ trước sự kiện tôi được sinh ra. Tôi có thể hãnh diện hay xấu hổ, lạc quan hay bi quan... về việc ta được sinh ra đó. Job đã từng kêu lên trên đồng phân "sao tôi chẳng chết trong bụng mẹ cho xong!". Qua tiếng kêu đó, Job đã chọn sự sinh ra, bởi vì nếu không được sinh ra thì không thể nguyên rửa được cái ngày cất tiếng khóc chào đời ấy. Theo nghĩa đó, người ta không thể than khóc cho một thất trận nếu nó không xảy ra. Nhưng khi tôi than khóc nó thì nó hiện hữu cho tôi, nó hiện hữu bởi vì tôi.

Vấn đề trách nhiệm chính là vấn đề lựa chọn bản chất của cá nhân. Với chủ nghĩa hiện sinh, không có một nhập cuộc nào dừng tại chỗ, cuộc sau phải hơn cuộc trước và cứ thế đến vô cùng, vô cực.

- Chủ nghĩa hiện sinh vô thần kế thừa tư tưởng của Nietzsche về siêu nhân dùng khái niệm viễn việť, để chỉ sự tự vượt bản thân, để tiến lên xa hơn nữa. Còn chủ nghĩa hiện sinh công giáo thì dùng khái niệm tính siêu việť. Jaspers cho rằng có ba cách thể hiện sự hiện hữu: làm sự vật, làm người hiện sinh và làm Thượng đế. Thượng đế là chuẩn, là lý tưởng mà con người phải vươn tới. Thượng đế là kho vô tận của mọi ham muốn của ta. Thượng đế chính là sự siêu việť. Người không phải là hữu thể cao xa, lạnh lùng như quan niệm của Aristote, của Descartes mà là một hữu thể tự tại. Còn về tôi thì không thể là tôi, nếu không siêu việť. Tính siêu việť chính là thước đo chiều sâu thăm hiện sinh của tôi.

Mỗi lần dấn thân, mỗi lần nhập cuộc là một lần lựa chọn để tôi dám là tôi. Mỗi khi tôi tự quyết về tôi trong bất cứ hành động nào, tôi đều đã hoàn thiện một bước nhân vị của tôi. Như vậy mỗi một sự việc lựa chọn là một sự thăng hoa làm cho ý muốn trở thành cao đẹp.

Sartre cho rằng hữu thể tự nó chỉ là mình nó, nó không có tha tính. Trái lại hữu thể vị nó có khả năng hư vô hóa các đặc tính của hữu thể tự nó để biến hóa và tiến lên, trở thành cái khác.

- Marcel đề xướng hai phạm trù *chiếm hữu* và *hiện hữu*. Chỉ bằng lòng với cái có là đẩy mình vào chỗ tự phụ, tự mãn, cái có càng to thì sự sa lầy càng sâu. Hành động nào đó cũng đã vượt lên cái có nhưng rồi đến một lúc nào đó lại trở thành cái có. Đó chính là sự trượt lạc của hành động, do vậy cần phải bỏ cái có để chuyển sang cái hiện hữu được hư vô hóa trở thành hiện sinh, một nhân vị cao đẹp hơn.

- Sự hư vô *cái tự nó* được Sartre định nghĩa như một *dự phóng* về cái tôi, về *cái vị nó* dự phóng. Những nhân vị luôn luôn dùng dự phóng để cấu tạo nên lịch sử của mình. Tính lịch sử của chủ nghĩa hiện sinh khác triết học cổ truyền chính là ở khái niệm dự phóng.

Triết học cổ truyền, theo các nhà hiện sinh, cho rằng con người sống trong lịch sử cho nên vị cách đã thể hiện khách thể, đã khách thể hóa. Trái lại chủ nghĩa hiện sinh cho rằng tính lịch sử của con người là ở chỗ nếu lịch sử là cái gì chỉ xảy ra một lần thì nhân vị cũng chỉ là "một lần", là "đặc hữu", con người tự tạo nên mình bằng dự phóng. Như vậy lịch sử của một nhân vị là sự thể hiện đầy đủ sự lo âu về định mệnh của mình. Con người hiện sinh là con người làm nên lịch sử của mình bằng cách đảm nhiệm mọi hành vi của mình, đảm nhận cả cuộc sống của mình như một dự phóng căn bản, một thước đo của cái Dasein luôn luôn không ngừng *vất* về phía trước bản thân ta.

- Tất cả các phạm trù trên đây phần lớn đều quay xung quanh thế giới tâm linh của con người, vì chủ

nghĩa hiện sinh là triết học về con người, nhưng dù thế nào đi nữa, chủ nghĩa hiện sinh vẫn phải quan hệ với người xung quanh mà chủ nghĩa hiện sinh gọi là *tha nhân*.

Người ta nhập cuộc dù cô đơn cũng không thể không có tha nhân.

Nói đến tha nhân là nói đến sự liên thông của các ý thức. Triết học cổ điển thường cho rằng chúng ta chỉ có thể biết những hiện trạng của ý thức người khác ở những dấu hiệu của họ. Đi theo hiện tượng học của Husserl, nhà hiện sinh cho rằng chúng ta có thể nắm trực tiếp ý thức của tha nhân bằng sự liên thông của những ý thức. Husserl cho rằng nhận thức tha nhân không phải như nhận thức một đồ vật, bởi vì nó là "người khác". Husserl gọi sự liên hệ giữa cá nhân là *tính liên chủ thể*, nghĩa là mỗi ý thức đều có ý hướng không còn hiện hữu như một con người mà là hiện hữu với, sống với kẻ khác trong một *cộng đồng những nhân vị* chứ không phải trong thế giới đồ vật.

Sartre cho rằng tính đa ý thức là một sai lầm của thiên nhiên đè nặng lên mọi người, bởi vì "Tội tổ tông của tôi là sự hiện hữu của tôi", những "tội tổ tông lại là việc tôi xuất hiện trong một thế giới ở đây có tha nhân". Nếu chỉ có một ý thức thì cái thiện cao cả sẽ trở thành một cái ác bởi vì đã có tha nhân hiện hữu.

Bởi vậy vì tha nhân hiện hữu nên tôi phải sống với sự hiện hữu của họ, nghĩa là chia sẻ những dự phóng, những cảm tính của họ. Người nào cảm thấy sự hiện hữu

của tha nhân sẽ không tránh khỏi có một ấn tượng về sự *thương tổn-hiện hữu* trong hiện hữu tức là muốn sống một đời sống riêng của mình bên cạnh tha nhân. Mỗi người khép kín trong hiện sinh của mình cho nên ta không hiểu được tha nhân, cũng như không làm cho họ hiểu ta. Từ đó thấy rằng những hiểu lầm, những phán đoán bất công, sai lạc chỉ có một nguyên nhân "tại họa là tha nhân".

Vậy thì làm sao đây trước tự do là cái Thiện cao cả nhất ? Cái thiện cao cả nhất là tự do, nhưng tôi không thể sống một mình vì tự do của tha nhân cũng được coi như tự do của tôi. Tôi không thể lấy tự do làm mục đích, nếu tôi không lấy tự do của tha nhân làm mục đích. Và đến lượt mình, tự do của bạn không tự mình muốn được, nếu không thoát khỏi tính riêng biệt của nó và nếu không muốn tự do. Cụ thể hơn nữa, S. de Beauvoir cho rằng đúng là phải muốn tự do của tha nhân, nhưng để tự do có một nghĩa cụ thể cho nên ở mỗi người trong mỗi lúc phải khẳng định sự vui sướng đặc hiện sinh. Chỉ có trong khoái lạc, trong sung sướng thì sự hướng tới tự do ở trên đời này phải mang bộ mặt nhục thể và hiện thực.

Jaspers nói về sự liên thông giữa cái ý thức giữa ta và tha nhân không như cuộc chiến về tranh chấp theo tư tưởng của Sartre mà như cuộc chiến yêu đương.

Jaspers cho sự liên thông với tha nhân là khát vọng cuối cùng, của con người, bởi vì con người không đơn thương độc mã tiến tới hiện sinh được: "Tôi chỉ

sống với tha nhân, một mình tôi chả là cái gì".

Trong cuộc chiến yêu đương đó, mỗi người không phải bắt nhau lụy thuộc vào nhau hay đồng hóa với tha nhân mà là để giành lấy hiện sinh trung thực. Ông viết: "Sự đòi hỏi hiện sinh được diễn đạt như sau: "Chớ theo tôi, hãy tự theo mình". Chính vì không nhằm hữu thể của tha nhân, theo Jaspers, mà Nietzsche dù đầy ý chí say đắm về liên thông cũng không sao đạt được liên thông đích thực.

Theo Jaspers, cũng như những gì là hiện hữu, liên thông cũng ở ngoài mọi tri thức. Người ta sống với nó, nhưng không biết nó. Không thể có một liên thông đầy đủ và hoàn bị, nhưng đức tin làm cho liên thông sống và làm cho nó dám đương đầu với mọi nguy hiểm trong cuộc sống. Liên thông là đối tượng của đức tin chứ không phải là đối tượng của ý thức. Người ta đã mất nó, khi người ta tin rằng nắm được nó. Vì vậy chúng ta luôn lo sợ không đạt được đích mà chúng ta mong muốn. Là một nhà hiện sinh, Husserl kết luận: "hiện sinh là sống chứ không phải là biết". Cũng như Sartre và nhiều nhà hiện sinh khác, Husserl cho rằng hiện sinh là ở sự lựa chọn một cách tự do. Lựa chọn đó là phi lý, là không thể chứng minh. Việc lựa chọn này ở ngoài mọi tri thức, bởi vì người ta sống cuộc sống, chứ không tư duy cuộc sống. Mọi người chịu trách nhiệm và lo âu vì sự lựa chọn sai lầm của mình. Chỉ có trên cơ sở đó, sự liên thông giữa các ý thức của ta và tha nhân, với tư cách người khác, chứ không với tư cách một vật thì

mới có thể có được.

- Thượng đế có thể coi là khái niệm tận cùng của chuỗi phạm trù của chủ nghĩa hiện sinh. Chủ nghĩa hiện sinh vô thần hay hữu thần cũng đều đụng tới Thiên chúa vì ai cũng muốn trả lời cho câu hỏi siêu việt rồi sẽ tới đâu?

Nietzsche, người tiền bối của chủ nghĩa hiện sinh là người đưa ra câu "Chúa đã chết" đã gây nên nhiều lý giải khác đúng với ý của ông cũng có, mà sai cũng không ít.

Nietzsche nói về sự suy sụp của mọi giá trị trong thế giới ngày nay mà ông gọi là *chủ nghĩa hư vô*. Sự *suy đồi* do nó sinh ra đã trở thành một tai họa khủng khiếp cho con người. Mọi giá trị đã chết, tức mọi Chúa đã chết, cho nên cần phải lay động loài người đã suy đồi bằng siêu nhân.

Vậy thì câu nói này phát ra từ miệng của nhân vật Zarathoustra chỉ là một ẩn dụ văn học hơn là một phán đoán logic. Mệnh đề đó chẳng giống gì với chủ nghĩa vô thần hiện đại, cũng chẳng giống gì với cái chết và Chúa sống lại của đạo Kitô được Hegel sử dụng khi đề cập tới biện chứng của mình.

Đúng là Sartre đã kế thừa tư tưởng của Nietzsche đối với Thượng đế. Sartre cho rằng dự phóng căn bản của con người là muốn trở thành Thượng đế. Như vậy Thượng đế là một tha hóa của con người. Nhưng cuồng vọng đó chỉ là việc chạy theo bóng mình mà thôi và chính đó là bi đát và phi lý của cuộc đời con người. Chỉ

có một lối thoát là con người hư vô hóa cái tự nó thành cái cho nó tức con người tự mình làm nên mình.

Marcel là nhà triết học hiện sinh tôn giáo, nhưng trong triết học của ông, Thượng đế không hoàn toàn đóng vai trò như trong triết học duy bản chất. Không phải trong tinh thần thần thánh hay trong ánh sáng của tinh thần ấy mà ta tìm thấy kiểu mẫu phải thực hiện, cũng không phải là một kiểu mẫu mà Thượng đế suy tưởng và muốn thế. Không, chính đó là con người của ta, nhờ sức năng động nội tại của ta hướng tới cái tốt đẹp mà chúng ta chỉ có thể biết rõ rệt một khi đạt được nó. Chúng ta hướng tới nó như những vận động cuộc sống chứ không như những vận động trí tuệ. Cũng thế đức tin là do lòng trung thành với một con người được tạo nên chứ không phải là việc bám vào một công thức giáo điều.

Như vậy là trong quan niệm về đạo đức của Marcel có cái gì mang tính chất phi duy lý của tâm thức hiện sinh. Marcel tuy không nói: Tôi tin bởi vì là phi lý. Trái lại ông nói, bởi vì đức tin đưa lại cho cuộc sống một ý nghĩa và soi sáng con đường của cuộc sống mà ta có đức tin.

Tóm lại, triết học hiện sinh là triết học nhân vị mà chủ thể tri thức là chính nhân vị con người. Các phạm trù phái sinh từ hiện sinh của con người không là những định nghĩa trừu tượng phổ quát như triết học cổ truyền, triết học duy lý đã làm mà mô tả để con người lộ dần ra những trắc diện và những trắc

diện đó tạo thành sắc thái của cuộc sống, của mỗi người chúng ta.

Có thể nói gọn lại về triết học hiện sinh như sau:

Hữu thể, cái tự - nó là một thảm kịch, là phi lý, là tầm thường, là hư vô cho nên rất đáng buồn nôn, con người ở đó bị *tha hóa*, không thể sống không *cô đơn* cho nên bệnh của người là buồn là *lo âu*, *xao xuyến* nhưng, bất chấp *cái chết*, cái chết của riêng ta, chấp nhận *thất bại và tuyệt vọng* bởi lẽ người là một hiện sinh cho nên không thể không *nhập cuộc* một cách *tự do* bằng *hành vi* của mình, đảm nhận *trách nhiệm* của mình, liều thân vượt qua những ràng buộc duy lý hóa, không đặt mình trong cái chết của tinh thần đó. Con người vươn lên, *thăng hoa* ở tính *siêu việt* của mình. Con người theo chủ nghĩa bi quan làm nên lịch sử của mình bằng những *dự phóng*, trong quan hệ không tránh được với *tha nhân* vươn tới *Thượng đế* để đạt tới một hiện sinh trung thực.

Những điều trình bày ở trên đây về vấn đề trung tâm của chủ nghĩa hiện sinh, tính chủ thể và tính tự do của nhân vị, và những phạm trù xoay quanh nó chưa miêu tả hết được bộ mặt tinh thần của nó. Bởi vậy chúng ta cần bàn thêm về *chủ nghĩa hiện sinh Pháp*, bởi vì chủ nghĩa hiện sinh ở Pháp đã kế thừa hầu như những tư tưởng của tất cả những nhà hiện sinh nổi tiếng nhất, từ Nietzsche, Kierkegaard đến Heidegger. Tất nhiên nó vẫn mang một sắc thái riêng, một đặc điểm dân tộc về tâm lý (phải chăng cũng nên nhớ lại

lời chỉ dẫn của Mác về đặc điểm này khi ông so sánh chủ nghĩa duy vật Anh và chủ nghĩa duy vật Pháp) sắc thái ấy còn bộc lộ một đặc điểm nữa của chủ nghĩa hiện sinh, nó lấy văn học làm phương tiện chuyên chở. Chính Sartre nói rằng, chỉ có hoạt động văn học mới là hoạt động cao nhất của con người không chỉ về nhân vị của mình mà còn thiết lập được sự giao tế chặt chẽ, sự trao đổi rộng rãi giữa người sáng tác và độc giả. Ít có một nước nào lại có nhiều nhà văn hiện sinh nổi tiếng như ở Pháp: Sartre, Beauvoir, Camus, Sagan và nhiều nhà soạn kịch về kịch phi lý nữa. Do vậy nói tới chủ nghĩa hiện sinh mà không nói tới văn học của nó thì chỉ biết nó một cách lơ mờ, và hạn chế khả năng nhìn thấu nó (xem sơ đồ).

Chỉ cần nói tới cuốn *Buồn nôn* của J.P Sartre, tác phẩm đã đưa ông đến địa vị vinh quang của giải thưởng Nobel văn học - cũng đủ thấy văn học đóng vai trò hàng đầu cùng với triết học trong chủ nghĩa hiện sinh. Có thể nói cái mầm manh nha văn học của Sartre là Proust. Cùng với Dostoievski, Stendhal, Proust đã để lại ở Sartre những dấu tích khó phai mờ. *Buồn nôn* là một cuốn sách viết lại *Đi tìm thời gian đã mất* của Proust bằng một phong cách khác và cũng mang một tham vọng không phải mô tả một thế giới xã hội mà tìm cái bí mật của thời gian, vén màn để thấy được cái huyền nhiệm của hữu thể. Ông hiểu rằng chân lý ở trong yên lặng mà nó chỉ có thể đạt được bởi tiếng "rì rào" trái ngược của những từ và chỉ có qua phong cách

FINISH

văn học mới đạt tới trực giác về chân lý.

Còn một điều nữa, chủ nghĩa hiện sinh ở Pháp không dừng lại ở lý luận mà còn là "một lối sống mới" "một phong cách sống" có nghĩa là từ lý luận trừu tượng nó bước vào đời sống hàng ngày của con người.

Thực tế cho thấy chủ nghĩa hiện sinh Pháp có màu sắc riêng biệt. Trước hết, chủ nghĩa hiện sinh Pháp gắn liền với thực tế của sự giải phóng của Pháp khỏi chủ nghĩa phátxít, do đó chủ đề về tự do của con người nổi lên hàng đầu. Sartre nói rằng sự chiếm đóng của Đức, chỉ qua một kinh nghiệm rất hạn chế như sự tra tấn của nó, cũng đủ cho ta thấy rằng mỗi người chỉ có một mình, lựa chọn một mình, hay không nói gì. Sartre đã nói một câu vừa có tính châm biếm vừa là một nghịch lý "không bao giờ chúng ta cảm thấy tự do hơn trong thời kỳ chiếm đóng của Đức". Không có một khái niệm nào nói được rõ tính nổi loạn, tính kích động, tính tranh luận và cả tính ly khai bằng những lời của Oreste trong vở kịch *Ruồi*. Trước lệnh của Jupiter bắt con người phải phục tùng, Oreste khẳng khái đáp: "Không cần ngài tạo dựng, tôi là một người tự do... Ngay khi Ngài tạo dựng tôi xong thì tôi đã không phụ thuộc vào Ngài nữa rồi... và trên đời này chẳng có gì, chẳng có thiện, chẳng có ác, chẳng có ai ra lệnh cho tôi cả. Tôi sẽ không theo luật của Ngài và chỉ có một luật là luật của tôi. Vì tôi là một người, hỡi Jupiter, và mỗi người phải tìm con đường riêng của mình". Chính hành

động tự do đó dẫn ông đến một hành động rất đáng biểu dương là việc ông chống lại cuộc chiến tranh xâm lược của Mỹ ở Việt Nam và tham gia bồi thẩm đoàn của Tòa án Russell.

Sau khi ông sang thăm Mỹ, ông càng thấy chiến tranh thế giới đã đoàn kết tất cả loài người lại và đã tạo thành một thế giới thống nhất. Từ luận đề nổi tiếng của Mác: "Các nhà triết học đã chỉ *giải thích* thế giới bằng nhiều cách khác nhau, song vấn đề là *cải tạo* thế giới"¹, ông cho rằng tư duy là một hành động làm biến đổi thế giới.

Đối với ông, một khi chiến tranh đã đè nặng lên ta mà ta không suy tư về sự xảy ra của nó thì ta đã vất bỏ thiên chức trí tuệ, tinh thần của ta. Một chủ nghĩa hòa bình đã hình thành ở ông. Sartre cho rằng bạo lực là sự thất bại của đối thoại, vì vậy bao giờ và trước hết là phải tìm đối thoại dù là đối thoại gay go, thậm chí hung hăng nhưng vẫn là đối thoại.

Tiếng nói kết tội của Tòa án Russell do Sartre đứng đầu đã góp phần vào việc buộc Mỹ phải ngồi vào bàn thương lượng.

Chủ nghĩa hiện sinh Pháp còn mang *tính vui vẻ*, không chỉ Sartre nói rằng bọn chiếm đóng không còn nữa, cho nên bây giờ "mỗi người tha hồ chơi" bởi vì "một khi con người cảm thấy mình tự do thì hành động của

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.3, tr. 12.

anh ta giống như chơi", mà Simone de Beauvoir còn đẩy xa hơn nữa khi bà nói về trò chơi theo chủ nghĩa vị lợi của Épicure. "Để ý tưởng về sự giải phóng có một nghĩa cụ thể thì sự vui vẻ đã hiện hữu được mọi người xác nhận trong mọi lúc. Chính sự lớn lên trong khoái lạc, trong hạnh phúc mà cuộc vận động tiến về tự do có bộ mặt nhục thể và hiện thực trong thế giới".

Trong những căn hầm ở Saint - Germain - des - Prés, những nhà hiện sinh tổ chức lễ hội với những người còn lại của phong trào zazou chơi nhạc Jazz. Dường như hiện sinh và nhạc Jazz có gì đó gặp gỡ nhau. Những người zazou không phải là nhà triết học, nhà chính trị nhưng cũng như phong trào hiện sinh, họ thuộc một phong trào "từ chối" có tính tư sản và tiểu tư sản chỉ hướng vào một quy chiếu văn hóa duy nhất là nhạc Jazz Mỹ. Người ta cho rằng hội hè này là một kiểu có tính xã hội, nơi diễn ra "cách mạng" chứ không phải là hình thức tổ chức của những thiết chế. Mô hình về tính xã hội thông giao và vui vẻ là nhạc Jazz. Người ta nhìn thấy ở đây như một tự do tập thể: mỗi người tự trình bày làm nổi lên tiếng nhạc của mình, rơi vào chỗ bất ngờ rủi ro, đáp lại rủi ro của người khác. Tóm lại là bất ngờ trong một kỹ thuật đồng hóa của dàn nhạc. Một sự bất ngờ không phải là một hỗn loạn có tính trả đũa mà là sự tương tác của âm thanh bất ngờ. Trong một tiếng nói chung có những tiếng nói riêng biệt để cùng tạo một cái phổ quát cụ thể. Người ta mơ tưởng rằng dàn nhạc Jazz xập xình

ấy chính là một liên hiệp vô bằng trong chốc lát của những người tự do sẽ giành lấy cái đẹp. Không phải thiên đường mà chỉ là trần thế trong phù du, trong cảnh "địa ngục là tha nhân". Cứ làm cho xã hội Jazz lên đi, đó chính là việc thực hiện "cách mạng" đối với xã hội.

Hai phong trào trên đều mang một ứng xử, đó là sự cắt đứt và sự kích động bằng phương tiện của tư duy là *sự khôi hài*. Nếu giữa họ có một sự cảm động nào đó thì đồng thời ở đó là một từ chối đối với cái nghiêm trang, đối với trách nhiệm xã hội theo nghĩa mà họ cho là có quyền. Ta bắt gặp không ít trong tư tưởng của Sartre những ứng xử nổi loạn và bất kính.

Những bộ mặt độc đáo trên của chủ nghĩa hiện sinh trong những năm 50 đã phai pha cùng thời gian. Nó ít dần tính nổi loạn mà có tính chất giáo hóa, nghiêm chỉnh hơn. Phải chăng đây là một bước rẽ ? Trong bối cảnh của sự bấp bênh xã hội, người ta muốn có sự trật tự, một quy tắc bằng lòng với tư tưởng của Sartre về cái xã hội mà mỗi người tự định đoạt lấy cuộc sống của mình. "Con người tự làm nên mình". Nước Mỹ ở bên kia Đại Tây Dương hình như đang cần con người đó.

CHƯƠNG III

SỰ HIỆN DIỆN CỦA TRIẾT HỌC HIỆN SINH Ở VIỆT NAM

I. CHỦ NGHĨA HIỆN SINH Ở MIỀN NAM VIỆT NAM TRONG NHỮNG NĂM 60 - 70

Ở miền Nam Việt Nam sau khi chế độ Ngô Đình Diệm sụp đổ cùng với hệ tư tưởng của nó là chủ nghĩa duy linh nhân vị, đã tạo nên một khoảng trống về hệ tư tưởng trong một thời gian.

Sự tan vỡ hệ tư tưởng đó đã cho phép người ta đưa ra nhận xét rằng, chỉ một hệ tư tưởng nhà nước như thế sẽ là một khiếm khuyết, còn cần phải có một triết học khác nữa để cho quần chúng "tự cai trị" lấy mình, làm thành một đôi chân để chế độ có thể đứng được. Chủ nghĩa hiện sinh được người ta đưa vào miền Nam lúc đó để mong tạo ra các thể "hài hòa xã hội", vì lẽ đó không thể coi chủ nghĩa hiện sinh chỉ là sự cóp nhặt, sự bắt chước thời thượng ở bên ngoài.

Gọi là bên ngoài đưa vào nhưng không hoàn toàn là sản phẩm ngoại lai. Nó được cấu trúc lại bằng những yếu tố bản địa hòng đưa lại một bộ mặt không chỉ là sự

sao chụp đúng hệt như khi nó xuất hiện ở phương Tây. Sự hiện diện của nó ở miền Nam nước ta không chỉ là sự xâm nhập, sự cấy vào của một ý thức hệ hoàn toàn xa lạ. Có thể nói rằng, chưa một triết học nào ở nước ta trong một thời gian ngắn mà xuất hiện ồ ạt như chủ nghĩa hiện sinh.

Ngay từ năm 1955, chủ nghĩa hiện sinh đã có mặt trong chương trình của hệ thống giáo dục tiếng Pháp, tiếng Việt ở bộ môn siêu hình học, hoặc đạo đức học ở các trường đại học như Văn khoa Sài Gòn, Văn khoa Huế, Đại học Vạn Hạnh, Đại học Đà Lạt và chủ nghĩa hiện sinh đã là đề tài nghiên cứu của nhiều luận án tiến sỹ và cao học. Nhiều tổ chức văn hóa xã hội đã tổ chức diễn thuyết về chủ nghĩa hiện sinh như Viện Văn hóa Pháp, Hội thân hữu Văn khoa, Cơ sở Văn hóa Á châu... Lên bục đăng đàn không chỉ là các giáo sư người Việt mà cả các giáo sư người Pháp, người Bỉ, người Thụy Sĩ, trong đó người Pháp đặc biệt giữ vai trò quan trọng hơn cả vì trong những năm đó, chủ nghĩa hiện sinh được người ta coi như là sản phẩm xuất khẩu tinh thần sáng giá nhất của Pháp.

Chủ nghĩa hiện sinh thực sự bám chân ở miền Nam Việt Nam khi nó có mặt trên sách báo (như Sáng tạo, Văn, Văn nghệ, Văn học, Đại học, đặc biệt tạp chí Bách khoa). Trong nhiều hình thức hiện diện chủ nghĩa hiện sinh như sân khấu nghệ thuật, điện ảnh, cải lương ... thì văn học có địa vị hàng đầu, bởi vì nó phù hợp với một học thuyết thiên về miêu tả. Không chỉ có thế,

người ta còn khai thác những yếu tố hiện sinh trong văn học cổ như *Cung oán ngâm khúc*, *Truyện Kiều*. Từ *Truyện Kiều* của Nguyễn Du, người ta đã có hàng chục bài báo để khẳng định những ý tưởng hiện sinh của Tiên Điền. Đó là thân phận bi đát đầy lo âu của Kiều, đây không phải là chuyện riêng của nàng Kiều, của Nguyễn Du, mà *Truyện Kiều* là "chuyến xe bạc mệnh chở bao kiếp người tan tác bay trong cõi hồng trần".

Cũng không nên cho đây là việc "hiện sinh hóa" thô thiển, bởi vì ở đâu có vấn đề nói về thân phận con người thì ở đó không thể không có những mảng của chủ nghĩa hiện sinh với tư cách là triết học về nhân vị của con người dưới sắc thái của một thảm kịch.

Những người công giáo là những người đưa chủ nghĩa hiện sinh sớm nhất vào miền Nam Việt Nam. Ở đây ít có sáng tạo gì mới mẻ, vì chủ nghĩa hiện sinh tôn giáo ở phương Tây như chủ nghĩa Thomas, với Kierkegaard, Berdiaef, Mounier, Jaspers, đặc biệt Marcel đã thừa thãi những luận đề chứng minh cho sự phụ thuộc của con người vào Thượng đế, để khẳng định sống trong tự do có nghĩa là sống dưới sự chỉ đạo của Thượng đế. Thượng đế là nguyên nhân của hiện sinh và là cơ sở của tự do hiện sinh.

Những nhà hiện sinh tôn giáo tỏ ra ít thiện cảm, thậm chí còn phê phán rất nặng lời chủ nghĩa hiện sinh vô thần và kêu gọi họ từ bỏ chủ nghĩa vô thần để trở về với "con người vốn là một thực thể hữu hạn được kết hợp với sự tồn tại siêu tự nhiên". Nhưng phải thừa

nhận là các nhà hiện sinh vô thần như J.P.Sartre. M.Heidegger, Simone de Beauvoir, đặc biệt Sartre đã hiện diện đậm nét nhất trên diễn đàn tư tưởng của Sài Gòn lúc bấy giờ.

Phật giáo cũng đã tìm thấy nhiều yếu tố hiện sinh trong lý thuyết đạo Phật, vì đó là một tôn giáo mang nặng thảm kịch bề khổ của kiếp người. Trong bài *Chuyển hiện đạo Phật và thời đại*, Thích Đức Nhuận đã cho rằng mỗi nhà triết học hiện sinh là một "cửa ngõ" để đưa người ta vào đạo Phật. Với chuyên luận *Sartre và Heidegger trên thảm xanh*, Tâm Ích đã luận chứng nhiều vấn đề về mối quan hệ giữa đạo Phật và chủ nghĩa hiện sinh. Thậm chí trong nhiều bài viết Tâm Ích còn khẳng định, từ khởi thủy đạo Phật đã mang đậm màu sắc sâu lắng hiện sinh hơn cả chủ nghĩa hiện sinh ở phương Tây.

Tất nhiên chúng ta không thể nhìn nhận chủ nghĩa hiện sinh bằng phép số cộng các sách báo nói về chủ nghĩa hiện sinh, kể cả các sách dịch của nước ngoài xuất hiện ở Sài Gòn lúc đó để khẳng định đó là chủ nghĩa hiện sinh Sài Gòn.

Chủ đề nổi bật đầu tiên được các nhà tư tưởng của chế độ Sài Gòn quan tâm và xem đó là cái "mắt khâu" quan trọng để dẫn truyền là cái nhìn đối với đời sống, với cái mà triết học hiện sinh gọi là hữu thể, là cái tự nó, để từ đó lựa chọn hiện sinh của mình.

Đời sống bao giờ cũng được chủ nghĩa hiện sinh miêu tả như một thảm kịch, một hư vô, như những hố

thảm và con người bị treo chơi vơi, hoàn toàn bất lực. Từ nhân quan ấy, Thanh Tâm Tuyền nhìn đời, thấy đời như một bãi "cát lầy", ở đó chỉ có những kiếp sống nhầy nhụa, lằm lỏi trong tuyệt vọng và tôi không tìm thấy tôi. Tôi không tìm thấy mình ở ngoài không gian và thời gian, ở ngoài cơ thể tôi. Ngông cuồng và tự ái nhốt chặt tôi vào hư vô ảo tưởng. Ta là ai, ta chỉ là hư vô và ảo tưởng. Bởi cuộc đời có gì đâu: một bãi cát lầy. Một bãi cát lầy bị bỏ quên trong tuyệt vọng.

Nguyễn Thị Hoàng ví cuộc sống như là một "Thành lũy hư vô". Ở đó ngày lại ngày mọc lên những nấm mồ mới, ngày Chúa nhật cũng chỉ là một bãi chiến trường và ở trong cái "thành lũy hư vô" đó chẳng có gì khác hơn là sự tìm gặp vội vã trong chán chường của những "con đực" và "con cái" và cũng ở đó, người ta đã đánh mất đi tất cả những gì khẳng định cho sự hiện hữu của một kiếp người. "Không có ánh sáng rực rỡ của sống sót ngạc nhiên và nồng nàn của xôn xao rung cảm", mọi cảm xúc đã lịm chìm, chỉ còn lại một con người kéo lê cái thân xác trong cõi hồng trần mà thôi.

Không chỉ hư vô hóa đời sống, chủ nghĩa hiện sinh ở Sài Gòn còn hư vô hóa cả lịch sử, vì với họ, lịch sử là cái được tạo ra ở bên ngoài thân xác, do vậy chúng là duy lý. Theo họ thì thân xác mới là cái tạo nên dự phóng, tạo nên con người. Từ tư tưởng ấy, Thanh Tâm Tuyền đã khẳng khái hoạch định về lịch sử như sau: "Tôi biết gì lịch sử. Lịch sử như sự cuốn hút của một trí tuệ rộng lớn, bao trùm ở ngoài mình một trí tuệ

khác, vui đập mình cũng như một cối uất và cô đơn". Rốt cuộc lịch sử muốn là lịch sử thì nó phải là một cối uất hận và cô đơn. Nếu không được như vậy thì lịch sử cũng chỉ tạo nên một cảm giác "vô vị và nhạt nhẽo". Lịch sử là thế đó, do vậy "làm thế nào tôi nhìn được lịch sử khi tôi chỉ nhận được những dư âm trong một thế giới chật chội và vây kín".

Đời là vô nghĩa đến tận cùng. Vũ Khắc Khoan đã kéo cái cảm giác cô quạnh ấy như triển miên bất tận. Trong *Thành Cát Tư Hãn*, Sơn Ca người em của Cô Giã Trường - một anh hùng của đất Tây Tạng chống quân bạo tàn Mông Cổ - thấy đời chỉ là một cuộc sống tùy tiện, lịch sử chỉ là vật sở hữu trường cửu, là sản vật của những người già, là kết quả của lý trí đã bày ra sẵn từ xưa.

Cuộc đời là nhạt nhẽo, cuộc đời là vô vị, cuộc đời là phi lý, và cuộc đời thật đáng buồn. Phải chăng đó là những ý tưởng để truy tìm, để đánh giá, để định vị cho thân phận của con người trong đất trời ở một miền mịt mù và khét lẹt của khói súng.

"Mình sống hay chết, làm ăn gì, viết lách gì, rốt cục rồi cũng không hết. Mình thấy rõ ràng là xã hội có mình hay không có mình cũng vẫn là xã hội nguyên như thế, không khác chút nào". Đó chính là tác lòng được Nguyễn Mạnh Côn bộc bạch trong *Con yêu con ghét*. Cũng luận điệu ấy, Thích Đức Nhuận đã thổi linh hồn của đạo Phật vào tâm trạng ấy cho thêm tím lịm. Tím lịm trước sự buồn nôn của cuộc sống mà ý thức về

các thân phận nhỏ bé của mình mong cứu vớt nó mà không nhất thiết phải tuyệt vọng trong "ánh sáng của đạo Phật".

Chủ nghĩa hiện sinh tôn giáo không sa vào thất vọng. Họ có một chân trời để hy vọng, đó là đức tin, hy vọng như là linh hồn của con người, như là hơi thở của sinh vật. Nhưng hy vọng thì bao giờ cũng vẫn chỉ là hy vọng. Trong tuyệt vọng ta có thể túm tóc mình để tạo ra cái cảm giác dường như ta đã thoát ly khỏi mặt đất.

Người ta có quyền hy vọng, nhưng trên cuộc đời này mấy ai đã sống được bằng hy vọng. Do vậy tận cùng của hy vọng thì bao giờ cũng là khởi điểm của tuyệt vọng. Theo họ, nếu không muốn thất vọng trong tuyệt vọng thì phải buồn nôn về cái gì đang trình diễn trước mặt để có thể lâng lâng trong khoái cảm đau khổ và rầu rĩ. Họ buồn chán kêu lên rằng: "Chúng ta không cứu vớt được ai đâu ngoài sự thức tỉnh buồn bã và tuyệt vọng" và đó là "sự thật phổ quát và vĩnh cửu, là thân phận bi đát của con người trên khắp mặt đất này".

Sau khi nói về khái niệm đau khổ trong triết học của Jaspers, Chân Hạnh trong *Khổ Đế Phật giáo vào hoàn cảnh giới hạn*, đã cho rằng khổ đau của Jaspers đã mang âm hưởng những gì đức Phật đã thuyết giảng về khổ đế. Với Phật, "bốn phương đều là bể khổ, nước mắt chúng sinh mặn hơn nước biển". Với Jaspers đau khổ là hoàn cảnh có giới hạn của con người, con người như giấy giữa trong đau khổ, con người sợ đau khổ và muốn tránh đau khổ nhưng đã là người thì làm sao

thoát khỏi giới hạn đó. Từ lạc điệu đã trở thành cộng hưởng.

Vậy trước cuộc sống đau buồn như thế, trước cái tự nó vô vị và nhạt nhẽo như thế, chủ nghĩa hiện sinh Sài Gòn đã phản ứng ra sao ?

Trong chừng mực nào đó, người ta chỉ muốn phi lý tính để bảo tồn được "thân xác" và nhân vị của mình. Người ta đã cố ý bỏ quên không phủ định hiện thân của lý trí là Nhà nước, và đối lập với nó là vật xã hội tiêu thụ. Đây là một mâu thuẫn lớn trong chủ nghĩa hiện sinh Sài Gòn, nó đã đánh mất bộ mặt chống duy lý một cách nhất quán như ở phương Tây.

Trên báo chí và các phương tiện truyền thông lúc đó, người ta quảng cáo âm ỉ về xã hội tiêu thụ với công thức 3c (Car, Camera, Colour television), với "đô thị hóa", nhưng đến bao giờ và còn lâu lắm Sài Gòn mới là xã hội tiêu thụ. Sài Gòn chỉ là một xã hội phồn vinh giả tạo, với những Snack - bars... Chủ nghĩa hiện sinh Sài Gòn không thực hiện chủ nghĩa phủ định đối với Nhà nước mà lại trở thành công cụ của Nhà nước để chống Cộng sản, chống lại những người đang đấu tranh để thực hiện sự phủ định đó. Chủ nghĩa hiện sinh Sài Gòn không phủ định đối với xã hội tiêu thụ mà lựa chọn hiện sinh trong "bội thực khoái lạc".

Cuộc kháng chiến chống Mỹ ngày càng gay gắt và quyết liệt, người ta đã lựa chọn cái gì trong cuộc chiến ấy ? Hòa theo biểu tượng trong *Huyền thoại Sisyphé*, người ta cho rằng cuộc chiếm đóng của ngoại bang và

hành động cách mạng của những người cộng sản đều là vô nghĩa, nó giống như việc lăn đá của Sisyphe. Người ta đề ra giải pháp tâm linh để "thánh thiện hóa con người". Bởi vì người ta quan niệm rằng, "chỉ khi nào ý thức và tâm thức được chuyển hóa toàn diện thì tất cả mâu thuẫn nội tâm và mâu thuẫn xã hội mới chấm dứt, và lúc đó chiến tranh không còn lý do để tồn tại". Vậy thì làm thế nào để thánh thiện hóa được con người ? Thích Minh Châu cho rằng, con đường hữu hiệu nhất là đi vào niềm tin tôn giáo, vì đó là con đường giải thoát toàn thể, toàn diện chứ không phải là giải thoát cục bộ. Và rằng, "Nội chữ tôn giáo đã chứa đựng trọn ý nghĩa con đường giải thoát của Việt Nam và thế giới".

Với những người theo tôn giáo giải thoát tâm linh bằng con đường tôn giáo là vậy, còn con đường của người vô thần thì ở nơi đâu? Người ta lại tìm đến Camus. Đó là nổi loạn bằng tự do và dục vọng và cả bằng tự sát, bằng cái chết.

Có thể nói được rằng, ít có chủ nghĩa hiện sinh nào lại hay nói về sự chết chóc như chủ nghĩa hiện sinh ở Sài Gòn. Cũng phải thôi, trong đất trời mù mịt thuốc súng, con người tồn tại trong tuyệt vọng mà từ tuyệt vọng đến cái chết chỉ là một khoảng cách vô cùng mỏng mảnh.

Nguyễn Thị Hoàng gọi cái chết của mình là một cái gì rất riêng tư, giống như các lựa chọn khác của cá nhân. Nó có khác gì đâu! Đó là sự lựa chọn bất cần lựa chọn của Trâm trong *Vòng tay học trò* mà Nguyễn Thị Hoàng

đã miêu tả trong cái hư ảo, nhớp nhúa và sa đọa ở đất trời Đà Lạt.

Về cái chết, có ngàn vạn kiểu chết. Thanh Tâm Tuyền đã ban phát cho nhân vật trong *Tư* được chết theo kiểu của Dostoievski. Nếu như không thoát được đau khổ, nếu như không thoát được mặc cảm tội lỗi thì hãy bình thản và tỉnh táo mà chết.

Người ta đã cho rằng, con người không thuộc giòng giống của Prométhée mà là con cháu của Cain, là kẻ sát nhân muôn đời cho nên bị trừng phạt, vì vậy mà ta thêm giết ta, ta lo cho ta, lo cho kiếp người, ta mơ về chân lý mà không hề tin chân lý, lo tìm một cái gì khác không có trong đời, chỉ có một cách ta bóp cổ ta chết gục để ta được *Phục sinh* (Thanh Tâm Tuyền).

Đúng là *Nỗi chết không rời* kinh hoàng trong "tiếng loa hốt hoảng không phát ra từ miệng mình, nhưng lại của mình. J'ai un projet.... devenir fou... devenir fou, faut pas gueuler... ca... cái dự phóng trở thành điên ấy đã chấp chơi bóng dáng của cái chết đang bay nhớn nhỡ, mà kìa, nó đã đến gần nhưng à quoi, C'est marche thế là mây sắp chết rồi và ta hát đưa mây. Những con vi trùng chạy buồn buồn trong ngực đang tìm lối ra".

Nổi loạn cũng là một con đường để giải thoát của chủ nghĩa hiện sinh được đưa vào Sài Gòn trước đây. Camus đã phân biệt "nổi loạn" và "cách mạng": Cách mạng là lấy hận thù thay cho tình yêu và đi tới một bộ máy giết người đến quá mức, còn nổi loạn là từ bỏ bất công và được bột phát từ ý thức.

Tư tưởng ấy của Camus được Chu Tử tìm đến. Trong *Loạn*, Chu Tử cho rằng người ta thích đi làm cách mạng vì phiêu lưu, vì đắm mình trong cái hấp dẫn bất trắc của những hành động cách mạng.

Và sự "bột phát của ý thức" trước hết ở tình yêu. Trâm trong *Vòng tay học trò*, như một người phát ngôn cho tư tưởng này. "Tôi sẽ không về phe với đời, tôi đối lập, tôi thuộc về phe phản kháng đối với tất cả". Như thế, theo nàng là có tự do và để có tự do thì nàng phải phản kháng tất cả.

Tại sao lại phản kháng tất cả, tại sao nàng lại không về phe với đời? Vì đời chỉ là một bóng tối, là sự lặn hời qua bóng tối. Đúng thế, cuộc sống chỉ là những *Ngày qua bóng tối*, ở đó Nguyễn Thị Hoàng đã cho người ta thấy nỗi lòng của sự phản kháng tất cả đó. "Tự do và cô đơn thoát ra ngoài vòng kiểm tỏa của ý thức, phóng mình vào đời như một liều thân phó mặc".

Người ta quan niệm tình yêu là tự do, vì nó ở ngoài vòng cương tỏa của ý thức. Ý thức ở đây là luân lý cho nên tình yêu là "phi" cái luân lý đã được xác lập sẵn chứ không phải là vô luân lý. Bởi vì mỗi người có một luân lý của mình. Nói như Sartre, không có luân lý chung mà chỉ có luân lý hoàn cảnh.

Người ta cho rằng sống phi luân lý, bất chấp dư luận, sống theo lương tâm ở ngoài sự kiểm soát của lý trí là sống chân thật, là đáng sống.

Trùng Dương trong *Mưa không ướt đất* đã van xin: "Hay phán đoán tôi, hay xa lánh tôi, nhưng xin cho tôi được sống chân thật".

Hai nhà văn hiện sinh nước ngoài được chú ý nhất ở Sài Gòn thời kỳ này là Simone de Beauvoir và F. Sagan. Người ta hâm mộ Sagan đến mức độ nhận mình là "thế hệ Sagan". Người ta hâm mộ Sagan vì những tư tưởng của Sagan như nói hộ tác lòng của họ.

Beauvoir bảo rằng kẻ được xem là đảng hoàng đứng đắn chẳng qua chỉ là kẻ tự nhận mình có đạo đức. Kẻ đó đã bắt tự do của mình tùy thuộc vào giá trị ở kẻ khác ở bên ngoài.

Chủ nghĩa hiện sinh Sài Gòn đòi hỏi gì trong những quan niệm được sống dữ dội của Sagan ? Câu nói "ước gì mình có thể hư hỏng và vui với hư hỏng còn hơn là chết cứng" của Sagan đã trở thành một thời thượng, ở của miện thanh niên Sài Gòn lúc đó.

Nhưng, đáng tiếc là giới trẻ ở Sài Gòn chỉ phi một phần luân lý phong kiến chứ làm gì có phi luân lý cá nhân của xã hội tiêu thụ như Sagan. Luân lý ấy được nhà hiện sinh gọi là "luân lý hệ thống", còn luân lý mà họ lựa chọn là "ý hướng luân lý" tức hướng về cái thiện của tâm linh của mỗi con người. Vì vậy "hư hỏng" là từ cái nhìn của "luân lý hệ thống" vì chính nó làm cho con người "chết cứng". Đó là sự phản ứng bù trừ cho sự bất lực của cá nhân trong một xã hội duy lý cao độ. Sự phản ứng ấy nằm trong chủ nghĩa chống nhà nước. Tuổi trẻ Sài Gòn làm gì có chống Nhà nước, vì vậy làm sao họ có thể nhận được là "thế hệ của Sagan".

Để nổi loạn, để ý thức bột phá ở ngoài sự kiểm soát của lý trí, của luân lý "chết cứng", người ta thích tìm

đến Freud. Thanh Tâm Tuyền công nhiên nói rõ Freud đã chỉ điểm cho chúng ta những miền còn hoang dã, nơi có những vấn đề muôn thuở của con người còn ẩn nấp và chỉ ở những nơi ấy người ta mới tìm thấy được bộ mặt thật đã được hóa trang không biến dạng. Và cũng theo Thanh Tâm Tuyền, các nhà văn nên đi sâu vào để khám phá những miền đất còn hoang dã đó mà lìa bỏ mức lòng chừng nông cạn của tâm linh.

Quả vậy, văn chương ở Sài Gòn miêu tả quá nhiều những mặc cảm tâm thần mà chủ nghĩa Freud đã đề ra như mặc cảm Oedipe, mặc cảm bị hoạn.... Đó là những rối loạn tính dục có thể dẫn tới những hành vi ở ngoài lý trí như giết người, tự sát. Đây được xem như là biểu hiện rõ ràng nhất của sự bột phát nổi loạn.

Không chỉ miêu tả, mà trong *Mùi khời*, Thanh Tâm Tuyền đã giải thích khái niệm mặc cảm Oedipe. Trường và Hồng đã làm tình với nhau trong sự giằng xé và dày vò của mặc cảm Oedipe: "Mình đang nằm đây, tôi với chị này là cái xu thế như vậy. Complexe Oedipe chứ còn gì nữa. Tôi thù ông bố tôi nên đã chiếm đoạt người yêu của bố. Chúng ta vừa đi thăm mộ bố rồi thì ... chị thấy không. Tôi bệnh dứt đuôi con nòng nọc chứ còn gì nữa. Như thế chị là hình ảnh của người mẹ đó với tôi. Chị không còn là Hồng nữa".

Thiết tưởng không cần một sự bình luận nào hơn, sự việc đã rõ ràng.

Trong *Ngày qua bóng tối*, Nguyễn Thị Hoàng đã muốn độc giả phải chứng kiến một "mặc cảm bị thiếu".

Một người con gái đã bị hành hạ theo "một lời nguyên cay độc" là không được làm cái thiên chức làm mẹ của phụ nữ. Nàng nung nấu một sự trả thù. Nàng đến với một nhà triết học. Nhưng oái oăm thay, vợ anh ta lại không thể có con và nàng phải thay thế cho cái tính dục bị tàn phế đó. Cái kiếp đàn bà mới khốn khổ làm sao, muốn tìm khoái lạc nhưng biết tìm nơi nao. Nàng chết chẳng cần linh mục rửa tội.

Qua các tác phẩm, *Tuổi Sài Gòn* (Nguyễn Thị Hoàng), *Trà thất* (Minh Đức Hoài Trinh), *Căn nhà có cửa khóa trái*, *Ngày rất thông thả* (Trần Thị Ng.H), *Hết một tuần trăng* (Mai Thảo), *Trường hợp của Mạnh*, (Thụy Vũ), *Tóc mai ngàn năm*, (Túy Hồng)... và rất nhiều tác phẩm khác nữa người ta buộc phải chứng kiến thân phận của con người bị những cơn bão tình dục xô đẩy, bởi những chớp giạt của đủ mọi thứ mặc cảm, trừng phạt, hậu quả của những vụ quyến rũ, lường gạt, cướp đoạt tình yêu của nhau. Họ như những thân cây trơ gốc không còn nhựa sống, đang run rẩy với những nhành lá úa tàn, những chiếc bóng lạc loài của xã hội, mệt mỏi, bị dằn vặt không nguôi của những mặc cảm không tên luôn luôn giáp mặt với cái chết.

Nổi loạn như trên tuy buồn thảm nhưng dẫu sao nó vẫn còn ở trong cõi tâm linh "cao cả", nhưng kiểu nổi loạn sau đây thì đâu còn là "nổi loạn siêu hình", là nổi loạn để chống bất công ? "Tôi muốn nổi loạn tức thì, đi chơi, phá phách, khiêu vũ, ăn uống, nói cười thật điên cuồng mê mải, để trong một lúc có thể nhấn chìm con

người tôi xuống đáy biển quá khứ tối tăm cho quên tôi đi, quên tôi đang sống, nghĩa là đang đến gần cái chết".

Đó là quan điểm trong *Sa mạc trẻ tuổi* của Duyên Anh. Tuổi trẻ là sa mạc. Cái khởi đầu của một đời người cũng vẫn chỉ là một sa mạc hoang vắng và trong cái hoang vắng "tối tăm" đã được "nhân đôi" ấy người ta muốn quên đi rằng người ta đang sống bằng cách thỏa mãn bản năng của mình để rồi cuối cùng nhấn chìm cái thân xác đang hiện hữu xuống đáy mồ Cô tịch.

Trong khát vọng được thỏa mãn những bản năng đó, người ta muốn trở thành những cao bồi du dãng, một hình ảnh quen thuộc hàng ngày hàng giờ xuất hiện trên các phương tiện truyền thông ở Sài Gòn lúc đó ! "Anh đi làm du dãng vì anh tởm lợm xã hội", vì xã hội đang phải thất một "*giải khấn xô*". Tởm lợm để đi làm du dãng, kiểu như các cao bồi miền Tây của nước Mỹ thì không thể có rồi. Nhưng có thật là người ta tởm lợm vì buồn nôn xã hội hay không, hay là có một cái gây chỉ huy của quyền lực nào đấy bắt người ta phải tởm lợm, phải buồn nôn để cuối cùng "Quân đội sẽ là một nơi lý tưởng nhất để cho nó làm lại cuộc đời".

Giữa lúc chủ nghĩa hiện sinh bắt đầu lan rộng ở Sài Gòn thì phong trào Phản văn hóa cũng nổ ra ở Mỹ. Cuốn phim *Ba ngày hòa bình, âm nhạc và tình thương* được chiếu rộng rãi ở Sài Gòn, coi như sự mở màn cho cuộc "cách mạng vui vẻ" ở một đất nước xa xôi và khác lạ với Mỹ.

Phản văn hóa ở Mỹ do sinh viên, thanh niên thực

hiện thường mang tên hippy. Đó là biểu hiện sự phản ứng của con người đối với xã hội công nghiệp hiện đại được duy lý hóa đến tột đỉnh, làm phi nhân xã hội, làm suy sụp cá nhân.

Chủ nghĩa hiện sinh là một bộ phận trong ý thức hệ của nó, do vậy ở Sài Gòn, Phản văn hóa Mỹ cũng đã hòa nhập phần nào với chủ nghĩa hiện sinh. Nhưng bản tính xã hội khác, vì thế không ít người đã khẳng định Phản văn hóa ở Sài Gòn đã trở thành dị dạng. Cuộc nổi loạn hippy ở Mỹ và hippy ở Sài Gòn chỉ là "đồng sàng" nhưng "dị mộng".

Phản văn hóa đúng là một cuộc nổi loạn nhằm phản lại, như họ nói, cái nền văn minh đã ra đời từ cuộc cách mạng khoa học ở thế kỷ XVIII, từ chối con người một chiều chỉ biết sùng bái kỹ thuật, chấp nhận một xã hội kỹ trị, xã hội của nhà nước quan liêu trương phình. Cuộc nổi loạn hippy ở Sài Gòn hoàn toàn không có mục đích ấy, trái lại nó hoạt động theo bàn tay chỉ huy của quyền lực, nếu chưa nói là làm công cụ chống cộng của quyền lực đó. Phát triển "cộng đồng không phải như kinh nghiệm cộng đồng" của Phản văn hóa ở Mỹ muốn chống lại chủ nghĩa cá nhân thiển cận để cùng nhau chống lại ô nhiễm tinh thần của con người. Ở đây chỉ là cộng đồng du đãng mang điệu bộ hippy, để cuối cùng trở thành công cụ bình định, trở thành lực lượng dự trữ cho quân đội xâm lược giết người.

Phản văn hóa Mỹ quan tâm tới "chủ nghĩa thần bí phương Đông", từ tôn giáo phương Đông đến các học

thuyết như Thiên Tông, Lão Tử... Những di sản này cũng được các nhà hiện sinh Sài Gòn ít nhiều khai thác, nhưng không phải bằng dáng vẻ kiểu Phản văn hóa Mỹ để chống lại chủ nghĩa duy lý, chống lại tư duy kiểu Newton, chống lại lý trí thuần túy để mà khẳng định tôi cảm nhận, vậy tôi hiện hữu mà chỉ nhằm bổ sung cho tâm linh về niềm tin tôn giáo, vì tự do phóng đãng trong tình yêu, trong cuộc sống buông thả.

Phản văn hóa Mỹ quan tâm tới "ma túy đắm say", tới những điều huyền diệu, tới ma thuật, tới giấc mơ để tạo nên một chủ nghĩa lãng mạn mới, khơi dậy những Festival, những "hội vũ nhạc" tạo ra bầu không khí của "cuộc cách mạng vui vẻ". Ở Sài Gòn, ma túy, cần sa, heroin không tạo ra "cuộc cách mạng tâm lý đắm say" mà chỉ để thỏa mãn những thèm khát bản năng day dứt, những nhức nhối của ham muốn, những đam mê ngút ngàn trong say bồng.

Cần phải kể tới những sản phẩm của chủ nghĩa *duy lý thông tục* cũng được gọi là "sản phẩm văn hóa" đối với xã hội buồn nôn đó là tử vi, tướng số, chiêm tinh, bói toán. Ở các nước phát triển, ngay ở trong Phản văn hóa Mỹ, những sản phẩm hạ cấp đó cũng là sự bù trừ đối lập với tính duy lý chết cứng của xã hội. Những sản phẩm đó đã góp phần đẩy con người vào sự tha hóa đầy màu sắc ngu dân.

Ở Sài Gòn, người ta cũng nói đến "cuộc cách mạng tính dục", "sự nổi loạn của bản năng", "sự phục hồi nhân tính". Ở đó nhiều nhất chỉ hạn chế được sự tha

hóa của con người do một luân lý, một tư tưởng nào đó ràng buộc để thỏa mãn dục tính mà thôi, thân phận con người vẫn tiếp tục khóa mình trong "ý thức đau khổ", ý thức của sự bị đọa đày.

Sự nổi loạn của thanh niên Mỹ trong Phản văn hóa đã làm rung chuyển nước Mỹ, báo hiệu một cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa duy lý hiện đại. Không ít người trong Phản văn hóa đã gia nhập phong trào chống chiến tranh xâm lược Việt Nam của Mỹ, bởi vì họ quan niệm rằng nhà nước Mỹ là một thiết chế đã được duy lý hóa đến tận răng bằng sức mạnh kỹ thuật hòng đè bẹp một dân tộc bé nhỏ. Phong trào chống chiến tranh ở Mỹ có tác động đến phong trào "Dậy mà đi" của sinh viên ở miền Nam Việt Nam. Nhưng với chủ nghĩa hiện sinh ở Sài Gòn, Phản văn hóa chỉ là một dấu mờ, nó giống như một thứ mưa phùn gió bụi dễ dàng tan nhanh trong chốc lát.

Cuối cùng thì chủ nghĩa hiện sinh ở Sài Gòn nó vẫn là nó. Đó là một chủ nghĩa hiện sinh bị quan đến cùng cực mà thôi.

Dương nhiên, đã là chủ nghĩa hiện sinh thì bao giờ chẳng bị quan vì đặc tính của con người là tính giới hạn không thể vượt qua của đau khổ, cái chết, mặc cảm tội lỗi... như vậy hiện sinh là thất bại toàn diện. Nhưng chủ nghĩa hiện sinh bị quan cũng có giới hạn vì nó cho rằng chính trong sự thất bại mà thử thách sự hiện hữu của con người. Hiện hữu cao cả là sự siêu việt, một biểu tượng chung để "cứu rỗi" con người thất bại. Chủ nghĩa

hiện sinh ở Sài Gòn hơn ở đâu hết chỉ thể hiện một chủ nghĩa bi quan đến đen tối, sự tuyệt vọng và "một niềm cô độc là thường trực vĩnh viễn" mà cái chết là điểm kết thúc.

Nguyễn Thị Hoàng cũng nói tới cô đơn thoát ra ngoài vòng kiểm soát của lý trí, nhưng ý thức của Nguyễn Thị Hoàng chỉ là luân lý, lễ giáo, chẳng bao giờ là chủ nghĩa duy lý về triết học, về khoa học nhất là về thiết chế chính trị xã hội.

Người ta chỉ nói tới cô đơn trong tình yêu. Con người ở "trên núi cao của dục vọng", nhưng lại cô đơn. Ấy thế mà tình yêu lại là "sự hợp nhất của hai cái cô đơn", thế rồi hai cái cô đơn xa nhau, hay mất nhau chỉ như một sự tình cờ vô nghĩa, một sự thờ ơ không luyến tiếc. "Mỗi tuổi trẻ là một vũ trụ cô đơn khác, để rồi chỉ còn một mình kêu thương không ai đoái hoài, chỉ còn một mình trong bóng đêm như lũ mèo hoang chuyển mình lầm lũi từ mái nhà này sang mái nhà khác để kiếm tìm cái gì hơn tiếng kêu thê thảm của chính mình". Như vậy có thể xem *Tuổi Sài Gòn* của Nguyễn Thị Hoàng là sự đi tìm tiếng kêu thảm thiết của những gì đang hiện hữu. Họ hiện hữu trong cô đơn. Hơi ấm của tình yêu đã phai mờ để nhường chỗ cho "một lũ mèo hoang chuyển mình lầm lũi", tình yêu chỉ còn lại "một mình đối diện với một mình" (*Vòng tay học trò*, Nguyễn Thị Hoàng) chỉ như trò "bịt mắt bắt dê, chỉ như một dây vô độc ác, chỉ như những hốt hoảng tử thần của một bản ngã phân lý" (*Cát lầy*, Thanh Tâm Tuyền).

Nói nhiều về tình yêu cô đơn, những nhà văn hiện

sinh Sài Gòn trước kia cũng không giấu được sự cô đơn trong xã hội. Người ta lạc lõng bơ vơ trong *Bóng đêm* (Ngô Thế Vinh), trong lòng có gì khác đâu ngoài một nỗi "hoài nghi thường trực tất cả". Hoài nghi thường trực ấy làm cho người ta lo âu, xao xuyến. *Căn nhà vùng nước mặn* (Mai Thảo) ngập tràn những cảm giác chua xót, mặn đắng cho thân phận của con người trước cuộc sống phi lý. Vì thế bản khoản trường tồn trong vịnh cửa, loay hoay trong sự tìm kiếm để rồi có thấy gì đâu ngoài một hố thẳm của cuộc đời.

Cuộc đời ời sao mà giống như một cửa hàng tạp hóa, với vợ, với con. Lo âu ngập tràn đi vào từng giấc ngủ, lo âu đồng điệu rung cảm giữa những tiếng chuột rúc, trong tiếng thở khô khốc của buồn tanh. Đêm được đo bằng độ dài triền miên lạnh buốt (*Bếp lửa*, Thanh Tâm Tuyền).

Với Thanh Tâm Tuyền, lo âu như con sâu ở giữa tim, giữa não. Đi đâu cũng chỉ là mảy, đau khổ và nhục nhã.

Nhưng chẳng lẽ lo âu và lo âu mãi sao, chiến tranh ngày càng trở nên ác liệt, sức hút của chiến tranh mở rộng đã động đến không từ một ai. Do vậy người ta phải bàn đến *sự nhập cuộc*, sự dấn thân, người ta phải nói tới hành động.

Người ta cho rằng, chủ nghĩa hiện sinh phải quan tâm đến hành động để không dành cho người cộng sản cái biệt danh là phong trào hành động, nhất là giữa lúc hàng triệu người cộng sản đang hết mình, đồng lòng

chung sức chống sự xâm lược của ngoại bang, hơn nữa đó lại là hành động khó khăn nhất, hành động chống lại kẻ thù giàu có và hung hãn nhất của hành tinh này-Đế quốc Mỹ.

Trước hết không phải là cứ hành động là giống người cộng sản. Trước người cộng sản, loài người đã không ngừng hành động để tồn tại. Vấn đề đặt ra là "vì sao" và "thế nào" mà hành động.

Khi đụng chạm đến vấn đề gai góc này, người ta tìm nhiều đến J.P.Sartre vì không những triết học của J.P.Sartre mà cả cuộc đời của ông cũng nổi tiếng về hành động.

Theo Sartre, nếu tự do là cái thiện tối cao thì hành động cũng phải là hành động tự do, vì vậy người ta cần phải nhập cuộc. Càng nhập cuộc triệt để, người ta càng thực hiện một hành vi luân lý mà theo Kant trong kiểu luân lý ấy thì "cái đáng kể không phải là chất liệu của hành động, nghĩa là cái ta làm mà là hình thức, là ý hướng mà ta hành động theo". Hình thức ý hướng của tự do, theo Sartre, không phải là những hành vi bị quy định bởi những nguyên cố mà là hành vi phi lý vượt qua mọi lý lẽ. Nó thuộc về hành động của bản năng, chứ không phải của hoạt động duy lý.

Sau nhiều lần trốn chui, trốn lủi để thoát khỏi nanh vuốt của "những tên phù thủy khổng lồ", không còn con đường nào khác, *Người bạn* của Thế Vũ đã quyết "Không thể làm bung xung cho bọn chính khách xôi thịt nhưng cũng không thể hèn đứng ngoài cuộc tranh chấp".

Và đây là bức tranh của các cuộc tranh chấp. Con người bị săn đuổi ngay trên quê hương mình (*Còn quê hương để trở về*, Trần Hữu Lục), con người không còn được làm người nữa, nhưng cũng chẳng mọc lông để làm thú được. Còn bọn cầm súng Mỹ giết người kia thì hiện ra như một bầy thú man rợ, (*Đêm không người*, Ngụy Ngũ). Người ta hành động bằng cách gào thét, bằng nguyên rửa, bằng thóa mạ, rồi tiến lên một bước nữa là bằng hành động thực sự: bỏ ngũ, hủy hoại thân thể và cả bằng tự sát (*Tiếng chuông buổi chiều*, *Gió mùa chưa hết* (Ngụy Ngũ) *Ngày về* (Thế Vũ)).

Người ta kêu gọi hành động, ngay cả những hành động xem ra có vẻ quyết liệt nhất, can đảm nhất, liều mạng nhất mà không phải bất cứ lính Sài Gòn nào cũng dám làm. Nguyễn Trung Hà trong *Tiếng hát giữa nắng trưa nay* đã tả một tên lính Mỹ hành hạ một xác chết của "Visi" bằng những hành động bỉ ổi. Không chịu được hành động thú vật đó, người lính Sài Gòn đã giương súng kết liễu đời tên lính Mỹ đó. Vì sao người lính Sài Gòn đó lại "dám" hành động như thế? Quả là cái đáng kể không phải là chất liệu của hành động mà là ý hướng của nó. Tác giả đã để cho người đọc thấy đây chỉ là hành động hoảng loạn trong cơn mất trí, tức nó là một bản năng, một khuynh hướng tâm sinh lý ở ngoài sự kìm chế của lý trí. Và vì vậy cũng là hành vi tự do vì nó là phi lý tính ở ngoài mọi lý lẽ.

Nhưng nói gì thì nói, hành động tự do ấy rất cục cũng là nhập cuộc, là tham gia vào một bên thôi, vì vậy

người ta muốn "không tham gia bên nào cả", nhường cho người khác làm ra lịch sử, còn ta "giữ tay mình cho sạch". Họ có giữ được sạch tay không ? Tờ *Thái độ* đã trả lời như sau "làm sao chúng ta có thể thánh thiện, giữ bàn tay sạch khi chúng ta đang chìm trong một xã hội đói khổ và tội ác đó" ?

Theo cách nói của Camus, chúng ta đã bị "dồn xuống một bên bờ", bị "xếp xuống con thuyền của thời đại" và chúng ta là những "hành khách bất đắc dĩ" và kiếp người cũng là một bất đắc dĩ, hiện sinh là một sa ngã, một bỏ rơi, một đau khổ từ khởi thủy.

Ở bên bờ nào? Người ta lại tìm tới Sartre để có được một giải đáp: ấy là ở lý luận về tự do. Nhà hiện sinh Pháp này cho rằng, hành động này hơn hành động kia không chỉ do mục đích thực tế của nó mà ở trình độ của ý thức, ở mục đích tưởng tượng của mình, "Tự do không có mục đích nào khác là tự mình muốn", "chúng ta muốn tự do vì tự do". Thế thì chẳng vì cái gì khác, cho nên ở bờ bên nào cũng đều là "tự do vì tự do", nghĩa là ở bên bờ này hay bên bờ kia thì mọi tội lỗi đều được rửa sạch, bàn tay không bao giờ bẩn.

Chọn bờ bên nào để hành động tự do? Lựa chọn tự do bên nào cũng còn có một chương ngại đó là *tha nhân*.

Thanh Tâm Tuyên nói về mối quan hệ không thể có giữa ta và tha nhân, giữa người nhìn và người bị nhìn như sau: "Đôi lúc tôi bắt gặp một vài hình bóng của mình ở một người khác, nhưng tôi không biết làm sao

để kết hợp thân đoạt vào mình" và như vậy là "cái khuynh hướng hủy diệt như một ngọn lửa ngầm đốt rụi hết liên hệ và như thế tôi chẳng còn gì".

Trong *Lúc dừng chân*, Võ Phiến đã nói về sức ép của đồng loại, của tha nhân như sau : "Cuộc nhân sinh! một cuộc quay cuồng từ đầu năm đến cuối năm, từ năm này sang năm khác. Mỗi người bị bao vây, bị tràn ngập, không quay về phía nào, không ngoảnh đi đâu mà không gặp đồng loại, không gặp những vấn đề do cuộc sống chung với đồng loại đặt ra, người là âm ảnh thường trực của nhau".

Ở đất Sài Gòn này, cũng như ở Paris thôi, tha nhân không bao giờ buông tha ta, nó là "tội tổ tông", nó là nỗi khủng khiếp, là địa ngục đối với ta.

Tóm lại dù có vẻ nổi loạn bằng lựa chọn tự do, dù có "đồng hữu" với tha nhân, coi tha nhân như một tha ngã, một cái tôi khác (alter ego) hay tha nhân là địa ngục thì người vẫn phải sinh ra và bị trầm luân trong một kiếp tự do - tự do bất đắc dĩ - cho nên thân phận con người là một ruộng bỏ, người chỉ là kẻ lữ hành trên quãng đường phải đi, chỉ là một kẻ hành hương tuyệt đối. Cho nên cuối cùng nó chỉ còn một lối thoát đó là sự tự khẳng định, tự mình làm cho mình thành người.

Đến đây, chúng tôi chọn một vở kịch để kết thúc sự tự khẳng định này của con người trước tha nhân. Và như nhiều nhà hiện sinh đã từng nói những học thuyết triết học (triết học hiện sinh) không cần truyền bá bằng các trường đại học, bằng những công trình kỹ thuật mà

bằng tiểu thuyết, kịch bản. Đó mới là những đóng góp mạnh mẽ cho phong trào hiện sinh.

"Ông già - Nhà người đã phỉ báng tất cả. Vậy cứ sống như người mới đáng sống hay sao ?

Sơn ca - Không có cuộc sống nào đáng sống cả. Lẽ sống thì đành nhận cuộc sống. Nhưng phải tìm lấy một cuộc sống riêng của mình.

Ông già - Thế còn cái sống riêng biệt của người thì sao ?

Sơn ca - Tìm một cơ hội để chứng tỏ mình sống, rằng mình làm chủ được cuộc sống của mình".

"Cách sống riêng biệt của mình" có thể xem như là một mệnh đề thâu tóm "con người là một nhân vị" của chủ nghĩa hiện sinh và đó cũng là nội dung cốt lõi của nó đã được Vũ Khắc Khoan nói trong vở kịch *Thành Cát Tư Hãn* của mình.

Không phải ngày nay chúng ta mới thấy những độc hại của văn học hiện sinh ở Sài Gòn mà ngay tại Sài Gòn thời ấy có nhiều người đã lên tiếng phê phán thứ văn chương về "bản năng thụ hưởng thú vật" đó. Và cũng vì vậy văn học hiện sinh không phải là tất cả chủ nghĩa hiện sinh ở Sài Gòn. Có không ít nhà trí thức thường tập hợp trong một số trường đại học hay một số tạp chí do tiếp thu được chủ nghĩa hiện sinh ở phương Tây, nhất là chủ nghĩa hiện sinh ở Pháp mà J - P. Sartre là đại diện, nên đã có "những nhận định đúng đắn về trào lưu triết học này".

Có nhà trí thức theo chủ nghĩa nhân vị của Mounier đã lên tiếng phủ nhận chủ nghĩa nhân vị của anh em họ Ngô. Họ quan tâm tới chủ nghĩa nhân vị của Mounier, tới chủ nghĩa hiện sinh của J. P.Sartre bởi vì không chỉ trong hoạt động thực tiễn ở Pháp lúc đó mà cả trong lý luận của triết học này cũng có những "luận đề bắc cầu đối thoại" với những nhà mácxít, với chủ nghĩa Mác. Cũng như Mounier và J. P.Sartre, họ không tán thành chủ nghĩa tư bản. Nhưng, cũng như nhà hiện sinh Pháp, họ thấy chủ nghĩa Mác không đặt ra *vấn đề nhân vị*. Vì vậy họ muốn tìm tới "một con đường thứ ba" không tư bản mà cũng "không cộng sản". Mặc dù vậy cũng như Sartre, có nhà trí thức ở Sài Gòn cũng thấy phải "đảm nhiệm" về tất cả những gì xảy ra xung quanh mình, trong đó có cuộc chiến tranh chống Mỹ diễn ra ngày một quyết liệt. Từ đó có nhà trí thức Sài Gòn đã quyết định "dấn thân", "nhập cuộc", tức tham gia hoạt động cách mạng.

Không thể không ghi nhận mặt tích cực này của các nhà hiện sinh. Hiện tượng đó đã làm sáng tỏ một luận đề của chủ nghĩa Mác rằng, khi mâu thuẫn xã hội đã trở nên sâu sắc thì có một bộ phận phần tử trí thức tư sản sẽ chuyển sang hàng ngũ cách mạng. Mỗi cá nhân tìm tới sự tiến bộ xã hội bằng những con đường khác nhau với ý thức cá nhân khác nhau, trong đó có ý thức về triết học, về văn hóa (ở đây là một số luận đề của chủ nghĩa hiện sinh nói trên).

Phải nhận rằng, chưa một trào lưu văn học nào như văn học hiện sinh mà chỉ trong một thời gian ngắn đã cho ra đời một khối lượng lớn đến như thế. Nhưng rõ ràng nó đã không để lại cho đời những tác giả, những tác phẩm lớn, *vì nó chuyên chở ít những giá trị nhân bản*. Giá trị con người ở nó ít bởi vì nó tự mâu thuẫn với mình, không mang được tính đồng kết để tạo ra tính khả tín như nền văn học đó ở châu Âu. Là một xu hướng của chủ nghĩa phi duy lý, nó trở thành công cụ của quyền lực Sài Gòn, hiện thân của chủ nghĩa duy lý trong cuộc trấn áp tinh thần đối với nhân dân ta đang từng ngày, từng giờ chống kẻ thù xâm lược.

Đánh giá chủ nghĩa hiện sinh và văn học của nó không phải bằng cách so sánh trừu tượng mà phải đặt nó trên mảnh đất mà nó sinh ra. Bài học đó vẫn còn giá trị thời sự đối với ngày nay: trong mấy năm qua, chủ nghĩa hiện sinh lại tái hiện ở một số nhà văn của chúng ta.

II. CHỦ NGHĨA HIỆN SINH HIỆN DIỆN TRONG VĂN HỌC VIỆT NAM HIỆN NAY

Những nhà văn đề cập trong chương này được xem là những nhà văn chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa hiện sinh. Họ ít nhiều thừa nhận rằng, có sự gặp gỡ với chủ nghĩa hiện sinh, với nhà hiện sinh.

Sự lựa chọn công nhiên của họ tạo một thuận tiện cho người nghiên cứu bởi vì có thêm người thẩm định. Vấn đề là họ có đồng tình hay không, chứ chắc là họ không ngại bị quy kết. Tuy nhiên sự nhận thức chủ quan của họ về tác phẩm của mình mới chỉ là một phần, cái quan trọng là nội dung khách quan vượt qua cả ý thức của tác giả mới là yêu cầu khoa học cần đạt đến.

Những nhà văn được xem xét ở đây đã được dư luận trong và ngoài nước đánh giá khác nhau, thậm chí đối lập nhau gay gắt. Văn học truyền thống của ta rõ ràng không chấp nhận hiện sinh vì hiện sinh nó không thừa nhận chức năng phản ánh, nhận thức hiện thực của văn học. Nó cho rằng, văn học không phản ánh hiện thực mà chỉ là "suy ngẫm về hiện thực", "áp sát hiện thực" mà con người "thu nhận được". Nói rõ hơn là họ cho văn học chỉ là sản phẩm của tâm linh, ở ngoài sự chỉ đường của lý trí. Nó đi vào thân phận của những cá nhân với tư cách là nhân vị, sản phẩm của sự không nhất thiết, của ngẫu nhiên, cho nên nó từ chối đi vào điển hình, dù là tính cách hay hoàn cảnh điển hình mà chỉ bằng lòng dừng lại ở cái "bản chất cụ thể".

Phạm Thị Hoài cho rằng, nhà văn có khi quan tâm tới dữ kiện như ngón tay thừa thiếu thẩm mỹ của mình không kém những dữ kiện xã hội lớn lao. Chủ nghĩa hiện đại trong văn học quan niệm hình tượng không

quan trọng bằng ý nghĩa do chủ thể đưa lại cho đối tượng. Vì vậy nó nhất loạt bị phê phán là không phản ánh đúng hiện thực, là "lạ", xa lạ với hiện thực. Nó quan niệm kiếp người là một bất đắc dĩ, là một thảm kịch, là thất bại vì vậy nó mang nặng chủ nghĩa bi quan xa lạ với chủ nghĩa lạc quan cách mạng.

Tóm lại, trên lập trường chủ nghĩa hiện thực truyền thống của ta, nhất là chủ nghĩa hiện thực xã hội chủ nghĩa thì văn học hiện sinh kiểu như vậy đã bị phê phán nhiều từ nhiều phía. Trong khuôn khổ của đề tài đã được xác định, chúng tôi xin phép không nhắc lại tất cả những phê phán đó mà chỉ cố gắng trình bày các nhà văn được nghiên cứu đã biểu hiện hiện sinh ra sao, hiện sinh đến mức nào để cuối cùng đạt được mục đích chứng minh những biểu hiện có thật của chủ nghĩa hiện sinh trong văn học Việt Nam hiện nay, tạo điều kiện cho sự phê phán sau này thêm căn cứ đầy đủ hơn.

Các nhà văn sáng tác theo cảm hứng hiện sinh có thể chịu ảnh hưởng của các nhà văn nước ngoài, do tiếp xúc với các tác phẩm của họ. Nhưng trong thời đại ngày nay, văn học so sánh cho phép chúng ta thấy những vấn đề lớn của thời đại đang đặt ra không chỉ cho một dân tộc mà cho cả hành tinh. Những vấn đề ấy mang tính chất toàn cầu và nhân loại. Vấn đề thân phận bi thảm của con người là một trong những vấn đề lớn ấy.

Vấn đề mang tính gay gắt không phải ở đâu xa mà ở ngay trong trung tâm của các nhà nước tư bản phát triển. Bởi lẽ, chính ở đây không những đã đẻ ra chủ nghĩa hiện sinh, mà ngày nay vẫn tiếp tục nó dưới hình thức khác của nhân học.

Trong điều kiện mở cửa của nước ta hiện nay, các nhà văn hoàn toàn nắm bắt được hiện trạng phi lý của thế giới duy lý hóa hiện đại, thấy được thân phận nhỏ bé của con người trước nền văn minh kỹ thuật của thế giới hiện đại.

Ở trong nước, công cuộc công nghiệp hóa và hiện đại hóa đang được đẩy mạnh để hội nhập với một "thế giới đầy rối loạn". Chúng ta đã nâng cao một phần đời sống của con người, mở rộng thị trường, nhưng chưa đủ sức để hiện đại hóa điều kiện lao động của con người, chưa khắc phục có hiệu quả những tác động tiêu cực của cơ chế thị trường. Công cuộc đổi mới đất nước do Đảng lãnh đạo đã đạt được những thành quả nhất định, nhưng tệ quan liêu, nạn tham nhũng đang trở nên một quốc nạn, tình trạng thất nghiệp, nghèo đói và mặt trái của cơ chế thị trường còn đang đè nặng lên tâm trí của cá nhân. Đó là miếng đất thuận lợi cho chủ nghĩa hiện sinh nảy nở.

Đúng như Nguyễn Quang Lập nói, từ "thích" đến "theo" còn là một chặng đường nữa. Và cũng không

được "theo", vì theo người khác, lấy người khác làm mẫu thì chẳng còn gì là hiện sinh nữa. Cái cốt lõi là "phải tìm ra phương pháp sáng tác của mình".

Sẽ có "cái của mình", nhưng để còn là hiện sinh, các nhà văn mà chúng ta xem xét sẽ chẳng bao giờ thoát ra khỏi vấn đề trung tâm của chủ nghĩa hiện sinh: vấn đề con người như một hiện sinh, như một nhân vị. Họ chưa phải là những tư tưởng gia của chủ nghĩa hiện sinh. Họ chỉ là những nhà văn muốn đưa vào tác phẩm của mình một số ý tưởng nào đó của chủ nghĩa hiện sinh. Vì vậy ta khó có thể đòi hỏi họ phải có một hệ thống tư tưởng mang tính đồng kết. Chính vì lẽ đó, chúng ta có thể thấy "hiện sinh" ở trong tác phẩm này mà không có ở tác phẩm khác, thậm chí có những phương pháp sáng tác không giống nhau, cùng chung sống trong một con người, trong một tác phẩm.

Có thể đi từ cái nhìn của người hiện sinh đối với đời bắt đầu bằng truyện ngắn *Ngày xưa ngày xưa* của Nguyễn Quang Lập, một truyện ngắn được dư luận trong và ngoài nước chú ý.

Có người nói đó là một truyện về "số phận dị thường", sản phẩm của tâm linh cá nhân, nói như chủ nghĩa hiện sinh, không phải là sản phẩm của ý thức phổ quát, phi nhân vị, vô ngã. Và chính Nguyễn Quang Lập cũng đã tuyên bố toàn bộ chủ đề sáng tác của anh là "cái tuyệt vọng. Nhân vật là những con người bị người đời lãng quên, đau đớn đến mức độ tâm thần".

Cái làng Mũi nhỏ bé nằm ở giữa một thung lũng

hẹp bị bom Mỹ chà đi chà lại, chỉ còn có 93 người sống sót, đó là một nỗi bất hạnh khủng khiếp nhất mà tất cả phải hứng chịu vì chẳng còn cách nào để vượt qua vành đai lửa bao quanh. Cuối cùng người ta cay đắng nhận ra chính ở các vùng đất trắng này lại còn hy vọng kéo dài sự sống.

Lão Thiệt bị mù do rốc két của Mỹ. Lão đã ba đời vợ và các bà vợ của lão đã bỏ mạng trong những trường hợp kinh khủng và họ đều trải qua quãng đời bi thảm trong cái làng hải hùng đó. Người đàn bà thứ tư là Lệ đã tìm đến lão, chị ta cay đắng cho thân phận của mình vì chưa bao giờ được nghe "bọn đực" tán tỉnh đến một câu, để đến bây giờ phải mang "biểu không" cho một ông già sát vợ.

Bom và lại bom.

Bảy mươi một người, trong đó có Lệ được bộ đội cứu thoát, chuyển đi nơi khác. Chỉ còn lại lão Thiệt kéo dài cuộc sống trong cái không gian phủ đầy cỏ tranh. Ấy vậy, mọi sự hăm dọa của dã thú không làm lão sợ hãi bằng nỗi cô đơn khủng khiếp mà lão đang phải chịu đựng. Nhưng lão vẫn quyết định phải sống. "Chưa nghĩ ra lý do sống để làm gì, nhưng lão quả quyết rằng chờ chết là kiểu chờ đợi ngu nhất".

Bom ngừng nổ. Hòa bình !

Khi không gian yên tĩnh lại là lúc cô đơn xoáy xé, cô đơn như đâm tím cả khoảng trời mênh mông không người ấy. "Phải về với đồng bằng thôi", phải về với người thôi. Nhưng người đã ngoảnh mặt với lão vì người

không xem lão là người. Trong cộng đồng người ấy, lão là kẻ đã bị tha hóa. Lẹ cũng tìm đến lão, nhưng Lẹ bây giờ cũng là người khác rồi. "Chị đã có một lý lịch khác".

Lão bò đến một cái dốc " như một con vượn mù ngồi ở cây dẻ trên mảnh dốc cười suốt ngày. Cười đến ngày thứ một trăm thì rơi xuống chân dốc chết đáng thương như một con người".

Nguyễn Quang Lập chưa bao giờ gọi lão Thiệt là người. Phải chăng trong cái tận cùng của cuộc sống ấy, lão mới đích thực là con người Nguyễn Quang Lập kết thúc truyện: "Chết đáng thương như một con người", không chỉ cái chết mà con người đáng thương thay.

Ngày chị Hằng bước lên xe hoa, không phải là ngày hạnh phúc mà "là khúc dạo đầu êm dịu" cho "một tấm thảm kịch gia đình".

Còn chàng Ph. của chị là kẻ không sùng bái bất cứ một ai, không hứa hẹn, không ràng buộc, không bảo hiểm, chỉ yêu chị và còn yêu tự do hơn nhiều". Nhưng tình yêu đăm đuối ấy như vết cắn của định mệnh, chỉ còn biết hải hùng trước biến cố thị giác lo âu vì "Anh yêu em như thể vòm trời hạ chí trong xanh khủng khiếp này đã đổ đặng cay và thương cảm cho mỗi bước em đi cho cơn đau thắt ngực của anh khiến câu thơ gầy đổ". Trong *Thương nhớ đồng quê*, Nguyễn Huy Thiệp viết:

"Trăm năm lần lộn khóc cười.

Kiếp éch kiếp người cay hơi đắng cay".

Nguyễn Quang Lập nhìn đời chỉ là những mảnh đời đen và trắng vì "Với con gà trống, đêm tối là ngục tù của nó. Ngược lại con người có hai phần: phần sáng và phần bóng tối. Người ta dùng ánh sáng để làm phận sự của người, bóng tối để làm nốt cái phận sự còn lại cũng rất quan trọng, phần *con*".

Với Nguyễn Quang Lập, mảnh đen là cái bản năng, là cái vô thức; mảnh trắng, mảnh ánh sáng là cái đối lập. Ở tiểu thuyết này, Nguyễn Quang Lập muốn thông qua mảnh trắng để nói về mảnh đen.

Một cái thị trấn nhỏ bé đang vận hành bởi những con người duy lý đến cứng nhắc, tiêu biểu là đại úy Thìn. Trong thời khóa biểu của đại úy, người ta như sờ thấy cái nổi nhót nhát, chán chường của các nhân vật kiểu Camus. Mỗi con người chỉ là một chi tiết nhỏ trong cái guồng máy ấy. "Họ đang cô độc trong cái xã hội mười lăm ngàn dân cư ngụ trong thị trấn", ai sẽ là người an ủi họ. Làm cho con người ta có cảm giác như "đang ngồi dưới nấm mồ rờn rợn" và "cái nhà này cũng là một ngục tù chứ đâu xa".

Trong cái ngột ngạt đó, nói theo kiểu của chủ nghĩa hiện sinh, trong cái cộng đồng của những tồn tại thô lậu, con người làm sao tránh khỏi buồn nôn. "Mỗi lúc mỗi ngấy lên đến buồn nôn" "Buồn nôn, có cái gì ghê tởm đang ứ đầy trong cổ", "Trần tục nhìn vào chỉ thấy buồn nôn".

Nhưng buồn nôn chỉ đến và chỉ có ở những người dám sống với cái phần đen của mình. Khi bản thân họ

không thể siêu việt, họ cảm thấy cô đơn, cô đơn như chưa bao giờ được cô đơn. "Họa sỹ bình thản bước từ nỗi cô đơn này sang nỗi cô đơn khác với bộ mặt dương dương tự đắc". Họ đang sống trong cái xã hội "không phải là người" nên "Tôi tởm lợm các người".

Đó là khung cảnh của một xã hội đầy mảnh trắng còn mảnh đen thì như những con sâu ẩn vùi trong mỗi con người. Người muốn hiện sinh trung thực thì phải tránh xa cái xã hội ấy. Nguyễn Quang Lập không ít hơn ba lần, nhắc lại câu: "Nói và hát và khua chân múa tay như những con vượn bị tách khỏi bấy lâu ngày mới gặp nhau. Chẳng ai hiểu họ nói cái gì, vì cái gì mà cười".

Vì sao họ nhìn đời như một thảm kịch ?

Chủ nghĩa hiện sinh nào cũng cho rằng tư tưởng có tính tất yếu do vậy cần phải phủ định. Trái lại hiện sinh có tính không nhất thiết, tính ngẫu nhiên, từ nền tảng, hiện sinh đã là một khiếm khuyết, do đó đời là một bất đắc dĩ, là một sa ngã, một bỏ rơi, do vậy từ khởi thủy hiện sinh là một đau khổ, một thảm kịch.

Phạm Thị Hoài cho nhân vật của mình trong *Thiên sứ* suy nghĩ rằng, người ta không ai quyết định thay ai, nếu có lựa chọn thì cũng không hề lựa chọn, lựa chọn chỉ là một ngẫu tạo bởi vì quyết định táo bạo nhất cũng chỉ "nảy sinh từ ngẫu nhiên, từ xô đẩy của các dữ kiện".

Trong *Truyện Thầy A.K, kẻ sỹ Hà Thành*, Thầy AK đã nhận mình là kẻ "thất phu", "kẻ lữ hành", "kẻ vong

thân khốn khổ" bởi vậy ông ta "chẳng bao giờ có được điểm phúc trông thấy những hạt cơm trắng trong ngà ngọc kia lấp đi khoảng trống buồn thảm trong người".

Những người hiện sinh nhìn cuộc đời như một thảm kịch, theo cách nói của Phạm Thị Hoài, như "một định mệnh" như "một nghiệp chướng", còn ở chỗ họ không *thừa nhận uy quyền* của lý trí, của ý niệm trừu tượng. Họ là người phi lý, nhìn thực tại ở tính phi lý tối mò mò của nó. Từ góc độ nhìn ấy, người hiện sinh không tránh khỏi chuốc lấy cảm tính sâu muộn đến đau khổ.

Không nhìn thấy ở lý trí, ở lý luận nào có ánh sáng chỉ đường, nhà hiện sinh cho rằng hiện sinh là một kiếp sống, một quãng đường do ta tự khẳng định, ta tự làm thành ta, chứ không khuôn theo một chuẩn, một bản chất, một kiểu mẫu nào. Đó là "ý chí tự quyết định lấy đời mình". "Chúng ta sinh ra rồi chúng ta chết đi như một ngẫu nhiên hoàn toàn nằm ngoài ý muốn" cho nên cái bi kịch lớn nhất của con người là không được lựa chọn. "Cái ý chí lớn của con người là tự quyết định lấy mình" đó là tư tưởng của thầy A.K và cũng là mong muốn của Phạm Thị Hoài.

Chẳng ai hiểu vì chẳng một ai dám sống như họ "Thím lăn xả vào họa sỹ Tư, trong một nỗi đau đớn đến tuyệt vọng, hoặc nỗi thèm khát dục vọng bốc cháy đến độ toàn thân thím co giật".

Họa sỹ Tư là người "không sống, làm việc theo hiến pháp và pháp luật", Họa sỹ "sống và làm việc theo tục

ngũ ca dao". Họa sỹ Tư bị bắt vì các tác phẩm nghệ thuật của ông chỉ miêu tả "tình yêu", "nỗi đau của các bà mẹ" "khát vọng sống"... Nghĩa là các tác phẩm của ông chỉ biết biểu hiện cái chất chứa ở chiều sâu thẳm của tâm hồn của mỗi cá nhân.

Làm sao người công an trong *Những mảnh đời đen trắng* lại có thể hiểu được cái quan điểm sáng tác như thế này của họa sỹ :

"Tôi thích cái mà tôi thích. Rồi tôi vẽ cái tôi thích về cái mà tôi thích. Tôi rất thích cái tôi vẽ cái tôi thích về cái mà tôi thích. Sau đó tôi lại không thích cái tôi rất thích cái tôi vẽ cái tôi thích về cái mà tôi thích. Rồi tôi thích cái mà tôi thích. Rồi tôi vẽ cái tôi thích về cái mà tôi thích".

Họa sỹ viết những dòng trên dựa vào lời nói đầu của cuốn *"Di Hulia và nhà văn quên"*, hay nói đúng hơn là theo cách nói của quy giản hiện tượng học. "Tôi ý thức những cái gì mà tôi ý thức xét đó như là những cái mà tôi ý thức" (Ego Cogito Cogitata qua cogitata).

Trong cuốn tiểu thuyết *Những mảnh đời đen trắng*, Nguyễn Quang Lập cũng dành nhiều trang bàn về cách lựa chọn để sống của con người mà theo chủ nghĩa hiện sinh thì chỉ có con người mới có cuộc sống, do vậy phải đòi hỏi có quyền sống và dám sống.

"Em yêu anh ! Anh Hoàng, em yêu anh ... anh ngày mai, ngày mai anh đừng như ba em. Đừng nhé, đừng như ba em...

Thùy Linh khóc, mềm nhũn trong tay Hoàng.

Hoàng không hôn cô, không hôn một chiếc hôn nào lên gương mặt đầm đìa nước mắt của Thùy Linh: Anh khê nói :

- Chúng ta còn bé quá.

Thùy Linh bất ngờ đẩy tay Hoàng, thét lớn.

- Nhưng chúng ta có quyền sống ! Chúng ta có quyền. Cô chạy ào về nhà vừa chạy vừa khóc. Hoàng đuổi nhanh, không kịp, cô đã lọt vào cổng sắt nhà đại úy".

Khi con người đòi hỏi quyền sống, xem dám sống là điều kiện đầu tiên để làm người thì song hành với nó, người ta đòi hỏi phải được quyền lựa chọn, quyền tự quyết về cuộc sống của mình. "Hình như cuộc ra đi đã được họ quyết định chớp nhoáng, trong giây phút éo le nhất". Vì đối với họ đó là "cuộc giao hoan điên dại để chống lại nỗi cô đơn".

Nguyễn Quang Lập cũng nói nhiều về cái chết, có cái chết do chiến tranh gây nên, có cái chết về mặt tâm hồn, có cái chết do phát điên về dục tính không được thỏa mãn và có cái chết kết liễu sự bất lực của chủ nghĩa duy lý.

Đó là cái chết của thím Hoa "một cái chết bình thường như mọi cái chết bình thường của những người dám sống để mà chết", ý tưởng này của Nguyễn Quang Lập hình như phảng phất tư tưởng triết lý của Heidegger về "tồn tại để mà chết..." !

Cái "chết" của ông Lê Đức Huy, chủ tịch thị trấn, một sự tắt lịm của lý trí để bản năng trỗi dậy khi ông

Huy sống với bản năng thì ông lại có một cuộc sống đích thực, "bởi vì lúc đó ông ta là "Cu lùn" chứ không phải là Lê Đức Huy. Và "Cu lùn ngày nay khác Cu lùn ngày xưa một bậc".

Nguyễn Quang Lập miêu tả:

" Ông ngồi giữa một rừng cây dừa dại, thè lưỡi liếm mồ hôi, liếm, liếm liếm.... Ông liếm từng giọt mồ hôi mặn chát, càng liếm càng thấy đói, đói đứt ruột đứt gan, đói muốn hét váng lên được. Ông ngồi rũ ra, ngó ngó lên ngọn cây dừa dại. Bỗng ông thấy một con rắn mối. Ông đứng dậy, rón rén, rón rén, hồi hộp tiến đến gần. Chộp ! Trượt ! Chộp ! A ha, ông tóm được cổ nó rồi. Một con rắn mối béo ngậy. Ông ngó sang cái cây dừa khác, ôi chao nhiều quá, nhiều quá. Bao nhiêu là rắn mối. Thế là ông sống rồi, sống được rồi, lại đang hoang chứ không buồn. Ở đây an toàn lắm, an toàn lắm".

Trái với triết học cổ điển chỉ lo tìm nguyên nhân sâu xa của vạn vật, chủ nghĩa hiện sinh chỉ chú ý tới thân phận của con người mà cốt lõi của thân phận là "cái tôi", là ý thức về Ego.

Sư Huệ nói về thân phận của Phật tổ rằng : "Thiên thượng, địa hạ, duy ngã độc tôn. Ta là ai ? câu hỏi này hành hạ đến cả Phật tổ, cả đấng thế tôn" Phạm Thị Hoài cũng viết : "Cái trục duy nhất của chị là Ego, chị không có gì khác hơn ngoài mình với những nhu cầu nhặt nhẻo đồng đánh".

Con người bị vong thân (khái niệm này do Phạm Thị Hoài và các nhà hiện sinh Sài Gòn trước đây sử

dụng, ta thường dùng từ "tha hóa") như thế cho nên phải tự khẳng định cái "Ego, mình", phải lấy cái ngã làm độc tôn. Bằng cách nào ? Chủ nghĩa hiện sinh cho rằng hiện sinh duy lý đã làm cho con người bị tha hóa, vì vậy muốn khẳng định cái ngã phải trở về với ngọn nguồn là cuộc sống tâm linh, phải trở về với "thân xác" của mình bởi vì con người trước hết là thân xác. Về ngọn nguồn đó, cái thân xác đó, Phạm Thị Hoài đã nhìn thấy ở bé Hon. Đó là "Thiên sứ vụt đến, vụt đi ban phát trao tặng không hỏi vì sao, bí ẩn và mong manh". Và "mơ mộng là một thành phần của thân xác nó đã có nguồn từ lòng mẹ tự do phát triển theo quy luật không thể nắm bắt được đã bị thế giới xâm nhập như một ngoại tố, vừa phá hủy vừa định hướng lại là sai lầm".

Nói về tác phẩm *Nhãn đầu mùa*, Phạm Thị Hoài đã viết: "Nó dẫn cuộc đời vào một bước ngoặt", nó là một biến cố trọng đại trong đời sống tinh thần của mình bởi vì "ở cuốn tiểu thuyết này tôi đã mê mải, đã nuốt lấy nước bọt, đã hăng vào một trạng thái chưa từng biết, toàn bộ nửa cơ thể không hoạt động bình thường nữa, chơi vơi không trọng lượng rồi rơi vào một đáy sâu không sao định nghĩa nổi. Một thân thể trắng ngần ngập ngừng hiện ra dưới ánh trắng vàng vạc, bộ quần áo du kích nâu non toạc rách, bàn tay mạnh mẽ của người đàn ông vụng về thêm khát một bầu ngực căng tròn run rẩy".

Đối với Từ Thực, tình yêu không phải là tiếng nói

của lý trí mà là tiếng nói thì thâm của định mệnh, là tiếng gào thét của bản năng.

"Mẹ khuyên con gái rằng nẻo đường của tình cảm biến hóa vô cùng. Hãy để chúng tự dắt con đi, đừng cố gắng kiểm soát, đừng dùng lý trí làm vũ lực cưỡng bức".

Trong *Sen nở ngày 29 tháng 4*, Nguyễn Huy Thiệp đã dành cả một chương để bàn về nhân tính. Sư Huệ nói : "Dục tính là nhân tính" .

Do dục tính, Phượng cũng nhận mình là : "Duy ngã độc tôn". Nàng rất sợ sự bất biến, chỉ muốn "những chuyển động vĩ đại, những bùng nổ, những cảm xúc mạnh mẽ", "Từng phân vuông trên da thịt cháu đòi nhân lên thành ức thành triệu. Cháu muốn nơi nào cũng có dấu vết của cháu, cũng có biểu tượng của cháu... Đây là một bông hoa bé xiu, hình trái tim, hồng như môi người, có một mũi tên xuyên qua".

Do cái bể dục vọng dâng lên, Phượng yêu "sét đánh" người tình ngay từ phút gặp gỡ đầu vì: "yêu nhau thú vô cùng" và theo nàng thì đấy là tự do.

Nhà hiện sinh không chấp nhận thái độ của chủ nghĩa duy khái niệm, coi con người như thế này thế nọ, con người đã được quy định. Trái lại con người là một khả thể, có thể như thế này thế khác. Vì vậy người tình của Phượng như một người điên "vừa buồn cười vừa vụng về, mà lại rất súc vật nữa.... Vừa giống chó, vừa giống dê, lại vừa giống khỉ". Anh chàng điên ấy đã quên hết mọi sự trên đời. Công danh tiền bạc, nghĩa vụ

đạo đức.... Tất cả lúc ấy trở thành thứ vớ vẩn. Anh ấy chẳng sợ gì hết, bất chấp hết... vui không thể tả".

Hiện sinh là một khả hữu, một biến dịch do vậy "anh ấy có thể giết người vì cháu, có thể cướp nhà băng, lập hội kín, trở thành thi sĩ, thậm chí trở thành tổng thống. Cháu sẽ thổi lửa để biến anh ấy thành một anh hùng. Anh ấy sẽ đánh nhau với mọi người, gây chiến tranh, cướp giật của cải, ký các hòa ước, lập các tờ báo lá cải và đài phát thanh vu khống, in bạc giả và xây dựng mạng lưới chỉ điểm".

"Anh ấy sẽ xây dựng những ngôi nhà kỳ quái, buôn bán ma túy, mở các sòng bạc, hội chợ, sẽ lập ra các trường đào tạo bọn hề, bọn luật sư và bọn viết văn trẻ. Thỉnh thoảng anh ấy sẽ nổ bom khủng bố ở những nơi công cộng. Đó là đối với người tình, còn đối với con, nàng muốn "Nó sẽ thành tựu, sẽ ngạo ngễ, sẽ tự do". Nói như Sartre và Heidegger: Con người tự do lựa chọn, mình tạo nên mình. Phụng cũng muốn con của nàng như thế :

"Nó sẽ thành thi sĩ ! Thành anh hùng ! Thành bác học. Nó sẽ tiến hành các âm mưu, sẽ nổi loạn, sẽ tiêu diệt... Nó sẽ đau khổ và hạnh phúc ! Nó sẽ gian trá và rộng lượng ! Sẽ yêu thương và căm thù ! Sẽ hủy diệt và xây dựng... Nó sẽ đứng giữa trời và đất, nó phải được quyền yêu ghét, quyền lựa chọn, quyền định đoạt giữa sinh và tử, quyền được nhảy múa trên cả vinh quang cũng như điểm nhục...".

Như vậy đau khổ và hạnh phúc, gian trá và rộng

lượng, yêu thương và căm thù, huỷ diệt và xây dựng, tất cả đều là hậu quả của tự do, của quyền lựa chọn của nó.

Dục tính theo tâm phân học là một vô thức được đại diện, được biểu hiện không chỉ ở tình yêu mà còn ở thơ (nghệ thuật) và ở mơ tưởng hoặc nói rõ hơn, nghệ thuật là mơ tưởng, là ảo tưởng được huyễn vật hóa (thái độ hàm hồ và yêu ghét đôi với vật tổ). Vì vậy cuộc đời chàng Ph. của Phạm Thị Hoài chỉ là "thi ca, ái tình và mơ mộng". Cái mơ mộng, cái ảo tưởng vô thức đó chiếm hết cả cuộc đời anh ta và anh ta cho đó là tự do, làm anh ta đã có một bài thơ chảy như dòng ý thức tràn trề hơn bốn trang, không có một dấu chấm, dấu phẩy.

Trong *Nguyễn Thị Lộ*, Nguyễn Huy Thiệp cho Nguyễn Trãi vốn là người giàu tưởng tượng và là một nhà duy mỹ. Chủ nghĩa duy mỹ là biểu hiện của mơ tưởng vô thức. Do vậy "cái đẹp là thứ không thể bình bầu, không thể tổ chức, không thể rao lên như món hàng chợ phiên"¹. Kéo dài quan niệm ấy, Nguyễn Huy Thiệp viết "Đạo đức duy mỹ chất chứa hiểm nguy, chất chứa phiêu lưu" bởi nó là tự do không phục tùng một lý trí nào hết, nhưng nó sâu sắc và không bị bọm, nó được phát động từ sức mạnh vô thức sâu thẳm, "Nó giá trị gấp triệu lần thứ đạo đức duy lý trắng trợn của trật tự bày đàn".

1. P.Foulquié: *Chủ nghĩa hiện sinh*, Nxb. Nhị Nùng, Sài Gòn, 1970, tr.134.

Sau tác phẩm *Nhãn đầu mùa*, người kể chuyện trong *Thiên sử* thích nhất là hiệp sỹ Don Quichote "Tôi giật mình dõi theo cuộc chiến đấu vô vọng và thơ mộng của chàng, chẳng riêng chống lại những chiếc cối xay gió nổi tiếng".

Phải chăng *Truyện thầy A.K, kẻ sỹ Hà Thành* của Phạm Thị Hoài là sự miêu tả một Don Quichote ở Việt Nam và thầy cũng theo đuổi cuộc chiến đấu vô vọng và thơ mộng.

Thầy A.K có mười hai đệ tử, toàn hạng quái kiệt, nhưng thầy A.K có đầy đủ các phẩm chất của đệ tử và còn hơn hẳn họ ở "những ám ảnh lạnh lùng". Do vậy chỉ lần theo số phận của thầy là đã thấu tóm được đầy đủ bộ mặt thực của thầy và trò.

Có lẽ như Don Quichote, thầy A.K là một khối mâu thuẫn. Ở thầy, đó là mâu thuẫn, như thầy nói, giữa tâm hồn và trí tuệ. Nói theo khái niệm của triết học phương Tây là giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa phi duy lý, theo chủ nghĩa hiện sinh là giữa lý trí và hiện sinh.

Thầy A.K và đệ tử thứ 12, như chàng hiệp sỹ Don Quichote và Sancho Pansa, đã làm một cuộc phiêu lưu trong ba ngày kỳ thú.

Một mặt, thầy A.K là người thích thơ, thích mơ tưởng và sống với vô thức. Chỉ cần nghe những tên mà phu nhân dành cho thầy cũng đủ thấy phẩm chất "hiện sinh" của thầy "Tâm hồn lạc loài", "Hiệp sỹ mắt buồn", "Bạo chúa cô đơn", "Kẻ lữ hành kỳ diệu" và "Xúc vật

vinh quang". Khi tâm sự với nàng thơ cũng là một Duyn Xinê ở làng Tôbôdo của mình, thầy xưng những tên cũng rất mùi hiện sinh. "Kẻ thất phu", "Kẻ lữ hành", "Kẻ vong thân khốn khổ".

Phu nhân đã nhìn thấy tác phẩm bi kịch ba hồi của thầy "Dấn thân - già từ - và cập bến" có thể mang một trong các tựa đề sau đây: "Bến bờ", "Bờ suy tưởng", "Bến ảo vọng", "Địa ngục còn xa", "Thiên đường chưa biết tới". Chưa biết vở kịch mô tả thế nào, nhưng chỉ cần đọc tựa đề các hồi của tác phẩm thì cũng phải khen thay cho con mắt tinh đời nhìn thấu hiện sinh của ông chồng quý hóa của quý phu nhân.

Nhưng một mặt khác, thầy A.K chưa sống trọn hiện sinh của mình, thầy vẫn chưa dứt được niềm tin đặt vào những sức mạnh ở bên ngoài hiện sinh.

Thầy A.K đến với học trò để hoàn thiện nền văn minh bằng cách thổi bùng lên ngọn lửa của trí thức và chân lý. Thầy ca ngợi từ số cơ đến số ngẫu, từ số sinh đến số thành, số pi và số vô cùng, số không thấu tóm cá nhân, nhân sinh và vũ trụ.

Thầy hăng hái giảng giải cho quần chúng về tự do, về dân chủ, tích cực hơn nữa, thầy còn nhập cuộc, tự do ứng cử. Mặc dù thầy nhiệt tình với tri thức nhưng thầy vẫn cảm thấy một mối hoài nghi, một mối lo âu không nguôi rằng chinh phục được thế giới, nhưng không biết cái gì sẽ xảy ra, bởi vì con người vẫn là một ẩn số của chính mình, rằng tri thức chẳng đem lại cái gì ngoài tiêu hủy con người thành nắm tro tàn và vô

nghĩa, rằng chúng ta hoài công đau đớn và ước mơ, bởi vì bi kịch lớn của con người là không được quyền lựa chọn.

Rút cục thầy A.K phải đi tiếp trên con đường chật hẹp, lầy lội đến buồn nôn mà thầy đã đi. Giấc mơ khát vọng của thầy mãi mãi cũng vẫn chỉ là "giấc mơ già từ", "khát vọng già từ".

Thầy A.K ra sức chiến đấu để khắc phục và mong sao "thoát khỏi cuộc sống hoàn toàn không xứng đáng" để đưa lại chân lý và tri thức cho quần chúng. Nhưng cuộc chiến đấu ấy cũng chẳng khác gì cuộc chiến đấu với cối xay gió của Don Quichote. Hai thầy trò chẳng lượm gặt được kết quả gì mà chỉ chuốc lấy biết bao tai họa. Hai thầy trò máu me be bét đầy mình. Đúng như tựa đề của tác phẩm dự kiến *Bến ảo vọng*.

Toàn bộ nội dung của câu truyện, của cuộc phiêu lưu đều là "bịa", chẳng mảy may có trong hiện thực. Chủ nghĩa hiện đại trong văn học ít nhiều chịu ảnh hưởng của hiện tượng học của Husserl, cho rằng hình tượng của văn học không quan trọng bằng "ý nghĩa" mà nhà văn khoác vào cho nó, hiện tượng được nhìn thấy không có giá trị bằng hiện tượng được nghiệm sinh.

Theo M.Bakhtine, trong thời Trung cổ, chủ nghĩa hiện thực thô lỗ miêu tả lễ hội đầy tính hài được xây dựng trên nguyên tắc hạ thấp cái cao cả, hạ thấp quyền lực và những gì thiêng liêng nhất. Còn xã hội công nghiệp thì cái hài hước được đưa vào đời thường. Người

ta cho rằng xã hội hiện đại là xã hội thông báo những cái hài.

Các nhà hiện sinh một khi đã khẳng định con người tự quyết về mình, khẳng định tính thứ nhất của đời sống tâm linh thì họ đồng thời cũng phủ định mọi biểu hiện của chủ nghĩa duy lý.

Chủ nghĩa hiện sinh cho rằng, triết học truyền thống chỉ dành thì giờ tìm những bí mật của vạn vật, do đó nó mang tính chất quý tộc, tựa như đồ trang sức của đàn bà. Với Nguyễn Huy Thiệp, cái thú *triết học* hiện đang được dạy ở nhà trường, không hề mang lại một công dụng nào, họa chăng như là sự trưng lên nhặt nhèo. Nó là sản phẩm của bọn một sách, của những người xa rời thực tế.

"Khảm nói với Đoài: Nói đến chân lý, em mới nhớ đến bài kiểm tra triết học sáng nay (*lục lợi sách vở*). Anh Đoài ơi, ở trường đại học, tại sao người ta bắt buộc phải học triết học ?

Đoài bảo: "Triết học là thứ xa xỉ của bọn một sách. Chú có thấy chuỗi hạt nhựa đeo cổ của chị Sinh không? Nó là triết học đấy".

Đã phủ nhận triết học thì đương nhiên họ cũng phủ nhận *chân lý*, sản phẩm của chủ nghĩa duy lý. Với Phạm Thị Hoài, chân lý là con đường giải thoát của đạo Phật do may mắn tiên định, do chứng ngộ mà tìm thấy chứ không phải do tri thức mà có. Theo họ con đường để đi đến chân lý đó là "trực giác bao giờ cũng thành thực".... lý tính bao giờ cũng phiêu lưu và đầy bất trắc".

Dường như muốn dung tục hóa các hoạt động của trí tuệ, Nguyễn Huy Thiệp đã để cho bà bán xôi khẳng định : "Chân lý à ? Chân lý của tôi là bán được xôi hay không ? Chú em ơi, chú em xôi 200 đồng chân lý nhé".

Đoài bảo (tác giả chú thêm từ "ngghiêm túc"): " Bà bán xôi nói đúng đấy. Chân lý là phải bán được. Vậy thì tất cả các hoạt động mặđ đều là chân lý". Quả là Đoài đã nói rất ngghiêm túc, anh ta nói tiếp với Khảm: "Chú em ơi! chú chẳng hiểu gì về cuộc sống. Chân lý ở đấđ đấđ!" Jaspers đã phân tích rằng chỉ có con người mới có cuộc sống để đi tới tâm linh, tới cuộc sống nội tâm để cuối cùng trở thành nhân vị, hiện sinh. Như vậy, nói vấđ lại, chân lý tùy thuộc vào sự lựa chọn hiện sinh của mình.

Đã không thừa nhận chân lý phổ quát mà chỉ coi trọng chân lý của cuộc đời thì người ta cũng có thái độ tương tự đối với *tri thức*... Kể sĩ thứ tám, học sĩ chính quy, phó tiến sĩ, phó viện trưởng hắđ hoi, nhưng là đệ tử của thầy A.K nên đã chối bỏ khối tri thức lộn lẫđ bằng cách giang tay ném nó vào sọt rác.

Anh chàng Đoài, vị công chức hắđ tiến, nhà trí thức, nhà hùng biện, lý luận gia về hiện sinh của *Gia đình* đã khuyên chú em rằng, "Tôi khuyên chú không nên đọc Makhơ mà cũng chẳng nên đọc cái gì khác. Nên học ở cuộc sống. Đây là điều tôi khuyên chú chân thành đấđ".

Và theo họ thì cuộc sống "là ăn, là mặc, là đàn ông, là tất cả cái gì làm cho ta vui sướng và đau khổ. Việc

lấy vợ của anh ấy, nó là một cú đánh của cuộc sống của anh, với tôi, với cả nhà này".

Anh Triệu giảng giải cho Hiếu rằng, chỉ có trẻ con mới cần tri thức, ở tuổi cường tráng, bản thân đời sống nhân dân là tri thức, tuổi già cũng cần tri thức, nhưng ở dạng khác, đây là tôn giáo. Nhân dân còn cần một thứ hơn cần tri thức, đó là sự bình yên để sống hài hòa.

Đến *trí nhớ*, một điều kiện để tích lũy tri thức, thế mà ông Thực cũng kêu lên rằng: "Ôi trí nhớ thâm sâu của óc... mi mạnh sao bằng trí nhớ của trái tim" (*Câu này được Nguyễn Huy Thiệp gạch chân*).

Chủ nghĩa hiện sinh bao giờ cũng coi trái tim hơn óc, xem trái tim có lý lẽ riêng của nó mà lý trí không bao giờ đạt được, nên trí nhớ của cái sau phải đặt dưới trí nhớ của cái trước.

"Không thể dùng khái niệm đã biết để hình dung điều chưa biết". Mệnh đề này được xem là luận đề cơ bản của chủ nghĩa hiện sinh chống lại chủ nghĩa duy lý, phủ nhận tri thức, đề cao tâm linh.

Về *đạo đức*, các nhà hiện sinh cũng không thừa nhận tính giai cấp và tính phổ quát của đạo đức. Như Sartre đã khẳng định, chỉ có đạo đức của hoàn cảnh, đạo đức trong hoàn cảnh cụ thể. Đoài - nhân vật của Nguyễn Huy Thiệp cũng nói hệt như thế. "Em lại lầm lẫn rồi. Con người ta làm gì có tính nết ? Chỉ có hoàn cảnh thôi, em ạ, chỉ có hoàn cảnh. Chúng ta chung sống với nhau. Từ hoàn cảnh ấy sẽ có tính nết... Chỉ có hoàn

cảnh gặp gỡ thôi em ạ, mãi mãi là hoàn cảnh, là môi trường. Con người là những phân tử lộn xộn, mỗi kẻ một véctơ, ngẫu nhiên gặp nhau, điều ấy nảy sinh tất cả. Tình yêu là sự dính chặt các phân tử ấy, giao hòa, giao hợp, ở đấy nảy sinh tình yêu thật sự. Trước đây tất cả những lời ve vãn và quà tặng đều là biểu hiện của sự phù phiếm và đạo đức giả".

Nguyễn Huy Thiệp loại trừ khái niệm cơ bản trong đạo đức học là cái tốt cái thiện. Quỷ 1 thuyết giảng về đạo đức như thế này :

"Đạo đức chẳng bao giờ xấu hơn và cũng chẳng bao giờ tốt hơn quá khứ và cũng chẳng bao giờ xấu hơn hoặc tốt hơn trong tương lai đâu. Ông có tội, Ông vô tội! Ông cũng chẳng cần lo ngại rằng con các ông hư hỏng. Khi chúng còn sống, con người còn sống, bản chất của sinh vật sống đã là lành mạnh và kỳ diệu".

Phải chăng con người đã không dám sống đích thực là mình trong các trở lực đạo đức, không thoát khỏi ra ngoài cái vòng đạo đức phổ quát do mình dựng nên. Jaspers xem đó là một trong ba trở lực để con người có hiện sinh của mình. Người không thể là người nếu cứ sống mãi với cái vòng luẩn quẩn đạo đức ở trên mà Nguyễn Huy Thiệp đã phủ nhận rằng đó là "đạo đức giả". Quan niệm ấy của Nguyễn Huy Thiệp sẽ được làm rõ thêm khi Nguyễn Huy Thiệp luận giải về tính hoàn cảnh của đạo đức:

"Còn điều này nữa. Chú phải hiểu đạo đức chỉ là một khái niệm trừu tượng, không có thực. Không nắm

bất được. Bao giờ nhìn một mâm cơm, chú khen "mâm cơm này có đạo đức đấy", "ăn một quả chuối "quả chuối này có đạo đức đấy", ở một căn nhà, chú khen "căn nhà này có đạo đức đấy". Thế là chú đạt tới độ tinh thông của tư tưởng. Lúc ấy chú không còn thiên kiến. Đạo đức thực ra cũng là môi trường thôi chú ạ. Con người nhỏ bé của chúng sẽ ôm đạo đức trong một môi trường vô luân thì sẽ bị bi kịch cả thôi". Để rồi cuối cùng Nguyễn Huy Thiệp kết luận: "Đạo đức là thứ xa xỉ trong môi trường chật hẹp.... đồ đạc không có chỗ để, vậy đạo đức để vào đâu ? Nghĩa là ở trên đời này làm gì có cái gọi là đạo đức . Tất cả và tất cả chỉ là hoàn cảnh mà thôi. Cái mà con người cần có và hướng tới đó là những bản năng, đam mê. Anh có biết luân lý là gì không. Luân lý sinh ra để nhằm giết chết những đam mê, luân lý chính là kẻ thù nghịch của những giá trị sống.... Anh đã bị không khí luân lý của hàng ngàn năm trời đầu độc... thứ không khí nặng mùi... này (*Giờ tay lên, Gió bão thổi*) ta trả anh về cho bản năng".

Ngọc đã lên án đạo đức đến mức cay nghiệt.

"Những giáo điều đạo đức bao giờ cũng giản dị, ngây ngô, buồn cười, sơ lược, thậm chí còn đều giả nữa, ác nhất là những giáo điều ấy đúng. Bởi vì nó cần. Nó là sợi xích tròng cổ để giữ hình ảnh tương đối về mỗi chúng ta".

Quan niệm về đạo đức của nhà văn có biểu hiện tư tưởng của chủ nghĩa hiện sinh, có thể sẽ được trích dẫn và bình luận ở nhiều góc độ khác nhau hơn nữa.

Nhưng, điều mà chúng ta muốn nói mà họ không thể biện minh được là họ đã sử dụng các tác phẩm văn học, xem đó như là một phương tiện quan trọng để nói về quan niệm đạo đức của họ để rồi họ cũng giống như các nhà văn hiện sinh của thế giới. Họ lên án đạo đức truyền thống, họ cho rằng thứ đạo đức ấy đã trói buộc con người làm cho con người bị tha hóa, đánh mất nhân vị và hiện sinh của mình. Từ đây chúng ta thấy, nếu nghiên cứu và tìm hiểu về chủ nghĩa hiện sinh nói chung mà không xem xét ở bình diện văn học, chỉ căn cứ vào các khái niệm đầu đó của nó thì không thể giải thích được sự len lỏi ngang nhiên của nó trong đời sống xã hội ta và e rằng đó sẽ là một khiếm khuyết không nhỏ.

Người ta không chỉ lên án đạo đức mà qua các tác phẩm của mình, họ còn chối bỏ mọi *ước lệ* của thời đại. Nguyễn Huy Thiệp đã nhìn mối tình của Trương Chi với My Nương, một mối tình tuyệt đẹp, một bản nhạc ngân vang trong truyền thống về sự thanh cao của tình yêu, như niềm say mê thỏa mãn những khát khao cuồng vọng của con người ở ngoài đạo đức.

Nguyễn Huy Thiệp đã chẳng thích cách kết thúc câu chuyện Trương Chi của truyền thống, xem đó là một việc làm "nhọc lòng". Tác giả muốn có một cách kết thúc khác. Nguyễn Huy Thiệp đã cho Trương Chi vắng tục rồi lại biện minh cho Trương Chi rằng: "đấy không phải là lỗi của chàng". Bởi vì "Theo tôi, khoa học về cái đẹp là thứ hết sức vô hình, không có thực". Nói một cách khác là ở đây Nguyễn Huy Thiệp đang xác định

cái đam mê, cái vô thức trong sáng tác nghệ thuật rất chủ nghĩa hiện sinh của mình!

Như chúng tôi đã trình bày ở đầu, chủ nghĩa hiện sinh chối bỏ chức năng nhận thức, phản ánh hiện thực của văn học truyền thống mà đề cao tâm linh ở bên ngoài sự chỉ đường của trí tuệ. Ở đây các nhà văn đã nêu trên cũng không đi ra ngoài cái quỹ đạo đó.

Chủ nghĩa hiện đại về văn học trong đó cô văn học hiện sinh lấy chủ nghĩa bi quan, lấy "tình cảm bi thiết" đối lập với chủ nghĩa lạc quan của chủ nghĩa duy lý. Theo họ, chỉ sự bi thảm mới đưa lại một tâm hồn phong phú, còn chủ nghĩa hiện thực lạc quan vừa là thụ động, vừa là nghèo nàn. Nói như Renan đó là "một chân lý chân ngáy".

Bằng một mỹ học suy đồi, tác giả *Thiên sứ* coi những tiểu thuyết và truyện ngắn một thời cuốn hút độc giả, đã có vai trò không nhỏ trong việc hình thành thế giới quan và nhân sinh quan cho nhiều thế hệ như *Ruồi trâu*, *Thép đã tôi thế đấy* là thiếu sự chân thực vì những tác phẩm đó đã che lấp cả bản thân cuộc sống. Theo Phạm Thị Hoài nền nghệ thuật của chúng ta chẳng có chỗ nào đáng phê bình, nó đã hoàn hảo theo cách của nó, giúp nó hoàn hảo hơn là điều không thể được, chỉ có thể giải tán nó đi thay bằng "một nền nghệ thuật khác".

Phủ nhận văn học, nghệ thuật truyền thống là một mặt của sự phủ nhận lịch sử, phủ nhận quá khứ của dân tộc. Marcel, nhà hiện sinh Pháp là người nổi tiếng

về thái độ phủ nhận dĩ vãng. Ông cho rằng, nếu ta "chiếm hữu" dĩ vãng thì ta bị tha hóa bởi dĩ vãng, tức biến dĩ vãng thành một cứng đơ. Khi đó, nó sẽ lôi ta xuống hàng sự vật bất động, ta sẽ bị chôn mình trong cõi chết ! Trái lại nếu ta "hiện hữu" dĩ vãng của ta, nó không còn là sở hữu ở ngoài ta thì dĩ vãng là *ta ngày nay*, dĩ vãng dẫn ta tới chỗ thực hiện công việc ngày nay, dĩ vãng là một bước để tiến tới ngày nay.

Các nhà văn hiện sinh của ta không có được một thái độ như thế. Họ không "chiếm hữu" văn học trước họ để khỏi chết cứng về nó, nhưng họ phải hiện hữu với nó, chứ không phủ nhận sạch trơn, giải tán nó, thì nó mới là ngày nay được. Phải chăng đây là một sự nhại lại mà không đúng giọng. Sau chiến tranh, văn học đi vào *đời sống cá nhân*, vào *thân phận con người* không phải vì trước kia viết về những phương diện xã hội nên đã thấm chất anh hùng ca và sử thi còn bây giờ chuyển sang hướng khác thì viết về phương diện cá nhân. Cũng không phải vì bây giờ văn học có điều kiện viết về chiến tranh một cách toàn diện hơn cho nên mới có xu hướng viết về sự quy ngã của con người trong chiến tranh. Không, chính đề tài về thân phận con người là *đôi tượng của chủ nghĩa hiện sinh*, nó không muốn biết bất kể khách thể nào mà chỉ chú ý miêu tả *những gì xuất hiện trong ý thức như là hiện tượng*, như *chính cái mà nó tư duy*. Người ta cho rằng *Ruồi trâu, Thép đã tôi thế đấy* "thiếu tính chân thật", thiếu chân thật không phải là so với "hiện tượng khách quan" mà với hiện tượng trong ý thức của họ. Sai đúng phải tìm ở đây.

Họ muốn "đập phá thần tượng" không phải vì đời thường hay hơn, mà vì theo họ thần tượng không hiện sinh như bất cứ con người nào. Nói như chủ nghĩa hiện sinh, thần tượng không có nhân vị. Thực ra họ có từ bỏ thần tượng đâu: nào là Lê Lợi, Nguyễn Trãi, Quang Trung, Hồ Xuân Hương, Nguyễn Thái Học. Các thần tượng ấy không xuất hiện trong lịch sử như người ta đã viết về họ mà là những hiện tượng thuộc ý thức ta, ta "khoác" lên họ những "ý nghĩa" của ta. Thân phận của họ không phải như những điều sử sách chép, nó là như thân phận mà ta nhìn nhận họ. Bình giá về các nhà văn này phải đánh trúng vào chỗ đó. Chứ chẳng nên coi họ là chưa xây dựng được thần tượng mới, nên phải đi vào cái tầm thường, lại càng không nên nói họ không kịp tiêu hóa triết học nước ngoài nên viết xô bồ như vậy.

Hiện tượng văn hóa nào đã xuất hiện không còn lẻ tẻ, ở không ít người, thậm chí như một xu hướng chủ đề (*tendance thématique*) thì phải đối xử với nó như một cái gì nghiêm túc, do đó phải lấy nhận thức khoa học đối xử với nó. Thái độ khoa học là phải phê phán chính từ điểm xuất phát của nó. Con người trước hết như một nhân vị, đúng hay sai ?

Cuối cùng không thể không nói đến *xu hướng chống nhà nước* (*Antiétatisme*) trong chủ nghĩa hiện sinh. Đó là một xu hướng chung của tất cả các trào lưu phi duy lý. Trong hoạt động chính trị, nó thường thuộc những lực lượng cực hữu hoặc cực tả. Bởi vì họ cho Nhà nước là hiện thân của lý trí, làm tha hóa mạnh mẽ nhất con người.

Cũng có thể xem những hình tượng văn học mà Nguyễn Quang Lập, Phạm Thị Hoài, Nguyễn Huy Thiệp đã xây dựng để thấy được những suy nghĩ của họ về tình hình chính trị ở Việt Nam trong những năm qua. Nhưng ở đây chúng tôi chỉ dẫn ra thái độ của họ đối với chính trị được thể hiện dưới hình thức khái niệm cho cô đọng hơn.

Nhân vật chính trong vở kịch *Còn lại tình yêu* là Nguyễn Thái Học. Người đọc thấy ông là một người yêu nước dũng cảm đấu tranh cho độc lập, tự do và dân chủ, nhưng hình tượng đó cũng cho ta thấy ý tưởng về chính trị và cách mạng của Nguyễn Thái Học có cái gì gần giống với Camus. Camus cho rằng "Chính trị cao hơn đạo đức, bất chấp đạo đức" và giải thích tiếp: "có nghĩa là mọi phương tiện đều được sử dụng cho nó" và như vậy, nếu chính trị cao hơn đạo đức thì tình yêu khó còn lại được, bởi vì hận thù một khi cần làm phương tiện thì sẵn sàng thay cho tình yêu và bộ máy giết người khi cần cũng sẵn sàng được thiết lập để phục vụ cho chính trị. Một nền chính trị nằm trong tay một nhóm người, còn quần chúng chỉ là quân cờ trong tay họ thì chỉ là một nền chính trị độc tài, mở cửa cho hận thù, "còn lại tình yêu" sao được? Nguyễn Thái Học nói: "một bộ phận ưu tú sẽ là những người bạn trong màn trường, số còn lại... rất có thể không có ý nghĩa gì".

Anh Triệu cũng bàn về mối quan hệ giữa những nhà "chính trị", "thiên tài" và đám quần chúng theo tư tưởng của chủ nghĩa hiện sinh về sự "siêu việt" và thái

độ coi khinh quần chúng, những người chỉ biết chạy theo đối vật. Heidegger coi khái niệm quần chúng là một danh từ trống rỗng. Quần chúng là một khối trừu tượng vô nghĩa. Còn với anh Triệu của Nguyễn Huy Thiệp thì "chỉ là những con kiến đen".

" Tôi bị kiến đốt nên phải ngồi dậy. Dưới chân tôi những con kiến đen xúm xít rất đông xung quanh xác một con chuồn chuồn màu đỏ. Tôi bảo: "Kiến nhiều quá" Anh Triệu bảo: "Đấy, tất cả những dân chúng cũng đông như thế. Họ sống như kiến cả thôi, xằng xở, loanh quanh, kiến ăn chẳng là bao. Chú hãy để con chuồn chuồn ra chỗ khác xem". Tôi làm theo lời anh Triệu. Anh Triệu bảo: "Chú có thấy kiến bu ra chỗ khác không ?" Tôi bảo: "Có". Anh triệu bảo dân chúng nhẹ dạ nông nổi cũng như thế đấy. Các nhà chính trị, các nhà thiên tài là những kẻ có khả năng xô dạt dân chúng về cả một phía. Dân chúng cầu lợi. Chỉ cần một tý lợi là họ a dua nhau bu đến. Họ không biết rằng điều ấy chất chứa toàn bộ sự vô nghĩa trong đời sống của họ. Họ sinh ra, hoạt động, kiếm ăn, cứ dạt chỗ nọ rồi dạt chỗ kia mà chẳng tự định hướng cho mình gì cả. Chỉ đến khi nào dân chúng hiểu rằng không được cầu lợi, mà có cầu lợi thì cũng ai cho, người ta chỉ hứa hẹn xuông để bịp bợm thôi, thắng hoặc có cho thì cho rất ít, lợi bất cập hại. Lợi phải do chính dân chúng tạo ra bằng sức lao động của mình. Họ cần hiểu rằng phải cần một thứ cao hơn thế nữa, đấy là giá trị chân chính cho toàn bộ cuộc sống của mình, được quyền tự mình định đoạt cuộc sống, tóm lại là tự do".

Theo xu hướng chống nhà nước, sư Huệ không thừa nhận công lý dựa trên pháp luật mà chỉ có "công lý của lương tâm". Tinh thần của chủ nghĩa chống nhà nước thể hiện ở hành vi giải bỏ nhập cuộc: "Các nhà quốc gia này chỉ chuyển mình khi không còn bất cứ ai lo đến nó".

Khẩu hiệu chính trị tức đường lối, chính sách của Nhà nước cũng bị coi là láo toét như người vô danh nào đã ghi vào sổ cảm tưởng, trong một cuộc triển lãm có những bức tranh "nu" của đệ tử thứ ba của thầy A.K.

Các nhà văn trên đây cũng như tất cả các nhà văn hiện sinh đều có tư tưởng phi nhà nước theo logic nội tại của chủ nghĩa phi duy lý, nhưng họ "phi" đến mức như trên thì thực không thể chấp nhận được.

Một chính sách của nhà nước về thương binh, liệt sỹ đầy tính nhân đạo mà cũng bị xem như một "cái cười" hiện sinh thì chẳng còn gì là hiện sinh trung thực. Bởi vì *cái cho ta* chỉ có thể được khi nó có chiều cạnh của *cái cho tha nhân*. Chả nhẽ lại phải mượn từ của Mounier để nói họ là "vô hiện sinh" hay sao ?

Cũng theo họ, chính trị, chính sách của nhà nước đều là bịp bợm, là những hứa hẹn suông, đều là lợi bất cập hại v.v.. Ở đây ta thấy các tác giả ít khơi dậy năng lực "mình làm thành mình" của chủ nghĩa hiện sinh mà lại khơi dậy tính bạo loạn, tính kích động hướng vào bên ngoài theo đường lối của kiểu chính trị cực tả. An ninh của xã hội đã không được củng cố mà lại bị khuấy động thêm.

Tất cả những sự phủ định trên đây về triết học, về khoa học, về đạo đức, về nghệ thuật, về chính trị xét tới cùng là nhằm khẳng định "cuộc sống", tức tâm linh, nhân vị tự do của con người.

Với chừng đó cũng đã khá đủ để chúng ta chứng minh cho sự hiện diện có thực của chủ nghĩa hiện sinh trong văn học Việt Nam hiện nay. Ngoài ra chúng ta còn có thêm một bằng chứng về tư tưởng chống nhà nước để phát đi một tín hiệu về một chủ nghĩa vô chính phủ hiện đại đối với thứ chủ nghĩa hiện sinh kiểu đó: "Thật ra dân nó chỉ lo làm ăn, nó có cần gì chúng ta bày vẽ... Đệ thấy trong hạt của đệ nơi nào mình cứ mặc kệ thì đâu vào đấy, nơi nào mình cứ xằng xái chỉ bảo nọ kia thì loạn". Thực ra tất cả những phê phán trên của họ là để muốn khẳng định thế nào là nhân vị, là cá nhân tự do. Phạm Thị Hoài nêu cao nhân vị bằng cách phê phán những kẻ không có nhân vị rằng: "Thế giới đầy rẫy khuôn hình, thiếu trung thực và chẳng đếm xỉa gì đến khát khao yêu đương, khát khao nguyên thủy và bản năng của con người".

Đó là những con người đã gạt phăng từng khoảng lỗi lồm, tước bỏ toàn bộ những gì làm nên bộ mặt đặc trưng của một cá nhân riêng biệt. Đó là những kẻ không mặt, đánh mất mặt, bỏ quên bộ mặt của riêng mình, đại diện của cả một bộ lạc Inkognito đáng thương và ghê tởm.

Cái anh chàng nhân viên ngoại giao ấy suốt đời chỉ gấn bó với cái gì đã định sẵn. Anh ta lập một bảng

thống kê tổng hợp tất cả những cái gì giá trị dương rồi lại ráp chúng như trò chơi Trí uẩn thành hình mẫu cuộc đời mình là xong. Những con người ấy là những con người làm gì biết mưu cầu tự do bởi vì họ không dám cắt đứt mọi bảo hiểm, họ tự tròng vào cổ mình chiếc phao an toàn nặng trĩu, hài lòng về sự chi phối của áp lực bên ngoài và như vậy chẳng còn kẻ hở nào để quan tâm tới chính mình. Những người ấy đợi cửa "sơn son thép vàng" mở để đi vào "một vùng ánh sáng" soi tỏ những tượng đài tề chỉnh và rồi sẽ còn những cánh cửa sơn son thép vàng khác chờ sẵn.

Các tác giả miêu tả cái cô đơn:

"Nàng Hồ Xuân Hương mặc áo xô gai đang nức nở khóc, đang nức nở khóc cho nỗi cô đơn mênh mông của cõi đời".

Trương Chi hát :

"Rồi nàng cũng thành một bà lão lụ khụ, đáng kính và cô đơn thôi".

Và chính Trương Chi với "trái tim bị tổn thương" chèo thuyền một mình cô đơn.

Quỷ 2 nói với Khiêm: "Nhà thơ chân chính thì bao giờ cũng cô đơn" "Nó còn phàn nàn về sự cô đơn nữa".

Thầy A.K khao khát trong nỗi cô đơn của mình và là "bạo chúa cô đơn". Nhà thơ Ph. đã vượt qua hành trình cô độc "không còn khán giả".

"Tôi sẽ còn đi một mình trên con đường cô đơn của tôi".

Người ta sống ngập ngụa trong cô đơn vì:

"Tôi phải đi một mình trong cuộc đời này. Tìm tôi thót lại vì đau đớn và căm giận. Sự nghèo khó cùng cực rình rập quanh tôi. Tôi đọc được trong ánh mắt và trong tâm can của con người, ở đây chỉ có dố kỵ, hằn thù, ganh ghét, những định kiến hẹp hòi và đạo đức giả. Tôi không tìm thấy tình thương yêu, thương xót với tôi. Tôi nghiêng rãng chịu đựng. Tôi phải tìm chế để khỏi bóp nghẹt chúng, dí chúng xuống đất".

Tóm lại tất cả các nhân vật ít nhiều mang tính hiện sinh của các tác giả đều có cảm tính cô đơn, nhưng không buồn đến mức chết, thậm chí đến quyền sinh tự sát như nhiều nhân vật trong văn học hiện sinh ở miền Nam Việt Nam trước đây.

Nguyễn Quang Lập, Nguyễn Huy Thiệp, Phạm Thị Hoài ít nói đến một cảm tính khác của hiện sinh là *lo âu*. Trường hợp của Đề Thám trong *Mưa Nhã Nam* thì thực là lo âu, bởi vì lo âu là băn khoăn về tương lai chưa rõ của mình, mình phải quyết định lấy mình, lo âu là bắt đầu sự vươn lên. Đề Thám như quay cuồng trong cái cảm tính hiện sinh ấy:

"Tất cả đều đẩy con người về nơi tận cùng ý thức cá nhân chính nó. Con người tự co lại như con sâu, cái kiến, thúc thủ trong phần sinh linh vừa bé mọn, vừa cô đơn, vừa bất lực; nó chớp đôi mắt phấp phồng lo âu trong tâm hồn nó và tự hỏi mình: là ai ? đi đâu ? thế nào ? làm gì ? tiến đến đâu ? bao giờ thành tựu ? bao giờ kết thúc".

Chỉ có những người bị tha hóa, biến chất thành tiện

nhân, thỏa mãn những tham vọng thì mới không lo âu. Lo âu trước bao nhiêu câu hỏi do cuộc đời đặt ra, trong thế cô đơn, như Nietzsche nói, là công việc của "siêu nhân" của người vượt lên chính mình chứ không phải là công việc của "người cuối cùng", nó không thể thực hiện trong không trung mà bên cạnh người khác. Tư tưởng này được diễn đạt trong các tác phẩm văn học của các nhà văn Việt Nam ra sao ?

Kẻ sỹ thứ 6 trong *Truyện thầy AK, kẻ sỹ Hà Thành*, chủ trương bao nhiêu cái xấu đều ở người khác. Ông bắt đầu nhận xét một cách trừu tượng, "tha nhân là địa ngục" rồi càng ngày càng cụ thể, đó là: "chúng nó", "chúng nó khốn nạn", "chúng nó làm căng", "chúng nó không để mình yên", "chúng nó thối lảm". Cuối cùng không tránh khỏi, ông sẽ chửi, nguyên rủa chúng nó, xỉ vả chúng nó và cả bản thân với sự kém cỏi của chính mình.

Anh chàng Ngọc chia tay với Quy như người dưng:

"Tôi rít khe khẽ " *chỉ có một mình anh thôi, còn lại là chúng nó*". Quy ngạc nhiên hốt hoảng. Chúng tôi chia tay nhau như người dưng. Mà người dưng thật! Người dưng ơi người dưng, một triệu người tôi gặp trên đời có ai là máu của máu tôi ? là thịt của thịt tôi ? có ai sẽ sống vì tôi và chết vì tôi ? có ai không ? có ai là hoàng đế của tôi ? là hy vọng của tôi ? cũng là địa ngục của tôi".

Mối tình của Chương và *Con gái thủy thần* được nhìn theo lý luận về quan hệ giữa ta, tức chủ thể và tha nhân hay tính liên chủ thể:

"Khoảng cách giữa tôi và nàng là khoảng cách của hai vật thể tự do, vừa đối nghịch vừa bao trùm. Cả tôi và nàng đều không thừa nhận sở hữu, trong khi đó chúng tôi lại muốn có nhau. Nàng muốn tôi và tôi muốn nàng. Nàng muốn bao trùm tôi và tôi cũng thế. Cả tôi và nàng đều cùng tranh đấu tìm cách giải thoát sự bao trùm đó, hướng tới tự do. Khi tự do là lúc nàng mất tôi và tôi mất nàng".

Ở đây, giống như J.P. Sartre nói, không thể có tính liên chủ thể, cả hai đều là chủ thể được, chỉ có chủ thể và tha nhân mà tha nhân vẫn là địa ngục.

Vậy thì phải giải quyết như thế nào đây ? Nếu "duy ngã độc tôn", nếu lấy "cái ego, mình" làm trục chính thì một cách logic sẽ là "sống phải cho mình, là sống phải cho thiên hạ". Phải như Tổng Cóc nghĩ "dám sống thực", "dám lặn sâu xuống đáy cuộc đời" "và khinh cả những kẻ lặn mình xuống đáy rồi ngộp ở đáy không sao lên được".

Tất cả những ý tưởng của chủ nghĩa hiện sinh mà chúng ta bắt gặp trong những nhà văn trên đã cho thấy có một sự du nhập, chịu sự tác động của nhiều nhà triết học hiện sinh của thế giới nhưng rõ nét nhất là sự giao kiến với Nietzsche, ông tổ của chủ nghĩa hiện sinh và thuyết "siêu nhân".

Ngay từ những năm 1942, trong cuốn *Triết học Nietzsche*, Nguyễn Đình Thi đã viết rằng: "Tư tưởng của Nietzsche sẽ ăn sâu vào văn chương Việt Nam đến đâu chưa biết rõ được, nhưng ta có thể chắc là sẽ còn làm nẩy nở trong nước ta nhiều tác phẩm nữa". Trong

khuôn khổ của chuyên luận này, sự ăn sâu của tư tưởng Nietzsche vào trong những nhà văn đang bàn ở trên có lẽ không khó nhận ra và càng không khó chứng minh. Phạm Thị Hoài, Nguyễn Huy Thiệp đều nói tới Nietzsche như những người "đối thoại, những người theo "văn học vương đạo" mà nội dung văn chương của họ ít nhiều gần gũi với tư tưởng của Nietzsche, của chủ nghĩa phi duy lý: chống lại lý trí, chống lại đạo đức duy lý hóa, chống lại chủ nghĩa lạc quan về sức mạnh vạn năng của lý trí đè bẹp con người.

Tình hình trên cho phép chúng ta nhận xét sau: Vì ý thức công dân, sẽ là chính đáng khi cần chỉ ra những "độc hại" của văn học hiện sinh trái với văn học truyền thống của chúng ta, nhưng nghiên cứu văn học thì không dừng lại ở đây mà phải đi vào "văn học triết học" của nó. Có thể may ra mới hy vọng đôi chút giúp ích cho việc bình giá một sự kiện văn học.

Những cái quyết định làm cho các nhà văn thành hiện sinh là vì họ *sống bằng hiện sinh*. Tính khả tín đối với sự lựa chọn của họ lại là điều kiện tạo nên tính đồng kết trong sáng tác của họ. Người đọc nhiều về văn học phương Tây với đủ trường phái khác nhau, trong đó có chủ nghĩa hiện sinh, chưa chắc đã có gì bảo đảm là hiểu sâu về hiện sinh. Nói điều này để thấy hết *mọi chiều* của chủ nghĩa hiện sinh hiện diện ở nước ta và cũng từ đó cho thấy việc nghiên cứu khoa học văn học không nên dừng lại ở kiến thức sách vở mà quên mất đời sống thực tiễn sáng tác: đó mới là nơi thẩm định cuối cùng mọi giá trị.

KẾT LUẬN

Cuộc tranh luận giữa người mácxít và người hiện sinh cuối những năm 40, đầu những năm 50 bao gồm nhiều vấn đề. Trong khuôn khổ của chuyên luận này chúng tôi chỉ giới hạn ở vấn đề trung tâm của chủ nghĩa hiện sinh: Vấn đề con người.

Sartre cho rằng, con người không thể sống bằng những trườ tượng phổ quát như những bản chất vĩnh hằng mà cần quan tâm tới nhân vị của con người, vì vậy ông không tán thành quan niệm của chủ nghĩa Mác coi con người về bản chất là tổng hoà các quan hệ xã hội. Theo Sartre đó là ý niệm phổ quát chưa đi vào nhân vị của con người. Và với tư cách là một nhân vị, con người làm nên lịch sử không theo quy luật mà theo dự phóng để từ đó vươn lên khôn cùng.

Đương thời, nhà mácxít Jean Kanapa đã viết cuốn *Chủ nghĩa hiện sinh không phải là một chủ nghĩa nhân đạo* để chống lại tư tưởng của Sartre thể hiện trong cuốn *Chủ nghĩa hiện sinh, một chủ nghĩa nhân đạo*. Ngoài Jean Kanapa còn nhiều nhà mácxít Pháp lên tiếng chống lại chủ nghĩa hiện sinh. Ở Việt Nam chúng ta không thể quên nhà triết học mácxít trẻ Việt Nam Trần Đức Thảo đã góp phần vào cuộc đấu tranh

tư tưởng đó bằng việc cho xuất bản cuốn *Hiện tượng học và chủ nghĩa duy vật biện chứng*.

Dù khẳng định chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Mác là sự đối lập ý thức hệ giữa tư sản và vô sản, L.Sève cũng thừa nhận tinh thần chống tư bản trong chủ nghĩa hiện sinh, ít nhất đó là sự phê phán từ phía hữu.

Trong thời kỳ chiến tranh lạnh như ta đã thấy sự đối thoại giữa "hai phe" khó thực hiện được vì vậy chủ nghĩa hiện sinh cũng như nhiều trào lưu triết học khác hoặc bị đẩy về một phe, hoặc về cánh hữu. Đó là một điều không khó hiểu. Xã hội phương Tây chưa có điều kiện để xoá bỏ chế độ người bóc lột người, để thanh toán mọi đau khổ của con người, thực hiện được một chủ nghĩa nhân đạo hiện thực thì chủ nghĩa hiện sinh, theo Sartre cũng là một chủ nghĩa nhân đạo bởi vì nó tìm cách khắc phục sự đau khổ của con người bằng tìm lại tự do cho mỗi nhân vị, thách thức mọi chướng ngại của chủ nghĩa duy lý ở thời đại ngày nay.

Đương nhiên không phải nơi nào cũng thế, ví như chủ nghĩa hiện sinh ở miền Nam Việt Nam trước đây. Có thể dùng "chủ nghĩa không hiện sinh" để đánh giá nó được không. "Không", bởi vì nó không chống duy lý, không chống chính trị mà biến thành công cụ chống cộng sản, ủng hộ sức mạnh duy lý là quyền lực Sài Gòn. Có thể nói, như một nhà nghiên cứu văn học, nó là chủ nghĩa hiện sinh "thiên tiên bất tức". Nhưng cá biệt có người lại nói rằng nhờ đọc chủ nghĩa hiện sinh

mà người trí thức dấn thân vào cuộc đấu tranh.

Không phải vì xã hội phương Tây bị "cuộc tổng khủng hoảng" nào đó chôn vùi cùng với triết học suy đồi của nó là chủ nghĩa hiện sinh mà bởi vì một nền văn minh mới xây dựng trên nền tảng thông tin - vi tính đang thay thế cho nền văn minh của chủ nghĩa công nghiệp. Vấn đề con người là vấn đề muôn thuở của triết học mà chủ nghĩa hiện sinh tự nhận là đã đưa lại "một phong cách mới trong triết học" sẽ không biến mất, sẽ tồn tại trong thế kỷ tới dưới những biến thể mới mà thôi.

Chắc chắn nền văn minh mới ra đời sẽ làm giảm đi tính duy lý của xã hội công nghiệp. Trước hết ở hai trụ cột của nó là nhà nước và thị trường, do đó sẽ tạo điều kiện cho con người dễ thoát khỏi sự cô đơn, sự đau khổ, sự tha hoá do chủ nghĩa công nghiệp đưa lại mà chủ nghĩa hiện sinh thường phản ứng. Và nền văn minh mới với cơ sở công nghệ cao có thể tạo ra tính cộng đồng, cấu trúc và ý nghĩa mới cho cuộc sống nhưng tính duy lý thì vẫn cứ còn đấy. Trong khi đó nền sản xuất mới lại đòi hỏi phải có người lao động "cá nhân hoá" hơn, tức như một nhân vị đầy đủ hơn, tự quyết định cuộc đời hơn. Đó chính là yêu cầu mà chủ nghĩa hiện sinh đã từng đòi hỏi. Như vậy mâu thuẫn giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa phi duy lý vẫn tiếp tục, con người càng cần có sự cân bằng, hài hoà giữa lý trí và tâm linh. Việc "đọc lại chủ nghĩa hiện sinh" do vậy vẫn còn là một nhu cầu. Có điều chắc chắn là chủ nghĩa

hiện sinh không mang bộ mặt căng thẳng, kích động, nổi loạn, ly khai gay gắt như có lúc đã xảy ra trong những năm 50.

Mâu thuẫn giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa phi duy lý, giữa tính duy lý của xã hội và con người là một phạm trù lịch sử, mang những nội dung với tính chất khác nhau. So với thời kỳ của chủ nghĩa công nghiệp, mâu thuẫn đó có thể sẽ không mang những hình thức gay gắt như đã xảy ra nhưng vẫn là gay gắt nhất trong nền văn minh mới. Xã hội hậu công nghiệp có thể tránh khỏi bị tổn thương, thậm chí không lường được nếu nó chuốc lấy những hậu quả mâu thuẫn, tự huỷ lẫn nhau, làm cho sự "hài hoà xã hội" bị vi phạm.

Không phải không có căn cứ khi M.L. Dufreme (nhà triết học Pháp) cảnh báo rằng, nguy cơ của cuộc nổi dậy của con người trong nền văn minh mới vẫn còn đấy nếu con người bị lấy mất tự do trong thế giới hiện đại.

Đối với chúng ta hiện nay đang trên con đường công nghiệp hoá, hiện đại hoá tức duy lý hoá, phải làm giàu đẹp nền văn hoá Việt Nam lấy con người là trung tâm. Hiện đại hoá về mặt kỹ thuật, về nhà nước, về thị trường không làm phi nhân vị, làm suy sụp cá nhân như tình trạng đã diễn ra ở các nước tư bản, trái lại phải nỗ lực ở mức cao "nhân hoá kỹ thuật", để người lao động làm việc trong những điều kiện tốt nhất, biện pháp cơ bản để nâng cao đời sống vật chất và tinh thần của con người. Miếng đất tốt đó không là nơi thuận tiện

cho sự thâm nhập của một thứ chủ nghĩa hiện sinh mang tính nổi loạn, kích động, ly khai như đã từng xảy ra ở Pháp trong tháng Năm - Sáu (1958) hay trong Phản văn hoá ở Mỹ.

Chủ nghĩa hiện sinh vẫn gửi tới cho thế hệ hôm nay một thông điệp buộc chúng ta phải sẵn sàng đối thoại với nó một cách thẳng thắn và khoa học. Chúng ta bao giờ cũng phải là "Người bắt đầu vĩnh cửu" như Husserl đã nói. Muốn đối thoại với nó không thể không nghiêm túc nghiên cứu nó bằng thái độ khoa học trên lập trường thế giới quan cách mạng và phương pháp luận khoa học của triết học Mác - Lênin.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Akuawa.R: *Thân phận con người*, Tạp chí Văn, số 26, Sài Gòn, 1966.
2. Alberès. R. M: *Albert Camus người đánh cuộc với cuộc đời*, Tạp chí Văn, số 25, Sài Gòn, 1969.
3. Alberès. R. M: *Cuộc phiêu lưu tư tưởng văn học châu Âu thế kỷ XX*, Phủ Quốc Vụ Khanh đặc trách văn hoá xuất bản, Sài Gòn, 1971.
4. Anfred North White Head: *Bước đường phiêu lưu của những dòng tư tưởng* (Lịch sử rạn rở về những tư tưởng vĩ đại của nhân loại), Nxb. Văn Đàn, Sài Gòn, 1969.
5. Huỳnh Phan Anh: *Simone De Beauvoir và những hình ảnh đẹp*, Tạp chí Văn, số 78, Sài Gòn, 1967.
6. Ngô Trọng Anh: *Vấn đề thực tại trong hiện tượng học của Husserl*, Nguyệt san Tư tưởng, số 1, Sài Gòn, 1969.
7. Annic Lennk - Marie France Toinet: *Thực trạng nước Mỹ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1995.
8. Brgson: *Ý thức luận*, Đại học Huế xuất bản, Huế, 1962.
9. Bikikhin: *Tồn tại và thời gian*, Tạp chí Triết học số 1, Hà Nội, 1995.

10. Camus. A: *Lưu đày và quê nhà*, Nxb. Giao Điểm, Sài Gòn, 1967.
11. Camus. A: *Huyền thoại Sisyphe*, Tạp chí Văn, số 38, Sài Gòn, 1965.
12. Camus. A: *Dịch hạch*, Nxb. Giao Điểm, Sài Gòn, 1966.
13. Camus. A: *Con người phản kháng*, Nxb. Võ Tánh, Sài Gòn, 1967.
14. Camus. A: *Mùa hè sa mạc*, Nxb. Võ Tánh, Sài Gòn, 1967.
15. Camus. A: *Người dung*, Nxb. Hội nhà văn, Hà Nội, 1995.
16. Camus. A: *Sa đoạ*, Nxb. Mặt Đất, Sài Gòn, 1967.
17. Chăllaye. F: *Nietzsche cuộc đời và triết lý*, Nxb. Ca Dao, Sài Gòn, 1968.
18. Quang Chiến: *Sopenhauơ và học thuyết về triết học của ông*, Tạp chí Triết học số 1, Hà Nội, 1996.
19. Cooper. I. S: *Những phương pháp phát triển tâm linh*, Nxb. Ánh Đạo Từ Thư, Sài Gòn, 1968.
20. Lê Đình Cúc: *Sự xuất hiện các khuynh hướng trong Văn học Việt Nam hiện nay*, Tạp chí Văn hoá Văn nghệ Công an, số 1, 1996.
21. Bửu Dưỡng: *Triết học quan*, Nxb. Văn Đàn, Sài Gòn, 1969.
22. Nguyễn Tiến Dũng: *Về văn hoá kinh tế ở phương Tây*, Tạp chí Nghiên cứu kinh tế, số 10, 1998.
23. Nguyễn Tiến Dũng: *Chủ nghĩa thực dụng Mỹ*, Tạp chí Châu Mỹ ngày nay, số 1, Hà Nội, 1997.

24. Nguyễn Tiến Dũng - Bùi Đăng Duy: *Chủ nghĩa hiện sinh Mỹ*, Tạp chí Châu Mỹ ngày nay, số 2, Hà Nội, 1997.
25. Nguyễn Tiến Dũng: *Chủ nghĩa cá nhân Mỹ*, Tạp chí Châu Mỹ ngày nay, số 4, Hà Nội, 1997.
26. Nguyễn Tiến Dũng: *Mâu thuẫn giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa phi duy lý trong các xã hội tư bản phát triển*, Tạp chí Nghiên cứu lý luận, số 5, Hà Nội, 1998.
27. Nguyễn Tiến Dũng: *Tâm lý học miền sâu và một vài biểu hiện của nó*, Tạp chí Nghiên cứu lý luận, số 8, Hà Nội, 1998.
28. Nguyễn Tiến Dũng - Bùi Đăng Duy: *Tìm hiểu chủ nghĩa nhân vị*, Tạp chí Đại học và giáo dục chuyên nghiệp, số 8, Hà Nội, 1997.
29. Nguyễn Tiến Dũng: *Những thách thức về văn hoá và con người phương Tây hiện đại*, Tạp chí Triết học, số 1, Hà Nội, 1999.
30. Nguyễn Tiến Dũng: *Nhân vị - thành tố trung tâm của chủ nghĩa hiện sinh*, Tạp chí Triết học, số 6, Hà Nội, 1996.
31. Nguyễn Tiến Dũng: *Hiện tượng học: Thực chất và ý nghĩa*, Tạp chí Triết học, số 4, Hà Nội, 1996.
32. Nguyễn Tiến Dũng: *Khoa học hiện đại và triết học*, Tạp chí Triết học, số 2, Hà Nội, 1998.
33. Nguyễn Tiến Dũng: *Văn hoá đại chúng ở phương Tây ngày nay*, Tạp chí Văn hoá Nghệ thuật, số 10, Hà Nội, 1998.

34. Nguyễn Tiến Dũng: *Sự hình thành chủ nghĩa hiện sinh, một trào lưu triết học phi lý tính ở phương Tây hiện đại*, Tạp chí Báo chí và Tuyên truyền, số 6, Hà Nội, 1996.
35. Nguyễn Tiến Dũng: *Gia đình những nẻo đường gấp ghe ở phương Tây*, Tạp chí Xã hội học, số 3, Hà Nội, 1998.
36. Nguyễn Tiến Dũng: *Về cuốn "Triết học phương Tây hiện đại" và dịch thuật triết học*, Tạp chí Báo chí và Tuyên truyền, số 4, Hà Nội, 1996.
37. Nguyễn Tiến Dũng: *Các xu hướng trong triết học phương Tây hiện đại*, Tạp chí sinh hoạt lý luận, số 4, Đà Nẵng, 1996.
38. Nguyễn Tiến Dũng: *Văn hoá chính trị ở phương Tây ngày nay*, Đại học Đà Nẵng, số 5, 1998.
39. Nguyễn Tiến Dũng: *Về chủ nghĩa cá nhân ở phương Tây hiện đại*, Tạp chí Khoa học chính trị, số 1, Thành phố Hồ Chí Minh, 1999.
40. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ VIII*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1996.
41. Trần Thái Đình: *Con người huyền thoại*, Tạp chí Toàn văn, số 8, Sài Gòn, 1968.
42. Trần Thái Đình: *Triết học hiện sinh*, Nxb. Thời Mới, Sài Gòn, 1968.
43. Trần Thái Đình: *Triết học nhập môn*, Nxb Nam Sơn, Sài Gòn, 1967.

44. Trần Thái Đình: *Ý nghĩa thức tỉnh của chủ nghĩa hiện sinh*, Tạp chí Văn học, số 15 - 16, Sài Gòn, 1964.
45. Kim Định: *Nhân bản*, Nxb. Thanh Bình, Sài Gòn, 1969.
46. Kim Định: *Vũ trụ tâm linh*, Nxb. Khai Trí, Sài Gòn, 1969.
47. Lưu Phóng Đồng: *Triết học phương Tây hiện đại*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994.
48. Dutt. G: *Chủ nghĩa hiện sinh và tư tưởng Ấn Độ*, Tư liệu Khoa Ngữ văn, Đại học Tổng hợp Hà Nội.
49. Duymông. R.N: *Một thế giới không thể chấp nhận được* (chủ nghĩa tự do đã trở thành một vấn đề tranh luận), Nxb. Hà Nội. 1990.
50. Foulquié, P: *Chủ nghĩa hiện sinh*, Nxb. Nhị Nùng, Sài Gòn, 1970.
51. Freud. S - *Phân tâm học tính dục*, Nxb. Nhị Nùng, Sài Gòn, 1970.
52. Fromm. E: *Phân tâm học về tình yêu*, Nxb. Nhị Nùng, Sài Gòn, 1970.
53. Fromm. E: *Phân tâm học và tôn giáo*, Đại học Vạn Hạnh xuất bản, Sài Gòn, 1969.
54. Fromm. E: *Tâm thức luyến ái*, Nxb. Ca Dao, Sài Gòn, 1968.
55. *Gặp gỡ nhà văn Nguyễn Quang Lập*: Văn nghệ Nha Trang, số 19, tháng 1-1989.
56. Hào Hải: *Vấn đề tự do của triết học J.P. SARTRE*, Tạp chí Triết học số 2, Hà Nội, 1992.

57. Trần Mạnh Hảo: *Văn chương hay là một cách ứng xử văn hoá*, Tuần báo Văn nghệ Hà Nội, số 21, 1996.
58. Heidegger. M: *Hữu thể và thời gian*, Nxb. Quê Hương, Sài Gòn, 1973.
59. Heidegger. M: *Về yếu tính của chân lý*, Nxb Ca Dao, Sài Gòn, 1975.
60. Phong Hiền: *Chủ nghĩa thực dân mới kiểu Mỹ ở miền Nam Việt Nam*, Nxb. Thông tin lý luận, Hà Nội, 1984.
61. Đỗ Đức Hiểu: *Phê phán văn học hiện sinh chủ nghĩa*, Nxb. Văn học, Hà Nội, 1978.
62. Đỗ Đức Hiểu: *Đọc Phạm Thị Hoài*, Tuần báo Văn nghệ, Hà Nội, số 10, 1990.
63. Phạm Thị Hoài: *Viết như một phép ứng xử*, Tạp chí Sông Hương, số 39.
64. Phạm Thị Hoài: *Người đoán mộng giỏi nhất thế gian*, Tạp chí Sông Hương, số 38.
65. Phạm Thị Hoài: *Truyện ngắn*, Nxb. Hà Nội, 1995.
66. Phạm Thị Hoài: *Thiên sứ*, Nxb. Hội nhà văn, Hà Nội, 1988.
67. Nguyễn Xuân Hồng: *Nguyên tử hiện sinh và hư vô*, Nxb. Hoàng Đông Phương, Sài Gòn, 1969.
68. Husserl. E: *Hiện tượng luận về cuộc khủng hoảng triết lý*, Nxb. Ca Dao, Sài Gòn, 1975.
69. Tam Ích: *Sartre và Heidegger trên thảm xanh*, Nxb. Hồng Đức, Sài Gòn, 1969.

70. Jaspers. K: *Triết học nhập môn*, Đại học Huế xuất bản, Huế 1960.
71. Đỗ Văn Khang (Nguyễn Khoa Văn): *Độc tiểu thuyết "Những mảnh đời đen trắng" của Nguyễn Quang Lập*, Tuần báo Văn nghệ, Hà Nội, số 11, 1989.
72. Đỗ Văn Khang: *Bước thăng trầm trong văn*, Tuần báo Văn nghệ, Hà Nội, số 13, 1996.
73. Krishnamurti: *Đường vào hiện sinh*, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1969.
74. Krishnamurti: *Ý nghĩa về sự chết, đau khổ và thời gian*, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1975.
75. Krishnamurti: *Giảm trừ kiến thức*, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1971.
76. Krishnamurti: *Tự do đầu tiên và cuối cùng*, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1968.
77. Nguyễn Quang Lập có ra khỏi Hội nhà văn không? Tạp chí Nha Trang, số 1, 1989.
78. Nguyễn Quang Lập: *Câu cho nàng Liêng trẻ mãi*, Tuần báo Văn nghệ miền núi, Hà Nội, số 1, 1996.
79. Nguyễn Quang Lập: *Đợi đến mùa hoa phượng*, Tạp chí Sông Hương, số 3, 1991.
80. Nguyễn Quang Lập: *Ngày cuối cùng của chiến tranh* (kịch bản phim) tư liệu Đài truyền hình Đà Nẵng, 1996.
81. Nguyễn Quang Lập: *Những mảnh đời đen trắng*, Nxb. Nghệ Tĩnh, 1989.
82. Nguyễn Quang Lập: *Người đàn bà đau đớn*, Tạp chí Cửa Việt, số 6, 1991.

83. Nguyễn Quang Lập: *Ngày xưa ngày xưa*, Tạp chí Sông Hương, số 30, 1987.
84. Phạm Minh Lăng: *Mấy trào lưu triết học phương Tây*, Nxb. Đại học và Trung học chuyên nghiệp, Hà Nội, 1984.
85. *Lịch sử triết học*, chương VIII, Nxb. Tư tưởng - Văn hoá, Hà Nội, 1992, tr.62-208.
86. Vũ Đình Lưu: *Nền tảng đạo đức của Sartre và Camus*, tạp chí Văn, số 39, Sài Gòn, 1965.
87. Vũ Đình Lưu: *Phân tâm học áp dụng vào nghiên cứu các ngành học vấn*, Tổ hợp xuất bản Gió, Sài Gòn, 1969.
88. Các Mác: *Bản thảo kinh tế - triết học năm 1844*, Nxb. Sự thật, Hà Nội, 1962.
89. Ngọc Minh: *Sự tha hoá của văn chương trong truyện ngắn Phạm Thị Hoài*, Báo Công an thành phố Hồ Chí Minh, số 492, 1995.
90. Thiện Minh: *Nghĩ về cái tài và cái tâm văn chương* (nhân đọc truyện ngắn Phạm Thị Hoài), Tuần báo Văn nghệ, Hà Nội, 1-1996.
91. *Mùa xuân gặp gỡ các nhà văn trẻ*, Tạp chí Cửa Việt, số 6, 1991.
92. Lê Tôn Nghiêm: *Đâu là căn nguyên tư tưởng hay con đường triết lý từ Kant đến Heidegger*, Nxb. Trình Bày, Sài Gòn, 1970.
93. Lê Tôn Nghiêm: *Heidegger trước sự phá sản của tư tưởng phương Tây*, Nxb. Ca Dao, Nxb. Sài Gòn, 1974.

94. Lê Tôn Nghiêm: *Những vấn đề triết học hiện đại*, Nxb. Ra Khơi, Sài Gòn, 1971.
95. Lê Tôn Nghiêm: *Môi trường tiên nghiệm trong hiện tượng học của Husserl về cuối đời*, Nguyệt san Tư tưởng số 1, Sài Gòn, 1969.
96. Vương Trí Nhân: *Tưởng tượng về Nguyễn Huy Thiệp*, Tuần báo Văn nghệ, Hà Nội, số 35, 36, 1988.
97. Hoàng Nhân: *Nhận định văn học phương Tây hiện đại*, Trường Đại học Sư phạm Thành phố Hồ Chí Minh xuất bản, 1985.
98. Hoàng Nhân: *Phê phán những độc tố của chủ nghĩa hiện sinh*, Báo Văn nghệ Thành phố Hồ Chí Minh, số 10, 11, 1981.
99. Mai Nhi: *Phác thảo bước đầu văn học suy đồi*, Tạp chí Văn học, số 3, Hà Nội, 1993.
100. Mai Nhi: *Những tương hợp giữa Nietzsche và văn học*, Tạp chí, số 6, Hà Nội, 1993.
101. Trần Thị Mai Nhi: *Văn học hiện đại Văn học Việt Nam gặp gỡ và giao lưu*, Nxb. Văn học Hà Nội, 1994.
102. Niel. A: *J.P Sartre anh hùng và nạn nhân của ý thức khốn khổ*, Nxb. Cao Dao, Sài Gòn, 1968.
103. Niel. A: *Những tiếng kêu lớn của chủ nghĩa tư bản hiện đại*, Nxb. Cao Dao, Sài Gòn, 1969.
104. Nietzsche . F: *Zarathustra đã nói như thế*, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1971.

105. Nietzsche . F: *Schopenhauer nhà giáo dục*, Nxb. Ca Dao, Sài Gòn, 1971.
106. Nietzsche. F: *Tôi là ai?* Nxb. Phạm Hoàng, Sài Gòn, 1971.
107. Nixon. R: *Chộp lấy thời cơ* (tài liệu lưu hành nội bộ), Viện Mác - Lênin ấn hành.
108. Lữ Phương: *Cuộc xâm lăng về văn hoá tư tưởng của đế quốc Mỹ tại miền Nam Việt Nam*, Nxb. Văn hoá, Hà Nội, 1981.
109. Đặng Phùng Quân: *Hiện hữu, tha nhân với Gabriel Marcel*. Nxb. Đêm Trắng, Sài Gòn, 1967.
110. Nguyên Sa: *Nhận định đại cương về triết học hiện hữu*, Tạp chí Sáng tạo, Sài Gòn, số 14, 1957.
111. Satre J.P: *Ả giang hồ, không một nắm mồ*, Nxb. Giao Điểm, Sài Gòn, 1963.
112. Sartre J.P: *Buồn nôn*, Nxb. Văn học, Hà Nội, 1994.
113. Sartre J.P: *Hiện sinh một nhân bản thuyết*, Nxb. Thế Sự, Sài Gòn, 1968.
114. Sartre J.P: *Kín cửa*, Nxb. Giao Điểm, Sài Gòn, 1965.
115. Sartre J.P: *Hữu thể và Hư vô*, Nxb. Giao Điểm, Sài Gòn, 1968.
116. Sartre J.P: *Những bàn tay bẩn*, Nxb. Giao Điểm, Sài Gòn, 1966.
117. Sartre J.P: *Sigmund Freud hay là bản giao kèo với quỷ* (kịch), Tạp chí Sông Hương, số 34, 1988.
118. Sève.L: *Triết học hiện đại Pháp và nguồn gốc của nó từ 1789 đến nay*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1967.

119. Phạm Văn Sỹ: *Về tư tưởng và văn học hiện đại phương Tây*, Nxb. Đại học và Trung học chuyên nghiệp, Hà Nội, 1986.
120. Văn Tâm: *Độc Nguyễn Huy Thiệp*, Tuần báo Văn nghệ Hà Nội, số 48, 1988.
121. Hà Văn Tấn: *Triết học lịch sử hiện đại*, Tủ sách Đại học Tổng hợp Hà Nội xuất bản 1990.
122. *Tập bài giảng Lịch sử triết học* (tập 3, chương 11, Bùi Đăng Duy, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994).
123. Trần Đức Thảo: *Vấn đề con người và chủ nghĩa lý luận không có con người*, Nxb. thành phố Hồ Chí Minh, 1988.
124. Nguyễn Đình Thi: *Triết học Nietzsche*, Tân Việt xuất bản, Hà Nội, 1942.
125. Trúc Thiên: *Hiện tượng Krishnamurti*, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1968.
126. Phạm Công Thiện: *Hiện tượng về hiện tượng học của Husserl*, Nguyệt san Tư tưởng, số 1, Sài Gòn, 1964.
127. Phạm Công Thiện: *Hố thẳm tư tưởng*, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1967.
128. Phạm Công Thiện: *Im lặng hố thẳm*, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1967.
129. Phạm Công Thiện: *Ý thức bùng vỡ*, Nxb. Đồng Nai, Sài Gòn, 1971.
130. Phạm Công Thiện: *Ý thức mới trong văn nghệ và triết học*, Nxb. An Tiêm, Sài Gòn, 1969.

131. Nguyễn Huy Thiệp: *Như những ngọn gió*, Nxb Hội nhà văn, Hà Nội, 1995.
132. Nguyễn Huy Thiệp: *Nhà văn và bốn trùm maphia*, Tạp chí Sông Hương, số 4, 1991.
133. Nguyễn Huy Thiệp: *Tác phẩm và dư luận*, Nxb. Trẻ và tủ sách Sông Hương, 1989.
134. Đặng Tiến: *Huyền tượng Sisyphe và huyền tượng cung phi gặp gỡ giữa Ôn Như Hầu và Albert Camus*.
135. Nguyễn Đình Toàn: *J-P Sartre từ hiện sinh đến biện chứng*, Tạp chí Văn, số 2, Sài Gòn, 1964.
136. Trần Văn Toàn: *Xã hội và con người*, Nxb. Nam Sơn, Sài Gòn, 1965.
137. Hoàng Trinh: *Phương Tây văn học và con người*, (2 tập), Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1969-1971.
138. Lê Thành Trị: *Hiện tượng luận về hiện sinh*, Trung tâm Học liệu xuất bản, Sài Gòn, 1969.
139. *Triết học tư sản phương Tây hôm nay*, Nxb. Thông tin Lý luận, Hà Nội, 1986.
140. *Triết học và Mỹ học phương Tây hiện nay*, Nxb. Văn hoá, Hà Nội, 1992.
141. Nguyễn Văn Trung: *Ca tụng thân xác*, Nxb. Nam Sơn, Sài Gòn, 1968.
142. Nguyễn Văn Trung: *Triết học tổng quát*, Nxb. Nam Sơn, Sài Gòn, 1956.
143. Lê Tuyên: *Chinh phụ ngâm và tâm thức lãng mạn của kẻ lưu đầy*, Đại học Huế, Huế, 1959.

144. Lê Tuyên: *Thời gian hiện sinh trong Đoạn trường tân thanh*, Đại học Huế, Huế 1960.
145. *Truyện ngắn Nguyễn Huy Thiệp*, Nxb. Hội nhà văn, Hà Nội, 1995.
146. Nguyễn Trọng Văn: *Triết học hiện sinh và những người cầm bút ở miền Nam*, tạp chí Đất nước, số 2, Sài Gòn, 1967.
147. Nguyễn Trọng Văn: *Hai bộ mặt của chủ nghĩa hiện sinh*, Đại học Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 1978.
148. *Văn hoá và tính cách của người Mỹ*, Nxb. Khoa học xã hội, Viện Thông tin khoa học xã hội, Hà Nội, 1990.
149. *Văn hoá, nghệ thuật miền Nam dưới chế độ Mỹ - nguy*, Nxb. Văn hoá, Hà Nội, 1977.
150. Benla. J: *Tradition de l'existentialisme ou la philosophie de la vie*, Bernard Grasset, Paris, 1959.
151. Cuvillier. A: *Nouveau vocabulaire philosophique*, Armand Colin Paris, 1956.
152. Granier. J: *Nietzsche. Presses Universitaires de France*, 1982.
153. Magazine Littéraire, No 320, Avril 1994.
154. Trần Đức Thảo: *Phénoménologie et Matérialisme dialectique*, Minh Tân, Paris, 1951.
155. Freeman W.H: *Population, Resource, Environment*, San Fransisco, 1970.

MỤC LỤC

	<i>Trang</i>
<i>Lời nhà xuất bản</i>	5
<i>Lời tác giả</i>	7
<i>Chương I: Sự ra đời và phát triển của chủ nghĩa hiện sinh</i>	9
I. Điều kiện lịch sử - xã hội	9
I. Các nhà triết học hiện sinh	23
<i>Chương II. Triết học hiện sinh</i>	54
I. Hiện tượng học	55
II. Quy giản triết học	56
III. Quy giản bản chất	58
IV. Quy giản hiện tượng học	62
V. Vấn đề trung tâm của chủ nghĩa hiện sinh: Con người như một nhân vị	75
VI. Các phạm trù xoay quanh vấn đề trung tâm của chủ nghĩa hiện sinh	93
<i>Chương III. Sự hiện diện của triết học hiện sinh ở Việt Nam</i>	125
I. Chủ nghĩa hiện sinh ở miền Nam Việt Nam trong những năm 60-70	125
II. Chủ nghĩa hiện sinh hiện diện trong văn học Việt Nam hiện nay	152
<i>Kết luận</i>	189
<i>Thư mục tham khảo</i>	194

Chịu trách nhiệm xuất bản

TRẦN ĐÌNH NGHIÊM

Biên tập: TRỊNH ĐÌNH BẢY

NGUYỄN ĐỨC SƠN

Trình bày bìa: CAO QUÝ

Sửa bản in: PHÒNG SỬA BÀI

In 1000 cuốn, khổ 13 x 19cm, tại Công ty in Tiến Bộ - Hà Nội

Số XB: 11-305/XB-QLXB ngày 13 tháng 4 năm 1999.

In xong và nộp lưu chiểu tháng 9 năm 1999. 