

G.S. LÊ THÁNH TRỊ

HIỆN TƯỢNG
LUẬN
VỀ HIỆN SINH

TRUNG TÂM HỌC LIỆU

BỘ VĂN HÓA GIÁO DỤC VÀ THANH NIÊN

1974

NHẬN ĐỊNH

Do Phủ Quốc Vụ Khanh Đặc Trách Văn Hóa xuất bản vào cuối năm 1969, *Hiện Tượng Luận về Hiện Sinh* đáng lẽ phải kịp thời tái bản cách đây chừng ba năm hầu sớm tiếp tục đáp ứng đòi hỏi thịnh tình của quý độc giả.

Lực bất tòng tâm, xin quý vị lượng thứ. Lần tái bản này, do Bộ Văn Hóa Giáo Dục và Thanh Niên (Trung Tâm Học Liệu) loan hiễm trách. Chúng tôi kính xin Quý Bộ và Quý Trung Tâm nhận nơi đây lòng tri ân sâu xa của chúng tôi.

Chúng tôi cũng xin cảm ơn một số độc giả đã hạ cố gửi đến cho chúng tôi nhiều chỉ giáo và nhận xét quý báu liên hệ đến nội dung và trình bày cuốn *Biên khảo* này. Chúng tôi mong có dịp đề cao những nhận xét hoặc chỉ giáo ấy.

Chúng tôi không sửa chữa hoặc thêm bớt gì trong nguyên văn đã xuất bản lần thứ nhất, ngoại trừ một số lỗi lầm ẩn tàng.

Riêng đối với Sinh viên Đại học Văn Khoa, cuốn *biên khảo* này luôn luôn sẽ là những tài liệu cần thiết và hữu ích.

Saigon, ngày 01-5-1974

Tác giả

Lời nói đầu

Không có địch thù người lính chiến biết lấy gì mà tự lượng khả-năng và giá-trị của mình? Cho nên đời người, trong ý-nghĩa hiện-sinh của nó, là chỉ một tấn thâm-kịch, bi-ai, đời người là một chiến-trường trong đó, thù địch không ai khác hơn là chính mình và đồng-loại của mình, những thù địch ấy không thể triệt-tiểu được, mà chỉ có thể thuyết-phục, chiêu-hồi, cải-tạo và đem họ về với mình về với chính nghĩa. Chỉ có con đường ấy và sách-lược ấy người mới có may mắn gặp lại tự-tính đích thực của mình. Con đường ấy là con đường "cải-cách hiện-sinh của " người ta".

Không riêng gì ở Việt-nam mà hầu như khắp nơi trên thế-giới hai chữ Hiện-sinh thường được hiểu như là một lối sống kỳ-dị, đam-mê, hoang-trôi, thác-loạn, bất-chấp dư-luận và đạo-đức. Một cách tổng-quát, bất luận nam hay nữ mà trong cách phục-sức, đứng-ngồi, trò-truyện, đi-lại và trao-đổi tâm-tình với nhau, tỏ-ra tự-do phóng-túng, đều bị liệt vào loại hiện-sinh. Có người còn cho rằng hiện-sinh đang giết-gần kích-động-nhạc, đang điều-động Tư-quái, đang nuôi-dưỡng Hip-py và Biton. Và dưới những bộ mặt ấy hiện-sinh đang bị Đạo-đức và Truyền-thống dân-tộc ngó nhìn với những cặp mắt nghi-ngờ, khinh-miệt...

Ấy, người ta thường nhìn Hiện-sinh là như vậy. Nhưng nếu Hiện-Sinh chỉ có thể thôi, thì dư-luận quả đã không mấy bất công đối với những tên tuổi đã trực-tiếp hay gián-tiếp khai-sinh ra phong-trào hiện-sinh, mà chúng tôi cũng đã không mấy được khuyến-kích cố-gắng để có thể gửi đến quý liệt vị cuốn sách khảo này.

Thực vậy Hiện-Sinh trước hết là một triết-lý. Triết-lý của những cá-nhân lỗi-lạc ở thế-kỷ hai mươi đã từng suy-tư

từ trong cuộc sống bản-thân cũng như của dòng loại, và đã biến triết-lý ấy thành một môn học, thành triết-học, hiện đang chiếm một địa vị đáng kể trong lịch sử suy-tư nhân-loại.

Viết cuốn sách này, chúng tôi không có hoài vọng nào khác hơn là giúp một số người muốn tìm hiểu ý-nghĩa đích thực của triết-thuyết hiện-sinh. Triết lý hiện-sinh có gì khác hơn những nếp sống hàng ngày đang phơi bày trước mắt chúng ta, hoặc những tâm-linh, tư-tưởng, úy-mỹ, vớt-át, bi-quan, phóng-tung, nhiều ít mô tả trong các ấn-phẩm Việt-nam gần đây? Hiện-sinh như là triết-học có phải là một hệ-thống suy-tư toàn diện và nghiêm-chỉnh chặt-chẽ khả dĩ đáng cho ta lưu-ý và nghiên-cứu như những công trình văn hóa của nhân-loại không? Hiện-sinh có phải là một triết lý có tinh cách khoa-học, mathesis universalis, khả-dĩ làm nòng cốt cho mọi suy-tư con người trong tương-lai, và giải-thích được giống lịch-sử nhân-loại đã qua không? Độc-giả có thể phân-xét những giống chữ sắp đọc dù có những tác-dụng nào trong việc làm sáng tỏ những vấn-đề trên đây.

Dẫu sao chúng tôi cũng muốn hy vọng rằng tư-ý-thức về các sức-thời đa-tập của triết-thuyết hiện-sinh, con người sẽ thấy rõ hơn thể nào là người đời và thể nào là đời người, với tất cả những kích-thước khổ-thể của mình, của nhân-loại, trong tương-quan sáng-tạo với Thiên-nhiên, và để nhờ đó con người sẽ bớt triêu-tượng hơn, bớt ảo-tưởng hơn, bớt kiên-cứng, hung-hãn hơn, hân-cùng với tha-nhân chung lượng dẫu cắt tái-tạo và kiên toàn một cuộc sống cộng-dồng cụ-thể hơn, khoan dung và cởi mở hơn, công-lý và thanh-bình hơn. Phải chăng tri nhân tác triết là như vậy?

Chỉ tiếc rằng tài-năng của người biên soạn đã không tương-ứng với hoài vọng trên. Thực vậy, người đọc lại bản thảo trước khi đưa tới nhà in, chúng tôi không khỏi ái ngại cho việc làm của mình, khi thấy mình đã vô tình hay hữu ý bỏ qua nhiều điều khá quan yếu, đáng lẽ cần được á-cấp tới, dẫu là một cách đại-cương, cũng như khi thấy mình chưa diễn-tả đúng mức mong muốn những gì mình đã viết ra. Và lại mình là người phạm, các triết-giả là những nhà-lời xuất-chúng. Quod Jupiter, non bovi. Họ có thẩm quyền nói những gì mình không được nói hoặc không nói được. Thành ra nhiều lần chúng tôi tự hỏi không biết đã diễn tả đúng mức tư-tưởng và chủ-trương của các triết-giả hiện-sinh chưa.

Trong cuốn này chúng tôi đã trình-bày Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Sartre và Heidegger. Trong một cuốn khác

chúng tôi sẽ đề-cập tới Gabriel Marcel, Merleau Ponty, Albert Camus và Simone de Beauvoir, mặc dầu cũng như lần này, chỉ là một cách đại-cương.

Chúng tôi chân thành cảm tạ Thư-viện Goethe Institute thuộc tòa Đại-sứ Liên-bang Tây Đức đã cho phép chúng tôi sử-dụng một số tài-liệu, cảm ơn Phủ Quốc-Vụ-Khanh Đặc-Trách Văn-Hóa, trong chủ-trương dung-hợp và phổ-biến văn-hóa ngoại-quốc, đã chấp thuận in và xuất-bản cuốn sách này, và chúng tôi quý mến lòng tốt của nhiều bạn đồng nghiệp thuộc các viện Đại-học Việt-nam đặc-biệt Saigon và Đà-lạt, đã khuyến-khích tôi trong việc biên soạn.

Mùa Hạ 1969

L.T.T

MỤC LỤC

	TRANG
<i>Lời nói đầu</i>	9
<i>Mục lục</i>	13
1 Ý-nghĩa tổng-quát của Triết-lý hiện-sinh	19
Từ kinh-nghiệm đến triết-lý	19
Bất-lực của khoa-học chủ-nghĩa	30
Khủng-hoảng triết-lý	33
Hai ngã đường của thuyết hiện-sinh	33
Phương-pháp của triết-lý hiện-sinh	34
Hữu-thử-luận	38
2 Kierkegaard và Vinh nhục của Tin-ngưỡng	35
Cha ăn mặn con khát nước	36
Mối tình dang dở	40
Chống thuyết Hégel	46
Tội và tin-ngưỡng	52
Ba giai-tình	55
3 Nietzsche một nỗi buồn của «Bất Từ» hay là Ông Hoàng bất-mãn của Siêu-nhân	63
Quan-diểm siêu-hình của Nietzsche	68
Một tân giá-trị	76
Bình-luận	83

4	Karl Jaspers	
	với bóng dáng của Siêu-vượt	93
	Những suy-niệm tiên khởi	95
	Những đề-tài chính-yếu	99
	Sự bất liên-tục của kiến-thức	100
	Tìm triết-lý trong hiện-sinh	104
	Tự-do là gì	108
	Thời-gian và vĩnh-cửu	111
	Tham-thông	115
	Hoàn-cảnh biên-cương	118
	Số mã và đọc số mã	123
	Quy-pháp ban ngày và đam-mê ban đêm	127
	Hữu Siêu-việt	130
	Triết-tín	136
	Vấn-đề chân-lý	138
	Đại-học và triết-lý	148
	Quan-điểm chính-trị	150
5	Jaspers	
	và Đường về Lịch-sử	155
	<i>Duy-nhất của lịch-sử</i>	155
	<i>Thế-kỷ 20 và thời trưc</i>	162
	Vai trò của khởi người	163
	Sự tan biến giá-trị cổ-truyền	165
	<i>Vào thế-giới triết-gia</i>	169
	Triết-gia là ai	169
	Cần tìm đến triết-gia	173
	<i>Thành thực của triết-gia</i>	177
	Những ai là triết-gia	181
	<i>Nhìn về tương-lai</i>	184
6	Jean Paul Sartre	
	hay là	
	từ tiếng sét đêm trường	
	đến giấc mơ Đại-Đồng cho nhân-loại	193
	Người con hoang đàng	194
	Tính tình và nhân-cách	198
	Vấn nghiệp của Sartre	200
	Trên con tàu hư-vô	205
	<i>Ý-thức là khởi-điểm</i>	207
	<i>Thời hư-vô vào vũ-tru</i>	208
	Ý-thức tiền phản-tình	208
	Ý-thức và phủ-quyết	211
	Hữu và hư-vô	220

Ý-thức là tự hủy	223
<i>Tinh-chất của ý-thức</i>	224
Đồng sàng dị mộng	225
Kiện-tính và siêu-hướng	227
Nhị-phân, căn-bản	227
<i>Tự-ngã và vị-ngã</i>	229
Tự-ngã là gì	229
Vị-ngã của người	230
Trương-quan giữa tự-ngã và vị-ngã	231
Tự-ngã-hư-vô-vị-ngã	231
Tự-ngã-ý-thức-vị-ngã	233
Tự-ngã-thời-tính-vị-ngã	235
Một vài nhận-định	242

7 Dưới mắt Sartre

Tự-Do, Tha-Nhân và Thượng-Đế **951**

Người đi trong Tự-Do	251
Điều-kiện của tự-do	253
Nền-tảng của tự-do	257
Tự-do và chọn-lựa cụ-thể	261
Một vài nhận-định	264
Người đi trên băng tuyết	268
Tinh-chất của hữu-vị-tha-nhân	268
Trương-quan giữa ngã và tha-nhân	271
Bình-luận	279
Sartre và vấn-đề Thượng-Đế	282
Mâu-thuân của ý-niệm Thượng-Đế	282
Thượng-Đế hoặc tự-do	291
Nếu Thượng-Đế hiện-hữu thì người là hư-vô	293
Nhận-định	295
Thay vì kết-luận	301

8 Martin Heidegger

một cố-gắng hòa-hợp Tín-ngưỡng và Triết-lý **312**

Triết-lý hiện-sinh hay triết-lý Hữu	318
Khởi-điểm và phương-pháp	321
Khởi-điểm	322
Phá hủy triết-sử	329
Hiện-tượng-luận	333
Những luận-đề chính-yếu	338
Người là hữu-tại-thể	338
Người là vật bị bỏ rơi	349

Kinh-hoàng	352
<i>Người là hiện-hữu hiểu biết</i>	360
Kiến-thức khoa-học	363
Phát-biểu	365
Nhận-thức hướng về tương-lai	368
<i>Hiện-hữu suy-luận bằng ngôn-ngữ</i>	369
Ngôn-ngữ cụ-thể	369
Nghe và ngôn-ngữ	371
Lợi của lời nói	373
Hại của ngôn-ngữ	374
<i>Ưu-tư</i>	376
9 Những hậu-dề hiện-sinh	383
Tiêu-quyết của bản-thể người	384
Hữu-vị-từ	388
Trở về với hiện-sinh đích-thực	395
10 Diên-tiến tư-tưởng của Heidegger	417
<i>Nhân-bản trong học-thuyết Heidegger</i>	418
Quan-điểm tiêu-cực	419
<i>Thế nào là chân-lý</i>	425
<i>Tiến về Hữu</i>	435
Con đường của kinh-hoàng	435
Con đường của triết-sĩ	442
Ý-nghĩa Hữu	449
Chân trời Heidegger	459



NHẬP MÔN
Ý NGHĨA TỔNG-QUÁT
của
TRIẾT - LÝ HIỆN - SINH

1 Ý NGHĨA TỔNG-QUÁT của TRIẾT-LÝ HIỆN-SINH

Từ kinh-nghiệm đến triết-lý.

Tư-trào hiện-sinh khởi-sắc từ kinh-nghiệm sống mãnh-liệt của những thế-hệ cuối thế-kỷ 19 và đầu thế-kỷ 20. Khoa-học và kỹ-thuật không ngừng cải-tiến, hứa hẹn. Kinh-tế phát-triển. Tài chánh gia-tăng theo nhịp điệu khám-phá vàng bạc và các nguồn lợi ở thuộc-địa. Riêng Đức-quốc, sau trận giặc 1870, nhờ Bismark, đã trở nên một cường-quốc số một ở Âu-Châu về kinh-tế và kỹ-thuật. Nhưng đồng-thời người ta thấy tình-trạng bất-an ngày càng gia-tăng. Âu-Châu chờ đợi một sự trả thù của người Đức. Đệ nhất thế-chiến quả-nhiên xảy đến và kết-thúc. Hòa-ước Versailles không biện-hộ cho bên nào cả : dân-tộc của Bismark vẫn cho là mình có lý, đồng-minh cũng không quên dành lễ phải về phía những kẻ sống bên này sông Rhin. Hòa-ước Versailles là một tờ giấy vô nghĩa kết-thúc bốn năm máu chảy thịt rơi của hàng triệu con người hy-sinh cho tử-thần và không cho một chính-nghĩa nào cả. Nhưng điều làm cho chiến-sĩ đau lòng hơn cả là trong hoàn-cảnh chiến-tranh như đệ-nhất thế-chiến, con người cơ-hở thấy mình biến thành con số vô-danh hay những tấm thẻ vô-hồn trong guồng máy chiến-tranh. Thủ-tính hoặc cơ-tính đã thay thế cho nhân-tính. Kinh-nghiệm đau buồn ấy G. Marcel đã ghi vọi lại bằng những nét đậm sau đây :

« Tôi thấy mình bắt buộc phải chú-ý đến những kẻ bị mất tích, và liên-tục thấy rõ trong trí óc một trong những cảnh-tượng ghê-sợ nhất, đau thương nhất cho tâm-trí, đó là

sự xáo-trộn mà mình đành phải đóng vai kẻ bàng-quang, uất-hận... Nhưng chưa hết. Tôi không thể nghi-ngờ được nữa rằng việc tìm kiếm người mất-tích đã khiến tôi suy-nghĩ đến những điều-kiện của mọi công-cuộc điều tra, thăm-vấn, và từ đó một cách gián-tiếp khiến tôi phân-vấn tự hỏi không biết có cách nào khác hơn là cứ theo thư-tự in sẵn mà hỏi và trả lời». (1)

Nói chung cơ-cấu xã-hội bị lung-lay đến tận gốc rễ. Luật pháp, chính-trị, chỉ là những trò múa rối, lừa đảo. Thậm chí luân-lý, tôn-giáo cơ-hồ như không còn được kiêng-nể. Xã-hội bày ra quá nhiều thăm-câuh bi-thương. Người ta mất hết tin-trưởng. Như chiếc thuyền không lái, xã-hội phó mặc cho những áp-lực vô-danh đưa đẩy, không định-hướng. Người ta nghi-ngờ hết mọi giá trị. Cuộc đời vì thế là một chán nản, buồn nôn, phi-lý. Sau thế-chiến, thanh-niên không còn muốn nghĩ đến những gì nghiêm-chỉnh, và đa số tìm thú vui buông-trời truy-lạc, bù lại những kim hãm khe-khắt, bó-buộc vô-nghĩa của những tháng ngày loạn-ly.

Tại sao lại có tình-trạng ấy? Đầu là nguyên-nhân? Dĩ-nhiên rằng chiến-tranh gây ra tình-trạng ấy. Nhưng tại sao lại chiến-tranh? Tại sao chiến-tranh gia-tăng và mở rộng theo nhịp tiến-phát của khoa-học kỹ-thuật? Tại sao, thay vì hoàn-thiện hơn lên như thế-kỷ ánh-sáng và thế-kỷ của ý-thức-hệ đã khẳng-định, nhân-loại càng ngày càng rơi vào hỗn-loạn của chủ-nghĩa bi-quan hoài-nghi?

Đó là những câu hỏi được đặt ra trong hoàn-cảnh chiến-tranh đầu thế-kỷ 20. Sau đây là ý-kiến của các triết-gia hiện-sinh:

Bắt-lực của khoa-học chủ-nghĩa :

Song song với phát-triển của khoa-học nhất là ở thế-kỷ 19, một tư-trào xuất-hiện, chủ-trương rằng khoa-học là vạn-năng, giải-đáp tất cả vấn-đề nhân-sinh, và không có gì huyền-nhiệm trong vũ-tru. Dưới ánh-sáng dẫn-đạo của khoa-học và kỹ-thuật, nhất định con người sẽ được thỏa-mãn về mọi phương-diện, tinh-thần cũng như vật-chất. Lý-trí khoa-học là chiếc chìa khóa khai mở kiến-thức cho người và nhờ khả-năng bất-tật của nó, sẽ đem dẫn nhân-loại đến hạnh-phúc. Đó là khoa-học duy-lý chủ-nghĩa, có thể nói rằng bắt đầu

(1) G. Marcel, *Regard en arriere*, Paris, Plon, 1947, p. 312.

VỀ HIỆN-SINH

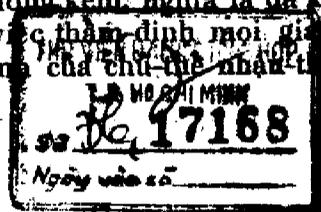
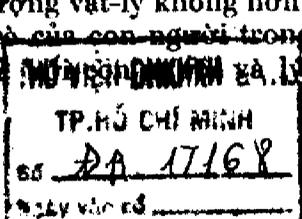
khởi sắc với Condorcet (trong cuốn *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, 1794). Tư-trào ấy đã gây được một niềm tin-trưởng trong dân-gian: người ta ngưỡng-mộ khoa-học và nhìn nhận đó là thần cứu-tinh của nhân-loại. Auguste Comte tưởng như muốn chấm dứt lịch-sử nhân-loại ở giai-đoạn này của đế-quốc khoa-học.

Nhưng lịch-sử đã chứng minh ngược lại. Chiến tranh 1870, thế-chiến 1914 và, giữa hai cuộc chiến-tranh đó, nhiều cuộc tranh-chấp nóng, lạnh khác giữa các quốc-gia hoặc giai-tầng xã-hội, cộng với những suy-đòi tinh-thần khác, cho thấy rằng sự phát-triển xã-hội không đồng-nhịp, nhiều khi còn ngược chiều, với sự tiến-tới của khoa-học. Những biện-pháp của lý-trí không đem lại sự cải-thiện nhân-sinh. Nói khác đi *lý-trí khoa-học không đồng điệu với lý-trí nhân-loại*. Có một đi-biệt giữa thiên nhiên và con người. Sự lạc-quan trong phạm-vi nhiên-học không thể mở rộng cho phạm-vi nhân-học. Người không thể giản-lược thành lý-trí, kém hơn nữa, lý-trí thực-nghiệm.

Người ta có thể chấp-nhận và chứng-minh khoa-học giải-phóng con người. Nhưng đó là một giải-phóng riêng phần, giới hạn. Tham-vọng của duy-lý thực-nghiệm chủ-nghĩa là hệ-thức-hóa con người toàn-diện, và do đó đã thất-bại. Mặt khác, lý-trí không hẳn cố-định như thế-kỷ 18, 19 tin-trưởng. Lý-trí ấy đã đúc ra một chân-lý cứng nhắc, thiên-kiến và hẹp hòi, không linh-động ứng-đáp với sự thay đổi của thời-cuộc.

Sự nứt-rạn của lý-trí khoa-học cũng không mấy chờ đợi để gieo nghi-ngờ trên quyền-bình của nó. Những năm cuối thế-kỷ 19, khoa-học rơi dần vào một cuộc khủng-hoảng còn kéo dài mãi đến ngày nay. Khủng-hoảng nền-tảng. Thuyết Quan-ta của Planck, thuyết Tương-đối của Einstein, thuyết Bất-xác của Heisenberg... tất cả đều nói lên sự phi-lý của lý-trí thực-nghiệm. Không thể loại bỏ sự hiện-diện của con người khỏi mọi công-trình nghiên-cứ khoa-học. Chủ-quan-tính là một yếu-tố cấu-tạo nên sự-kiện khách-quan khoa-học.

Lý-trí khoa-học bị lịch-sử tố-cáo nhược-diễm, bị những người đại-diện tên tuổi của nó miệt-thị và sửa sai. Lý-do chính yếu là vì lý-trí ấy đã nhìn con người như một hiện-tượng vật-lý không hơn không kém, nghĩa là đã không thấy vai trò của con người trong việc thăm-định mọi giá-trị. Phải trở về với **HIỆN-SINH** và lý-tính của chủ-thể nhân-tức khoa-học.



Khủng-hoàng triết-lý :

Như thế nghĩa là sự hiểu biết khoa-học không phải là tru-tiên luận-lý đối với mọi kiến-thức khác. Khoa-học không phải là thủy và chung của nhận-thức. Trái lại, kiến-thức khoa-học vốn đã dựa trên những tiền kiến đúc sẵn của người. Những tiền kiến ấy bản chất như thế nào ?

Trong toàn bộ, triết-học từ Platon đến Hegel vốn dựa vào uy-quyền của lý-trí, lấy lý-trí làm tiêu-chuẩn duy-nhất trong việc tìm hiểu và giải-thích vũ-tru, nhân-sinh. Đối-tượng của Triết-học là khả-trí. Đối-tượng ấy là thực-tại khách-quan. Thực tại khách-quan là thực-tại lý-tính, khách-quan và lý-tính là hai từ-ngữ liên giao. Những gì không có lý-tính (Platon, Aristote) không phải là đối-tượng triết-học. Vũ-tru, Thượng-đế, Linh-hồn, v.v... là những thực-tại khách-quan vì có lý-tính.

Tư-tưởng nhân-loại trong vấn-đề lý-trí, từ sau Descartes, chia làm hai ngã. Một tiến về hướng khoa-học thực-nghiệm, và lý-tính sẽ đồng-nhất với lý-tính khoa-học. Con đường rẽ thứ hai đưa đến việc Hegel tuyệt-đối-hóa lý-trí trong cố-gắng quy tất cả về lý-tính. Vũ-tru, theo nguyên-tắc, là khả-trí và khả-lý. Quan điểm thứ hai này gặp duy-lý khoa-học ở điểm cả hai đều tôn thờ lý-trí như thần độc nhất, nhưng khác nhau ở chỗ lý của Hegel thuộc thứ hạng thuần-lý, và lý của khoa-học thuộc thứ hạng thực-nghiệm hay toán-học.

Lý-tính khoa-học thất-bại như đã nói. Lý-tính duy-tâm cũng không thành-công. Thực vậy, thực-tại không thiết-yếu là khách-quan. Thực-tại còn là chủ-quan, hiểu theo nghĩa của chủ-thể nhận-thức và các hoạt-động của chủ-thể ấy. Nói rộng ra, người là một thực-thể từ chối mọi cố-gắng vật-hóa bản-chất của mình. Vì người không phải là một đồ vật, hay một hiện tượng vật-lý đồng hạng với các sự vật khác. Người là chủ-thể của lý-tính khoa-học cũng như triết-học. Lý-tính dưới mọi hình-thức nhằm ngoại-vật chứ không vật-hóa được chủ-thể của mình. Trong mọi động-tác nhận-thức, toàn-thể người được quan-niệm như là thực-sự hiện-diện.

Lý-trí chỉ là một động-tác hay một thái-độ nhận-thức. Lý-trí tự nó chỉ là một « khả-năng » thuần-túy. Không chất liệu, lý-trí muôn đời trống rỗng, nghèo nàn. Đó là nói theo lý-thuyết. Trong thực-tế, người được cấu-tạo bằng kinh-nghiệm tiền-luận-lý, kinh-nghiệm sống. Do đó, không làm gì có bản

trắng (Tabula rasa) của nội-tâm như Locke nói, hay biểu-ngữ ấy phải được hiểu theo nghĩa thuần-túy luận-lý của nó. Và, cũng do đó, có một *ưu-tiên hiện-sinh* của kinh-nghiệm sống. Hoài-nghi của Descartes không những chỉ có tinh-cách phương-pháp mà hơn nữa chỉ là giả-tạo. Hoài-nghi là việc của tư-tưởng, nhưng trước tư-tưởng, con người Descartes đã sống hao nhiều kinh-nghiệm về sự hiện-hữu của mình. Có một *tiền-giả-định* của hoài-nghi Descartes. Công việc của triết-gia là phải tìm đến ngọn nguồn, cho nên phải khai-thác, phân-tách, liên-hệ hiện-sinh trước khi bàn đến liên-hệ suy-luận, vì suy-luận không thể có trên hư-vô, mà chỉ có thể có trên những sự-kiện. Những sự-kiện tiền-luận-lý là gì? Đó là cảm-giác, cảm-xúc, v.v... tất cả những gì thuộc đời sống tình-cảm. Mặt khác, cảm-giác hoặc tình-cảm, cũng là những động-tác nhận-thức, nhiều khi còn thâm-thúy, hữu-hiệu và đích-thực hơn nhận-thức lý-trí, và lý-trí không làm sao hiểu được. Nhưng nói đến cuộc sống cảm-giác hay tình cảm, không thể không nói đến vai trò và ý-nghĩa của thân-thể. Thân-thể hiện-diện và là nền-tảng của mọi nhận-thức. Người ta không thể vật-hóa một thân-thể sống-động của một chủ-thể hoạt-động trong thân-thể ấy. Đó là vấn-đề *tư-thân*, một trong những mục quan-trọng của triết-lý hiện-sinh. Người trước hết là thân-thể.

Triết-lý cổ-diễn như bị ngoại-giới thời-miền, cứ tưởng rằng giá-trị luận-lý nằm ngay trong ngoại-vật và định-hướng cho mọi phán-đoán. Không, mọi *đánh-giá* phải được qui chiếu vào người và lấy người làm khởi-điểm. Một cách tổng-quát, người là trọng-tâm của triết-lý vì hai lý-do :

1.— Người là nguồn gốc của mọi thâm-giá, và là giá-trị cao cả nhất trong vạn-vật.

2.— Người đóng vai trò quyết-định trong mọi nhận-thức.

Tuy nhiên, đó chưa phải là quan-niệm đặc-hữu của thuyết hiện-sinh về người. Quan-niệm ấy đã gặp thấy nơi nhiều triết-gia duy-ughiệm hoặc duy-lý. Thực vậy, cái phân-biệt thuyết hiện-sinh chính là quan-điểm cho rằng danh-từ hiện-sinh chỉ áp-dụng cho người. Chỉ có người và không một vật nào khác gọi được là hiện-sinh.

Hai ngã đường của thuyết hiện-sinh :

Đề cố-định ý-tưởng, có thể định-nghĩa hiện-sinh vừa

là kinh-nghiệm sống cụ-thể của người do chính người tạo trong thời-gian, vừa là kết-quả của kinh-nghiệm sáng-tạo ấy. Hiện-sinh là một kiếp-sống của một người (hay của giống người) có ý-thức về nguyên-ủy, nền-tảng và ý-nghĩa của kiếp sống ấy, và tự-động chấp-thuận thể-hiện kiếp-sống ấy theo ý mình. Nói vắn lại, hiện-sinh là một động-tác tự-khắc-dịnh của hữu-ngã cá-nhân trong vũ-tru. Như vậy hiện-sinh là một lập-trường hay thái-độ sống của kẻ sinh ra để làm người hoặc muốn làm người, lập-trường ấy không có nền tảng hay giải-thích nào khác hơn là chính sự tự-khắc-dịnh bản ngã mình. Và thuyết hiện-sinh gồm tất cả những học-thuyết mà triết-lý nhằm phân-tách và mô-tả hiện-sinh cụ-thể hiểu theo nghĩa ấy.

Tại sao gọi đời là một kiếp sống? Tư-ngữ kiếp ở đây không đồng-nghĩa với danh-từ kiếp theo nghĩa luân-hồi. Một cách chung, «kiếp» nói lên một quãng sinh sống trong thời gian. Nhưng chữ «kiếp» ngụ ý rằng đối với người sự sinh ra dưới ánh-sáng mặt trời, là một sự bất-đắc-dĩ. Hiện-sinh là một sa-ngã, một bỏ rơi. Cho nên hiện-sinh là một đau khổ từ khởi-thủy. Đã mang tiếng khóc ban đầu mà ra... Phát-sinh trong hoàn-cảnh chiến-tranh, triết-lý hiện-sinh khởi-sắc bằng một nhận-dịnh vém-thế, tương-tự như quan-điểm sinh, bệnh, lão, tử trong Phật-học.

Từ nhận-dịnh câu-bản ấy, hai định-hướng được vạch ra. Một định-hướng đưa đến kết-luận rằng đời người là vô-nghĩa, phi-lý, buồn nôn. Đó là nhận định của J. P. Sartre và các người theo ông. Lịch-sử triết-học gọi thuyết hiện-sinh này là hiện-sinh vô-thần. Định-hướng thứ hai gọi là hiện-sinh hữu-thần, do G. Marcel chủ-xương. Vô-nghĩa và phi-lý là dấu hiệu của những gì siêu vượt tuy không đạt đến bằng lý-trí một cách trực-tiếp, nhưng có thể thực-nghiệm hay suy-diễn (Jaspers). Do đó, đời nếu đáng sống, thì không phải là do ý muốn không cội-rễ của tự-do (Simone de Beauvoir, Sartre) mà do ý-chi muốn trả lời cho tiếng gọi của một giá-trị trắc-việt (Marcel)

Phương-pháp của triết-lý hiện-sinh:

Cả hai đều khai-thác hàm-sức hiện-sinh theo chiều hướng của mình. Trong sự khai-thác ấy, hiện-tượng-luận được xữ-dụng một cách ganh-tị. Thân phận làm người được phân-tách mổ-xẻ, quay lật đủ chiều và về mọi phương-diện.

Một trong những ý-hướng của hiện-tượng-luận là trở về với chính sự vật. Muốn tìm hiểu và lột trần hiện-sinh, người ta phải quay lưng lại với phương-pháp biểu-tượng. Quan-niệm này là của duy-lý : Sự vật chỉ được nhìn đến qua hình-dung của nó. Thâm-chí, sự-vật đã thành thụ-tạo của tri-tục. Trong cả hai trường-hợp, khách và chủ vẫn cách biệt : ngoại vật hoặc bị phủ-nhận, hoặc bị xuyên-tạc, biến hình qua suy-luận hình-thức của người nhận-thức. Người đã bị suy-niệm hình-dung làm lu-mờ, sai-lệch hoặc cắt đứt với hoàn-cảnh cụ-thể, do đó người không được xuất-hiện dưới bộ mặt đầy đủ của nó.

Người là ai ? Muốn trả lời, trước hết ta phải cho vào ngoặc tất cả những quan-niệm trừu-tượng, nhân-tạo, duy-lý, trên ba bình-diện liên-hệ đến người : lịch-sử, khoa-học và triết-lý. Đầu đầu và suốt hàng bao thế-kỷ — nhất là từ sau Descartes — người và những gì của người, do người, những gì định-nghĩa người trên ba bình-diện ấy, đã đến với nhân loại, như những bộ xương lột da, như những bóng ma, hình nộm, không sao nhận được là con người cụ-thể bằng xương, bằng thịt của địa-phương, của thời-cuộc. Hiện-sinh đã bị lý-tượng-hóa, hoặc giản-lược thành những ý-niệm trừu-tượng toàn-học, những bộ-phận lý-hóa-sinh để rồi cuối cùng phá giá kinh-khủng như ta thấy ngày nay trong các chế-độ bản giầy võ-đoan, độc-tại, tàn-bao. Hãy trở về với con người cụ-thể, lịch-sử của nó, để biết nó là gì, là ai, là con người với tất cả tâm-tư cố-hữu, cá-biệt của nó. Hãy trở về với bản-ngã để thấy rằng người không phải là đồ vật, trái lại, người là trọng-tâm xuất-phát mọi thẩm-giá đối với ngoại giới, là đầu tiên và căn-bản trên đó mọi xây-dựng lý-trí sẽ được hình-thành.

Người không thể chỉ là lý-trí, và bị lý-trí giản-lược. Phải chăng triết-lý hiện-sinh khi kêu gọi trở về tình-trạng đầu tiên của con người cảm-giác, tri-giác và tình-cảm, đã phủ nhận suy-niệm triết-lý và cổ-vô một chủ-nghĩa phi-lý-tính ? Cần phải trả lời ngay rằng lời kêu gọi ấy không có nghĩa là giao-phó kinh-nghiệm và triết-lý cho tình-cảm và phi-lý. Hiện-tượng-luận được triết-gia hiện-sinh áp-dụng để tìm cho kỹ được lý-trí hoạt-dộng trong công-tác của người và trong sự vật (liên-hệ đến người), bằng cách đưa người trở về tình-trạng nguyên-ủy của người. Tình-trạng ấy lý-trí sẽ phải chấp nhận mà không thực-sự nghi-ngờ hoặc đặt thành

vấn-đề, vì là một tình-trạng khai-sinh ra mọi vấn-đề và không thể bị một vấn-đề nào phủ-nhận, vượt qua được.

Ta đừng ngộ-nhận rằng trở về tình-trạng nguyên-ủy có nghĩa là lòi ra hiển-nhiên cái gì cở-sơ nhất nơi người, theo nghĩa nhân-chủng-học, nhân-loại-học hoặc tâm-lý-học khai-triển cá-nhân hay chủng-loại. Mô-tả hiện-tượng-luận không quan-tâm đến ý-nghĩa trở về ấy. Trở về là trở về với tình-trạng sống, được coi như là tất-yếu đi trước và chống-đỡ cho mọi kinh-nghiệm. Nói khác đi, bất cứ một kinh-nghiệm nào hiện tại đều bắt nguồn ở những *cái lý hiện-sinh* có trước ý nghĩa một tư-tưởng, một hành-động nào của người; ý nghĩa ấy diễn tả dưới bất-cứ biểu-tượng nào, đều đã được *như vậy* là nhờ có những tiền ngu (présuppositions) có thực, không chối-cãi hay hủy-diệt đi được. Từ tiền-ngu này đến tiền-ngu khác, người ta tiến dần đến tận cùng cội-rễ của mọi kinh-nghiệm nhân-loại. Tận cùng cội-rễ ấy là *toàn bộ vị-tri và luận-đề* làm nên cái lý-hiện-sinh mà duy-lý cở-diễn không ngờ tới hoặc không đặt ra. Chính những vị-tri và luận-đề ấy định-nghĩa cho hành-động nhân-loại, chứ không phải chỉ có một mệnh lý-trí suy-luận về sau.

Vị-tri và luận-đề cội-rễ ấy dĩ-nhiên do suy-niệm mà đạt được. Nhưng đó là những thực-tại hiện-sinh khách-vật, những tự khẳng-định của bản-ngã nhân-loại, vì thế *không phải là điều-kiện luận-lý của khả-thể* trong phương-pháp hồi-khứ cở-diễn. Phương-pháp hồi-khứ được Descartes thánh-hóa trong tiến-trình tìm kiếm Cogito của ông. Như mọi người đã biết, Cogito Descartes nói lên nội-dung được suy-tư và từ đó kết-luận đến chủ-thể suy-tư, nhưng chủ-thể này chỉ là điều-kiện luận-lý do suy-tư đòi hỏi, thế thôi. Nói khác đi, Descartes đã đặt định sự bất-khả-thể luận-lý của một khẳng-định ngược lại. Suy-tư tức là phải có kẻ suy-tư. Nhưng Descartes đã ly-khai chủ-thể nhận-thức với sự-vật được nhận-thức, nói đúng hơn, đã thay thế sự vật bằng hình-dung luận-lý của nó. Husserl không muốn theo Descartes và đi sâu vào con đường ấy. Cogito của Descartes gắn liền với cái được Cogitatum. Husserl gặp Descartes ở chỗ cả hai cùng tìm một nền-tảng khoa-học cho triết-lý. Husserl muốn cho vào ngoặc (một hình-thức phương-pháp) hoài-nghi của Descartes; tất cả những « thành-kiến » của kiến-thức đương thời dễ thanh-thoát và vô-tư vươn lên một ý-niệm gì khả-dĩ làm nền tảng thâm-đế cho công-trình xây-dựng triết-lý về sau. Đó

là ý-nguyên của một triết-học như là khoa-học nghiêm-xác. Nhưng ông sớm thấy rằng Cogitatum, điều được suy-tư, của ý-thức suy-tư không thể là một ý-niệm trừu-tượng luận-lý. Một hế-tắc của Descartes cần phải tránh. Nói ý-thức tức là nói đến vật ý-thức. Ý-thức là ý-thức về một cái gì nguyên không là ý-thức nhưng hiện đang được ý-thức trông thấy. Nói ý-thức về hay nói sự hướng về của tri-tuệ cũng là một ý-nghĩa. Sự hướng về ấy của tri-tuệ, Husserl gọi là ý-hướng của tri-tuệ. Nói khác đi tri-tuệ hoạt-dộng được là nhờ có ý-hướng-tính của mình. Tuy nhiên điều khám-phá quan-trọng của Husserl là ở chỗ chủ-thể và khách-vật không còn ly-khai cách-biệt, mà cả hai đã làm thành một trong động-tác ý-hướng hay nhận-thức. Người ta có thể ghi nhận rằng về điểm ấy Husserl chỉ khác Aristote và St. Thomas về phương-diện từ-ngữ-học. Nhưng đó là một việc khác. Từ đó Husserl nhận-định rằng ý-hướng-tính tự nó là hồn-nhiên, tiền-lý-luận, tiền-phản-tính. Ý-hướng-tính có thể gặp trong cảm-giác, tri-giác, v.v... Do đó, trở về với sự vật tức là trở về với những tiền-ý ngu trong ý-hướng-tính hay trong ý-thức nguyên-ủy của con người, nói theo kiểu hiện-sinh, là tìm đến những tự-khẳng-định bản-ngã trước mọi suy-luận duy-lý. Dĩ nhiên đừng lầm tưởng rằng cái thực (le réel), đối-tượng của ý-hướng, cũng đồng-nghĩa với cái thực thường-nghiệm như ta quen hiểu. Lý do rất dễ hiểu, như đã nói, là những kinh-nghiệm này đã bị hoen-ố bởi thành-kiến, và cần phải cho vào ngoặc.

Nhờ sự trở về được thực-hiện theo phương-pháp hiện-tượng-luận, các nhà hiện-sinh đã đi đến những nhận-định siêu-hình quan-trọng. Tôi là ai? Người là gì? Người không còn là một «sinh-vật có lý-tri» theo nghĩa cổ-điển. Người cũng không phải là một ý-niệm hình-dung như trong học-thuyết duy-lý của Descartes. Người cũng không phải là do những liên-hệ luận-lý làm nên theo thuyết siêu-nghiệm duy-tâm. Người không phải là một thành-phần hay một lúc khai-triển Logos của Hegel. Người, trái với tất cả những ý-niệm ấy, là một cá-nhân tự-khẳng-định trên mặt đất này với tất cả những đặc-hữu chủ-quan từ chối mọi cố-gắng duy-lý-hóa.

Người chính là kiếp sống khai-triển theo mọi chiều-hướng trước gió bốn phương của hoàn-cảnh. Người là một hiện-sinh, theo nghĩa triết-học của phong-trào, và chỉ có người mới gọi là hiện-sinh. Người hiện-sinh là gì? Là người

tự tạo. Người, theo định-nghĩa, không phải là một ý-niệm đúc sẵn và cụ-thể-hóa trong thời gian. Người chỉ có thể được xác-định qua việc làm của nó. Không làm gì cả, một nhân-tính hiền theo nghĩa cổ-diễn duy-lý. Theo Sartre thì mẫu-số chung trong quan-niệm về người của triết-lý hiện-sinh là : *tinh-cách chủ-thể* của người. Tự người làm cho mình thành người.

Sartre gọi sự *tự-khẳng-định* ấy là *chọn lựa căn-bản của một tự-do bất-đắc-đĩ*. Người sinh ra và bị trảm-luận trong kiếp tự-do, không có tinh-cách nào khác. Heidegger gọi thân phận làm người là một ruộng bỏ. G. Marcel quan-niệm người là kẻ lữ-hành, homo viator, nghĩa là người được hình-thành trong quãng đường phải đi.

Đó là một vài ý-niệm sơ-khởi về người, về con người hiện-sinh tự mình tạo ý-nghĩa người cho mình. Có những điểm dị-biệt căn-bản giữa con người hiện-sinh vô-thần và con người hiện-sinh hữu-thần.

Hữu - thể - luận.

Giờ đây chúng ta nhấn mạnh rằng, do những nhận định trên đây về người, triết-gia hiện-sinh đi đến kết-luận : hiện-hữu có trước bản-thể. Chúng tôi nói hiện-hữu thay vì hiện-sinh, vì đó là một quan-điểm triết-học của họ áp-dụng chung cho vạn-vật. Phân-tách đến cùng, phải vô-thần phủ-nhận mọi ý-niệm tiên-thiên đi trước vật-hóa của ý-niệm ấy. Do đó không làm gì có những ý-niệm vĩnh-cửu về người hay vật « trong » Thượng-Đế, nghĩa là không làm gì có Thượng-Đế.

Từ mô-tả hiện-tượng-luận, triết-gia hiện-sinh đi đến hữu-thể-luận. G. Marcel gọi hữu-thể-luận này là một hữu-thể-luận cụ-thể. Theo Sartre và hệ-phái của ông thì hiện-hữu (chung cho vạn-vật) là một *ngẫu-nhiên triết-đề*. Thế nào là ngẫu-nhiên triết-đề? Là một xuất-hiện đã có hay sẽ có, mà không một giải-thích nào khả-dĩ chứng-minh nguyên-ủy triết-học của nó. Sự bất-khả giải-thích là do bản-chất ngẫu-nhiên của sự vật. Ngay cả sự ngẫu-nhiên cũng vậy. Ngẫu-nhiên là ngẫu-nhiên. Ngẫu-nhiên hữu-thể-luận. Tính cách thứ hai của sự vật là *hạn-giới-tính*. Bất cứ một vật nào đều bị giới-hạn trong thời và không-gian, một giới-hạn-tính bất-khả giản-lược. Ta đừng giải-thích sự giản-lược ấy quy chiếu theo một vô hạn nào cả. Nói giới hạn cũng là có ý nói *cụ-thể-tính hiện tại* của sự vật.

Trong khi Sartre tiến đến lập-trường Mác-Xít và Heidegger theo hướng Hữu-thê, thì Marcel tiến lên với Hữu-huyền-nhiệm, và Jaspers nhìn về Siêu-vượt. Cả bốn cùng đi từ một hữu-thê-luận cụ-thể để rồi mỗi người nhìn đến một phương hướng. Nhưng đó là trên bình-diện vũ-trụ nói chung.

Riêng đối với người, thì mặc dầu các triết-gia hiện-sinh, như đã nói, đồng ý rằng người tự kiến-tạo trong thời gian và bằng hoạt-động của mình, nhưng họ cũng khác nhau theo ba phương hướng vừa nói.

Bởi vì Sartre là người được coi là đại-diện số một cho chủ-nghĩa hiện-sinh (nên nhớ rằng đó là quan-điểm của độc-giả nhiều hơn là của Sartre, và hiện nay không một ai muốn mang danh hiệu triết-gia hiện-sinh) và chịu ảnh-hưởng của Heidegger nhiều nhất, nên những ý-kiến sau đây đặc-biệt áp-dụng cho Sartre và Heidegger.

Người là một hiện-hữu giữa các hiện-hữu, người không biết một vị sáng-tạo nào cả. Người sinh ra là một ngẫu-nhiên tuyệt-đối. Nhưng người hữu-thủy hữu-chung. Người là một sinh vật bị giới-hạn. Tuy nhiên người khác vạn-vật ở tại chỗ người là một tự-do. Tự-do chọn lựa. Người không lệ thuộc ai cả mà chỉ lệ thuộc mình. Nếu cần định-nghĩa người thì nói rằng đầu tiên người không là gì cả (phủ-nhận nhân-tính), về sau có thành cái gì là do sự lựa chọn của tự-do. Tự-do là hữu, là bản-thể của hiện-hữu nhân-loại, của cá-nhân. Hiện-hữu của người được tạo-tác bởi tự-do cho nên gọi là hiện-sinh. Hiện-sinh, do đó, là một lịch-sử. Đừng lầm tưởng ý-nghĩa lịch-sử ở đây. Lịch-sử tính không có nghĩa phụ thuộc như trong triết-học cổ-diễn. Trái lại, lịch-sử-tính do sử-tính, sử-tính là bản-chất cụ-thể có đặc-hữu tạo-tác nên người. Sử-tính ấy liên-hệ đến ý-hướng của tự-do, của dự-phóng. Heidegger gọi là thời-gian-tính của hữu, với ý nghĩa sáng-tạo hơn là trôi-chảy hay triển-miên trong học thuyết Héraclite hay Bergson. Ta có thể nói rằng đối với người, theo Heidegger và Sartre, không có thời-gian-tính thì không có tự-do và ngược lại.

Cơ-cấu thời-gian-tính đã được Husserl mô-tả trong phân-tách ba chiều của nó: lưu-trú, chú-ý và dự-liệu. Heidegger đem áp-dụng vào ý-niệm hữu, còn Sartre và các triết-gia khác, cho tự-do của người. Tuy nhiên đang khi Heidegger lung túng cố gắng tìm nền-tảng cho hữu, thì Sartre

không ngần ngại tuyên-xưng sự phi-lý cội-rê của chính tự-do. Sartre, kể ra, trước sau không mâu-thuẫn với mình ở điểm ấy. Khi đã thừa nhận ngẫu-nhiên triết-đề của van-vật và phủ-nhận mọi ý-niệm về nguồn sáng-tạo, ông phải thừa-nhận ngay cả sự ngẫu-nhiên không kém phi-lý của tự-do.

Thành ra, có một tiền-định của tự-do: Tôi bị tuyên-án phải sống tự-do. Tôi không muốn tự-do. Tự-do có trước mọi ý muốn. Người ta có thể tự hỏi phải chăng nơi Sartre, tự-do và ngẫu-nhiên là một, và tự-do thuộc thứ hạng nào, phổ-biến hay đặc-thù, nếu tự-do có trước mọi ý muốn cá-nhân? Hơn nữa, sự chọn lựa, mà có lần ông đồng nhất với thể-tính căn-bản của tự-do, phải chăng là một hệ-luận thiết-yếu của tự-do? Về sau Sartre chấp nhận chủ-nghĩa Mác-xít, liệu quan-điểm tự-do của ông có phù-hợp với định-luật sắt thép của chủ-nghĩa này không, cả về phương-diện khoa-học lẫn nhân-sinh xã-hội? Chúng ta sẽ có dịp trở lại vấn-đề này.

Ngay bây giờ cần ghi chú rằng sự đồng-nhất tự-do với phi-lý của ngẫu-nhiên không ngăn cấm Sartre thấy được trong mỗi người một cái gì chung cho mọi người, cái gì ấy ông gọi là *nhân-tính*. Mỗi hành-động của cá-nhân liên-hệ đến người khác. Người ta thấy ngay rằng ý-niệm liên-hệ đòi một ý-niệm đi trước về tương-quan giữa nhiều cá-tật. Phải chăng ý-niệm không nói ra ấy, là một ý-niệm nào đó về mẫu-số chung của mọi người, của nhân-tính?

Thực vậy, Sartre nói đến trách-nhiệm và liên-đời trách-nhiệm. Người có trách-nhiệm vì có tự-do, và ngược lại, Tự-do, tuy căn-bản là phi-lý, nhưng phải được thể hiện và bảo đảm bằng hành-động. Hành-động xây-dựng. Không thể có tự-do suy-niệm. Để khỏi dài giòng trong phần đại-cương này, ta nói rằng Sartre sẽ không ra khỏi vòng lẩn quẩn khi ông muốn lấy trách-nhiệm biện-chính cho tự-do trên bình-diện người với người. Trừ phi ông chấp-nhận nhân-tính hoặc phủ-nhận ngẫu-nhiên-tính của tự-do.

Hiện-sinh không thể là hiện-hữu được quan-niệm-hóa, không thể là một ý-niệm trừu-tượng. Hiện-sinh là một kinh-nghiệm sống, một ý-thức sống. Từ đó, triết-gia hiện-sinh lần tới quan-điểm hiện-sinh có trước bản-thể và bản-thể-học nếu đó chính là khoa-học về hiện-sinh. Léon Brunschvicg nói ý-niệm là đối-cước của thực-hữu. Nhưng theo triết-gia hiện-sinh, hiện-sinh làm cho ý-niệm trở thành khả-tri. Không có hiện-sinh, mọi ý-niệm đều không thể có. Ngược lại ý-niệm

làm cho hiện-sinh trở thành vô-nghĩa, nghĩa là bất-khả-tri trong thực-chất tạo-thành của hiện-sinh. Hiện-sinh tự nó là đầy đặc, ánh-sáng lý-trí không bao giờ chọc thủng thành trong suốt. Quan-điểm ấy, như ta đã biết được hiện-chính bởi sự bất-lực của duy-lý triết-học cũng như khoa-học — trong mọi phạm-vi thiên-nhiên và nhân-sự.



Kề ra, thì không phải mãi đến thế-kỷ 20 người ta mới đề cao phần tình-cảm của người hay mới thấy bất-lực của lý-trí. Từ trước Aristote, Héraclite đã nói đến trực-giác vào lòng người và bản-chất vũ-trụ. Chính Aristote cũng không quên khía cạnh mờ đục của cảm-giác. Nhưng nhất là Plotin và Thánh Augustin. Plotin và trường-phái của ông là hiện thân đầu tiên của thần-bí chủ-nghĩa mà ý-nghĩa là dẫn toàn thân vào chiêm-ngưỡng những gì vượt khỏi lý-trí suy-luận. Thánh Augustin cho thấy vai trò của thân thể trong nhận-thức và trong giá-trị. Sau nhiều thế-kỷ lu mờ trước tư-trào Aristote nhất là trong suốt thời trung-cổ, những quan-điểm ấy có dịp sống lại thời phục-hưng vào thế-kỷ 17, đặc-biệt nhất ở Pascal. Có người quả-quyết rằng Pascal là ông tổ của triết-lý hiện-sinh. Hai câu nói bất-hủ của ông: « Chân-lý bên này rằng Pyrénées là ngộ-nhận bên kia » và « Con tim có những lý-lẽ mà chính lý-trí không thể đạt được », có thể kể như là tóm lược tất cả ý-kiến của ông về vai trò chủ-quan tình-cảm của người trước vũ-trụ. Thêm vào đó là trường duy-nghiem của Đào Anh-Quốc, bắt từ Bacon, Hobbes và kiện-toàn bởi John Locke, Berkeley và nhất là Hume. Locke đề-cao giác-quan tình như là nguồn gốc của mọi ý-niệm-hóa. Berkeley đi xa hơn, nhấn mạnh rằng cái có là cái được tri-giác và cái có là tri-giác. Cả hai khẳng-định nhuộm màu sắc chủ-quan, nhấn mạnh đến ý-nghĩa của chủ-thể trong nhận-thức-luận và bản-thể-luận. David Hume còn đi xa hơn khi ông loại bỏ mọi ý-niệm siêu-hình ra khỏi nhận-thức. Tất cả là do kinh-nghiem bản thân, nghĩa là do tập-quán. Lý-trí bất-lực trong việc định-giải vũ-trụ. Tinh-thần duy-nghiem vẫn tiếp-tục tác-động trong mọi lãnh-vực, qua trung-gian của những nhà lý-thuyết như Bentham, Stuart Mill, W. James, John Dewey...

Trở về với lục-địa người ta không thể bỏ qua Kant, ở thế-kỷ 18. Quan-điểm của ông về tầm-hạn của lý-trí, về ý-nghĩa kinh-nghiem, đã đánh dấu và quyết-định chuyên-hướng

của nền tư-tưởng Âu-Châu, nhất là trong triết-học. Ảnh-hưởng nhiều trên lập-trường thuyết hiện-sinh (1).

Với những ảnh-hưởng xa gần, trực-tiếp hoặc gián-tiếp ấy, hiện-sinh xuất-hiện với những đặc-trưng ta đã trình bày và có thể thâu tóm vào năm điểm sau đây :

1.— Chống lại mọi hình-thức chủ-lý xem suy-lý lý-học như là con đường độc-đạo duy-nhất dẫn đến chân-lý toàn-diện.

2.— Chống lại mọi quan-diểm nhìn con người như một đồ vật nghiên-cứu và xử-dụng, và từ đó phản-đối mọi hình-thức độc tài xã-hội và chính-trị.

3.— Dành ưu-tiên cho chân-lý chủ-thể đối với chân-lý khách-vật, và theo lý-tưởng đó, tái lập địa-vị của tiếng nói tình-cảm và tư-thân trong việc thăm-định ngoại giới.

4.— Nhìn nhận và khai-thác triết-đề lưỡng-tính nội-tại của con người, lưỡng-tính của tự-do chọn lựa, của mâu-thuẫn trong quyết-định, của căng-thẳng giữa thiện-ác, giữa hữu-hạn và vô-hạn, giữa cố-gắng và buông-trời, giữa quá-khứ và tương-lai, và nhất là lưỡng-tính giữa thú-tính và nhân-tính : người không là con vật mà cũng chẳng phải như Thượng-Đế.

5.— Cái phân-biệt triết-lý hiện-sinh chính là dẫn thân hăng say đương đầu với thử-thách của cuộc sống với một ý-thức thẩm-thía về những phiêu-lưu, những thất-bại, những chán-chường cao-độ, do thiện-chí giải-quyết vấn-đề nhân-sinh sẽ đặt ra một cách cần-thiết và cấp-thời.

6.— Sau hết, triết-thiết hiện-sinh chính là hiện-tượng-luận áp-dụng cho việc tìm hiểu con người trong mọi khả-thê của nó. Nói cách khác, năm đặc-điểm của chương-trình hiện-sinh trên đây đã được nghiên-cứu và diễn-tả một cách hiện-tượng-luận. Vì thế mà chúng tôi đã đặt cho công-trình biên-khảo của chúng tôi cái tên : *Hiện-tượng-luận về hiện-sinh*.

(1) Ngoài ra một số tư-tưởng hiện-sinh còn được tiên báo trong các học-thuyết như của J. G. Fichte, F. G. J. Schelling hay Hegel và K. Marx trẻ (xem A. B. Fallico, *The Quest for Authentic Existence*, Stockton, California : College of the Pacific Publication in Philosophy, 1958).

KIERKEGAARD

và

VINH NHỤC CỦA TÍN-NGƯỜI

2

KIERKEGAARD

và

VINH NHỤC CỦA TÍN-NGƯỠNG

HAI TRIẾT NHÂN TIÊN PHONG

Những ý-kiến đời xưa xưa được giông lịch-sử thừa tóm và đúc-kết thành hai con người tiên-khởi cho phong-trào hiện-sinh : Kierkegaard và Nietzsche. Đọc triết-lý hiện-sinh về sau, người ta thấy hình-ảnh của hai nhà tư-tưởng này chập chờn, âm-hiệu qua từng trang có khi từng giông, trong các tác phẩm chính yếu của tư-trào. Vọng-âm của họ nhiều khi mãnh-liệt chen lẫn với tiếng nói của những triết-gia khác thuộc phong-trào, đến nỗi nhiều lần người ta ngỡ đó là những ý-kiến độc-đáo của những triết-gia này. Hơn nữa, trong nhiều chi-tiết, hai triết-gia tiên-phong đã vượt những người kế-tiếp, mặc dầu phong-trào được kể là những cố gắng tổng-quát-hóa tư-tưởng của hai triết-gia ấy.

Soren Kierkegaard (1813-1855).

Soren Kierkegaard là một nhà thần-học hơn là một triết-gia. Đọc ông, người ta dễ thấy tư-tưởng của ông được quyết-định bởi bốn thừa-tố : giáo-dục, tình-cảm, triết-sử và tín-ngưỡng. Nét độc-đáo, có tinh cách phân biệt cho tư-tưởng của ông, là ở chỗ ông khám-phá đồng thời sự nghịch-lý căn-bản của những thừa-tố ấy, và biện-chứng hường-thượng của chúng. Nhưng vì những nghịch-lý ấy do chính cá-nhân ông sống và ý-thức trong cuộc sống, cho nên chân-lý ông tìm thấy trong những nghịch-lý là chân-lý chủ-quan (chủ-thể). Chân-lý không có ở ngoài mà ở trong con người nhân-thức. Và ông

đã đi đến kết-luận : Chủ-thể-tính là chân-lý. Ngay từ đầu, trong *Nhật-ký* của ông, mùng 1 tháng 4 năm 1835 ông đã ghi : vấn-đề trọng-đại cho ông là « tìm một chân-lý, nhưng là một chân-lý cho tôi, tìm một ý-niệm tôi có thể sống và chết cho ý-niệm ấy ». Đặc-trung của ý-niệm ấy, vun vút, rải rác, sống động như cuộc đời, là kinh-nghiệm thấu lượm dần dà theo nhịp điệu thời gian, và không bắt đầu bằng một giả-thuyết hoặc một thành kiến nào cả. Nói khác đi, người ta sẽ không gặp được một hệ-thống-hóa hình-thức nào của tư-tưởng ông trong các tác-phẩm ông viết ra. Hoặc có hệ-thống, thì đó là một thứ hệ-thống của một bức họa mà đề-tài chính-yếu là bản-ngã, là cái tôi của ông, một cái tôi mâu-thuẫn, phức-tạp, vừa sống vừa chết, vừa tinh-thần vừa vật-chất, vừa trừu-tượng vừa cụ-thể, vừa là thực-chất vừa là tượng-trưng, không khác gì một hí-họa hay một nét vẽ của Picasso, hoặc Van Gogh.

Tim hiểu ông phải trở về với cuộc sống cụ-thể của ông, với những gì đã tạo ra căn-bản nghịch-lý trong tư-tưởng ông. Chúng tôi sẽ có dịp nghiên-cứu sâu rộng trong một khảo-cứu khác. Ở đây chúng tôi chỉ có thể sơ-phác một vài nét diễn-hình liên-hệ đến bốn lãnh-vực đã nói.

Cha ăn mặn con khát nước.

Soren Aabye Kierkegaard sinh ngày 5 tháng 5 năm 1813, ở Copenhagen, trong một gia-đình theo đạo Tin-Lành, thuộc phái Luther. Cha ông là Mikael Pedersen Kierkegaard, xuất-thân từ một gã chần cừu, có hai đời vợ. Người thứ nhất không có con và chết sớm. Người kế là một thôn nữ làm công trong nhà ông và đã có thai với ông trước khi ông cưới làm vợ. Với người đàn bà này, ông sinh hạ được ba trai bốn gái, Soren là em út trong gia-đình. Con số bảy được gia-đình xem như là một ý-nghĩa quyết-định.

Là rất hết, nhưng Soren đã được cha chọn làm kẻ tam-phúc nhất, nhờ đó ông sớm làm quen với tâm-hồn và nguyện-vọng cha hơn các anh chị khác. Người ta có thể nói rằng gia-đình của Pedersen chỉ có hai tâm-hồn, tương-thần tương-trợ, là lẽ sống của nhau, nhất là trong những năm về già của Pedersen. Muốn hiểu mối tương-giao ấy và từ đó, chiều hướng giáo-dục của gia-đình đối với Soren, cần phải tái-tạo không-khí gia-đình trong đó Soren sống trước năm 1830.

Lúc còn hàn-vi, lúc mà cha ông còn phải ngày đêm vất

và với những đàn cừu trong sương tuyết miền bắc Đan-mạch, sống một chặng đời tủi nhục, cô-đơn giữa súc-vật, một lần, vì quá bất mãn, cha ông đã leo lên đồi cao, chỉ tay lên trời, ngạo mạn nguyên rủa Thượng-Đế, trách cứ Thượng-Đế đã dè cho mình phải nghèo nàn đói rách... Thời gian trôi chảy... Ít lâu sau, nhờ lòng tốt của một người cậu, ông di cư lên Copenhagen, và ở đó, trở nên một thương-gia giàu có, được mọi người kính-nể. Sống trong hoàn-cảnh mới, Pedersen không vì thế mà cảm thấy hạnh-phúc hơn những ngày tối tăm xa xưa. Hơn nữa ông đã luôn luôn bị ám-ảnh bởi ý-nghĩ rằng những may mắn hiện tại biết đâu chẳng phải là một hình phạt cái tội phạm thượng ngày xưa. Mặc cảm tội lỗi ấy không những không thuyên-giảm với thời gian, mà còn càng ngày mãnh-liệt hơn, khiến cho ông nhiều khi điên lên vì lo sợ cho số phận sau này. Con cái ông hầu hết chết trước tuổi 33, khiến ông lại càng chua xót và tin rằng vì tội ông mà các con ông phải chết sớm, như Đức Cơ-Đốc đã vì tội nhân-loại mà phải chết vào tuổi ấy. Mặt khác, sau khi sinh-ha được sáu đứa con, ông chờ đợi đứa thứ bảy với tất cả lo sợ : con số bảy là con số huyền-nhiệm của Thánh-kinh, con số tượng-trưng cho không may mắn, cho hy-sinh. Vì thế khi Soren chào đời, đối với ông là cả một « trời long đất lở ».

Như đề đương-đầu với số-mệnh, ông không bao giờ quên tỏ thiện-chí và thiện-tâm nhất là trong việc giáo-huấn con cái, Soren, người con tốt, con người của số bảy, lại càng là đối-tượng săn-sóc quyển-luyện của ông. Đọc Kierkegaard sau này, người ta có thể tóm lược nền giáo-dục gia-đình của Soren vào ba yếu-tố : mực thước, lý-tính, trầm lặng. Cuộc đời thơ ấu của Kierkegaard như đóng khung trong những luật-lệ tôn-giáo và luân-lý khắt-khe, đanh thép, nhất cử nhất động dường như đã được vạch sẵn. Đức tính mà cha ông muốn cho ông tập-luyện là đức vâng-lời, và vâng-lời vô điều-kiện, nhất là đối với mệnh-lệnh của Thánh-kinh, của Tin-ngưỡng. Sự vâng-lời ấy đã đành là do tình-yêu cao cả đối với Thượng-Đế, nhưng tình yêu ấy có tính-chất luận-lý và trừu-tượng quá đối với tâm-hồn non trẻ của Soren. Thêm vào đó, Soren không bao giờ có dịp làm quen với những đồ chơi thường dành cho thiếu nhi. Môi trường giáo-dục đó đã sớm làm cho Kierkegaard tự cảm thấy cô-đơn, thiếu nhựa sống, nhũn đời qua những phạm trù do người cha không ngừng mớm cho ông. Kết-quả của cuộc sống tù ngục, thiếu

tình-cảm ấy, là làm cho ông thành người đa-cảm, giàu tưởng-tượng và thiên về suy-tư. Về sau ông viết: « Một tù nhân chung-thân, luôn luôn cô-độc, thì rất giàu tưởng-tượng... », hoặc « tôi đã không bao giờ biết đến tự-phát, vì thế trên bình diện đơn-thuần con người, không bao giờ tôi đã sống, tôi đã khởi-sự bằng suy-tư... Thật sự tôi là suy-tư từ đầu đến cuối cuộc đời tôi ».

Năm lên sáu, Soren được gọi vào trường trung-học Borgerdydskole, nơi đây, suốt mấy năm trường, Soren với thân hình nhỏ bé, thấp lùn, với những nếp cảm nghĩ đầy tự ty, mâu thuẫn, đã là nạn nhân của những ngộ-nhận, bất công, từ phía bạn bè cũng như từ phía giáo-sư. Ông cảm thấy ông không được như kẻ khác: « Tôi đau khổ vì không giống như kẻ khác. Ồ, suốt thời niên-thiếu của tôi, chờ gì tôi có thể hy-sinh tất cả để được như kẻ khác ». Năm 1830, trong hồ-sơ dự thi tú tài của thí-sinh Soren, người ta đọc thấy lời phê-bình sau đây của giáo-sư hiệu-trưởng, M. Nielsen: « Thông-minh, cởi mở đối với tất những gì cần một chú ý đặc biệt, nhưng là một học sinh từ lâu vốn trẻ con, không nghiêm-chỉnh. Thích tự-do và độc-lập, thiếu kiên nhẫn trong tác-phong đôi khi khá dễ thương và thú vị, không dẫn thân vào bất cứ cái gì (...) Nhẹ dạ, nên rất ít khi thành-tựu trong ý định và không cương-quyết theo đuổi mục tiêu đã chọn lựa. Tuy nhiên, từ hai ba năm nay, tình hình trở nên nghiêm-chỉnh hơn và nếu, với thời gian, nhẹ dạ bớt dần, thì các khả-năng tốt có cơ-hội tự phát triển. Ở Đại-học, thì chắc chắn sẽ trở nên một trong những người tài giỏi và về nhiều phương diện, sẽ giống như anh cả của mình ».

Lời tiên-đoán của Nielsen không hoàn-toàn đúng. Ngày 30 tháng 9 năm 1830, Kierkegaard biên tên vào Đại-học. Ông tỏ ra là một người xuất-sắc nhưng độc-đáo, độc-đáo trong thắc mắc và bất mãn trí tuệ, đặc-biệt đối với vấn-đề tiên-định. Đồng thời ông còn cảm thấy đến cao độ mình không được một ai khác thấu hiểu: « Bi-ai nhất, Nhật-ký ông ghi đầu năm 1834, là không ngờ đến việc không ai hiểu mình ». Tâm-trạng ấy đã làm cho ông một thời gian đi tìm an-ủi trong nhộn nhịp, say sưa chốn cao lâu tửu-quán, trong nhạc điệu ồn ào, hoặc trong vuốt ve của các nữ chiêu đãi viên, trong mối tâm-giao với lao-nhân mặc-khách... Nhưng rồi tất cả không làm cho ông vui lên được: nỗi buồn man mác nhiều khi đến kinh-hoàng không sao thắng nổi. Phải chăng

cuộc đời chỉ là tam bợ vô nghĩa? Phải chăng lý-tưởng là « chơi cho liễu chan hoa chè, cho lăn lóc đá, cho mê mẩn đời », để nói như một thi-hào Việt-Nam?

Trong không khí bàng-hoàng vô định và sắc mùi « xác thối » đó, thì một ngày kia, năm 1835, cha ông dường như cảm thấy đã đến ngày tận-số, gọi ông lại và tiết-lộ cái tội phạm thượng xa xưa của mình... Cái ngày đó, đối với Kierkegaard là một ngày động đất và ông đã ghi vào Nhật-ký về sau : « Đó là lúc xảy ra trận động-đất, trận xáo-trộn gớm ghê bất thần dặt ra cho tôi một định-luật mới để giải-thích mọi hiện-tượng. Bấy giờ tôi ngờ rằng tuổi lớn của cha tôi là một sự chúc lành mà không là một chúc dữ, rằng những tài ba trí tuệ sáng chói của gia-đình chúng tôi không phải là để đưa đến hủy-diệt. Bấy giờ tôi mới cảm thấy im lặng của tử-thần đang lên quanh tôi khi cha tôi xuất hiện như một kẻ khốn nạn còn sống sót lại cho chúng tôi, như một thập-ác trên mộ của những kỳ-vọng thiết-tha nhất của Ngài. Một lỗi lầm sẽ đè nặng lên toàn thể gia-đình, một hình phạt của Thượng-Đế bay lượn trên đó. Gia-đình sẽ tan biến vì bị sức mạnh vô-song của Thượng-Đế hủy-diệt, và xóa bỏ như một cố gắng hồng hực, và chỉ thỉnh thoảng tôi mới thấy đôi phần hả dạ khi nghĩ rằng cha tôi có hồn phạt nặng nề làm yên lòng chúng tôi bằng những lời an ủi của tôn-giáo, cho chúng tôi lương thực đi đường để can đảm rảo bước vào một thế-giới tốt đẹp hơn, dầu có phải mất đi tất cả trong thế giới ấy, dầu có phải gánh chịu những đau khổ mà người Do-Thái nguyên rủa cho thù-dịch của họ ; sự xóa-bỏ toàn diện kỷ niệm về chúng tôi, đến cả những vết tích nhỏ nhất nhất, để chúng tôi tìm lại được chúng tôi (1).

Kierkegaard đã nói đúng. Từ ngày ông biết được bí mật của cha, ông đã nhìn đời dưới một khía-cạnh mới. Tất cả những đau khổ thời niên-thiếu của ông, tất cả những khuyết điểm thân thể và đạo đức của ông, phải chăng là cái nghiệp ông cha để lại cho ông? Phải chăng ông đã có kinh-nghiệm bản-thân về cái gọi là tiền-định trong học-thuyết của Luther? Phải chăng vấn-dề tiền-định mà có lần ông đã không được giáo-sư Schleiermacher giải đáp thỏa mãn, cần được tìm hiểu trong liên-hệ với tội-lỗi? Dầu sao thì Kierke-

(1) Trích dịch của Marguerite Grimault, *La Mélancolie de Kierkegaard*, Aubier Montaigne, Paris, 1965, trang 26-27.

gaard đã nhận đền tội cho người cha. Ông muốn và phải muốn một lần nữa thể hiện trong lịch-sử nhân-loại, tấn bi-kịch xa xưa giữa Isaac và Abraham. Không những ông phải làm vật hy-sinh cho gia-đình mà còn cho xã-hội, cho quê-hương ông. Trong Nhật-ký ông viết rằng bất cứ thể-hệ nào cũng sẽ có một hai người số phận bất phải làm vật hy-sinh cho kẻ khác.

Mối tình dang dở.

Tháng 5 năm 1837, hơn một năm trước khi cha ông từ trần do một cơn bệnh bất thần, sinh-viên Kierkegaard tình cờ bắt gặp nơi nhà P. Roerdam, bạn ông, một thiếu nữ 14 tuổi, xinh xắn, « nhí nhánh và cau đăm », tên là Regina Olsen. Một cuộc gặp gỡ như trăm nghìn cuộc gặp gỡ khác. Nhưng sau những câu truyện trao đổi thường lệ, Kierkegaard cảm thấy tâm-thần xao-dộng và mối tình bắt đầu nhen nhúm giữa hai tâm hồn. Nhưng rồi, Kierkegaard bẵng đi một giao, để gần một năm sau mới mở lại những giao-du thân mật với Regina. Nàng bẵng lòng dứt tình với một giáo-sư mà nàng đã thâm yện, để công-khai làm lễ hứa hôn với chàng Soren. Nhưng rồi, ngay ngày sau đó, Kierkegaard đã tỏ ra nghi-ngờ, lạnh nhạt, đối với Regina. Một thay đổi vô cùng khó hiểu và kỳ dị. Mặc dầu nàng khuyên lơn, thuyết phục chàng tin tưởng vào sự trung-thành của mình, nhưng cuối cùng Soren vẫn cự-tuyệt. Sau khi đã đệ trình lên phân-khoa luận án tiến-sĩ « quan-niệm chám hiêm không ngừng gán cho Socrate », ông biên thơ đoạn-tuyệt cho Regina. Nàng đau khổ vội vàng đến tìm gặp người yện, để rồi thất-vọng trở về. Ngày 11 tháng 10 năm 1841, thể theo lời yêu cầu của ông bố Regina, Soren trở lại nhà nàng một lần cuối cùng : « Tôi trở lại, ông viết trong nhật-ký, và giải-thích cho nàng. Nàng hỏi tôi : anh không còn muốn lập gia-đình nữa phải không ? Tôi trả lời : có chứ, trong mười năm nữa, khi ngọn lửa thanh niên đã tắt và lúc đó cần có một thiếu nữ có máu nóng để hồi-xuân cho tôi. Đó là một độc-ác cần thiết. Nàng nói với tôi : anh tha cho em những gì em đã làm phiền cho anh. Tôi trả lời : chính anh phải xin lỗi em, mới đúng. Nàng nói : anh hãy hứa với em là luôn luôn sẽ nghĩ đến em. Tôi hứa. Nàng nói : hôn em đi. Tôi làm theo ý nàng, không một chút cảm động, lay Chúa !

Nàng đưa ra một mảnh giấy nhỏ, trên đó có những

giống chữ viết về tôi, mà nàng thường đeo trên ngực ; nàng lấy ra, im lặng xé nát mảnh giấy, đoạn nói với tôi : đầu sao anh đã lừa tôi một cách độc-ác ».

Thế là vĩnh-biệt. Tuy nhiên, chúng ta có thể tự hỏi lại sao Kierkegaard lại tỏ ra tàn-nhân và bất-nhân đến thế ? Động lực gì làm cho ông có thái-độ đó đối với Regina Olsen ? Có hai nguyên-nhân. Trước hết, do những nhân định thuộc thứ hạng đạo-đức mỹ-cảm. Theo ông, thì ông đã sớm khám phá ra rằng giữa ông và vị hôn-thê của ông, có những mâu-thuần tinh tinh. Ông viết : « Chàng thì trầm tư, mà nàng thì không thể như thế được ; chàng thì thích suy nghĩ, nàng thì trái lại ; chàng là người đạo-đức biện-chứng ; nàng lại trực-tiếp mỹ-cảm ». Với sự xung-đột tinh-khí đó, Kierkegaard cảm thấy không thể nào xây hạnh-phúc cho nhau bằng con đường hôn-phối giữa hai tâm-hồn. Ngày mùng 10 tháng 7 ông về quê thăm nhà. Dọc đường ông đã thoáng thấy viên ảnh chung sống với Regina được mô-tả như sau : « Tôi thấy trên con đường Aarhus một cảnh-trương kỳ khôi đến tột-độ : hai con bò cái cột chung với nhau thon thon tiến bước ; một con thì lông lộn lên, đuôi nguất ngoáy vòng tròn, tuyết-diệu ; con kia, trông có vẻ què hơn, và dường như thất vọng trong việc đua đòi với con kia. Phải chăng đó là phối hợp của phần lớn các cuộc hôn-nhân ? » Mặt khác, ông không muốn đời sống vợ chồng làm vơi cạn giống mỹ-cảm của ông, hoặc ngăn cản ông thực-thi những đòi hỏi văn-ngệ mà ông đã từng học được nơi thi-sĩ Poul-Martin Moller, đồng thời là bạn tâm-giao của ông. Ông không muốn hơi lợi trên « thăm-vực 70.000 sài nưóc » của cuộc sống vợ chồng. Nhưng mặt khác, ông cũng không muốn nguồn cảm-hứng ông tiêu-tan vì đứt khoát với Regina, trái lại ông muốn cùng Regina sáng-tạo ra những đứa con tinh-thần bất-tử. Xưa kia thánh Augustin đã nhờ đàn bà mà sản xuất ra những công-trình văn-học vĩ-đại, để lại cho hậu thế, thì ông cũng muốn cho Regina sống mãi trong sự-nghiệp văn-chương của ông và trong lòng nhân-loại. Yêu là không muốn cho người yêu chết, yêu là cùng người yêu sáng-tạo ra bất-tử trong tư-tưởng và nghệ-thuật. Ông đã quả quyết ý nghĩ ấy qua lời nói của một nhân-vật trong cuốn « Bàn Tiệc » : « Nhiều người đã trở thành một thiên-tài nhờ một thiếu nữ, nhiều người đã trở thành thi-sĩ nhờ một thiếu nữ ; — nhưng không một ai trong đó đã trở nên thiên-tài nhờ một thiếu nữ đã cưới, vì người vợ ấy chỉ có thể giúp chiếm một địa vị cố-vấn Nhà nước ; không một ai trở nên thi-sĩ nhờ một

thiếu nữ đã cưới, vì người vợ ấy chỉ có thể giúp làm cha ; không một ai trở nên thánh nhân nhờ một thiếu nữ đã cưới, vì người vợ ấy không phải là tư-hữu mong muốn. Nhưng ai trở thành thiên-tài, anh-hùng và thi-sĩ, đều nhờ một người thiếu nữ mà họ không cưới làm vợ » (1).

Kierkegaard vinh-biệt Regina theo nghĩa ông không cưới nàng làm vợ. Nhưng ông vẫn đinh-ninh rằng nếu phải lập gia-đình thì Regina là vợ ông. Vì thế khi ông hay tin nàng trở lại với mối tình đầu, làm lễ cưới với giáo-sư Frédéric Shlegel, ông liền cảm thấy như bị cướp đứt một báu vật nhất trên đời. Và để chứng tỏ với lòng mình, để chứng tỏ với Regina cũng như với mọi người, trước khi chết ông đã hoan-hỉ làm chúc-thư lỗi lạc cho Regina tất cả những gì còn lại, như gia-tài của ông, sau khi ông đã khuất. Gia-tài ấy, thực ra, thuộc thứ hạng tinh-thần hơn là vật-chất, vì ông đã tiên-pha khánh-khiet tiền bạc, chỉ còn lại những gì ông viết ra. Bà Regina Schlegel từ chối không tiếp-nhan gia-sản ấy, nhưng vẫn vui lòng đứng lên thi-hành chúc-thư theo ý muốn của người quá-cố.

Phân-lách mỗi tình anh-hùng trên đây, nhiều nhà tâm-lý đã nhìn thấy rõ những động-cơ phân-tâm-học, thần-kinh-học. Chúng tôi nhắc đến một vài giải-thích.

Trong cuốn « *Những Chặng Đường Đời* », Kierkegaard nói đến nhiều chuyện có tính cách tượng-trưng. Chẳng hạn chuyện « *Mộng của Salomon* ». Một đêm tối trời, Salomon nghe có tiếng động bên phòng cha. Ông lên vào, thấy David nằm thụt, miệng thốt ra những lời thống-hối bi-ai, sợ quá, Salomon chạy vội về phòng mình nhưng rồi không làm sao ngủ lại được. Sau cùng Salomon thiếp đi, và thấy cha là một tội nhân bị Thượng-Đế từ bỏ. Khi tỉnh dậy, Salomon cảm thấy sững khoái lạ thường. Theo Fanny Lowtzki (2) thì sững khoái thấy cha mình có tội, cũng là một tội. Và ông cho rằng tâm-tình tội-lỗi ấy bắt nguồn ở ước muốn vô-thức được thay thế cha, hoặc như cha, thu-lượm những khoái-lạc trên thân mình người mẹ. Thực tế không cho phép người con thỏa mãn đòi hỏi sinh-lý ấy. Từ mơ tưởng này đều mơ

(1) In *Vino Veritas* (Chân-lý trong rượu) trong *Những Chặng Đường Đời*, dịch theo bản dịch của Prior và Guignot, NRF, 1948, trang 54.

(2) S. Kierkegaard. *L'expérience Subjective de la Révélation Religieuse*. *Revue Française de Psychanalyse*, Paris 1936.

trưởng khác, người con dám ra ghét cả cha lẫn mẹ mà không hay biết. Trường hợp Kierkegaard không bao giờ nói đến mẹ ông, phải được giải-thích bằng sự đòi hỏi vô-luân ấy. Và sở dĩ Kierkegaard không lấy được Regina, cũng chỉ vì Olsen là hình-ảnh của người mẹ ông. Ông yêu mẹ ông, nhưng mẹ ông không yêu ông, ông yêu mẹ ông nhưng không thực hiện được tình yêu ấy. Cũng vậy ông yêu Regina, nhưng sẽ không bao giờ lấy Regina làm vợ. Lowtzki còn đi xa hơn khi nói rằng những khi bắt gặp cảnh âu yếm giữa cha mẹ ông, Kierkegaard đã mơ tưởng đến những-ngày tháng mê-ly trong lòng mẹ, muốn trở lại ngự trị trong bụng mẹ, muốn làm chủ nhân của mẹ. Nhưng không thể được. Cũng theo một ý-nghĩa, ông muốn làm chủ thân xác Regina, nhưng nàng là hình-ảnh tượng-trưng cho mẹ, thành ra ông không dám, và tìm cách chối quanh...

Có nhà phê-bình cho rằng Kierkegaard là nạn nhân của khổ-dảm. Theo họ, thì vì thấy mình bị nghịch cảnh hắt-hủi, bị số phận dày vò, ông dám ra bi-quan và tự rút lui vào hóng tối âm-u của bản-ngã, cố tìm ở đây những gì khả dĩ tự yên ủi, nói khác đi, ông cố tìm trong bệnh u-sầu của ông những khoái-lạc dâm-dục. U-sầu và co-dộc đã trở nên người bạn đồng-hành của Kierkegaard : « Tôi nói về nỗi buồn của tôi như người Anh nói về nhà của họ : nỗi buồn của tôi là is my castle ... Tôi chỉ có một người bạn — ấy là vọng-âm không làm cho tôi mất nỗi buồn ấy. Tôi chỉ có một tâm-giao — đó là sự im-lặng của đêm tối. Và tại sao là bạn tâm-giao của tôi ? Vì hẳn không nói gì cả ».

Một nơi khác cũng trong cuốn « Hoặc có tội... hoặc không có tội », ông viết : « U-sầu là thực-chất của tôi, đúng như vậy. Nhưng tôi đón chào mãnh-lực ấy, mặc dầu trời buộc tôi, nhưng đã cho tôi một yên ủi. Có những con vật không có một khi-giới nào chống lại với kẻ thù. Nhưng thiên-nhiên đã cho chúng một mưu-chước để tự cứu. Tôi cũng được thiên-nhiên cho như vậy, làm cho tôi hùng-mạnh trước bất cứ một đối-phương nào. Mưu-chước ấy là gì ? Chính là cái tài đấu điểm nỗi u-sầu của tôi... Bất cứ lúc nào trong ngày, tôi có thể cởi nỗi buồn ấy ra hoặc đứng hơn, mặc rai trò gặt găm vào, vì nỗi u-buồn của tôi chờ tôi cho đến lúc tôi ở một mình »... « Sự lừa gạt chắc chắn nhất là của lương-tri, của suy-tư không dám-mê và nhất là của một bộ mặt thật thà và của một bản-tính cởi mở. »

Theo Eric Carstens (1), người khổ-dâm là người không thấy mình bệnh-hoạn, cái gì cũng tưởng là lành mạnh, tự lừa dối mình mà không biết rằng mình bị chính mình lừa dối. Người khổ-dâm sống trong ảo-tưởng mà cứ tưởng mình chân-chính, phiêu-lưu trong ngộ-nhận, sai lầm mà cứ đinh-ninh rằng mình đi trên con đường chân-lý. Vì thế giọng điệu của hắn là của ngôn-ngữ mặt-na, mà ngôn-ngữ mặt-na là biểu-thức của một giả tưởng. Ta thấy Kierkegaard tiên báo quan-niệm nguy-tin sau này của Sartre. Cứ tưởng rằng những luận-chứng đem ra để trấn-an và thuyết-phục Regina là đứng đắn, là hợp-lý, rằng Regina không thể sống hạnh-phúc với mình, rằng cuộc sống vợ chồng giữa nàng và ông sẽ làm cho ông không thực hiện được những lý-tưởng văn-ngệ hoặc đạo-đức cao-thượng, nhưng kỳ-thực thì Kierkegaard đã nhìn Regina, nhìn cuộc đời, nhìn chính bản thân ông qua sắc màu của nhu cầu khổ-dâm, nghĩa là dưới sự thúc-bách của tư-yếu bệnh-hoạn. Trong « *Có tội hoặc không có tội* » người ta không thấy một hình ảnh sống động nào của Regina, trái lại người ta đã đọc được nhiều mô-tả tâm-trạng Kierkegaard trong suốt thời kỳ đình-hôn.

Tâm-tình khổ-dâm không thiết-yếu liên hệ đến trách nhiệm bản-ngã, cá-nhân. Đó là một sáng-tạo của thiên-nhiên. Trước mặt người thiên về khổ-dâm, tất cả những gì trong vũ-tru và nơi người khác, là đau-thương, bế-tắc, sầu hận, nơi đó vẽ ra hình-ảnh của chính bản thân mình. Trong trường-hợp Kierkegaard, nhà tư-tưởng của chúng ta đã từng tìm thú vui trong đau khổ của Regina, không thể chấm dứt nhu-cầu ấy bằng một cuộc hôn-nhân vĩnh-viễn. Cũng vậy, việc Kierkegaard khóc thương cho số phận của người cha, cho gia-đình mình, không phát xuất từ một mối tình phụ-tử hiếu-thảo nào cả. Khóc cha chính là khóc mình. Tâm-tình khổ-dâm đã bị kịch-hóa, định-lệ-hóa, lý-tưởng-hóa, một trường-hợp tội lỗi của người cha, để nhờ đó được nuôi dưỡng và tăng-cường. Eric Carstens cho rằng nỗi u-buồn của cha Kierkegaard chỉ là một cái cớ, hơn nữa là một tấm gương để Kierkegaard nhìn vào và thấy mình rõ hơn. Đó là ý nghĩa của câu: « Ngày xưa có một người cha và một người con. Một người con trai là như một tấm gương cha soi, và cha như là một tấm gương con soi để biết hậu-lai của mình sẽ phải

(1) Xem Marguerite Grimault, *La Mélancolie de Kierkegaard*, trang 79-90.

như thế nào... » (1) Cha là hình-ảnh tinh-thần của con, nhưng hình-ảnh bao giờ cũng không đích-thực bằng thực-tại, hình-ảnh trong mọi phương-diện sẽ không bằng đối-tượng của nó. Chính vì thế mà trong cuốn *Quan-diểm cắt nghĩa công-trình của tôi*, khi nhấn mạnh rằng nói về tương-quan tinh-thần thì không ai hơn hoặc có thể hơn ai, ông ám chỉ sự thua kém thông-minh của cha đối với ông. Cảm nghĩ này khiến cho J. P. Sartre về sau bắt chước khi ông nói trong cuốn *Les Mots* : nếu cha tôi còn sống thì tôi sẽ là người sinh ra cha tôi.

Gần đây Rudolf Friemann (2) lại muốn chứng minh rằng con người Kierkegaard là sản-phẩm bất-dắc-dĩ của một sự phối hợp bất-dắc-dĩ giữa cha ông và mẹ ông. Sau khi đã chỉ tay chỉ mắt về Thượng-Đế, và để mua chuộc trọng tội ấy, cha ông cố gắng sống một cuộc sống nghiêm-khắc, liêu-thắng nhất là đối với đàn con của ông. Nhưng sự cố gắng ấy không đem lại kết quả như ông mong muốn, nhất là khi ông nhận thấy ông vẫn không thắng nổi đòi hỏi dám-dục của ông. Trái lại mẹ ông là một người đàn bà không bao giờ quên nổi nguồn gốc quê mùa, tội lỗi của mình, vì thế bao giờ cũng tỏ ra đầy mặc cảm đối với cha ông. Cả hai người đã để lại trong giòng máu Kierkegaard một áp-xuất hỗn-tạp, khi nghiêng về âm, khi đứng về phía dương. Cái gọi là siêu-ngã trong phân-tâm-học vốn bắt nguồn ở sự hỗn-tạp kỳ dị ấy. Cho nên người ta không lấy làm lạ tại sao Kierkegaard tuyên-xung một thiện-cảm công-khai với cha ông mà không một lời thương thay cho số phận mẹ ông. Người ta không lấy làm lạ vì thực ra ông đã muốn thay mẹ đóng vai một người đàn bà lý-tưởng đối với cha, vì ông muốn xem cha như một nhân-tính cùng giống. Friemann gọi đó là thứ đồng-tinh-ái. Thứ tình bệnh-hoan này là nguyên-do giải-thích sự tan vỡ giữa Regina và Soren. Cha là một người đáng yêu nhất trên đời. Đó là yếu-tố căn-bản của Siêu-ngã do cha ông đại-diện. Khi đã yêu cha thì còn yêu ai khác được? Hình-ảnh cha đè nặng lên toàn thể con người lý-tưởng của Kierkegaard, khiến ông không thể lập gia-đình với Regina, khiến ông trở nên một con người

(1) Xem đoạn 'Thất-vọng thăm-lặng' trong '*Hoặc có tôi, hoặc không có tôi*'.

(2) Rudolf Friedmann, Kierkegaard. The analysis of the Psychological personality (London, 1949); Docteur Marcel Eck, l'Homme et l'Angoisse, Librairie Arthème Fayard, Paris 1964.

bất-lực... Sự bất-lực ấy đã sớm xuất-hiện nơi con người Soren. Đó là dấu hiệu của bệnh tảo điên, bệnh ly-khai với hoàn-cảnh sống.

Friemann đã nhận-dịnh đúng khi ông nói Kierkegaard là một người con có nghĩa đối với cha. Thực vậy Kierkegaard đã không bao giờ quên công ơn sinh thành, luôn luôn nghĩ đến hình-ảnh cha như một cái gì tốt đẹp nhất trên đời, và có sức an ủi ông. Đọc trong Nhật-ký ta thấy những giọng như: « Tôi lấy làm hoan-hỉ được nhớ đến cha tôi luôn ». Và nói theo nhân tính thì tôi chửi ơn cha tôi nhiều về hết mọi sự (...) và tôi đã và còn thương tiếc người đến nỗi không một ngày nào qua đi mà tôi không nhớ đến người sớm tối ».

« Tôi nhớ người mỗi ngày từ cái ngày mồng 9 tháng 8 và tôi sẽ tưởng nhớ đến người cho đến khi đoàn-tu vĩnh-phúc trên cõi trường-sinh ». Đó là những lời chân thành, không thể nghi ngờ được. Những lời ấy và những lời trong-tư, sẽ là những tiếng cãi chính hùng hồn đối với những giải-thích phân-lâm-học quá khích trên đây, kể cả giải-thích của Friemann.

Chúng tôi nghĩ rằng liên-hệ phụ-tử giữa ông và cha ông tuy mang nhiều ý nghĩa sâu xa, nhưng chưa phải là yếu-tố quyết-dịnh nhất cho đường-hướng và giá-trị công-trình sáng-tác của ông. Động-cơ quyết-dịnh nằm trong mối tình chấp nỗi với Regina. Động như Martin Buber đã nói: « Biến-cổ trung-tâm cuộc đời Kierkegaard và tâm-diềm kết-tinh của tư-tưởng ông là sự từ bỏ Regina Olsen, đại-diện người đàn bà và vũ-tru » (1).

Để chứng tỏ luận-dề ấy, trước hết chúng ta cần tìm hiểu một vài ý niệm của ông về một số vấn-dề triết-học.

Chống thuyết Hegel.

Mùa đông 1841/42, sau khi dứt khoá với Olsen, Kierkegaard đến Berlin theo học với triết-gia Schelling, bên cạnh các bạn như Engel Bakumin và Jacob Bruckhardt. Học-thuyết Fichte, trước đó, đã « đề-nghị » với ông một ý nghĩa sáng-tạo của bản-ngã nội-tại. Nhưng ông không thỏa mãn, vì bản-

(1) Buber, Martin, *Between Man and Man*, bản dịch của Ronald Gregor Smith, Boston, Beacon, Press 1955, trang 40.

ngã ấy vẫn còn là trừu-tượng, phổ-biến (1). Schelling cho ông hay rằng mọi triết-lý về đồng nhất tư-tướng và đối-tượng chỉ là tiêu-cực, rỗng, ngược lại, chính sự hiện-thân của sự vật mới là đối-tượng của triết-lý tích-cực. Nói rộng ra, mọi triết-lý duy-lý đều tiêu-cực, không đạt tới thực-hữu. Nhận thức là việc của cá nhân, bởi vì chỉ có cá nhân mới trực tiếp với hiện-hữu của các vật khác. Hiện-hữu không phải là thành-quả suy-tư của lý-trí: «Hiện-hữu là cái gì làm sụp đổ tất cả cái gì do suy-tư mà ra». Schelling còn đi xa hơn: hiện-hữu do cuộc sống mà thành, hiện-hữu không thể giản-rước vào một chân-lý tổng-quát nào cả. Nói khác đi, cái gọi là bản-chất hoặc bản-thể chính là hiện-hữu (Das Wesenheit, Das Essential).

Dưới mái trường Đại-học Berlin, tư-tướng của Kierkegaard gần như đã được định-lương. Ông quay lưng lại với học-thuyết Hegel và hướng thẳng về hiện-hữu. Lập-trường ấy càng ngày càng được khích-lệ, khai-triển cao-độ vào năm 1843 «đó là năm tuyệt-đỉnh hoạt-dộng của tôi, ông viết, là năm phong-phú và hiện-quá nhất tôi đã sống; năm làm tôi quần quai theo một ý-nghĩa khác, năm đã tăng gia mọi khả-năng của tôi».

Kinh-nghiệm sống về hiện-chứng Hegel làm cho ông nhưt quyết ra tay danh đó thuyết duy-lý cực-đoan của triết-gia này. Hegel là người đầu tiên đòi quyền công-lập cho hiện-hữu của con người trong cuốn «Hiện-tượng-huân về tinh-thần». Chuyền ông chủ cả người nó-lệ là một bằng chứng trước tư-thần người mới thấy mình sống và ý-nghĩa cuộc sống, sự sống và nói rộng ra, cuộc đời được định-nghĩa bằng sự chết. Nhưng định-nghĩa ấy là một kinh-nghiệm cá nhân hơn là một ý-niệm suy-luận. Đối với Kierkegaard, đó là ý-kiến độc-đáo của Hegel trẻ tuổi. Ý-kiến ấy làm cho Kierkegaard cảm dòng và chấp nhận như một chân-lý. Nhưng ông phản đối tham-vọng duy-lý-hóa toàn diện của học-thuyết Hegel già.

1.— Hegel nói: «Das wahr ist das ganz», Chân-lý là Toàn-thể. Chân-lý là cái có hay Toàn-thể là cái có. Nghĩa là

(1) « On a assez parlé de nos jours de la vérité ; et il est temps maintenant de relever le drapeau de la certitude, de l'intériorité, non pas au sens abstrait où Fichte l'entendait, mais au cœur du concret ». Soren Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, bản dịch của Knud Ferlov và Jean J. Gateau, Gallimard, trang 200.

thành phần không có, thành phần không phải là chân-lý. Nói đúng hơn, thành phần không hiện-hữu.

2.— Đó là học-thuyết *phổ-biến cụ-thể* của Hegel. Học-thuyết ấy dựa trên hai ý-tưởng căn-bản này :

a) Toàn-thể có tính-chất cơ-thể.

b) Toàn-thể ấy là một ý-tưởng được thực-hiện trong thành-phần cụ-thể của nó.

Sự thực-hiện ấy có tính-chất *thiết-giến*, do sự khai-triển thiết-yếu của luận-lý. Nói tóm lại chân-lý của Hegel hội đủ ba đặc-tính : *phổ-biến, thiết-giến, toàn-diện*. Cái gì không có ba điều-kiện ấy không phải là chân-lý, do đó không hiện-hữu.

Ngược lại, Kierkegaard khẳng-định rằng chân-lý có tính-chất : *chủ-thể — đặc-thù — riêng phần*.

Duy-lý, trong cố gắng chứng-minh khách thể của chân-lý, đã quên mất điểm căn-bản này là *hiện-hữu* của người nhận chân. Nhà duy-lý đã tự phủ-nhận thì làm sao đạt tới khách-thể nghĩa là đạt tới chân-lý? Phủ-nhận hay không đếm-xía đến chủ-thể trong nhận-thức, tức là đồng thời hủy-diệt khách-thể, hay ít ra làm què quặt khách-thể. Kierkegaard đã dần dần từ quan-niệm chân-lý trong chủ-thể đi đến kết-luận, như đã nói trước đây, chủ-thể là chân-lý, vì chỉ có chủ-thể ý-thức được chân-lý. Ta đừng vội cho đó là một duy-tâm chủ-quan như kiểu của L. Brunschvicg sau này. Vì ông đã nói rằng nếu làm nhà duy-tâm bằng tưởng-tượng là dễ, thì phải sống làm nhà duy-tâm là một việc khác, và ông giải-thích rằng đó là « một nhiệm-vụ cho cả cuộc đời và một nhiệm-vụ cực-kỳ khó nhọc, vì hiện-hữu nằm sẵn đó như một chứng-ngại vật. Sống tư-cách người hiện-hữu mà phát-biểu điều mình đã tự-hiền nhất-định không phải là khó-hại, nhưng *hiều tất cả, trối mình ra, mới hoàn toàn khó-hại* ». (1)

Do đó, chân-lý là đặc-thù, là việc của cá-nhân, chân-lý không đồng-thể từ người này đến người kia. Mỗi chủ-thể trông thấy chân-lý mỗi cách. Chân-lý là chủ-thể, thì có bao nhiêu chủ-thể, có bấy nhiêu chân-lý. Điều đó còn được chứng tỏ bởi sự kiện này là chân-lý chỉ có thể đến gần trong một cuộc đàm-thoại thân-tín. Nếu với sự vật khách-quan, một cuộc thảo-luận và thí-nghiệm tập-thể có thể đánh tan những

(1) P. S. trang 237.

đi-biệt quan-diểm, thì chân-lý nhân-vấn lại càng đòi hỏi một thông cảm chân-thành giữa người với người. Mặt khác, và do đó, chân-lý không thể toàn-diện được. Tùy theo ý-hướng của cá nhân nhận-thức, cũng như tùy khía cạnh đối-tượng được nhận-thức, chân-lý không bao giờ xuất-hiện trong toàn bộ đầy đủ của nó.

Kierkegaard lưu ý rằng sự chắc chắn và nội-tính của chân-lý có tính cách chủ-quan, nhưng chủ-quan không hiểu theo nghĩa trừu-tượng như kiến Descartes, hoặc Hégel. Chủ-tính trừu-tượng cũng như khách-tính, cả hai không phải là chắc thực, vì thiếu nội-tính. Nói khác đi, chủ-tính trừu-tượng thiếu nội-dung (1). Nhưng thế nào là chắc thực và nội-tính? Câu trả lời thực là khó chính xác, ông nói, nhưng có thể nói rằng: đó là sự nghiêm-trọng (*c'est le sérieux*). Để cụ-thể-hóa ý-kiến ấy, ông mượn tâm-hồn Macbeth (của Shakes-peare) sau khi đã hạ sát nhà vua :

Từ đây đời hết trang-nghiêm.

Chết rồi còn gì vinh-dự với niềm riêng tây.

Hay gì số kiếp bèo mây.

Quan hà cạn chén những ngày đã qua. (2)

Bất cứ ai ngoài Macbeth cũng nói được những câu tương tự. Nhưng phải là người đã nhúng tay vào máu nhà vua mới thấy được tất cả những chân-lý sống động của ba câu thơ ấy. Cũng vậy, ai mà đã chẳng nghe nói đến chân-lý của hồn-phần, của trách-nhiệm, của tình người, kẻ cả của lý-trí. Nhưng có ai đã thấy được thực chất của chân-lý trong hành-dộng và kinh-nghiệm sống? Đối với kẻ ở ngoài, chân-lý chỉ là những ý-niệm khô héo, toán học, nghĩa là không phải chân-lý, vì thiếu nghiêm-trọng của nội-tính sống.

Tương-tợng với nghiêm-trọng là « tâm-hồn ». Tâm-hồn của những kẻ hào-hiệp, rộng rãi, những kẻ có « lòng », chú-tâm. Có chú-tâm mới thấy nghiêm-trọng. Đã mấy lần chân-lý đến với ta như nước đổ đầu vịt hoặc đàn gảy tai trâu !

(1) *Le Concept de l'Angoisse*, trang 210.

(2) *Von jetzt giebt es nichts Ernstes mehr im Leben :*

Alles ist Tand, gestorben Ruhen und Grade !

Der Lebenswein ist ausgeschenkt,

Le Concept de l'Angoisse, trang 211; Kierkegaard đã trích 3 câu thơ của Macbeth trong một bản dịch Đức-ngữ.

Ý-kiến này về sau được Marcel và Jaspers khai-thác. Jaspers viết trong cuốn « Von der Wahrheit » rằng chân-lý là một sự người ta có thể làm sáng tỏ, thế thôi.

Nói tóm lại, chân-lý mà Hegel đặt trong toàn-thể, trong đó cá-nhân là một thành phần, Kierkegaard thấy nó xuất hiện thiếu sót, lu-mờ trong *độc-thể* (l'unique) của cá-nhân nhận-thức. Cá-nhân là một *độc-thể* trong tâm-tình, trong nhận-thức, trong tư-cách, là một nhân-cách dám nhận lấy số phận làm người của mình và khai-sáng số-phận ấy (1).

Đó là những nét chính xác-định thế nào là con người hiện-hữu. Tương-tự như ý-kiến Bergson về sau, Kierkegaard cho rằng suy-luận trừu-tượng sẽ làm cho người kém dần hiện-hữu (chúng ta càng suy-luận trừu-tượng, chúng ta càng kém hiện-hữu). Vì trừu-tượng không hiện-hữu. Trừu-tượng là cái gì bất-động, cố-định đang khi cuộc đời và hiện-hữu là linh-động, thay đổi, hiếu-động vì người là một chọn lựa và một đam-mê. Nói khác đi, *tự-chọn-lựa và đam-mê* là hai đặc-tính phân-biệt hiện-hữu của Kierkegaard với tất cả hiện-hữu cổ-điển, trừu-tượng.

Tự chọn lựa. Sự tự-chọn nguyên-thủy và căn-bản chính là sự *chấp-nhận* vô ý-thức và vô trách-nhiệm cuộc đời từ đầu đem đến cho mình khi sinh ra. Sự tự-chọn ấy gọi được là ngẫu-nhiên triệt-đề. Về sau J. P. Sartre đã khai-thác ý-kiến này. Trong giọng tư-trởng của Kierkegaard, sự ngẫu-nhiên triệt-đề ấy có nghĩa là cá-nhân không cần-thiết, không tự mình là *căn-nguyên* của mình (non causa sui). Tuy nhiên, có sự nghịch-lý này: đã vô-tình chấp-nhận ngẫu-nhiên ấy như một định-mệnh, thì người thấy xuất-biên tự-do như một chủ-nhân cao cả. « Tự-do, đó chính là cái gì cao cả, đó là cái gì bao-la trong người ».

Tự căn-bản, người là một nghịch-lý do định-mệnh của ngẫu-nhiên và tự-do của ý-thức.

Nhờ có tự-do, người không phải là một tinh-vật. Người bản-chất là biến-động. Nhưng người có quyền tự-do đồng-nhất với thực-trạng ban đầu (mặc dầu không hoàn-toàn), hay

(1) Nhật-ký. Đặc-biệt: « Thực ra, chỉ có một đặc-tính mà thôi: cá-nhân-tình. Đó là trục của tất cả; vì thế hiểu mình bao giờ cũng là một hiểu biết phạm-tình, còn hiểu kẻ khác là hiểu biết lượng-tình... ». Và xem Léon Chestov, Kierkegaard et la Philosophie Existentielle, bản dịch của T. Rageot và B. de Schloezer, và la Mélancolie de Kierkegaard, sđd.

tự hoàn-thiện trong cố gắng làm người. Nói khác đi, người dùng danh-hiệu, là người tự thực-hiện. Do đó, Kierkegaard nói chúng ta *được ban* cho chúng ta, nhưng chúng ta không tự tạo bởi hư-vô. Chúng ta *thành* người tự-do.

Lựa chọn do ý-chí muốn làm người, muốn hiện-hữu. Nhưng chọn lựa còn là việc của đam-mê. Không đam-mê, người như cây khô héo, không nhựa sống, bất-động. Đam-mê bắt nguồn ở năng-lực cố-hữu, Kierkegaard không xác-định năng-lực ấy thuộc thứ hạng nào, tâm hay sinh-lý. Sức mạnh của đam-mê thật kinh-khủng. Đến nỗi có lần Kierkegaard đã đồng nhất chọn lựa hoặc tự-do với sự sai-khiến của đam-mê. Tự-do và định-mệnh tâm-lý là một, ta có cảm-tưởng như vậy. Khi chúng ta, ông viết, ý-thức rằng không thể làm khác được, nghĩa là khi chọn lựa của chúng ta là chính yếu, thì lúc đó chúng ta tự chọn lựa một cách chân thực nhất. Và, ông tiếp, « không có chọn lựa đó là biểu-hiệu của đam-mê bao-la và của cường-độ chọn-lựa ». Đam-mê là hiện-hữu nhất, nếu hiện-hữu là chủ-quan (1).

Chọn lựa cũng như đam-mê tuy bắt nguồn ở quá khứ, hình thành trong hiện tại, nhưng thiết-yếu hướng về tương-lai. Đó là hai phương-diện của một chuyển-động « hiện-sinh ». Nói chuyển-động tức là đưa vào yếu-tố thời gian. Do đó, hiện-hữu liên-hệ đến thời gian, đúng hơn, được thực-hiện trong thời gian.

Đến đây cần lưu ý điểm này : hiện-hữu không phải do cảm-giác hay kinh-nghiệm rời rạc gọi ra cho tri-tuệ. Kierkegaard không ngừng lại ở, và bằng lòng với, những bảo-đảm của kinh-nghiệm đầu tiên. Ông suy nghĩ nhiều trên hiện-hữu, nhờ đó, hiện-hữu không tan mờ trong « chủ-quan » cảm-giác, và được khẳng-định bằng những suy-tư sống-động, thiết-thực. Suy-tư hiện-sinh khởi sự với Socrate. Nhà tư-tưởng này không tìm chân-lý trong trừu-tượng, mà chỉ tìm trong kinh-nghiệm sống thường nhật, trong văn-hóa, trong thái-độ sống của tập-thể cũng như của từng người đối-thoại với ông. Kierkegaard cũng có một thái-độ tương-tự như vậy. Do đó, hiện-hữu như đã được cô-động, *kết-tinh* thành ý-tưởng Kierkegaard.

Socrate là một cá-nhân. Người ta không đi sâu vào

(1) P.S., 132.

được tư-tưởng Socrate và con người Socrate, vì Socrate là một cá-nhân, một chủ-thể, nói vắn lại, là một hiện-sinh, không liên-hệ, không thuộc-từ, một hiện-sinh không đối-tượng của phán-đoán lý-học. Không hiểu nổi ông, không đo lường được ông, vì ông không thể biến thành một công-thức, một ý-niệm liên-hệ. Socrate lại là một người đam-mê, nhờ đó không bao giờ ông đã bằng lòng với chân-lý. Vì đam-mê chuyềndộng trong vô-tận. Mỗi người chúng ta là một Socrate. Chúng ta chỉ có thể thấy chân-lý khi trở về với chúng ta : « Người hãy biết mình ». Mỗi cá-nhân là một cải-chính đối với thuyết Hegel. Lịch-sử không miên-tục, mà là một giòng nước trên đó xuất-hiện từng hải-đảo... Lịch-sử triết-học, đặc biệt với Hegel và Socrate, và, mỗi người theo một ý nghĩa, đã chứng-minh cho quan-điểm độc-thể cá-nhân của ông.

Tội và tin-ngưỡng.

Trong tư-tưởng Kierkegaard, tội và tin-ngưỡng là bằng chứng hàng-hồn nhất khả-di xức-dụng để phi-bác thuyết Hegel (1). Thực vậy, chỉ có thể lý-tinh-hóa tất cả những gì « có », những gì lịch-cực. Tội có phải là cái gì có không ? Bản chất của tội như thế nào ? Nói tội là nói đến tương-quan, nhưng tương-quan ấy như thế nào ?

Cho đến nay, lý-trí đã bất-lực trước sự hiện-hữu của tội. Nhưng ai phủ-nhận tội ? Dostoievsky, sau hàng chục năm suy nghĩ về tội trong nhà tù ở tại Tây-bá-Lợi-Á, đã thú nhận sự bất-lực của mình về vấn-đề ấy.

Tội không phải là một quan-niệm luận-lý. Không là một phạm-trù, cũng không là một đối-tượng của khoa-học. Tội là việc riêng từng cá-nhân, hoàn-toàn chủ-quan và đặc-thù. Vốn không thuộc tâm-lý hay phân-tâm-học (như Freud chủ-trương về sau), tội đồng thời vượt khỏi thiện-ác, đẹp xấu, mặc dầu tội là tất cả những cái đó (nhưng không ngược lại). Một việc ác, chưa tất nhiên là tội !

Vậy thì tội bởi đâu mà ra ? Kierkegaard liên-kết tội với tin-ngưỡng. Người ta không thể là tội-nhân nếu không đặt mình trước Thượng-Đế. Người ta không thể có tội với ngàn cây nôi cỏ, với định-luật vũ-tru, với bất cứ một mãnh-lực khoa-học nào, hay bất cứ một chứng-sanh nào. Nói tội là nói

(1) Xem I. Wahl. Etudes Kierkegaardienes — Paris, Aubier, 1938, trang 213, v.v...

đến liên-hệ giữa hai cá-nhân : tội-nhân và người đối với người đó mình có tội. *Không có Thượng-Đế, không có tội và tội-nhân.*

Nhưng tội có phải là cái tiêu-cực hay không? Người ta hiểu tội là khuyết-diêm, một thiếu thốn. Nhưng không phải vì thế mà tội không là một cái gì tích-cực, cái gì có thực, nghĩa là tội không phải một hư-vô. Tuy nhiên, vì tội không tìm thấy trên bình-diện triết-lý, khoa-học và luận-lý, cho nên người ta chỉ có thể thấy tội bằng một sự nhảy vọt triệt-đề (saut radical) của hiện-sinh để tội-nhân tự đặt mình trên bình-diện thần-học, trước Thượng-Đế. Sự nhảy vọt ấy không làm cho tội mất tính cách hiện-sinh, nhưng đối với hệ-thống luận-lý trong đó mọi sự đều liên-tục, thì tội là một *bất-liên-tục*, một đoạn-tuyệt với mọi suy-luận.

Không có trước con mắt luận-lý, nhưng có trước ý-thức tín-đồ, phải chăng tội là một nghịch-lý, một công-phần cho lý-trí? Như đã nói, theo lý-trí, cái gì khả thể là cái có, cái khả thể là quan-niệm của lý-trí, vậy mà tội đối với lý-trí là một bất-khả-thể vì bất-khả-lý! Tuy nhiên, cái gì không thể có đối với người, rất có thể trong tương-quan với Thượng-Đế. Nói khác đi, sự hiện-hữu của Thượng-Đế đã làm cho tội có lý-do của nó.

Ta thấy tội và tín-ngưỡng đi đôi với nhau. Nhưng đều cần nhấn mạnh ở đây là tội có tác động vừa gây ra một nội-tình bất-an và bất-xác trong tội-nhân, nhưng đồng-thời chính tội làm cho ta đến gần Thượng-Đế. Đó là một nghịch-lý căn-bản trong học-thuyết Kierkegaard. Tội-nhân luôn luôn thấy mình hiện-hữu trong ý-thức tội đối với Thượng-Đế. Nói khác đi, tội là một cái gì bắt buộc tội-nhân chấp-nhận có Thượng-Đế. Khác với luận cứ bản-thể-luận cổ-điển. Nhưng tội-nhân vẫn không thôi áy náy, vì Thượng-Đế mà tội-nhân làm cho mình chấp-nhận vô điều-kiện, là một bất-xác tuyệt-đối cho lý-trí. Mặt khác, tội-nhân không biết mình thực sự đã được Thượng-Đế tha tội cho chưa.

Quan-diêm thần-học này, Kierkegaard chịu ảnh-hưởng của Giáo-Phái Luther. Là người tín-hữu tự coi mình như người vượt biên, mở cõi một mình, không biết nương-tựa vào đâu. Sự trạng ấy làm cho *tín-hữu run và sợ* (1).

Trở lại câu chuyện từ-hôn của ông, Olsen đã bị hy-

(1) *Crainte et Tremblement*, bản dịch của P. H. Tisseau, Montaigne Paris, 1933.

sinh dề trọn đạo với Thượng-Đế. Nhưng động-tác quyết-liệt ấy không cho ông an-tâm, lý do là vì ông tự thấy là một tội nhân theo nghĩa vừa rồi. Kierkegaard đã vô tình hay hữu-ý liên-kết sự hy-sinh bản thân ấy với sự hy-sinh của người tin-hữu nói chung. Có lẽ câu chuyện tình của ông đã được giải-quyết bởi bài học của Thánh-kinh về trường hợp Abraham và Isaac. Abraham đã vâng theo thiên-lệnh. Người cha nào lại đang tâm giết con nhất là khi người con vô tội, và người con độc-nhất yêu quý? Tình phụ-tử không cho phép. Đó lại là một hành-động sát-nhân, không một nền luân-lý nào không kết-án. Nhưng hành-động của Abraham chứng tỏ rằng cái gì không thể có hoặc phi lý trên bình-diện tâm-lý và luân-lý, đã có thể xảy ra trên bình-diện tin-ngưỡng. Cái mà Kierkegaard gọi là nghịch-lý tôn-giáo (religiosité paradoxale). Hơn nữa, Jehovah phải chẳng đã hứa Isaac cho Abraham để nối giống? Tại sao truyền lệnh giết Isaac, rồi khi Abraham tốt gươm ra, lại có lệnh ngưng gươm lại? Abraham không còn hiểu gì cả, nhưng Abraham đã hành-động theo đúng mệnh-lệnh của Thượng-Đế. Kierkegaard đã làm ta nhớ lại ý-kiến của Tertulien: con Thượng-Đế bị đóng đinh, và chết trên thập-ác, thực là một công-phần đối với lý-trí... Nhưng điều đó là một *chắc thực vì không thể có* (certain parce que impossible).

Từ chỗ chống-đối thuyết duy-lý Hegel, Kierkegaard chuyển sang tấn-công Giáo-Hội Cơ-Đốc. Không phải Giáo-hội theo nghĩa đã được Chúa Cơ-Đốc sáng-lập, nhưng Giáo-hội theo nghĩa Hội-đoàn có *tổ-chức* với tất cả những nghi-lễ và nội-qui *phàm-tục* của nó. Giáo-hội đã đi quá xa trong thiện-chí duy-lý-hóa Thiên-Chúa-Giáo, đã biến Thiên-Chúa-Giáo thành một khuôn khổ, một nếp sống dành riêng cho giai-cấp trưởng-giá. Đến nỗi, tin-hữu có cảm-trưởng rằng đó là khu an-toàn, cứ được nhận vào đó là phần rồi được hoàn-toàn bảo-đảm. Kierkegaard cho rằng tổ-chức Giáo-hội làm cho đạo-hữu ít cố-gắng và dễ bị sa vào thế thụ-động, ỷ-lại, trái với tinh-thần chiến-đấu của Phúc-âm. Đạo là việc của cá-nhân đối-diện với Thiên-Chúa. Chủ-thể cá-nhân không một hình-thức nào khác thay thế được. Những nghi-lễ ràng buộc bề ngoài chỉ làm sao nhãng tâm-trí. Sự hiện-diện của đám đông là một trở-ngại cho tinh-thần đạo-giáo. Nói vắn lại, tất cả những gì vô tình hay hữu-ý *vật-hóa* Thượng-Đế đều bị Kierkegaard kết-

án. « vì Thượng-Đế là một chủ-thể, và vì vậy chỉ hiện-hữu đối với chủ-thể nội-tâm » (1). Cái gì của César hãy trả lại cho César. Nước trời là nước của tâm-hồn, không thể là « chứng-nhân cho chân-lý » khi người ta mở cửa lòng đón tiếp nhịp của xã-hội, khi người ta hướng về xã-hội vô-trách-nhiệm. Ý-kiến này về sau được Heidegger khai-triển trong quan-niệm « người ta » điển-hình hiện-thân của tinh-thần duy-lý thế-kỷ 20.

Ba giai-trình.

Nhưng có phải rằng Kierkegaard kết-án đời sống cộng-đồng hoặc xã-hội không? Giữa cộng-đồng và cá-nhân có những tương-quan đi lại như thế nào?

Trước hết, cần nhớ lại rằng đối với Kierkegaard, cái có, cái hiện-hữu là cái cá-biệt, đặc-thù, là chủ-thể. Giá-trị của một người tùy thuộc sự kiện-toàn của chủ-thể cá-nhân. Tất cả là sản-phẩm của ý-chi chọn-lựa. Kierkegaard nói đến ba giai-trình hiện-sinh, hay ba hạng người, hoặc đúng hơn nữa, ba loại hiện-sinh :

1. -- *Hiện-sinh theo kiểu Don Juan :*

Đó là luận-định của hạng người bị kẹt vào thời cuộc. Gặp chướng hay chơ. Tâm-hồn như bị thu-hút vào chốc lát hiện tại. Họ sống biệt-đề chốc lát ấy, tận-hưởng lạc-thú có thể tìm thấy bây giờ, không cần biết nguyên-nhân hay hậu-quả của thái-độ ấy. Là nạn-nhân của chốc-lát, và do đó của một *trống rỗng tâm-lý*. Nói kiểu khác, càng thụ-hưởng, càng thấy mình nghèo nàn, và sự trống rỗng ấy không bao giờ được lấp đầy bởi những thỏa-mãn phút chốc, phù-phiếm. Tình-trạng của những người hoàn-toàn bị hoàn-cảnh chi-phối, xoay theo chiều gió và không bao giờ tự-chủ hay chế-ngự được ngoại-cảnh. Đối với họ không bao giờ có *ngịch-cảnh* vì làm gì có khấn-trương trong người họ. Họ sống như thú-vật, họ không hiện-sinh. Họ là những Don Juan.

Hạng người này chiếm đa số nhân-loại và mang nhiều nhân-hiệu khác nhau, tùy theo lãnh-vực hoạt-động hay sở-thích của họ. Họ không có lý-tưởng, họ đi tìm mình trong từng chốc lát và không bao giờ gặp được chính mình, vì con

(x) Postscript, *Điều-kiện-hóa khoa-học*, trang 178.

người họ bị lôi cuốn theo chốc lát, không để lại dấu vết gì của con người họ.

2.— *Hiện-sinh của hiện-triết, như đạo-học :*

Danh-từ đạo-học hiểu theo nghĩa rộng. Đạo làm người dạy ta vượt lên những cám dỗ của chốc lát, đừng để tâm-hồn vẩn-dục bởi cát bụi của hoàn-cảnh. Như đã nói, hiện-sinh chính là động-tác lựa chọn. Tuy nhiên, đó mới là một định-nghĩa đầu tiên và mơ hồ. Cái làm nên hiện-sinh không phải là đối-tượng lựa chọn, nghĩa là không phải điều ta chọn lựa, lập gia-đình, đi tu, Học y-khoa, học làm nhà giáo, sung vào quân ngũ, v.v... những cái đó không hệ-trọng. Điều quyết-định là chọn lựa như thế nào? Nghĩa là những động-cơ nào khiến ta chọn lựa và xác-định thái-độ chọn lựa ấy. Nói theo từ-ngữ trung-cổ, thì hình-thức (forme) (chứ không phải chất-liệu) của sự lựa chọn, hay để dùng danh-từ hiện-tượng-luận, ý-hướng của lựa chọn mới là quan-trọng.

Nhờ ý-hướng ấy, ta thoát ra ngoài vòng cương-tỏa của thời cuộc, của hoàn-cảnh. Dĩ-nhiên sự quyết-định của ta là do thời cuộc gây ra, là một quyết-định thời cuộc, nhưng theo hàm-số của những cái như vĩnh-cửu, Kierkegaard gọi sự quyết-định ấy là quyết-định đạo-đức (décision éthique). Quyết-định ấy là chỗ gặp gỡ giữa thời-gian và vĩnh-cửu (1), giữa hữu-hạn và vô-hạn, trong đó quá-khứ, hiện-tại và tương-lai như thu gọn và kết-tinh lại thành một « hiện-đại-tính hiện-sinh » (contemporanéité existentielle).

Một triết-gia không thể không đề cập đến vĩnh-cửu. Nhưng, nhiều người đã có những ý-niệm lệch-lạc về vĩnh-cửu, lý-do là tại người ta không có một cuộc sống nội-tại chính đáng, nghĩa là không sống, không hiểu vĩnh-cửu một cách cụ-thể (2). Thiếu cuộc sống nội-tâm nên người ta đã có

(1) Sự gặp gỡ ấy giải-thích tại sao ta có ý-niệm về thời-gian :

* L'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du temporel où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps. Seulement alors prend son sens notre division : le temps présent, le temps passé, le temps à venir ».

Le Concept de l'Angoisse, trang 130.

(2) * L'éternel, on en parle souvent de nos jours pour le rejeter ou pour l'admettre, et l'un et l'autre point de vue (à regarder la manière dont cela se passe) montrent le manque d'intériorité. Mais ne pas comprendre comme il faut l'éternel, c'est-à-dire tout à fait concrètement, c'est manque d'intériorité et de sérieux ».

Le Concept de l'Angoisse, trang 218.

hồn thái-độ khác nhau. phủ-nhân vĩnh-cửu trong con người, sự phủ-nhân ấy phát-hiện dưới nhiều hình-thức hoặc thái-độ, nhưng càng phủ-nhân vĩnh-cửu, người ta càng bị ám-ảnh, dần vật hồi vĩnh-cửu. Có triết-gia quan-niệm vĩnh-cửu một cách trừu-tượng. Vĩnh-cửu như dây nỉu chiều xanh thăm giới hạn của thời gian, người dẫu có cố gắng trong thời gian cũng không bao giờ đạt tới vĩnh-cửu. Triết-gia vô tình tự biến thành một lên linh thú biên-cương của ý-niệm vĩnh-cửu ngoài thời gian. Thái độ thứ ba lại bẻ cong vĩnh-cửu vào thời gian, như chiếc cầu vồng bắc ngang chân trời, như ánh trăng mờ xuyên qua rừng rậm, huyền ảo, không biết chân hư thực mộng thể nào nữa! Đó là thái-độ của Dante trong « Divina Comedia ». Sau hết là quan-niệm siêu-hình, siêu-hình đã dồn cột vĩnh-cửu, làm cho vĩnh-cửu trở thành khối-hại. Người ta cố-gắng chứng minh vĩnh-cửu, nhưng chỉ là công-dã-tràng, vì một lẽ rất giản-dị này: siêu-hình thuần-túy không làm cho ai bất-tử, cũng chẳng làm cho ai chắc chắn mình bất-tử (1). Vậy triết-gia là người phải thấy được vĩnh-cửu trong những quyết-định hiện-sinh theo nghĩa trên đây. Điển-hình cho hiện-triết hiện-sinh, theo ông, là Socrate: « Socrate vai hướng sự chấp-chờn ánh sáng và bóng tối. Ông đã kết hợp đêm tối nhất và ngày sáng nhất, thời gian và tuyệt-đối, thành duy-nhất của một mệnh-đề ly-tiếp, ông thấy chúng nối kết với nhau như ông thấy, đầu cuốn Phedon, dễ chịu và khó chịu nối kết với nhau ».

Như vậy, nhờ ý-chí, mà thời cuộc có một *tu-thế hữu-thê-luận*. Người là gì? Là một luận-sinh được thực-hiện trong thời gian, bởi một ý-chí cụ-thể-hóa bằng hành-động. Hữu-thê-luận của Kierkegaard có tính cách động và người là một *trở thành* do ý-chí và dục-vọng thúc đẩy (2).

3.— Hiện-sinh của tin-hữu:

Về sau G. Marcel gọi đó là *hữu-thê-luận cụ-thể*. Vĩnh-cửu bất-ly với hiện-sinh. Kierkegaard không bằng lòng với hiện-sinh hiện-triết. Ông muốn nâng hiện-sinh lên một giai-tầng cao cả hơn: ông đã vượt lên với Thượng-Đế,

(1) « Car la pure métaphysique ne rend personne immortel ni n'a jamais assuré personne de l'être ».

Le Concept de l'Angoisse, trang 221.

(2) J. Wahl, Etudes Kierkegaardianes, trang 261 và các trang sau.

do sự hiện-hữu của tin-ngưỡng. Tin-ngưỡng là một nhảy vọt từ hữu-hình đến vô-hình, từ người đến Thượng-Đế. Một lần nữa, người ta không sinh ra làm tin-dồ Thiên-Chúa-Giáo, mà người ta *trở thành* tin-dồ Thiên-Chúa-Giáo. Vì Thượng-Đế là tối-cực của hiện-sinh, là chủ-thể tối-hầu hiện-chính cho tin-ngưỡng của Người, cho nên hiện-sinh thiết-yếu và sau cùng là hiện-sinh trước Thượng-Đế, vì Thượng-Đế. Thượng-Đế là lý *tuyệt-đối* của mọi hiện-sinh *trung-đối*. Người tin-hữu tránh được cam bẫy của cảm-giác, của lý-trí. Phải chăng Kierkegaard muốn vượt giác-quan thực-nghiệm chủ-nghĩa cũng như duy-lý chủ-nghĩa? Điều-kiện sự vượt ấy là tin-ngưỡng. Điều-kiện ấy có dễ thực-hiện không? Theo ông, không có gì khó khăn cả. Một khi người ta sống gặp gỡ giữa thời gian và vĩnh-cửu thì người ta sẽ dễ có tâm-tình về tuyệt-đối, và từ đó, tâm-tình tin-ngưỡng. Cũng như khi người ta y-thức được thế nào là tội, tội tự nhiên, Thượng-Đế xuất hiện.

Kierkegaard là hiện-thân của bi-quan, đau khổ, của quân quai, kinh-hoảng, trước cuộc sống. Ông đã từng cảm thấy đời vô-vị, vô-nghĩa, buồn nản, và đã từng chết đứng đi với những cảm-nghi ấy. « Tôi không chịu được nữa, đời làm cho tôi ròn mứa. Đời nhạt nhẽo, không mặn mà, vô-nghĩa. Dần có đôi khách hơn Pierrot đi nữa, thì tôi cũng sẽ không muốn được nuôi dưỡng bằng sự giết-thích người ta có thể cung-cấp cho tôi. Người ta cầm ngón tay xuống đất, để tìm biết ở xứ nào, cũng vậy, tôi cầm ngón tay tôi vào cuộc đời: đời vô-vị. Tôi ở đâu? Vũ-tru là cái gì? Từ-ngữ ấy nghĩa là gì? Ai đã chơi xỏ tôi và ném tôi vào đó, và bỏ tôi ở đó bây giờ đây? Tôi là ai? Tôi đã vào đời như thế nào? Tại sao người ta đã không cho tôi hay trước các tục-lệ và đã bắt tôi đứng vào hàng ngũ như một kẻ đã bị tên mộ binh đồn trại mua chuộc? Với tư-cách nào tôi được đưa vào cái doanh-nghiệp rông lon này mà người ta gọi là thực tại? Tại sao lại phải đưa vào đó, phải chăng là một chuyện tự ý? » (1). Chúng ta

(1) Nguyễn-Du của Việt-Nam đã khóc cho số phận đa đoan mình, nhưng vẫn hy-vọng sẽ cùng hậu-thế mãi mãi khóc cho nỗi tình thế sự. Bất tri tam bách dư niên-hậu, thiên hạ hà nhân khấp Tố như. Kierkegaard cũng đã khóc cho quê hương ông, đã chết đi trong sự lạnh nhạt của đồng-bào ông, nhưng ông tin rằng ông sẽ sống mãi trong lòng đất Đan-mạch cũng như trong tâm-hồn đau khổ của kẻ làm người: « Nếu tôi phải xin, ông viết, người ta khắc lên mộ tôi, thì tôi sẽ không muốn những hàng chữ nào khác hơn mấy chữ này: Ông đã là ca-hàn ». Nếu lời này không được hiểu thì một ngày kia sẽ được hiểu.

thấy giọng điệu của J. P. Sartre hoặc của Heidegger. Nhưng điều chúng tôi muốn nói thêm là ông không mấy tha thiết với sự thành bại kinh-tế, vật-chất, của cuộc sống. Thái-dộ ấy đã khiến ông nhìn thấy trong sự hưng-thịnh của quê hương ông, một điềm chẳng lành. Đối với ông, người ta càng chạy theo hạnh-phúc vật-chất, thì người ta càng xa dần hạnh-phúc chân-chính, người ta càng xa Thượng-Đế. Cá-nhân Kierkegaard đã sống những bế-tắc của những câu hỏi ấy. Và cũng chỉ có cá-nhân Kierkegaard có thể trả lời cho những câu hỏi ấy. Bởi sự thắc mắc là của tinh-thần cá-nhân, từ chính cá-nhân tự-do phải tìm lấy con đường cho mình, con đường của tự-do để đạt tới ý nghĩa của cuộc đời, nếu ý nghĩa có. Một lần nữa, ta thấy trước ý-tưởng của triết-gia hiện-sinh trong câu nói sau đây của Kierkegaard: « Đối với giác-quan, con đường là một thực tại bên ngoài, theo hay không theo cũng vậy thôi. Trên con đường ấy, đi cách nào thì con đường vẫn là con đường. Trái lại, đối với tinh-thần, con đường không thể được chỉ-định một cách không gian; con đường ấy, cho là một sự kiện vật-chất đi, và theo hay không theo cũng được, nhưng về một phương diện khác, thì con đường ấy có và chỉ được vạch ra với cá-nhân nào mượn nó mà đi; vậy con đường là cách đi đường (...) Khi con đường chỉ là cách tiến tới, mà lại muốn biết con đường đưa về đâu, thì đó là một lầm lạc » (1).

Ta có thể nói rằng con đường của ông là con đường đau khổ, nhưng chính con đường ấy đã đưa ông đến những miền cao xa mà một người không thực sự tự-nhân của đau khổ không dễ dàng đạt tới được. Đau khổ đã thanh-lọc con người ông, làm cho ông nhẹ nhàng thanh-thoát, như ông đã viết: « Tôi càng nhẹ nhàng nhảy cao lên nhờ cái gai này trong chân. Tôi nhảy cao hơn bất cứ ai không đau khổ ». Đau khổ không cho phép ông đứng chân ở những rung động của thư-văn, hoặc thỏa-mãn với lý-thuyết của biện-chứng. Ông đã nhìn thấy trong đau khổ « sự mai mỉa » trào-lộng như ta thấy trong cuốn « Khảo luận về trào-lộng ». Nói tóm lại, nhờ sự phối hợp của đau khổ và tinh-thần trào-lộng phóng-khoảng, mà ông đã vươn lên siêu-vượt của cuộc đời, vươn lên với Thượng-Đế, mặc dầu sự vươn lên đó là một thất-bại chua cay. Ý-nghĩa trào-lộng truyền-thống ấy nhắc nhở đến Héraclite.

(1) Trong Tráng Của Quả Tim, 1847.

Những đề-tài chính-yếu trên đây được thuyết hiện-sinh lấy lại và khai-thác, theo chiều hướng của mỗi triết-gia. Đại khái, nghịch-lý Kierkegaard được Sartre lợi dụng như một lý-chứng cho thuyết vô-thần. Trong khi đó G. Marcel hoặc K. Jaspers lại vươn lên theo tiếng gọi của hữu-thần. Điều mọi người nhận thấy là: những phân-tách về chủ-thể-tính của chân-lý nơi Kierkegaard, đã được đón nhận như một di-sản quý hóa đối với thế-hệ đầu thế-kỷ 20.

NIETZSCHE

MỘT NỖI BUỒN CỦA « BÁT-TỬ »

hay là

ÔNG HOÀNG BÁT-MÃN CỦA SIÊU-NHÂN

3

NIETZSCHE

MỘT NỖI BUỒN CỦA « BÁT-TỬ »

hay là

ÔNG HOÀNG BÁT-MÃN CỦA SIÊU-NHÂN

Nhân-vật thứ hai trực-tiếp khai đường mở lối cho triết-lý hiện-sinh là Friedrich Nietzsche. Ông là một nhà văn có ngòi bút sắc bén, linh-hoạt, một nhà tâm-lý nhìn tận vào gian-mạnh vô ý-thức của tình người, một nhà triết-lý tha-thiết với hạnh-phúc nhân-loại, và sau hết là một người tiên-tri cô-độc và nhân-nhục. Sinh thời, ông đã phải vượt nước mắt, vật lộn với thờ ơ lãnh-dam của đồng-bào ông. Người ta không muốn ông thành-công trong sứ-mạng làm văn. Tư-tưởng của ông như lừng đóm đen trong không trung triết-lý tự-mãn lúc bấy giờ, không ai buồn để ý. Ngay sau khi tác-phẩm đầu tay chào đời, ông mới khám-phá ra rằng : « Chỉ cần làm được một cái gì hay và mới, thì đã đủ để thấy thế nào là ý nghĩa chơi xấu nơi bạn bè của mình ». Kinh-nghiệm đau buồn ấy vẫn không tha thứ cho ông suốt hàng chục năm trời. Ông ăn-thăm làm việc, nghiên-cứu, tìm kiếm, luôn luôn nhìn về tương-lai với hy-vọng dân-tộc Đức-quốc sẽ tỉnh-ngộ, nhưng để rồi hai năm trước khi ông nhắm mắt vĩnh-biệt cõi đời, trong một bức thư cuối tháng 7 năm 1888 gửi người bạn cố-tri, cô De Meysenbug, ông nghẹn ngào ghi thêm vào số đoan-trường : « Trống rỗng đã vây quanh tôi. Nói trắng ra là không một ai nghĩ đến hoàn-cảnh của tôi. Bi-đát nhất là từ mười năm nay tôi không được nghe một lời an-ủi, và, tôi mới hiểu ra rằng nhân-tình thế-thái phải là như vậy .. Quả tim tôi bị

đảm thủng, vì không tiếp nhận được một câu trả lời, một chữ trả lời, vì phải một mình, kinh-khủng một mình, mang chịu gánh nặng đang lẽ được người ta chia sẻ, gánh nặng mà ai cũng muốn trút bỏ -- bởi không, thì viết làm gì? Đến rồi phải ngã gục vì « bất-tử » mất. Tình cờ muốn rằng cái số khốn nạn của tôi là sống đồng thời với sự nghèo nàn tinh-thần của Đứcc-quốc, sống với một chua xót đáng thương hại... »

Nietzsche không được người đời biết đến khi ông còn sống. Vì ông không thuộc loại triết-gia làm phát-ngôn-viên cho thời-dại, đại-diện cho thời-dại, vì ông không là lãnh-tu do thời thế tạo ra để hướng-dẫn họ. Ông thuộc về loại người phải làm vật hy-sinh cho hiện-tại, để sống lại trong mai-hậu, hạng người anh-hung. Ông có chết đi mới nói được nên lời, từ-trởng ông mới lên men và tác-động mạnh-mẽ trong hơi thở văn-nghe học-thuật của thế-kỷ 20. Và giờ đây, quay cuồng trên trục xe thời gian bất-diệt, hồn thiêng ông sẽ hoan-hỉ nhìn thấy *Rạng-dương* của lời tiên-tri xa xưa ông đã gửi cho giống người qua miệng Zarathustra: « Các người đã chưa tìm thấy tôi khi các người gặp tôi... ». « Bây giờ tôi truyền cho các người phải quên tôi đi, để các người gặp được chính các người, và chỉ khi nào các người đã chối bỏ tôi thì tôi sẽ đến bên cạnh các người ».



Friedrich Nietzsche sinh ngày 15 tháng 10 năm 1844, ở Roeken gần Leipzig, một ngôi làng thuộc miền Saxe Phổ-quốc. Cha ông làm Mực-sư, giống họ trường-giáo Ba-Lan. Mẹ là người Đức, bà nội ông là hội-viện hội thi-hào Goethe ở Wemar. Khi Nietzsche lên năm, thì cha ông chết sau một cơn bệnh đồng dai (ngày 30-9-1849). Ít tuần sau, Joseph Nietzsche, người anh duy-nhất, cũng chết theo. Đầu năm 1850, gia-đình dọn về Naumburg, nơi đây bé Nietzsche sống tám năm tròn trong một gia-đình gồm toàn đàn bà: mẹ, bà, hai dì và chị tên là Elizabeth. Thở không khí nhẹ nhàng âu-yếm ấy, cậu bắt đầu làm thơ và nhạc. Tháng 10 năm 1858, được học-hỗng sáu năm nội-trú tại trường trung-học danh-tiếng Pforta. Trang-trọng và nghiêm nghị, cậu tổ-chức hội văn-chương, làm thơ, nhạc, với các bạn đồng lớp, và được gọi là « mực-sư ». Năm hai mươi tuổi, cậu đỗ bằng « Trưởng-Thành » (Maturität), tương đương với tú-tài toàn phần, và ghi tên vào Đại-hoc-

duong Bonn. Ngày mồng 7 tháng 9 năm 1861, nhiệm-y thần-học và ngữ-học cổ-diễn, dưới sự hướng dẫn đặc-biệt của giáo-sư Hy-ngữ, Ritschl. Sau đó, cậu theo Ritschl sang Đại-học Leipzig. Hai năm ở Đại-học này có tình cách quyết-định: Nietzsche tình cờ khám phá ra Schopenhauer. Một luận-án về triết-gia này được hoàn-thành nhưng bị từ chối.

Năm 1868, Nietzsche đi làm nhiệm-vụ quản-dịch, bị té ngựa, điều-trị lâu ngày mới khỏi. Trở lại Leipzig, vui đầu vào việc học. Ngày 8 tháng 11 năm 1868, ông được giới-thiệu với nhạc-sĩ Wagner, một biến-cố quan-trọng thứ hai trên đường sự-nghiệp của ông. Tháng 2 năm 1869, mặc dầu không có bằng Tiến-sĩ nhưng nhờ đề-nghị nồng-nhiệt của Ritschl, ông được bổ lên ghế giáo-sư ngữ-học cổ-diễn tại Đại-học-đường Bá-lơ Thụy-sĩ. Ngày nhậm chức, ông đọc bài khai mạc Home về ngữ-học cổ-diễn, rất được tán-thưởng. Ông tỏ ra rất su-phạm, và được các đồng-nghiệp mến phục, đặc-biệt giáo-sư sử-học Burckhardt. Thấy thế, phân-khoa Leipzig cấp cho ông cấp tiến-sĩ, không khảo-hạch và không luận-án. Đồng thời ông được Đại-học Bá-lơ thăng lên ngạch giáo-sư thực-thụ. Thời gian ở đây, ông có dịp làm thân với gia-đình Wagner ở Lucerne gần đó.

Ông xin gia-nhập quốc-tịch Thụy-sĩ, và năm sau, ông xin xung vào đoàn cứu-thương để rồi thấy mình mắc bệnh tả-ly, sức khỏe suy giảm. Trở về Bá-lơ, tiếp tục đi lại với Burckhardt và Wagner,

Mồng 1 tháng Giêng năm 1872, tác-phẩm đầu tay, *Nguồn gốc của bi-kịch*, chào đời. Thực ra, dụng-y thu hẹp của Nietzsche khi viết cuốn ấy, là đề đề-cao Wagner, ông đã thành-công, và da-luận lúc bấy giờ cho rằng Nietzsche sẽ là một cứu-tinh của dân-tộc Đức bằng con đường âm-nhạc.

Từ 1873-1876, ông viết và cho xuất-bản liên tiếp bốn *nhân-dịnh phi-hiện-tại*, đó là những tuyên-ngôn này lửa chống tinh-thần ý-lại và sa-dọa của đời sống trưởng-giả. Và tư-tưởng của Schopenhauer và Wagner vẫn được Nietzsche xem như là phương-dược trị bệnh thời-dại.

Nhưng trở trên thay, năm 1876, sau khi chứng kiến sự thành-công ồn-ào, bủa chít của bản nhạc Chiếc Nhẫn Nibelungen của Wagner, trình-diễn đầu tiên ở Bayreuth, ông dám ra hoài-nghĩ giá-trị cứu sống của Wagner. Ông tự ý bỏ đi Ý, và từ đó mối thân-tình giữa ông và gia-đình Wagner chấm

dứt. Về sau, trong cuốn cuối cùng của ông, *Ý-chi của Sire mạnh*, ông đã mô-tả tình-trạng bất-an tri-thức trong giai-đoạn đó như sau :

« ... Tôi sợ phải thấy những gì là ý muốn của tôi kết vào thể *dung-hòa*. Lúc đó tôi hiểu ra được con đường của Wagner mà tôi thì đã mãnh-liệt liên-kết với ông bằng mọi đường giây của một sự hợp nhất quan-diêm, bằng sự biết ơn đối với ông, ông là tất cả cho tôi, không thay thế được trước cảnh tuyệt-đối cô-đơn của tôi. Cũng vào thời kỳ đó, tôi cảm thấy bị giam lòn mãi trong tù ngục môn ngữ-học và giáo-chức của tôi — một tình cờ và một buồng thả của đời tôi — tôi không biết làm cách nào thoát ra được, tôi sẽ mệt nhọc, hao mòn, kiệt sức. Thế là tôi hiểu rằng bản-năng của tôi muốn ngược chiều với điều Schopenhauer mong muốn, nghĩa là làm thế nào để biện-chứng được cho cuộc đời, ngay cả trong những khùng-khấp nhất, mấp mớ nhất, đối-trá nhất. — Để làm việc đó, lúc bấy giờ tôi đang nắm trong tay phurong-thức Dionysien ».

Năm 1878, ông bỏ hẳn Đại-Học Bâle và từ biệt nhà giáo. Cho xuất-bản cuốn « *Nhân-dạo, quá nhân-dạo* », rồi phiêu-lưu sang cao-nguyên Ý. Đây là một tác-phẩm nhằm giải-thoát cho nhà tư-trưởng, cho chính ông, một vở mộng Wagner. Bút pháp rất tinh-vi, khách-quan, quả-cảm và trào-lộng danh-thếp của chàm-ngôn, biểu-ngữ gọn gàng và vắn tắt nhưng sâu rộng và thấm thía, không vắn đục bởi những thành-kiến hoặc dung-hòa. Ông muốn bằng ngòi bút đập phá và hạ bệ tất cả mọi thần tượng, Voltaire đã dẫn dắt ông.

Năm 1880, hai tác-phẩm khác lần lượt ra đời, tiếp nối cho cuốn trên đây : « *Người khách viễn-phương* » và « *Bóng đen của hân* », « *Rạng-đông* », cảm nghĩ về thành-kiến luân-lý. Trong cuốn tự thuật « *Này là người* », ông đã viết về hai tác-phẩm ấy như sau : « Suốt cả mùa đông, tôi sống như một bóng đen, ở Saint Moritz, và mùa đông năm sau, một mùa đông thiếu mặt trời nhất trong đời tôi, sống ở Naumbourg, tôi lại giống bóng hơn nữa. Đó là diêm tối dè của tôi. Vào tuổi ba mươi sáu, sinh-lực của tôi đã xuống thấp nhất. Còn sống mà vẫn không thấy xa ba bước trước mặt tôi, lúc đó là lúc « người khách viễn-phương » và « bóng đen của hân » ra đời. Dĩ nhiên rằng tôi định nói đến những bóng đen. Mùa đông sau, mùa đông đầu tiên tôi ở Gênes, cảm thấy erta-dịu và thiêng-licng, nhờ quá nghèo máu và gân, tôi chớ ra đời

« Rang-dông ». Cuốn sách viết rất trong sáng, tràn đầy trí óc, phù hợp với sức khỏe yếu ớt thậm tệ đã dành, mà còn phù hợp với đau-khổ quá độ của tôi... ».

Những tháng ngày thử khí lạnh Địa-Trung-Hải đã bình phục sức khỏe của ông. Ông muốn dứt khoát với một viễn ảnh một bóng hai người hoặc hai người một bóng, ông muốn nhìn thẳng vào thực-tế, trong rõ trắng đen. Không những cần vui sống, mà để vui sống, cần phải vui biết : cuốn « Vui biết » đến đúng lúc, năm 1882. Tuy nhiên, vui biết chỉ là một phản-ứng đối với sương mù quá khứ, và đồng thời muốn báo hiệu một cái gì dài hơi hơn, hệ-thống hơn, triết-lý hơn. Ông định tìm nơi thuận tiện để làm cái gì đó. Bâle là một trong những nơi ông nghĩ tới. Nhưng rồi lại phải tiếp tục công việc *Zarathoustra* đã nói như vậy vốn khởi sự bốn tháng trước. Ông đã hoàn-thành tác-phẩm thi-triết này từ 1883-1886, trong thời gian đó, phần nhiều ông ở Nice, miền nam nước Pháp. Năm 1886, ông cũng viết xong cuốn « Bên kia Thiên và Ác », mở đầu một triết-lý của tương-lai, và tiếp theo là cuốn *Truy-nghyên-luận về luận-lý*.

Cuối năm 1888, kể từ tháng tám, Nietzsche viết tiếp một hơi bốn tác-phẩm : *Hoàng-hôn của thần-tượng* (tháng 8-9), *Tiền Kitô* (tháng 9), *Này là người* (tháng 10), *Nietzsche chống Wagner* (tháng 12). Trừ cuốn « Này là người » là một tự-thuật như đã nói, còn ba tác-phẩm kia là những đoạn trích ở cuốn *Ý-chi của sức-mạnh*, cáo luận của một cải-hoán tất cả mọi giá-trị, một tác-phẩm chính-yếu sẽ phải nói lên thực-chất của tư-tưởng Nietzsche.

Nhân định không thẳng thien. Dự định đội đá và trời Hurvo đã giữa đường đứt gánh : Nietzsche, nhắm mắt từ biệt cõi đời ở Weimar, ngày 25 tháng 8 năm 1900, trong tay người chỉ độc nhất còn sót lại, cô Elizabeth.

Nietzsche muốn đi lên chống đối mọi thứ thần tượng do lý-trí tạo ra, bằng cách chứng-minh sự bất-lực của lý-trí trước những phi-lý của cuộc đời. Hegel xây-dựng biện-chứng trên nguyên-lý mâu-thuẫn chống lại nguyên-lý không mâu-thuẫn của Aristote. Nietzsche làm một cuộc đảo ngược học-thuyết Hegel, bằng cách đem mâu-thuẫn từ trời trứ-tượng của lý-học xuống những miền đầy đặc, đóng kín của tính

người và của nhiên-lực vô-thức trong vũ-tru (1). Có thể nói rằng *mâu-thuẫn* vừa là bản-chất, vừa là phương-pháp của học-thuyết Nietzsche (2).

Từ sự phủ-nhận học-thuyết Hegel, ông đi dần đến một kết-án toàn-diện mọi công-trình văn-hóa — đã được xây-dựng trên sự suy-luận của lý-trí Socrate. Nền văn-hóa cũ gồm ba yếu-tố căn-bản : triết-lý, tin-ngưỡng và khoa-học. Để phát-động một nền văn-hóa và một nhân-sinh mới, ông đề-nghi một mẫu người lý-tưởng, mệnh-danh là siêu-nhân, tự-động thực-hiện ba yếu-tố ấy theo chiều hướng sáng-tạo của mình.

Trong ý-trưởng giới-thiệu Nietzsche như một con người tiên-phong của triết-lý hiện-sinh, chúng tôi sẽ giới-hạn ở những điểm chính yếu có tác-động mãnh-liệt và *ý-nghĩa nhất* đối với triết-lý này.

Ngoài những mô-tả tâm-lý rất sâu viển về lòng người (3) ta có thể xét Nietzsche về hai phương-diện siêu-hình và luân-lý.

Quan-điểm siêu-hình của Nietzsche :

Cũng như Kant, ông nhận định rằng mọi kiến-thức bắt nguồn ở kinh-nghiệm, và cũng như Kant, kiến-thức là một sự *giải-thích* của người. Ông không nhận « sự-kiện ». Không làm gì có sự-kiện, mà chỉ có giải-thích. Nghĩa là không có

(1) Xem J. Wahl, la *Pensée Philosophique de Nietzsche*, Cours de Sorbonne 1959. « L'homme, il faut le comparer aux bêtes et le distinguer des bêtes parce qu'en l'homme il y a une multitude de contradictions et que la richesse de l'homme vient en quelque sorte de ses contradictions mêmes ». Trang 9.

(2) Đó cũng là ý-kiến của nhiều nhà phê bình. Đặc-biệt của Cornelius Heim khi ông giới thiệu Nietzsche như sau : « on obtient ainsi, en systématisant la pensée de Nietzsche, deux séries s'opposant terme à terme : Dionysos — Socrate ; pessimisme — optimisme ; art — science ; instinct — connaissance rationnelle ; plénitude — décadence ; fécondité — stérilité. Toutes les vertus semblent d'un côté et toutes les vices de l'autre ».

Nietzsche, La Naissance de la Tragédie, bản dịch của Cornelius Heim, Editions Gonthier, S. A. Genève, 1964.

(3) Tâm-lý của Nietzsche là một thứ « thực-tại sinh-lý » (réalité physiologique), liên-hệ đến trò chơi vũ-tru (jeu cosmique), theo luật hoạt-động và phản-ứng (loi du devenir actif-reactif). Do đó, mặc dầu tài mô-tả, phân-tách rất đặc-biệt, độc-đáo, giá-trị học-thuyết của mô-tả tâm-lý nằm trong quan-điểm siêu-hình của ông.

thực tại khách quan, do đó không có chân-lý khách-vật. Nghĩa là thế nào ?

Nietzsche không phủ nhận giác-quan. Trái lại, ông đề cao giác-quan và chỉ tin vào thế-giới của giác-quan. Giác-quan không bao giờ lừa dối. Nhưng giác-quan nói gì với ta ? Nhận-thức của giác-quan là nhận-thức tự-động, hồn nhiên, nhận-thức của thân-thể, của dục-vọng. Nhận-thức không thành-kiến và thay đổi theo thời gian và không gian. Nhận-thức của Héraclite trước giòng nước luôn luôn trôi chảy và đổi mới. Nhận-thức của Pascal chân-lý bên này rặng Pyrénée là sự thực và bên kia là giả dối. Nietzsche tuyên-xương một chủ-nghĩa duy-cảm-giác (sensualisme) và tương-đối (relativisme). Cảm-giác là giải-thích.

Ông phủ-nhận Hữu như là chân-lý của sự-vật. Sự-vật chỉ là các giác-quan bắt được. Hữu tự nó không có, chỉ là ảo-tượng, trống-rỗng, nổi khác đi, Hữu chỉ là Hữu như là được giải-thích. Các nhà tư-tưởng tiền Socrate đã trông thấy được thế nào là chân-lý giác-quan. Nhưng chân-lý ấy đã bị Socrate và tập-đoàn cũng như bao nhiêu thế-kỷ duy-lý về sau, làm biến-thể và bốc hơi thành những quan-niệm trừu-tượng, hình-thức. Họ đã thần thánh hóa lý-trí, đề cao luận-lý như một tên phù thủy của nhân-thức. Tên « ác-quỉ Socrate » và đồ-dệ, không biết rằng luận-lý của họ là một vòng lẩn-quẩn bất-lực, lấy đuôi làm đầu, lấy đầu làm đuôi, trong việc tìm hiểu vũ-tru nhân-sinh. Họ tưởng đó là một nghề cao quý nhất của nhân-loại. Họ đã quá lạc-quan và tin-tưởng vào lý-trí, Nhưng sự lạc-quan ấy đã phản-bội con người (1). Từ

(1) « Mais la Science, éperonnée par sa puissante illusion, court sans cesse à ses limites, contre lesquelles se brise l'optimisme caché dans l'essence de la logique. Car le cercle de la science porte à sa circonférence une infinité de points, et bien avant de savoir quand ce cercle aura été parcouru, l'homme noble et bien doué se heurte inévitablement avant le milieu de sa vie à des points limites de la circonférence où son regard se perd dans l'inexplicable. Lorsque, à son effroi, il constate alors qu'à ces limites la logique s'enroule sur elle-même et finit par se mordre la queue, il voit surgir une nouvelle forme de connaissance, la connaissance tragique... »

La Naissance de la Tragédie, trang 100.

Và « ... il existe une profonde illusion qui s'incarne pour la première fois dans la personne de Socrate : la croyance inébranlable que la pensée, s'appuyant sur la causalité est capable de pénétrer jusqu'à la racine de l'être, qu'elle peut non seulement connaître celui-ci mais encore le corriger. Cette sublime illusion métaphysique s'associe à la science comme un instinct et la conduit sans cesse à sa limite où elle se convertit en art. Tel est en effet le but de ce mécanisme ».

La Naissance de la Tragédie, trang 98.

bao thế-kỷ, triết-gia đã áp-dụng lý-trí Socrate, và tiến quá xa trên con đường Socrate, và đánh mất con người mà họ muốn tìm hiểu. Nietzsche so sánh chân-lý với người phụ-nữ. Hầu hết triết-gia bị mê hoặc trước vẻ kiều-diễm của chân-lý, nhưng họ không đi vào được cõi lòng của nàng chân-lý (1). Ăn phải hũu mê Socrate, triết-gia không còn can-dảm trở về với kinh-nghiệm cảm-giác, để tìm kiếm và chiêm-ngưỡng trong đó nàng chân-lý trần trường thơ mộng (2).

Phủ nhận thực-tại khách-vật và Hữu đưa Nietzsche đến việc chối bỏ giá-trị tuyệt-đối của khoa-học và Thượng-Đế. Một khi giác-quan được nhìn nhận là kiến-thức độc-nhất, còn thì tất cả là ảo-tưởng, thì Thượng-Đế — được triết-học cõ-diễn hay tin-ngưỡng cho là Siêu-nhiên — không còn cái gì có thực nữa.

Nietzsche cho rằng hai triết-gia có công nhất trong việc đả-phá nền-tảng lý-thuyết của những « chân-lý ngàn-đời » là Kant và Schopenhauer. Sự đả-phá ấy là một chiến-thắng khó khăn nhất. Bởi vì hai triết-gia ấy đã chiến-thắng niềm lạc-quan vốn làm nền tảng cho văn-hóa Tây-phương. Kant đã nhấn mạnh đến tinh-chất hiện-tượng của kiến-thức, và đã chứng minh sự bất lực của lý-trí. Còn Schopenhauer thì cho rằng lý-trí phổ-biến chỉ làm cho con người vốn đã mê ngủ lại càng ngủ mê hơn (3). Thêm vào đó là ảnh-hưởng của học-thuyết Vô-Minh Maya. Rất nhiều lần Nietzsche đã trình bày tư-tưởng của ông dưới ánh-sáng Mơ-hồ từ Bức Màn Vô-Minh tận chân trời âm-u huyền-bí của Hy-Mã-Lập Ấn-Độ chiếu về.

Nhưng, theo Nietzsche, thì các nhà vô-thần đi trước đã không tỏ ra triệt để, vì họ không khai-thác đầy đủ những hậu-quả do sự phủ-nhận Thượng-Đế phải đưa đến. Thái-độ vô-thần của thế-kỷ 18, hay 19, là thái độ của những nhà ý-thức-hệ trừu-tượng, của lý-trí suy-luận trong tháp ngà. Nietzsche muốn rằng phủ-nhận Thượng-Đế là một thái-độ sống, của một người sống trên mặt đất và giữa xã-hội loài người.

Do đó, về lý-thuyết, Nietzsche đã sớm nhận thấy rằng khi Thượng-Đế không còn nữa, thì mọi công-trình, mọi thái-

(1) Nietzsche, *Par delà le Bien et le Mal*, Préface.

(2) Hình ảnh của Beaudelaire.

(3) Xem "Vũ-trụ như là ý-chí và như là ý-niệm", cuốn I của Schopenhauer.

độ từ lâu dựa trên lý-trí cồ-truyền, sẽ không còn có nghĩa gì nữa, tất cả sẽ trở thành phi-lý. Vũ-trụ, nhân-sinh, trong viên tượng ấy, sẽ chỉ là hư-vô vì được xây-dựng trên một lý tối hậu là Thượng-Đế mà hiện nay đã được chứng-minh là phi-lý, là hư-vô (1). Học-thuyết Nietzsche là một học-thuyết hư-vô. Tất cả những ý-niệm hư-vô trong triết-lý hiện-sinh đều nhiều ít bắt nguồn từ thái-độ của ông.

Trước khi nói đến thuận lý của chủ-nghĩa hư-vô, cần phải giải-thích thêm những ý-niệm đã được Nietzsche gán cho chủ-nghĩa ấy.

Nói hư-vô tuyệt-đối là nói tới sự *ngẫu-nhiên* tuyệt-đối như J. P. Sartre giải-thích về sau. Không làm gì có một vị-thần sáng-tạo ngoài vũ-trụ. Lực sáng-tạo nằm ngay trong vũ-trụ, trong sự vật. Tương tự như nguồn sinh-lực của Bergson. Tuy nhiên, nguồn sinh-lực ấy không chia làm hai ngã, một ngã đi lên theo chiều hướng phát-hiện tinh-thần, một ngã gục xuống có đọng thành vật-thể, như ta thấy trong học-thuyết Bergson. Nguồn sinh-lực ấy cũng không tiến-hóa, một chiều như trong học-thuyết Darwin. Nietzsche tin rằng có thể tiến-hóa do một nội-lực vũ-trụ thúc đẩy. Vạn-vật chỉ là những *lúc thể-hiện* của cuộc tiến-hóa ấy. Thời lúc của Nietzsche không như thời lúc của Hegel. Vì thời lúc của Nietzsche là một trò chơi của mâu-thuẫn nội-lực cụ-thể, không thể nào giản-lược thành quan-niệm lý-học của Hegel, do đó *bất-khả-tri* và *phi-lý*.

Điểm độc-đáo của Nietzsche là sự tiến-hóa của vũ-trụ không theo đường thẳng, mà là một sự *qui-hồi vĩnh-cửu*. Tương tự như quan-điểm không có gì mất đi, không có gì tự sáng-tạo như Pascal đã nói. Qui-hồi vĩnh-cửu nói được là *bản-chất* của vũ-trụ, hoặc chức-vụ của việc sáng-tạo nói trên. Trong cái vòng tròn, không có chỗ khởi đầu và không có chỗ tận cùng ấy, hiện-tại là quá-khứ và tương-lai, cái đã có cũng như cái sẽ có và đang có. Một vật còn hay mất không quan-hệ gì, nhất là khi mất đi để tái hiện. Vũ-trụ trong diễn biến vòng tròn của nó là một cây đèn kéo quân. Nietzsche giải-quyết theo nghĩa đó vấn-đề duy-nhất và đặc-thù đã từng đặt ra cho triết-học. Quan-niệm ấy rải rác trong «Ý-chí của Sức-mạnh», nhưng dường như Nietzsche đã thu gọn vào đoạn này :

« Và các ông có biết đối với tôi « thế-giới » là gì không ?

(1) Theo Nietzsche, đã đến lúc nhân-loại cần thành thực tố-cáo sự trống rỗng, thiếu nền-tảng của những tín-ngưỡng, đặc-biệt của Thiên-Chúa-Giáo.

Có cần phải chiều lại cho các ông xem thế-giới ấy không? Thế-giới ấy là một quái-lực vô-thủy vô-chung, một lực-lượng danh thép không thể nhỏ hơn mà cũng không bao giờ to lớn, không làm tiêu hao mà chỉ xữ-dụng, bất-biến trong toàn bộ của nó, một ngôi nhà không chi tiêu hoặc mất mát, mà cũng không thu-hoạch và không tăng thêm, chung quanh là lực-vô làm như biên giới. Thế-giới ấy không phải là cái gì mung-lung và tự-phung-phí, không phải cái gì bao la vô-tận, nhưng, là một lực xác-định, nó được đặt vào một không-gian xác-định và không phải trong một không-gian trống rỗng ở một nơi nào đó. Là lực khắp nơi, nó là ba động và giao-khoa của các lực, vừa một vừa nhiều, tăng chỗ này giảm chỗ kia, một biên lực xao động mà chính nó là phong-ba, vĩnh-viễn biến-đổi trong một đi lại vĩnh-viễn, với những năm không-lỡ trở về, với làn sóng không ngừng đổi mới, từ đơn-giản nhất đến phức-tạp nhất, từ yên lặng nhất, cứng cỏi nhất và lạnh lùng nhất đến nóng nảy nhất, rực rỡ nhất, màu-thuần nhất, để rồi lại sau đó đi từ đa-phức đến đơn-giản-nhất, trò chơi màu-thuần đến hoanhỉ hòa-điện, tự khẳng-định, ngay trong cái đồng hình không thay đổi qua năm tháng, tự chúc phúc vì nó là cái chính phải trở về vĩnh-viễn, là một thành-hình không chán, không nhàm, không mệt -- : thế-giới ấy, thế-giới như tôi đang thấy, cái thế-giới di-o-ny-siêng của sự tự sáng-tạo vĩnh-viễn, tự hủy-tuyệt vĩnh-viễn, cái thế-giới huyền-bí của khoái-lạc hai mặt, thế-giới « bên kia thiện và ác » của tôi không mục đích, trừ một mục đích nằm trong hạnh-phúc của vòng tròn, không ý-chí, trừ một vòng tròn có thiện-chí, đi theo con đường cũ của mình, luôn luôn đi quanh chính mình và chỉ đi quanh mình : thế-giới ấy, như tôi quan-niệm : ai có tri-tuệ đủ sáng-suốt để nhìn ngắm mà không muốn lừa mắt? Ai mạnh đủ để đưa tâm-hồn mình đến trước tấm gương ấy? Tấm gương bản thân mình trước tấm gương của Di-o-ny-sốt? Và nếu có ai có khả năng đó, thì không nên làm hơn nữa hay sao? Tự hứa *chính mình* cho « vòng xích của các vòng xích »? Với nguyện ước chính mình sẽ *trở về*? Với vòng xích của chúc phúc vĩnh-viễn mình làm cho mình, của mình tự khẳng-định mình một cách vĩnh-viễn? Với ý-chí muốn luôn và một lần nữa? Muốn về lại đằng sau, muốn tất cả những gì đã có? Muốn tiến lên trước mặt, muốn tất cả những gì sẽ có? Bây giờ các ông biết thế-giới đối với tôi là gì chưa? Và đã biết

chưa điều tôi muốn khi tôi muốn thế-giới này ? » (1)

Tính chất của nội-lực ấy như thế nào ? Ta đã nói rằng nội-lực của vũ-trụ hàm-chứa những yếu-tố mâu-thuẫn sống động. Ta có thể nghĩ đến thái-cực và âm-dương trong Dịch-kinh. Điều đáng ghi lại ở đây là nội-lực, do mâu-thuẫn thúc đẩy, tự vật hóa bằng con đường bạo-động (violence). Nói khác đi, bạo-động là hạt-nhân và cách-thể diễn-biến của vũ-trụ (2). Thiên-nhiên là một bà mẹ mang thai không ngừng. Công-trình sáng-tạo là công-trình của đau khổ. Và vạn-vật là kết-quả của một cử-chỉ bạo-hành, của người mẹ vũ-trụ. Con giống mẹ. Mọi hiện-tượng tương-giao trong trời đất đều là những hiện-tượng bạo-động. Nietzsche đề cao luật chọn lựa thiên-nhiên, nhưng theo một chiều hướng động đảo của riêng ông.

Sống là bạo-động. Sống là đau khổ. Đó là cái nghiệp di-truyền không biết từ bao giờ trong đêm tối của vòng thời gian, cái nghiệp ấy chung cho mọi sinh-vật.

Người và luật bạo-động :

Nhưng đặc-biệt là định-luật của kiếp người. Sinh, Tử, Bệnh, Lão, đề nói theo từ-khổ của Phật-học, cũng là do luật bạo-động chi-phối. Một người sinh ra là kết-quả của bạo-động. Bạo-động cho nên đau và khóc. « Đã mang tiếng khóc ban đầu mà ra ». Theo nghĩa đó, đau khổ đi liền với sáng-tạo (3).

(1) Ý-chí của Sức-Mạnh, II, Aph. 385.

(2) Nietzsche nói rằng không có bản-thể, nhưng nói rằng có một cái thiết-yếu dưới hiện-tượng, đó là ý-chí của sức-mạnh tương-đương với bản-thể. Do đó J. Wahl đã đặt vấn-đề : « Quel est le rapport entre la volonté de puissance et les phénomènes ? Nietzsche dira-t-il que c'est un rapport différent de celui de la substance, et de ses attributs ? Si c'est un rapport différent, il faudrait nous éclairer sur sa nature. Dira-t-il que ce qui n'est pas volonté de puissance est de simple apparence ? Mais c'est encore réintroduire l'idée de substance ».

J. Wahl, sách đã dẫn, trang 67

(3) Đối-chiếu : « Nous devons constamment enfanter nos pensées dans la douleur et leur donner maternellement tout ce que nous avons de sang, de conscience, de destin, de cœur, de feu, de joie, de passion, de tourment, et de fatalité... La douleur seule, la grande douleur, libère l'esprit en dernier ressort, elle qui enseigne le grand soupçon, elle qui fait de tout U un X un vrai X, un X authentique, c'est-à-dire l'avant dernière lettre, avant la dernière des lettres... La douleur seule, la grand douleur, cette longue et lente douleur qui

(Xem tiếp trong 74)

Về sau Heidegger, cũng như nhiều nhà phân-tâm-học, gọi việc người sinh ra, như là một sự ruồng bỏ, từ đây. Ý-trưởng này bắt nguồn từ ý-niệm bạo-động ta đang diễn-tả.

Sinh đã là bạo-động, thì những gì thuộc về sự khai-triển cuộc đời đều là bạo-động. Nietzsche nói đến bạo-động của sức-khỏe, bạo-động của tinh-thần tự-do, bạo-động của vinh-dự, bạo-động của qui-phải... Đã nói bạo-động là sáng-tạo, thì phải nói sáng-tạo là bạo-động.

Tại sao phải sáng-tạo và bạo-động? Trước hết, cần nhận-định rằng sáng-tạo là bản-chất của người. Người tự sáng-tạo ra người từ thể-chất đến tinh-thần. Không có một Thượng-Đế nào tạo nên người cả. Mà sáng-tạo là bạo-động, thì người được định-nghĩa là kẻ bạo-hành.

Bạo-động trong nhân-thức. Kiến-thức, như đã nói, bắt đầu và giới-hạn ở giác-quan. Nhưng nhờ đâu có kiến-thức?

Chính là nhờ sự thúc-dẩy của bạo-động, khiến chúng ta tự rời bỏ bản thân để vươn mình đến ngoại vật. Chân-lý đến với ta do áp-lực của bạo-động. Như Kha-Luân-Bổ đã từng bạo-hộng các thủy-thủ để tìm ra Tân-thế-giới. Nietzsche đã có kinh-nghiệm bản thân về đau khổ nhân-thức: « Tôi viết sách với chính máu tôi », ông nói. Về sau, ông còn tổng-quát hơn: « Mọi cố gắng đi sâu đến nền tảng sự vật, làm sáng tỏ các huyền-bí, đã là một bạo-động rồi, một ý-chi làm cho mình đau khổ, ý-chi cốt yếu của tri-tuệ luôn luôn căng thẳng trong

(Tiếp theo trang 73)

prend son temps et nous fait cuire comme au bois v.e.t, nous oblige, nous philosophes, à descendre au dernier repli de nos profondeurs, à rejeter toutes ces confiances, ces bonhomies, voiles, douceurs et moyens-termes dans lesquels nous placions peut-être, jusqu'alors, notre humanité. Je doute fort qu'une telle douleur nous rende meilleurs... ; mais je sais qu'elle nous rend plus profonds ». (Nietzsche, *Le Gai Savoir*, bản dịch của Alexandre Vialatte, Collection Idées NRF, trang 12-13). Và trong Zarathoustra: « Créer, c'est la grande délivrance de la douleur, et l'allègement de la vie. Mais afin que naisse le créateur, il faut beaucoup de douleurs et de métamorphoses ». (T. ad. Albert, trang 17, trích bởi Henri de Lubac S. J. *Le Drame de l'Humanisme Athée*, trang 341, note II.

Nhưng Nietzsche đã từng chửi thề đau khổ như con chó tung thành nhưng « khó chịu ». « J'ai donné un nom à ma souffrance : Je l'appelle « chien »... Elle est aussi fidèle, aussi importune, imprudente, et distayante et avisée que tout autre chien ». Je peux l'apostropher sur un ton tyranique et passer sur elle mes humeurs ; comme d'autres sur leurs chiens, leur valets et leurs femmes ».

phiêu diên và lời hợc — trong mọi ý-chí tìm biết có một giọt nước độc-ác (1). Bao-dộng là một vịnh-cửa của trời đất, một phần nào giáng-sinh trong mỗi cá-nhân. Chính động-lực ấy ngăn cấm chúng ta đứng lại ở những ý-niệm tổng-quát-hóa và bằng lòng với những kiến-thức thủ-dắc. Luôn luôn phải hướng về cái mới. Nhật nhật tân, đó là mệnh trời đã được phú-bẩm cho nhân-tri.

Việc văn-hóa cũ, mà triết-lý và tin-ngưông đã từng là nền-tảng, cần được hủy bỏ cũng chính là vì sự đòi hỏi của nhu cầu bao-dộng ấy. Người ta đã sa lầy trong các hệ-thống triết-học, tưởng rằng triết-lý là *khoa-học tổng-quát*. Nhưng người ta đã không dè làm nạn nhân cho lý-trí tổng-quát. Thực ra, Nietzsche nói, lý-trí chỉ là khi-cụ phục-vụ cuộc sống. Từ bao nhiêu thế-kỷ, con người đã ngu ngốc chống lại với nội-lực bao-dộng. Thái-độ dè-kháng ngày thơ ấu đã đưa nhân-loại đến sự tin tưởng vào những gì được quan-niệm là tổng-quát, là bất-dịch ngoài thời gian. Như chiếc diều được gió, lý-trí đã bị những làn gió ích-dụng đưa đẩy và ly-khai với kinh-nghiệm sống. Nhưng lợi bất cập hại, tinh-thần tổng-quát ấy đã làm thui chột mất *tri-tuệ*, không còn thấy được bản-chất chân-thực (authentique) của sự vật. Đến nỗi mọi giá-trị nhân-sinh chỉ còn là những *qui-uớc xã-hội giả-tạo*. Cái ích-dụng là cái chân, cái thực. Ngược lại, cái không ích-dụng là giả-dối, ngộ-nhận. Sống trong không khí mê hoặc ấy, người ta không buồn tố-cáo sự giả-dối, nếu chẳng may thấy được giả-dối. Giả-dối là điều kiện của cuộc sống? Tại sao lại có tình-trạng ấy? Nếu không là tại người đã bị mê hoặc bởi tinh-thần hiện-chứng của Socrate.

Mặt khác, đừng tưởng rằng hiện-chứng là cái gì dành riêng cho một lớp người ưu-dãi của thiên-nhiên, của lịch-sử.

Hiện-chứng triết-lý, trải qua giòng lịch-sử, đã đúc thành những ý-thức-hệ hẹp hòi, không tưởng của Auguste Comte, của Hegel, của Marx, trong đó lý-trí được đặt lên bàn thờ như một thần-tượng siêu-hình hay khoa-học, một thần-tượng nhiệm mầu, vạn-năng. Trong thực-thế, lý-trí đã chủ-tọa mọi cố gắng

(1) « Toute tentative d'aller au fond des choses, d'éclaircir les mystères est déjà une violence, une volonté de faire souffrir, la volonté essentielle de l'esprit qui tend toujours en l'apparence et le superficiel — dans toute volonté de connaître, il y a une goutte de cruauté ». (Par delà le Bien et le Mal, 1886, II, Albert Ed. Mercure de France, trang 234).

xây-dựng xã-hội ; và sau cùng đã đưa quần-chúng lên vô-đài chính-trị, bằng những học-thuyết dân-chủ vô-sản, v.v... Người ta tưởng rằng làm như thế, nhân-loại sẽ nhân-đạo hơn, công-bình hơn, hạnh-phúc hơn.

Nhưng người ta đã lầm. Sự say mê dân-chủ là một chiến-thắng của lý-trí nhưng là một thất-bại của cá-nhân. Bởi vì dân-chủ san bằng mọi năng-lực siêu-quần-bạt-chúng, khiến cho những năng-lực này không có cơ-hội phát-huy và chúng tỏ giá-trị độc-đạo của mình. Dân-chủ hay những hình-thức nhân-dân, dân-vi-quí, của người xưa chỉ là kết-quả « tất-nhiên » của một quan-niệm lý-trí bất-lực, phản-động, thiếu năng-lực sáng-tạo. Cần phải dùng bạo-lực để hủy-diệt thứ dân-chủ hạ thấp con người xuống ngang hàng với súc-vật. Ở đây Nietzsche chịu ảnh-hưởng của Voltaire, theo ông này, nhân-dân chỉ là chó má cần được dạy dỗ và lãnh đạo.

Một tân-giá-trị:

Đọc Nietzsche, ta thấy tư-tưởng ông tiến-triển qua bốn giai-đoạn. Giai-đoạn thứ nhất được thể hiện trong cuốn « Ngày sinh của Bi-kịch ». Ông say sưa với nghệ-thuật cổ Hy-lạp, tiền Socrate. Ông cổ-xúy sự tôn-thờ Dionyssos, thần TỬ-Nhạc. Chính trong nghi-lễ nhảy múa, ca-nhạc, ông « tìm » ra được ý nghĩa đau khổ của cuộc đời. Nói khác đi, chân-lý trước hết và căn-bản là triết-lý của đau khổ. TỬ và Nhạc là những Thần Dược chống lại định-mệnh tàn-bạo, Schopenhauer và Richard Wagner là hai hiện-thần Dionysos của ĐỨC-quốc. Nietzsche muốn là triết-gia sau cùng của « Hành-Lạc ». Đó là thời kỳ lãng-mạn của ông.

Giai-đoạn thứ hai, là giai-đoạn của « bưng-giá tình-thần tư-dò ». Sau khi đã « mũi tuc-luy lưỡi tề tân-khổ » ông thấy cần phải chấp nhận tự-vệ, khinh đời, ngạo-mạn. Thái-độ này đưa ông đến chủ-nghĩa cá-nhân quí-phái (individualisme aristocratique). Tư-tưởng ông được trình-bày trong nhất là hai cuốn « Nhân-đạo quá nhân-đạo » (1878), và cuốn « Vui Biết » (1882).

Từ đó, ông càng ngày càng nhận thấy nhà tư-tưởng cùng nghệ-ai chỉ là những người đứng tống, những « khán-giả ». Ông đã nghĩ đến một kiểu người xuất-chúng: Siêu-nhân, mà Zarathroustra là phát-ngôn-viên (1883-1885).

Tuy nhiên, đến đây ông « bỏ » Schopenhauer, cũng như

đã đoạn-tuyệt với Richard Wagner mười năm về trước. Ông không chấp-nhận « Ý-chí sống » của Schopenhauer, ông muốn một « Ý-chí của Sức-mạnh », được xuất-hân sau khi ông chết. Những tác-phẩm báo-hiệu trực-tiếp là các cuốn « Bên kia Thiên Ác », « Trường hợp Wagner », « Nietzsche chống Wagner », « Hoàng-hôn của Thần-tượng », « Chống Cơ-Đốc », « Đây là người ».

Có thể nói rằng Nietzsche, như Diogène, đi tìm một ý nghĩa cho con người. Tất cả đã làm cho ông thất-vọng. Chúng ta đã thấy thái-độ của ông đối với lý-trí, triết-học và tôn-giáo nói chung.

Nhưng Nietzsche tin rằng tình-trạng bế-tắc, thoái-hóa của nhân-loại không phải do một mình triết-lý hay tôn-giáo làm nguyên-nhân, mà nhất là do tin-ngưỡng của Thiên-Chúa-giáo. Sau và hơn Socrate, « Jesus là địch-thủ lợi-hại nhất, đáng hơn là kẻ thù nguy-hiểm nhất cho Nietzsche » (1).

Như một tay phù-thủy ngoại-hang, Jesus đã làm hoa mắt nhân-loại từ gần 2.000 năm, đã giải-tỏa vào vũ-tru một thứ ánh-sáng mê-hoặc không diễn-tả được. Người sáng-lập ra Cơ-Đốc-giáo, cũng như các thứ Cơ-Đốc-giáo về sau, đã tín-điều-hóa những ý-niệm Socrate về Công-Bình, Bác-ái, Tự-do, v.v... Nhưng nếu Socrate thuộc vào hạng thứ dân, hèn hạ, đáng khinh, là một ngoại-lệ trong xã-hội Cổ-Hy (Crépuscule des Idoles, trang 96), suốt đời chỉ biết chống đỡ một cách tuyệt-vọng trước những uy-quyền bạo-động khác, thì Jesus là một ông hoàng Myschkin « một pha trộn của cao-siêu, của bệnh-hoạn và của trẻ con », một kiểu người « suy-đồi » (décadent) không dám đương đầu với cuộc đời, chiến-đấu với đời, không có can-dảm chấp nhận cuộc đời (xem « Chống Cơ-Đốc », đoạn 31). Vì hèn nhất, mềm yếu, nên Socrate trước, Jesus sau, đã không thấy được con đường tự-cứu nào khác hơn là thu mình vào trong những ống vỏ hào-nhoáng nhưng bất-lực là các giáo-điều về công-bằng, vị-tha, bác-ái...

Triết-lý Socrate và tin-ngưỡng Cơ-Đốc đã làm suy yếu nhân-loại, đã chặn đường thể hiện của Bạo-quyền huyền-nhiệm. Socrate là tiên-tri của lý-trí nông cạn. Jesus là tiên-tri của tình-thương huyền-hoặc. Theo tiếng gọi của bạo-động,

(1) Về già, Nietzsche không còn mấy chống Socrate, và đặc-biệt đi tha-
thiết tự-đồng-nhất với Jesus Christ.

Nietzsche muốn làm một tiên-tri của con người mà ông gọi là Siêu-nhân.

Thế nào là Siêu-nhân? Siêu-nhân đối-lập với tiên-nhân. Tiên-nhân là sản-phẩm của văn-hóa cũ. Do đó, con người cao thượng, con người siêu-quần bat-chúng, vì được thăm-định đề-cao, theo tiêu-chuẩn của nền văn-hóa hư-vô, truyền thừa, phải được liệt vào hạng tiên-nhân bỉ-đời. Chính những bọn người đó là một ảo-tưởng, mê-hoặc và ngẫu căn sự xuất hiện của Siêu-nhân (1). Siêu-nhân là lý-tưởng của Nietzsche, cha đẻ ra kiến-thức hoan-hỷ (Gai Savoir). Siêu-nhân là người không ngần ngại đạp lên trên những xác chết hoặc còn hấp-hối của nhân-loại ngày hôm qua, để tiến lên viễn-tượng huy-hoàng của những chân trời mới. Trong cuốn « Vui biết », Nietzsche đã nhận định rằng :

« Biến-cổ mới lớn lao nhất — việc « Thượng-Đế đã chết », việc tin tưởng vào Thượng-Đế Cơ-Độc-giáo không còn đáng tin nữa, đang khởi sự gieo bóng tối đầu tiên của nó trên Âu-Châu... và điều phải sụp đổ theo là lòng tin tưởng ấy vốn chưa bị hủy diệt. Tất cả những gì xây trên lòng tin tưởng ấy, dựa vào đó là lớn lên trên đó. Chẳng hạn toàn-thể luân-lý Tây-phương của chúng ta » (Walter Kaufmann, The Portable Nietzsche, The Viking Press, New York, 1954, trang 417).

Ông không nói : không có Thượng-Đế ; ông chỉ nói : Thượng-Đế đã chết. Nghĩa là ông tin rằng có những thời kỳ Thượng-Đế sống trong lòng người và trong xã-hội. Mặc dầu, theo ông Thượng-Đế chỉ là một nguy-tạo của lý-trí. Tuy nhiên, Nietzsche là một nhà tâm-lý. Ông biết rằng người phải có một lý-tưởng cũng như xã-hội cần xây-dựng theo một bản qui-chiều giá-trị. Pascal đã viết : « Sans la foi chrétienne, vous serez pour vous mêmes, comme la nature de l'histoire un monstre et un chaos ». Nietzsche không muốn trông thấy người là một quái vật cho chính mình, và xã-hội rơi vào cảnh hỗn-loạn. Nhưng theo học-thuyết của ông, người phải đi, quan-niệm về người không giống nhau mà còn mâu-thuẫn giữa ông và luân-lý cổ-truyền. Cho nên trật-tự ông muốn tái-lập cho một xã-hội vắng bóng Thượng-Đế và Tin-ngưỡng, là

(1) Xem Zarathoustra, cuốn IV, bản về con người thượng-đỉnh (l'Homme Supérieur).

một trật-tự dựa trên nền tảng hoàn-toàn mới lạ, nền tảng của Siêu-nhân.

Về siêu-hình, Siêu-nhân đập đổ mọi nền triết-lý, mọi vũ-tru-quan đã có, bởi vì những cái đó là con đẻ của hư-vô và sẽ dẫn đến hư-vô. Đồng thời Siêu-nhân là người từ chối mọi ý-niệm về Thượng-Đế. Nhưng Siêu-nhân không chơi vơi giữa không trung. Siêu-nhân gắn liền với mặt đất, nên chủ-nghĩa vô-thần của Siêu-nhân có tính-chất hiện-sinh (athéisme existentiel) và Siêu-nhân là một người theo chủ-nghĩa hư-vô hiện-sinh (nilulisme existentiel). Như đã gợi ý, hư-vô hiện-sinh không phải là hoàn-toàn tiêu-cực, trốn tránh cuộc đời. Làm thế nào để khỏi mang danh là tiêu-cực, để chấp nhận cuộc đời? Làm thế nào Siêu-nhân không đồng nhân-tính với chúng ta có thể được xác-định bằng ba đặc-điểm: mới về cảm-giác, mới về suy-tư, mới về đánh giá-trị. Cả ba qui về một đòi hỏi căn-bản:

Đảo-hoán giá-trị (transvaluation). « Sống là bình giá rồi » (vivre c'est déjà apprécier, la Volonté de Puissance, trad. Blanquis t. I, trang 209). Đảo-hoán là đập đổ, là thay thế chứ không phải cải-thiện hoặc biến-dổi (changement). Lịch-sử nhân-loại số-dĩ thất-bại là vì chỉ biết thay đổi trên một quan-niệm văn-hóa bất-động và lầm-lạc. Nietzsche có thành-công trong việc đảo-hoán giá-trị theo ý-hướng của ông không? Karl Jaspers không thấy, bằng cách nào, Nietzsche đi từ tiêu-cực tuyệt-đối của chủ-nghĩa hư-vô đến những nhận-thức tích-cực của việc thẩm-giá (1). Nhưng người ta thấy rằng, Nietzsche không phải là đao-phủ đã hạ-sát Thượng-Đế. Ông chỉ muốn làm kẻ tiếp tay cho đạo quân vô-thần tiền-phong của những thế-hệ trước. Ông chỉ muốn đánh những đòn ân-huộc cho những gì còn lại của một tin-ngưỡng theo ông đã không còn đối-tượng. Và để thay thế Thượng-Đế, ông đề ra học-thuyết Bạo-động, học-thuyết Hồi-qui vĩnh-viễn và học-thuyết Phi-lý.

Như đã nói, khi người căn-bản là bạo-động và quay cuồng trong định-luật đánh-thếp bất-khả giải-thích của một cuộc trở về không ngừng, thì người, đã đành phải chấp nhận số phận của kiếp người, sẽ không có lý-do gì mà ta-thần khốc-lóc, trái lại, phải tỏ ra biết yêu-chuộng số phận mình. Cũng như tù nhân chung thân, phải biết biến bại thành thắng, tìm cách yếu lấy ngục thất, để sống và sống hạnh-phúc.

(1) K. Jaspers, Nietzsche et le christianisme, bản dịch của Jeanne Hersch, trang 18-19.

Phương chi, một khi không còn Thượng-Đế, thì mỗi người sinh ra phải tự biến mình thành Thượng-Đế cho mình. Cá-nhân không có lý-tưởng hoặc cùng đích lỗi-hậu nào khác hơn là chính mình, chính bản thân mình.

Trên bình-diện luân-lý, không còn có vấn-dề Thiện, Ác. Thiện Ác là do triết-lý Socrate tạo ra, và nhất là hậu-quả của một lòng tin vào đấng Toàn-Thiện. Giờ đây cá-nhân đã tự lãnh trách-nhiệm đáp đờ tất cả những cớ-hủ, giả đạo-đức, thì phải tìm một căn-bản mới cho luân-lý mới, luân-lý hay đạo-đức của siêu-nhân (1).

Siêu-nhân có thực-hiện được không? Siêu-nhân không phải là một ảo-tưởng, một huyền-nhiệm. Đó là kết-quả sẽ phải đến cho những người thiện-chí, có can-dảm dấn lên nền văn-hóa lỗi thời, những người đã tự giải-phóng khỏi những ràng buộc luân-lý hiện tại để trở về tòi-huyện trong nguồn nghị-lực của nhân-loại buổi sơ-khai. Trở về nguồn nghị-lực cổ-hữu của người, tức là bước qua thiện và ác theo quan-niệm ngày nay. Nói khác đi, cuốn « Bèn kia Thiện Ác » không nhằm mục-dịch nào khác hơn là định nghĩa lại thế nào là Thiện và thế nào là Ác. Nietzsche kết tội Thiên-Chúa-giáo đã âm-mưu với lý-trí Socrate để đưa nhân-loại vào vực thẳm, bằng cách « làm cho nó-lệ khởi-nghĩa trong phạm-vi luân-lý ». Thiện là hùng, là mạnh, là gân guốc, là võ-lực. Cái đẹp của một võ-sĩ vì thế đồng thời là cái Thiện. Thiện nói tóm lại là thích hợp với cuộc đời tranh-dấu. Còn Ác là cái gì nhu-

(1) « *Bornons-nous donc à épurer nos opinions et nos barèmes et à créer de nouvelles tables de valeurs qui nous soient propres ; et cessons de ratiociner à propos de la « valeur morale de nos actes ». Oui, mes amis, le dégoût s'impose pour tous ces bavardages moraux auxquels chacun se livre au sujet de ses semblables ; il est temps de le mettre enfin à l'ordre du jour. Il doit nous répugner de juger en morale. Abandonnons ce mauvais goût et ces paroles à ceux qui n'ont pas mieux à faire qu'à traîner encore quelques pas le passé dans le temps, et qui ne seront jamais « actuels »... à la foule par conséquent, à la majorité immense. Quant à nous, nous voulons devenir ceux que nous sommes, les hommes nouveaux, les hommes d'une seule foi, les incomparables, ceux qui se donnent leurs lois à eux-mêmes ! Et pour cela il faut que nous apprenions, il faut que nous découvriions tout ce qui est loi et nécessité dans le monde ; devenons-en les meilleurs élèves et les meilleurs explorateurs ; nous devons être des physiciens afin de pouvoir créer dans ce sens alors que jusqu'ici on n'a jamais bâti nul idéal, nul barème des valeurs que sur l'ignorance ou le mépris de la physique ! Par conséquent : vive cette physique ! vive encore plus ce qui nous l'impose : ... notre loyauté ! » Nietzsche, *Le Gai Savoir*, collections Idées Gallimard, bản dịch của Alexandre Vialatte 1950 - Xem thêm trang 244-245 : Illusion du Contemplatif, v.v...*

mlược, thiếu nghị-lực, ốm đau, bệnh-hoạn, khiến ta thất-trần, nhục-nhân của ngoại-giới. Nhưng luân-lý Thiên-Chúa-giáo đã cổ-võ cho sự khiêm-tốn, hiền-từ, và kết-án kẻ mạnh như là những tội-nhân! Không thể được. Con người hôm nay chỉ là còn khi trước con người Siêu-nhân ngày mai! Âm vang của Darwin mặc dầu ông này nhiều lần bị Nietzsche chỉ-trích tàn-nhân!

Người là ai? Người là một mâu-thuẫn, và mâu-thuẫn là bản-chất hữu của người. Mâu-thuẫn vì người là một con thú dữ, những muốn cắn xé, tung-hoành, giết chóc. Nhưng người đồng thời là sinh-vật tự ý-thức được chính mình và hành-động của mình. Con thú dữ luôn luôn là con vật. Người trái lại, nhờ ý-thức và hành-động, có năng-lực tự biến-thành người theo nghĩa chân chính của nó. Người là sinh-vật được tác-thành trong lịch-sử. *Tự ý-thức*, điều này tối quan-trọng trong học-thuyết Nietzsche. Nhờ ý-thức, người mới phân-biệt ngã chân-thực và ngã giả-hiệu. Nhu-cầu ngoại-hướng, nhìn ra ngoài, nhìn nhận ngoại vật và thu nhận, đã dần dần tạo ra cho chính cá-nhân những trở lực ghê gớm trên đường tự hoàn-thiện. Nguy hại hơn, trở lực ấy đã được thần-thánh-hóa (Thượng-Đế), hoặc luật-pháp-hóa (qui-chế xã-hội), hoặc công-luận-hóa (áp-lực của dư-luận), đến độ người không còn là người, mà chỉ còn là một đồ chơi của tạo-hóa, của công-luận. Về sau, Heidegger tóm lược tất cả tác-động tai hại ấy vào trong một từ-ngữ: người ta (on). Bản-chất của người vốn là như một bí mật, một cấm địa, không để gì đi sâu vào hay thông-cảm với người khác. Nhưng thần lý-trí bắt phải hòa-đồng với người khác. Do đó, cá-nhân đã phải cải-trang, đeo mặt nạ, để giả-thương, giả giận, để làm hề trên sân-khấu tuồng đời. Mặt nạ (persona) chỉ là một dấu hiệu, một cầu-chứng tại tòa, mà công-dụng là nói lên một giới-hạn vị-trí của cá-nhân trong xã-hội, hoặc đặt tương-quan với quần-chúng. Nhưng mấy ai hiểu rằng mặt nạ, cái mà người ta gọi là nhân-cách, tuy bề ngoài là một bùa hộ-vệ, nhưng thực ra là một khi-cu của thất-vọng chua chát, hèn hạ. Sartre đã khai thác điểm này nhất là trong hình ảnh tha-nhân

Không, người không phải là hình-ảnh của Thượng-Đế mà cũng chẳng phải là hình-ảnh của xã-hội. Người phải tự tạo ra hình-ảnh của mình, cái mà Sartre đã khai-triển thành vi-tự (pour-soi). Nghĩa là người là sinh-vật tự-do. Tự-do trong việc chiến-thắng bản-ngã giả tạo để tự hiện thực một bản-

ngã chân thực. Như nàng Kiều « bốn dây rỏ máu năm đầu ngón tay » tạo ra khúc bạc-mệnh, con người cá-nhân phải có can-đảm hy-sinh luân-lý để khỏi phải hy-sinh mình vì luân-lý. Tự giải-phóng ra khỏi ách thống-trị của luân-lý cổ-điển, dầu có phải đau đớn hay làm cho kẻ khác đau đớn, vì đó là điều-kiện thiết-yếu để đi tìm con đường của siêu-nhân. « Hầu hết tất cả những gì ta gọi là « văn-hóa cao-cấp » đều do sự linh-hóa và thâm-viên-hóa tàn-bạo — đó là luận-án của tôi... Muốn hiểu điều đó, quả nhiên phải loại bỏ cái tâm-lý ngu-ngốc ngày xưa, theo đó thì tàn-bạo phát-sinh do việc trông thấy đau khổ của kẻ khác. Có một vui sướng mãnh-liệt tràn trề khi được chứng-kiến những đau khổ bản-thân, khi tự mình làm khổ mình — và ở đâu người đạt đến độ từ bỏ mình (theo nghĩa tôn-giáo) hay là tự chém chặt thân-thể như người Phéniciens hay nhà tu-hành khắc-khổ quen làm, hoặc đến độ từ bỏ xác-thịt, hành hạ thân-xác, đấm ngực thống-hối, tự giải-phẫu lương-tâm, hy-sinh tri-tuệ, như Pascal nói, tất cả những trường hợp như vậy con người đều bị ngấm lòi kéo bởi chính tàn-bạo của mình? Tàn-bạo trở lại chống tàn-bạo... » (Bên kia Thiên Ác, đoạn 229). Người do bạo-động thúc-dậy, hăng say vì bạo-động. Bạo-động không là tàn-bạo nhưng có thể thành tàn-bạo, và trong tàn-bạo ấy, cớ một cái gì làm ta thỏa mãn, vui sướng. Ý-kiến này làm ta nhớ đến quan-niệm khổ-dảm (masochisme) của Freud.

Nietzsche đã vượt xa những cảm dỗ hành-lạc lúc ban đầu. Ông không còn thỏa-mãn với giọng điệu của con yêu-tinh Sirene từ trong rừng xanh vọng ra, trả lời cho nỗi băn khoăn của nhà vua Midas về ý-nghĩa cuộc đời :

« Giống người khốn nạn kia, con cái của tình-cờ và đau khổ ! Tại sao nhà người cứ muốn nghe những cái không mấy lợi ích cho nhà người ? Cái hạnh-phúc thương-thặng kia, hãy biết rằng nhà người không hao giờ đạt tới : đó là chớ gì đừng sinh ra, đừng sống, và đừng gì hết. Nhưng sau đó, hạnh-phúc mà nhà người có thể có, là chết sớm (1) ».

Đến đây, ta thấy-Siêu-nhân không còn là kẻ vượt biên

(1) « Misérable race des hommes, enfants du hasard et de la peine. Pourquoi veux-tu entendre ce qui ne te profitera guère ? Ce bien suprême, sache que tu ne peux l'atteindre : c'est de n'être pas né, de n'être pas, de n'être rien. Mais, le bien qui vient ensuite n'est pas hors de ta portée : c'est de mourir bientôt ».

vô-tận (mer de l'infini), của một sự trở về vĩnh-viễn. Nietzsche đã tỏ ra ít trừu-tượng, ít huyền-bí hơn. Nói nôm na, Siêu-nhân của Nietzsche sau khi đã phóng tầm mắt ra bốn phương trời vũ-trụ bao-la, sau khi đã xét lại toàn bộ cục-diện lịch-sử, sau khi đã lôi kéo nhân-loại ra khỏi giấc mơ hữu-thân, đã muốn rằng trong tình-thế ấy, người không còn cách nào khác là con đường tự-cứu. Sự-mạng của người hùng Nietzsche không còn là tự dối trong việc tự thần thánh hóa, mà phải tự chiến-thắng, mặc dầu là một chiến-thắng tuyệt-vọng. Với điều-kiện ấy, và chỉ với điều-kiện ấy, thì Thượng-Đế mới có thể chết để nhân-loại không chết theo: « Nếu ta không biến cái chết của Thượng-Đế thành một đại từ bỏ mình và một chiến-thắng muôn đời chính chúng ta, thì chúng ta sẽ phải trả giá cho cái chết đó » (si nous ne faisons de la mort de Dieu un grand renoncement et une perpétuelle victoire sur nous-mêmes, nous aurons à payer pour cette perte. — La volonté de puissance. Ý-chí của sức-mạnh, t. II, đoạn 424) (1).

Nietzsche nhận chân rằng con người không thể không tin tưởng vào một cái gì. Ông đã có những phân-tích khá thâm viển thế nào là chân-tướng của lòng tin (croyance). Tin mà vắng bóng « không tin » thì không phải là tin chân-thực. Một giọng điệu *trương-tự* như của Kierkegaard hay của G. Marcel: không tin mà thiếu lòng tin là một thất-vọng tuyệt-đối. Thay vì tin vào Thượng-Đế hay vào xã-hội Nietzsche (cũng như Sartre), tin vào tự-do của người, của cá-nhân. Vì còn chút lòng tin, ông đã cố gắng đi tìm một cái gì lấp vào chỗ hổng do chủ-trương hư-vô của ông đào ra trong lòng người và trong xã-hội. « Mặc dầu triệt-để theo thuyết hư-vô, Nietzsche viết năm 1888, tôi không thôi-chỉ tìm bằng được cánh cửa ra, lối thông đưa đến một cái gì ». Lối ra, mà Nietzsche đã tìm được và gắn liền với tên tuổi của ông, là hình-ảnh của con người siêu-nhân, ta đã họa lại bằng một vài nét thủy-mạc trên-đây.

Bình-luận :

Đĩ nhiên, Nietzsche đã gây một phản-trào mãnh-liệt,

(1) Nietzsche đi đến phân-biệt giữa hư-vô thụ-động và hư-vô hoạt-động (nihilisme passif et nihilisme actif), hay động hơn, ông phân-vấn giữa ý-chí thần-hóa thời chốc và ý-chí hư-vô (balloté entre la volonté de sacralisation de l'instant et la volonté du néant). Xem Gilles Deleuze Nietzsche et la philosophie, P. U. F. 1962, trang 169-201.

nhất là trong giới triết-học, tôn-giáo và chính-trị. Quan-niệm siêu-nhân là nền-tảng cho chủ-nghĩa Đức-quốc-xã và thuyết liên-liệp Nhật-nhĩ-man. Những người Đức thuần-túy là hiện-thân của siêu-nhân có sứ-mạng làm lại một nhân-loại người hùng mà động-cơ là bạo-lực. Tin-ngưỡng, nhất là của Thiên-Chúa-giáo, đã gặp nơi Nietzsche một chiến-sĩ tiên-phong của chủ-nghĩa vô-thần tân-thời, muốn loại trừ khỏi xã-hội mọi truyền-thống giá-trị siêu-nhiên của Phúc-Âm. Tuy nhiên, Thiên-Chúa-giáo cũng thấy được ở học-thuyết Nietzsche một luận-cứ tiêu-cực cho lý-tưởng của mình. Thực vậy, Nietzsche đã không ngừng băn-khoăn với « khám-phá » Nhân-loại dã và hiện sống trong suy-đổi truy-lạc. Nhân-loại cần phải được giải-thoát khỏi tình cảnh đó, một cứu-rỗi là cần thiết. Nhân-loại, muốn đạt tới hai điều mong ước ấy, phải am-tường và nắm được chân-lý. Ba vấn-đề ấy: Luân-lý, Tin-ngưỡng (nhân-bản), Nhận-thức, là tất cả nỗi lo âu của ông. Ông đã nhúng tay vào máu Thượng-Đế, ông đã thấy với Pascal rằng « không có tin-ngưỡng Cơ-Đốc, các người sẽ đối với chính các người cũng như thiên-nhiên và lịch-sử, một quái-vật và một hỗn-loạn » (sans la loi chrétienne, vous serez pour vous mêmes, comme la nature et l'histoire, un monstre et un chaos), nên ông đã hô-hào : « Từ khi không còn Thượng-Đế nữa, thì cô-độc càng trở nên không chịu được : con người thượng-thặng phải bắt tay vào việc » (Ý-chí của sức-mạnh quyền II, đoạn 421, trang 133). Nhưng tại sao lại gọi là truy-lạc, tại sao lại phải giải-thoát, tại sao lại ngưỡng-vọng về phía chân-lý ? Nhiều nhà phê-bình nhân-dịnh rằng những ý-niệm ấy là dư-âm của Thiên-Chúa-giáo, hay đúng hơn, là tiếng kêu trong tiềm-thức của Nietzsche, con người đã từng hấp-thụ không-khí của Phúc-âm (1). Thái-độ của ông là một cố gắng trả lời cho dư-âm không tan-biến ấy. Người ta có thể thấy thái-độ ấy thu gọn trong lời nói này : « Sự nghiêm trọng lớn có lẽ chỉ mới khởi đầu, vấn-đề chân-thực có lẽ chỉ mới đặt ra, định-mệnh của tâm hồn đang đảo ngược, chiếc kim đồng hồ đang đi, tấn Bi kịch bắt đầu... » (2)

(1) K. Jaspers, Nietzsche et le christianisme, bản dịch của Jeanne Hersch, 1949, trang 24-49.

(2) « Le grand sérieux commence peut-être seulement, le véritable problème est peut-être seulement posé, la destinée de l'âme se retourne, l'aiguille marche : la Tragédie commence... » (sự Vui biết, Le Gai Savoir).

Vui của Nietzsche vượt khỏi mọi ý-niệm lạc-quan hay bi-quan. Vui có ý-nghĩa của một khám-phá thuộc thứ-hạng nhận-thức và sáng-tạo : « Chúng ta không nên đón nhận mà phải sáng-tạo. Chúng ta không nghèo khổ đến nỗi phải cần đến bố-thí của Thần thánh » (3).

Nhưng người ta không hiểu được và chấp-nhận được cái vui ấy, khi người ta thấy nó được xây-dựng trên một tảng bùn nhầy-nhụa của hư-vô, nói khác đi, khi tất cả là do phi-lý, phi-nghĩa căn-bản của con người đốn mạt, bé bỏng. Thuyết lạo-lực vĩnh-cửu của ông cũng như quan-điểm hồi-qui vĩnh-viễn của ông không đủ sức lấp vào vực thẳm của chủ-nghĩa hư-vô. Phải chăng đó là « một nhục nhã đau đớn » (honte douloureuse), như chính Nietzsche đã thừa nhận, khi ông thấy quãng cách giữa thường nhân với siêu-nhân, tương-tự như « ý-thức đau khổ » của Hegel trong câu chuyện đầy tớ và ông chủ, hoặc rộng hơn trong vấn-đề Hữu? Sự khó khăn ấy khiến Jaspers (trong cuốn « Nietzsche und das Christentum », trang 64) đưa ra ý-kiến như sau. Nietzsche phủ-nhận năng-lực của lý-trí, phủ-nhận Thượng-Đế, đồng thời quả-quyết hư-vô của vạn-vật, thì có thể có ba lập-trường :

1.— Hoặc là sự thừa nhận phi-lý của vũ-trụ là một đòi hỏi vươn lên với siêu-nghiệm vốn bất-khả-tri (theo học-thuyết Jaspers thì vũ-trụ hữu-hình tự nó là phi-lý, nhưng vẫn có những nghĩa lý của những dấu chỉ (chiffres) đưa đến siêu-nghiệm bất khả-tri). Nhưng siêu-nghiệm không phải ai cũng đạt tới, siêu-nghiệm chỉ hé mở cho những tâm-hồn cao-thượng, độ-lượng và khắc-khổ (Jaspers nhớ đến Plotin, St. Augustin, Erkhart,...).

2.— Hoặc là vũ-trụ phi-lý không còn gánh chịu được, khiến cho con người không chú ý hăng say hướng về chân-lý, vì làm gì còn chân-lý trong cái phi-lý toàn-diện trong hư-vô tuyệt-đối? Gorgias sống lại trong Nietzsche:

3.— Hoặc nhắm mắt bịt lợi trong đêm tối hãi-hùng của phi-lý, chỉ còn bám vào một hy-vọng độc-nhất và cuối cùng, hy-vọng của con người tuyệt-vọng giữa Thái-bình-dương sâu thẳm của hư-vô.

(g) « Nous n'avons pas à accepter mais à créer. Nous ne sommes pas assez pauvres pour avoir besoin de l'aumône des dieux ! » (Le Qui Savoir).

Jaspers kết-luận rằng Nietzsche đã chấp-nhận cả ba trường hợp. Chúng tôi nghĩ rằng Nietzsche trước sau vẫn khá trung-thành với học-thuyết của ông. Thái-dộ của ông là thái-dộ của một con người siêu-hình (l'homme métaphysique), mặc dầu ông chỉ muốn làm một sứ-giả hiện-sinh theo nghĩa sinh-vật của danh-từ. Đọc ông, chúng ta thấy, ông đã bị dây vô, day dứt bởi hai thế lực vật-chất hữu-hình và tinh-thần vô-hình. Con người siêu-nhân của ông muốn làm một gạch nối giữa Thiên-Địa-Nhân (biến-thái của thuyết tam-tài trong Nho-giáo), giữa tự-do sáng-tạo và tiền-định cơ-giới. Triết-học, theo ông là sáng-tạo (bằng giải-thích và bạo-dộng), chứ không tất nhiên là đón nhận thiên-nhiên. Tương-tự như quan-điểm triết-học ta biến đổi ta thấy nơi Karl-Marx. Về xã-hội, nếu con người vô-sản của Marx chấm-dứt lịch-sử trong chế-độ Cộng-sản, thì con người siêu-nhân của Nietzsche là lý-tưởng của chế-độ quốc-xã...

Nietzsche là chỗ trùng phùng, chen lấn của nhiều tư-trào, đặc-biệt của Platon, của Thiên-Chúa-giáo, của Hegel, của Karl-Marx, đồng thời là điềm tựa cho các học-thuyết kim-thời của Phật học (về luân-hồi, sắc không) (1), cho chủ-nghĩa hiện-sinh của thế-kỷ 20.

Quan-điểm siêu-hình và những phân-tách tâm-lý tân-kỳ độc-đáo của Nietzsche đã ảnh-hưởng nhiều đến nền nhân-bản của thuyết hiện-sinh. Một nhân bản vô-thần (J. P. Sartre, l'existentialisme est un humanisme) trong đó triết-gia sẽ tự thấy cô-đơn, lạnh-lùng, đau khổ, không còn ai là bạn đồng-

(1) Giải-thích điềm này, J. Wahl nói rằng thực ra Nietzsche chịu ảnh-hưởng của Phật-giáo trước mà ông gọi là Thiên-Chúa-giáo không có thập-ác (Christianisme sans la Croix).

J. Wahl viết : 'Ce nihilisme actif ne peut se développer que dans une certaine atmosphère de bien-être. Que l'on triomphe de la morale, cela suppose déjà un certain degré assez haut de culture spirituelle. Et nous pouvons, par exemple, voir un autre nihilisme actif dans le Bouddha auquel il avait déjà fait plusieurs allusions. Et c'est ici qu'il suggère que de même que la théorie de Bouddha avait certaines présuppositions dans le principe de causalité, sa propre théorie aura comme présupposition l'éternel retour. Il y aura rôle à jouer pour les sciences afin de nous montre quel est univers...'

Và đoạn sau gần với học-thuyết Đại-thừa canh-tân : '... celui qui sera touché par l'idée de l'éternel retour ne reculera devant aucune action. Il n'y aura pas extinction passive mais une volonté d'extinction de ce qui est à ce degré sans aucun sens et dans aucun but, bien que ce moment ne soit aussi qu'un spasme et qu'une fureur aveugle'. J. Wahl, sách đã dẫn, trang 195.

hành Heidegger). Cái vui của triết-gia, của siêu-nhân-bản này là cái vui của Nàng Kiều ở lầu Ngưng-Bích, vong-bản của một kiếp tù-day :

Vui là vui gương kéo mà,
Ai tri-âm đó mặn mà với ai.

Trong một bức thư viết cho Peter Gast, Nietzsche viết : « Chính tôi, trong toàn bộ, nhiều lần tôi chỉ là kết-quả của những nguệch ngoạc mà một sức-mạnh vô-hình đã vẽ ra trên giấy để ướm thử một ngòi bút mới » (1). Tư-tưởng của Nietzsche không được trình bày thành hệ-thống. Đó là sản-phẩm của « một thứ tình cờ may mắn » (une sorte de hasard heureux). Ông không muốn dùng « Liên-hệ luận-lý » thông thường. Ông muốn sáng-tạo. Và bởi vì ông quan-niệm vũ-trụ chỉ là do giải-thích của bản-ngã, mà bản-ngã cũng lại là do ý-chí của sức-mạnh làm nền và điều-dộng, nên không thể áp-dụng lý-luận cổ-diễn để phê-bình những mâu-thuẫn của thiên-nhiên và của học-thuyết ông vốn là phản ảnh của thiên-nhiên. Như Schleiermacher nói rằng trong Nietzsche « có một tiếng nói hiển-tử, lên tiếng và nói ngược lại với tiếng nói kia », cho nên tôi nghĩ rằng sự trái ngược ấy cũng là một góp phần làm sáng tỏ các vấn đề đặt ra cho khoa-học, luận-lý và tin-ngưỡng. Đọc Nietzsche người ta có cảm tưởng rõ rệt là ông đi từ cực-đoan này đến cực-đoan kia, và cuối cùng nhấn-nai trong một tia hy-vọng yếu ớt : cứu vãn chút thanh-danh do lý-trí và dục-vọng đưa đẩy vào vực thẳm... Bây giờ nhìn lại cuộc đời và sự-nghiệp của triết-gia, ta một lần nữa mượn lời J. Wahl :

« Giờ đây ta gởi tới ông lời vĩnh-biệt hoặc tái-ngộ, không ngờ rằng ông đã không thỏa-mãn chúng ta là bao lắm, lòng những lo âu, rất lo âu khi nhìn thấy cái đầu ông, một trong những đầu thông-minh nhất, tế-nhị nhất, mạnh bạo nhất, bị mất hút vào những không tưởng oái-oăm, chống lại với nền đạo-lý ngàn đời, để lập một đạo-lý ngược chiều không tốt đẹp gì hơn, và nền đạo-lý đã vô-tình hay hữu ý được đặt trên nền tảng lý thuyết đạo-hạnh. Ông đã múa may với tư-tưởng :

(1) Moi-même, dans l'ensemble, je ne fais souvent l'effet d'un griffonnage qu'une puissance inconnue tracerait sur le papier pour essayer une nouvelle plume' (1889). Xem thêm Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trang 93, số 39 : La Plume griffonne.

tôi chịu đựng ông được đến chừng nào, ông, thì không phải cái gì ông cũng đã chịu đựng, chính thân ông, những máu-thần của ông, ngạo mạn của ông, ông cũng đã không chịu nổi. Trí thông-minh của ông, ngạo mạn của ông, đã làm ông thua trận, và, cũng vì ý-chí ác độc của ông, mà con người tinh bản thiện của ông bị vạ lây. Ông không những cứng cỏi đối với mình. Ông còn gián tiếp cứng cỏi với người khác, nhiều người khác. Là một thông-minh cuối cùng của thế-kỷ, ông đã muốn tuyên-bố sự cáo-chung của thế-kỷ, và sự cáo-chung của tri-thức. Và ông đã ngã gục. Em-pê-đốc của chúng ta, Em-pê-đốc trong một gian buồng nghèo khổ tối tăm, Hôn-đéc-lanh của chúng ta, Van-Got của chúng ta, hãy nhìn lại những phong-cảnh hùng-vĩ làm-ly kia, những thành phố vương-giả lớn kia. Giê-nơ, Vơ-ni-dơ, Tu-ranh, Mi-lăng, khi trời Sils Maria, trong sáng trên cao. Ta hãy cùng ông tưởng lại thời phục-hưng, thời tiền Socrate, thế kỷ 17, bạn của ông ta, Linh-mục Galiéni như ông nói. Văn-hóa tinh-tế nhất. Trên bờ của Đại-vô văn-hóa. Nhưng ngày hôm nay tôi càng sợ vô-văn-hóa. Nietzsche hãy lui lại đằng sau. Nietzsche, đừng bước thêm bước nữa. Anh sẽ đung. Nietzsche, anh đã bị đung. Điều đó quả là không chắc, nếu như không có gì thực cả. Nietzsche, hãy trở về đây. Kẻ trở về muốn thuở. Đừng đi mất. Đừng là người Đức. Đừng làm Đác-oanh, dầu có muốn. Đừng làm Nietzsche. Hãy là Nietzsche ». (1).

« Voici que nous lui disons adieu, ou au revoir, moins satisfaits d'avoir été avec lui que nous ne le pensions, inquiets, bien inquiets, en voyant cette tête, des plus intelligentes, des plus fines, des plus braves, se perdre dans des utopies funestes, prendre le contre-pied de la morale des siècles passés au nom d'une morale qui ne vaut pas mieux et est seulement de sens contraire, et est fondée, qu'il le veuille ou non, sur le darwinisme. Il joue avec la pensée : combien puis-je supporter ; et il n'a pas pu tout supporter : tout y compris lui, y compris ses contradictions, y compris son orgueil. C'est son intelligence qui l'a perdu son orgueil, et homme bon, sa volonté de méchanceté. Il ne fut pas seulement dur envers lui. Indirectement il fut dur envers d'autre, beaucoup d'autres. Intelligence fin de siècle, il a voulu proclamer

(1) La Pensée Philosophique de Nietzsche. Cours de Sorbonne 1959, trang

la fin du siècle et la fin des intellectuels. Et il a succombé. Notre Empédocle, Empédocle dans une pauvre chambre sombre, notre Holderlin, notre **Van Gogh**. Revoyons ces paysages idylliques-héroïques, ces grandes villes princières ou colossales, Gênes, Venise, Turin, Milan, l'air de Sils Maria, la transparence dans la hauteur. Repensons avec lui à la Renaissance, aux anté-socratiques, au XVII^e siècle, à son ami, comme il disait, l'Abbé Galiéni. La plus fine culture. Au bord de la Grande inculture. Mais aujourd'hui j'ai plus peur de l'inculture. Nietzsche, retourné en arrière. Nietzsche, pas un pas de plus. Tu risques de toucher. Nietzsche tu es touché. Ce n'était pas sûr que si rien n'est vrai. Reviens, Nietzsche Eternel Retourneur. Ne sois pas parti. Ne sois pas Allemand. Ne sois pas malgré toi darwinier. Ne sois pas Nietzsche. Sois Nietzsche ».

J. Wahl, sách đã dẫn, trang 161-162.

KARL JASPERS

với

BÓNG GIÁNG CỦA SIÊU VƯỢT

4

KARL JASPERS

với

BÓNG GIÁNG CỦA SIÊU VƯỢT

Karl Jaspers sinh ngày 23 tháng 2 năm 1883, tại Oldenburg, gần bờ biển Bắc-Hải. Cha ông thuộc một gia-đình làm nghề buôn bán và cây cấy, nhưng đã trở nên luật-gia, công-chức và giám-đốc ngân-hàng. Tính tình thẳng-thắn trung-hậu. Mẹ cũng là con nhà nông ở Butjadingen, cần-cù, cần-đảm, và đối với con cái rất chu-đáo và thông-cảm.

Hết trung-học, cậu theo luật ba tam-cá-nguyệt, rồi bỏ sang học thuốc. Năm 1908, khảo-hạch, và năm sau, làm y-sĩ và giảng-nghiệm-viên tâm-trắc thuộc Đại-học Heidelberg. Năm 1913, trình luận-án tiến-sĩ và được bổ làm giáo-sư diễn-giảng về tâm-lý tại Phân-khoa văn-học. Năm 1921, nhận lãnh ghế giáo-sư triết-lý ở Heidelberg. Năm 1928, từ chối lời mời làm giáo-sư của Đại-học Bonn. Năm 1937, bị chính-phủ quốc-xã thải-hồi, đề rồi được chính-quyền chiếm đóng Mỹ cho phục-chức năm 1945. Đến năm 1948, ông nhận lời mời của Đại-học Bâles (Thụy-sĩ) và giảng dạy ở đó đến mãn đời. Ông mất vào đầu xuân 1969.

Từ thiếu thời, Jaspers, đã tỏ ra độc-lập, đến bướng-bỉnh, « bất-mẫu với mình, với xã-hội, với những xáo-trá của đời sống xã-hội » (1). Nhưng lại thích « thiên-nhiên, nghệ-

(1) Karl Jaspers, *Autobiographie philosophique*, Aubier bản dịch ra Pháp-văn của Pierre Boudot, trang 12.

thuật, thơ, khoa-học» và di du-lich (1), ham ca-kịch, cờ tướng, và «khoa xem bói chỉ tay (2).

Vốn rất thông-minh, Jaspers sớm cảm thấy học và hành, kiến-thức và cuộc sống, là hai việc không giống nhau. Vấn-đề trọng-đại, là phải sống như thế nào? Ông học y-khoa vì sở thích và cơ-hội thì nhiều, mà vi lý-tưởng thì ít. Nhưng cũng nhờ đi vào con đường chung dung với bệnh-lý, với đau khổ hồn xác của bệnh-nhân, mà Jaspers đã khám-phá ra chân-trời sáng-sủa của tâm-lý-học. Với sự khám-phá ấy, và vì thiếu sức khỏe, ông đành bỏ nghề thầy thuốc mà đầu-liên ông dự-định chuyên về tâm-trắc.

Ông đang sống trong cố-gắng, buồn-tẻ, không tương-lai thì năm 1907, khi ông được 24 tuổi, ông gặp Gertrude Mayer để ba năm sau làm lễ thành-hôn với nàng. Gertrude là con một gia-đình Do-Thái đạo-đức đến cư-trú ở Brandebourg từ thế-kỷ 17, tính tình rất điềm-dạm, cởi-mở, cử-chỉ ôn-tồn, qui-phái, Vừa gặp nhau lần đầu ở nhà nàng, Jaspers đã cảm thấy « một hòa-điệu huyền-bí » mà ông không bao giờ ngờ trước. Lúc đó Gertrude còn là một nữ-sinh ban tú-tài triết-lý, dành nhiều thời giờ cho La-ngữ và Hy-ngữ. Tư-tưởng hai người rất khác nhau. Bà Jaspers sống trong thắc mắc của bất cứ một vấn-đề trọng-đại nào đặt ra cho triết-lý. Không bao giờ bà thỏa-mãn, và vì thế bà rất đau khổ trên bình-diện tinh-thần, mặc dầu không mấy khi tỏ ra bề ngoài. Với bà, Jaspers đã cảm thấy hạnh-phúc, nhờ bà đời ông mới có nghĩa : « Tôi cảm thấy sâu xa tình yêu tràn đầy, tình yêu ấy đủ cho tất cả và làm cho mỗi ngày của tôi, cho đến hôm nay, có một ý-nghĩa của tình-yêu ấy ».

Trên bình-diện tư-tưởng và nghề-nghiệp, sự gặp gỡ ấy đã định-hướng cho Jaspers. Thực vậy, Jaspers đã hé thấy ý-nghĩa triết-lý của cuộc đời, nhờ sự có mặt của bà vợ, và cũng nhờ đó, ông thấy được đường đi của triết-lý ông. Độc-giả có thể so-sánh quan-điểm của Jaspers và Kierkegaard về ý-nghĩa của người đàn-bà đối với văn-học nói chung.

Xuất-thân là một y-sĩ, ông không sớm được đào-tạo trong triết-sử như các triết-gia hiện-sinh khác. Nhưng bù lại,

(1) Sđd, trang 12.

(2) Sđd, trang 19.

tâm trí ông được bồi đắp bằng những kinh-nghiệm sống động của nghề-nghiệp mà ta không thấy nơi nhiều đồng-chí của ông (1).

Như đã sơ-phác trong phần tổng-luận, triết-lý hiện-sinh nói chung dựa trên những nhận-định hiện-tượng-luận về ý-nghĩa kiếp người được nhìn dưới hai góc cạnh chính yếu : hiện-hữu của người trong vũ-trụ và của người như là một hữu. Cần nhắc lại rằng những từ-ngữ hiện-hữu (existence) và hữu (être) không đồng-nghĩa trong triết-học cổ-diễn và triết-học hiện-sinh, mặc dầu có những tương-quan đặt ra cho các triết-gia hiện-sinh. Theo các triết-gia này, quan-điểm về những từ-ngữ ấy vốn đã vấp phải những bế-tắc không vượt nổi, và quan-điểm hiện-sinh-thuyết chỉ là một sửa sai, hơn thế nữa, là một cải-thiện của triết-học cũ. Do đó, cũng như nhiều triết-gia khác của phong-trào, đặc biệt Heidegger, Karl Jaspers không phủ-nhận triết-sử, trái lại, xem triết-sử như là những bước dò dẫm, nối tiếp trên đường chân-lý, đường của hữu, và sứ-mệnh của họ là đưa triết-học về với triết-sử, đúng hơn, về với nguyên-ủy của triết-sử, tức là cái mà họ gọi là hiện-sinh.

Những suy-niệm tiên khởi :

Tiếp-xúc với thế-giới bệnh-nhân, Karl Jaspers đã ghi lại nhiều khám-phá độc-đáo về nhân-tính, tâm-lý nhân-loại, và ý-nghĩa cuộc sống của người. Người ta thường quan-niệm trước ông rằng bệnh-nhân là những trường-hợp ngoại-lệ, những sai-lệch của nhân-sinh (vie humaine), do nghịch-cảnh cơ-thể hoặc ngoại-giới gây ra. Jaspers không hoàn-toàn đồng ý. Bệnh-hoạn là một cái gì của kẻ làm người. Bệnh-hoạn nói lên nhiều khía-cạnh nhân-tính. Nói khác đi, trong bệnh-hoạn ẩn-nấp những ý-nghĩa không thể gán cho sự thiếu sót hay hỗn-loạn sinh-vật-lý mà thôi. Jaspers đã áp-dụng mô-tả hiện-tượng-luận vào sự phơi bày ý-nghĩa trong một tác-phẩm đầu tay, nhưng đã làm cho ông nổi tiếng trong tư-tưởng giới, cuốn « Allgemeine Psychopathologie » xuất-bản năm 1913 (2). Nhưng mô-tả hiện-tượng-luận của ông không thuộc loại tĩnh

(1) Nên đọc Karl Jaspers, *Autobiographie Philosophique* bản dịch của Pierre Boudot, Aubier, 1963.

(2) Jaspers đã khởi-công viết cuốn này, năm 1911 do lời yêu cầu của ông Wilmann và nhà xuất-bản Ferdinand Springer, và Jaspers đã đệ-trình tác-phẩm ấy như một luận-án tiến-sĩ tâm-lý ở Heidelberg.

mà thuộc loại động, nghĩa là ông không mô-tả vì mô-tả theo kiểu những tay vẽ bản-đồ chuyên-môn. Theo ông, đó là những mô-tả theo sự điều-khiển của đòi hỏi nhân-quả theo nghĩa khoa-học vật-lý. Tâm-lý người không thể giản-lược vào một giải-nghĩa khoa-học thiên-nhiên. Vì thế ông phân-biệt tâm-lý giải-nghĩa với tâm-lý lãnh-hội (1). Tâm-lý lãnh-hội là tâm-lý khai-diễn, ngược quá-trình hình-thành sự-kiện tâm-lý hầu khám-phá ra những yếu-tố góp phần tạo-tác ra hiện-trạng tâm-linh. Có những kích-thước chiều sâu mới thật là hệ-trọng. Do đó, phương-pháp của Jaspers không phải là nội-quan như tâm-lý cổ-diễn xử-dụng. Bởi vì nội-quan hàm-ngụ ý-niệm cho rằng giòng tâm-linh là một đối-tượng, và vì thế bị vật-lý-hóa như một sự-vật. Nhưng tâm-lý không phải là một sự-vật Bergson đã từng chứng-minh. Theo sau Bergson, Jaspers nhìn-nhan trực-giác mới là « quan năng » thích-ứng và cân-bằng cho sự lãnh-hội tâm-lý biến-động và thâm-đế. Ý-thức không phải là cái gì tự cô-lập-hóa trong thái-độ tự-ngắm. Làm gì có một ý-thức như vậy : một ý-niệm về ý-thức tự-thị tuyệt-đối dù sạch liên-hệ với ngoại-giới là một mâu-thuẫn ngay cả trong từ-ngữ. Nhưng cũng không phải là một ý-thức hiểu theo nghĩa đã-được-biểu-lộ, cô-động, vật-hóa trong những ý-nghĩa khách-quan do chính ý-thức kiến-tạo ra. Ý-thức, để dùng danh-từ của Jaspers, là một Erscheinung, một xuất-hiện. Xuất-hiện là một động-tác, một thái-độ. Xuất-hiện đòi hỏi động-nhan, hình-thức xuất-hiện — và ý-thức xuất-hiện bằng những biểu-hiệu bản-thân (expression de soi). Nhưng những biểu-hiệu ấy không bao giờ nói lên đầy đủ ý-tướng của ý-thức. Ý-thức tự nó vô cùng phong-phú, mà hình-thức tự biểu-hiệu thì hạn-hữu. Jaspers còn nhấn mạnh rằng ý-thức chỉ là ý-thức khi sự xuất-hiện (bằng biểu-hiệu) của nó được người khác thừa nhận. Cho nên ý-thức tự hình-thành trong liên-hệ với « đối-tượng » và với tha-nhân.

Thuyết tâm-trạng-học của Jaspers là một đối-kháng chống lại quan-niệm cơ-giới trong tâm-lý-học của thế-kỷ 19. Do ảnh-hưởng của thuyết bất-khả-tri của Kant, nhưng bằng cách chuyển hướng theo quan-điểm của mình, Jaspers cho rằng nếu có cái gì không hề đạt tới, cái đó chính là tâm-

(1) Jaspers chịu ảnh-hưởng của Dilthey : « A la Psychologie des explications théoriques, Dilthey avait opposé une autre psychologie, descriptive et analytique. Je transposai cette conception en l'appelant psychologie compréhensive » K. J. AP, trang 35.

hồn, là lòng người. Tự-nội mà Kant nói, theo Jaspers, chính là nội-tâm với tất cả ý-nghĩa khả-thể của nó... Một điểm nữa khác với Kant là cái bất-khả-tri không phải là cái gì đứng đằng sau hiện-trạng tâm-lý, mà chính là nằm nội-tại (immanent) trong mỗi biểu-hiệu tâm-lý hay nói theo kiểu Husserl, chính là chân trời, viễn-ảnh của những biểu-hiệu ấy.

Mặt khác, người ta ghi nhận rằng mặc dầu có khuynh-hướng hiện-trạng-luận, tâm-trắc-học (psychiatrie) của Jaspers có nhiều tương-đồng với chính tâm-lý co-giới mà ông muốn phi bác. Riêng đối với phân-tâm-học, Jaspers cũng được kể như là một trong những người gián-tiếp khai-lộ, nhất là trong lãnh-vực vô-thức.

Vô-thức là cái gì từ chối mọi giải-thích nhân-quả. Nhưng vô-thức điều-khiển sinh-hoạt nhân-loại. Quan-niệm này được gần như hệ-thống-hóa trong học-thuyết Freud. Từ ý-niệm vô-thức cộng với sự từ chối tinh-chất ngoại-thường của tâm-bệnh-học, Jaspers dần dần đi đến một quan-niệm về vũ-tru-quan đã được phác-họa trong tác-phẩm thứ hai, nhan-dề « *Psychologie der Weltanschauungen* » (1919).

Tại sao lại có những dị-biệt về vũ-tru-quan hay thế-giới-quan giữa các nền văn-hóa? Về phương-diện tâm-lý cá-nhân, người ta không thể tuyệt-đối phân-biệt lãnh-mạnh với bệnh hoạn, cũng vậy, người ta không thể nói nền văn-minh này lãnh-mạnh hơn nền văn-minh kia, hoặc văn-hóa này chân-thực hơn văn-hóa kia (1). Nếu ý-thức là những tự-biểu-hiệu dưới nhiều hình-thức khác nhau, nhưng vẫn do một nguồn duy nhất là động-lực tiềm-tàng, bí-nhiệm của giống người, và do đó, giữ được tinh-cách đồng-nhất của mình, trên bình-diện xã-hội, văn-hóa, vũ-tru-quan là kết-tinh những gặp gỡ quan-diểm của những người chung sống trong một hoàn-cảnh lịch-sử hay một không-gian địa-lý đồng nhất. Những cái nhìn « thế-sự » ấy bắt nguồn từ những miền vô-thức do nhiều yếu-tố cấu-tạo ra, nhưng nói ngắn lại, do kinh-nghiệm sống, kinh-nghiệm sống là việc của chủ-thể-tính không thể nhất loạt tổng-luận thành những công-thức trừu-tượng. Thành ra, có một tương-đối trong tư-tưởng và văn-hóa, nhưng tương-đối-tính không những không phủ-nhận chân-

(1) Mười năm sau, Max Scheler cũng trình bày một quan-diểm tương-tự. Xem ý-niệm Hòa-bình và chủ-nghĩa Hòa-bình (*Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlin der Neu Geist Verlag, 1931).

lý, mà còn chứng-minh cho chân-lý. Và chân-lý theo định-nghĩa là chủ-quan-tính.

Từ những nhân-dịnh ấy, Jaspers suy-diễn ra sự duy-nhất giữa cuộc sống và tư-tưởng, giữa thái-độ nhân-loại đối với ngoại-giới, trong-tư như quan-điểm tri-hành hiệp-nhất trong Nho-học. Mọi hoạt-động nhân-loại, tư-tưởng và hành-động, đều là ngoại-xuất (explicitation) của hiện-hữu và hữu (1). Ta có thể gặp được nhiều dị-đồng giữa học-thuyết này với những phân-tách của Dilthey về các vũ-tru-quan địa-phương. Cả hai cũng kết-luận rằng tư-tưởng ấy nảy sinh từ những tiếp-xúc cụ-thể với ngoại-giới, với những dị-biệt cơ-sắc của địa-lý và truyền-thống. Nhưng điểm độc-đáo của Jaspers là ở quan-niệm, theo đó tất cả mọi nền văn-hóa là những dấu-hiệu (signes) của những ý-nghĩa trác-việt vô-hình mà cuộc sống sáng-tạo ra trong khi tiếp xúc với ngoại-giới. Tuy nhiên Jaspers chưa đi xa hơn. Ông chỉ ghi nhận «sự kiện» và chưa muốn triết-lý ở đây. Nghĩa là ông chưa muốn đặt vấu-đề xem triết-lý rút từ một vũ-tru-quan nào đó có phải là đúng hay không. Sự phê-phán hay quyết-đoán ấy thuộc phạm-vi triết-học.

Karl Jaspers dẫn chúng ta qua hai giai-đoạn quá-trình tư-tưởng của ông :

- 1.— Con người xét theo tâm-lý-học trên bình-diện cá-nhân và trong lãnh-vực y-khoa.
- 2.— Con người từ bình-diện tập-thể và trong các lãnh-vực văn-hóa.

Nhân-tính và khả-năng của nó được thể-hiện qua những vận-động thân-thể, thái-độ sống, được xem như là dấu-hiệu. Nhân-thức và kiến-thức của người liên-hệ đến những kinh-nghiệm Jaspers đã khám-phá trong tâm-lý. Nhân-thức khoa-học hay triết-lý không được phân-bội những nền-tảng nguyên-sinh. Cuốn « Psychologie der Weltanschauungen » là một gạch nối giữa tâm-lý và triết-học.

Có thể phân-biệt rằng, ngoài kinh-nghiệm bản thân do y-nghiệp đem lại, và những học hỏi qua sách vở về ý-nghĩa ẩn nấp trong các nền văn-hóa, còn một loại kinh-nghiệm sống do thời-cuộc tạo ra cho ông. Kinh-nghiệm về con người trong không-khi sôi-động của kỹ-thuật khoa-học nhất là khoa-học chiến-tranh. Jaspers ghi lại những suy-nghiệm ấy trong cuốn « Die Geistige Situation der Zeit » (1931). Những nhân-dịnh

(1) Xem đoạn nói về siêu-vượt và hữu của siêu-vượt ở phần cuối.

của ông về cá-tính đặc-thù của mỗi người, dường như ông thấy đã bị chiến-cước (đó nhất thế-chiến) và văn-minh cơ-khí (phát-triển mạnh nhất là sau chiến-tranh) cải-chính, phủ-nhân. Đến độ độc-tài của người như tan-biến trong trào-lưu chuẩn-thức-hóa (standardisation) và duy-thức-hóa (formalisation) được áp-dụng ở các tổ-chức xí-nghiệp vô-danh, độc-tài. Người trở thành nạn nhân sản-phẩm của chính mình. Nói như Karl Marx, người bị tha-hóa với sự vô-ngã-hóa nhân-tính. Nhưng người không thấy rằng mọi hiện-thực khoa-học hay kỹ-thuật chỉ là những *trung-gian*, mặc dầu nói là vật-tính (médiation objective). Nghĩa là tự nó, trung-gian vật-tính không có ý-nghĩa gì, ý-nghĩa của trung-gian là do người tiếp-xúc với vật mà có. Không lý nào lại hy-sinh người cho trung-gian của nó. Nhưng phải chăng sự bất-lực của kỹ-thuật trong việc tự giải-thích và tẻ hơn nữa, sự lạm-dụng khoa-học, là những dấu-hiệu đã đi dẫn đến những viễn-ảnh trác-việt và hura đen hơn?

Những đề-tài chính-yếu:

Triết-gia chúng ta không thôi tuyên-xung một thái-độ đối-kháng với mọi lập-trường hệ-thống trong tư-tưởng. Vì óc hệ-thống tỏ ra chật hẹp, cố-chấp, khép kín, nhất là trong tham-vọng « làm chủ » được chân-lý toàn-diện, cho rằng không một hệ-thống nào khác có giá-trị, hay chỉ giá-trị tương-đối. Do đó, khác với truyền-thống của triết-gia, Jaspers không nười ý-định đi vào con đường một hệ-thống triết-lý nào của tiền-nhân. Có lẽ sự khiêm-tốn ấy, một phần do sự thiếu chuẩn-bị đại-học của riêng ông trong lãnh-vực. Nhưng mặt khác, hướng đi của ông, như đã nói, đã được điều-khiển bởi những kinh-nghiệm sống ta đã nói.

Những kinh-nghiệm ấy khai-sinh ra một thứ triết-lý Jaspers đã trình-bày trong mấy tác-phẩm chính sau đây:

1.— Philosophie, gồm ba quyển (1932):

- Quyển I: Philosophische Weltorientierung.
Thăm hiểu triết-lý về vũ-tru.
- Quyển II: Existenzzerhellung
Sợi sáng hiện-sinh
- Quyển III: Metaphysik

2.— Vernunft und Existenz (1935), những diễn-văn đọc tại đại-học Groningen

- 3.— Nietzsche und das Christentum.
 4.— Von der Wahrheit (1917) (1).
 5.— Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1919).

Như có thể dễ dàng thấy được, tất cả triết-lý của Jaspers thu gọn vào cả bộ triết-lý, các tác-phẩm đến sau làm công việc khai-triển tư-tưởng của ông nói chung, và nhấn mạnh đến tầng phương-diện như lý-tri, hiện-sinh, chân-lý. Có một thứ tự trong bộ triết-lý từ vũ-tru nói chung ông rút gọn vào vấn-đề hiện-hữu và vươn lên với siêu-hình. Như đã nói, ông muốn triết-lý là công-việc của kẻ thâm dò để giới-chiếu. Điều quan-trọng không phải là chân-lý được khám-phá, mà chính là thái-độ cần có trong cố-gắng khám-phá. Thâm-nhiệm từ con đường chọn lựa, hướng về chân-lý chứ chưa phải là chân-lý. Một ý-nghĩa khác của Weltorientierung là : tìm vũ-tru trong ý-nghĩa khả-thể của những sự-vật trong vũ-tru. Sự-vật được coi như là dấu-hiệu dẫn đường. Thứ tự của bộ triết-lý còn nói đến sự liên-hệ Jaspers cho là tinh-chất thiết-yếu và quyết-định cho hướng đi của triết-lý. Sự liên-hệ của hiện-sinh với vũ-tru một bên, và với siêu-hình một bên. Ta có thể nói ngay là trong học-thuyết Jaspers có hai kích thước siêu-vượt, siêu-vượt theo chiều ngang (của vũ-tru) và siêu-vượt theo chiều sâu (Thượng-Đế). Nhưng cả hai thứ siêu-vượt ấy, chỉ còn là một ở tuyệt-đối, được hướng tới bằng hiện-sinh.

Sự bất liên-tục của kiến-thức :

Kiến-thức là trông thấy sự thực hay bản-chất của thực tại. Giữa kiến-thức và đối-tượng được trông thấy, có một liên-hệ thiết-yếu, bất huộc lý-tri phải chấp-nhận. Nói khác đi, có một liên-hệ luận-lý và một liên-hệ bản-thể tương-ứng, giữa chủ-thể nhận-thức và sự việc được nhận-thức. Trong lịch-sử triết-lý, đại-khái có hai lập-trường tương-phản : một của hoài-nghi chủ-nghĩa bắt đầu từ Gorgias nói rằng ta không biết gì, hoặc có biết gì cũng không nói ra được. Lập-trường thứ hai nói kiến-thức của ta đứng với thực-tại. Để giải-thích thế nào là đứng với thực-tại, có nhiều triết-thuyết được đề-nghị. Riêng Kant không tin vào khả-năng tuyệt-đối của lý-tri. Ông đặt ra vấn-đề tam bội này : tôi có thể biết gì ? Tôi phải làm gì ? Tôi có thể hy-vọng gì ? Ba thể cách tự thể-hiện của người

(1) Xem Bibliographie khá đầy đủ cuối những trang này.

tương-ứng với ba quan-năng : Tri, Hành và Tâm. Tựu-trung vấn-đề duy nhất là, trong mọi động-tác, tinh-thần, tình-cảm hay luân-lý, làm thế nào để khỏi lệch đường chân-lý.

Theo Karl Jaspers, nói tới kiến-thức hay chân-lý là nói tới ba phương-diện nhận-thức như Kant đã đặt ra. Nhưng trong khi Kant hoài-nghi lý-trí thuần-túy và tín-nhiệm lý-trí thực-hành, thì Karl Jaspers đặt giới hạn cho lý-trí và hướng về hiện-sinh, trong đó tâm-linh và lý-trí là những động-cơ thúc đẩy và hướng-dẫn, tích-cực hoặc tiêu-cực.

Như nhiều triết-gia của trào-lưu, Jaspers phân-tách và ghi-nhận trường-đoạn của kiến-thức khoa-học. Lãnh-vực của kiến-thức này giới hạn ở thế-giới vật-lý, trừ-hình. Nhưng một kiến-thức khoa-học, theo nguyên-tắc, phải hội đủ hai điều-kiện đồng liên : khách-tính và tương-quan với toàn thể sự-vật. Đặc-điểm thứ nhất, mặc dầu theo định nghĩa là cần-thiết nhưng chỉ là một cần-thiết luận-lý và đã bị toán-học và vật-lý giảm-giá và cải-chỉnh. Chúng ta không cần nhắc lại các quan-điểm của những người đại-diện chân-thực của khoa-học như H. Poincaré, Duhem, Max Planck, Heisenberg, Einstein,... Nói vắn lại, cái mà khoa-học gọi là khách-tính, chỉ là một quyết-định của nhà khoa-học, mang nặng chủ-quan-tính, hay ít ra được thực-hiện theo những định-nghĩa hành-động (1). Nói khác đi, có một độc-đoan trong mọi công-trình khoa-học, hay ít ra, chỉ có liên-hệ thuộc thứ hạng ích-dụng giữa lý-thuyết và thực-hành. Đó là chưa nói rằng nhiều khi, nhất là trong toán-học ngày nay, người ta không còn mấy để ý đến ngoại-giới vật-lý.

Toàn thể tính, hơn tất cả, là điều-kiện tối-hậu bảo-dảm cho chân-lý từng phần. Một hiện-tượng tương-liên với tất cả vũ-trụ. Không thấy được liên-hệ của toàn bộ, thì mọi quyết-đoán chỉ là mơ hồ, phỏng định. Cho đến nay, khoa-học chỉ là những giả-thuyết chống đối lẫn nhau. Điểm này đúng cho mỗi khoa-học riêng biệt. Chưa có ngành nào thống nhất được mọi quan-điểm khả-thể. Và ngành nào cũng như đang mới khởi đầu, viên-ảnh còn tối-tăm, bí-nhiệm, bất-ngờ. Còn nói chi đến sự liên-hệ giữa các lãnh-vực nghiên-cứu. Một cách rộng rãi, đối-tượng kiến-thức giải-trừ vào bốn loại : vật-chất,

(1) Chúng ta đang giải-thích Jaspers, danh-từ này là của chúng tôi, nhưng chắc chắn không ra ngoài ý-nghĩa của Jaspers.

sự sống, ý-thức cảm-giác và tri-tuệ khách-quan. Nhưng từ vật-chất đến sự sống, từ sự sống đến ý-thức cảm-giác, rồi từ ý-thức cảm-giác đến tri-tuệ, mỗi lần đều có một gián-đoạn, Người ta nói rằng sự sống không có nếu không có vật-chất, ý-thức cảm-giác không có nếu không có sự sống, tri-thức không có nếu không có ý-thức cảm-giác. Nhưng ngược lại không đúng, nghĩa là người ta không thể nói rằng vật-chất tự nó một ngày kia sẽ phải sinh ra sự sống và bằng cách nào. Gần đây có những học-thuyết như của Teilhard de Chardin chẳng hạn, nghĩ đến một sự tiến-diễn nội-tại của ý-thức, bắt đầu từ vật-chất. Nhưng đó chỉ là một hồi-quan. Đã không có một chuyện qua luận-lý nào giữa bốn lãnh-vực ấy, thì làm thế nào để nắm được toàn-thể-tính của kiến-thức?

Đành rằng, theo nguyên-tắc, khoa-học có thể nắm được toàn bộ, mặc dầu trong thực-tế điều đó chỉ là lý-thuyết, và với điều-kiện tự giới-hạn ở lãnh-vực hiện-tượng vật-lý. Nhưng, như vừa nói, toàn bộ ấy cũng chỉ là từng phần cần được sát-nhập vào một toàn bộ duy-nhất rộng lớn hơn. Nói theo kiểu ngày nay là có một toàn-thể-hóa của toàn-thể-hóa (totalisation des totalisations).

Jaspers phân-biệt, trong khuôn khổ nhận-thức, ba hữu : hữu tôi biết — hữu tự-ngã — hữu mà tôi là. Hữu tôi biết không phải là hữu tự-ngã, mà cũng chẳng phải là hữu mà tôi là. Ba loại hữu ấy cần được nghiên-cứu trong bốn lãnh-vực : vật-chất, sự sống, tri-tuệ và hiện-sinh. Vậy thì làm thế nào để có một hệ-thống triết-lý về toàn bộ giữa những dị-biệt bản-chất của các hữu? Triết-lý cổ-diễn đã căn-cứ vào hữu nói *tổng-quát* (l'être en général), nhưng hữu tổng-quát là gì? Phải chăng rút ở hữu tôi biết, hay ở hữu tự-ngã, hay hữu mà tôi là? Hay rút ở một ý-niệm chung về cả ba? Hữu hiểu theo nghĩa cổ-diễn, là một ý-niệm trừu-tượng, trống rỗng, mơ hồ. Hữu của Hegel đạt đến tột độ của lý. Lý và hữu là một. Nhưng lý của Hegel là lý của mâu-thuần, mâu-thuần là bản-tính của lý Hegel nghĩ rằng sự đối đãi biện-chứng của mâu-thuần sẽ đưa đến toàn thể hóa cần thiết nói ở trên. Nhưng Jaspers nói : « Biện-chứng-pháp cho phép sát-nhập vào hệ-thống tất cả những mệnh-đề có vẻ trái ngược với hệ-thống, nhưng chính sự mâu-thuần, xét theo là mâu-thuần, không bao giờ có thể sát-nhập» (dịch theo J. Wahl). Không phải rằng vì đặt giới-hạn cho khoa-học mà Jaspers không thu-thiết với hiển-nhiên khoa-học. Đại-học Heidelberg dưới ảnh-hưởng của Rickert đã từng

tố-cáo triết-gia trẻ tuổi của chúng ta là thiếu tinh-thần khoa-học, là con người mơ mộng, viễn-vông. Sau này Jaspers cho ta biết: « Luôn luôn tôi nghĩ rằng hiện-nhiên khoa-học là cần thiết. Tôi không hề ngần khi phải đạt tới kiến-thức, khi phải tìm hiểu nền tảng và các phương-pháp của kiến-thức. Tôi vẫn cảm thấy suốt đời sự đòi hỏi đó, mặc dầu, về sau, tôi danh phải, trong hầu hết địa-hạt nghiên-cứu, đọc toàn sách giáo-khoa » (1). Nhưng, theo ông, điều quan-trọng không phải là kiến-thức khoa-học, mà chính là kiến-thức *phê-bình* và có ý-kiến về khoa-học, óc phê-bình này đã sớm khiến ông thấy rõ tham-vọng thực-hiện một triết-lý có khoa-học tinh, là điều không chấp-nhận được. Triết-gia không phải là nhà vật-lý. Nếu hiểu khoa-học là cái gì phổ-biến, được mọi người thừa nhận theo nghĩa *consensus omnium*, thì triết-lý không bao giờ là khoa-học cả, nghĩa là không làm gì có triết-lý như vậy. Jaspers không đồng ý với Rickert đã đánh, mà ta có thể nói ông cũng không mấy thiện-cảm với lập-trường buổi đầu của Husserl trong cuốn « Triết-lý như là khoa-học chính-xác ». Triết-lý ông muốn vươn tới sẽ mang những đặc-hữu khác, khá-dĩ thỏa-mãn những đòi hỏi chân-lý mà khoa-học không biết tới: « Nó phải thỏa-mãn đòi hỏi chân-lý chưa biết của khoa-học nhờ dựa trên một trách-nhiệm ngoài khoa-học, và nhờ tạo được những điều không nằm trong tầm-hạn của khoa-học » (2). Một triết-lý bản-chất khác với khoa-học nhưng không đối-lập với khoa-học. Dưới sự chỉ-dẫn của Max Weber, Jaspers phân-biệt hai định-đề (postulats) liên-hệ đến tương-quan giữa khoa-học và triết-lý. Định-đề thứ nhất: « Kiến-thức khoa-học là một yếu-tố căn-bản của nghiên-cứu triết-lý. Đề chính-xác, khoa-học không cần đến triết-lý, nhưng rất cần và hữu ích cho chân-lý triết-học... ». Định-đề thứ hai: « Có một tư-tưởng mà giá-trị không ép buộc và phổ-biến trên bình-diện khoa-học và những thành-quả tự chúng không vững dưới những hình-thức của khả-tri. Tư-tưởng ấy mà ta gọi là tư-tưởng triết-lý cho phép ta đạt đến chính chúng ta; nó ảnh-hưởng hoạt-dộng nội-tâm, nội-tâm hoạt-dộng với nó. Nó giải-tỏa trong ta những nguồn mạch vốn làm cho khoa-học có ý-nghĩa » (3).

(1) K. Jaspers, AP, trang 59.

(2) Karl Jaspers, *Autobiographie Philosophique*, trang 60.

(3) *Ibidem*, trang 75.

Tìm triết-lý trong hiện-sinh :

Vậy triết-lý của Jaspers theo hướng nào ? Nền-tảng và viên-tượng của triết-lý là những gì ? Như đã nói, Jaspers không muốn tự đặt mình dưới đế-quốc của lý-trí biện-luận, theo vết chân người xưa. Triết-lý đã thất-bại, ít ra đã không thành-công, dưới sự thông-trị ấy. Đế-tắc của lý-trí gọi là khoa-học, ở đây không kém.

Trong khoa-học, con người của nhà bác-học khác với nội-dung kiến-thức (mã: dấu ảnh-hưởng đến nội-dung ấy như Heisenberg đã chứng-minh). Trái lại, triết-gia không thể ly-khai với suy-niệm triết-học được. Triết-gia với triết-lý là một. Điều đó đúng không phải theo nghĩa tâm-lý, mà, trước hết và căn-bản, phải chấp-nhận trên bình-diện hữu-thể-luận. « Nếu muốn tham-dự vào tư-tưởng của triết-gia, Jaspers viết, thì người ta phải cảm thông toàn thể con người triết-gia, những kinh-nghiệm căn-bản của ông, vũ-trụ của ông, những hoạt-động của ông, tác-phong hàng ngày của ông, và những lực-lượng mà ông giải-thích ».

Đồng quan-diểm với Heidegger, Jaspers cho rằng hữu-nói tổng-quát phải được nghiên-cứu từ hữu của chính chúng ta. Triết-lý là việc của người, của chúng ta. Hữu là đối-tượng của triết-lý. Thì hữu trước tiên là việc của người, do người quan-niệm, xét về cả hai đôi hỏi, phương-pháp và bản-thể-luận (nếu có bản-thể-luận). Không làm gì có bản-thể-luận hiểu theo nghĩa cổ-diễn. Không có khoa-học về bản-thể, mà chỉ có soi sáng về cách thức của hữu. Cách thức của hữu là những phát-hiện giới-hạn *tuyệt-dối ở đây và bây giờ*, nhưng vô hạn trong thời gian. Nói về cách thức của hữu nhân-loại, tức là nói đến hiện-sinh của người. Cần nhắc lại rằng Jaspers quan-niệm hiện-sinh là gạch nối giữa vũ-trụ và siêu-vượt, giữa hiện-tượng và hữu-tự-ngã. Là gạch nối, hiện-sinh bao gồm cả vật-chất và siêu-vượt. Khả-thể của hiện-sinh vì vậy vô cùng phong-phú cả hai chiều, đi xuống và đi lên, đi ra hoặc đi vào. Jaspers đã định-nghĩa triết-học như sau :

« Triết-lý của hiện-sinh chính là tư-tưởng khám-phá được tất cả các lãnh-vực của kinh-nghiệm, bằng cách vượt những lãnh-vực ấy, chính là tư-tưởng, nhờ đó, con người tìm cách trở thành chính mình. Tư-tưởng ấy không biết đối-tượng, nhưng một người suy nghĩ theo cách đó, sẽ bất thần thấy rõ nơi mình, và thể-hiện được, hữu-thể sâu xa của mình. Nhờ sẵn

sáng vượt biên-thể hữu-thể-loan (xét như là định-hướng triết-lý trong vũ-tru), tư-trưởng ấy kêu gọi đến tự-do của nó (như là làm sang to hiện-sinh), và mở một khoảng trống cho động-tác tuyệt-độc, bằng cách nhắm tới siêu-vượt (xét theo siêu-hình (1)).

Với thực tế, người ta cũng không thấy được sự thiết-yếu liên-hệ giữa các ngành hoạt-động như nghệ-thuat, khoa-học, tôn-giáo, v.v...

Thực vậy, hữu-chất cũng là là, có tính-cách đa-diện. Trước hết là Dasein, cái có đó rồi, trước mắt chúng ta. *Có-đó* là gì? Là thân-thể, và tất cả những gì thuộc bản-chất của nó. Là những gì đối-tượng cho các khoa-học thực-nghiệm về người từ sinh-vật-học đến tâm-lý-học. *Có-đó* là những vận-lộng cơ-thể, là những phản-ứng đau khổ và khoái-lạc tự-nhiên của thân xác trước kích-thích của ngoại-giới. Là những tâm-tình yêu-thương, giận-ghét... Là những hoạt-động của trí-tuệ, nói tóm lại, là tất cả những gì làm nên "ân-hóa hay văn-minh nhân-loại" chúng ta không thấy được. Không phải Dasein của tôi là hiện-sinh, nhưng người là hiện-sinh khả-thể trong Dasein, nghĩa là nhờ Dasein mới hiện-sinh. Dasein có tính-chất thực-nghiệm, hiện-sinh chỉ là tự-do, Dasein khép kín, hiện-sinh cởi-mở (?).

Như vậy, thì ở mức-độ này, *Có-đó* hay hữu chúng ta

(1) Ibidem, trang 79. Jaspers cho biết, đoạn trên đây được trình-bày phân-minh trong hậu-diện (postface) năm 1955 in lần thứ ba của tác-phẩm (quyển I, trang XV-LV), "Tình-trạng tinh-thần thời-đại chúng ta".

(2) Nicht mein Dasein also ist Existenz, sondern *der Mensch ist im Dasein* mögliche Existenz. Jenes ist da oder nicht da, Existenz aber, weil sie möglich ist, tut Schritte zu ihrem Sein oder von ihm hinweg ins Nichts durch Wahl und Entscheidung. Mein Dasein hat gegenüber anderen eine Umfangsverschiedenheit zwischen engem und weitem Weltsein, Existenz aber ist von anderer Existenz wesensverschieden aus dem Grunde ihrer Freiheit. Dasein als Sein lebt und stirbt; Existenz weiß keinen Tod sondern steht zu ihrem Sein im Aufschwung oder Abfall. Dasein ist empirisch da, Existenz nur als Freiheit. Dasein ist schlechthin zeitlich Existenz ist in der Zeit mehr als Zeit. Mein Dasein ist endlich, sofern es nicht alles Dasein ist, und doch für sich allein und nicht alles; denn sie ist nur, wenn sie bezogen ist auf andere Existenz und auf Transzendenz, vor der als dem schlechthin Anderen sie sich bewusst wird, nicht durch sich selbst allein zu sein; während aber Dasein als relative Rundung eines Endlosen unendlich genannt werden kann, ist die Unendlichkeit der Existenz ohne Rundung als offene Möglichkeit.

vốn đã là phong-phú, vô-hạn-định rồi. Thứ đến hữu chúng ta là ý-thức nói tổng-quát (conscience en général) như Descartes đã quan-niệm, với tính-cách phổ-biến, trừu-tượng và bất-khả-nghĩ luận-lý của nó. Ý-thức này là nguồn-gốc « luận-lý của nhận-thức », là « cái lý chia đồng-đều cho mọi người ». Đó cũng là trí thông-minh cổ-diễn « phân-biệt » người với sinh-vật khác. Các phân-tách của Jaspers về thân-thể mang nhiều điểm giống với quan-điểm của Merleau Ponty (1) và ý-thức tổng-quát làm cho ta nghĩ tới ý-hướng của Husserl. Một khuynh-hướng thứ ba là trí-tuệ theo nghĩa Hegel, nhằm tổng-hợp-hóa mọi kiến-thức và dựa trên ý-niệm. Nói khác đi, đó là ý-nghĩa của toàn-thể-tính chi-phối bởi ý-niệm. Khuynh-hướng này thể-hiện đòi-hỏi luận-lý của toàn-diện: theo nguyên-tắc cái có là cái toàn-diện và ngược lại. Tuyệt-đối-hóa Dasein đưa đến thuyết duy-nghiệm giác-quan thuần-t túy, của Holbach chẳng hạn. Tuyệt-đối-hóa ý-thức tổng-quát làm tan ra sương khói cá-tính của mỗi người. Một Brentano hay một Husserl đã cố gắng lấp vực thẳm giữa duy-nghiệm và duy-lý. Nhưng Husserl cũng còn mắc kẹt ở cái thể Tôi siêu-vượt, chưa nói lên được ý-nghĩa căn-bản hữu là tôi. Cần phải vượt và bỏ-tức cho Husserl. Ta sẽ thấy Heidegger và Max Scheler đã vượt Husserl như thế nào. Còn Jaspers thì muốn nhấn mạnh rằng ba cái tôi vừa nói chỉ là một thứ thượng tưng kiến-thiết (nếu ta được giải thích như vậy) mà nền-tảng là hiện-sinh của tôi (hiểu theo nghĩa chân-thực của danh-từ). Hơn nữa, hiện-sinh như là nhựa sống xuyên qua, và, ít-ra-từ ra điều-động mọi hoạt-dộng của ba cái tôi trên kia. Không một cái tôi nào trong ta có thể đứng ra ngoài hiện-sinh. Dĩ-nhiên cả ba cái tôi ấy làm thành hiện-sinh là tôi, nhưng hiện-sinh của tôi không phải là tổng-số của ba phương-diện ấy, mà còn là một cái gì hơn thế và bản-chất khác thế.

Phải nói rõ hơn về đặc-điểm của hiện-sinh theo nghĩa chân-chính này.

Hiện-sinh không phải là một khách-vật. Bởi vì ý-niệm khách-vật gợi ý một cái gì cứng nhắc, hoàn-thành (fini), cò-động (fixe), khả-dĩ định-nghĩa và đạt tới được. Không là cái gì cả, mà là tất cả hiện-sinh như thoáng hiện bằng và qua thân-thể và hành-dộng cụ-thể của mỗi người. Do đó, hiện-sinh từ chối mọi cố-gắng vật-lý-hóa. Đọc Jaspers ta có cảm-

(1) Xem Ph. II, trang 27-29.

trông hiện-sinh như là một lấy lại ý-niệm cổ-diễn về linh-hồn, động-cơ của tất cả mọi quan-năng và hành-động của người. Từ Dasein đến hiện-sinh không có biên-giới. Người ta chỉ nói sự đứt đoạn ấy bằng một *nhảy vọt*. Đó là nghịch-lý căn-bản của hiện-sinh. Một vấn-đề được đặt ra : hiện-sinh không định-nghĩa được, vậy thì liệu có một triết-lý về hiện-sinh không, và ngôn-ngữ còn có giá-trị gì đối với triết-lý ấy? Jaspers trả lời rằng kể ra thì không có triết-lý hiện-sinh nếu hiểu triết-lý theo nghĩa duy-lý, như là một hệ-thống đúc sẵn hay sẽ thành-hình. Nhưng có những cách thể mô-tả tương-ứng với cách thể xuất-hiện của hiện-sinh. Cách thể mô-tả ấy, như ta đã nói, Jaspers gọi là *soi sáng*.

Theo ông, có ba con đường tiêu-cực đưa đến soi sáng hiện-sinh : vươn đến tột cùng của định-nghĩa và hiện-sinh xử dụng tiếng nói tâm-lý, luân-lý và siêu-hình, tương-tượng một tổng-quát đặc-biệt cho ý-niệm hiện-sinh. Những thái-độ ấy tuy không thích-ứng, nhưng có công-dụng chuẩn-bị và gọi lên ý-niệm. Tuy nhiên, tổng-quát đặc-biệt ấy cũng chỉ là một *dấu chỉ*, mặc dầu khác với ý-niệm khách-hóa như ta thấy trong học-thuyết Kant chẳng hạn (1).

Vậy, ngôn-ngữ chỉ làm công-vụ ghi lại những quan-niệm thiết-yếu thiếu sót, không cân-bằng về hiện-sinh. Nói khác đi, những quan-niệm diễn-tả bằng ngôn-ngữ nhằm không phải giải-nghĩa mà gọi ra, bên kia bức rèm ngôn-ngữ và những ý-niệm phổ-biến, những khả-đĩ cụ-thể của hiện-sinh mỗi cá-nhân.

Hiện-sinh là một nguyên-tính (*originalité*) nằm tận đáy lòng vực thẳm phân cách Dasein và siêu-vượt. Dasein như những con đom đóm sáng lên trong đêm tối của hiện-sinh. Người ta có thể trông thấy những tia sáng yếu ớt của lý-trí, nhưng những tia sáng ấy không nói lên được gì về đêm tối, ngoại trừ một cách mơ hồ, tổng-quát. Đối với lý-trí, hiện-sinh chỉ là tối tăm, huyền-bí. Do đó, những ý-niệm minh và biệt của Descartes không áp-dụng được cho hiện-sinh, cũng như bất cứ một luận-cứ duy-lý nào đều bất-lực trước hiện-sinh.

(1) « Das spezifisch Allgemeine existenzzerhellender signa deutlich zu machen, kontrastieren wir die zeitliche Erscheinung möglicher Existenz dem zeitlichen Dasein als allgemeingültiger Objektivität, oder anders ausgedrückt. Existenzbegriffe den Kantischen Kategorien ».

Mặt khác, nguyên-tính của hiện-sinh, nếu chỉ đạt tới bằng nhảy vọt, thì tự nó sẽ hàng-hồn cải-chính mọi tham vọng lý-tính của Hegel. Nhảy vọt vượt ra ngoài mọi quy-tắc luận-lý, là một thái-độ cách-mạng. Đúng hơn, là trở về với nguyên-quán của người vong-bản. Là nguyên-quán, hiện-sinh tự mình là nguồn-gốc của chính mình, nhưng đồng-thời là một tặng-hữu (don) đối với chúng ta. Đến đây ta thấy Jaspers không minh-thị, nếu không là lúng túng, trong quan-niệm hiện-sinh tự mình làm nguồn gốc cho mình. Thực vậy, ông đã từng phân-biệt hiện-hữu theo nghĩa cổ-diễn với hiện-sinh. Hiện-sinh là cái sẽ kiến-tạo trong thời-gian. Vậy ta có thể hỏi: trước khi tự thực-hiện, đã có hiện-sinh chưa hay chỉ là hiện-hữu? Trong trường hợp là hiện-hữu thì đặc-tính như thế nào? Và lại, khi nói rằng hiện-sinh là một tặng-hữu, Jaspers muốn nhấn mạnh đến khía-cạnh *thiết-yếu* của hiện-sinh?

Tự-do là gì?

Phải chăng ta không hoàn-toàn kiến-tạo hiện-sinh và chỉ kiện-toàn một cái gì đã có, đã được cho? (1). Chúng tôi nghĩ rằng, Jaspers là một triết-gia hữu-thần tin vào Thượng-Đế, nên không quan-niệm hiện-sinh là một ngẫu-nhiên tuyệt-đối như ta thấy trong học-thuyết của J. P. Sartre. Ta sẽ thấy lập-trường của ông trong ý-niệm về siêu-vượt.

Thực ra, Jaspers khường muốn trực-tiếp đặt và giải-quyết vấn-đề nguồn gốc của người. Ông chỉ muốn bằng con đường *phân-tách* hàm-ngụ khả-thể của hiện-sinh để gợi ra những ý-niệm về hiện-sinh trong mọi kích-thước của nó. Vì thế, ông đồng nhất hiện-sinh như là nguyên-tính với *tự-do*. Nói hiện-sinh là nguồn-gốc của chính mình sẽ chẳng khác gì nói tự-do là nguyên-ủy mọi đặc-hữu cấu-tạo ra hiện-sinh. Trong ý-niệm tự-do hàm-ngụ ý-niệm *thiết-yếu*. Tự-do và *thiết-yếu tương-liên hổ-tạo*. Đó là nghịch-lý của tự-do. Trước hết, tự-do bị hạn giới bởi Dasein, thân-thể. Như bị kẹt vào tù ngục thể-chất người không làm được như ý-muốn. Sự yếu-hèn, mong-manh của hình hài luôn luôn đem tự-do về với thực-tại.

(1) Ta muốn Jaspers minh-thị hơn về ba câu hỏi:

- a) Tương-quan giữa hiện-sinh do ta tạo-tác và hiện-sinh như là một tặng-vật.
- b) Liên-hệ giữa ý-niệm tặng-vật và ngẫu-nhiên.
- c) Dị-biệt giữa quan-niệm hiện-sinh của ông với thuyết *Potentia*.

Thực tại của thân-phần làm người trong vũ-trụ, luôn luôn đối phó với nghịch cảnh. Nhưng nếu không có trở-lực cơ-giới của ngoại-cảnh thì tự-do sẽ thành bất-động, không còn lý-do tồn-tại. Trong lãnh-vực tri-tuệ và tâm-tình cũng vậy, tự-do luôn luôn phải cố gắng chiến-thắng sự ngu dốt của người, đương đầu với những đòi hỏi của lý-tính, của lẽ phải, của lương-tri. Nói vắn lại, đâu có tự-do là ở đây có thiết-yếu vật-chất hay tinh-thần.

Jaspers phân-biệt Tự-do với Ý-chi. Nền-tảng của ý-chi nằm trong tự-do. Tuy nhiên, để hiểu tự-do, người ta thường dừng lại ở phân-tách cơ-cấu của ý-chi, điều-kiện thuận nghịch khiến ý-chi chấp-nhận một thái-độ. Và người ta đã đặt sai vấn-đề tự-do, khi quan-niệm tự-do như là đối-tượng nghiên-cứu của vấn-đề tương-quan giữa tất-định (determinismus) và phi-tất-định (indeterminismus).

Có một dị-biệt giữa *muốn cái gì khác* với mình và *tự mình muốn mình* (1). Muốn cái khác mình thuộc phạm-vi mô-tả tâm-lý và xã-hội-học. Đó là ý muốn như là *hiện-tượng* có thể đạt tới được, ý muốn đã vật-hóa. Trái-lại, *tự muốn* là một khả-thể, do đó, từ chối mọi mô-tả khách-quan. Người ta có thể đặt tương-quan định và phi-định cho những ý muốn thuộc loại nhất. Nhưng người ta chỉ sống loại muốn thứ hai. Tự muốn, đó là tự-do.

Tự-do không phải là lựa chọn. Nói khác đi, lựa chọn chỉ là một thái-độ nhờ đó hướng đến *chân-lý*. Tự-do chỉ có thể có trong tương-quan với *chân-lý* cần đạt tới. Người tự-do là người có can-dảm hướng về *chân-lý*, hiểu thân *phục-vu* *chân-lý*. Can-dảm ấy không giả-tạo, mà tự nó đã có như một khuynh-hướng, ta chỉ cần hồi đáp và tăng cường. Có hiểu như vậy, thì mới hiểu vấn-đề trách-nhiệm. Nhiều người muốn tìm an ủi trong tất-định, trong khi đó, như người khác lại băn-khoăn với luân-lý. Băn-khoăn vì thực-chất của tự-do là đạt tới *chân-lý*. Một khi biết mình nắm được *chân-lý*, hoặc đi trên đường *chân-lý*, thì băn-khoăn không còn nữa, tương-tâm sẽ thanh-thản. Trái lại, người không quyết-định đáp lại tiếng gọi của *chân-lý*, thì người đó không còn tự-do, không

(1) * Der Wille, der sich selbst will, ist nicht der Wille, der etwas will *.
Ph. II, trang 149.

có tự-do (1).

Nhưng tự-do cũng là lựa chọn. Lựa chọn hàm-ngụ một quyết-định. Mà quyết-định là dẫn thân, là tự-khẳng-định trong thể Dasein. Lựa chọn cần đến trung-gian để bản-ngã tự-khẳng-định. Cho nên quyết-định và bản-ngã là một. (2)

Tuy nhiên, sống trong thể nghịch-lý đó, tự-do tự-khẳng-định bằng lựa-chọn: Lựa chọn giữa sự tan dần trong từng phục-nhiên-lực vật-chất và sự trưởng-thành trong biện-pháp chiến thắng nhiên-lực ấy. Lựa chọn giữa tiếng gọi của lẽ phải và sự buông xuôi theo dục-vọng, v.v... Nhưng tất cả đều là cách-thể của một lựa chọn căn-bản, đó là chấp-nhận cuộc sống (3). Lý-do sự chấp-nhận ấy? Lý-trí không biết được. Đó là một siêu-vượt của tự-do. Muốn hiểu phần nào, phải để lại sau hành-lý của lý-luận để thực-hiện một cuộc nhảy...

Sống là lựa chọn. Sống là nhảy vọt. Theo nghĩa đó, tự-do là nguồn-gốc của hiện-sinh, Ursprung. Tuy nhiên nguồn nước bắt đầu từ trong lòng khe đất núi, cũng vậy, tự-do có một quá-khứ do chính nó hay không phải nó tạo ra. Jaspers nói rằng « có một vô-cùng không phải là ta » và « có một vô-cùng là ta » (Il y a infini qui n'est pas nous. Il y a infini qui est nous). Tự-do liên-hệ đến hai cái vô cùng ấy. Ta sẽ trở lại ý-niệm đó. Giờ đây, nên ghi nhận rằng quá khứ cũng là một thiết-yếu cấu-tạo nên tự-do. Không quá-khứ, không tự-do

(1) Ph. II, trang 169-170.

Jaspers nhìn thấy tự-do trong kiến-thức (Wissen), trọng tài (Willkur) và trong qui-pháp (Gesetz). Kiến-thức, trọng-tài, qui-pháp không phải là tự-do, nhưng không có ba đời bởi đó, không có tự-do (Ich bin im Wissen noch nicht frei, aber ohne Wissen ist keine Freiheit.— Ph. II, trang 177) (... ohne Willkur ist keine Freiheit... Keine Freiheit ohne Gesetz. Ph. II, trang 178).

Tự-do siêu-vượt "transzendente Freiheit" mới là tự-do chính-đáng bởi vì tự-do ấy chính là tôi: "Diese, die transzendente Freiheit, in der ich durch Gehorsam gegen geltende Normen mich frei als mich selbst finde, ist aktive Freiheit gegenüber dem bloss passiven Wissen, und ist getragen von einer Notwendigkeit gegenüber der relativen Beliebigkeit in der Willkur". (Ph. II, trang 178). Xem thêm "Freiheit und Notwendigkeit" (Ph. II, trang 191-196).

(2) "Diese Wahl ist der Entschluss, im Dasein ich selbst zu sein... Entschluss auch ganz unmittelbar. Aber er ist die Unmittelbarkeit nicht des Daseins, sondern des eigentlichen Selbstseins. Entschluss und Selbstsein sind eines". (Ph. II, trang 181).

(3) Ta thấy tương-tự với quan-diểm của Kierkegaard.

trong ý-niệm nguyên-ủy cũng như hoạt-dộng của nó. Quá-khứ như thế nào? Quá-khứ nói chung là một siêu-vượt. Một động-tác của tự-do là một động-tác bắt nguồn trong thời-gian. Thời-gian có quá-khứ, hiện-tại và tương-lai. Tự-do không từ hư-vô mà có. Tự-do là khẳng-định một thái-độ do những động-cơ vô-thức dồn ép.

Tự-do là chống lại những lời kéo nguy-hại của những thế-lực quá-khứ và phản-dộng, của những gì đóng cựa thành nọa-lực, lười biếng, hiền-tĩnh, vô-trách-nhiệm. Nhưng tự-do cũng là biết đánh giá những gì hiện-tại, trường-cửu trong truyền-thống và lịch-sử.

Tự-do bao giờ cũng hướng về tương-lai. Bởi vì đã lựa chọn là lựa chọn cho một cái gì chưa có nhưng sẽ có do sự lựa chọn ấy. Vì thế, hiện-sinh là một cuộc sống cho tương-lai, cho vĩnh-viễn. Nhưng, Jaspers nói rằng vĩnh-viễn được sống trong lựa-chọn ở đây bây giờ, trong hiện chốc (l'instant présent), vĩnh-viễn không ngu-ý trường-tồn (permanence) hay tồn-tại (durée). Vĩnh-viễn là một *kinh-nghệ* trong đó quá-khứ và tương-lai bị xóa-nhòa để chỉ còn hiện-tại. Đừng đem phạm-trù thời-gian áp-dụng cho vĩnh-viễn. Jaspers còn nói rằng vĩnh-viễn không phải là phi-thời-gian (intemporel). Nếu ta không lầm, có lẽ ông muốn nói vĩnh-viễn là «a-temporel», vô-thời-gian.

Thời-gian và vĩnh-cửu :

Ý-niệm Tự-do và Vĩnh-cửu được soi sáng bởi sử-tính. Sử-tính là gì? Hiện-sinh được qui-định bởi sử-tính của nó. Jaspers phân-biệt ý-thức-sử (geschichtliche Bewusstsein) với ý-thức lịch-sử (historisches Bewusstsein). Ta gọi, ông nói, ý-thức lịch-sử là *kiến-thức* về sử (Geschichte). Ta có ý-thức lịch-sử khi ta tìm hiểu lịch-sử xã-hội, chính-trị, hoặc diễn-triển của một công-trình, một sự-kiện... Mặc dầu sử không phải là một đối-tượng khách-vật, nhưng những môn học ấy hoặc những sự-kiện được nghiên-cứu làm cho ta có cảm-tưởng như bắt được một cái gì đối-diện với ta, cái ấy là ý-thức lịch-sử.

Trong khi đó, ý-thức-sử là một cái gì hướng-nội, có tính-chất bản-ngã (personlich), ý-thức tự nói với mình trong một thông-đạt nội-tại. Cá-nhân sống ý-thức-sử. Nói khác đi, cá-nhân tự thấy mình và đời mình là như thế nào qua những sự-kiện bên ngoài. Hơn nữa, cái gọi là lịch-sử chỉ

là lịch-sử vì bắt nguồn ở ý-thức-sử nội tại. Ý-thức ấy cho tôi thấy sự duy-nhất và miên-tục mà tự Dasein không cho biết được. «Duy-nhất-tính của tôi hợp với Dasein của tôi như là ngoại-hiệu, là sử-tính của tôi, cái bên trong của sử-tính ấy là ý-thức-sử vậy». (Diese Einheit meiner mit meinem Dasein als Erscheinung ist meine *Geschichtlichkeit*, ihrer *inne* zu sein, ist *Geschichtliches Bewusstsein*) (1). Độc-giả có thể nghĩ đến lưỡng-tính của ý-thức-sử, vì ý-thức ấy một dạng chỉ xuất-hiện trong cuộc sống của Dasein, nghĩa là trong thời-gian, dạng khác, ý-thức ấy lại như đứng ngoài thời-gian và là điều-kiện khả-thể của thời-gian. Jaspers trả lời rằng lưỡng-tính ấy chỉ là do suy-tư (trừu-trưng) khám-phá! Chứ thực ra, tất cả đều bắt nguồn ở ý-thức hiện-sinh; ý-thức hiện-sinh đưa đến ý-thức của suy-tư; có hiện-sinh ta mới phân-biệt Dasein thời-gian với tư-ngã phi-thời-gian (2).

Nói hiện-sinh là nguồn gốc hợp nhất và phân-hóa ý-thức, tức là nói sử-tính như là *duy-nhất-tính* do Dasein và hiện-sinh mà có. Không có Dasein, không làm gì có hiện-sinh. Nhưng, thế nào là Dasein? Thế nào là hiện-sinh? Ta chỉ có thể phân-biệt giữa Dasein và hiện-sinh khi ta có ý-thức-sử. Sự phân-biệt ấy không ngăn cấm một ý-niệm về hợp-nhất giữa Dasein và hiện-sinh. Sợi dây hợp-nhất ấy được nối-kết trong sử-tính. Nói khác đi, sử-tính giải-thích duy-nhất-tính giữa Dasein và hiện-sinh. Jaspers đang cố-gắng vượt ý-niệm nhị-nguyên cổ-diễn giữa hồn xác.

Sử-tính do đó, là mối giây liên kết giữa cần-thiết và tự-do. Một bên là ngoại-giới với những định-luật sắt thép của nó, luôn luôn tác-dụng và hành-trương thế-lực của nó trên tôi, một bên là tự-do uyên-nguyên của tôi với khả-năng phản-ứng và lợi-dụng tác-dụng ấy của ngoại-giới. Trong sự vật-lộn ấy, tôi có ý-thức-sử và nhờ ý-thức ấy tôi mới thấy thế nào là tự-do, thế nào là cần-thiết, và liên-hệ giữa hai thế-lực ấy như thế nào.

Có một diễn-triển của ý-thức-sử. Tuy nhiên, đừng vì

(1) Ph. II, trang 121.

(2) « Das objektive Wissen vom Zeitdasein und die appellierenden Gedanken von etwas, das im Existentiellen Bewusstsein *ursprünglich eines* ist. Ich und meine Erscheinung trennen sich und identifizieren sich, je nachdem ich *denke auf dem Wege oder augenblicklich bei selbst bin* ».

thế mà cho rằng ý-thức ấy do Dasein tạo ra. Thực vậy, tôi vốn đã mang sẵn trong bản-thân sử-tính ấy khi lọt lòng mẹ, từ khi hình thành kiếp người của tôi. Sử-tính không từ trước mặt tôi mà đến, sử-tính từ trong tôi đi ra (1).

Sử-tính còn như là nơi gặp gỡ giữa thời gian và vĩnh-cửu. Hiện-sinh không là phi-thời-gian mà cũng chẳng là thời-gian. Hiện-sinh là cả hai. Trong hiện-sinh, thời-gian không có, nếu không có vĩnh-cửu và ngược lại. Hiện-sinh là thâm-đế-hóa những cái nhìn nháy mắt (augeblicks). Cái nhìn này được xem như là đồng-nhất-tính giữa thời-gian và phi-thời-gian, đồng-nhất-tính trong sự qui-hướng về hiện-diện vĩnh-cửu (zur ewigen Gegenwart). Trong ý-thức-sử, tôi ý-thức được sự phù-vãn của hiện-hiện, và qua sự phù-vãn ấy, một duy-nhất vĩnh-cửu. « Vĩnh-cửu này tuyệt-đối liên-kết với cái nhìn ấy » (2). Không phải rằng cái nhìn này cái nhìn kia, xét theo là một cái nhìn, nhưng là cái nhìn thượng-thặng (hohe Augenblick) như một nối-kết trong quá-trình hiện-sinh. Một cái nhìn vươn lên và chờ đợi. Một cái nhìn trực-tu, như thoáng thấy một cuộc sống bền vững (im nachhaltigen Leben aus dem hohen Augenblick).

Sau hết, sử-tính có tính-chất liên-tục. Liên-tục không phải đối với quá-khát, mà đối với tương-lai. Ta đã nói sử-tính không từ trước mặt, mà từ trong tôi, điều đó có nghĩa hiện-sinh là một dự-tính phiêu-lưu, liêu-mạng. Thực vậy, nói đến sử-tính, là nói đến lỗ-tàu, hồng-cuộc, việc xảy ra không đáp-ứng với mong chờ. Trong cuộc sống thường nhật, cũng như trong phạm-vi khoa-học kỹ-thuật, hiện-sinh được quan-niệm như là một dự-liệu.

Đừng lầm-trởng sử-tính là kỳ-gian bất-tận. Quan-niệm ấy vật-lý quá, vì thế, miên-tục của sử-tính chỉ có thể « trực-giác » trong cái nhìn hiện tại, và cũng theo đó, vĩnh-cửu không phải là một ngoại-tính, nghĩa là không phải là thời-gian vô-hạn, mà cũng chẳng phải là hồi-qui không ngừng như Nietzsche hiểu (3).

(1) « In meinem freien Ursprung bleibe ich aber geschichtlich, weil ich nie von vorn anfangen kann ». Ph. II, trang 125.

(2) « Diese Ewigkeit ist an diesen Augenblick absolut gebunden ». Ph. II, trang 127.

(3) Ph. II, trang 131.

Tự-do của Jaspers là chấp-nhận tất-yếu để vượt tất-yếu. Tuy nhiên, cần nhớ lại rằng tất-yếu không phải là cái gì cản-trở mà thôi, mà chính là điều-kiện hoặc dự-kiện có đó khiến cho tự-do xuất-hiện. Cái nhảy căn-bản nói trên của tự-do nói lên điều trọng-yếu này : Tự-do không phải là sự kéo dài của Dasein, là viên-mãn của vật-lý như lý-thuyết Mác-xít chủ-trương theo luật lượng thành phẩm, trái lại tự-do là một tặng-vật đã cho một lần với Dasein (1). Có tất-yếu của Dasein thân thể, tức là có tự-do của hiện-sinh. Cho nên tôi đồng thời là Dasein và tự-do. Nhờ tự-do mà tôi thực-hiện hiện-sinh của tôi (*je suis ce que je choisis d'être*) bằng chọn lựa. Chọn lựa là yếu-tố đầu tiên của lịch-sử-tính cho một kiếp sống. Cũng như Gabriel Marcel đã nhiều lần nhấn mạnh, lịch-sử-tính ấy đưa đến giá-trị hiện-sinh của nhân-tính và hoạt-động nhân-loại. Mọi giá-trị chỉ có sau và chiếu theo kết-quả của hành-động. Quan-diểm này khác với ích-dụng thuyết (*pragmatisme*) ở chỗ giá-trị hiện-sinh, tuy riêng phần, nhưng *tuyệt-đối* do thái-độ của tự-do và chiếu theo siêu-vượt ngậm ngu trong sự *thâm-giá* (*appréciation*).

Jaspers đã thấy *tuyệt-đối-tính* trong lịch-sử-tính của một hành-động hiện-sinh. Cũng như đã thấy tự-do trong tất-định, và ông đã giải-quyết mọi tương-phản và nghịch-lý bằng cách hòa-tan trong ý-niệm vĩnh-cửu gặp thấy trong tác-động lựa chọn của lúc hiện-hữu. Gabriel Marcel nói rằng : « Lúc ở đây và bây giờ » là *hình-ảnh* vĩnh-cửu. Còn Jaspers cho rằng đó là vĩnh-cửu ? Ông không đi xa hơn. Do đó, người ta tự hỏi : vĩnh-cửu trực-giác và diềm chắm ấy có gì mâu-thuẫn với sự khai-triển của tự-do trong thời-gian không ? Nếu hiện-sinh là lựa chọn, và trong mỗi động-tác lựa chọn có một vĩnh-cửu *tuyệt-đối*, thì tại sao lại nói đến vĩnh-cửu của lúc hiện-hữu ? Tại sao không nói, chẳng hạn vĩnh-cửu *thấp-thoảng* qua mỗi hoạt-động của ta. Nhưng, hơn tất cả, vĩnh-cửu ấy là vĩnh-cửu hiện-sinh của tôi hay chỉ là một ý-niệm ? Nếu vĩnh-cửu hiện-sinh của tôi, thì không thể giản-lược thành một lúc hay từng lúc được. Jaspers đã cố-gắng làm sáng tỏ ý-niệm về vĩnh-cửu. Chẳng hạn, hiện-sinh ở trong thời-gian nhưng trên thời-gian. Hiện-sinh quyết-định trong thời-gian về

(1) Ph. II, trang 187-191.

vĩnh-cửu của mình (1). Ý-chí là hiện-sinh của vĩnh-cửu trong thời-lúc (2). Cái vĩnh-cửu phải đến với hữu-thể trong thời-gian hằng quyết-định (3). Vĩnh-cửu hiện-diện trong chính số mã thời-gian (4), v.v... Theo ông, vĩnh-cửu trong thời-gian, trong thời chốc, tôi có thể lãnh-hội, nhưng lý-trí không hiểu được, đó là *huyền-nhiệm* (5). Còn nếu là ý-niệm thì hiện-sinh không phải là ý-niệm.

Đây là những khó khăn Jaspers gặp phải xung quanh vấn-đề tự-do và vĩnh-viễn. Vấn-đề còn được đề-cập tới dưới nhiều góc-cạnh khác. Chúng tôi nghĩ rằng Jaspers đã giúp nhiều trong việc làm sáng tỏ một quan-niệm cụ-thể về tự-do. Thực vậy, vấn-đề tự-do cũng như vấn-đề giá-trị trên lý-thuyết cũng như thực-hành, cần được nghiên-cứu dưới ánh-sáng của kinh-nghiệm, của lịch-sử. Không thể định-nghĩa một lần là xong thế nào là tự-do rồi cứ theo đó mà suy-diễn một cách toán-học. Con đường tối ngay-hiêm.

Tham-thông :

Hiện-sinh là trở thành cái mình muốn bằng con đường tự-chọn. Nhưng sự trở thành không bao giờ có, nếu không có sự hiện-diện của tha-hữu (6). Jaspers không đặt tha-hữu thành vấn-đề. Tha-hữu là một hiển-nhiên. Chọn lựa trở thành một cái gì khác với tôi hiện-tại. Trong ý-niệm chọn lựa, trong tự-do đã ngầm chứa ý-niệm về tha-hữu (7). Hơn nữa, vì tự-do không bao giờ tuyệt-đối đạt tới điều mình ước vọng, nên tự-do xuất-hiện như cái gì không phải mình (8). Do đó,

(1) Ph. I, trang 16.

(2) Ph. II, trang 16a.

(3) Ph. III, trang 102.

(4) Ph. III, trang 218.

(5) Ph. II, trang 209.

(6) "Tôi sẽ không là gì cả, nếu tôi chỉ là tôi" (Ich selbst bin nichts, wenn ich nur bin". (Ph. II, trang 48). "... khi tôi không thể ở đó mà không có vũ-trụ, cũng vậy, tôi không thể là mình mà không có siêu-vượt" (Wie ich nicht da bin ohne Welt, so bin ich nicht ich selbst ohne Transzendenz" (Ph. II, trang 48). "Tự-do không phải là siêu-vượt, nhưng siêu-vượt ở trong tự-do" cho nên "wo ich ~~erz~~ ich selbst bin, bin ich nicht mehr nur ich selbst" (Ph. II, trang 199).

(7) "Dieser Entschluss in der Wahl ist ursprünglich *kommunikativ*. Wahl meiner selbst ist mit der Wahl des Anderen" (Ph. II, trang 182a).

(8) Tự-do tuyệt-đối chỉ là một bóng ma, không thể có được. Nói khác đi, tự-do tuyệt-đối trong triền-tượng, nhưng không tuyệt-đối trong thực-hiện. Tự-do triền-tượng là tự-do luân-lý của Hegel. (Xem Ph. II, trang 193-195).

tha-hữu vừa là cái giới-hạn và kiện-toàn ngã-hữu : « Nếu tôi suy nghĩ đến cái ngã đích thực, trong nhân-loại mà ý-chí riêng tay của tôi chỉ có thể làm sáng tỏ một cách thiếu sót, thì tôi thấy rằng ở đâu tôi là tôi toàn diện, thì ở đó tôi không phải chỉ là tôi mà thôi » (1). Nói tự-do là nói đến siêu-vượt. Siêu-vượt của tha-hữu đối với tự-do. Tuy nhiên, đồng thời siêu-vượt ngụ ý một *tham-thông* giữa tôi và tha-hữu. Sự tham-thông này giải thích thiện-chí của nhận-thức và tân-tiến của mọi kiến-thức khoa-học. Không có sự thông-đạt với thế-giới vật-lý, thì còn đâu cố-gắng tìm hiểu thiên-nhiên. Riêng đối với tha-nhân, thì sự tham-thông được chứng nhận trong sự trùng-phùng của tư-tưởng hay tình-cảm. Người ta như gặp nhau trong một chỗ hẹn hò lý-trí hay tâm-hồn. Sự đồng-quan-diềm ấy giúp giải-thích khả-trí-tính của mọi kiến-thức nhân-loại (2), cũng như mọi thái-dộ sống của con người trong xã-hội.

Riêng đối với triết-gia, thì triết-lý là tham-thông. Người ta không thể triết-lý một mình, mà bao giờ cũng triết-lý với kẻ khác. Như vậy triết-lý là tiếp-tục sửa sai và cải-thiện tư-tưởng người xưa. Triết-lý là thảo-luận với đồng-nghiệp hiện tại. Triết-lý là đối-thoại. Hình-ảnh cổ-xưa nhất và điển-bình nhất là Platon. Ông này đã triết-lý hầu như chỉ bằng đối-thoại, theo gương Socrate để lại. Jaspers muốn đề-cao tinh-thần ấy, vì tinh-thần ấy làm cho triết-gia « bốn bề như trong một nhà », không quan-tâm đến những nhỏ nhen, hẹp hòi, của sự phân-biệt hiên-cương, chủng-tộc, sắc-dân, vì tinh-thần ấy làm cho triết-gia trở thành những hiệp-sĩ không ngừng chiến-đấu cho sự liên-tục giữa quá-khứ và tương-lai (3).

Điều Jaspers muốn nhấn mạnh là : tham-thông có một ý-nghĩa sâu-xa hơn là những cuộc chung dung, giao-thiếp, tiếp-xúc giữa cá-nhân với cá-nhân... Sự tiếp-xúc ấy chỉ là thể-hiện của tham-thông, là dấu chỉ cho một đời hỏi mà ta có thể nói là *hữu-thê-luận* của tham-thông. Thực vậy, như vừa nói, trước hết, tham-thông có tri-tính kiến-tạo không những

(1) « Si je réfléchis le moi authentique, dans l'humanité qui ne peut être qu'incomplètement éclairée de mon vouloir original, il m'est révélé que là où je suis moi-même totalement, je ne suis plus seulement moi-même ».

(2) « Wahrheit ist, was Gemeinschaft stiftet » (Ph. II, trang 6a).

(3) Ph. II, trang 113-114.

Những ý-kiến tương-tự về cộng-đồng của tri-thức, Jaspers chịu ảnh-hưởng của Max Weber.

kiến-thức rời rạc của ta, mà còn kiến-tạo toàn bộ hiện-sinh của ta. Ngũ-hữu chỉ hiểu được qua sự tham-thông tự-quyết và lát-định ấy. Nói khác đi, tham-thông là do tự-do, nhưng cũng là một tất-yếu của tự-do. Tự-do và tham-thông là hai từ-ngữ liên-phương (1). Tuy nhiên, tham-thông không có nghĩa là sự hòa-tan của hai tự-do, hai ý-thức.

Điểm căn-bản trong học-thuyết tham-thông là sự *tự-lập* của mỗi bên, hơn nữa là sự kiện-toàn cho mình phải được nhằm tới như là cùng đích của tham-thông. Mỗi người phải tự đặt ra cho mình tiêu-chuẩn ấy. Ngay cả trong cố gắng gây hạnh-phúc cho kẻ khác, trong sự hy-sinh cho kẻ khác, người cũng phải tự làm chủ được mình và ý-thức rằng sự hy-sinh ấy đồng thời là một kiện-toàn bản thân. Có như vậy thì sự tham-thông mới có thể có và có ý-nghĩa. Tham-thông, do đó, không loại bỏ sự cô đơn (solitude) và chiến-đấu (combat). Bởi vì không còn là tham-thông nữa khi hai người mất hết mọi cá-tính độc-đáo, điều đó không thể xảy ra. Nhưng đồng thời sự cô đơn ấy là một thiếu thốn. Mình muốn hiểu người mà không sao hiểu được, nhất là không hiểu được tại sao người không hiểu mình. Đối với vật cũng vậy. Sự vật luôn luôn chạy trốn trước ý-chi thân-thiện của người : càng cố gắng, ta càng thấy không hiểu gì... Tình-cảnh ấy làm cho ta chán nản, nhiều khi đâm ra kinh-hoàng. Kinh-hoàng trước vấn-đề tham-thông (2).

Đến đây, Jaspers đã tìm được một con đường thoát cho sự bế-tắc ấy : con đường yêu-đương. Yêu là gì ? Trong ý-niệm yêu có hai yếu-tố đối-lập giằng-co : dị và đồng, hoạt-động theo luật hòa-hì bất-đồng. Bởi vì khi đã đồng nhất thì yêu-đương sẽ không còn nữa. Nói khác đi, có chấp-nhận dị-biệt cá-thể thì mới có yêu-đương. Nhưng yêu-đương là môi-trường hòa-hợp cá-thể, và làm cho cuộc đời bớt đơn-chiếc, lẻ-loi (3). Mặc dầu yêu nhiều khi không thỏa-mãn ai, nhưng cần phải bù đắp bằng yêu-đương. Chỉ có yêu-đương mới đưa con người tới gần gũi với nhau. Chỉ trong yêu-đương người ta mới thấy mình không vắng lạnh. Tuy nhiên, trong yêu-đương mỗi người tự thấy mình hưởng hạnh-phúc trong động-

(1) Jaspers có mô-tả tham-thông ở mức Dasein. Nhưng đó chưa phải là tham-thông theo nghĩa hiện-sinh, nên xin miễn nói tới.

(2) Ph. II, tr. 82-83.

(3) Ph. II, trang 70-71.

tác tạo thành hạnh-phúc cho người mình yêu. Do đó, yêu tức là khẳng-định tự-lập-tính của bản-ngã trong sự trao đổi tham-thông. Muốn yêu và được yêu, không thể thụ-dộng mà phải chiến-đấu. Tham-thông của yêu-đương là kết-quả của chiến-đấu yêu-đương (combat d'amour) (1). Với những gì đã nói về tham-thông và kiến-thức, ta kết-luận rằng tham-thông đưa tới chân-lý, nhưng là chân-lý mỗi cá-nhân tuyệt-đối thấy và sống cho mình. Theo nghĩa đó, chân-lý khách-quan phổ-biến là giả-lạc, ảo-ảnh, Trái lại, chân-lý hiện-sinh của tham-thông là chân-lý mỗi người cùng cảm thấy nhưng bằng những cách-thể *đi-biệt* và *cho mình*. Đồng ý với Jaspers rằng có tham-thông mới có chân-lý. Nhưng, nếu chân-lý hoàn-toàn chủ-quan, thì làm sao thấy được kẻ khác cùng đạt tới những chân-lý *đi-biệt* trong một thông-đạt nào đó? Đã không đồng ý về định-nghĩa chân-lý thì còn nói gì được về *đi-biệt* chân-lý giữa anh và tôi? Nhất là khi ông cho rằng thỉnh-lặng cũng là một hình-thức tích-cực của tham-thông (1). Người ta có thể hoanhỉ trước những phân-tách hiện-tượng-luận của tham-thông, nhưng ít ai chấp-nhận quan-niệm về chân-lý tham-thông của ông.

Mặt khác, Jaspers đã đi từ một quan-niệm bản-thể về tham-thông đến những bình-diện tâm-lý và đạo-đức của đanh-từ. Thực vậy, ông phân-biệt giữa tham-thông vững bền và tham-thông phù-du, giữa tham-thông chính-danh và tham-thông suy-dôi. Tham-thông thuần-túy vật-chất, nhục-dục, chỉ đưa đến hậu-quả là ly-khai, đổ vỡ. Sau hết, để dung-hòa tất-định và tự-y trong tham-thông, Jaspers nhấn mạnh đến vai trò *tinh-cờ* của những động-lực huyền-bí, từ đời nào chung đúc lại, khiến phát-sinh ra sự tham-thông của tôi. Vì thế, mà mặc dầu như tiên-định, sự tham-thông của tôi vẫn là một động-tác của tôi, do tôi. *Tôi chịu trách-nhiệm trong sự vô-trách-nhiệm*. Ý-niệm tiên-định hoặc tinh-cờ được đem vào để làm sáng tỏ hai ý-niệm liên-hệ : siêu-vượt và thất-bại.

Hoàn-cảnh biên-cương :

Với ý-hướng chiến-thắng bằng tham-thông, tự-do đã gặp thấy trong tham-thông kinh-nghiệm của *thất-bại*. Thất-bại vì sở-doan của tự-do, của lý-trí, của thân-phần làm người, của hiện-sinh. Người sinh ra để thấy mình bị bao vây, mắc kẹt trong một tinh-thể bất-khả-kháng do mãnh-lực vật-lý, xã-hội, văn-

(1) Ph. II, trang 65-67.

(2) Ph. II, trang 74-75.

hóa, v.v... tạo ra. Những mãnh-lực ấy làm nên cái Jaspers gọi là *hoàn-cảnh*. Hoàn-cảnh không là đối-tượng của nhận-thức vì chính người nhận-thức làm nên hoàn-cảnh và ở trong hoàn-cảnh. Nói khác đi, hoàn-cảnh là điều-kiện tiên-quyết để khả-thể-hóa nhận-thức của từng ngành một: vật-lý, tâm-lý, v.v... Như cá sống trong nước, người là một hữu nhập-thể (l'être au monde). Đã nhập-cảnh, thì người biến-diễn theo hoàn-cảnh, tự tạo theo hàm-số của hoàn-cảnh. Không những thế, người còn phải tạo ra hoàn-cảnh, nhờ tự-do và tâm-trí của mình. Đó là những môi-trường luật-pháp, chính-trị, kỹ-thuật, do chính người tạo ra cho người (1). Nhập-gia tùy-tục, con thuyền nhân-hữu không đóng sẵn một lần, nhưng hình thành và kiện-toàn ngay trong lòng thế-sự và nhân-sự. Không phải là một hoàn-cảnh nào đó đủ định-nghĩa hiện-sinh, nhưng là chính sự nhập-cảnh. Sự bất-khả-thể vượt ra ngoài « định-luật » ấy, làm nên cái mà Jaspers gọi là *hoàn-cảnh biên-cương*. Gọi là hoàn-cảnh vì ta sinh vào đó, ở trong đó. Gọi là biên-cương, vì ta như con chim mắc lưới, không có chỗ nào thoát ra được. Ý-thức được bất-khả-thể vượt biên-cương làm cho hoàn-cảnh biên-cương là một đặc-trung của hiện-sinh phải sống (2). Hoàn-cảnh biên-cương đồng thời tạo nên chân-trời, viễn-tượng của mọi cố-gắng cá-nhân và lịch-sử. Sự-tính liên-hệ đến hoàn-cảnh biên-cương và nhờ đó, mới có ý-nghĩa. Jaspers không tin lịch-sử sẽ chấm-dứt. Bởi vì sự-tính bắt nguồn ở tự-do sáng-tạo và đáp-ứng chân-lý. Do đó, hoàn-cảnh biên-cương là nguồn gốc phát-sinh ra kinh-hoàng (3). Kinh-hoàng vì thất-bại, và hạnh-phúc không lấy gì làm chắc-chắn và trọn vẹn. Nhưng không vì thế mà nản chí. Tôi sẽ cố-gắng yêu đời, xem đời như một kiếp sống của chính mình, như số mạng yêu số mạng (amor fati) và chính là yêu tôi vậy (4). Trong cuộc sống, hoàn-cảnh biên-cương là giới-hạn của sự tham-thông. Chúng ta không, một lần và một lúc, nắm được toàn-bộ kiến-thức, và giao-tiếp với mọi người, mọi xã-hội. Do đó, mà có những vũ-tru-quan dị-biệt, những phong-tục, tập-quán không đồng đều...

Nhập-cảnh nói được là hoàn-cảnh biên-cương tổng-

(1) Ph. II, trang 202.

(2) Ph. II, trang 203-209.

(3) Ph. II, trang 210-215.

(4) "Ich liebe es wie ich mich liebe, da ich nur in ihm meiner existentiell gewiss werde". (Ph. II, trang 218).

quát, bao trùm (englobant) của hiện-sinh. Chính vì nhập-cảnh mà người còn thân-nhận được những kinh-nghiệm về các hoàn-cảnh biến-cương đặc-thứ như chiến-dấu, đau khổ, tội lỗi và chết.

Chiến-dấu là một hình-thức của tham-thông, ta đã nói. Nhưng chiến-dấu được thúc-dẩy bởi bạo-động. Kiếp người tồn-tại được là do bạo-động, không một sinh-vật nào thoát khỏi định-luật ấy. Jaspers chịu ảnh-hưởng của Nietzsche. Nhưng trong khi triết-gia này hướng về siêu-nhân như là hiện-thân lý-tượng của bạo-lực, thì Jaspers gặp thấy trong bạo-lực ý-nghĩa của hiện-sinh do sự đối-diện của hai cá-nhân chiến-dấu tạo ra. Nói bạo-lực, tức là nói đến sự tranh-chấp giữa hiện-sinh này với sự hiện-sinh khác. Hiện-sinh là yêu, yêu mình, yêu người, yêu chân-lý. Có chiến-dấu mới có chân-lý. Chiến-dấu vì hành-phục... Chiến-dấu chứng-tỏ tự-lập-tính và sáng-tạo tính của người. Nhưng điều quan-trọng không phải là chiến-dấu cho bằng ý-thức chiến-dấu (1). Đời là một cuộc vật lộn, và vật lộn là bản-tính của nhân-loại. Âm vang của Darwin, Jaspers cũng đã gặp Freud trong quan-diểm của nhà tâm-lý này về bản-năng sinh-tồn và bản-năng tấn-công (2). Chiến-dấu đề tự thực-hiện, tự hoàn-thành trong chiến-dấu, đó là cái làm cho chiến-dấu thành hoàn-cảnh biến-cương.

Có chiến-dấu, có đau khổ, và ngược lại. Đến đây, ta thấy ý-niệm tham-thông không loại bỏ đau khổ, nếu trong tham-thông có động-lực chiến-dấu. Đau khổ bất-cứ thuộc thứ hạng nào, sinh-lý hay luân-lý, vật-chất hay tinh-thần, sở dĩ có là vì liên-hệ đến niềm hy-vọng hay kinh-nghiệm thoát khỏi đau khổ. Hơn nữa, người ta chỉ chấp-nhận đau khổ, với hy-vọng đau khổ có thể tiêu-trừ được. Do đó, đau khổ là một nguồn hoan-hỉ. Nhưng vì là hoàn-cảnh biến-cương, đau khổ theo nguyên-tắc, không bao giờ diệt hết được (3).

Đau khổ nhất là vì cuộc đời là một lỗi lầm. Pascal đã từng băn-khoăn, hấp-hối trước những câu hỏi ông tự đặt cho mình: tại sao tôi sinh ra? Và sinh ra thời buổi này, ở khoảng không-gian này... Vấn-đề nan-giải. Jaspers không

(1) Ph. II, trang 233-246.

(2) Xem tâm-phân-học, giảng-khoa của Lê-thành-Trị, chứng-chi Tâm-lý, niên-khoá 1963-1964.

(3) Jaspers đã vượt Nietzsche ở chỗ nhìn đau khổ như một dấu chỉ siêu-vượt và nguồn hân-hoan.

đặt vấn-đề như Pascal. Trước mắt ông, lỗi lầm căn-bản của cuộc đời nằm ngay trong giới-hạn và yếu-hèn của chính cuộc đời. Phải chăng tất cả mọi nền luân-lý đều được xây-dựng trên tinh-cách tiêu-cực ấy của hiện-sinh, và, phải chăng là những cố gắng bù đắp cho sự thiếu-thốn căn-bản ấy? Kierkegaard đối-chiếu cá-nhân tội-lỗi với Thượng-Đế. Người chỉ nhận-chân được bản-ngã, khi người thấy mình có tội với Thượng-Đế. Tội được Kierkegaard nhìn dưới khía-cạnh liên-hệ với Thượng-Đế, và do đó, có tinh-chất tin-ngưỡng. Tội và tin-ngưỡng là hai từ-ngữ liên-phương. Jaspers, trái lại, đã tổng-quát-hóa ý-kiến của Kierkegaard khi nhìn tội như bắt nguồn ở cái thể của hiện-sinh muốn vươn lên tuyệt-đối nhưng lại không muốn tuyệt-đối vì sự tự phản-bội trong ý-nghĩa hiện-sinh của mình. Vì tuyệt-đối không còn là hiện-sinh. Vì hiện-sinh phải thực-hiện trong thời-gian, mà bao lâu còn mắc kẹt trong biên-cương của thể nhập-cảnh, bấy lâu hiện-sinh là một lỗi-lầm, một thất-bại. Tương-tự như ý-niệm vô-minh của Phật-học. Thành ra tội và lỗi là những yếu-tố cấu-tạo bản-chất hiện-sinh. Nhưng đồng thời nói tội lỗi là nói tới khuyết-diếm, không hoàn-thành, nghĩa là nói tới cái gì siêu và vượt, nhờ đó tội lỗi mới có ý-nghĩa. Người như thấy mình bị giam trong ngục-tù Dasein vẫn đục muốn thoát khỏi ngục-thất để vươn lên với chân-lý của một linh-hồn trong trắng, nhưng không làm sao được. Hơn nữa, vấn-đề không phải rũ sạch như bản đề rồi sau đó đạt tới trong sạch. Điều đó không thể được, bao lâu còn mang kiếp người vào cớ. Vậy vấn-đề là đánh phèn vào cuộc sống, lấy cơ bản của cuộc đời để thanh-tinh-hóa cuộc đời. Người phải sinh hoa nở quả trong và bằng bùn tanh của ao tù Dasein. Gắn bùn mà chẳng hôi tanh mùi bùn, đó là lý-tưởng bông sen mà Jaspers mơ ước, đó là phương-pháp dĩ-độc giải-độc! Nằm trong ngục thất là một « tội ». Nhưng không lợi dụng số kiếp đó, và bằng số kiếp đó hương về trong trắng, thì con người mới thật là có tội (1).

Descartes đặt tương-quan giữa ý-niệm về hoàn-hảo và bất-hoàn-hảo, về giới-hạn và vô-giới-hạn. Thái-độ của Jaspers trong vấn-đề tội-lỗi, cũng do những cái nhìn tương-tự làm nên. Có khác là khác ở chỗ Descartes nghiêng về luân-lý, còn Jaspers chịu ảnh-hưởng của huyền-thoại, nhìn tất cả như

(1) Ph. II, trang 246-248.

những con số của Pythagore, hoặc như những mặt-mã mang đầy ý-nghĩa.

Tội hoặc lỗi, do đó, không phải hoàn-toàn thuộc trách-nhiệm của tôi. Tôi sinh ra trong tội-lỗi, hoặc nói theo giọng của Sartre, tôi mang án tội, tôi bắt buộc phạm lỗi lầm. Hiện-sinh là thế! trăm nghìn chua cay, đắng-trầm, của cuộc đời đều bắt nguồn ở bản án bầm-sinh ấy, ở sự thất-bại, nguyên-thủy ấy. Nhưng thất-bại đầu tiên ấy là nguyên-nhân của sự chết, một thất-bại cuối cùng mà hiện-sinh là nạn-nhân không tránh được. Chết là vị-trí biên-giới « hăm-dọa » tuyệt-đối sự hủy-diệt con người. Hơn tất cả, chết là một minh-chứng hùng hồn nhất, thậm thía nhất của cá-tính, đặc-tính con người. Đành rằng kinh-nghiệm đã không ngừng cho biết người sinh ra để mà chết, người không sống mãi ở trần gian này. Biết vậy, nhưng khi thần chết đến, thì mấy ai mà không có thái-độ van xin của lão tiêu-phu La Fontaine? Hăm-sinh úy-tử, lẽ thường-tình. Phải chăng chết là hết tất cả. Thần này sẽ tiêu-tan tuyệt-đối? Tôi sẽ không còn nữa? Úy-tử có nghĩa là sợ sự tiêu-tan tuyệt-đối. Úy-tử tức là lùi chân trước lưỡi hái oan-nghiệt của tử-thần. Tử-thần đồng nghĩa với hư-vô tuyệt-đối? Đau đớn và tuyệt-vọng!

Nhưng tại sao lại úy-tử? Nếu đã không từng sống trong vĩnh-cửu (Platon, Luán-hồi, v.v...), nếu sẽ không hy-vọng sống mãi ở bỗng-lai, tiên-cảnh, thì úy-tử mà làm gì? Vô-nghĩa! Heidegger quan-niệm rằng tử là sự hủy-diệt chính mình tôi, là một khả-thể tốt cùng của nhân-gian. Tử là khả-thể cuối cùng và sau chết không còn người nữa, không còn khả-thể nào nữa. Tử là sự-kiện lịch-sử sau cùng xác-định tôi là gì trong toàn thể. Là giọt nước cuối cùng làm đầy bao-hàm hiện-sinh. Hiện-sinh được kiện-toàn hay chấm-dứt bằng tử-thần, hiện-sinh sẽ không có nữa, tất cả trở thành Hư-vô (1).

Đối với Jaspers, chết không phải là hết. Úy-tử, bởi vì Tử không phải là một chấm-dứt cuộc đời, mà là một thách-đố, một thử-thách chua xót nhất, đau thương nhất, của hiện-sinh. Nhưng, nếu mỗi một giây phút của cuộc đời, mỗi một sự-kiện trong khung cửu cuộc đời đều mang những ý-nghĩa siêu-vượt, nếu càng đau khổ, càng bị thử-thách, đời càng có nghĩa, thì tử phải là một cơ-lợi kết-liệu, kiện-toàn ý-nghĩa của

(1) Ta sẽ nói đến sự tiến-triển trong quan-điểm của Heidegger.

cuộc đời. Nhưng ý-nghĩa cuộc đời, trước hết phải là ý-nghĩa cho con người chết. Vậy nếu người chết sẽ không còn nữa, thì ý-nghĩa siêu-vượt của hiện-sinh sẽ hết lý-do tồn-tại, điều mà Jaspers không chấp-nhận. Jaspers dĩ nhiên không dựa vào lý-trí để biện-hộ cho sự bất-tử. Vì bất-tử không phải là một vấn-đề (1). Bất-tử là một điều được soi sáng bằng và qua kinh-nghiệm sống. Người tham-sinh úy-tử, vì người có hy-vọng sống mãi. Người tham-sinh úy-tử cho nên, nếu phải chết, thì chết một cách anh-hùng nghĩa-hiệp, chết cho lý-trưởng, cho thơm-danh :

Đã mang tiếng trong trời đất.

Phải có danh gì với núi sông.

Theo Jaspers, cái chết của các vị anh-hùng liệt-sĩ là những cái chết minh-chứng sự bất-tử của con người bên kia năm mồ. Một hành-động yêu-thương cũng là do nhu-cầu sống mãi trong hạnh-phúc của sự phối-hợp. Chết cho tình yêu, vì thế cũng là cái chết cho vĩnh-cửu, chết vì muốn sống mãi. Nói tóm lại, cái chết anh-hùng hay cái chết của tình-yêu là những con số mật-mã, tự chúng nói lên sự bất-tử của người dưới một thực-thể tốt đẹp nhất (1).

Nhiều lần tôi đã nhắc tới những danh-từ như « dấu chỉ », « con số », « mật-mã », v.v... để diễn-tả danh-từ Đức-ngữ « chiffre » hoặc « chiffreschrift ». Một số nhà phê-bình cho rằng từ-ngữ ấy không phải do sáng-kiến của Jaspers. Theo Jolivet, thì Jaspers mượn của Pascal (« Le vieux testament est un chiffre » Pensées, 691). Còn J. Wahl thì nghĩ rằng danh-từ ấy đã mang những ý-nghĩa tương-tự trong P. Valéry (Léonard et les Philosophes) và trong P. Claudel (Art Poétique). Tôi chắc chắn rằng Jaspers còn chịu ảnh-hưởng của Ấn-Độ và Trung-Hoa-học trong quan-niệm *tượng* và *danh*.

Số mã và đọc số mã :

Một khi hiện-sinh là trọng-tâm nghiên-cứu triết-lý và một khi được quan-niệm như ta đã trình-bày, thì không có triết-lý theo nghĩa cổ-diễn về hiện-sinh. Siêu-hạnh, vì thế có một công-tác nhi-bội :

1. — Mò-tả siêu-vượt một cách tiêu-cực, đúng hơn, gọi ý tiêu-cực về siêu-vượt.

(1) Ph. III, trang 92.

(2) Bất-tử tự nó không có, nhưng tôi đi vào bất-tử trong hiện-sinh, nghĩa là sinh ra và sống là đã bất-tử rồi.

2.— Đọc số mã, một công việc lịch-cực (1).

Trước hết, ta sẽ đề-cập đến việc đọc số mã. Người ta thường lẫn, khi đọc Jaspers, số mã với ký-hiệu hay tượng-trung. Nói khác đi, số mã là một tượng-trung nhưng không hiểu theo nghĩa thông thường. Theo nghĩa này, một sự-vật có thể tượng-trung cho một sự-vật khác khiếm-diện, hoặc tượng-tượng, không thực. Trong học-thuyết Jaspers, số mã và ý-nghĩa của số mã là một, không thể ly-khai được (2). Số mã chính là ý-nghĩa hiện-thân như vậy. Jaspers phân-biệt tượng-trung nói lên ý-nghĩa (*deutbare Symbolik*) và tượng-trưng biểu-lộ (*schaubare Symbolik*). Tượng-trưng loại nhất có khách-tính, và vì vậy, cái gì cũng có một ý-nghĩa được tượng-trưng một cách nào đó. Nhưng là ý-nghĩa, tượng-trưng ấy là việc của tâm-lý hoặc của qui-ước xã-hội, trong khi đó tượng-trưng biểu-lộ không ly-khai ý-nghĩa với dấu-hiệu tượng-trưng ý-nghĩa. Tượng-trưng khách-tính là đối-tượng của ý-thức nói chung. Tượng-trưng biểu-lộ là việc riêng của từng cá-nhân hiện-sinh. Hơn nữa, ý-nghĩa chỉ có thể có dưới dạng-thức số mã. Số mã là điều-kiến bất-khả-thể của một quan-niệm ngược lại. Tuy nhiên, là hiện-thân của ý-nghĩa siêu-vượt. Số mã không phải là siêu-vượt. Tất cả là số mã. Tất cả những gì đã đề-cập đến trong những trang trước đây, liên-hệ đến giới-hạn bất-lực của lý-trí, liên-hệ đến đau khổ của tâm-tình, kiếp phứ-du hư-hống của thân xác, v.v... tất cả chỉ có nghĩa của những số mã. Cũng như những gì tạo-thành và minh-chứng khả-năng kiến-tạo hoặc vươn lên của con người đều được Jaspers xếp dưới nhãn-hiệu số mã. Nhưng nếu cần, nhân-loại có thể phân-biệt bốn thứ số mã :

- a) Thiên-nhiên
- b) Lịch-sử
- c) Số mã

(1) Đó là hai phần chính của cuốn III, đề là "Metaphysik", trong bộ "Philosophie". Trong cuốn đó, Jaspers đề-cập đến siêu-vượt, trước khi nói đến đọc số mã.

(2) Nhưng cần ly-khai tượng-trưng với số mã : "In der Chiffreschrift ist Trennung von Symbol und dem, was symbolisiert wird, unmöglich... Lesen der Chiffreschrift ist trotz helle Bewusstseins ein Stehen in unbenusster Symbolik : diese ist für mich nicht noch einmal als Symbolik wissbar. Bewusste Symbolik als das Haben von Dingen in der Welt durch Bezogenheit von einem auf das andere als das auch sonst Seinede im Sinne von Zeichen, Metaphor, Vergleich, Repräsentation, Modell ist nicht Chiffreschrift". (Ph. III, trang 141.

d) Người (1)

Thiên-nhiên.— Chúng ta cần nhớ lại quan-niệm của Jaspers về sự vật đối-tượng của nhân-thức và về sự-vật như nó có theo bản-tính của nó. Theo nghĩa thứ hai, vũ-tru không phải là số mã. Vũ-tru chỉ trở thành số mã khi được đặt dưới cặp mắt chiêm-ngưỡng của con người, hay được xử-dụng bởi hai bàn tay của người, hoặc nói rộng ra, theo Heidegger, khi vũ-tru là một dụng-cụ cho nhân-loại. Chưa hết, trong điều-kiện ấy, một sự-vật cá-nhân, một tập-hợp tự chúng cũng chưa phải là số mã, hoặc chỉ là những số mã thiếu sót. Cho nên số mã của một sự-vật chỉ hiểu được đầy-dủ trong liên-hệ với toàn-thê số mã của vũ-tru (1). Jaspers còn đi xa hơn nữa, khi ông nói đến số mã mà các thi-sĩ hay văn-nghệ-sĩ trông thấy trong thiên-nhiên hoặc diễn-tả bằng văn-thơ, bản nhạc ký-diệu.

Đã hay rằng ý-nghĩa vạn-vật liên-hệ đến sự hiện-diện của ý-thức hướng về vũ-tru, vì, không có ý-tưởng nhân-loại, sự-vật không có nghĩa. Nhưng nhiều lần, người đọc có cảm-tưởng Jaspers đã đi quá xa. Nếu vũ-tru tự nó vô-nghĩa, tự nó không là số mã, thì liệu có ý-thức, liệu có tôi không? Ít ra, vũ-tru có ý-nghĩa «chân trời» của nó như Husserl đã thấy, và như Jaspers đã thấy trong ý-niệm về tha-nhân. Thực ra, Jaspers chịu ảnh-hưởng của Kant và không muốn chấp-nhận lý-chứng vũ-tru-học của Trung-cổ.

Lịch-sử.— Dường như đối với thiên-nhiên, con người chỉ đóng vai-trò giải-thích (theo nghĩa Nietzsche). Đó chỉ là khía-cạnh tiêu-cực. Nói khác đi, số mã của thiên-nhiên có tính-cách tiêu-cực. Lịch-sử do chính người tạo ra mới là số mã tích-cực. Nhưng lịch-sử là gì? Lịch-sử, đã là sản-phẩm của người, thì phải là lịch-sử của tự-do quyết-định của người. Tự nó, lịch-sử không có. Và do đó, không có ý-nghĩa nội-tại (sens immanent) của lịch-sử, như Hegel hoặc Marx lầm tưởng. Bởi vì lịch-sử chỉ là số mã do người tạo ra. Là số mã, lịch-sử không bao giờ hoàn-tất. Không có người, không

(1) Thực ra Jaspers còn nói đến hai loại số mã khác: nghệ-thuật và tin-tưởng. Hai phạm-vi này, kể ra, rất phong-phú vì liên-lệ đến huyền-thoại cùng tâm-tình tin-ngưỡng, và đã giúp triết-gia nhiều "tài-liệu" để kiến-tạo thuyết số mã của ông. Xem Philosophie III, trang 155-157, 192-199. Nhưng ở đây, tôi chỉ sơ lược bốn loại số mã chính-yếu.

(2) Ph. III, trang 173-181.

có lịch-sử. Lịch-sử cần đến sự trợ-giúp của người để thành số mã.

Jaspers muốn chống lại quan-điểm triết-lý cho rằng người là sản-phẩm của thiên-nhiên, và lịch-sử nhân-loại là phản-ảnh hiện-chứng của thiên-nhiên. Sartre gặp Jaspers ở điểm này. Nhưng trong khi Sartre gán cho toàn-thể nhân-loại một vai-trò quyết-định tối-hậu và tuyệt-đối, thì Jaspers lại nhìn về hướng siêu-vượt như cái lý duy-nhất của người và vật.

Lịch-sử thể-hiện như số mã trong ý-thức giác-quan, ý-thức suy-luận, và hiện-sinh. Tại sao có một tiến-trình của kiến-thức giác-quan? Tại sao ý-thức phải suy-luận? Tại sao hiện-sinh phải tuân-tự thể-hiện? Vì tất cả chỉ là số mã. Số mã này được giải-thích bằng cách qui-chiếu với số mã kia. *Có một hiện-chứng của số mã (1) hướng về siêu-vượt.* Hiện-chứng ấy giải-thích sự đứt-đoạn giữa tình-lý, giữa các mức-dò hiện-sinh. Nhưng hiện-chứng ấy cũng có tham-vọng thấu tất cả hiện-sinh vào trong một cái hiệu-nhất-lãm.

Số mã. — Nhưng chính số mã lại là một số mã hơn cả. Mỗi sự-vật, mỗi sự-kiện là một số mã. Người ta tìm hiểu số mã này bằng cách cầu cứu đến số mã kia. Nhưng số mã xét theo là số mã, là một thất-bại rồi: người ta hy-vọng số mã giúp đưa tới một cái gì tích-cực, trọn vẹn, khả-dĩ thỏa-mãn mọi đòi hỏi của hiện-sinh. Nhưng người ta đã phải thất-vọng. Thất-vọng trong mọi kích-thước của hiện-sinh. Thất-vọng vì chính số mã là một thất-vọng.

Người. — Sau hết, nếu sự hiện-diện của người làm cho tất cả — thiên-nhiên-địa — thành số mã, nếu số mã xuất-hiện và mang ý-nghĩa số mã khi người bắt đầu tìm hiểu vạn-vật bằng khoa-học, nghệ-thuật, triết-lý, tín-ngưỡng, thì, trước hết và căn-bản, vì người là một số mã (2). Số mã từ người đi ra để rồi lại trở về với người. Nói người là số mã, tức là nói người là một vấn-đề nguồn-gốc của mọi vấn-đề.

Số mã của người là số mã của sự duy-nhất giữa người và thiên-nhiên. Người thuộc về thế-giới vật-lý, người là thiên-nhiên, cho nên người là thảo-mộc, là thú-vật, đối ăn khát uống như bất-cứ sinh-vật nào. Người là thiên-nhiên

(1) Ph. III, trang 137.

(2) Ph. III, trang 186-192.

trong tiếng khóc, nu cười, trong xúc-động, tình-cảm, đam-mê. Nhưng khóc, cười, yêu, ghét, thiết-yếu qui-chiều theo một tương-quan với tha-hữu. Nói kiểu khác, cuộc sống thân-thể là một số mã. Thứ đến là số mã của sự duy-nhất giữa người và thế-giới sống. Người có ý-thức quần-cư, người là một thành-phần xã-hội, một công-dân của quốc-gia. Nhưng sự duy-nhất ấy chẳng những không hủy-diệt, mà còn tăng-cường, ý-thức tự-lập trách-nhiệm cá-nhân...

Bởi vì người là tự-do. Tự-do chọn-lựa, tự-do chấp-nhận, hoặc từ-chối trách-nhiệm trong hành-động. Tự-do của suy-tư, của tình-cảm. Nhưng tại sao lại tự-do, tự-do như vậy để làm gì? Tự-do là một số mã. Số mã tự-do còn ở tại sự duy nhất mà tự-do muốn hoán-cải đối với thiên-nhiên và thế-giới sống. Điều đó có nghĩa gì? Day-nhất ấy là của tự-do và do tự-do, cho nên không bao giờ hoàn-tất như số-nguyên, mà lệ-thuộc vào thời-không-gian, vào lịch-sử.

Thấy mình là tất cả, nhưng đồng thời không là gì cả, thấy mình hường về vô cùng, về hoàn-thiện, nhưng lại thấy mình hạn-hữu và khuyết-diếm, thấy mình chân đạp đất, không hơn gì sinh-vật, nhưng đầu óc hường về trời, người không còn « dành vãn » được những mâu-thuần hiện-sinh ấy, nhưng chính vì mâu-thuần ấy, mà người là số mã. Người nói chung là số mã trừu-tượng. Thánh François d'Assis là số mã cụ-thể 1

Qui-pháp ban ngày và đam-mê ban đêm :

Thực-chất lưỡng-ưng của người như là số mã được Jaspers mô-tả dưới hình-ảnh « qui-pháp ban ngày và đam-mê ban đêm ». Ban ngày tương-trung cho mình-bạch, trật-tự, thủy-chung, thành-tin. Cái gì xuất-hiện dưới ánh thái-dương, là cái đập vào mắt, vào tai chúng ta, không để gì hoài-nghi, phủ-nhận. Trong khi đó, vạn-vật như bị biến hình, mơ hồ, nửa thực nửa hư, có khi bị xóa nhòa hoặc vô hình, trong đêm tối. Con người không thấy sự-vật, hoặc thấy cái thừng thành con rắn đã đánh, mà chính bản-thân mình cũng xuất-hiện như bóng ma, phiêu-lưu và cô-độc. Đêm tối là hình-ảnh của những hoạt-động vô kỷ-luật, phi-pháp, trộm-vung, là đế-quốc của những lực-lượng phá-hoại, vô trách-nhiệm. Lý-trí là ban ngày, đam-mê là ban đêm. « Đối với đam-mê, nhiệm-vụ và mục-dịch không là gì cả ; đam-mê là thói-thức sự tự

hủy trong vũ-tru, đến độ xem vũ-tru như không có, mục-hạ vô-nhân ».

Qui-pháp ban ngày là tất cả những gì bắt buộc chúng ta kiến-tạo và tổ-chức cuộc sống theo đòi hỏi luận-lý hoặc trí-tuệ, là các nguyên-tắc suy-luận, là các tín-điều đạo-đức hoặc tôn-giáo, là các luật-lệ của phong-tục, tập-quán, truyền-thống, là dư-luận nghiêm-khắc và trịnh-trọng. Trái lại, đam-mê ban đêm là những ham muốn thác-loạn, phóng-túng, mù lòa, căm điếc, tự-động xô đẩy nhau dâng lên, tràn ngập lòng người, vắng bóng của thần lý-trí. Đam-mê bắt-chấp trật-tự, ưa sống những nơi tối tăm. Đam-mê cầm buộc chân người ở những thành-kiến cố-chấp, ở những tâm-tình địa-phương, giai-cấp, nghề-nghiệp, chủng-tộc, ở những kỳ-thị cá-nhân và xã-hội, quốc-gia và chủng-tộc, văn-hóa và tín-ngưỡng.

Jaspers gọi đó là « tiêu-cực không có cốt-cách ». Tuy nhiên, không một thiện-chí hay một thiện-tâm nào, không một lý-luận hay chương-trình biện-pháp nào, nói tóm lại, không một lực-lượng nào, vật-chất hoặc tinh-thần, có khả-năng bịt mồm bịt miệng của đam-mê đến độ làm cho đam-mê hoàn-toàn bị hủy-diệt. Lý-do duy-nhất là đam-mê bắt rễ từ trong chỗ thâm-đế và thâm-kin nhất của nhân-tính, của lòng người. Hủy-diệt đam-mê là hủy-diệt mọi mầm mống hoạt-động, mọi nghị-lực sinh-tồn, là tự hủy-diệt. Nói khác đi, sự hiện-diện của tiếng nói đam-mê là một chứng nhân cho tính-chất phiến-diện của lý-trí. Hơn nữa, sự hiện-diện ấy là điều-kiện khả-thể của lý-trí suy-luận. Không có đêm sao có ngày. « Ngày liên-kết với đêm, vì ngày chỉ là ngày khi cuối cùng ngày thực-sự tan biến (nhường chỗ cho đêm) ».

Sự đối-đãi « âm-dương » ấy không phải chỉ là một kinh-nghiệm thường nhật, cá-nhân, mà còn được chứng-thực bởi lịch-sử và xã-hội-học. Theo Jaspers, Prométhée vô-thần là thành-quả của khuynh-hướng hữu-thần. Nói cách khác, sự thất-bại của Prométhée phải được giải-thích bằng một thiện-chí đi lên với thần-linh. Cho nên những người vô-thần có khi lại gần lý-tượng hữu-thần hơn là những người mang bộ áo hữu-thần. Trong lãnh-vực thâm-mỹ và tinh-cảm, Dionysios và Eros theo nhau như hình với bóng, như âm-dương, không hề ly-khai. Cũng vậy, những nhà đại-thi-sĩ như Nguyễn-Du, Nguyễn-công-Trứ, hoặc những đại sư điêu-khắc như Vinci và Michel Ange, là những người đã biết thực-hiện đến cao độ những đòi hỏi lý-trí và đam-mê. Nhìn sang phía tôn-

giáo, ta thấy gì? Phải chăng huyền-thoại còn đó để nói với ta rằng lịch-sử vũ-trụ là lịch-sử của cuộc tranh-cuật không ngừng giữa Thần ánh-sáng và Thần tối-tăm, và giữa các Thần vốn đầy dẫy trong khắp hoàn-vũ. Ngay cả đến Thánh-kinh, trong Cựu-ước cũng như Tân-ước, đã không quên dạy cho ta những bài học kinh-nghiệm về sự tranh-chấp giữa thiện ác, giữa thánh Michael và quỷ Satan, giữa Thiên-Chúa và hờ vàng, giữa Đức Cơ-Đốc và quỷ sứ. Mặt khác, Thượng-Đế đã được tôn thờ không những trong tình-thương cao-cả, mà còn trong cơn thịnh-nộ của Người. Vũ-trụ là sản-phẩm của tình-yêu bao-lu, nhưng nhiều khi lại được điều-khiển bởi những chiếc roi Catila, những trận động đất kinh-khủng, những vụ cháy thành rừng rợn, nói tóm lại, là những chương-trình của Thiên-Chúa. Leibniz đã nói đến một Hòa-diệu đã được tiên-định. Jaspers cho rằng đó là kết-quả của cơn lôi đình của Thượng-Đế. Dĩ nhiên, cơn lôi đình ấy không thể hiểu theo nội-dung ngôn-ngữ của người. Tôi là sản-phẩm của cơn lôi-đình Thượng-Đế, Jaspers nói. Điều đó làm cho ta nhớ đến ý-niệm bạo-lực trong học-thuyết Nietzsche.

Không thể có sự hòa-hợp hoặc tổng-hợp giữa ngày và đêm, lý-trí và đam-mê. Lập-trường hiện-sinh này, Jaspers muốn đưa ra như một lý-chứng sống-dộng đối-nghịch với chủ-thuyết Hegel. Từ đó, Jaspers đi sang ý-thức siêu-hình về tội lỗi. Tội là một điều thiếu sót hữu-thể-luận, bắt nguồn ngay trong thân-phần và bản-chất của kẻ làm người. Vì thế, ngày tự nó là một tội lỗi đối với đêm. Lý-trí muốn quay lưng lại với đam-mê, muốn tước quyền công-dân của đam-mê trong con người, nhưng đó là một trọng lỗi: « Lỗi lớn lao nhất có lẽ là từ chối khả-thể khác » (1). Tuy nhiên, lỗi của ngày, dầu sao thì cũng không nặng bằng lỗi của đêm, lỗi của lý-trí chỉ là phiên-diện, lỗi của đam-mê mới là căn-bản. Theo chúng tôi, ý-tưởng này của Jaspers có thể lưu-ý các nhà thần-học đối với vấn-đề thực-chất của tội Nguyên-tổ.

Liên-hệ đến đam-mê và lý-trí, và do đó, đến tội lỗi, là trách-nhiệm của tự-do. Đi trong ánh-sáng giả-tạo, lừa phỉnh hoặc phiên-diện của ban ngày, cũng như những lúc ngụp lặn trong đêm trường của đam-mê, con người phải tự quyết-định lấy số phận. Sự quyết-định ấy gặp nhiều khó khăn không thắng nổi, thế là con người đâm ra chửi thề, chống lại với định-

(1) Ph. III, 112.

mệnh, với Thượng-Đế, với siêu-vượt, và trong chua chát, đau khổ cực độ của sự thách-đố hiện-sinh, con người bèn đi đến chỗ tự hủy-hoại cuộc đời bằng quyền-sinh. Nhưng quyền-sinh là một trọng tội nhất trong các tội, đó là hậu-quả sau cùng của đêm tối. Cũng như vạn-vật trở thành hư-vô một khi màn đêm buông xuống, cũng vậy, đam-mê dẫn dắt con người đến chỗ tan biến trong hư-vô.

Tại sao đam-mê về một phương-diện là cần-thiết, lại đồng thời là nguồn thất-bại? Jaspers nói rằng, thực ra, đam-mê không phải là chính nguồn. Chính nguồn của thảm-cảnh nhân-sinh là sự im lặng của siêu-vượt. Đó là lỗi mẹ (Urschuld). Khi con người đọc trong số mã, trong ánh sáng đen tối của cuộc đời, những dấu hiệu kêu mời của siêu-vượt, siêu-vượt càng im hơi, càng xa mờ, lần tránh; câu-cứu siêu-vượt trong những điều-kiện như vậy, con người đâm ra lo sợ, bi-quan, tội lỗi... điều đó đâu có gì là lạ. Có gì là lạ, khi đem hữu-hạn hiện-sinh đo lường vô-hạn của siêu-vượt, để rồi thấy tất cả những cố-gắng tìm hiểu siêu-vượt chỉ là hơi hột, phiến-diện, mĩa mai... Tuy nhiên, vì siêu-vượt đã được nhìn nhận như là chân trời vươn lên của hiện-sinh, và hiện-sinh không phải là siêu-vượt, vậy thì siêu-vượt có phải là cái gì có không, và đặc-tính như thế nào? Mặc dầu Jaspers đã nhấn mạnh đến sự thinh-lặng của siêu-vượt, nhưng không vì thế mà ông không đề-cập đến hữu-siêu-vượt. Ông đã đề ra ba con đường tìm đến siêu-vượt: con đường thứ nhất ông gọi là siêu-vượt hình-thức, đòi hỏi phải vượt phạm-trù của cuộc sống, của lý-trí suy-tư, của hiện-sinh. Con đường thứ hai là con đường tương-quan hiện-sinh. Con đường thứ ba là con đường đọc số mã. Chúng tôi đã đảo ngược thứ tự của tác-giả và đã trình bày số mã và nhắc tới tương-quan hiện-sinh với siêu-vượt trước khi nói đến siêu-vượt. Bây giờ chúng tôi bèn đến Hữu-siêu-vượt.

Hữu-siêu-vượt:

Jaspers công-nhận rằng sự tranh chấp ngày đêm mặc dầu hướng nhân-loại đến siêu-vượt, nhưng đồng thời là một thất-bại chua cay của hiện-sinh. Sự tranh-chấp ấy làm cho con người mòn mỏi, để cuối cùng tiêu-tan với tử-thần. Sự tiêu-tan cuối cùng đó là một số mã quyết-định nhất của siêu-vượt. Điều này chúng ta đã giải-thích khi chúng ta bàn đến ý-nghĩa tham-sinh úy-tử. Người là một hiện-sinh, là một hữu luôn

luôn trong thể thất-bại (l'être en échec). Nhưng có thất-bại và càng thất-bại thì mới hiểu được phần nào siêu-vượt, vì thể triết-lý đối với Jaspers có nghĩa là học-tập chết chóc (Philosopher c'est apprendre à mourir), và nhật-lệnh của Jaspers gửi cho nhân-loại là : thí-nghiệm hữu trong thất-bại « Expérimenter l'être dans l'échec ».

Người ta có thể nói rằng triết-học của Jaspers là một học-thuyết về thất-bại. Nhưng thất-bại là trường dạy lạc quan và con đường đưa tới chân-lý. Jaspers muốn cho độc-giả không dừng lại trên bình-diện thất-bại, nhất là đừng đối-lập thất-bại với siêu-vượt : « L'échec n'est pas un argument qu'on puisse opposer à la vérité fondée dans la transcendance » (1).

Mặt khác, như ta đã nói, nếu tất cả là số mã, kể cả người, kể cả triết-giả, thì căn-cứ vào đâu để nói rằng bên kia số mã hay trong số mã có siêu-vượt? Jaspers thấy số mã trước hay thấy siêu-vượt trước? Hay cái mà ông gọi là siêu-vượt chỉ là một suy-diễn trừu-tượng, tưởng-tượng hoặc dựa vào giáo-điều của tin-ngưỡng? Thực vậy, khi đọc ông, người ta liên-tưởng đến tương-quan giữa hiện-tượng và vật tự-nội trong triết-lý Kant. Theo triết-giả này, lý-trí chỉ đối-diện với hiện-tượng của vật tự-nội. Nói cách khác, ta chỉ biết hiện-tượng của vật tự-nội chứ không bao giờ biết được chính vật ấy.

Nhưng không biết vật tự-nội, thì quan-niệm, hoặc đặt tên cho nó, sẽ chỉ là tưởng-tượng, phi-nghĩa. Về sau, một số triết-giả đồng nhất hiện-tượng với vật tự-nội. Như ta đã biết, Nietzsche là một. Nhưng hiện-tượng là gì? Dầu quan-niệm là gì đi nữa, hiện-tượng chỉ có thể hoặc là chính vật ta biết, hoặc cách thế có của vật ta muốn biết. Trong trường-hợp nào, vấn-đề bản-thể hay ít ra, vấn-đề hữu phải được đặt lên thăm xanh?

Jaspers đã thực sự đặt vấn-đề hữu, hơn nữa, hữu là trọng-tâm triết-lý. Nhưng người ta có quyền tự hỏi cái mà ông gọi là số mã phải chăng là những cách thế hữu của hữu? Chúng ta không còn nói đến hữu-mà-tôi-là nữa. Vì hữu ấy là hiện-sinh của tôi. Mà, Jaspers không ngừng nhấn mạnh nhiều lần, hiện-sinh, tự nó đã là số mã, thì tức là không phải Siêu-

(1) Introduction à la Philosophie, Karl Jaspers, bản dịch của Jeanne Hersch. Plon, 1950, trang 174.

vượt, mặc dầu mang Siêu-vượt. Hữu-mà-tôi-là, không phải là hữu của siêu-vượt.

Hữu của siêu-vượt là gì? Tại sao hiện-sinh của tôi được định-hướng và qui-chiếu về Siêu-vượt, hơn nữa mang siêu-vượt, mà lại không phải là hữu siêu-vượt? Vì như đã nói, tôi là hiện-sinh, tôi là số mã. Không có liên-hệ khả-lý nào giữa số mã và hữu của siêu-vượt khiến lý-trí có thể vươn lên với siêu-vượt?

Jaspers đã dừng lại rất lâu trên bình-diện hữu siêu-vượt. Một cách tổng-quát có thể qui-lược quan-niệm của ông về hai điểm chính-yếu:

- 1.— Cái làm nên hữu siêu-vượt.
- 2.— Đặc-hữu của hữu siêu-vượt.

Thực ra, đó là những cách nói. Bởi vì ngôn-ngữ tự nó là số mã, thì sự mô-tả của ta bao giờ cũng chỉ là những số mã. Nếu cần nói, thì Jaspers đã nói một cách tiêu-cực. Hữu của siêu-vượt không phải là Đại-Toàn (le Grand Tout) của thuyết phiếm-thần với những di-đồng giữa Brahma và atman trong Ấn-Độ-giáo hoặc với những phương-diện tinh-thần và trạng-dộ trong học-thuyết Spinoza. Hữu siêu-vượt cũng không phải là Đại-Toàn, Độc-hữu của Parménide, hay hữu tự-nội của Kant. Hữu của siêu-vượt cũng không phải là Thượng-Đế có bản-ngã như Thiên-Chúa-giáo quan-niệm và tôn thờ

Hữu của siêu-vượt không thể dùng ngôn-ngữ hay bất-cứ gì để diễn-tả hay quan-niệm được. Jaspers đã khai-triển triệt-đề chữ Đạo trong Lão-học: « Đạo khả Đạo phi thường Đạo, Danh khả Danh phi thường Danh ». Nhưng chắc hẳn Thánh-kinh cũng đã gợi ý cho ông. Thượng-Đế trong Cựu-ước đã trả lời cho Moïse: « Ta là vị có » (Je suis celui qui est). Nhưng có như thế nào? Đó là vấn-đề đối với lý-trí suy-niệm.

Jaspers đã cố gắng đặt một tên co về tích-cực cho hữu của siêu-vượt. Ông nói, hữu của siêu-vượt là Thượng-Đế, nghĩa là *bao-trùm tuyệt-đối* (englobant absolu). Gọi như vậy vì hữu ấy gồm cả vũ-trụ, cả tôi, cả chính siêu-vượt. Nói kiểu khác, hữu của siêu-vượt chính là vũ-trụ, chính là tôi, chính là siêu-vượt, là tất cả những cái đó. Chúng ta đã nói đến siêu-vượt của vũ-trụ, của hiện-sinh. Hữu siêu-vượt phải được « đo-lường » trong viễn-ảnh chân trời của những siêu-

vượt ấy. Tương-tự như quan-niệm Tam-tài Thiên-Địa-Nhân trong Nho-giáo. Nói tóm lại, gọi là bao-trùm tuyệt-đối, vì :

«Tất cả mỗi hữu là một hữu trong hữu» (1).

Đồng thời hữu của siêu-vượt là một *bất-định tuyệt-đối* (indetermination absolue). Đặc-hữu này không mâu-thuẫn với ý-niệm bao-trùm tuyệt-đối. Bởi vì nếu hữu của siêu-vượt gồm mọi hữu và mọi toàn-thể hữu, thì hữu không phải là những hữu ấy, cũng chẳng phải là tổng-số co-dân của những hữu ấy. Người ta không thể chỉ trở hữu, đặt vị-trí cho hữu, v.v... Vì tất cả những điều đó chỉ áp-dụng cho sự-vật, cho vũ-trụ, đối-tượng của khoa-học, mà Hữu tuyệt-đối là cái gì bất-khả xác-định nhất.

Nhờ hai đặc-hữu căn-bản trên, Hữu mới là cái gì *vô-tận* trong bản-chất của nó và đối với ta. Hữu là *tuyệt-đối* của tha-hữu. Nhận-thức được định-nghĩa như một cố gắng vươn đến với tha-hữu. Nhưng không một tha-hữu nào thỏa-mãn được nhu-cầu nhận-thức của ta. Phải chăng vì có một tha-hữu tuyệt-đối là siêu-vượt lôi kéo mọi trí-tuệ như mặt trời là «nguyên-nhân» hướng động của hoa quý? Đàng khác, Hữu, trong tư-thể tuyệt-đối của nó, là một *yêu-thương* không tương-đối, nghĩa là không biết đến đối-tượng, cũng không biết tại sao lại yêu-thương. Nói một cách khác, là tình-yêu tuyệt-đối, Hữu chỉ kêu mời tình-yêu của các hữu, nhưng không ban phát tình-yêu cho vật này hay vật kia. Một lần nữa, bởi vì mọi tình-yêu sở-đĩ có là vì có Hữu tuyệt-đối, và hữu tuyệt-đối không đạt tới một cá vật nào.

Jaspers không muốn áp-dụng «phạm-trù» yêu-thương của nhân-loại cho tình-yêu của tuyệt-đối siêu-vượt. Ông chỉ muốn khẳng-định rằng siêu-vượt là một kết-luận tất-yếu của hiện sinh, của số mã. Không có siêu-vượt, tại sao lại có sự-kiện số mã và nhu-cầu vượt số mã? Mặt khác, Siêu-vượt, vì tính-chất Bao-trùm và Bất-định của nó, là một *Độc-hữu*. Bởi vì, nếu không, thì sao gọi là Bao-trùm được và còn gì là siêu-vượt nữa. Siêu-vượt không phải là một ý-niệm suông. Siêu-vượt là ý-thức, là Tự-ý-thức, là bản-ngã, nhưng tất cả chỉ là một, ta chỉ biết có thể (2).

(1) Đối với Gabriel, Marcel, Hữu tuyệt-đối là Tri tuyệt-đối.

(2) Ph. III, trang 120: «Bewusstsein, Selbst-bewusstsein und Personlichkeit sind die Einheit, die wir sein können, die aber als Gegenstand nicht mehr logisch adäquat zu denken ist».

Ta đừng hiểu tình-yêu của siêu-vượt như là của một ngã-vị, hoặc tệ hơn, của một nhân-vị. Nói đến ngôi-vị, là nói đến tương-quan giữa cá-nhân và cá-nhân, là phân-biệt ngã và tha. Ngôi-vị là việc của hiện-sinh. Siêu-vượt không phải là hiện-sinh, thì tại sao lại cứ nói đến Ngôi-vị trong siêu-vượt. Nói như vậy tức là giảm giá Siêu-vượt (1).

Có một đồng nhất giữa Siêu-vượt và Thượng-Đế. Nhưng Thượng-Đế không phải là ngôi-vị như Thiên-Chúa-giáo thường hiểu. Không phải Jaspers không cảm thấy Thượng-Đế của Cơ-Đốc-giáo. Nhưng theo ông, sự cảm thấy ấy là việc của cá-nhân, có tính-chất hiện-sinh (2).

Nói vẫn lại, Jaspers không phủ nhận, trái lại, chấp nhận tất cả những gì triết-học cổ-diễn quan-niệm về Thượng-Đế. Nhưng, nếu người có thể nói đến Độc-hữu, Vô-tận, Hoàn-thiện, v.v... của một Thượng-Đế, thì đó chỉ là những số mũ. Ngay như khi nói Thượng-Đế hoặc Siêu-vượt là *một*, là *duy-nhất*, thì ý-nghĩa *một* ấy cũng không được hiểu theo nghĩa số học. Vì rằng nếu hiểu theo nghĩa đó, thì Thượng-Đế sẽ là một đơn-vị đối lập với các đơn-vị khác, một đơn-vị ngoài vạn-vật, không bao-trùm vạn-vật, không còn vô-biên hoàn-thiện nữa... (3)

Đừng hiểu rằng có một sự hơn kém, trước sau, hoặc nhân-quả nào, giữa các hữu với nhau, và giữa các hữu và Hữu tuyệt-đối. Hữu tuyệt-đối không phải là nguồn mạch từ đó các hữu đặc-thù phát-sinh (emanation), cũng không phải là nguyên-lý được thể-hiện nơi các hữu. Nếu ta không làm thì câu nói « mỗi hữu là một hữu trong Hữu » tương-dương với câu « mỗi hữu là cách-thể hữu của Hữu », nhưng không phải chính Hữu ».

(1) Ph. III, trang 120 : "Die Transzendenz als Einheit kann uns nicht in einer ungenügenderen Einheit erscheinen, als die wir selbst sein können. Persönlichkeit ist insofern das Minimum, das der Gottheit als Einheit zukommen musste. Jedoch Persönlichkeit ist nur mit anderer Persönlichkeit, die Gottheit aber nicht mit ihresgleichen. Persönlichkeit ist Existenz, noch nicht Transzendenz, sondern grade das, wofür allein Transzendenz ist".

(2) Ph. III, trang 121 : "So ist der eine Gott durch das existentiell Eins jeweils *mein* Gott".

(3) Ph. III, trang 119 : "Die Gottheit ist nicht *numerisch Eins*; denn dann gabe es sogleich als denkbare Möglichkeit nicht nur den einen Gott. Denn die numerische Eins hat das Viele sich gegenüber. Die Gottheit aber kann weder die Eins noch das Viele als das im Prinzip Zahlbare sein. Einheit als Zahl bleibt die immer *ausserliche*, weil formale Einheit".

Nghĩa là thế nào? Jaspers không đồng nhất Hữu tuyệt-đối của ông với Hữu tuyệt-đối nào của lịch-sử triết-học hay của tin-ngưỡng. Đồng thời, vì Hữu không phải là một quan-niệm, và vì không một quan-niệm nào đạt tới Hữu, diễn-tả Hữu, nên ta có thể tóm lược rằng :

Hữu tuyệt-đối tự mình là bất-định (phương-diện bản-thể-học).

Hữu tuyệt-đối bất-định và do đó bất-khả-tri (phương-diện nhận-thức).

Trước hết, trên bình-diện nhận-thức, người ta chỉ có thể nói tới bất-định trong qui-chiều với một hữu-định nào đó. Nhưng khi bất-định đã trở nên tuyệt-đối, thì mọi qui-chiều đều trở nên phi-lý, vô-nghĩa? Và do đó, chính « bất-định tuyệt-đối » cũng không còn lý-do tồn-tại, vì tuyệt-đối vô-nghĩa. Chúng ta bắt buộc rơi vào thuyết bất-khả-tri tuyệt-đối. Đó là ý-kiến của một số nhà phê-bình học-thuyết Jaspers.

Bất-khả-tri tuyệt-đối, dưới khía-cạnh nhận-thức, đồng nghĩa với hư-vô. Ở đây, chúng tôi sơ-lược nhận-xét của giáo-sư Regis Jolivet về sự bất-định của siêu-vượt Jaspers :

1.— Hữu siêu-vượt tuyệt-đối bất-định chẳng những không suy-tưởng được (điều Jaspers không ngừng nhấn mạnh), mà lại không thể có được, vì không thể có Hữu tuyệt-đối bất-định. Một Hữu như vậy có nghĩa là hư-vô, tức là không có.

2.— Khi một cái gì đã tuyệt-đối bất-định, thì làm sao lại có thể phân-định ra từng thành-phần, dấu quan-niệm thành-phần theo nghĩa nào cũng vậy, dấu là nghĩa số mã. Hơn nữa, liệu có thể có kinh-nghiệm về cái tuyệt-đối bất-định được không? Liệu có thể gọi là hiện-tượng số mã tuyệt-đối bất-định không? Jolivet nói đó là một độc-thể tuyệt-đối (monisme absolu).

3.— Độc-thể tuyệt-đối ấy đồng nghĩa với Abgrund (nguyên-lý) của Heidegger, nghĩa là với vực thẳm của hiện-hữu. Vực thẳm là hư-vô, sự vật từ hư-vô xuất-hiện chốc lát để rồi trở về hư-vô.

4.— Người là hữu trong Hữu tuyệt-đối bất-định. Khi đã bất-định tuyệt-đối, thì tại sao lại quyết-định sự hướng chiều của ta, ý-hướng của ta về phía siêu-vượt được?

Độc Jaspers cũng như độc Heidegger, ta thấy vấn-đề

Hữu được soi-sáng bởi sự hiện-diện và qua trung-gian của hữu-mà-ta-là. Nói khác đi, người đóng vai trò xác-định, đầu một cách thiếu thốn, xa vời, mơ hồ, thế nào là Hữu. Sự xác-định ấy-sở dĩ có là vì có Hữu. Nghĩa là, cuối cùng, Hữu hoạt-động xác-định trong ta. Nhưng một tuyệt-đối bất-định, theo định-nghĩa, không có, thì làm sao « định » được ?

Người ta nghĩ-ngờ Jaspers đã diễn-tả lập-trường *duy-danh* của ông dưới một hình-thức độc-đáo : hình-thức số mã. Duy-danh hay số mã phải chăng là một ? Không thể đồng nhất thuyết duy-danh với thuyết số mã. Bởi vì duy-danh chỉ là tiếng kêu trống rỗng, hoặc có một ý-nghĩa giả-tạo, nhân-vị, trong khi đó số mã vốn có ý-nghĩa, và ý-nghĩa ấy bắt nguồn ở sự cảm-thông giữa người và vũ-trụ, số mã đòi hỏi một Siêu-vượt và hướng về Siêu-vượt, khác với duy-danh. Sự khó khăn Jaspers gặp phải trong học-thuyết số mã là ở chỗ khi tất cả là số mã, kể cả người, thì cái gì cho phép nói rằng số mã hướng về Siêu-vượt và Siêu-vượt là lý-do có của số mã ?

Dầu sao, bất-định, tuyệt-đối, là những phạm-trù, Kant đã chứng-mình. Và vì thế Jaspers mới có quyền nói lý-trí bất-lực trước tuyệt-đối bất-định. Chúng tôi nghĩ rằng Hữu siêu-vượt có thể hiện là tuyệt-đối bất-định trên phương-diện nhận-thức. Nghĩa là Hữu của siêu-vượt tự mình đã « định » như thế nào ta không thể tuyệt-đối biết được, hoặc chỉ có thể biết qua số mã của nó.

Nếu hiện như vậy thì có thể chấp-nhận quan-điểm nhận-thức siêu-hình của Jaspers. Thực vậy, ông tuyên-xưng có Siêu-vượt, nhưng đồng thời quả quyết rằng Siêu-vượt không thể đạt tới, bằng lý-luận. Có đạt tới phần nào là nhờ lòng tin triết-lý.

Triết-tin :

Triết-lý tin vào Siêu-vượt, tin trong yên lặng, tin trong huyền-nhiệm. Không phải Jaspers là người đầu tiên nói đến niềm tin triết-lý. David Hume đã nhấn-mạnh đến niềm-tin (*croissance*) như là nền-tảng mọi thái-độ của lý-trí. Bradley tiếp-tục khai-triển Hume trong viễn-ảnh của thuyết Tân Kant. Gabriel Marcel đã đem « huyền-nhiệm » vào triết-học. Nhưng huyền-nhiệm cũng như niềm tin triết-lý không thuộc thứ hạng tin-ngưỡng tôn-giáo do Mặc-khải lời Chúa hoặc do tiết-lộ của các vị Giáo-lão... Tin của triết-gia một đảng do ý-thức về bất-lực của lý-trí trước ý-nghĩa triết-học, một đảng do ý-chí

muốn đạt tới chân-lý. Theo nghĩa đó, vô-thần cũng là do niềm tin ấy, nếu vô-thần là một thái-độ tri-thức. Tin triết-học, như vậy, chính là thực-chất của luận-lý triết-học (logique philosophique). Luận-lý này không dựa vào quan-niệm suy-lý theo kiểu Kant hay ý-niệm duy-nghiệm theo kiểu Hobbes. Nó là một thứ luận-lý của hòa-dồng tri-thức (compréhension), của cảm-thông. Cái lý ấy không có tinh-cách thiết-yếu của lý-trí khoa-học. Luận-lý triết-học là như vậy : « Lý-học triết-lý có thể chứng tỏ tất cả điều ấy, mà không cần bắt buộc nhận-thức của người khác phải chấp-nhận lý-học ấy. Trong lãnh-vực này, nó chỉ mở cửa những khả-thể, những khả-thể này có người cho là có ý-nghĩa, kẻ khác lại cho là phi-lý (1).

Lý triết-học đồng-nhất với triết-lý. Lý ấy nằm ở tận nguồn gốc cuộc đời, cũng như dần dần thể-hiện qua các công-trình của lịch-sử triết-học. Jaspers, như đã nói, không hạ giá lịch-sử triết-học. Trái lại, ông nhìn ở đó, trong sự chống đối lẫn nhau của các triết-thuyết, hình ảnh, hay đúng hơn, bản chất, của triết-lý. Sứ-đi có sự xung-khắc quan-điểm, là vì triết-lý không thể thấu tóm hoặc đóng khung thành hệ-thống, vì triết-lý là số mã của Siêu-vượt, siêu-lý-trí.

« Lý-học triết-lý phải cho biết sự thiếu lý-tính trong hiểu biết các vấn-đề triết-lý căn-bản sẽ bằng cách nào đưa tới sự xuất-hiện một tư-tưởng không kể gì đến các nguyên-tắc lý-tính, mâu-thuẫn, trùng-luận, quanh-quẩn, không phải vì sở thích riêng tây mà đối-lập với nguyên-tắc, nhưng là vì muốn theo một trật-tự khác mà phương-pháp phải làm sáng-tỏ » (2).

Lý triết-học không có biên-giới. Cũng như siêu-vượt là chỗ tận-cùng của mọi cố-gắng triết-học. Nhưng không phải cái gì cũng là triết-lý, mặc dầu triết-lý nằm trong mọi sự-vật, mọi hành-dộng nhân-sinh, cần tìm đến lý-triết-học ở mọi nơi, mọi thời, để thấy được nền-tảng của cuộc đời. Triết-học là nền-tảng và lãnh-đạo cuộc đời là như vậy. Nhiệm-vụ của triết-gia là đạt tới tinh-hoa của tư-tưởng :

« Vấn-đề không phải là biết tất cả, mà phải làm bày vấn-tất những đề-luận thiết-yếu của quan-niệm sử-học và cụ-thể-hóa những đề-luận ấy bằng những tỉ dụ có ý-nghĩa ;

(1) Autobiographie Philosophique, trang 165.

(2) Autobiographie Philosophique, trang 164.

cần phải đánh thức ý-nghĩa của hiểu biết lịch-sử, làm một đẳng cấp giữa cái cao-cả và cái không cao-cả, làm cho người ta biết những triết-gia cao-cả thực thì không có mấy, phải hướng đến những gì là yếu-tính của các thời-đại, của các vấn đề thực, của các lực hoạt-động trong tư-tưởng; phải diễn-tả được những nguồn-gốc tự-lập cao-cả ở Trung-quốc, Ấn-độ, Cận-đông và Âu-Châu; phải nói rõ cái gì là lịch-sử thật và cái gì là trừu-tượng phổ-biến của nó » (1).

Điều-kiện để đạt tới tinh-hoa của mọi nền triết-lý là một sự cởi mở hào-hiệp, là sự xóa bỏ mọi trở lực, xóa bỏ đoạn-giao giữa các dân-tộc và các nền văn-hóa, là cởi-vỡ một phong-trào trao-đổi và cảm-thông (2).

Vấn-đề Chân-lý :

Trong ý-tưởng giới thiệu một nền triết-lý khả-dĩ làm tiêu-chuẩn nghiên-cứu cho hậu-sinh (3), sau những tác-phẩm ta đã biết, Jaspers có dự-định hoàn-thành bộ « Luận-lý triết-học » ta vừa nhắc tới một vài ý-niệm. Ông cho biết bộ sách dự định gồm bốn cuốn.

Cuốn thứ nhất nhằm soi-sáng, dưới mọi phương-diện, ý-nghĩa của chân-lý. Tìm hiểu nguồn-gốc của mọi hệ-thống tư-tưởng và đem tất cả về một mối là Nhất (l'Un), có tinh-cách bao-trùm vạn-vật.

Cuốn thứ hai nhằm liệt-kê và mô-tả các phạm-trù, nhờ đó có tư-tưởng.

Cuốn thứ ba nhằm nghiên-cứu những phương-pháp hoạt-động của tri-tuệ, từ nguyên-lý của tri-tuệ đến những giới-hạn không xác-định của nó. Phương-pháp gồm có kỹ-thuật tạo-dựng hình-thức và tiến-trình của tư-tưởng, kể cả những đặc-thù của cá-nhân.

Cuốn thứ tư đối-tượng là thiết-tạo một lý-thuyết các khoa-học.

(1) Autobiographie Philosophique, trang 189-190.

(2) Autobiographie Philosophique, trang 188.

(3) « Agé, le penseur se sent moins que jamais achevé. Kant a dit : c'est précisément quand nous sommes arrivés au point où nous pourrions prendre notre vrai départ que nous devons nous retirer et remettre la chose aux débutants ».

(Autobiographie Philosophique, trang 215-216).

Chương-trình kể là vĩ-dại. Đến nay, ta mới có cuốn thứ nhất, nhan-đề là Bàn về chân-lý (Von der wahrheit, Philosophische Logik I), in năm 1945, xuất-bản lần thứ hai năm 1958.

Có chắc chắn về chân-lý và về khả năng của người đạt tới chân-lý, thì triết-gia mới được hiện-chính trong hoạt-động sưu-tầm tra-cứu của mình. Nhưng chân-lý là gì? Chân-lý không phải là hư-vô. Chân-lý trước hết là cái có, là Hữu. Do đó, đặt vấn-đề chân-lý, đồng thời là đặt vấn-đề Hữu.

Ngay từ những trang đầu bàn về Những chân-lý, Jaspers đã đưa ra sáu loại chân-lý tương-ứng với sáu loại hữu; chân-lý của hữu đặc-thù Dasein, chân-lý của ý-thức nói một cách tổng-quát, chân-lý của vũ-tru, chân-lý của trí-tuệ (l'esprit), chân-lý của hiện-sinh, chân-lý của siêu-vượt.

Sở dĩ có sự phân loại ấy, vì Jaspers đi từ quan-điểm căn-bản này, trái với lập trường cổ-điển: chân-lý có trước phán-đoán. Phán-đoán là việc của lý-trí suy-luận. Nhưng suy luận trên những tiên-giả-định, trên phản-ứng tự-phát của tư thân, của tâm-tinh, của hiện-sinh. Những phản-ứng này cũng là những thể-thức biểu-hiệu chân-lý. Bởi vì nếu chân-lý là hữu và ngược lại, thì mỗi thể-cách-hữu là một thể-cách của chân-lý.

Trong sáu loại chân-lý, bốn liên-hệ đến hữu-mà-tôi-là, và hai, chân-lý của vũ-tru và chân-lý của siêu-vượt, là những chân-lý của tha-hữu liên-hệ đến hữu của tôi.

Chân-lý của Dasein là chân-lý mà ta nghiên-cứu vì ich-dụng thực-hành của nó. Theo nghĩa này, Jaspers đến gần William James. Chân-lý đồng-nghĩa với hạnh-phúc, vật-chất và tinh-thần. Cái gì mang lại hạnh-phúc thực-nghiệm cho ta, cái đó là chân-lý. Nhưng nguồn gốc của mọi hạnh-phúc hiểu theo nghĩa đó, chính là Dasein. Dasein là một hoan-hỉ. Hoan-hỉ của kẻ sinh ra làm người. Hoan-hỉ vì nhờ Dasein mà tôi trở thành một sinh-vật có thể hưởng-thu được những hạnh-phúc do chân-lý ich-dụng đem lại. Tuy nhiên, bên cạnh và sau cái vui mừng căn-bản ấy, xuất-hiện một tai-họa, đó là tai-họa thấy mình phải cố gắng, cố gắng không ngừng để đạt tới chân-lý. Ta nhớ đến lời Thượng-Đế phán với Adam: « Con làm lấy mà ăn ». Là một hữu đặc-thù, nhưng vô giới hạn trong khuyênh-hướng và nhu-cầu của nó, trong mọi kích-thức của nó, nên Dasein tự nó là một hoan-hỉ và một đau khổ: hoan-hỉ vì

luôn luôn hưởng-thu cái mới và được thỏa-mãn, nhưng đau khổ vì thỏa-mãn chỉ là riêng phần, thiếu sót, đòi hỏi những thỏa-mãn mới.

Người ta tự hỏi những tâm-tình đau khổ ấy phải chăng do hướng về siêu-vượt gây nên, và phải chăng đã vượt khỏi những quan-niệm đầu tiên của Jaspers, theo đó, Dasein chỉ là một cái gì có đó, thuần-túy dự-kiện sinh-vật? Sự phân loại hữu của Dasein hoặc chân-lý của Dasein, đã không có lý-do nghiêm-chỉnh, vì những phân-tách hiện-trạng-luận của Jaspers về Dasein đã ăn lan sang lãnh-vực của các hữu khác? Jean Wahl gọi đó là tinh-chất mơ hồ (ambiguïté) của Dasein.

Sự mơ hồ ấy càng thấy rõ khi ta đọc những trang dành cho chân-lý của ý-thức hiểu theo nghĩa tổng-quát. Có thể nói đây là chân-lý cấp hai, Dasein thuộc chân-lý cấp nhất. Chúng tôi nói chân-lý cấp hai vì được trông thấy một cách trừu-tượng, hình-thức, theo kiểu Cogito của Des cartes. Chân-lý này có đặc-hữu chứng-minh và thuyết-phục lý-trí suy-luận. Chân-lý này là nguồn-gốc, hay đúng hơn, là môi-trường khả-tri của những hệ-thống triết-lý duy-lý, duy-nghiệm và của khoa-học, toán-học, của bất cứ một học-thuyết nào dựa vào suy-luận duy-lý. Jaspers công-nhận khả-năng của ý-thức này, vì hơn tất cả, ý-thức tự suy-tư, tự khẳng-định, điều mà ta không thấy nơi các mức độ hữu khác. Nhờ sự tự khẳng-định, mà chân-lý nó khám-phá ra bắt đầu bằng sự tự-khẳng-định ấy, là những chân-lý tất-yếu và phổ-biến. Tuy nhiên, những đặc-điểm ấy đồng thời là khuyết-diểm của nó khi đối chiếu với các chân-lý khác. Thực vậy, ý-thức suy-luận, với những ý-niệm trừu-tượng, xác-định, giới-hạn, phạm-trù, luôn luôn bị ràng-buộc bởi định-luật mâu-thuẫn, nên chỉ công-hiệu trong việc phân-tích, mổ-xẻ, cắt-xén, thực tại. Mà không thể khác được. Bởi vì ý-thức, hiểu theo nghĩa tổng-quát, là sản-phẩm của những tầng lớp chân-lý nền-tảng khác. Bởi vì nó là cái gì nổi lên trên và từ những tầng lớp ấy, cách-biệt với những chân-lý ấy. Nhưng chính nhờ sự lý-khai ấy mà ý-thức đóng vai trò phân-định chân-lý.

Jaspers không khai-triển ý-nghĩa của vai trò ấy. Ông giới hạn ở nhận-định rằng ý-thức là một phi-trung-gian trung-gian (immédiation médiate) cho các chân-lý khác. Phi-trung-gian vì thực ra, ý-thức là một thành phần của hữu-mà-tôi-là, bắt nguồn ở các tầng lớp hữu khác trong tôi. Không thể thực sự lý-khai giữa các thành-phần được. Nhưng là trung-gian,

về phương diện nhân chân. Không có nó, vấn-đề chân-lý không đặt ra. Cho nên, xét theo một nghĩa, chính nó là «người» khởi xướng và định-nghĩa thế nào là chân-lý.

Jaspers có thể nói rằng ý-thức nói chung là điều-kiện cần cho vấn đề chân-lý, nhưng không đủ đưa ta đến chân-lý. Mặt khác, ý-thức ấy dường như được giao phó trách-nhiệm đặt định điều-kiện cho chân-lý và đạt tới hữu đặc-thù. Hữu-mà-tôi-là còn mang sâu hoài-bảo thống-nhất trừu-tượng và cụ thể, kết-nối ý-trưởng với thực-tại, lý với tình, linh-thần với vật-chất, làm thế nào để đem tất cả về một mối. Công việc trọng-đại ấy thiên-nhiên đã dành cho *tri-tuệ* hiểu theo nghĩa Hegel. Thực ra, từ khi có triết-lý, các nhà tư-tưởng đã làm công việc phối-hợp và thống-nhất ấy. Phải chờ đến Hegel, người ta mới thấy được khả-năng kinh-khủng và huyền-diệu của nó. Nhưng, theo Jaspers, cũng như các vị tiên-phong Kierkegaard hoặc Nietzsche, v.v... giá-trị hệ-thống của Hegel chỉ là lý-thuyết. Nói khác đi, hai nhược điểm của Hegel là : qui tất cả vào sự vận-động có lãnh-cách tổng-hợp của tri-tuệ dựa vào ý-niệm nhưng tri-tuệ không bao giờ làm xong sự tổng-hợp ấy. Kết-quả là ý-thức đau khổ.

Tại sao lại đau khổ ? Tại sao không bao giờ làm xong sự tổng-hợp ấy ? Bởi vì công-trình của Hegel có tính-cách giả-tạo, nhân-vi, phù-phiếm. Bởi vì Hegel như bị lợi trong môi-trường khả-tri do ý-thức tổng-quát tạo ra. Tệ hơn nữa là ông đã tuyệt-đối-hóa môi-trường ấy. Thành ra ký-diệu một phương-diện, học-thuyết của ông đã phản-bội thực-tại, nhất là hiện-sinh, căn-bản của mọi thái-độ tri-thức. Vậy chân-lý của tri-tuệ đã không toàn-diện như tham-vọng. Chân-lý của tri-tuệ cũng riêng phần, cũng thiếu sót, cũng đứt đoạn, như chân-lý của ý-thức tổng-quát.

Hegel trẻ đã trông thấy điều đó. Nhưng ông đã sớm say mê với các hệ-thống để đi vào thế-giới ý-niệm. Jaspers muốn khai-thác quan-điểm đầu tiên của Hegel. Hiện-sinh là tất cả, là nền-tảng của mọi hoạt-động eo-thê, Dasein, ý-thức và tri-tuệ. Như đã nói, là tất cả những cái đó, hiện-sinh còn là một cái gì hơn thế nữa. Chân-lý của hiện-sinh trước hết là chân-lý của từng cái đó, và là tất cả chân-lý của những cái đó. Là nền-tảng và nguồn-gốc của các loại chân-lý, hiện-sinh là một độc-thể chân-lý, một khả-hữu, một hữu mà tính-chất là biến-hóa. Nó không là gì cả, nhưng nó là tất cả. Chân-lý của hiện-sinh tự nó không đạt đến bằng con đường duy-lý. Chỉ có thể

bằng niềm tin. Tin là liều. Liều là nhảy. Heidegger nói : hiện-sinh là ném tới phía trước (projekt) tức là một cái gì bản-chất không bất-động, nhưng hướng về tương-lai, theo một tiến-trình nào đó. Sự ném tới phía trước là tự-do, có trước mọi suy-tư lý-luận. Trở về với nó, tức là ta đã tìm thấy nguyên-quán của ý-nghĩa làm người. Cùng một quan-niệm tương-tự, Jaspers cho rằng hiện-sinh vượt khỏi, đúng hơn, nằm sâu dưới, mọi giai-tầng nhận-thức. Qua những nẻo đường quanh co, vất vả, hy-sinh, qua những biện-pháp tự-luyện, tĩnh-tâm, người mới có hy-vọng về đồng-nhất với hiện-sinh trong một trạng-thái bất-phân-ngã-vô-ngã, mình với ta, hơn nữa, mình không còn ý-thức mình, mình trở nên vô-hình đối với chính mình, một trạng-thái im lặng, triển-miền vô-thức... Đó là hiện-sinh, đó là chân-lý của hiện-sinh.

Ta có cảm-tưởng, qua những trình bày mô-tả của Jaspers, chân-lý đã được đồng-nhất với bản-thể. Một chân-lý bản-thể-học «bất-khả-tri». Nhưng phải chăng đó là giọng điệu của vật tự tại của Kant ?

Nhiều nơi khác, Jaspers nói rằng chân-lý hiện-sinh là môi-trường và là phương-tiện của mọi chân-lý, đặc-biệt của chân-lý do cảm-thông tạo ra. Nhưng, như đã nói trước kia, khi hiện-sinh là như vậy thì chân-lý có tính-cách hoàn-toàn chủ-thể, không một quyền-bình nào, không một tiếng nói ngoại-lai nào, làm trọng-tài cho ý-thức chân-lý, cho chân-lý. Chân-lý là niềm tin, do niềm tin. Nói niềm tin thì bá-nhân, bá-tính, lấy gì đo lường ? Bản-chất của hiện-sinh là tự-do. Tự-do là chọn lựa. Có nhiều khả-thể chọn lựa. Nói khác đi, không có khả-thể nào xét về phương-diện hiện-sinh. Một tuyệt-đối hóa tương-đối-tính của chân-lý. Nhưng như vậy, chân-lý sẽ không còn nữa ? Và vấn-đề chân-lý sẽ không đặt ra.

Jaspers không muốn chấp-nhận kết-luận thảm hại ấy. Để nói lên ý-nghĩa của chân-lý hiện-sinh, ông đưa ra những luận-cứ hiện-sinh. Chẳng hạn Giorno Bruno đã chết cho chân-lý mà ông đã tự đồng-nhất. Đó là chân-lý hiện-sinh, không thể ly-khai Bruno với chân-lý ấy. Trái lại, chân-lý của Galilée đã được ông này «quan-niệm» là độc-lập với con người của ông. Mặt trời quay hay không quay quanh địa-cầu, đó là chân-lý của khoa-học, chân-lý khách-quan. Galilée không phải là chân-lý ấy. Chân-lý của mặt trời không phải là chân-

lý của hiện-sinh. Ông Galilée đã không thể chết cho chân-lý ấy.

Jaspers phân-biệt hai thể-cách thực-hiện chân-lý hoặc đạt tới chân-lý. Có chân-lý của lý-khai. Có chân-lý của hợp-nhất. Cách thể thứ nhất là của phạm-vi Dasein, của ý-thức tổng-quát, của tri-tuệ tổng-hợp. Trong ba phạm-vi này, người nhận-thức như tự mình tách khỏi căn-bản hiện-sinh cố-hữu để dẫn thân vào những xây-đựng của tư-thần, của tri-tuệ. Đó là thái-độ nhận-thức của người bàng-quang. Tuy có vẻ vô-ư, khách-quan nhưng một phần vô-ngã, không hiện-sinh. Bản-ngã đã vô tình trở nên một đối-tượng cứng nhắc, vật-hóa, cơ-động, một đối-tượng mờ xê của khoa-học, hay phân-tách của luận-lý siêu-hình. Nói là chân-lý, vì, theo một nghĩa, nhờ tách rời khỏi chính mình, người nhận thức mới ý-thức được mình là gì so với tha-hữu. Quãng cách là điều-kiện tối thiểu cho chân-lý lý-khai. Tuy nhiên, nhận-thức là vượt quãng cách ấy. Chân-lý là sự hòa-đồng giữa chủ và khách. Jaspers nhận-định rằng có sự hòa-đồng giữa chủ-từ và thuộc-từ trong câu phán-đoán, và hòa-đồng giữa phán-đoán mình với phán-đoán của người. Nói hòa-đồng là nói đến ý-thức giữa chân và hư, thực và giả, đúng và sai. Trước khi hòa-đồng, chúng ta chưa nắm được chân-lý, chưa ở trên con đường chân-lý. Từ đó, Jaspers quả-quyết như một định-dề cho nhận-thức rằng chân-lý chỉ có nơi nào có thể có sai lầm. Cũng như liên-hệ giữa tất-định và tự-do, liên-hệ chân hư, thực giả, có tính cách tương-tạo và bổ-túc lẫn nhau. Jaspers đã gặp ý-kiến cho rằng chân-lý bắt đầu bằng sai lầm. Tương-tự như quan-diêm của tập-quán trọng học-thuyết Hume, hay phương-pháp Thử và Sai trong tâm-lý-học.

Nhưng bị lôi kéo bởi khuynh-hướng tự-nhiên ấy, người ta đã đi quá xa, làm đảo ngược mọi trật-tự, đến nỗi lấy gốc làm ngọn, lấy ngọn làm gốc. Hiện-sinh đã bị hy-sinh cho kỹ-thuật, cho hình-thức. Con người với tất cả bản-tính và nhân-cách cố-hữu bị xóa bỏ hoặc lu mờ trước hào-nhoáng vô-trách-nhiệm của đư-luận, của bộ máy tổ-chức xã-hội. Tuy nhiên, chính tình-trạng đau thương ấy lại là cơ hội vô cùng quý báu giúp ta hồi tỉnh, nói một cách tổng-quát chân-lý của lý-khai là môi-trường trong đó hiện-sinh mới hay tỏ ý-nghĩa thiết-yếu của nó.

Thấy được sự cần thiết trở về nguyên-quan hiện-sinh, người mới có cơ hội quyết-định đồng-nhất với hiện-sinh bằng một thái-độ hào-hiệp. Ý-chí là động-cơ của sự tái-hợp. « Ý-chí

là chân-lý ». Một lần nữa ta thấy vọng-âm của Thánh Augustin, của Kierkegaard, và của Descartes. Được hỏi, nếu phân-minh là tiêu-chuẩn của chân-lý, thì tại sao lại có sự ngộ-nhận, Descartes trả lời điều đó là do nhiệt-tình hoặc lười biếng của ý-chí. Về sau, nhiều người đã nói, như Descartes: Ý-chí là chân-lý. Nếu ý-chí được hiểu là một nội-lực hướng về chân-lý, và chân-lý được hiểu là một *tình-thần* chân-lý hơn là chân-lý này hay chân-lý kia, thì ý-chí cũng được gọi là chân-lý. Nhưng đó là thứ chân-lý bản-thể, theo nghĩa « *ens et verum convertuntur* ». Hơn nữa, khi ta đã đồng-nhất hoàn-toàn với hiện-sinh trong một trạng-thái say mê không còn phân-biệt gì nữa, không ý-thức gì nữa, như đã nói, thì liệu sự hợp-nhất ấy có gọi là chân-lý không?

Để trả lời, ta có thể hiện-hộ cho Jaspers như sau :

Hiện-sinh tự nó cũng chỉ là số mã, số mã cho nên hiện-sinh phải được đọc theo hàm-số của cái gì vượt lên trên số mã. Cái đó là siêu-vượt. Hiện-sinh, vì thế không phải là một nội-tại thuần-túy, bởi vì « nội-tại thuần-túy sụp đổ trong phi-nghĩa tuyệt-đối » (La pure immanence s'écroule dans l'absolu non-sens) Là nội-tại, nhưng là một nội-tại hướng-ngoại và hướng-thượng. Ta có thể quan-niệm hiện-sinh theo nghĩa chân-lý của nó, như là một nội-lực vô-cùng phong-phú làm nòng cốt cho mọi hoạt-động của ta, nói theo Jaspers, là nòng cốt cho Dasein, ý-thức và trí-tuệ. Chính vì thế mà Dasein thể-hiện siêu-vượt của nội-tại theo mức độ của mình; cũng vậy, ý-thức và trí-tuệ. Có siêu-vượt trong mỗi thể-cách hữu ấy, vì là những thể-cách của hữu-mà-tôi-la, của hiện-sinh của tôi. Hiện-sinh là siêu-vượt bao-trùm các siêu-vượt của ba mức độ ấy. Hiện-sinh vừa là siêu-vượt, vừa là số mã, lưỡng-tính ấy có nghĩa gì? Phải chăng có một siêu-vượt của số mã? Có và không. Đối với các siêu-vượt của Dasein, ý-thức và trí-tuệ, hiện-sinh là một siêu-vượt bao trùm, nhưng đối với Hữu của siêu-vượt, hiện-sinh lại chỉ là số mã. Nhưng Hữu siêu-vượt nằm trong hiện-sinh, là lý-do có của hiện-sinh, cho nên khi ta trở về đồng-nhất với hiện-sinh, thì ta đạt tới chân-lý. Chân-lý ở đây không còn là chủ-quan nữa; chân-lý là chân-lý tuyệt-đối không còn được định-nghĩa theo những phạm-trù phù-hợp hay lý-khai.

Đến đây, ta thấy Jaspers đã thay đổi trọng-tâm triết-học của ông. Hiện-sinh chỉ là một cái cơ-đề ta vươn lên với

siêu-vượt. Hiện-sinh không phải là Siêu-Vượt (viết chữ hoa), mặc dầu hướng về Siêu-vượt. Học-thuyết của ông biểu-diễn từ hiện-thực cảm-giác qua duy-tâm chủ-thể (idéalisme subjectiviste) của hiện-sinh để cuối cùng vươn tới hiện-thực siêu-hình của Siêu-vượt. Chính Siêu-vượt và Hữu của Siêu-vượt là đích tối hậu của vạn-vật, là Nhất bao trùm toàn-thể các Hữu.

Jaspers muốn tìm thấy trong Siêu-vượt nền-tảng và lý-chứng cho quan-niệm chân-lý của ông. Nhưng còn rất nhiều khó khăn. Chúng tôi đan-cử một vài trở lực điển-hình hơn cả.

Trước hết là quan-niệm về chân lý. Theo ông, chân-lý gắn liền với phi-chân-lý. Thực Hư xác-định lẫn nhau. Nếu vậy thì tiêu chuẩn nào cho phép phân biệt Hư Thực, chân-lý với không chân-lý? Ít ra phải nói rằng phi-chân-lý đòi hỏi chân-lý trước, ý-niệm phi-chân không thể có nếu đã không có ý-niệm chân.

Chân-lý là một cái gì xuất-hiện dưới ánh sáng của trí-tuệ, và được trí-tuệ trông thấy hoặc chân-lý là lời nói mà trí-tuệ nghe được. Người Hy-lạp đã sớm hiểu điều đó, cho nên họ dùng Idée nguyên-nghĩa là hình-ảnh để chỉ ý-niệm, và dùng logos nguyên-nghĩa là lời nói để cùng chỉ ý-niệm. Ý-niệm là cái gì trí-tuệ thấy. Thấy là nghe và ngược lại. Quan điểm về quãng cách là đúng. Thấy hay nghe chứng tỏ sự dị-đồng giữa kẻ nói người nghe, giữa kẻ thấy và vật được thấy. Nhưng chân-lý của lý-khai theo như Jaspers quan-niệm là kết-quả của một sự tách đôi con người nhận-thức, một tha-hóa của nó, hoặc một nhị-hóa nhân-cách. Sự nhị-hóa đó làm cho người ta nghĩ đến cái vị-tự (le pour soi) trong triết-học Sartre. Con người đã xa lìa chính mình, cho nên không còn trung-chính, không còn là mình nữa. Chân-lý của lý-khai đến sau chân-lý của phối-hợp, không chân-thực bằng nhưng lại là điều-kiện để thấy được, và trở về với, chân-lý của phối-hợp. Nhưng nếu đã không thấy, không nghe, không có ý-niệm nào đó dẫu là thiếu soi như Kant đã nói, về thế nào là chân-lý của phối-hợp, thì căn-cứ vào đâu để nói rằng chân-lý lý-khai là ngon, và chân-lý phối-hợp là gộc. Muốn so sánh và sắp đặt liên-hệ trên dưới nhất là trong lãnh-vực chân-lý, thì cần đã phải có ý-niệm về những cái mình so-sánh.

Jaspers là một y-sĩ. Mỗi chứng bệnh đều do căn-nguyên của nó. Phải chăng ông đã đem kinh-nghiệm nghề-nghiệp áp-dụng vào việc bắt mạch chân-lý, nhất là chân-lý Siêu-vượt? Ông có thể trả lời: Hữu Siêu-vượt là cái gì được gọi ra như

một túc-lý của mọi chân-lý nghiệm thấy trong vũ-lưu. Vậy thì ít ra ông phải bằng lòng với ý-niệm : có một Hữu Siêu-vượt, có một chân-lý tuyệt-đối, có một chân không (madhyamika), hoặc một ý-thức tuyệt-đối (vijuanavada (1)). Chứ không nên đi quá xa với những biểu-thức như Bất-định tuyệt-đối. Bởi vì Bất-định tuyệt-đối không có nghĩa như chân không (chân không không phải là hư-vô), mà là hư-vô. Điều này ta đã nói đến trước đây, khi giải-thích Siêu-vượt.

Hữu của Siêu-vượt là Tột-đỉnh trong triết-lý của Jaspers. Mọi cái nhìn của con người đều phải hướng và được hướng về Hữu ấy, nói rộng ra, người và vật đều do Hữu của Siêu-vượt, và biểu-lộ Hữu của Siêu-vượt. Jaspers không đi ra ngoài thông-lệ của triết-lý. Ông muốn tạo một nền triết-lý có tính-cách hệ-thống, mặc dầu ông luôn luôn phủ-nhận triết-lý là một hệ-thống. Hệ-thống-tính của ông có thể thấy trên năm phương-diện liên-hệ với nhau :

1.— Triết-lý phải lấy hiện-sinh làm khởi-diểm và phân-tách hiện-sinh làm phương-pháp. Quan-điểm này dựa trên định đề có người mới có vũ-tru, hay đúng hơn, mới có nhận-thức. Phải đánh giá người đề nhờ đó tìm hiểu triết-lý. Tương-tự như quan-điểm nhân-tính của David Hume, hoặc bản-ngã của Fichte hay Schelling, v.v... Theo Jaspers, đối-tượng của triết-học là hiện-sinh của người, và hiện-sinh ấy có thể tạo ra một toàn-thể cho triết-lý.

2.— Sự móc nối, tương-liên và qui-chiều lẫn nhau giữa số mã. Tất cả là số mã, và là số mã của một ý-nghĩa duy-nhất, đó là Hữu của Siêu-vượt. Mỗi sự-vật trong trời đất tự nó không có nghĩa gì ngoài sự qui-chiều với toàn bộ. Toàn bộ đây, dẫu sao, cũng đồng nghĩa với ý-niệm toàn-thể trong bất cứ hệ-thống triết-lý nào.

3.— Lịch-sử-tính của hiện-sinh chung-tổ người không bao giờ kiện toàn trong thời gian. Chân-lý được biểu-lộ bằng sử-tính. Chân-lý toàn-diện ở tận chân trời xa thẳm, mà mịt. Người như con thuyền trên biển vô-tận (mer de l'infini). Bị-thảm thay, con thuyền ấy phải đương đầu với phong-ba, với gió bốn phương, với nghịch-cảnh của thiên-nhiên và của những người trên thuyền. Nhưng nghịch-cảnh lại là điều-kiện

(1) Madhyamika là phái Trung-Đạo, và Vijuanavada là phái duy-thức-luận trong Tân-đại-thừa Ấn-độ.

và là bản-chất của kiếp người, của sự tiến-tới bờ chân-lý. Hegel gọi sự tiến dần của chân-lý là sự diễn-tiến theo định-luật phủ-quyết, định-luật biện-chứng. Nhưng Hegel trừu-tượng quá, suy-diễn quá. Chân-lý của Hegel như một Công-lý (axi-ome) sẽ được suy-diễn trong thời gian. Jaspers, trái lại, tin rằng lịch-sử và, do đó, chân-lý sẽ được cấu-tạo bởi nghịch-cảnh hiện-sinh, đặc biệt bởi sự tranh-chấp sâu thẳm giữa tư-tưởng và cuộc sống. Một cuộc tranh-chấp không ngừng trong huyết-lệ, và cứu-cánh không gì khác hơn là để không bao giờ đạt tới chân-lý toàn-diện cả. Một triết-lý của thất-bại! Một biện-chứng đau thương thắm-thía, hiện-sinh.

4. — Jean Wahl nhận-định rằng triết-học của Karl Jaspers là một cố gắng tổng-quát-hóa học-thuyết của Kierkegaard. Ông này là một nạn-nhân của tình-cảm. Những xấu xé của ông, những nghịch-lý của tâm-hồn ông, ông ám-thăm chấp-nhận và qui về cho ý muốn của Thượng-Đế, người cha Siêu-vượt. Jaspers đã tổng-quát-hóa con người của Kierkegaard thành một chân-lý của kiếp người bị kẹt vào hoàn-cảnh biên-cương, vào thế thất-bại toàn-diện. Nói chung, học-thuyết của Kierkegaard nhuộm màu sắc tâm-lý, tin-ngưỡng tôn-giáo. Jaspers muốn đưa lên mức độ của những suy-tư triết-lý. Con người, theo Jaspers, là con người của niềm tin triết-lý. Niềm tin kỳ lại đưa đến một Thượng-Đế không « cha », không « người » như Thượng-Đế của Abraham. Dưới mắt Jaspers, là một Thượng-Đế không tên, không tính, không lý, là không gì cả. Một Thượng-Đế do thất-bại của kiếp người đòi hỏi, do số mã thông-báo, nhưng lại không bao giờ « thấy » trong thất-bại, trong số mã. Tuyệt-vọng là nguồn Hy-vọng. Càng tuyệt-vọng càng Hy-vọng là như vậy.

5. — Sau hết, dự-định của bộ luận-lý triết-học mà ông mới hoàn-thành được cuốn đầu, cũng nói lên ý-tưởng « hệ-thống-hóa » tư-tưởng của ông. Điểm đặc-biệt trong chương-trình ấy, ta có thể đoán là : ông sẽ gạch một con đường biên-cương giữa triết-lý và khoa-học. Như ông đã ngờ ý nhiều lần, triết-lý là triết-lý, khoa-học là khoa-học. Phạm-vi và tinh-thần khác nhau. Cả hai, theo nguyên-tắc, đều có tham-vọng tiến về toàn-diện từ những thành phần rời rạc, đều muốn bắt lấy Duy-nhất trong Đặc-thù.

Một điều khác rất có thể được khai-triển : tương-quan giữa niềm tin triết-lý và tin-ngưỡng tôn-giáo. Ông đã có lần tuyên-bố là tư-tưởng triết-học ông bắt nguồn ở Giáo-hội

(Luther) hay ở thần-học. Con đường dẫn ông đến Siêng-vượt là con đường kinh-nghiệm bản thân và nghề-nghiệp, cố gắng của ông thực là vô-tư, chân-thành. Đó cũng là thái-độ trí-thức của Gabriel Marcel trước ngày trở lại đạo Công-Giáo. Nhưng chính Jaspers đã không quên công-nhân rằng trong triết-lý có thần-học. Người ta mong ông cõi thảo liên-hệ ấy như thế nào một cách tường-minh hơn.

Có được như vậy thì nền triết-học của ông mới không phân-bội kinh-nghiệm sống mà tín-ngưỡng là một thành-phần. Có như vậy, thì ông mới biện-hệ cho sự phân-biệt tế-nhi và « nguy-hiểm » giữa hệ-thống (système) theo nghĩa cổ-diễn và hệ-thống-tinh (système) theo quan-niệm của ông.

Nhưng đề-cấp đến liên-hệ, tức là chạy đến với lý-trí. Người ta có cảm-trởng rằng từ chối giao-động giữa cái lý của kinh-nghiệm và cái lý của lý-trí, triết-lý của Jaspers sẽ nghiêng về lý-trí. Quan-niệm triết-lý là cái gì có lý (dĩ nhiên không hẳn theo nghĩa Hegel) đang hoạt-động mạnh nơi Jaspers. Hình như ông muốn trở về với cái vui triết-học của Kant khi ông viết: « Có lẽ tôi đã, khiêm-tốn hơn, cảm thấy một cái gì hoan-hỉ của Kant. Chúng ta là bao trùm, chúng ta luôn luôn chênh-vênh trong thế bao trùm, cho nên cái lý-thuyết về khả-năng lý-trí trong các cách-thể của bao trùm, tôi đã không hoàn-tất được » (1).

Đại-học và Triết-lý :

Ngoài những lý-do liên-hệ đến vấn-đề chân-lý, sự lý-trí-hóa triết-học của ông có lẽ do lòng tha-thiết của ông với ý-nghĩa và vai-trò triết-lý trong tổ-chức Đại-học. Thực vậy, Đại-học là cái học sâu và rộng. Cũng như đối với chính-trị ta sẽ nói, hầu như không một đại-triết-gia nào không đề-cập đến nhiệm-vụ của Đại-học, hoặc ít ra có những phê-phán tiêu-cực về tổ-chức này. Một phần có lẽ vì thường những triết-gia ấy đồng thời là giáo-sư Đại-học, hoặc liên-hệ đến Đại-học. Heidegger đã từng đề-cao Đại-học (2), xem Đại-học như là phải xây trên nguyên-lý tức-lý (université d'aujourd'hui repose sur le principe de raison).

Quan-diểm của Jaspers có thể lược-giản vào hai điểm :

(1) K. Jaspers, *Autobiographie*, Phil. trang 209.

(2) Heidegger, *Le principe de Raison (Der Satz vom Grund)*, bản dịch của André Préau, NRF, Gallimard, 1962, từ trang 84 trở đi.

1.— Đại-học là nơi phát-nuy niềm-tin triết-lý.

2.— Đại-học phải được độc-lập trong tự-do tinh-thần.

Hai điểm ấy như chị với em, và đặt điều-kiện cho nhau, chị ngã em nâng, và ngược lại. Thực ra, không phải ai cũng triết-lý được. Với tinh-chất chuyên-môn, thâm-viễn, bao-trùm và cao-cả của nó, triết-học dường như chỉ dành riêng cho một số người. Một trong những điều-kiện là tinh-thần đối-thoại trên sự thông-đạt và sáng-tạo của trí-khôn. Dĩ nhiên không phải sáng-tạo theo nghĩa biện-chứng, toán-học, vì sẽ « cô-độc và đơn-độc thêu dệt như con nhện thêu màng nhện » (Jean Guittou). Chính Đại-học là nơi được chọn lựa thích hợp nhất để tạo điều-kiện và không-khi trao-đổi cùng sáng-tạo. Mọi ngành học đều được tra cứu trong tinh-thần vô-tư, nhưng hăng say vì tin tưởng vào khám phá. Không bao-quát và triệt để như Heidegger, Jaspers viết : « Về phương-diện triết-lý, Đại-học là nơi kiến-thức được đào sâu vô-tận. Chính nơi đó các giả-thuyết đa tạp của tư-tưởng tiếp xúc với nhau và hiểu tin-tưởng dị-biệt của nhau, chính nơi đó các giả-thuyết tra vấn lẫn nhau, trao đổi với nhau, và đặt thành vấn-đề cho nhau. Cuộc đối-thoại dựa vào một tin-tưởng bao-trùm mà không ai có quyền đòi làm của mình dưới một hình-thức chính-xác : tin-tưởng vào cuộc điều-tra của chân-lý, nơi đây những ai nghiên-cứu đứng đắn có thể gặp nhau. Tư-tưởng của họ vẫn cởi mở và họ không thu gọn dằng sau giới hạn của mình. Họ không loại bỏ các cách nhìn khác, bởi vì làm như vậy là đặc-tính của một tin-tưởng bất-chính. Đại-học là nơi mà mọi nghiên-cứu khoa-học chuyên-môn có cơ-hội hoạt-động. Cuộc đời tinh-thần của Đại-học, sự cao-cả của nó cũng như sự sâu xa của nó, là do sự căng-thẳng giữa thần-học và triết-lý mà ra » (1).

Nhưng sự giáo-huấn không phải là một sự bắt ép, hoặc muốn *chứng-minh chân-lý* ! *L'enseignement est seulement une incitation, et il ne fournit pas la certitude !* Cần hiểu rằng động-từ *fournit* đây có nghĩa là ban phát, và người sinh-viên chỉ đón nhận một cách thụ-động, vô-trách-nhiệm. Thái-độ đó không chấp-nhận được.

Đại-học đồng thời phải hướng sự độc-lập trong tự-do tinh-thần. Jaspers nhắc lại những kinh-nghiệm đau xót về

(1) Die Idee der Universität. Berlin, 1929 (Springer).

thái độ của chính-quyền Hitler đối với giới Đại-học Đức-quốc. Rất nhiều giáo-sư đã là nạn-nhân của chế-độ quốc-xã. Tự-do tinh-thần đã bị chà đạp. Chính-trị đè nặng bàn tay thống-trị lên cả mọi thái-độ tri-thức. Người ta đã nhân-danh một chế-độ đè quèn hết mọi tâm-tinh nhân-đạo. Jaspers biện-hộ cho lập-trường đã được bày tỏ trong Hiến-pháp Đức-quốc 1803, theo đó, quyền giáo-huấn chỉ có thể rút lại vì những nguyên-nhân do tòa-án phán-định theo hình-luật. Nghĩa là người ta không có quyền ngưng chức vì một vũ-tru-quan, một sự-kiện thiếu khôn khéo, và nhất là lại càng không được vì một tư-tưởng chính-trị. Bởi vì nếu hôm nay, người ta ngưng chức một giáo-sư vì tư-tưởng hòa-bình (sic) hay vì kết-án sự hủy-bỏ Hiệp-ước (cả đến Hiệp-ước hòa-bình thiên-lịch ở Versailles), thì ngày mai người ta sẽ ngưng chức một vị khác vì tư-tưởng vô-thần, ngày kia một vị khác vì không tán-thành một chế-độ hiện-hành... (1). Có những điểm trong quan-niệm về Đại-học trên đây cần được thảo-luận để làm sáng tỏ vấn-đề. Nhưng, đầu sao, Jaspers đã nói lên được ý-tưởng của tinh-thần Đại-học. Lý-tưởng trên bình-diện nghiên-cứu, phối-hợp mọi hoạt-động khoa-học, cũng như đối với chính-quyền. Chúng ta đã nói gần đây Jaspers nghiêng về chân-lý lý-trí của triết-học. Dĩ nhiên, không phải là lý-trí biện-luận. Nhưng là một chân-lý mà lý-trí có thể chấp-nhận và biện-hộ. Theo nghĩa này, Jaspers cố gắng dùng lý-trí để thuyết-phục lý-trí về chân-lý của niềm tin triết-học. Nói khác đi, niềm tin triết-học không phải mù quáng, mơ hồ, nhưng có thể lý-trí-hóa phần nào, vì chân-lý lý-trí nói trên liên-hệ của nó với chân-lý hiện-sinh. Đại-học có trách-vụ làm sáng tỏ chân-lý hiện-sinh, và từ đó chân-lý của Siêu-vượt, bằng cách diễn-tả những chân-lý ấy dưới hình-thức chân-lý của lý-khai, được chứng nào hay chứng ấy. Chân-lý của lý-khai càng có tính-cách hệ-thống, thì người ta càng có may mắn đến gần chân-lý toàn-diện và tuyệt-đối của Siêu-vượt.

Tự-do trình-bày quan-điểm của mình và tôn-trọng tự-do của kẻ khác, đó là điều-kiện đi đến một hệ-thống đại-học hợp-lý.

Quan-điểm Chính-trị:

Tuy nhiên, mặt khác, để hiểu rõ tư-tưởng Jaspers, cần phải ghi lại đây quan-niệm của ông về chính-trị, mà ông cho là thành-phần cấu-tạo của triết-lý. Platon, Aristote, Kant,

(1) K. Jaspers, *Autob. Phi. trang 106.*

v.v... đều đã không bỏ quên phương-tiện hoạt-dộng này của nhân-loại. Platon còn đồng-nhất triết-gia với chính-trị-gia, cùng một nghĩa như Khổng-Phu-Tử hay Nguyễn-công-Trứ của chúng ta. Jaspers không phải là một chính-trị-gia. Có chăng ông mơ ước làm một vị Tổng-Trưởng Giáo-duc, nhưng ông đã không được thỏa-mãn. Ông cho là tại người Hoa-Kỳ không thành-thực với ông. Chính-trị mà ông đề-cập tới chỉ là do kinh-nghiệm của một người hăng-quang về sự thất-bại của nó. Mặt khác, dầu sao, ông công-nhận chính-trị là hành-dộng hơn là lý-thuyết, mặc dầu lý-thuyết là thiết-yếu.

Quan-diểm chính-trị của ông rất phức-tạp. Đọc ông, ta có cảm-tưởng ông phiêu-lưu vào một lãnh-vực, mà ông ít có kinh-nghiệm và xác-tin hơn cả. Uy-quyền ông dựa vào là nhà xã-hội-học Max Weber. Ông này đã « dạy » cho ông thế nào là tinh-thần quốc-gia, và thái-độ phải có của một công-dân đối với sự chiếm đóng khả-thể của Anh, Pháp. Tinh-thần ấy không bị phản-bội bởi sự chấp-nhận một chiếm-đóng của ngoại-bang. Vì, theo Max Weber và Jaspers, thì sự độc-lập và sự thống-nhất của người Đức trước hết thuộc thứ hạng ngôn-ngữ, tâm-tinh, văn-hóa truyền-thống. Nhưng dần dần Jaspers xa với tinh-thần của « thầy » ở điểm này là ông muốn làm một người công-dân thế-giới: « ... pour sentir croître en moi le désir que l'on pût être citoyen du monde ».

Quan-niệm này một phần vì kinh-nghiệm chua xót về những khó khăn mà giòng máu Do-Thái của vợ ông làm cho ông gặp phải dưới chế-độ Đức-quốc-xã. Nhưng lý-do tuyên-xung của quan-niệm ấy là trách-nhiệm của chính-trị đối với nhân-loại. Nói đến trách-nhiệm là nói đến cá-nhân, đến ý-thức và suy-tư thành-thực của mỗi người. Ý-thức và suy-tư của cá-nhân cần được lãnh-đạo bởi triết-gia, triết-ly, và lịch-sử triết-ly là những bó đuốc soi sáng và hướng-dẫn mọi hành-dộng chính-trị. « Từ đó, tôi tra vấn từng triết-gia về tư-tưởng và hành-dộng chính-trị của họ và tôi chiêm-ngưỡng dấu vết oai-hùng, vinh-quang và phong-phú của họ qua toàn-thể lịch-sử tinh-thần triết-ly ». (1)

(1) « Depuis, j'interroge chaque philosophe sur sa pensée et sur son action politique et je contemple leur trace grandiose, glorieuse et féconde à travers toute l'histoire de l'esprit philosophique » Autob. Phil. trang 199.

Do đó, không có định-luật thiên-nhiên hay lịch-sử nào có thể tiên-định vận-chuyển của đời sống chính-trị. Và cũng do đó, vai trò của đảng phái chính-trị chỉ là thứ yếu, giai-đoạn.

Chính-trị đã là do sự quyết-định của mỗi cá-nhân, thì chính-trị phải trở lại phục-vụ tự-do cá-nhân. Tự-do là trọng-yếu. Trong cuốn «Tự-do và sự Thống-nhất» Đức-quốc, lập-trường của ông là : thống-nhất địa-lý và hành-chức không quan-trọng, nhất là khi sự đòi hỏi thống-nhất có thể tạo cơ-hội cho Nga-sô vi-phạm hơn nữa tự-do của đồng-bào ông ở Đông-Đức, hoặc tệ-hai hơn, gây chiến-tranh toàn-diện...

Cuốn sách đã gặp nhiều phản-ứng thuận nghịch. Dĩ-nhiên các nhà cầm-quyền liên-bang Tây-Đức xem Jaspers như là một người quá lý-tưởng, nếu không là không-tưởng. Công-bằng mà nói, thì chính-trị là một vấn-đề vô cùng phức-tạp. Nó bao trùm mọi khía-cạnh của cuộc đời, hay ít ra liên-hệ đến mọi sinh-hoạt quốc-gia, tinh-thần và vật-chất. Chính-trị không phải chỉ là tư-tưởng triết-lý, chỉ là luân-lý hoặc tin-ngưỡng. Chính-trị còn là kinh-tế, còn là sức mạnh, còn là tổ-chức, còn là cán-bộ, v.v... Chính-trị vừa là một khoa-học, một tâm-lý, một luân-lý, một nghệ-thuật. Không một tiếng nói nào có toàn-quyền đại-diện cho chính-trị. Đọc Jaspers người ta rất cảm-phục ông đã có thiện-chí đề-cao tự-do, nhưng đồng thời nhận-định rằng ông đã đơn-giản-hóa vấn-đề.

Mặt khác, tại sao ông phủ-nhận luật thiên-nhiên trong chính-trị? Ít ra tự-do cá-nhân cũng phải theo một định-luật «thiên-nhiên» nào thì tự-do mới quan-niệm được và mới có tinh-chất kiến-tạo và tổ-chức. Luật thiên-nhiên phải chăng đã được ghi sẵn trong khuynh-hướng về Siêu-vượt của chính tự-do cá-nhân? Có thừa nhận luật thiên-nhiên ít ra theo nghĩa đó, thì sự ưu-thời mẫn-thể của triết-gia mới hiểu được và mới kích-lệ, thì chính-trị mới đáng mơ-tưởng như ông đã tuyên-bố : «Tôi đã có cảm-tưởng rằng chỉ khi nào tôi có một sự ưu-tư chính-trị sâu xa, thì tôi mới mong đạt tới một ý-thức trọn vẹn về bản-ngã và mới đi vào siêu-hình được» (1).

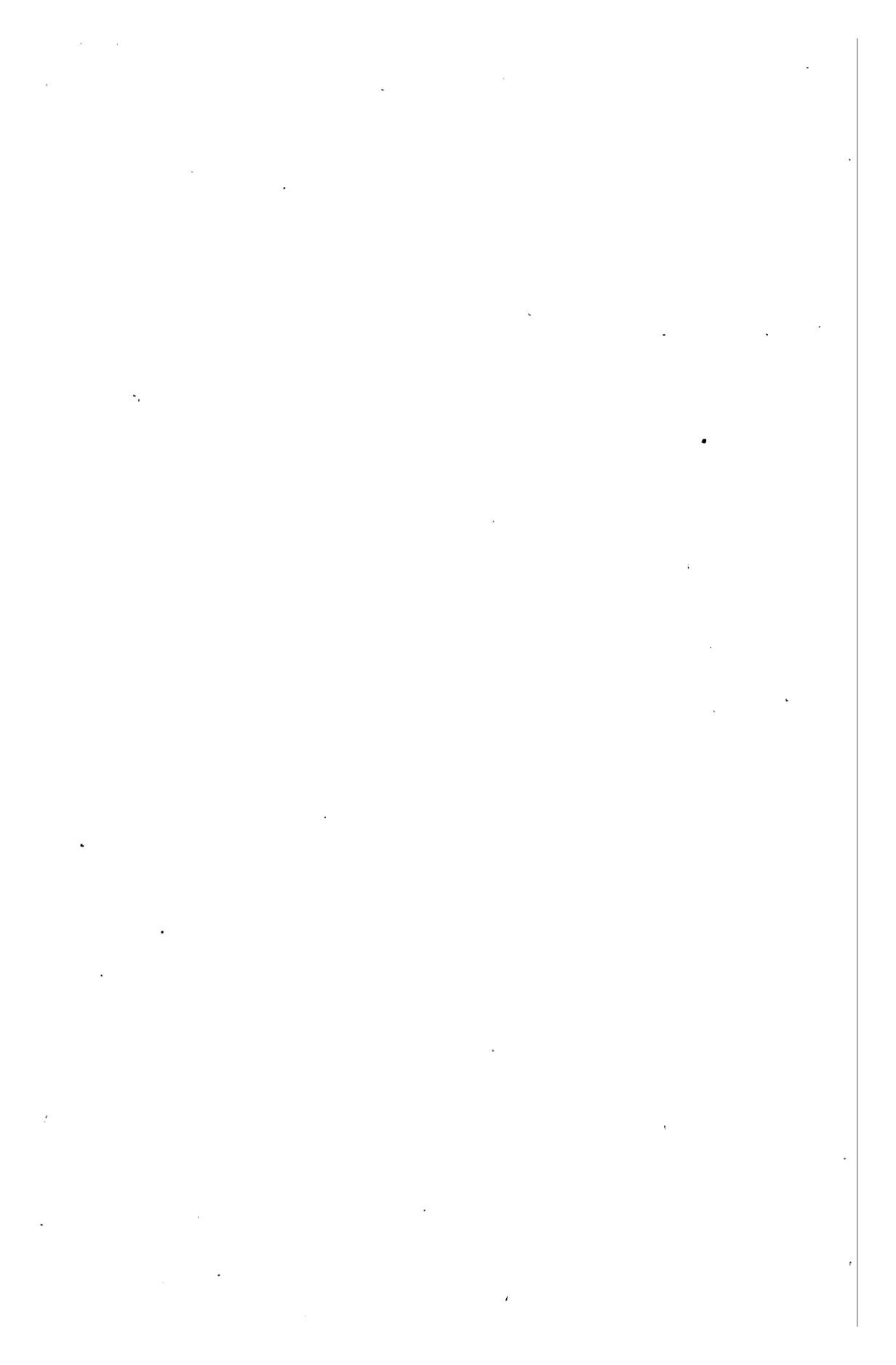
(1) « J'avais l'impression que, seul, mon souci politique profond me permettait d'accéder à une pleine conscience de moi et me faisait déboucher sur la métaphysique ». *Autob. Phil.* trang 153.

— Xem thêm *La Culpabilité allemande*, trad. par Jeanne Hersch (Paris, Ed. de Minuit, 1946).

JASPERS

và

ĐƯỜNG VỀ LỊCH-SỬ



5

JASPERS

và

ĐƯỜNG VỀ LỊCH-SỬ

Sau cuốn bàn về chân-lý, Jaspers còn viết rất nhiều nhưng dường như toàn là những đồ dăm, phác-họa cho bộ luận-lý đã dự-định. Có bốn tác-phẩm đáng lưu-ý hơn cả : Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Nguồn và Đích của Lịch-sử), Philosophie und Wissenschaft (Triết-lý và Khoa-học), Die Grossen Philosophens I (Những Triết-gia lớn), Philosophie und Welt, Reden und Aufsätze (Triết-lý và Vũ-tru, Khảo-luận).

Triết-lý là làm sáng tỏ chân-lý toàn-diện. Làm sáng tỏ là công việc của người, không phải của một sinh-vật nào khác. Một công-việc vượt khả-năng của nhân-loại. Dưới mắt Jaspers, Chân-lý hay Hữu là một Siêu-vượt ngay cả trong kích thước thời-gian và không-gian của nó. Do đó, nếu chân-lý chỉ có thể do người làm sáng tỏ, nghĩa là nếu chân-lý tự mặc-khải qua diễn-tiến sử-tính nhân-loại, thì đi tìm chân-lý tức là trở về với quá-trình diễn-biến lịch-sử nhân-loại, và đặc-biệt lịch-sử triết-học. Cuốn Nguồn và Đích của Lịch-sử, và cuốn Những Triết-gia lớn là những tia-sáng dội vào những chân-dung chân-lý.

DUY-NHẤT CỦA LỊCH-SỬ

Theo định-nghĩa, triết-gia là người mở rộng tâm-tư ra bốn phương, trong ý-hướng thu gọn cả vào một mối, vũ-tru, và nhân-sinh. Triết-gia không phải là người xẻ lẻ, tự thỏa-

mãn trong một số vấn-đề thuộc một hai lãnh-vực suy-tư. Triết-gia là người mà mọi cá-nhân khác sẽ gặp được một hời-âm nào đó cho những thắc mắc riêng tày của mình. Khi bước chân vào ngưỡng cửa triết-học, Jaspers đã thấy mình đương đầu với những dị-biệt không những cá-nhân với cá-nhân, mà còn giữa các tập-thể nhân-loại rải rác trên quả địa-cầu này. Ông đã gõ cửa tâm-lý-học, ông đã tìm đến với Dilthey, cha đẻ của phong-trào sử-học Đức-quốc, hầu tìm đáp số cho bài toán dị-đồng giữa nhân-loại. Qua bao nhiêu thử thách, và chắc là theo gương Heidegger, ông đã mở rộng quan-niệm hiện-sinh của mình đến kích thước của lịch-sử giống người. Ông nhận thấy rằng không những HỮU hoặc Chân-lý dần dà xuất đầu lộ diện qua tâm-trí cá-nhân, mà còn qua hành-dộng của toàn-thể nhân-loại. Chân-lý đã tự mặc khải theo diễn-biến của cuộc hành-trình nhân-loại. Cuộc hành-trình ấy bắt nguồn trong đêm tối thời gian và, qua bao nhiêu thăng trầm lui tới, dò dẫm của đoàn lữ-khách càng ngày càng đông đảo, phức tạp, đang bắt đầu nhận thấy ở giữa thế-kỷ 20 rằng nhân-loại vốn dĩ là một, duy-nhất trong nguồn-gốc bi-nhiệm của nó cũng như trong cùng đích mờ mịt phải theo đuổi.

Đối với triết-gia hiện-sinh, bước đầu của triết-lý là sự thức-tỉnh của ý-thức trong những vấn-đề con người tự đặt ra cho chính mình, sự thức-tỉnh ấy Platon gọi là *bhế ngộ*, là lấy làm lạ. Lấy làm lạ vì chưa quen, vì đối-tượng lấy làm lạ còn khó hiểu, còn là một chấm hỏi, một vấn-đề. Trong các vấn-đề đặt ra cho người, có một vấn-đề tiên-quyết, một vấn-đề mà nếu chưa giải-quyết được, thì tất cả các vấn-đề khác sẽ bị bỏ dở. Đó là chính con người đặt vấn-đề. Heidegger gọi người hoặc HỮU của người là vấn-đề căn-bản. Jaspers nói đó là vấn-đề hiện-sinh số một. Tìm hiểu triết-lý, tìm hiểu chân-lý hoặc HỮU-thể, tức là phải tìm hiểu từ bao giờ, lúc nào, con người bắt đầu đặt vấn-đề cho ý-thức suy-tư. Tìm đến những thắc mắc đầu tiên của con người, tức là tìm hiểu người, nhất là khi ta biết được lúc nào trong quá-khứ, con người tự đặt chính mình thành vấn-đề. Giây phút người đặt vấn-đề là giây phút con người bắt đầu thành HỮU-thể, và là giây phút HỮU-thể xuất-hiện.

Nghiên-cứu giòng lịch-sử nhân-loại, Jaspers khám-phá một cách *thực-nghiệm* rằng trên thang địa-cầu, nhân-loại đã tiến đến một thời kỳ « kết-quả kinh-khủng trong việc kiến-tạo nhân-loại » và đó là thời kỳ chung quanh 500 năm, nghĩa là

giữa khoảng 800 và 200 năm trước Kitô Giáng-sinh. Jaspers gọi là thời Trục.

Gọi là thời trục, vì, một cách tổng-quát, lịch-sử cổ kim của toàn-thể nhân-loại như xoay quanh thời đó, vì dường như không có thời đó làm tru cốt, thì lịch-sử đã không tiếp diễn như ta thấy ngày nay. Jaspers đã đưa ra như những sự-khien mảy đặc-trung sau đây của thời trục. Trước hết, là những biến-cổ hết sức trọng-đại. Các vĩ-nhân lần lượt xuất-hiện, từ Đông sang Tây : ở Trung-Quốc, Khổng-Tử và các đồ-đệ Mạnh-tử, Trang-tử, thành-lập nền-tảng cho Nho-gia. Ở Ấn-độ, với ánh đạo-vàng dâng lên từ Upanishad và con người Phát-Thích-Ca, các triết-thuyết cực-đoan nhất đã làm say mê chúng sinh. Ở Iran, Zarathustra tự-nguyện làm chứng-nhân cho cuộc tranh-chấp bất tận giữa ông Thiện và ông Ác. Ở Pa-les-tin là thời kỳ của các Tiên-tri từ Elia đến Deutero-Isaia. Hy-lạp hãnh-diện với Homere thi-sĩ, với Parmenide, Heraclitus và Platon, triết-gia, với Thucydides và Archimedes, sử-gia và toán-gia... Nói tóm lại, thế-giới như gặp mùa hoa nở, nhất loạt kể trước người sau trong giai-đoạn đó, thì nhau chào đời và dạy đời, mặc dầu không ai là láng giềng gần gũi với ai cả. Một điều cần nói rõ thêm là chỉ có ba khu vực và ba khu vực thôi, được trời đất dành cho những vinh-dự nổi trên, đó là Trung-quốc, là Ấn-độ, là Hy-lạp. Còn thì tất cả phần nhân-loại còn dư vẫn tiếp tục sống những cuộc sống mọi rợ, bán khai.

Con người trong ba khu vực nói trên trong thời trục, đã ý-thức được vị-trí của mình trong hoàn-vũ, đã đo lường được những nhược-diểm hoặc bất lực của mình trước sức mạnh thiên-nhiên, nhưng cũng đồng thời thấy được mình có những khả-năng gì trong việc làm cho cuộc đời có một ý-nghĩa, mặc dầu tiêu-cực đi nữa. Tư-tưởng, từ những kinh-nghiệm giác-quan, mù lòa, dầy đặc, đã vươn lên tới những trực-giác siêu-việt, qua những đau khổ cũng như những hoan-hỉ của các suy-niệm do định-luật mâu-thuẫn gây ra. Những cố-gắng phi-thường tiếp-nối giữa đặc-thú và phổ-biến, giữa đa tạp và đơn nhất, giữa các phạm-trù trừu-tượng hoặc cụ-thể nhất mà nhân-loại có thể nghĩ tới. Nói vắn lại, ngôn đã thể cảm, lý đã thay huyền. Do sự thúc-bách của đời hỏi lý-trí, con người không bằng lòng, hoặc không chỉ bằng lòng với huyền-thoại, con người muốn hiểu biết bằng ánh sáng của tri-thức. Huyền-thoại trong những điều-kiện ấy, phần nhiều

biến chất và trở thành du-ngôn, hoặc được thanh-lọc cho có màu sắc triết-lý hơn, hợp lý hơn.

Phong-trào linh-hóa chạy tràn khắp khu vực theo đòi hỏi nhân-linh tr-van-vật. Linh-hóa là giải-phóng khỏi xiềng-xiềng các thế-lực vật-chất, dam-mê, giác-dục, là tự khẳng-định mình trong thái-độ đối-lập ý-thức với ngoại-giới, là đi tìm tâu tâm-khảm những bí-quyết cho phép thực-hiện sự giải-phóng ấy. Trở về với tâm-tư, con người đã theo chân triết-giả để say mê với tư-tưởng suy-niệm (pensée spéculative), đi vào vòng trời trừu-tượng, hoặc thực-hiện những biện-pháp tham-thiền nhập-định, hầu đạt tới tuyệt-đối của Thượng-Đế, hoặc Chân không nơi Niết-bàn. Ý-thức người là một thành phần của vũ-tru, người chìm đắm trong đại-dương của Nhất-thể, người là một hữu trong Hữu... Xuất-phát từ trong thời kỳ quan-yếu này ý-thức ấy đã sớm khiến người can-đảm hơn lên trong việc đập vỡ cái vỏ cá-nhân ích-kỷ, hẹp hòi, để thanh-thoát, hòa mình vào toàn-thể. Cho nên ta không lấy làm lạ, tại sao thời trưc cũng là thời kỳ của những nhà tu-hành gương-mẫu, lấy sông núi làm nhà, lấy thú rừng làm bạn, lấy cây cỏ, tuyết-băng làm áo, miễn sao gần gũi với thần-linh hoặc chân-lý thì thôi. Chúng ta cũng không lạ khi thấy một Khổng-tử hay một Phật-thích-ca hoặc một Jérémiah, rảo bước không quân ngày đêm trên khắp mọi nẻo đường xứ sở, rao giảng Đạo trời và Đạo người. Thiên, Địa, Nhân, đó là thuyết tam-tài trong Khổng-tử, và đó cũng là quan-điểm, dị-nhiên theo những giải-thích dị-biệt, của Phật hay Do-thái-giáo.

Ngoài ra, cả ba khu vực còn có những diêm tương-tự hiện-nhiên trong cố gắng xã-hội-hóa cuộc sống tập-thể. Đây là thời kỳ Trung-quốc bị phân ra thành tiểu-quốc (đời Chu), cũng như ở Hy-lạp và Cận-dông, và Ấn-độ, có những phân đất, hoặc lãnh-thổ đặt dưới quyền thông-trị của các Tiểu-vương-quốc. Sự phân-hóa được thực-hiện với việc tập-trung quyền-hành. Do đó, mà nảy sinh hiện-tượng đế-quốc. Cũng cần phải nói thêm rằng thực-thể đế-quốc thời trưc còn là kết-quả của tập-quán tư-hữu và ý-thức tranh-đấu, chiếm-hữu, nhiều ít liên-hệ đến óc thông-trị. Khi con người đạt đến cao độ linh-hóa đối với quá-khứ, thì cũng từ đây, con người đã cảm thấy tất cả tai-họa khả-thể từ phía tha-nhân và ngoại-bang, và cũng từ đây, chiến-tranh diễn-biến theo một nhịp điệu càng lâu càng hồi-thức hơn. Không biết có phải, đó là kết-quả của việc ăn phải trái cây biết lạnh biết dữ nói trong

Thánh-kinh không, mà từ khi thời trưc bắt đầu, thì cũng là bắt đầu những việc tranh dành tập-thể đẫm máu, càng ngày càng đẫm máu. Thành ra, trong thực tế, hai sự-kiện đã đi đôi với nhau như hình với bóng : càng linh-hóa và tiến-bộ hơn lên, thì càng nhiều chiến-tranh và chiến-tranh càng khốc-hại và rộng lớn hơn. Sự trưg ấy đã khai-sinh ra các đế-quốc quân-sự và chính-trị. Ở Trung-hoa Tần-thủy-hoàng, đã mở đầu kỷ-nguyên xâm-lãng các tiểu-nhược-quốc chung quanh. Ở Ấn-độ, ta thấy đế-quốc triều-đại Maurya, và ở Tây-phương, là đế-quốc Hy-lạp, và sau đó, đế-quốc La-mã.

Tuy nhiên, và để kết-luận, về đặc-trung của thời trưc ta thấy rằng đế-quốc nói chung Đông Tây đã như tan rã hoặc đến thời kỳ mặt-vận vào cuối thời trưc, trong khi đó, thì, trên bình-diện triết-lý và đạo-học, chủ-nghĩa Khổng-tử đã tuân-tự biến-hình để trở nên phong-phú hơn dưới thời Hán, còn Đạo-lý của Phật thì được diễn-chế-hóa tại triều-đại Asoka, và hoàng-đế Augusto đã chuyển-hướng sang lãnh-vực giáo-dục và văn-hóa theo tinh-thần La Hy. Tuy-nhiên, dưới mắt Jaspers, sự đổ vỡ của các đế-quốc thời trưc, không có nghĩa là chiến-tranh sẽ chấm dứt. Trái lại, tất cả những tranh chấp đẫm máu của hàng ngàn năm sau cho đến thế-hệ chúng ta, đã diễn ra như là bắt nguồn ở thời trưc. Do đó, mà từ thời trưc, nhân-loại như bị giằng co giữa hai thế-lực : phân-hóa và thống-nhất nhân-tâm, phá-hủy và tái-thiết, bảo-thủ và cách-mạng, mặc dầu từ đó lịch-sử đã diễn ra dưới nhiều bộ mặt với những ý-nghĩa khác nhau.

Đến đây, ta có thể hỏi : từ ngàn năm trước thời trưc và hơn hai ngàn năm sau, lịch-sử đã được tổ-chức như thế nào để luận-đề thời trưc có thể chấp-nhận được? Jaspers đã tóm lược như sau cơ-cấu lịch-sử chung quanh thời trưc :

1.— Thời tiền-trưc vốn đã có những nền văn-minh, đôi khi khá-quan, như ta thấy ở cổ Trung-quốc, Babylon, Ai-Cập. Ở thời đó người ta cũng đã sáng-chế được nhiều tư-tưởng và thực-hiện được những công-trình văn-hóa cốt cách : nghệ-thuật không phải không có, mà còn khá sâu đậm là đáng khác. Nhưng ở thời đó, con người dường như chưa mấy thực-tính, văn-hóa còn là sản-phẩm thất-thương của từng dân-tộc lẻ tẻ, rời rạc, chưa nhất-loạt xuất-hiện rộng-rãi trên toàn thế-giới như ở thời trưc. Con người tiền-trưc chưa ý-thức mãnh-liệt ý-nghĩa gương mẫu của một thể-hiện văn-hóa, mặc dầu có những điều đáng làm gương mẫu cho người đời sau. Phải

chờ đến Khổng-tử hay Platon, tiêu-chuẩn gương mẫu mới được đặt ra một cách lý-thuyết và hệ-thống. Trên bình-diện xã-hội và chính-trị, các tổ-chức mới được thực-hiện và thẩm-định trên những nguyên-tắc trừu-tượng và phổ-biến, lý-học. Nói khác đi, con người thời trạc như tỉnh dậy để đánh giá người xưa và san-định di-sản cổ-truyền : không có thời trạc, cái hay, cái đẹp của người xưa đã bị chôn vùi trong quên lãng. Thời trạc đã làm sống lại một quãng đường lịch-sử nhân-loại vậy.

2.-- Từ trên hai ngàn năm nay, nhân-loại như quay về thời trạc, không ngừng cảm thấy như mất đi một cái gì trong quá-khứ. Người ta không ngừng nại đến vạn-biêu thế-sur, người ta không chán dẫn-chứng Socrate, Platon, người ta không quên cầu cứu đến những thuyết-pháp chính-thống của Phật. Càng xa mờ thời trạc, nhân-loại càng cảm thấy phải phục-hưng tinh-thần của trạc. Thời trạc cơ hồ đã trở nên đối-tượng nhớ nhung và cứu-rỗi, hoặc ít ra, đã trở nên một chống đỡ hoặc động-lực thúc đẩy cuộc hành-trình phiêu-lưu của nhân-loại.

3.— Tuy ngàn năm có năm, sáu trăm năm, và giới hạn ở ba khu vực nhất định, thời trạc đã có một ý-nghĩa bao gồm cả thế-giới. Jaspers đưa ra hai sự-kiện : những dân-tộc nào không được thời trạc soi-sáng, nghĩa là không là thành phần của thời trạc, thì từ đó đến nay vẫn ngu-mê trong trạng-thái man-di, mọi rợ. Còn những miền được may mắn tiếp-xúc với các khu vực thời trạc, thì dần dà bị đồng-hóa hoặc khai-hóa theo tinh-thần của những khu vực ấy, chẳng hạn Nhật-bản, Thái-lan, Mã-lai ở Đông-phương, và Đức, hay các dân-tộc Sơ-la-vơ ở Tây-phương. Nói vẫn lại, dân-tộc nào đi với trạc đã tồn-tại và phát-triển, còn dân-tộc nào đứng ngoài trạc, đã dần dần bị tiêu-diệt.

4.-- Ba khu vực chính của thời trạc, một khi tiếp-xúc với nhau đã tỏ ra dễ cảm thông với nhau. Mặc dầu ngôn-ngữ và phong-tục bất-đồng, con người ở trong ba khu vực ấy đã thấy mình cùng đối-diện với những vấn-đề nhân-sinh giống nhau.

Hiện nay, toàn thế-giới, kể cả những dân-tộc mọi rợ, bán-khai, đang như bị thu gọn cả vào một bối-cảnh lịch-sử, mà đầu mối là thời trạc với tất cả những khả-năng giáo-hóa và chính-phục của nó.

Một vấn-dề sau cùng : phải chăng thời trạc là một giả-thuyết, và không phải là một sự-kiện ? Jaspers trả lời rằng quả thực thời trạc là một biến-cổ lịch-sử, một sự-kiện : « Đã rõ là thời trạc cung cấp một yếu-tố chung cho việc mô-tả toàn thể lịch-sử, đó là chiều-hướng đưa đến những nguyên-tắc mà cho đến nay, vẫn còn hữu-hiệu cho nhân-loại trong những hoàn-cảnh hiện-cương. Yếu-tố chung ấy là một điều chính-thiết, không phải bắt rễ từ mọi nơi trên quả đất ở những chỗ nào có người, mà nói theo lịch-sử, thì chỉ bắt nguồn ở ba địa-căn chặt hẹp đã nói ». Điều cần ghi-chú là sự đồng-hướng về những nguyên-lý duy-linh hướng-đạo cũng không phải đã có do một gặp gỡ nào đó giữa ba khu vực như là ba giai-đoạn biện-chứng theo nghĩa Hegel. Không làm gì có sự gặp gỡ đó ; sự đồng-hướng đã được tự-động phát-hiện ở mỗi khu vực phân-cách và từ nhiều nẻo đường dị-biệt đồng thời trạc-chỉ về cùng một đích. Sự đồng-hướng có tính cách hiện đại vậy.

Jaspers nhấn mạnh rằng sự song-hành đồng-hướng này là một thái-độ tinh-thần, một phong-trào đi lên của tâm-trí, chứ không phải là một song-hành nào đó giữa các hình-thức văn-hóa như ta thấy trong các xã-hội tiền-trạc ở các miền Hoàng-hồ, Nil hoặc Indus.

Vậy thì đâu là nguyên-nhân của thời trạc ? Tại sao lại có hiện-tượng đồng-hướng tinh-thần ấy ?

Jaspers không chấp-nhận luận-đề cho rằng thời trạc là tận-điểm của một quá-trình biến-hóa sinh-học từ trước. « Sự tiến-hóa của giống người, ông viết, không phải là một thực-tại có thể dùng để giải-thích được gì cả ». Còn nói rằng sự trao đổi văn-hóa và giao-dịch thương-mãi từ trên 3.000 năm trước Giáng-sinh giữa những xứ như Ai-cập và Babylonia, như Sumeria, và Mesopotania... đặc-biệt sự khám-phá ra kỹ-thuật in chữ, đã là những lý-do cho thời trạc xuất-hiện, thì Jaspers không phủ-nhận hoàn-toàn ý-kiến ấy, nhưng ông thêm rằng tất cả những trao đổi kinh-tế hoặc văn-hóa không đủ để đưa đến việc khai sinh cho thời trạc. Ông cũng không thỏa-mãn với lối giải-thích đượm màu trừu-tượng cổ-diễn của Lassault (1), của V. Von Strauss (2) hay thần-bí của Keyserling (3)

(1) Lassault, *Neuer Versuch einer Philosophie der Geschichte*, Munich 1876 :
 ' Sự hòa-hợp kỹ-lạ này chỉ có thể tìm thấy trong bản-chất bên trong của sự sống nhân-loại và đời sống của các dân-tộc... '

hoặc với những quả-quyết không nền-tảng của Alfred Weber rằng một đồng-thể sẵn có từ lâu trước giữa khối Tây Đông (Eurasien). Nói tóm lại, tất cả những giải-thích căn-cứ vào một giả-thuyết đồng-nhất-tính nào đó hay một nguồn-gốc chung nào đó trước thời-trục mấy ngàn năm, là những dự-đoán không quan-niệm được. Vì rằng « nguồn-gốc chung ấy không lẽ chỉ mất có mấy ngàn năm để đạt tới tình-trạng phân-hóa chủng-tộc » như ta thấy ở các xã-hội Trung-quốc, Ấn-độ...? Và Jaspers kết-luận: « Không ai hiểu thấu được cái gì đã xảy ra và biến thành trục của lịch-sử thế-giới! »

Không tìm được nguyên-nhân nhưng ta có thể tìm được ý-nghĩa của thời trục. Jaspers nói đến ba ý-nghĩa :

1.— Thời trục đã công-hiến một nền-tảng cho quan-niệm phổ-biến của ta về lịch-sử : nhìn vào thời trục chúng ta gặp nhau trong ý-thức về một cái gì chung cho nhân-loại. Thời trục cắm mốc đầu tiên cho sử-học của chúng ta.

2.— Từ thời trục, nhân-loại như đã bắt đầu mở rộng cõi lòng để cảm-thông với nhau, và sự cảm-thông ấy sẽ không bao giờ hoàn-tất. Đó là một cảm-thông của con người linh-hóa, con người lịch-sử. Sử dĩ không bao giờ hoàn-tất vì sự cảm-thông ấy tuy thuộc vào sự khám-phá lịch-sử về Hữu-Siêu-vượt của Thượng-Đế, nhưng Hữu-Siêu-vượt chỉ có thể tự mặc-khải qua cố-gắng thông-cảm của con người thời-gian.

3.— Thời trục vẫn mãi-mãi là nỗi nhớ nhung của người đời sau, mặc dầu thời trục đã chấm-dứt trong thất-bại. Những vĩ-nhân đến sau như Jésus, như Thánh Augustin, vẫn không quên liên-kết sức-mạnh tư-tưởng của mình với tư-tưởng của Jérémiah hay một Platon chẳng hạn.

Với những ý-nghĩa ấy, lịch-sử đã tiếp-tục, mặc dầu quanh-co uốn khúc, nhưng, như trăm ngàn sông lạch, theo chiều Đại-dương vô-tận của Duy-nhất-thể.

THẾ-KỶ 20 VÀ THỜI TRỤC

Sau hai thế-chiến một và hai, hành-tính địa-cầu này đã

(2) V. Von Strauss : « Hiện-tượng này (...) có lẽ bắt nguồn từ toàn bộ cơ-thể của nhân-loại một đàng... và đàng khác, do ảnh-hưởng của sức-mạnh tinh-thần cao-độ... »

(3) Keyserling, Buch vom Ursprung : « Từ thế-hệ này đến thế-hệ khác, con người thay đổi theo cùng một thế-cách và cùng một chiều-hướng... »

nhỏ hẳn lại, nhỏ và hẹp hơn đế- quốc La-mã xưa kia. Nhân-loại đã thực sự trở nên một thực-thể duy-nhất. Nhưng đồng thời với sự hợp-nhất, mộng vàng của thời trức, hơn bao giờ hết, chúng ta đang chứng-kiến những nguy-nan và những xung-khắc tàn-kỳ, vô cùng phức-tạp. Một loạt xác toan-diện của lịch-sử. Phải chăng có một nút ran hay một đoạn-tuyệt với quá-khứ. Phải chăng có một sự trả-thù đối với thực-hiện sự hợp-nhất nói trên ?

Trước khi trả lời câu hỏi đó, Jaspers muốn dẫn chúng ta rảo qua một vòng tình-thế hiện tại của thế-giới chúng ta đang sống. Có hai sự-kiện tối quan-yếu và chưa từng xảy ra trong quá-khứ, với những hậu-quả trầm-trọng đến thế : vai trò của khối người và sự tan-biến của những giá-trị cổ-truyền.

Vai-trò quyết-định của khối người :

Cho đến đầu thế-kỷ 20, lịch-sử dường như dung-tha cho đông đảo thành phần nông-dân hoặc làm công. Họ sống ngoài mọi tranh-chấp của đám thị-dân trưởng-già, họ không hay biết và không cần hay biết những gì xảy ra sau trường gấm màn nhung của vua quan. Nhưng từ trên nửa thế-kỷ nay, từng khối người nghìn năm bất-động đã chuyển mình, chuyển mình với những sức mạnh ghê-gớm. Nông-dân, thợ-thuyền không còn mù chữ, vô học, họ xích lại gần nhau hơn, và tạo ra một thái-độ cho mỗi một thể-lực xã-hội hay chính-trị-gia, triết-gia và nghệ-sĩ. Ai muốn mạnh, hùng, đều trở về với họ và đi với họ...

Nhưng thế nào là khối ? Thường nói đến khối, là người ta nghĩ đến một cái gì to lớn, nặng nề, dày đặc... Khối người cũng có một ý-nghĩa như vậy. Nhưng nhiều khi khối cũng nói lên một lực-lượng nào đó của nhân-dân. Sau hết, khối người có một ý-nghĩa thấp-kém, lẻ-dần, đối-tượng của khinh rẻ.

Cần phải phân-biệt giữa khối dân và nhân-dân, khối và công-chúng. Khối dân không đồng nghĩa với nhân-dân. Theo Jaspers thì nhân-dân có trật-tự, đẳng-cấp, có văn-hóa và truyền-thống, cùng sống trong một không khí chung, trong đó cá-nhân bành-diện về tư-cách và về sự bảo-toàn cùng phát-huy tư-cách ấy. Trái lại, khối dân không phân chia ra thành-phần riêng biệt, không ý-thức về sự đông đảo của mình. Khối dân là một khối-lượng về người, mà lờ, trống rỗng.

Khối dân sống không cội rễ, không bám vào một cái gì vững chãi, như tảng băng đào đất, bênh hông trên đại-dương vậy. Khối dân là một khả-dụng và khả-thể trao đổi. Cái nhìn của khối dân vốn chật hẹp, không thoát ra khỏi khối-lượng của mình. Làm thi hi học, làm như trâu ngựa, chơi thì chơi thả cửa. Bản chất hay dặt gầu, động một tí thì nhảy chồm lên, nhưng lại hay thất-vọng, và khi đã thất-vọng, thì ù-li, bất-động, cứng cỏi, lạnh như tiền. Do đó mà khối dân lại hơn ai cả, tỏ ra trung-thành, tin-tưởng, nhưng cũng chính vì thế mà phản trắc hết chỗ nói. Khối dân nói tóm lại, dễ nóng, dễ lạnh, nhạy bén nhưng không kèm cạm-diếc lúc cần, đó là một đồng cát.

Cá-nhân có thể vừa là khối dân vừa là nhân-dân. Hoàn-cảnh thường xô đẩy cá-nhân vào khối dân, nhưng con người của cá-nhân lại không quên bám riết lấy nhân-dân. Khi là khối dân, cá-nhân dễ tin vào cái gì phổ-biến, chạy theo gót thời trang, say mê điện-ảnh và các tài-tử điện-ảnh, nói vẫn lại, chỉ biết có ngày hôm nay và ở địa điểm này. Đó là mẫu người Don Juan qua nhận xét của Jaspers. Còn khi làm nhân-dân thì cá-nhân muốn tỏ ra mình là một người tự-chủ, tự-trọng, một thành-phần không muốn hòa-tan trong khối-lượng, một thành-phần bất-khả-thể. Là khối dân, cá-nhân muốn làm ngôi sao màn bạc, và nghĩ bằng con số, nghĩa là bằng đa số, địa-vị, trên dưới. Là nhân-dân, cá-nhân sẽ thận-trọng đặt vấn-đề giá-trị và cơ-cấu xã-hội.

Khối và công-chúng. Công-chúng là bước đầu đưa nhân-dân vào khối dân. Công-chúng là hồi-âm của văn-nghệ-thuật. Nói đến công-chúng là nói đến chia rẽ dư-luận. Văn-sĩ hay nhà chính-trị thường thi-đua chiếm hữu công-chúng, nói với công-chúng. Nhưng họ không thấy rằng khi không viết cho nhân-dân thì họ cũng chưa viết cho khối dân, và giá-trị viết lách hoặc tuyên-truyền chưa có gì là vững chãi.

Chúng ta đang chứng-kiến hiện-tượng nhân-dân biến thành công-chúng và khối dân, công-chúng trước khối dân sau. Nhưng khối dân chưa phải là giai-đoạn cuối cùng của diễn-biến ấy. Khối dân là một tình-trạng hiện-sinh trong quá-trình tan-hiến của nhân-loại. Lịch-sử đang tiến theo con đường của khối dân. Bình-dân giáo-dục, trong thực-tế, đang tạo ra một lớp thượng-lưu mới vốn không có gốc rễ trong quá-khứ, lớp thượng-lưu của dân-chủ. Tự-do đang như cá gặp

nước, nhờ sự thi đua cải-tiến và mở rộng chương-trình giáo-duc. Cá-nhân có nhiều cơ-hội đòi hỏi tham-gia trực-tiếp vào công việc xã-hội, kinh-tế, chính-trị. Đó là những sự-khien dường như mâu-thuẫn. Thực vậy sự xuất hiện của khối dân là động-cơ đưa lịch-sử vào con đường giải-phóng cá-nhân, đang khác lại tạo cơ-hội cho độc-tài chuyên-chế làm mưa gió trong mọi địa-hạt. Khối dân là con gươm hai lưỡi, nhất là với sự gia-tăng kiến-thức và kỹ-thuật càng ngày càng sâu rộng trong dân gian. Trong những điều kiện như vậy, làm thế nào để con người cá-nhân phát huy theo chiều hướng mong muốn, làm thế nào để tương-quan giữa đời tư và đời công, khỏi bên trọng bên khinh, đó là những vấn-đề phải đặt ra. Hiện-sinh của con người hôm nay là công việc của đạo-đức, trí-thức và kỹ-thuật, là một căng-thẳng của ba thế-lực ấy.

Sự tan-biến của giá-trị cổ-truyền :

Đạo-đức mà chúng tôi vừa nói là thứ đạo-đức nào ? Jaspers nói rằng, đối với khối dân, các tôn-giáo không còn ảnh-hưởng như xưa nữa. Đặc-lý của tôn-giáo không còn thuyết-phục được họ như đã từng thỏa-mãn họ trong các thế-kỷ về trước. Họ quay lưng lại với giáo-điều siêu-hình trừu-tượng. Họ hoa mắt trước những huy-hoàng của thời-đại kỹ-thuật. Cảnh cửa lòng của khối dân mở rộng đón nhận làn khí vô-thần. Họ không muốn tin và không cần tin gì cả, và họ cho rằng vô-thần là một tiến-bộ, một văn-minh của thời kỹ-thuật.

Không những thế, khối dân còn được tuyền-chọn để tìm kiếm những anh hùng của cô-đơn, của vô-tin-ngưỡng : chịu đựng được một cuộc sống không cội rễ, không hy-vọng, giữa phi-lý tuyệt-đối của cuộc đời, đó mới là người, mới là vinh-dự và giá-trị của đời người. Con người là tất cả: nền nhân-bản vô-thần khởi-sự từ đó. Như lời tiên-đoán của Nietzsche. Nhưng khác với tác-giả Zarathustra, khối dân không cảm thấy một căng-thẳng nào trong cố gắng vượt nổi cô-đơn lạnh lùng của những kẻ chỉ biết có hư-vô. Con người bình-dân đi vào không-khí chủ-nghĩa hư-vô, một cách bình-thản, tiệm-tiến, không thắc mắc, không hoài-nghĩ, không nhớ tiếc. Rồi trên cái đà ấy khối dân được dẫn dắt vào những nẻo đường lý-thuyết của Mác-xít, của tâm-phân-học, của chủ-nghĩa chủng-tộc.

Và sau đây là những nét diễn-hình của tinh-thần khối-lượng, hoặc lấy khối-lượng làm phương-tiện hành-động

1.— Suy-tư bằng ý-thức-hệ, con người khối dân được dẫn đưa vào một phức-tạp ý-niệm hoặc ý-thức, xem đó như là đại-diện cho toàn-thể chân-lý tuyệt-đối, không còn phải nghi-ngờ hoặc bàn cãi. Vũ-tru và nhân-sinh, tất cả sẽ được nhìn dưới và bằng những ý-niệm ấy. Do đó, cá-nhân sẽ nhắm mắt đưa chân, nhất-cử nhất-động được thực-hiện một cách tuyệt-vọng để biện-chứng cho ý-thức-hệ đã mang lấy vào thân. Và bởi vì tất cả chân-lý đã nằm sẵn trong ý-thức-hệ của mình, nên những gì trái ngược với tin-tưởng ý-thức-hệ ấy sẽ bị coi là nguy-hiêm, thù địch, cần phải hủy-diệt bằng tất cả mọi giá. Một hệ-luận khác của tư-tưởng ý-thức-hệ là nghệ-thuật kiến-tạo, và nuôi dưỡng *giấc mộng*. Phải tận-dụng mọi khả-năng, ngôn-ngữ và nguy-biến để đánh ngã lập-trường đối nghịch, để làm cho khối dân càng ngày càng bám sát vào ý-thức-hệ. Con người ta, một khi đã mang bừa-bối ý-thức-hệ vào cổ, thì không còn phải suy-tư, tâm-niệm làm gì nữa. Còn gì bí-ẩn nữa mà suy-tư hay tìm kiếm. Tất cả đã nằm sẵn trong Thánh-kinh của Mác-xít, hoặc đã ghi rõ trong phương-pháp tâm-phân. Chỉ cần mở rộng Thánh-kinh ấy ra, chỉ cần áp-dụng phương-pháp ấy, thì tất cả chân-dung của con người sẽ bày ra ánh-sáng.

Con người ý-thức-hệ sẽ là chiến-sĩ của mưu-mô, sẽ là một mưu-sĩ thượng-thặng : tất cả cho sự chiến-thắng của ý-thức-hệ bởi vì đó là chiến-thắng của chân-lý. Không còn nguy-biến hay tất cả là nguy-biến cũng thế. Dưới sức ép buộc vô hình của ý-thức-hệ, cá-nhân khối dân sẽ không mệt nhọc thi-đua để làm thánh tử-đạo cho xảo-quyệt, cho độc-kế trong cuộc tranh-chấp sanh-tử với các ý-thức-hệ khác. Ý-thức-hệ là nguyên-nhân chính của phân-tán và chia rẽ của nhân-loại ngày nay, là vì như thế đó.

2.— Giản-lược-hóa. Người ta liên-kết ý-thức-hệ với khoa-học, cho nên lý-tưởng là đúc-kết các giáo-diện ý-thức-hệ lại thành những công-thức càng ngắn, càng gọn, càng tốt, và càng có hiệu-năng tác-động trên khối dân. Cho nên không có gì lạ cả, khi thế-kỷ của chúng ta là thế-kỷ của khẩu-hiệu, châm-ngôn, của những lý-thuyết đúc sẵn, thách đố, của những câu nói tượng-trung nhưng không kém thần-bí. Nhưng người ta không thấy rằng đó là khoa-học nguy-tạo, giả-hiệu.

3.— Phủ-định và tiêu-cực. Sau hết, và cũng là con đẻ của ý-thức-hệ, thái-độ phủ-nhận và đố-hối cho người khác. Không

bao giờ con người chịu nhận lấy trách-nhiệm cho mình hay cho phe-phái mình. Những sai lầm, nếu có, thì đó là ngoài ý muốn và từ những nguyên-nhân ngoại-lai, phản-động. Thành ra, cả một phong-trào đổ lỗi, kết-án lẫn nhau : tư-bản đổ lỗi cho tự-do chủ-nghĩa, tự-do chủ-nghĩa đổ lỗi cho Mác-xít, Mác-xít đổ lỗi cho Thiên-Chúa-giáo, Do-thái đổ lỗi cho Đức-quốc và ngược lại, cứ như thế mãi, bất-tận... Kết-quả là tất cả là có tội và không một cá-nhân hay một dân-tộc hoặc một chủ-nghĩa nào nhận lấy trách-nhiệm cả. Tình-trạng vô-danh cao-độ. Đạo-lý như chim Đại-bằng đã xa bay, để lại một thế-giới chen lẫn nhau trong Âm-thanh của tiếng động, ông nói gà bà nói vịt, không ai hiểu ai cả, một thế-giới của phủ-nhận toàn-diện, thế-giới của tiếng « không » không hơn không kém.

Tại sao lại có tình-trạng như vậy ? Jaspers nói rằng đã đành là hậu-quả của thời-đại kỹ-thuật, nhưng phân-tách sâu rộng hơn, còn có những nguyên-nhân xa gần khác, và sau đây là ba trong những nguyên-nhân ấy, cần được chú-ý đặc-biệt :

1.— Thế-kỷ ánh-sáng. Mệnh-danh là ánh-sáng, thế-kỷ 18 đã nhờ phương-tiện ấn-loát và báo-chí, gieo vào lòng người nhiều mối hoài-nghi, được những kiến-thức nửa vời phủ-họa. Thêm vào đó là những xét lại chính những người đại-diện Giáo-hội La-Mã thực-hiện, liên-hệ đến tin-diệu và luật-lệ của Giáo-hội.

2.— Cuộc cách-mạng Pháp. Cuộc cách-mạng này đã gây nên nhiều dị-đồng trong giới triết-học, Kant đã từng đề cao và cảm phục nó. Trái lại, một Berke không tiếc lời công-kích. Mặt khác, bên cạnh những động-lực tốt của cách-mạng, không thiếu gì khuyết-điểm đã xô đẩy tự-do con người xuống vực thẳm. Người ta đã nhân-danh lý-trí đề đòi hỏi tự-do bình-đẳng, để rồi làm nạn-nhân cho độc-tài, đế-quốc của lý-trí cực-đoan, cơ-giới. Cũng như J. P. Sartre, Jaspers đã thấy được tính-chất mâu-thuẫn căn-bản của cách-mạng Pháp, trong việc đòi hỏi quyền tự-do đối-lập với quyền-bình, với bất-công, với bao-lực.

3.— Chủ-nghĩa duy-tâm triết-lý. Do ảnh-hưởng của các triết-gia duy-tâm Đức, nhất là Fichte và Hegel, bầu trời tư-tưởng Âu-Châu đã vô-tình bị nhiễm độc bởi những làn gió tự-cao, tự-mãn, con người không còn thấy gì huyền-nhiệm ngoài cái ta ra. Tất cả đã được nhìn theo viễn-tượng lý tuyết-

đổi của Hegel hoặc ngã-phi-ngã của Fichte. Âu-Châu dần dần rơi vào hoài-nghi, và mất tin-ngưỡng : con người như chỉ là tập-dụng phụ-du của hiện-tượng thiếu nền tảng, thiếu bản-chất.

Dĩ nhiên không phải chỉ có từng ấy nguyên-nhân, nhưng ít ra, đó là những nguyên-nhân đáng lưu-ý. Chúng ta còn phải nỗ-lực và nỗ-lực nhiều, để tìm cho ra « nguồn-gốc của khủng-hoảng và mất tin-ngưỡng » hiện tại. Cho đến nay, đứng trước thời-cuộc điên-đảo này của toàn thế-giới, thời-cuộc phân-hóa của « văn-minh và tinh-thần », Jaspers muốn chúng ta ghi nhận rằng :

1.— Nhìn ra ngoài, bất cứ một biến-cố nào đều mang kích-thước hành-tinh. Hơn bao giờ hết, ý-thức nhân-loại đã bao trùm cả quả đất. Không ai và không một xứ sở nào, còn có thể đứng ngoài thế-giới ; số phận của một người hoặc một số người, là số phận của nhân-loại và ngược lại.

2.— So-sánh với thời trực, thì thời trực là viên-mãn, ta là trống rỗng. Thời trực có Socrate, Khổng-tử, Phật-thích-ca. Chúng ta như đang ở thời-kỳ sửa soạn lên đường...



Ngược dòng lịch-sử, Heidegger không nhằm mục-dịch nào khác hơn là vẽ lại chân-dung của Hữu-thể đã tự mặc-khai qua các thời-dại triết-lý. Nhưng Heidegger có vẽ lý-thuyết và triết-lý quá. Phải chăng vì lý-do ấy mà Jaspers muốn tỏ ra cụ-thể hơn, lịch-sử hơn, và hiện-sinh hơn ? Điều cần ghi-chú là Heidegger trong cố gắng trở về nguồn của lịch-sử, đã không đi xa hơn thời trực của Jaspers. Theo thứ tự thời gian, độc-giả có thể nghĩ rằng Jaspers đã « lên đường hồi-hương » sau Heidegger, nhưng mỗi người đứng trên mỗi bình-diện suy-tư và nghiên-cứu. Cũng như Heidegger, ông quan-niệm Hữu đang tự giới-thiệu qua từng con người cá-nhân và theo quá-trình lịch-sử nhân-loại, và triết-lý là tìm về sự giới-thiệu ấy của Hữu như là cùng-dịch của mình ; mặt khác, Hữu của Heidegger chính là Thượng-Đế Siêu-vượt của Jaspers :

« Cùng-dịch là sự biểu-lộ của Hữu nơi người, là thấy được Hữu trong những sâu xa của nó, nghĩa là sự biểu-lộ của Thượng-Đế »

Thượng-Đế là Nhứt, « điềm qui-chiếu xa vời » của mọi cố gắng tư-trưởng nhân-loại, là siêu-vượt, là «nhứt» của Siêu-vượt, là « nguồn-gốc và cùng đích » của tất cả. Và Jaspers kết-luận quan-niệm của ông về lịch-sử như sau :

« Nếu lịch-sử hoàn-cầu đi từ Nhứt về với Nhứt, thì nó sẽ diễn ra thế nào để chờ những gì ta có thể đạt tới đều nằm trong giới-hạn của hai cực-tối-hậu ấy. Có một khởi-sự của các duy-nhất, một hăng say tìm kiếm duy-nhất ; và rồi có một đam-mê nghiền nát các duy-nhất.

Như vậy cái duy-nhất sâu xa nhất là một tôn-giáo vô-hình, làm thành một nước của các tinh-thần, trước bí-mật của Hữu-biêu-lộ trong sự hòa-hợp các tâm-hồn. Tuy nhiên, trên bình-diện lịch-sử, từ đầu đến cuối, vẫn có cố gắng đạt tới ý-nghĩa thực-sự của duy-nhất sâu xa ấy, sự cố gắng ấy cũng không liên-tục là ý-nghĩa ấy ».

... VÀ VÀO THẾ-GIỚI TRIẾT-GIA

Cuốn Nguồn và Đích phác-họa khung-cảnh suy-tư về lịch-sử của Siêu-vượt. Trong giới-hạn đó, lịch-sử đã diễn biến dưới trăm nghìn hình-thức dị-biệt. Nhưng có một liên-hệ giữa lịch-sử nói chung và triết-lý, hay nói cho đúng hơn, triết-lý, qua tiếng nói của triết-gia, là thực-chất của mọi tiến-hóa trong lịch-sử. Tác-giả cuốn « những Đại-triết-gia » muốn đưa chúng ta đi vào thực-chất ấy. Hơn tất cả, triết-gia, qua các thời-đại, đã làm sáng tỏ chân-lý.

Chúng ta sẽ trình-bày thế-giới triết-gia như Jaspers quan-niệm, trong ba vấn-đề :

- 1.— Triết-gia là ai ?
- 2.— Có cần tìm đến với triết-gia không ?
- 3.— Những ai là triết-gia ?

Triết-gia là ai ?

Một vài lần ta đã thấy triết-gia là người trung-gian của Hữu-thê, của Nhất, hoặc của Siêu-vượt. Cần phải minh-xác hơn. Theo Aristotê thì mọi người sinh ra đều mang khả-thê trở thành triết-gia, nghĩa là có thể it ra đặt vấn-đề triết-lý. Trong thực-tế, triết-gia là người nói thay cho những ai vì lẽ này hay lẽ khác, không thực-hiện được khả-năng triết-lý của mình.

Trước hết, triết-gia là một vĩ-nhân. Một cách tổng-quát « vĩ-nhân như một ánh-sáng phản-chiếu cái toàn-thể của Hữu... ». Sự xuất-hiện của vĩ-nhân trong thế-giới là một tia sáng đẹp của một hoàn-tất, hoặc như là một thất-bại bi-thảm, hoặc như là sự an-nghỉ bí-nhiệm trong xao-động không ngừng do đáy lòng cuộc sống mình gây ra, cuộc sống biểu-hiện Siêu-vượt ». Như vậy, vĩ-nhân không tất-nhiên là người thành-công trong đường đời, hoặc là người thông-minh tuyệt-vời hay tài-ba xuất-chúng. Nhưng vĩ-nhân là một cao-cả mà ý-nghĩa phải tìm thấy trong tương-quan với toàn-thể, với Bao-trùm và phổ-biến : vĩ-nhân là người thể-hiện được sự duy-nhất của cá-nhân ngôi-vị với tổng-quát khách-quan. Mặc dầu tiêu-chuẩn cụ-thể để đánh giá vĩ-nhân, thay đổi theo thời-đại và địa-phương, vĩ-nhân không nhiều như là mùa thu. Tuy nhiên; vĩ-nhân là một người, và trước hết, như bất cứ một người nào khác. Nghĩa là vĩ-nhân không ở đâu xa ngoài quả địa-cầu này, vĩ-nhân là người cùng thuộc về giống người như ta, là người thể-hiện những khả-thể nhân-loại, và đưa nhân-loại lên một giai-tầng cao hơn. Là người sống giữa chúng ta, với chúng ta ; nhưng vĩ-nhân vốn là vô-hình và bí-mật. Thấy vĩ-nhân mà như không thấy. Vì vĩ-nhân cao sâu và phong-phú. Vì vĩ-nhân vượt lên trên người thường. Vĩ-nhân như ẩn như hiện trước mắt chúng ta. Sự-kiện đó khiến chúng ta vừa thấy như gần vĩ-nhân, nhưng cũng rất xa cách. Càng tiếp xúc với vĩ-nhân, con người phàm của ta như hứng-khởi và phong-phú thêm lên. Với vĩ-nhân ta mới thấy được giá-trị làm người của ta : « Người mà tôi thấy được cao-cả sẽ tiết-lộ cho tôi biết tôi là gì ? » Nhưng cảm-phục hoặc kính-trọng vĩ-nhân không có nghĩa là thần-thánh-hóa họ, tôn thờ họ, hay đánh bóng họ một cách thái-quá và lố-bịch.

Triết-gia là vĩ-nhân, nhưng có gì khác biệt giữa cao-cả của triết-gia và các vĩ-nhân khác không ? Cũng như mọi vĩ-nhân khác, triết-gia là người tự đặt mình trong tương-quan với toàn-thể, và nhằm đến chân-lý siêu-thời-gian, khinh rẻ những nguồn-lợi riêng tấy chật hẹp... Nhưng triết-gia khác với vĩ-nhân nói chung ở chỗ triết-gia lấy suy-tư và hoạt-động tinh-thần làm chủ-yếu, sống bằng suy-tư và cho suy-tư. Không phải chỉ suy-tư trên những gì xảy ra chung quanh, mà còn suy-tư phản-tĩnh, suy-tư trên suy-tư, và ở cao-cả này, triết-gia nhiều khi phải suy-tư bằng tượng-trưng và qua trung-gian của trực-giác. Đó là suy-tư triết-lý. Không có một lãnh-vực

nào mà triết-gia không suy-tư tới : Suy-tư triết-lý có mặt khắp nơi, trong tôn-giáo, huyền-thoại, khoa-học, nghệ-thuật... Vì thế có một triết-lý của tôn-giáo, một triết-lý của khoa-học, của nghệ-thuật. Chỗ nào suy-tư nổi cao lên, ngự-trị, thì chỗ ấy là hình bóng hoặc chân-dung suy-tư triết-lý. Còn nơi nào, hình-ảnh, đường sắc, màu nét chiếm địa-vị ưu-tiên, thì nơi đó là thi-văn, là nhạc, là họa. Cái phân-biệt suy-tư triết-lý với các suy-tư khác, là tính-chất khoa-học phổ-biến và toàn-diện của nó. Tính-chất khoa-học nói ở đây không nên hiểu theo nghĩa thực-nghiệm, lý-học, hoặc toán-học, mà cốt nhất là ở khả-năng làm cho ta *lãnh-hội* và *thông-cảm* được chân-lý. Do đó, suy-tư triết-lý là một thấu-triệt thâm-viễn và phong-phú.

Để xứng đáng với vinh-dự cao-cả của một triết-gia, cần có nhiều điều-kiện. Jaspers đề ra mấy tiêu-chuẩn cao-cả sau đây của triết-gia :

a) Có tác-phẩm để lại. Triết-gia là người ghi lại bằng chữ viết những diễn-tiến suy-tư của mình. Người đời sau sẽ căn cứ vào đây mà tiếp xúc với triết-lý. Không có tác-phẩm, không có triết-gia. Trừ một số trường-hợp rất hạn-hữu, đó là trường-hợp của Socrate, Phât-Thích-Ca, Khổng-Tử (có viết ít nhiều), Anaximandre, Parménide, Héraclide, là những người chuyên thuyết-pháp hoặc đối-thoại, nhưng cũng được-kê là triết-gia.

b) Nội-dung độc-lập, độc-đáo và siêu-lich-sử. Tuy sống trong giới-hạn của thời-đại, địa-phương, nhưng triết-gia phải chứng tỏ cái nhìn phi-thời-gian, siêu-vượt. Triết-gia là bộ mặt nói với con người của mọi thời, là tấm gương để nhìn vào đó con người ở bốn phương trời sẽ thấy được hình-ảnh tâm-tư riêng tây cá-nhân mình. Tuy nhiên, muốn được vậy, triết-gia đồng thời phải là người độc-đáo, phải mang lại cho thế-giới một khả-thể-cảm-thông-tình chưa từng có trong lịch-sử. Theo nghĩa đó, triết-gia là người đã thực-hiện được một nhảy vọt vào lịch-sử : sự nhảy vọt của sáng-tạo. Triết-gia là một phép lạ của cái Mới vậy. Độc-đáo còn là cái gì nằm trong tinh-thần truyền đi, độc-đáo trong hệ-thống có hiệu-năng mở rộng con người và vũ-trụ. Độc-đáo liên-hệ đến độc-lập nội-tâm. Độc triết-gia, người ta sẽ chứng-kiến một thái-độ tự-cường của ông trước lo-âu thời-gian ; triết-gia, nhờ tinh-thần độc-lập ấy, đã chinh-phục được một an-tâm tuyệt-đối trong mọi thử-thách của cuộc đời, tiếp tục làm chủ được chính mình và tư-tưởng mình. Vì thế mà hơn ai hết, triết-gia sống

trong một hoàn-cảnh cô-lập bên trong. Nhưng lại không vì thế, mà triết-gia khép kín cõi lòng, trái lại luôn luôn cởi mở, hào-hiệp, độ-lượng với bất cứ một người nào khác. Nói tóm lại, triết-gia chỉ biết tưng-phục lý-trí, tôn-thờ lý-trí trong mơ-ước độc-lập và lệ-thuộc, và không bao giờ tự-cao, tự-đại về thái-độ của mình, vì biết rằng đó là việc của tiểu-nhân.

c) Tinh-chất khách-quan của tác-phẩm. Ngoài những tính-chất bên trong trên đây, tác-phẩm của triết-gia còn thỏa-mãn một số đặc-điểm khách-quan chính-yếu sau đây : trước hết là tính-chất *khoa-học* của tác-phẩm. Đây là một lý-tưởng, nhất là từ hai thế-kỷ nay. Tư-tưởng điển-tà cần hội đủ hai điều-kiện : hình-thức lý-học và hệ-thống-tính của triết-lý. Do đó, không thể kể là triết-gia, những cây bút biên-khảo, những tác-giả các câu châm-ngôn, tục-ngữ, những thi-sĩ hay văn-sĩ triết-lý. Tuy nhiên, gần đây đã nảy sinh ra hai khuynh-hướng đối-lập giữa triết-gia : một thiên về khoa-học-tính thực-tiền và lý-học, còn khuynh-hướng thứ hai lại đề-cao giọng điệu của một bút-pháp làm-ly thống-thiết. Khuynh-hướng thứ nhất là của những triết-gia phân-tách ngôn-ngữ, luận-lý, toán học. Còn khuynh-hướng sau đặc-biệt là của những phong-trào hiện-sinh. Jaspers nói rằng : dầu sao đi nữa, triết-lý cũng cần phải là một khoa-học. Như đã nói, tính-chất triết-lý thứ hai của tác-phẩm là mở rộng cho *toàn-thể*. Triết-gia phải ý-thức được giới-hạn, làm thế nào để tiến theo chiều phổ-biến, thể-hiện ý-niệm về toàn-thể, chỉ cho độc-giả thấy toàn-thể trong độc-thủ và cá-biệt. Tuy nhiên, không phải là một phổ-biến mất máu, trừu-tượng, lột da, mà là một cụ-thể sống-động. Con người ta vốn sống phổ-biến-tính mỗi người mỗi cách, không ai giống ai. Jaspers nhắc đến lời nói này của Nietzsche để nhấn mạnh đến hiện-hữu của phổ-biến trong mỗi cách sống của cá-nhân : « Đối với triết-gia, mọi sự đều thân-tình và đáng kính, mọi biến-cố đều hữu-ích, mọi ngày đều đáng kính, mọi người đều là thần-thánh ». Sau hết, là tính-cách *qui-phạm* của tư-tưởng. Triết-gia là gương mẫu đối với độc-giả, một sức mạnh ôm ghì lấy độc-giả, một nhà lập-pháp đối với mọi người. Ông nhận trách-nhiệm của một « César trong việc giáo-duc và một chuyên-chế của văn-hóa ». Triết-gia sẽ quan-niệm rõ ràng để trình-bày minh-xác, có như vậy thì mới làm cho kẻ khác ý-thức được trách-nhiệm làm người. Độc-giả có được thuyết-phục và có những ý-niệm về chân-lý, thì mới làm theo ý-kiến của triết-gia. Vô-trí bất-mộ. Tuy nhiên có sự dị-biệt giữa triết-lý và tôn-giáo. Tôn-giáo nghiêng về tâm-tình và

nói nhiều với tình-cảm, đưa vào huyền-nhiệm của tín-ngưỡng, trong khi đó, triết-lý nói với lý-trí và đưa đến khoa-học. Khoa-học thực-nghiệm hay toán-học, tuy vậy, không là đối-tượng của chọn-lựa. Con người có thể không chết cho khoa-học nói chung, bởi vì khoa-học là một ý-thức nói chung, trong khi đó triết-lý là việc của toàn chủ-thể tự-do, là việc của dân thân toàn-diện, và cá-nhân sống chết cho triết-lý đã chấp nhận.

Có cần tìm đến triết-gia không ?

Đi vào triết-sử là đi vào vương-quốc triết-gia, là tiếp-xúc với từng cá-tính độc-đáo và độc-lập của mỗi triết-gia. Tuy-nhiên, vấn-đề đặt ra là triết-lý có đồng-nghĩa với tư-tưởng và tâm-tình của triết-gia không, triết-gia có cần-thiết cho việc tìm lại chân-dung của triết-lý không? Một cách chi-tiết hơn, Jaspers đã nói đến ý-nghĩa của triết-gia trong lịch-sử triết-học trước hết bằng cách đặt ra và trả lời mấy vấn nạn sau đây :

CÁ-TÍNH TRIẾT-GIA

Vấn nạn 1.— Nếu triết-học là một khoa-học, thì đối-tượng của nó là một khách-thể tự-tại, và cá nhân chủ-quan của triết-gia sẽ không nói lên được khách-thể ấy. Cũng do đấy, học triết-sử, chỉ cần tìm đến những hiện-cố phi-nghã : cá-tính của triết-gia, nếu có, sẽ hòa-tan trong trào-lưu kinh-nghiệm phổ-biến.

Trả lời: không ai phủ-nhận rằng có những điều trong triết-sử không tùy thuộc cá-nhân triết-gia, có những vấn-đề diễn-hình cũng như những cơ-cấu tư-tưởng nói chung. Tuy-nhiên, cần phân-biệt giữa chân-lý khoa-học và chân-dung triết-lý. Khoa-học nhằm *cát-nghĩa* sự-kiện, tìm nhân-quả máy móc của hiện-tượng, không hơn không kém. Khám-phá khoa-học có giá-trị như những chỉ-dẫn, hoặc dấu hiệu, cho con đường triết-lý. Trái lại, tư-tưởng triết-lý chỉ có thể đi qua suy-niệm chủ-quan của triết-gia để tìm về hướng phổ-biến. Không có chủ-thể làm gì có khách-vật, và nói đến khách-vật là nói cái gì bên ngoài được khẳng-định bởi những cái như của cá-nhân triết-gia. Tóm lại, Jaspers đưa ra ba công-lý cho khoa-triết-học :

1.— Tư-tưởng triết-lý không thể lý-khai bởi con người làm công việc suy-tư ấy.

2.— Triết-lý thực của tác-phẩm triết-học là ngôn-ngữ của triết-gia và ngôn-ngữ ấy nói lên hiện-sinh nhân-loại.

3.— Triết-gia thực cần được thu hình trong nhiều cá-nhân khác nhau, và sự duy-nhất của hình-ảnh lý-tưởng ấy sẽ được tìm thấy trong sự cảm-thông của các cá-nhân triết-gia vào một ý-niệm chân-lý vĩnh-viễn.

Vấn nạn 2.— Thực-tại khách-thể là một toàn-thể duy-nhất bao trùm. Mỗi con người triết-gia chỉ là một thành-phần nhỏ bé của toàn-thể. Dầu có viết thiên thư vạn quyển, với một kiến-thức bách-khoa, thì cá-nhân triết-gia cũng sẽ như hạt cát trong đại-dương của bao-trùm.

Trả lời: Ở đây cũng có một dị-biệt viễn-tượng giữa triết-lý và khoa-học. Theo định-nghĩa, triết-gia là người nhìn mỗi sự-vật tương-quan với toàn-thể, toàn-thể bao trùm sở dĩ có là có cho non người triết-gia. Mỗi một triết-gia nhìn toàn-thể mỗi cách, và do đó có nhiều toàn-thể trong triết-sử. Đứng ở một điểm nhất định trong thời-gian và không-gian, cái nhìn toàn-thể của triết-gia không khỏi mang nhiều thiếu sót chật hẹp, mơ hồ, sai lệch. Bởi vì bao trùm vô cùng rộng lớn, không ai thấy rõ được bao trùm, nhưng ai cũng thấy bao trùm cả. Nhờ có bao trùm cho nên triết-gia mới thấy bao trùm, và nhờ so-sánh, đối-chiếu, cảm-thông giữa các bao trùm, chúng ta mới tiến-bộ trên con đường đi về Bao-trùm. Đó là ý-nghĩa câu : « Toàn thể không thể lớn hơn cái mà năm tháng sống của một người, năng-lực tinh-hần của nó, sự sâu rộng của đời nó và sức-lực thông-minh của nó cho phép ». Trong khi đó, nhà khoa-học đâu có cần phải mở rộng nghiên-cứu cho toàn-thể. Không cần phải biết hết để biết tham-gia vào một công-trình của khoa-học. Đào-tạo khoa-học, mặt khác, thường khi nhằm huấn-luyện cách xử-dụng các phương-tiện khoa-học, thế thôi. Kiến-thức khoa-học là kiến-thức riêng-phần, và cái toàn-thể mong muốn của khoa-học là kết-quả qui-nạp của những thí-nghiệm từng phần đi trước. Còn kiến-thức triết-lý, từ đầu, là kiến-thức về toàn-thể : « triết-lý mà riêng phần thì không còn là triết-lý nữa ». Theo nghĩa ấy, thì triết-lý khoa-học hơn khoa-học thực-nghiệm nhiều-lắm.

Vấn nạn 3.— Mỗi thời-đại có một tinh-thần khác nhau. Cá-nhân không thoát được ra ngoài tác-động của tinh-thần ấy được. Thời-thế tạo nên triết-gia, triết-gia là hàm-số lịch-sử diễn-biến của tinh-thần ấy. Tư-tưởng gặp môi-trường thuận-

loại, ắt phát-sinh ! Không người này thì có kẻ khác nói lên tư-tưởng ấy.

Trả lời: Một khi đã dẫn thân vào một không-khí sống nào đó, thì dầu muốn hay không, con người đều chịu sự tác-thành của hoàn-cảnh. Điều đó đã dĩ-nhiên. Con người đây, không riêng gì triết-gia, mà là tất cả mọi người : nhà chính-trị, kinh-doanh, xã-hội, văn-nhân, thi-sĩ, kẻ sang người hèn. Tuy-nhiên, dễ đương-đầu với thời-cuộc, kẻ ưu-thời hẳn thế ai cũng mong tìm những phương-thức hoặc giải-pháp hữu-hiệu, ai cũng muốn tìm cho đời một ý-nghĩa sống. Có điều là các phương lược hoặc nhận-định đưa ra thường dị-biệt, tương-phản, nhiều khi mâu-thuẫn với nhau. Sự-kiện ấy chứng tỏ không hẳn tư-tưởng con người là sản-phẩm thuần-thành của thời-cuộc. Triết-gia là người phải có tiếng nói của mọi người, nhưng khác hơn tiếng nói của bất cứ ai. Tiếng nói ấy không thể tuyệt-đối đồng-nhất trong mọi kích-thước của nó, với trào-lưu tư-tưởng hiện-hữu đư-ợc. Tiếng nói ấy, làm nổi tung khuôn khổ thành-kiến lịch-sử, bởi vì tiếng nói ấy từ trong lòng thời-đại nhưng lại có một sức mạnh vượt lên trên thời-cuộc. Tiếng nói ấy không phủ-nhận hay phản-trắc với thời-cuộc, và lịch-sử, nhưng muốn vươn lên chiều hướng siêu-lịch-sử. Cho nên Jaspers đã nói như Hegel rằng điều cốt yếu là « không phải hơn thời-gian nhưng là thời-gian tốt đẹp nhất trong thể-cách của nó ». Phải làm cho tư bùn lầy của thời-gian này lên những bông hoa tư-tưởng và hành-động tốt đẹp, như sen nở giữa ao tù nước đọng vậy. Cái đẹp của sen là ở trong đầm. Tư-tưởng triết-lý vốn dĩ bắt nguồn ở thời-đại. Thường-thức tư-tưởng ấy, ta phải đặt nó vào hoàn-cảnh sống của triết-gia, có như vậy ta mới bắt được chân-lý, nghĩa là mới thấy được thể nào là chân-lý trong tư-thể hiện-thân của nó. Làm gì có một chân-lý chơi-vời trong bầu trời trừu-tượng. Nhưng cũng-làm gì có một thời-gian thiếu nội-dung chân-lý. Vì thế Jaspers kết-luận : « Nội-dung của chân-lý chỉ có thể đến với ta trong sự duy-nhất của thời-tính và vĩnh-tính. Thời-tính thuần-tùy sẽ đưa ta đến một vô-tận những yếu-tố trang-hòa, vừa đến đã vội ra đi, Vĩnh-tính thuần-tùy đưa ta đến trừu-tượng của một hữu-thể không thực-tại. Nếu ta đạt đến sự duy-nhất của hai bên, cùng nối kết với thực-nghiệm, cùng soi sáng bởi cái bên kia thực-nghiệm, thì lúc ấy chúng ta thấy nơi duy-nhất ấy cái đáng gọi là yếu-chất ».

Vấn nạn 4.— Cái gọi là cá-tính triết-gia chỉ là qua-

niệm của Tây-phương và không có giá-trị cho Đông-phương, nơi mà cá-tính cá-nhân chỉ là một hình-thái lịch-sử, không có giá-trị phổ-biến.

Trả lời: Jaspers tỏ ra đồng ý với vấn nạn, và chỉ nói rằng: không chú-ý đến cá-tính của triết-gia là thái-độ triết-lý không thực-tế để lãnh-hội lịch-sử triết-học.

Vấn nạn 5.— Triền-diễn của lịch-sử là do ý-lực và sự đáp-ứng lại ý-lực ấy. Lịch-sử ngày nay là lịch-sử phản-ứng của dân-chúng. Tầng khối dân không cần biết tác-giả của những ý-trưởng có tính-chất kích-động và lôi cuốn. Tư-tưởng hoặc tâm-tình nào đáp ứng được với quyền-lợi kinh-tế, chính-trị, xã-hội, chủng-tộc, đều có giá-trị quyết-định, dầu những tâm-tư ấy do ai cũng vậy. Hơn nữa, làm cho tư-tưởng lên men, đẩy động thường là việc của những tập-thể nhỏ hẹp, vô danh, của những cán-bộ. Trong lãnh-vực tôn-giáo, không phải Phật hay Chúa Cơ-Đốc là quan-yếu, mà từng tổ-chức đồ đệ, tăng ni, linh-mục, v.v... mới là những người trực-tiếp duy-trì và phát-huy Đạo-lý của các vị sáng-lập tôn-giáo. Cũng vậy, quần-chúng được cải-tiến, quần-chúng đứng lên làm cách-mạng... không phải vì Platon, Thánh Augustin, hay K. Marx. Do đó, đối với họ, chỉ cần tư-tưởng đáp thành công-thức, hiệu-ngũ.

Trả lời: Không có cá-tính sáng-tạo của triết-gia, thì lấy đâu ra những tư-tưởng hữu-dụng cho cán-bộ? Và lại, thường khi sự quên lãng hoặc không biết đến cá-tính ấy là nguyên-nhân hỗn-loạn giữa giải-thích của các cán-bộ. Và do đó, là làm cản-trở hoặc kéo lùi bước tiến của lịch-sử. Vậy, trở về với đời sống cá-nhân của triết-gia vẫn là một việc nên làm, nếu ta muốn thấy rõ hơn ý-nghĩa hiện-sinh của triết-lý, và nếu qua hiện-sinh của cá-nhân, triết-lý mới tự vén màn lên được.

Vấn nạn 6.— Đề cao triết-gia mà bỏ quên những cá-nhân khác, phải chăng là một bất-công đối với sự góp sức của mọi người trong việc thực-hiện chân-lý? Bởi vì không phải triết-gia này hay người vô học kia, làm sáng tỏ chân-lý, mà chính nhân-tính trong mọi người tham-gia vào công-trình ấy.

Trả lời: Vấn nạn trên do ý-thức về sự bình-đẳng giữa những kẻ làm người; phải tôn-trọng người trong mọi cá-nhân. Nhưng nếu chỉ bằng lòng có thể thôi, thì hóa ra

nhắm mắt trước thực-tế và bất-công với nhiều người sao ? Thực vậy, trong mọi lãnh-vực, có một hơn kém, một đẳng cấp trong khả-năng và thực-hiện sáng-tạo. Không công-nhận điều đó là làm thui chột mọi thiện-chí đua tranh sáng-tạo. Không công nhận điều đó, là làm ngưng trệ tiến-bộ, và do đó, là phi-nhân.

Kết-luận : « Trong thế-giới của tinh-thần, đa số không thể làm nên luật pháp được. Chỉ có tự-do của một cái nhìn yêu đương và kính-trọng tạo nên đất đứng cho đẳng cấp. Đẳng cấp ấy, thực thể, không do một chấp mê nào, một giấy tờ hành-chánh nào, một án-iệnh nào, một bổ-nhiệm nào mà thành cả (...). Đẳng cấp thật dần dà tự tạo theo lịch-sử và biến-hành, nhưng vẫn giữ được tính-chất vĩnh-viễn của nó... ». Trọng ý-hướng dẫn ta đến nguồn mạch cao-cả nơi triết-gia, Jaspers lưu-ý độc-giả rằng :

1.— Sự kế-tiếp của các triết-gia lớn không phải là một chuỗi khai-triển tiệm-tiến. Mỗi triết-gia là một ngọn núi cao, không một ai khác sẽ đi lên đó được.

2.— Càng giao-tiếp với triết-gia ấy, càng thấy sung-túc phong-phú. Tất cả các triết-gia là công-dân độc-đáo và không thay thế được của một nước tinh-thần, trong đó môi-trường thông-cảm giữa họ được do chính họ hoặc người đời sau tạo ra.

3.— Số phận của triết-gia thăng-trầm theo nhu-cầu của mỗi thời-dại. Quên lãng của người đời đối với một triết-gia không có nghĩa là triết-gia ấy không có giá-trị.

THÀNH-THỰC CỦA TRIẾT-GIA

Một vấn-dề thứ hai : tiếng nói của triết-gia có thực xuất-phát từ đáy lòng của ông không, ông có thực-sự tin-tưởng vào triết-lý của mình không, nghĩa là ông có sống cái triết-lý của ông để làm gương mẫu « lời nói đi đôi với việc làm » ? Bởi vì nếu chính tác-giả không tôn-trọng ý-trưởng của mình, thì độc-giả có quyền nghi-ngờ là giả-đối, điêu-ngoa không ?

1.— Thiện-chí là điều cốt-yếu. Nietzsche viết : « Phần nhiều triết-gia là những « người của chốc lát », bồng say, thích cảm-giác mạnh, trẻ con, nhẹ dạ, và hay thay đổi, khi hoài-nghi, khi lại tin-tưởng ». Posidonios, mấy ngàn năm về trước cũng đã phân-nân : « Không mấy triết-gia đáp-ứng được đòi hỏi của lý-trí trong tư-cách, cảm-nghĩ và cuộc sống của họ. Có

những kẻ nhẹ dạ đến độ thà họ đừng biết gì thì hơn. Thật là nhục nhã cho một triết-gia, nếu không chu-toàn được hồn-phần mà ông là thầy dạy cho người khác, và nếu ông cải-chính sự khôn-ngoan mà ông muốn kẻ khác tin là ông có». Jaspers có những cái nhìn khác hơn: theo ông, triết-gia có thể cũng sai lầm, cũng xuyên-tạc, cũng hiểu-chiến, hiểu-thắng, đồ thừa, vu-khống như bất cứ một người nào khác. Tuy nhiên, đó là việc của «thằng người» trong triết-gia. Trong việc thẩm-định một triết-gia, ta cần phân-biệt thiện-chí hướng thượng của ông với những sai lầm hoặc nhược-điểm tình-cảm của ông một đảng, đảng khác, cần hiểu thế nào là trách-nhiệm của một người với công-trình của người ấy.

Thiện-chí đi về với Hữu-thê, là do quyết-định hiện-sinh của triết-gia. Theo nghĩa này, thì con người triết-gia không thể ly-khai với tác-phẩm của ông được. Sống trong những hoàn-cảnh nhầy nhụa, dơ nhớp, lôi kéo tư bề, nếu triết-gia biết lợi-dụng chính nghịch-cảnh để hướng-dẫn nó theo chiều hướng thượng, nếu, qua những lỗi lầm, phản-phúc của chính mình, một triết-gia đã vẽ ra cho hậu-thế một nẻo đường đi lên nào đó, thì ông đã đáng cho ta tiếp-xúc và tìm hiểu rồi.

Triết-gia vượt lên trên mọi nghiên-cứu tâm-lý, sinh-học, và xã-hội-học. Bởi vì, như đã nói nhiều lần, các phương-tiện ấy không làm sao đưa ta đi vào thực-chất của triết-gia được. Jaspers viết « Chỗ nào con người giống lên tiếng nói, thì tâm-lý im tiếng. Cái hoạt-động trong lời nói của nó không thể giản-lược vào tâm-lý-học được ». Ở đây có một ý-niệm mới về chân-lý cần lấy làm tiêu-chuẩn: chân-lý ấy không phân-biệt thực-tại kinh-nghiệm và phi-thực-tại, nhưng phân-biệt hiện-sinh chân-chính với hiện-sinh không chân-chính, bản-thể với trống rỗng. Trống rỗng và giả-dối, theo kinh-nghiệm, là có thực, nhưng thực tại của chúng thiếu vắng hiện-sinh, mặc dầu hiệu-năng thực-nghiệm của chúng ».

Ta có thể hỏi: Hướng-thượng là hướng về thiện, vậy trong thực-tế ác cơ thể là nguyên-nhân hoặc cơ-hội tạo ra cao cả của triết-gia không? Có ai đã thành triết-gia vì đi theo hoặc tập vung trong không khí ác dữ không? Yếu-tố « ác », Jaspers nói, xem chừng không tránh được. Mọi người đều mang nó tận đáy lòng mình. Nguồn của ác nằm trong việc của trí khôn có thể dựa vào mình không cần biết đến cái gì khác. Nhờ khả-năng sáng-tạo, trí-tuệ có thể làm ra

những chuyện lạ lùng, khiến mọi người thần-phục. Tri-tuệ là chỗ phát-xuất tư-tưởng. Nếu biết gắn liền với cụ-thể hiện-sinh, với sự sống, thì đó là một lý-tưởng. Bởi vì từ hiện-sinh, tri-tuệ sẽ đưa đến những ánh-sáng rực-rỡ của Siêu-vượt như đã nhiều lần trình-bày trước đây. Tuy nhiên, tri-tuệ cũng có thể như chiếc diều được gió, bay mãi vào trời-tượng, vào chân-không của không-khí, vào hư-vô. Hư-vô là không gì cả, không thiện, không ác, không nên-tảng, không trách-nhiệm, không lý-tưởng; nói tóm lại, hư-vô là thủ địch tuyệt-đối của hiện-sinh, và do đó, của lịch-sử, của sáng-tạo.

Con người có thể đi lên chiều tích-cực của hiện-sinh cũng như đi xuống lòng tiêu-cực của hiện-sinh, là hư-vô, với sức sáng-tạo vô cùng phong-phú của tri-tuệ; trong cả hai chiều đối nghịch ấy, con người có thể trở nên một phù-thủy đối với kẻ khác. Cho nên không lạ gì, trong mọi lãnh-vực, những gì sa-đọa nhất, xấu-xa nhất, vô-nhân-đạo nhất, vẫn có thể mang những bộ mặt quyến-rũ và mê-hoặc người khác. Do đó mà có những cái đẹp trong cái không đẹp, cái tốt trong cái xấu. Một tình-trạng thực-nghiệm của lưỡng-ưng trong văn-nghệ và hành-động của con người. Lập-trường Jaspers rất díu-khoát ở điểm này: sự mê-hoặc phù-chú của những hình-thức hay bươm mê-ly... gói-ghém những gì sa-đọa, độc-ác, giả-dối, có thể làm say mê con người, nhưng không có sức nuôi dưỡng con người, đó là những bọt xà-phòng sẽ tan vỡ. Mắc vào móng nhíp của hư-vô, con người ta sẽ là nạn-nhân của một ảo-giác về viên-mãn: thảm họa là do chỗ đó, thả mỗi bắt bóng!

Vấn-đề không phải là hủy-diệt khả-năng sáng-tạo, bởi vì sẽ hủy-diệt nguồn-gốc hiện-sinh, và luôn thể, hiện-sinh. Vấn-đề là nuôi-dưỡng và hướng-dẫn tiềm-lực dồi-dào ấy của tinh-thần, biến-cải hăng say khuynh-ác thành khuynh-thiện. Bởi vì, « từ một hân-chất tầm thường không xuất-phát được gì cao cả, cho cá-nhân và cho nhà nước » (Platon). Bởi vì « phòng dơi của Hỏa ngục đầy những người đã sống không biết xấu hổ và không màng tiếng tăm, đầy những Thiên-thần không trung-thành với Thượng-Đế mà cũng không bao giờ thách-dố Thượng-Đế, cả một đoàn người khốn nạn đã không bao giờ sống, những kẻ ấy đã làm nứt lòng cả Thượng-Đế cả thủ-địch của Thượng-Đế. Hỏa ngục cũng không đón nhận những kẻ ấy » (Dante).

Thứ đến triết-gia có trách-nhiệm gì đối với những điều

mình đã viết? Jaspers nhận-định rằng trong khi cầm bút, triết-gia phải *thành-thực*, và tư-tưởng, cảm-nghĩ của ông phải xuất-phát từ đáy lòng. Triết-gia càng thành-thực thì càng gây âm vang nơi người đọc : thành-thực là điều-kiện thành-công của tác-phẩm triết-lý. Chúng ta thấy đó cũng là ý-kiến của Léon Tolstói, đối với văn-nghệ nói chung. Nhưng tác-phẩm triết-lý không phải là những công-thức, tin-điều, đã nói lên là phải tuân theo một cách hình-thức tuyệt-đối. Triết-gia không phải là một tin-đồ của một tin-ngưỡng nào, cũng không phải là một nhà khoa-học, thiết-yếu hành-động theo định-lý toán-học. Triết-gia cũng không thể trả lẽ về tác-phẩm mình theo một kế-hoạch hay chương-trình đúc sẵn, bắt buộc phải sống theo chương-trình đã đề ra. Sau hết, con người của triết-gia không phải là đối-tượng cần xét xử một cách pháp-lý. Không phải hề thấy không làm theo điều mình viết ra, là triết-gia phải kể là có tội, là phản-trắc với mình, bởi vì những tư-tưởng trình-bày không phải là những đạo-luật thành văn. Tác-phẩm triết-lý có những thâm-viễn mà mô-tả hiện-tại chỉ là thành-quả của một cố gắng hiện-tượng-luận hướng đến chân-lý. Triết-gia chỉ có trách-nhiệm với tự-do, với lý-trí, nhưng trách-nhiệm ấy không phải bao giờ cũng có tính-cách lý-tính. Cần nói thêm rằng thành-thực của ngày hôm nay không phải là thành-thực của ngày mai, mặc dầu cả hai không kém thành-thực : có một tiến-bộ thành-thực trong triết-gia.

Sự thành-thực ấy thường khi được tìm thấy trong mâu-thuẫn hoặc đối nghịch giữa các tư-tưởng của một triết-gia. Dĩ nhiên, « mâu-thuẫn là tiêu-chuẩn của tư-tưởng không đúng ». Sở dĩ triết-gia không dùng **chân**, không tự thỏa-mãn, là vì có những mâu-thuẫn hoặc tương-phản cần phải giải-quyết. Không một học-thuyết của một triết-gia nào, lớn hay bé, mà không có những chỗ mâu-thuẫn trong tư-tưởng, hoặc it ra trong cách phát-biểu. Nói vắn lại, nhờ ý-thức được **mâu-thuẫn**, cũng như nhờ **chính mâu-thuẫn** mà tư-tưởng tiến-bộ. Tuy nhiên, điều cần thiết là tìm được *chỗ nào*, *cái gì* mâu-thuẫn hoặc đối-nghịch nhau, cái gì có thể gặp mâu-thuẫn hoặc tương-phản. Con người không thể tiên-liệu một vấn-đề, hoặc thấy ngay được mọi khía cạnh xung khắc hoặc tương-phản của một vấn-đề. Cho nên thấy mâu-thuẫn là một tiến-bộ rồi, giải-quyết mâu-thuẫn lại là một bước tiến bộ khác...

Tuy nhiên, không nên coi mâu-thuần là một tiêu-chuẩn tuyệt-đối. Người ta có thể đạt tới chân-lý mà không tất nhiên phải qua mọi ngưỡng cửa của mâu-thuần. Nói khác đi, mâu-thuần không phải là con đường duy-nhất và độc-nhất đưa tới Hữu-thể. Vì thế phải tránh óc mâu-thuần. Có những người nói ngược lại ý-kiến kể khác không phải với mục-đích làm sáng tỏ sự thực, mà chỉ vì tình-thích nói ngược lại, thế thôi. Họ xem đó như một thích-thứ, một thể-thao tinh-thần không hơn không kém. Nhưng họ không biết rằng óc mâu-thuần nguy-hại và phá vỡ nhiều hơn sáng-tạo và xây-dựng.

Sau nữa, có những chân-lý do bệnh-hoạn, bất thường làm môi-giới, cũng như có những chân-lý đạt được bởi những bộ óc lạnh-mạnh, và những thân-thể cường-tráng. Bệnh-hoạn mà tiết ra những tư-tưởng tân-kỳ thú-vị, hoặc những vần thơ tuyệt-điệu, thì có Nietzsche, Kierkegaard, Verlaine, Hàn-mặc-Tử... Theo một số nhà bình-luận thì bệnh-hoạn là «vết thương thớm ngon» (blessure délicieuse), vì «những sò óc lạnh-mạnh không bao giờ làm nên ngọc quý, mà chỉ có những con náo ghê lỗ, tật-nguyên mới sản-xuất ra được những báu vật ấy». Jaspers không mong muốn như vậy. Ông muốn chúng ta có «một sức khỏe không sòn của Socrate» như Platon đã nói : «Điền-hình lý-tưởng của triết-gia, chính là con người có được một sức khỏe tuyệt-đối». Có sức khỏe lạnh mạnh và dồi dào, thì tư-tưởng mới cứng-cát mạnh-mẽ và phong-phú. Jaspers chấp nhận chân-lý của câu «hồn lạnh trong xác mạnh». Ông muốn những hạt trai do những con sò lạnh mạnh sản xuất, nói tóm lại, những «lập-đị» của Kierkegaard, của Dostoievski, có nhiều ý-nghĩa hay, đẹp, có thể giúp được phương-hướng cho chúng ta, nhưng không thể là những gương mẫu nên theo. Trong mọi trường-hợp, chúng ta có thể xét đoán theo người, nhưng không nên kết-án cou người của tác-phẩm. Bởi vì có một đồng-nhất giữa tác-phẩm và triết-gia, nhưng cũng có một siêu-vượt của con người triết-gia đối với tác-phẩm của ông.

Những ai là triết-gia ?

Jaspers phân làm ba nhóm chính triết-gia, kể từ thời trực đến nay :

Nhóm chính thứ nhất gồm những nhân-vật mà bản-chất và cuộc đời đã quyết-định lịch-sử nhân-loại ; có bốn vị : Socrate, Phật, Khổng-Tử và Giê-Su. Những người này sống và làm

hơn là viết. Theo Jaspers, không thể có một người thứ năm, vì chưa có ai khác đã đạt tới cao-độ uy-thể như họ. Tuy không phải triết-gia, nhưng họ là nền-tảng cho tất cả các trào-lưu triết-lý cổ-kim. Họ đã đi trước và đứng ngoài hạng đối với các triết-gia.

Nhóm thứ hai gồm những nhà tư-tưởng lớn, được thế-giới gọi là triết-gia; nhóm này lại chia ra làm bốn nhóm nhỏ: những triết-gia kiến-tạo triết-lý, những triết-gia phác-họa tư-tưởng, những triết-gia làm phong-trào hoặc đánh thức nhân-loại, những triết-gia làm hệ-thống và khép đóng nhà triết-lý.

Nhóm thứ ba liên-hệ đến tư-tưởng triết-lý trong thi-văn, nghiên-cứu, dạy học và hành-động.

Theo Jaspers, chỉ có ba vị đáng gọi là đại-triết-gia, đó là Platon, thánh Augustin và Kant, đó là những vị sao chói lọi làm lu mờ các tinh-tú khác trên vòm trời lịch-sử triết-học.

Bộ « những triết-gia lớn » chia làm ba cuốn, và được tổ-chức theo những tiêu-chuẩn vừa nói.

Cuốn thứ nhất :

- 1.— Những người xác-định và tác thành nhân-loại : Socrate, Phật, Khổng-Tử, Giê-Su.
- 2.— Những người dạy học tập và tiếp-tục khai-sinh triết-lý : Platon, Thánh Augustin, Kant.
- 3.— Những người tư-tưởng trở về nguồn : Anaximandre, Héraclite, Parménide, Plotin, Thánh Anselme Nicolas de Cuse, Spinoza, Lão-tử, Nagarjouna.

Cuốn thứ hai :

- 1.— Những người phác-họa siêu-hình :
 - * Quan-niệm thế-tục về vũ-tru : Xenophane, Empédocle, Démocrite, Posidonios, Giordano Bruno.
 - * Những người thần-bí : Origène, Bachme, Schelling.
 - * Những bộ óc kiến-thiết : Hobbes, Leibniz, Fiob.
- 2.— Những người gây ra phong-trào canh-tân :
 - * Thái-độ phủ-nhận : Abelard, Descartes, Hume.
 - * Thái-độ đánh thức : Pascal, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche.

3.— Những kỹ-trúc-sư hệ-thống: Aristote, Thánh Thomas, Hégel.

Cuốn thứ ba:

1.— Thi-ca: những bi-kịch-gia Hy-lạp, Dante, Shakespeare, Goethe, Holderlin, Dostoievski.

2.— Nghiên-cứu:

* Vật-lý và sinh-học: Kepler, Galilée, Darwin, von Baer, Einstein.

* Sử-gia: Rante, Burckhardt, Max Weber.

3.— Tư-tưởng chính-trị: Machiavel, Thomas More, Locke, Montesquieu, Burke, Tocqueville.

Phê-bình chính-trị: Rousseau, Marx.

4.— Văn-hóa và phê-bình văn-học:

* Nhân bản: Ciceron, Erasme, Voltaire.

* Văn-hóa từ nguồn: Shafteslewey, Vico, Mann.

* Ý-niệm Đức về nhân-bản: Herder, Schiller, Humboldt.

* Phê-bình: Bacon, Bayle, Schopenhauer, Heine.

5.— Hiền-triết:

* Tinh-tu: Epictète, Boece.

* Văn-nhân: Senèque, Trang-tử.

* Vui sống: Epicure, Lucrece.

* Hoài-nghi: Montaigne.

6.— Thực-hành:

* Hành-chánh: Achénatou, Asoka, Marc-Aurèle, Frederic Đại-đế.

* Tu-sĩ: Thánh François Assise.

* Nghề-nghiệp: Hippocrate, Paracelse.

7.— Thần-học: Mạnh-tử, Thánh Phaolô, Tertulien, Malebranche, Berkeley.

8.— Giáo-sư triết-lý: Proches, Scot Erigène, Wolff, Erdmann.

Cần ghi chú rằng còn nhiều triết-gia khác, Jaspers tự ý hoặc vô tình quên lãng, vì không tài-liệu hoặc vì sự rườm rà. Cho đến nay, ông mới hoàn-thành được cuốn thứ nhất. Nếu tất cả được xuất-bản, thì đó là một bộ lịch-sử triết-học, chắc chắn được ông hãnh-diện rất nhiều. Triết-lý là trở về nguồn lịch-sử của tư-tưởng nhân-loại. Jaspers xuất thân là một y-sĩ, ông không được học triết-lý như các triết-gia khác. Viết bộ *Những triết-gia lớn* là một công việc liên-quan đến giá-trị triết-lý hiện-sinh của ông, đồng thời xóa bỏ được mặc cảm tư học của ông. Dĩ nhiên, có nhiều thiếu sót về nội-dung trong cuốn thứ nhất, cũng như trong liệt-kê danh-sách triết-gia dự định nghiên-cứu. Riêng quan-niệm cho rằng chỉ có ba triết-gia lớn lao nhất Platon, Thánh Augustin và Kant, thì đó là quyền của ông. Một điểm khác người ta không hiểu rõ tại sao Jaspers lại bắt công với Nicolas de Cuse, một nhà tư-tưởng thực-sự đã ảnh-hưởng rất nhiều trên tư-tưởng của thế-kỷ 20, đặc-biệt trên tư-tưởng K. Jaspers. Thực vậy, thường quan-niệm về mặt-mã, Siêu-vượt,... đã được de Cuse thảo luận sâu rộng, dưới một từ-ngữ-học khác, trong cuốn « Sự ngu dốt minh-mẫn » (1) hoặc cuốn « Hòa bình của Tín-ngưỡng ». Cuốn những triết-gia lớn chỉ là một cuốn « giáo-khoa » cung-cấp tài-liệu cho sinh-viên, và là một cuốn giáo-khoa triết-lý có mục-dịch « sửa-soạn một sự tiếp-xúc bản thân với các triết-gia ». Là một giáo-sư triết-lý và để viết cuốn giáo-khoa ấy, Jaspers đã dựa vào năm phương-diện mà ông cho là của lịch-sử triết-lý phổ-biến : phương-diện lịch-sử, phương-diện khách-vật, phương-diện truy-nguyên, phương-diện thực-hành, phương-diện biện-chứng. Năm bình-diện ấy giúp chúng ta tìm hiểu thực-chất diễn-biến lịch-sử của triết-lý Siêu-vượt.



NHÌN VỀ TƯƠNG-LAI

Tư-tưởng bao giờ cũng bắt đầu bằng một khởi-diềm làm như cừu-cánh của suy-tư kiến-tạo. Nếu định-luật ấy là đúng thì ta có thể nói rằng diềm đầu và diềm cuối của học-thuyết Jaspers là Siêu-vượt. Siêu-vượt vì thế là trọng-tâm và lý-tưởng nghiên-cứu tìm kiếm của ông, Siêu-vượt là môi-trường và lý-do quan-diềm hiện-sinh của ông. Giá-trị quan-diềm ấy như thế nào ?

Độc-giả đã gặp được ở Jaspers nhiều khám-phá tân-kỳ,

(1) Xem Bulletin de la Société Française de Philosophie, số 1, Janvier-Mars 1966.

thú-vị, liên-hệ đến tình người và kiếp người. Ông áp-dụng kinh-nghiệm nghề-nghiệp của ông vào việc mổ xẻ thân phận con người đau khổ, bênh-hoan. Ông đã khéo xử-dụng phân-tách hiện-tượng-luận như một bút-pháp công-hiệu để mô-tả và đem ra ánh-sáng những ẩn nấp thâm-viễn của tâm-hồn nhân-loại. Tuy nhiên, tất cả những công-trạng ấy, không đủ làm nên một triết-gia. Kant đã đưa ý-kiến rằng đặc-tính thiết-yếu của một lý-thuyết khoa-học là tính-chất kiến-trúc của nó. Nếu triết-lý thành văn là thể hiện của triết-lý sống, thì ta có quyền tự hỏi triết-lý của Jaspers có thỏa-mãn những đòi hỏi luận-lý của một khoa-học không, dầu là khoa-học thuộc loại qui-nạp.

Siêu-vượt đã được ông đề ra như bài học của Huyền-thoại, như thần linh của tôn-giáo, như chân-lý tuyệt-đối của nghệ-thuật, và nhất là như kết-luận của thất-bại con người toàn-diện. Trước là kinh-nghiệm sống. Người sở dĩ nghĩ đến Siêu-vượt là vì người thấy Siêu-vượt thoáng hiện trong cây-cỏ, núi non, sông biển, trong con giun, cái kiến, trong chuyền-vàn của bốn mùa mưa nắng, trong luân-phiên của ngày đêm, năm tháng, trong giới-hạn của con người và trong vô-tận của không-trung. Người đồng thời cảm thấy đằng sau những câu chuyện nhân-tình thế-thái trong xã-hội loài người từ xưa tới nay, từ Đông sang Tây, sự hiện-diện của một cái gì không bao giờ ra mặt, một cái gì vắng bóng, nhưng điều-khiến giòng lịch-sử nhân-loại. Tuy nhiên cái gì đó không hoàn-toàn là kinh-nghiệm vật-lý, cảm giác, mà cũng không phải là thuần-túy trừu-tượng. Cái gì đó, là cái sống động, nhưng không phải sống động hiểu theo nghĩa sinh-vật quả địa-cầu, mà là lý-do thúc-đẩy mọi sinh-vật. Cái đó vượt lên trên mọi sự-vật, nhưng biến hóa khôn lường theo nhịp điệu lịch-sử. Nói khác đi, Siêu-vượt có một lịch-sử, và như xác-định bởi sử-tính của mình. Mặt khác, Huyền-thoại là câu truyện truyền-thống của người kể lại cho người nghe. Không có người không có Huyền-thoại. Bởi vì nếu huyền-thoại bắt đầu bằng và từ trong quan-sát, kinh-nghiệm, thì huyền-thoại và nội-dung của nó được diễn-tả trong và bằng ngôn-ngữ của người kể chuyện và người nghe huyền-thoại. Chính vì ý-nghĩa ấy mà Siêu-vượt không thể xuất-hiện ngoài nhãn-quan của cá-nhân người.

Ta thấy từ ý-nghĩa số mã thông thường, Siêu-vượt, trong không-khí ám-áp vật-linh, đã trở nên một Huyền-thoại tôn-giáo. Tin-ngưỡng là việc của tâm-tình, và do đó là của Huyền-thoại. Bởi vì, theo Jaspers, thì, xét về tín-điều, tôn-giáo không phải là

huyền-thoại, nhưng cũng là một chân-lý bất-khả — hoặc của người kể chuyện Huyền-thoại. Nhờ Huyền-thoại mà tôn-giáo không khô khan, tro trụi, hình-thức, như thân cây rụng lá trong gió tuyết mùa đông, nhờ Huyền-thoại mà tôn-giáo mang một bộ mặt quyến-dũ, hấp-dẫn, mỹ-miêu, lý-tưởng, không như bộ xương trống rỗng, trắng bệch, vô duyên, vô hồn, chết chóc. Không Huyền-thoại, tôn giáo sẽ như bóng ma, hoặc như một xác chết khô cứng, đến cả bầy quạ thiếu máu cũng không muốn bèn mắng. Jaspers đã không ngần ngại nhìn trong ngôn-ngữ huyền-thoại của con người, lời nói của Thượng-Đế, mặc dầu nhiều nơi khác, ông không quan-niệm Thượng-Đế như một Tinh-Thương sống động.

Vạn-vật hoặc số mã là ngôn-ngữ đầu tiên của Siêu-vượt, ngôn-ngữ thứ hai là Huyền-thoại, và đặc-biệt huyền-thoại có tinh-chất tôn-giáo. Ngôn-ngữ thứ ba là suy-tưởng. Có huyền-thoại tức là có tư-tưởng. Trong Huyền-thoại đã có tư-tưởng. E. Bréhier gọi là tư-tưởng huyền-thoại. Nhưng Jaspers gọi tư-tưởng nói chung là tượng-trung trí-tuệ (ein Denksymbol). Khi triết-gia tự vấn về nguyên-lai vũ-trụ chẳng hạn, thì sự tự vấn đó phải được xem như là phát biểu của một tin chắc đơn-giản đi trước và căn-bản. Và sự tin chắc đầu tiên ấy chính là kinh-nghiệm sơ khởi, trong đó cá-nhân thấy mình hiện-hữu trong hiện-hữu của vũ-trụ, nhưng hiện-hữu cá-nhân là một hiện-hữu ý-thức và thắc mắc. « Hữu thực-nghiệm là Hữu nhờ đó ta đặt vấn-đề về vũ-trụ, Hữu là Hữu nhờ đó Hữu thực nghiệm mới thành khả-thể (1) ». Vì thế, tư-tưởng như là rút ngắn số mã để trở thành tượng-trung, cũng như khoa-học là rút ngắn thường nghiệm. Mặt khác, Jaspers theo chân Kant, chia tư-tưởng ra làm hai : suy-tư và tri-thức (speculation et entendement) : « Suy-tư là một tư-tưởng mà khi suy-tư thì nghĩ đến bên kia của khả-tư; suy-tư là một thần-bí dưới mắt tri-thức muốn biết, nhưng là một soi sáng cho hữu-tư-tại (l'être-soi) vốn siêu-vượt trong suy-tư » (2).

Thần-bí và suy-tư vốn họ hàng với nhau, cho nên suy-tư liên-hệ đến thần-thoại và đến tưởng-tượng. Nhờ phóng-khoảng của tưởng-tượng, suy-tư mới nhẹ nhàng bay lên những miền cao xa, thanh-thoát của sự-vật, nhờ tưởng-tượng trí-tuệ con người mới cảm thấy cần phải vượt lên trên những sự-kiện tầm-thường của giác-quan và suy-lý. Ta hiểu tại sao suy-tư

(1) Ph. III, trang 134.

(2) Ph. III, trang 135.

hoặc tư-tưởng, được xem như là ngôn-ngữ thứ ba của Siêu-vượt. Nghệ-thuật là một hình-thức của suy-tư, nhưng là một hình-thức sống động. Nghệ-thuật cũng là Huyền-thoai cao độ, khi Huyền-thoai thấm nhuần toàn thể thực tại. Do đó, nghệ-thuật là một triết-lý và ngược lại, (Kunstphilosophie). Cũng như Merleau Ponty hoặc Gabriel Marcel, Jaspers gặp thấy ở một Van Gogh, một Césanne, những bức tranh tuyệt-diệu của sự phối-hợp giữa huyền-thoai và siêu-hình. Theo nghĩa đó, nghệ thuật không ly-khai với thực-tại, nhưng cũng không tuân-túy trông-tượng. Điều thiết-yếu là làm thế nào để tránh được những phiêu-lưu vô-trách-nhiệm của nghệ-thuật, vì nghệ-thuật, khi nghệ-thuật nhận lấy sứ-mệnh làm trung-gian giữa thần-bí *giải-thoát* và nghĩa-vụ *chứng-nhận* đối với cuộc đời vừa ó-trọc, bản-thứ, tù ngục, vừa là lò tôi luyện chi-khí và trải-nghiệm thiện-tâm. Nói như vậy cũng là nói rằng « Thực-tại hơn nghệ-thuật, vì thực-tại bao hàm sự hiện-diện sống động của hiện-sinh đối với chính mình, trong nghiêm-nghĩ của quyết-định; nhưng thực tại kém hơn nghệ-thuật, vì thực tại được lôi kéo ra khỏi tình trạng hỗn-dộn, và được đem lên chức vị ngôn-ngữ là nhờ âm-vang vay mượn bên số mã mà nghệ-thuật đã chinh-phục được ». Dĩ nhiên, không phải bất cứ nghệ-thuật nào cũng mang tính chất số mã, mà chỉ có những thứ nghệ-thuật tỏa lên thực-tại một ánh-sáng huyền-bí, khiến cho thực-tại trở nên trong sáng. Như vậy thì những nghệ-thuật mô-tả hoặc điêu-khắc thần thánh chưa tất nhiên được xếp vào hàng những công-trình « nghệ-thuật thần-bí » (1).

Một cách tổng quát Jaspers đã câu-cứu đến huyền-thoai để làm sáng tỏ quan-điểm của ông về số mã. Cũng như Platon hay bất cứ một triết-gia nào, đều không bỏ nổi cảm dỗ của huyền-thoai, xem huyền-thoai như là đa số cho bài toán ý-nghĩa của hành-động nhân-loại. « Nếu việc đọc số mã đưa đến những hình-ảnh huyền-thoai, nếu tôi « huyền-thoai-hóa » thành thế lực khách-quan, những ý-kiến mượn ở thực tại vũ-tru và lịch-sử đã trở nên trong sáng, nếu tôi anh-hùng-hóa « các cuộc sống, thì cũng chỉ là để vượt sang bên kia huyền-thoai đặc thù, và bên kia mỗi số mã, và hướng đến vực-thẳm đặc-loại của Siêu-vượt như là nền tảng của mọi huyền-thoai và không bao giờ là huyền-thoai cả » (2).

(1) Ph. III, trang 196.

(2) Ph. III, trang 141.

Tuy nhiên, như đã nói, không bao giờ chúng ta trông thấy Siêu-vượt. Trông thấy đây hiểu là trông thấy nhãn-tiền, mặt xấp mặt. Đối với Siêu-vượt, chúng ta là một thất-bại theo cả hai kích-thước, Hữu-thể-luận và Nhân-thức-luận. Bởi vì, nếu ta thông hiểu được Siêu-vượt một cách trọn vẹn thì hóa ra ta đã là Siêu-vượt? Điều đó không thể xảy ra, tương tự như quan-niệm của Sartre cho rằng không bao giờ có sự đồng-nhất giữa Vị-ngã và Tự-ngã. Nhưng trong khi Sartre nhân-danh nhận-dịnh ấy dễ phủ-nhận Thượng-Đế, thì Jaspers lại xử-dụng nhu-cầu vươn lên của hiện-sinh như là một lý-chứng hữu-thể-luận (preuve ontologique) về Thượng-Đế. Chúng ta thất-bại, vì chúng ta nhận thấy tinh-chất hữu-hạn ấy: « Chúng ta tin rằng chúng ta sẽ không còn, chúng ta muốn chết, vì chúng ta vốn là hạn-giới hoặc ít ra khởi-sự của giới-hạn ». Thất-bại mang tinh-chất thiết-yếu hữu-thể-luận là như vậy. « Chúng ta sinh ra trong thất-bại, đã mang tiếng khóc ban đầu mà ra », chúng ta đi trong thất-bại, và chết đi trong thất-bại. Thất-bại là lý-do và môi-trường của cuộc sống. Tuy nhiên, nếu thất-bại chỉ là thất-bại của người có thiện-chí, của người muốn biến-đổi cuộc sống, mặc cho đời một ý-nghĩa, thì thất-bại không phải thiết-yếu dẫn đến hư-vô chủ-nghĩa, mà trái lại, thất-bại vì số-mệnh không cho thành-công, vì thân-phận của người, theo định-nghĩa, là như vậy rồi. Cho nên cũng như Nietzsche, Jaspers muốn làm một cuộc *đáo-hoán giá-trị*, bằng cách chuyển bại thành hy-vọng thắng, mặc dầu chỉ là tương-đối. Điều-kiện của công-việc đáo-hoán ấy là yêu lấy mệnh-số (amor-fati)! Nếu cần, thì thái-độ lý-tưởng nhất là *thình-lặng*, một hình-thức thần-phục của Jaspers. « Chỉ có thình-lặng là khả-thể sau cùng dễ đương-dầu với sự thình-lặng trong vũ-trụ » (1). Không phải một thình-lặng lười biếng, tiêu-cực, hoài-nghi theo kiểu Gorgias nhưng là một thình-lặng tích-cực của tham-thiền, hoặc kính-cần của chiêm-ngưỡng.

Trong cuốn *Grossen Philosophen* (Những Đại-triết-gia) Jaspers công-kích Nicolas de Cuse đã lầm tưởng rằng sự ngu-dốt có thể thông-thái, và do đó, người ta có thể vượt « bức tường của bất-khả-thể ». Jaspers muốn nói rằng, trái với sự tin-tưởng của Cusa, người ta không có lý-do dung-hợp hai trạng-thái đối-lập ấy được, nghĩa là con người vốn mù tối trước hiện-hữu của Siêu-vượt. Trong những điều-kiện ấy, chúng ta muốn đặt ra với Jaspers những vấn-đề như: nếu

(1) Fr. III, trang 292.

cá-nhân là ngu-dốt như ông công-nhận thì tại sao lại biết có Siêu-vượt, tìm Siêu-vượt trong số mã, trong thất-bại của số mã. Sự quả-quyết số mã chứng tỏ và đòi hỏi một ý-thức đi trước về cái được tượng-trưng hoặc thể-hiện như là số mã. Trái lại, nếu đã không thấy cả hai sự-vật, một bên là số mã, một bên là vật được số mã đại-diện, thì ý-nghĩa số mã chỉ là tưởng-tượng thuần-túy, và không thể gọi là số mã được. Có thấy được Siêu-vượt, thì tất cả những suy-luận về huyền-thoại, về tư-tưởng, về nghệ-thuật trong tương-quan với Siêu-vượt mới thực-sự mang lại cân-lượng cho lập-trường của Jaspers. Có thấy trước Siêu-vượt thì mới khẳng-định được giai-tầng và hư-thực của số mã, mới qui-định được thể nào là thất-bại.

Một lần nữa, chúng ta thấy được nguyên-lai của học-thuyết Jaspers về Siêu-vượt : đó là những tin-tưởng không chứng-minh của lòng người, của tôn-giáo, của văn-hóa. Jaspers không chứng-minh sự hiện-hữu của Siêu-vượt, theo kiểu Descartes hoặc Kant. Do đó, các lý-chứng ông đem ra không phải là có tính-chất hữu-thể-luận. Ông chỉ là một triết-gia đúng theo nghĩa Aristote : giải-thích và phong-phủ-hóa kinh-nghiệm của cá-nhân. Cũng có thể nói rằng ông đã cùng Husserl trở về với sự-vật, để tìm trong bài học ngàn xưa của kinh-nghiệm siêu-hình. Theo nghĩa ấy, thì học-thuyết Jaspers là một nhận-thức-luận, và siêu-vượt của ông sở-dĩ ở bên kia « bức tường của bất-khả-thể », là vì không cùng kích-thước với trí-tuệ có giới-hạn của con người. Chúng ta biết rằng có Thượng-Đế, nhưng chúng ta không thấy Thượng-Đế ở một nơi nào cả. Nhưng Jaspers đã cho ta cảm-nghĩ rằng Thượng-Đế của ông là một Phiếm-thần, tương-tự như Phiếm-thần của Bruno mà ông chịu ảnh-hưởng : « ... Giường máy vũ-trụ (machina mundi) nói được ở đâu cũng là trung-tâm mà không là vành ngoài cả, vì Thượng-Đế là vành tròn và trung-tâm, Thượng-Đế ở đâu cũng hiện-diện, nhưng không hiện-diện một nơi nào cả ».

« Không phải sự chiếm-hữu chân-lý, điều mà không ai làm được và không ai có thể nghĩ rằng có thể làm, mà chính là nỗ-lực chân-thành theo hướng chân-lý là cái làm nên giá-trị của ông », ta có thể áp-dụng lời phê-bình này của Lessing cho trường-hợp Karl Jaspers.

JEAN PAUL SARTRE

hay là

**TỪ TIẾNG SÉT TRONG ĐÊM TRƯỜNG
ĐẾN GIÁC MƠ ĐẠI-ĐỒNG CHO NHÂN-LOẠI**

6

JEAN PAUL SARTRE

hay là

TỪ TIẾNG SÉT TRONG ĐÊM TRƯỜNG

ĐẾN GIÁC MƠ ĐẠI-ĐỒNG CHO NHÂN-LOẠI

NGƯỜI HÀNH-KHÁCH KHÔNG LẤY VÉ

Tìm hiểu một người đã là khó. Tìm hiểu một người mà trong cuộc sống, tâm-tình, tư-tưởng, nhất quyết không muốn giống một ai khác, thì lại càng là một việc liều lĩnh nếu không là ảo-tưởng. Đó là trường hợp Jean Paul Sartre. Ông đã không ngần ngại phủ-nhận mọi liên-hệ đạo-đức với gia-đình và xã-hội, tự coi mình như một sản-phẩm tình-cờ thiên-nhiên hoặc như trò chơi tất-dịnh của hư-vô. Ông chỉ muốn trọn vẹn hưởng-thụ tất cả những cay đắng của một cuộc đời gập gềnh, cô-đơn, trôi giạt theo chiều gió bốn phương. Ông không bao giờ bằng lòng với cái gì đã hình-thành, hoàn-tất, luôn luôn đề cao và thực-hiện thái-độ phủ-định mâu-thuẫn, luôn luôn bị ám-ảnh bởi cảm bầy cứng-nhắc, phản-tiến-hóa, luôn luôn tôn thờ chủ-nghĩa nhất-nhật-tân.

Tư-tưởng của ông, ông muốn được không ngừng thay hình đổi dạng trắng đen, trong đục không thành vấn-đề, miễn sao theo kịp đà biến-đổi của tự-dó. Cuộc đời của ông phải được nhìn theo hình ảnh của một tiếng sét chưa xuất-hiện đã vọt tan vụt trong đêm tối của thời-gian. Ông không muốn người ta gọi tên ông, gán cho ông một nhãn-hiệu nào.

Triết-lý của ông phải là một cái gì độc-đáo và kín-đáo, nhầy nhụa, trôi chảy, không thể hiện hình dưới một khuôn trang nào, hoặc mang bộ mặt một chủ-nghĩa nào. Nói khác đi, Sartre tự coi mình là tượng-trung cho thay đổi, cho mâu-thuẫn, cho biện-chứng.

Nhân-loại chưa sáng-chế ra được một kỹ-thuật nào có tinh-chất biện-chứng để tương-ứng với tư-tưởng và hoài-bão của ông. Những tinh-xảo hiện tại trong nghề điện-ảnh, cũng như những nhảy bèn của các phương-pháp đo lường tâm-lý thực-nghiệm hiện tại, dưới mắt ông chỉ là những phản-bội đối với con người nói chung, đặc-biệt đối với thân-thể và sự-nghiệp ông. Ngôn-ngữ, trong khuôn-khổ hoặc hình-thái cô-động, trừu-tượng và biểu-tượng của nó, cũng chỉ là những «tiếng», những «chữ» không nói lên được đầy đủ những gì ẩn-nấp, nọa-tính bên trong tinh người hoặc của sự-vật.

Con người của Sartre sẽ qua đi, như sấm sét. Điều quan-trọng đối với chúng ta là tìm bắt lấy phần nào tư-tưởng của Sartre, ít ra trong hình-thức đã sáng chế ra dưới ngòi bút của ông và đã được đem trưng bày trên thị-trường văn-hóa nhân-loại. Sản-phẩm tinh-thần của Sartre đã trở thành một «món hàng» trao đổi. Chúng ta có thể đánh giá món hàng ấy. Công cuộc phê-bình đó dĩ nhiên sẽ tùy thuộc vào quan-điểm của độc-giả, vào đòi hỏi nghề-nghiệp hoặc tinh-cảm của những người này.

Người con hoang-đàng:

Trước khi đề-cập đến những gì trong học-thuyết của Sartre như là một triết-gia hiện-sinh, chúng tôi thấy cần sơ-phác cuộc đời niên-thiếu của ông.

Jean Paul Sartre sinh ở Ba-lê, ngày 21 tháng 6 năm 1900. Cha là Jean Baptiste Sartre, con dẫu của một y-sĩ đồng-quê. Mẹ là Anne-Marie Schweitzer, người con gái út của ông Charles Schweitzer và bà Louise Guillemin. Như vậy bên họ ngoại Sartre là cháu nội của mục-sư Albert Schweitzer, một người Alsace thuộc giống máu Đức nhưng mang thẻ công-dân và quốc-tịch Pháp.

Theo Sartre trong cuốn tự-truyện mang tên là «*Những Tiếng*» (*Les Mots*) (1), thì Charles Schweitzer và Louise Guillemin

(1) Jean Paul Sartre, *les Mots*, Gallimard, 1964.

là một cặp vợ chồng ông nói gà bà nói vịt trong tin-nguờng và tư-tưởng (cette femme vive et malicieuse mais froide pensait droit et mal, parce que son mari pensait bien de travers), Sinh-trưởng từ một gia-đình Công-Giáo, bà Louise đã sớm tỏ ra vô tín-nguờng, đa-nghi, danh đá kè cả với chồng con. Trong khi đó thì không-khi gia-đình ông nội không kém năng-nể khó thờ. Ngay sau ngày lễ cưới Bác-sĩ Sartre đã tỏ ra lạnh nhạt với vợ, và lý-do duy-nhất là vì thấy gia-đình vợ không có của hồi-món, nghèo khổ. Sự lạnh nhạt ấy kéo dài 40 năm trường. Cuộc sống hằng ngày, kể cả trong bữa ăn, ông chỉ biết ra dấu-hiệu cho vợ mà không thêm nói nửa lời. Và Jean Paul Sartre không ngần-ngại nói rằng ba đứa con của cặp vợ chồng bất đắc dĩ ấy là những đứa con của trầm-lặng (enfants du silence).

Một năm sau khi Sartre chào đời, thì cha ông chết vì bệnh sốt rét mang từ Đông-dương về. Mẹ ông phải lâm vào cảnh góa-hua, đói-khổ, đành phải bế con về bên ngoại, sống cảnh ăn cơm nguội nằm nhà ngoại, không hơn gì số phận của con sen đũa ở. Trong tình-trạng ấy, thằng bé Sartre đã sớm sống những cảm nghĩ phức-tạp khó tả : sung-sướng trước cái chết của cha cũng như trước thân-phận góa-hua của người mẹ. Đối với Sartre cái chết của cha nó là một biến-cố vô-cùng trọng-dại, vì cái chết ấy có hiệu-lực giải-thoát thằng bé, mặc dầu làm cho mẹ nó phải lâm vào cảnh tù ngục. Sartre viết : « Cái chết của Jean Baptiste là một việc lớn của đời tôi : cái chết ấy đã đem mẹ tôi cọt vào xiềng-xích và trả tự-do cho tôi » (1). Từ nhỏ, Sartre đã biết nhảy mành trên đau-khổ của người khác, miễn là điều đó không làm trở-ngại tự-do của nó. Sartre đã giải-thích sự vui mừng do cái chết của cha ông như sau : « Nếu còn sống thì cha tôi sẽ nằm dài trên tôi và đè hẹp tôi » (2). Cha Sartre chưa có thì giờ vượt ve còn nói gì đến chuyện thị oai với người con quý-tử duy-nhất, thế thì tại sao Sartre lại sớm có những tâm-tình bất-hiểu, kỳ-di như vậy? Phải chăng là một hoan-hỉ giả-tạo, tưởng-tượng của Sartre sau khi đã chịu ảnh-hưởng của phân-tâm-học? Freud nói rằng cha là tượng-trưng cho uy-quyền, và là người tạo nên Siêu-ngã, cha là lý-tưởng vừa là địch-thủ của con kể cả trong vấn-đề yêu đương nam nữ. Luật tạo-hóa muốn con yêu mẹ, một mối tình mẫu-tử cao đẹp nhất. Mối tình ấy

(1) *Sđđ*, trang 11.(2) *Ibidem*.

là nguồn-gốc của lòng hiếu-thảo, của việc báo đáp ơn sinh thành. Sartre không cảm thấy hay ít cảm thấy tâm-tình ấy. Chịu ảnh-hưởng của phân-lâm-học, ông đã muốn bắt gặp trong cái chết của người cha một cơ-hội để ông thỏa-mãn phần nào mặc-cảm Aedipe của ông. Cậu bé Sartre muốn chiếm trọn thân-thể của chính mẹ ông, muốn là chủ nhân đối với mẹ ông. Tình mẹ con đã được Sartre biến thành mối tình nam nữ giữa Sartre và người đàn bà bất-hạnh. Mỗi khi nghe mẹ kể lễ tâm-tình, Sartre có cảm tưởng như nghe lời thổ-thể của một tình nhân : « Bà kể cho tôi nghe những khổn-khổ của bà, và làm cho tôi động lòng trắc-ẩn : sau này tôi sẽ cưới bà làm vợ để hèn-vực bà. Tôi hứa với bà : tôi sẽ trông nom bà, tôi sẽ đem tuổi thanh-niên tôi phụng-sự bà » (1). Nhiều khi Sartre mơ ước phải chỉ mẹ là chị cả để hẳn giờ trò loạn-luân. « Dầu là em, tôi sẽ là kẻ phạm-luân. Tôi ước mơ như vậy » (2). Độc-giả có thể tự hỏi lên năm lên bảy liệu có những tâm-tình ấy không. Nhưng điều chắc-chắn rằng ông già Sartre 50 tuổi, mỗi khi hồi tưởng lại những ngày thơ ấu bên cạnh mẹ, ông chỉ muốn nhìn nhận người đàn bà ấy như là một người chị, nói khác đi, ông già Sartre không có mẹ. « Lúc đó tôi có một người chị, mẹ tôi, và tôi ước vọng đó là người em gái út. Ngày nay vẫn thế — 1963 — đó chỉ là sợi dây thân thuộc độc nhất làm tôi xúc-dộng » (3).

Sinh-trưởng trong môi-trường ấy và với những tâm-tình thời-dại ấy, dưới mắt Sartre tất cả chỉ là hỗn-loạn, màu-thuần, tất cả chỉ là băng-giá, lạnh-lùng, tất cả chỉ là băng quang, ngoại nhân, không ai là thân-nhân với ai cả. Charles Schweitzer chỉ là một ông già ngáo-ộp, hay bắt nạt trẻ con, Louise trọng-trung cho một bà già buông thả, bất chấp dư luận, thần thánh. Anne-Marie là thiếu-phụ-trầm lặng, nạn nhân của phong-tục và tín-ngưỡng, nhưng hơn tất cả, họ đã dè năng lên tuổi thiếu-niên của Sartre cho đến lúc lên mười. « Cho đến lúc lên mười, tôi ở giữa ông già và hai người đàn bà » (4). Sartre là một thằng con hoang-dường không hồi-cải, một ra đi không bao giờ trở lại dưới mái nhà tổ-tiền.

Ấu đó cũng là số phận. Từ tuổi thơ-ấu, Sartre đã cảm thấy lâm vào cảnh trời dạt, phiêu-lưu, trần-giới này không có gì là vững chắc, ổn-định : tất cả chỉ là trời chảy, tất cả

(1) Sđđ, trang 13.

(2) Sđđ, trang 41.

(3) Ibidem, trang 41.

(4) Sđđ, trang 66.

chỉ là phủ-định. Tâm-tinh ấy đã trở lại với ông, tác động mạnh-mẽ trên tư-tưởng ông, và về sau ông đã tìm thấy nguồn-gốc của sự chống đối bản thể trong kinh-nghiệm đau thương ấy. Năm lên sáu, Sartre theo mẹ và gia-đình bèn ngoại bỏ Meudon về Ba-lê, cư ngụ số 1 đường Le Goff, bèn tên vào trường trung-học Montaigne để rồi mấy ngày sau bị đuổi, học tư với ông Lievin. Khi gia-đình dọn về Arcachon, Sartre lại được giao phó cho một lương-sư tên là Barrault, để rồi mùa thu năm sau, được mẹ dắt đến trường Poupon.

Tháng mười năm 1919, ông ngoại nhất định giải-phóng cho Sartre bằng cách gửi cháu vào trường trung-học Henri IV, với tư-cách ngoại-trú. Dưới mái trường tự-do trường-giá của trung-học này, Sartre đã gặp được một mảnh đất tốt để nảy nở. Trong chốn bằng hữu của Sartre phải kể đến nhất là Paul Ives Nizan, một học-sinh thông-minh, tinh-quái, và theo Sartre, là hiện thân của quỷ sứ, của giả dôi. Nhưng đối với Sartre, sự gặp gỡ với Nizan là một biến-cổ trong đời ông. Nguyên đầu tiên Sartre say mê một học-sinh xuất sắc và gương mẫu của hiền từ, lịch-sự, của nhã nhặn, đẹp trai và dễ thương, như con gà con, tên là Bernard. Không may Bernard chết sớm để lại cho đồng bạn Dê ngũ AI, một mối sầu không quên. Chỗ của Bernard được dành cho Nizan. Không biết Nizan mất mũi như thế nào mà Sartre lầm tưởng là Bernard sống lại, tỏ ngay cảm tình và kết thân luôn với cậu học trò mới, để mấy ngày sau đó mới khám phá ra Nizan mất hiếc. Nhưng Sartre đã trót làm thân mất rồi! Rồi từ chỗ yêu bộ mặt Nizan mà những giây phút đầu của bắt gặp, Sartre tưởng là hình-ảnh của Bernard, nghĩa là trọng-trung cho thiện-mỹ, Sartre không ngần ngại tỏ lòng triu mến đối với cả những gì là hiện thân của ma quái trong Nizan. Bị với ma thì mặc áo giấy « Nhưng một chi tiết làm cho tôi tiên cảm rằng hẳn không phải là Bernard mà là hình ảnh ma quái của Bernard, Nizan mất hiếc. Châm quá mất rồi : tôi đã yêu hiện-thân của Thiện trong bộ mặt ấy, để rồi yêu luôn bộ mặt ấy vì nó. Tôi bị mắc bẫy, bản-tính yêu qui đạo-hạnh đã đưa tôi đến việc mến chuộng ma quỷ ». Ta có thể thấy trong lời nói ấy một giọng điệu hài-hước, châm-biếm đối với quan-niệm đạo-đức của nhân-loại. Nhưng đầu sao thì đó cũng là một biến-cổ chứng tỏ định-luật đồng thanh tương-ứng đồng khí tương-cầu.

Sau khi bà mẹ tái giá với một người thợ làm việc tại xưởng đóng tàu thủy ở Rochelle, Sartre theo mẹ và cha ghé

về đó. Đến năm 1921, lại trở về Ba-lê tiếp tục học trung-học và các lớp trên ở Lycée Louis-le-Grand. Trúng tuyển vào Cao-học Sư-Phạm (Ecole Normale Supérieure) năm 1924. Đậu cử-nhân văn-chương năm 1927, hỏng thi Thạc-sĩ khóa năm 1928 (E. Mounier trúng-tuyển), nhưng đề rồi đứng đầu khóa thi năm sau. Được bổ giáo-sư triết-lý tại Havre (1931-1933). Tuy-viên văn-hóa tại Bà-Linh, nơi đây Sartre có cơ-hội nghiên ngẫm Husserl và Heidegger. Một năm sau, và từ năm 1934 đến 1939 dạy triết-lý ở Havre, Laon và Neuilly. Bị động-viên năm 1949 và bị bắt lăm tù binh ngày 21 tháng 6 năm 1940. Qua năm 1941, được thả và với nhiều nhân-viên khác trong Hồng-thập-tự Pháp-quốc. Sartre lại tiếp tục hoạt-động giáo-sư ở Neuilly rồi ở Lycé Condorcet. Tích-cực tham-gia kháng-chiến. Từ giữ nhà giáo năm 1945 và sáng-lập tạp-chi Les Temps Modernes, từ đó chuyên viết về triết-lý, văn-chương và kịch.

Tính-tình và nhân-cách :

Ngày hôm nay Sartre về già ở kinh thành Ba-lê, có lẽ trong bốn bức tường lạnh-lẽo của một căn phòng thanh vắng ở tầng thứ sáu hay thứ mười thuộc ngoại-ô. Hồi-tưởng lại thời niên-thiếu, ông như cảm thấy, mặc dầu xa mờ trong dĩ-vãng, những kỷ-niệm sống của tuổi thơ-ấu vẫn còn phảng-phất hoặc cò-động đầu đó trong con người suy-yếu của ông, trong mái tóc hoa râm, trong sản-phẩm ngòi bút của ông, Sartre cảm thấy mình đang còn là trẻ con hay một ông già trẻ con (puer centum annorum), như ngày nào ông đã cảm thấy ông là một người lớn thu gọn ở tuổi lên năm. Paul Claudel viết : « Tôi tôi là của một con trẻ nhưng tôi có giọng nói trầm nặng của một người lớn, tay, chân, gân bắp của một người lớn. Râu, lông bắt đầu mọc trên hai gò má, nhưng, như một đứa bé tí hon, đôi khi tôi đòi ăn một bánh ngọt, một cục kẹo ». Đã quá ngũ-tuần, Sartre không còn muốn mút kẹo hồ-côi và thở không-khi cô-độc dưới mái nhà ông ngoại. Nhưng chất hồ-côi đã như cò-động, như hóa thành xương cốt của ông, cho nên một nỗi nhớ nhung, luyện-tiết vô-thức còn quện lấy tâm-tư và thân-xác ông. Hiện nay ông sống trong cô-đơn, đó là một định-mệnh không thích-thú lắm đối với ông, và ông đang cố gắng biến hoàn-cảnh ấy thành dễ chịu hơn cho những ngày về già.

Điều chúng tôi muốn nhấn mạnh ở đây là tâm-hồn Sartre nhiều chỗ còn mang dấu vết của thời thơ-ấu. Dấu vết

ấy, như đã nói, tác động mạnh mẽ trên tinh-tinh và do đó trên sự-nghiệp của ông. Beigbeder tìm thấy trong học-thuyết Sartre không những là kinh-nghiệm kết-quả của ông (issue de son expérience), mà còn là phản-ứng tự-vệ và bài-tiết (réaction de défense, sécretion) (1). Về sau dường như để biện-chỉnh cho nhận xét ấy, Sartre viết: « Bị hao mòn, xóa bỏ, xỉ-nhục, lấn-át, quên-lãng, tất cả những nét của tháng bé còn ở lại nơi ông già năm mươi » (2). Bài học về vô-thức của phân-tâm-học đã dôi vào tư-tưởng triết-gia chúng ta những tia sáng phù-hộ và phù-thủy. Nhưng đầu sao cũng có một phần sự thật.

Đọc Sartre, người ta có thể chứng tỏ được hai tư-cách bổ-túc hoặc mâu-thuẫn lẫn nhau: con người của Sartre và tư-tưởng, tâm-tinh của Sartre.

Về con người, Sartre không mấy biến đổi trong thực chất, mặc dầu ông rất muốn. Như chúng ta đã thấy phần nào trong mấy giòng trước đây, Sartre thiếu-thời là một em bé nạn-nhân của gia-đình. Sartre rất được chiều chuộng, cả gia-đình nội ngoại hướng về cậu, nhưng oái-oăm thay, càng được nâng niu Sartre càng thấy cô-độc và càng thấm thía số phận chó má, dở bần của mình. Bề ngoài vui vẻ nhưng bên trong trống rỗng. Tương-tự như tình-cảnh nàng Kiều: Vui là vui gượng kéo má. Người mẹ khốn nạn của Sartre đã không hiểu nổi niềm của Sartre. Một đứa trẻ, được chiều chuộng không buồn, nhưng chán, chán như một ông vua, như một con chó. Sartre viết: « Tôi là một con chó: tôi ngáp, nước mắt lăn xuống, nuốt lấy. Tôi là một cây, gió quyen vào cánh và lay động bành quơ. Tôi là một con ruồi, tôi bò dọc một cửa kính, tôi trượt chân lăn ngã, tôi lại cố leo lên » (3). Buồn nản sớm làm cho bé Sartre mang bệnh thần kinh. Như con dê của Ségui, Sartre rất sợ những thủ-tục, những nghi-lễ, giả-tạo của gia-đình. Sartre sợ mất tự-do, sợ thấy mình là cái gì thừa thãi trong đó. Khi một em bé được chiều-chuộng, lại phòng-túng, thì sớm muộn sẽ là môi ngôn cho những tư-tưởng bi-quan, những tâm-tình đăm-đặt, những hành-động thiếu quân-bình. Tuy nhiên Sartre đã tìm thấy trong sách vở và trong viết lách, một lối thoát cho những bế-tắc nguy-hiêm ấy. Cậu đã dồn mọi nghị-lực của tuổi thanh xuân vào hồn bút trường của gia-đình bên ngoài.

(1) M. Beigbeder, L'Homme Sartre, Paris 1947 trang 143.

(2) Les Mots.

(3) Les mots, trang 73.

Cậu ham thích, say mê với bụi bặm của những chồng sách cũ, với mùi mực nát từ các kệ sách xông ra. Cậu đã vui với những vần thơ hào hùng của Corneille, những giọng châm-biếm ngạo-mạn của Voltaire, những bài học cách-tri trong cuốn Larousse. Ngoài ra thì chỉ bắt mẹ mua những chuyện hằng tuần như Cri-Cri, l'Épatant, Les Vacances, Les trois-Boys-Scouts de Jean de la Hire, Le tour du Monde en Aéroplane của Arnould Galopin, hoặc những tập sách Hồng như Les Enfants du Capitaine Grant, Les Cinq sous de Lavarèse... Nhưng khi có dịp, Sartre lại bắt mẹ đưa đi xem xiếc, kịch, chẳng hạn như kịch Zigomar et Fantômas, Les Exploits de Macis, Les Mystères de New-York... Sartre càng làm thân với những anh-hùng ca của Michel Stogoff, của Michel Zévaco, đồng thời không quên thưởng thức những nhạc phẩm của Chopin, Schumann, Franck... Có thể nói rằng đầu còn bé, Sartre đã ném vào hương-vị, và một cách say sưa, của tất cả thể-văn và của mọi thứ văn-nghệ. Tâm-hồn ông đã sớm biến thành nơi hội-ngộ của tất cả khuynh-hướng văn-chương, từ tả sang hữu, từ thực đến mộng.

Văn-nghiệp của Sartre :

Con tâm an đầu có ngày nhả to. Sartre đã không đi ngược lại thông-lệ ấy. Nếu Sartre đã vui sống với thú đọc sách, vì đọc sách đối với ông là những ngày lễ, ngày tết, thì viết lách lại càng là một nguồn an ủi, sướng khoái. Ông muốn sinh ra đề mà viết. Ông muốn tên ông gắn liền với công-trình trước tác của ông. « Nhờ viết, tôi sống (hiện-hữu), tôi thoát khỏi những người lớn, nhưng tôi chỉ hiện hữu đề mà viết và nếu tôi nói : tôi, thì có nghĩa là kẻ viết lách » (1). Sartre viết và thích viết vì có hữu văn-chương (« il a la bosse de la littérature »). Ông cho rằng không phải vì ông hơn người trong nghệ-thuật viết văn. Ông làm văn chỉ vì ông thích, vì trời đất sinh ra ông như vậy, thể thôi... Mặc dầu đời vô nghĩa, mặc dầu viết cũng như làm, cũng như suy nghĩ, tất cả chỉ là phi-lý, hư-vô tuyệt-đối, Sartre vẫn thấy phải viết, viết mãi. Ông cho đó là một cái nghiệp. « Tôi đã thỏa-hiệp với Thánh-Thần : « Con sẽ viết, người nói với tôi. Và tôi đã vo tay ; « Lay Chúa, tôi có gì đâu mà Chúa chọn tôi ? » — « Không có gì đặc-biệt cả » — « Vậy tại sao lại con » — « Không có tại

(1) Les Mots, trang 137.

sao cả» — «Ít ra là con có vài đề dãi của ngài bút?» — «Không có đề dãi nào cả.» — «Con có tin rằng những tác-phẩm dc những ngài bút đề dãi mà ra không?» — «Lạy Chúa, con có gì đâu, làm sao con làm được một cuốn sách?» — «Bằng cố-gắng» — «Vậy thì bất cứ ai cũng viết được sao?» — «Phải, bất cứ ai, nhưng Ta đã chọn con» (1). Sartre đã nghe theo tiếng gọi không dừng ấy và đã viết. Ông đã viết từ nhỏ chỉ lớn, từ trong bóng tối ra ngoài ánh-sáng, từ dưới ngọn đèn dầu hỏa, đến trước ngọn đèn néon.

Ông đã viết những gì, viết cho ai, và viết thế nào? Ba câu hỏi ấy ông đã trả lời trong cuốn «*Qu'est ce que la Littérature ?*». Tuy nhiên, ta phân-biệt rằng, theo thời-gian, thì trước hết ông viết để thỏa-mãn sự ngứa ngáy hồn-nhiên của một thiếu-niên thích đọc và thích viết. Thứ đến ông viết vì ông cho là có sứ-mệnh nói lên tất cả phi-lý của con người ngay cả trong việc viết lách. «Về sau tôi đã trình-bày vui-vẻ rằng con người ta thật là hế-tắc, tôi đây cũng hế-tắc, nhưng tôi khác người ở chỗ tôi có Sứ-Điệp tuyên-bố sự hế-tắc ấy ra, nhờ đó, sự hế-tắc này tự biến hình, trở thành khả-thể thâm-sâu nhất của tôi, đối-tượng sứ-mệnh của tôi, bản dự cho vinh-dự của tôi» (2). Viết để theo đuổi mục-dịch nào? Không có mục-dịch nào cả, ngoài mục-dịch phản-chiếu những gì của con người, những gì là nhân-loại. Đó là con đường cứu rỗi của Sartre và theo ông là con đường cứu rỗi của con người. Đừng tìm một lý-chứng hay biện-hộ nào khác.

Tên tuổi của Sartre bắt đầu trong giới học-sinh. Ba-lê với một bài thuật-truyện, nhan-đề «*L'Ange morbide*», đăng trong tập-san «*Revue sans titre*» do Sartre và một nhóm bạn hữu thuộc các lớp đệ Nhất cao-đẳng (*Première Supérieure*). Trong câu chuyện «*học-sinh ấy*», người ta đã tiên-cảm được đường hướng của Sartre, đường hướng phóng-túg và phản-Đạo. Nhưng cuốn sách làm cho các giới trí-thức và đại-chúng, bắt đầu chú ý và theo dõi Sartre là tiểu-thuyết *La Nausée*, mô-tả cuộc sống nhà quê bằng những nét độc-đáo, báo hiệu những sáng-tạo hiện-sinh về sau. Nhưng trước đó Sartre cho ra đời quyển «*L'Imagination*» (1936), và sau đó liền hai cuốn, một là «*Esquisse d'une théorie des émotions*» (1939), và một mang tên «*L'Imaginaire*» (1940). Nếu quyển *La Nausée* nhần

(1) *Les Mots*, trang 154-155.

(2) *Les Mots*, trang 270.

mạnh đến ý-nghĩa cuộc-đời, thì ba quyển này có tính-chất giáo-khoa và cô-diễn hơn, mặc dầu trong đó Sartre đã khéo áp-dụng phương-pháp hiện-tượng-luận để nhập-cúng vào Pháp-quốc những ý-niệm của Husserl về ý-thức. Phương-pháp-luận được thử thách trong những tác-phẩm ấy, đã chứng tỏ hiệu-lực của nó khi Sartre trở lại những luận đề của La Nausée trong cuốn « *L'Être et le Néant* », một tác-phẩm triết-lý chính-yếu của nhà triết-học hiện-sinh chúng ta. Có thể nói rằng, ngoại trừ La Nausée ra, tất cả các công-trình, triết-lý, văn-ngệ về sau đều có mục-đích quảng-diễn bằng lý-thuyết hoặc chứng minh, sửa chữa, bằng thực tại sống, những gì Sartre đã viết trong tác-phẩm đồ sộ ấy.

Theo thứ tự thời gian, người ta đã lần lượt đọc :

L'Imagination (1963).

La Nausée (1938) (Roman).

Le Mur 1939 (Nouvelle).

Esquisse d'une théorie des émotions 1939.

L'Imaginaire 1940.

L'Être et le Néant 1940.

Les chemins de la Liberté.

- | | |
|---------------------------------|---------|
| 1.— <i>L'âge de raison</i> 1945 | } Roman |
| 2.— <i>Le Sursis</i> 1945 | |

L'existentialisme est un humanisme 1946.

Reflexion sur la question juive 1946.

Baudelaire 1947.

Situation I 1947 (Littérature).

Les Mouches, Huis clos, Morts sans sépulture, la P. respectueuse (1947) (Théâtre).

Situation II 1948.

Les Mains sales 1948 (Théâtre).

Situation III 1949 (Littérature).

La Mort dans l'âme 1949.

Entretien sur la Politique 1949.

Le Diable et le Bon Dieu 1951.

Réponse à A. Camus 1952.

Les Communistes et la paix 1952-1951.

Situation IV.

Matérialism and Revolution 1955.

Critique de la raison dialectique 1960.

Les Mots 1961, Situations V, VI, VII, 1964.

Đề hiệu Sartre qua những tác-phẩm trên đây, chúng ta cần tìm đến với Simone de Beauvoir, một đồ-đề trung-thành của học-thuyết Sartre và kẻ-người bạn thân-tín nhất nếu không là tâm-tinh nhất của ông. Nhà nữ triết-gia này đã cống-hiến cho Sartre và cho ta hai tài-liệu hăng-hồn về Sartre : *La Force de l'âge* et *la Force des choses*, và *Pour une morale de l'ambiguïté*.

Hiện nay Sartre hướng về lý-tưởng của năm lên bảy, nghĩa là không lý-tưởng nào cả. « Je suis redevenu le voyageur sans billet que j'étais à sept ans » (1). Một người hành-khách không lấy vé, hay nói như Pierre Henri Simon, một con thuyền vượt biển không trăng sao (2). Người hành-khách không tên tuổi, không xuất-xứ, không biết từ đâu lên, mà cũng chẳng biết sẽ xuống ga nào, vô-định, bất cần... Một chiếc thuyền không ánh-sáng, mặc cho giòng nước tự-do đưa đẩy, mặc cho bu đào đũa giỡn, sống chết bất thành vấn-đề. Lý-tưởng duy-nhất của Sartre như đã nói, là còn sống còn viết, còn làm việc còn tin-tưởng. Tin-tưởng vào chính mình. Descartes nói : « Nếu tất cả đáng hoài-nghi, thì ít ra còn một cái gì không hoài-nghi được, đó là cái tôi hoài-nghi ». Sartre muốn nói : Khi tất cả là phi-lý không đáng tin-tưởng, thì còn một cái có thể tin-tưởng được, đó là chính bản thân Sartre. Sự tin-tưởng ấy đã trở nên trù-tượng hơn, phổ-biến hơn, nhân-hản hơn. « Tôi đã xếp sự cứu rỗi không thể có vào tủ đồ phụ-tàng, bây giờ còn gì nữa ? Còn cả một con người, do tất cả mọi người làm nên và đáng giá bằng mọi người và bất-cứ ai cũng đáng giá bằng nó » (3). Sự tin-tưởng ấy cũng đã được Mác-xít hóa, bằng một Mác-xít tạm gọi là « Mác-xít sắc-triên ». Sartre Mác-xít và Sartre hiện-sinh có mâu-thuần hay bổ-túc lẫn nhau. Chúng tôi sẽ đề-cập đến trong một dịp khác. Và sau

(1) *Sdd*, trang 211.

(2) Pierre-Henri Simon, *L'Homme en Procès*, Petite Bibliothèque Payot, 1965, trang 51.

(3) *Les Mots*, trang 213.

đây chúng tôi chỉ giới-hạn ở những đường nét hiện-sinh trong toàn bộ học-thuyết Sartre.

Trên bước đường vô-dịnh của kiếp người, J. P. Sartre đã mang theo một định-kiến do giáo-dục gia-đình và học-đường hun-dục trong con người ông : không có Thượng-Đế. Định-kiến ấy, theo chúng tôi, vừa là khởi điếm, vừa là cứu-cánh cho tất cả mọi nỗ-lực hoạt-động tư-tưởng và hành-động của ông. Nếu triết-lý là đi tìm một ý-nghĩa cho cuộc đời, và nếu triết-gia là người được lựa chọn để thể-hiện ý-nghĩa ấy, thì Sartre đã tìm được cho ông (?) một ý-nghĩa và đã tận-lực truyền-bá cùng chiến-đấu cho ý-nghĩa ấy : ý-nghĩa của vô-nghĩa, của phi-lý, của hư-vô. Chúng ta có thể tự hỏi đã hư-vô thì còn nói gì đến ý-nghĩa, tại sao lại tìm gặp ý-nghĩa cuộc đời trong hư-vô ? Và nghĩa ấy diện-mạo như thế nào, có được công-luận đón chào như một ánh-sáng cách-mạng làm biến-đổi cuộc đời của con người hay không, nói khác đi, số-phận của tư-tưởng Sartre đã được lịch-sử phê-phán như thế nào và đã đặt vào vị-trí nào trong quá-trình suy-tư của nhân-loại.

Vấn-đề rất phức-tạp và nguy-hiềm. Vì cần phải nhắc lại rằng triết-lý hiện-sinh thiết-yếu là một kinh-nghiệm sống, là một dẫn thân thực sự vào thăng-trầm phiêu-lưu của nhân-mệnh, không thể thăm-định bằng những ý-niệm trừu-tượng, vô trách-nhiệm của kẻ bàng-quang. Trường-hợp Sartre như đã nói, càng tế-nhị và khó-khăn hơn. Tuy nhiên, để sửa soạn một câu trả lời, trước hết chúng ta sẽ đi theo Sartre vào khu rừng dày đặc và huyền-nhiệm của hữu-thê-luận, và tìm hiểu thái-độ phản-ứng của triết-gia ta đối với nhận-định của những người đi trước.

Điều cần nhấn mạnh một lần nữa là chú-tâm của ta không gạt bỏ những tác-phẩm văn-nghệ của Sartre. Tuy nhiên, vì văn-nghệ, mặc dầu được tác-giả xử-dụng như là lý-chứng cụ-thể (vérification) cho tư-tưởng triết-lý, cũng chỉ là những cảm-nghĩ sống và viết, mang nhiều tính-chất cá-nhân chủ-quan, nên ta sẽ chỉ muốn đi vào những đường nét suy-diễn có tính-chất khái-quát, có tham-vọng nói lên những sự thực của mọi người và mọi người phải theo. Cái làm cho ta chú-ý là tính-chất phổ-biến ước muốn ấy của Sartre.



TRÊN CON TÀU HƯ-VÔ

Người ta thường phân-biệt hai thứ chân-lý; chân-lý hữu-thể-luận và chân-lý luận-lý. Sự phân-biệt ấy là thành-quả của những cố-gắng tri-thức của con người đối-diện với ngoại-giới. Sinh ra làm người và làm con người thông-minh như Aristote nói, người tự nhiên hướng đến việc tìm hiểu những gì xuất-hiện trước cặp mắt. Con người không thỏa mãn với những cung-cấp của giác-quan, con người còn muốn đi sâu vào những gì sâu xa hơn là những cảm-giác phiến-diện, phù-vân. Trong viễn-tượng đó, tri-tuệ không thể bỏ qua vấn-đề thực-tại phải chăng chỉ là những điều tai nghe mắt thấy. Nhưng tại sao lại người có thể nghe và có thể thấy ngoại-giới. Những điều đó, những vật, những hiện-tượng đó, phải chăng chỉ là ảo-mộng, hay là những thực-chất thực sự có ngoài chúng ta. Xa hơn một bước nữa, tại sao những vật ấy có, nguồn-gốc như thế nào, quá-trình diễn-tiến sẽ như thế nào... Một trong những vấn-đề đặt ra là ta không thể quay lưng lại với tiếng kêu tự nhiên của giác-quan và của lý-trí. Hai quan-năng này ít ra đã từng nói với ta rằng ngoại-giới đang bao vây chúng ta, và chúng ta đang đối diện với vũ-trụ trong đó ta sống. Không thể làm ngơ trước những tài-liệu ấy, con người đã đi từ giải-thích này đến giải-thích khác trong việc khai thác kiến-thức. Đó là chưa nói nhu cầu hành-động cũng đòi hỏi phải tìm hiểu thế-giới trong đó mình sống, con người không thể nhắm mắt hoạt-động mà không biết rằng hành-động ấy sẽ cần đến những yếu-tố ngoại-lai nào, và sẽ đưa mình đến đâu.

Triết-học đã diễn ra như một quá-trình bất-tận, trong đó các tư-trưởng tổ-cáo, hủy-diệt lẫn nhau. Không muốn ngược giòng thời-gian quá xa, gần đây, một Kant, đã nêu cao ngọn

cờ cách-mạng trong tư-tưởng giới triết-lý, bằng cách phủ-nhận tất cả các hệ-thống siêu-hình cổ-điển, và để thay vào, lập ra một siêu-hình mệnh-danh là siêu-hình phê-phán. Dưới mắt Kant, chúng ta chỉ có một thái-độ triết-lý, đó là phê-phán tầm-hạn và năng-lực lý-trí, hoặc nói rộng ra, tìm điều-kiện tiên-thiên và hậu-thiên cho hoạt-động của lý-trí trong lãnh-vực kinh-nghiệm vật-lý. Nói khác đi, chỉ có phê-phán nhận-thức mới là đối-tượng chính-yếu của triết-lý, còn các lãnh-vực nghiên-cứu khác sẽ dành cho khoa-học thực-nghiệm. Thái-độ đề-cao và đồng-thời giới-hạn lý-trí ấy là nguồn-gốc của Duy-tâm-luận, và đã gây nhiều phản-ứng từ bốn phía. Một trong những phản-ứng quan-trọng nhất của thời chúng ta là học-thuyết Heidegger, mà chúng ta sẽ trình-bày. Vấn đề bàn học một năm của Heidegger, Sartre cũng muốn nêu tên tuổi trong làng triết-học. Và cũng như bao nhiêu đại-triết-gia khác, Sartre muốn làm một cuộc cách-mạng xưng danh. Và dĩ nhiên ông không thể bỏ qua vấn-đề siêu-hình cũng như vấn-đề nhận-thức, là hai vấn-đề mật-thiết tương-liên với nhau, quện lấy nhau, như ngày đêm, như tối sáng, như âm-dương, như là những yếu-tố tương-tạo.

Dưới nhãn-hiệu Hữu và Hư-vô, ông đã thừa nhận tương-quan giữa hai thứ chân-lý chúng ta đã nói, khi ông viết : « Thực vậy, nếu nói Siêu-hình là nói nhận-thức-luận, thì ngược lại, mọi nhận-thức-luận đòi có một Siêu-hình » (1). Sartre không muốn không làm Siêu-hình, nhưng cũng không muốn không nói đến nhận-thức của người. Điểm nút quan-trọng là làm thế nào để giải-quyết bế-tắc nhị-nguyên đã từng làm chia rẽ tư-tưởng và xã-hội Tây-phương qua bao nhiêu thế-kỷ từ Heraclite. Theo ông thì trong lịch-sử Tây-phương có bốn loại lưỡng-phân. Đó là : 1.— Lưỡng-phân bản-thể, đối-lập tinh-thần và vật-chất, và đưa đến hai lập-trường tương-phản, duy-tâm và duy-vật, cả hai đều nhất quyết đứng trong phạm-vi các phạm-trù của mình để nhìn ngắm và giải-quyết nhân-sinh ; 2.— Lưỡng-phân nhận-thức, phân-chia thực-tại với ngoại-diện, nội-tại với hiện-tượng, đối-tượng vật-lý-học với dữ-kiện cảm-giác... ; 3.— Lưỡng-phân nhân-loại-học, đưa đến việc cắt chia con người thành hai phần, hồn xác, thân-thể và tâm-linh, xác thì chịu chi-phối bởi các định-luật vật-lý, tất-định, hồn thì tự-do phóng-khoáng... ; 4.— Sau hết là

(1) L'Être et le Néant, trang 16.

lưỡng-phân phương-pháp-luận sử-dụng thuyết duy-lý hoặc thuyết phi-lý như là con đường đưa tới chân-lý, và do đó, gây nên một tranh-chấp không lối thoát giữa đòi hỏi luận-lý và đòi hỏi của cảm-xúc hoặc tâm-tình. Lịch-sử triết-học có thể được quan-niệm như là một nỗ-lực không ngừng để dung-hòa, liên-kết hoặc bấu một nhịp cầu thông-cảm giữa hai thành-tố của lưỡng-phân. Nhưng, không một giải-pháp nào đã thỏa mãn Sartre. Sartre đã giải-quyết vấn-đề nhị-nguyên ra sao, bằng cách nào, ông đã muốn đem tất cả về một mối, và ông có thành-công như lòng sỏ-nguyên không?

I.— Ý-THỨC LÀ KHỞI-ĐIỂM

Những ngày làm văn-hóa ở Bá-ling đã đưa Sartre đến một chân-trời mới trong triết-học, chân-trời của Hiện-tượng-luận. Ông đã gặp được ở nơi học-thuyết mới này một bí-quyết và một phương-thức giúp ông cố thực-hiện sự hòa-đồng chân-lý siêu-hình và chân-lý nhân-thức. Thực vậy, nguyên-lý căn-bản của hiện-tượng-luận là, như ta đã nói, ý-hướng-tính được quan-niệm như một *ý-thức về*. Với quan-niệm này, Husserl đã tưởng chừng như giải-quyết được mọi khó khăn do các khuynh-hướng nhị-nguyên gây ra từ trước. Nhưng ông tổ Hiện-tượng-luận đã không tránh khỏi đi vào con đường duy-tâm với ý-niệm « tôi siêu-vượt », và do đó, không đặt được mối liên-hệ chính xác giữa ý-thức và đòi hỏi trở về nguyên-quán sự-vật. Heidegger đã cảm thấy hình bóng duy-tâm đó nơi Thầy nên đã sớm phản-ứng lại bằng học-thuyết Hữu và Thời, một học-thuyết đặt trên căn-bản Hữu-thể-luận cụ-thể. Nhưng vì Heidegger đã không làm thỏa mãn Sartre khi đem ra một phân-biệt giữa hữu-thể-luận căn-bản và một hữu-thể-luận khái-quát, hữu-thể-luận trước là khởi-điểm và môi-trường nghiên-cứu hữu-thể-luận sau, nhưng lý hữu của nó do hữu-thể-luận sau mà có. Nói khác đi, Heidegger đã lấy con đường cá-nhân làm chỗ nghiên-cứu thể nào là hữu của người để vươn lên mục-tiêu tối-hậu là Hữu khái-quát của vũ-trụ và của thời-gian. Sartre không chấp-nhận viễn-tượng Hữu-khái-quát của Heidegger, và chỉ hoan-hỉ theo chân Heidegger trong con đường khai-thác thể nào là người. Nhưng, như vừa nói, Sartre đã gặp nơi sự phân-tách Hữu của người hai kết-luận: Hữu-vô của vũ-trụ, không làm gì có vấn-đề bản-thể siêu-hình theo nghĩa cổ-diễn, chỉ có người là đáng kể, và tất cả

triết-lý, nếu có thì sẽ phải lấy người làm Alpha và Omega cho mọi công-trình nghiên-cứu. Ngoài ra không có gì khác.

Những nhận-dịnh ấy khiến cho Sartre đã quả quyết ngay từ đầu lập-trường phương-pháp-luận của mình : « Vày việc đầu tiên của một triết-lý là phải làm thế nào để tổng-khử sự-vật ra khỏi ý-thức và tái-lập tương-quan thực với thế-giới, làm thế nào để ý-thức là ý-thức đặt-định thế-giới » (1). Ý-thức đây là ý-thức cá-nhân, chứ không phải ý-thức tổng-quát trừu-tượng, ta thấy *chương-trình* của Sartre được vạch ra trong câu tuyên-bố ấy và gồm hai phần : đả phá những quan-niệm vật hóa của triết-học và tâm-lý cổ-điển, đồng thời thiết-tạo một vũ-trụ-quan trên căn-bản ý-thức cá-nhân.

Cần phải nói ngay rằng, thái-độ lý-học của Sartre đã đưa ông vào con đường Hư-vô của vũ-trụ-luận nói chung, nên ông đã không kiến-tạo được gì khả-quan và tích-cực trong đó, và ông đành phải quay lại với thân-phận con người, tự đóng khung trong giới-hạn hiện-sinh của con người. Vì thế mà triết-lý của ông là triết-lý về con người, là một *nhân-bản thuyết hiện-sinh*, như ông đã tuyên-bố. Tuy-nhiên, để biết tại sao Sartre sớm bỏ chiều-hướng vũ-trụ-luận và sớm đi vào phân-tách nhân-sinh, chúng ta phải nhẫn-nhục và kiên-tâm theo ông qua những mê-lộ được ngòi bút thiên-tài ông vạch ra trong những tài-liệu phức-tạp và phong-phú ông đã cho xuất-bản. Ở đây chúng tôi chỉ hạn-giới ở một vài quan-điểm, theo chúng tôi, có tính-chất quyết-định hơn cả cho đường hướng suy-tư của triết-gia ta đang nghiên-cứu.

II.— THỜI HƯ-VÔ VÀO VŨ-TRỤ HAY Ý-THỨC LÀ TỰ-HỦY

Ý-thức tiền phản tỉnh :

Do ảnh-hưởng của học-thuyết ý-hướng-tính Husserl, Sartre thừa nhận như một tiền-đề sự hiện-hữu của một ý-thức bên kia hiện-tượng cũng như của một thực-tại bên kia hiện-tượng của sự-vật. Thế nào là bên kia, chúng tôi sẽ nói sau. Giờ đây,

(1) E. N, trang 18

ta cần ghi nhận rằng sự thừa nhận thực-tại ý-thức siêu-hiện-tượng ấy, và như nhận-định của Henri Lefèvre, siêu-hình ấy, là điểm-tựa cho mọi phân-tách hiện-tượng-luận về ý-thức. Chúng ta đã nói rằng, theo Sartre và các nhà hiện-tượng-luận, ý-thức là ý-thức về. Vậy tất cả những gì gọi là thấy, bất cứ ở mức-độ nào, cảm-giác hay suy-tư, vô-thức hay ý-thức, đều là một sự hướng về ngoại-giới, đều do sự thúc-bách hướng-ngoại của con người. Sự hướng-ngoại ấy không những là một khuyh-năng, mà còn hơn thế nữa, là một thể hiện sống-động của con người. Hướng-ngoại không phải là khả-năng, mà là một thực-chất thường-xuyên, thiết-yếu tự cụ-thể-hóa cách này hay cách khác. Người không ý-hướng là người chết, là không phải người.

Ý-thức là nhận-thức, và nhờ nhận-thức, ta mới có kiến-thức. Chúng ta thường hiểu như vậy. Nhưng triết-học cổ-điển đã một đảng đem đối-lập chủ-thể nhận-thức với đối-tượng nhận-thức, một đảng đã duy-tâm-hóa đối-tượng nhận-thức, nghĩa là biến đổi tượng ngoại-giới thành một ý-nghĩa của người nhận-thức, hoặc đã duy-vật-hóa ngoại-giới, nghĩa là bắt ý-thức tuân theo ý-nghĩa đã ghi sẵn trong ngoại-giới. Nói khác đi, người ta đã dùng ý-thức để đặt thành vấn-đề thực-tại của vũ-tru hoặc của người nhận-thức. Theo Sartre đó là một hư-đề. Vì rằng khi chúng ta quan-niệm ý-thức như là một ý-thức về, thì vấn-đề nội-ngoại không thể đặt ra, không còn lý-do đặt ra. Thực vậy, vẫn theo Sartre, chữ về, đó là tất cả bí-quyết của học-thuyết ý-hướng-tính. Ý-thức không phải là một quan-năng bẩm-sinh, có sẵn. Thực-chất của ý-thức là *đặt-vị-tri* cho một cái gì, một hữu-thể không phải là mình. Không có một vật khác mình thì sẽ không bao giờ có ý-thức. Tuy-nhiên, đừng tưởng rằng ý-thức đứng một bên và ngoại-giới đứng một bên, và ý-thức là người thân hành đến đón nhận ngoại-giới như một ông khách quý để làm thân hoặc cầu cứu một điều gì. Đặt vị-tri cho một sự-vật, đó là ý-thức, như vậy nói đến ý-thức là nói đến thực-tại của một cái gì không phải là ý-thức. Mặt khác, ý-thức được định-nghĩa bởi sự đặt vị-tri ấy trong hình-thức cũng như nội-dung của ý-thức : « Ý-thức là ý-thức về một cái gì : siêu-vượt là cơ-cấu kiến-tạo ý-thức; nghĩa là ý-thức ngay khi phát-sinh đã hướng về một vật không phải là nó. Chính điều đó chúng tôi gọi là « chứng-cứ hữu-thể-luận » (1). Không có hình bóng hoài-nghi nào về thực-tại nói chung

(1) E. N., trang 28.

nơi Sartre. Ông là một triết-gia duy-thực. Trái với lập-trường của Descartes, ông không nói tôi suy-tư tức là tôi có, mà ông nói tôi ý-thức tức là tôi và sự-vật, chúng tôi có.

Tuy nhiên, vấn-đề không hẳn đơn giản. Ý-thức là nhận thức sự-vật khác với mình. Sartre gọi đó là ý-thức biết (*conscience connaissante*), nhờ biết mới đặt vị-tri cho ngoại vật. Nhưng khi đặt vị-tri cho ngoại vật, ý-thức có đồng thời thấy mình đang đặt vị-tri không? Nói khác đi, có gì khác biệt giữa ý-thức nhận-thức và ý-thức phản-tỉnh không? Có gì ưu tiên giữa các ý-thức ấy không? Ý-thức phản-tỉnh là ý-thức về ý-thức, là biết hoặc thấy mình đang ý-thức, đang làm công việc ý-thức. Vậy ý-thức về ý-thức có được ý-thức không, và trong trường-hợp khẳng-quyết thì phải chăng là một lùi dần về vô-hạn? Không có hiện-tượng lùi dần, bởi vì đối với chính mình trong động-tác nhận-thức sự vật, ý-thức là ý-thức phi-trung-gian, trực-tiếp (*conscience immédiate*). Nói cách khác, có một tương-quan phi-trung-gian, và không phải có tính chất nhận-thức, giữa ý-thức với chính mình. Vì thế, để diễn-lã tương-quan ấy, Sartre viết : « Tất cả mọi ý-thức đặt vị-tri cho sự vật là đồng thời ý-thức không đặt vị-tri cho chính mình » (1) (*toute conscience positionnelle d'object est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même*). Thành ra nơi ông, ta gặp được ý-thức nhận-thức hay có tính chất phản ảnh, (*conscience réflexive*), và ý-thức phản-tỉnh (*conscience réfléchie*), ý-thức trực-tiếp hay phi-trung-gian. Trong mọi trường-hợp ý-thức là thực tại siêu-hiện-tượng, hoặc nói như Husserl, có tính cách vô-danh (*anonymat*). Do đó, ý-thức không phải là một cách thể nhận-thức đặc-thù, gọi là ý-nghĩa thâm-sâu hoặc nhận-thức về mình, ý-thức chính là kích-thước hữu siêu-hiện-tượng của chủ-thể : « La conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet » (2). Đó là ý-thức tiền phản tỉnh, suy-tư tiền phản tỉnh (*cogito pré-réflexif*) điều kiện của suy-tư Descartes.

Chúng ta công-nhận người là một sinh-vật hiểu biết. Hiểu biết được Heidegger gọi là thực chất căn bản và quyết định nhất trong ba tính-chất cấu-tạo nên người. Nhưng, theo Sartre hiểu biết là gì nếu không phải là ý-thức, và trước hết

(1) E.N., trang 19.

(2) E.N., trang 17.

là ý-thức tiên-phản-tĩnh. Nhờ ý-thức này, người mới có thể thành người. Nhờ ý-thức này ta mới nhận-thức, từ nhận-thức cảm-giác, tâm-tĩnh đến suy-luận. Nói tóm lại, một khi đã thừa nhận và phải thừa nhận — người là ý-thức, thì phải nói rằng : « Mọi hiện-hữu ý-thức thì hiện-hữu như là ý-thức hiện-hữu » (toute existence consciente existe comme conscience d'exister) (1). Nghĩa là phải đồng nhất hiện-hữu với ý-thức thì ta mới giải-thích được thế nào là nhận-thức, và nhận-thức về ngoại vật là ý-thức và ý-thức là hiện-hữu của người. Nếu có người mới có triết-lý, thì ta hiểu tại sao Sartre đã muốn đặt công-trình nghiên-cứu của ông trên nền tảng ý-thức hiện-hữu, và khởi đầu công-trình ấy từ việc khai-thác ý-nghĩa ý-thức. Sự đồng nhất ấy còn có nghĩa là ý-thức không phải là một cái gì chiếm một chỗ đứng trong không-gian, làm như đối-tượng của nhận-thức theo kiểu sự vật bên ngoài. Khi chúng ta tri-giác một sự-vật, thì tri-giác là ý-thức và ý-thức về tri-giác cũng là chính ý-thức tri-giác. Nói khác đi, trong cùng một việc làm, ý-thức được xác-định vừa như là tri-giác vừa là ý-thức về tri-giác. Không có tri-giác không có ý-thức. Tuy nhiên, ta đừng lầm tưởng rằng tri-giác sinh ra ý-thức hoặc có ý-thức rồi mới có tri-giác. Bởi vì ý-thức là tri-giác, và tri-giác là ý-thức, không có ưu-tiên cho bên nào cả, bởi vì tri-giác có nghĩa là ý-thức, và ngược lại ý-thức có nghĩa là tri-giác, cả hai là một trong việc xác-định thế nào là ý-thức và thế nào là tri-giác. Thực-vậy, nếu chúng ta thừa nhận sống hoặc hiện-hữu là ý-thức, thì tri-giác là một hình-thức thể-hiện hiện-hữu, cho nên tri-giác là ý-thức.

Đến đây, ta hiểu tại sao, dưới mắt Sartre, cuộc sống là ý-thức, và ý-thức là hiện-hữu, hiện-hữu không có nghĩa nào khác hơn là ý-thức và hiện-hữu tuyệt-đối do ý-thức xác-định và cấu-tạo. Một lần nữa, theo nghĩa ấy, tất cả mọi nhận-thức đặc-thù chỉ có thể có được trên căn-bản của cái gọi là ý-thức tiên-phản-tĩnh.

Ý-thức và phủ-quyết :

Thế-giới dụng-cụ.

Người là một Hữu tại thế. Sinh vào thế-giới này, người

(1) E. N., trang 20.

phải tìm cách thích-ứng với ngoại-cảnh. Ngoại-cảnh bao giờ cũng bày lăm trò thuận nghịch đối với bản-thân của con người tại thế. Heidegger đã đặt thành vấn-đề tìm sống của con người và sự tìm sống ấy bắt nguồn từ ý-nghĩa hiểu biết căn-cơ của người. Đặc-tính lãnh-hội hiện-sinh ấy đã khiến con người triệt để khai-thác cái mà Kant gọi là kinh-nghiệm. Nhờ kinh-nghiệm người mới xây-dựng được kiến-thức. Đối với Sartre, muốn hiểu ý-nghĩa khai-thác kinh-nghiệm, điều-kiện trước tiên là xác-định tương-quan giữa người với vũ-trụ, nghĩa là phải tìm hiểu một mặt *tương-quan tổng-hợp* trong cái gọi là hữu tại thế, mặt khác, thực chất của người và của vũ-trụ như thế nào để có thể có tương-quan ấy. Trước hết, chúng ta thấy Sartre chấp nhận lập-trường của Heidegger nhìn nhận thế-giới sống là thế-giới liên-hệ đến sự sinh-tồn của con người. Người trước tiên đối-diện với một thế-giới của nó, thế-giới của người mẹ hiền, hoặc thế-giới của những lực-lượng thù-dịch. Trong ý-hướng vươn lên với đời sống, con người không ngừng đương đầu với nghịch hay thuận cảnh. Do đó nảy sinh ra hiện-tượng *cảm-xúc*.

Cảm-xúc vì người đối-diện với ngoại giới, vì ý-thức được thế-giới trong đó mình sống. Tuy-nhiên, cảm-xúc không phải là việc của suy-tư phản-tỉnh, cũng chẳng phải là thành quả của tập-quán, hoặc của tưởng-tượng thuần-túy. Người, trái lại, sờ dĩ có cảm-xúc là vì người tự thấy mình gắn liền với ngoại-giới nói chung, và sự vật gây cảm-xúc nói riêng. Chạy trốn trước một thú dữ hay một bóng ma trong đêm tối, không phải do hình-ảnh hăm dọa của thú dữ hoặc bóng ma để lại hoặc kích-thích chúng ta. Chúng ta sợ là vì sự hiện-diện không ly-khai của đối-tượng gây sợ. Chúng ta và đối-tượng ấy là một với nhau. Vì sự bất ly khai ấy cho nên chúng ta tìm cách biến đổi thế-giới đang làm cho ta sợ. Biến-đổi bằng cách nào? Đã nói rằng sợ, vì vật gây sợ luôn luôn hiện-diện, thế-giới còn đó không thay đổi, cho nên sự biến-đổi chỉ có thể do chính người sợ thực-thì. Sợ có nghĩa là trong sự bất-lực đương đầu với sự-vật, chúng ta cố-gắng mặc cho sự vật một ý-nghĩa khác với ý-nghĩa ta đang phải đối-phó. Sợ sẽ không xuất-hiện khi ta chấp-nhận ý-nghĩa sự vật như sự vật xuất-hiện đầu tiên đối với ta. Sự thay đổi ý-hướng trong cảm-xúc lôi kéo theo sự thay đổi cơ-cấu của thân-thể. Vì lý-do đó, khi ta cảm-xúc, mặt ta tái mét, hoặc đỏ bừng lên, chân tay run rẩy, miệng nói không nên lời... tất cả những hiện-tượng ấy thể hiện ý-thức mới của ta đối với sự vật, ý-thức

biến-dổi sự vật theo một chiều hướng mong muốn. Sartre đưa ra một ví-du « đơn-giản » sau đây : « Tôi giờ tay hái một chùm nho. Tôi không với tới, vì ngoài tầm tay tôi. Tôi nhún vai, hạ mạnh tay xuống, lằm bằm « nho xanh quá » và tôi ra đi... » Ông giải-thích tất cả những cử-chỉ, thái-độ hoặc lời nói, trước và sau, tự chúng không thể tự giải-thích được. Trước khi thất-bại, tôi cho việc hái nho là cấp thiết, là phải làm, sau khi thất-bại, sự cấp-thiết đó trở nên khó chịu đối với tôi. Và để giải-quyết tình-thế căng thẳng giữa phải ăn nho và không thể ăn được, tôi đã nghĩ ra được một kế : nho xanh quá. Nho tự nó xanh hay không, đó là việc của nhà hóa-học quyết-định. Tôi không thể biến nho chín thành xanh. Nhưng trong một giây phút ý-thức được sự chán nản, bất khả kháng của tôi, tôi đã biến nho chín thành xanh. Sartre gọi sự biến-dổi ấy có tính-chất phù-chú (magique) để kết-luận một cách tổng-quát rằng : « Nhưng, tình thế tỏ ra thực khản-cấp, và sự đổi xử phù-chú được hoàn-tất một cách nghiêm-nghi, thì đó là xúc-dộng ».

Cảm-xúc không phải là một phụ-tính, trái lại là một cách thể hiện biết của con người trong vũ-tru. Cách thể hiện biết ấy do nhu-cầu sinh sống của người. Heidegger gọi đó là sự hiểu-biết có tính-chất dụng-cụ. Sartre gọi đó là một cách thể hiện-hữu của ý-thức, và có tính-chất phù-chú. Có ý-thức phù-chú vì có vũ-tru được ý-thức, như là liên-hệ đến hiện-hữu của người.

Thế-giới ảo-tưởng.

Trong cảm-xúc không có sự hiện-diện thiết-yếu của ý-thức phản-tĩnh. Chúng ta có thể suy-tư trên cảm-xúc, hoặc có một ý-thức phản-tĩnh về cảm-xúc. Nhưng khi suy-tư về cảm-xúc, chúng ta sẽ không còn cảm-xúc nữa, ít ra lúc này và ở đây, khi xảy ra cảm-xúc. Với sự phân-tách cảm-xúc, Sartre muốn chứng minh rằng từ đầu ý-thức tự nó đã là tra vấn và thăm-giá thế-giới sống rồi. Một lý-chứng khác được ông gặp thấy trong ảnh-tượng và tưởng-tượng.

Ảnh-tượng là mô-phỏng một sự vật hoặc một sinh-vật hay một cảnh-vật cụ-thể, thực-hữu nào đó. Ảnh-tượng cũng có thể là ý-nghĩa của một ý-niệm hoặc một tâm-lệnh. Trong mọi trường-hợp, ảnh-tượng được quan-niệm như là thay thế cho một cái gì khác, sự thay thế ấy nhiều ít trung-thành, toàn-diện, tùy theo trường-hợp. Đó là quan-điểm thông-thường.

Đưa vào lãnh vực tâm-lý hay nhận-thức, ảnh-tượng đã được giải-thích như là một yếu-tố hoặc giai-tầng của nhận-thức. Đối-diện với ngoại-giới, trong tri-giác chẳng hạn, người sẽ gặp một sự vật cụ-thể, ví-dụ cái bàn. Tri-tuệ chúng ta không thể hiểu được hoặc thấy được cái bàn nếu không được giác-quan trình lên một hình-ảnh đầu tiên về hình-thù và các đặc-tính khác của cái bàn. Tri-tuệ sẽ căn-cứ vào lược tranh ấy mà nhận xét có phù-hợp với sự vật được mô-tả bởi giác-quan không. Các nhà tâm-lý kinh-viện cho rằng khi tri-tuệ khẳng-định được sự cân bằng giữa ảnh-tượng và sự-vật do ảnh-tượng đại-diện, thì có nhận-thức, nghĩa là ta đạt tới chân-lý. Về sau Kant cho rằng hình-ảnh của giác-quan chỉ là chất liệu, tự nó không có nghĩa gì, và chỉ trở nên kiến-thức sau khi đã được đóng khung bởi những yếu-tố tiên thiên mà ông gọi là phạm-trú. Nhưng, như ta đã biết, tất cả những giải-thích ấy, chẳng những không lấp bằng được vực thẳm nhị-nguyên, mà còn công-khai biện-chính cho sự phân-cách bất khả-kháng giữa chủ-thể nhận-thức và sự-vật được nhận-thức, kết quả là thực-chất của kiến-thức nhân-loại không được chứng-minh một cách xác-đáng và khoa-học. Kịp đến Husserl với học-thuyết ý-hướng-tính đã tưởng chừng như hủy-bỏ được ngộ-nhận về vai trò ảnh hưởng, nhưng thực ra ông đã thay thế ảnh-tượng, bằng ý-niệm chất-niệm (noème). Nói khác đi, Husserl đã thất bại trong việc tìm một sợi dây nối kết giữa chất niệm và hoạt-niệm (noëse) vì ông đã đối-lập ý-thức như là hoạt-dộng của tôi siêu-vượt với ngoại-giới như là đối-tượng tìm đến của ý-thức.

Sartre muốn chứng-minh rằng, một khi đã quan-niệm ý-thức là ý-thức về, thì chỉ có thể đặt ngoại-vật như là một yếu-tố cấu-tạo nên tri-thức. Khi chúng ta giao-thiếp với sự-vật, thì ý-thức trực tiếp với chính sự-vật không qua trung-gian một thực-thể nào cả, kể cả giác-quan, nếu hiểu giác-quan như là thành phần riêng biệt của con người nhận-thức. Dĩ nhiên chúng ta có thể cầu cứu đến suy-tư phân-tích để thuyết-lý về thực tại theo kiểu khoa-học hay hình-học cổ-điển. Nhưng điều Sartre muốn nhấn mạnh ở đây, là ở mọi cấp bậc, ý-thức con người vốn hiện-diện trước ngoại-giới, và mọi ý-thức riêng biệt đặc-thù đều hoạt-dộng trên một căn-bản duy-nhất là ý-thức tiên-phân-tính ta đã nói. Tuy nhiên, trong mọi ý-thức đặc-thù, con người cũng vẫn giao-thiếp thẳng với sự-vật, chứ không qua trung-gian một ảnh-tượng đại-diện nào

cả. Vậy vấn-đề đặt ra tại sao các triết-gia, cổ-diễn lại nói đến ảnh-tượng, tại sao lại có hiện-tượng mơ-mộng, ảo-tưởng, hoặc thông-thường hơn, tại sao lại có việc tri khôn tưởng-tượng?

Không có gì phức tạp cả. Việc người xưa chủ-trương lấy ảnh-tượng làm nhịp cầu nối kết giữa ý-thức và ngoại vật, bắt nguồn ở ý-niệm cho rằng ý-thức là tinh-thần và sự-vật là vật-chất, sự móc nối ấy cần được thực-hiện bằng một thực-thể vừa tinh-thần vừa vật-chất, vừa cảm-giác, vừa tri-tuệ, đó là ảnh-tượng. Nhưng, theo Sartre, người ta đã không thấy được trọn vẹn ý-nghĩa ý-thức, nói rộng ra, người ta đã không thấy được ý-nghĩa căn-bản của người là một hữu-tại-thể, và hữu ấy thiết yếu là ý-thức. Sartre không phủ nhận hiện diện của ảnh-tượng, như một Alain chủ-trương. Sartre trái lại xem ảnh-tượng như một lý-chứng cho quan-diểm về ý-thức của ông.

Quan-diểm ấy như thế nào, Sartre đã đưa ra rất nhiều ví-dụ cụ-thể, sống-động, để làm sáng tỏ quan-diểm của ông. Nhưng sau đây là một ví-dụ, ông mượn của Alain với lời giải-thích của riêng ông: « Giả-thử ý-thức tạo ảnh-tượng của tôi nhằm điện Panthéon. Ý-thức là biết, nên nó nhằm điện ấy trong tinh-chất cảm-giác của điện, nghĩa là nhằm điện như một đèn thờ Hy-lạp, màu xám, với một số cột và một mặt tiền tam-giác. Đàng khác, khi được nhằm, điện Panthéon có hiện diện một cách nào đó: nghĩa là nó tự dáng hiển-trưng việc nó thực sự động đến tinh-cảm của ta. Ý-hướng-tinh-tầm biết của tôi trực-chỉ đến sự hiện-diện sinh-tình ấy và bắt lấy những đặc-tính đã kể. Như thế là tôi đã nghĩ rằng: « Cái vật đang đối-diện với tôi, tôi biết nó có cột, có mặt tiền, có màu xám, tất cả những điều ấy đang hiện-diện dưới một hình-thức nào đó: điều mà tôi cảm thấy ở đó, chính là điện Panthéon, với các cột, mặt tiền màu xám của nó: Nhưng điện Panthéon hiện hữu ở nơi khác và rõ ràng là nó tự dáng hiển-như là nó có ở nơi khác: cái hiện-diện nói được chính là sự vắng mặt của nó.

Như vậy, trong một ít chốt lát tôi như đứng trước Panthéon, nhưng mà Panthéon đã không có ở đó: chúng ta đã mô-tả hiện-tượng chiếm-hữu. Nhưng cố-gắng tái-lập ảnh-tượng ấy một cách lý-học phải chăng là không tự nhiên, và phải chăng là phi-lý khi nói rằng lúc bấy giờ tôi đứng trước

Panthéon khiếm-diện ? Hiện-diện vắng mặt, chói tai lý-trí quá ! Sao lại không nói rằng có một vật hiện-diện, giống với điện Panthéon và vật ấy là hình-ảnh ? Để cho cái khiếm-diện vẫn được khiếm-diện, cái hiện-diện vẫn giữ được đầy đủ tư-thể hiện-diện của nó ? Theo tinh-chất, thì hình-ảnh, bao giờ cũng là tự-vật (analogon). Nó diễn lại những đặc-tính cảm-giác của vật khiếm-diện mà không là chủ nhân của những đặc-tính ấy. Người ta nói rằng, nó có những đặc-tính ấy mà không phải là vật vắng mặt. Rõ ràng là ảo-tưởng và không gì được tò-vê hay hơn ảo-tưởng ấy : vì *tái-diễn* màu xám ấy có nghĩa là làm đầy đủ ý-nghĩa hướng đến màu xám, mà không thỏa mãn được nó, phải chăng là đem cho nó một màu xám kém hơn, một màu xám không ngoại-tính, mơ-hồ, không xác-dịnh được bản-chất của giác-vật ? Đó là nguyên-lai của nội-tại : vì khi chuyển đến tự-vật những phẩm-tính của sự-vật được tái-diễn, người ta đã tạo cho ý-thức tạo ảnh một Panthéon tí hon và ý-nghĩa phản-tính sản xuất ra ý-thức tạo ảnh như là ý-thức về cái tí hon ấy. Kết quả của sự kiến-tạo ấy chỉ là một ảo-ảnh : tôi tưởng rằng đối-tượng của ý-thức tôi là một phức-tạp những giác-phẩm có thực và có thực ở ngoài tôi, nhưng thật ra, thì ngoại-tính của những giác-phẩm ấy là do ngộ-nhận của tôi, vì thế, đó là những phẩm-tính *tưởng-tượng*. Tôi tưởng rằng tôi có thể đối diện với phức-tạp giác-phẩm ấy như là với bất cứ một sự vật cảm-giác nào, tôi tưởng có thể đọc một trang chữ in đến với tôi bằng ảnh-tượng, đếm các cột điện Panthéon, mô-tả, quan-sát. Tôi đã lại rơi vào cái ảo-tưởng làm nên ảnh-tượng ảo mặc dầu tin tưởng của tôi kém mãnh-liệt hơn và kém dai dèo hơn : cái vật mà tôi hình dung cho tôi như là có thể mô-tả, tìm hiểu, phân-tách, *tôi không thể làm gì được* đối với nó. Đối-tượng khả-thị còn đó, nhưng tôi không thể nhìn xem nó — khả xúc, và *tôi không thể sờ mó nó* — khả-thính, và *tôi không thể nghe nó...* » (1)

Đoạn văn trích dẫn trên đây, chúng ta thấy Sartre đã chứng-minh : 1. Ảnh-tượng theo nghĩa cổ-diễn, chỉ là một ảo-ảnh, không nói lên được thực tại bên ngoài. 2. Vì là ảo-ảnh nên ảnh-tượng ấy không tạo được gì độc-đáo, cá-biệt, trái lại bao giờ cũng rời rạc, hỗn độn, xạ mờ. 3. Ảnh-tượng không diễn-tả được sống động của sự vật. 4. Nói tóm lại, ảnh-tượng có mà như không, ta không thể xây dựng được gì trên căn-

(1) L'Imaginaire, Gallimard, 1940, trang 115-117.

bản của ảnh-tượng. Đưa ra bốn nhược điểm ấy, Sartre muốn nói rằng, nếu không may tri-tuệ ta chỉ có thể dừng lại mức độ ảnh-tượng để nhận định ngoại giới, thì không bao giờ chúng ta có được kiến-thức chân-thực, không bao giờ ta hoạt-dộng thích-ứng với hoàn cảnh sống. Nhưng kinh-nghiệm đã cho ta thấy ngược lại. Vì thế cần phải nói rằng, trong nhận-thức, ý-thức trực-tiếp với sự vật không qua trung-gian nào cả, kể cả giác-quan, nếu hiểu giác-quan như là thành phần riêng biệt của con người nhận-thức. Nếu cần phải nói đến ảnh-tượng, thì đó là một kiểu *ý-thức* (mà trong *L'Imaginaire* ông còn phân-biệt với ảnh-tượng tri-giác), vì ảnh-tượng không gì khác hơn là một trưng-quan, nghĩa là « một cách-thể sự vật xuất-hiện trước ý-thức, hoặc một cách thể ý thức tìm cho mình một đối-tượng ». Ý-thức ấy là ý-thức tạo-ảnh (*conscience imageante*) và đối-tượng của ý-thức ấy là sự vật bằng ảnh-tượng (*objet en image*). Như vậy Sartre không phủ nhận ảnh-tượng, nhưng ảnh-tượng ở đây không còn là một mô-phỏng ngoại-tĩnh của ngoại-vật, mà đã trở nên đồng-nhất với chính ý-thức. Ông phân biệt sự-vật bằng ảnh-tượng với ảnh-tượng, vì ý-thức về một sự-vật bằng ảnh-tượng khác với ý-thức về ảnh-tượng. Đừng vội cho rằng sự vật bằng ảnh-tượng là sự vật đã được ảnh-tượng-hóa, mà phải hiểu đó chính là sự vật được nhìn dưới hình-thức ảnh-tượng. Một cách nôm na, ý-thức tưởng-tượng một sự vật đã có lần trực-tiếp với ý-thức, tưởng-tượng ấy là một động-tác nhìn thẳng vào sự vật, mặc dầu không còn hiện-diện thực sự dưới mắt ý-thức. Nếu đã không thấy trước sự vật, thì tưởng-tượng sẽ không xảy ra : dans l'acte même qui me donne l'objet en image se trouve incluse la connaissance de ce qu'il est ». Nói khác đi, trong ảnh tượng, có một động-tác đặt vị-tri cho sự-vật được tưởng-tượng.

Sartre phân biệt bốn hình-thức đặt vị-tri cho sự-vật trong ảnh-tượng : (1) đặt đối-tượng như không có, không hiện-hữu, (2) đặt sự-vật như vắng mặt, (3) đặt sự-vật như ở một nơi khác, (4) hoãn việc đặt vị-tri cho sự-vật hay ý-thức tự khoắc cho mình một thái độ trung-lập không phân-định gì cả. Cả bốn thái độ ấy của ý-thức đều gặp nhau ở một yếu-tố chung : tiêu-cực hoặc phủ-quyết đối với sự-vật được tưởng-tượng. Do đó, điều kiện thiết-yếu để ý-thức có thể tạo-ảnh là : « Ý-thức phải có

khả-thể đặt định một luận-đề về phi-thực» (1).

Thế-giới bị phủ-quyết.

Phân-tách cảm-xúc và ảnh-tượng khiến Sartre thấy được ý-nghĩa hữu-tại-thể của Heidegger. Nhưng Sartre nhấn mạnh đến sự-kiện này : hữu-tại-thể không phải là hữu ở giữa thế-giới. Bởi vì hữu-tại-thể chính là người, người hiện-hữu như là ý-thức, cho nên nếu cho người ở giữa các vật khác, thì chẳng hóa ra đồng nhất ý-thức với sự-vật, cho ý-thức là một sự-vật, điều đó không thể chấp nhận được. Hữu-tại-thể là hữu gắn liền với thế-giới, nhưng đồng thời không phải là thế-giới, xa cách thế-giới. Nhờ lượng-tính ấy, ý-thức mới gọi là ý-thức, nghĩa là người mới ý-thức được. Ta thấy ý-nghĩa căn-bản của ý-thức : không tự đồng-hóa với ngoại-vật. Nói khác đi, ý-thức là phủ-nhận sự đồng nhất giữa mình và thế-giới. Đặc-tính ấy làm cho người biết cảm-xúc và tạo ảnh-tượng. Và cũng vì thế cảm-xúc là phủ-chú, ảnh-tượng là ý-thức phi-thực.

Tôi thấy một con thú dữ đang tiến về phía tôi : chân tôi như rung xuống, tim tôi đập nhẹ dần, mặt tôi tái xanh, tôi ngã lãn ra, bất-tình... Hiện-tượng tâm-lý kinh-khủng ấy, dưới mắt Sartre, là một hiện-tượng sống, và bắt nguồn ở ý-thức thoát-vượt (conscience d'évasion). Vì ý-thức tự thấy mình đang đối diện với một thực tại bất-khả-kháng, vì không thể hủy-diệt được mối hiểm họa đang đè nặng lên bản-thân, nên ý-thức đã áp-dụng chiến-thuật thoát-ly bằng cách hư-vô-hóa hiểm-họa trong thái-độ bất-tình của mình. Trong thế bất-động ấy ý-thức sẽ không còn phải thấy mình đương đầu với thế-giới như là nghịch-cảnh nữa. Một cách tổng-quát, thế-giới đã bị chương phủ-thủy của ý-thức làm tiêu-tan ra mây khói đối với chính ý-thức. Trong các hiện-tượng khác như vui, buồn, sợ, khổ... chúng ta cũng chứng-kiến được cái trò ảo-thuật ấy của ý-thức : biến-hóa thế-giới theo nhu-cầu sống của cá-nhân hiện-sinh (2).

Cần minh-bạch hơn. Tôi vào một quán cà-phê tìm Pierre. Tất cả những gì trong quán, từ cái ly nước, cái bàn, khách hàng,... đều tự động biến thành cái nền trên đó Pierre sẽ phải xuất-hiện trước mắt tôi. Nói kiểu khác, mọi sự vật trong quán được kể như không có dưới cặp mắt tìm-kiếm của tôi, và sự biến thành hư-vô của chúng, Sartre gọi là điều-kiện xuất-hiện

(1) L'Imaginaire, trang 232.

(2) Phải chăng đó là lý-do khiến có Kiều bất-tình dưới chân Vân ?

của Pierre. Nếu Pierre thực sự hiện-diện, và được tôi bắt gặp thì không nói làm gì. Trong trường-hợp Pierre không có ở đó, thì gian phòng cà-phê vẫn còn đó, nhưng tiếp tục công cuộc tự-hủy nó dưới con mắt tò-mò của tôi. Tôi không thấy Pierre. Hẳn như chạy trốn, chạy trốn luôn mãi như một hư-vô. Tuy nhiên, sở dĩ tôi thấy hẳn không có là nhờ và trên hiện-tượng hư-vô-hóa của toàn thể quán cà-phê. Sartre gọi sự vắng mặt của Pierre là một sự-khiến thực hữu (réel), và là điều-khiến để cho gian phòng trở nên một tổ-chức có tính cách hư-vô-hóa mọi sự vật trong đó. Thành ra có một hư-vô-hóa nhị bội : tất cả tự xóa nhòa thành nền cho Pierre được thấy là vắng mặt. Cả hai hiện-tượng hư-vô ấy đặt điều-khiến cho nhau. « Đặt định (chup) một ảnh-tượng tức là tạo một đối-tượng thành ảnh-tượng của toàn thể thực-tại, tức là giữ thực-tại ở cách xa, tự cởi thảo khỏi nó, là phủ nhận nó. Hoặc nếu cần, thì ta nói rằng phủ-nhận việc một đối-tượng là của thực-tại, tức là phủ nhận thực tại khi người ta đặt định đối-tượng, cả hai phủ-nhận bổ-túc lẫn nhau và cái này là điều-khiến của cái kia » (1).

Pierre là đối-tượng của ý-thức tạo ảnh. Quán cà-phê là thế-giới thu gọn, có tính-chất tổng-hợp, trên đó ý-thức hoạt-động. Từ sự hư-vô-hóa của quán cà-phê, Sartre suy rộng ra toàn-thể vũ-trụ, và ông cho rằng ý-thức ấy chỉ có thể xuất-hiện với hai điều-khiến : đặt thế-giới trong toàn-thể tổng-hợp của nó, và đặt sự-vật được tưởng-tượng ngoài tầm hạn đối với cục bộ tổng-hợp ấy, nghĩa là đặt thế-giới như là hư-vô đối với ảnh-tượng. Như vậy đặt định thế-giới và hư-vô-hóa thế-giới, cả hai công việc là một đối với ý-tác tạo ảnh. Theo nghĩa đó ảnh-tượng là thế-giới bị hư-vô-hóa. Tuy nhiên không phải rằng ảnh-tượng là hư-vô, vì nếu thế, hóa ra có sự mâu-thuẫn trong ý-niệm và danh-từ. Chúng ta đã nói, trong vấn-đề ảnh-tượng, chính ý-thức vừa là nguyên-nhân tạo-ảnh, vừa chính là ảnh-tượng do chính nó tạo ra, và đối-tượng của ý-thức là sự-vật bằng ảnh-tượng, chứ không phải ảnh-tượng theo nghĩa cổ-diễn. Khi thế-giới bị hư-vô-hóa để cho sự-vật đến bằng ảnh-tượng, thì đó là một hư-vô-hóa theo một phương-diện và dưới một góc cạnh nào đó. Vì thế Sartre viết : « Bởi vì một ảnh-tượng không phải là thế-giới bị phủ-nhận một cách suông tỉnh, mà nó luôn luôn là thế-giới bị phủ-nhận ở một

(1) L'Imaginaire, trang 233.

phương-diện nào đó, cái thế-giới cho phép đặt định sự vắng mặt hoặc sự không hiện-hữu của sự-vật mà người ta sẽ làm cho hiện-diện bằng ảnh-tượng » (1).

Như vậy, ảnh-tượng bao giờ cũng là một nối kết phi-thực với hữu-thực. Thế-giới vẫn thực-hữu, nhưng đã được ý-thức tưởng-tượng phủ-nhận và vượt qua, theo chiều hướng một phi thực nào đó vốn là đối-tượng ở đây và bây giờ của nó. Nói kiểu khác, khi ảnh-tượng phủ-nhận thế-giới về một phương-diện nào đó, tức là ảnh-tượng không thể không là thành quả của sự thừa nhận một thế-giới nó đang phải đối-diện nhưng muốn vượt lên. Thế-giới thực-hữu bao giờ cũng là một cái nền cho mọi động-tác của ý-thức tạo ảnh hoặc tưởng-tượng.

Là hữu-tại-thế, ý-thức có thể tự thực hiện tại thế bằng hai cách : thừa nhận và khai thác thế-giới như một công-trường có lợi cho cuộc sống, và đồng thời phủ-nhận mọi tinh-chất công-cụ của thế-giới sống. Trong trường-hợp thứ nhất, ý-thức nỗ lực tìm kiếm lẽ sống trong mỗi sự-vật và trong liên-hệ phức-tạp của thế-giới, ý-thức không phủ nhận vì thực-tại ấy là thực-tại ích-dụng giúp ý-thức thể hiện mọi khả-thế của nó. Nhưng cũng có những lúc, ý-thức không chú-ý đến khía cạnh ích dụng ấy, và vươn lên một thái-độ tuyệt-đối : thái-độ phủ-nhận toàn-diện ý-nghĩa của thế-giới. Cả hai thái-độ, mà phần nào ta ghi nhận trong cảm-xúc và tưởng-tượng, đều do cùng một khả-thế chung của ý-thức : đó là phép mâu-phủ-chủ biến-hóa của nó. Nhờ phép mâu đặc hữu ấy mà ý-thức không những thoát được số kiếp bị trôi buộ bứt lực, dành riêng cho sự-vật vô-ý-thức, mà còn tự biến thành một chủ-nhân của thế-giới sống, với tất cả uy-quyền vạn năng của kẻ làm người. Nhờ phép mâu ấy, mà con người nhảy lên địa-vị chúa-tể, cầm quyền « sinh-tử », của tất thảy vạn-vật, và nếu cần nói đến sống, đến hiện-sinh, thì chỉ có con người là hiện-sinh, vì chỉ có người là ý-thức. Ý-thức và hiện-sinh là một.

Hữu và hư-vô :

Thế-giới tràn đầy sự-vật, không có một nơi nào mà không có hiện-hữu của sự-vật. Thế-giới, dưới mắt Sartre, đầy đặc như thế-giới của Parmenide. Người ta không thể tìm đâu ra một chỗ hở cho phi-hữu. Hơn nữa một ý-niệm về

phi-hữu là mâu-thuẫn, nhất là khi phi-hữu được quan-niệm như là một thực-thể hữu-thể-luân. Vậy thì phi-hữu hoặc hư-vô do đâu mà có? Phi-hữu hoặc hư-vô có thể quan-niệm được không và theo nghĩa nào?

Chúng ta nhớ lại Sartre đã chủ-trương đi tìm một trung-quan tổng-hợp trong cái gọi là hữu-tại-thể, và ông đã đồng-nhất hữu-tại-thể với ý-thức để giải-quyết vấn-đề kinh-nghiệm do Kant đặt ra. Tuy nhiên, kinh-nghiệm cho ta thấy gì? Kinh-nghiệm đã đưa Sartre đến kết-luận rằng: 1. Kiến-thức con người vốn thiếu sót, riêng phần, không hoàn-bì, nói khác đi, có một phi-hữu trong kiến-thức con người. 2. Ngoại vật không bao giờ phô bày tất cả mọi đặc trưng của nó, chân trời thế-giới như luôn luôn lùi dần trước cố-gắng của con người, đó là phi-hữu của ngoại giới siêu-vượt. 3. Sở dĩ nhận-thức của ta không đạt tới toàn thể ngoại giới, vì con người tự nó là giới hạn, và đó là phi-hữu của con người. Như vậy chúng ta từ đầu đã đối-diện với phi-hữu và phi-hữu xuất-hiện đồng-thời với hữu. Không có hữu không có phi-hữu. Nhưng như ta vừa nói, phi-hữu không thể là con đẻ của hữu, hữu không là nguyên nhân của phi-hữu. Tuy nhiên, chính sự kiện phi-hữu ấy khiến ta đặt vấn-đề liên-hệ đến thực-tại thế-giới. Phi-hữu là điều-kiện mọi tra-vấn siêu-hình.

Sartre không chia sẻ quan-điểm của Hegel theo đó hữu và phi-hữu vốn đồng-nhất trong trạng-thái thuần-túy bất-định của hữu. Hữu thuần-túy là trừu-tượng thuần-túy. Vạn-vật từ đầu do hữu thuần-túy khai sinh, thì vạn-vật đều mang tính-chất hữu và phi-hữu trong thực-thể của chúng. Có một *đồng-thời-tính lý-học* giữa hữu và phi-hữu. Nhưng theo Sartre, thì học-thuyết Hegel vấp phải hai khó khăn này: liệu thuần-túy bất-định hoặc hư-vô có khai-sinh ra được hiện-hữu cụ-thể của vạn-vật không, và thứ đến, phải chăng có một mâu-thuẫn khi nói rằng hư-vô có, hư-vô là hữu? Do đó, Sartre quả quyết: « Nói vẫn lại, điều trái với Hegel cần nhắc lại đây, chính là hữu-thể có và hư-vô không có » (1). Chúng ta không thể quan-niệm có một hiện-chứng giữa hữu và hư-vô và hiện-chứng ấy làm nảy sinh ra vũ-trụ.

(1) E. N., trang 51.

Ông cũng muốn bỏ-tức và hoàn-bị quan-niệm của Heidegger về hư-vô. Thực vậy, tác-giả cuốn *Was ist Metaphysik* đã đặt và giải-quyết vấn-đề : tại sao lại có Hữu hơn là Hư-vô, xem hư-vô như là một cơ-cấu đầu tiên của ngoại hưởng ý-thức. Chính sự ngoại hưởng ấy giải-thích tại sao có hư-vô, có phi-hữu, và con người, ngay trong giai tầng *Dasein* của nó, đã là một đặt định cho phi-hữu rồi. Nhưng sự giải-quyết ấy chưa phải là tuyệt-diệu, mà theo Sartre cần phải triệt để hơn, nghĩa là đặt nền-tảng cho ngoại-hướng ý-thức, nền-tảng ấy chính là thái-độ phủ-quyết của ý-thức, chính là ý-thức phủ-quyết. Phủ-quyết là cơ-cấu uyên-nguyên của ngoại-hướng : vì thiếu sót, vì thấy mình không có một cái gì đó, cho nên mới vươn ra ngoài mình, tìm kiếm cái ấy. Không có là căn-bản vậy.

« Thấy mình không có », bốn tiếng này có một ý-nghĩa quyết-định trong học-thuyết Sartre. Trước hết, thấy mình, tức là thừa nhận hiện-hữu của mình, mình là một thực-tại, mình có. Nhưng cái có ấy, thực-tại ấy là một thiếu sót, một hư-vô. Ý-thức mình có, tức là ý-thức cái không có của mình. Không phải rằng mình có một phần và còn thiếu sót một phần. Điều đó chỉ đúng cho sự-vật, và không đúng cho ý-thức. Khi nói rằng ý-thức vươn ra ngoài vật, vì ý-thức tự thấy mình thiếu sót, hư-vô, tức là có nghĩa rằng tự nó, và từ đầu, ý-thức là một hư-vô, không có gì cả, hoặc có thì đó là có như là hư-vô. Phải quan-niệm như vậy thì ý-thức mới là ý-thức, vì ý-thức, không phải là một khả-thể (khả-thể không phải là ý-thức), cũng không phải là một vật để chứa đựng. Mặt khác, sự vươn ra của ý-thức, chứng tỏ rằng ý-thức là một cái gì thắc mắc, muốn biết, muốn hiểu. Hiểu ngoại vật đã đành, mà còn hiểu mình. Không hiểu mình làm sao hiểu ngoại vật. Đến đây, ta thấy nếu ý-thức là phủ-nhận vũ-trụ, xem ngoại giới là hư-vô, thì đồng thời ý-thức chính là hư-vô. Vậy thay vì nói như Heidegger : tại sao có hữu mà không có hư-vô, thì ta phải nói : tại sao hữu lại là hư-vô, và hư-vô lại là ý-thức ? « *L'Être par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son Être, il est question du Néant de son Être : l'Être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant* » (1). Không phải bắt cứ một hữu nào đều mang hư-vô thối vào vũ-trụ, mà chỉ có một hữu thấy mình đối

diện với thế-giới dung-cụ phản-dộng, thấy mình cần vượt thế-giới nghịch-cảnh, thấy mình cần biến đổi thế-giới bằng chiếc đĩa thần phù-chú, hữu ấy chính là ý-thức của người, chính là con người. Người và chỉ có người mới đem hư-vô choàng lên vũ trụ : « l'homme est l'être par qui le Néant vient au monde » (1).

Ý-thức là tự hủy :

Khi phải đương đầu với một thú dữ đang xông tới và tôi không tìm được cách nào để hủy-diệt nó và cũng chẳng làm sao để trốn thoát, thì ý-thức phù-thủy hay thế-giới phù-chú cũng vậy, sẽ lồi cuốn theo sự cứng lạnh hoặc bất-dộng của thân-thể. Do đó, càng chạy trước nguy-hiểm tôi càng sợ, càng kinh-hoàng. Nghĩa là càng đi sâu vào thế-giới phù-chú, tôi càng kinh sợ, và sự gia-tăng của kinh sợ tăng lên với ý-thức phù-thủy đến độ thế-giới sẽ như không còn nữa, sẽ là một hư-vô an-toàn cho tôi. Tuy-nhiên, thế-giới chỉ có thể đạt tới tuyệt-đối hư-vô, khi chính ý-thức tôi đạt đến chỗ tự quên hoặc không còn biết đến mình nữa. Nói kiểu khác, cao độ của ý-thức phù-chú là hủy diệt hoàn-toàn đối-tượng của chính ý-thức, nhưng điều-kiện để đạt đến giới-hạn lý-tưởng ấy, là ý-thức phải được tự hủy, phải được trở thành hư-vô. Sự tự hủy của ý-thức chính là nguyên-nhân của kinh-hoàng, bất-tĩnh. Cũng vậy, ý-thức phù-chú làm cho con người xa rời thế-giới thực-hữu để vươn lên những miền ảo-tưởng của ảnh-tượng, của mơ-mộng, hoặc hồi-thức con người tìm quên lãng cuộc đời đen tối trong thanh-thản vô ý-thức của một giấc ngủ chiu rồi và giải-thoát. Trong mọi trường hợp, khi ý-thức tạo ảnh hoạt-dộng, tức là con người đi vào hai thế-giới phù-thực của phi-ngã và của ngã. Tôi và ngoại vật đều trở nên một hiện-hữu.

Nói tóm lại, không có vấn-đề phủ-nhận thế-giới như là một thực-tại. Sartre, theo nghĩa đó, là một triết-gia duy-thực. Hơn nữa, thực-tại ấy là điều-kiện hiện-sinh của con người, là lẽ sinh tồn của ý-thức, là lý-do có của ý-thức. Không có thế-giới, không có ý-thức và không có người. Thế-giới là hoàn-cảnh (Situation) sống của ý-thức, và ý-thức là cái gì được kiến-tạo trong hoàn-cảnh. Ý-thức tự kiến-tạo bằng cách hoán-cải hoàn-cảnh, và sự hoán-cải ấy thiết-yếu bắt đầu bằng tư cách

(1) E. N., trang 60.

phủ-quyết của ý-thức : phủ-quyết trong thái-độ vươn ra với thực-tại, đi tìm thực-tại, phủ-quyết trong phản-ứng đối với thực-tại một khi đã bắt gặp. Trên căn-bản của phủ-quyết, ý-thức chỉ muốn biến-đổi *trong-quan* giữa người và vật, và cũng có thể làm công việc ấy khi con người thấy mình bị vò có ném vào đó. Biến-đổi *trong-quan* người và vật là một cách thể hiện-tương-luận, là cho vào ngoặc hoặc đặt ngoài mạch một hiện-hữu đặc-thù nào đó, nghĩa là ý-thức tự đặt mình ngoài mạch tiếp nối của hiện-hữu đặc-thù ấy. Tự đặt ra ngoài mạch với hiện-hữu đặc-thù, là thoát ra ngoài vòng cương-tỏa của hiện-hữu ấy, là đi tìm lần tránh *bên kia một hư-vô*. Đó là ý-nghĩa tự hủy của ý-thức : hư-vô là tận điểm của phủ-chú.

III.— DUY-NHẤT-TÍNH CỦA Ý-THỨC VÀ VẤN-ĐỀ NGUY-TÍNH.

Chúng ta đã thấy rằng, vì muốn trốn thoát nghịch-cảnh nên ta rơi vào sợ hãi, kinh-hoàng, nhưng càng chạy trốn trước hiểm-họa, chúng ta càng thấy mình run lên, hoảng sợ. Phân-tách kinh-hoàng, Sartre đi đến nhận-định rằng, nếu người là hữu-tại-thể, người không thể nào hủy-diệt ngoại giới mà không đồng-thời tự hủy-diệt, nhưng người có thể hủy-diệt ngoại giới một cách phủ-chú bằng cách tự hủy-diệt mình cũng một cách phủ-chú, thì sự kiện nhân-loại ấy phải được giải-thích như thế nào nếu không phải là bằng ý-niệm về một nhị phân nội-tại của chính nhân hữu ? Thực vậy, người vừa là ngoại giới, người lại muốn chạy trốn hoặc không muốn biết đến ngoại giới, tức là người muốn tự chạy trốn trước chính mình, muốn tự quên hoặc không nhìn nhận sự hiện diện mình như là một thực-tại vật-lý trong vũ-tru. Người chính là kinh-hoàng, nhưng người lại muốn lẩn trốn kinh-hoàng, nói khác đi, người trốn kinh-hoàng vì chính người là kinh-hoàng, vì người là hữu tại thể : không là hữu-tại-thể, thì không có kinh-hoàng, và sẽ không có ý-hướng chạy trốn kinh-hoàng. Đó là thân phận của người : mình tự muốn hủy diệt mình. Mình muốn như vậy, vì mình thấy rằng từ bên ngoài nhìn vào, mình không phải là mình, mình là cái gì khác với mình, hoặc hơn nữa mình là một *sự-vật*.

Đành rằng, sở dĩ thấy được mình như vậy là vì mình vừa là hữu-tại-thể, vừa không phải là hữu-tại-thể, nhưng, như vậy phải chăng con người là một thực hữu nhị-diện trong

nguyên-lai của nó? Tính-chất nhị-diện hay nhị-phân ấy, tôi không thể bưng bít hoặc trốn tránh được. Nói khác đi, và một cách cụ thể hơn, trốn kinh-hoàng vì con người là kinh-hoàng, nhưng cả hai hiện-tượng ấy không phải là một. Cái khả-thể trốn lánh kinh-hoàng trong lòng kinh-hoàng, đó là cái làm nên bản chất của người, và được Sartre gọi là *nguy-tin* (1).

Nguy-tin liên-hệ đến *tự-do thực-nghiệm*, nghĩa là thái-độ phủ-nhận thế-giới dụng-cụ trong thời-gian chính là *tự-do thực-nghiệm*, và *tự-do* ấy là điều-kiện nhận-thức những phủ-định-tính trong thế-giới. *Tự-do* và *hiện-tượng nguy-tin* là thuộc về nội-giới, có tính-chất nội-tại, và cũng theo ý-nghĩa đó, nền tảng của mọi phủ-quyết trong một hư-vô hóa phải được tìm ngay trong ý-thức và trong *tự-do*.

Nguy-tin là một nội-tại nhưng nội-tại ấy có tính-chất thực-hữu và do đó là một khách-tính sự-kiện. Vậy vấn-đề đặt ra cho Sartre là: nếu nguy-tin là một sự-kiện khách-quan, nếu trong nguy-tin chúng ta sẽ thấy sự chia đôi của ý-thức, thì tại sao lại có sự nhị-phân ấy của ý-thức, tại sao ý-thức lại tự mình tách ra khỏi mình để trở thành cái không phải mình, và nhất là làm thế nào quan-niệm được duy-nhất-tính của một ý-thức bản-chất là tự hủy, nghĩa là duy-nhất giữa hữu và không phải là hữu, duy-nhất của hữu-để-thành-phi-hữu (*l'Être-pour-n'être-pas*) (2). Để giải đáp vấn-đề duy-nhất của ý-thức, Sartre trước hết mô-tả chính nguy-tin mà ông đã thừa nhận như là một lý chứng cho sự nhị-phân của ý-thức.

Đồng sàng dị-mộng

Người nguy-tin là người dối-trá, nhưng cũng không phải là nạn-nhân của dối-trá. Là người nói dối, vì cũng như nói dối, người nguy-tin cần có một người thứ hai để lừa dối, nhưng khác với nói dối, vì trong trường hợp nguy-tin, người bị lừa dối chính là người nguy-tin. Khi chúng ta là nạn-nhân của lừa dối, thì chúng ta không biết chân-lý của kẻ đánh lừa

(1) E. N., trang 82: 'Ce pouvoir néantisant néantit l'angoisse en tant que je la fuis et s'anéantit lui-même en tant que je la suis pour la fuir. C'est ce qu'on nomme la mauvaise foi'.

(2) E. N., trang 83.

ta đem ra, nghĩa là kẻ dối ta nói một đằng mà nghĩ một nẻo. Cái chúng ta tưởng là thực thì người dối ta cho là sai, nhưng lại muốn cho ta nhận đó là thực. Thành ra kẻ dối ta thấy chân của ta là giả và ta lấy giả của hắn làm chân. Trái lại, người ngay-tín vốn thấy điều mình suy-tưởng hoặc mơ-ước là chân, là đúng, nhưng không thấy rằng chính trong sự mơ-ước hoặc suy-tưởng ấy mình đã bị lừa, bởi chính mình. Trong nói dối cần có hai người, ta và kẻ ta lừa dối. Ở đây, trong ngay-tín chỉ có một mình ta vừa là kẻ lừa, vừa là kẻ bị lừa.

Nhưng phải chăng sự ngộ-nhận ấy bắt nguồn từ một vô-ý-thức như Freud đã muốn chứng-minh? Sartre không tin như thế. Bởi vì, theo Sartre, những ý-niệm về trá hình của những tâm tình ẩn áp hoặc ý-niệm về kiểm-soát, canh chừng trước ngưỡng cửa, phân ranh giữa ý-thức và vô-thức, là những ngồn-từ mâu-thuân trong học thuyết Freud. Thực vậy, tại sao lại trá hình, nếu ý-thức không thấy được lý do của công việc ấy, tại sao lại kiểm-duyet, và kiểm-duyet theo tiêu-chuẩn nào, nếu chính việc kiểm-duyet và tiêu-chuẩn kiểm-duyet đã không thấy trước bởi chính ý-thức. Thành ra, vẫn theo Sartre, những đặc tính mà Freud mặc cho tam thể : ấy, ngã, siêu ngã, chỉ là do tưởng-tượng của ông tổ phân-tâm-học, không giải thích được những sự-kiện tâm-lý. Cần phải nhờ đến hiện-trợng-luận.

Thực vậy, đối với những người đàn bà mà Steckel gọi là lạnh-nhạt, không phải rằng họ không cảm thấy sướng khoái khi giao-hoan, nhưng họ vẫn không ngừng cố gắng nghĩ đến những chuyện khác, chuyện chợ búa, bếp núc, ... ngay khi giao-cấu, với ý-thức rằng họ không muốn thêm những sướng khoái mà họ đang cảm thấy. Đó là, theo Sartre, một thoát-ly có ý-thức, và thoát-ly vì cảm thấy điều mình muốn thoát-ly. Một trường-hợp khác rõ rệt hơn. Một phụ-nữ lần đầu tiên nhận đến một chỗ hẹn với người đàn ông. Trước khi đến, nàng cảm thấy hân-hoan, chờ đợi những cảm-giác mới lạ, nhưng đồng thời muốn được thấy thực-hiện cảm-giác ấy qua những cử-chỉ đứng-dẫn, ngoại-giao của chàng thanh niên. Nhưng, rồi việc phải đến đã đến. Người thanh niên bất thần nắm lấy tay nàng. Trong hoàn-cảnh mới lạ và bất ngờ đó, nàng như bị đặt vào một thế tiến thoái lưỡng nan. Dứt tay ra, thì làm sao ấy, chẳng những không còn được tiếp tục vui hưởng những cảm-giác hoặc những tâm-tình thân-yêu, mà có khi còn làm cho cuộc gặp gỡ trở

nên vô-nghĩa đối với chính mình. Mà không phản-ứng thì hóa ra đã ưng-thuận với tất cả những hậu-quả của việc làm. Đứng trước tình thế đó, và để biến đổi tình thế đó, người phụ-nữ đã để mặc kệ, biến bàn tay mình thành một đồ vật, như không có, đồng thời bắt sang những chuyện mưa gió, thời tiết, cuộc đời, nhân-phẩm...

Kiện-tính và Siêu-hướng :

Sartre gọi người phụ-nữ ấy là nguy-tín. Nguy-tín vì đã tự lừa dối mình, tự hạ mình xuống ngang hàng sự-vật, tự mình ly-khai với mình, tự phủ nhận mình, nhưng đồng thời vẫn ý-thức được mình đang hiện-diện trong cái mình đã ly-khai hoặc bị phủ-nhận. Nguy-tín vì những gì mình nói đến như là thuộc thứ hạng đạo-đức, nhân-cách, những gì mình muốn cho người khác và chính mình xem như là thực-chất của mình, đồng nhất với mình, những điều đó, thực ra chỉ là một lối siêu-thoát trên nền-tảng của những sự-kiện bên dưới. Không có những sự-kiện tự-nhiên, do hoàn-cảnh gây ra, không có hoàn-cảnh trong đó mình sống, thì những tư-tưởng, những tình-cảm siêu-dẳng không thể xuất hiện được. Tuy nhiên, cái làm nên nguy-tín, chính là việc ý-thức vừa công nhận sự đồng-nhất giữa cái tôi sự-kiện và cái tôi siêu-hướng, vừa biện-hộ cho sự dị-biệt giữa hai cái tôi ấy.

Có lẽ chúng ta đã có cảm-tưởng là Sartre chỉ làm những phân-tách tâm-ý thông thường. Không. Từ những phân-tách ấy, ông đã đi đến những lập-trường triết-học như sau :

- a) Cái gì thuộc siêu-dẳng chẳng qua cũng chính là kiện-tính của cuộc đời, bởi vì kiện-tính xuất hiện như một vươn lên từ nội-tại đến những miền gọi là xa-xăm nhưng tự-trung vẫn không ngoài ý-thức.
- b) Kiện-tính và siêu-hướng là hai mặt của một... người
- c) Theo nghĩa đó, người hoặc ý-thức có nghĩa là có để không có, hữu để không phải là hữu.

Nhị-phân căn-bản :

Không có hoặc không phải, là một thực-trạng làm nên bản thân mình. Mình không thể có và không thể hiểu được, nếu không tự đặt trong tương-quan với tha-hữu. Chúng

ta sẽ trở lại vấn-đề này. Trên bình-diện hữu-thể-luận, ta còn ghi nhận với Sartre rằng : thực-tại nhân-loại là thành quả của những phủ-nhân, những hư-vô-hóa qua lại, giữa người và tha-hữu, đồng thời, với sự hư-vô-hóa ấy, là một siêu-thoát-hóa qua lại, nghĩa là một siêu-thoát-hóa theo chiều này đến chiều hướng khác. Tính-chất nhị-phân ấy đặt nền-tảng cho việc kiến-tạo con người trong thời gian : « Vấn-đề là kiến-tạo thực-tại con người, như một hữu-thể đồng nhất với cái mà nó không phải và dị-biệt với cái mà nó đồng-nhất (1).

Đến đây, ta có thể hỏi do đâu mà có sự nhị-phân trong thân-phận con người như vậy ? Tại sao ý-thức lại vừa khẳng-định, vừa phủ-định, vừa hữu và vừa không hữu ; tại sao ý-thức có nghĩa là *đề* hữu, *đề* thành phi-hữu, tại sao kiện-tính lại mang theo siêu-hướng. Sartre trả lời rằng, điều đó nằm trong bản-chất của ý-thức. Ý-thức vốn duy-nhất, nhưng mang trong mình một *nghệ-thuật* kiến-tạo những quan-niệm mâu-thuẫn và nối kết những mâu-thuẫn ấy lại với nhau. Tuy nhiên, ta đừng cho đó là quan-điểm của Hegel. Bởi vì Hegel chấp-nhận một Logos phi-ngã, phổ-biến, ý-niệm. Còn Sartre thì cho rằng không phải mâu-thuẫn nằm trong thực-tại theo nghĩa « đồng-thời lý-học » chúng ta đã thấy, mà nằm ngay trong ý-thức cá-nhân, với tư-thế phủ-chú của nó. Chúng ta thấy rằng Sartre đã quả-quyết một lập-trường tin-điều không chứng-minh và không kém lý-học như của Hegel.

Có điều cần nhấn mạnh ở đây là : con người luôn luôn ở trong thế nguy-tín, vì tính-chất nhị-diện của nó : kiện-tính và siêu-hướng. Vì nguy-tín mà gã chiêu đãi trong quán cà-phê không ngừng cố-gắng diễn đúng vai-trò chiêu-dãi của nó, mặc dầu nó không phải là gã chiêu-dãi từ tinh-thần đến thể-xác. Cũng vậy, trong xã-hội, tất cả chúng ta, ai ai cũng diễn tuồng nguy-tín ấy, và mỗi người tùy theo sở thích hoặc địa-vị của mình. Nói vắn lại, nguy-tín là vì chúng ta mang trong mình một mâu-thuẫn nội-tại, và mâu-thuẫn ấy bắt nguồn từ ý-nghĩa người là một hữu-tại-thể và một hữu-vị-tha : « Điều-kiện khả thể của nguy-tín chính là việc thực-tại con người phải là cái mà nó không phải và không phải là cái nó phải trong hữu-thể cận tiếp nhất của nó, trong hạ tầng cơ-sở của

(1) E. N., trang 97.

Cogito tiền phản-tỉnh » (1).

IV. — TỰ-NGÃ VÀ VỊ-NGÃ VÀ VẤN-ĐỀ
NGUỒN-GỐC CỦA Ý-THỨC

Nguy-tin cần được làm sáng tỏ trong mô-tả tự-do cụ thể (2). Nhưng chúng tôi thấy không cần-thiết cho chương-trình đã đề ra. Và chẳng, chúng ta đã có một ý-niệm căn-bản thế nào là nguy-tin. Nhìn kỹ thì chúng ta thấy rằng nguy-tin là một sự trốn tránh tự-do trước trách-nhiệm của chính tự-do, một khuynh-hướng thực-thị và chứng-minh tự-do của mình bằng cách phủ-nhận hành-dộng tự-do của chính mình. Đó cũng là do hiện-hữu của kiện-tính và siêu-hướng. Tất cả những phân-tách trước đây về ý-thức nhằm sửa-soan cho những ý-niệm mà đối với Sartre là những khám-phá mới trong lịch-sử triết-học: ý-niệm về tự-ngã và vị-ngã. Chúng ta sẽ không ngần-ngại đồng-ý rằng đó là những khám phá «mới» của Sartre, và nếu mỗi triết-gia cần được nghiên-cứu trong những nét chính yếu của mình, thì Sartre cần được đánh giá trước hết và thiết-yếu trong hai ý-niệm ấy, các suy-niệm khác chỉ là thứ yếu hoặc do hai ý-niệm ấy chi-phối và điều-hành.

Tự-ngã là gì ?

Nói ý-thức hay là ý-thức về, tức là ngu ý một đối-tượng bất khả giảm thành ý-thức. Như vậy, một triết-lý bắt đầu bằng ý-thức, không có nghĩa là *đề chứng-minh* hiện-hữu của sự-vật vì sự chứng-minh ấy là thừa, nếu không là vô-nghĩa hoặc mâu-thuẫn.

a) Tự-ngã (3) của ngoại vật :

Thực-hữu của sự-vật như thế nào ? Có những đặc-tính gì ? Sartre trả lời rằng tất cả mọi đối-tượng của ý-thức đều có tính-chất hiện-tượng, nghĩa là những gì hiện ra cho hoặc trước ý-thức. Ý-thức là ý-thức về sự-vật như là hiện-tượng.

(1) E. N., trang 108.

(2) Sartre đã mô-tả nguy-tin trong nhiều tác-phẩm : tiểu-thuyết và kịch bản...

(3) Như mọi người biết, tự-ngã áp-dụng cho sự-vật thì không chính, nhưng chúng tôi chưa tìm được chữ đề dịch en-soi của Sartre. Có người đề-nghị tự-nghị, nhưng không đúng ở đây.

và vì sự-vật hiện ra cho ý-thức, nên ý-thức được gọi là *vi-ngã* (pour-soi). Ngoại vật là hiện-tượng. Vật-như-là-hiện-tượng là đối-tượng của tri-thức. Vì lẽ đó, chúng ta chỉ có thể nói đến hữu của hiện ra, hữu của hiện-tượng. Và cũng vì lẽ đó, hữu bên kia hiện tượng là cái gì vượt chúng ta, vượt ý-thức, không được ánh sáng ý-thức chiếu dội, cho nên đó là một hữu dày đặc, đen tối, không một khe hở, không một nứt rạn, tự mình là mình. Đó là tự-ngã của vật : « Tự-ngã là đây mình và người ta không thể tưởng-tượng được một cái gì khác dày đặc toàn-diện hơn cân bằng trọn vẹn hơn là giữa cái được chứa và cái chứa : không có sự hở nhỏ nhất nào trong hữu-thể, không có sự nứt rạn nào nhỏ nhất để hư-vô có thể lách mình vào được ».

b) *Tự-ngã của người.*

Nhìn về người, đứng trước tất cả những sự-khien vật-lý và tâm-lý, nội và ngoại giới, ý-thức cũng thấy mình đối-diện với những phân-tách hiện-tượng không hơn không kém. Người cũng là một sự-vật, bên cạnh các sự-vật khác, cùng chung một số-phân như các sự-vật khác, nghĩa là cùng chịu sự chi-phối của các động-lực vật-lý trong vũ-tru. Cho nên nơi người, ý-thức cũng đối-diện với một hữu bên kia hiện-tượng và hữu ấy cũng được gọi là hữu-tự-ngã.

Vị-ngã của người :

Tuy nhiên, người đồng thời thấy mình là ý-thức, một ý-thức khác với sự-vật được ý-thức. Người không như hiện-diện trong vũ-tru. Nói khác đi, ý-thức thấy sự-vật, kể cả thân-thể con người, như là hiện-tượng trước sự-vật. Không những thế, hiện-tượng chỉ là hiện-tượng cho ý-thức, như đã nói, vì thế nói đến tự-ngã của sự-vật là nói đến *vi-ngã* của người. Người không những tự thấy mình khác với ngoại-vật, mà còn khác với chính mình. Phủ-nhận sự đồng nhất ấy có nghĩa là đặt một *quãng cách* giữa mình với sự-vật, và giữa mình với mình. *Quãng cách* ấy nói lên một hiện-diện của hữu-vị-ngã khác với hữu-tự-ngã ngay trong bản thân mình. Tuy nhiên, *quãng cách* ấy không phải là một thực-tại vật-lý giữa mình với mình, bởi vì, như ta đã biết, thực-tại nhân-loại là một cái gì duy-nhất. Do đó, đó là một « *quãng cách không có* » (distance nulle), một Hư-vô. Không có *quãng cách không có* ý-thức, ý-thức được định nghĩa bằng *quãng cách* ấy lại là hư-vô, cho nên ý-thức là hư-vô. Vậy hư-vô-tính của ý-thức nói lên hư-vô-tính của vị-ngã đối với tự-ngã. Sau

hết, vi-ngã còn được thấy trong ham muốn, ước-vọng, kinh-hoàng, trong tự-do chọn lựa của con người, nhất là đối với các giá-trị cụ-thể và đặc-thù. Tất cả những hiện-tượng ấy chứng tỏ rằng con người là hư-vô trong vi-ngã, hoặc hữu của ý-thức, là vi người là một khuyết-hữu (défaut d'être), hoặc cần đến hữu cũng thế.

Nói tóm lại, Sartre đặt vấn-đề hữu-vi-ngã vì Sartre thấy rằng sự đặt vấn-đề nói chung của con người tri-thức có nghĩa là người tự thấy mình thiếu-thốn, và vì thế, muốn tìm kiếm một cái gì khác cho mình. Nói cách khác, *nguồn-gốc* của ý-thức là hư-vô, *ý-thức* là hư-vô, *vi-ngã* là hư-vô, và hư-vô liên-hệ đến cả ba ý-niệm đó.

Tương-quan giữa tư-ngã và vi-ngã :

Chúng ta cần giải-thích thêm những ý-niệm đầu tiên trên đây về tự-ngã và vi-ngã. Nhưng vì, như ta có thể thấy, đó là hai ý-niệm, hoặc hai thực-thể của thực-tại người, không thể nói đến phương-diện này mà không nói đến phương-diện kia. Nên tốt hơn hết là tìm hiểu thêm hai ý-niệm ấy trong tương-quan của chúng.

Ta sẽ phân-tách tương-quan ấy lần lượt theo ba liên-hệ sau đây :

- Tự-ngã-hư-vô-vi-ngã,
- Tự-ngã-ý-thức-vi-ngã,
- Tự-ngã-thời-tĩnh-vi-ngã.

Tự-ngã-hư-vô-vi-ngã :

Chúng ta đã nói rằng, dưới mắt Sartre, vũ-trụ này là một khối đầy đặc, duy-nhất, tất cả làm nên một Hữu-độc-nhất, trong đó không có chỗ cho hư-vô, và do đó, hư-vô xuất-hiện với sự xuất-hiện của ý-thức. Ý-thức đem hư-vô thổi vào vũ-trụ như là hoàn-cảnh sống của con người. Vũ-trụ không thể bị hủy-diệt trong ý-nghĩa vật-lý của nó, nhưng có thể bị ý-thức phủ-nhận một cách thần-chủ, và sự phủ-nhận phủ-phép ấy tùy thuộc vào từng trường-hợp đặc thù của cá-nhân tại thế. Theo nghĩa đó, vũ-trụ sống của con người bao giờ cũng là một vũ-trụ được nhìn đến qua các hiện-tượng của nó trước ý-thức. Hiện-tượng là vũ-trụ, là ngoại giới, nhưng không phải là tất cả vũ-trụ, tất cả thế-giới. Chúng ta chỉ có thể đối-diện với từng hiện-tượng và một số hiện-tượng giới-hạn nào đó,

và không bao giờ nắm được toàn-thể hiện-tượng. Ngoài giới thiên-nhiên, trong cái nhìn phủ-chú ấy, xuất-hiện như một cái gì thiếu sót, một cái gì không phải là chính những hiện-tượng được ý-thức trông thấy, và một cái gì bị ý-thức không thừa nhận là chính vũ-trụ trong ý-nghĩa toàn vẹn của nó. Một cách đơn-giản, chúng ta đã biết vũ-trụ qua hiện-tượng, cho nên cái hữu bên kia hiện-tượng hay là tự-ngã của vũ-trụ, chúng ta không bao giờ biết tới. Tự-ngã đã đến với ý-thức nhờ thái-độ phủ-nhận của ý-thức không muốn hiểu hiện-tượng của vũ-trụ chính là vũ-trụ.

Như vậy, nhờ có vị-ngã, nhờ hiện-tượng là hiện-tượng cho ngã của ta, nên mới có ý-niệm về tự-ngã. Nhưng đối lại, không có tự-ngã thì làm gì có hiện-tượng cho vị-ngã, làm gì có vị-ngã được tạo-tác bởi chính hiện-tượng. Không có tự-ngã nơi ngoài giới, thì không làm gì có hiện-tượng, bởi vì hiện-tượng có nghĩa là một cái gì sáng tỏ từ chỗ ám-u, tối-tăm, đen đặc. Nói tóm lại, không có tự-ngã, thì vị-ngã cũng không quan niệm được, và ngược lại không có vị-ngã thì làm sao trông thấy hiện-tượng và nói đến tự-ngã qua hiện-tượng, nhưng sự trông thấy tự-ngã ấy là kết-quả của một hư-vô của vị-ngã. Tuy nhiên, nếu ta không lầm thì tự-ngã của vũ-trụ chỉ là một kết-luận lý-học, và không là một hư-vô hữu-thể-luận. Cũng vậy, vị-ngã là một hữu của hiện-tượng, nhưng là một hư-vô hữu-thể-luận.

Đối với tự-ngã chung, của sự-vật là như vậy. Nhưng nếu ta đi vào tự-ngã nội giới, thì tình thế càng trở nên phức-tạp hơn. Con người không phải là hư-vô. Con người là một hữu-hiện-tượng, và được hiện-tượng-hóa trong thể-xác, cơ-cấu vật-lý, và hiện-tượng-hóa trong tình-ý tâm-lý, hiện-tượng trước ý-thức. Chúng ta thấy chúng ta xuyên qua hiện-tượng, qua những nhận-dịnh của ý-thức, nghĩa là qua vị-ngã. Nói kiểu khác, đối-tượng đầu tiên của ý-thức là hiện-tượng, và vì thế, chúng ta thấy ta như là vị-ngã, trước khi thấy tự-ngã; tại sao lại phải nói đến tự-ngã khi mà bao giờ chúng ta cũng chỉ có thể đối-diện với vị-ngã, khi mà đối-tượng của ý-thức không gì khác hơn là hiện-tượng và sự đối-diện với hiện-tượng là cái làm nên vị-ngã. Tự-ngã bởi đâu mà ra, và vị-ngã đối-diện với hiện-tượng hay là tự-ngã đối-diện với hiện-tượng.

Theo Sartre thì tự-ngã là đầy đặc, là đen tối, trong đó không có khe hở, nghĩa là không có gì là không, là hư-vô cả. Trái lại, vị-ngã theo định-nghĩa là hư-vô. Cho nên tự-ngã

không phải là nền-tảng của vị-ngã. Nói theo danh-từ Aristote thì tự-ngã bao giờ cũng là Actus, mà vị-ngã là Potentia. Actus không sinh ra Potentia. Nhưng nếu là hư-vô, nếu là hiện-tượng, thì vị-ngã bởi đâu mà ra? Còn người như là hiện-tượng hoặc vị-ngã, nếu không xuất-phát từ tự-ngã, thì xuất-phát từ đâu? Sartre trả lời rằng tự-ngã của người là sự hiện-hữu của nó trên mặt đất này, tự-ngã ấy đồng nghĩa với tự-ngã của vũ-trụ mà nó là một thành-phần. Tương-tự như Dasein trong học-thuyết Heidegger. Chúng ta sinh ra, và nhất là trước khi thấy mình, thì đã có tự-ngã rồi. Tuy nhiên, thực-chất của người khác mọi sinh-vật khác ở chỗ người là sinh-vật biết tự-vấn về sự hiện-diện của mình trong vũ-trụ. Tự tra-vấn, tức là tìm hiểu mình trong kẻ to chân tóc, trong ngọn nguồn phát-nguyên của mình. Cố-gắng tìm mình, đó là vị-ngã, nhưng đó cũng là tự-ngã đi tìm cho mình một nền-tảng, một khả-tri về hiện-hữu của mình (1). Trong cố-gắng đi tìm mình, tự-ngã đã đánh quên mình đi, đã mất mình đi, và hướng về một cái khác không phải là mình. Mình tìm hiểu mình, tức là phủ-nhận một đồng-nhất giữa mình với chính mình, tức là thấy mình không phải là mình, tức là giữa mình và chính mình có một quãng cách. Chúng ta không bao giờ bắt được mình một cách cân bằng, trọn vẹn, tuyệt-đối, vì thế quãng cách ấy, là quãng cách lý-tưởng, vô-hạn. Nhưng như đã nói, quãng cách ấy không phải là cái gì có thực mà chỉ là ý-niệm, chỗ nền tự-ngã cũng là vị-ngã, nhưng là vị-ngã như là đối-tượng hướng đến của tự-ngã. Tự-ngã đi tìm mình để đặt nền-tảng cho mình, tức là thiết-yếu tự biến thành vị-ngã. Giữa tự-ngã và vị-ngã không có quãng cách nào cả, nói khác đi, có một quãng cách không có, nghĩa là một hư-vô hiện-tượng-luận. Chính hư-vô hiện-tượng-luận này, mà ta thấy trong mọi hành-dộng vươn ra của con người, trong nhận-thức cũng như tình-cảm, chính hư-vô ấy giải-thích rằng tự-ngã là cái gì thiếu-thốn là một lỗ hổng của hữu-cần phải lấp đầy, hoặc một sa rời của tự-ngã đến vị-ngã (2).

Tự-ngã-ý-thức-vị-ngã :

Trong ý-niệm hoặc hoạt-động của ý-thức chúng ta

(1) E. N., trang 124 : "... Le pour-soi c'est l'en-soi se perdant comme en soi pour se fonder comme conscience".

(2) E. N., trang 121 : "Le néant est ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi".

cũng thấy được một liên-hệ giữa tự-ngã và vị-ngã. Trước hết, tự-ngã được chứa đựng trong ý-thức hiện-hữu của ta, của Dasein. Là người, ai cũng cảm thấy mình đang hiện-diện trong vũ-tru. Nhưng ý-thức mình hiện-hữu có nghĩa là không nhận mình là một tự-ngã, và như đã nói, là đem đối lập mình như là ý-thức với mình như không phải là ý-thức. Mình không phải ý-thức, tuy nhiên, là tự-ngã được hư-vô-hóa để cho vị-ngã xuất-hiện. Bởi vì, không có tự-ngã thì không có siêu-hướng, mà không có siêu-hướng tức là không có ý-thức, không có ý-thức thì không có vị-ngã. Cho nên vị-ngã chính là tự-ngã bị hư-vô-hóa bởi ý-thức. Vậy, nếu con người được hiểu là một hữu-tại-thế, nghĩa là vươn ra ngoài trong vũ-tru mình sống, thì ngay từ đầu, người là một tự-ngã để vị-ngã, một tự-ngã-vị-ngã.

Tư-thế hữu-tại-thế ấy là nguồn-gốc xuất-hiện cho những liên-hệ tự-ngã-vị-ngã về sau trong các động-tác đánh giá hoặc trong những tâm tình đau khổ. Giá-trị, ở mức độ suy-tư, là đối-tượng của một luận-đề. Nhưng, chúng ta sống kinh-nghiệm giá-trị trước khi ta đặt giá-trị thành vấn-đề. Từ đầu, từ khi có ý-thức tiên-phản-tinh, chúng ta đồng thời có vị-ngã và thẩm giá. Siêu-vượt-tinh hoặc ý-hướng-tinh trong ý-thức là một thẩm-định giá-trị. Đi tìm giá-trị, chính là đi tìm vị-ngã, và cả hai là đồng-bản-chất với nhau (consubstantiels). Nhưng giá trị-tuyệt đối lại đồng tinh với tự-ngã. Do đó, vươn lên hoặc cố-gắng thực-hiện giá-trị tức là con đường đi tìm tự-ngã qua ngã vị-ngã. Đối với đau khổ cũng vậy, Sartre cho rằng, sở dĩ mình cảm thấy đau thương, là vì mình chưa được thấm-nhuần đau-thương, tương-tự như người thấy mình bị công lạnh, là vì chưa công lạnh đến mức-độ tuyệt-đối của hiện-tượng. Khi con người trở thành băng tuyết thì không còn cảm thấy bằng tuyết nữa. Nhưng mặt khác, sở dĩ cảm thấy giá lạnh là vì người vốn là một giá lạnh, từ trong căn-bản. Dầu sáng tự nó đốt cháy được là vì bản-chất là đốt cháy. Cũng vậy, người đau khổ, hoặc một cách tổng-quát, đánh giá được mọi giá-trị, là vì người là một giá-trị, một thẩm-giá từ trong căn-bản.

Cao hơn một bậc nữa, là suy-tư và ý-thức suy-tư. Ở đây, Sartre thừa nhận với Descartes rằng cần phải tìm một nền tảng cho suy-tư và kiến-thức nhận-loại. Nhưng trong khi Descartes dừng lại ở Cogito, xem Cogito như là nền-tảng

nhận-thức-luận (épistémologique), và nhờ đó vươn lên với những ý-niệm thần-học, thì Sartre lại lấy Cogito như là bước đầu để đi vào những niềm dầy đặc của tự-ngã, xem Cogito như là một cách-thể của vi-ngã tìm về với tự-ngã. Thực vậy, dưới mắt Descartes, những ý-niệm về giới-hạn và vô-hạn, về bất-toàn và hoàn-toàn, là những lý-chứng cho một siêu-vượt, cho hiện-hữu của Thượng-Đế. Và Descartes kết-luận rằng Thượng-đế là nền tảng hữu-thể-luận của Cogito và của *sum*, tôi, mà tôi đã tìm thấy trên con đường hoài-nghi khoa-học. Nhưng, theo Sartre thì nền-tảng hữu-thể-luận ấy không là gì khác hơn chính là vi-ngã. Vẫn với hữu-bối ý-niệm ý-thức như là hư-vô, vì ý-thức là một ngoại vượt nghĩa là một thiếu thốn, Sartre cho rằng những gì ta thấy khuyết-diểm nơi ta hoặc nơi sự-vật, chính là vì bản chất ý-thức không ngừng tiến theo hướng toàn thể, chính là vì ý-thức tự-động tiến đến chỗ được hoàn-toàn đồ dầy, nghĩa là đến chỗ ý-thức trở thành đồng đặc, dầy, lác, đồng-nhất với tự-ngã. Do đó, tự-ngã hay toàn-thiện chỉ là một. Và cũng do đó, mọi ý-niệm về toàn-thiện nằm ngay trong ta, do ta, ý thức bất toàn là vi-ngã, và toàn-thiện là tự-ngã (1).

Tự-ngã-thời-tính-vi-ngã :

Sau hết ý-niệm thời-tính được Sartre xử-dụng để làm sáng tỏ liên-hệ giữa tự-ngã và vi-ngã. Ông phân biệt hai thứ thời-tính : thời-tính tâm-trạng và thời-tính uyên-nguyên. Thời-tính tâm-trạng hay nội-tâm như chúng ta thường gọi, là thời-tính tâm-lý cô-điền hoặc thực-nghiệm. Người ta đã « nhìn vào » nội-tâm hoặc nhìn ra ngoại vật để đo lường thời-gian, xem thời-gian như một thực-thể chủ-quan hoặc một thực-tại khách-quan. Người ta đã nói đến giòng thời-gian, đo lường thời-gian, và những vấn-đề thời-gian liên tục hoặc đứt đoạn đã tất nhiên phải đặt ra để rồi không giải-quyết được gì hết.

Sartre không phủ-nhận sự phân chia thời-gian thành hiện-tại, quá khứ và tương-lai. Nhưng tại sao lại có sự

(1) E. N., trang 133 : « Le réalité humaine est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée. Si le Cogito tend vers l'être, c'est que par sa surrexion même il se dépasse vers l'être en se qualifiant dans son être comme l'être à qui la coïncidence avec soi manque pour être ce qu'il est... Mais l'être vers quoi la réalité humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant : il est au cœur d'elle même, il n'est qu'elle-même comme totalité ».

phân chia ấy? Đầu là nguồn-gốc sâu xa? Trước hết, Sartre cho rằng sự phân-chia cổ điển, trong mọi trường-hợp, đã dựa trên một quan-niệm sai lầm về thời-gian: xem thời-gian như là một sự-vật, và đã không thấy rằng vấn-đề thời-gian là vấn-đề của và do vấn-đề thực-tại nhân-loại. Nói khác đi, chính con người, chính sự hiện-hữu của con người đã làm nảy ra thời-gian. Thời-gian là một sáng-tạo tất-yếu của nhân-tính. Thời-gian do cơ-cấu hữu-thể-luận của người và đồng-thời minh-định thế nào là người. Người là thời-gian và thời-gian là người. Cơ-cấu hữu-thể-luận ấy, chính là vị-ngã: Sartre ví vị-ngã như dân-tộc Do-Thái, mà hai đặc tính cốt-yếu là: phân-tán và đoàn-kết. Nói vị-ngã là nói đến một cái gì mà lý-do tồn-tại là không ngừng tự ly-tán, giải mình trên mọi nẻo đường nhân-sinh, đi vào trong mọi lãnh-vực, luôn luôn thắc mắc trước bất cứ một hiện-tượng nào của cuộc sống. Tại sao lại có sự ly-tán ấy? Tại vì nguyên-thủy, hư-vô đã lọt vào trong nội-lý của vị-ngã, tại vì, do đó, vị-ngã có nghĩa là phủ-nhận không ngừng phủ-nhận.

Hư-vô không phải là nền-tảng của vị-ngã, nhưng vị-ngã là nền-tảng chính của sự hư-vô của mình. Nói cách khác, ta chỉ biết rằng vị-ngã là hư-vô-hóa mọi hiện-tượng bắt gặp, và ta không thể nói gì khác hơn là hư-vô nằm trong vị-ngã, thế thôi. Nhờ tư-cách, phủ-nhận ấy, mà vị-ngã đã từ đầu trở thành mọi khả-thể vô cùng phong-phú trên đường tự thực-hiện. Người chính là vị-ngã tự thực-hiện theo sự thực-hiện những khả-thể của mình. Tự thực-hiện thiết-yếu đưa đến những ý-niệm hoặc những cảm-nghĩ về quá-khứ hiện-tại và tương-lai. Nhưng đó là những ý-niệm phản-tính, những ảo-tượng hữu-thể-luận. Thực vậy, theo Sartre không làm gì có quá-khứ, hiện-tại hoặc tương-lai theo nội-dung cổ-điển. Một biển-cổ, một hình-ảnh, đã qua đi, là những cái không còn nữa, và vì thế không thể nhìn quá-khứ như là cái gì có-động hoặc biến-thái ở một chỗ nào trong óc não hoặc tâm-trang chúng ta. Quá-khứ cần được đặt vào toàn-thể ý-nghĩa hình thành con người của tôi. Có quá-khứ, là vì có ngã-tính (moité) của tôi, ngã-tính ấy là tương-quan hữu-thể-luận giữa dĩ-vãng và hiện-tại. Tôi hiện-diện trước cảnh điêu-tàn của đất nước vào những năm 1945 - 1954, thì những kỷ-niệm thời-gian ấy mới có ý-nghĩa đối với tôi, thì thời-gian ấy mới gọi là quá-khứ. Không có tôi trong

quãng thời-gian ấy, thì những biến-cố ấy không là quá-khứ, cái làm cho những năm tháng ấy thành lịch-sử chính là sự trường-tồn của ngã-tính tôi. Tuy nhiên, tại sao quá-khứ lại sống lại trong ký-ức tôi, lại trở về với tôi *bây giờ*, khi mà tôi không còn chứng-kiến những biến-cố xa xưa nữa? Tại sao sống trong hiện-tại mà lại thấy quá-khứ? Cái gì làm cho quá-khứ thành hiện-tại? Đó là, như đã nói, ngã-tính của tôi trong ý-nghĩa toàn-diện của nó. Nhưng không phải là một ngã-tính bất-động, đã hình thành, mà là một ngã-tính luôn luôn biến-động theo sự thúc-bách của chính những khả-thể của nó, nói vắn lại, của vị-ngã. Vị-ngã bao giờ cũng phải được nhìn đến như là hiện-tại. Chúng ta không giải quyết được gì, nếu chúng ta đi từ quá-khứ để tìm một sợi dây nối kết với hiện-tại. Chúng ta chỉ có thể nói đến quá-khứ từ hiện-tại ta sống, nghĩa là từ vị-ngã. Vị-ngã là một chấm hỏi toàn-diện. Quá-khứ là quá-khứ trước một vị-ngã đang thắc-mắc và dặt vấn-dề. Một cách tổng-quát, đối với thực-tại nhân-loại (cá-nhân), thì có quá-khứ khi con người còn phải tự-tạo và theo nghĩa đó, quá-khứ sở dĩ gọi như thế là vì sức sáng-tạo hiện-tại của vị-ngã. Quá-khứ đến trong thế-giới nhờ vị-ngã của tôi (1). Quá-khứ tự nó không có tà-thuật nào để trở về với hiện-tại. Quá-khứ là quá-khứ, vì nó đã hoàn-tất mọi khả-thể của nó rồi. Nói khác đi, quá-khứ là một tự-ngã, bất-lực và bất-động, một xác chết không hồn, không có vị-ngã thổi sinh-lực vào thì không làm gì động đậy được. Cho nên cuộc đời con người diễn ra như một cố gắng không ngừng làm sống lại để vượt xa hơn quá-khứ, (cố-gắng ấy sẽ chấm dứt bên kia năm mờ nơi đây doàn thề quá-khứ của cuộc đời sẽ tuyệt-đối, nghĩa là không còn là quá-khứ nữa. Cho nên đời một người, không có nghĩa nào khác hơn là đi tìm một hư-vô tuyệt-đối trong sự đồng-nhất giữa vị-ngã và tự-ngã, vị-ngã thuyết-yếu hướng về tự-ngã là như vậy).

Tuy nhiên, ta đừng tưởng vị-ngã đồng hướng về tự-ngã như một tận-diêm đã cho sẵn. Trái lại, có vị-ngã, là vì có tự-ngã: vị-ngã xuất-hiện trên nền-tảng quá-khứ như là tự-ngã. Một phần nữa, ta thấy vị-ngã chỉ có thể như là nền-tảng của hư-vô, của chính mình, và nền-tảng ấy không

(1) E. N., trang 157: « C'est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde parce que son "je suis" est sous la forme d'un "je me suis" ».

phải là cho mình. Một cách nôm-na, thì vị-ngã quyết-dinh thái-độ phủ-nhận đối với mọi hiện-trạng, nhưng không thể tự quyết-dinh đối với lý-do tồn-tại của mình. Lý-do tồn-tại ấy phải tìm trong tự-ngã của quá-khứ. Thành ra đời người như bị giằng-co bắt-đắc-dĩ giữa hai thế-lực: một bên là nọa-tính của quá-khứ bất-lực, một bên là an-toàn của chính nọa-tính ấy. Chúng ta hướng về « hạnh-phúc » bất-diệt của một ý-thức bị hư-vô-hóa tuyệt-đối trong tự-ngã tuyệt-đối của một xác chết không hồn, nhưng đồng-thời lại kinh-hoàng trước sự hủy-diệt kinh-khủng vô-tiền khoáng-hậu ấy. Theo Sartre thì thân phận con người sẽ thiết-yếu hướng về Tự-ngã tuyệt-đối trong những điều-kiện sống mâu-thuân như vậy. « Vị-ngã được tự-ngã chống đỡ mới có được, lý-do tồn-tại của nó không còn vì nó là vị-ngã: bởi nó trở thành tự-ngã, và, từ đó, một ngẫu-nhiên thuần-thành. Quá-khứ của Ta không có lý để làm như thế này hoặc như thế kia: trong toàn-hộ của nó, quá-khứ xuất-hiện như một sự-kiện thuần thành, cần được xem như là sự-kiện, như là vô cơ. Nói tóm lại, nó là giá-trị đảo-hoán: vị-ngã bị tự-ngã tái chiếm và đóng cứng, bị mật-độ đóng-đặc của tự-ngã tràn ngập và làm mù lòa, bị tự-ngã làm cho dày kín đến độ không còn hiện-hữu như tia sáng phản-chiếu đối với đèn chiếu, cũng không còn như là đèn chiếu đối với tia phản-chiếu, mà trở-trợ như một dấu chỉ không hơn không kém của đôi đèn-chiếu-tia-phản-chiếu. Chính vì vậy mà quá-khứ, có chăng, chỉ làm đối-tượng nhe nhảm cho một vị-ngã muốn thực-hiện giá-trị và trốn-tránh kinh-hoàng do sự vắng mặt vĩnh-viễn của ngã đưa đến » (1).

Cố-gắng ấy bắt nguồn ở tư-thế-hữu thể-luận của vị-ngã, nghĩa là ở khả-thể hư-vô-hóa của vị-ngã. Vị-ngã không ngừng tiến-diễn trong thái-độ phủ-nhận những gì đã hình thành, đã thành quá-khứ, đã thành tự-ngã. Vị-ngã đến sau và trên cơ-sở của tự-ngã là như vậy. Trong viễn-trạng thời-tính, vị-ngã sẽ không bao giờ có, nếu không có quá-khứ như là tự-ngã đi trước. Cho nên Sartre nói rằng cái tạo ra vị-ngã chính là tương-quan giữa vị-ngã ý-thức với tự-ngã mù lòa tối-tăm, ý-thức đối ánh-sáng lên quá-khứ tự-ngã để tìm hiểu nó, để xử-dụng nó như một khả-thể xây-dựng vị-ngã: « Cái kiến-tạo, từ nguyên-thủy, hữu của vị-ngã, chính là sự tương-quan với một vật, mà không phải là ý-thức, một vật

(1) E.N., trang 184.

hiện-hữu trong đêm tối toàn-diện của sự đồng-nhất, một vật ở ngoài và đang sau vị-ngã, nhưng vị-ngã bắt buộc phải quay mình lại và vươn tới (1).

Tuy nhiên chính khả-năng vô-hóa ấy là nguồn mạch của một khả-năng khác của vị-ngã, và vì thế mới có *trương-lai*, một thời-tính khác của vị-ngã. Trương-lai là cái chờ đợi tôi, chờ đợi tự-ngã. Nhưng trương-lai tự nó không là gì cả, là hư-vô : không có tôi, không có vị-ngã, không có trương-lai. Vị-ngã là một cõi mờ, là một lỗ hồng hướng về và đón nhận trương-lai. Chính cái lỗ hổng trống rỗng ấy sẽ tạo ra cái chúng ta gọi là trương-lai. Nhưng chúng ta không bao giờ hướng về cái không có, mà bao giờ cũng hướng về cái gì mà ta chưa có, cái chưa có không tự nó có mà do ta mà có, cho nên hướng về trương-lai là hướng về chính chúng ta. Tuy nhiên không phải là cái ta hiện-tại, bởi vì trương-lai là xứ-sở của những khả-thể chưa thành hình, những khả-thể thuần-túy vượt ra ngoài một ý-nghĩa hiện-tại của vị-ngã hiện-tại. Cho nên hướng về ta trong trương-lai là hướng về khả-thể-hóa những khả-thể hiện-tại của vị-ngã hiện-tại. Khả-thể hiện-tại thiết-yếu là của tự-do. Có những khả-thể hiện-tại được may-mắn hình thành trong trương-lai, mà cũng có những khả-thể hiện-tại không bao giờ hình thành. Theo nghĩa đó, và tóm lại, trương-lai bao giờ cũng là một bất-khả-thể có thể có của khả-thể hiện-tại trong ý-thức tôi và như tôi mong chờ (2).

Ta có cảm-tưởng vị-ngã là một thực-thể hiện-tại, và tất cả thời-gian-tính thiết-yếu móc nối vào hiện-tại, hiện-tại như sợi dây nối kết quá-khứ và trương-lai. Điều đó rất đúng, miễn là đừng hiểu hiện-tại như một lúc thời-gian khách-quan, ngoài ý-thức vị-ngã. Thực vậy, nếu ta nhìn thời-gian theo kiểu Zenon d'Elée thì không bao giờ có hiện-tại cả, vì cái chưa đến không phải là hiện-tại, và cái đã đến sẽ chỉ còn là quá-khứ, hiện-tại sẽ chỉ là con số zéro. Cho nên có hiện-tại là vì có ngã của tôi, nhưng không phải là một ngã tĩnh, mà là một ngã động, luôn luôn trong thế phủ-nhận bởi vì ngã động ấy là kết-quả của tự-ngã bị vị-ngã phủ-nhận trong cuộc sống của cá-nhân. Hiện-tại do đó là một chạy

(1) E.N., trang 184.

(2) E.N., trang 174 : « En un mot, je suis mon futur dans la perspectiva constante de la possibilité de ne l'être pas ».

trốn trước hữu của mình và trước hữu của vũ-tru trong đó tôi sống. Có hiện-tại là vì có tôi, tôi đưa hiện-tại vào trong thế-giới này.

Tuy-nhiên, hiện-tại tôi và hiện-tại của thời-gian đều diễn ra trên sự phủ-nhận quá-khứ và hướng về khả-thể tương-lai, cho nên ta thấy rằng quá-khứ, tương-lai và hiện-tại là ba xuất thân của vị-ngã, của con người. Thời-tinh trong học-thuyết Sartre không có nghĩa nào khác hơn là một sản-phẩm của tự-do cá-nhân muốn đạt đến chỗ hoàn tất của tự-do, của đời người. Sartre không ngần-ngại trả lời rằng đời người sẽ thiết-yếu hoàn tất khi người ta nhắm mắt lia trần. Chết là tận diêm của một người, thì chết cũng là sự hủy-diệt tuyệt-đối của ý-thức. Người có ý-thức nên người mới có tự-do. Một khi người không còn là ý-thức nữa thì tự-do cũng sẽ tiêu tan, và người sẽ không bao giờ tạo thời-gian nữa, không thể nghĩ đến quá-khứ hoặc tương-lai, người sẽ không còn xuất thân. Bởi vì nguồn-gốc của thời-gian là ý-thức, nên thời-gian sẽ không còn đặt ra khi ý-thức không hiện-hữu. Cho nên đời người là một cố-gắng không ngừng của tự-do, nhưng là một cố-gắng thiết-yếu hướng về vực thẳm của hư-vô tuyệt-đối, nghĩa là hướng về sự đồng-nhất toàn-diện giữa vị-ngã và tự-ngã. Cứ mỗi giây phút qua đi trong cuộc đời là một đợt sóng động thành tự-ngã. Chết đến làm cho đời người thành một toàn-thể tự-ngã tuyệt-đối, chết sẽ chấm dứt mọi khả-thể của vị-ngã hay hoàn-tất tự-ngã, hai ý-nghĩa là một. Người sẽ trở thành bất-động, một nắm xương tàn, dề cuối cùng chỉ còn là cát bụi... Đứng trên bình-diện tranh đấu của tự-do đối diện với cuộc sống, thì vị-ngã như một chiến-sĩ không ngừng nỗ-lực vật lộn với xiềng xích hoặc hãm dọa của tự-ngã, dề rồi đau xót thấy mình dần dần kiệt sức, tàn tạ dưới búa rìu của tự-ngã, đồng-thời ý-thức rằng chỉ có sự thất-bại hoàn-toàn ấy mới làm đầy ý-nghĩa của cuộc đời, chỉ có tử-thần mới đủ uy-quyền tặng một phát súng thi ân sau cùng cho thân-phần của ý-thức phi-lý và cho tự-do vô-nghĩa. Chúng ta có thể trích-dẫn câu nói này của Sartre làm như ý-nghĩa sau cùng của tương-quan tổng-hợp của thực-chất con người là hữu-tại-thể, nói khác đi, tương-quan giữa tự-ngã và vị-ngã trong ý-nghĩa thời-gian: « Một vị-ngã đã giải bày tất cả hư-vô của mình, được tự-ngã vờ lại và tự hòa tan vào thế-giới, đó là quá-khứ sẽ làm nên tôi, đó là giáng thế của vị-ngã. Nhưng sự giáng thế này có nghĩa là sự xuất-hiện một vị-ngã không còn nhìn nhận (tự hư-vô-hóa như

là hiện diện) mình hiện-diện ở thế-giới nữa và chấp nhận mình là quá-khứ để rồi vượt quá-khứ ấy. Ý-nghĩa của sự xuất-hiện ấy như thế nào? Đừng xem đó là sự xuất-hiện của một hữu mới. Tất cả xảy ra như thể hiện-tại đã làm một cái lỗ hồng vĩnh-viễn của hữu, vừa lấp đầy đó lại vừa rỗng tuyệt đó, cứ vậy mãi; như thể hiện-tại đã làm một chạy trốn vĩnh-viễn trước sự cứng đờ thành tự-ngã không ngừng hàm dọa nó cho đến chiến thắng cuối cùng của tự-ngã sẽ lòi cuốn nó vào một quá-khứ không còn là quá-khứ của vị-ngã nào cả. Chính sự chết là chiến-thắng ấy, vì sự chết là sự ngưng triệt để của thời tinh, hoặc nói kiểu khác là việc tự-ngã giành giật được toàn-thể con người» (1).

Suy-tư triết-lý của Sartre không cùng một kích thước như suy-tư của Kant. Ông không đặt vấn-đề nguồn-gốc vũ-tru. Ông đã nhìn những vấn-đề ấy một cách gián-tiếp qua tấm gương ý-thức ông đã sáng-chế ra một cách độc-đáo. Nói khác đi, thay vì đặt con người trong vũ-tru như một Kant hoặc một Heidegger, ông đã biến con người làm trung-tâm vũ-tru, hay hơn nữa, ông đã quan-niệm con người theo kiểu Protagoras : con người là thước đo vạn-vật. Nhưng con người của Sartre là con người ý-thức, là chính ý-thức. Những phân-tách hiện-tượng-luận đã đưa ông đến quả-quyết ý-thức là một hiện-tượng với tất cả những hàm ý lý-học của nó, hiện-tượng ấy ta không phủ-nhận được, nhưng là một hiện-tượng phải được khai-thác nơi nó và không thể qui-chiếu theo một hiện-tượng nào ngoài nó. Tự nó, ý-thức là ý-thức. Một hiện-tượng không do ai sáng-tạo ra, hơn nữa, là nguồn-gốc mọi sáng-tạo của con người. Nhiệm-vụ của triết-gia là đi vào những miền sáng chói của ý-thức, làm cho tất cả ý-nghĩa của ý-thức thành ý-nghĩa của cuộc đời. Căn-hản của ý-nghĩa ấy là khả-thể sáng-tạo trong khả-thể phủ-định và chối bỏ của ý-thức. Nhưng khả-thể ấy là một ngẫu-nhiên, hơn nữa, là một phi-lý tuyệt-đối, phi-lý trong nguồn-gốc cũng như trong mục-đích và cứu cánh của nó. Tự-ngã, vị-ngã, ý-thức, cuộc đời, tất cả chỉ là một và là hư-vô. Chúng ta thấy như vậy và chúng ta cũng chỉ có thể thấy như vậy. Đó là thân phận của con người, và đó cũng là thân phận của triết-gia.



(1) E. N., trang 193.

MỘT VÀI NHẬN-ĐỊNH

Đến đây, chúng ta có thể dừng lại chốc lát để có một nhận-xét phê-phán về lập-trường triết-học căn-bản của Sartre. Chúng ta biết rằng từ quan-điểm người là một hữu-tại-thể theo nghĩa Hiedegger, Sartre đã tìm thấy trong phân-tách tương-quan tổng-hợp của hữu ấy một nhân-lố quyết-định cho tất cả ý-nghĩa làm người : ý-thức hư-vô-hóa.

Từ trước, khi viết *Hữu và Hư-vô* ông đã nghiệm thấy cuộc đời là một nhầy-nhua, phi-lý, thừa-thãi, trong cuốn *Buồn nôn*. Thế-giới này tự nó không nghĩa lý gì : « tất cả là ngẫu-nhiên, mảnh vườn này, thành phố này, và cả bản thân tôi » (tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même). Người cũng như vạn-vật, không có lý do nội-tại nào để sinh sống : « Comme les autres hommes, ils n'ont pas le droit d'exister, ils sont apparus par hasard, ils existent comme une pierre, une plante, un microbe » (1). Tuy-nhiên lý do sâu xa làm cho ta cảm thấy đời vô-nghĩa nằm ngay trong tự-do chọn lựa do hành-vi hư-vô-hóa của ý-thức tạo ra. Ta có thể nói tiểu-thuyết *Buồn nôn* đã tạo ra một không-khí tâm-lý, từ đó nảy ra cuốn *Hữu-thể và Hư-vô*. Ta cũng có thể thêm rằng tư-tưởng Sartre đi từ những kinh-nghiệm tâm-lý cá-nhân đến những kiến-tạo thuần lý-thuyết trong *Hữu-thể và Hư-vô*. Kinh-nghiệm cá-nhân nặng màu sắc chủ-quan ấy vốn tiềm-tàng và tác-động bên dưới tư-tưởng của ông, một bên dưới kiểu Pascal (really Pascalian under-tone) như Robert Campbell đã nhận-định. Nói khác đi, mặc dầu trong tham vọng đi lên theo con đường suy-lý của một Descartes, một Alain hoặc một Husserl, Sartre đã không vì thế dứt tình với những

(1) La Nausée, trang 114.

tiếng nói cá-nhân ông, một tiếng nói đã được nhiều nhà phân-tâm-học và ngay cả Sartre, đã không phủ-nhận sự hiện-diện trong các tác-phẩm của ông. Ấu đó cũng là đặc-chất của triết-lý hiện-sinh và nhất là của triết-gia chúng ta. Chúng ta không thể tách rời lý-thuyết Sartre với con người của Sartre được. Tuy-nhiên, khác với Goethe chẳng hạn đã không bao giờ tin vào giá-trị của triết-lý, mà chỉ biết sống bằng những kinh-nghiệm cụ-thể, Sartre đã sớm xây-dựng một lý-thuyết, để sau đó, tìm cách chứng-minh trong cuộc sống, vì lý-do đó ta có thể suy-tư về những điểm căn-bản đã trình-bày trên đây.

Buồn nôn trong *La Nausée* đã trở thành ý-niệm phủ-quyết trong *Hữu-thê và Hư-vô*. Phủ-quyết, do đó, không phải là đặc-tính của một loài nào ngoài con người. Có người mới có phủ-quyết. Cho nên về sau Sartre đã không ngừng chủ-trương rằng tư-tưởng con người bắt đầu bằng nguyên-lý mâu-thuẫn chứ không phải bằng nguyên-lý không mâu-thuẫn như Aristote quan-niệm. Nhưng khác với Hegel, hoặc Engel, mâu-thuẫn đến với người, không từ sự-vật bên ngoài mà là từ trung-tâm của con người, từ ý-thức của con người cá-nhân. Sartre phân-biệt ý-thức như là một hiện-tượng và như là một động-tác. Khi ta nhìn ý-thức dưới hình-diện hiện-tượng thì ý-thức là vị-ngã, và khi được nhìn như là một khả-thể phủ-quyết, thì ý-thức là động-tác không nội-dung, hay để nói theo danh-từ của Valery là một « chân không âm-vang (vide sonore) ».

Nhưng Sartre không trả lời nguồn-gốc của ý-thức. Ông ghi nhận hiện-hữu của ý-thức như là một sự-khien nhân-loại thể thoi, và đó là « đại phiêu-lưu của tự-ngã » (*la grande aventure de l'en-soi*). Như vậy, độc-giả có thể cảm-tưởng là ý-thức do tự-ngã mà có. Tuy-nhiên, như ta đã biết, tự-ngã là một đống đặc, kín mít, không liên-hệ hoặc tương-quan nào với bất-cứ một cái gì khác, nó là nó, nó không có một thuộc từ nào hết, vậy thì danh-từ phiêu-lưu, dấu hiệu theo nghĩa nào đi nữa, liệu có lý-do đứng vững không? Hơn nữa, Sartre đã nhiều lần khẳng-định rằng tự-ngã không làm nền-tảng cho vị-ngã và cho ý-thức, cho nên ta không thể nói tự-ngã khai-sinh ra ý-thức.

Mặt khác, ý-niệm ý-thức hoặc vị-ngã, không thể tách khỏi ý-niệm hư-vô được, bởi vì tất cả ý-nghĩa của ý-thức bắt đầu và nằm trong ý-niệm hư-vô. Vậy người ta có thể hỏi

thêm hư-vô bởi đâu mà có? Nói rằng hư-vô như con sâu nấp sẵn trong con người, phải chăng đó chỉ là một hình-ảnh thơ văn hoặc một quả-quyết siêu-hình không có nền-tảng và không hiện-minh được.

Thứ ba, phải nghĩ thế nào về cái gọi là tự-ngã. Đó là một kết-luận có tính-chất lý-học thuần-túy theo nghĩa vật tự tại của Kant hay là một hiện-giới cuối cùng của trực-giác tri-tuệ hoặc của tâm-tỉnh? Chúng ta thấy Sartre đã rơi lợi giữa nhiều giòng tư-tưởng triết-lý. Đối với ông, không có vấn-đề thích-ưng với ngoại-giới, sống theo ngoại-giới, mà, i tra trong buổi đầu tư-trưởng của ông, chỉ có vấn-đề làm thế nào để tự tách mình ra khỏi thế-giới nham-nhở và đầy tràn nước mắt này. Hữu-tại-thế của Heidegger căn-bản là hiểu biết thế-giới sống, nhưng đối với Sartre hiểu biết là phủ-quyết. Phủ-quyết bởi vì ý-thức con người chỉ chơi-vơi trong hiện-tượng, bởi vì, nhờ hiện-diện của ý-thức, thế-giới mới xuất-hiện như là đối-tượng của nhận-thức. Thế-giới là thế-giới của ý-thức: cái gì không lọt vào « chiếc lưới của ý-thức » (G. Marcel), cái đó kể như không có. Trong khi Heidegger hướng về miền hữu-thê-luận tổng-quát qua tấm gương hữu-thê-luận nhân-loại, thì Sartre tự đóng khung, giới-hạn trong hữu-thê-luận nhân-loại, nói đúng hơn, hữu-thê-luận cụ-thể của hữu-cá-nhân. Heidegger đặt vấn-đề tại sao có hiện-hữu mà không có hư-vô, Sartre lại nghĩ đến một hư-vô đồng nhất với khả-năng hư-vô của ý-thức. Nhưng, phân-tách về ý-thức và hiện-tượng đối-tượng của ý-thức dĩ-nhiên đã đưa Sartre đến gần với quan-điểm Kant. Nhưng điều cần nhấn mạnh ở đây là hiện-tượng-luận, mặc dầu là của Sartre, cũng không thể không đề cập đến hữu-thê-luận tổng-quát. Nhưng Sartre đã lần tránh điều đó. Thành ra, những danh-từ tự-ngã, mà ông gán cho ý-nghĩa đóng kín khác với Monad Leibniz, và danh-từ hư-vô mà ông cho là một thực-tại bên kia hiện-tượng, đã trở thành những huyền-thoại, nếu không phải là ảo-trởng, hoặc giả-tạo.

Tại sao Sartre lại trốn tránh vấn-đề hữu-thê-luận tổng-quát? Trước hết vì ông không muốn theo gương Heidegger nhìn hữu của người là hình-ảnh của một Hữu. Hai là, vì ông không phải là triết-gia của tất cả vấn-đề trọng-đại của triết-lý: ông muốn đóng khung trong một giới-hạn, ông muốn làm một triết-gia nhân-bản như ta sẽ thấy sau. Cho nên ông đã lướt qua ngoại-giới để đi mau vào « nội-giới ». Ở đây, ông gặp Bergson nhưng để rồi bỏ lại cái *Tôi nội-tại*

của Bergson, vì cái tôi ấy « vật-chất » quá, đề vươn lên cái « không » của bản-ngã, của ý-thức. Đem hư-vô thời vào vũ-trụ và vào lòng người, Sartre muốn phủ-nhận tất cả mọi ý-niệm về tồn-thể (substance) Aristote, và sau đó, mọi ý-niệm về bản-thể (essence) của triết-lý. Ông không nhận có bản-thể như là toàn bộ đặc-tính chung cho các hữu-thể đặc-thù. Đối với sự-vật vô-tri, thì hiện-hữu (existence) là toàn-thể hiện-tượng, hay nói theo kiểu B. Russell, là thành-quả của những lực-lượng giao-thoa của thiên-nhiên. Còn đối với con người thì hiện-hữu, nhờ khả-năng vô-lượng của của ý-thức, sẽ tự-tạo cho mình một bản-thể trong thời-gian. Do đó, không làm gì có một khuôn mẫu nào của nhân-tính sẽ « phân chia đồng đều cho mọi người ». Người là gì, mỗi cá-nhân sẽ tự-tạo và tự-định cho chính mình, không cần đến sự trợ giúp hay can-thiệp của một thần-lực hay một ngoại-nhân nào khác. Nếu cần nói đến bản-thể như là cái gì đã có sẵn, thì chính là tự-ngã. Theo nghĩa đó, thì vị-ngã sẽ là hiện-hữu của người, hiện-hữu ấy gọi là hiện-sinh.

Như đã nói, vị-ngã là ý-thức hiện-tượng; là ý-thức như là hiện-tượng, và đó là chủ-thể hiện-sinh. Cũng như tự-ngã, vị-ngã không phải là tồn-thể (substance), mà là ý-thức về mình hoặc trên mình, trong khi ý-thức về sự-vật. Ý-thức về mình là thấy rằng mình không phải là chính sự-vật được nhận thấy, nhưng không có sự-vật được ý-thức thì ý-thức cũng không xác-định được. Thành ra, vị-ngã là ý-thức về cái không thực-hữu của mình, đó chỉ là một hữu hiện-tượng-luận. Con người không thể không thấy vị-ngã, đó là một « cần-thiết » sự-kiện (nécessité de facto). Vị-ngã là đối-tượng chính-yếu và sau cùng của trực-giác, tương-tự như Cogito Descartes. Nhưng trong khi triết-gia này đưa Cogito lên Thượng-Đế qua con đường ác thần, thì Sartre nhận chìm vị-ngã của ông vào vực thẳm của hư-vô ý-thức, và vì thế vị-ngã là cái gì ngẫu-nhiên, thừa-thãi, vô duyên hết chỗ nói. Không bám vào một cái gì cả, không dựa trên tự-ngã như là nền-tảng, vị-ngã lung lừng giữa trời thời-gian do chính mình tạo ra, đau khổ và đói khát trong suốt cuộc đời. Như một gã điên-cuồng, vị-ngã chạy từ ngã đường này qua nẻo đường khác, đi vào trong mọi ngõ cụt của cuộc đời, nhưng đâu đâu cũng thấy mình trơ-trọi; bị ruồng bỏ, không bao giờ đạt đến sở-nguyện. Tình cảnh đau thương ấy lại càng bi-đát hơn nữa, khi thấy rằng hạnh-phúc tuyệt-đối chỉ có thể tìm thấy trong một sự đồng-nhất tuyệt-đối với tự-ngã, nhưng lý-tưởng ấy

luôn luôn chạy trốn trước mọi cố-gắng của cá-nhân, để cuối cùng thất-bại hoàn-toàn trước tư-thần. Thật là mỉa-mai, thật là đau khổ. Đó là ý-kiến của Sartre về cái mà Hegel gọi là ý-thức đau khổ (conscience douloureuse).

Một thái-độ khẳng-định về tương-quan giữa tự-ngã, vị-ngã và ý-thức, như thái-độ của Sartre thật là độc-đáo, nhưng cũng thật là vô-bằng (gratuit) như thực-chất của những sự-kiện ấy. Chúng ta chỉ có thể thân-phục ông trong những phân-tách hiện-tượng-luận về ý-thức, nhưng chúng ta thiếu hẳn những chỉ dẫn về nguồn-gốc và tương-quan của những sự-kiện hiện-sinh ấy. Chúng ta sẽ thấy rõ hơn khuyết-điểm trầm-trọng ấy : giờ đây chúng ta nói rằng nếu phải gán cho Sartre một chủ-thuyết nào (isme) thì ta có thể nói rằng ý-niệm về ý-thức của ông đã đưa ông đến một duy-tâm-luận nhị-diện. Thứ nhất, là duy-tâm khách-thể của tự-ngã, công-nhận rằng thực-tại bên ngoài và ngã siêu-vượt có ít ra một giá-trị nào đó. Lập-trường này chống lại thuyết duy-linh chủ-thể của Berkeley và nhắc nhở đến ý-giới của Platon. Nhưng ta đã nói rằng với quan-điểm đó Sartre không khỏi mắc phải những khó khăn của Kant hoặc đi vào con đường huyền-nhiệm của Platon. Thứ đến, là duy-tâm chủ-thể (idéalisme subjectif) của vị-ngã, khiến Sartre biến-đổi tự-ngã bên kia hiện-tượng và chủ-thể vô-ngã của duy-tâm khách-thể thành một chủ-thể hiện-sinh. Chúng ta thấy ông đi theo con đường của Brunschwig, có khác chăng là ông khoác cho chủ-thể Brunschwig tinh-tự hiện-sinh với ngụ-ý rằng ông muốn vượt nhị-nguyên truyền-thống khách chủ và đi đến một duy-nhất-thuyết (monisme) hiện-tượng-luận. Tham-vọng ấy thực-hiện được không? Chủ-trương rằng có tự-ngã, nhưng không do dự nhấn mạnh đến tinh-chất hiện-tượng của thế-giới bên ngoài, phải chăng Sartre đã từ bỏ duy-tâm khách-thể của tự-ngã, và do đó, vứt tự-ngã vào sọt rác. Mặt khác, duy-tâm chủ-thể cũng bị phủ-nhận khi ông móc nối hiện-tượng vào chủ-thể nhận-thức một đảng, và vào chủ-thể siêu-thức đảng kia. Nói khác đi, hiện-tượng-luận Sartre là một thuyết tương-đối hoàn-toàn. Tương-đối có nghĩa là phi-tồn-thể, không có gì vĩnh-cửu, tự-tại : một lần nữa, ý-niệm tự-ngã của ông tan thành mây khói. Thực ra, ta có thể thấy thái-độ lý-học siêu-dẳng của Sartre trong quan-niệm hư-vô của ông. Dưới mắt ông chỉ có một con đường duy-nhất khiến ta lần tránh những cam bẫy của tất cả mọi hệ-thống nhị-nguyên, đó là xô đẩy tất cả vào vực thẳm của hư-vô ; nơi đây, mọi sự phân-biệt

biên-cương nội-ngoại, tinh-thần vật-chất, sẽ trở nên vô-nghĩa. Cho nên ta nói rằng học-thuyết Sartre là một hữu-thê-luận của hư-vô, nghĩa là một học-thuyết không có nội-dung thiết-yếu và căn-bản. Sống trong thế-giới vãn-cầu hời-hợt phù-phiếm đó, mọi chủ-trương duy-tâm hay duy-vật đều có thể phần nào có ý-nghĩa, nhưng là ý-nghĩa của hiện-tượng chứ không phải ý-nghĩa thực-chất, vì nền-tảng của tất cả là hư-vô. Sau hết, ta tự hỏi, nếu tất cả là hư-vô thì hư-vô ấy phải chăng là nguồn-gốc của vũ-trụ, trong đó có con người. Và theo nghĩa đó, ý-thức con người vì đã vởi con người từ hư-vô mà đến, cho nên phải chăng đã mang theo con sâu hư-vô vào mình và vào cuộc đời, để rồi, xử-dụng con sâu ấy như một khi-giới nhấm gặm cuộc đời cho đến lúc tất cả trở về với lòng mẹ hư-vô?

Hư-vô và nguy-tín có một liên-hệ hữu-thê-luận. Chúng tôi nghĩ rằng, ngoài những kinh-nghiệm trực-giác tâm-lý, chính ý-niệm hư-vô đã khiến cho Sartre xây-dựng học-thuyết nguy-tín của ông. Người không nói dối, nếu không mang sẵn trong mình nguyên-lý siêu-hình của nói dối : nguyên-lý mâu-thuân hoặc khả-năng phủ-quyết. Nhưng chính khả-năng phủ-quyết ấy là đầu mối của vị-ngã, của khả-năng giải mình ra trên nhiều ngã đường cuộc sống cùng một lúc. Đó là dấu hiệu và cũng là thê-hiện của tự-do vị-ngã. Nhưng điều đó chứng-tỏ nguy-tín cũng là một thái-độ của vị-ngã, đầu thái-độ đó là chạy trốn mình, chạy trốn trước trách-nhiệm của mình. Nói khác đi, khi tất-cả hành-động của con người được thực-thi theo sự đòi-hỏi của nguyên-tắc phân-tán thiết-yếu, thì cái gì sẽ được gọi là chân-tin và cái gì sẽ là nguy-tín, cái gì là chạy trốn và cái gì không là chạy trốn, cái gì là trách-nhiệm và cái gì không là trách-nhiệm?

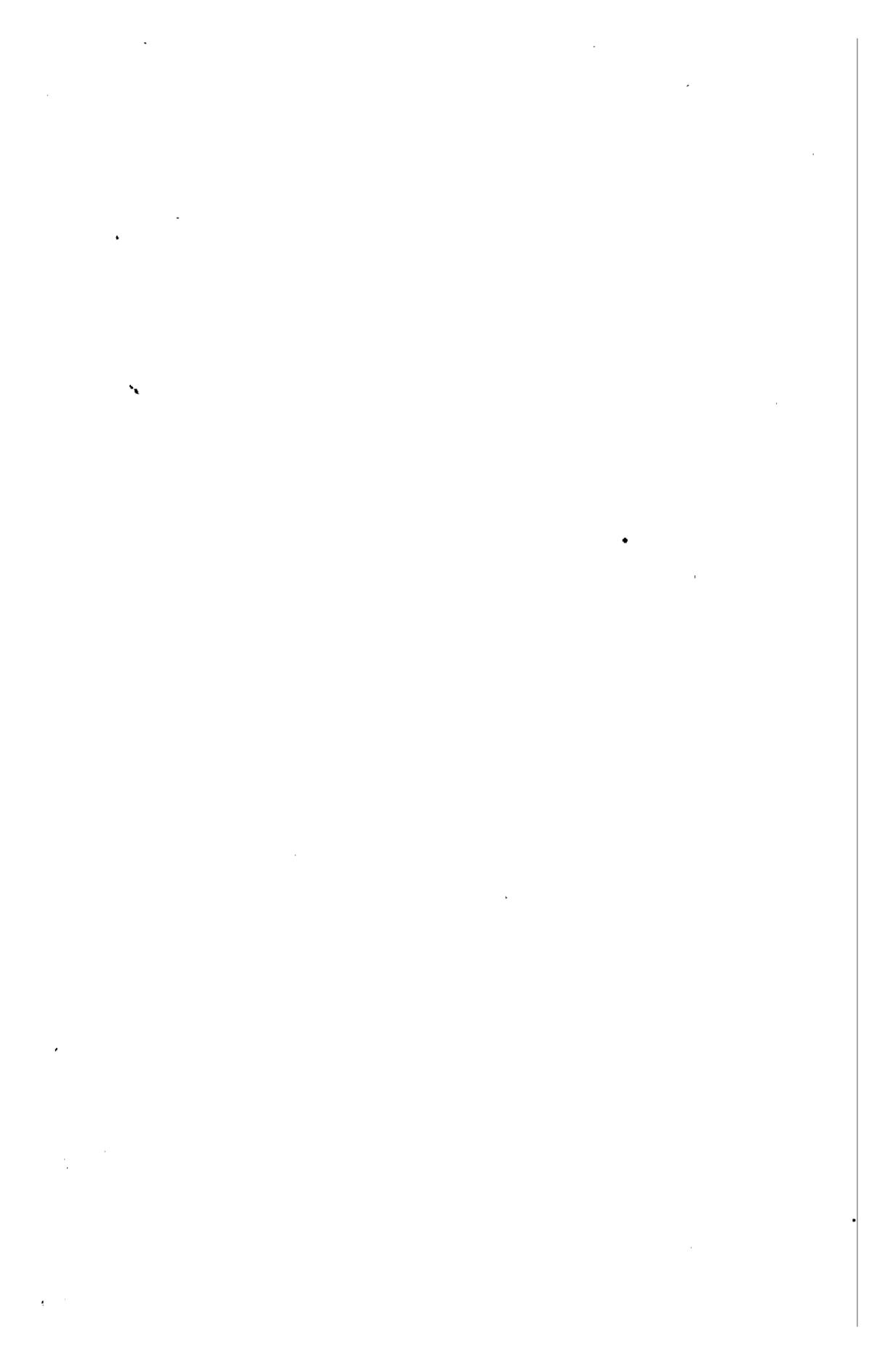
Đề nói theo H. Lefèvre, tác-giả cuốn *La Métaphilosophie* (1), Sartre đã tạo ra một ý-thức trong suốt quá (transparence) sáng-chói quá, hình-học quá, và do đó, đã hy-sinh quá nhiều lãnh-vực tâm-tinh vốn không kém quyết-định cho giá-trị của một người. Chúng tôi nghĩ thêm rằng ý-thức Sartre sở-dĩ đòi-hỏi cao-độ trong sáng, bởi vì, đến độ lý-tưởng, ý-

(1) Editions de Minuit, Paris.

thức ấy sẽ rơi vào hư-vô tuyệt-đối. Sự đòi-hỏi ấy không thể gọi là hy-sinh tâm-tinh được, bởi vì, dầu muốn dầu không, chúng ta sẽ đi đến hư-vô theo như Sartre nhận-định. Sự trong sáng cần có của ý-thức cũng là một đòi-hỏi của Hegel trong quan-niệm Logos của ông, nhưng trong khi tác-giả *Hiện-tượng-luận về tinh-thần* mặc cho Logos một giá-trị tích-cực, thì Sartre mặc cho ý-thức một giá-trị tuyệt-đối tiêu-cực của hư-vô. Đó là vấn-đề.



DƯỚI MẮT SARTRE
TỰ-DO, THA-NHÂN
và
THƯỢNG-ĐẾ



7

DƯỚI MẮT SARTRE TỰ-DO, THA-NHÂN và THƯỢNG-ĐẾ

NGƯỜI ĐI TRONG TỰ-DO

Chúng ta đã nhiều lần nói đến tự-do trong những trang trước. Vậy tự-do là gì theo quan-điểm Sartre ? Ông đã đề-cập đến vấn-đề này trên hai bình-diện : hiện-tượng-luận và nhân-bản-luận. Sau đây chúng tôi chỉ giới-hạn ở bình-diện thứ nhất, và sẽ bàn đến điểm thứ hai ở chỗ khác ?

Tư-tưởng Sartre không mấy minh-xác về thế nào là tự-do, nhất là đối với nền-tảng của nó, nhưng ta có thể tìm hiểu tư-tưởng ấy trong những điểm này :

- 1.— Đặc-tính của tự-do
- 2.— Điều-kiện của tự-do
- 3.— Nền-tảng của tự-do
- 4.— Tự-do và sự chọn lựa cụ-thể
- 5.— Nhân-định luận-bình của chúng ta.

Đặc-tính của tự-do :

Sartre phủ-nhận tất-cả các ý-niệm đã có về tự-do, bởi vì những ý-niệm ấy không nói lên được thực-chất của tự-do. Theo ông, tự-do không đồng nhất với ham muốn hoặc nguyện-

vọng tâm-lý. Không phải là người tự-do khi một tù nhân chung thân ngày đêm ao ước thoát khỏi ngục thất và về với vợ con. Theo nghĩa đó, người chạy sau thú vui trác-táng không phải là người tự-do thực, nói vắn lại, dục-vọng không làm nên tự-do. Nhưng ý-chí cũng không phải thực-chất của tự-do, bởi vì kinh-nghiệm triết-sử cho biết, nói đến ý-chí là nói đến khả-thể, là đem đối-lập hoặc nối kết hai ý-niệm muốn và có thể (vouloir và pouvoir). Không thể tìm tự-do trong tương-quan giữa ý-chí và hành-động, vì người ta không thể thấy được ý-chí ngoài hành-động, cũng như không thấy tư-tưởng ngoài ngôn-ngữ dùng để diễn-tả ý-tưởng. Sau hết, tự-do không phải là một khả-năng bất-định (pouvoir indéterminé), ý-niệm này sẽ làm cho tự-do rơi vào thế tự-ngã, bởi vì chỉ có tự-ngã mới là cái bất-định, mà tự-ngã tự nó không thể trở nên khả-định được, do đó, nếu hiểu tự-do như vậy, tức là không nhìn nhận có tự-do, kể tự-do như không có (1).

Vậy thì đặc-trưng tích-cực thứ nhất của tự-do là khả-năng tự mình thảo-luận với mình, tự mình bàn-luận với mình (délibération). Mathieu trong cuốn Tri-Hoãn (Sursis), khi bị đặt trước tự-do, tự hỏi mình có nên trảm mình trong giếng nước sông Seine hay không, đã « lý-luận » như sau : « An nghỉ ? Sao lại không ? Sự tự-vận đen tối này, đó cũng là một tuyệt-đối. Cả một định-luật, cả một lựa-chọn, cả một đạo-đức. Chỉ cần nghiêng mình thêm chút nữa, là tự chọn mình vào vĩnh-cửu... Trước mặt, trên nước đen, dòng-tác là ở đó, tương-lai ở đó. Tất-cả mối dây liên-hệ đã cắt đứt, không một sự gì ở trần-gian có thể níu giữ được nữa : đó là kinh-khủng, tự-do kinh-khủng... Nước, tương-lai của nó. Bây giờ đây, phải rồi, tôi phải tự-vận. Bỗng nhiên nó quyết-định không tự-vận. Nó quyết-định : đó chẳng qua là một thử-thách. Nó đứng dậy, đi, tha gót trên mặt nham-nhở của một tinh-tú đã tắt. Hẹn lần sau » (2).

Quyết-định của Mathieu là một sự lựa-chọn, nhưng là

(1) E. N., trang 565.

(2) *Le repos ? Pourquoi pas ? Ce suicide obscur, ce serait aussi un absolu. Toute une loi, tout un choix, toute une morale. Il suffirait de se pencher un peu plus, et il serait choisi pour l'éternité... L'acte était là, devant lui, sur l'eau noire, il lui dessinait son avenir. Toutes les amarres étaient tranchées, rien au monde ne pouvait la retenir : c'était ça l'horrible, horrible liberté... L'eau, son avenir. À présent, c'est vrai, je vais me tuer. Tout à coup il décida de ne pas le faire. Il décida : ce ne sera qu'une épreuve. Il se retrouva debout, en marche, glissant sur la croûte d'un astre mort. Ce sera pour la prochaine fois ?*

một chọn-lựa tự phát, nghĩa là không bị ảnh-hưởng bởi một nguyên-nhân ngoại-lai nào cả. Sartre gọi đó là một « Tự-quyết của chọn lựa » (autonomie du choix) (1). Tuy-nhiên, ta đừng lầm tưởng rằng muốn chọn-lựa hay không cũng được. Chọn cái này hay chọn cái kia, điều đó tùy ý ta, nhưng ta không thể không chọn-lựa. Vì thế, theo Sartre, vì là một cần-thiết cho nên chọn-lựa là một tự phát và ngược lại. Sống là chọn-lựa, và chọn-lựa là sống, đó là định-luật của Sartre. Cũng đừng tưởng rằng chọn-lựa chỉ là một khả-năng trừu-tượng, nghĩa là tự-do trước hết là một khả-năng chọn-lựa và nhờ thế ta mới chọn-lựa trong thực-tế. Sartre quả-quyết rằng thực-chất của chọn-lựa, do đó của tự-do, là tự thể-hiện trong từng trường-hợp cụ-thể. Nói tóm lại tự-phát, cần-thiết và cụ-thể, là ba đặc-tính của tự-do. Ta có thể thấy quan-điểm đó trong đoạn văn này : « Nếu không, thì hóa ra khả-thể được tự-do và khả-thể không được tự-do cũng có bằng nhau trước khi có sự tự-do chọn-lựa một trong hai, nghĩa là trước sự chọn-lựa tự-do của tự-do. Nhưng như vậy thì phải có một tự-do có sẵn để chọn tự-do nghĩa là, nói cho cùng, một tự-do đi trước để lựa chọn được tự-do như chính nó : một công việc vô-tân, vì chúng ta cần đến một tự-do trước để chọn tự-do sau, và cứ như thế mãi. Thực sự, thì chúng ta là một tự-do chọn-lựa, nhưng chúng ta không chọn lựa làm tự-do : chúng ta bị kết-án phải tự-do » (2). Mấy dòng trên đây là vọng-âm khô-khan của những hình-ảnh sống-động chúng ta thấy trong cuốn Sursis, nơi đây, Sartre đã ví tự-do như là án-lệnh, một nhà tù, con người sinh ra là đã đi vào đó : « ... La liberté c'est l'exil, et je suis condamné à être libre » (3).

Điều-kiện của tự-do :

Người xưa thường định-nghĩa tự-do trong liên-hệ giữa nó và trở lực nó cần thắng-vượt. Sartre không phủ-nhận sự-kiện của hiện-diện trở lực trong hành-động của tự-do. Nhưng, theo ông, trở lực không hề là điều-kiện hữu-thể-luận của tự-do, bởi vì nếu tự-do là vượt trở lực, thì sự vượt ấy cũng là một sự-kiện,

(1) E. N., trang 569.

(2) E. N., trang 565.

(3) « Le choix est possible dans un sens, mais ce qui n'est pas possible, c'est de ne pas choisir. Je peux toujours choisir mais je dois savoir que si je ne choisis pas, je choisis encore. » (L'existentialisme est un Humanisme, Negel, trang 73).

và không thể đặt một tương-quan định-nghĩa nào giữa hai sự-kiện ấy. Phương chi như đã nói, tự-do là chọn-lựa, và phải chọn-lựa, sự chọn-lựa ấy đồng-thời có tính-chất tự-phát, thì tự-do không thể quyết-định bởi những liên-hệ nhân-quả hay ảnh-hưởng vật-chất nào cả. Nói khác đi, ông không đề-cập đến tự-do trên bình-diện hữu-thể-luận theo nghĩa cổ-diễn, ông chỉ muốn tìm hiểu « hoàn-cảnh » của tự-do, nghĩa là ông đặt tự-do trong viễn-ảnh hiện-trạng-luận.

Người sinh ra là để mà chết. Chết là định-mệnh chờ-đợi con người như Heidegger đã nói. Nhưng ít ra, trong khi chờ đợi ngày tận số con người còn có một thời-gian để làm được cái gì. Quãng thời-gian ấy chính là cái làm nên hiện-sinh, và Sartre gọi là cuộc đời được tri-hoãn. Sống là tri-hoãn, tri-hoãn ngày tan-biến thành tự-ngã bên kia năm mờ. Thứ đến, cuộc đời không phải treo lơ-lửng trên không-trung, mà phải diễn-hành trong thế-giới sống. Người là hữu-tại-thể, với tất-cả những hàm-ngu tương-quan tổng-hợp của danh-từ. Người bị lưu-dày, bị ruồng bỏ như Heidegger đã mớm cho Sartre. Không phải là một ruồng bỏ theo kiểu sự-vật. Nói người bị ruồng bỏ là vì người là tự-do. Ruồng bỏ là con đẻ của tự-do, nhưng không ngược lại (1). Mathieu đứng giữa cầu Pont-neuf, trong đêm trước ngày đến Munich, đã bất-thần thấy mình đối-diện với tự-do trong cảnh lạnh-lùng cô-độc của đêm tối : « Ngoài. Tất-cả là ngoài hết : cây trên bến, đôi mái nhà lấp-lánh ánh đèn, tiếng vó ngựa cứng đờ của Henri IV trên đầu tôi ; tất cả đè nặng lên tôi là tất cả ở ngoài. Bên trong, không gì cả, dầu một làn khói, không có bên trong. Không có gì cả. Tôi : Không. Tôi tự-do, nó tự nói với mình trên cặp môi khô héo » (Dehors. Tout est dehors : les arbres sur la quai, les deux maisons du pont qui rosissent la nuit ; le galop figé d'Henri IV au-dessus de ma tête ; tout ce qui pèse. Au dedans, rien, pas même une fumée, il n'y a pas de dedans. Il n'y a rien. Moi : rien. Je suis libre, se dit-il la bouche sèche). Chịu ảnh-hưởng của Husserl, và nhất là của Heidegger trong ý-niệm về thế-giới sống như là thế-giới dụng-cụ, Sartre đã nhìn thế-giới ấy như là điều-kiện tiêu-cực cho tự-do ông hoạt-động và thể-hiện một cách cụ-thể. Tuy-nhiên, đọc ông, ta có cảm-tưởng như thế-giới vật-lý hoặc sinh-vật như là không có dưới mắt ông, như là không phải là điều-

(1) E. N., trang 565 : « Ce délaissement n'a d'autre origine que l'existence même de la liberté ».

kiện cho ông suy-tư và xử-dụng tự-do, đúng như Naville đã ghi nhận (1). Thực ra, thì đối với ông, sự-vật đặc-thù trong vũ-trụ không phải là nguyên-nhân mà chính là lý-do (motivation) cho hoạt-động của ý-thức và của tự-do. Con người tự-do, vì thế-giới sống mệnh-mông vô-hạn, vì chân trời luôn-luôn lùi dần trước mọi cố-gắng của tự-do, vì một sự-vật riêng biệt bao giờ cũng được ý-thức nhìn trong tương-quan với toàn-thể, và vũ-trụ này trong đó con người sinh sống, là một toàn-thể cơ-thể bất phân và duy-nhất.

Cùng theo một nghĩa ấy, thân xác tôi là một thành phần của thế-giới dụng-cụ, là một nhịp cầu giữa ý-thức và ngoại-giới. Tuy nhiên, hình-ảnh này không phải là của Sartre và không làm cho ông hài lòng. Thân xác ta là điều-kiện tự-do, là hiện-thân của tự-do, Sartre không phủ-nhận những kiểu nói như vậy. Nhưng điều ông muốn nhấn mạnh là thân-thể ta là *hoàn-cảnh* của vị-ngã, bởi vì hiện-hữu hay là tự đặt vào hoàn-cảnh thân xác, đối với vị-ngã, chỉ là một (2). Phân-tách thêm, Sartre thấy rằng một dạng thì thân xác « là một đặc-tính thiết-yếu của vị-ngã » dạng khác, thân xác chỉ là một cái gì bất-tất và « chỉ là bất-tất ». Thiết-yếu và bất-tất của thân xác cũng là hai thực-chất của tự-do, cho nên ta không thể nói thân xác là điều-kiện của tự-do như quan-diểm cổ-diễn chủ-trương. Là hoàn-cảnh hoặc lý-do của vị-ngã, nghĩa là của tự-do, nhưng không là tất cả vị-ngã, không tất cả là tự-do, nên tự-do là chân trời rộng lớn hơn thân xác và tự-do có một khoảng cách vô hạn. Mặt khác, thân xác, vì cùng đồng tính-chất trong nhiều phương-diện với thế-giới vật-lý, nên thân xác luôn luôn có thể trở thành tự-ngã như toàn-thể vũ-trụ vật-lý hoặc sinh-vật-học. Chính lúc thân xác đạt đến cao độ của tự-ngã như trong hiện-tượng nguy-tín chẳng hạn là lúc tôi tự thấy mình được mình tự-do nhất. Mặt khác, chính lúc thân xác trở thành tự-ngã là lúc tôi đạt đến cao độ của buồn nôn đối với thân xác tôi. Nguy-tín hoặc buồn nôn là những sự kiện chứng tỏ hiện-hữu tự-do của tôi. Nói khác đi,

(1) E. H., trang 124-125 : « L'Univers physique et biologique n'est jamais, à vos yeux, une condition, une source de conditionnements, ce mot n'ayant, dans son sens fort et pratique, pas plus de réalité pour vous que celui de cause ».

(2) E. N., trang 372 : « En tant que tel le corps ne se distingue pas de la situation du pour-soi, puisque, pour le pour-soi, exister ou se situer ne font qu'un et il s'identifie d'autre part au monde tout entier, en tant que le monde est la situation totale du pour-soi et la mesure de son existence ».

thân xác là cái cơ hoặc hoàn-cảnh cho tự-do xuất-hiện một cách cụ-thể. Ta đọc sau đây ý-nghĩa môi-giới của tự-do : « Đến giữa Cầu-Mới, hẳn dừng lại, cười to lên : thì ra, cái tự-do mà tôi đã tìm kiếm tận đầu đầu, nó ở gần tôi quá làm tôi không trông thấy được nó, không sờ mó được nó, nó chỉ vẫn là tôi. Tôi là tự-do của tôi. Hẳn vốn đã từng hy vọng rằng một ngày kia, con người hẳn sẽ bị sét đâm thủng hết chỗ này đến chỗ khác và hẳn sẽ tràn ngập hoan-hỉ. Nhưng rồi không có sét, mà cũng chẳng có hoan-hỉ gì ráo trọi : hẳn chợt thấy mình trọc-trụi, rỗng-tuyệt, choáng-váng trước chính mình, hẳn đâm ra kinh-hoàng cho cái sự trong suốt của hẳn, khiến hẳn đã không có được kinh-hoàng. Hẳn giờ hai bàn tay ra sờ vào đá của lan can... Nhưng chính vì hẳn như thấy được hai bàn tay ấy, nếu *chúng không phải là của hẳn*, mà là những bàn tay của người khác, ở ngoài, như cây cối, như những phản ánh rung-rinh trong giòng sông Seine, những bàn tay đã bị cắt đứt ». Hai bàn tay của Mathieu không còn là hẳn nữa, một khi hẳn nhìn chúng như là những đồ vật, một khi hẳn đặt chúng như là đối-tượng nhìn ngắm giữa muôn vạn sự-vật khác. Nhưng khốn nỗi, một đàng thì, nhờ hai bàn tay, tôi mới sờ mó sự-vật, mới giao-tiếp được với ngoại-giới, đàng khác tôi lại cảm thấy nó không phải là tôi mà chỉ là một đồ vật vô-duyên, tro-trên. Tôi không phải là hai bàn tay, tôi không phải là thân xác tôi, và do đó, tôi không là ngoại vật, tôi không là gì cả, tôi *không có gì cả*. Tôi là như vậy, tôi tự-do trong những điều-kiện ấy và trong hoàn-cảnh ấy, và chỉ có trong hoàn-cảnh ấy tôi mới tự-do, mặc dầu hoàn-cảnh không là nguyên nhân của tự-do. Một lần nữa, tự-do là ngục-thất, người sinh ra là đi vào ngục-thất bắt-đắc-đĩ ấy : « Những bàn tay tôi, đó là khoảng cách bao-la làm cho tôi thấy được sự-vật, và làm cho tôi bao giờ cũng ly-khai với sự-vật. Tôi không là gì cả. Tôi không ly-khai khỏi thế-giới, giống như ánh-sáng chôn vờn trên mặt đá và nước, không một cái gì bám được vào tôi hoặc trát bùn lên tôi. Ở ngoài, ở ngoài, ở ngoài thế-giới, ngoài thế-giới, ngoài quá-khứ, ngoài chính tôi : đó là tự-do, tự-do là lưu-đày, và tôi đã bị kết án phải tự-do ». (Le Sursis).

Con người tự-do của Sartre đi trong ao tù dơ bẩn của trần-ai mà vẫn tinh-khiết? Gần bùn mà chẳng hôi tanh mùi bùn. Một hiện-thân của Nàng Kiều của Nguyễn-Du. Thực vậy, con người không phải chỉ lẩn mãi trên bãi cát phủ-du của

đại-dương vũ-tru vật-lý, mà còn phải sống trong xã-hội có tổ-chức của nhân-loại. Hơn tất cả, như ta thấy trong cuốn « Hiện-Sinh là một chủ-nghĩa nhân-bản », chính xã-hội loài người là nơi dung võ của tự-do Sartre, là quê mẹ của tự-do con người. Như chúng ta đã biết, đối với Sartre, tự-do là tự-do được thể-hiện trong từng trường-hợp đặc-thù, và không làm gì có một tự-do trừu-tượng, ý-niệm. Nhưng thực-tại cho biết không phải chỉ có một tự-do, cũng không phải chỉ có một ý-thức hoặc một vị-ngã trên mặt đất này. Xã-hội loài người là nơi sống chung của nhiều ý-thức cá-nhân, và nhiều tự-do, nhiều tự-do dị biệt. Vì thế, chỉ trong sự đối-diện của các tự-do cá-nhân, người mới thực sự thấy mình có tự-do, người mới là tự-do. Dĩ nhiên, cũng như đối với vị-ngã không phải do tha-hữu làm nên trong ý-nghĩa hữu-thể-luận của nó, tự-do của một người không phải là do tự-do của kẻ khác tạo ra, nhưng tự-do của kẻ khác là lý-do (motivation), là hoàn-cảnh của tự-do mình và ngược lại (1). Chúng ta sẽ thấy rõ hơn tại sao sự hiện-diện của người khác lại, theo Sartre, làm cho ta chứng-minh được mình, là tự-do. Giờ đây, chúng ta chỉ cần nói rằng chính trong sự đối-diện ấy con người cá-nhân mới biết chọn-lựa và khẳng-định tự-do của mình bằng cách phủ-nhận ý-kiến và cách sống của kẻ khác. Bởi vì phủ-nhận một sự-vật vô-tri chống lại với thế-giới dụng-cu, chưa phải là tự khẳng-định mình là tự-do. Chống lại với sự chống lại của một ý-thức khác, tự-do chống với tự-do, mới là tự-do chính-thức và cao độ.

Chúng tôi nhắc lại rằng từ-ngữ điều-kiện mà chúng tôi sử-dụng để giải-thích Sartre, là từ-ngữ của chúng tôi và của công-chúng. Sartre không muốn đặt một điều-kiện nhân-quả nào cho tự-do của ông. Ông muốn mặc cho tự-do ấy tính-chất một chọn-lựa tuyệt-đối, tự-động, và cần-thiết, còn tất cả những gì khác chỉ có ý-nghĩa hoàn-cảnh, thế thôi.

Nền-tảng của tự-do.

Đến đây, ta thấy tự-do Sartre không dính líu vào một cái gì khác ngoài nó ra, và do đó, là một cái gì thuần tinh-thiết trong thực-chất của nó. Nhưng ta có thể tìm hiểu thêm

(1) E. N., trang 83 : « Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres ».

các kích thước của thực-chất ấy bằng cách đặt vấn-đề nguồn-gốc hoặc nền-tảng của tự-do.

Nói rằng tự-do là tự-động và cần-thiết, hoặc là một tự phát cần-thiết, phải chăng là loại bỏ mọi cứu cánh lời kéo tự-do? Nói khác đi, phải chăng tự-do không mục-dịch là tự-do chết, tự-do vô-nghĩa, không thể quan-niệm được? Hơn bất cứ chỗ nào khác, ở đây cần phải phân-biệt với Sartre cứu cánh theo nghĩa kiến-tạo cổ-diễn và mục-dịch vươn tới của tự-do. Ông không nhận có một cứu cánh làm nguyên-nhân cho tự-do, nghĩa là không có một sự-vật nào *đứng trước* mặt, sẵn có, nhiên hậu khai-sinh ra tự-do con người (1). Nhưng ông thừa-nhận có những mục-dịch tiến tới của tự-do, và mục-dịch ấy ở ngoài con người. Mục-dịch ấy được nhắm tới và có tác-dụng giải-phóng tự-do. Mục-dịch ấy chỉ là lý-do (theo nghĩa đã nói), là hoàn-cảnh không hơn không kém để cho tự-do đạt tới cứu cánh tối-hậu là chính nó. Thành ra, nếu có một cứu cánh nào thì chính là tự-do, không phải cái gì khác (2). Do đó, Sartre vứt bỏ mọi ý-niệm giá-trị tối-hậu, khách-quan; bởi vì tất cả đều cuối cùng qui-hướng về chính mình, tất cả nếu có giá-trị nào thì chính là vì sự hiện-diện của tự-do và sự vươn ra của tự-do. Không có nhu-cầu vươn tới ấy của tự-do thì tất cả chỉ là tự-ngã vô-nghĩa.

Vậy thì, tự-do bởi đâu mà ra? Theo Sartre thì có người tức là có tự-do. Người là tự-do. Tự-do ở trong trung-tâm của người. Nhưng người có phải là nền-tảng của tự-do không? Trước khi trả lời, ta hãy đọc đoạn văn sau đây: « Tự-do, thực ra, là hư-vô ẩn nấp trong lòng người... Đối với thực-tại con người, thì hèn-tức là tự chọn: không có cái gì là từ ngoài hoặc từ trong đến với người, người cũng không đón nhận hoặc chấp nhận. Người hoàn-toàn bị đẩy vào thế tự-lực cánh sinh cả trong những chi-tiết nhỏ nhất nhất, không được hưởng một trợ giúp nào cả. Vậy, tự-do không phải là một hữu: tự-do là hữu của người, nghĩa là sự chối hữu của nó. Nếu cho rằng, trước hết người là đầy đặc, rồi tìm nơi người những lúc hoặc những khu vực tâm-tình, trong đó người

(1) Xem E. N., trang 519 tt.

(2) E. H., trang 93-94: « C'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même et parce que nous montrons que ça n'est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain.

được tự-do, thì thậm ư phi-lý, bởi vì như vậy là không khác gì đi tìm chỗ rỗng trong một cái thùng mà người ta đã đổ nước đầy miệng. Người không thể khi thì tự-do khi thì nô-lệ, cho nên người hoặc hoàn-toàn là luôn luôn tự-do hoặc không tự-do, thế thôi» (1). Như vậy người là tự-do với điều-kiện hiểu rằng người là như là một ý-thức hư-vô-hóa hoặc như một vi-ngã, trong thiếu-thốn của mình, đi tìm được đồ đầy bằng những siêu-vật ngoài-lai. Chúng ta đã thấy Sartre đồng nhất ý-thức và vi-ngã với hư-vô của hữu (néant d'être). Cũng vậy, tự-do được đồng-nhất với một thiếu-thốn của hữu (trou d'être) (2). Vì tự-do là con người thiếu-thốn, là lỗ hổng của hữu người, nên tự-do không phải là hư-vô tuyệt-đối, nó cần phải được hiểu như là một siêu-tính tiêu-cực của hữu người, và vì thế, nó không phải là một hữu độc-lập, bởi vì hư-vô không phải là hữu, cũng không phải là hữu của người. Ý-kiến này đã đưa Sartre đến quan-niệm Platon, theo đó, tự-do là một khuyết-hữu (moindre être), nhưng khác với Platon, ông cho rằng khuyết-hữu ấy cần đến một hữu để phủ-nhận hữu này. Tương-tự như vi-ngã cần đến tự-ngã để vượt tự-ngã, nhưng tự-ngã không phải là nền-tảng của vi-ngã. Cũng vậy, tự-do là khuyết-hữu của hữu người, nhưng hữu người không phải là nền-tảng của tự-do, bởi vì, không thể quan-niệm rằng thực-tại nhân-hữu có trước rồi mới tự-do sau. Sartre nhất-định tránh không nói đến nền-tảng theo nghĩa lý-học hoặc hữu-thê-luận của danh-từ it ra theo nghĩa cổ-diễn. Một lần nữa, ông chỉ muốn mô-tả một cách hiện-tượng-luận thế nào là tự-do. Vì thế ông chỉ dùng đến những danh-từ như sự nổi lên (surgissement) của tự-do, và sự xuất-hiện ấy sở-dĩ có là nhờ thái-độ hư-vô-hóa của người, đối với mình (tự-ngã) và đối với ngoại-vật (tự-ngã của ngoại-vật) (3).

Sự đồng nhất hiện-tượng-luận ấy giữa ý-thức, tự-do và hư-vô-hữu, khiến cho Sartre lần tránh được những khó khăn mà Kant đã gặp trong những nghịch-lý hữu-thê-luận chẳng hạn

(1) E.N., trang 512.

(2) E. N., trang 566 : « Ainsi la liberté est manque d'être par rapport à un être donné et non pas surgissement d'un être plein. Et si elle est ce trou d'être, ce néant d'être que nous venons de dire, elle suppose tout l'être pour surgir au cœur de l'être comme un trou ».

(3) E. N., trang 566 : « Simplement le surgissement de la liberté se fait par la double néantisation de l'être qu'elle est et de l'être au milieu duquel elle est ».

(antinomies). Nghĩa là ông sẽ tránh được những thảo-luận, theo ông, không có lối thoát về các vấn-đề nguồn-gốc vũ-trụ, sáng-tạo, và cơ-cấu của vũ-trụ... Chúng ta sẽ trở lại vấn-đề này. Và tạm thời chỉ cần ghi-nhận rằng, đối với Sartre, nếu cần nói đến nguồn-gốc, thì tất-cả chỉ là phi-lý, vô-nghĩa, và hư-vô, ít ra là đối với ý-thức nhân-loại. Do đó, nếu ta đòi ông một quan-điểm hữu-thể-luận như ta thường hiểu, về nguồn-gốc hay nền-tảng của tự-do, thì ông có thể trả lời rằng đó là giả-đề, nếu không phải là vô nghĩa đối với ông. Tuy nhiên, khi có người hỏi ông về việc con người có tự-do trong sự sinh ra không, con người có chọn lựa để sinh hay không sinh không, thì ông trả lời rằng vấn-đề là con người có *chấp-nhận* sự đã sinh ra không, và có dần thân nhận lãnh trách-nhiệm của con người tự-do không, thế thôi; bởi vì chỉ có vấn-đề này mới là quan yếu đối với việc xác-định thế nào là người. Người là dự-phóng, và chỉ có dự-phóng là đáng kể, bởi vì dự-phóng nói lên biện-chứng của con người. Nhưng, ai đặt vấn-đề người trong ý nghĩa nguồn-gốc của nó, là đã không thấy rằng mình là nạn-nhân của ảo-giác nguyên-tắc đồng-nhất, và do đó của vũ-trụ-quan hoặc nhân-loại-học cơ-giới, không thấy rằng đặt như vậy là đi vào thế-giới chết chóc, vô-tri, tự-ngã của đồ-vật, chứ không phải của con người biến-động trong thời-gian và lịch-sử.

Ta có thể tìm thấy tương-quan tổng-hợp của tự-do Sartre như đã trình-bày về thực-chất, điều-kiện và nền-tảng, trong đoạn trích dẫn sau đây : « Nhưng thế nào là tương-quan với dự-kiện (tự-ngã) đặt điều-kiện cho tự-do ? Ta hãy nhìn rõ hơn : dự-kiện không phải là *nguyên-nhân* của tự-do (bởi vì nó chỉ có thể làm phát-xuất ra dự-kiện), mà cũng chẳng phải là *lý-do* (bởi vì một « lý-do » đến trên thế-gian này nhờ tự-do mà có). Nó cũng không phải là *điều-kiện cần* của tự-do, vì chúng ta đang ở trên địa-hạt của ngẫu-nhiên thuần-túy. Nó cũng không phải là *vật-liệu thiết-dụng* để cho tự-do hoạt-động, vì như vậy, tự-do sẽ là một mô-hình theo nghĩa Aristote hoặc là một hơi thở của Khắc-Kỷ, một tự-do đã hoàn-tất và nó tìm cách để mở thảo-ra. Không gì khác lọt được vào trong cơ-cấu của tự-do, vì tự-do tự-rút vào trong như một chốt bỏ bên trong đối với dự-kiện. Dự-kiện chỉ là ngẫu-nhiên thuần-túy, mà tự-do hoạt-động để chốt bỏ bằng cách tự chọn lựa, dự-kiện là đây đặc-hữu mà tự-do tỏ vẻ thành thiếu sót bằng cách chiếu-sáng nó bằng ánh-sáng của một cùng-đích không có, nó là *chính tự-do* khi *tự-do hiện-sinh* — và khi nó không làm cách nào được

đề khỏi phải hiện-sinh. Độc-giả đã hiểu rằng cái dự kiện ấy là không gì khác hơn tự-ngã bị hư-vô-hóa bởi vị-ngã muốn làm tự-ngã, rằng thân xác như là chỗ đứng nhìn vào thế-giới, rằng quá-khứ như là bản-thể xưa kia của vị-ngã ; ba esch nói cùng chỉ một thực-tại. Nhờ sự lui bước có tinh-cách hư-vô-hóa, tự-do làm cho một hệ-thống hệ-thức được đặt định, về phương-diện cứu cánh, giữa « các » tự-ngã, nghĩa là giữa *đầy đặc* hữu là *thế-giới* và hữu-thể mà nó phải vươn tới trong thế-giới đầy đặc ấy, và hữu-thể ấy phải là *một* hữu-thể, một hữu-thể *này* chứ không phải hữu-thể trừu-tượng » (1).

Tự-do và sự chọn-lựa cụ-thể :

Bởi vì tự-do không xuất-hiện ngoài hoàn-cảnh sống, và do đó là một chọn lựa cái này hay cái kia, chứ không bao giờ là không chọn lựa cả, nên Sartre đã cho ta thấy cái nhìn tổng-quát và *hữu-thể-luận* về thể nào là tự-do như là thể-hiện cụ-thể :

1.— Tự-do là cách thể xử đối trong vũ-trụ. Sự xử thế ấy có tinh-chất duy nhất. Nói khác đi, người và toàn-thể người được biểu lộ ra trong mỗi hành-vi cụ-chỉ của mình. Theo nghĩa đó, Sartre đồng-y với tất cả những mô-tả của các nhà tâm-lý xử-thế (*behaviouriste*), với James, trong chủ-trương ích-dụng của hành-động và nhận-thức, với Heidegger trong quan-diêm vô-tư của Dasein... Hữu của người là hành-động.

2.— Vì thế, không thể phân-biệt từng giai-đoạn hay từng đặc-loại trong tự-do. Tất-cả chỉ là tự-do và tất cả chỉ là hành-động. Tự-do là hành-động, ngay trong cả sự suy-luận, phân-vấn, và quyết-định, của nó. Sartre muốn nói suy-tư, ước vọng, hoài-nghi... nghĩa là tất cả động-tác tâm-lý của người thực-chất là hành-động và là hành-động tự-do.

3.— Động-tác tự-do bao giờ cũng là một *hướng đến* (*intention*). Hướng đến là cơ-cấu vượt ra ngoài của mọi động-tác tâm-lý, kể cả những động-tác thuộc thứ hạng nam nữ. Tự-do là một ham muốn cần được đồ đầy. Không phải chỉ là những động-tác có ý-thức phản-tỉnh, mà cả đến những gì gọi là khuyến-hướng hay bản-năng, bởi vì tất cả là hành-động. Dĩ nhiên nói hướng về hay ham muốn, hay vươn tới, là nói đến cứu-cánh của vươn tới, của hành-động. Nhưng cứu-cánh ấy không phải

(1) E. N., trang 367-368.

tự ngoài vào, mà tự trong ra, do tự-do mà có (1).

4. — Do chọn lựa tự-do, thế-giới này mỗi lúc sẽ thay hình đổi dạng theo nhân-quan ý-thức của tự-do, hoặc theo nhu-cầu của tự-do. Sartre phân-biệt cứu-cánh như là một *trạng-thái* tự-do muốn vươn tới, (trạng-thái do chính tự-do *nhìn thấy*), và ông nói đến hướng đến như là ý-hướng hoặc ý-thức có đề-tài về cứu-cánh : « L'intention est conscience théique de la fin ». Một bữa cơm thịnh-soan nào đó có thể là cứu-cánh của tự-do. Nhưng cứu-cánh được ước muốn này còn tùy thuộc vào khả-thể ăn uống của tôi. Nghĩa là tôi đã no rồi **chẳng hạn**, thì không còn nghĩ gì đến bất cứ một bữa nào. Thành ra ; có hướng đến bữa ăn, thì bữa ăn không phải là cứu-cánh tối-hậu, mà chính tôi mới là tối-hậu.

5. — Nhờ đó, tự-do mới **thăm-dịnh** được dữ-kiện bên ngoài. Giữa tự-do và sự-vật có một quăng cách, quăng cách này giải-thích hai điều : tự-do là một thiếu-thốn, một lỗ hổng trong hữu của người, nhờ đó, người mới nghĩ đến việc thu hút ngoại-giới, nhưng cũng nhờ tự-do như là **phiếm-hữu** hoặc **phi-hữu** ấy mà sự-vật tự-ngã mới được soi sáng. Nói nôm na, thì Sartre quan-niệm rằng, trong căn-bản, kiến-thức là việc của tự-do, chứ không phải chỉ là của tri-tuệ, như triết-học cổ-diễn thường chủ-trương (2).

6. — Như đã thấy trong một đoạn trích-dẫn trước đây, Sartre nhắc lại sự đồng-nhất giữa hiện-hữu của ngoại-vật với chính tự-do cá-nhân. Sự đồng-nhất ấy, ông nói thêm, do sự cần-thiết của một *phủ-quyết nội-tại*. Nhưng, phủ-quyết là gì, nếu không phải đó là một động-tác của vị-ngã đối-diện với tự-ngã của ngoại-vật. Phủ-quyết là lẽ tất-yếu của một vị-ngã dẫn thân vào cuộc đời vậy : « La liberté du pour-soi apparait donc comme son être. Mais comme cette liberté n'est pas un donné, ni une propriété, elle ne peut être qu'en se choisissant. La liberté du pour-soi est toujours *engagée* ».

7. — Tự-do là chọn lựa hữu của mình, nhưng không phải là nền-tảng hữu của mình, như ta đã thấy. Bất cứ cái gì cũng

(1) E. N., trang 557 : « Si la tendance, ou l'acte, doit s'interpréter par sa fin, c'est que l'intention a pour structure de *poser sa fin hors de soi* ».

(2) E. N., 558 : « La réalité humaine étant acte ne peut se concevoir que comme rupture avec le donné, dans son être. Elle est l'être qui fait qu'il y a du donné en brisant avec lui et en l'éclairant à la lumière du non-encore existant ».

gọi là chọn lựa, kể cả việc tự-tử, bởi vì tự-tử là khẳng-định hữu của mình. Câu nói này không biết Sartre hiểu như thế nào, chúng ta sẽ tham-luận về sau, nhưng ông nói như vậy để nói thêm rằng chọn-lựa là phi-lý và phi-lý không phải sự chọn-lựa không có lý (raison), nhưng vì không thế không chọn-lựa được : « Ce choix est absurde, non pas parce qu'il est sans raison, mais parce qu'il n'y a pas eu possibilité de ne pas choisir ». Tự-do không những phi-lý vì không có nền-tảng hữu-thê-luận của nó, hay nói khác đi, vì một nền-tảng như vậy không thể quan-niệm được, mà còn phi-lý ở chỗ tự-do không ngừng tìm cách thoát khỏi sự phi-lý của mình, và sự ngẫu-nhiên tuyệt-đối của mình. Sartre cho rằng người ngẫu-nhiên, tức là tham-dự vào sự ngẫu-nhiên phổ-biến của hữu nói chung và vào phi-lý toàn-diện của vũ-trụ. Thành ra, độc-giả có thể nghĩ rằng Sartre đã đặt ngẫu-nhiên và phi-lý của vũ-trụ như là một tiền đề và phi-lý của con người như là kết-luận cho một thành phần đặc-thù.

8. — Sau hết, Sartre khuyến-cáo cầu-cứu đến một phương-pháp hiện-tượng-luận đặc loại mà ông gọi là phân-tâm-học hiện-sinh, đề đợi ánh-sáng cần thiết lên quá trình hình thành của chọn lựa trong không-gian và thời-gian, trong vũ-trụ và trong lịch-sử. Chọn lựa bao giờ cũng chọn lựa từ một cái gì, và chống lại một cái gì, nếu không thì không gọi là chọn-lựa được (1). Mặt khác, chọn-lựa là việc của cá-nhân, nên ta phải áp-dụng phân-tâm-học hiện-sinh cho một đời sống cá-nhân : « ... il faut consulter l'histoire de chacun pour s'en faire, à propos de chaque pour-soi singulier, une idée singulière ». Sartre đã hoan-hỉ làm gương cho độc-giả khi ông đem lời khuyến-cáo trên đây áp-dụng vào việc viết cuốn tự-thuật của ông là cuốn *Les Mots* chúng ta đã biết.

Trên đây là tám loạt ý-kiến được Sartre đưa ra để làm sáng tỏ cụ-thể-tinh và lịch-sử-tinh của ý-niệm tự-do (2). Đi vào đời sống thực-hành, ông đã vô tình hoặc cố-ý từ bỏ mảnh đất hiện-tượng-luận hữu-thê-luận của ông để chuyển sang phân-tâm-học, điều đó có gì quan-yếu không? Nếu tự-do là đối-tượng của phân-tâm-học thì liệu rằng nó cỡ tầm mức triết-lý đầu là triết-lý hiện-tượng-luận nữa không? Ta sẽ nghiên-cứu cố-gắng của Sartre trả lời cho những khó-khăn ấy.

(1) E. N., trang 550.

(2) Xem E. N., từ 555 đến 561.

Một vài nhận-định phê-bình :

Chúng ta đang đối-diện với tự-do theo nghĩa hữu-thê-luận cụ-thể, chứ không phải theo nghĩa đạo-đức-học. Vì vậy chúng ta sẽ giới-hạn ở phương-diện hữu-thê-luận trong nhận-định phê-bình của chúng ta. Học-thuyết tự-do Sartre mà có người cho là trung-tâm triết-học của ông, đã đón nhận rất nhiều phê-phán nghiêm-khắc, ngay từ đầu, khi cuốn *l'Être et le Néant* mới ra đời. Đại-khái có ba ý-kiến của ba triết-gia sau đây là đáng lưu-ý hơn cả :

Ý-kiến của Gabriel Marcel :

Tự-do của Sartre dựa trên hai ý-niệm sai lầm : ý-niệm về hư-vô-hóa và ý-niệm về tương-quan giữa tự-do và ngoại-vật. Sartre nói tự-do là phủ-quyết, là hư-vô-hóa một thực-trạng con người đang đối-diện để tự khẳng-định mình là tự-do trong sự chuyển sang một chọn-lựa khác. Nhưng chọn-lựa không tất-nhiên là phủ-nhận hoặc hư-vô-hóa. Trái lại, rất nhiều khi chọn-lựa là khẳng-định sự hiện-diện của hai sự-vật, khẳng-định tính-chất liên-hệ giữa hai vật, và khẳng-định mức thang giá-trị giữa hai bên. Nhiều khi chọn-lựa đã đem đến cho ta một quyến-luyến lạ thường, chẳng hạn trường hợp của Kierkegaard đối với Olsen (đây là giải-thích của chúng tôi không phải của Marcel). Tự-do phủ-nhận nhiều khi còn có nghĩa là quay lưng hoặc tự rút mình ra khỏi một hoàn-cảnh, chứ không mang ý-nghĩa xem hoàn-cảnh ấy như không có hoặc là không có. Vì thế, Marcel đã gọi sự lạm dụng danh-từ ấy là gian-giảo (*malhonnête*). Thứ đến, đối với ngoại-vật mà ta vươn tới với mục-đích thỏa mãn đòi hỏi của tự-do, Sartre cho rằng ngoại-vật chỉ là cái cớ, không an-huệ gì đối với it ra sự phóng-túng-hóa con người cả. Sartre đã bất-công đối với vũ-trụ, với sự góp phần nuôi dưỡng thân xác ông, và với tự-do ông. Đó là chưa nói trên bình-diện suy-luận, sự ông đã không minh bạch trong những ý-niệm điều-kiện, cơ-hội, hoàn-cảnh mà ông gán cho ngoại-vật. Sau hết, Marcel không chấp-nhận rằng tự-do cuối cùng chỉ là hành-động. Bởi vì, lý-thuyết và kinh-nghiệm cho biết rằng, nhiều khi chúng ta không thể đồng-nhất một người và hành-động-của người ấy, cái gọi là nguy-tin chẳng minh chứng điều ấy là gì ?

Ý-kiến của Naville :

Hình-ảnh mà Sartre đã vẽ cho mình về cái gọi là tự-

do, bắt nguồn ở một thiên-kiến cho rằng không có liên-hệ nhân-quả trong vũ-tru vật-lý, và chỉ có vũ-tru như là hiện-tượng do tương-quan với tự-do của người tạo ra. Quan-niệm ấy đã làm cho tự-do Sartre đóng vai trò tuyệt-đối quyết-định ý-nghĩa của sự-vật, làm cho tự-do ấy trở nên một ông thầy phù-thủy có ảo-giác rằng mình là vạn-năng. Sartre đã không thấy rằng dầu sao đi nữa, dầu phủ-nhận mọi ý-niệm mục-đích hoặc nguyên-nhân cứu cánh, tự-do cũng là con đẻ phần nào của môi-trường sống, ít ra thiết-yếu chịu lệ-thuộc những điều-kiện sống (1). Thế rồi, Naville kết án Sartre là duy-tâm và khinh rẻ ngoại-vật: « Je soutiens cependant que votre liberté, votre idéalisme, est fait du mépris arbitraire des choses » (2).

Ý-kiến của J. Wahl :

Trong học-thuyết về tự-do của Sartre người ta thấy ba yếu-tố được đề cập tới : tự-do vô thời-gian (liberté intemporelle) hoàn-cảnh, và tự-do thể-hiện trong hoàn-cảnh (liberté en situation). Về yếu-tố thứ nhất, người ta thấy rõ rằng Sartre quan-niệm một tự-do thực-chất là thuần-tùy, tinh ròng, bao giờ cũng là nó, không sứt mẻ, nó là nó, và là một nơi tất cả mọi người. Theo nghĩa này, tự-do không hề tăng giảm, lên xuống theo thời-gian, và vì vậy không có vấn-đề cường độ hoặc mức độ (degrés) của tự-do và giữa các tự-do cá-nhân. Tương tự ý-niệm tự-do của Platon hoặc một ý-niệm toán học về tự-do. Thứ đến, là hoàn-cảnh, thì cũng như chúng ta đã nói, Wahl thấy rằng hoàn-cảnh là hoàn-cảnh, tự nó không ăn nhằm gì với tự-do cả. Chúng ta cần nói thêm cho lời giải-thích của J. Wahl rằng từ-ngữ hoàn-cảnh ở đây không phải là thế-giới vật-lý như Naville đã dựa vào để công kích Sartre, mà là hoàn-cảnh do chính tự-do tạo ra và có nghĩa là thế-giới dụng-cụ. Mặc dầu vậy, giữa thế-giới dụng-cụ ấy và tự-do, vì khả-năng hư-vô-hóa của tự-do, không có một giây liên-hệ bắt buộc và thiết-yếu nào cả. Cái đó mới đau

(1) E. H., trang 121-123 : « Car enfin, si un homme lutte pour la liberté sans savoir, sans se formuler expressément de quelle façon, dans quel but il lutte, cela signifie, que ces actes vont engager une série de conséquences s'insinuant dans un trame causal dont il ne saisit pas tous les tenants et aboutissants mais qui, tout de même, enserrant son action et lui donnent son sens en fonction de l'activité des autres ; pas seulement des autres hommes, mais du milieu naturel dans lequel ces hommes agissent ».

(2) E. H., trang 124.

đầu, khó hiểu. Thực vậy, theo Sartre thì vì có sự hiện-diện của tự-do, thế-giới mới là hoàn-cảnh, và không bao giờ là không hoàn-cảnh cả, nhưng chính sự hiện-diện ấy, chính vai trò thiết-yếu chủ-động của tự-do, mà hoàn-cảnh chỉ là hoàn-toàn thụ-động, vì thế mà Gabriel Marcel và Naville đã nói rằng Sartre là người bất-công và vô ơn đối với thiên-nhiên. Nhưng tại sao lại đặt tự-do như là dẫn thân vào hoàn-cảnh? Sartre nói rằng đó là do một chọn-lựa đầu tiên và thiết-yếu của kẻ làm người, con người không thể không dẫn thân vào hoàn-cảnh được. Chúng ta cần giải-thích J. Wahl: con người của Sartre không phải là sản-phẩm của liên-hệ nhân-quả máy móc, con người chỉ có thể quan-niệm như là tự-do. Không có tự-do, không phải là người. Cho nên mặc dầu tự-do là chủ-động tạo nên hoàn-cảnh, nhưng muốn thấy tự-do một mũi ra sao, dáng điệu thế nào thì lại phải tìm mô-tả nó trong hoàn-cảnh nó tạo ra. Đến đây, chúng ta đối diện với một hình-thức duy-tâm mới, nhưng nội-dung vẫn không có gì mới. Người duy-tâm cổ-diễn đề cao vai trò của suy-tư (Kant), của ngã (Fichte), Sartre đề cao vai trò của ý-thức và của tự-do. Tuy nhiên, nếu Sartre chủ-trương một tự-do tinh vẹn không vương bụi trần thì tại sao ông lại nói không thể quan-niệm có một tự-do đục sẵn rồi mới dẫn thân vào trần thế? Đó là tương-quan giữa tự-do ấy và thế-giới hoàn-cảnh.

Nhận-xét của ta:

Theo một phương-diện Sartre đã rất đầu đuôi, không mâu-thuẫn với hai ý-niệm căn-bản về tự-ngã và vị-ngã. Tự-ngã là đầy đặc, tuyệt-đối không tương-quan. Trên sân-khấu cuộc đời, vai tuồng xáo-động duy-nhất là vị-ngã, là ý-thức, là tự-do. Ba danh-từ chỉ cùng một nghĩa. Đó là một duy-tâm lý-học, nếu ta được phép nói như vậy. Nếu chúng ta nghĩ đến, và chắc chắn Sartre cũng đã cố-ý nghĩ đến, tương-quan giữa ông chủ và tên nô-lệ trong học-thuyết Hegel, thì ta nói rằng tự-do là ông chủ Hegel đạt đến tuyệt-độ, và thế-giới là tên nô-lệ bị liệt vào chỗ tận cùng của sự-vật, của đồ vật, vô-tri-giác. Tự-do là vị-ngã với ý-thức thông suốt và trong suốt, còn ngoại-giới là tự-ngã khép kín và đen tối. Nhưng ở đây cũng như nhiều chỗ khác, người ta không thể bắt được ý-kiến của Sartre khi ông đồng-thời nói rằng thân xác vừa là đồ vật vừa là hiện-thân của ý-thức của tự-do. Nếu người không thân xác, không phải là người, thì tại sao lại quan-niệm thân xác không làm sai lệch và hoen-ố tự-do, tại sao lại chỉ quan-

niệm tự-do tinh-toàn mới là người... Nhiều câu hỏi có thể đặt ra cho Sartre, và tất cả các câu hỏi chỉ nói lên một khía cạnh của vấn-đề, nhưng liên-hệ đến các câu hỏi khác. Phải chăng đó là thành-công của Sartre ?

Nhà phê-bình cho tự-do của Sartre nhuộm màu sắc tự-do Socrate, và Sartre cảm thấy, cũng như chủ-trương, tự-do ấy trong thời kháng-chiến của Pháp chống lại Đức-quốc-xã của Hitler. Nhưng chúng tôi nghĩ rằng, chúng ta đang tự giới-hạn ở phương-diện hữu-thê-luận nhất là trong cuốn *l'Être et le Néant*, nên chúng tôi sẽ trở lại vấn-đề đó khi nói về đạo-đức-luận nơi Sartre. Chúng tôi chỉ lưu-ý rằng khi mà tự-do được quan-niệm là bất-khả-thương, và trước sau giữ được tính-chất toàn vẹn bất-khuất của nó ở thế-giới này, thì liệu rằng những mô-tả về kinh-hoàng mà Sartre cho như là dấu hiệu hoặc hiện-thân của tự-do, còn có nghĩa-lý gì nữa không. Phải chăng vì vậy mà Gabriel Marcel đã không ngần ngại nói rằng, Sartre đã vứt ném kinh-hoàng xuống biển. Nếu đúng như nhận-định của Marcel, thì triết-lý của Sartre có còn gọi là hiện-sinh-luận nữa không, bởi vì thực-chất sống động của triết-lý hiện-sinh là kinh-hoàng ?

Khi mà tự-do không bắt rễ ở một nền-tảng nào cả, khi mà tự-do là tuyệt-đối bất tất như thực-tại nhân-sinh của Sartre, và khi mà tự-do không nương tựa vào một chỗ nào để hành-động, thì chúng ta có thể kết-luận rằng tự-do ấy là một ảo-tượng, vi phi-lý, như Sartre vốn thừa-nhận, hoặc chỉ là tinh-hoa của những tương-quan nhân-quả trong thế-giới vật-lý cơ-giới mà Sartre phủ-nhận một cách cực-ng-quyết.



NGƯỜI ĐI TRÊN BĂNG-TUYẾT hay là **SA-MẠC GIỮA RỪNG NGƯỜI**

Tinh-chất lưỡng-ưng trong ý-niệm tự-do, khiến Sartre một mặt cố-gắng bảo-toàn tự-tính (ipséité) trình-trong của tự-do, một mặt làm cho tự-do trở thành chủ-động trong mọi hoàn-cảnh sống. Nhưng như ta đã thấy, quan-điểm ấy không thỏa-mãn độc-giã. Để hiểu rõ hơn tinh-chất hữu-thê-luận của tự-do Sartre, chúng ta quay sang vấn đề hữu-vị-tha-nhân (l'être-pour-autrui).

Cũng như đối với tự-do mà chúng ta vừa đề-cập tới, hữu-vị-tha-nhân của Sartre sẽ được giới-hạn ở ý-nghĩa hữu-thê-luận, mặc dầu là của một hữu-thê-luận hiện-tượng-luận. Chúng ta sẽ tìm hiểu hai khía-cạnh của vấn-đề :

- 1.— Tinh-chất của hữu-vị-tha-nhân,
- 2.— Hữu của hữu-vị-tha-nhân.

Cần chú ý thuật-ngữ của Sartre về danh-từ *autre* và *autrui*. Cả hai nhiều khi cùng chỉ tha-hữu, một hữu-thê khác nói chung và khác với ngã-hữu, hữu của tôi. Nhưng nhiều khi danh-từ *autrui* được trọng-dụng và chỉ một nhân-hữu khác với tôi, tha-hữu là ngôi thứ hai hoặc ngôi thứ ba trong tương-giao giữa người và người với nhau.

Tính-chất của hữu-vị-tha-nhân :

Chúng tôi muốn nói đến *như thế nào* là hữu-vị-tha-nhân, có những đặc-trung và giáng đáp nào... khiến cho chúng ta nhận thấy đó là người khác, không phải là tôi. Trước hết,

Sartre không chấp-nhận quan-diểm của Husserl, vì theo Sartre cái Husserl gọi là tha-nhân chỉ là những ý-nghĩa (significations) mà tôi siêu-vượt của Husserl tạo ra, do đó, tha-nhân là một quan-niệm theo kiểu Kant, một phạm-trù ở ngoài vũ-tru, không có thực. Nói khác đi, tha-nhân của Husserl chỉ là « toàn-bộ động-tác có tính-cách thống-nhất và kiến-tạo kinh-nghiệm của tôi » (c'est un ensemble d'opérations d'unification et de constitution de mon expérience). Tha-nhân trong học-thuyết ông tỏ hiện-tượng-luận không là một cá-nhân hiện-hữu. Hegel tiến hơn, với chủ-trương rằng ý-thức về mình có nghĩa là loại bỏ, là đối-lập với người khác. Tha-nhân là trung-gian của ý-thức về mình. Không có tha-nhân không có ý-thức về bản-ngã. Do đó, ý-thức về mình, tức là ý-thức về người khác. Nhưng cũng như trong trường-hợp Husserl, tha-nhân của Hegel trước sau là đối-tượng hoặc sản-phẩm của nhận-thức, tri-cứu-tượng. Hơn nữa, Hegel đã nhận chìm tha-nhân trong toàn-thể : cái có thực không phải là cá-nhân mà là cái toàn-thể. Phản-ứng của Sartre là vọng-âm phản-ứng quyết-liệt của Kierkegaard. Sau hết, Mit-Sein, cộng-hữu của Heidegger là một đòi hỏi lý-học của hữu của tôi, đó là một hữu « chết », một hữu phổ-biến, không nói lên được tính-chất độc-đáo, cá-biệt và sống động của con người tha-nhân. Nói tóm lại, vì tính-cách quá trừu-tượng và vật-hóa của một đối-tượng nhận-thức, nên các học-thuyết trên đây, vẫn theo Sartre, đã không thoát khỏi chủ-nghĩa độc-thoại (solipsisme), không đặt nổi tương-quan giữa người và người. Đó là nhận-định của Sartre. Nhưng ông có làm khác được không?

Tha-nhân là một khám-phá tương-đối mới mẻ trong triết-sử, Sartre cho rằng hiện-hữu của tha-nhân, nếu chỉ căn-cứ vào tiếng nói của ngã thực-nghiệm (ego empirique) thì chỉ có thể là một cái gì khả-thực hoặc tự-chân (probable). Trong khi đó, nếu căn-cứ vào những suy-diễn từ tôi siêu-vượt như Kant hoặc Husserl, hay từ ý-thức về mình như Hegel, thì tha-nhân sẽ chỉ còn là mây khói. Cho nên ông đề nghị một chứng-minh khác cho hiện-hữu của tha-nhân : *cái nhìn*.

Đi vào thế-giới nhân-loại, người trước hết bắt gặp người như là một sự-vật, như trăm nghìn sự-vật khác. Đó là con người xuất-hiện xa xa dưới đường phố, con người mà Descartes đã thấy như một sự-vật di-chuyển trong không-gian. Nhưng sự-vật ấy là người, cho nên đó là người-sự-vật, hay

người đối-tượng, hoặc tha-nhân đối-tượng. Đối-tượng cho cái nhìn của tôi. Tôi sống, tôi hiện-sinh, là tôi nhìn. Khi tôi nhìn người khác, tức là người khác trở thành đối-tượng nhìn của tôi. Nhìn là ý-thức : không phải mắt nhìn, nhưng là tôi hoặc ý-thức nhìn. Tôi hướng đến người khác như là một vật khác với tôi và ngoài tôi. Nhưng, người đối-tượng nhìn của tôi có thể nhìn lại tôi. Cho nên hẳn không phải là hoàn-toàn đối-tượng như sự-vật thông thường, mà là một kẻ đang nhìn lại tôi. Nói khác đi, khi kẻ khác được trông thấy như là người đang nhìn tôi, thì tôi là đối-tượng nhìn của hắn. Sartre nói rằng tha-nhân không xuất-hiện khi tôi nhìn một người, mà chỉ xuất-hiện khi tôi thấy tôi là đối-tượng nhìn của một người (1). Vậy điều kiện xuất-hiện của tha-nhân như là chủ-thể, là sự-kiện tôi thấy tôi bị nhìn như là một đối-tượng. Thấy mình như là đối-tượng nhìn của một người, đó là lý-chứng hữu-thể-luận về hiện-hữu của người ấy.

« Tha-nhân là kẻ nhìn tôi », định-nghĩa đầu tiên của Sartre (2). Khi một tha-nhân xuất-hiện thì hiện-diện của nó làm đảo lộn và phá tung vũ-trụ sống trước khi hẳn xuất-hiện. Cả vũ-trụ như nứt nẻ, như bị hút dẫn vào cặp mắt của hắn. Hẳn như là một lỗ hổng của vũ-trụ sẽ tiêu tan trong đó. Sự hiện-diện của tha-nhân là một «băng-huyết nội-tại» (hémorragie interne) của vũ-trụ. Tại sao lại có hiện-tượng kinh-khủng đến thế? Tại vì tha-nhân vốn cũng như tôi, mang sẵn một huyền-lực phủ-chú hư-vô-hóa ngoại-vật, biến có thành không... Nhưng như đã nói, trước cái nhìn ấy, tôi bị phủ-nhận như là tôi để trở thành một đối-tượng, lơ lửng, đồ vật, cái đó mới kỳ-diệu. Và vì thế, cái nhìn của tha-nhân làm tan ra mây khói tất cả cái thế-giới yên lành, trật-tự như đã xuất-hiện trước khi có tha-nhân. Ý-niệm tha-nhân là ý-niệm hư-vô-hóa và bị hư-vô-hóa, đi liền với nhau.

Nhưng ta đừng tưởng chỉ có người đang thực-sự nhìn ta bằng cặp mắt trông thấy mới là tha-nhân, không phải chỉ có tha-nhân đang thấy bằng xương bằng thịt, đang nhìn ta, kẻ ấy mới là tha-nhân. Hơn thế nữa, bởi vì tha-nhân là kẻ nhìn ta, cho nên khi nào ta thấy bất cứ bằng cách nào, bằng tưởng-tượng, hồi tưởng, mơ-mộng, ta bị nhìn đều là có hiện-diện của

(1) E. N., trang 314 : « C'est dans et par la révélation de mon être objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être sujet ».

(2) E. N., trang 315.

tha-nhân trước ý-thức chúng ta. Một con sóc nhảy sột soạt trên cành cây, một tiếng động đầu đó, bên cạnh ta... tất cả có thể khiến ta thấy mình là đối-tượng của một cái nhìn bất-cần. Nhìn ở khắp nơi, trong phòng riêng; trong phòng tắm, trong nơi tối tăm cũng như giữa chợ búa, ồn ào... Bao lâu ta còn sống trên mặt đất này, bao lâu ta còn mang lấy kiếp hiện-sinh, thì bấy lâu ta còn là đối-tượng của cái nhìn tha-nhân. Aristote định-nghĩa người là con vật có lý-tính, Durkheim cho người là con vật xã-hội, Sartre gọi người là một kẻ bị nhìn bởi người khác. Nhìn là thực-chất của nhân-loại, do đó, sống là thấy mình bị nhìn. Cho nên không phải chỉ có cái nhìn đặc-thù mới gọi là nhìn, mà nhìn là một cái gì *phổ-biến* và *thiết-yếu*. (1)

Nói vắn lại, nhìn là một « thực-tại không sờ mó được, khuynh thoát và ở khắp nơi... » (2).

Trong cái nhìn qua lại giữa người chung sống với nhau, chúng ta thấy được hai sự-kiện : có nhiều ý-thức dị-biệt, đúng hơn, có nhiều ý-thức *khác*, chứ không phải chỉ có một ý-thức của cá-nhân mình mà thôi ; và mỗi ý-thức đều là một cái gì đơn-độc, một hải-đảo giữa trăm nghìn triệu hải-đảo khác. Sự hiện-hữu vô-hạn-định của những ý-thức nhìn ấy làm nên cái gọi là « người ta ». Danh-từ này không có ý-nghĩa nào khác hơn là một « thực-tại tiền-số-lượng » (réalité prénumérique) nhưng cụ-thể.

Tương-quan giữa ngã và tha-nhân :

Tại sao lại gọi ý-thức là một hải-đảo cô-độc ? Muốn thấy rõ quan-niệm của Sartre trong sự khẳng-định này, chúng ta phải tìm tương-quan giữa ngã và tha (tha-nhân).

Ông phân biệt người với vị-ngã. Vị-ngã là người nhưng không phải, dưới mọi khía-cạnh phân-tách, hai ý-niệm ấy đều có một nội-diện và ngoại-trương như nhau. Vị-ngã là vị-ngã, hữu-vị-ngã là hữu-vị-ngã không thể lẫn lộn với bất cứ một cái gì khác, mặc dầu có thể là đối-tượng nhìn ngắm của người khác. Thực vậy, chúng ta có thể quan-niệm một vị-ngã tinh-túy

(1) E. N., trang 340 - 341 : « L'épreuve de ma condition d'homme, objet pour tous les autres hommes vivants, jeté dans l'arène sous des millions de fois, je la réalise concrètement à l'occasion du surgissement d'un d'objet dans mon univers si cet objet m'indique que je suis probablement objet présentement à titre de ceci différencié pour une conscience. C'est l'ensemble du phénomène que nous appelons regard ».

(2) E. N., trang 341.

như vậy, cũng như chúng ta có thể thấy sự tinh-túy của tự-do. Nhưng vi-ngã, trong thực-tế, là người, và ta đang phân-tách thực-tại người như là hiện-sinh. Vậy xét theo lý-luận, thì vi-ngã không nhận lãnh một yếu-tố nào nơi tha-nhân để kiến-tạo cơ-cấu hữu-thể-luận của nó. Sartre nhấn mạnh điều đó. Nhưng, ông nói thêm, ta đang đứng trên bình-diện phân-tách yếu-tinh hiện-tượng-luận của vi-ngã và của tha-nhân (essence phénoménologique), nên ta không thể không cởi mở những liên-hệ hiện-tượng giữa ngã và tha, giữa hữu-vi-ngã và hữu-vi-tha-nhân được. Nói khác đi, vấn-đề tương-quan giữa ngã và tha trước hết và căn-bản là vấn-đề liên-lạc giữa hữu-vi-ngã và hữu-vi-tha-nhân.

Hữu-vi-tha-nhân, như danh-từ nói rõ, không phải là hữu của tha-nhân; mà là hữu của ta như là hữu cho kẻ khác, vì kẻ khác. Đó là hữu-vi-ngã xét đến một cách cụ-thể trong tương-quan với tha-nhân. Chúng ta biết rằng trong hiện-tượng-luận Husserl, ý-thức là một kinh-nghiệm sống, một Erlebnis, mà Erlebnis không phải là một đối-tượng, một cái gì hiện-hữu như là một sự-vật. Erlebnis là *tương-quan với đối-tượng*, chỉ có thể thôi, hoặc là *hiện-diện của ý-hướng đối-tượng* (relation à un objet, présence intentionnelle d'objet). Thừa hưởng ý-niệm ấy của Husserl, Sartre quả-quyết rằng cái gọi là hữu-vi-tha-nhân trong tôi là « do ý-thức tôi mà nổi lên » (mon être-pour-autrui comme surgissement à l'être de ma conscience). Tôi có ý-thức tức là đồng thời tôi là hữu-vi-tha-nhân. Thực vậy, ý-thức hay hữu-vi-ngã thiết-yếu là phân-tán như ta đã nói, và vì tư-thế ấy bắt nguồn ở hư-vô-hữu (néant d'être), ở hữu thiếu thốn, nên nói đến vi-ngã là nói đến thực-thi sử-tính nội-tại của nó. Sử-tính ấy khiến người đi với người để tạo ra lịch-sử. Đó là lý do đầu tiên của căn-bản tại sao hữu-vi-ngã đồng thời là hữu-vi-tha-nhân. Thứ đến, trong việc thực-thi đòi hỏi ấy, tôi bao giờ cũng như bắt buộc phải coi chừng, không để tôi bị người khác thôi miên đến độ hư-vô-hóa bản-thân tôi. Nghĩa là nếu tôi là hữu-vi-tha-nhân thì một cách lý-học, trước hết và vì lý-do tôi là hữu-vi-ngã. Tôi chủ-động trong việc xuất-hiện của hữu-vi-tha. Nói tôi là hữu-vi-tha-nhân, là nói rằng tôi không phải là tha-nhân, là phủ nhận sự đồng nhất giữa kẻ khác với mình (1). Có phủ-nhận kẻ khác bằng một veto quyết-

(1) E. N., trang 343 : « S'il y a un autrui en général, il faut avant tout que je sois celui qui n'est pas l'autre et c'est dans cette négation même opérée par moi sur moi que je me fais être et qu'autrui surgit comme autrui ».

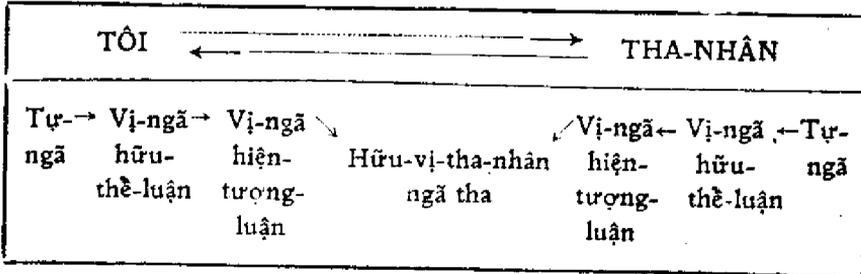
liệt thì tôi mới là tôi, mới xây-dựng hữu-thể của tôi được. Cho nên yếu-chất (essence) của tôi là sản-phẩm của khả-năng hư-vô-hóa của tôi trong giòng lịch-sử, và đó là hiện-sinh, đó là hiện-sinh có trước yếu-tinh.

Phân-tách tương-quan tổng-hợp của hữu-vị-tha-nhân như ta vừa thấy đã khiến Sartre nói rằng tha-nhân, hay cái gì mà tôi gọi là tha-hữu, không phải từ ngoài vào, mà từ trong ra, do ý-thức của tôi mà có. Thành ra, mặc dầu tôi là hữu-vị-tha-nhân, nhưng không vì thế mà tôi là tha-nhân như là chủ-thể. Bởi vì tha-nhân như là chủ-thể cũng là một vị-ngã, cũng là một ý-thức nhìn tôi như là một tha-vật. Khi mà hữu-vị-tha-nhân của tôi bị khép kín trong tôi, không hề cho tôi đạt tới tha-nhân-chủ-thể khác, thì cũng phải nói rằng đối với hữu-tha-nhân của người khác, tôi là một đối-tượng hoặc một chủ-thể khác với hẳn và hoàn-toàn không làm nên cơ-cấu hữu-thể-luận của ý-thức hẳn. Do đó, giữa tôi và người khác, giữa hai ý-thức thì đúng hơn, có một ly-khai tuyệt-đối. Bởi vì nói tha-nhân là nói tới một phủ-nhận từ hai chiều, từ tôi và từ hẳn : tôi phủ-nhận tôi là tha-nhân và tha-nhân phủ-nhận hẳn là tôi (1).

Nhưng nếu như vậy thì cái gì làm sợi dây nối-kết giữa tôi và tha-nhân? giữa ý-thức tôi và ý-thức của tha-nhân? Sartre trả lời rằng chính là cái ngã của tôi như là đối-tượng nhìn ngắm của người khác, và chính là cái ngã đối-tượng của người khác trước ý-thức tôi. Nói khác đi, nếu có một nhịp cầu nào giữa tôi và người khác, thì đó chính là do ngã-tha-nhân của tôi và ngã-tha-nhân của người khác làm nên. Chúng tôi chỉ có thể đi lại, giao thiệp với nhau trong giới hạn của nhịp cầu ấy, không hơn không kém. Đằng sau hai đầu nhịp cầu ấy là vùng cấm-địa của hai ý-thức, hai vị-ngã, bất-khả xâm-phạm. Đến đây, ta thấy ý-niệm tự-ngã của Sartre vượt lên một giai-tần cao hơn. Không phải chỉ có sự-vật ngoài ý-thức là tự-ngã, không phải chỉ có những biến-cố đã trôi theo giòng thời-gian mới là tự-ngã, mà ngay cả đến những ý-thức cũng là những tự-ngã đối với một ý-thức khác. Tự-ngã là cái gì không thể đặt-tương-quan với tôi. Sartre đã vô tình gặp Kant, cả hai đã cho vào địa-giới bất-khả-tri những gì không phải là hiện-tượng nghiên-cứu cho tôi. Ta có thể

(1) E. N., trang 345 : "... l'autre est un soi-même, il ne peut être pour moi et par moi soi-même refusé qu'en tant qu'il est soi-même qui me refuse".

thấy tương-quan giữa tôi và tha-nhân trong đồ-thị sau đây :



Trong liên-hệ với người khác, chính ngã-tha (moi-autrui) mới là nạn-nhân của hiện-tượng tha-hóa. Cho nên hữu-vĩ-tha-nhân cũng gọi được là ngã-bị-tha-hóa (moi-aliéné). Chính cái ngã này là tấm bình-phong cho tôi được bảo-toàn tính-chất tinh-toàn của ý-thức, của vĩ-ngã và của tự-do. Chính cái ngã này là đầu mối của hiện-tượng nguy-tin trong thực-hành. Tuy nhiên ta đừng mơ-vước sẽ có thể hủy-diệt nó đi được. Không thể diệt được nó, vì diệt nó tức là diệt chúng ta, tức là ý-thức không còn, tự-do sẽ xuống mồ. Sartre viết : « La disparition du moi aliéné entraînerait la disparition d'autrui par effondrement du moi-même » (1). Mặt khác, sự-kiện của ngã bị tha-hóa một dạng tượng-trung cho sự độc-lập tuyệt-đối của hai ý-thức, một dạng là tượng-trung cho khuynh-hướng phân-tán nhằm đi về hướng toàn-thể trong tự-ngã. Ý-thức hay vĩ-ngã là hướng đến tự-ngã, vĩ-ngã của tôi cũng như vĩ-ngã của anh : chúng ta cùng chung nhau một con đường. Theo nghĩa đó, vĩ-ngã là cái gì có tính-chất phổ-biến, vì đã là vĩ-ngã hay ý-thức thì đều vươn ra với toàn-diện, đều hướng đến chỗ toàn-bích của hữu. Nên Sartre nói : « ... mon ipséité et celle d'autrui sont des structures d'une même totalité d'être » (2). Ở điểm này, mà chính Sartre cũng ghi nhận như vậy, ông lại thấy Hegel có lý khi triết-gia này nói chân-lý là toàn-diện, chỉ có toàn-thể mới là chân-lý. Nhưng toàn-diện là gì và chân-lý toàn-diện có thể đạt tới không? Con người ý-thức như đi trong một vũ-tru bụi sương của toàn-thể, như con thuyền đảo-dạt giữa đại-dương vô bờ bến, chập-chờn theo chiều lên xuống, ngược xuôi, của từng lớp sóng vô-định, con người không bao giờ nắm được toàn-diện, nhưng lại không

(1) E. N., trang 345.

(2) E. N., trang 367.

ngưng mơ về toàn-diện. Chỉ có toàn-diện mới là bên an-toàn, có đến đó thì mới thoát khỏi những thâm cảnh phong ba của cuộc đời. Nhưng con thuyền nhân-sinh sẽ bị đắm chìm trong thất-vọng, sẽ tan tành thành cát bụi trong biển cả của hư-vô. Những « Phạm-nhân thành Altona » đã từng chứng-kiến từng lớp người kế tiếp nhau thạch-hóa thành hình cua ốc, do những lớp sóng đời chông-chất bên lề cuộc sống... Đó là hình-ảnh của con người đã trở thành tự-ngã, sau bao năm xông-xáo trong viên-ảnh của vị-ngã. Con người phải trở về với tự-ngã, bởi vì con người đã đi theo chiều hướng tự-ngã của toàn-thể. Tự-ngã của cá-nhân trước sau là một thành-phần của đại-tự-ngã của vũ-trụ (1).

Ta ghi-nhận có nhiều ý-thức, mặc dầu *nhiều* ở đây không thể hiện theo nghĩa số-học, bởi vì nói nhiều ý-thức không phải là một tập-hợp, mà chính là một *tổng-hợp*. Và vì là tổng-hợp, cho nên không thể nói đến *toàn-thể* (totalité) các ý-thức được. Nhưng tại sao lại có ý-thức và có nhiều ý-thức? Sartre trả lời rằng điều đó không giải-thích được. Chúng ta chỉ *thấy* thể thì nói thể, và không thể nói khác được. Thực là phi-lý khi ta thấy thể, và cũng thực là phi-lý khi ta bắt-buộc phải nói thể mà không nói được tại sao, bởi vì mọi câu trả lời cho tại sao đều phi-lý.

Vở kịch *Đóng-kín* (Huis-Clos) là một trình-diễn văn-nghệ của những ý-kiến vừa trình-bày. Tất cả đề-tài, cốt-truyện, nhân-vật, cho đến cả dàn cảnh, đều nói lên lập-trường lý-thuyết của Sartre về người và tha-nhân. Chúng tôi nói Huis-Clos là một trình-diễn quan-điểm lý-thuyết của Sartre, bởi vì tha-nhân ở đây không phải là người đàn-áp hoặc bắt nạt chúng ta, điều đó ta chỉ có thể đề-cập đến trong phần đạo-đức-học. Ở đây Sartre có ý chứng-minh một cách cụ-thể rằng sự hiện-diện của tha-nhân là một phủ-nhận hiện-diện của ta, là một ngột-ngạt khó thở cho sự hiện-diện của người khác.

Màn mở ra, người đi xem thấy mình đối-diện với một căn phòng thấp-thoảng trường-giả thông-thường, ba ghế trường-kỷ, một tượng sư đặt trên lò sưởi, một cái rọc giấy, nhưng không có sách vở gì cả, không có một tấm gương soi nào, không một cửa sổ, một cửa ra vào đã khóa trái lại bên

(1) E. N., trang 361 : « Le papillotement d'être en-soi d'une totalité brisée, toujours ailleurs, toujours à l'être par le perpétuel éclatement de cette totalité, tel serait l'être des autres et de moi-même comme autre ».

ngoài, một cái chuông gọi giết không kêu. Đó là một hình-ảnh trọng-trung cho chết-chóc, cho sự hờ-hững của vũ-trụ trong đó con người không ngừng kể tiếp nhau đi vào. Một tù-ngục, trong đó con người sẽ tự-do hành-động, nhưng là một tự-do của kẻ tù-tội, một tự-do bất-đắc-dĩ. Tượng ông sư là hình-ảnh của tự-ngã, tro-trên, bất-động, lạc-lõng giữa lòng vũ-trụ, cũng là tự-ngã. Cửa sổ đóng, cửa chính khóa trái lại, hai sự-kiện ấy nói lên sự cô-đơn của con người, hoặc thực-chất của tự-ngã không một liên-hệ gì cả với thế-giới chung quanh. Hình-ảnh chết chóc; tự-ngã ấy lại được tô vẽ bởi sự vắng bóng của tấm gương soi: người đi vào tự-ngã là con người đã chết, mình không còn thấy mình trong năm mô thời-gian nữa, người không ý-thức nữa, không còn vi-ngã nữa, do đó, thế-giới tự-ngã là thế-giới vắng mọi hình-ảnh nguy-tin.

Vở kịch Huis-Clos còn có tham-vọng giải-quyết một vấn-đề mà Sartre không đề-cập tới trong các tác-phẩm đi trước. Đó là khách-tình của những mô-tả hiện-tượng-luận về cái gọi là vi-ngã hoặc tự-do. Vì thế, nhân-vật của vở kịch này được trình với khán-giả như là những người đã chết, đã đi vào kiếp tự-ngã, nhưng giả-thử cho họ sống lại thì họ sẽ nhận-định thế nào về kiếp sống vừa qua. Cuộc sống ấy sẽ trở thành một sân khấu để họ nhìn ngắm như là những khán-giả. Tất cả sẽ tái-diễn dưới cặp mắt của chính họ, và họ sẽ nhận thấy cuộc sống trong xã-hội là một đau khổ, một địa-ngục, vì sự hiện-diện của cái nhìn tha-h nhân. Nhìn của tha-nhân là cái làm nên duy-nhất-tính của vở kịch vậy.

Ba nhân vật đứng ngồi bên cạnh nhau, trao-đổi, thảo-luận hoặc tỏ bày tâm-tình với nhau trong căn phòng khép kín đó. Garcin là một quảng-cáo-viên, và là một văn-nhân. Sống trong căn phòng ấy, hắn không còn hoạt-động nữa, vi-ngã của hắn không còn đất dụng võ, hắn không giải mình ra bốn phương nữa, và trong những điều-kiện đó, hắn phải quay lại tự mình nhìn ngắm mình, đó là điều làm cho hắn khổ-sở nhất, đó là địa-ngục của hắn.

Inès là một người đàn bà hư hỏng, và đã làm hư hỏng một người bạn, khiến cho ông chồng của người bạn này phải đi đến chỗ tự-tử. Nàng là người có địa-vị nhất trong căn phòng, trong địa-ngục ấy, nhưng dưới mắt nàng, cuộc đời chính là địa-ngục nhất. Nàng thấy mình một cách trong suốt; nàng không còn nguy-tin nữa, nàng là nàng và không phải là

không phải nàng. Đồng thời dưới cặp mắt nàng, người khác không còn gì phải dấu diếm, nàng đã, bằng cái nhìn của mình, thối-miên người khác, và biến họ thành bất-động như một định-luật. Nàng nói :

« Không có hành-hình thân xác, phải không ? Nhưng chúng ta đang ở trong hỏa-ngục. Không ai được đến. Không một ai cả. Chúng ta sẽ có-độc với nhau cho đến cùng. Đồng ý không ? Kê ra thì thiếu một kẻ : đó là người đao phủ... Chúng nó đã tiết-kiệm nhân-viên » (1). Còn người thứ ba và người sau cùng là Estelle, một phụ-nữ bu-bê, nhí-nhảnh, đẹp gái, nhẹ dạ, và đầy nguy-tin. Nàng có một nhân-tình, sinh hạ được một tí nhau nhưng lại vì xấu-hỗ, đang tay bóp mũi đưa con ấy đi. Luôn luôn nàng muốn cho người khác nhìn nàng như một người đàn-bà đứng-đắn, gương-mẫu, nhưng cũng không ngừng đi tìm những thú vui trộm vụng...

Đấy, cuộc đời dương-thế của ba người là như vậy. Giờ đây, dưới ánh-sáng của căn phòng, bộ mặt thực của họ mới lộ ra, không còn chối cãi. Nhưng nói cho cùng, sự lộ tẩy ấy chính là cái làm nên thực-chất của địa-ngục. Nói khác đi, chính cái nhìn là cái làm cho địa-ngục thành địa-ngục. Ở đâu có người nhìn, và thấy được mình, chỗ ấy là địa-ngục. Cuộc đời xã-hội là địa-ngục, vì đó là chỗ thao diễn của trăm nghìn cặp mắt soi soi, sống sống...

Không phải chỉ có địa-ngục khi mình bị tha-nhân nhìn mình. Mà mỗi người còn đeo vào mình một địa-ngục, như là số kiếp, khi mình nhìn mình. Như vậy tha-nhân không phải chỉ là người khác nhìn mình, tha-nhân còn là mình đối với mình. Sống là địa-ngục, tha-nhân là địa-ngục là như vậy.

Sartre đã khai-triển thêm những ý-nghĩ ấy qua các tình-tiết của vở kịch. Thực vậy, số-đĩ nhìn là nguyên-nhân tạo thành địa-ngục, là vì mình là đối-tượng của cái nhìn tha-nhân. Trong cái nhìn ấy, chúng ta thấy Sartre muốn nói lên ba chủ-đề của tha-nhân :

— Tha-nhân như là một cản lối đi (encombrement),

(1) « Il n'y a pas de nature physique, n'est-ce pas ? Et cependant nous sommes en enfer. Personne ne doit venir. Personne. Nous resterons jusqu'au bout seuls ensemble. C'est bien sûr. En somme il y a quelqu'un qui manque ici : c'est le bourreau... Ils ont réalisé une économie de personnel ».

- Tha-nhâu như là một ngộ-nhận, hiểu lầm đối với ta (malentendu),
- Tha-nhân như là một phán-đoán (jugement).

Inès đã thảng thắn nói rằng : « Chúng ta là những người khách vào ăn trong một nhà hàng tự dọn lấy của các hợp-tác-xã » (Ce sont les clients qui font self service eux-mêmes, comme dans les restaurants coopératifs). Thực-khách của một nhà hàng, là những người từ bốn phương, vào ăn, không ai biết ai, tất cả là những người xa lạ. Không ai biết ai, từ đâu mà đến và rồi sẽ đi về phương-hướng nào. Vì thế, sự hiện-diện của người khách trong khách-sạn vũ-tru này là một chen lấn, làm trở ngại đến sự hoạt-động của ta. Sự hiện-diện ấy làm ta khó chịu. Nếu vì một lẽ gì, ta phải suốt đời chấp nhận sự hiện-diện của những người khác lạ ấy, thì đó là đau mỗi địa-ngục. Vừa mở màn, khán-giả nghe Garcin đề nghị : mỗi người chúng ta, ai ngồi chỗ nấy, và không nói gì cả. Nhưng mười lăm phút sau, không còn chịu nổi kết-quả của lời đề-nghị ấy, sân-khấu trở nên xáo-động. Tự-ngã bỗng thành vị-ngã, ý-thức tự đứng xuất-hiện trong xã-hội, và do đó mà có hiện-tượng hiểu lầm, ngộ-nhận. Garcin đã hiểu lầm Estelle qua những cử-chỉ thân-mặt của nàng, tưởng muốn yêu mình, thực ra, thì đối với nàng, nàng không thể thấy một người đàn ông mà không yêu : yêu là yêu đàn ông, chứ không phải yêu Garcin. Estelle hiểu lầm Garcin khi được chàng ôm vào lòng, tưởng chàng yêu nàng, nhưng kỹ thực cử chỉ của hắn chỉ là để đỡ buồn trong những giờ phút nhàn rỗi, không có việc làm, Inès hiểu lầm cả hai người đó, tưởng chàng nó yêu nhau thật, cho nên mới dám ra ghen-tương rộn ràng. Garcin lại hiểu lầm Estelle nên đã bị từ chối khi chàng muốn đỡ trò con heo với nàng, làm cho nàng dám ra khinh rẻ chàng... Vì hiểu lầm Garcin, nên Inès đã tìm cách lật tẩy quá-khứ của Garcin, và đây là bước đầu của phán-đoán. Hắn đã bị Inès quyết-đoán như là một gã hèn nhất, vì trước kia thay vì hy-sinh anh-dũng ngoài chiến-trường, hắn đã tìm cách đào ngũ. Thực ra, sự đào ngũ của hắn ai mà biết được, nếu không có cái nhìn tố-cáo của Inès. Cái nhìn ác ôn ấy khi không đã làm cho Garcin trở thành một sự vật muộn đời mang dấu hiệu kẻ hèn nhất, cái nhìn của Inès là một phủ-nhận tự-do của Garcin và

biến nó thành một tự-ngã. Đó là địa-ngục (1).

Điều cần ghi nhận là địa-ngục nói ở trên là một định-mệnh, một hoàn-cảnh, trong đó con người hiện-sinh, và là cái làm nên hiện-sinh. Cho nên, những ý-niệm về địa-ngục đã trình bày, có tính-chất it ra là hiện-tượng-luận, và chưa phải là lúc hiểu danh-từ ấy theo nghĩa tâm-lý hoặc đạo-dức-học. Địa-ngục ấy liên-hệ đến ngã-vị-tha-nhân, và theo nguyên-tắc không phương hại gì đến vị-ngã như là vị-ngã. Trong ý-nghĩa ấy, nói tóm lại, thực tại nhân-loại là tự-ngã-vị-tha-nhân. Hiện-hữu hiện-tượng-luận của hữu-tha-nhân nơi người nói lên hiện-hữu của tha-nhân, và vì thế giữa hai người chỉ có những liên-hệ giới-hạn ở hữu-tha-nhân, như đồ-thị trên đây cho thấy.

Bình-luận :

Chúng ta nghĩ gì về hữu-tha-nhân và tha-nhân trong học-thuyết Sartre ? Sartre quả-quyết cái gọi là tha-nhân là do ngã-hữu-vị-tha-nhân, do vị-ngã vươn ra ngoài mà có. Tha-nhân như vậy là tự trong ra chứ không phải tự ngoài vào. Tuy nhiên, qua những phân-tích rất dồi-dào của ông, ta thấy và cũng là điều ông quả-quyết không kém, rằng hiện-hữu tha-nhân được chứng thực bởi việc tôi cảm thấy tôi bị phủ-nhận qua cái nhìn của người khác, và đồng-thời bởi việc người khác cảm thấy mình bị liệt vào hàng đồ vật bởi cái nhìn của tôi. Nói vắn lại, là trong sự bắt gặp của hai cái nhìn, nảy ra một phủ-nhận từ hai chiều, từ hai người nhìn nhau. Nhưng độc-giả ai lại không thấy rằng đó là một phân-tích ý-nghĩa cái nhìn của một sinh-vật mà ta đã biết trước là người và là người khác đối với ta. Thành ra, không thể gọi nhìn là chứng-minh của hiện-hữu tha-nhân, mà phải nói rằng, trước khi nhận đó là cái nhìn của một người, thì đã thấy, đã biết đó là người rồi, và đó là cái nhìn của người ấy. Nhìn được thừa-nhận là nhìn chỉ có thể có trên một sự thừa-nhận đi trước là có người đang nhìn.

Mặt khác, nếu nhìn chỉ nói lên ý-nghĩa của người nhìn, và nếu tha-nhân là cái nhìn, thì tha-nhân chỉ là những ý-nghĩa

(1) « Tu es un lâche Garcin, Inès nói, un lâche parce que je le veux. Je le veux, tu m'entends ? Je le veux... Garcin le lâche tient dans ses bras Estelle l'infanticide... » — « ... Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru... Vous vous rappelez : le souffre, le bûcher, le gril.. Ah ! quelle plaisanterie ! pas besoin de gril, l'enfer c'est les autres ».

(significations) về người khác. Theo nghĩa đó, Sartre không khác với Husserl khi ông nói triết-giả này quan-niệm tha-nhân như là những ý-nghĩa của ý-thức.

Ngay trong danh-từ hữu-vị-tha-nhân, nếu ta hiểu tha-nhân như là từ trong ra, thì làm sao gọi là vị-tha-nhân được ?

Thứ đến, dầu Sartre quan-niệm ý-thức như là khủ-thê hư-vô-hóa, là hư-vô-hóa những gì nó bắt gặp, thì ý-thức cũng là một tương-quan giữa người và người, người và ngoại-vật. Mà nói đến tương-quan là phải nói đến hai tận điểm tạo ra tương-quan ấy, mình và tha-nhân. Người ta không hiểu Sartre vì lý-do nào đã không thấy điều đó, đã nói tha-nhân tự trong ra, và hơn nữa, giữa hai tha-nhân có một quãng cách tuyệt-đối, khiến cho hai người nhìn nhau, trước sau vẫn là hai hải-đào. Ta không thể nói ý-thức là ý-thức về, hoặc ý-thức là phủ-nhận đi nữa, để rồi lại quả-quyết một cắt đứt tuyệt-đối giữa hai ý-thức và giam hãm mỗi ý-thức vào lao tù đen tối của tự-ngã. Nhất là khi ý-thức không phải là tự-ngã, như Sartre đã nhấn-mạnh. Phải chăng vì thế mà một Karl Jaspers đã từng nói tới sự thông-thương giữa hai người, mặc dầu điều đó không có nghĩa là một hòa-đồng tuyệt-đối giữa hai người. Chúng ta thông-thương với người đến tận những miền sâu thẳm nhất của lòng người, nhưng không phải vì thế hủy-diệt cá-ánh của hai người. Tuy nhiên, cá-tinh ở đây không phải là ý-thức theo nghĩa Sartre.

Mặt khác, người ta khó đồng ý với Sartre khi ông nói tha-nhân không dự phần vào việc thiết-tạo nên cơ-cấu hữu-thê-luận của vị-ngã và của ý-thức. Nhưng ta biết rằng, không có tha-hữu, đặc-biệt tha-nhân, thì không có liên-hệ giữa người và vật ; và do đó không có ý-thức, thế thì cái gì làm nên cơ-cấu của ý-thức, cơ-cấu ý-thức không tha-nhân là cái gì, nếu không phải là con số không, hay nói theo lý-học, ý-thức sẽ không có thành phần ? Cũng do ý-nghĩa ấy, ta không thể vừa nhìn nhận ý-thức như là tự-ngã trước cái nhìn của người khác, vừa đồng-thời thừa nhận toàn-thê hữu như là lý-tưởng vươn tới của mọi ý-thức. Bởi vì, nếu toàn-thê hữu là lý-tưởng chung của ý-thức như là ý-thức, thì các ý-thức cá-nhân đã gặp nhau ở một điểm chung, đã cùng tham-thông vào một cấu-cánh tác-thành của ý-thức. Nói khác đi, toàn-thê hữu là lý-hữu (raison d'être) của mọi ý-thức, và nếu có đặc-biệt là vì sự hiện-diện của những phụ-tinh-vật-lý. Ta sẽ không nói có một ý-thức tổng-quát phân-lán và hiện thân

vào mỗi cá-nhân làm nên con người cá-nhân, nhưng Sartre có thể nói rằng người là ý-thức và cùng hướng về một toàn-thể hữu, cho nên có sự thông-thương thiết-yếu hữu-thể-luận giữa các ý-thức cá-nhân, nhưng Sartre đã không nói như vậy.

Sau hết, chủ-trương sự cô-lập tuyệt-đối của ý-thức làm sao giải-thích được *duy-nhất-tinh* của con người? Nếu con người vi-tha-nhân hay ngã-tha-hóa không phải là chính ý-thức tinh-tuyền, thì liệu rằng quan-niệm tha-nhân là địa-ngục có còn đứng vững nữa không? Đàng khác, tha-nhân đầu theo quan-diểm Sartre đi nữa, thì không phải chỉ mang họa đến cho chúng ta. Cái nhìn của tha-nhân không phải chỉ là phủ-quyết, cái nhìn đó còn có tác-dụng xây-dựng ý-thức của ta về bản-ngã của ta, làm cho ta biết ta là gì, là ai? Đó là chưa nói, nó là một khích-lệ lớn lao cho mọi cố-gắng của con người, tinh-lọc con người khỏi sa lầy trong chiều hướng nguy-tín. Tha-nhân không phải là địa-ngục. Nhưng tha-nhân là người bạn đường, cùng ta tạo ra cái *chúng ta*. Tôi, người khác, chúng ta, là ba thực-tại đặt điều-kiện lẫn nhau. Ta không thể *nhận-thức* một trong ba mà không qua trung-gian của hai yếu-tố kia. Bởi vì ba yếu-tố ấy tương-tạo lẫn nhau theo nhịp điệu lên xuống của hoàn-cảnh: sự độc-lập tương-đối của mỗi yếu-tố chứng tỏ có những liên-hệ *hữu-thể-luận* giữa người, tha-nhân và xã-hội.



SARTRE VÀ VẤN-ĐỀ THƯỢNG-ĐẾ

Qua những trình-bày trên đây, chúng ta có thể đoán được phần nào quan-điểm của Sartre về vấn-đề Thượng-Đế. Lập-trường ấy là lập-trường vô-thần. Sau đây là hai loạt luận-cứ của ông :

- 1.— Tính-chất mâu-thuẫn của ý-niệm Thượng-Đế.
- 2.— Tự-do nhân-loại không chấp-nhận một Thượng-Đế.

Chúng ta sẽ thấy luận-cứ thứ nhất thuộc thứ hạng lý-thuyết nhiều hơn.

Mâu-thuẫn của ý-niệm Thượng-Đế :

Cần nhớ lại ý-niệm trọng tâm của Sartre về tự-ngã và vị-ngã, và về tương-quan giữa hai thực-thể này (1).

Vạn-vật tự nó trước hết là những tự-ngã, những vật dầy đặc, độc-lập, tuyệt-đối, nhưng đồng-thời phi-lý, không móc nối với bất cứ một nguyên-nhân nào. Và Sartre đã tổng-quát-hóa sự phi-lý ấy cho hữu-thể nói chung (2). Thượng-Đế, nếu là một hữu-thể, thì cũng chỉ là một hữu như trăm nghìn hữu khác, nghĩa là cũng cần được quan-niệm như là một hữu-thể tự mình không thể là nguyên-nhân cho mình, và do đó, là một bất-tất tuyệt-đối. Nói kiểu khác, Thượng-Đế không

(1) E. N., trang 124, chẳng hạn : « L'en-soi ne peut rien fonder s'il se fonde lui-même c'est en se donnant la modification du pour-soi. Il est fondement de lui-même en tant qu'il n'est déjà plus en-soi, et nous reconstruisons ici l'origine de tout fondement ni celui des autres êtres, le fondement en général vient au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois ».

(2) E. N., trang 713 : « L'être est, sans raison, sans cause, sans nécessité ; la définition même de l'être nous livre sa contingence originelle ».

phải là *causa sui* như triết-học cổ-điển quan-niệm. Người ta thấy hai ý-niệm dẫn đạo trong học-thuyết của Sartre : sự-vật theo nghĩa triết-lý không thể là đối-tượng nhận-thức của khoa-học. Cái mà khoa-học hiểu như là liên-hệ nhân-quả chỉ có giá-trị trên bình-diện hiện-tượng thực-nghiệm khoa-học hoặc kiến-thức nhân-loại không thể nào đạt tới sự-vật như là sự-vật. Cho nên ta không thể nào đặt vấn-đề nền-tảng cho sự-vật, và ta chỉ có thể nói sự-vật không có nền-tảng, sự-vật là bất-tất. Mọi ý-niệm về tất-yếu gán cho sự-vật không thể chấp-nhận được. Bởi vì, nói tất-yếu là nói tới nhân-quả, mà theo Sartre không có tương-quan giữa vạn-vật thì làm sao nói đến nhân-quả được. Một khi Thượng-Đế đã là bất-tất, thì sẽ không phải là Thượng-Đế như thường được hiểu. Chúng ta không cần phải và không thể nghĩ đến Thượng-Đế, vì không làm gì có một Thượng-Đế tất-yếu cả. Theo nghĩa đó, Thượng-Đế sẽ là một ý-niệm mâu-thuẫn : Thượng-Đế là một tự-ngã bất-tất, nhưng thiết-yếu!

Kant đã đưa Thượng-Đế qua đờ dẫu kin bên kia thế-giới vật-tự-tại (*chose-en-soi*). Nhưng Kant không phủ-nhận Thượng-Đế. Trong khi đi, chịu ảnh-hưởng những luận-cứ của ông tỏ phê-phán lý-trí, Sartre ngang nhiên phủ-nhận mọi tin-tưởng vào Thượng-Đế, dẫu là Thượng-Đế của tình-cảm hoặc của đạo-đức thực-hành.

Khi mà Thượng-Đế là phi-lý, tự mình không có lý-do cho hiện-hữu của mình, thì còn nói gì đến chuyện làm nền-tảng cho vạn-vật. Mặt khác, theo định-nghĩa, mỗi vật là một tự-ngã tuyệt-đối độc-lập, nếu nói rằng tất cả mọi vật đều do một Thượng-Đế sáng-tạo thì điều ấy sẽ mâu-thuẫn với ý-niệm tự-ngã đã đành, mà Thượng-Đế cũng sẽ không còn là Thượng-Đế sau khi sáng-tạo. Vì vật tự-ngã sẽ hoàn-toàn tự-lập, không một tương-quan nào với Thượng-Đế và Thượng-Đế sẽ không bao giờ có một uy-quyền nào đối với thọ tạo. Nhưng, một Thượng-Đế như vậy là vô-nghĩa. Thành ra quan-niệm sáng-tạo là phi-lý và mâu-thuẫn với định-nghĩa tự-ngã.

Nhưng tại sao lại có vấn-đề đi tìm nền-tảng cho vũ-tru? Tại sao lịch-sử triết-lý từ mấy nghìn năm là một cố-gắng không ngừng vươn lên với Thượng-Đế như là Hữu-tối-thượng giải-tích hiện-hữu của vạn-vật bất-tất? Hay nói theo Leibniz, tại sao lại phải giải-quyết nguyên-lý túc-lý (*principium rationis*). Heidegger đưa ý-kiến rằng sở-dĩ người xưa đã không thoát khỏi bế-tắc « siêu-hình » do nguyên-lý ấy đặt ra, vì

người xưa đã không phân-biệt được hữu-thể (être) và hiện-thể (étant). Còn Sartre cho rằng việc nhân-loại đi tìm Thượng-Đế như là nguyên-nhân và nền-tảng vũ-trụ là do một *trò-vọng đặt nền-tảng* và khuynh-hướng suy-diễn tự-nhiên của con người muốn « tìm một nối kết giải-thích với một nền-tảng thực-hữu » (rattachement explicatif à un fondement réel). Nói khác đi, cái gọi là nền-tảng vũ-trụ chỉ là một ý-niệm bắt nguồn ở *ý-niệm về bất-tất nói chung*, chứ không làm gì có một nền-tảng nào thực-hữu đối với các vật đơn-thứ (singulier) độc-hữu và độc-lập, tự-ngã như đã nói trên.

Từ phủ-nhận Thượng-Đế sáng-tạo, Sartre đi đến chỗ mỉa mai mọi giải-thích cổ-diễn về một *sáng-tạo từ hư không* (création ex nihilo). Sáng-tạo đã không quan-niệm được đã dành, mà sáng-tạo từ trong hư-vô lại càng thậm ư phi-lý và mâu-thuần. Sartre dựa vào hai lập-luận sau đây, một có tính-chất tâm-lý và nhận-thức-luận, một mang màu sắc hữu-thể-luận. Trước hết, vũ-trụ hoặc vạn-vật, ông nói, trước khi được sáng-tạo (theo giả-thuyết là có sáng-tạo), thì đã có ở trạng-thái « nội chủ-thể » (intra-subjectif) trong Thượng-Đế. Thượng-Đế không cần hình-dung (représenter) mà cũng không có thiện-chí sáng-tạo. Bởi vì cái gì có nơi Thượng-Đế, đều là cái có thực-hữu cả rồi, hà tất phải sáng-tạo mới hình thành. Nói khác đi, vũ-trụ không phải là từ hư-không nếu có Thượng-Đế : ý-niệm ấy sẽ mâu-thuần với ý-niệm Đấng sáng-tạo. Lý-do thứ hai Sartre đưa ra là : trong trường-hợp vũ-trụ được sáng-tạo như người ta thường hiểu, và vũ-trụ là sản-phẩm huy-hoàng của Thượng-Đế, thì phải nói rằng trước khi vũ-trụ hình thành, Thượng-Đế còn là một hữu-khuyết-nhược, không toàn-thiện như Descartes muốn tin-tưởng, ý-niệm sáng-tạo từ hư-không mâu-thuần với Thượng-Đế sáng-tạo là như vậy.

Nói vẫn lại, ý-niệm về bất-tất tổng-quát đã là nguồn-gốc của vấn-đề Thượng-Đế, nhưng đồng-thời là sự thất-bại của Thượng-Đế. Thượng-Đế không thể suy-diễn như một thực-hữu từ sự bất-tất tổng-quát ấy, phương chi lại là một Thượng-Đế cần-thiết là điều tối ư nghịch-lý. Chúng ta thấy, theo chân Kant Sartre phủ-nhận mọi luận-cứ vũ-trụ-luận (argument cosmologique) về Thượng-Đế, nhưng ông phối-hợp cả hai quan-niệm của ông về tự-ngã và hiện-tượng để làm công-việc phủ-nhận ấy. Thượng-Đế là một tự-ngã, giá-trị và thực-chất ngang hàng với các tự-ngã khác. Chúng ta không thể đạt đến Thượng-Đế như là một nền-tảng ở ngoài thế-giới hiện-tượng. Chung

qui lại, không có Thượng-Đế trong vũ-tru-luân.

Nhưng liệu chúng ta có gặp được nơi lý-chứng hữu-thê-luân một kết-luân nào khả-dĩ thuyết-phục được lý-trí không? Chúng ta biết rằng lý chứng về khả-thê của một Thượng-Đế là lý-chứng do Leibniz đưa ra. Triết-gia này nói rằng cái gì có thể, cái đó có thể hiện-hữu, khả-thê là khuynh-hướng đến hiện-hữu. Khả-thê càng nhiều, sức tích, thì hiện-hữu càng có cơ hình thành. Theo nguyên-tắc ấy, Thượng-Đế vì được quan-niệm như là một khả-thê phong-phú nhất, đầy đủ nhất, tuyệt-đối nhất, nên Thượng-đế là một hiện-hữu, và sự hiện-hữu ấy là tất yếu. Nói kiểu khác, khả-thê và hiện-hữu là một nơi Thượng-Đế. Trong cuốn Phê-phán Lý-trí thuần-túy, Kant đã không thấy rõ ý-kiến ấy của Leibniz. Sartre than phiền ông này đã không khai-triển thêm học-thuyết của mình về khả-thê. Tuy nhiên, theo Sartre, sở dĩ Leibniz không khai-triển thêm là vì không khai-triển được. Khả-thê, Sartre nói, không thể có ở ngoài hiện-hữu. Nói khác đi, khả-thê xét theo là khả-thê là một cái không có, và tự nó không dẫn đến một hữu-thê cần-thiết được. Không thể suy-diễn hiện-hữu từ một khả-thê thuần-túy. Thành ra luân-cứ hữu-thê-luân không có giá-trị gì hết (1). Sartre quan-niệm rằng hiện-hữu là chỗ xuất-phát của mọi khả-thê. Do đó, không thể đi từ khả-thê hoặc ý-niệm khả-thê đến hiện-hữu, dầu là hiện-hữu của Thượng-Đế.

Chiều theo quan-điểm ấy, ông phủ-nhận một lần nữa công-trình sáng-tạo của Thượng-Đế, và một cách gián-tiếp, hiện-hữu của Thượng-Đế: « ... làm cho khả-thê có khuynh-hướng đến hữu-thê, điều đó có nghĩa rằng hoặc khả-thê vốn đã là của hữu đầy đủ, và nó cũng có một kiểu hữu như hữu-thê — như khi ta nói nụ hoa có khuynh-hướng trở thành bông hoa — hoặc khả-thê trong trí-tuệ Thượng-Đế đã là một ý-lực và khi tối đa ý-lực được tổ-chức thành hệ-thống thì tự-động làm cho ý-chí Thượng-Đế hoạt-động. Nhưng trong trường-hợp thứ hai này, chúng ta không thể ra khỏi chủ-quan. Nếu định-nghĩa khả-thê như là không mâu-thuẫn, thì khả-thê chỉ là tự-tưởng của một hữu-thê có trước thế-giới hữu-hình, có trước kiến-thức thuần-túy về thế-giới như ta thấy bây giờ. Trong cả hai trường-hợp, khả-thê mất hết bản-tính khả-thê của nó

(1) E. N., trang 34, 141.

và hòa tan cả vào hữu-chủ-quan của hình-dung» (1). Sartre đã đồng-nhất khả-thể với hiện-hữu một đằng, nhưng đằng khác nhấn mạnh đến hiện-hữu như là điều-kiện khả-thể của khả-thể. Khả-thể tự-nó không có nghĩa gì cả nếu không là khả-thể của một hiện-hữu. Khả-thể cũng không phải là một ý-niệm, bởi vì «khả-thể-tính, theo bản-chất của nó, không thể đồng-nhất với suy-tưởng thuần-túy về các khả-thể» (Mais précisément la possibilité ne peut, par essence, coïncider avec la pure pensée des possibles) (2).

Khả-thể là một khả-thể của một hiện-hữu. Nhưng không phải bất-cứ một hiện-hữu nào cũng có khả-thể. Thực vậy, dưới mắt Sartre, danh-từ khả-thể chỉ có thể hiểu về một hiện-hữu duy-nhất; người. Người khả-thể vì người là thời-linh, sống trong thời-gian, và do thời-gian kiến-tạo. Hơn nữa, cái mà ta gọi là khả-thể cũng như thời-gian nơi sự-vật và trong vũ-trụ, là do sự hiện-diện của thực-tại nhân-sinh. « Le possible vient au monde par la réalité humaine » (3). Người đem khả-thể vào thế-giới, vì người chính là khả-thể biến-diễn và hình thành theo hướng-vị-tha. Hướng-vị-tha là hướng của vị-ngã như đã nói. Trong hướng ấy, vị-ngã hoạt-động theo nguyên-lý hư-vô-hóa vạn-vật, và trước hết hư-vô-hóa chính tự-ngã của mình. Cho nên khả-thể là một phương-diện của sự biến-hóa từ tự-ngã đến vị-ngã: « Vây, để có khả-thể, thì thực-tại người, xét theo bản-chất của nó, phải khác với chính nó. Cái khả-thể ấy là cái yếu-tố của vị-ngã, và theo bản-chất thoát khỏi vị-ngã vì chính nó là vị-ngã. Khả-thể là một bộ mặt mới của sự hư-vô-hóa tự-ngã thành vị-ngã » (4).

Chúng ta vừa nói, người là một khả-thể hướng đến tha-hữu. Sự tha-hướng ấy, như ta đã biết, làm nên cái gọi là hữu-vị-tha. Một cách tổng-quát hơn, tôi vừa là hữu-vị-tha vừa là hữu-vị-ngã, và hữu-vị-tha sở dĩ có là vì hữu-vị-ngã, nhưng hữu-vị-ngã bao giờ cũng hướng đến việc tạo ra hữu-vị-tha. Hữu-vị-tha là một hữu chỉ hiện-hữu như là không phải

(1) E. N., trang 141.

(2) E. N., trang 143.

(3) E. N., trang 142.

(4) " Ainsi, pour qu'il y ait possible, il faut que la réalité humaine en tant qu'elle est elle-même soit autre chose qu'elle-même. Ce possible est cet élément du Pour-soi qui lui échappe après nature en tant qu'il est pour-soi. Le possible est un nouvel aspect de la néantisation de l'En-soi en Pour-soi " (E. N., trang 144).

là sự-vật mà nó đồng-hóa và là sự-vật mà thực ra nó không đồng-nhất được (Le pour-soi nous est apparu come un être qui existe en tant qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas). Nói một cách khác, sự-vật và vị-ngã tuy hai mà một, và tuy một mà hai.

Tha-hữu nói chung gồm vạn-vật, và đặc-biệt tha-nhân đồng loại với tôi. Vũ-trũ thiên-si vạn-biệt, mệnh-mông như trời biển, không bao giờ ý-thức hay vị-ngã tôi mức cạn được. Đó là cả một đại-dương bất-tận, khiến con thuyền nhân-sinh của tôi không ngừng căng buồm tiến tới, luôn luôn không thỏa-mãn nhưng luôn luôn hướng về chân trời xa mờ. Hiện-tượng ấy làm nên cái Sartre gọi là phi-hữu ngoại-tính của tôi (mon non-être d'extériorité), hay chính hữu-vị-tha của tôi cũng thế. Tuy nhiên, mặt khác, tôi đồng-thời là tất cả những gì có trong vũ-tru, tôi là *toàn thể* vũ-tru trong ý-hướng theo mọi chiều hướng và kích-thước của danh-từ. Cho nên cái mà Descartes gọi là ý-niệm toàn thiện, trụ trung bất nguồn ở chân trời hiện-sinh của ý-hướng ấy. Và sự-kiện ấy cũng giải-thích thêm rằng tại sao vị-ngã luôn luôn tự kéo mình ra khỏi tình thế của tự-ngã để hướng về tha-hữu. Không thể ôm choàng được tất cả vũ-tru vật-lý đã là một đau khổ, nhưng không thể đi vào biên-giới của một ý-thức khác với ý-thức tôi, lại càng đau khổ hơn nữa. Thêm vào đó, con người không phải đối diện với một tha-nhân, mà đối diện với vô số ý-thức. Bao nhiêu tha-nhân, bấy nhiêu ý-thức đặc-biệt. Thành ra tôi là *toàn thể* vũ-tru, nhưng *toàn thể* vũ-tru mà tôi là, không phải là *một tập-hợp* vì không bao giờ tôi đếm được cả mà chính là *một tổng-hợp*, nhưng là một tổng-hợp không thể quan-niệm được, không thể tưởng-tượng được. Sartre diễn-tả ý-niệm toàn-thể ấy theo quan-điểm của Kant, nhưng triết-gia này đã đi từ chỗ phủ-nhận khả-năng của lý trí đến kết-luận rằng việc Thượng-Đế là đối-tượng của tín-ngưỡng không những không phi-lý mà còn là một đòi hỏi của tâm-tình. Trái lại, Sartre dựa vào ý-niệm toàn thể để đưa ra một song luận sau đây, mục-đích tăng cường thái-độ của ông đối với vấn-đề Thượng-Đế. Thượng-Đế, ông viết, hoặc là một ý-thức hoặc là một cái gì bên kia ý-thức. Nếu là ý-thức, thì Thượng-Đế là thành phần của toàn thể, không thể tự mình tách khỏi toàn thể được, không thể hiểu mình nếu không thể hiểu toàn thể vũ-tru tự-ngã, đặc-biệt ý-thức của muôn ngàn tha-nhân. Ta biết, đã là ý-thức, thì tất cả là những hải-đào, đóng kín. Còn nếu Thượng-Đế là ở bên kia ý-thức, thì toàn thể vũ-

tru (trong đó có ý-thức của con người) sẽ trở nên một đối tượng (objet), một sự-vật tự-ngã cũng không kém bùng-bứt đã đánh, mà Thượng-Đế cũng sẽ chỉ là một tự-ngã. Hai tự-ngã đối diện nhau. Nói khác đi, Thượng-Đế sẽ không phải là một *Chủ-thể*. Lý tiếp mạnh này đã đưa Sartre đến kết-luận : Thượng-Đế chẳng qua là hình ảnh của chính vị-ngã của ta như là một toàn thể theo nghĩa đã nói trên (1).

Một ảo-giác khác về Thượng-Đế bắt nguồn ở việc cá-nhân lý-tưởng-hóa cái nhìn của tha-nhân. Khi con người sống trong xã-hội thấy mình không thể nào yên thân trước những cái nhìn vụng trộm, soi mói, của người khác, thì người sẽ đâm ra có mặc-cảm mình là một đồ vật bất-lực, mặc cho sự phê-phán của người khác. Cái nhìn vô-danh, vô-hình ấy, chính là cái nhìn « người ta » của Heidegger. Sartre nói rằng sự bất-lực hư-vô-hóa tha-nhân chính là điều-kiện hiện-sinh tạo nên ảo giác về khả-thể hiện-tượng-luận của Thượng-Đế. Chứ thực ra làm gì có Thượng-Đế. Nếu tôi không bị nhóm ngó, nếu tôi không mang sẵn khả-thể xấu hổ trong bản thân, thì vấn-đề Thượng-Đế cũng không đặt ra. Sartre muốn nói Thượng-Đế là sản-phẩm của cuộc sống ngột-ngạt trong xã-hội. Chỉ có thể thôi : « Vây mà, cái « người ta », chủ-thể trước mặt chủ-thể ấy tôi xấu hổ, nếu tôi quan niệm rằng nó không thể biến thành đối-tượng mà không phân-tán ra nhiều tha-nhân, nếu tôi đặt định nó như duy nhất tuyệt-đối của chủ-thể bất-khả biến thành đối-tượng thì như vậy tức là tôi đặt định tính-chất vĩnh-cửu cho hữu-đối-tượng của tôi và tôi sẽ bị xấu hổ vĩnh-viễn. Đó là sự xấu hổ trước Thượng-Đế, đó là sự thừa-nhận vật tính của tôi trước một chủ-thể không bao giờ biến thành đối-tượng được, đồng-thời tôi làm cho vật-tính của tôi thành tuyệt-đối và thành một ngôi vị : sự quá-quyết có Thượng-Đế đi kèm với một chủ-trương biến khách-tính tôi thành vật-tính ; nói cho đúng hơn, tôi đặt định cái hữu-đối-tượng-vị-Thượng-Đế của tôi có thực hơn vị-ngã của tôi ; tôi hiện-hữu nhưng bị tha-hóa, và tôi tìm học ở ngoài

(1) E. N., trang 363 : « ... Aucune conscience, fût-ce celle de Dieu, ne peut « voir l'envers », c'est-à-dire saisir la totalité en tant que telle. Car si Dieu est conscience il s'intègre à la totalité. Et si par sa nature, il est un être par delà la conscience, c'est-à-dire un en-soi qui serait fondement de lui-même, la totalité ne peut lui apparaître que comme objet — Alors, il manque sa désagrégation interne comme effort subjectif de ressaisissement de soi, ou comme sujet — Alors, il n'est pas ce sujet, il ne peut que l'éprouver sans le connaître ». Nên so-sánh với Siêu-Ngã của Freud mà Sartre chịu ảnh-hưởng.

điều mà tôi tự có. Đó là nguồn-gốc của sự sợ-hãi trước Thượng-Đế» (1).

Nhưng toàn-thể mà tôi là, theo ý-nghĩa tôi là hữu-vị tha-nhân chẳng qua là hình ảnh hoặc hiện-tượng của tự-ngã. Thực vậy, như ta đã biết, vị-ngã theo định-nghĩa hướng về tự-ngã như là lý-tưởng an-toàn hạnh-phúc, bất-diệt. Tất cả mọi hoạt-động của hiện-sinh nhằm đến việc ý-thức tự diệt trong đồng-nhất hoàn toàn giữa tự-ngã và vị-ngã. Tuy nhiên, sự đồng-nhất ấy sẽ là một tai họa cho cả tự-ngã lẫn vị-ngã. Vị-ngã là ý-thức. Trong ý-hướng vươn về và tiến lên một trạng-thái bản-ngã toàn-diện, toàn-túc, không thiếu-thốn, Sartre thấy rằng trạng-thái ấy không thể có ngoài tự-ngã. Nói khác đi, toàn-thể là một lý-tưởng vượt-ve của ý-thức, nhưng nếu đạt tới toàn-thể ấy thì ý-thức sẽ không còn nữa để mà thấy mình toàn-diện. Do đó, con người đã sớm Thượng-Đế hóa sự đồng-nhất lý-tưởng không bao giờ thực-hiện được. Và cũng do đó, con người suốt đời đau khổ. Nói tóm lại, Thượng-Đế chỉ là một mơ tưởng của con người thấy mình thiếu thốn nhưng lại không ngừng cố-gắng diệt trừ sự thiếu-thốn ấy. Thượng-Đế là một ý-niệm mâu-thuẫn nếu ta chấp-nhận với Sartre liên-hệ giữa tự-ngã và vị-ngã, và một vị-ngã-tự-ngã là một bất-khả-thể. Trên bình-diện lý-học Sartre đã suy-diễn trên liên-hệ giữa hai ý-niệm bất-khả-thể và mâu-thuẫn. Để thấy lập-trường ấy, ta đọc : « Vậy cái hằng vắng mặt ám ảnh vị-ngã là chính nó sẽ cứng đờ trong thể tự-ngã. Đó là tổng-hợp bất-khả-thể của vị-ngã và tự-ngã bởi vì, nếu có sự tổng-hợp, thì nó sẽ là nền-tảng của chính nó, nền-tảng ấy không phải là hư-vô mà là hữu, và vẫn giữ được nơi nó sự trong suốt thiết-yếu của ý-thức đồng-thời với sự trùng hợp của hữu-vị-ngã với chính hữu-tự-ngã. Nó vẫn bảo-tồn được nơi nó sự trở về với mình là điều-kiện của mọi tất yếu và mọi nền-tảng. Nhưng sự trở về với mình được thực-hiện không khoảng cách, nên nó sẽ không hiện diện với mình, nhưng là đồng-nhất với mình. Nói vắn lại, cái vật ấy sẽ đồng là mình mà chúng ta đã chứng tỏ là chỉ có thể hiện-hữu như là tương-quan luôn luôn tan biến, nhưng nó chỉ là tương-quan theo tư-thế một vật có bản-thể. Như vậy thực tại con người tự thấy mình đối diện với toàn-thể-tính của riêng mình hoặc đối-diện với mình như là thiếu cái toàn-thể-tính ấy, và tự

(1) E. N., trang 250.

nhiên, thì toàn-thể-tính ấy không làm gì có được, vì là một toàn-thể hội đủ những tinh-cách vốn không hợp nhau của tự-ngã và vị-ngã. Và không lạ gì khi con người tự ý bày đặt ra một vật như vậy, nghĩa là khi toàn-thể-tính vốn không có ấy được tưởng-tượng đến độ thành một ngôi-vị ở bên kia thế-giới, thì đó là Thượng-Đế. Thượng-Đế là một vật theo nghĩa tích-cực, nền-tảng của vũ-tru, đồng-thời là một vật không phải là cái nó phải, và là cái nó không phải, nó là ý-thức về mình và nền-tảng thiết-yếu của mình? Con người vốn đau khổ, bởi vì từ khi làm người, nó luôn luôn bị ám ảnh bởi cái toàn-thể-tính, nó là toàn-thể-tính trong mơ ước, nhưng không thể thực-hiện được toàn-thể-tính ấy, vì không thể đạt tự-ngã mà không tự hủy thành vị-ngã. Vậy người bản-chất là ý-thức đau khổ, không bao giờ vượt khỏi tình-trạng khổn-khổ cả » (1).

Đây là suy-diễn lý-thuyết của Sartre về vấn-đề Thượng-Đế. Để phổ-biến lập-trường ấy, và để gây một phong-trào vô-thần hiện-sinh trong quần chúng, Sartre đã cho xuất-bản rất nhiều tác-phẩm thuộc loại tiểu-thuyết hoặc tuồng kịch, trong đó ông châm-biếm, mỉa-mai, tất cả mọi quan-diêm hoặc tín-tưởng hữu-thần. Chẳng hạn trong vở kịch *Le Diable et le Bon Dieu*, Sartre đã nhẩy mềnh theo bài ca của Nietzsche trong miệng lưỡi Goetz : « Heinrich, je vais te faire connaltre une espièglerie considérable : Dieu n'existe pas. Il n'existe pas. Joie, pleurs de joie ! Alleluia. Fou ! Ne frappe pas : je vous délivre. Plus de ciel, plus d'Enfer rien que la Terre ».

Vở kịch *Les Mouches* ghi rõ : « Nay Oreste, Ta đã tạo nên con, và Ta đã tạo ra muôn vật : con hãy nhìn. Con hãy nhìn thấy các tinh-tú kia luân-chuyển không bao giờ đứng nhau. Ta đã phân-định đường đi của chúng theo lẽ công-chính. Con hãy nghe hòa-tấu của các thiên-cầu, ca khúc Ta ăn vĩ-dại và bất-diệt, đang vang-dội bốn phương trời. Ta làm cho các loài vật tồn-tại. Ta đã truyền rằng một người luôn luôn sinh ra một người, và con của chó là một con chó, Ta bảo các lưỡi hiền từ của thủy-triều đến liếm vào cát và rút lui đứng giờ, Ta làm cho các cây cối lớn lên, và hơi thở của Ta điều-khiển quanh quả đất những ánh mây vàng nhụy » (Acte III, SC-II). Chúng ta thấy Sartre diễu cợt tất cả mọi cớ-

(1) E. N., trang 133-134.

gắng tìm Thượng-Đế trong trật-tự vũ-tru hoặc trong nguyên-lý nhân-quả. Tất cả chỉ là bất tất tuyệt-đối.

Thượng-Đế hoặc tự-do :

Luận cứ thứ hai, Sartre muốn đưa ra để chứng-minh phi-hiện-hữu của Thượng-Đế là sự hiện-hữu ấy sẽ có nghĩa là phủ-nhận Tự-do của con người, là hóp chết Tự-do cá-nhân.

Tự-do là tự-tạo. Chúng ta đã bàn đến thực-chất của tự-do con người. Tự-do ấy là nguồn-gốc hiện-sinh và thiết-yếu hình thành một cách cụ-thể trong thời-gian. Tự-do không là sản-phẩm của ai khác ngoài chính chúng ta ra. Mỗi người là một tự-do tuyệt-đối, không lệ-thuộc vào bất cứ một nguyên-nhân nào. Vì thế không được phép quan-niệm tự-do như là một khả-thể hoặc một bản-thể có sẵn khi mới sinh ra, tệ hơn nữa, bản-thể ấy do một Đấng sáng-tạo phú bẩm cho. Nói khác đi, tự-do tự mình tạo cho mình một bản-thể trong thời-gian. Có hiện-sinh rồi mới có bản-thể, và bản-thể ấy thiết-yếu dở giàng, không bao giờ hoàn-tất. L'Existence précède l'essence là như vậy. Nói người là nói phi-hữu của Thượng-Đế. Trong cuốn *Hiện-sinh chủ-nghĩa là một nhân-bản*, Sartre viết : «... con người có đã, rồi mới gặp nhau, mới vào đời, và tự xác-định về sau. Con người theo như chủ-nghĩa hiện-sinh quan-niệm, sở-đĩ không định-nghĩa được, là vì đầu tiên nó không là gì cả. Về sau nó mới thành và sẽ thành như nó tự-tạo thành. Vậy không làm gì có nhân-tính vì không có Thượng-Đế để quan-niệm nó. Con người không những như nó tự quan-niệm, mà còn như nó tự muốn, và vì nó tự quan-niệm sau khi hiện-hữu, nên người không là cái gì khác hơn điều nó tự-tạo... Chúng ta muốn nói rằng, người hiện-hữu trước, người là trước hết cái gì tự ném mình vào tương-lai, và cái gì ý-thức được cái việc tự phóng vào tương-lai. Người là trước hết một dự phóng... không có gì hiện-hữu trước dự phóng ấy » (1).

Do đó, không làm gì có cái gọi là nhân-tính theo nghĩa cổ-diễn. Mỗi người tự-tạo cho mình một bản-thể riêng, mỗi người tự xác-định lấy cho mình một ý-nghĩa, ý-nghĩa ấy chính là cuộc đời của mình vậy (2).

(1) E. H., trang 21-22.

(2) Huis-Clos, Sc. V : « On meurt toujours trop tôt ou trop tard. Et cependant la vie est là, terminée, le trait est tiré, il faut faire la somme. Tu n'es rien d'autre que ta vie ».

Bởi vì tự-do là tuyệt-dối, cho nên tự-do không chịu trách-nhiệm với Thượng-Đế nào cả. Không có Thiện Ác, hoặc có là do sự thiếu-thốn cố-hữu của con người, thế thôi. Người ta sở-dĩ đã là nô-lệ cho thiên ác, vì người ta đã bày đặt ra Thượng-Đế. Áo-giác Thiện Ác ấy được Sartre mỉa-mai mô-tả như sau : « Ai cho mày vào, đây không phải nhà mày, mày ở trong thế-giới như gai sắt đâm vào thịt, như tên cướp đường chui vào rừng vua chúa : vì thế-giới vốn tốt lành, nên Ta đã tạo-dựng nên mày theo như ý muốn của Ta mà Ta là Thiện. Nhưng mày đã làm bậy, và muốn vật nghẹn-ngào thỉnh-lãng tố-cáo mày : Thiện ở khắp mọi nơi, Thiện là túy nhựa rong biển, là mát lạnh của nguồn nước, là hòn đá lửa, là trọng-lượng của đá, mày gặp Thiện cả trong tính-chất của lửa và ánh-sáng, đến như thân xác mày cũng nói lên Thiện, vì thân xác mày tuân theo huấn-lệnh Ta. Thiện ở trong mày, ngoài mày : nó như một lưỡi hái đưa vào mày, như một quả núi đè bẹp mày, như một biển cả mang mày và lăn tròn mày, chính nó cho phép việc làm xấu của mày có hậu-quả, nó đã là ánh-sáng của cây nến, là sự cứng rắn của lưỡi gươm mày, là sức mạnh của chiếc gươm mày, là sức mạnh của cánh tay mày. Và cái Ác mà mày hãnh-diện, nó là gì, nếu không là một phản ánh-sáng của hữu-thê, một giả-kế, một hình-ảnh của lừa đảo, sở dĩ có được là nhờ Thiện. Nay Oreste, mày hãy trở về trong mày... Hãy tìm biết lỗi mày... Sợ rằng, mày đến biển, biển sẽ lùi, mày đi đâu sống sẽ cạn đó, và hai bên đường mày đi từng hòn đá và tảng đá sẽ vội lăn xa mày và đất sẽ mún ra dưới bước chân mày » (Les Mouches Act. III).

Nhưng, đó là tưởng tượng thuần-túy. Hơn nữa, có bao giờ tôi nghe một Thượng-Đế nào nói với tôi đâu. Mà bao giờ cũng chỉ là tiếng nói của lòng tôi, của mơ tưởng bản thân tôi. Thực vậy, Thượng-Đế chỉ là một thay thế cho lý-tưởng đeo đuổi của tôi. Nếu chẳng may có Thượng-Đế, thì tôi còn biết xử-dụng tự-do tôi cách nào nữa. Nói khác đi, khi tôi chửi bới, khi tôi hối hận, khi tôi tự tố-cáo, cũng như khi tôi nhảy mừng trong chọn-lựa một việc gì, nghĩa là khi tôi chọn-lựa như là một điều Thiện, thì tất cả là do chọn-lựa, quyết-định của tôi. Tôi tạo ra điều Ác, cũng như tôi làm nên điều Thiện. Thiện Ác là do Tự-do chọn-lựa, chứ không do Thượng-Đế nào cả. Vì vậy, một là chấp nhận có Thượng-Đế, hoặc là phủ-nhận tự-do của tôi, nghĩa là phủ-nhận chính tôi. Sartre đã chọn tự-do : « Tôi vốn nại xin Thượng-Đế, tôi đã xin một dấu hiệu, tôi đã gọi lên trời nhiều thông-diệp : không có trả

lời. Trời không biết đến cả tên tôi. Mỗi phút tôi hằng xin cho biết tôi có thể như thế nào trước mắt Thượng-Đế. Bây giờ thì tôi đã biết câu trả lời: không có gì cả. Thượng-Đế không thấy tôi. Thượng-Đế không nghe tôi. Thượng-Đế không biết tôi. Mà có thấy rằng cái trống rỗng kia bên trên đầu chúng ta chính là Thượng-Đế? Mà có thấy cái bóng này trong mặt đất không? Đó cũng là Thượng-Đế nữa. Im lặng, chính là Thượng-Đế. Vắng mặt, chính là Thượng-Đế. Thượng-Đế là cô-đơn của người. Chỉ có một mình tôi: tôi đã một mình quyết-định lấy sự Ác, một mình bày ra cái Thiện. Chính tôi đã lừa-đảo, chính tôi đã làm nên phép lạ, chính tôi tố-cáo tôi hôm nay, tôi một mình giải tội cho tôi, tôi, con người. Nếu Thượng-Đế hiện-hữu, thì con người là hư-vô... » (Le Diable et Le bon Dieu).

Nói tóm lại, có người mới có thưởng phạt, công tội, tốt xấu. Nhưng tất cả những hiện-tượng hay sự-kiện ấy đều là sản-phẩm của tự-do con người. Người là tác-giả của những cái đó. Người là thẩm-phán đầu-tiên và cuối cùng trong việc ấn-định, công tội, tốt xấu.

Nếu Thượng-Đế hiện-hữu thì người là hư-vô :

Chúng ta vừa nói Sartre chọn Tự-do và vứt bỏ Thượng-Đế. Hai ý-niệm ấy không thích-hợp với nhau. Khác với những phân-tách trong quan-điểm thứ nhất, ở đây Sartre không sử-dụng nguyên-lý mâu-thuẫn, mà chỉ kêu gọi đến sự bất thích-hợp giữa Thượng-Đế và con người. Nói khác đi, trong luận-cứ dựa vào sự mâu-thuẫn của một ý-niệm Thượng-Đế, Sartre đã đứng ở quan-điểm cổ-diễn, quan-điểm của hữu-thê-luận, mà phi-bác hiện-hữu Thượng-Đế. Còn ở đây, ông chỉ muốn đưa ra những nhận-định hiện-tượng-luận về sự bất thích-hợp nói trên. Ông muốn cho con người là tất cả trên, tất cả, ông muốn mỗi người là một Tử-Hải của Nguyễn-Du ở trên mặt đất này.

Đối với ông, Oreste là mẫu người lý-tưởng, là hình-ảnh xa mờ của những ngày tháng thiếu thời của cậu Sartre. Khi còn nhỏ, Oreste không biết rằng Egysthe đã giết cha mình, đã cướp mẹ mình, và nhờ đó Egysthe đã chiếm được ngôi vị Hoàng-đế. Lớn lên, Oreste mới hay mình là con Agamemnon và phải là người kế-vị pháp-lý của xứ Argos. Trở về quê quán, mang theo cả một hành-trang đạo-lý, giáo-diệu, đã được nhồi sọ ở ngoại-quốc, Oreste đã không phải chờ đợi lâu

dễ nhận thấy sự-mạng của mình đối với quê cha đất tổ. Sau khi tình cờ gặp được người chị tên là Electre, và được chị tiết lộ cho biết sự tình sau trước đã xảy ra cho gia-đình, nhân danh tự-do mà hành-động. Hấn đã giết Egyste, giết luôn cả người mẹ, và hành-động đó chính là cái định-nghĩa thế nào là Oreste, nghĩa là thế nào là Tự-do. Hấn thành-thực nói với chị hấn như sau : « Nay Electre, em vốn tự-do, tự-do như làn sét đã đánh xuống trên mình em... Chị Electre, em đã làm động-tác của em và động-tác ấy tốt... Đến cả hôm qua đây, em còn đi thơ thần trên mặt đất, em thấy hàng ngàn vạn con đường chạy trốn dưới bước chân em, bởi vì những con đường ấy là của kẻ khác. Em đã mượn để đi... nhưng không một con đường nào là của em cả. Hôm nay, chỉ còn một con đường và không biết sẽ đưa tới đâu, nhưng là con đường của em »... (Les Mouches).

Con đường ấy là Tự-do, con đường của một hành khách không vé tàu, không cần-cước, mà thái-độ chính-yếu là chống đối, chống đối đến cùng. Cho nên dầu có Thượng-Đế đi nữa, thì Thượng-Đế ấy cũng sẽ không một mảy may nào ảnh-hưởng đến tự-do của con người. Sartre đã chứng-minh điều đó qua cuộc đối-thoại gay-cấn giữa Oreste và Jupiter.

Jupiter : — « Ta không phải là Vua mây, con sâu dơ bẩn kia.. Vậy kẻ nào đã tạo nên mây ?

Oreste : — Thi chính Ngài, nhưng chẳng tha đừng cho tôi tự-do.

Jupiter : — Ta đã cho mây tự-do để phụng-sự Ta.

Oreste : — Có lẽ, nhưng tự-do của tôi đã trở lại chống Ngài, và cả hai chúng ta, Ngài và tôi, chúng ta không làm gì khác được.

Jupiter : — Á, thì ra, đó là lời chữa lỗi ?

Oreste : — Tôi không chữa lỗi cho tôi.

Jupiter : — Thật không ? Mây có biết rằng cái tự-do mà mây là nô-lệ, nó giống nhiều lắm với một sự chạy tội ?

Oreste : — Thừa Ngài Jupiter, tôi không phải là ông chủ, mà cũng chẳng là nô-lệ. Tôi là tự-do của tôi. Khi Ngài vừa dựng nên tôi, thì tôi đã không còn là của Ngài nữa ».

Một lần nữa, ta trở lại cái nhìn của Sartre. Nếu có Thượng-Đế thì đó là một ý-thức siêu-vượt luôn luôn nhìn thấy tôi và không bao giờ tôi nhìn thấy Thượng-Đế. Vậy đối với và trước cặp mắt Thượng-Đế, tôi sẽ bị dồn vào thế của một đồ vật nhìn ngắm do chính Thượng-Đế. Sartre nói, cái nhìn ấy, cái nhìn của Thượng-Đế là « tinh-t túy của tha-nhân » hay là tha-nhân tinh-t túy (quintessence d'autrui), và tôi sẽ là một sự-vật không hồn. Đó là một giả-thuyết không thể nào chấp-nhận được, bởi lẽ, tôi không phải là một sự-vật, tôi là một tự-do, tôi là một vị-ngã kia mà. Sự kiện tôi là một vị-ngã tự-do chứng tỏ Thượng-Đế không có. Ta có thể nói vào với Sartre rằng ý-thức bất-khả-thể về sự phi-hữu của tự-do tôi là một điều-kiện khả-thể của phi-hữu Thượng-Đế.

Một vài nhận-định phê-bình :

Đến đây, chúng tôi nghĩ rằng đã dẫn chứng quá nhiều, mặc dầu còn thiếu sót, thái-độ và suy-tư vô-thần của Sartre. Tuy trình-bày vội-vã, mấy trang trên đây nói được là tạm đủ để đọc giả phần nào thấy được những nét chính-yếu Sartre đưa ra về vấn-đề Thượng-Đế.

Như chúng ta đã nói, triết gia Sartre đã dựa trên hai quan-điểm quan-yếu : ý-niệm Thượng-Đế có tính-cách mâu-thuẫn và đi ngược lại ý-niệm Sartre về tự-do con người. Chúng ta sẽ nghĩ gì về các luận-cứ của Sartre ?

Thượng-Đế của Sartre là một chuyên-viên kỹ-thuật.

Trước hết, trong đầu óc Sartre, Thượng-Đế đã được hình dung như là một nhà điêu-khắc, một viên kỹ-sư. Ta hãy nghe ông nói : « Khi ta quan-niệm một Thượng-Đế sáng-tạo, thì thường đó là Thượng-Đế đồng-hóa với một người thủ-công-nghệ thượng-thặng ; và bất cứ một học-thuyết nào ta nghiên-cứu, học-thuyết Descartes cũng như học-thuyết Leibniz, ta đều thừa nhận rằng ý-chí nhiều ít theo sau sự hiểu biết hoặc nhiều ít đi kèm với sự hiểu biết ; và khi Thượng-Đế sáng-tạo, thì biết rõ mình sáng-tạo. Vậy quan-niệm về người trong trí Thượng-Đế được đồng-hóa với quan-niệm con dao cắt giấy trong trí nhà kỹ-nghệ ; và Thượng-Đế sản-xuất ra người theo các kỹ-thuật và một quan-niệm, giống hệt như người thủ-công-nghệ chế-tạo một con dao cắt giấy theo một định-nghĩa và một kỹ-thuật. Vậy con người cá-nhân cũng có được mọi quan-niệm nào đó có ở trong trí hiểu

Thượng-Đế». (l'Existentialisme est un humanisme).

Như vậy, Thượng-Đế là một kỹ-sư thượng-thống, một vĩ-nhân, một thiên-tài vô-tiền-khoáng-hậu. Nhưng tại sao Sartre lại có quan-niệm ấy ?

Thượng-Đế của Sartre là Thần-tượng của Chủ-nghĩa Duy-thần (Déisme).

Để trả lời câu hỏi đó, trước hết ta nói rằng thái-độ của Sartre là một phản-ứng rất thông-minh chống lại những gì Sartre đã được nhồi sọ trong thời niên-thiếu, và do đó, chống lại những tin-tưởng ngây-thơ của đa số quần chúng xung quanh ông, kể cả những kẻ có trách-nhiệm trong việc truyền đạo. Người ta đã cầu-cứu với Aristote, với Thánh Thomas, và xem các học-thuyết của hai vị này như là những lý-chứng quyết-định cho việc thuyết-phục về hiện-hữu của Thượng-Đế. Rồi từ thái-độ ấy, người ta đã không ngần ngại đề-cao quan-niệm của một Voltaire, chẳng hạn xem Thượng-Đế như là một bác thợ đồng hồ tuyệt-hảo, đã khéo tạo ra vũ-tru này tinh-vi và điều-hòa, bốn mùa mưa nắng nhịp-nhàng. Người ta đã cùng với Chateaubriand ca-ngợi « Đấng độc-thân muôn đời của các thế-giới » (Le Célibataire éternel des mondes) trong cuốn Le Génie du Christianisme. Người ta đã bắt Thượng-Đế làm một ông trùm Cảnh-sát chỉ biết ngày đêm biện phạt. Cao hơn một bậc và có vẻ triết-lý hơn, người ta đã đi tìm những đồng-nhất giữa Lý nhất-quán của Nho-học hoặc chữ Đạo huyền-nhiệm của Lão-trang với ý-niệm Thượng-Đế của Thiên-Chúa-giáo. Để chắc chắn hơn, xã-hội Tây-phương đã có những thời kỳ đồng-minh với khoa-học để làm nhân-chứng cho Thượng-Đế.

Do ảnh-hưởng của Fichte, của Schelling, một số triết-gia hữu-thần đề-cao và tuyên-xưng tin-tưởng vào một Thượng-Đế độc-ngôi (unipersonnel), siêu-việt, riêng-biệt với vũ-tru và sáng-tạo vũ-tru. Thượng-Đế của họ là một Thượng-Đế được lý-tinh-hóa, không cần biết đến Thượng-Đế của mặc-khải Phục-Ám. Thái-độ lý-trí ấy đã khiến cho J. P. Sartre không do dự đả-kích và mỉa-mai : Thượng-Đế của thuyết hữu-thần là nguồn-gốc những nét hoạt-kê trào-lộng vô-thần trong các tác-phẩm Sartre. Thực vậy, khi Thượng-Đế được quan-niệm là một ngôi vị độc-nhất, thì Thượng-Đế ấy sẽ được hiểu như là một cá-nhân cô-độc và độc-thoai, buồn tẻ, giá lạnh. Việc sáng-tạo ra vũ-tru không nhằm mục-dịch nào khác

hơn là để phá tan sự cô-đơn ấy, để tạo nên một vũ-tru tiêu-khiển, giải-trí. Khi một Thượng-Đế là một cá-nhân, thì dễ đưa đến quan-niệm rằng đó là một người cảnh-sát, một ông ngoáo ộp, chỉ biết bắt nạt hoặc hiên phạt chúng-sinh. Khi một Thượng-Đế là một ngôi vị duy-nhất thì không còn phải là tình thương nữa, vì yêu thương là thông-cảm giữa các ngôi vị với nhau. Khi một Thượng-Đế là độc-vị thì Thượng-Đế ấy sẽ là chúa tể ghen-tuông với tình yêu giữa người với người. Cho nên chúng ta không lạ khi Oreste hoặc Goetz đã có những lời hoặc thái-độ phản-kháng một Thượng-Đế như vậy.

Thượng-Đế của Sartre là Thượng-Đế bị vật-hóa hoặc nhân-cách-hóa.

Chúng ta cũng không lạ khi thấy Sartre phủ-nhận một Thượng-Đế như vậy và nói rằng vị-ngã không thể đạt tới tự-ngã, không thể trở thành tự-ngã mà không đồng thời tự hủy. Chúng ta đồng ý rằng ý-niệm về một Thượng-Đế kiểu đó là mâu-thuẫn. Thực vậy, khi mà Thượng-Đế đã được quan-niệm như là một người thì người theo một ý-nghĩa là sự căng thẳng giữa vị-ngã và tự-ngã như Sartre hiểu, và sự đồng-nhất vị-ngã tự-ngã là một bất-khả-thể. Không phải rằng chúng tôi đồng ý với Sartre trong sự phân biệt giữa cái gọi là tự-ngã và vị-ngã. Chúng tôi đã quả-quyết rằng đó là hai ý-niệm nhiều ít giả-tạo, huyền-bí, trong học-thuyết Sartre. Nhưng chúng ta không chối cãi pháp thành lý-học của luận-cứ Sartre một khi ta nhận với ông những gì ông gán cho hai ý-niệm ấy, mặc dầu là những ý-niệm nhiều khi mâu-thuẫn với nhau.

Hiện-tượng-luận Sartre phải chăng đã bất-lực ?

Suy cho cùng, ngôi bút hiện-tượng-luận của Sartre chỉ có giá-trị giới hạn. Ông đã xù-dụng hiện-tượng-luận của Husserl như là một phương-pháp, nhưng phương-pháp ấy đã bị tắc nghẽn bởi thành-kiến tâm-lý cá-nhân ông và xã-hội mà ông chịu ảnh-hưởng. Khi mà một Husserl tin-tưởng vào học-thuyết của ông một cách say-sưa, xem đó như là chìa khóa đi sâu vào mọi ý-nghĩa của cuộc đời, trong đó tin-ngưỡng và Thượng-Đế không nhất thiết phải gạt ra ngoài, trong khi một Heidegger, cũng với phương-pháp hiện-tượng-luận của Husserl, đã không đóng cửa quay lưng với những ánh-sáng thần linh, đặc-biệt Thượng-Đế, thì Sartre vì những lý-do ta đã

biết, không muốn trông thấy Thượng-Đế, muốn xa rời Thượng-Đế. Đọc ông cẩn thận, ta có thể dễ-dàng ghi nhận điều này : ông không mấy tin vào giá-trị thuyết-phục của các luận-cứ ông đưa ra để đánh đổ các luận-cứ hữu-thê-luận của người xưa, nên ông đã phải cầu-cứ đến khả-năng chọn-lựa của tự-do con người.

Tự-do của Sartre không loại bỏ Thượng-Đế.

Tuy nhiên, với tự-do, Sartre có dứt khoát với Thượng-Đế được không? Chúng ta đã đọc được khá nhiều lời nói hoặc thái độ cương quyết nơi ông. Nhưng thực ra, Sartre rất yếu đuối. Trước hết, sự chọn-lựa của ông giữa Thượng-Đế và tự-do không loại bỏ hiện-hữu của Thượng-Đế. Đó là chọn lựa của người con bất-mãn, hoang đường, phóng túng. Cũng như Nietzsche, ông chỉ muốn làm một kẻ giết Thượng-Đế, theo nghĩa cần phải loại Thượng-Đế ra khỏi xã-hội loài người và khỏi tâm-tư con người. Không có hay có Thượng-Đế cũng thế thôi : chúng ta chỉ biết có tự-do : « Chủ-nghĩa hiện-sinh không hẳn là một thuyết vô-thần tìm mọi cách để chứng-minh Thượng-Đế không hiện-hữu. Chủ-nghĩa hiện-sinh tuyên-bố đúng như thế này : cho là Thượng-Đế có đi nữa, thì cái đó sẽ không thay đổi được gì, ấy là quan-diêm của chúng tôi. Không phải rằng chúng tôi tin có Thượng-Đế, nhưng chúng tôi nghĩ rằng vấn-đề không phải là có hay không có Thượng-Đế, con người phải tìm lại chính mình và tự nhủ mình rằng không gì có thể cứu-vãn chính nó, dầu là một lý chứng về hiện-hữu Thượng-Đế » (l'Existentialisme est un humanisme). Như vậy, ta thấy Sartre không tin vào lý-chứng lý-thuyết của mình. Vì thế mà nhiều nhà phê-bình đã nhìn thấy nơi Sartre một người chống Thượng-Đế hơn là chối Thượng-Đế.

Ông chống Thượng-Đế của mấy nhà triết-gia theo chủ thuyết hữu-thần đã nói. Nhưng ông hơi lo lắng khi thấy ai đánh động được khuynh-hướng thâm kín hữu-thần nơi ông. Chúng tôi nói khuynh-hướng thâm kín, bởi vì sự nghi-ngờ của Sartre không phải tự nơi ngoài vào như R. Jolivet nghĩ. Thực vậy, khi hay tin Merleau Ponty từ trần, Sartre liền viết một bài khóc bạn, rất tha-thiết, cảm-động nhưng không kèm thành thực lo lắng trước những sự thay đổi không ngờ của người bạn hiện-sinh khi còn sống. Chẳng hạn, đoạn sau đây : « Ông sẽ tới đâu trong những năm đen bạc (những năm sau

khi mẹ ông chết) đã biến đổi ông bên trong người ông? Phải chăng, thỉnh thoảng, Merleau đảo ngược ngôn-ngữ và quay nhìn sang mặt trái, đã tưởng bắt gặp được trong chúng ta ... một sứ-mạng siêu-vượt nào đó tôi không biết (và là sứ-mạng, theo Sartre hiểu, đưa Thượng-Đế đến)? Thượng-Đế, trách vụ của người? Điều đó Merleau Ponty đã không bao giờ viết và ông cũng đã tự cấm mình nghĩ tới: tuy nhiên, không có gì nói rằng ông đã không thích mơ màng đến điều đó (1). Chúng ta chú-ý đến câu sau hết: Rien ne dit qu'il ne soit pas complu à y rêver, chúng tôi nghĩ rằng sự mơ-tưởng về Thượng-Đế cũng là một nhu-cầu mà chính Sartre đã cảm nghiệm trong thâm-tâm ông, chứ chẳng phải riêng gì cho Merleau Ponty. Tuy nhiên, Sartre vẫn tự hỏi và tự nhủ: « Thực ra, không nên tự dấu diếm rằng ngòi bút (của Merleau Ponty) đôi khi đã vẽ nên những lời đáng lo ngại » và trong những câu Sartre trích-dẫn để chứng-tỏ thế nào là những lời đáng lo ngại, có câu: « Từ đây, cái phi-tương-đối không phải là bản-tĩnh, không phải là hệ-thống quan-niệm của ý-thức tuyệt-đối và cũng chẳng phải là con người nữa, mà là cái « cứu-cánh-luận » kia được viết và được suy-tư trong ngoặc kép, — nghĩa là sự móc nối và tinh-cách toàn bộ của hữu-thê đang tự hoàn tất qua con người » (2). Và Sartre có vẻ không bằng lòng những câu nói tương-tự như vậy: « Il est fâcheux qu'un homme puisse écrire aujourd'hui que l'absolu n'est pas l'homme (Temps Modernes, 367). Sartre không bằng lòng vì Merleau đã gián-tiếp phủ-nhận cái nhìn trọng-tâm của Sartre là tuyệt-đối-tĩnh của ý-thức nhân-loại. Nhưng không phải chỉ có Merleau Ponty đã cảm thấy và viết ra điều ấy. Như chúng ta đã biết, Heidegger cũng đã và còn đặt con người trong viễn-tượng môi-giới cho sự phát-huy của hữu,

(1) Temps Modernes, số 184-185 năm 1961 :

« Jusqu'où allait-il en ces sombres années (celles qui suivirent la mort de sa mère) qui le changeaient en lui-même ? N'est-il pas arrivé, de temps en temps, que Merleau, renversant les termes et tournant à l'envers crût apercevoir en nous... je ne sais quel mandat transcendant (et qui serait, tel que Sartre le comprend, de faire advenir Dieu ?) Dieu fâche de l'homme ? Merleau Ponty ne l'a jamais écrit et il s'est interdit de le penser, rien ne dit qu'il ne soit pas complu à y rêver ».

(2) « L'irrélatif désormais, ce n'est pas la nature en soi, ni le système des saisises de la conscience absolu et pas davantage l'homme, mais cette « téléologie » qui s'écrit et se pense en guillemets, — jointure et membrure de l'être qui s'ac-complit à travers l'homme ».

K. Jaspers lại cho người là một số mã ý-nghĩa nhất nói lên siêu-vượt của Thượng-Đế, G. Marcel ca-ngợi nhân-phẩm như là lý-chứng của một giá-trị tuyệt-đối.

Đề kết-luận, chúng tôi nghĩ rằng Sartre đã không làm tôn-thương đến Thượng-Đế của Đấng Cơ-Đốc. Nhưng chủ-nghĩa vô-thần của Sartre là một bài học vô cùng quý giá cho những ai muốn tuyên xưng và tin-tưởng vào Thượng-Đế của Thánh Kinh. Sartre đã giúp rất nhiều trong việc thanh-lọc quan-niệm và tâm-tư của con người về Thượng-Đế, nếu con người muốn tìm đến Thượng-Đế. Thượng-Đế không thể là một thân-tượng hoặc bất cứ một cái gì con người có thể hình-dung bằng hình-ảnh này hay hình-ảnh khác được... Trên bình-diện nghiên-cứu chúng ta chỉ có thể nói thêm rằng Sartre đã không hiểu Thượng-Đế của những tin-dồ chân-chính, Sartre đã hiểu Thượng-Đế qua những cái nhìn sai lệch hoặc cố-ý hoặc vô-tình, ngây-thơ, và mô-tả hiện-tượng-luận của Sartre đã bỏ sót nhiều khía-cạnh của hiện-tượng tin-ngưỡng là như vậy.



THAY VÌ KẾT-LUẬN

Không-khí phóng-túng trưởng-già đã thăm-nhưần đến xương-tủy con người dễ dãi của J. P. Sartre. Đòi hỏi tình-cảm được cày cấy, hun đúc ngay khi còn trên ghế các trường Trung-học, nhưng bắt đầu mãnh-liệt vào những năm sau 33 tuổi. Có lẽ tình-ái đối với ông không có gì nghiêm-trọng cả, tình-ái như miếng bánh mì hoặc ly nước lã, đôi ăn khát uống, nên ông đã không dă động gì đến những liên-lạc đi lại với những con người đàn bà mà ông có dịp gặp gỡ hoặc quen thân. Nhưng tâm-lý đơn-giản và Don Juan ấy đã làm thất-vọng không biết bao nhiêu phụ-nữ ngây-thơ hoặc quá kỳ-vọng vào ông. Ông úp mở, kín đáo, nhưng Simone de Beauvoir đã trình-bày thay cho ông.

Đọc Beauvoir là đọc Sartre ở phương-diện này. Beauvoir đã kể nhiều chuyện tình của ông : nào là ông yêu Camille, đi lại với Marie Girard, nào là giao-du thân-mật với Olga, hoặc say-mê « nu cười xinh đẹp » của nàng « M » (1), nào là bị Michelle bỏ rơi (2). Nhưng gần bó nhất mà cũng là hơi hột nhất, là mối tình « văn-nghệ » giữa Sartre và Simone de Beauvoir.

Một ngày cuối xuân 1929, Sartre được Herbaud, một trong những nhân-tình của Simone, đem đến giới-thiệu với nàng, không biết ông đã nghĩ đến « chân-lý » « hỏa-ngục là những người khác » hay chưa, nhưng đối với Simone thì đó

(1) Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, trang 71-80, 112-113, 122-123, 196-197, 252-253, 299, 331. *La Force des choses*, trang 81-82, 141-142, 148, 170, 178, 192, 243-244.

(2) *La Force des choses*, trang 277.

là một « *án-huệ* » từ lâu mong ước, một *may-mắn* độc-nhất trong đời nàng :

« Tôi mới được một may mắn lớn. Đứng trước tương-lai này, tôi không còn cô-đơn nữa... Sartre đã trả lời đúng cho nguyện-ước tuổi trắng tròn của tôi. Chẳng, là tôi thứ hai mà trong đó tôi gặp lại ở một nhiệt-độ đến nẩy lửa, tất cả những xảo-thuật của tôi. Với chàng, tôi có thể luôn luôn chia sẻ tất cả. Khi tôi cáo biệt chàng vào đầu tháng tám, tôi mới hay rằng không bao giờ chàng sẽ ra khỏi đời tôi » (1).

Sartre đã lọt vào tay Simone, như « chim vào lồng như cá cắn câu ». May mắn đó đã kéo dài trên ba mươi bảy năm nay. Lần lượt Sartre là bạn đồng song, là bạn đời của Simone. Nhưng họ không làm hôn-thú. Một cặp vợ chồng ? Một đôi tình-nhân ? Hai người bộ hành ? Anh, em hay chị, em ? Ai muốn hiểu sao cũng được. Chỉ biết rằng Simone kém Sartre hai tuổi, kém thông-minh hơn Sartre, nhưng cùng tốt-nghiệp thực-sĩ triết-lý với nhau một lần. Tại sao họ không lập hôn-thú ? Tại anh thì ít mà tại em thì nhiều. Có những lý-do kinh-tế : hai người không cảm thấy cần nhau để sống. Có những lý-do nghề-nghiệp : hai người không cùng dạy học ở một trường. Có những lý-do siêu-hình và tâm-lý : cả hai đều tha-thiết với tự-do, không ai muốn tự cột cổ vào tròng vợ chồng. Thực ra, có lần Sartre sắp đi xa muốn trấn an Simone, nên đã đề nghị chuyện cưới xin, nhưng bị Simone từ chối, và lý-do thâm-kín được nàng mô-tả về sau, là :

« Sartre không có ơn kêu gọi của độc hôn, ông ta thích làm bạn với đàn bà, vì đàn bà ít hài hước hơn đàn ông ; năm hai mươi ba tuổi, ông vẫn chưa định từ bỏ sắc đẹp quyến-rũ của phụ-nữ. Bằng một ngữ-vựng vốn quen dùng ông cắt nghĩa cho tôi : « Giữa chúng ta cần nói thật, đây là một mối tình cần-thiết, còn thì chúng ta cũng phải biết đến tình yêu ngẫu-nhiên nữa chứ ».

Kết-quả là Sartre đòi ký « một tờ hợp-đồng hai năm » để mỗi người tự-do trao đổi yêu-đương và tự-do làm tình-ái với bất cứ ai khác, để tự-do xa nhau và gần nhau, tùy-y và tùy-tiện, để — và đây là điều-khoản thứ hai của hợp-đồng — nói với nhau tất cả, không giấu nhau điều gì. Sau hai năm, mặc dầu không tái-ký hợp-đồng, nhưng cả hai đồng ý sống

(2) *Mémoire d'une jeune fille rangée*, trang 344.

thân-mật với nhau hơn... Như thế nào là sống thân-mật ? Là sống có nhau, bên cạnh nhau, xa mặt không xa lòng, những khi cả hai vì công-vụ hoặc vì Sartre phải nhập-ngũ, tham-gia kháng-chiến, là đồng-tịch đồng-sàng... Một phần ba thế-kỷ sau bản hợp-đồng, Simone thành-thực viết : « Trong đời, tôi có một thành-công chắc chắn : liên-hệ của tôi với Sartre. Trong hơn ba mươi năm, chỉ có một đêm chúng tôi ngủ riêng rẽ với nhau. Sự « song-lập »-trường-kỳ này đã không làm phai-nạt những câu chuyện của chúng tôi »...

Hôn-nhân và gia-đình là những yếu-tố căn-bản trong nền luân-lý cổ-truyền. Sartre phủ-nhận những yếu-tố ấy một cách cụ-thể và gương-mẫu. Ông đã triết-đề sống quan-diêm hữu-thể-luận của ông về thế nào là tự-do của một người trong vấn-đề tình-ái. Đừng nói đến chuyện thủy chung, bởi vì chuyện đó làm cụt hứng sáng-tạo của tự-do, bởi vì tự-do yêu-đương là thay đổi tình yêu khi cần đến. Tình yêu là một mặc cả, một hợp-đồng tự-do giữa hai cá-nhân, không cần đến chứng-minh của luật-pháp, không nhân hiệu cầu tòa. Hơn nữa, có như vậy thì tình yêu mới thấm thiết. Simone đề-cao sự tự-do huyền-ái : « Đó là điều cốt chốt và cốt thảo chúng tôi ; và nhờ sự cốt thảo ấy mà chúng tôi thấy liên-kết được với những gì sâu thẳm nhất của chúng tôi » (La force de choses 672).

Sartre đã tiếp nối khơi nguồn hiện-sinh của Gide, và đã cùng Simone đáp ứng lại tiếng gọi khẩn-trương của nhục-dục được Gide mô-tả : « Xác-thịt này... tôi sẽ chết mất nếu không cạn tàu ráo máng được quyền dũ của nó... Tôi sợ... giới hạn điều tôi có thể làm bằng điều tôi đang làm », hoặc đã cùng chào đón hồi âm nơi Camus : « Đến chiều, Marie đến tìm tôi và hỏi tôi có muốn cưới nàng làm vợ không. Tôi nói rằng tôi không quan-tâm đến điều đó... Tôi cắt nghĩa cho nàng rằng điều đó không hệ trọng... »

Trong cố-gắng đứng vào hàng ngũ đồ-đệ Nietzsche; Sartre..., muốn tái-lập một ý-thức trách-nhiệm mới trên lý-trí của cuộc đời. Một công việc cấp bách vừa khó-khăn. Sartre đã giải quyết như thế nào ?

Chúng ta đã nghe nói nhiều : Thượng-Đế đã chết, thì cái gì cũng được phép cả. Một luận-cử hàm-ngụ lý-học ! Thiện-Ác không còn thành vấn-đề. Hay ít ra cái gọi là Thiện-Ác, là việc của lương-tâm nhân-loại, có tính-chất mô-tả hiện-tượng-luận. Tính-cách ép buộc, phải thế này, và không được như

thế kia..., của tiếng lương-tâm, không bắt nguồn ở một nguyên nhân siêu-hình hay siêu-nhiên, mà là nằm ngay trong cuộc sống và trong ý-nghĩa làm người (1). Sartre không chấp-nhận quan-điểm Kierkegaard, và nói rằng tâm tình tội lỗi vốn do thực-chất vị-ngã muốn dẫn thân vào cuộc sống tự-do. Ngay trong những trang cuối cùng cuốn « Hữu và Hư-vô » ông đã cho biết qua tin-điều đó : « Con người..., ông viết, chịu trách-nhiệm về thế-giới và về chính mình như là cách-thể hiện-hữu... Trách-nhiệm của Vị-ngã rất nặng nề, vì nó là kẻ làm cho có thế-giới ; và vì nó chính là kẻ tự làm cho mình có, bất cứ trong hoàn-cảnh nào nó cũng phải hoàn-toàn nhận lấy hoàn-cảnh đó, dù là nghịch-cảnh mấy đi nữa, và khó chấp-nhận mấy đi nữa ; nó phải chấp-nhận với ý-thức kiên-căng rằng mình là tác-giả của hoàn-cảnh, vì rằng những trở-trên ngay-khốn nhất hoặc những hăm-dọa tai ác nhất có thể phương-hại đến bản thân tôi, nếu có được một ý-nghĩa nào, đều nhờ dự-phóng của tôi ; và nhờ số-kiếp dẫn thân của tôi mới có những trở-trên hoặc hăm dọa ấy » (2).

Sartre muốn kiến-tạo một đạo-dức-học không phải trên hữu-thể-luận, vì hữu-thể-luận chỉ nói đến cái có và « không thể rút ra những huấn-lệnh từ những mô-tả được », mà trên tâm-phân-học hiện-sinh, nghĩa là trên phương-pháp xác-định « sự chọn-lựa uyên-nguyên » (E. N., 657), sự chọn-lựa chủ-quan, lựa-chọn hiện-hữu, một tâm-phân « được hướng-dẫn, từ đầu, đến chỗ lãnh-hội hữu-thể và không đặt ra một mục-tiêu nào khác hơn là tìm gặp hữu-thể và cách thế có của hữu-thể đối-diện với hữu-thể này » (3). Đạo-dức-học này sẽ phủ-nhận tinh-thần nghiêm-trọng cổ-truyền và những quan-niệm giá-trị của quá-khứ, đặc-biệt của Thiên-Chúa-giáo.

Nhưng Sartre có thực-hiện được một học-thuyết về đạo-dức như ông đã hứa trong mấy giòng tựa-công của cuốn *L'Être et le Néant* không? Ông đã bắt tay vào việc ấy, và cuốn *Con người* (*l'Homme*) mà ông đã hứa sẽ là cuốn độc-giả chờ đợi. Nhưng mãi đến ngày nay vẫn chưa thấy xuất-bản. Như đề-bù-lại, Sartre đã có những quyết-định quan-yếu. Con đường Tự-do của ông vẽ một khúc quanh tranh-dấu thắm-mệt.

(1) E. N., trang 720.

(2) E. N., trang 639.

(3) Elle est donnée guidée des l'origine vers une compréhension de l'être et ne doit s'assigner d'autre but que de trouver l'être et la manière d'être en face de cet être ».

Đó là con đường thứ ba, con đường của *Tap-Chi Thời Mới*, con đường của chiến-sĩ cầm bút đứng vào hàng ngũ vô-sản chống tư-bản và độc-tài, con đường của những người «chạy săn ý-nghĩa» của cuộc đời. Con đường thứ nhất là của tự-do cá-nhân, tự-do luyện-ái. Con đường thứ hai là con đường của Oreste và của «*Hiện-sinh là một chủ-nghĩa nhân-bản*». Sartre không còn muốn «mắc mưu» của giai-cấp lãnh-đạo cho phép ông tự-do dùng «nghệ-thuật của ông để rèn đúc những cái bình kêu vang vô ích», hoặc ngăn cản ông và các bạn ông tham-gia vào các «đạo quân cách-mạng». Ông không còn bằng lòng với những phán-đoán về tâm-lý của giai-đoạn *Hiện-sinh là một nhân-bản*, những phán-đoán ấy trừu-tượng quá, thấp-ngà quá. Ông không còn muốn lắng tai nghe tiếng gọi từ bên trong: «Cần phải dẫn thân», bởi vì lắng tai nghe có nghĩa là con người có thể không dẫn thân thực sự. Ông quan-niệm rằng nói người là nói đến thân, và phán-đoán về giá-trị phải là một phán-đoán của hành-động. Không những phải ra khỏi «thấp ngà», mà thấp ngà không thể được đối với một triết-gia hiện-sinh (1). Đã đến lúc phải thực-hiện lý-tưởng của l'Être et le Néant: không thể vừa say-sưa một mình vừa dẫn-đạo các dân-tộc (2). Người ta không thể khi thì làm Thánh Vincent de Paul, khi thì làm Kant, khi lại là Casanova, cũng không thể bàn những vấn-đề chính-trị dưới khía-cạnh *luân-lý*, hoặc khẳng-định bênh và chống bất cứ một chân-lý lột xác nào (3). Cần phải *Hành-động* để biến-đổi bằng lời nói, bằng văn-nghệ, mà còn phải bằng thái-độ chính-trị dứt khoát. Sartre đã chấp-nhận lý-tưởng *đấu-tranh giai-cấp*: «La lutte des classes est un fait; j'y souscris entièrement» (4). Ông đã đi về phía Mác-xít: «Pour nous, le marxisme n'est pas seulement une philosophie. C'est le climat de nos idées, le milieu où elles s'alimentent, c'est le mouvement né de ce que Hegel appelle l'Esprit Objectif».

Quan-diểm đạo-lý Mác-xít của Sartre như thế nào, chúng tôi hy-vọng sẽ có dịp trình-bày. Để trở lại vấn-đề đạo-đức-học của Sartre *trước* ngày gia-nhập giai-cấp vô-sản, ta có thể nói rằng tất cả lẫn-khoản của Sartre trong những năm sau

(1) Pouillon, J. *Pour ou Contre l'Existentialisme*, Paris, A. 1948.

(2) Sartre, E.N. 721.

(3) Merleau Ponty, *Temps Modernes* số 4, tháng 2, 1946.

(4) A propos de l'Exist. mise au point, A N° 17, 1944.

Giải-phóng là làm thế nào để nối-kết phán-lách tự-do với lập-trường chính-trị, để bắc một nhịp cầu giữa hữu-thể-luận và chính-trị. Có lần ông tưởng có thể nghĩ đến tâm-phân-học hiện-tượng, để kiến-tạo nhịp cầu ấy. Nhưng đạo-đức-học là môn học về cái phải có, và phải làm, về huấn-lệnh lý-tưởng, phổ-biến, khách-quan, không thể rút từ phán-tâm-học, đâu là hiện-sinh, như ông định-nghĩa trước đây. Có lẽ vì khó khăn ấy mà ông đành bỏ dở cuốn *Làm Người* của ông, và quay về với Lịch-sử, với Biện-chứng, với Hoạt-động, với những tác-phẩm như : *Critique de la raison dialectique, les Mots...* hy-vọng rằng với sự tiến-bộ đáng mức của kỹ-thuật sẽ có một không-khí duy-lâm luận-lý mới : *l'Attitude morale apparaît quand les conditions technique et sociale rendent impossibles les conduites positives. La Morale, c'est un ensemble de vues idéalistes pour vous aider à vivre ce que la pénurie des ressources et la carence des techniques vous imposent* (1).

Thực ra thì giai đoạn « đạo-đức » của Sartre đã đạt tới cao-độ trong cuốn *Le Diable et le bon Dieu*. Tác-phẩm này không phải, như nhiều nhà phê-bình lầm tưởng, là « một cái tát vào mặt Đấng Kitô » do một tác-giả « bị ám-ảnh bởi xác chết của Thượng-Đế ». Tác phẩm ấy muốn xác định một cái gì nghiêm-chỉnh hơn : khởi thảo một đạo-đức-học và một chính-trị của *con người*. Cốt chuyện như sau : Goetz, người hùng của tác-phẩm, đầu-tiên đi tìm một sự Ác tuyệt-đối. Nhưng Ác tuyệt-đối là Vô-hữu thuần-tuỳ, do đó, là một cái gì không thể có được. Goetz bèn muốn làm thành và tìm một Thiện tuyệt-đối. Nhưng « Thiện mà không có Ác là Hữu Parmenide, là sự chết ». Theo Sartre, người ta có thể quan-niệm đạo-đức là một chuyện nhằm-nhi hoặc là một toàn bộ cụ-thể, tổng-hợp của Thiện và Ác. Tốt và xấu không rời nhau được, và vì thế cần chấp-nhận làm xấu để trở thành tốt. Những kinh-nghiệm ấy khiến Goetz chấp-nhận trách-nhiệm trọn vẹn của hành-dong mình, và từ đó, chấp-nhận đứng vào hàng ngũ của người này để chống với người khác... Sartre chấp-nhận chiến-tranh và khuyến-khích chiến-tranh, khi không làm khác hơn được, nghĩa là khi phải đứng về phía dân-tộc. Chủ-nghĩa duy-thực chính-trị này được nói đến qua miệng Goetz :

« Đó là khởi sự triển-dại của người. Một bước đầu đẹp. Nay Nasty, chúng ta hãy lên đường, tôi sẽ là đạo-phù và

(1) J. P. Sartre, *Les Mots inédits, trích dẫn trong Les Forces des choses*, trang 218.

người hán thịt sống... Đừng sợ, tôi sẽ không nao núng. Tôi sẽ làm cho chúng khiếp đảm, vì tôi không có cách nào khác để yêu thương chúng, tôi sẽ truyền lệnh cho chúng, vì tôi không có cách nào khác để vâng lời chúng, tôi sẽ đứng một mình với bầu trời trống rỗng trên đầu tôi, vì tôi không có cách nào khác sống với chúng. Chiến-tranh ấy phải làm và tôi sẽ làm ».

Sartre muốn triệt để dẫn thân vào lịch-sử, muốn một thực-hành (praxis) cụ-thể của lịch-sử, muốn nhất định vâng theo tất-yếu của lịch-sử *bên ngoài*. Bởi vì chỉ có lịch-sử mới là chân-lý. Bởi vì chỉ có lịch-sử mới có đủ tư-cách phán xét mỗi người chúng ta. Thay vì tin vào tòa án của Thượng-Đế, Sartre đã viết : Tương-lai có đó, còn hiện-diện hơn hiện-tại... Những con người ẩn nấp kia sẽ kể tiếp ta và sẽ chiếu lên tất cả, những ánh-sáng ta không thể ngờ trước, chúng ta cảm thấy họ phán xét chúng ta ; thời đại ta sẽ là đối-tượng cho những con mắt vị lai mà cái nhìn đang ám-ảnh chúng ta. Và là đối-tượng có tội. Những con mắt ấy sẽ khám-phá ra sự thất bại của ta và tội phạm của ta. Thời đại mà ta còn phải sống, vốn đã chết, đã là tử-vật, thời đại của ta đứng ngoài *một mình* trong lịch-sử..., người ta sẽ cười những ngu dốt của ta ; người ta sẽ **phán-nộ** vì những lỗi lầm của ta ».

Người ta là ai ? Là không ai cả, mà là tất cả mọi người, là nhân-loại. Nhưng, độc giả thấy rõ Sartre đã *thuyên-chuyên* để-*quốc người ta* của Heidegger từ hiện tại đến tương-lai vô-dịnh trong thời-gian. Triết gia của chúng ta muốn trở thành bất-tử trong lòng nhân-loại, cái đó là quyền của ông, nhưng có hai điều : một là những công việc ông làm chẳng qua là lẽ tất định của tính người cơ-giới, mù lòa, thì còn sợ gì người ta chế cười là ngu dốt, là lỗi lầm ; hai là lỗi lầm ngu dốt của ông chừng thực do cá-nhân ông làm nguyên-nhân, thì « ba trăm năm sau » ông có còn đâu nữa mà sợ lịch-sử phê-phán và vấn tội ?

Thực ra, Sartre đã làm cho ta nhớ lại những nhận-định của A. Gide : « Faire de sa vie une oeuvre d'art... Assurer le plus d'humanité possible... Marier le Ciel et l'Enfer... nous devons essayer d'arriver à l'immortalité supérieure... » Nhưng trong khi Gide mơ về bất-tử của nghệ-thuật, trong khi Camus muốn chấm dứt mọi ảo-tưởng ý-thức hệ mà ông gọi là lãng

mạn chủ-nghĩa (1), thì Sartre sẽ gây được tin-tưởng nào nơi quần chúng? Ngoài những phong-phú với lập-trường lịch-sử của ông? Chúng ta có thể nói rằng quần chúng là nạn nhân nhiễm độc tư-tưởng và tâm-tình của ông, quần chúng, khác với Hàn-lâm-viện nhà vua Thụy-Điền, sẽ không thấy rằng Sartre có công đặt ra hoặc gợi lên nhiều vấn-đề nhân-sinh, kể cả chính-trị, đáng cho thức-giả suy-nghĩ trên giấc mơ chân-lý toàn-diện — : Sartre là người thuộc thế-hệ dò-dẫm (2).



(1) « Ici s'achève le romantisme », trong L'Homme révolté, trang 367.

(2) Jean Fourastié, Idées majeures, Bibliothèque Méditations N° 47, Gonthier 1966, trang 65 :

« Etant la génération de la découverte, nous sommes la génération des essais ».

MARTIN HEIDEGGER
MỘT CỐ-GẮNG HÒA-HỢP
TÍN-NGƯỠNG và TRIẾT-LÝ

8

MARTIN HEIDEGGER MỘT CỐ GẮNG HÒA-HỢP TÍN-NGƯỠNG và TRIẾT-LÝ

MARTIN HEIDEGGER

Sinh ở Messkirch ngày 26. 9. 1889, Martin Heidegger hiện giảng dạy tại Đại-học-đường Freiburg i. Br. Tây-Đức.

Là một giáo-sư nổi tiếng, Heidegger đồng-thời là một triết-gia. Vốn là cựu học-sinh Dòng Tên, nên ông đã theo ban triết-học tại Đại-học Freiburg dưới dự hướng-dẫn của các Cha thuộc Dòng ấy.

Sau khi đã nghiên-cứu Franz Brentano (1) vào những năm cuối cùng Trung-học, thì mùa hạ 1906, Heidegger quyết-định truy vấn ý-nghĩa hữu-thê trong triết-sử, đặc-biệt của Aristote. Thế nào là « hiện-thê được nói bằng nhiều cách » ? Câu hỏi này đã mở đường cho cái nghiệp triết-gia của ông, như ông đã thuật lại về sau (2).

Là một thực-tại, hiện-thê không là « sản-phẩm » đơn-thuần của tâm-trạng như tâm-lý-tuýết muốn chủ-trương. Đành rằng thực-tại ấy do phán-đoán mà có, nhưng trong phán-đoán bao gồm một tri-thức, tri-thức ấy trực-chỉ một cái gì có làm đối-tượng nhận-thức, và là một đối-tượng được nhận đúng

(1) Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, (Những ý-nghĩa dị-biệt của hiện-thê theo Aristote), Freiburg i. Br. 1862.

(2) M. Heidegger, *Untersuchung zur Sprache*, Pfullingen 1930, trang 92.

như trong phán-đoán. Cái đúng ấy có giá-trị như một « hiện-trạng tĩnh », nghĩa là có giá-trị lý-học. Thành ra hiện-thể là đối-tượng có thực cho nhận-thức, và người ta không chứng-minh mà chỉ có thể cho thấy, tương tự như ý-nghĩa làm sáng tỏ của Jaspers.

Đó là quan-điểm triết-lý mạnh mẽ, trẻ-trung, và đầu tiên, của Heidegger, và như vậy, ông đã đứng về phía những người bênh vực cho lý-học và cho siêu-hình, trong cuộc tranh-chấp về tâm-lý-thuyết (*querelle du psychologisme*) rất ồn ào và phổ-biến vào những năm đầu của thế-kỷ 20. Lập-trường của ông đã được trình bày trong cuốn *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein Kritischpositiver Beitrag zur Logik* (Bàn về thuyết phán-đoán trong tâm-lý chủ-nghĩa. Góp phần phê-phán tích-cực bênh vực lý-học) (1).

Tuy nhiên vấn-đề đặt ra là : tại sao *thật* lại được quan-niệm như là một căn-tính của hiện-thể, theo nghĩa *ens et verum convertuntur*? Bởi vì hiện-thể chỉ trở nên *thật* khi có một phán-đoán do người kiến-tạo ra?

Heidegger đã nghiên-cứu vấn-đề ấy, trước tiên trong công-trình luận án « thạc-sĩ » (một công-trình bắt buộc để được phép giảng dạy) nhan đề là *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* » (lý-thuyết của Dun Scotus về phạm-trù và ý-hiệu) (2). Thật hay chán liên-hệ đến ý hiệu (*signification*). Nói đến chán là nói đến nghĩa. Nghĩa (*sens*) và các « yếu-tố tạo nên nó », các ý-hiệu, cả hai cùng thuộc về những khu vực khác hẳn với hiện-thể thực-hữu, đó là khu vực của tiếng nói, của ngôn-ngữ, và của dấu chỉ. Nhưng các mô-linh ngữ-học (âm thanh...) là những dấu chỉ của ý-hiệu, của nghĩa. Nghĩa và ý bao giờ cũng là dấu chỉ những sự vật nào đó mà chúng nói lên. Những phân-biệt trên đây nhắc nhớ đến Husserl trong quan-niệm của ông này về hai loại dấu chỉ, dấu chỉ chỉ dẫn (*Signes indicatifs* và dấu chỉ có ý, nghĩa (*signes signifiants*).

Và từ đó, Heidegger đi lần đến một loạt phân-biệt thứ hai. Theo ông, ở giai-đoạn này, thì mỗi lời nói, mỗi chữ viết, nói lên một khía-cạnh hoặc bình-diện của sự-vật. Cái được nói lên là một ý-nghĩa của hiện-thể, và do hiện-thể xác-định,

(1) Leibzig, 1914.

(2) Tubingen, 1946.

nghĩa là có nền-tảng trong vật-thể. Nhưng muốn nói lên được một ý-nghĩa nào nói sự-vật, thì trước hết phải hiểu được sự-vật ấy đã. Do đó, theo tiến-trình nghiên-cứu và phân-tách, nghĩa là trên bình-diện nhân-thức-luận thì ta sẽ đi từ thể-cách ý-nghĩa (modus significandi) đến thể-cách hiểu biết (modus intelligendi) và sau cùng đến thể-cách bản-thể (modus essendi). Tuy nhiên nếu theo đòi hỏi hữu-thể-luận hoặc siêu-hình thì ta phải đi ngược lại, nghĩa là từ thể-cách bản-thể lên hiểu biết rồi mới tới ý-nghĩa. Con đường đòi của việc nghiên-cứu này, thực ra, không phải là mới lạ. Trung-cổ đã thấy. Descartes đã áp-dụng.

Heidegger kết-luận với Trung-cổ nhưng dưới những hình-thức độc-sáng của riêng ông, rằng hiện-thể (ens) là trung-tâm của vấn-đề siêu-hình, là « phạm-trù của các phạm-trù », là đầu mối của những liên-hệ giữa khách hoặc vật-tính, chân-tính, khả-tri-tính, áp-dụng cho sự-vật. Đó là học-thuyết phạm-trù cổ-diễn, cần được, theo Heidegger, khai-triển, để đặt nền móng vững-chắc cho lý-học, cũng như để giải-quyết vấn-đề tại sao ý-nghĩa không sờ mó được (irréel) và siêu-diệt (transcendant), lại bảo-đảm được thực-tại và khách-tính của thực-tại.

Chúng ta có khuynh năng tìm-kiếm. Tìm-kiếm đến hiện-thể. Như vậy có một tương-quan thiết-yếu giữa tri-thức và siêu-hình, nói khác đi giữa ý-thức và sự-vật như sự-vật là. Tuy nhiên, vì ý-thức là vươn đến cái gì không phải nó, cho nên ý-thức có một ý-nghĩa « siêu-hình-viễn-đích-học » (métaphysico-téléologique). Vận hành của ý-thức hướng về ngoại-vật, là vận hành thiết-yếu tùy thuộc vào không và thời gian, do đó có tính-cách lịch-sử. Để mô-tả quá trình siêu-hình viễn-đích ấy, Heidegger viết cuốn *Der Zeitbegriff in der Geschichts-wissenschaft* (Quan-niệm về thời-gian trong khoa sử-học) (1).

Ý-thức là « tri-tuệ sống động » tự nhiên cột chặt vào nguồn-gốc siêu-hình, có như vậy thì hữu-thể mới trở thành « chân hữu-thể » được. Tri-tuệ sống động, nên là tri-tuệ lịch-sử. Tuy nhiên, ở thời kỳ này, lịch-sử là lịch-sử của các vấn-đề triết-lý. Nói khác đi, tri-tuệ con người, vì sự bất biến của nhân-tính, nên bao giờ cũng trở lại những vấn-đề duy nhất

(1) Đăng trong tạp chí *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, quyển 161, Leipzig 1916, trang 173-288.

đã từng đặt ra trong lịch-sử triết-học. Thời-gian, vì thế, bị đặt ra ngoài các vấn-đề triết-học.

Ta thấy Heidegger còn như tha-thiết với chân-lý lý-học bất-biến và vĩnh-cửu. Nên ông đã định-nghĩa « thời-gian chính là cái tự biến-đổi và tự phân-hóa, còn vĩnh-cửu nhất mực trong đơn-thuần của nó ». Một cách tổng-quát chân-lý của ông chịu ảnh-hưởng Hegel qua thần-học lý-thuyết của thần-phái công-giáo ở Tubinge mà cái đại-diện là Möhler, Rubin, Staudenmaier...

Ngoài ra, khuynh-hướng lý-học của Heidegger được khuyến-khích bởi lý-học siêu-vượt của trường-phái Marburg, của Rickert, của Emil Lask, và nhất là của Husserl, tác-giả bộ *Logische Untersuchungen* (Thâm-cứu lý-học).

Từ sau đệ nhất thế chiến 1918 đến 1928, trong mười năm trường, tư-tưởng ông chuyên-hướng mãnh-liệt và có thể nói đây là thời kỳ mang thai mệt nhọc nhất của ông. Dường như tự thấy quá khô khan với học-thuyết phạm-trù siêu-hình lý-học, ông đã trở về với khoa-học nhân-sinh (science de la vie). Ông đã tự hỏi : Siêu-hình có bất-công với đời sống tình-cảm không ?

Ông đã đi tìm câu trả lời một cách say mê trong những trang chữ hài hước, đối kháng, của Nietzsche chống lại triết-lý Platon - Aristote, trong thể-văn huyền-bi của Hölderlin, và trong tâm tình bi-quan bất-an, cô-độc, của Kierkegaard. Nhưng nổi hơn cả là những suy-tư về quan-niệm lịch-sử của Dilthey, về kinh-nghiệm của Ki-tô hữu đối với tạm-bộ của cuộc sống, và sau hết về hiện-tượng-luận như là triết-lý và phương-pháp triết-lý của Husserl.

Theo Dilthey, siêu-hình-học của người xưa đã đánh mất hay, nói đúng hơn, đã quên lãng cuộc đời, sự sống, và lịch-sử. Và thay vì lý-trí hiện-luận của Trung-cổ, thay vì lý phân-phối của Descartes, thay vì cái lý thuần-túy của Kant hay Logos của Hegel, ông đề nghị một lý-trí lịch-sử. Lý-trí lịch-sử, đó là nguồn-gốc của mọi kiến-thức nhân-loại. Nhưng phải đưa cái lý-trí ấy lên mức-độ một khoa-học theo nghĩa của Kant, nghĩa là cần phê-phán các lý-trí ấy, để nhờ đó ta thấy được « đến mức-độ nào con người có khả-năng tự biết mình và biết xã-hội cũng như biết lịch-sử mà nó kiến-tạo ra ». Dilthey đã ướm thử khon-học ấy trong cuốn *Kritik der historischen Vernunft* (Phê-phán lý-trí lịch-sử) (1).

(1) Luận đề đầu tiên là : *Das Stadium der Erfahrungswissenschaften und der Erkenntnistheorie. Das heutige Problem der Geisteswissenschaften.*

Trong viễn-tượng đi tìm cái khả-năng ấy Dilthey đã đạt đến Ngã-siêu-vượt. Nhưng Ngã-siêu-vượt của ông không phạm-trú như của Kant, mà cũng không thần-bí như của Fichte, trái lại đó là một cái ngã đầy lấp sức sống khả-sử (historial). Heidegger cho đó là một khám-phá rất đáng chú-ý, nhất là sau khi ông đọc những giải-thích của Paul Yorek von Wartenburg về ý-nghĩa khả-sử trong học-thuyết Dilthey. Tôi là lịch-sử, cũng như tôi là thiên-nhiên, Paul Yorek viết. Tuy nhiên, tại sao lại có sự đối-diện giữa thiên-nhiên và lịch-sử nơi con người? Lịch-sử như là cuộc sống và thiên-nhiên như là nền-tảng? Phải chăng có một phân-biệt, nơi con người, giữa hai yếu-tố căn-bản động và tĩnh? Nếu vậy thì làm thế nào để đặt định một duy-nhất nơi người được? Với những suy-niệm ấy, Heidegger nhận thấy rằng Dilthey và Yorek đã đem đối-lập hiện-thể (ontique) với lịch-sử, và như vậy, họ đã không thoát khỏi được những bế-tắc nhị-nguyên-thuyết của triết-ly cổ-diễn.

Tại đại-học Freiburg i. Br., Heidegger không những giảng dạy về Dilthey, mà còn đi tìm ý-nghĩa cuộc đời nơi thánh Paulo, thánh Augustino, nơi Luther, nơi Kierkegaard. Và đến năm 1923, ông đã đưa ra một giảng khóa có tính-chất tổng-hợp về sự tam-bợ của cuộc đời, nhan đề là *Ontologie und Hermeneutik der Faktizität* (Hữu-thể-luận và Chú giải về tính-chất tam-bợ). Tư-tưởng của ông chịu ảnh-hưởng mãnh-liệt của Cơ-đốc-giáo.

Nguyên trước đó trong giảng khóa *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, (khóa mùa đông 1920-1921), Heidegger đã phân-tách những khía-cạnh tình-cảm trong các công-điệp của Thánh Phao-lo. Hai bài học lưu-ý ông hơn cả : con người phải sẵn-sàng, vì Chúa sẽ đến bất thần (1), và việc Chúa muốn Thánh Paulo phải thương-xuyên đau đớn trong xác-thịt, để khỏi tự-phụ về ơn nhìn thấy Ngài (2).

Giá-trị của một đời người không tùy thuộc vào thời-gian, mà tùy thuộc vào sự chu-toàn giây phút hiện-tại người đang sống. Đừng nhìn vào thời-gian bên ngoài, thời-gian khách-quan, vì không phải là cơ-cấu của cuộc sống làm người, vì người không làm chủ được thời-gian ấy. Người chỉ làm chủ được có một điều : quyết định bây giờ và ở đây. Sống rày chết mai, con người phải tự-quyết, đừng hoãn sang ngày mai cái gì có thể làm ngày hôm nay. Nếu không, thì người sẽ làm nan

(1) Thánh Paulo, thư gửi giáo hữu Thessaloniens 4, 13.

(2) Corinthio (12, 1-10).

nhau cho sự tạm bợ của thời-gian. Nhìn nhận sự tạm bợ của cuộc đời, cũng là tuyên xưng sự yếu kém của mình, nhìn nhận tất cả những cá-tính, đặc-thù của chính mình, đó là chân-lý, và không thả mình bắt bóng bằng cách mơ-tưởng đến những trường-cửu trừu-tượng lý-luận. Nói vắn lại, con người không những sống trong thời-gian, mà còn phải sống chính thời-gian.

Trong giảng khóa Augustinus und der Neuplatonismus (khóa hè 1921), Heidegger đã đối lập kinh-nghiệm bản-thân của Thánh Augustin với những kiến-tạo phổ biến của trường Tân Platon mà Augustin chịu ảnh hưởng. Theo Augustin, và theo ông, thì điều quan-trọng không phải là nội-dung của hành-động, mà chính là cách-thể hành-động, nói khác đi, chính thiện chỉ được cụ-thể-hóa bằng hành-động, mới là đáng kể. Cũng nơi Augustin (Confessions), Heidegger gặp được ý-nghĩa chân thực của thời-gian mà ông sẽ khai triển về sau, như là tương-liên với hữu-thể.

Sau hết là hiện-tượng-luận. Phong trào triết-học này đã làm say mê Heidegger, đến độ đã biến ông trở thành một trong những cộng-sự viên, những vận-động viên đầu tiên, đặc lực và hiệu-nghiệm nhất của nó. Ông đã xử-dụng, như là bực này, triết-học mới này trong các tác-phẩm trên đây, nhưng nhất là trong cuốn Sein und Zeit.

Thực vậy, từ 1927 đến nay, tất cả các bài giảng thuyết của ông tại Đại-học Freiburg cũng như các công-trình nghiên-cứu khác đều xoay quanh hoặc khai-triển, bổ-túc những đề-tài chính-yếu của triết-phẩm ấy. Độc-giả sẽ có cảm-tưởng như đang theo dõi một lữ-khách hay một nhà thám-hiểm tự cho mình đã bắt gặp được một con đường mới lạ, vô-tiền khoáng-hậu, đưa tới chân-lý.

Tuy nhiên, đừng ai lầm tưởng đó là con đường duy-nhất. Trong ý-hướng kiến-tạo một cái gì, trong triết-lý, khả-di đưa Tây-phương đến gần với các nền văn-hóa khác, và nếu có thể, phác-họa một viễn-ảnh vốn đã ngấm-ngấm trong suy-tư nhân-loại, ông chỉ muốn đóng vai trò của một người đưng hèn lẽ và từ đàng xa, chỉ đường, thế thôi. Có khi ông khiêm tốn hơn nữa : « Tìm đường về với một tinh-tù, và (cũng) thế thôi », trong bầu trời chân-lý bao-la, vô-tận (1). Ông cũng

(1) Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens Pfullingen 1954, trang 7.

không nghĩ rằng rời ra nhân-loại sẽ đạt tới đích, bởi vì theo gương Lão-Tử, ông nói rằng : « Tất cả là đường » (2). Sau hết, ông cũng không mấy kỳ-vọng con đường của ông sẽ được nhanh chóng hoàn-tất làm nơi tụ-hội của Thần và Người : « Chúng ta chỉ có thể sửa-soan cho một chỗ ở nơi đó chứ không dám xây-cất. Công trình kiến-tạo của chúng ta như vậy cũng không dám nghĩ nhiều đến việc dựng lên một cái nhà cho Thần và nơi trú ngụ cho Người. Công trình kiến-tạo ấy chỉ bằng lòng với việc sửa sang con đường... » (3).

Một con đường đầy chông gai, đầy cam-bẫy, ẩn nấp dưới lớp sương mù huyền-hoặc, đưa tới những vùng kỳ-diệu nhưng sáng chói của Hữu-thể. Ông tin như vậy. Và ông đang nỗ lực phi-thường, mặc dầu và tại vì tuổi già và dư-luận.

Ngay sau ngày chào đời của Sein und Zeit, ông đã, như bao nhiêu người đi trước, đón nhận những lời khen chê nhiều khi đến hơi quá cảm-tình hoặc bất-công. Những người chỉ-trích ông vì tham-vọng « phá đổ hiện-tượng-luận » của ông thì ít mà vì khả-năng kiến-tạo của ông thì nhiều. Người ta trách ông không mấy quan-tâm đến việc giải thích và làm sáng tỏ những tư-tưởng mà chính ông cũng quan-niệm là có tính-cách vào đề, chuẩn-bị. Ông không thành-công trong việc truyền-thông với đọc-giả, hay nói cho đúng hơn, sự truyền-thông của ông có vẻ tối-tâm, huyền-bí, khác với kỹ-thuật thông-đạt trong sáng của Hegel. Carnap và trường thực-tiến cho rằng những gì ông nói ra đều vô-nghĩa, trống rỗng. Berdiejew nói rằng những tân-kỳ do ông kiến-tạo quả thực là mơ-hồ, khó hiểu, không thể chấp-nhận được. Heinrich Scholz, tế-nhi hơn, nói đến một « chương-trình tranh tối tranh sáng » (Planmassiger Zwielfichtigkeit), trong khi đó, trước mắt Peter Wust, tác-phẩm đầu tay của Heidegger là một « trò quí-thuật » lớn lao và kỳ-dị nhất (Schaumschlagerci). Nhẹ nhàng hơn, Gabriel Marcel, trong cuốn hài kịch *La Dimension de Florestan*, đã hình dung Heidegger như một giáo-sư đã nói những câu như « quả lê đã thành lê » (*la poivre poivré*) « quả táo đã thành táo » (*la pomme pommée*). Marcel muốn nói rằng triết-lý của Heidegger là triết-lý của ngôn-ngữ, trong ngôn-ngữ hàm chứa bản-thể của sự-vật, và như vậy triết-lý ấy không nói lên được những ý-niệm xác đáng thế nào là trở về với sự-vật.

(2) Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, trang 192.

(3) Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt, 1956, trang 26, 41 và 42.

Tuy nhiên, những năm gần đây dư-luận nhất là trong thế-hệ trẻ, đã tìm gặp được ở Heidegger một triết-gia độc-sáng, đầy hứa hẹn cho tương-lai, một tiên-tri tiên-phong của nền triết-lý mới (1).

Triết-lý Hiện-sinh hay Triết-lý Hữu ?

Nền triết-lý mới ấy là gì ? Cơ-cấu và phong-thái như thế nào để có thể gọi là triết-lý, khác với ý-kiến khắt-khe của dư-luận chống-đối ?

Trước hết cần nói ngay rằng chính triết-gia chúng ta đã nhiều lần phủ-nhận nhân hiệu thuyết hiện-sinh mà người ta đã gán cho tư-tưởng ông. Ông phủ-nhận vì ông không theo lập-trường của một triết-gia hiện-sinh nào, kể cả Sartre hay nhất là Sartre. Trái lại, những người như Sartre, Merleau Ponty, Jaspers đã nhiều lần chịu ảnh-lường và, do đó, biến-hóa tư-tưởng của ông. Ông không bao giờ chấp-nhận sự đóng khung cho một ý-niệm, nếu ý-niệm là cái gì nói lên bản-chất sự-vật, nhất là khi sự-vật là căn-bản và linh-động như con người chẳng hạn. Vậy mà tất cả những tư-tưởng nào đúc kết hoặc hội lại dưới tiếp ngữ ismus hoặc isme đều đã ít là trở thành khô héo, bần cùng, hẹp-hòi và cố-chấp do tham-vọng hệ-thống-hóa. Ông phủ-nhận *thuyết* hay *chủ-nghĩa* đã đành, ông còn từ chối luôn danh-dự đứng trong hàng ngũ của những ai bàn đến triết-lý hiện-sinh. (2).

Vậy thì tại sao lại đề Heidegger vào trong chương-trình của triết-lý hiện-sinh ? Chúng ta đã tự giới-hạn ở sự khảo-cứu triết-lý hiện-sinh, và bỏ ra một bên *chủ-nghĩa* hiện-sinh. Như vậy, liệu ta còn lý-do nghiên-cứu Heidegger trong khuôn khổ và viên-ảnh đã vạch sẵn không ?

Trọng tâm suy-tư của ông là vấn-đề Hữu viết chữ hoa : Vấn-đề căn-bản và độc-nhất của triết-lý. Không phải Hữu đã không được nói đến qua dòng lịch-sử. Bởi vì từ khi có người và có người suy-tư, thì đã suy-tư về hữu, vì suy-tư theo định-

(1) Xem tác-phẩm bàn về Heidegger.

(2) Je dois... redire que mes tendances philosophique... ne peuvent pas être classées comme Existenz Philosophie... La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme, c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel.

Heidegger, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 37^e année, n^o 5, p. 193.

nghĩa là sự dẫn thân của hữu, vì hữu nghĩa là để làm sáng tỏ Hữu : « Suy-tư là sự dẫn-thân do Hữu vì Hữu » (*Penser est l'engagement par l'Être pour l'Être*). Nhưng trớ-trêu thay, người ta đã đặt sai hoặc lệch vấn-đề và người ta đang quên vấn-đề trọng-đại ấy. Hậu-quả thế nào trên bình-diện « nhân-bản » nhân-loại đã ghi nhận. Riêng trên địa-hạt triết-lý, sự tối tăm hoặc thiên-kiến của loài người đã làm cho triết-lý chẳng những không tiến lên được, mà nhiều khi còn đi giạt lùi. Trong ý hướng cứu-vãn tình-trạng đã kéo dài quá lâu ấy, Heidegger cho rằng thái-độ phản-ứng của ông không có gì là thiên-đoán cả. Thái-độ đó là thái-độ bắt đầu từ Hữu, đi trong Hữu, nhìn về Hữu và tất cả cho Hữu. Hữu là Alpha và Omega của suy-tư, là con đường của Chân-lý, bởi vì chính Hữu là chân-lý. Chúng ta không suy-tư trên triết-học, mà chúng ta phải suy-tư trong triết-lý : « Khi ta hỏi : triết-lý là gì ? Thì ta nói đến triết-lý. Hỏi như vậy rõ ràng là ta ở bên trên nghĩa là bên ngoài triết-lý. Nhưng câu hỏi của ta lại trái ngược : đi vào triết-lý, lập cư-trú trong đó, xử sự theo sở-thích của nó, đó là « triết-lý » (1). Mà triết-lý là gì ? Như vừa nói, là Đạo, là Đường của Hữu : « Le mot Philosophie, maintenant parle grec. Le mot grec, c'est en tant que mot grec qu'il est un chemin » (2). Chúng ta sẽ thấy có một sự đồng-nhất giữa philosophia và methodus, phương-pháp và triết-lý gặp nhau trong triết-lý của những ai chịu ảnh-hưởng Husserl.

Triết-lý là triết-lý của Hữu và về Hữu. Tuy nhiên, Hữu tự nó không phải là một đối-tượng, đối-tượng hiểu theo nghĩa cổ-điển của danh-từ. Hữu không hiện-hình cố-định một nơi nào cả. Hữu man-mác và thấp-thoáng trong toàn-thể vũ-tru, ở bất cứ một sự-vật nào, bất cứ một nơi nào. Do đó Hữu là ý-nghĩa, nói khác đi, vấn-đề Hữu chính là vấn-đề ý-nghĩa của Hữu ? Ý-nghĩa của Hữu là đối-tượng của Hữu-thê-luận nếu như có một Hữu-thê-luận. Nhưng làm thế nào và bằng cách nào để đạt tới đối-tượng ấy, nghĩa là kiến-tạo một Hữu-thê-học ? Đi tìm ý-nghĩa cũng như luận về bản-thể, trước hết và thiết-yếu là việc của không một hiện-hữu nào cả ngoài hiện-hữu của người ta. Chỉ có thể bằng con đường đó và trên con đường đó chúng ta mới mong đi về Hữu và xây-dựng được Hữu-thê-học. Cho nên tuy là định-hướng về hữu-luận, nhưng triết-lý

(1) *Qu'est-ce que la philosophie ?* Bản dịch của Kostas Axelos và Jean Beaufret Gallimard, 1937, trang. 10.

(2) *Ibid*, trang. 158.

của Heidegger lấy hiện-hữu của con người làm môi-trường nghiên-cứu và dò-dẫm thế nào là Hữu. Cho đến nay, công-trình của ông cũng chỉ là ở tình-trạng khởi sự, chuẩn-bị, như ông vẫn nói những năm gần đây, cho những nỗ-lực thực sự tích-cực của các thế-hệ đến sau. Lấy người làm địa-bàn hướng-dẫn thì trước hết phải biết người là gì, bản-chất như thế nào v.v... Quan-niệm cũng như những phân-tách của ông về người đã cho phép ta xếp ông vào số những triết-gia hiện-sinh ta dự-định nghiên-cứu. Không có người, không có Hữu nhưng, mặt khác không có Hữu không có người, và tất cả những gì của người trong hành-động cũng như suy-tư, đều là việc của Hữu qua trung-gian và bằng hiện-sinh của người. Đó là tóm-tắt tất cả *lượng-trng-tính* của triết-lý Heidegger, và đó cũng là nguyên-do phát-sinh những khó-khăn mà ông đang gặp phải. Khảo-luận của chúng ta về Heidegger sẽ có tính-cách tổng-quát bàn về ba phần sau đây :

- 1.— Khởi-điểm và phương-pháp của Heidegger.
- 2.— Những luận-đề chính-yếu trong cuốn Hữu và Thời (Sein und Zeit).
- 3.— Sự góp phần của các tác-phẩm đến sau.

Sự phân chia này cho ta thấy ngay tầm quan-trọng của cuốn Sein und Zeit. Người ta có thể nói rằng triết-lý của Heidegger là triết-lý của cuốn ấy. Các công-trình khác chỉ nhiều ít có tính-cách phụ-họa tô màu một chương-trình đã sơ phác trong tác-phẩm lịch-sử đó. Sự phân chia ấy sẽ một phần nào giúp ta theo dõi sự tiến-triển trong tư-tưởng của ông.

KHỞI-ĐIỂM VÀ PHƯƠNG-PHÁP

Dĩ nhiên có một khởi-điểm trong học-thuyết Heidegger? Nhưng cần phân biệt giữa động-cơ hay ý-hướng của một công-trình và kỹ-thuật bắt đầu thực-hiện ý-hướng ấy. Trong trường-hợp Heidegger ý-dịnh của ông là, như đã nói, *đặt lại* vấn-đề hữu. Nhưng một đàng hữu không phải là cái gì đang hiện nguyên hình trước mắt chúng ta như một đối-tượng có thể sờ mó, quay lật, để quan-sát và thăm-định. Chúng ta chỉ có thể tìm thấy phần nào sự xuất-hiện của Hữu trong suy-tư của người. Người là chỗ bắt đầu của mọi công-trình nghiên-cứu về Hữu, vì Hữu xuất-hiện với hiện-hữu của người. Liên-hệ giữa người và Hữu là liên-hệ thuộc thứ hạng bản-thể-luận. Mặt khác, người không những là anh và tôi hay chỉ là một cá-nhân nào, mà người là toàn-thể nhân-loại. Người suy-tư về Hữu. Cho nên liên-hệ giữa người và hữu thiết-yếu có tính-cách lịch-sử. Các triết-gia đi trước đã cố-gắng nói lên những bộ mặt của Hữu, nhưng rồi triết-lý đã không sáng-sủa hơn là tại sao, và đâu là những nguyên-do... Bàn về Hữu tức là nghiên-cứu Hữu đã xuất-hiện như thế nào qua thời-gian của *lịch-sử triết-học*, nhiên-hậu mới nhận-định được những thiếu sót cần sửa chữa và những cải-thiện cần phải thực-hiện. Ôn-cổ tri-tân, Heidegger đã trung-thành với Vạn-thế sư biều Đông-phương; do đó, ta có thể nói rằng về phương-diện đó, Heidegger không phải là một tay cách-mạng ngang hàng với Descartes, Kant hay Hegel. Ông chỉ là một *nhà cải-cách*, và là một nhà cải-cách ôn-hòa, bằng lòng với sự sửa sai và hoàn-thiện. Ông vẫn thuộc về truyền-thống, là nhà tư-tưởng thuộc hữu-phái vậy. Khi Beaufret ngỡ ý muốn biết ông có phủ-nhận thuyết nhân-bản không, thì ông đã trả lời bằng một bức thơ thanh-minh rất tế-nhị, chứng tỏ ông

vẫn theo một đường hướng đã trình-bày trong Sein und Zeit : cần phải vượt những ý-niệm siêu-hình để tiến tới bản-thể chính-tông của con người lịch-sử. Nghĩa là thuyết-nhân-bản cổ-diễn không phải là hoàn-toàn sai-lạc nhưng không cân bằng và đầy đủ.

Vấn-đề Hữu không phải chỉ cần đặt lại một lần mà còn phải đặt lại *hiều lần*. Vì đặt lại ở đây không có nghĩa là hủy bỏ quá-khứ. Các nhà phê-bình nhận thấy trong quan-điểm đặt lại hay lặp lại (répétition) ấy vọng-âm của tư-trưởng Kierkegaard. Một ảnh-hưởng quyết-định khác, nhưng đây là trên bình-diện phương-pháp. Đó là phương-pháp-luận của Husserl. Theo Heidegger phương-pháp-luận ấy chẳng những hợp với mà còn là thiết-yếu cho triết-lý. Ông đã quan-niệm và xử-dụng phương-pháp-luận như thế nào ?

Sau đây, ta sẽ quảng-diễn khởi-diễn triết-học Heidegger và ý-niệm của ông về áp-dụng phương-pháp-luận.

Khởi-diểm :

Cần phân-biệt hiện-hữu (étant) với Hữu (être). Hiện-hữu là cái gì đã thành có, đã thành hình một cách nào đó, trừu-tượng hay cụ-thể, tinh-thần hay vật-chất. Nói đến thành hình tức là nói đến giới-hạn và cơ-cấu đặc-thù hay riêng biệt, vì thế hiện-hữu chính là hữu *đặc-thù*, cá-tính hay ít ra không có tính-cách phổ-thông. Do đó, hiện-hữu tự nó không làm nền-tảng cho chính nó vì nó là cái gì đã hình thành : nền-tảng của nó chính là hữu. Có một hữu của hiện-hữu và hữu của hiện-hữu không thể đồng-nhất với hiện-hữu được.

Hiện-hữu là đối-tượng của các công-trình khoa-học riêng biệt. Có nhiều địa-hạt của hiện-hữu, tương-ứng với sự phân chia khoa-học mà ta đã biết : toán-học, vật-lý, sinh-học, sử-học và các khoa-học nhân-văn, sau hết là thần-học. Sự phân loại này không hẳn là giả-tạo, mà trái lại vẫn rất hợp-lý và hữu-ích chẳng những cho nhu-cầu tìm hiểu con người mà còn nói lên được phần nào những bộ mặt thời-gian của hữu, của mỗi thứ hữu. Heidegger chia hữu của hiện-hữu làm nhiều loại tương-ứng với các địa-hạt nghiên-cứu hoặc với sự thiết-lập đề-tài của nghiên-cứu. Đại-khái có mấy hình-thức hữu sau đây : hữu của toán-học, hữu của thiên-nhiên, hữu của dụng-cụ, hữu của sinh-vật, hữu của người hay hữu mà tôi là, hữu của lịch-sử, hữu của ngôn-

ngữ... Sự phân chia này làm ta nhớ đến ý-niệm « bản-thể-luận địa-phương » của Husserl.

Các hữu ấy, tuy nhiên, chỉ là những biệt-tạo của Hữu tổng-quát. Như vậy có ba lớp hay ba giai-tầng cần phân-biệt trong vấn-đề Hữu : hiện-hữu, hữu của hiện-hữu, hữu tổng-quát, hữu sau hết này là đối-tượng của bản-thể-luận tổng-quát (ontologie générale). Theo Heidegger, bản-thể-luận cổ-diễn, thực ra chỉ là siêu-hình-học, nghĩa là chỉ nhắm đến hiện-hữu hay ít ra đã ngộ-nhận hữu và hữu-tổng-quát như là những hiện-hữu, đã nghiên-cứu hữu như là hiện-hữu. Linh-hồn, trí-tuệ, Thượng-Đế đã bị triết-lý cổ-diễn đồng-nhất và giảm thiểu xuống hàng hiện-hữu. Ngộ-nhận thật là tai hại. Và ông đề-nghị rằng vấn-đề hữu phải được đặt lên hàng đầu và nghiên-cứu trước hết như một khoa-học về các điều-kiện tiên-quyết chẳng những cho các khoa-học riêng biệt mà còn cho các bản-thể-luận địa-phương vốn là nền-tảng của khoa-học này và cũng phải nghiên-cứu trước những khoa-học ấy. Theo thứ tự ưu-tiên và tầm quan-trọng, ta có : vấn-đề hữu (hay Hữu tổng-quát), bản-thể-luận địa-phương, khoa-học đặc-thù. Có đặt được đúng mức và đúng nghĩa của vấn-đề hữu, nói khác đi, có ít ra là thấy được ý-nghĩa của vấn-đề hữu, thì nhiên-hậu mới chuyển sang bản-thể-luận từng miền khoa-học ; có định-nghĩa được bản-thể-luận địa-phương, thì mới thấy thực-chất và giá-trị nguyên-tông của các khoa-học. Nói tóm lại, thứ tự ưu-tiên ấy đúng chẳng những xét theo luận-lý mà cả về phương-diện triết-lý nữa. Vì vậy Heidegger viết một cách quyết-liệt : « Tất cả mọi hữu-thể-luận, dù hệ-thống phạm-trù đặc-dung có phong-phú và được tổ-chức chặt chẽ mấy đi nữa, thì tôi cũng vẫn mù lòa và làm sai lệch ý-hướng đích-thực của mình, khi mà hữu-thể-luận ấy không bắt đầu làm sáng tỏ đầy đủ ý-nghĩa của hữu-thể và không chịu hiểu rằng sự làm sáng tỏ ấy là trách-vụ căn-bản của mình (1).

« Sự phân loại hữu như ta thấy trên, phải chăng đã dựa vào một tiên định rằng có Hữu hay Hữu có ? Heidegger không phủ-nhận điều ấy, mà như đã nói, theo nghĩa đó, ông vẫn không đi ra ngoài truyền-thống triết-lý. Nhiều lần ông trách Platon, Aristote, Saint Thomas, Descartes, Kant, v.v... đã vô tình làm lu mờ hoặc sai lệch ý-niệm tiền-Socrate về

(1) L'Être et le Temps, trang 27, bản dịch.

hữu, đã giảng hữu xuống hàng hiện-hữu. Nhiều nhà bình-luận quả-quyết rằng, mặc dầu là một triết-gia khá thông-hiểu triết-sử, nhưng ông cũng đã nhiều lần tỏ ra phiến-diện trong phân-tách và nhận-định các học-thuyết. Đặc biệt, trong vấn-đề hữu, ta có thể nói rằng Platon chẳng hạn đã sớm thấy chỗ bế-tắc, nghèo nàn của những quan-niệm bản-thể-luận tiền-Socrate, nên mới đặt ra vấn-đề tương-quan giữa sự-vật cảm-giác, hữu-hình và thế-giới vô-hình của ý-niệm, nhất là mới có vấn-đề biện-chứng Platon. Bởi, thấy Hữu là vấn-đề ưu-tiên và quyết-định nên Aristote mới xây-dựng một bản-thể-luận chính-danh đầu tiên và truyền-thừa qua hàng thế-kỷ trong tư-tưởng giới Âu-Châu, mà Leibniz đã nghĩ đến nguyên-lý túc-lý như Heidegger đã lấy lại sau này trong *Der Satz vom Grund*. Thực vậy, các đại triết-gia đi trước đã thấy được rằng Hữu tự nó không thể là một đối-tượng trực-tiếp bắt được và nghiên-cứu được. Chỉ có thể thấy hữu trong vạn-vật và trong tương-quan của chúng. Tuy nhiên, vì chỉ một phần nào bàn đến hữu xét theo là hữu, hay hữu của hiện-hữu, nên công việc ấy chẳng qua cũng chỉ nói lên được một số ý-niệm của vấn-đề. Không khéo thì hữu chỉ còn là những phạm-trù văn-phạm xa với thực-tại. Người xưa nhiều lần đã đi quá trớn, làm cho bản-thể-luận trở thành khô khan, trừu-tượng và độc-đoán. Kết quả là những quan-niệm lệch-lạc về con người, khi thì chỉ còn là một con vật thuần sinh-lý, khi thì chỉ là một lý-trí trống rỗng. Heidegger đòi phải nghiên-cứu vấn-đề hữu và bản-thể-luận địa-phương trước khi bàn đến khoa-học. Từ-ngữ *trước khi ở đây* chỉ hiểu trên bình-diện luận-lý và triết-học, vì ông vẫn khích-lệ mọi công-trình khoa-học trong phạm-vi giới-hạn của chúng. Tuy nhiên vấn-đề đặt ra không kém gay cấn là làm thế nào và bằng cách nào nghiên-cứu được Hữu và các hữu của hiện-hữu, để nhờ đó ta có những điều-kiện tiên-quyết cho sự hiểu biết đúng mức của khoa-học? Heidegger đã không trả lời điểm đó. Về sau ông muốn nại đến thời-gian như là một chỗ đứng để tiến lên với Hữu.

Mặt khác, thực là khó hiểu sự phân-biệt giữa hữu và hữu có hiện-hữu. Liệu có những hữu đặc-thù không? Làm thế nào để nối kết hữu với hữu của hiện-hữu, và hữu với hiện-hữu? Một khó khăn khác cho Heidegger!

Từ chỗ phân-biệt hữu với hiện-hữu, ông đi đến một nhận-định tối quan-trọng. Trong muôn vàn hiện-hữu, người là một hiện-hữu đặc-ưu và hữu của hiện-hữu người là một *hữu*

đặc-án nhất. Tại sao lại gọi hiện-hữu người là đặc-án ? Vì ba lý-do. Trước hết, người không phải là một hiện-hữu như các hiện-hữu khác trong thế-giới khoáng-vật hay sinh-vật ; người là một hiện-hữu *ý-thức* được hiện-hữu của mình ; thứ đến, người là một hiện-hữu có khả-năng *tự-vấn* về vấn-đề hiện-hữu ; do đó, và cũng là lý-do thứ ba, người là hiện-hữu *chứa-chấp Hữu* một cách *ý-thức*, được Hữu chọn làm trung-tâm phát-huy. Không có người, vấn-đề Hữu không đặt ra, ngay cả vấn-đề hiện-hữu của các vật khác cũng vậy. Heidegger gọi hiện-hữu người là Dasein, tam dịch là Hữu-đó. Dasein hay Hữu-đó là hiện-hữu hữu-thể-luận hiện-thể (étant ontologique ontique).

Có hai nghĩa trong từ-ngữ *hiện-thể* (ontique) : cái gì thuộc về hiện-hữu hoặc những nhận-định liên-hệ đến hiện-hữu ; theo nghĩa này, hiện-hữu chỉ có thể là đối-tượng nghiên-cứu của những cố gắng học hỏi hiện-thể (études ontiques). Các khoa-học đặc-thù chỉ có thể vận-động trong giới-hạn của những gì thuộc về hiện-hữu, cho nên có tính-chất hiện-thể. Như ta đã biết, không có hiện-hữu của người, thì không làm gì có hữu-thể-luận. Cho nên có một ưu-tiên của hiện-thể trên hữu-thể-luận. Hiện-thể của người là suy-tư, là tự-vấn, là thực-hiện ý-nghĩa của Hữu, cho nên hiện-thể ấy có tính-chất hữu-thể (ontiquement, l'homme est un être ontologique). Hiện-thể còn đồng-nghĩa với *hiện-sinh* (existentiel) và phân-biệt với Existential : bản-hữu, vốn là một tên gọi khác của hữu-thể-luận (ontologique). Hiện-sinh chỉ cách-thể hoặc thái-độ sống của Dasein trong tương-quan với Hữu : « Chúng tôi gọi là Hiện-sinh cái vật mà đối với vật ấy Hữu-đó xử-sự bằng cách này hoặc cách khác, nhưng bao giờ cũng bằng một cách nào đó » (1). . . « Chúng tôi gọi là lãnh-hội hiện-sinh, sự lãnh-hội về mình, và khi sự lãnh-hội ấy điều-bành Hữu-đó của mỗi người trong hiện-hữu. Vấn-đề hiện-sinh đối với Hữu-đó là một « việc » hiện-thể » (2). Vấn-đề hiện-sinh là việc của hiện-thể ? Và hiện-hữu của người là hiện-sinh vậy.

Existential hay bản-hữu là những đặc-tính bản-thể của Dasein. Những đặc tính này làm nên cơ-cấu Dasein. Tuy nhiên, muốn đạt tới bản-hữu phải đi qua hiện-sinh, nghĩa là đi qua hiện-thể. Gọi bản-hữu là để đối-lập với phạm-trù, danh-từ này dùng để áp-dụng cho sự-vật, cho các hiện-hữu

(1) Sein und Zeit, trang 28.

(2) Sein und Zeit, trang 28.

khác : « Những tính-chất hữu của Hữu-đó, sở dĩ chúng tôi gọi là bản-hữu vì được xác-định từ bản-hữu-tính. Do đó, cần phân-biệt tính-chất bản-hữu với những định-tính của hữu-thể vốn không phải là Hữu-đó ; những định-tính ấy gọi là phạm-trù » (1).

Tim hiểu cơ-cấu của người là bước đầu cần thiết cho mọi công-trình nghiên-cứu của các khoa-học và nhất là cho khoa hữu-thể-luận tổng-quát. Hữu xét theo là Hữu chỉ có thể dần dần trở nên chính-xác và phong-phú trong, và qua, phân-tách bản-hữu (analyse existentielle) của cái gọi là bản-thể-luận nền-tảng : « C'est pourquoi l'ontologie fondamentale, dont toutes les autres ne peuvent que dériver, doit être cherchée dans l'analytique existentielle de l'être-là » (2).

Thành ra, vấn-đề Hữu vẫn là viễn-tượng giải-quyết cho Heidegger. Nhưng con đường đi đến đó lại chính là con người. Con người đã trở thành, dưới ngòi bút của Heidegger, đối-tượng của một hữu-thể-luận nền-tảng. Hữu-thể-luận này lại phải được thiết-lập trên sự *tra-vấn triết-lý* được quan-niệm như là một khả-năng hiện-sinh của hữu Dasein.

Ông công-nhận rằng không phải ông là người đầu tiên bàn đến và đề-cao quyền ưu-tiên hiện-thể-hữu-thể-luận của Dasein. Aristote, và sau đó Saint Thomas cũng đã nhìn thấy. Không may là các triết-gia ấy, như đã nói, đã không biết đặt thành vấn-đề cơ-cấu hữu-thể-luận, nghĩa là đã một phần nào bằng lòng với những nghiên-cứu hiện-thể, cho hiện-thể-hữu-thể-luận là lãnh-vực sau cùng của triết-học, thành ra không đi sâu vào phân-tích Hữu của cơ-cấu hữu-thể-luận Dasein.

Đến đây, ta có thể tự-vấn, tại sao vấn-đề Hữu mà từ đầu Heidegger xem như là chính-yếu của triết-lý, bây giờ lại bị như bỏ quên, nhường chỗ cho vấn-đề Hữu của Dasein ? Chúng ta nhớ lại rằng theo ông, không có người không có vấn-đề Hữu và không có Hữu, và do đó phải đi từ người lên Hữu : có một ưu-tiên hiện-thể trên hữu-thể-luận. Điều đó, không có gì đáng bàn luận. Có chăng là vấn-đề này : khi chú-trương đi từ Dasein, người, đến Hữu, phải chăng luận-đề của ông đã dựa vào một tiền-giả về Hữu, phải chăng ông đã

(1) S. Z. trang, 65.

(2) S. Z. trang, 29.

có một ý-niệm xác-định nào đó về cái gọi là Hữu? Như thế tìm Hữu tổng-quát trong hữu Dasein đồng-thời quả-quyết rằng Dasein là một biệt-tạo đặc-án của Hữu, phải chăng học-thuyết Heidegger lý-luận xoay quanh trong một vòng lẩn-quẩn?

Trước hơn ai cả, triết-gia chúng ta đã ý-thức và đã đặt ra vấn-nạn ấy. Ông viết: « Tuy nhiên, sự phân-tách cơ-cấu của vấn-đề hữu-thể, ngay cả trong việc đặt vấn-đề ấy, đã vấp phải chức-vụ ưu-đãi của hữu-đó » (1). Theo ông, đó là một khó khăn, chứ không thể thành vấn-đề của một « lý-luận vòng quanh » (*raisonnement circulaire*) được. Nếu không có tiên-định về Hữu thì không thể có một bản-thể-luận nào cả. Tuy nhiên, người xưa đã không thấy rằng vấn-đề Hữu thiết-yếu do người đặt ra, vì vậy tùy thuộc vào người. Không thể thuyết-pháp trên Hữu như trên một cái gì hiển-hiện và tuyệt-đối xác-định trước mắt chúng ta. Đành rằng, có tiên-định về Hữu, nhưng Hữu không *hiển-nhiên*, không *tầm thường* (*banal*) mà cũng không phải là không *hoài-nghi* được. Hữu không hiển-nhiên bởi vì, như lịch-sử đã chứng tỏ, mỗi người, mỗi triết-thuyết hiểu Hữu mỗi cách, Hữu có thể có nhiều nghĩa. Hữu không tầm thường như ta tưởng vì không có vấn-đề nào được đặt ra mà không ngầm chứa Hữu, không có vấn-đề nào giải-quyết một cách tuyệt-đối, nếu chưa hiểu chẳng phải là không *hoài-nghi* được: các thuyết duy-danh bất-khả-tri, hư-vô, từ đời Gorgias cho đến nay, đã biện-hộ cho ý-kiến của Heidegger. Cho nên Hữu là một vấn-đề và luôn luôn là một vấn-đề. Nói vấn-đề thì phải nói tới ai đặt vấn-đề, ai tra-vấn. Heidegger tin có Hữu. Nhưng vấn-đề Hữu phải là vấn-đề *ý-nghĩa* của Hữu, vì là do người đặt ra để tìm hiểu thế nào là Hữu. Trong mọi trường hợp, sự lãnh-hội Hữu là một cái gì sau cùng thuộc về định-thể của chính Dasein: « ... et qui, pour finie, appartient à la constitution essentielle de l'être-là lui-même » (2).

Định-thể của Dasein không phải đã thành hình, trái lại, đang thành hình trong thời-gian. Ý-nghĩa của Hữu Dasein chính là thời-tính (*temporalité*). Phải tìm hiểu thế nào là thời-tính. Thời-gian của người không phải là một thuộc tính nội-tại theo nghĩa Bergson, cũng chẳng phải là một môi-trường

(1) S. Z. trang 90. « Toutefois, l'analyse de la structure de la question de l'être se heurta, dans la position même de cette question, à la fonction privilégiée de l'être-là ».

(2) S. Z. trang. 93.

trong đó diễn-biến cuộc đời và ảnh-hưởng hoặc tác-dộng đến cuộc đời. Những quan-niệm cổ-diễn này về thời-gian không thể chấp-nhận được. Số dĩ người xưa đã hiểu sai thời-gian chung-qui chỉ vì họ đã nghiên-cứu trên hiện-hữu, đã xem thời-gian như một thực-thể (entité) siêu-hình. Do đó, người ta đã đồng-nhất quan-niệm thời-gian với « trong-thời-gian », trong đó người ta đặt Hữu vào. Và cũng do đó, những từ-ngữ như « vô-thời-gian », « siêu-thời-gian », đều mang bộ mặt của những hiện-hữu. Người ta đã không thấy rằng thời-gian phải là thời-gian của Hữu, và không thể nào hiểu theo nghĩa thời-gian của hiện-hữu. Thời-gian của Hữu là cái làm nên ý-nghĩa của Hữu. Heidegger đề-nghị dùng temporal thay cho temporel và danh-tự của temporal là temporalité. Và ông viết : « Vây nếu muốn nhờ hữu-thể-luận căn-bản, đưa ra một giải-thích về hữu-thể chính-danh, thì sự giải-thích ấy cũng sẽ như là một khai-triển « thời-tính » của bản-thể » (1). *Nhưng nếu Hữu phải được đến gần trong ý-nghĩa hữu của l'asein, thì thời-gian của Hữu cũng không thể bắt được bên ngoài thời-gian của Dasein là một hiện-hữu luôn luôn hướng về Hữu.*

Vấn-đề đặt ra là thời-gian của hữu Dasein tự nó có cho phép ta giải-quyết được vấn-đề hữu tổng-quát không. Heidegger trả lời rằng biểu-hiệu của thời-gian Dasein chỉ là một điều-kiện cần, chứ không phải là điều-kiện đủ. Vây thì làm thế nào để có « hiện-trọng thời-gian được quan-niệm và diễn-tả » một cách đúng đắn (phénomène du temps correctement saisis et explicité)? Sau cuốn Sein und Zeit ông dự-định viết thêm Zeit und Sein, nhưng đến nay vẫn chưa xuất-bản. Bế tắc? Chúng tôi nghĩ rằng, về phương-diện luận-lý của nội-bình (critique interne), thì đó là một bế-tắc không bao giờ có lối thoát, vì lẽ rằng Dasein chỉ là điều-kiện cần chứ không phải là điều-kiện đủ của vấn-đề hữu nói chung, và vấn-đề thời-gian nói riêng (2).

Trở lại thời-gian của Dasein, ông quan-niệm rằng thời-gian của Dasein vốn xưa như Bánh-tổ và sẽ mới mãi như con người ngậm thuốc trường-sinh. Do đó muốn hiểu Dasein là gì, thời-gian Dasein là gì, và hữu của Dasein là gì, một việc

(1) S. Z. trang 35. « Si donc on veut fournir, par l'ontologie fondamentale, une interprétation de l'être comme tel, celle-ci se présentera comme un développement de la « temporalité » de l'être ».

(2) Nên xem Otto Pöggeler, La pensée de Martin Heidegger, bản dịch của Marianna Simon, Aubier Montaigne, trang 61-89.

làm đầu tiên là ngược giòng thời-gian, làm một cuộc thám-hiềm về nguồn-gốc triết-học để khám-phá những khả-thể người xưa đã chuẩn-bị cho chúng ta, để rồi chúng ta sẽ có một ý-nghĩa chính-thức (sens authentique) của lời giải đáp cho vấn-đề Hữu. Như đã nói, sự trở về nguồn triết-học này, đã được phần nào thực-hiện trong cuốn *Der Satz vom Grund, Einführung in die Metaphysik...*

Giờ đây, ta ghi nhận những bước đầu tiên của ông trong cái mà ông gọi là « phá-hủy lịch-sử bản-thể-luận » (destruction de l'histoire de l'ontologie).

Phá-hủy triết-sử :

Dasein xuất-hiện trong thời-gian (temporalité) : ý-nghĩa của hữu Dasein nằm trong thời-gian. Nhờ ý-nghĩa nguyên-lai ấy mới có việc hiện-hữu diễn-biến trong lịch-sử. Nói khác đi, thời-gian tính qui-định căn-bản của Dasein, là điều-kiện khả-thể của lịch-sử-tính như là một cách-thể thời-gian (temporel) của Dasein. Không có thời-gian-tính không có lịch-sử-tính và thời-gian. Nhưng lịch-sử-tính là một sự « hoàn tất » (accomplissement) của Dasein. Thể-hiện không những là khả-năng mà là khả-năng được chứng tỏ ra ngoài bằng cụ-thể. Nhờ thể-hiện mới có lịch-sử (histoire). Thành ra, nếu được phép hình-dung quan-niệm của Heidegger bằng hình vẽ thì, theo thứ tự từ ngoài vào, ta có : vòng ngoài chỉ lịch-sử, hiểu theo nghĩa thông thường của sử-học ; vòng thứ hai chỉ sử-tính, có trước sử của sử-học (La définition de l'être-là par l'historicité est antérieure à la définition de ce que l'on nomme l'histoire) (1). vòng trong cùng chỉ nơi qui định của Hữu Dasein, nguyên-lai của hai vòng ngoài :

Triết-học người xưa đã không phân biệt hữu Dasein với Dasein nên cũng đã không thấy sự dị-đồng giữa ba vòng thời-gian trên đây. Tệ hơn nữa, họ tuyệt-đối hóa thời-gian của sử-học. Hậu-quả là chấp mê vào truyền-thống, xem truyền-thống như Thánh Kinh, nơi chứa đựng mọi khôn khéo của chư hiền-nhân, liệt-tử. Nhưng truyền-thống đã làm được những gì ? Trên bình-diện triết-lý, người ta đã nhắm mắt đón nhận như là những chân-lý không thể thảo-luận, những quan-

(1) S. Z. trang 26.

niệm, phạm-trù do người xưa để lại, xem đó như là những hiện-nhiên. Nạn magister dixit, hay nói như Đông-phương, nạn « Tử viết ». Chấp kinh thì tông quyền. Truyền-thống đề nặng lên trí óc, ngăn cản mọi con đường trở về nguồn-gốc của kiến-thức phù-phẩm, làm quên mất *đất tổ* của tư duy là vấn-đề Hữu.

Thay vì nhìn sâu vào đáy vấn-đề, người xưa đã nhìn ra ngoài, thay vì lấy chính Hữu làm trọng-tâm nghiên-cứu, người xưa đã nghiên-cứu Hữu từ ngoài vào, xem Hữu như là hiện-hữu. Sự sa lầy của hữu-thể-luận Hy-lạp trong ngạt khí của thế-giới hiện-hữu, càng ngày càng trở nên trầm-trọng nhất là qua trung-gian thời Trung-cổ, do cố-gắng biến-hóa và hệ-thống-hóa hữu-thể-luận ấy. Thời cận kim cũng không hơn gì. Thịnh thoảng một vài bộ óc muốn xoay chiều, nhìn về phía Dasein, như Descartes hay Kant chẳng hạn, nhưng rồi kết-quả là dừng lại trước cửa ngõ của cơ-cấu Hữu. Tại sao lại có sự trạng đó ? Tại vì người ta đã nhìn hiện-nhiên dưới ánh sáng của nguyên-lý không mâu-thuẫn. Mà nguyên-lý không mâu-thuẫn bắt nguồn trên những ý-niệm của Aristote về thực-thể-tính (substantia-lité), đặc-biệt thực-thể-tính của người. Nhưng thực-thể-tính chẳng qua là sản-phẩm của quan-niệm về hiện-hữu. Biện chứng pháp của Hegel tưởng chừng cứu-vãn được tình-thế, nhưng nói cho cùng, vẫn dựa vào nguyên-lý không mâu-thuẫn của truyền-thống. Triết-sử đã thất bại, vì đã không đạt tới nền-tảng của chính mình, vì đã không giải-quyết được *thời-gian* là gì.

Ngược giọng triết-sử không phải chỉ là làm công việc của khai quật quá-khứ, hoặc để chứng-kiến những thất-bại đã đi sâu vào lòng thời-gian. Cần phải có một cái gì tích-cực hơn. Heidegger tóm lược thái-độ tích-cực ấy vào ba điểm : thẳng thắn *phê-phán* những điểm sai-lầm ; tìm cho kỹ được những khả-thể có *tính-cách kiến-tạo* trong những kinh-nghiệm sống của triết-sử ; đem tất cả về *một mối*, nếu có thể được. Ba công-tác ấy được ông gọi chung bằng một biểu-ngữ có vẻ cách-mạng : phá-hủy lịch-sử của hữu-thể-luận.

Tuy nhiên, trong triết-sử cũng như trong các lãnh-vực khác, chỉ có như: g thần-tượng mới là đáng kể. Phá-hủy được những thần-tượng ấy tức là có hy-vọng thành-công. Do đó trên ngược giọng triết-sử, ông đã chia ra ba giai đoạn chính, hay ông đã cầm ba mồi chính cho công cuộc phá-hủy. Những

giai-doạn ấy ông gọi là những lúc quyết-dịnh (*moments décisifs*).

Địch thủ đầu tiên, mà cũng là địch thủ nguy-hiêm nhất, là Kant. Thực vậy, nút của vấn-đề là thời-gian (*temps*). Heidegger công nhận rằng triết-gia đầu tiên và duy-nhất đã ý-thức được ý-nghĩa của thời-gian, chính là Kant. Theo ông, Kant đã đề-cập đến thời-gian một cách triệt-đề. Kant cho rằng thời-gian là tiên-quyết của không-gian, nghĩa là của mọi nhận-thức. Lý do là đề-biện-chính cho học-thuyết niệm-tưởng (*schématisme*) của mình. Nhưng, vẫn theo Heidegger, nếu niệm-tưởng-luận đòi giải-quyết vấn-đề thời-gian, thì cũng chính niên-tưởng-luận, với tính-chất pháp-thức (*formalisme*) của nó, đã ngăn cản Kant trông thấy bi-nhiệm của nhân-hồn đã làm phát-sinh ra cơ-cấu của niệm-tưởng-luận. Bi-nhiệm của nhân-hồn không gì khác hơn là ý-nghĩa Hữu của người, của *Dasein*. Heidegger dự-tính tấn-công quan-diêm thời-gian của Kant trong phần thứ hai cuốn *Sein und Zeit*, đến nay vẫn chưa xuất bản. Và dường như cuốn *Kant und Das Problem der Metaphysik*, chuẩn bị cho phần ấy.

Cuộc tấn-công nhằm tổ-cáo hai thiếu sót quan-trọng của Kant và cũng là của truyền-thống : không đặt Hữu thành vấn-đề nghiên-cứu trực-tiếp, không phân-tách trước bản-thể chủ-thể-tính của chủ-thể. Sự bỏ sót thứ hai này, Husserl cũng đã trông thấy, nhưng không bình luận Kant một cách nghiêm-khắc như Heidegger đã bình-luận. Chúng tôi nghĩ rằng lời tổ-cáo của ông đối với Kant chỉ hợp-lý trong khuôn-khở và viễn-tượng học-thuyết của ông, nghĩa là trên một tiên-định về Hữu cần khai-thác như là trọng-tâm của triết-lý. Thực vậy, triết-lý đối với Kant không phải là vấn-đề Hữu, mà là vấn-đề phê-phán nhận-thức. Sự phê-phán ấy đã đưa Kant đến chủ-thể-tính như là khả-thể tiên-quyết cho mọi nhận-thức (*subjectivité transcendante*). Như vậy đòi ở Kant một phân-tách bản-thể-luận tiên-lập về chủ-thể-tính là một điều không đúng với luận-lý của Kant. Phải thừa nhận rằng Heidegger nhờ Kant mới nghĩ đến vấn-đề đặt Hữu cho chủ-thể-tính. Mặc khác, quan-diêm của Heidegger cho rằng vấn-đề Hữu là vấn-đề ý-nghĩa của Hữu, nghĩa là trước hết phải tìm trong ý-nghĩa của *Dasein* thì quan-diêm ấy không khác biệt mấy với học-thuyết Kant cho rằng chủ-thể siêu-vượt phát-sinh ra mọi nhận-thức, kể cả Hữu.

Sự thiếu sót của Kant, vẫn theo Heidegger, do ảnh-hưởng của Descartes, mà Descartes lại triết-lý trên di-sản của

Aristote. Do đó Descartes Aristote là mục-phiên của giai-doạn phá hủy thứ hai và ba.

Sau Socrate, Descartes muốn tìm ở người một căn-bản mới cho triết-lý, vốn đã quá bốc hơi trong thượng tầng các chủ-nghĩa hình-thức thời Trung-cổ. Tuy nhiên Cogito ergo sum không triệt-đề như ông tưởng. Heidegger đưa ra hai luận-cứ chính : một là Descartes không minh-xác ý-nghĩa sum ; hai là đã đồng-nhất chủ-thể suy-tư với sự-vật, với tri-não, với tâm-linh (rescogitans, sive mens, sive animus). Sự-pật suy-tư như vậy đã được diễn-tả như là một hiện-hữu trong muôn vàn hiện-hữu thọ-tạo do một hiện-hữu sáng-tạo sinh ra. Như vậy, còn ai không thấy rằng Descartes đã đi trên truyền thừa của triết-học Trung-cổ. Husserl bắt tội tác-giả của Cogito, sum vì đã dừng lại trên bình-diện tâm-lý-học, đã khách-vật-hóa chủ-thể suy-tư. Từ ý-niệm này, mà Heidegger đã học được nơi thầy, ông đã kết-luận tinh-cách hiện-hữu (etantialité) của chủ-thể và suy-tư nơi Descartes.

Kề ra, thì không phải rằng Heidegger phủ-nhận công-lao khám-phá của Descartes. Ông tán dương nữa là khác. Thực vậy, Cogito, sum là một kích-lệ quý báu và cần-thiết cho những công-trình thám-viễn hơn. Người đến sau, đã biệt tạo khám-phá ấy theo chiều hướng dị-đồng, nhưng tất cả đều diễn ra theo mặt phẳng ngang. Heidegger muốn đi vào chiều sâu, nghiên-cứu đến những nền-tảng mặc-nhiên của Cogito. Đó là bản-chất của sự trở về nguồn hiện-tượng-luận. Như ta sẽ thấy, triết-lý của Heidegger là kết-qua của cố-gắng nhị-bộ và song hành này : vừa trở về nguồn lịch-sử (theo nghĩa sử-học) vừa trở về nguồn-sử-tính mục-dích của sự cố-gắng nhị-bộ ấy, là phá hủy nhị-nguyên-luận cổ-diễn, và nói kết ý-niệm và hữu-hình trong quan-niệm vấu-đề ý-nghĩa của Hữu.

Không phải bản-thể-học thượng-cổ đã bỏ quên thời-gian. Trái lại, bản-thể-học ấy đã cố-gắng giải-thích Hữu bằng thời-gian và từ thời-gian. Nhưng thời-gian hiểu theo nghĩa *cái gì có trước mặt ta*, như một sự-vật. Vì thế, trong hữu-thể-luận đó, người ta thấy có hai ý-niệm dẫn đạo. Trước hết, Hữu của hiện-hữu là Ousia. Ousia có nghĩa là hiện-diện, Heidegger dịch là anwesenheit. Nhưng hiện-diện này lại được quan-niệm như là đối-lập hiện-tại với chủ-nghĩa nhận-thức, Heidegger gọi sự đối-lập hiện-tại ấy là gegenwart. Mà đối-lập hiện-tại

liên-hệ đến *thì hiện-tại*, một cách-thể-hữu của thời-gian. Thành ra *ousia* dần dần bị cô đọng thành sự-vật hiện-hữu như hiện-hữu của *thì hiện-tại*. Yếu-tố dẫn đạo thứ hai là hữu-thể-luận phải tìm thấy trong *Dasein*, trong người. Người là sinh-vật có khả-năng thuyết-ngôn, *zoon logon ekon*. Tìm hữu-thể hay học bản-thể trong một sinh-vật biết nói lên lời, tức là tìm bản-chất và ý-nghĩa của lời do sinh-vật ấy tạo ra. Platon đã đi đến ý-niệm biện chứng, biện-chứng là đối-thoại giữa người với người, và giữa người với ngoại-giới. Hữu-thể-luận là hiện-chứng-pháp vậy. Kịp đến Aristote suy-luận rằng biện-chứng hay đối-thoại chỉ có thể được giữa những gì không hòa tan hay mất liên-tục và duy-nhất trong giòng thời-gian. Từ đó, ông đi đến ý-niệm thực-thể. Người là một thực-thể có khả-năng thuyết-lý, hay người là một sinh-vật có lý-trí thì cũng vậy. Người đặc-biệt ở chỗ đó. Nói rằng người có lý-trí, tức là người có khả-năng thấy được cái lý, cái bản-thể nơi một hiện-hữu thực-thể khác mà người đối-diện. Thấy bản-thể ấy, bằng cách đem trình-diện vật đối-diện như là hiện-diện trong trí óc mình, đó là ý-nghĩa từ-ngữ *gegenwart* của Heidegger. Và như ta đã biết, ý-niệm đối-diện này liên-hệ đến cơ-cấu thời-gian được Platon-Aristote xem như là cái gì khách-quan, vật-hóa. Thời-gian là một hiện-hữu vậy. Nhìn sự-vật trong và từ thời-gian theo nghĩa đó, Aristote đã mở đường cho Kant sau này

Quan-điểm Heidegger về hiện-tượng-luận .

Đề thực-hiện chương-trình ấy, Heidegger đã sớm áp-dụng hiện-tượng-luận của Husserl. Nhưng ông đã quan-niệm và áp-dụng như thế nào học-thuyết này của Thầy ?

Nghiên-cứu hữu-thể-luận không còn là nghiêng mình trên Hữu như là đối-tượng của một khoa đã hình-thành. Nói khác đi, khoa hữu-thể-luận của người xưa chỉ là cơ-hội xét lại vấn-đề Hữu như ta đã nói trước. Thực vậy, hữu-thể-luận cổ-điển đã tỏ ra quá hình-thức, xa lại thực-tại, chỉ vì lấy hiện-hữu làm đối-tượng cho vấn-đề Hữu. Do đó không thể đi theo vết chân của kẻ đi trước, không thể sử-dụng phương-pháp của họ. Phương-pháp mới phải thích-ứng với đối-tượng và ý-hướng mới : đó là *trở về với chính sự-vật*.

Ở đây, chúng ta không có ý trình bày nguồn-gốc hay lịch-sử của hiện-tượng-luận. Danh-từ này đã thấy xuất-hiện

không phải đầu tiên nơi Husserl. Chúng ta chỉ ghi nhận rằng nếu hiện-tượng-luận là trở về với chính sự-vật, thì đó là kết-quả quá-trình suy-tư của Husserl. Thực vậy, từ chỗ tha-thiết với một khoa-học về bản-thể, Husserl trong những năm cuối cùng, đã quan-niệm rằng bản-thể ấy chỉ có thể bắt được trong sự trở về ấy. Quan-điểm này đã gặp quan-điểm của Heidegger, vì khi Husserl còn mãi miết với bản-thể (essence), với thuyết ý-hường-tinh, với điều-kiện tổng-quát theo kiểu Kant, thì Heidegger đã khẳng-định Hữu và ý-nghĩa Hữu như là một thực-tại tiên-quyết. Một điểm khác, nơi Husserl, hiện-tượng-luận trước sau được quan-niệm như là một thái-độ duy-nhất trong việc tìm hiểu vũ-tru. Trái lại, đối với Heidegger, đó chỉ là một *quan-niệm tạm-thời* (concept provisoire). Tạm-thời, vì trong tiết thứ hai, đoạn 69b, trang 257 (1) nói rằng ông sẽ khai-triển « một ý-niệm về hiện-tượng-luận khác với quan-niệm tạm-thời trình-bày trong phần nhập-đề ». Nhưng chúng ta phải chờ xuất-bản phần chưa xuất-bản của Sein und Zeit để biết hiện-tượng-luận *khác* ấy sẽ như thế nào. Dầu sao, trong khi chờ đợi, ta phân-tách quan-niệm tạm-thời của Heidegger.

Danh-từ Hiện-tượng-luận dịch ở chữ phenomenology. Theo nguyên-nghĩa, từ-ngữ này gồm hai thành-tổ phainomenon và logos. Ta sẽ lần lượt khảo-sát các thành-tổ ấy và ý-nghĩa sự phối-hợp của chúng.

Hiện-tượng.

Chúng ta sẽ không tìm nguyên nghĩa của hiện-tượng theo ngôn-ngữ-học Trung-Hoa hay Hán-Việt. Vì tiếng Hán-Việt này liên-hệ đến các học-thuyết về tượng đã trình-bày trong Hệ-từ, hoặc liên-hệ đến thuyết chính danh của Nho-gia.

Heidegger tìm thấy trong phainomenon hai nguyên nghĩa: trước hết, phainomenon chỉ cái gì *tự tỏ mình* ra, tự lộ, cái gì sáng tỏ. Đầu ngữ của danh-từ là pha như phaos có nghĩa là ánh sáng. Cái gì tự tỏ mình ra trong nó, Hy ngữ cũng gọi là *ta on ta* tức là hiện-hữu (étant). Nói rằng tự lộ, tức là nói đến nhiều cách thể tự lộ: một vật xuất-hiện dưới nhiều hình-thức, dưới những khía cạnh khác nhau. Một khả-thể thứ hai của tự lộ là *xuất-hiện* khác với chính sự-vật: sự-vật hiện ra dưới một bộ mặt nào đó mà tự nó không phải chỉ là thể. Sự-vật chỉ xuất-hiện *như-thể-là* (paraît

(1) Chính bản.

comme). Vì thế ý-nghĩa thứ hai của phainomenon là *biểu-hiện* (apparence). Tuy biểu-hiện là (một khả-thể) nguyên-nguyên của sự-vật, nhưng vẫn do khả-thể tự lộ mà có, vì rằng nếu không có khả-thể tự lộ căn-bản, thì làm gì có sự xuất-hiện như-thể-là, nghĩa là làm gì có biểu-hiện. Do đó, biểu-hiện là một *biến-tính giảm ý* (modification privative) của phainomenon. Heidegger nói rằng từ-ngữ Erscheinung thường dùng để chỉ biểu-hiện thực ra không sát, nhưng Đức-ngữ đã quen dùng, thì ông cũng chấp-nhận như vậy. Nhưng cần phân biệt ba nghĩa trong Erscheinung: *báo-cáo* một cái gì không xuất đầu lộ diện; *chính sự báo-cáo* ấy; *chính sự-vật* xuất đầu lộ diện.

Heidegger hiểu phainomenon theo nghĩa thứ ba tức là cái gì tự làm cho mình sáng tỏ. Vì thế ông không chấp-nhận quan-diểm của Kant, theo đó hiện-tượng hoặc là đối-tượng trực-giác kinh-nghiệm hoặc hiện-tượng, là cái gì *ngoại hiện* cho một cái gì khác *thiết-yếu* ẩn-nấp đằng sau, mà Kant gọi là vật tự-tại (chose en-soi). Hiện-tượng của Heidegger là cái tự lộ, cho nên không dấu diếm một cái gì đằng sau cả. Hiện-tượng là hiện-hữu, và hiện-hữu là cái nói về Hữu mặc dầu hiện-hữu không phải là Hữu (1). Mặt khác, hiện-tượng không có nghĩa là tiêu-chuẩn hoặc số mã như trong học-thuyết Jaspers. (Về điểm này, người ta tự hỏi không biết ai chịu ảnh-hưởng của ai, Heidegger muốn vượt Jaspers hay Jaspers muốn vượt Heidegger).

Sau hết, hiện-tượng theo nghĩa Heidegger quan-niệm, là *nền-tảng* của mọi ý-nghĩa khác về hiện-tượng. Nhưng ông nói thêm rằng những quan-niệm thông thường về hiện-tượng không phải là vô-dụng, vì chúng có thể giúp và sửa-soạn cho một cái nhìn hiện-tượng-luận về hiện-tượng.

Ngôn-thuyết.

Người ta hiểu Logos là ngôn-thuyết (discours). Nhưng ngôn-thuyết chính là *deloun* có nghĩa là *làm sáng tỏ* cái gì nói đến trong ngôn-thuyết. Chức-vụ của ngôn-thuyết, theo Aristote, là apophainesthai nghĩa là *chỉ trở*, khiến ta thấy cái gì chứa-chấp trong ngôn-thuyết. Nói vắn tắt hơn, chức-vụ của Logos là chỉ trở, cho nên ta có thể nói Logos apophantique tam dịch là *biểu-thuyết*.

Điều cần đặc-biệt lưu-ý là Logos không phải chỉ là lời nói của suy-luận, của lý-trí phán-quyết. Logos có một tầm

(1) Heidegger có hiểu sai Kant không, chúng tôi không bàn đến ở đây.

hạn rất rộng. Cái gì làm cho ta thấy sự-vật, làm sáng tỏ sự-vật, cái đó là Logos. Do đó, cảm-giác, tâm-tinh là những Logos, hơn nữa là những Logos căn-bản. Trong khi đó, Logos của phán-đoán với sự tổng-hợp thuộc tính của chủ-thể, thực ra là chuyên-hóa của những Logos trên. Tổng-hợp của phán-đoán có tính-cách trừu-tượng, ý-niệm, qui-kết cho chủ-thể những tính-chất đã bị phân-hóa bởi chính lý-trí. Trái lại, có một tổng-hợp mà chính Heidegger gọi là tổng-hợp do bản-chất cộng-hữu (être-avec) của Dasein.

Sau hết, chính vì Logos có nghĩa là làm thấy rõ (fait voir), và cho phép bắt lấy (laisser appréhender), cho nên Logos có nghĩa là lý-trí, vernunft, *cái gì cho phép bắt lấy*, vernehmen. Nói tóm lại, Logos vừa là lý-trí, raison, theo nghĩa vừa rồi, vừa là ratio, nền-tảng của mọi nhận-thức. Phân-tách nguyên-nghĩa của Logos, Heidegger đã cố-gắng giải-quyết vấn-đề bản-chất chân-lý, đặc-biệt trong cuốn Vom Wesen der Wahrheit. Một ý-niệm thiết-yếu trong cuốn đó là : sở-dĩ Logos nói lên chân-lý nhất là Logos của lãnh-hội cảm-giác, appréhension sensible, là vì con người, Dasein, theo định-nghĩa, vốn đã mang theo với mình khi bị ném xuống ở trần-gian này, một ánh-sáng khiến ta trông thấy sự-vật trong chính ánh-sáng ấy. Tương-tự như sự-vật được trông thấy chùm ánh-sáng của ngọn đèn Pin chiếu trong đêm tối. Người và vật có lý-tính vậy (1).

Hiện-tượng-luận.

Hiện-tượng-thuyết, hay hiện-tượng-luận, do đó, không phải là một học-thuyết dựa vào suy-luận hình-thức, trừu-tượng. Thuyết về hiện-tượng tức là tìm chân-lý trong sự tỏ mình của hiện-hữu. Sự tự-lộ này không thể có, nếu không có ánh-sáng của Logos, của vernunft. Dasein cũng không phải là một lần và tức thời, soi tỏ mọi hiện-tượng của hữu. Vì thế luôn luôn có cái gì chưa xuất-hiện trong hiện-hữu, nói khác đi, vì chỉ có hữu của hiện-hữu nên hữu bao giờ cũng còn ẩn-nấp, chưa lộ nguyên hình. Nói như vậy không phải rằng, hữu ẩn-nấp sau hiện-hữu, chúng ta không nên quên điều đó. Vậy, hiện-tượng-luận (chữ luận có vẻ trừu-tượng quá) là thực-hiện một cuộc trở về với chính sự-vật, sự trở về ấy, là trở về với bản-thể cụ-thể của sự-vật, và bản-thể ấy không thể tìm đâu khác ngoài chính hiện-tượng. Cho nên, hiện-tượng-luận là hữu-thể-luận. Hai từ-ngữ này, tuy

(1) Xem phần cuối.

đi-biệt, nhưng *tam thời* chỉ một khoa-học, đó là khoa triết-lý. Triết-học là bản-thể-luận hiện-tượng-học vậy (ontologie phénoménologique).

Ta nói tam thời, vì thực ra hiện-tượng-luận cho đến nay, được Heidegger quan-niệm là một cách-thể duy-nhất để đạt đến cái gì có thể làm đề-tài cho hữu-thể-luận. Ông không nói hữu-thể-luận là hiện-tượng-luận, nhưng ông nói : « Hữu-thể-luận chỉ có thể có như là hiện-tượng-luận » (1). Nơi khác ông viết : « Hữu-thể-luận và hiện-tượng-luận không phải là hai môn khác nhau của triết-lý. Hai danh xưng ấy nói lên mỗi đặc-tính của chính triết-lý, một đằng là đối-tượng, một đằng là phương-pháp » (2).

Trên kia ta đã ghi nhận rằng Heidegger chưa cho biết quan-diểm sau cùng của ông về hiện-tượng-luận. Nhưng nếu cần xây-dựng một hữu-thể-luận như là một tư-trào triết-lý, nghĩa là một tư-trào không những bao gồm thực-tại mà còn mở rộng ra cho cả những khả-thể bên trên thực-tại, thì hiện-tượng-luận về sau chắc-chắn phải là cái gì khác hẳn với quan-niệm hiện-thời về hiện-tượng-luận. Và người ta tự hỏi không biết Heidegger sẽ trở lại hay không quan-diểm đầu tiên của Husserl (1) mà chính ông đã phủ-nhận? Vấn-đề chúng ta vừa đặt ra, cần-cứ vào ý-kiến sau đây của Heidegger : « Những nghiên-cứu sau đây sở-đĩ có được là nhờ dựa vào nền-tảng do Husserl thiết-lập, bộ *nghiên-cứu lý-học* của ông đã mở đường cho hiện-tượng-luận. Những giải-nghĩa của chúng tôi liên-hệ đến quan-niệm tam-thời về hiện-tượng-luận tỏ rõ rằng hiện-tượng-luận không nhất thiết phải là « phong-trào triết-lý ». Trên đầu thực-tại, còn có khả-thể. Lãnh-hội hiện-tượng-luận có nghĩa là : bắt lấy những khả-thể của nó » (3).



(1) S. Z. trang 53 : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie ».

(2) S. Z. trang 56 : « L'ontologie et la phénoménologie ne sont pas deux disciplines différentes qui appartiendraient à la philosophie parmi d'autres. Ces deux titres caractérisent la philosophie elle-même selon son objet et sa méthode ».

(3) S. Z. trang 56-57.

NHỮNG LUẬN-ĐỀ CHÍNH-YẾU TRONG SEIN UND ZEIT

Hiện-tượng-luận là luận về hiện-hữu như là làm nên bởi những bộ mặt của Hữu. Tuy nhiên, vấn-đề được nêu lên một cách cấp-thiết là sự lãnh-hội do hiện-tượng-luận đem lại, phải chăng đúng (thực) với thực-tại của Hữu? Sự lãnh-hội ấy có đáng cho ta yên-trì tin-nhiệm, có phải là *chân-lý* không? Chúng ta sẽ bàn đến vấn-đề này đúng lúc của nó. Giờ đây, ta chỉ cần ghi nhận rằng, theo Heidegger thì vấn-đề ấy thực ra là một hư-đề, không cần đặt ra, hoặc tự giải-quyết trong khuôn-khở vấn-đề Hữu. Thực vậy, *chân-lý* là gì, nếu không phải là cái gì được người xác-định trong sự đối-chiếu với liên-hệ của chính người với Hữu? Chúng ta vừa nói đến đối-chiếu. Nhưng đừng lầm-tưởng rằng *chân-lý* đứng ngoài sự liên-hệ Người-Hữu. Trái lại, *chân-lý* nằm ngay trong liên-hệ ấy, và phải được xác-định trong và bằng liên-hệ ấy. Xác-định liên-hệ ấy phải đòi xác-định ý-nghĩa và cơ-cấu của Dasein, nói lóm lại, phải hiểu người, hoặc Dasein là gì. Mà tìm hiểu Dasein tức là nói ra tất cả những gì làm cho người có thể có, nghĩa là làm cho người lãnh-hội được Hữu. Heidegger đi từ một tiên-niệm : hữu của người là lãnh-hội Hữu, điều này đã nói đến trước kia, khi chúng ta đề cập đến khởi-điểm học-thuyết Heidegger. Vậy người là gì, cơ-cấu kiến-tạo như thế nào?

NGƯỜI LÀ HỮU-TẠI-THỂ

Như đã nói, không phải Heidegger là người đầu tiên quan-niệm nhân-hữu là trọng-tâm và điều-kiện căn-bản cho việc nghiên-cứu khoa-học và triết-lý. Chủ-nghĩa nhân-bản cổ-

truyền đã từng nhấn mạnh đến điều đó. Nhưng chủ-nghĩa này đã nhìn người ở bình-diện hiện-hữu và Dasein. Kết-quả là Descartes đã tha-thiết với suy-tư mà không đặt vấn-đề hữu của sum ; Bergson, Husserl, Scheler đã nghiên-cứu nhân-vị mà không đặt vấn-đề hữu của nhân-vị. Tại sao không tìm hiện-hữu của sum trước khi phân-tách suy-tư của sum ? Không có hữu của sum thì làm gì có những động-tác suy-tư ? Scheler, sau Husserl, đã tiến hơn Descartes trong nhân-định về chủ-thể suy-tư, chủ-thể ấy là kẻ thể-hiện các động-tác. Nhưng nhân-vị lại bị ông đồng-nhất với hiện-hữu. « Các động-tác đã được hoàn-tất. Nhân-vị là hữu-thể hoàn-tất các động-tác. Nhưng ý-nghĩa hữu-thể-luận nào cần được gán cho động-tư « hoàn-tất », làm thế nào để qui-định cách-thể-hữu của nhân-vị một cách hữu-thể-luận và tích-cực ? » (S.Z. trang 89). Quan-điểm nhân-loại-học này là truyền thừa của quan-điểm người là sinh-vật có lý-trí, trong đó zoon là vật tự-lập (être subsistant) và Logos là thuộc-tính. Nhân-loại-học ấy cũng là vang-âm ý-nghĩa thần-học với Thượng-Đế. Có những học-thuyết như của Dilthey lại phân-tách người trên bình-diện sinh-học : sự sống là đối-tượng, là ý-nghĩa của triết-lý. Nhưng, tại sao lại có sự sống ? Phải chăng ý-nghĩa sống chỉ là hiểu được trên căn-bản ý-nghĩa của hữu Dasein ? Mặt khác theo luận-lý, mọi nền-tảng hữu-thể-luận không thể suy-luận một cách giả-thuyết, từ những chất-liệu kinh-nghiệm : những chất-liệu này chỉ là những tài-liệu không hơn không kém, tự chúng không thể tạo ra một hữu-thể-luận nào. Nói tóm lại, chúng ta không thể đi từ một khoa-học nào, tâm-tý, nhân-loại-học, sinh-học, v.v... với hy-vọng tiến đến hữu-thể-luận. Chúng ta phải tìm một căn-bản, để từ đó xây-dựng hữu-thể-luận. Một lần nữa, nền-tảng khởi-điểm luận-lý hữu-thể-luận ấy, là Dasein, Hữu-đó.

Phân-tách bản-hữu của Heidegger bắt đầu bằng một ý-niệm về thế-giới. Như vừa nói, giá-trị của một vật hay một biến-cổ, ngụ ý rằng vật ấy là « của » thế-giới. Không thế-giới, không có vật ấy. Ta chỉ có thể đi từ thế-giới để định giá cho mỗi vật, chứ không ngược lại. Nhưng công việc định giá ấy lại là việc của Dasein. Thành ra, thế-giới đó là thế-giới được định giá bởi Dasein người : « Thế-giới bản-thể-luận không phải là ý-nghĩa của hiện-hữu, vì thực-chất của nó không phải là Dasein, mà là một đặc-tính của chính

Dasein » (1). Mà Dasein được định-nghĩa là một *hữu-tại-thể*. Thế nào là *tại-thể*? Người *tại-thể*, dĩ nhiên, như bất cứ một hiện-hữu nào khác. Người nằm bên cạnh sự-vật khác, chung đụng với kẻ khác, sống giữa thiên nhiên, giữa vạn-vật. Nhưng *tại-thể* ấy là *tại-thể* của ngàn cây nội cỏ, của những vật bất-động. Liên-hệ giữa người và thể không gọi lên một ý-niệm gặp gỡ nào giữa hai cá-thể, một bên là người một bên là thể hiện theo nghĩa vũ-tru hay thiên-nhiên. Thế mà người ở *tại*, chỉ *tất cả những gì không phải là người nhưng người nhắm tới*. Thế vì đó có tinh-chất siêu-vượt (2). Từ-ngữ này, trong học-thuyết Heidegger có nhiều nghĩa. Giờ đây, ta ghi nhận hai nghĩa căn-bản: siêu-vượt của Hữu, và siêu-vượt của Thể, cả hai siêu-vượt ấy là đích tiến tới của Dasein. Người nhắm đạt tới cái gì không phải là mình, cái gì ấy ta có thể gọi là phi-ngã (non-soi). Sự tiến tới của người đến phi-ngã, hoặc có ý-thức hoặc không; sự tiến tới ấy làm cho người thành người chân-thực hay phi chân-thực (*authentique ou inauthentique*) nhưng một khi có sự tiến tới phi-ngã, thì phi-ngã ấy gọi là Thể. Chúng ta không thể nói cục đất nằm bên cạnh hòn đá rằng cục đất nhắm tới hòn đá. Những khoáng-vật ấy ù-lì quá, vật-chất quá. Còn sinh-vật và nhất là thú-vật thượng-đẳng thì sao? Heidegger không minh-bạch về điều ấy, và phải chăng ông đồng quan-điểm với Descartes cho rằng thú-vật chỉ hành-động như những bộ máy có tinh-cách cơ-giới? Nhưng dầu sao, bất cứ vật gì khác không phải là người, đều không phải là người, đều không phải là Dasein. Cho nên không thể gọi sự-vật nói chung là Dasein, hay Hữu-tại-thể được.

Nếu *thể* nghĩa là như vậy, thì người, được định-nghĩa bằng hữu-tại-thể, chỉ có thể hình thành và lãnh-hội được bằng một ý-niệm xác-đáng về thể nào là người-tại-thể. Trước hết, biểu-ngữ này từ chối quan-niệm người như là một xác-định bởi một cái gì ở trong và do trong người. Người không phải là một tự-chủ, tự mình chiếm-hữu lấy mình, và nhờ đó, chiếm-hữu ngoại-giới. « Người hãy biết mình », lời khuyến-cáo này của Socrate đã đưa đến kết-quả là đề cao người như là một sinh-vật có đủ lý-do tồn-tại trong bản thân mình, cắt đứt với ngoại-giới. Tất cả những dư-luận cho rằng người trước hết là linh-hồn, là chủ-

(1) S. Z. trang 64 ?

(2) \forall là một thể-giới bốn chiều. Xem Otto Pöggeler, sdd, trang 336-365.

thể, đều đã hiểu người từ trong ra, đã vô tình hay cố ý cô-lập và duy-tâm-hóa con người. Người cũng không phải là một cù lao giữa biển cả, tự mình chống chọi đơn thương độc mã với ba đào sóng gió. Người cũng không thể là một chủ-thể suy-tư theo kiểu Descartes, tự mình giam-hãm mình trong tháp ngà của tư-duy, thỏa-mãn với những ảo-vọng siêu-hình, tưởng-tượng.

Người vươn ra, và vươn tới phi-ngã, ý-niệm này là một ý-niệm lấy lại của Husserl về ý-hướng-tính. Chúng ta biết rằng thuyết này phủ-nhận mọi ly-khai giữa chủ-thể và khách-thể, phủ-nhận tất cả mọi thuyết nhi-nguyên, và coi người là một ý-thức về... ý-thức về... tha-vật, nên biểu-ngữ này không hề ngu-ý quan-niệm ý-thức như là cái gì có trước rồi sau đó mới vươn ra ngoài hay đến với sự-vật. Trái lại, ý-thức được xác-định bởi sự-vật và ngoại-vật được định-nghĩa bằng ý-thức. Ý-thức và sự-vật là một, và xác-định lẫn nhau. Heidegger mở rộng ý-nghĩa và vai trò của ý-thức cho *toàn-thể* thực-tại con người, cho Dasein vậy. Với ông, ý-thức như lùi bước hay thâu hẹp lại. Nhưng ta cũng có thể nói, với Heidegger, ý-thức như khai-diễn ra để đồng-nhất với toàn-thể người. Về sau Merleau Ponty tiếp tục khai-triển quan-điểm ấy trong học-thuyết về tư-thân-tính (corporéité).

Nói chung, hữu-tại-thể của Heidegger có dụng-ý làm lu mờ tất cả triết-thuyết dựa trên suy-tư hay ý-thức như là căn-bản tiên-quyết. Trong hữu-tại-thể, ông phân-biệt và giải-thích ba yếu-tố: *tại-thể*, *hiện-hữu* và *có-ở* (être-à). Có-ở không ngụ-ý một gian-tính (1) nào, mà chỉ nhấn-mạnh đến sự quen thuộc, thân-tình như là tình chôn rau cắt rốn, tình cố-hương, nơi chúng ta sống và lớn lên dưới mái nhà yêu thương và dưới bóng cây da râm mát hay bên hè đình rộn rịp... Có-ở, « il faut le comprendre comme *colo* au sens de *habito et diligo* » (2). Có-ở là cách-thể của người và chỉ hiểu về người: « L'être-à est donc l'expression existentielle formelle qui désigne l'être de cet être-là en tant que celui-ci possède pour constitution essentielle l'être-au-monde » (3).

Đến đây, ta có lẽ đã thấy được phần nào *nội-dung* của thể-giới trong đó ta sống. Không phải là thể-giới của những

(1) Không-gian-tính (spatialité).

(2) S. Z. trang 76.

(3) S. Z. trang 76.

thực-tại đang có chung quanh ta, hoặc thế-giới của những hiện-hữu. Bởi vì, đó là thế-giới của sự-vật, của « đối-tượng ». Sự-vật nằm ngổn ngang, rời rạc đó đây, hợp-tan, tan-hợp, thiên-sai vạn-biến, đâu là dây liên-hệ nối-kết lại thành một mối duy-nhất, cái gì làm cho chúng thành một thế-giới? Cái gì tạo thành toàn-thể giữa những dị-biệt như vậy? Hơn nữa, nói đến dị-đồng, tức là nói đến *ai*, cái gì trông thấy dị-đồng ấy. Cái duy-nhất, cái toàn-thể không bao giờ do những sự-vật rời rạc, đa diện, làm nên cả. Ở đây, Heidegger dấn gần với tâm-lý-học cơ-cấu, theo đó, cái toàn-thể là cái do tri-giác trực-tiếp của người tạo ra. Nhưng Heidegger nhấn mạnh rằng toàn-thể của thế-giới ấy sở dĩ có, là do sự *hiện-diện* của Dasein, toàn-thể ấy là của Dasein và gọi là thế-tĩnh (*mondanéité*). Nói khác đi, thế-tĩnh là *tiên-thiên*. Nền-tảng của tiên-thiên ấy nằm trong Dasein.

Vấn-đề Nhứt-Đa đặt ra cho Heidegger, cũng như đã đặt ra cho lịch-sử triết-lý. Gần đây, Kant đã nghĩ đến tôi siêu-vượt, một chủ-thể-tĩnh tuyệt-đối tạo duy-nhất cho kinh-nghiệm giác-quan bằng những phạm-trù tiên-thiên. Đến Husserl thì, như đã nói, Tôi siêu-vượt ấy được diễn-giải trong học-thuyết về ý-hướng-tĩnh, còn Heidegger thì cho Dasein tạo nên duy-nhất của thế-giới và thế-giới ấy gọi là thế-tĩnh.

Sự duy nhất hay toàn-thể-tĩnh ấy được tạo như thế nào? Thế-giới chúng ta là một thế-giới sống. Sinh vào trong thế-giới này, chúng ta không khác gì những kẻ di dân, đi vào nơi xa lạ, vượt núi băng ngàn, phá núi lấp sông, cày sâu cuốc bẫm, kiếm kế sinh nhai, và xây-dựng cơ-nghiệp. Colombo đi tìm tân thế-giới thế nào thì ta đi tìm thế-giới sống cũng như vậy. Tất cả đều chỉ có ý-nghĩa *khi* ta tới và *nhờ* sự hiện-diện của ta. Cho nên thế-giới, nếu có một ý-nghĩa nào, thì trước hết là ý-nghĩa đối với bản-tiên ta, với hữu của ta. Đây, mái nhà tôi sinh ra, che mưa độ nắng, đây vườn cam vườn cà, đây con đường làng quanh co, bờ ruộng ngập nước, xa xa là dãy núi màu lam tím biếc, kia mặt trời nóng chói trên nền trời quang dăng, ngay lại ngay tư đồng sung tây, phân-định bốn phương đông, tây, nam, bắc, và bốn mùa xuân, hạ, thu, đông, tạo điều kiện cho sinh-vật sinh-trưởng đâm bông nở nụ, nhờ đó nhân-loại khắc phục được thiên-nhiên và tổ-chức đời sống mỗi ngày một tươi đẹp hơn lên... Trở về với gian phòng làm việc của nhà tư-tưởng, ta thấy gì? Đây cái bàn, chiếc ghế, đây lọ mực, bình hoa, hiện-hình bên cạnh cuốn

sách bìa da thiệp vàng, đặt gần quần bút màu đen nhánh. Tất cả những cái đó là gì? Đó là cái bàn hay chỉ là sự tụ hội của những chất gỗ và kim-khí? Đó là cuốn tiểu-thuyết hay chỉ là sự gặp gỡ tình cờ của giấy và mực? Đó là bó hoa đẹp hay chỉ là những dị thảo? Không, tất cả đều hiện-hữu như là những ý-nghĩa cho chính tôi, tất cả đều được định-nghĩa do sự hiện-diện của Dasein. Không có Dasein tất cả những gì chung quanh tôi, từ những vật ti-tiên như cánh hoa, hạt đậu, đến giải ngân hà, đều vô-nghĩa, không có. Thành ra, cái phi-ngã nói trên kia không còn là phi-ngã hiểu theo nghĩa thông thường, khoa-học. Phi-ngã mà ta gọi là thế-tính của cái không phải ta, chính là bởi vì do ta xác-định, phi-ngã là vì cộng-ngã, là vì ta ở với, Heidegger gọi thế-giới ta sống là thế-giới đã được khai-thác, thuộc-địa-hóa (monde colonisé).

Lập gia-cư trên thế-giới, thế-giới tự-nhiên thành lãnh-thò của tôi. Tôi sinh-trưởng ở đó, tôi xây-dựng cuộc đời và sự-nghiệp ở đó. Tôi kết liễu cuộc đời ở đó. Thế-giới là nơi tôi đi qua, tất cả gần hay xa, đều mang vết tích, hình bóng tôi. Thế-giới, do đó, chính là đời, đi vào thế-giới là đi vào đời, và ngược lại. Sống ở đời tức là hiện-sinh vậy. Thế-giới của sự-vật, của hiện-hữu, không còn nữa mà đã trở nên đời của tôi, thế-giới là thế-giới-cho-tôi (monde-pour-moi).

Con amibe dịch chuyển để tự tồn. Môi-trường chuyển dịch là môi-trường sống của nó. Nhưng đối với Dasein, môi-trường thế-giới lại càng không phải là cái gì vô-tư, khách-vật, trái lại là một « chiếm-hữu » đã được nội-hóa bởi chính tôi. Tôi sử-dụng nó như người thợ sử-dụng một công-cụ. Thế-giới đến với tôi như một công-trường eo dãn vừa hữu-hạn vừa vô-hạn. Heidegger đi đến kết-luận rằng thế-giới của người, trước hết và thiết-yếu, là thế-giới của hành-động, do nhu-cầu của Dasein. Con người thợ (homo fabricans) xuất-hiện đầu tiên trên mặt đất này. Rồi mới đến con người chiêm-ngưỡng. Sự-kiện này không phải chỉ đúng cho nhân-loại nói chung mà còn là một sự thực đối với bất cứ những ai sinh ra dưới ánh mặt trời. Cuộc sống sinh-vật của người, hay nói cho đúng ý-nghĩa của Heidegger, Dasein đã từ bao giờ làm cho thế-giới có một ý-nghĩa thực-hành, trước khi mang ý-nghĩa lý-thuyết. Dasein sáng-tạo ra thế-giới là như vậy. Sự sáng tạo này không phải đã kết-liệu, mà còn tiếp tục với thời-gian, bao lâu còn một người, một Dasein trên mặt đất này. Phải chăng Heidegger muốn góp phần vào việc giải-quyết vấn-đề tri-hành của người

xưa? Quan-điểm của ông kê ra thích-hợp với chẳng những kinh-nghiệp cá-nhân, và còn với nhân-chủng-học nữa. Nhưng ta cũng có thể tự hỏi rằng không biết ông có nghĩ đến ý-nghĩa cứu-cánh của hành-động hay không (téléologie)? (1).

Chúng ta vừa nói thế-giới, đối với Dasein, như một công-trường hữu-hạn và vô-hạn. Thực vậy, thế-giới sống của Dasein có tính-cách biến-đổi và dần hồi. Thế-giới là một *chân trời*. Không phải chân trời viễn-tr vọng của khoa hình-học trắc địa. Chân trời đây phải được hiểu theo nghĩa của một thế-giới luôn luôn được mở rộng khai-triển theo nhịp khám phá của Dasein. Nói vắn lại, chân trời của thế-giới cũng như thế-giới, là do sự nhận định thực-hành của Dasein. Như ta đã nói đến, Heidegger phân-biệt thế-giới với thế-tính (*monde et mondanéité*). Có lẽ Việt-ngữ ta sẽ dùng thế-giới để chỉ thế-giới theo nghĩa khoa-học, còn đời để dịch chữ *mondanéité*. Vậy khi các triết-gia khác nói rằng thế-giới là một toàn-thể làm điều-kiện cho vạn-vật xuất-hiện, hay nói theo tâm-lý cơ-cấu, thế-giới là nền và vạn-vật là thành phần, thì Heidegger nói rằng đời (thế-giới của Dasein) là điều-kiện của mọi hiện-hữu. Không có đời, không có hiện-hữu: hiện-hữu xuất-hiện trong thế-giới của đời ấy. Nhưng thế-giới đời là thọ-tạo của Dasein, cho nên vạn-vật cũng là thọ-tạo của Dasein. Mặt khác, khi nói rằng thế-giới là điều-kiện có của mọi hiện-hữu thì tức là nói rằng thế-giới ấy là điều-kiện khả-tri của mọi hiện-hữu. Ở đây, ta có thể so sánh với quan-niệm không-thời-gian mà Kant xem như là điều-kiện căn-bản của khả-tri. Ta ghi nhận rằng, một khi thế-giới đã được Heidegger quan-niệm như là thế-giới sống thì tất cả những ý-niệm về không gian, thời-gian, tất nhiên cũng phải hiểu theo nghĩa sống của Dasein, ít ra là trong nguyên-lai của những ý-niệm ấy. Đó là những dị-đồng giữa Kant và Heidegger.

Người là hữu-tại-thể, sự hiện-diện của Dasein, ngay từ đầu, đã biến đổi thế-gian thành cõi đời. Sự biến đổi ấy không phải chỉ có một lần, mà thiết-yếu liên tục với thời-gian Dasein. Tuy nhiên, không có thế-giới thì Dasein lấy gì mà biến đổi và sáng-tạo? Do đó, thế-giới là giao-hỗ (*corrélat*) của khả-thể tôi. Hữu-tại-thể vì vậy đồng-thời có nghĩa là thế-giới làm nên hữu của tôi: không có thế-giới không có tôi, cũng như không có thế-giới, không có một hiện-hữu nào cả.

(1) Heidegger cố-gắng trả trời câu hỏi này khi bàn đến ưu-tư và sự chết.

Nhưng đang khi các hiện-lưu khác nằm lý ở một chỗ, bất biến, thì Dasein biến-đổi với thế-giới. Người là gì? Người được tạo ra trong sự chung đụng, trong phản-ứng qua lại với ngoại-giới. Hơn thế nữa, người được tạo bởi chính sự diễn-biến của thế-giới: sự diễn-biến của thế-giới cốt-yếu có tính-cách cấu-tạo nên con người. Không có đại-dương kia thì làm sao con người chứng-minh được khả-năng của mình đối với ba đảo, làm sao con người tự xác-định trong việc sáng-chế và điều-khiển các hạm đội chiến-đấu hùng-hậu? Không núi cao, trời rộng, thì đến bao giờ con người mới thấy hình ảnh của mình trong phi-cơ, hỏa tiễn, trong các công-trình thám-hiểm không-gian. Không có gạo nước ăn uống, không có bông dệt áo, gạch xây nhà, gỗ đóng bàn ghế, không có các thứ cây cỏ để chế-hóa giấy mực, thì bao giờ con người mới chứng-minh và truyền-thông được kiến-thức của mình?

Thế-giới là điều-kiện thực-hiện khả-năng của Dasein vậy. Điều đó có nghĩa là Dasein tự nó hướng về thế-giới, được xác-định bằng sự hướng về ấy. Dasein là Dasein cho thế-giới. Đừng ngộ-nhận rằng đây chỉ là một lời khuyên-cáo, và sự hướng về ấy tùy thuộc ý-chí hay ý-thức của Dasein. Không, nói tới Dasein là nói tới sự quy-hướng ấy: qui-hướng vào thế-giới, đến thế-giới là cơ-cấu căn-bản của Dasein. Bởi vì người đầu tiên và thiết-yếu là hữu-tại-thể. Cho nên thế-giới trước, rồi mới đến « mình » sau (1). Heidegger đã khai-thác ở đây học-thuyết ý-hướng-tính của Husserl. Theo ông, cũng như Husserl, ý-hướng-tính, sở dĩ có, là có cho thế-giới, cho đời, và nhờ có đời. Như chúng ta đã biết, không phải rằng một bèn là thế-giới và một bèn là người, và người bị đời lôi kéo, hướng dẫn, như nam châm và sắt hướng-dẫn, lôi kéo lẫn nhau. Liên-hệ Dasein và thế-giới sâu rộng hơn và có tính-cách hữu-thể-luận.

Cho đến nay, độc-giả không thỏa-mãn với quan-niệm về thế-giới của Heidegger. Thực vậy, một đảng ông khẳng-định rằng ngay từ đầu thế-giới này đã biến-tính thành thế-giới sống của nhân-loại, của Dasein, thành đời đối với người. Nhưng đảng khác, ta thấy rằng đời hay thế-giới ấy là điều-kiện thực-thi khả-năng của người, do đó có tính-cách tạo-tác và kiện-toàn con người. Chúng ta có thể hỏi rằng thế-giới

(1) * Minh * đối-tượng của nội-quan (introspection).

điều-kiện ấy có phải chỉ là một khi-cụ cho người, và không có gì độc-lập, độc-đáo cả? Có lần Heidegger nói đến sự dị-biệt giữa hai thế-giới, thế-giới như-nó-là và thế-giới biến-hình do sự hiện-diện của Dasein. Nhưng có bao giờ con người thấy được thế-giới tự-tại không? Hay là ông cũng đi vào những khó khăn của vật-tự-tại trong học-thuyết Kant? Thực ra, Heidegger chịu ảnh-hưởng quan-niệm tru-chất (sujet-matière) của Husserl. Ông tỏ hiện-trọng-luận cho rằng tự nhiên và ngay từ đầu, con người nhìn thế-giới theo khả-thể biến-đổi cố-hữu của mình, và theo biểu-diễn tất-yếu của kinh-nghiệm. Đó là thế-giới của giá-trị, của kinh-nghiệm sống (Erlebnis). Trong động-tác thẩm-định, và rộng hơn, trong nhận-thức, có hai ý-hướng lồng vào nhau tương-ứng với hai đối-tượng ý-hướng: tru-chất và giá-trị. Tru-chất của sự-vật, bao giờ cũng mặc-nhiên được trông thấy trong sự trông thấy giá-trị của sự-vật, hay sự-vật như một giá-trị. Husserl viết.

Nhưng đầu sao độc-giã dễ dàng thấy rằng vũ-trụ-quan của Heidegger là kết-quả của phân-tách bản-hữu Dasein. Người là hữu-tại-thể, và Dasein có nghĩa căn-bản là có-đó. Đó là gì? Đó không phải là một trợ từ chỉ nơi chốn, theo nghĩa văn-phạm. Đó, vì thế không phải là phản-nghĩa với *đây* trong câu nói *đây* và *đó*. Chữ *đó* gắn liền với *sein*, hữu, có nghĩa *đã* có ta *đây* rồi, khi ta bắt đầu ý-thức về sự có của ta. *Đó* chỉ một sự hiện-diện của con người, một hiện-diện làm nơi qui-chiếu cho vạn-vật; làm cho vũ-trụ trở nên có ý-nghĩa trong hiện-hữu của nó. Từ Có-Đó, con người Heidegger đi đến ý-niệm hữu-tại-thể, bởi vì *đó* tức là *đời* trong *đó* con người sống và hình thành. Nhưng *đó* đưa đến tại-thể, thì tại-thể lại là căn-bản của *đó* và của Dasein. Vì rằng không có tại-thể thì sao gọi là Có-đó được.

Khi người nhìn vũ-trụ dưới nhãn-quan hành-dộng và công-cụ thỏa-mãn nhu-cầu của Dasein, nghĩa là khi người tha-thiết và bận rộn (préoccupé) với thế-giới, khi thế-giới là một mối bận khoăn lo lắng cho người, thì thế-giới dần dần mất tinh-chất xa lạ đối với người, thế-giới trở nên gần gũi đối với người, có thể đến độ đồng-nhất với người. Từ nhận-định này, ta hiểu được tại sao Heidegger lại mặc cho Dasein ý-nghĩa *từ chối quăng cách*, xóa bỏ xa lạ, Pháp-văn dịch là: éloignement. Người sờ dĩ cảm thấy xa lạ đối với vật nào là vì người vốn đã gần vật ấy rồi, ít ra vì người vốn nằm trong điều-kiện khả-thể của sự-vật ấy, tức là thế-giới. Hữu-tại-thể cho nên ta mới có

được những tâm tình hay ý-niệm sống về quăng cách (1). Quăng cách trước hết là cái gì chưa hữu ích cho Dasein, hay là có thể hữu ích cho Dasein. Một sự-vật nằm bên cạnh ta, nhưng không liên-hệ đến cuộc sống của ta, tất nhiên trở nên xa lạ đối với ta. Trái lại, người thân yêu của ta, người mà cuộc sống của ta tùy thuộc để trở thành hữu nghĩa, thì người đó phải nói là gần gũi với chúng ta. Xa mặt nhưng không xa lòng là như vậy. Heidegger sẽ chấp nhận tiếng lòng của nàng Kiều khi nàng nói :

Người dàu gặp gỡ làm chi,

Trăm năm biết có duyên gì hay chẳng ?

Thế-giới sống của Heidegger là một thế-giới bận rộn, chúng ta đã nói như vậy. Nhưng vấn-đề có thể đặt ra là phải chăng ông đã không đánh giá đúng mức thế-giới hình-học, và do đó, đã không giải-quyết vấn-đề quăng cách ? Hay là ông chỉ muốn đặt nó trong ý-nghĩa của Dasein, nghĩa là ông cho rằng thế-giới khoa-học chẳng qua cũng chỉ là một cách-thế sống của Dasein ? Chúng tôi nghĩ rằng đó là quan-điểm của triết-gia chúng ta : « Không-gian, ông viết, không ở trong chủ-thể, nhưng thế-giới cũng không ở trong không-gian » (Der Raum ist weder im Subjekt, noch die Welt im Raum) (SZ. III ?). Không-gian, đây là không-gian *bận rộn* của con người và do con người đặt ra. Là không-gian của đưa-lại-gần và đặt-vị-thể các sự-vật, là không-gian của sự-vật-dưới-tay (verhanden). Cho nên chúng tôi không nghĩ như Walter Biemel rằng Heidegger không có tham-vọng giải đáp vấn-đề không-gian như vốn thường đặt ra (1). Trái lại, theo chúng tôi thời Heidegger không thấy giải đáp nào khác ngoài giải đáp được thực-hiện theo viễn-trưng một Dasein thâm-định do nhu-cầu sống của nó.

Có lẽ chúng ta sẽ ngờ rằng ý-kiến ấy không có gì mới mẻ. Thánh Augustin, Kant hay Bergson đã từng phân-tách tỉ-mỉ nguyên-tổ tâm-tình trong quan-niệm không-thời-gian. Kant phải chăng đã chẳng nói, thời-gian là điều-kiện tiên-thiên của không-gian ? Tuy nhiên, đối với Heidegger, sở dĩ có sự hủy bỏ quăng cách, là vì Dasein được quan-niệm như là mang sẵn trong mình một thứ ánh-sáng khiến cho ta thấy được sự-vật, đến gần với sự-vật, và xử-dụng sự-vật. Ánh-sáng ấy chính là

(1) J. P. Sartre đã triệt-đề khai-thác ý-niệm "tự-chối quăng cách" này trong học-thuyết xúc động, tưởng tượng, và đã đi đến quan-điểm ý-thức như là một phủ-chủ mà thực-chất là khả-năng hư-vô-hóa thế-giới.

(1) Walter Biemel, *Le Concept de Monde chez Heidegger*, trang 76-77.

đó. Nói đó hay nói ánh-sáng cũng là một. Và Dasein, Có-Đó, chỉ con người là ánh-sáng tự xuất-hiện, tự cởi mở ra, ông viết : « Nếu cần dùng một biểu-ngữ hiện-thể và tượng-trung, thì ta nói rằng nơi người có một *ánh-sáng tự-nhiên*, và đó là cơ-cấu hữu-thể bản-hữu-luận của cái hiện-thể tự xưng mình như là có-đó. Nói rằng hiện-thể được soi sáng, tức là nói rằng nó được soi sáng bên trong nó, vì nó ở tại thế-gian này, tuy nhiên không phải do một hiện-thể khác soi sáng, mà nó xuất-hiện như là ánh-sáng cho chính mình. Chỉ có một hiện-thể được soi sáng giống như thế và nhờ bản-hữu của nó, mới hiểu được hiện-thể ẩn-nấp trong bóng tối. Từ đầu hữu-đó mang theo cái « đó » của mình, nếu chẳng may nó thiếu cái « đó », thì không những nó không thực-sự có, mà nó cũng không thể thành để thực-hiện bản-thể người của nó. Hữu-đó là sự cởi mở của nó, sự tự-lộ của nó » (1).

Quan-niệm tự cởi mở và mặc-khải của Dasein làm ta nghĩ tới đơn-tử của Leibniz và thuyết liên-chủ-thể của Husserl. Tại sao lại quan-niệm Dasein là một hiện-hữu tự mặc-khải, những lý-do nào khiến Heidegger nói rằng Dasein là một ánh-sáng tự soi-chiếu và soi chiếu vũ-tru ? Chúng ta sẽ giải đáp câu hỏi đó ngay sau đây. Để cố-định tư-tưởng, một lần nữa ta ghi nhận rằng người hay Dasein, là hữu-tại-thể. Đặc tính này thuộc thứ hạng hữu-thể-luận và là một đặc-tính căn-bản nhất, trước nhất, của con người, mọi nhận định khác về người phải do đó mà ra và qui-chiếu về đó. Một hệ-luận khác, là thực-hành đi trước lý-thuyết : người trước hết là người hành-động, sống bằng hành-động. Hành-động của tất cả toàn-thể Dasein trong đó, thân-thể, cảm-giác và tâm-tinh, đóng vai trò tiên-phong và dẫn-đạo. Tư-tưởng là kẻ đến sau, nhất là tư-tưởng trừu-tượng, suy-lý. Thứ ba là phi-ngã xác-định ngã và ngược lại. Heidegger sẽ dẫn chúng ta đến Hữu Dasein qua những phân-tách hiện-sinh, vì hiện-sinh là thể-cách tự-mặc-khải của Hữu, và hiện-sinh giúp ta thấy được bản-hữu của Hữu. Theo ông, thì hiện-sinh sẽ được nghiên-cứu trong đời sống thực-hành mà ông gọi là cuộc sống trung-bình hay thường nhật. Tại sao nghiên-cứu Dasein lại phải nghiên-cứu hiện-sinh của Dasein ? Vì tại Dasein chính là sự lãnh-hội Hữu. Tại vì

(1) S. Z. trang 166-167.

Dasein chính là anh, là tôi, là mọi người tự-thể-hiện bằng hiện-sinh và tự tìm hiểu qua những gì mình đã sống và có thể sống.



TỪ NGUYỄN-THỦY NGƯỜI VÓN LÀ VẬT BỊ BỎ RƠI

Căn-cứ vào kinh-nghiệm của đời thường nhật, trong đó ta sống và hành-động, Heidegger nói rằng ta có thể thấy ta mang theo một luồng ánh-sáng khiến ta có thể tìm được ý-nghĩa cuộc sống của Dasein. Ánh-sáng thông-thường ấy trước hết mặc-khải rằng ta có, thế thôi. Sự ta có là một kiện-tính (befindlichkeit). Thường nghiệm bảo rằng ta có và hiện đang có. Tại sao ta cảm thấy được như vậy? Bởi vì ta là ánh-sáng cho chính ta. Việc ta thấy ta có, chứng-minh ta mang theo ánh-sáng đặc-biệt, mà ta không hay biết hoặc không buồn để ý tới. « Hữu-đó là một sự-kiện thần-túy. Thấy xuất-hiện ra đó, không biết ở đâu tới và rồi đi tới đâu. Việc mà Hữu-đó, trong cuộc sống hằng ngày không để tâm đến những thay đổi tinh-cảm, nghĩa là không buồn nghĩ lại những mặc-khải ấy và không tự đặt mình trước cái gì xuất đầu lộ-diện ở đây, thì điều đó không phải là một lý-chứng để phủ-nhận sự-kiện kiện-tượng này là Hữu của « đó », trong kiện-tính của nó, đã tự-mặc-khải bằng cách thay đổi tinh-cảm. Trái lại, sự thay đổi ấy là một khả-thể do sự mặc-khải mà có. Thường thường và trên bình-diện hiện-thể bản-hữu, Hữu-đó né tránh cái Hữu mà sự thay đổi ấy tố-cáo » (1).

Dưới ánh-sáng thường-nghiệm, con người thấy mình sống trong tâm-tình. Tâm-tình muốn hình-vạn-tượng, nhất-cử nhất-động đều do tâm-tình chi-phối. Ngay cả những lúc ta tưởng chừng như tâm-hồn lửng-lửng, không có một tình-ý nào thoảng-hiện trong ta, ngay cả những khi ta như lạnh lùng đối với ngoại-giới hay đối với bản-thân ta, thì chính những lúc đó, ta cũng sống dưới ảnh-hưởng của tâm-tình mà không hay biết (1).

Đâu là nguyên-uyên của tâm-tình? Các nhà tâm-lý hay triết-gia, đã cố-gắng giải-thích. Heidegger nói rằng nhiều khi

(1) Giống với quan-điểm tâm-lý ngày nay về xúc-động.

ta không thể tìm hiểu được nguyên lai của một tâm-tình. Nhưng ta phải nhận rằng có tâm-tình, và tâm-tình không phải hoàn-toàn do ngoại cảnh gây ra cho ta, tâm-tình không phải là kết-quả của sự giao-thoa giữa người và vật, tâm-tình không phải đi từ ngoài vào trong ta. Do đó, không thể chấp-nhận tâm-tình như một *trạng-thái* xuất-hiện trên tâm-hồn ta, hay thêm vào cho khối *trạng-thái* đã chững chắt trong con người ta. Heidegger cũng như các nhà hiện-tượng-luận từ chối mọi ý-niệm *trạng-thái* tâm-lý, vì lý-do duy-nhất ta đã biết, là cuộc sống của người là ý-hướng-tình, là ý-thức về, hay là một cuộc tìm hướng trong sự-vật.

Trước tất cả mọi tìm kiếm có phương-pháp, tâm-tình của người là một sự-kiện tự nhiên định-hướng cho toàn-thể Dasein trong vũ-trụ. Tâm-tình không phân-tách, không dừng lại trên một sự-vật nào xác-định. Vốn có tính-cách tổng-hợp và do toàn-thể hoàn-cảnh sống, trong đó Dasein và vũ-trụ gắn liền với nhau và hòa-đồng với nhau trong một không khí man-mác, tâm-tình như là một động-tác biện-chứng đối-lập với dự-định của suy-tư lý-tính chỉ biết có đối-tượng từng phần của sự-vật, của vũ-trụ. Nói vắn lại, tâm-tình sở dĩ có là vì liên-hệ thiết-yếu toàn-bộ của Dasein với ngoại-cảnh: *toàn-thể* Dasein rung-động hay tham-dự vào *một* tâm-tình, và một tâm-tình liên-hệ đến *toàn-thể* vũ-trụ sống của Dasein.

Buồn là gì? Nếu không phải là sống một bất-đồng-điệu nào đó giữa chính tôi bây giờ và điều tôi ước muốn, giữa tôi hiện tại đang bị kích-thích toàn-thân và con người mà tôi mơ ước một khi hoặc nếu được giải thoát khỏi tình buồn ấy. Cô Kiều không buồn vì ở lầu Ngưng Bích, nhưng buồn vì thấy mình bị ném vào một thế-giới mà mình không muốn và không giải-thích được. Vui là gì, nếu không phải là toàn thân tôi cảm thấy có thể trao đổi với tất cả hiện-hữu trong một mối thông-cảm tuyệt-đối? Vui là gì, nếu không phải đang chứng-kiến và tham-dự vào hòa-điệu của toàn-thể vũ-trụ? Chính đó là cái ý-nghĩa sâu xa của câu « người buồn cảnh có vui đâu bao giờ ». Hy-vọng là gì, nếu không phải là bất-tin-nhiệm những suy-đoán chắc-chắn của lý-trí, là phủ-nhận sự bất-ngộ của lý-luận và, thay vào đó tin-tưởng rằng có những lý-do của tâm-tình mà lý-trí không sao hiểu được, như Pascal đã nói?

Phân-tách Vui, Buồn, Hy-vọng, Heidegger đi đến nhận-

định này : tâm-tinh vừa là thừa-nhận (reconnaissance) vừa là từ chối (refus). Thừa-nhận những gì ăn nhip với Dasein, làm cho Dasein thỏa-mãn, thừa-nhận mình đang ở nơi đâu, như thế nào, trong hoàn-vũ. Thừa-nhận không phải là nhận-thức theo nghĩa cổ-diễn, nghĩa là do phán-đoán lý-trí hay ý-thức suy-luận, nhưng không phải vì thế mà thừa-nhận không phải là một cách biết tích-cực khiến cho Dasein có thể sống và hành-động. Hơn nữa, thừa-nhận của tâm-tinh đi trước và là điều-kiện tiên-thiên của mọi nhận-thức về sau của ý-thức. Hai đặc-tính thừa-nhận và từ-chối thế-giới làm nên cái gọi là tâm-tinh về hoàn-cảnh (sentiment de la situation). Tuy nhiên, thường thì con người nghiêng về từ chối, nhìn thế sự dưới những khía cạnh không mấy tốt đẹp, thế sự đầy cam bẫy đau thương, nguy hại cho sự tồn-tại và nảy nở của Dasein. Nhưng tâm-tinh hoàn-cảnh là tâm-tinh của kẻ bị bỏ rơi, bị lưu-đày và lưu-lạc. Thấy mình không biết từ đâu tới và sẽ đi về đâu, chỉ biết rằng mình tại-thế, mình bị ném vào một thế-giới xa lạ, phi-ngã, trong đó mình không có sự chống đỡ và nền-tảng nào khác ngoài chính hoàn-cảnh mình sống, người không khỏi đồng thời cảm thấy mình cô-đơn, ghẻ lạnh. Đó là ý-nghĩa thứ nhất của ruộng bỏ. Rồi một khi bị lưu-đày ở trần-thế, người lại thấy cô-độc trong mọi cố-gắng hoạt-động của mình. Không một hiện-hữu nào có thể thay thế cho Dasein. Tự mình tạo lấy cho mình một cuộc sống, tự mình làm cho đời mình có ý-nghĩa, tự mình sáng-tạo nên mình, đó là những ý-nghĩa, những tâm-tinh khiến ta thấy mình là một ngẫu-nhiên tuyệt-đối. Nhưng, nói rằng Dasein không thể thay thế được, Dasein phải tự mình nhận lấy số-kiếp và thân-phận của mình, điều đó không có nghĩa là Dasein hoàn-toàn tự-túc, hoàn-toàn lẻ-loi. Thấy lẻ-loi là vì thấy hoàn-cảnh, nhưng thấy hoàn-cảnh tức là không tuyệt-đối lẻ-loi về phương-diện bản-thể. Phương chi, trong khả-năng tự-tạo, người sớm nhận thấy ý-nghĩa và vai trò của tha-vật. Tha-vật nói rộng ra là hoàn-cảnh, là vũ-tru. Thành ra, tâm-tinh về hoàn-cảnh mặc-khải cho ta ba chân-lý này : người là một sinh-vật bị bỏ rơi ; bị bỏ rơi vì người bị ném vào thế-giới, người là hữu-tại-thế ; vì tại-thế, nên người mới cảm thấy vừa cô-độc vừa liên-hệ với hoàn-cảnh, với những gì lợi hại cho sự tồn-vong của Dasein. «Le sentiment de la situation implique existentiellement une orientation vers le monde, qui relève celui-ci et à partir de laquelle il devient possible de

rencontrer un étant capable de nous concerner » (1).

Người dường như chỉ có thể chứng-minh được khả-năng tự-tạo của mình trong cảnh lưu-đày, cầm-cố; người là hữu-tại-thể, thế-giới là nơi độ thân, là lẽ sống của mình, nhưng vì tại-thể, mình mới cảm thấy mình bị bỏ rơi tàn-nhẫn, cho nên thân-phần người phải luôn luôn chứng-kiến thực-trạng nghịch-lý này: *thế-giới mình sống vừa là cố-hương vừa là chốn lưu-đày, vừa thiên đường, vừa hỏa-ngục*. Người là sinh-vật mang mầm cứu-rỗi và trầm-luân trong bản-thân.

Tâm-tình bỏ rơi không phải chỉ-hướng về quá-khứ, không phải do hồi-niệm mà thôi. Thấy mình vô-cớ đã bị ném vào trần-thế, sự-kiện lạ lùng ấy tuy đã lu-mờ trong lòng thời-gian, nhưng là nguyên-nhân khiến cho tất cả dự-phóng của tôi về tương-lai bị vạ lây, bị ti vết và thất-bại trong trứng nước. Ngay trong những giấc mơ huy-hoàng nhất của dự-phóng, đã ngầm-chứa những vi-trùng mặc-cảm ruộng bỏ, nếu ta dùng danh-từ của Freud. Tôi tự-tạo trong ruộng bỏ: sự tái hồi này của ruộng bỏ, các nhà phê-bình cho rằng đó là âm-vang của Kierkegaard. Và như chúng ta sẽ thấy sau, ngay trong tâm-tình, người là sáng-chế của thời-gian, là chỗ gặp gỡ của ba chiều thời-gian, quá-khứ, hiện-tại, và tương-lai; tất cả như cô-động lại, dừng lại trong sự thực-hiện Dasein.

Từ chối chấp-nhận hoàn-cảnh là nguyên-nhân thối chí của Dasein, đến độ mất hết nghị-lực, Dasein tự buông theo giòng định-mệnh, mặc cho thời thế xoay vần, nhắm mắt đưa chân, trôi dạt vào vô-định. Thái-độ ấy gọi là chạy trốn mình, chúng ta sẽ trở lại, khi nói về sự sa-đọa của Dasein.

Kinh-hoàng (Angoisse):

Tâm-tình có nhiều bộ mặt. Nhưng đặc-biệt nhất và căn-bản nhất là kinh-hoàng. Vì thế, Heidegger đã phân-tách tỉ-mỉ tâm-tình này, đến-độ có thể nói rằng triết-lý Heidegger là *triết-lý về kinh-hoàng*. Cũng chính vì thế mà ta đã có lý-do khi xếp ông vào số những triết-gia của hiện-sinh.

Phân-tách kinh-hoàng, người ta có thể đề-cập đến mấy

(1) S. Z. trang 172.

khía-cạnh này :

- 1.— Những tâm-tinh tương-tự như kinh-hoàng.
- 2.— Kinh-hoàng như là cách-thể căn-bản của tâm-tinh hoàn-cảnh, và như là mắc-khải của đặc-ân Dasein.
- 3.— Kinh-hoàng như là con đường đưa đến Hữu.

Tam thời, chúng ta sẽ bàn đến hai điểm đầu tiên, và dành lại sau điểm cuối cùng.

1.— Dị-đồng giữa sợ (peur), khiếp (effroi) và kinh-hoàng.

Sống trong hoàn-cảnh thế-giới như ta đã trình bày, người dám ra ngai-ngung, bồn-chồn, lo-lắng. Trước khi giải-thích thêm tại sao có những tâm-tinh như vậy, Heidegger muốn lưu-ý chúng ta về sự cần-thiết của chính danh do tâm-tinh hoàn-cảnh gây ra. Trước hết, ông nói về sợ.

Có ba khía-cạnh của sợ : cái người ta sợ, sợ xét theo là tâm-tinh ; sợ cho ai và ai sợ.

a) *Cái người ta sợ* : Chúng ta nhớ lại thế-giới Dasein là một thế-giới công-cụ, một thế-giới khả-dụng (disponible), do đó, tất cả hiện-hữu trong thế-giới ta sống đều trở nên khả-dụng. Chúng ta ngày đêm bận rộn với thế-giới khả-dụng ấy. Vậy, cái ta sợ là cái làm cho ta sợ. Đặc-tính của nó là *hăm-dọa*. Hăm-dọa sự hòa-điều giữa ta và vật khả-dụng. Cái làm cho ta sợ là con sâu có thể làm rầu nời canh, lá cái gai có thể đâm vào lưng ta khi ta chui qua bụi rậm, là một nốt đàn ngang cung mà nhạc-công vung về có thể đưa vào trong một cuộc hòa âm. Heidegger rút từ hăm-dọa ấy *năm-tính-chất* sâu đây : cái làm cho sợ là cái ta bắt gặp *trái-ngược* với toàn-bộ hoàn-cảnh đã đồng-điều với ta, sự trái ngược ấy là sự phá-hại, cái phá-hại nhất xuất-phát từ một chỗ *nhất-định*, và hướng mũi dùi phá-hại đến một đối-tượng hay một môi-trường nhất-định, môi-trường xuất-phát của phá-hại vốn đã được *nhìn-nhan* như là đáng lo-ngại, sự-vật phá-hại *đang tiến đến* và chưa đạt tới tầm mức khiến ta có thể phản-kháng : sự đang tiến đến ấy lại càng làm ta sợ, càng tăng thêm sức mạnh hăm-dọa của nó, cái làm cho sợ phải thực sự *đến gần* ta, bên cạnh ta, đến nỗi ta có thể bị hay thoát-được hậu-quả của hăm-dọa. Bởi vì, nếu

sự hăm-dọa ở quá xa, một trận động đất ở Nhật-Bản, hay sự chết đang tiến tới ta qua một thời-gian năm mươi năm chẳng hạn, thì không có sợ, sau hết, cái làm cho ta sợ là cái có thể vì một lý-do nào đó, ta *hy-vọng* sẽ tha đi cho ta, không làm hại ta, bởi vì sợ có nghĩa là *hy-vọng* thoát khỏi, như bác tiểu-phu La Fontaine chẳng hạn.

b) *Tâm tình của sợ :*

Không phải vì khám phá rằng sự-vật đang mang hai đến cho ta nên ta sợ, sợ xuất-hiện *sáu* sự khám-phá ấy. Ta sợ, trái lại, là vì ta thấy *ngay* cái nguy-hại nơi sự-vật đáng sợ đang tiến đến với chúng ta. Không sợ thì làm sao lại sợ được. Heidegger lý-luận như vậy, nghĩa là ít ra ta đã có một kinh-nghiệm nào đó về sự-vật nguy-hại và hề thấy sự-vật ấy là đồ g-thời thấy nó như một nguy-hại. « C'est en ayant peur que la peur se met à investiguer et « se rend compte » de ce qui fait peur » (1). Sỡ dĩ sợ là vì Dasein là một tiên-liệu, do bản-tính bản-rộn với thế-giới ta đã nói, và sự tiên-liệu ấy có được là vì Dasein là một hữu-tại-thế, nghĩa là một sinh-vật sống bằng không-gian hiện-sinh, gần xa đều do Dasein mà có. Thực-chất của sợ là một tâm-tình lo-âu, bản-rộn, căn-bản hữu-tại-thế, bị bỏ rơi.

c) *Ai sợ. và sợ cho ai ?*

Những phân-tách vừa rồi chỉ thấy rằng hiện-hữu sợ là hiện-hữu bản-khoản khi đối-diện với ngoại-giới. Hơn tất cả Dasein nhạy bén nhất đối với sợ. Vì Dasein thấy mình lưu-lạc cô-độc tại-thế. Dasein sợ là vì bản-thân mình cũng như quyền-lợi, hạnh-phúc mình có thể bị phương-hại. Con người, vì thế, được xác-định trong ý-nghĩa hữu của nó, bằng tâm-tình sợ, và bằng cái mình sợ. Phương-ngôn có câu : hãy nói với tôi anh giao-du thân-mật với ai, tôi sẽ nói anh là ai. Cũng vậy, con người tự đo lường, tự đánh giá, tự thực-hiện theo đối-tượng sợ-hãi của mình. « D'ordinaire et de prime abord, l'être-là est selon l'étant dont il se préoccupe » (2). Đặc-trung của sợ là chứng tỏ rằng người là một-vật-bên-cạnh... nhưng đồng-thời tố-cáo sự yếu-nhược, thiếu khả-năng định-thần của người một khi bị tâm-tình xâm-chiếm. Đây, số-phận của người là thế.

(1) S. Z. trang 176.

(2) S. Z. trang 176.

Nhiều khi ta không sợ cho ta, nhưng sợ cho kẻ khác, mặc dầu trong lúc đó có thể rằng họ không sợ một chút nào. Đó là trường-hợp mẹ sợ cho con dại, người khôn sợ cho người ngu, kẻ biết sợ cho người không hay. Tuy nhiên, phân tách đến cùng, sự sợ thay ấy chính là *sợ cho mình* sẽ bị tổn-thương hay hủy-diệt một khi láng-giềng hay thân thích vô tình là nạn-nhân của hoàn-cảnh.

Người ta có thể tự hỏi những phân-tách của Heidegger về tâm-tình sợ đã mức cạn được vấn-đề chưa? Thực vậy ông đã đi từ định đề người là hữu-tại-thể và hữu-cộng-tha để giải-thích nền-tảng hiện-tượng-luận của sợ. Nhưng người ta không thấy ông chú-ý đến phương-diện sinh-lý hay sinh-vật học của vấn-đề, và theo nghĩa đó, phải chăng ý-kiến của một W. James, một Pavlov hay một Freud còn phải làm cho ta suy nghĩ nhiều?

Khiếp là một hình-thức, một biện-thức của sợ. Khiếp khác sợ ở tại chỗ khiếp xuất-hiện khi sợ đến bất thần và bất cứ lúc nào. Nói khác đi, khi sự-vật hăm-dọa, thay vì tiến dần đến trước mắt chúng ta, đã xuất-hiện như một tên du-kịch từ ð mai-phục trên quãng đường vắng. Người lính chiến sợ khi ra trận tiền, nhưng khiếp khi bị phục-kích. Khiếp lại không như hoảng (horreur). Khiếp thường gây ra bởi một cái gì quen thuộc, đã biết. Trong khi đó, hoảng do một hăm-dọa từ một cái gì ngoại thường, chưa bao giờ hay rất ít khi trông thấy hoặc bắt gặp. Hai tính-chất khiếp và hoảng hội lại nơi một đối-tượng sợ, thì chúng ta cảm thấy khủng-bố (terreur). Còn nhiều hình-thức sợ khác, như rút rít (timidité), kính sợ (crainte révérentielle), sợ ma, sợ vô căn cứ (pussillanimité), sùng sốt (stupéfaction)...

2. — Kinh-hoàng như là cách-thể của tâm-tình hoàn-cảnh.

Thông thường, người ta khó phân biệt kinh-hoàng với sợ, theo những nghĩa ta vừa trình bày, và người ta dùng lẫn lộn sợ với lo-âu, kinh-hoàng cũng là sợ và ngược lại.

Sự lẫn lộn ấy kể ra thì không phải không lý-do, nếu ta nhận-định thêm về sợ đề cố-định tư-tướng. Chúng ta đã nói rằng không phải sợ xuất-hiện sau sự xuất-hiện của cái làm cho sợ, mà ngược lại ta thấy sợ khi thấy sự vật mang họa đến cho ta. Nghĩa là sự-vật tự nó không có gì đáng

sợ cả, hơn nữa, sự-vật là cộng-hữu của Dasein, ta cần sống với bất cứ một sự-vật nào : sự-vật là lẽ sống của ta. Tại sao lại sợ cái làm nên thành phần cơ-cấu của Dasein ? Vậy thì ta sợ không phải chính sự-vật mà chính là sợ cái họa ta thấy nơi sự-vật.

Ta cũng đã nói rằng, sợ nhiều khi làm cho ta chồn chân nản-chí, những nghĩ đến thối lui, hay buông trôi, không buồn kháng-cự. Tinh-trasg này dần dần đẩy chúng ta xa cách ngã chân-thực của Dasein (authenticité), làm cho ta tránh né chính bản-thân chúng ta, chạy trốn bản-ngã chúng ta. Heidegger cho rằng khi lần tránh sợ và cái làm cho sợ, ta tưởng rằng như thế thì bảo-tồn được thân mệnh và cuộc sống, nhưng thực ra, đó là cơ-hội để ta rơi vào cái gọi là suy đồi, sa đọa (déchéance). Thực vậy, trong khi đi tìm mình trong phi-ngã, người ta đã vì hoàn-cảnh, hữu-ý hay vô-tình, tự-tha-hóa (để nói theo kiểu Hegel) trong tình-trạng vô-ngã của « người ta » (on). Đi tìm cuộc sống trong thế-giới khả-dụng, Dasein đã dần dần không còn biết đến bản-ngã chân-thực của mình mà chỉ biết những gì thực ra chỉ là do đời tạo ra. Chạy trốn trước hăm-dọa của sợ, người ta sẽ bị đời thối-miên và do đó từ bỏ mình, mất hết tinh-thần tự-chủ và không còn làm chủ được hoàn-cảnh. Người là nạn-nhân của tâm-tình hoàn-cảnh. Người suy-đồi là như vậy. Chúng ta sẽ trở lại vấn-đề « người ta », một trọng những luận-đề chính-yếu của tư-tưởng hiện-sinh trong học-thuyết Heidegger.

Giờ đây, ta nghe Heidegger chứng-minh rằng kinh-hoàng chẳng những khác sợ mà kinh-hoàng còn là điều-kiện khả-thể của sợ : « L'aversion constitutive de la déchéance se fonde, au contraire, dans l'angoisse qui, de son côté, rend possible la peur » (1).

Trong sa-đọa do mình chạy trốn mình gây ra, trong sự quay lưng lại cho chính bản-ngã ấy, ta đã nói rằng lý-do cuối cùng là vì tư-cách tại-thế của Dasein. Kinh-hoàng không phải là một cuộc chạy trốn và cũng không phải là sợ. Nhưng cái làm phát-sinh ra kinh-hoàng cũng chính là hữu-tại-thế. « Ce qui angoissee l'angoisse est l'être-au-mon-monde » (2). Tại sao lại nói angoissee l'angoisse, như thế là trước khi bị angoissee người đã là angoissee rồi ? Chúng tôi nghĩ rằng kiểu diễn-tả ấy

(1) S. Z. trang 228.

(2) S. Z. trang 228.

không có mục-dịch nào khác hơn là để chỉ rõ rằng, trong tâm-tình kinh-hoàng, sự-vật không làm gì dọa nỗi người, nếu người, theo định-nghĩa, không phải đã thấy mình kinh-hoàng. Cũng như trong ý-nghĩa sợ, chính người sợ mới có sự làm cho sợ. Sự giải-thích này càng được biện-chính bởi sự phân-biệt sau đây. Nếu trong sợ, cái làm cho sợ là cái gì xác-định, một cái gai, một lâm-lữ, một con hổ nào đó, hay một trường-hợp nào đó thì trái lại, kinh-hoàng không do một hiện-hữu nào, ở thế-giới nào, đích danh gây ra cả. Không phải rằng người không xác-định được cái này hay cái kia, hiện-tượng này hay sự-kiện kia, gây ra kinh-hoàng hoặc có thể làm nguyên-cớ cho kinh-hoàng, nhưng người không xác-định danh tính của cái làm cho kinh-hoàng bởi vì, thực ra, không có một cá vật hay hiện-tượng riêng biệt nào khả dĩ gây nỗi kinh-hoàng cho chúng ta, bởi vì tất cả đều không đáng kể. Tất cả vũ-trụ với những ý-niệm cổ-diễn của nó, như trật-tự, điều-hòa, như vô-hạn vô-biên, như là môi-trường tương-tranh giữa các thế-lực mâu-thuẫn, v.v... nói tóm lại, vũ-trụ mà người đối-diện như là môi-trường khả-dụng, vũ-trụ ấy không có nghĩa lý gì cả (non-significabilité). Tâm-tình kinh-hoàng bắt nguồn từ sự cảm thấy vô-nghĩa toàn-diện của vũ-trụ. Chúng ta thấy Heidegger muốn liên-kết ý-niệm ngẫu-nhiên tuyệt-đối của Dasein với sự phi-lý toàn-diện của thế-giới, trong đó Dasein bị ném vào. Đời vô-nghĩa, là vì cái vô-nghĩa căn-bản của con người. Vũ-trụ có nghĩa-lý là do người, người mặc cho vật ý-nghĩa, vậy mà từ người đã là vô-nghĩa rồi, thì còn nói gì đến ý-nghĩa của thế-giới. Có chăng nghĩa của vũ-trụ là nghĩa của phi-lý như cái phi-lý của con người vậy.

Người kinh-hoàng không hề chỉ-định môi-trường kinh-hoàng, không thấy đối-tượng của kinh-hoàng. Cái hăm-dọa không ở một nơi nào xác-định cả, nhưng ở khắp mọi nơi, kinh-hoàng không hiện-hình một nơi nào, nhưng vì ở khắp nơi (nulle part mais partout), cho nên không có một chỗ nào, một nơi nào trên trần-giới này mà người không khỏi kinh-hoàng. Không một nơi nào có thể là thành-trị an-toàn cho Dasein. Bởi vì có nơi nào trên thế-giới mà Dasein không còn là hữu-tại-thể nữa đâu? Cho nên nói hữu-tại-thể hay nói kinh-hoàng, cả hai đều chỉ một hiện-hữu là Dasein.

Thấy mình vô-nghĩa trong cái phi-lý của thế-giới khả-dụng, Dasein không vì thế mà quên rằng kinh-hoàng không kém bắt nguồn ở khả-thể của Dasein. Vô-nghĩa và phi-lý thật đấy, nhưng con người không hề thời hấn-khoan cho cái thân-

phận của mình. Kinh-hoàng cho mình là một mặc-khải rằng mình có thể làm được cái gì khác hơn, tấm thân của mình có khả-năng tiến hơn thực-trang hiện-tại. Khả-năng ấy vừa là dấu hiệu vừa chính là do tự-do mà có. Kinh-hoàng mặc-khải rằng người là một hữu tự-do, vì kinh-hoàng đem Dasein đối diện với hữu-tự-do-đối-với... (être-libre-pour), kinh-hoàng là nguồn-gốc của mọi bận-rộn, mọi tha-thiết với cuộc sống, và là động-cơ của mọi khuynh-năng hành-động.

Tuy-nhiên, như đã nói, kinh-hoàng là nền-tảng của tâm-tình hoàn-cảnh, và, vì thế, không phải là một tâm-tình hoàn-cảnh. Đã không phải là tâm-tình hoàn-cảnh như sợ, như khiếp, thì kinh-hoàng không đặt con người ở một vị-trí nào cả. Vì thế mà Heidegger nhấn-mạnh thêm kinh-hoàng làm cho trở nên xa lạ (l'angoisse rend étranger, S. Z. 231). Kinh-hoàng là thấy mình không an-toàn, nơi đất khách quê người, kinh-hoàng là nỗi-niềm man-mác và thường-xuyên của kẻ lưu-đày, biệt xứ. Một lần nữa, học-thuyết kinh-hoàng liên-hệ đến nỗi cô-đơn, cảnh ruộng bỏ, mà ta đã nói tới. Bị ruộng bỏ nên kinh-hoàng.

Nhưng khác với sự sợ, vì kinh-hoàng làm cho người trở về với mình, đừng tìm mình nơi chốn xa lạ. Trở về với mình, đó là tiếng gọi tha-thiết cho những ai đang lặn trên triều suy-đồi của cuộc đời, những ai đang mài-miết với thế-giới thực-dụng. Kinh-hoàng như bà hiền mẫu sẵn-sàng nâng-đỡ người con khỏi rơi vào vực thẳm của đời, khỏi làm đồ chơi hay vật thí-nghiệm cho dư-luận. Kinh-hoàng làm cho ta thấy đâu là hư-thực, chân-giả, chộc thùng bức tường của tập-quán, phong-tục, của cuộc sống thường nhật, để ta thấy thế nào là bộ mặt thực của bản-ngã chúng ta. « L'angoisse retire l'être-là à la déchéance qui le faisait passer dans son « monde » (1).

Do đó, kinh-hoàng không phải là một tâm-tình hiền-nhiên, ai cũng hiểu. Cần phải cố-gắng phá vỡ trở lực của tập-quán, của thường-nghiệm thì mới mong đạt tới được. Mặt khác, ta đã nói rằng Heidegger không lưu-ý đến khía cạnh sinh-lý của sợ và những tâm-tình tương-tự. Theo ông thì điều cần-thiết là tìm cho ra căn-bản của những biến-đổi sinh-lý trong vấn-đề sợ hay kinh-hoàng. Ông cho rằng sở dĩ có sự biến-đổi sinh-lý trong kinh-hoàng, là vì người vốn đã là kinh-

(1) S. Z. trang 231.

hoàng trong căn-bản. «Le déclenchement physiologique de l'angoisse n'est possible que parce que l'être-là s'angoisse dans le tréfond même de son être » (1).

Sau hết, một ý-kiến khác của Heidegger, ý-kiến mà ta đã có dịp nói tới: đó là ý-niệm về thế-giới xét theo là thế-giới, thế-giới tự-tại. Theo ông, kinh-hoàng là từ chối cuộc sống thường-nhật, là vượt thế-giới khả-dụng để vươn lên thế-giới như là thế-giới. Phân-tách triệt-đề chứng tỏ cái làm cho kinh-hoàng chính là thế-giới ấy: ce qui angoisse l'angoisse, c'est le monde en tant que tel » (2). Nhưng thế nào là thế-giới xét theo là thế-giới? Phải chăng là thế-giới vô-nghĩa và phi-lý, thế-giới trần-trường ghê lạnh, thế-giới « không có người » (nature sans homme), để nói như A. Camus? Thế-giới ấy có phải là do diễn-dịch, đầu là diễn-dịch từ tâm-tinh, từ lo-âu? Có bao giờ Dasein đã thấy được thế-giới như nó có không?

Tóm lại, hơn tất cả mọi tâm-tinh hoàn-cảnh khác, kinh-hoàng là tấm gương trong đó ta cảm thấy một cách vô cùng thấm-thía, một dáng tự-tinh của Dasein và tự-tính của thế-giới, dáng khác ta thấy liên-hệ bản-thể-luận giữa hai tự-tính ấy trong cái gọi là hữu-tại-thế, bởi vì hữu-tại-thế là hữu-cộng-thông, đồng thời là hữu-tự-do. Ý-niệm tự-do và ý-niệm chân-thực (authenticité) đối-lập với ý-niệm bất-thực và sa-đọa trong Dasein, đã chứng tỏ Heidegger thay vì hủy-diệt thuyết nhị-nguyên, đã làm sống lại thuyết ấy dưới một bộ mặt khác, dĩ-nhiên tế-nhĩ hơn, phức-tạp hơn, và toàn-diện hơn, vì sống động hơn. Chúng ta đã nói kinh-hoàng như mặc-khải đặc-án của Dasein vì gắn liền với những ý-thức căn-bản trên đây: tự-tính, tự-do, vì vừa là nguồn-gốc của sáng-tạo, vừa là căn-bản cho mọi tâm-tinh nguy hại khác. Chính cái đặc-án ấy là cái làm cho người linh-ư vạn-vật, là cái làm cho người thiết-yếu khác với mọi hiện-hữu khác, là cái định-nghĩa Dasein vậy. Heidegger khẳng-định rằng đặc-án ấy không thuộc thứ hạng tâm-lý, không là một sự-kiện tâm-lý, nhưng là một chân-lý bản-thể-luận xác-định cơ-cấu của con người.



(1) S. Z. trang 232.

(2) S. Z. trang 229.

NGƯỜI LÀ MỘT HIỆN-HỮU HIỂU BIẾT.

Dasein, Có-đó, là có cho mình. Từ ngữ đó có hai nghĩa như ta đã biết : đó chỉ sự hiện-diện của người trong vũ-trụ, và vũ-trụ sở-dĩ hiện-hữu là hiện-hữu cho người và nhờ người. Cho nên Có-đó, Dasein, tự nó là một mặc-khải, một biểu-lộ. Mặc-khải cái-gì ? Mặc-khải mình bằng cách mặc-khải thế-giới khả-dụng, và mặc-khải khả-dụng tức là mặc-khải mình. Nói kiểu khác, Dasein là hiểu biết theo hai chiều : hiểu mình và hiểu sự-vật, cả hai thực ra chỉ là một, nghĩa là nhằm biểu-lộ hữu của Dasein. Do đó, hữu của Dasein là hiểu mình trong sự hiểu vạn-vật, nói khác đi, và vẫn tất hơn, hữu của Dasein là hiểu mình. Hữu của Dasein đồng-nhất với tự hiểu vậy.

Chúng ta đã trình bày con đường tự hiểu bằng sự trở vào tâm-khảm, bằng cách trở lưng lại cho cuộc sống tâm-thường. Chúng ta đã gặp được kinh-hoàng. Sự đào sâu vào ngã-tình thâm-viễn của tình người, Heidegger gọi là giải-áp (défoulement), một danh-từ của Freud, hoặc gọi là hồi quan (rétrospection) hiểu theo nghĩa hiện-tượng-luận, trở về nguồn. Đây, người là như vậy. Nhưng người cũng có thể tìm hiểu dưới những khía-cạnh khác, đó là khía-cạnh của cái gọi là hiểu biết (compréhension, verstehen).

Hiểu biết là gì ? Hiểu biết là một khả-thể bản-hữu của Dasein theo định-nghĩa là hiểu biết. Tại sao lại hiểu biết : lần này, Heidegger không còn nhấn mạnh đến ánh-sáng tự-nhiên mà người mang sẵn trong mình, khiến ta có thể nhận chân sự-vật. Lần này ông nhấn mạnh đến ý-nghĩa dự-phóng của Dasein. Dự-phóng là projet. Theo nguyên nghĩa và cũng là nghĩa hữu-thể-luận đầu tiên của Heidegger, dự-phóng không phải là sản-phẩm của một tính-toán có suy-luận, có ý-thức, dự-phóng đầu tiên không phải là một ý-định dự-tính làm chuyện này hay việc khác. Thực vậy, projet có nghĩa nguyên-nghĩa của nó là *ném ra trước mặt*, hay nói một cách sâu rộng hơn, dự-phóng là ném từ nơi này, đến nơi kia, là dời chỗ, là đi tới.

Là đi tới, dự-phóng liên-hệ đến sự loại bỏ quăng cách (éloignement), là đưa gần lại (rapprochement) mà ta đã nói đến. Tâm-tình, nhất là tâm-tình hoàn-cảnh với tất cả những đặc-trưng của tâm-tình, định-nghĩa hữu-tại-thể. Dự-phóng cũng là căn-tính xác-định thế nào là tại-thể của hữu. Nói rằng

dự-phóng là ném đến, là đạt tới, tức là đặt ra liên-hệ giữa người đi, nơi đến, điềm đi ra và điềm đi tới. Một viên đạn bắn ra đặt ra ba điều-kiện, người xạ thủ, đối địch làm bia đỡ đạn, và môi-trường trong đó vẽ ra đường biểu-diễn quỹ-đạo của viên đạn. Cũng vậy, nói dự-phóng của Dasein hay Dasein là dự-phóng, là nói đến liên-hệ giữa hữu của người, hữu của vật, và liên-hệ môi-trường của người vật, tức là thế-giới. Vì lẽ đó mà ta nói hiểu biết kiến-tạo nên hữu-tại-thế.

Hữu-tại-thế không phải là một nĩa-tính, mà là một liên-hệ bản-thể sống-động. Nói Dasein, Có-đó, về phương-diện hiểu biết, là nói có tính-cách biết, biết khai-thác ý-nghĩa của đó trong Có-đó. Nói khác đi, Dasein là biết phải làm thế nào, sống như thế nào đối với ngoại-giới. Sự biết làm thế nào, chính là khả-thể trước tiên của con người thợ đối với thế-giới khả-dụng.

Dự-phóng không phải là hiểu biết, nếu hiểu biết là kiến-thức đã thu-lượm được. Dự-phóng là khả-thể hành-động. Theo nghĩa đó, Heidegger nói rằng cái mà Kant gọi là điều-kiện khả-thể của nhận-thức, không phải là phạm-trù như Kant hiểu, bởi vì người ta còn phải tìm cho bằng được nền-tảng của phạm-trù... và theo Heidegger, nếu cần nói đến điều-kiện khả-thể thì chính dự-phóng mới là tiếng nói sau cùng.

Dự-phóng là ném mình ra ngoài, đến *tha-vật*. Tha-vật vì vậy vừa là đích ném, vừa là cái cho phép ta có thể thực-hiện sự ném. Tha-vật có tính-cách cấu-tạo dự-phóng, và do đó, cấu-tạo Dasein vậy. Tha-vật là gì? Tha là thế-giới, là phi-ngã, là sự cấu-tạo của vũ-tru. Chúng ta tìm hiểu thế-giới và cơ-cấu thế-giới, nhưng vì vũ-tru bao giờ cũng là một vũ-tru khả-dụng, nghĩa là do ta suy-niệm, do chính ta mặc cho những ý-nghĩa, cho nên thế-giới cấu-tạo nên hữu của ta : hiểu thế-giới là hiểu Dasein và ngược lại. Thế-giới là tấm-gương, là hình-ảnh của Dasein, Dasein được cấu-tạo theo hình-ảnh của thế-giới.

Tuy nhiên, có sự dị-biệt giữa *chân-hình* và *hư-hình*. Nếu người biết sống theo hướng *chân-thực* (authenticité) của Dasein, thì người sẽ tạo được một *chân-hình* về mình trong thế-giới mình sống. Trái lại, là *ngụy hình*, là *hoạt-kê*, là *sa-đọa* của Dasein, chứ không phải Dasein chính hiệu. Thực vậy, dự-phóng là khả-thể của Dasein. Khả-thể ấy vừa là nguồn xây

dựng vira là nguy hại cho Dasein » (1). Khòn sống bồng chết, là như vậy. Ta tìm hiểu ta từ ngoài thế-giới vào, mà thường ta tự tìm hiểu như vậy, vì sự hiểu biết là không chân-thực, và trái lại, khi ta tự tìm hiểu từ trong ra, thì đó mới là sự hiểu biết chân-thực. Chúng ta đã ghi-nhận với Heidegger rằng, *tha* đồng cấu-tạo nên *ngã*, không *tha* thì không *ngã*, như vậy tại sao lại có sự phân-biệt giữa *ngã* chân-thực và *ngã* không chân-thực, giữa hiểu biết chân-thực và hiểu biết không chân-thực? Chúng tôi nghĩ rằng tư-tưởng Heidegger ở chỗ này không được minh-bạch.

Dự-phóng là khả-thể, khả-thể xác-định hữu của Dasein. Như vậy, cần phân biệt hai bình-diện : khả-thể xét theo là khả-thể, và khả-thể xét theo là cái gì sẽ thực-hiện. Heidegger nói rằng xét theo nghĩa thứ hai, thì nói đến dự-phóng của Dasein, tức là Dasein sẽ tiến hơn giây phút hiện-tại của Dasein. Con người luôn luôn dự-phóng, thì con người luôn luôn khác đi, và tiến hơn. Nhưng xét theo khả-thể thuần-túy, thì Dasein bao giờ cũng thế thôi. Đó là ý-nghĩa câu : « *Deviens ce que tu es* » (2). Phải chăng đó là một lối giải-thích học-thuyết năng và động (*actus* và *potentia*) của Aristote ? « *Mây là cái gì thì hãy trở nên cái đó* », lời khuyến-cáo nay đã được hầu hết các triết-gia hiện-sinh khai-thác, và xuất-hiện nguyên-hình trong các tác-phẩm của họ.

Thuyết dự-phóng giải-thích tại sao có nhận-thức. Thường người cho rằng có hai thứ hay hai cấp-bậc nhận-thức : nhận-thức thực-hành và nhận-thức khoa-học. Nhưng thực ra cả hai đều là thái-độ xử sự, là cách-thể tiếp vật của hữu-tại-thế.

Dasein trước hết hướng về hành-động. Dự-phóng là một cách nói khác của ý-lượng ấy. Sự vật được thừa-nhận và hình-dung như là để phục-vụ, để hướng về bản-*ngã* của Dasein. Hiểu biết sự-vật, trước hết, là nhìn thấy ích-dụng thực hành của nó. Định-nghĩa sự-vật là nói lên tương-quan giữa nó và người. Tương-quan ấy nhiều khi không hẳn là do suy-luận mà thấy, nhưng thấy trong cuộc sống, trong ý-nghĩa sống của Dasein. Như đã nói trước kia, mặt trời đầu tiên là một vị thần sưởi ấm và chiếu sáng cho nhân-loại. Quả địa-cầu là nơi trú-ngụ của chúng ta. Bông hoa ngoài đồng ruộng, con

(1) S. Z. trang 181. « *Le projet constitue ontologiquement et existentiellement l'espace de jeu du savoir-être facticiel* ».

(2) S. Z. trang, 182.

chim bay trên trời, tất cả đều được qui-chiều theo hiện-diện của Dasein. Hiểu biết hay nhận chân thiết-yếu là nhận chân cho mình và vì mình. Ở đây cũng như trong ý-nghĩa hữu-tại-thể, nhận-thức bắt đầu bằng sự khám-phá khía-cạnh ich-dung. Heidegger không quên nhấn-mạnh điều đó. Ở mức độ này, không có đối-lập, trước sau, giữa tri-hành, mà chỉ có tri trong và bằng hành.

Nhận thức căn-bản đã là cách-thế tiếp-vật và đánh giá vật theo nghĩa ấy, thì cái gọi là nhìn, là « trông thấy » đều chẳng những ở mức độ cảm-giác hay tiền cảm-giác, mà còn là một sự-kiện tất nhiên của kẻ mà hữu là tự hiểu mình trong sự hiểu khách-vật. Cho nên tất cả mọi động-tác nhận-thức khác, kể cả trực-giác thuần-túy hay cảm-giác, đều là những *chuyên-hóa* của cái nhìn hiện-sinh ấy, cái nhìn sơ khởi ấy không diễn-tả được trước khi đã hoàn tất được phân-tách hiện-tượng-luận về ý-nghĩa hữu (1).

Kiến-thức khoa-học :

Đến đây vấn-đề đặt ra là : liệu người ta có thể-đạt tới chính-xác khách-quan của kiến-thức không, khi mà tất cả kiến-thức nhân-loại chỉ là *chuyên-hóa* hay biến-đổi bản-hữu (modification existentielle) của sự hiểu biết « tiên thiên » và nguyên-ủy mà ta vừa quả-quyết?

Trong vấn-đề này Heidegger cũng đưa ra những luận-điều quen thuộc. Thế-giới sống là thế-giới khả-dụng. Nhưng khả-dụng tức là mang một ý-nghĩa nào đó đối với người sử-dụng hay dự-tính sử-dụng. Không phải rằng chúng ta bắt lấy ý-nghĩa ấy như cái gì bay lượn trên sự-vật, mà trái lại ta trông thấy sự-vật *như là ý-nghĩa*. Ta có thể nói rằng sự-vật-ý-nghĩa chứ không phải ý-nghĩa của sự-vật tự nó không có nghĩa gì cả. Sự-vật thành ý-nghĩa trong sự hiểu biết của Dasein. « Le sens est ce en quoi se dépose la compréhension possible de quelque chose » (2). Heidegger phân biệt nghĩa (sens) với

(1) « L'intuition » et la « pensée » sont l'une et l'autre des dérivées déjà lointaines de la compréhension. Même « l'intuition » phénoménologique des essences se fonde sur la compréhension existentielle. Mais on ne peut vraiment se prononcer sur cette modalité du voir qu'une fois achevée l'explicitation conceptuelle de l'être et des structures d'être, c'est-à-dire de ce qui est seul susceptible de devenir phénomène au sens phénoménologique ».

(2) S. Z. trang 188.

ý-niệm về nghĩa «concept de sens». Nghĩa, là căn-bản: «Le sens, structuré par l'acquis et la vue préalables et l'anticipation, forme pour tout projet l'horizon à partir duquel toute chose sera comprise en tant que telle ou telle (1). Còn ý-niệm về nghĩa là chuyên-hóa của nghĩa. Ý-niệm về nghĩa do hoạt-dộng về sau và làm nên cơ-cấu của khoa-học. Ý-niệm về nghĩa là cái mà ta gọi là chính-xác, là khách-tính, là ngộ-nhận, là chủ-quan, của phán-đoán suy-luận trong mọi khoa-học. Nhưng nghĩa hay ý-niệm về nghĩa, cả hai là việc của người và do người mà có. Nghĩa là một bản-hữu của Dasein, và chỉ có Dasein mới trông thấy nghĩa, vì chỉ có Dasein mới làm được công việc mặc-khải thế-giới mình sống. «Par conséquent, l'être là est seul à pouvoir être ou doué ou privé de sens» (2).

Theo đó, thì tất cả các hiện-hữu mà ta gọi là phi-ngã đều là những vô-nghĩa (non-sens). Và nếu nói phản-nghĩa thì nghĩa là phản-nghĩa với vô-nghĩa: «et seul ce qui est non-sens peut être contraire au sens» (3). Chúng ta đừng thắc-mắc điều này: tại sao thế-giới phi-ngã là thế-giới khả-dụng và do đó là thế-giới hữu-nghĩa như đã nói, bây giờ lại gọi là thế-giới vô-nghĩa? Phải chăng có một mâu-thuẩn? Không có mâu-thuẩn vì, nói như vậy, Heidegger muốn chứng thực một lần nữa rằng nếu có cái gì gọi là hữu-nghĩa thì cái đó chính là Dasein, vì Dasein là hiểu biết, nghĩa xuất-phát từ hiểu biết, không hiểu không có nghĩa. Cho nên vạn-vật vô-tri vô-giác sao gọi là có nghĩa được: nghĩa của những vật ấy là nghĩa vay mượn, do Dasein gán cho.

Hiểu như vậy rồi, Heidegger giải đáp vòng quanh đã đặt ra: nếu tất cả khoa-học do nghĩa nguyên-nguyên của hiểu biết căn-bản, thì đâu là chính-xác của khoa-học? Không thể nào, ông nói, lý-khai mọi quan-niệm về vũ-tru ra khỏi cuộc sống của Dasein và ngược lại. Không hiểu mình nghĩ gì, nói gì, và tại sao lại nghĩ và nói như vậy, những nguyên-nhân hiện-sinh nào làm căn-bản cho khoa-học, thì liệu có thấu đáo được hết ý-nghĩa và giá-trị của khoa-học? Không có khoa-học nào, kể cả toán-học mà không là việc của người. Do đó,

(1) SZ, trang 188.

(2) SZ, trang 188.

(3) SZ, trang 189.

không thể có chính xác như người ta thường lầm tưởng (1). Quan-điểm này làm ta nhớ lại những lý-luận của Heidegger hoặc của Einstein. Nhưng có phải rằng khoa-học không còn phổ-thông và thiết-yếu nữa không? Heidegger không tin như vậy. Ta sẽ trở lại vấn-đề này khi bàn đến chân-lý.

Phát-biểu (énoncé):

Phát-biểu là chuyên-hóa của hiểu biết đã được giải sáng bằng thái-độ này hay thái-độ khác của Dasein. Heidegger phân-biệt hiểu biết và biểu-lộ (explicitation). Biểu-lộ là hiểu biết áp-dụng vào cho đối-tượng xác-định. Biểu-lộ không phải là trực-giác hay cảm-giác, v.v... nhưng là nền-tảng của các động-tác nhận-thức ấy. Sở dĩ chúng ta đã không phân-biệt như vậy vì sợ làm rối ý-niệm về hiểu biết. Bây giờ thì chúng ta đã được chuẩn-bị để đón nhận sự phân-biệt ấy. Mặt khác, sự phân-biệt ấy có mục-dích làm sáng-tỏ thế nào là thuyết phát-biểu (doctrine d'énoncé).

Chúng ta hiểu biết, vì hiểu biết là hữu của Dasein. Nhưng hiểu biết được thể-hiện bằng biểu-lộ theo nghĩa trên đây. Biểu-lộ bằng cách nào? Lộ bằng phát-biểu. Theo thứ tự từ nguồn-gốc, ta có.

Hiểu-biết — biểu-lộ — phát-biểu. Theo truyền-thông, vấn-đề nhận-thức xoay quanh phát-biểu và những chuyên-hóa của phát-biểu. Jean Wahl dịch là phán-đoán (judgement). Chúng tôi nghĩ rằng chúng ta có thể chấp-nhận ý-kiến của Jean Wahl với điều-kiện là hiểu chữ judgement theo nghĩa rộng, chứ không theo nghĩa hẹp của luận-lý.

Heidegger nói đến ba nghĩa của phát-biểu:

1. — Phát-biểu là chỉ-trỏ (monstrare). Dĩ nhiên chỉ-trỏ cho người có mắt, có tai, có ngũ-quan đề thấy. Nhưng thấy gì? Khi nói rằng cái bàn này nặng, thì phát-biểu ấy không chỉ-trỏ cho ta thấy chính cái bàn. Phát-biểu vì vậy trực chỉ sự-vật, mặc dầu khi sự-vật không hiện-diện trước mắt ta. Trong phát-biểu, sự-vật được trông thấy như là hiện-hữu (étant). Điểm này rất quan-trọng. Thực vậy, Heidegger đã nhờ đó, đi đến kết-luận rằng bất-cứ một tác-dộng nhận thức

(1) S. Z. trang 190: «La mathématique n'est pas plus rigoureuse que l'histoire, elle est simplement plus étroite que celle-ci, en regard au domaine des fondements existentiels qui lui importent».

nào đều đi thẳng tới sự-vật, chứ không qua trung-gian ảnh-tượng, hay tâm-trạng như ta thấy trong quan-niệm cổ-diễn. Các nhà triết-học hiện-sinh, đặc-biệt J. P. Sartre, đã triệt để khai-thác quan-diểm đó (xem l'Imagination, hoặc l'Imaginaire) (1).

2.— Phát-biểu là *thuyết-từ* (prédication). Cái được thuyết-từ chính là « phát-biểu » của một chủ-từ và chủ-từ được xác-định bởi thuyết-từ. Tuy nhiên, đừng hiểu thuyết-từ theo nghĩa thuộc-từ trong triết-học truyền-thống. Bởi vì cái được phát-biểu không xác-định thuộc-từ mà đặt định hiện-hữu. Trong ví dụ trên, chính cái bàn được thuyết-từ, nghĩa là được phát-biểu. Tuy nhiên, cái làm cho ta có lý-do phát-biểu về cái bàn lại không những là cái bàn mà còn là tính-cách nặng nhẹ, v.v... của cái bàn. Khi ta nói cái bàn nặng, thì cái bàn là cái được đặt-định. Cho nên trong phát-biểu có hai chỉ-thị : chỉ-thị về cái bàn và chỉ-thị về cái bàn như thế nào. Heidegger nói rằng chỉ-thị thứ hai dựa vào chỉ-thị thứ nhất mới có được. Nhưng cả hai chỉ-thị đều do chỉ trở mà có. Vị-trí của cái bàn cũng như vị-trí của sự nặng nhẹ, cũng như sự sát kê của hai ý-niệm trong phát-biểu, đều có tính-chất được chỉ trở (2).

Sự giải-thích của Heidegger không khác lắm đối với quan-niệm thuộc-từ trong triết-học Aristote. Có khác chăng là ở chỗ Heidegger nhấn mạnh rằng : « thuộc-từ » chỉ là phát-biểu của một hiểu biết đi trước. Trước khi ta phát-biểu cái bàn này nặng, ta đã hiểu thế nào là *nặng*, thế nào là *bàn* và thế nào là *bàn nặng*.

3.— Phát-biểu là *truyền-thông* (communication). Đặc-tính này liên-hệ đến đặc-tính vừa rồi. Phát-biểu, tức là thông-đạt cho mình hay cho kẻ khác điều mình phát-biểu. Thông-đạt chứng tỏ rằng Dasein là hữu cộng-đồng, và nhờ Dasein, các hiện-hữu khác trở thành những hữu cộng-ngu. Chúng ta, nhờ đó, chia sẻ với nhau hết cứ một phát-biểu nào. Chia-xẻ-được-phát-biểu còn có thể được *lập lại* nhiều lần. Nhờ lập lại, sự-vật được phát-biểu càng lâu càng sáng-tỏ và càng phong-phú thêm lên.

(1) Thực ra, Heidegger cũng như Sartre đã khai-triển đối-tượng ý-hướng của Husserl.

(2) S. Z. trang 192 : « La position du sujet et la position du prédicateur comme aussi [leur juxtaposition, sont radicalement » apophantiques au sens le plus rigoureux du mot.

Nhưng đồng thời khả-thể lặp lại ấy là một cam-bẫy làm biến lệch sự hiểu biết lúc ban đầu, và do đó mà ta bị *lầm lạc*.

Căn-cứ vào phân-tách phát-biểu, Heidegger phân-biệt đại-khái *ba mức độ* phát-biểu : phát-biểu ở mức-độ biểu-lộ, phát-biểu trung độ và phát-điều lý-thuyết. Phát-biểu trung-độ có thể thấy trong những nhận-định thường-nghiệm về các biến-cổ xảy ra hằng ngày, đó là phát-biểu của ca-dao tục-ngữ, của tiếng nói người bình-dân : đó cũng là những ghi nhận của những bài học tâm-lý thông-thường, của những câu chuyện chúng ta thường kể cho nhau. Cả hai loại phát-biểu sau đều bắt nguồn ở loại thứ nhất, loại này, theo định-nghĩa, không thể diễn-tả thành *luận-đề* nghiên-cứu được.

Sau hết, vấn-đề đặt ra là, Logos theo nghĩa cổ-diễn có phải nòng-cốt của phát-biểu không ? Theo Platon thì hiện-hữu được quan-niệm như một hiện-diện. Nhờ Logos chúng ta mới có ngôn-ngữ và mới có sự duy-nhất trong ngôn-từ. Nói khác đi, ngôn-ngữ chẳng qua là ngoại-xuất của tiếng nói bên trong của tri-óc đối-diện với ngoại-vật. Chúng ta nhớ lại, theo nguyên nghĩa thì Logos là sự nghe thấy, hay nghe thấy bằng tai, bằng mắt, đều bắt nguồn ở sự thấy của Logos. Cho nên Logos đồng nghĩa với idéa nguyên nghĩa là hình-ảnh : nghe hay thấy là một. Về sau nhờ phân-tách của Aristote, triết-học biết được rằng Logos bao giờ cũng gồm hai ý-nghĩa : tổng-hợp (synthesis) và phân-tách (diairesis). *Hai tính-chất ấy làm nên thực-thể hiện-tại* (substance). Không có hai yếu-tố này, không thể có Logos, nghĩa là ta không thể nào hiểu được sự-vật, không thể gọi là nhận-thức được. Nhưng rồi, vì không đi sâu vào cơ-cấu bên trong của Logos, Aristote đã vô-tình, ị ra làm cho những kẻ đến sau, lầm tưởng Logos là một hiện-hữu, phản-ảnh hiện-hữu của ngoại-vật, và cũng do đó, hữu là một cái gì hiện-hữu.

Theo Heidegger Logos không phải là hiện-hữu tự lập (étant substant). Logos chỉ là phát-biểu, và theo nghĩa đó, bắt nguồn ở biểu-lộ và hiểu biết của Dasein. Logos là Dasein hiểu biết. Chúng tôi nghĩ rằng Aristote không nhìn thấy « hạ-tầng cơ-sở » hiện-sinh của Logos, nhưng nếu triết-lý là một khoa-học phải xây-dựng bằng những phán-đoán, chính-xác, thì điều-kiện tiên-quyết là phải diễn-tả Logos một cách luận-lý và lấy đó làm căn-bản cho mọi phán-đoán về sau. Còn đi sâu vào hạ-tầng cơ-sở để rồi tuyên-bố rằng hạ-

tầng ấy không thể trở thành luận-dề phân-tách luận-lý cho triết-lý, thì người ta tự hỏi như vậy có thể có triết-lý như là một khoa-học không?

Nhận-thức hướng về tương-lai :

Thực vậy, nếu hữu của Dasein là hiểu mình và hiểu vật, thì sự hiểu đó không nhất đán hoàn-thành được. Hãy trở nên những gì mà đã có, sự trở nên ấy, trên bình-diện hiểu biết, tùy thuộc vào thời-gian, hay nói cho chính-xác hơn, là sản-phẩm của thời-gian. Chúng ta nhớ lại học-thuyết, theo đó, thời-gian chẳng những là chân-trời mà còn là thành-tố thiết-yếu của Dasein. Do đó, hiểu biết cũng không thể không liên-hệ đến thời-gian. Nhất là khi chúng ta thừa-nhận dự-phóng như là khả-thể của Dasein vươn ra với ngoại-vật, và khả-thể đòi hỏi thực-hiện trong và bằng thời-gian. Ở đây ta chưa đặt vấn-đề bản-chất của thời-gian, vì chính Heidegger cũng chưa che ta biết rõ quan-diểm của ông về ý-nghĩa thời-gian. Ông chỉ mới nói với ta rằng thời-gian là thành-tố của Dasein, thời-gian tùy-thuộc vào khả-thể của Dasein, và, vì thế, không thể hiểu theo ý-nghĩa khách-quan hay chủ-quan trong triết-học cổ-điển. Nói tóm lại, khi hữu là hiện-sinh, nói theo từ-ngữ của Heidegger, là đi-ra-khỏi-mình (ek-sistere) để hiểu mình trong tự-tạo và tạo-tha, thì sự xuất-thân hay nhập-thể ấy là một động-tác liên-tục theo nhịp thời-gian. Nhưng thể nào là không ngừng đi ra khỏi mình, nếu không phải là tự hướng về phía mặt, đến những gì chưa thành hình, nghĩa là về tương-lai?

Nhưng, như đã nói, trên căn-bản nào người có khả-thể hướng về tương-lai? Hướng về tương-lai, tự phóng ra ngoài, là vì nỗi niềm băn-rộn cùng lo-âu mà ta đã mô-tả, vì tình-cảnh của một kẻ thấy mình không thể tự-hủy trong cô-đơn, ruộng bỏ, nơi thế-giới trầm-luân. Hướng về tương-lai là vì dựa vào những gì mình và người đã hoàn-thành theo từng giai-đoạn, những gì làm nên văn-hóa và truyền-thống của nhân-loại. Chúng ta không thể dự-phóng từ con số không. Sinh ra, mỗi người tự xác-định theo nhịp đi lên và đi xa, nhưng từ hàn-đạp của quá-khứ làm như động-lực thúc đẩy Dasein, hướng về tương-lai và quay lại với quá-khứ, là như vậy. Cần phải nói ngay rằng, vận-động hai chiều ấy không phải là dựa vào thời-gian, nhưng chính là nguyên-lai của thời-tính (temporalité). Tuy nhiên, trước khi giải-thích điều

dó, ta cần đề-cập đến một đặc-hữu thứ tư của Dasein, vốn cũng là yếu-tố nguyên-lai của thời-tinh.



MỘT HIỆN-HỮU SUY-LUẬN BẰNG NGÔN-NGŨ

Sau hiểu biết và biểu-lộ, Heidegger nói đến ngôn-thuyết. Để cố-định tư-tưởng về sự phân-biệt này, ta có thể lấy hình-ảnh sau đây. Hiểu biết có thể so-sánh với đồ ăn uống, với chất nuôi-dưỡng người ta ăn vào. Chất nuôi sẽ bị đồng-hóa với thân-xác, đồng-nhất với tư-thân của ta, trở nên một với ta. Cũng vậy, biểu-lộ trên bình-diện nhận-thức, chính là sự đồng-hóa những gì ta đã hiểu biết, cái được hiểu biết trở thành của riêng ta, ta làm chủ được hiểu biết ấy. Cũng có thể nghĩ đến quá-trình dinh-dưỡng của một bông hoa chẳng hạn. Cây hoa hồng hút nhựa sống từ dưới đất lên, từ khi trời vào, củ-chỉ ấy là củ-chỉ thâu nhận những gì có thể thâu nhận được để làm nảy-nở và duy-tri cây hoa. Thâu nhận là một hiểu biết. Nhựa sống sẽ được thanh-lọc và trở nên đường gân thớ thịt của thân cây. Nhưng rồi, nhựa sống ấy sẽ thành hoa lá, đâm bông kết quả v.v... Trong lãnh-vực nhận-thức, hoa lá, trái, là những hình-thức của ngôn-thuyết...

Ngôn-thuyết có ba giai-doan hay ba nghĩa : ngôn-thuyết nguyên-nguyên, ngôn-thuyết được cụ-thể-hóa bằng ngôn-ngữ, ngôn-ngữ bằng lời nói.

Ý-nghĩa mà chúng ta đã nói đến khi bàn về hiểu biết và phát-biểu, vốn đã chứng-tỏ rằng ngay từ đầu đã có ngôn-thuyết. Thực vậy, không có ngôn-thuyết sao gọi là hiểu biết. Hiểu biết là tự mình nói với mình một cách nào đó. Không có ngôn-thuyết, mình nói với mình về một cái gì đó xác-định, thì hiểu biết làm gì tự bộc-lộ ra được. Chúng tôi sẽ một lần nữa chứng-minh cội-rễ ngôn-thuyết. Nhưng trước đó, chúng tôi sẽ nói đến ngôn-thuyết theo nghĩa ngôn-ngữ cụ-thể.

Ngôn-ngữ cụ-thể :

Ngôn-ngữ cụ-thể được dịch từ Đức-ngữ Rede, Pháp-ngữ là Langage. Khác với Logos là một sự phát-biểu (énoncia-tion) trong khi đó, Rede hay Langage mà ta tạm dịch là ngôn-

ngữ cụ-thể, có tác-dụng biện-chứng sắp đặt, xếp loại, nối kết các sự hiểu biết. Cho nên ngôn-ngữ cụ-thể hỗ-túc cho ý-nghĩa bản-hữu của Dasein.

Heidegger đề ra ba đặc-trung của ngôn-ngữ :

1. — *Ngôn-ngữ «là cái nói lên ý-nghĩa»* (articulation signifiante). «Cái nói» ấy chứng tỏ rằng Dasein là một hiện-hữu cộng-đồng với các hiện-hữu khác. Do đó không lạ gì khi hai Dasein cùng gặp nhau, hiểu nhau trong một ngôn-ngữ. Ngôn-ngữ đây không hẳn là lời nói bằng âm-thanh, mà trước hết là bằng cử-chỉ thái-độ. Thái-độ khẳng-định, chấp-nhận từ-chối, tất cả những gì nói lên trong cách sống của người bên cạnh các hiện-hữu khác. Một phản-ứng trước hăm-dọa, một chau mày trước bất bình, một nụ cười duyên với người mình có cảm-tình, một khóc mắt, một hơi thở, v.v... đều là những ngôn-ngữ. Thậm-chi đến cả những nguyện-vọng, ước muốn, cũng là những ngôn-ngữ.

Cần phân-biệt trong ngôn-ngữ, cái mà ngôn-ngữ nói đến, ta có thể gọi là đối-tượng (objet du discours), và nội-dung (le dicté) của ngôn-ngữ. Đối-tượng không tất nhiên là có thể làm thành đề-tài cho phát-biểu được., nói khác đi, đối-tượng của ngôn-ngữ nhiều khi ta không diễn-tả được bằng phán-đoán. Còn nội-dung của ngôn-ngữ là những gì mà ngôn-ngữ quả-quyết về đối-tượng của nó. Thực vậy, ngôn-ngữ là thuyết-ngôn, mà đã thuyết thì phải thuyết về cái gì và thuyết như thế-nào.

2. — *Ngôn-ngữ là truyền-thông.*

Chúng ta đã nói đến truyền-thông trong chỉ-thị của phát-biểu. Nhưng phát-biểu chỉ là một trường-hợp riêng biệt của truyền-thông. Nói khác đi, truyền-thông tự nó gắn liền với hữu cộng-đồng. Do đó, đừng lầm tưởng rằng, ngôn-ngữ tự nó là *khí-cụ* hay là phương-tiện chuyên-chở tâm-tình, ý-tưởng từ người này qua kẻ khác, từ sự-vật đến con người. Bởi vì, nếu ngôn-ngữ chỉ có giá-trị phương-tiện thì vấn-đề đặt ra là phương-tiện tự nó có làm môi-giới giữa hai tâm-linh được không. Đường điện-thoại chẳng hạn, không thể tạo nên gì khác hơn là môi-trường nói chuyện giữa hai cá-nhân. Điện-thoại khác với đường giây điện-thoại. Đường giây tự nó không thay thế cho điện-thoại, phương-chi cho chính lời nói của người. Cũng vậy, không thể quan-niệm ngôn-ngữ là một phương-tiện giao-thông. Tục-ngữ ta có câu : suy bụng ta, ra

hung người. Ý-nghĩa sâu xa của câu nói ấy là, nếu giải-thích theo kiểu Heidegger, chúng ta cùng là những hiện-hữu cộng-đồng, và cùng chung một tiếng nói do tính-chất cộng-hữu ấy mà ra (1).

3.— Ngôn-ngữ bằng lời nói.

Ngôn-ngữ bằng lời nói (langage parlé) gọi tắt là lời nói (la parole). Nói khác đi, khi ngôn-ngữ được diễn-tả bằng âm-thanh, nghĩa là khi Dasein tự diễn-tả ra ngoài bằng âm-thanh giọng điệu trông thấy được hoặc nghe được bằng thính-giác, thì trong trường-hợp ấy, ngôn-ngữ gọi là lời nói. Tại sao có thể diễn-tả ra ngoài bằng âm-thanh, bằng lời nói. Bởi vì người vốn là một vật «ngoài mình» (être hors de soi) theo định-nghĩa. Bởi vì người, cũng theo định-nghĩa, là một sinh-vật cởi mở và cởi mở ra ngoài. Bởi vì người, cũng vẫn theo định-nghĩa, là âm-thanh, là giọng điệu, là lời nói. Vì đã là như vậy, ít ra là một cách khả-thể, thì người mới nói lên lời được, những gì người vốn đã nói được bằng ngôn-ngữ bên trong. Nhưng chúng ta đừng lầm-trông lời nói là kết-quả của quá-trình tạo ngôn từ trong ra ngoài. Có những điều-kiện sinh-lý hay giải-phẫu của lời nói, nhưng chính những điều-kiện vật-chất ấy chứng-minh rằng con người vốn là vật-chất biết nói, biết nói không phải là thành-quả của những điều-kiện ấy. Khả-năng nói như hiện-thân trong điều-kiện vật-lý.

Trước khi nói đến lợi-hại của lời nói, ta dừng lại đề bàn thêm về một hiện-tượng căn-bản, nói lên bản-chất của ngôn-ngữ, đó là thính-giác.

Nghe và ngôn-ngữ :

Nhiều khi « nghe » được dùng thế cho hiểu biết, nhất là trong lãnh-vực tình-cảm. Nghe như lạnh cả người. Nghe như muốn khóc. Nghe chừng lần này thì hỏng rồi. Nghe cũng thương dùng chung với thấy : nghe thấy, hoặc dùng thế cho thấy. Tại sao có sự thay thế ấy. Ta đã nói đến nhiều lần sự đồng nghĩa nghe và thấy trong ý-niệm idéa và logos. Lần này, Heidegger muốn một lần nữa phân-tách động-từ nghe để chứng-minh nguồn-gốc của ngôn-ngữ.

(1) S. Z. trang, 200. « L'être-avec-autrui est, dans le discours, 'expressément' partagé, mais il est déjà, alors même que, n'étant pas encore offert au partage, il n'est ni saisi, élevé à l'appropriation ».

1.— Nghe và cõi mở.

Sống tại thế, người là cõi mở. Tự cõi mở đến đón nhận tiếng nói ngoài vào, tiếng nói của những hiện-hữu mà người hiểu biết. Hiểu tức là nghe tiếng nói của người khác. Tiếng nói là ý-nghĩa của sự-vật mà người đối-diện và xem như là vật-khả-dụng. Tiếng nói thân tình của những vật cùng tại thế với nhau. Trong hiểu đã có nghe, hiểu được định-nghĩa bằng nghe, nên ta có thể phân-biệt nhiều mức-độ của nghe. Nguyên-thủy, nghe đồng-nhất với hiểu và được diễn-tả bằng tất cả thái-độ sống của người, như chấp-nhận, từ-chối, chống-đối, thân-mật, v.v... một cách hồn-nhiên gần như máy móc, tự-động. Thứ đến, nghe vì đã hiểu. Theo nghĩa thứ hai này, mỗi khi ta lắng tai nghe (écouter) một tiếng-động, một lời nói, một bản-nhạc, điều đó có nghĩa là ta đã hiểu tiếng động là gì, lời nói là gì và bản nhạc là gì. Vì rằng không ai chú-ý đến một cái gì mà mình đã không biết, nói rộng ra, đến con số không cả. Do đó, trái với quan-niệm thông thường cho rằng cảm-giác hoặc tri-giác là nguồn-gốc của nghe thấy, Heidegger quả-quyết rằng những động-iác tâm-lý ấy chỉ là chuyên-hóa của một nghe biết căn-bản đã đi trước. Hơn nữa, giác hay tri-giác không là môi-giới hay trung-gian để ta đạt tới sự-vật. Chúng ta không có hình-ảnh cảm-giác hay tri-giác : chúng ta đạt thẳng tới sự-vật đang phông âm-thanh. Nói khác đi, chúng ta không nghe tiếng cò kẹt của chiếc võng đu đưa, chúng ta không nghe tiếng của gió thổi, chuông kêu, mà chúng ta nghe gió thổi thành tiếng vi-vu trong ngàn cây, chúng ta nghe chuông âm-vang trên tháp, chúng ta nghe chim thành thót trong bụi rậm. Nói tóm lại, khi lắng nghe, tức là đã thấy và đang thấy chính sự-vật, chứ không phải tiếng động hay âm-thanh từ sự-vật ấy vọng ra.

2.— Nghe là khả-thể của Dasein.

Người là sinh-vật nghe được và biết nghe. Không nghe được tức là không hiểu được, và do đó, không phải là người. Nhưng nghe được mà không biết nghe, tức là tự mình làm cho mình kém hiểu biết. Người không biết nghe, không bao giờ chú-ý : tất cả những gì nó « nghe » chỉ là đàn gảy tai trâu, không lọt vào tai được. Điều này chứng tỏ nghe và thấy không phải là việc của cảm-giác mà là việc của Dasein.

Trong một cuộc đối-thoại hay thảo-luận, sự thịnh-lặng có nghĩa gì? Thịnh-lặng vì điếc và cảm? Nhưng sự-kiện đó

chẳng qua là mặt trái của một sự thật duy-nhất là người có thể nghe được. Cảm và điếc chứng tỏ một cách tiêu-cực khả-thể tích-cực của người là nghe thấy? Mặt khác, tại sao người cảm bao giờ cũng muốn nói mà không nói lên được, nếu không phải rằng vì người tự nó là một sinh-vật biết nghe và biết nói. Dĩ nhiên cần có một số điều-kiện, và những điều-kiện ấy không phủ-nhận quan-điểm vừa rồi. Mặt khác, theo Heidegger, thì thính-lặng còn chứng tỏ tích-cực rằng mình biết nghe. Người không nghe, và nhất là không biết nghe, không bao giờ biết giữ thính-lặng, cả những lúc phải thính-lặng. Và ngược lại, người biết giữ thính-lặng đúng lúc, kịp thời là người biết xử-dụng ngôn-ngữ, người biết nói vậy. Cho nên người lợi khẩu là người không nói huyền-thuyền, bạ đâu nói đấy. Biết thính-lặng chúng ta mới chứng-tỏ được sự phong-phú đích-thực của Dasein. Tac-ngữ có câu « biết người, biết mình ». Vậy sự thính-lặng nhiều khi chứng-minh cho câu nói đó. Và cũng vì vậy, thính-lặng cũng là một cách thể-thể-hiện khả-năng của ngôn-ngữ. Thính-lặng vàng (silence d'or) là vì vậy (1).

Còn rất nhiều vấn-đề hữu-thể-luận liên-hệ đến ngôn-ngữ. Chẳng hạn, ngôn-ngữ khi nào là một khí-cu hoặc một phương-tiện truyền đạt giữa người với người, và khi nào thì ngôn-ngữ không phải là khí-cu, nghĩa là khi nào thì nó là bản-chất của Dasein. Chúng ta đã có một vài ý-niệm về những câu hỏi ấy, khi ta nói đến tương-quan giữa hiểu biết và ngôn-ngữ. Còn có những vấn-đề gay cấn khác, như tại sao có sự thính-suy của ngôn-ngữ? Tại sao tất cả chỉ-thị của ngôn-ngữ trước hết và thường do cuộc sống tạo ra và có tính-chất không-gian? Heidegger đặt ra những câu hỏi ấy và những câu hỏi tương-tự, nhưng ông không trả lời: lý-do là ngoài khả-năng ông và khuôn-khổ dự-định của ông.

Lợi của lời nói :

Lời nói không phải tất cả là ngôn-ngữ. Ta đã biết, đó là ngôn-ngữ đã được phát-biểu bằng tiếng nói. Tiếng nói của nhân-loại hay của một dân-tộc, một xứ-sở, chính là ngôn-ngữ đã được cô-động, kết-tăng (sédimenté). Mọi người trong đoàn-thể hay trong xứ-sở đều cùng nói một lời nói như nhau. Ở đây ta có thể nói là ngôn-ngữ theo nghĩa hẹp. Heidegger không nói đến sử-tình của lời nói, nhưng nhấn

(1) Xin đối-chiếu với quan-niệm ảo-ảnh của Sartre về nhạc.

manh rằng nếu lời nói là ngôn-ngữ lắng đọng thành tiêu-chuẩn truyền-thông, thì lời nói, nhờ thể hiện hữu-hình và tiêu-chuẩn-hóa của nó, có một sức bành-trướng dị-thường, vô cùng phong-phú. Người ta có thể xử-dụng nó như một cái gì vừa chắc nịch vừa mềm-dẻo, co dãn. Licet philosophos facere verbos, con người tự-do tạo ra những tân-ngữ (néologisme), có thể mặc cho những từ-ngữ có sẵn những ý-nghĩa dị-biệt.

Sự kết tằng của lời nói được thực-hiện trên ba bình-diện: cơ-cấu phát-âm (structure phonétique, le graphisme), tiết-điệu (melodie et rythme) và ý-nghĩa (signification, sens). Về phát-âm thì sự khai-triển tương-đối khó hơn, nhưng về hai tính-chất kia thì lời nói thực là co dãn. Cơ-cấu và tự-dạng là thân-thể của từ-ngữ, tiết-điệu là linh-hồn, và ý-nghĩa là tinh-thần của ngôn-ngữ. Tất cả những đặc-trưng ấy có được là do người là một hiện-hữu như ta đã định-nghĩa. Do đó ngôn-ngữ nói chung và lời nói nói riêng, hàm chứa và biểu-lộ bản-chất của người. Người được minh-họa trong ngôn-ngữ, đặc-biệt trong lời nói. Do đó mà nói rằng người là kẻ chẵn giữ hữu, hay nói rằng ngôn-ngữ là nhà của bản-thể, của hữu, cả hai cách nói cùng một ý-nghĩa, cùng chỉ một chân-lý. Chúng ta muốn hiểu người là gì, hữu của người có những bộ mặt nào, thì tốt hơn hết là ta cần-cứ vào ngôn-ngữ, nhất là lời nói, của người. Ngôn-ngữ là như vậy, cho nên có thể truyền người này qua người khác, và từ thế-hệ này đến thế-hệ kia. Tiếng nói là thành-tố căn-bản nhất của mọi nền văn-hóa và truyền-thống. Nhân-loại học hỏi, trau-dồi kiến-thức, tiến-phát trong mọi lãnh-vực; tinh-thần cũng như vật-chất, đều do khả-năng phù-thủy của ngôn-ngữ. Thực là một nguồn nhận-thức vô cùng phong-phú. Thực là một động-lực bất-tận. Có thể nói, không có ngôn-ngữ, nhân-loại chẳng những đã không khai-triển được, như ta thấy bây giờ, mà còn đã bị tiêu-diệt từ đời nào rồi.

Hại của ngôn-ngữ :

Lưỡi không xương nhiều đường lắt-léo. Đa-ngôn đa-quá, khẩu phát tâm xa. Những câu ấy và những câu tương-tự, tố-cáo mãnh-lực thâm-sâu của lời nói. Không phải mãi đến Heidegger, chúng ta mới thấy nói đến cái nguy-hiêm của chiếc lưỡi Esope. Tuy nhiên, có lẽ Heidegger là người đầu tiên quan-niệm ngôn-ngữ dưới bộ mặt hữu-thể-luận của nó, và là người đầu tiên đồng-nhất sự sa-đọa của lời nói với sự

sa-đọa của Dasein và của hữu. Mà cái nguy hại nhất chính là do bản-chất hữu-thể-luận của nó. Thực vậy, ngôn-ngữ tích-trữ và bảo-tồn bản-thể của người, của vật. Nhưng rồi dần dần người ta chấp mê vào chính ngôn-ngữ mà không còn chú tâm đến nội-dung sống-động của ngôn-ngữ. Người ta đưa ngôn-ngữ lên địa-vị độc-tôn. Ý-kiến này của Heidegger không phải không bằng cứ. Trong lịch-sử, đã hơn một lần, ngôn-ngữ đã trở thành khô héo, gầy còm, thiếu nhựa sống, trong cái thế độc-tôn của nó. Thời Trung-cổ với các hình-thức chủ-nghĩa của nó : chủ-nghĩa tiên-chuẩn, chủ-nghĩa duy-danh, v.v... Gần đây, trước và cũng do ảnh-hưởng của Heidegger, ở các xứ Nhật-nhĩ-Man, người ta đã lấy phân-tách ngôn-ngữ (bình-dân hay khoa-học) làm đối-tượng duy-nhất cho triết-lý.

Tình-trạng ấy đã tha-hóa kiến-thức bản-thể-luận và giúp Heidegger xây-dựng học-thuyết « người ta » của ông. Giờ đây, ta nói đến một hình-thức suy-đổi của ngôn-ngữ là phiếm-đàm (bavardage). Phiếm-đàm nói ở đây, không được hiểu theo nghĩa yếu-kém đạo-đức nào. Chữ phiếm trong biểu-thức phiếm-đàm nhằm nói lên một sự-kiện duy-nhất : cách-thể phát-hiện *thường-đạt* của hiểu biết và bộc-lộ bằng lời. Nói khác đi, đó là sự hiểu biết trung-bình và đầu ngọn của sự-vật : « Le bavardage est la possibilité de tout comprendre sans appropriation préalable de la chose » (1). Phiếm-luận hướng về dư-luận, xa rời nguồn-gốc, và vì thế che dấu hẳn thế chân-thực của sự-vật. Càng phiếm-luận, người ta càng tạo trở-lực cho một cuộc trở về với sự-vật. Nguy hại nhất là phiếm-luận làm cho người ta lầm tưởng là đi trên đường chân-lý, không còn vấn-đề nào phải đặt ra và giải-quyết. Phiếm-luận là vọng-ngoại, là mất gốc vậy.

Một trong những nguyên-do của phiếm-luận là hiểu-kỳ. Hiểu-kỳ mà Heidegger mô-tả khác với ngạc-nhiên. Ngạc-nhiên trực-tiếp do bản-khoản bản-hữu của người. Nhờ ngạc-nhiên, người mới có cơ tiến tới, mới thấy vấn-đề phải đặt ra. Trong khi đó, hiểu-kỳ là hình-thức sa-đọa của ngạc-nhiên. Có ba động-năng (moments) tạo ra hiểu-kỳ : sự bắt-lực dừng lại bên cạnh sự-vật và tồn-tại trong thế-giới bản-khoản ; sự phân-tán thành nhiều khả-thể dị-biệt cùng một lúc hay liên-tiếp, sau hết là xáo-động không ngừng. Con người cơ-hở tự biến thành đồ chơi của hoàn-cảnh, của gió bốn phương, mất tự-chủ và

(1) S. Z. trang 208.

nô-lệ cho đời. Quan-niệm này nhắc nhở đến Don Juan của Kierkegaard.

Sau hết, có một sự móc nối giữa hiểu-ký và phiếm-luận. Hiểu-ký là một việc của thị-giác. Phiếm-luận là việc của thính-giác. Cả hai toa rập với nhau như hình với bóng để tạo nên một tình thế vọng-ngoại, vọng-bản, của Dasein. Hễ ở đâu có phiếm-luận là ở đấy có hiểu-ký và ngược lại. Âm-thanh và màu sắc vì thế là hai mối nguy hại cho nhân-loại, nếu chúng trở thành những cảm dỗ. Hiểu-ký muốn đi sâu vào mọi vấn-đề, mọi hiện-tượng, và do đó bị làm trống là kiến-thức; phiếm-luận có tham-vọng trung nhân hiệu là người thông-thạo mọi vấn-đề, không có gì mà không thấu-đạo. Cả hai đã và đang chi-phối cuộc sống của nhân-loại. Đó là những đặc-trung điển-hình nhất, của con người trung-bình thường-nhất (l'être-là quotidien).

Đền đây, chúng ta đã, phần nào, nắm được những thành-tố chính-yếu kiến-tạo Dasein. Những thành-tố ấy đúc kết thành ba đề-mục trọng-tâm: người là hữu-tại-thể, người là kẻ bị bỏ rơi, người là sinh-vật biết lãnh-hội. Ba sự-kiện ấy lồng vào nhau, tự minh-xác lẫn nhau, bổ-túc cho nhau, không thể nói đến sự-kiện này mà không đồng thời nói đến hai hàm-thụ sự-kiện kia. Bởi vì tất cả làm thành Dasein, làm thành con người và bất-khả-phân trong Dasein duy-nhất. Tuy nhiên Heidegger dường như cho rằng *lãnh-hội là quan-trọng nhất và quyết-định nhất tư-thái* của con người. Bởi vì ở tất cả các cấp bậc, lãnh-hội phân-biệt người với toàn thể hiện-hữu đã dành, mà nhất là lãnh-hội cho phép thấy được bản-thể của nhân-hữu và hữu xét theo là hữu, không có lãnh-hội, hữu không bao giờ xuất-hiện. Cho nên một lần nữa ta thấy tại sao Heidegger nói rằng hữu của Dasein là hiểu biết về mình, càng hiểu biết càng thấy hữu là gì, và ngược lại, càng thấy hữu là càng hiểu biết. Có một liên-hệ *biện-chứng* giữa nhận-thức và hữu-thể-luận là vì như vậy. Và theo nghĩa đó, phân-tách hiện-tượng-luận của Heidegger đã vượt được mọi học-thuyết nhị-nguyên, đặc-biệt, ông muốn vượt Kant và phục-hồi bản-thể-luận đã bị Kant triệt hạ. Nhưng tại sao J. Wahl lại có ý nghĩ rằng với Heidegger bản-thể-luận đang đi dần đến chỗ diệt-vong? Ta sẽ trả lời câu hỏi đó.

LU-TT'

Sau khi đã mô-tả những đặc-trung của hữu Dasein, Heidegger còn muốn tìm một sự dây nối kết cho những đặc-trung

ấy. Sợi dây ấy là *ưu-tư* (souci). Những nỗi niềm băn-khoăn, lo nghĩ, của hữu-tại-thể thấy mình phải tự hiểu để tự cứu trong kiếp trầm-luân khổ-ái, những tâm-tinh, những hành-động, những suy-tưởng, nói tóm lại, tất cả những gì gần xa, trực hay gián-tiếp, thiết-tạo và xác-định con người trong thời-gian, đều qui-hoàn về một mối, *ưu-tư*. Người là *ưu-tư*. Aristote nói, người là sinh-vật có lý-tính. Descartes cho người trước hết và căn-bản là vật (res) suy-tư. Hegel gọi người là tinh-thần đang thể-hiện theo con đường lý-học. Heidegger định-nghĩa người là *ưu-tư*. *Ưu-tư* có trước tất cả. Không *ưu-tư*, sao lại suy-tư, sao lại thắc-mắc, sao lại đặt vấn-đề, sao lại tìm hiểu và tìm biết. Tri-hành về mọi phương-diện và ở tất cả các trình-độ, đều bắt nguồn ở một động-lực duy-nhất và nguyên-thủy là *ưu-tư* vậy. Người là gì? Người không thể diễn-suy từ một ý-niệm nào cũng như không thể rút ra từ một kinh-nghiệm sống nào khác. Bởi vì, ý-niệm do *ưu-tư* mà có, và kinh-nghiệm cũng là do *ưu-tư* mà thành. Như vậy, chẳng những ông phủ-nhận thuyết duy-lý và phủ-nhận luôn thuyết duy-nghiệm, kể cả duy-nghiệm của Husserl.

Người ta có thể vẫn nạn : thế thì *ưu-tư* mà Heidegger nói đó có phải là một kinh-nghiệm không? Ta hãy nghe ông trả lời.

Ưu-tư không phải là một hiện-tượng và không thể đồng-nhất với các hiện-tượng như ý-chí (volonté), như ước-vọng (souhait), như khuynh-lượng (inclination), như kích-động (impulsion), nói tóm lại, *ưu-tư* không thể hiện-hình như một đối-tượng cho nhận-thức hiện-thể được (1). Như vậy, *ưu-tư* là bản-thể của người, thuộc về hữu-thể-luân, như vậy, không bao giờ bị liệt vào hàng các hiện-tượng tâm-lý hay một khoa-học nhân-văn nào được.

Thế thì tại sao ta biết được có *ưu-tư*? Dựa vào dấu dề quá-quyết hiện-hữu của *ưu-tư*? Heidegger nói : bằng vào những gì ta đã đề-cập đến trong ý-nghĩa sợ, khiếp, kinh-hoàng, nói tóm lại, bằng vào tâm-tinh hoàn-cảnh. Mặt nước rung-động tất phải có sóng ngầm. Những dị-đồng trong tâm-tinh hoàn-cảnh chứng-tỏ một duy-nhất căn-bản chống đỡ

(1) S. Z. trang 224 : « Semblable en cela à toute analyse ontologique, l'interprétation ontologique de l'être-là comme souci est, dans ses résultats, très éloignée de ce qui est accessible à la compréhension préontologique de l'être, et d'avantage encore de ce qui l'est à la connaissance gnatique de l'étant ».

cho những di-dòng ấy. Nói khác đi, tru-tư không phải là kết-quả của suy-tư từ một ý-niệm trừu-tượng nào, cũng không phải là rút từ một tri-giác nội-tại về một kinh-nghiệm nào. Lý-do quyết-dịnh nhất là trong phân-tách ý-niệm và kinh-nghiệm sống, người ta không bao giờ thấy xuất-hiện hình bóng của tru-tư cả.

Không là ý-niệm và hậu-tư của một tiên-tư, không là sản-phẩm của kinh-nghiệm, nhưng tru-tư là một thực-thể hữu-thể-luận (*entité ontologique*) để nói theo từ-ngữ cổ-diễn, lý-luận ấy có thể chấp-nhận được không, có phải là tiên-doán và nhân-tạo không? Uu-tư, Heidegger nói, không phải là nhân-tạo. Uu-tư là cái gì được mặc-khải từ hiện-thể hiện-sinh của hữu Dasein (1). Nói khác đi, tru-tư chính là hữu của Dasein và theo nghĩa đó, tru-tư có tính-cách quyết-dịnh cho mấy vấn-đề sau đây :

1.— Vấn-đề *nghĩa* của hữu nói một cách tổng-quát (*la question du sens de l'être en général*). Thực vậy, khi hữu của Dasein là tru-tư và hữu của vạn-vật được hiểu theo thị-điền của Dasein, nghĩa là theo quan-điểm khả-dụng, thì người cũng như vật, nói chung tất cả hữu, trong đó có người, sẽ không còn là những tập-thể có-dụng như triết-học cổ-diễn đã trông-tượng. Do đó, « cần phải trình-bày mỗi giây hữu-thể-luận thế nào để nối-kết được tru-tư, đời tinh, hữu-khả-dụng và tự-tại lại với nhau » (2).

2.— Vấn-đề *thực-tại* (*réalité*). Thực-tại là vật-chất hay tinh-thần, khách-quan hay chủ-quan, bên nào có trước bên nào có sau, bên nào ưu-tiên hơn. Những vấn-đề ấy và những vấn-đề tương-tự, trong viên-tượng của triết-học Heidegger, chỉ là hư-đề. Nói là hư-đề, vì người ta đã lẫn hiện-hữu (*étant*) với hữu (*être*). Heidegger không phủ-nhận hiện-hữu vật-lý hay tinh-thần. Nhưng ông chối bỏ mọi ý-niệm đồng-nhất hiện-hữu với hữu. Ông viết : « *L'étant est indépendamment de l'expérience, de la connaissance et de la saisie par laquelle nous le révélons, découvrons et déterminons. L'être cependant n'« est » que dans la compréhension d'un étant qui a pour être de comprendre l'être* » (3). Nói đến thực-tại,

(a) S. Z. trang 240.

(1) S. Z. trang 225 : « Il sera nécessaire d'exposer le lien ontologique qui lie le souci, la mondanité, l'être-disponible et la subsistance (réalité) ».

(2) S. Z. trang 225.

do đó, cần phân-biệt hiện-hữu với hữu thì mới có một ý-niệm *tiền-bộ* hơn về thực-tại.

3.— Vấn-đề *chân-lý*. Từ ngàn xưa, triết-học đã liên-kết hữu với chân-lý. Điều đó chúng ta đã biết. Nhưng không may, người xưa đã không thấy trọng-tâm của vấn-đề chân-lý, không thấy thế nào là chân-lý, và cũng không thấy thế nào là hữu: người xưa đã quan-niệm-hóa chân-lý, quan-niệm-hóa hữu, và quan-niệm-hóa liên-hệ giữa hai quan-niệm ấy. Cần phải tìm liên-hệ chân-lý hữu trong ưu-tư, điều mà người xưa đã không ngờ.

4.— Vấn-đề *chân-lý của khoa-học*. Tuy nhiên, không hẳn rằng phải ý-thức được học-thuyết ưu-tư, nhiên-hậu mới đạt tới chân-lý của khoa-học đặc-thù, cũng như không cần thấy ưu-tư trước rồi mới mô-tả trọn- vẹn các hiện-tượng chuyên-hóa của nó, như tâm-tình, hoàn-cảnh mà ta đã nói. Về điểm này, Heidegger không tỏ ra quá khắt-khe như Sartre chẳng hạn, vì theo ông này, thì một khoa về người là điều-kiện tiên-quyết để xây-dựng khoa-học. Theo Heidegger, nếu chúng tôi không làm, thì bên họ xác-định cho bên kia, chúng ta không làm cách nào khác hơn là đồng-thời nghiên-cứu cả khoa-học, cả triết-lý: con người được minh-định bằng hành-động của mình, và bất cứ bằng hành-động nào.

Ưu-tư là hữu của Dasein. Ưu-tư không phải là một quan-niệm nhưng không phải không lãnh-hội được. Trái lại, ưu-tư là cái gì mà bản-chất là lãnh-hội, bởi vì ưu-tư là hữu, mà như đã nói nhiều lần, hữu của Dasein là lãnh-hội. Do đó, ưu-tư không đơn-giản như ta tưởng. Mặc dầu là nền-tảng của tâm-linh, ưu-tư vốn phức-tạp trong cơ-cấu bản-thể-luận của nó. Chúng ta có thể dễ-dàng theo dõi Heidegger trong ý-kiến ấy. Thực vậy, nếu ưu-tư là hữu của Dasein và hữu của Dasein là nghĩa lý được chính Dasein lãnh-hội, thì ưu-tư đâu có đơn-giản, trái lại, phức-tạp như chính toàn-thể Dasein vậy. Điều đáng ngạc-nhiên! và đó cũng chính là khó-khăn thêm cho Heidegger, là việc ông muốn vượt cơ-cấu phức-tạp của ưu-tư, để tìm cho bằng được, một *ân-số uyển-nguyên* hơn, *ân-số* này sẽ là cái giải-thích tại sao ưu-tư là sợi dây

nối-kết mọi hiện-tượng đã nói (1).

Vấn-đề vừa đặt ra đó, sẽ được thảo-luận trong Tiết thứ hai của Sein und Zeit.



(1) S. Z. trang 240: 'La détermination du souci comme être-en-avant-de-soi-même — être-déjà-à... — être-au-près-de..., rend manifeste que ce phénomène comporte toujours une articulation structurelle. Mais n'est-ce pas là une indication phénoménale que le problème ontologique doit être creusé encore davantage et devrait aboutir à mettre en évidence un phénomène plus original encore et qui sous-tendrait ontologiquement l'unité et la totalité des structures multiples du souci'.

NHỮNG HẬU-ĐỀ HIỆN-SINH

9 NHỮNG HẬU-ĐỀ HIỆN-SINH

Chúng ta đã khái-lược những luận-đề chính-yếu trong học-thuyết Heidegger. Những luận-đề ấy đồng-thời cũng là những luận-đề, theo ông, chính-yếu của triết-lý. Thực vậy, triết-lý là triết-lý của Hữu về Hữu. Triết-lý là sự hiểu biết Hữu : Hữu là triết-lý vậy. Nhưng ai lãnh-hội hữu nếu không phải là hữu của Dasein, của người. Tìm hiểu hữu nói chung tức là tìm hiểu người như là lãnh-hội về Hữu.

Sự lãnh-hội ấy đã được diễn-lá dưới các khía-cạnh : hữu-tại-thế, hữu-cộng-đồng, hữu-cộng-tha, hữu-lưu-đày, hữu-lãnh-hội, hữu-như-là-uru-tu. Tất cả mọi vấn-đề triết-học đều phải được soi sáng bởi ánh-sáng của những luận-đề chính-yếu ấy.

Tuy nhiên, còn một vấn-đề chính-yếu hơn hết và có tính-cách quyết-định giá-trị, hữu-thế-luận cũng như đạo-đức-luận, của con người, đó là hiện-tượng ân-số, lời giải sau cùng của uru-tu, mà ta đã đặt ra trước đây. Là vấn-đề chính-yếu và quyết-định như thế, tại sao ta đã không đề-cấp đến ? Xét theo luận-lý cổ-điển, thì sự quan-trọng quyết-định của ân-số ấy thuộc thứ hạng nguyên-nhân cứu-cánh (cause finale), nhưng xét về phương-diện suy-luận qui-nạp nghĩa là theo sự tiến-diễn nghiên-cứu và khám-phá của Heidegger, thì ân-số ấy đã đến với ông như là một hậu-đề của những suy-luận đi trước. Vì thế, ta có thể cho rằng hiện-tượng ân-số là hậu-đề và các luận-đề chính-yếu đã mô-tả là tiên-đề, nếu chúng ta nhìn theo lý-học diễn-địch. Về một phương-diện, hậu-đề

quan-trọng hơn tiền-đề, nhưng cần phải đặt tiền-đề trước khi đặt hậu-đề.

Chúng tôi muốn đề-cập đến vấn-đề *mệnh-chung* và các vấn-đề nối-tiếp do quan-điểm của Heidegger về mệnh-chung đặt ra cho nhân-sinh, hoặc nói theo luận-đề của chúng ta, cho hiện-sinh.

Vậy, dưới nhan «*Những hậu-đề hiện-sinh*», trong khuôn-khổ cuốn *Sein und Zeit*, chúng ta sẽ lần-lượt trình-bày :

- 1.— Tiêu-quyết của nhân-bản (*négativité de l'essence humaine*).
- 2.— Hữu-vị-tử (*l'être-pour-la-mort*).
- 3.— Trở về với hiện-sinh đích-thực (*Retour à l'existence authentique*).

Tiêu-quyết của bản-thể người :

Nhân-bản ta nói ở đây không đồng-nghĩa với nhân-bản như là một học-thuyết (*humanismus*). Nhân-bản ở đây là bản-thể của người (*essence humaine*). Theo dõi phân-tách của Heidegger về *Dasein*, ta có lẽ có cảm-tưởng học-thuyết của ông có tinh-cách tiêu-cực, vì vượt quá sự suy-luận thông-thường, vì không thể xác-định bằng những phạm-trù, lý-tính. Tuy-nhiên, như tã đã biết, mặc dầu vậy, và chính vì không diễn-tả cân bằng với những ý-niệm diển-dịch, những đặc-tính bản-hữu vốn tích-cực đối-với Heidegger. Vậy thì cái mà ta gọi là Tiêu-quyết của nhân-bản là gì ?

Tiêu-quyết mà ta sẽ bàn tới thuộc thứ hạng hữu-thể-luận và thực ra là «*kết-quả*» suy-diễn «*từ những bản-hữu*» mà ta đã biết. Tiêu-quyết ấy qui về hai ý-niệm : hữu-hạn-tính và tội trạng của hiện-sinh.

Hữu-hạn-tính.

Chúng ta đã biết *Dasein* tự nó bị giới-hạn trong nguyên-lai, trong hoàn-cảnh và trong dự-phóng của nó. *Dasein* là khả-thể và hiện-sinh được thiết-lập trên hiện-thân của khả-thể ấy trong thời-gian. Nói khác đi, người không phải chỉ là khả-thể, mà người là sản-phẩm của khả-thể của mình. Khả-thể ấy không vô-hạn, mà trái lại luôn luôn giới-hạn.

Bị ném vào thế-giới này ngoài và trước ý muốn của mình, người là một hiện-hữu đã bị giới-hạn trong nguyên-ủy. Ta không thể không sinh ra được, một khi đã sinh ra trên quả địa-cầu. Nhưng đã có mặt dưới ánh-sáng mặt trời, điều đó không cho phép ta nói rằng chúng ta cần phải sinh ra, hiện-hữu của ta là cần-thiết. Một người sinh ra, chỉ là một sự *bất đầu* trong thời-gian, và theo nghĩa đó, chúng ta đã bị giới-hạn ngay từ khi sinh.

Thứ đến, trong sự xử-dụng tự-do, chúng ta bị giới-hạn bốn bề. Ta không thực-hiện nổi tất cả những gì ta muốn, vì tự-do tự-nó bị điều-kiện của ngoại-cảnh, kể cả thân xác nặng nề, hèn yếu, bất-lực. Lực-bất tông-tâm là như vậy. Cho nên, tự-do và ý-thức tự-do, đồng-thời là những liên-dới tự của giới-hạn và ý-thức giới-hạn. Đừng ngạc-nhiên tại sao tự-do bị giới-hạn trong thể-hiện của nó. Đây không phải là do kinh-nghiệm, do những nhận định tâm-lý-học. Giới-hạn của tự-do bắt nguồn ở thân-phần tại-thế của Dasein, ở định-nghĩa của hiện-sinh.

Sau hết, giới-hạn-tính của hiện-sinh được chứng-minh một cách hùng-hồn bởi sự chết. Trước khi đề-cấp đến hiện-tượng này, ta nói đến thế nào là tội-trang.

Tội-trang.

Khi Heidegger nói rằng hữu-tại-thế sống trong kiếp lưu-đày, độc-giá không khỏi nghĩ đến « nghiệp-quả » nào hoặc tội-trang nào đã khiến cho Dasein phải « đền-tội » một cách oan uổng và bất-đắc-dĩ như vậy. Người là một tội-nhân, vì người có tội. Nhưng tội ở đây không phải là tội nguyên-thủy của Thiên-Chúa-giáo, do sự bất phục-tùng Thượng-Đế. Cũng không phải là một vi-phạm mệnh-lệnh vô-điều-kiện của lương-tâm như Kant quan-niệm. Cũng không phải do một thiếu sót bản-phận nào đối với một thần-quyền hay một thế-quyền như xã-hội chẳng hạn. Nói tóm lại, tội không phải là một sự-kiện bên ngoài đến với ta từ kẻ khác, nghĩa là do việc làm cho kẻ khác bị tổn thương trong quyền-lợi của họ. Lý-do chính là hiện-sinh của ta không làm gì có tội theo những nghĩa đó. Như Từ-Hải ở chốn biên-cương, dọc ngang nào biết trên đầu có ai, mỗi cá-nhân chỉ biết lấy mình làm trọng-tâm, chỉ biết tự thực-

hiện để thực-hiện sự nhiều-biết về Hữu, thế thôi, không làm gì mà có tội với ai cả.

Vậy tội bởi đâu ? Heidegger phân-biệt trong tội-trạng ba thừa-tố hay ba nguyên-nhân : chứng-nhận của lương-tâm ; khả-thể lựa chọn của Dasein hay là tự-do đáp-ứng của Dasein đối với tiếng gọi cao-siêu, và sau hết, thế kiếp của Dasein.

Heidegger nói đến « tiếng của lương-tâm » và nhìn nhận tiếng gọi ấy như là một kiện-tình hiện-tượng-luận. Nói khác đi, tiếng của lương-tâm là hiện-tượng sống của hiện-sinh, không thể phủ-nhận, và do đó là một cách thể hữu Dasein. Lương-tâm không ở ngoài vào, không do ai khác đặt ra cho Dasein, mà chính là bản-hữu của Dasein, đồng-nhất với Dasein. Tiếng kêu gọi ấy không phải ở ngoài vào, không do Thần Thánh hoặc « người ta », vì lương-tâm có thể đối-kháng với bất cứ một mệnh-lệnh nào khác, vì lương-tâm tự dành cho mình quyền quyết-định tối-hậu trong mọi thái-độ của Dasein. Chính lương-tâm hư-vô-hóa áp-lực của thường-nhật-tình do dư-luận, phong-tục, tập-quán gây ra. Một khi tiếng gọi của lương-tâm vang lên thì tất cả những ồn-ào xua-động của « người ta » có thể tan biến vào hư-vô. Tiếng lương-tâm là địch-thủ của phiếm-luận vậy.

Tiếng gọi của lương-tâm, chính là lương-tâm. Nhưng lương-tâm không xuất đầu lộ diện như một sự-vật, không đặt đại bản-doanh ở một nơi nào trong tư-thần của ta : đặc-trung của lương-tâm là bất-xác và bất-định. Bất-định mới linh-động có mặt khi cần đến, bất cứ trong trường-hợp nào của hiện-sinh. Bất-định vì đã được xác-định đồng-nhất với hiện-sinh. Do đó cũng như hiện-sinh lương-tâm từ chối mọi cố-gắng đồng-hóa với thế-tục, với sự-vật.

Ta đã nói rằng, lương-tâm đồng-nhất với Dasein, nhưng có phải rằng là tiếng gọi của Dasein ? Có và không. Có vì tiếng gọi ấy từ trong Dasein mà ra, vì nói Dasein là nói đến cách thể hữu của nó là lương-tâm. Nhưng tiếng gọi ấy không phải là của Dasein, vì rằng, rất nhiều khi tiếng gọi ấy trái ngược với sự mong chờ của chính Dasein, hơn nữa, chống Dasein. Mặt khác, tiếng gọi ấy tuy từ một chỗ thâm ế trong Dasein, nhưng vượt hẳn Dasein. Ta có thể nghe thấy trong ý-kiến ấy của Heidegger vang-âm lời xung-tung của Thánh Augustin « Deus intimor intimo meo et superior summo meo ».

Người ta có thể đặt ra hai vấn nạn : nếu tiếng gọi ấy cao hơn bản-ngã của con người, thì tiếng gọi ấy bắt nguồn từ đâu? Mặt khác, nếu tiếng gọi của lương-tâm chỉ là một nhận-xét của hiện-trạng-luận thấy trong hiện-sinh, thì tại sao lại liệt tiếng gọi ấy vào thứ hạng đạo-đức-học? Câu hỏi thứ nhất liên-hệ đến vấn-đề siêu-vượt của Dasein, chúng ta sẽ nói đến. Nhưng câu hỏi này liên-hệ đến câu hỏi thứ hai, và trong mọi trường-hợp, người ta tự hỏi Heidegger có quyền đi từ phân-tách kiện-tính đến một ý-niệm về đòi hỏi của đạo-đức-học không? Hay là ông đã vô-tình chấp-nhận lập-trường của Kant trong cuốn « Phê-Bình Lý-trí Thực-hành »?

Thành-tố thứ hai biện-chính cho tội-trang là khả-thể lựa-chọn của Dasein. Lựa-chọn giữa đáp-ứng tiếng gọi của lương-tâm hay chiều theo sự đón mời của hiểu-kỳ, phẩm-luận, giữa bản-ngã đích thực và sự tha-hóa do thế-lực đế-quốc « người ta », giữa hưởng-thượng và suy-đồi của Dasein. Chúng ta đã nói rằng tự-do, bao giờ cũng bị các điều-kiện nội ngoại giới-hạn, và vì thế, khả-thể của con người là khả-thể có giới-hạn. Khi ta chọn-lựa khả-thể này, tức là từ-chối khả-thể kia. Điều đó cũng có nghĩa là ta không hoàn-toàn làm chủ hiện-sinh của ta : hiện-sinh của ta là một cái gì có giới-hạn vậy. Nói khác đi, giới-hạn là một tính-chất tiêu-cực, vậy mà hiện-sinh được xác-định bởi giới-hạn, cho nên tiêu-cực-tính là yếu-tố cấu-tạo của hiện-sinh.

Cho nên cái tạo ra tội-trang không phải nằm trong hay dỡ của chọn-lựa cho bằng trong sự giới-hạn của khả-thể chọn-lựa. Khả-thể ấy, không phải do ý muốn, mà do chính bản-chất hữu-hạn và bất-lực của Dasein. Theo nghĩa đó, không ai khác chịu trách-nhiệm về thành-quả lựa-chọn của Dasein, ngoài Dasein ra.

Thực vậy, cái nghiệp của Dasein là tự cứu lấy bản-thân trong số-kiếp mỏng-manh, bèo-bọt, tha-hương của mình. Không mời mà đến, không muốn mà đi, cuộc sinh tử diễn ra ngoài ý-kiến của đương sự là mọi người chúng ta, thì những gì gọi là công, tội, đều do chính thân-phận con người chúng ta mà ra. Đừng đổ tội cho ai, đừng nại rằng mình không muốn sinh ra, mình không muốn thế; sự-kiện đã là như vậy rồi, nghĩa là một khi đã thấy mình bị ném vào trần-thế, thì tức là mình mang lấy nghiệp làm người với tất cả những thành, bại của nó. Thành bại ấy do sự hiện-diện của mình trên thế-giới;

do hiện-sinh mà ra. Người Việt-Nam, khi nghiên-cứu Heidegger ở những ý-kiến ấy, có thể liên-tưởng đến một vài vần thơ, như :

Ngắm hay muôn sự tại trời,
 Trời kia đã bắt làm người có thân
 Bất phong-trần phải phong-trần
 Cho thanh-cao mới được phần thanh-cao
 Có đâu thiên-vị người nào
 Đã mang lấy nghiệp vào thân
 Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa
 Thiện-căn ở tại lòng ta
 Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài.

Thi-sĩ Tiên-Điền không giải-thích thêm liên-hệ giữa Nghiệp và Thiện-căn; vì ông cho rằng người đọc là đồng-bào của ông, đã thừa hiểu đạo Trời và Phật-pháp, hà tất phải dài lời. Còn như Heidegger, vốn nhiều ít chịu ảnh-hưởng của triết-lý Ấn-độ và Viễn-đông, đã quan-niệm con người ngoài mọi qui-chiều tín-ngưỡng. Cho nên người đọc không khỏi thắc mắc tại sao ông lại quan-niệm được con người như ông hiểu, là một tội hay phạm-nhân. Sinh ra làm người, hay nói như ông, hữu-tại-thế đâu có phải là một tội. Đâu phải rằng hễ ai vào nhà tù, ở trong nhà tù đều là tội-nhân. Heidegger đã lẫn-lộn nhà tù với tội-nhân, hay ít ra lẫn-lộn đau khổ do sinh, tử, lão, bệnh, gây ra với tội lỗi. Nhiều nhà bình-luận đã tố-cáo sự lẫn-lẫn ấy (1).

Hữu-vị-tế :

Người sinh ra không phải để sống mãi với núi sông. Một ngày nào đó, cuộc đời của người sẽ chấm dứt với Tử-thần. Chết là hết. Đề-tài này đã từng làm say-sưa nhiều thi-sĩ cũng như triết-gia. Nhưng có gì độc-đáo nơi quan-niệm của Heidegger về hiện-tượng ấy? Chúng ta sẽ tìm hiểu quan-niệm ấy qua hai mục đề dưới đây :

(1) Đồng ý với A. de Waelhens, R. Jolivet viết : « Nous sommes là dans une conception que la conscience morale repousse absolument : la finitude est bien la condition première de la possibilité du péché, elle ne constitue pas le péché. Celui-ci réside, non dans la finitude, ni dans le choix de celle-ci, qui n'est pas en notre pouvoir, mais dans le libre choix d'une activité mauvaise ».

a) Chết là hoàn thành cuộc đời.

Thời thường, người ta cho rằng có đi có đến, có khởi có chung, có sinh có tử. Vậy thì tử có phải là kết-quả của cuộc sống không? Vậy thì tử có phải là cái gì khách-quan có thể xảy đến hay sẽ xảy đến cho cuộc sống không? Nói khác đi, chết có phải là cái gì ở ngoài cuộc sống, ở tận đàng xa mà đời người sẽ hay có thể nay mai phiêu-lưu đến đó? Heidegger không quan niệm như vậy.

Cuộc đời diễn ra như một hành-trình và lữ-khách không ngừng vật lộn trong cuộc hành-trình ấy. Vật lộn để tự tiến lên, để tự cải-thiện với thời-gian và trong thời-gian. Nhưng như ta đã biết, sự cải-thiện ấy không bao giờ đạt tới tuyệt-đối. Vì giới-hạn của khả-thể nhân-loại, hoàn-thiện hiện-sinh là một ảo-mộng: cuộc đời thiết-yếu là một công-trình không bao giờ làm xong theo ý muốn, một công-trình dở-dang. Đời người là hiện-sinh. Người là hiện-sinh, nghĩa là luôn luôn tự phóng như một chiếc tên, hòn đạn, không ngừng vươn lên trong quỹ-đạo không tận điểm. Bởi vì hiện-sinh là ưu-tư, bao lâu còn sống, bấy lâu còn phải xây-dựng bản-thân trong ưu-tư.

Nhưng nếu cuộc đời là như vậy, nếu hiện-sinh thiết-yếu dở-dang trong tình-trạng ảo-vọng đó, thì đâu là cơ-cấu của hiện-sinh. Liệu ta có thể nói đến ý-nghĩa và cơ-cấu của một công cuộc mà chương-trình và đặc-tính chỉ có thể xác-định theo nhịp thời-gian sẽ đến? Hay là hiện-sinh chỉ là những khả-thể thuần-túy? Không, chúng ta cần phân-biệt để thống-nhất quan-niệm. Thực vậy, theo Heidegger, thì hiện-sinh không phải là khả-thể thuần-túy, vì hiện-sinh là hiện-sinh của Dasein hữu-tại-thể và hữu-cộng-đồng. Nhưng hiện-sinh đồng-thời là lãnh-hội và dự-phóng, và theo nghĩa đó, hiện-sinh là một khả-thể bất-xác theo nguyên-tắc. Đem bất-xác đó đóng khung vào khuôn-khở của thế-giới Dasein, thì hiện-sinh là một giới-hạn. Vì thế, tự nó và từ đâu, hiện-sinh đã bị giới-hạn và mang trong mình một giới-hạn.

Ta dễ cảm thấy và lãnh-hội giới-hạn ấy của cuộc sống ta hiện đang sống. Nhưng ta không cảm thấy chết như là giới-hạn tuyệt-đối của cuộc sống, vì ta chưa chết, vì sự chết chưa đến với ta. Vì thế, ta tưởng chừng như có thể mở rộng giới-hạn của cuộc sống đến vô-hạn. Sự nao-tưởng ấy thực ra

chỉ là một thói trào của sa-đọa căn-bản, được du-luận « người ta » khuyến-khích.

Tại sao chúng ta chết ?

Đã nói rằng hiện-sinh là thực-hiện những khả-thế của mình, thì hiện-sinh phải thực-hiện cho bằng được sự chết, là một khả-thế nội-tại của Dasein. Đừng tưởng chết là cái mốc cuối cùng cắm lên ở tận điểm cuộc đời, và đang lạnh-lùng, thân nhiên, chờ đợi chúng ta. Chúng ta làm. Thực vậy, chúng ta mang sẵn chết trong bản-thân : « sinh ra, chúng ta đã khá già để chết ». Đó là ý-nghĩa của Sein-zum-Ende và « Sein-zum-Tode » : hữu của người là để cáo chung, hữu của người là để chết.

Điều chúng ta cần nói ngay là sự chết đòi hỏi được thực-hiện, mau chóng tùy đó, nhưng nhất-thiết phải được thực-hiện. Từ ý-nghĩa này, Heidegger suy-diễn rằng chết là hoàn-thành cuộc đời, làm đầy ý-nghĩa của hiện-sinh. Có chết thì chúng ta mới nói được như Đấng Kitô đã nói khi lâm-chung : « Consummatum est ! : đã hoàn-thành ! Hiện-sinh phải được hoàn-thành bằng sự chết. Đòi hỏi ấy là một đòi hỏi hữu-thê-luận, hiện-sinh.

Như vậy trong ý-niệm chết ta thấy ba yếu-tố định-nghĩa : chết là chấm dứt cuộc đời, chết làm cho hiện-sinh thành một toàn-thê, chết là toàn-thê của cuộc đời.

Định-nghĩa thứ nhất không có gì đáng nói. Đó là quan-diêm thông-thường. Định-nghĩa thứ hai quan-trọng hơn. Chết đến với hiện-sinh, như giọt nước cuối cùng làm đầy mức chén. Không có sự chết, đời ta như thiếu một cái gì, và do đó không thể gọi là đời người được, hiện-sinh không phải là hiện-sinh. Bởi vì nói đến hiện-sinh là nói đến chết. Cái mà Heidegger gọi là hữu-tại-thế chỉ được đầy-đủ ý-nghĩa được xác-định thêm bằng hữu-vị-tử.

Về điểm này, người ta có thể hỏi : toàn-thê của hiện-sinh thuộc thứ hạng nào, hữu-thê-luận hay nhận-thức ? Thực vậy, theo Heidegger, thì chết không phải là một ý-niệm, mà là một bản-hữu sống của mỗi Dasein. Không phải cứ chứng-kiến cái chết của người khác mà ta hiểu được chết là gì và hiện-sinh là gì. Chúng ta phải chết, thì mới hiểu được tất cả ý-nghĩa của sự chết, thì hiện-sinh của ta mới gọi được là hoàn-thành. Nhưng chưa chết thì cá-nhân không biết thế nào là chết, mà chết rồi thì còn đâu để hiểu thế nào là chết, thành ra không bao giờ có sự hoàn-thành của hiện-sinh cả.

Heidegger nói rằng đúng như vậy, nhưng người ta có thể có một lãnh-hội trước về thể nào là chết với tất cả những sợ-hãi và hậu-quả của nó. Nhưng lãnh-hội trước; phải chăng là sự lãnh-hội của kẻ bàng-quang, chưa có kinh-nghiệm chết của bản-thân? Và do đó không thể nói, chết đến làm cho hiện-sinh thành toàn-thể, nếu hiểu toàn-thể theo nghĩa hiện-sinh, nghĩa là theo kinh-nghiệm sống của mỗi Dasein.

Kinh-hãi của chết không phải là ở cơn hấp-hối, của những đau khổ thân thể cảm thấy trước giờ lâm chung, nhưng theo đúng quan-niệm của Heidegger, là do sự không còn nữa của con người. Vậy mà như đã nói, khi người không còn nữa thì còn đâu người để mà cảm thấy sự không còn nữa của chính mình? Do đó, nói rằng chết là cái làm cho ta cảm thấy cá-nhân hơn cả, độc-lập hơn cả, mình hơn cả, nhân-định ấy thực ra dựa trên một tiên kiến, « một trò chơi bịt mắt » (chơi năm mươi) như Sartre đã viết sau đây: Người ta đã thấy cái trò chơi bịt mắt của Heidegger: đầu tiên thì ông ta cá-nhân-hóa sự chết của mỗi người chúng ta, cho rằng đó là sự chết của một ngôi vị, một cá-nhân, một điều duy-nhất mà không ai khác có thể làm thay cho tôi được; sau đó ông lại xử-dụng cái cá-tính bất-khả-sánh mà ông đã gán cho sự chết từ Dasein để cá-nhân-hóa chính « Dasein »: nghĩa là, nhờ tự-do dự-phóng đến cả cái khả-thể tận cùng nên « Dasein » mới có được hiện-sinh chân-thực và mới thoát khỏi sự tầm thường hằng ngày để đạt tới duy-nhất-tính không thay thế được của ngôi vị. Nhưng trong đó có một vòng luẩn quẩn: làm thế nào để chứng thực được sự chết có cái cá-tính ấy và có sức-lực ban phát cái cá-tính ấy. Đã hẳn rằng nếu sự chết được mô-tả như sự chết của tôi, thì tôi có thể chờ đợi nó: đó là một khả-thể có tính-chất và phân-minh. Nhưng sự chết đánh ngã gục tôi có phải là sự chết của tôi không? (1) Và Sartre phân-biệt

(1) E. N. trang, 617-618: « Le tour de passe-passe réalisé par Heidegger est assez facile à déceler: il commence par individualiser la mort de chacun de nous, en nous indiquant qu'elle est la mort d'une personne, d'un individu; la seule chose que personne ne puisse faire pour moi; en suite de quoi il utilise cette individualité incomparable qu'il a conférée à la mort à partir du dasein pour individualiser le «dasein» lui-même: c'est en projetant librement vers sa possibilité ultime que le «Dasein» accédera à l'existence authentique et s'arrachera à la banalité quotidienne pour atteindre à l'unicité irremplaçable de la personne. Mais il y a là un cercle: comment, en effet, prouver que la mort a cette individualité et le pouvoir de la conférer. Certes, si la mort est décrite comme ma mort, je puis l'attendre: c'est une possibilité caractérisée et distincte. Mais la mort qui me frappera est-elle ma mort? »

giữa chết và tôi chết theo hình-ảnh liên-hệ giữa yêu và tôi yêu. Không ai yêu thay cho tôi được cả. Cũng vậy, chết là một sự-khien của cá-nhân, và như vậy xây-đựng một học-thuyết hữu hay hữu của hiện-sinh đi nữa trên căn-bản của ý-niệm về sự chết, điều đó, khó chấp-nhận được, nhất là khi chết là kiện-toàn của hiện-sinh.

b) *Chết là lý hữu của cuộc đời.*

Bây giờ ta khảo-sát ý-niệm thứ ba nói rằng chết là toàn-thể của hiện-sinh.

Trước hết, chúng ta nhớ lại rằng khi phân-tách cơ-cấu của *uru-tu*, Heidegger có nhấn mạnh rằng *uru-tu* chưa phải là tiếng nói sau cùng của quan-niệm hữu, và do đó cần phải tìm đến một hiện-tượng *uyên-nguyên*, mà ta đã tạm gọi là *ân-số* của *uru-tu*.

Tại sao lại *uru-tu*? Cái gì chống đỡ cuối cùng cho *uru-tu*. Người ta đã có thể có cảm-tưởng rằng ông sẽ nói đến linh-hồn, đến tinh-thần, đến vật-chất, như là những thực-thể cuối cùng và nòng-cốt của *uru-tu*. Nhưng không. Và bây giờ ta biết được rằng *ân-số* cuối cùng ấy là sự chết.

Người bán-khoản với kiếp sống, với trần-thế, người luôn luôn căng thẳng giữa tâm-tinh trái ngược, như sợ, khiếp, hy-vọng, hăng say và kinh-hoàng, v.v... Tóm lại, người số-dĩ là một hữu *uru-tu*, vì người mang nặng *mảm hủy-diệt* trong bản-thân từ khi vào đời, vì người là hữu-vị-tử. Nói một cách nôm-na, thì tôi ăn vì sợ rằng tôi sẽ không còn được ăn, tôi yêu vì sẽ không còn được yêu, tôi đam-mê vì biết rằng đam-mê sẽ chấm dứt. Tử-thần là động-cơ duy-nhất và sau cùng khiến cho người sống và ham sống. Sinh ra tức là đi dần vào chỗ chết toàn-diện. Sống không có ý-nghĩa nào khác hơn là để càng ngày càng thấm-thía và thấu-triệt ý-nghĩa của sự chết.

Ý-nghĩa của chết là gì? Trước hết là chấm dứt tất cả, chết rồi, thì không còn *Dasein*, không còn hiện-sinh, không còn gì nữa cả. *Khả-thê* của sự chết có nghĩa là *bất-khả* thê của con người. Hơn tất cả, chết chứng-minh rằng, con người không cần-thiết, có cũng được mà không cũng chẳng sao. Sự cần-thiết của một bất cần-thiết. Một lý-luận tương-tự như lý-luận của triết-lý kinh-viện về thân phận con người đối với Thượng-Đế và do Thượng-Đế tạo ra. Nhưng trong khi triết-gia kinh-viện đi từ bất tất tinh của người để vươn lên tất tính của một Hữu tối-

thương, và bằng con đường ấy, cố tìm cho đời một ý-nghĩa thì, trong cuốn Sein und Zeit, độc-giả có cảm-tưởng rằng đời người tự nó là phi-lý, là vô-nghĩa mà lý-do của phi-lý ấy hoàn-toàn nằm trong sự chết. Người chết đi tức là rơi vào *hur-vô*; không còn người nữa, hữu của người phi-hữu và *hur-vô*.

Từ *hur-vô* để trở về *hur-vô*, như thế thì đời người là gì? Hiện-sinh là gì? Hiện-sinh đã hiện nguyên hình của nó dưới ánh-sáng Tử-Thần, trơ-trần, phi-nghĩa, phi-lý, và do đó, để nói như Sartre, một buồn nôn tuyệt-đối, hay nói như Trần-thế-Xương, một quặng Lầy-Lội của Làng Ngang, thế thôi, mà kẻ bộ hành phải đi qua, bắt-đắc-dĩ.

Quan-niệm của Heidegger theo đó hữu nói chung được xác-định bởi nhân-hữu có còn đứng vững nữa không? Chúng ta dành thảo-luận về điểm ấy cho phần nói về Hữu-thể-luận tổng-quát. Chúng tôi chỉ muốn lưu-ý sự mơ-hồ của biểu-thức « hữu-vị-tử ». Chữ « vị » chúng tôi dùng để dịch chữ « Zum » trong Đức-ngữ, mà Pháp-ngữ đã dịch ra « pour ». Vị là vì, là cho, như khi ta nói vị-kỷ, vị-tha, vị-tiền, vị-danh-vọng... v.v... Như vậy vị có thể có hai nghĩa khác nhau: vị chỉ *tận điểm* và vị chỉ *cửu-cánh*. Trong trường-hợp thứ nhất, vấn-đề đặt ra là phải chăng chết là hết, là *hur-tô*? Chết là một hiện-tượng. Theo sự chấp-nhận mặc dầu tạm thời phương-pháp mô-tả hiện-tượng-luận, thì bất cứ hiện-tượng nào cũng đều có một ý-nghĩa. Những khó-khăn mà chúng ta đã tố-cáo liên-hệ đến di-đồng giữa sự chết và chết của tôi, chứng tỏ rằng ít ra chết của tôi có những ý-nghĩa mà chỉ có một mình tôi mang theo sang bên kia năm mồ, không một ai khác chưa chết cái chết của tôi có thể biết được. Heidegger đã lẫn lộn chết như là một chấm dứt hiện-sinh với sự tan biến tuyệt-đối của cá-nhân-không-còn-hiện-sinh-nữa. Nói khác đi, đi từ một tiên-kiến về Dasein để kết-luận rằng con người không còn gì nữa sau cái chết hiện-sinh, thực quả là khó mà thỏa-mãn được độc-giả. Thực vậy, ai cấm chúng ta đồng-ý rằng chết là chấm dứt một đời người, một kiếp người, nhưng không hẳn vì thế mà ta không còn nữa. Con người đầu đen máu đỏ này sẽ không giữ nguyên hình bên kia năm mồ. Người sẽ trở về bụi tro, sẽ phân-tán thành những nguyên-chất hóa-học để rồi làm lại cái chu-trình ái-lực vật-chất của chúng. Điều đó không có gì khó hiểu cả. Nhưng con người đâu có phải chỉ là tổ-hợp của nguyên-tử. Chúng ta không kéo dài cuộc thảo-luận ở đây, và chúng tôi nói rằng một cái gì đó của ta, của con người, có

thẽ sẽ không bị hủy khi cái mà Heidegger hay bất cứ một người nào gọi là hiện-sinh bị hủy-diệt đầu bởi lưỡi hái của Tử-thần. Vi-lý do đó mà chúng ta dễ chấp nhận quan-điểm của Jaspers, khi triết-gia này thừa nhận chết là một thất-bại của con người, nhưng là một thất-bại mã-số, đầy ý-nghĩa, và ông không loại bỏ một *bất-từ* nào đó của cá-nhân đã chết.

Đến đây ta thấy rằng chết khó mà chấp nhận là cứu-cánh của cuộc đời. Sinh ra dễ mà chết, đó là một cách nói, một hình-ảnh thơ-văn hơn là một sự thật bản-thể-luận. Bởi vì từ chỗ không có, mà ta đã có, thì tại sao từ chỗ có, *nhất-định* ta sẽ trở thành không còn nữa? Cho nên sống không nhất-thiết dễ mà chết. Chết là một hủy-tính. Nếu nói rằng chết nằm sẵn trong sự sống, thì hóa ra Heidegger đã diễn-tả biện-chứng Hegel dưới một bộ mặt khác, bộ mặt của tru-tư hiện-sinh? Đàng khác, chết chỉ là một tiêu-tính, do đó không phải là nguyên-nhân cân bằng và đầy đủ để giải-thích tất cả những gì *tích-cực* trong đời sống của một cá-nhân. Đó là chưa nói rằng ý-nghĩa của kẻ làm người còn liên-hệ đến những đặc-tính khác mà khoa-học đã chứng-minh, chứ đâu chỉ có những tru-tư, những sợ-hãi, những tâm-tình lưu-ly, biệt xứ?

Sau hết, Heidegger quan-niệm rằng, tất cả những cố-gắng tránh né sự chết, chạy trốn trước Tử-thần, sẽ đưa đến hậu-quả mà ta đã biết: làm mất tính-chất đích-thực của hiện-sinh. Do đó, vẫn đứng trên bình-diện phân-tách hiện-tượng-luận như Heidegger đã làm trong cuốn *Sein und Zeit*, ông cho rằng tin-tưởng vào bất-từ dưới mọi hình-thức, sẽ làm tha-hóa tự-tính (ipséité) của Dasein. Bởi vì nói đến Dasein là nói đến sự cấu-tạo Dasein mà chết với tất cả những lo sợ của nó, là một cấu-tạo căn-bản nhất. Tin vào bất-từ tức là từ chối sự chấm dứt của nhân-hữu, tức là làm suy giảm sự hăm-dọa của chết, và do đó ý-nghĩa của hiện-sinh. Thậm chí đến tự-tử, cũng bị ông kết án, bởi vì tự-tử không cho ta đủ thì giờ để thấy chết đến trong bộ mặt hăm-dọa, kinh-khủng của nó, cũng như ngăn-cản ta lường được tất cả những vô-ích của mọi công trình hay thực hiện của cuộc đời. Tất nhiên, như đã nói, muốn thăm-thía được sự chết, phải chấp nhận *trông chờ* ngày đến của sự chết. Trông chờ một cách tự-do. Người tự-tử không chấp nhận sự chết trong thái-độ trông chờ ấy. Nó muốn hủy bỏ sự trông chờ ấy, và như vậy nó không có cơ-hội nếm mùi chua cay của cuộc sống-đang-tan-dần-trước-sự-chết: người tự-tử không hiện-sinh. Chúng ta đồng-ý

rằng sự sợ chết bị giảm trừ nơi những người tin vào bất-tử, và những người tự quên sinh. Nhưng tại sao không nghĩ đến những sự-kiện *không kém hiện-tượng-luận* như hy-vọng tồn-tại trong chốn bồng-lai tiên-cảnh của một thế-giới vô-hình, hoặc hy-vọng dứt khoát với cảnh đời đen bạc đau thương mà người tự-tử muốn xóa bỏ bằng một cử-chỉ quyết-liệt? Hơn nữa, ai dám bảo rằng, người tự-tử không cảm thấy tất cả những phi-lý và vô-nghĩa của cuộc đời? Mặt khác, phải nói thế nào về những hy-sinh của các vị anh-hùng cứu-quốc, của các vị thánh tử vì Đạo trong các tôn-giáo, của những bà mẹ chết theo con để thỏa tình mẫu-tử, của những người vợ hay chồng cùng sống chết để trọn nghĩa trăm năm cầm sắt?

Liệu có thể một lần nữa nói rằng Heidegger đã vì một thiên-kiến hoặc vì một khởi điem nghiên-cứu triết-học đã chấp nhận, nên ông đã đơn-giản-hóa vấn-đề sinh-tử, và như vậy, đã tỏ ra chật hẹp hoặc bất-công với bao nhiêu *tiếng người* không thể liệt vào thứ hạng hiện-sinh như ông đã trình-bày đến đây.

Trở về với hiện-sinh đích-thực :

Dưới đề-mục này, chúng ta sẽ làm sáng tỏ thêm thế nào là đích-thực-tính của hiện-sinh và phán-định có thể có sự trở về với hiện-sinh đích-thực được không. Do đó, các vấn-đề sau đây sẽ lần lượt phải được đặt ra :

- a) Thời-tính của hiện-sinh
 - b) Áp-lực của đế-quốc « người ta »
 - c) Liên-hệ giữa hiện-sinh và bản-thể.
- a) *Thời-tính của hiện-sinh.*

Đã nhiều lần ta đã nhắc đến ý-nghĩa thời-tính của hiện-sinh, nhưng ta chưa nói đến *hệ-thống-tính* của ý-nghĩa ấy. Như ta đã biết, thời-tính dịch từ Đức-ngữ Temporalität. Thời-tính khác với thời-gian. Thời-gian do thời-tính mà ra. Chúng ta đã thấy rằng cuộc đời do ưu-tư làm nên, vì hữu là ưu-tư. Chúng ta cũng đã nói rằng ân-số cuối cùng của ưu-tư là hữu-vi-tử. Tuy nhiên còn cần phải phân-tách thêm cơ-cấu của ưu-tư mà chết là thể-hiện hiện-tượng cuối cùng. Ưu-tư là vì đời người như bạch-câu quá khích, không mấy chốc mà tan-biến vào cõi hư-vô. Nhưng nói đến cáo-chung, tận-số, tức là nói đến sự chấp nhận chờ đợi ngày tận-số. Sự chấp nhận chờ

đợi biến-cổ trọng-dại ấy, Heidegger gọi là « *đáp số* » hiện-sinh (résolution). Chờ đợi sự chết tức là thường-xuyên chinh-phục Tử-thần. Do đó mà có thường-xuyên ưu-tư, mà thường-xuyên bận rộn với cuộc đời, mà thường-xuyên tra-vấn thế-sự, mà không ngừng dự-phóng và tất cả những khả-thể khác, nói tóm lại, vì ưu-tư mà ta mới hiểu đầy đủ ý-nghĩa thế nào là cộng-hữu và hữu-tại-thế.

Nhưng mà ưu-tư làm sao được khi không có trước, sau, của thời-tình. Ưu-tư không ở trong thời-gian như cá nằm trong nước, như thuyền trôi trên sông, hay cánh buồm bắt gió. Thời-gian của ưu-tư là thời-gian hiện-sinh và do chính ưu-tư tạo ra. Ý-niệm hiện-sinh như là khả-thể và như là thường-xuyên chinh-phục Tử-thần, gọi ra ba ý-niệm biệt-lập khác, mặc dầu liên-hệ với nhau :

Hiện-sinh như là dự lẩn tương-lai

Hiện-sinh như là nín lại quá-khứ

Hiện-sinh như là chọn-lựa của hiện-tại.

Đó là ba yếu-tố của thời-tình và của hiện-sinh. Hiện-sinh là khả-thể phải được thực-hiện hay có thể thực-hiện. Theo nghĩa này, người thiết-yếu là một « *hữu của đường xa* ». Người luôn luôn tự tố-cáo mình trong dự-tình, trong mơ-mộng, trong bất cứ một chương-trình hay kế-hoạch nào sẽ thực-hiện. Người sẽ được cụ-thể-hóa bằng giá-trị của sự thực-hiện ấy. Đồng thời hiện-sinh như là ưu-tư không phải chỉ có một lúc. Hiện-sinh maag nặng trong mình nghiệp quả của hữu-tại-thế đã đành, mà còn của những gì hiện-sinh tự-tạo cho mình. Không có quá-khứ làm gì có tương-lai : quá-khứ là bàn đạp hướng về tương-lai, là động-lực thúc đẩy. Nhưng không hiện-tại ưu-tư thì quá-khứ hay vị-lai đều vô-nghĩa. Người phải sống thời chốc hiện-tại trong tất cả đích-thực-tình của nó. Đích-thực-tình ấy là *hành-động với ý-thức rằng tất cả sẽ chìm đắm và hư-vô-hóa* bởi Tử-thần đang đi tới, tất cả những gì làm trong hiện-tại, bây giờ đây, chỉ là kết-quả của một khả-thể hiện-sinh, nhưng khả-thể ấy thực ra là vô ích, là không gì cả. Vanitas vanitatum. Heidegger muốn nói như vậy với Salomon, nhưng với một ý-nghĩa siêu-hình tiêu-cực hơn.

Ba hình-thức của thời-tình trên đây, Heidegger gọi là ba trạng-thái xuất thần (Ekstases der Zeitlichkeit). Tuy dị-biệt

trong ý-nghĩa, nhưng duy nhất trong cơ-cấu hữu-thể-luận của chúng. Nói khác đi, tuy là ba chiều trước, sau và bây giờ, nhưng tất cả là thời-tính cả, tất cả làm nên thời-tính, không thể ly-khai được, không thể có yếu-tố này mà không đồng-thời có yếu-tố kia. Tuy nhiên, đừng lầm tưởng rằng cả ba yếu-tố ấy diễn ra như một con đường thẳng, hay như một cái gì bất-động. Thời-tính là thời-tính của hiện-sinh, cho nên là một cái gì linh-động, một hiện-chứng linh-động giữa duy-nhất và đa-thù. Đời người là một căng-thẳng giữa duy-nhất và đa-thù vì tính-chất hiện-chứng ấy của thời-tính. Không bao giờ ta cố-định được yếu-tố này hay yếu-tố kia : quá-khứ chưa đi, hiện-tại đã tới, hiện-tại chưa tới, tương-lai đã xâm-nhập vào đề rồi lại thành quá-khứ trước khi ở trạng-thái hiện-tại. Thực là mâu-nhiệm.

Quan-niệm này đã đưa Heidegger đến chỗ tố-cáo thời-gian-tính của Kierkegaard là *hiện-sinh* hoặc hiện-thể-hóa (ontique), nhà thần-học này đã dừng lại trên bình-diện sống do suy-diễn từ liên-hệ giữa bây giờ và vĩnh-cửu mà ra. Trong khi đó, thời-tính của ông có tính-chất hữu-thể-luận (bản-hữu), nghĩa là do sự *quyết-định của Dasein khi đối-diện với hoàn-cảnh*. Tuy nhiên Heidegger gặp phải khó-khăn này : thời-tính của ông, thời-tính mà ông đã suy-diễn từ những hiện-tượng sinh, tử, có tính-chất chủ-quan hay khách-quan, có phải là thời-tính thực không hay chỉ là một phủ-nhận, hay hủy-diệt thời-tính. Và như vậy, quan-niệm của ông có gì hơn quan-niệm bình-dân mà ông tố-cáo nơi Kierkegaard? Thực vậy, một đảng, thời-tính do ru-tư nói chung, chính-phục thần chết nói riêng, mớm cho ông, nghĩa là thời-tính là sản-phẩm của Dasein ru-tư, không có Dasein không có thời-tính ; đảng khác, thời-tính lại là cơ-cấu của ru-tư, bởi vì ru-tư có làm sao được khi không có thời-giờ mà ru-tư, nghĩa là thời-giờ tính là điều-kiện tiên-quyết của ru-tư, của Dasein. Phải chăng đó là một vòng quẩn hay là bế-tắc của học-thuyết thời-tính của ông ?

Sau hết thời-tính, với những đặc-tính ấy, làm nên chân trời trong đó và nhờ đó thế-giới xuất-hiện như một siêu-vượt hay khách-vượt. Ta hãy giải-thích quan-điểm này. Người là một sinh-vật ý-thức được thời-tính, hay nói cho triết-lý hơn, người

là một hữu do thời-tính làm nên, nhờ đó, người mới có khả-thể, người mới có kiến-thức, người mới hành-động trên thế-giới khả-dụng và người mới hiểu thế nào là thế-giới. Không có thời-tính, do đó, không có thế-giới. Nếu ta cho rằng, thời-tính do Dasein mà có, không Dasein sẽ không có thời-tính thì, trong trường-hợp ấy, Heidegger vẫn nói được là khá chặt-chẽ với mình. Thực vậy, theo ông, vấn-đề khách-tính hay khách-vật của thế-giới và của hiện-tại không nên đặt ra và giải-quyết trong viên-tượng do câu hỏi này đặt ra : làm thế nào chủ-thể có thể ra khỏi mình để đạt tới sự-vật ngoài mình. Đặt như vậy, ông nói, tức là chỉ có thể đưa đến một ý-niệm về thế-giới. Nói khác đi, ta không thể ra khỏi ta, và như vậy, ngoại-vật chỉ là hình-dung, là ý-niệm. Triết-lý cổ-diễn đã không tiến được vì đã lấy câu hỏi ấy làm tiền-đề. Và Heidegger đã đặt lại vấn-đề như sau : xét theo hữu-thể-luận, thì liệu có thể rằng hiện-hữu được bắt gặp như một vật nội-thể (intra-mondain) và hiện-hữu ấy có thể khách-quan-hóa không ? Đặt như vậy, theo ông, thì vấn-đề khách chủ không còn có ý-nghĩa gì nữa. Bởi vì đặt như vậy tức là qui vào cho Dasein mọi ý-nghĩa về thế-giới. Do đó, nếu nói rằng những gì do Dasein đều là chủ-quan, thì danh-từ chủ-quan này chính là khách-quan, vì không có giải đáp nào khác. Giải thích của Heidegger có thỏa-mãn chúng ta không ?

Thời-tính là chân trời, trong đó thế-giới xuất-hiện và diên-biến. Tuy nhiên, chân trời ấy tự nó hữu-hạn, tự nó sẽ chấm dứt với Dasein. Người ta có thể tưởng-tượng kiếp người của Dasein như chiếc cầu treo trong không trung, hai đầu cầu là hai vực thẳm, bao lâu còn đi trên chiếc cầu đó, người thấy được hiện-hữu của thế-giới, đi hết nhịp cầu cuối cùng, tất cả sẽ cùng với Dasein rơi vào hư-vô. Các nhịp cầu tượng-trung cho thời-tính. Vấn-đề đặt ra là khi Dasein không còn nữa thời-gian cũng chấm dứt hay sao. Heidegger không nói như vậy, ông chỉ nói rằng khi đó không có thời-tính-hóa (temporalisation) cuộc đời, không còn so-đo, dự-tính, không còn hình bóng một khả-thể hiện-sinh nào cả, và theo nghĩa đó, không còn thời-gian nữa, vì không còn sớm trưa, chiều tối, không còn bốn mùa mưa nắng, không còn trẻ già lớn bé, không còn năm tháng, không còn lịch-sử, tất cả trở về con số không. Đối với Dasein đã tiêu-tan, thì vấn-đề thời-gian còn hay không, không còn đặt ra nữa, nghĩa là thời-gian không có nữa, thế thôi. Do đó, hạn-hữu-tính của thời-

tính không phải là chấm dứt thời-gian cho bằng là giới-hạn của khả-thể hiện-sinh, và chấm dứt hiện-tượng thời-tính-hóa. Hãn-hữu-tính của thời-tính nói lên sự bất tất và phi-lý của hiện-sinh. Tuy nhiên, Heidegger nhận-định một cách thâm-viễn rằng, trong sự chấm dứt thời-tính-hóa ấy, chúng ta thấy được siêu-vượt-tính của hư-vô và, một cách liên-hệ, siêu-vượt-tính của hữu. Tại sao? Tam thời chúng ta ghi nhận rằng sô-dĩ có hai siêu-vượt ấy là vi ý-nghĩa của dự-phóng khả-thể của hiện-sinh là hướng về sự thực-hiện; nếu không có khuynh-hướng ấy và nếu không có thực-hiện làm như lý-tưởng thì dự-phóng của người không có nghĩa-lý gì cả. Vì thế hữu là đối-cực không bao giờ đạt tới của hiện-sinh. Nhưng vì không đạt tới, cho nên phải chấm dứt, hiện-sinh vì thế mà trở thành, dở dang, hư hỏng, vô-nghĩa và phi-lý. Tại sao cuộc đời vừa phi-lý vừa hữu-lý như vậy? Cho đến đây, trong cuốn S. Z. Heidegger chưa đề-cập đến, chúng ta mới chỉ thấy thấp-thoảng bóng dáng của hiện-chứng hữu-thể-luận ấy.

Từ ý-niệm về hữu-hãn-tính của thời-tính, Heidegger suy-diễn lịch-sử-tính của Dasein. Như chúng tôi đã nhắc đến từ đầu, ông phân-biệt ba thứ thời-gian: thời-tính ta vừa hệ-thống-hóa, lịch-sử-tính ta đang đề-cập tới, và lịch-sử theo nghĩa cổ-diễn, binh-dân hay khoa-học.

Thói thường, người ta cho rằng lịch-sử thuộc về quá-khứ. Cái làm nên lịch-sử là cái gì đã hay sẽ lui về quá-khứ. Di-tích lịch-sử, tài-liệu lịch-sử, sử-mệnh lịch-sử, biến-cổ lịch-sử... Tất cả những gì gọi là lịch-sử đều qui-chiếu về quá-khứ, và ngược lại quá-khứ là lịch-sử: tính-cách khách-quan, khoa-học của lịch-sử là ở quá-khứ. Nhưng người ta đã không thấy rằng cái làm nên lịch-sử là cái có liên-hệ đến con người, hay nói cho đúng hơn, là cái do con người nhận-định là có liên-hệ đến mình. Không những là biến-cổ nhân-văn, mà ngay cả những gì xảy ra trong thiên-nhiên, đều cũng là những hiện-tượng mang tính-chất lịch-sử cả. Thiên-nhiên là « cánh đồng lịch-sử » (champ de l'histoire). Lịch-sử như vậy đã mang một ý-nghĩa rộng-rãi: từ những hành-động của người, qua những gì người cho là khả-dụng, đến thiên-nhiên đều xa gần làm nên lịch-sử, và lý-do duy-nhất là tất cả do người quan-niệm hay liên-hệ đến người mặc đầu một cách vô-ý-thức.

Cần phân-biệt hai cách-thể của Dasein, đích-thực và

không đích-thực. Tương-ứng với Dasein đích-thực là lịch-sử-tính đích-thực. Ta hãy giải-thích. Những gì ta đã biết về kiện-tính của cuộc đời, của hiện-sinh, do ý-niệm hữu-tại-thể, hữu-vị-tử tạo ra, và liên-hệ đến sự chấp nhận cuộc đời như một kiếp sống phải sống, những sự-kiện ấy sẽ giúp chúng ta hiểu thế nào là đích-thực-tính của lịch-sử-tính. Thực vậy, trước hết, lịch-sử là một kiện-tính, nghĩa là cùng chịu chung số phận với thời-tính và Dasein, vì do Dasein và thời-tính mà có. Xét về phương-diện ấy thì lịch-sử-tính cũng phù-phiếm, bất tất và phi-lý như những nguyên-nhân của nó. Nhưng một khi có nguyên-nhân, thì ít ra lịch-sử sẽ, như vừa nói, phải cùng chung số-phận với nguyên-nhân, nghĩa là cho đến ngày tận-số của Dasein. Theo nghĩa đó, lịch-sử diễn ra như, một biểu-hiện cần-thiết của thời-tính và của Dasein. Nói kiểu khác, bao lâu Dasein còn biến đổi trong kiếp số của mình, thì bấy lâu là cơ-hội cho lịch-sử-tính hình thành. Nhưng cũng như Dasein không phải là một vật bất-động, và luôn luôn diễn ra theo sự đòi hỏi của khả-thể, một đòi hỏi bắt nguồn ở tận Dasein, thì lịch-sử cũng không phải là một cái gì hoàn-toàn tận-tạo, mà bao giờ cũng bắt nguồn ở truyền-thừa. Hãy trở nên như « mây đã có ». Lịch-sử đã có rồi khi con người sinh ra. Tương-lai đã nằm trong dĩ-vãng là như vậy. Nói theo kiểu thông thường, thì cây lúa đã nằm nguyên vẹn trong hạt giống lúa. Cho nên, lịch-sử mang nặng di-sản của truyền-thừa, và theo nghĩa đó, dầu muốn dầu không - mà tại sao không muốn ? người phải gánh lấy mọi trách-nhiệm của lịch-sử. Như chúng ta đã biết, di-sản hữu-thể-luận ấy tương-tự như di-truyền trong lãnh-vực sinh-học. Tuy nhiên, ta đừng lầm-tưởng rằng di-sản ấy hoạt-động một cách máy-móc. Bất cứ một tác-động nào của nhân-loại đều lấy lại quá-khứ, tương-tự như ta thấy trong ý-nghĩa của danh-từ chủng kiểu genotype, nhưng là một sự lấy lại tự-do chọn-lựa. Mà nói đến tự-do là nói đến sáng-kiến, *phát-minh*, và do đó đến ngôi-vị (personnel). Thành ra lấy lại mà như không lấy lại, không phải là một mô-phỏng nô-lệ, cũng không phải là một chấp-nhận loại bỏ mọi trách-nhiệm cá-nhân. Quá-khứ được tìm lại (Wiederholung) để được biến hình dưới cặp mắt của từng cá-nhân, của Dasein. Lịch-sử là *giải-thích* quá-khứ, chứ không phải là quá-khứ xét theo là quá-khứ. Tại sao người giải-thích ? Không một cái nhìn nào, mà không hướng về tương-lai, nói tóm lại, mà không

phục-vụ cho Dasein. Nhưng Dasein tự nó là khả-thể phải hiện-thực trong giới-hạn của thời-gian. Củng đích của Dasein nằm trọn vẹn ở chân trời cuộc sống. Cho nên giải-thích là một dự-phỏng không những theo nghĩa tự-minh-ra-khỏi-minh, và theo nghĩa đó, giải-thích là hiện-sinh, mà giải-thích còn hiểu theo nghĩa chuyển hóa của nó là chờ đợi, chờ đợi sự chứng thực bởi vi-lai. Là dự-phỏng, giải-thích là hình-thức của vi-lai vậy.

Vì giải-thích làm nên lịch-sử, cho nên biến-cổ gọi là lịch-sử khi nào người mặc cho nó một tầm quan-trọng nào đó, tích-cực hay tiêu-cực. Giải-thích là giải-thoát sự-kiện nhân-văn ra khỏi mờ quên lãng dự thời-gian tạo ra trong lòng người. Giải-thích là một vị cứu-tinh cho người xưa-cổ, phục-hồi những gì là nan-nhân của thời cuộc, của bất-công. Giải-thích có giá-trị nhân-bản là thế. Tại sao dưới các triều nhà Nguyễn, một Nguyễn-Huệ chẳng hạn, lại không được đề-cao là anh-hùng dân-tộc? Tại sao dưới thời Pháp thuộc, các nhà cách-mạng Việt-Nam đã kết-thúc cuộc đời trong lãng quên của hầu hết mọi người? Lịch-sử là giải-thích. Lịch-sử là của tương-lai. Tương-lai sẽ trả lại cho những ai thực-sự đã có công-lao với đất nước, những vị anh-hùng liệt-sĩ đã một đời hy-sinh cho công-thiện, những nghệ-sĩ, những văn-nhân, những nhà tư-tưởng đã bị những ác-ý (mauvaise foi) xấu miệng đương thời làm cho tiếng tăm bị mai một hay lu mờ. Tương-lai sẽ là tòa-án công-minh soi chiếu lên mọi chân giá-trị.

Như vậy, chỉ có nhà làm sử nhiều ít sống giây phút hiện-tại, nhưng lịch-sử là một lột xác, một biến-hóa của vi-lai trong quá-khứ vậy. Chúng ta lại thấy ý-nghĩa biện-chứng của lịch-sử được Heidegger nhìn dưới khía-cạnh độc-dáo theo quan-niệm thời-tĩnh của ông. Và như vậy, tất cả những gì ta gọi là « lịch-sử » (histoire), như những tài-liệu ghi chép trong sách vở, như những di-tích, đền đài, cơ-sở của người xưa để lại, như những viện bảo-tàng, viện khảo-cổ, đều hướng về tương-lai. Tự chúng, nhiều khi chỉ là những kiến-thức của « người ta ». Không thể nhắm mắt nhìn ở đó những vòng đay của lịch-sử được.

Nhưng không phải vì thế mà ta vô tình với những sự-kiện « người ta ». Bởi vì những sự-kiện ghi lại trong « lịch-sử » liên-hệ đến con người. Chúng ta có bổn-phận sưu-tầm,

bảo-tồn, cho những kẻ đến sau nghiên-cứu. Sự sưu tầm hoặc bảo-tồn ấy, không phải là góp nhặt gắp chằng hay chớ, mà phải thực-hiện bằng sự phân-loại, bằng ghi-chú, bằng giải-thích, của con người hiện-tại. Thành ra, tương-lai liên-hệ đến công-trình giải-thích của hiện-tại. Sự liên-hệ ấy là liên-hệ vô hình, của cố-gắng, của Dasein không ngừng tìm cách tự lãnh-hội trong mọi công-cuộc đã thực-hiện được của mình : lịch-sử là bản-thể của Dasein vậy và bản-thể ấy có tính-chất hiện-thể (ontique) hay hiện-sinh. Lịch-sử cho phép ta tìm hiểu bản-hữu (existantiaux) của người, bản-hữu ấy liên-hệ đến thời-tinh.

Heidegger kết-luận rằng, sở dĩ nhân-loại làm được lịch-sử, vì Dasein tự nó là lịch-sử rồi. Dasein nếu đã không là lịch-sử, thì lấy gì tạo ra lịch-sử ? Do đó, ông phản-kháng mọi quan-niệm cho rằng lịch-sử là phân-ảnh của thiên-nhiên. Nếu có một biện-chứng lịch-sử thì biện-chứng ấy không phải là do biện-chứng duy-vật mà có như Engels hay Lenine chủ-trương. Về điểm này, Sartre đã gặp Heidegger mặc dầu lý-luận của Sartre theo một chiều hướng khác.

Những gì ta đã trình-bày trước, liên-hệ đến suy-dôi, đến phiếm-luận, đến hiệu-kỳ, và vừa rồi đến lịch-sử trên bình-diện hiện-sinh, đều đã cho ta một ý-niệm về thế nào là biểu-ngữ « người ta » mà Heidegger đã không ngớt khai-thác hay nhắc tới. Luận-dề « người ta » có thể nói là một trong những luận-dề độc-đáo nhất của Heidegger, nó liên-hệ đến tất cả các luận-dề khác. Đặc biệt, những người ưu-thời mãn-thế, lo-âu trước nguy-cơ giảm giá con người do khoa-học kỹ-thuật, kinh-tế, và chế-độ bản giấy gây ra, đã chào đón ở Heidegger một nhân-chứng tiên-phong và sâu sắc về thế nào là sức mạnh và ảo-vọng của cái gọi là « người ta ».

Sau đây chúng ta sẽ tóm lược một cách hệ-thống lý-thuyết « người ta » của ông.

Trước hết, bản-tính (nature) của « người ta » như thế nào ? « Người ta » trước hết chỉ sự xa cách. Sống trong thế-giới khả-dụng và với kẻ khác, mỗi người chúng ta không ngừng chia xẻ giữa hai tâm-tinh hoặc hai ý-niệm đối lập : đồng-nhất và phân-biệt với kẻ khác. Thấy mình thua thiệt, nên muốn bằng người, bằng người rồi, còn muốn hơn người.

Có những lúc gần gũi là một nhu-cầu, nhưng có những lúc khác muốn trốn tránh sự chung đụng. Nói tóm lại, cộng-hữu vì dị-hữu và ly-hữu : *quãng-cách* là thân-lực thu hút cá-nhân và tạo ra cuộc sống cộng-đồng cũng như do cuộc sống cộng-đồng tạo ra. Vì sống với kẻ khác, cho nên người luôn luôn nhiều ít sống dưới ách đế-quốc của tha-nhân.

Ai là tha-nhân ? Tha-nhân không được xác-định. Không phải là anh, là hần, là ông nọ bà kia, nhưng tha-nhân là tất cả. Tha-nhân cũng không phải là tổng-số những người cùng sống trong một tập-thể hay một xã-hội. Tha-nhân có tinh-cách trung-hòa (neutre), ai cũng là tha-nhân, nhưng cũng không ai là tha-nhân. Sống trong tình-trạng ấy, con người bị một áp-lực ghê-gớm, và ghê-gớm nhất là con người không hay biết mình đang chịu áp-lực. Đến nỗi áp-lực ấy vô hình chung đã trở thành một mệnh-lệnh, một gương mẫu, một lý-tưởng, cho cá-nhân. Tục-ngữ Pháp có câu : « Fais comme tout le monde ! » Hãy làm như mọi người. Mọi người là ai ? Là không ai cả. Nhưng chúng ta vẫn không quên ăn mặc như *người ta* ăn mặc, hành-động như *người ta* hành-động, suy-tưởng như *người ta* suy-tưởng. (1) Đó là lối sống thông thường của cộng-hữu. Sống chung là một cách sống trong đó hai người sống chung từ bỏ những gì thâm-viễn, độc-đáo của mình để hòa mình trong sự chấp-nhận quan-điểm kẻ khác. Rất cuộc, không ai có quan-điểm cả, và sự vắng bóng quan-điểm cá-nhân chân-thực, sẽ đưa đến quan-điểm *trung-bình*, cuộc sống trung-bình. Trung-bình cơ-hở nhảy lên ngai vàng, chiếm địa-vị độc-tôn. Trung-bình là hần-hữu của hữu của « người ta ». Sự trạng đó làm tiêu-tan mọi cố-gắng độc-đáo, lột trần những gì là bí-nhiệm trong con người. Nhân-loại sẽ trở thành những sản-phẩm từ trong một lò đúc ra, giống nhau như lột, không còn ai giữ được bộ mặt riêng tư, cá biệt. Một *san bằng* toàn-diện và nguy-hại, cứ theo đà tiến diễn của trung-bình-hóa, mà càng ngày càng lan rộng ra khắp năm châu bốn bể.

Khi mà mà nhân-loại xa cách nhau, khi mà cái gì

(1) « Nous nous abusons, nous nous distraisons comme on s'amuse ; nous lisons, nous voyons, nous jugeons de la littérature et de l'art, comme on voit et comme on juge ; et même nous nous écartons des grandes foules, comme on s'en écarte ; nous trouvons « scandaleux » ce que l'on trouve scandaleux. Le « on » qui n'est personne de déterminé et qui est tout le monde, bien qu'il ne soit pas la somme de tous, prescrit à la réalité quotidienne son mode d'être » E. N. trang 159.

cũng tiến đến trung-bình, khi mà san bằng là kết-quả tất-nhiên của những sự-kiện đó, thì nảy ra cái gọi là dư-luận hay công-luận. Người ta tôn thờ công-luận làm thước đo mọi giá-trị nhân-sinh, và mặc cho công-luận vai trò lãnh-đạo trong bất cứ một việc gì. Công-luận vì thế tha hồ mà tác phúc tác họa. Cái gì trái với công-luận là đồ hồ đi. Người sống ngược với công-luận, hay bị công-luận kết án, thì không còn đáng sống. Do đó, mà chân tài bị mai một ngay từ trong trứng nước, mà bao kẻ dốt không còn thiết-tha với cuộc sống, mượn dòng nước bạc hay dây lụa điều kết-liệu cho mau chóng một cuộc sống vô-vị dưới con mắt cay nghiệt của dư-luận.

Thậm chí, chúng ta tất cả kẻ ít người nhiều, bị dồn vào thế lấy dư-luận làm lẽ sống hạnh-phúc, xem dư-luận như nguồn an-ủi bất-tận.

Tuy nhiên, người ta đã không thấy rằng chính dư-luận đã phân-bội bao nhiêu kẻ ngây-thơ tin thờ nó, nhìn nhận nó như là vị cứu-tinh. Heidegger đã diễn-lãm, dưới một khía-cạnh thực-tế hơn, cái mà Kierkegaard gọi là nạn-nhân của sự tôn-thờ thời-chốc. Con người Don Juan đã được nhìn dưới khía-cạnh triết-lý hơn. Chúng ta cũng thấy ảnh-hưởng của Nietzsche trong tác-động san bằng do trung-hình gây ra: san bằng là kết-quả của vắng bóng siêu-nhân, là thù-địch của lý-tưởng siêu-nhân.

Đế-quốc « người ta » đang hình-thành trong các chế-độ độc-tài. Do đó, học-thuyết của Heidegger về « người ta » một phần lớn được nung-nấu trong kinh-nghiệm của những nạn-nhân các chế-độ ấy, và tại sao lại không phải là của riêng ông? Heidegger có nghe đến chế độ Hitler không? Cần nói ngay rằng chúng ta đang nghiên cứu tư-tưởng của ông trước khi chế độ Hitler ra đời. Câu hỏi ấy liên-hệ đến giá-trị thực-hiện triết-lý của ông, vì thực ra ông đã có lần bênh-vực cho chế-độ Nazi, nhưng sự bênh-vực ấy có cải-chính triết-lý của ông không, chúng ta sẽ nói sau.

Chúng ta có thể hỏi rằng nếu trên đây là những đặc-tính của « người ta », thì « người ta » phải chăng là một hiện-hữu, một chủ-thể? Bởi vì, khi « người ta » không là ai cả, không là tổng-số của những người sống trong một tập-thể, thì « người ta » là cái gì? Phải chăng là một hiện-hữu tự-lập (étant subsistant)? Phải chăng là một chủ-thể? Heidegger nói

rằng « người ta » không là ai cả, không là hiện-hữu, tự-lập, nhưng không phải vì thế mà « người ta » là một hư-vô. Người ta là một mãnh-lực. Điều này đã được chứng-minh, không phải là một hiện-hữu tự-lập, nhưng là một hiện-hữu rất thực (ens realissimum). Chúng tôi nghĩ rằng Heidegger đã không quan-niệm khác với nhiều nhà triết-học hay xã-hội-học, khi họ chủ-trương rằng trong xã-hội có một mãnh-lực vô-hình không thể chối cãi, mãnh-lực ấy có tính-chất bắt buộc, mệnh-lệnh, và chính là cái làm nên thực-chất của xã-hội và phân-biệt xã-hội với cá-nhân hay tổng-số cá-nhân.

Nhưng « người ta » có phải là một chủ-thể tổng-quát không, nếu không phải là một chủ-thể tự-lập? Không phải là chủ-thể tổng-quát, Heidegger nói, vì « người ta » là một cách-thể hữu của Dasein, do Dasein làm nên. Mà Dasein không phải là tổng-quát, mặc dầu Dasein không thiết-yếu là anh, là tôi, là ai cả. Dasein là hiện-hữu của người, chúng ta đã biết.

Vậy thì, để có một ý-niệm tích-cực hơn về tiêu-cực-tính hình-thức của « người ta », ta hãy nói rằng « người ta » chính là tự-tính của Có-đó (Dasein) *binh nhật*. Nói theo nguyên-tự-học của triết-học cổ-điển, thì, cái mà ta gọi là « bản-ngã », là « tôi », là chủ-thể, chẳng qua là cái mà Heidegger gọi là « người ta ». Thực vậy, theo ông, bản-ngã chúng ta bị ngộ-nhận là do cuộc sống thường-nhật tạo ra, đúc thành. Hay ít ra, bản-ngã thực bị phân-tán và cuốn theo chiều gió dư-luận như chiếc thuyền, không tay lái, trôi giạt lên xuống theo hải-triều và phong-ba, chiếc thuyền không cập bến. Lấy của người làm của mình, lấy công-luận làm công-lý, dần dần cá-nhân đồng-nhất thực-ngã với hư-ngã, lầm tưởng rằng cái gì thích-hợp với công-luận, được người đời thừa-nhận, cái đó mới là của mình, là mình.

Trong những điều-kiện như vậy, thì làm gì có được một nhận-thức chân-chính về bản-ngã và tha-ngã. Bị kẹt trong vòng « vô-minh » hoặc ảo-ảnh do hiện-tượng « người ta » gây ra, chúng ta sẽ không bao giờ thấy được thực-thể của vũ-trụ, cũng như không bao giờ thấy được thực-hữu của chính mình. Hai ngộ-nhận ấy liên-phương với nhau. Không thấy thực-hữu của mình, thì làm gì phân-định được thực-hữu của ngoại-vật, và không thấy ngoại-vật như sự-vật có thì rồi sẽ đưa đến đồng-nhất với ngoại-vật giả-tượng. Do đó, mà có những nhà khoa-học đã không ngần-ngại liệt con người vào thứ hạng của

những phối-hợp vật-sinh-lý-hóa, có những triết-gia đã giảm-trừ nhân-sinh xuống mức độ những phạm-trù trừu-tượng, hình-thức, trống rỗng, có những nhà xã-hội, chính-trị đã quan-niệm người như là sản-phẩm kinh-tế hoặc một con số trong guồng máy nghiêm-khắc của chế-độ. Khoa-học đã làm đường trong phạm-vi của mình đã dành mà còn lôi kéo triết-lý vào chỗ bế-lắc hay lạc-lông, xa Chân-lý.

Điềm quan-trọng Heidegger muốn nhấn mạnh là căn-cứ vào lịch-sử thì *đầu tiên* cái «tôi» của chúng ta không phải là cái tôi đích-thực (1). Triết-lý qua mấy ngàn năm đã lạc đường trên sa-mạc của cái tôi không đích-thực ấy. Dasein đã bị nhận lầm là « người ta », đã bị thay thế bởi « người ta ». Khi mà đêm ngày cá-nhân bấn-khoăn với dư-luận, tấn mạt trong thị-hiểu của quần-chúng, khi mà cá-nhân bị những mãnh-lực bên ngoài vô trách-nhiệm điều-khiển và hoàn-toàn chi-phối thì cửa lòng cá-nhân sẽ khép lại, tối tăm, huyền-bí, hơn thế nữa, sẽ dần dần khô héo, teo lại và tan-biến hay cò-động, cứng nhắc như một sự-vật vô-tri vô-giác, bất-động. Đó là trình-trạng suy-đồi hoặc tha-hóa mà ta đã đề-cập tới. Tình-trạng ấy che dấu và hủy-diệt mọi ý-thức cũng như mọi hiện-thực của hữu-tại-thế là hữu của Dasein chính-cống và cần được thực-hiện bằng những lãnh-hội đích-thực, chứ không phải dưới áp-lực của « người ta » (*c'est l'être-au-monde lui-même-qui, par son mode d'être quotidien, se dérobe et se dissimule à soi de prime abord*) (2).

Tuy nhiên, số kiếp của Dasein là như vậy. Sinh vào ánh-sáng mặt trời là tự dẫn thân vào gông cùm của đế-quốc « người ta », một áp-lực ghê-gớm, mỗi cá-nhân phải chấp-nhận, con người không làm cách nào khác hơn là thừa nhận sự-trạng ấy, ôm choàng lấy nó như là một số kiếp đề-rời biến-hóa nó, cải-thiện nó được chừng nào hay chừng ấy. Cải-thiện hay biến-hóa bằng cách nào? Đấng một công-trình cũng không kém vĩ-đại, tức là phá đổ bức tường thép do đế-quốc « người ta » đã dựng nên từ đời nào, tức là chọc thủng giới-tuyến của

(1) S. Z. trang 162 : « C'est de prime abord que l'être-là facticiel se situe au sein du monde commun découvert dans cette banalité. C'est de prime abord que je ne « suis » pas « moi » au sein de l'ipsité authentique mais que je suis les autres sur le mode du « on ». C'est à partir et à l'intérieur du « on » que, de prime abord, je suis « donné » à « moi-même ».

(2) S. Z. trang. 169.

địch thù để trở về với bản-quán, nơi chôn rau cắt rốn của mình, nơi mình nghỉ ngơi, an-toàn trong bảo-đảm của chân-lý.

Mặt khác, sự phá dỡ ấy không có nghĩa là tuyệt-đối hủy-diệt, tuyệt-đối hư-vô-hóa đối-phương. Không có địch thì người lính chiến biết lấy gì mà tự-lượng khả-năng và giá-trị của mình? Cho nên đời người, trong ý-nghĩa hiện-sinh của nó, là cả một tấn thâm-kịch, bi-ai, đời người là một chiến-trường trong đó, thù địch không ai khác hơn là chính mình và lân-bang của mình, những thù địch ấy không thể triệt-tiêu được, mà chỉ có thể thuyết-phục, chiêu-hồi, cải-tạo và đem họ về với mình, về với chính nghĩa. Chỉ có con đường ấy và sách-lược ấy người mới có may mắn gặp lại tự-tính đích-thực (ipséité authentique) của mình. Con đường ấy là con đường « cái-cách hiện-sinh của « người ta » (modification existentielle du « on ») (1).

Đến đây, Heidegger cho biết rằng tự-tính chân-thực và tự-tính không đích-thực khác nhau như trời vực trên bình-diện hữu-thể-luận. Cả hai cũng là của Dasein, của con người, như hai đứa con sinh đôi và sống dưới một mái nhà tổ-phụ, luôn luôn có nhau như hình với bóng, luôn xác-định lẫn nhau như hai phía mặt trái của một đồng tiền nhưng bản-thể khác nhau, không lẫn lộn được, theo nguyên-tắc. Ý-nghĩa cuộc đời là giảm-trừ đến mức tối-thiểu sự lẫn-lộn ấy.

Đứng về phương-diện triết-lý, thì Heidegger vẫn trung-thành, ít ra trong hoài-bảo, với nguyên-tắc ấy. Ông không chủ-trương hoàn-toàn phủ-nhận triết-sử? Ông không làm cách-mạng, nếu hiểu cách-mạng là quét sạch truyền-thống, là đập đổ tất cả để tạo nên những cơ-cấu mới với những nguyên-liệu mới. Điều đó không thể được. Biến bại thành thắng, biến nhục thành vinh, đó là khẩu hiệu, nếu cần đem áp-dụng nguyên-tắc hữu-thể-luận trên đây vào các địa-bạt hành-dộng và đạo-đức.

Tại sao lại có chủ-trương dung thứ và « nuôi-đưỡng » đế-quốc « người ta »? Đế-quốc ấy không tốt đẹp gì. Nhưng là một điều-kiện không có không được. Hơn nữa, như đã nói, đó là một bản-chất tiêu-cực của kiếp người. Hoàn-toàn phá vỡ và tiêu-diệt nó, tức là vô-tình và cùng một lúc, ta hủy-diệt cả con người chúng ta, cả toàn-thể Dasein trong tất cả mọi khía-

(1) S. Z. trang 169.

canh mà ta đã đề-cập tới, tiên-cực, cũng như tích-cực, « xấu » cũng như « tốt », hay cũng như dở. Hiện-sinh sẽ không còn nữa, một khi đế-quốc « người ta » tan rã! Đáng buồn thay và bi đát thay số mạng của người.

Có một liên-hệ giữa hiện-sinh và bản-thể. Tuy nhiên, như ta đã nói, hiện-sinh không đồng-nghĩa với hiện-thực (existentia); và bản-thể như Heidegger hiểu, khác với bản-thể theo nghĩa cổ-diễn. Vì thế, sau khi đã nhắc qua các ý-nghĩa mà triết-học đã gán cho danh-từ Existentia qua các nhà tư-tưởng, từ Scheler, Nietzsche, Hegel, lên đến Kant, và thời Trung-cổ, (1). Heidegger kết-tuận rằng những ý-nghĩa ấy, trước sau đều thuộc *siêu-hình-học*. Thực vậy, tất cả các triết-gia đi trước, đều nhiều ít quan-niệm hiện-thực như là cái gì *có thực* (réel), và do đó, là cái gì *hiện-hữu tự-lập* (étant subsistant). Chúng ta đã biết, theo Heidegger, những ý-niệm này liên-hệ đến những ý-niệm về tự-lập (substance) và về hiện-hữu (étant). Nghĩa là thế nào? Khi hiện-thực đã được quan-niệm như vậy, thì hiện-thực là sự hình-thành hay thể-hiện của bản-thể có sẵn, đi trước, bản-thể hiểu theo nghĩa khả-thể thuần-túy. Quan-diểm ấy có giải-thích được thế-giới sự-vật và sinh-vật nói chung không? Heidegger trả lời rằng ông chưa có ý-dịnh bàn về điều đó. Nói rộng ra, ông chưa muốn thảo-luận về liên-hệ giữa hiện-thực và bản-thể theo nghĩa cổ-diễn trong khuôn-khổ của vấn-đề Hữu nói chung. Ông chưa bàn đến trong những cuốn đầu tay, nhưng ông đã bàn đến chưa? Cho tới nay, ta cũng chưa thấy rõ ý-kiến ông.

Vậy nói về liên-hệ giữa hiện-sinh và bản-thể, chúng tôi chỉ nói đến liên-hệ hiện-sinh tức là liên-hệ giữa hiện-thực của người với bản-thể của người trong khuôn-khổ Dasein. Nói vẫn tất hơn, liên-hệ là liên-hệ trong Dasein giữa cái mà Heidegger gọi là Ek-sistenz và cái gọi là Wesen hoặc Wesende. Vậy thế nào là hiện-sinh và thế nào là bản-thể của con người?

(1) Xem L. H., trang 63 : « Cette existentia, la philosophie du Moyen Age la conçoit comme actualitas. Kant la représente comme la réalité au sens de l'objectivité de l'expérience. Hegel la détermine comme l'idée de la subjectivité absolue qui se sait elle-même. Nietzsche la conçoit comme l'éternel retour de l'identité ».

« L'essence » de l'être-là réside dans son existence » (1), nghĩa là bản-thể của người nằm trong hiện-sinh của nó. Vậy muốn hiểu thế nào là bản-thể thì phải hiểu thế nào là liên-hệ giữa Hữu-đó và hiện-sinh. Mà hiện-sinh cần được làm sáng tỏ trong phân-tách Hữu-đó.

Chúng ta nhớ lại rằng trọng-tâm của triết-học Heidegger và theo ông cũng là của triết-lý, là vấn-đề Hữu. Nhưng không phải bất cứ một hiện-hữu (étant) nào cũng đặt và giải-quyết được vấn-đề ấy. Chỉ có người mới dãi và lãnh-hội thế nào là Hữu. Nhưng điều-kiện tiên-quyết là người phải tự hiểu mình, hiểu tại sao lại có sự đặt vấn-đề ấy, khả-năng, mức độ của sự đặt ấy, và nói rộng ra, tất cả cơ-cấu và ý-nghĩa của con người trong viễn-tượng lãnh-hội thế nào là Hữu. Heidegger định-nghĩa người là Dasein, là Hữu-đó. Hữu không phải là cái hàn, lọ mực, hữu không phải là con sông, trái núi, hữu không phải là ngôi sao nhấp-nháng, hay mặt trăng tròn trĩnh, hữu không là một cái gì ta thấy trước mặt. Vậy Hữu ở đâu? Đâu là Hữu? Heidegger trả lời: Hữu ở đó. Ở đó là ở đâu? Là ở nơi người. Cho nên người là Hữu-đó, nói khác đi, người là Hữu đó (Dasein).

Khi người là Hữu, thì có khả-năng lãnh-hội Hữu, vì không là Hữu thì làm sao hiểu được Hữu. Chúng ta nhớ lại nguyên-lý của Aristote, theo đó thì có giống nhau mới hiểu được nhau. Mặt khác, người không phải là Hữu, như Hữu, là Hữu mà người chỉ là Hữu-đó. Đó nói lên hai nghĩa: đã xuất-hiện và xuất-hiện trong vũ-tru (monde). Vì thế mà người ta nói rằng: người là hữu-tại-thế. Tìm hiểu thế nào là Hữu, do đó, là tìm hiểu thế nào là thế-giới, là vũ-tru. Không phải thế-giới của cảm thú, mà là thế-giới của người, thế-giới trong đó người sống và tìm hiểu, thế-giới trong đó người là Hữu-đó. Thành ra, không những người mà thế-giới người sống đều là những minh-tỏa của Hữu.

Một khi người là Hữu-đó, thì người tất nhiên sống theo nghĩa Hữu-đó của mình. Sống như vậy, Heidegger gọi là Hiện-sinh. Bởi vì Hữu-đó là thể-hiện những gì có thể thể-hiện được để thể-hiện Hữu. Cho nên hiện-sinh không phải là cái gì bất-dộng, cái gì tro-tro, vô-tri vô-giác như sự-vật, là cái gì vô cùng linh-động với tất cả những đặc-tính mà chúng ta đã biết. Tuy nhiên, hiện-sinh có mặt trái và mặt phải, mặt dich-

(1) S. Z. trang 6a.

thực và mặt không đích-thực. Khi con người tiến theo con đường đích-thực thì hiện-sinh gọi là đi đúng đường của Hữu, thì hiện-sinh ấy là một xác-định bản-thể của người theo đúng số kiếp của người. « Ek-sistence désigne la détermination de ce qu'est l'homme dans le destin de la vérité ». Sự qui-định ấy là kết-quả của xuất-thần (extases) hướng về Hữu và Chân-lý.

Như vậy, bản-thể mà Heidegger nói đến, không thể xác-định từ sự có của bản-thể, hiểu theo nghĩa cổ-diễn, mà cũng không thể suy-diễn từ sự có của hiện-hữu (esse existentiae). Bản-thể, trái lại, là do sự xuất-thần làm nên. Đến đây ta có thể sắp hàng theo thứ tự :

Hữu-đó → Hiện-sinh (xuất-thần) → Bản-thể

Không có hiện-sinh, không có bản-thể. Bản-thể nằm trong hiện-sinh, vì hiện-sinh là xuất-thần để tiến lên chân-lý của Hữu.

Tuy nhiên, ta đừng hiểu lầm rằng Heidegger đã nhìn thấy trong hiện-sinh một nguyên-lai tuyệt-đối của bản-thể. Nói khác đi, hiện-sinh đi trước bản-thể, như Sartre đã nói : « l'Existence précède l'essence ». Ông đã từng cải-chỉnh ngộ-nhận ấy. Theo ông, đó là quan-điểm siêu-hình của J. P. Sartre, vì ông này đã lý-luận trên nội-dung truyền-thống của hai danh-từ existentia và essentia. Hiện-sinh theo nghĩa Sartre là nguyên-lai tuyệt-đối của bản-thể, vì hiện-sinh là một kiện-tính tuyệt-đối, một phi-lý và một ngẫu-nhiên tuyệt-đối. Hiện-sinh là tất cả, ngoài ra không có gì khác. Từ quan-điểm này, Sartre đã tổng-quát-hóa tru-tiên-tính của hiện-hữu cho vạn-vật và vũ-trụ. Triết-lý của Heidegger không chấp-nhận quan-điểm đó. Lý-do rất dễ hiểu là vì hiện-sinh là hiện-sinh của người, mà người là một Hữu-đó, nghĩa là tùy thuộc vào Hữu. Nói khác đi, không có Hữu, không thể có người.

Hữu của người, chính là một phương-thức « nhân-loại » của Hữu. Hữu mượn người để « tỏ mình ra ». Cho nên cái gọi là hiện-sinh hay xuất-thần không phải là việc của người mà là việc của Hữu trong Hữu-đó. Hữu làm cho người hiện-sinh, làm cho người xuất-thần. Hữu tạo ra bản-

thê của người vậy. Vì lẽ đó, hiện-sinh không phải là tất cả, người không phải là tất cả, người không phải chỉ là hiện-sinh, người trước hết là Hữu-dó (1).

Mặt khác, bản-thê không đến sau hiện-sinh, bất cứ xét về thứ tự thời-gian hay luận-lý, hay bản-thê-luận. Khi Heidegger nói « bản-thê » của người nằm trong « hiện-sinh », ông không đặt ra một thứ tự nào cả. Trái lại, tất cả cùng tình-hành với nhau, có cái này tất có cái kia. Chữ « nằm trong » không có ý-nghĩa nào khác hơn là nghĩa này: khi hiện-sinh hướng về chân-lý, thì tất nhiên bản-thê con người được sáng-tỏ ra, thê thôi.

Đến đây, ta thấy hiện-sinh không phải là bản-thê của con người. Có một liên-hệ giữa hai danh-từ ấy, dĩ-nhiên là liên-hệ hữu-thê-luận. Bản-thê quảng-diễn và hoàn-thành theo nhịp hoàn-thành của hiện-sinh. Vấn-đề đặt ra là: nếu một đảng bản-thê nằm trong hiện-sinh, cùng số-phần với hiện-sinh, liệu rằng bản-thê ấy có chấm dứt khi tử-thần đến hủy-diệt hiện-sinh không? Đảng khác, bản-thê có hai bộ mặt, đích-thực và không đích-thực như hiện-sinh không?

Câu hỏi thứ hai có thể giải đáp dễ-dàng và ta nói rằng bản-thê cũng có đích-thực và không đích-thực. Câu hỏi thứ nhất liên-hệ đến câu hỏi thứ hai, đồng-thời liên-hệ đến vấn-đề đạo-đức và Tôn-giáo có thể đặt ra cho triết-lý Heidegger nói chung, nên ta sẽ dành lời giải đáp trong phần sau.

Người dưới mắt Heidegger xuất-hiện không như một ý-niệm mà cũng chẳng phải như một nhân-vật thuần-túy. Tư-cách hữu-tại-thê của người tóm-lược tất cả những gì phải nói về người: là hiện-hữu như bất cứ một hiện-hữu nào khác, nhưng đồng-thời là hiện-hữu nhờ đó các hiện-hữu khác mới xuất-hiện như những ý-nghĩa. Thế-giới là thế-giới ý-nghĩa, và, vì thế, là thế-giới của người. Nghĩa-lý của thế-giới không một lần đến với ta, hoàn-bị và trọn vẹn. Thế-giới được giãi sáng theo nhịp tiến-diễn của ý-thức người. Muốn biết người là gì, phải tìm hiểu người trong sự khai-triển khả-thê của nó theo nhịp-điệu thời-gian. Nhưng thời-gian lại là một cái gì do sử-tính người tạo ra.

(1) So với Hữu-vị-từ, ý-hiến của Heidegger đã tiến hơn.

Học-thuyết Heidegger là học-thuyết về sử-tính của người. Người được chính sử-tính của nó tạo ra. Sử-tính là bản-hữu từ đó nảy ra các bản-hữu khác như yêu thương, giận ghét, lo sợ, kinh-hoàng. Khi người sống những bản-hữu ấy, thì đời người gọi là hiện-sinh. Nói khác đi, bản-hữu của người được tìm thấy trong những cách-thể sống tình người của người trong lịch-sử của người. Cái gọi là hiện-sinh trong học-thuyết ấy cần được nghiên-cứu trên bình-diện : *hữu-thể-luận căn-bản*. Bởi vì là một hữu-thể-luận mà cơ-cấu là hữu-tại-thể, là hữu-cộng-tha, là hữu-nội-thời (être intratemporel), và hữu-vị-từ, cho nên đời người là một chỗ chen lấn giữa hai thể-lực : sáng-tạo và thất-bại. Hai thực-chất này tương-liên, tương-tạo lẫn nhau. Có sáng-tạo thì mới nói đến chuyện thất-bại, vì sợ thất-bại nên mới có sáng-tạo. Khi người bị lôi kéo bởi thể-lực sa-đọa, hoặc ngộ-nhận thể-lực ấy như là một lý-tưởng sáng-tạo, thì người sẽ là nạn-nhân của không-chế « người ta », vô-danh và tàn-bạo.

Tất cả thăm-kịch của đời người diễn ra như một lý-chứng sống-động và cụ-thể giữa hai thể-lực : hữu-thể và hư-vô. Bên nào thắng, bên nào bại? Heidegger không nói đến kết-quả của sự tranh-chấp đó. Đừng về mô-tả hiện-tượng-luận, thì chết là một thất-bại hay ít ra được kể như là một thất-bại tuyệt-đối của kiếp người, và là một tổng-kết tất cả của mọi thất-bại kể từ khi sinh ra. Nhưng đọc Heidegger, người ta lại thấy ngay từ những trang đầu rằng người là một hữu, và hữu của người là hữu đặc-biệt, án-huệ của Hữu viết hoa. Người xét về phương-diện hiện-hữu, và nhất là về phương-diện lãnh-hội, lãnh-hội mình là lãnh-hội tha-hữu, là tiếng nói, là « hình-ảnh » của Hữu. Hữu nói qua hiện-hữu, qua tác-phong, qua tâm-tình, qua suy-tư của người. Lý-do tồn-tại của người, theo nghĩa đó, chính là Hữu. Như vậy, ta gặp lại ý-hướng dẫn-đạo vẫn là vấn-đề Hữu trong học-thuyết Heidegger.

Do đó, ta có thể nói rằng, một khi con người là như vậy, một khi con người là hướng về Hữu, thì Hữu là lý-lẽ sau cùng cũng như là lý-lẽ đầu tiên giải-thích tại sao người lại phải sống trong kiếp của một kẻ thất-bại, của một kẻ lưu-đày, của một phạm-nhân xa quê-hương đất tổ. Người đau-khổ,

người lầm lạc, là vì trong sự vươn lên với Hữu, trong sứ-mệnh nói lên tiếng nói trung-thành của Hữu, người đã không làm được như đáng lẽ ra phải làm, là vì thân-phận người là hữu-tại-thế, hữu-giới-hạn trong thời-gian, và không-gian, là sức-lực, người chỉ là thế, và chỉ có thế thôi.



**DIỄN-TIẾN TƯ-TƯỞNG
CỦA HEIDEGGER**

10

DIỄN-TIẾN TƯ-TƯỞNG CỦA HEIDEGGER

Mặc dầu trong Sein und Zeit Heidegger đã có nói đến sự móc-nối cần-thiết giữa Người và Hữu, mặc dầu trong cuốn đó, ông đã nhấn mạnh đến ý-nghĩa của Dasein như là bắt nguồn từ Hữu xét theo hữu, nhưng vì cần tìm ánh-sáng cho Hữu trong khả-thể hiện-sinh của Dasein, nên ông đã chưa có thời giờ hoặc chưa muốn xây-dựng một bản-thể-luận như đã dự-định từ đầu. Thực vậy, triết-lý của Heidegger có thể nói được là chia làm hai phần: hữu-thể-luận căn-bản và hữu-thể-luận tổng-quát. Chúng ta đã sơ-phác ý-nghĩa và cơ-cấu của hữu-thể-luận căn-bản. Phần này lấy hữu của Dasein làm khởi-diểm và môi-trường suy-tư, và điều đó cho phép ta xếp ông vào danh-sách những triết-gia hiện-sinh. Đã đến lúc kết-thúc tư-tưởng của Heidegger như là một triết-gia hiện-sinh chưa? Chúng ta trả lời ngay rằng: chưa, nếu chúng ta hiểu triết-lý hiện-sinh không bắt buộc lấy người làm khởi và tận-diểm cho suy-tư triết-lý. Sau cuốn Sein und Zeit, Heidegger đã không ngừng sáng-tác và xuất-bản. Vậy thì có gì thay đổi, hoặc mới lạ trong tư-tưởng của ông không? Ông đã bắt đầu kiến-tạo một hữu-thể-luận tổng-quát chưa, và bằng cách nào?

Những câu hỏi vừa nêu lên có những tầm quan-trọng quyết-dịnh. Thực vậy, Heidegger là một triết-gia, và một triết-gia đã một lần long-trọng tuyên-bố sẽ luôn luôn trung-thành với vấn-đề Hữu, bởi vì chỉ có vấn-đề ấy mới là triết-lý. Ông không thể phản-bội với lời thề nguyện ấy được, trừ khi quan-niệm triết-lý của ông chuyển sang một đối-tượng

nào khác hơn là hữu xét theo hữu, điều mà chúng ta ngày hôm nay không thấy. Mặt khác, ông không thể làm thình trước những lời tán-dương, khích-lệ cho một hoàn-thành công-trình đã dự-định, cũng như không thể hó tay trước những lời chỉ-trích hoặc nghi-ngờ khả-năng của ông, một khi ông đã dẫn thân vào cái gọi là hữu-thể-luận. Chúng tôi nghĩ rằng đến nay Heidegger vẫn chưa đưa ra một hữu-thể-luận khả-dĩ gọi là tổng-quát. Tất cả các cố-gắng của ông, chỉ mới có giá-trị những dấu hiệu hoặc những tài-liệu.

Vậy chúng tôi sẽ tiếp tục trình-bày triết-lý Heidegger qua ba đề-mục chính-yếu sau đây :

- 1.— Vấn-đề nhân-bản trong học-thuyết Heidegger.
- 2.— Thế nào là chân-lý ?
- 3.— Hữu-vô phải chăng là bản-thể của Hữu ?

NHÂN-BẢN TRONG HỌC-THUYẾT HEIDEGGER

Định-nghĩa đầu mỗi tư-tưởng của mọi cuộc thảo-luận. Khi đặt vấn-đề nhân-bản trong học-thuyết Heidegger, ta phải tự hỏi tại sao lại đặt vấn-đề ấy, Heidegger có quan-niệm nhân-bản như những người đi trước ông không ? Nói khác đi, cái gọi là nhân-bản theo nghĩa có cô-điển phải chăng là nguồn-gốc của vấn-đề đã được đặt ra, và do đó có gì khác trong quan-niệm Heidegger về ý-nghĩa nhân-bản không ? Đọc Heidegger ta không thể không nghĩ đến vấn-đề đó như Beaufret đã từng nghĩ đến và đặt ra cho chính triết-gia chúng ta.

Thói thường hai chữ nhân-bản có nghĩa là bản-chất của người, bản-chất ấy mang hai yếu-tố : lý-tính và bản-sinh. Người được định-nghĩa là sinh-vật có lý-tính nghĩa là biết suy-luận, biết phân-biệt thực hư, phải trái, của những lời phán-đoán. Lý-tính ấy chính là căn-bản của một cuộc sống *tinh-thần* không có nơi các sinh-vật khác. Thứ đến, lý-tính hay bản-chất ấy vốn là một cái gì con người mang theo từ khi lọt lòng mẹ, một cái gì đã cho một lần khi mới sinh ra và đã triển-diễn theo những qui-luận đã được trời đất phú bẩm cho. Đó là quan-điểm của Aristote và những người đứng vào hàng ngũ của ông. Nhưng gần đây, có những ý-kiến đối-ngược cho

rằng không làm gì có một nhân-bản hiểu theo nghĩa trên. Đặc-biệt, đó là ý-kiến của một số triết-gia hiện-sinh như J. P. Sartre, hoặc của những người Mác-xít. Heidegger đã tỏ ra tha-thiết với vai trò của người, trong việc tìm hiểu vấn-đề hữu, đã đề-cao người như là một sinh-vật tự-tạo trong thời-gian và theo thúc đẩy của sử-tính như ta đã biết. Vậy thì Heidegger có phủ-nhận nhân-bản không, và có những điểm dị-đồng nào trong quan-điểm của ông về vấn-đề ấy đối với quan-điểm cổ-điển ?

Chúng ta sẽ tìm hiểu ông theo hai phương-diện tiêu-cực và tích-cực của ông.

Quan-điểm tiêu-cực :

Heidegger đồng-ý rằng có một nhân-bản và nhân-bản ấy là cái phân-biệt người với thú vật, là cái đem người lên trên thú vật, nhưng, cái đó là cái gì ? Chính là sự lo-lắng, tru-tư (souci) mà ta đã nói : « Chủ-nghĩa nhân-bản ở tại điều này : suy nghĩ và lo-liệu cho con người có nhân và khỏi phi-nhân, khỏi man rợ, nghĩa là khỏi đi ra ngoài thực-chất của nó. Vậy mà nhân-đạo của con người là gì ? Nhân-đạo nằm trong thực-chất của con người (1).

Học-thuyết hữu-thê-luân căn-bản đã cho ta thấy thế nào là nhân-tính ; là nhân-bản. Nhưng ở đây ta cần nhắc lại, theo Heidegger, rằng nhân-bản ấy không thể tìm trong những quan-niệm nhiên-hóa con người, dầu quan-điểm ấy là của K. Marx hay là của Thiên-Chúa-giáo đi nữa. Thực vậy, người xưa đã nhìn người như một cái gì đã hình thành, hay ít ra, như một đối-tượng cần tìm hiểu bản-chất. Đó là quan-điểm của tất cả những triết-lý nhìn người như một hiện-hữu cùng loại với bất cứ một hiện-hữu nào. Đó là quan-điểm của siêu-hình. Người ta chỉ tìm biết và đánh giá người qua những đặc-tính vật-chất hoặc tinh-thần của con người, bởi vì người được nhìn xem như là một sự-vật với tất cả những đặc-tính ấy. Người không khác một hiện-hữu nào khác.

Con người nhân-bản không phải là con người La-mã, như Cicero quan-niệm, một con người có giáo-hóa, có học-vấn, biết thưởng-thức hoặc sáng-tạo những công-trình nghệ-

(1) L. H. trang 45 : « ...l'humanisme consiste en ceci : réfléchir et veiller à ce que l'homme soit humain et non in-humain, « barbare », c'est-à-dire hors de son essence. Or en quoi consiste l'humanité de l'homme ? Elle repose dans son essence ».

thuật, biết tôn-trọng luật-pháp... đó là con người thành-thị, con người công-dân, con người văn-minh, khác hẳn với con người «man rợ», dữ tợn, thuần-nhiên, ăn lông ở lỗ chốn rừng xanh núi thẳm ngoài đế-quốc La-mã. Con người nhân-bản cũng không phải là con người «phục-hung» biết học Hy-ngữ hay biết thưởng-thức những áng văn-chương thời thượng-cổ, như các thế-kỷ 15, 16 đã quan-niệm. Cũng không phải là con người xã-hội của K. Marx chỉ biết tìm mình trong cuộc sống kinh-tế và vật-chất. Cũng không phải là con người tìm cứu rỗi trong sự trung-thành với hình-ảnh của Thượng-Đế. Sau hết, con người nhân-bản không phải là thành-quả của những quyết-định tối-hậu của tự-do cá-nhân như thuyết hiện-sinh Sartre chủ-trương.

Với những quan-điểm đó, con người đã tự biến-thành nạn-nhân của thế-lực ngoại-lai xử-dụng người như một đồ-vật vô-hồn, của sức mạnh kinh-tế, của kỹ-thuật, khoa-học, của ý-thức-hệ dưới mọi hình-thức. Đặc-biệt những người như Sartre đã lầm tưởng khi định-nghĩa nhân-bản bằng tự-do hiện-sinh. Dĩ nhiên tự-do là cái gì đặc loai của người, là cái gì cấu-tạo nên ý-nghĩa người. Nhưng tự-do tự nó không thể là một cái gì khả-tri. Tự-do cần tự vượt để vươn lên một cái gì khác khả-dĩ giải-thích cho tự-do và bản-chất tự-do. Nietzsche đã sớm thấy điều đó khi ông liên-kết tự-do với ý-chí sức mạnh, và ý-chí sức mạnh với hồi-quí vĩnh-cửu. Nói khác đi, con người nhân-bản của Nietzsche đã sớm thấy mình chơi vơi giữa cuộc đời vô-nghĩa, thiếu nền-tảng, trong cảnh trợ-trợ, trống rỗng của chủ-nghĩa hư-vô lúc ban đầu, và nhờ ý-thức ấy, đã cố-gắng tìm một sự móc nối với loại người siêu-nhân, và siêu-nhân lại được móc nối với bạo-lực của vũ-trụ. Con người của Nietzsche quan-niệm như là bà hiền mẫu sáng-tạo. Trong khi đó, con người hiện-sinh của Sartre, vì quá tuyệt-đối, quá độc-lập trong ý-thức nhân-bản của mình, nên đã vô-tình rơi vào cái mà Sartre không muốn là bạo-lực của tập-thể. Thực vậy, khi mỗi người sống như một hải-đảo trong xã-hội, khi mỗi người là một tự-do tuyệt-đối, thì nhân-loại này chỉ là chỗ chen lấn của những thế-lực tuyệt-đối, mạnh ai nấy được. Số phận nhân-loại bỏ mặc cho chủ-quan của mọi người, và của tất cả. Chủ-quan của một người sẽ không là gì cả, nhưng chủ-quan của tập-thể thì sẽ vô-cùng độc-tài và tàn-bạo. Vì thế mà Heidegger đã ghi-nhận: « Le collectivisme est la

subjectivité de l'homme sur le plan de la totalité » (1).

Người sẽ không còn giá-trị, hay nói đúng hơn, giá-trị của người sẽ hoàn-toàn lệ-thuộc vào nhân-dịnh hoặc thâm-dịnh của cá-nhân chủ-quan. Giá-trị là một cái gì không phải thiếu khách-tính. Cần phải có một ý-niệm chắc-chắn về thể nào là giá-trị thì nhiên-hậu vấn-đề nhân-bản mới giải-quyết được phần nào. Heidegger đã nhắc lại quan-điểm ấy của Nietzsche : « la question des valeurs est plus fondamentale que la question de la certitude : cette dernière n'acquiert son instance qu'à condition que soit résolue la question de la valeur » (2). Vậy thì, một khi tự-do là tiếng nói sau cùng của mọi hành-động nhân-sinh, một khi người là nền-tảng của mọi đánh giá, thì sự đánh giá tự nó cũng sẽ vô-nghĩa và phi-lý. Đánh giá là đặt một liên-hệ, một so-sánh. So-sánh đòi một hơn kém nào đó giữa các thành phần được so-sánh. Do đó, ý-niệm so-sánh không thể tự người tuyệt-đối tạo ra. Tự nó vốn là một ân-huệ như chính Dasein, ý-thức giá-trị, một khi đã được ban phát cho người, thì cùng người chịu những cảnh vong-thần, lếch-lạc. Đặc-biệt nhất, sự lếch-lạc đó bắt nguồn ở lếch-lạc căn-bản cho rằng người là thước đo mọi sự, người trước hết là chủ-thể-tính và chủ-thể-tính ấy tạo ra khách-tính của vạn-vật. Đó là ý-nghĩa câu : « Toute valorisation, là même où elle valorise positivement est une subjectivation » (3).

Không phải rằng Heidegger không công-phận những gì là sáng-tạo văn-nghệ, văn-hóa, khoa-học, của con người. Không phải ông sống ngoài cương-lệnh của đạo-đức, luân-lý. Không phải ông là người vô-thần như một số dư-luận đã lầm tưởng. Như Descartes đã sống đầy đủ nền nhân-bản thời đại ông, trong khi thực-hiện phương-pháp hoài-nghi của ông, cũng vậy, Heidegger không quên tôn-trọng tư-tưởng và khám-phá của người khác, của xã-hội trong mọi lãnh-vực văn-chương, khoa-học, luân-lý, tôn-giáo. Nhưng trên bình-diện lý-thuyết và triết-lý, nền nhân-bản cũ với tất cả mọi hình-thức của nó đã tỏ ra thiếu nền-tảng, càng ngày càng xa rời nguồn-gốc của nó, khiến cho nhân-loại chia rẽ, mâu-thuẫn với nhau đến độ trầm-trọng như ta thấy ngày nay. Vì thiếu nền-tảng, vì quan-niệm

(1) L. H. trang 107.

(2) Chemins..., trang 197.

(3) I. H. trang 129.

người như một hiện-hữu giữa các hiện-hữu khác, nên người ta đã phải nghĩ đến việc đề-cao lý-trí, cho người là một sinh-vật lý-tính. Thậm chí, người ta đã không buồn tìm hiểu thế nào là sinh-vật-tính nơi người, hoặc chỉ biết có sinh-vật-tính ấy đề rồi giản-lược lý-tính vào sinh-vật-tính ấy. Đó là lý-do tại sao người ta bị bế-tắc mãi trong nhị-nguyên-tính, tinh-thần và vật-chất, hồn và xác... bên trọng bên khinh. Vì thiếu nền-tảng cho nên, ngay đối với ý-nghĩa luân-lý, nhân-loại đã không nắm chắc được : mỗi triết phái quan-niệm mỗi đường. Đạo là đường, nhưng không có đường nào là chính đạo cả. Heidegger đã không ngần-ngại cho rằng tất cả những con đường người ta tạo ra sẽ không đưa tới đâu (1). Người ta đã vô tình hạ thấp nhân-bản trong khi đề-cao luân-lý truyền-thống. Lý-do là sự đề-cao ấy là một kích-lệ xa rời nguồn-gốc của luân-lý. Ngay cả những ý-niệm mà người ta cho rằng Thánh kinh, như ý-niệm về Thượng-Đế, Thượng-Đế cao cả, Thượng-Đế tình thương, Thượng-Đế vô thủy vô chung... v.v., nói cho cùng ra, chỉ là những xuyên-tạc, vu cáo, hoặc khôi-hài hình-ảnh chân-thực của Thượng-Đế. « Proclamer Dieu » « la plus haute valeur », c'est dégrader l'essence de Dieu (1).

Heidegger không phải là người vô-thần. Hay ông chỉ là vô-thần khi Thượng-Đế được quan-niệm như là một hiện-hữu tối-thượng, khi người ta gán cho Thượng-Đế những đặc-tính của một sự-vật, của người. Ông nói rằng, thực ra vô-thần đã xuất-phát từ quan-niệm siêu-hình cổ-điển, vì quan-niệm ấy đã dựa vào lý-luận luân-lý, mà luân-lý lại là con đẻ của một hữu-thể-luận chỉ biết có hiện-hữu. Và do đó không làm gì có một nhân-bản, nếu được hiểu theo cổ-truyền. Theo ý ông, có thể giữ lại danh-từ nhân-bản (humanisme) với điều-kiện là mặc cho danh-từ một ý-nghĩa triết-lý hơn, sâu xa hơn. Ý-nghĩa ấy sẽ được tìm trong liên-hệ giữa Người và Hữu. Nhưng liên-hệ ấy được soi-sáng bởi những gì đã trình-bày trong cuốn Sein und Zeit về hữu-thể-luận căn-bản của người. Hữu-thể-luận căn-bản ấy chính là những ánh-sáng xuất-phát từ hiện-sinh (hiểu theo nghĩa Heidegger).

Trên con đường của Hữu, bắt đầu khởi-diểm là hữu-tại-thế của người, thì cái gọi là nhân-bản chân-thực mới quan-niệm được. Nhân-bản là cái phân-biệt người với vật, là cái làm cho người thành một hiện-hữu đặc-án. Nhân-bản là khả-

(1) Xem so-sánh với quan-điểm Heidegger trang 316.

thể của người, nói lên tiếng nói của Hữu, là giới ánh-sáng của Hữu. Như vậy, nhân-bản được vượt lên trên mọi mô-tả tâm-lý hay luận-lý. Nhân-bản không phải là sản-phẩm tuyệt-đối của tự-do cá-nhân. Nhân-bản do sức truyền-thông sáng-tạo của Hữu mà có, và vì theo ý-nghĩa ấy, cho nên nhân-bản là cái gì có như một cõi mở, một hướng về Hữu. Khi con người đã được đặt đúng vào vị-trí hữu-thể-luận của nó, khi con người đã ý-thức được tất cả những gì, chân-thực và không chân-thực, làm nên thân-phận nó trong thời-gian, nghĩa là khi nó tự ý-thức được cái làm cho nó thành người, thì lúc ấy, mới mong xây-dựng được một nền nhân-bản chính hiệu. Nền nhân-bản ấy không phủ-nhận tự-do, công-lý, xã-hội... nhưng công-nhận những đức-tính như là những tất-yếu của một hiện-hữu mà sứ-mệnh là làm sáng-tỏ Hữu bằng những đức-tính ấy.

Đối với Thượng-Đế, thì nền nhân-bản mới này có thể là một bảo-dảm, cho những người có tin-ngưỡng tin vào Thượng-Đế (1). Heidegger không đặt vấn-đề Thượng-Đế, « *cette philosophie ne se décide ni pour ni contre l'existence de Dieu* » (2). Nhưng, mối liên-hệ mà ông quan-niệm giữa Hữu của Dasein và Hữu xét theo là Hữu, cho thấy ông đã dùng những kiểu nói tương tự với những kiểu nói của Thánh Thomas trong lãnh vực thần-học. Điều này chúng ta sẽ thấy rõ hơn khi ta đề-cập đến tương-liên giữa tư-tưởng và Hữu.

Nhân bản gọi lên những ý-niệm đạo-đức. Nói nhân-bản là nói đến những nghĩa-vụ, những bổn-phận của con người, cũng như những quyền-lợi của con người. Một nền nhân-bản hướng về Hữu, tất nhiên cần được sử-dụng những phương-tiện để hoàn tất số-mệnh của mình, điều đó không cần bàn tới. Điều mà Heidegger muốn nhấn mạnh là : hiện-sinh của người, hiểu theo nghĩa là ánh-sáng của Hữu, thì hiện-sinh ấy không thể giản lược thành một đồ vật, một con số, mặc cho kỹ-thuật hoặc tàn bạo vô trách-nhiệm nào tha hồ sử-dụng bất-chấp đến số mạng của con người. Người cần được trọng kính, vì trước hết, ý-nghĩa cánh gác Hữu của nó. Ý-nghĩa ấy, sứ-mệnh ấy, do Hữu giao phó và điều-động, không một thể-lực

(1) L. H. trang 135 : « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot "Dieu". »

(2) L. H. trang 135.

nào khác có quyền cướp lấy cho mình.

Tuy nhiên, ở bình-diện này cũng như ở nhiều luận-đề khác, Heidegger không quên trở về nguồn : tư-tưởng tiền Socrate. Theo ông, tư-đần người Hy-lạp suy-tư không bằng danh-từ. Thuyết chính danh chỉ xuất-hiện sau Socrate và trong trường Platon. Cái gọi là đạo-đức-học cũng là do trường ấy tạo ra, và bắt nguồn từ danh-từ Ethos.

Theo Heidegger Ethos nguyên nghĩa Hy-ngữ là nơi cư-ngụ, chỗ ở, hõn bề mở rộng đón tiếp khách thập phương. Đặc-biệt Ethos, chỗ ở của người, là nơi đón tiếp sự hiện-diện của thần linh. Đó là ý-nghĩa của câu nói Heraclite : *ethos antropos daimon*. Nói khác đi, người được định-nghĩa bằng *chỗ ở* của mình. Chỗ ở ấy là thế-giới, trong đó người sinh ra. Do đó, người được Heidegger đặt tên là Hữu-tại-thế. Hữu-tại-thế là hữu do Hữu mà có, và luôn luôn hướng về Hữu, được hướng-dẫn bởi Hữu. Con người, theo nghĩa ấy, có trách-nhiệm nghe theo tiếng gọi của Hữu. Tiếng gọi ấy chính là cái làm nên lẽ luật hoặc phép tắc con người phải tuân giữ, để khỏi phản-bội với ý-nghĩa làm người của mình. Tất cả mọi nền luân-lý, đạo-đức phải được quan-niệm dưới ánh-sáng trưng-quan căn-bản ấy của con người với Hữu. Có hiểu như vậy thì ta mới giải-thích được sự *đồng-nhất giữa đạo-đức-học và hữu-thế-luận*. Có hiểu như vậy, thì Hữu mới thấy được là nguồn-gốc của nhân-bản.

Jaspers đã không quan-niệm khác khi nói rằng : « Pas de véritable image de l'homme sans Dieu » hoặc « Je ne suis pas d'abord homme, puis en outre ordonné à Dieu : mais je suis homme par ma référence à Dieu ». Chúng ta thấy một sự trùng hợp giữa hai triết-gia trong quan-niệm nhân-bản. Nhưng trong khi Jaspers tỏ ra hữu thần hơn, thì Heidegger có vẻ triết-lý hơn. Một Feuerbach, một K. Marx, hoặc một Sartre đã phủ-nhận liên-hệ giữa người với Thượng-Đế vì sự hiện-hữu của Thượng-Đế sẽ là một phủ-nhận tự-do con người, và do đó là phủ-nhận nhân-bản. Cho nên những triết-gia ấy đòi cho người một tự-do tuyệt-đối trong sự quyết-định lấy vận-mạng của người, vì theo họ, có như vậy thì người mới thật là người. Chúng tôi nghĩ rằng con người không thể giản-lược như vậy được. Dầu muốn dầu không, con người khi sinh ra đã thấy mình ràng buộc trong một vũ-trụ. Tìm hiểu người không thể không đồng thời đặt nó vào viễn-ảnh tìm hiểu vũ-trụ trong đó

người sống. Trong viễn-tượng học-thuyết của Heidegger, không phải người tự định-doạt lấy liên-hệ giữa người và hữu. Liên-hệ ấy đã có trước khi có người và trước khi người nghĩ đến việc phủ-nhận đây liên-hệ ấy. Hơn nữa, chính mỗi liên-hệ ấy là nguồn-gốc giải-thích khả-thể phủ-nhận ấy, không có Hữu không có người. Heidegger chỉ làm công việc nói lên một sự thực đã có, thể thời. Tuy nhiên, ông đã vấp phải sự khó khăn này : một đằng ông không bao giờ có can-đảm bỏ rơi những ý-niệm của người xưa, nói khác đi, ý-kiến người xưa là chất-liệu cần-thiết cho suy-tư của ông, đằng khác ông chỉ xem đó như là những lệch-lạc hay ít ra như những cố-gắng xa xa trong sự vươn lên với Hữu vậy thì nếu không có những ý-niệm đi trước về nhân-bản như lịch-sử tư-tưởng nhân-loại đã ghi-nhận, thì liệu rằng thuyết nhân-bản của Heidegger có hình thành được không, dầu là trong trứng nước ? Nói khác đi, nếu nhân-loại, đã không dừng lại ở hiện-hữu, và khai-thác hiện-hữu, thì liệu rằng có thể có những ý-niệm về tình thương, công-bình, bác-ái, về đạo, đức, về thiện-ác không ? Chúng tôi đã nói rằng Heidegger không từ chối những đòi hỏi thực-hành của nền đạo-đức-học truyền-thống, nhưng ông muốn vươn lên với nền-tảng của những đòi hỏi ấy. Công việc ấy thực đáng khích-lệ. Nhưng dầu sao ông không có quyền nghi-ngờ nhân-bản-tính của những học-thuyết vốn dĩ đề-cao con người về những phương-diện nào đó. Dĩ nhiên có những bậc thang trong các nền nhân-bản, nhưng theo ý chúng tôi, tất cả là nhân-bản, khi con người hành-động và suy-tư. Các nền nhân-bản chỉ khác nhau ở mức-độ cao thấp hoàn-bị hoặc thiếu sót. Bởi vì tất cả những gì người làm, dầu làm theo nhân-tính, đều vì nhân-tính mà làm. Khi một nền nhân-bản khích-lệ con người hưởng-thương và đến gần với hạnh-phúc, thì đó là một nền nhân-bản chính danh, trái lại, là một nền nhân-bản suy-đồi. Có người tốt kẻ xấu, thì cũng có nhân-bản hay, nhân-bản dở.

THẾ NÀO LÀ CHÂN-LÝ?

Trong cuốn Sein und Zeit, vấn-đề chân-lý được đề ra và giải-quyết dưới ánh-sáng những khám-phá các đặc-trung bản-hữu của Dasein... Chân-lý được «suy diễn» và từ trong những cách-thể sống của con người. Nếu người là dự-phóng và dự-

phóng là Dasein thì, trước khi nói đến ý-niệm về chân-lý, Dasein vốn dĩ đã ở trong chân-lý rồi, Chân-lý là cái gì được khám-phá, hay nói cho đúng, chính là Hữu được khám-phá, Hữu được phơi bày. Chân-lý là aletheia nghĩa là không dấu ẩn (non dissimulation). Như vậy chân-lý là một phương-diện của Hữu-dò. Nói kiểu khác, Dasein là hữu khám-phá ra Hữu như là chân-lý. Mà, như đã nói, hữu chân-lý được thấy trong các bản-hữu của Dasein, nên các bản-hữu ấy là điều-kiện của mọi chân-lý (1).

Dasein tự nó mang sẵn khả-thể hướng về thực và bất thực, bởi vì Dasein tự nó là một vật bị bỏ rơi, và do đó là một sa-đọa căn-bản, nên từ đầu Dasein đã bị đẩy vào kiếp bất chân (2). Và Heidegger đã tóm lược quan-điểm của ông như sau : « Sự giải-thích hữu-thể-bản-hữu-luận của hiện-tượng chân-lý đã cho ta những thành-quả sau đây : 1.— Chân-lý theo nghĩa uyên-nguyên nhất là sự cởi mở và sự mặc-khải của hữu-dò, cũng là hữu-thể khám-phá được của hiện-thể bên trong thế-giới (3).

Như vậy, vấn-đề chân-lý hay ngộ-nhận không phải là việc của lý-trí phán-đoán, của phán-đoán. Sự sai lầm ấy không phải là tư-tưởng của tiên Socrate, mà cũng chẳng phải là của Aristote. Ông tổ triết-học này không bao giờ cho rằng phán-đoán là sinh-quán của chân-lý. Vì phán-đoán là câu nói (énoncé), mà câu nói thì tự nó không phát-sinh ra được chân-lý, trái lại, sở dĩ ta nói lên được là vì do sự hướng-dẫn bên trong hoặc bên dưới của chân-lý. Mặt khác, phán-đoán là một mệnh-đề, nghĩa là một câu nói nói lên chân-lý đã được trông thấy. Khi câu nói không diễn-tả đúng với chân-lý thì gọi là một phán-đoán lầm. Một cách tổng-quát, bao lâu và khi có sự hiện-diện của Dasein thì mới có chân-lý. Trước khi Newton khám-phá ra các định-luật mang tên ông, không có vấn-

(1) S. Z. trang 265 : « Les fondements ontologico-existentialux du découvrir manifestent seuls le phénomène le plus originel de la vérité ».

(2) S. Z. trang 267 : « L'être-là parce qu'il est essentiellement en déchéance, se trouve, de par sa constitution ontologique, dans non " non-vérité " ».

(3) S. Z. trang 268 : « L'interprétation ontologico-existential de la vérité nous a fourni des résultats suivants : 1.— La vérité au sens le plus originel est l'ouverture et la révélation de l'être-là, impliquant l'être découvert de l'étant intramondain. 2.— L'être-là est originellement à la fois dans la vérité et dans la non-vérité ».

dễ đúng hay sai của định-luật. Định-luật của Newton chỉ trở nên đúng khi đã được ông khám-phá. Nói như vậy, không phải là nói rằng trước Newton các định-luật của người là sai. Thực vậy, trước ông, các định-luật không đúng mà cũng chẳng sai. Định-luật ấy đã làm cho đúng bởi Newton, nghĩa là sau khi sự-vật đã được Newton tiếp-xúc. Từ đó Heidegger phủ-nhận mọi ý-niệm về những chân-lý vĩnh-cửu. Đó là những tưởng-tượng, không phải là những chân-lý. Vì trước khi có con người, và sau khi không còn con người nữa, vấn-đề chân-lý không hề đặt ra.

Tuy nhiên, tại sao lại gọi là chân-lý, tại sao lại cho rằng Dasein từ nguyên-nguyên ở trong chân-lý? Bởi vì khi quả-quyết rằng từ đầu Dasein đã ở trong chân-lý, tức là cho rằng đã biết chân-lý là gì, ở đâu, mà muốn biết chân-lý là gì, thì đã phải có người nhận-thức, và nói lên chân-lý. Phải chăng chúng ta đang ở trong vòng lẩn-quẩn? Heidegger trả lời rằng khi ta nói Dasein ở trong chân-lý thì tức thì là đã tiên-nhận có chân-lý. Nhưng chân-lý không ở ngoài hay trên ta. Chân-lý đồng-nhất với ta, ở trong ta, chân-lý là ta. Vì thế khi ta nói có chân-lý, thì không phải tự ta tiên-nhận chân-lý, mà chính chân-lý khiến ta tiên-nhận như vậy (1).

Chúng ta đã nói rằng con người vốn-đĩ từ đầu ở trong thế chân và giả. Chân vì người là Hữu và hướng về hữu. Nhưng hữu của người không phải là người, hữu của người khác với người-như-là-hiện-hữu. Theo một quan-niệm căn-bản của Heidegger thì hiện-hữu không phải là hữu mà chỉ là thể-hiện thiếu sót của hữu, cho nên khi tìm về chân-lý, nghĩa là tìm về hữu thì đầu tiên ta đã đối-diện với hiện-hữu thiếu-sót ấy. Một sự thiếu-sót cần-thiết. Cho nên người là một hữu *trá hình*, ẩn-nấp trong hiện-hữu của người. Muốn tìm về chân-lý ta phải bắt đầu bằng hiện-hữu thiếu sót trá hình ấy, nghĩa là từ thế sai lầm, sa-đọa của người. Chân-lý *bắt đầu* bằng phi-chân-lý, bằng sai lầm là như vậy. Đó là cái gọi là triết-lý của « không ». Tuy nhiên, một vấn-đề khác cần giải-ích là : nếu chân-lý là hữu, đồng-nhất với hữu từ đầu, thì tại sao trí-tuệ của nhân-loại lại dần dần đi đến sự quả-quyết

(1) S. Z. trang 273 : "Ce n'est pas nous qui présumons la "vérité", mais c'est elle seule qui rend ontologiquement possible que nous puissions être tels que nous "présupposons" quelque chose. C'est-à partir de la vérité que toute pré-supposition est rendue possible."

chân-lý ở tại phán-đoán.

Ta hãy nghe Heidegger giải-thích. Có hai nguyên-cớ. Trước hết là ý-nghĩa khả-dụng của hiện-hữu. Người đối-diện với sự-vật như là cái gì liên-hệ đến Dasein, cái gì hữu-dụng cho người. Hiện-hữu của sự-vật là một dụng-cụ Dasein phải xử-dụng để tự phát-triển và tồn-tại. Thứ đến là lời nói. Người là sinh-vật biết nói, nói để tự bộc-lộ và thông-cảm với người khác. Lời nói từ đầu là thực-chất của sự-vật. Nhưng lời nói cũng là dụng-cụ truyền-đạt chân-lý. Lời nói phải được phát-hiện dưới hình-thức câu nói và mệnh-đề. Mệnh-đề là phán-đoán. Như vậy, chân-lý từ đầu là của cuộc sống, của hiện-sinh, nhưng hiện-sinh liên-hệ đến khả-dụng cho nền chân-lý đã mang ý-nghĩa thực-dụng. Thực-dụng của nhận-thức đã dành, mà còn có thực-dụng của lời nói diễn-tả chân-lý cho kẻ khác cảm-thông. Thành ra, dần dần ngôn-ngữ thay thế cho bản-chất chân-lý. Ngôn-ngữ là nơi trú-àn của chân-lý. Ngôn-ngữ do phán-đoán làm nên, cho nên phán-đoán là chân-lý. Chân-lý do đó mặc lấy tính-chất khách-quan, tính-chất của cái gì nhìn ngắm trước mắt được, cái gì là đối-tượng, khác với người nhìn ngắm. Heidegger gọi sự-vật được phán-đoán là Vorhanden, và chân-lý là sự trùng-hợp giữa hai Vorhanden, hai sự-vật như là những vật khả-dụng. Riêng giữa tri-tuệ nhìn ngắm và sự-vật được nhìn ngắm, sự trùng-hợp ấy gọi là bản-chất của chân-lý. Nhưng đó là bản-chất sa-đọa của chân-lý, chứ không phải là chân-lý chân-thực.

Chân-lý chân-thực là việc của người, của Dasein, không một mệnh-đề nào khả-dĩ nói lên được. Không thể tổng-quát-hóa, quan-niệm-hóa. Ta thấy giọng điệu của Kierkegaard, nhà tư-tưởng này nói chân-lý là chủ-thể-tinh. Ông đã không quên dựa vào lời tuyên-bố của Đức Cơ-Đốc, khi người ta hỏi Ngài : chân-lý là gì : Tôi là chân-lý. Cũng vậy, Heidegger đã lặp lại ý-kiến ấy của Kierkegaard khi nói Dasein là chân-lý, và « chân-lý là một cách-thể có của hữu ». Nếu ta nhớ lại rằng theo Heidegger thì không phải phạm-trù tiên-thiên của Kant là điều-kiện khả-thể của nhận-thức, mà chính Dasein mới là điều-kiện, thì Heidegger đã, theo nhận-định của Jean Wahl, là một cuộc phối-hợp gò ép tàn-bạo, giữa Kant và Kierkegaard (1). Nhưng điều cần đặt thành vấn-đề ở đây là Heidegger nói đến chân-lý hay là điều-kiện chân-lý ? Ta đã

(1) Heidegger Tom I, cours de Sorbonne trang 129-130.

nghe ông nói rằng từ đầu Dasein đã ở trong con đường chân-lý, chân-lý và Dasein là một. Nhưng người ta có cảm-tưởng ông đã lẫn lộn chân-lý với nền-tảng hoặc điều-kiện chân-lý. Không có Dasein, vấn-đề chân-lý không đặt ra. Điều đó dễ hiểu và chấp-nhận, nhưng, có Dasein, chưa tất miên vấn-đề chân-lý đặt ra. Một trẻ em mới sinh đã là Dasein, nhưng chưa thể nói chân-lý với nó, mặc dầu nó đã biết đau, biết khóc, biết cảm-giác. Chính vì thế mà Descartes mới hoài-nghi cho nhận-thức của nhân-loại trước khi tìm được một mệnh-đề : *Cogito ergo sum*. Phê-bình quan-điểm của Heidegger về chân-lý trong cuốn *Sein und Zeit*, J. Wahl đã cho rằng đó là một bế-tắc của những tiên-nhận : tôi nói có chân-lý vì tôi là chân-lý, và tôi là chân-lý vì tôi cho là có chân-lý. Và Wahl kết-luận : « Dès lors, le système ne s'accomplit qu'en se repliant sur lui-même et en s'écroulant. Tous les éléments valables que nous avons cités semblent s'anéantir dans ce formalisme idéaliste » (1).

Chúng tôi không hoàn-toàn tán-đồng ý-kiến quá khắt-khe của J. Wahl. Vì lý-do duy-nhất và tổng-quát này là Dasein chỉ là chặng đường tạm thời trên con đường đi về Hữu xét theo là Hữu. Dasein của Heidegger không phải là tôi siêu-vượt của Ficht hay Kant. Dasein của Heidegger là cái gì hiện-hữu là ý-nghĩa là canh gác và bảo-vệ Hữu. Cho nên phải chờ thời-gian để có một nhận-định đúng mực, mặc dầu chúng ta đồng ý rằng hệ-thống phác-họa của Heidegger về chân-lý, đến đây, vẫn chưa có lối thoát, và nhân-loại quá, nếu không phải là duy-tâm.

Có lẽ vì ý-thức được những khó-khăn ấy mà nhà triết-lý của chúng ta đã không do-dự tự giải-thích trong một tập nhỏ dành riêng cho vấn-đề chân-lý, mang tên là *Vom Wesen der Wahrheit* (Về thực-chất của chân-lý). Ta thấy rõ ông không bàn đến chân-lý một cách rộng-rãi. Ông tự giới-hạn ở thực-chất của chân-lý. Nói khác đi, ông triết-lý về chân-lý. Ý-hướng triết-lý ấy đã khiến cho A. de Waelhens viết rằng : « Tập thực-chất của chân-lý (...) là công-trình triết-lý đầu tiên mà Heidegger đã xuất-bản từ sau cuốn *Siêu-hình là gì* » (2).

(1) Sđd. trang 132.

(2) Martin Heidegger, de l'essence de la Vérité, trad. par A. D. Waelhens, 1948 : « L'opuscule *Vom Wesen der Wahrheit* (...) constitue le premier travail proprement philosophique publié par Heidegger depuis *Was ist Metaphysik*... »

Thế nào là thực-chất của chân-lý? Bàn về thực-chất chân-lý là bàn về chân-lý xét theo là chân-lý. Nhưng trước hết, ta nghe Heidegger đặt vấn-đề: « Vấn-đề là thực-chất của chân-lý. Tra hỏi về thực-chất của chân-lý không phải là thắc-mắc rằng chân-lý có phải là chân-lý của kinh-nghiệm thực-hành của cuộc sống hoặc chân-lý của dự-đoán trong phạm-vi kinh-tế, có phải chân-lý của suy-tư kỹ-thuật hoặc của khôn-khéo chính-trị, và đặc-biệt có phải chân-lý của nghiên-cứu khoa-học hoặc của sáng-tạo mỹ-thuật, hoặc có phải là chân-lý của suy-niệm triết-lý hoặc của đức tin tôn-giáo hay không. Tra hỏi về thực-chất, chính là xa lìa những cái đó và chú-mục đến cái gì thực là chân-lý như là chân-lý (1). Một cách kín đáo nhưng kém phần rõ ràng, ông đã phủ-nhận mọi lập-trường đi trước về chân-lý: chân-lý xét theo là chân-lý không thể tìm gặp ở những lãnh-vực riêng tư, chỉ có một chân-lý, một ý-niệm chân-lý. Trái lại, chân-lý riêng tư chỉ là chuyên-hóa, là hiện-tượng của chân-lý. Một khi chân-lý tổng-quát này được khai-quang thì các thứ chân-lý khác không còn là vấn-đề nữa.

Heidegger không phủ-nhận ý-niệm chân-lý như là sự cân bằng giữa trí-tuệ và sự-vật (*veritas est adaequatio intellectus et rei*). Nhưng, như đã nói, trái với Aristote hoặc Platon, các nhà triết-gia về sau, đặc-biệt trong hàng ngũ kinh-viện thời Trung-cổ, đã giải-tích sai-lệch định-nghĩa đó. Theo ông, thì sự sai-lệch ấy bắt nguồn ở một quan-niệm thần-học, theo đó mọi vật đã được tạo-dựng giống với ý-niệm của Thượng-Đế về chính mỗi vật. Trí-tuệ con người là một vật thụ-tạo, cũng không thoát ra ngoài định-lệ ấy. Trí-tuệ là để hiểu sự-vật, ý-niệm của trí-tuệ về sự-vật, do đó, không thể sai. Bởi vì nếu sai, thì hóa ra không giống với hình-ảnh trí-tuệ của Thượng-Đế, và hóa ra không còn là vật thụ-tạo nữa. Về sau ta có thể thấy vọng-âm của luận-cứ ấy trong học-thuyết Descartes, khi ông này bàn về sự chân-thành của

(1) Sđd. trang 65: « Il est question de l'essence de la vérité. S'interroger sur l'essence de la vérité ce n'est pas se soucier de savoir si la vérité est la vérité de l'expérience pratique de la vie ou celle de la conjecture dans le domaine économique, la vérité d'une réflexion technique ou d'une sagesse politique, et plus spécialement la vérité de la recherche scientifique ou de la création artistique, ou même la vérité d'une méditation philosophique ou d'une foi religieuse. S'interroger sur l'essence, c'est s'écarter de tout cela et porter son regard vers ce qui uniquement caractérise toute « vérité » en tant que telle ».

Thượng-Đế như là bảo-đảm cho chân-lý nhân-loại. Thy nhiên, điều tai hại nhất là, từ đó, người ta đã đi đến việc công-nhận phán-đoán là chân-lý và ngược lại. Mà phán-đoán là gì, nếu không phải là ngoại-phát bằng lời nói hoặc từ-ngữ. Người ta đã quên mất, hoặc xa dần, thực-chất của chân-lý được phần nào biểu-diễn bởi lời phán-đoán, bởi ngôn-ngữ. Người ta đã không chịu tìm hiểu như là những điều-kiện tiên-quyết thế nào là sự-vật, thế nào là tri-tuệ của người, thế nào là cân bằng và hòa-hợp giữa hai thế-lực ấy. Hơn nữa, vấn-đề chân-lý không bao giờ đặt ra, nếu không có sự hiện-diện của người. Vì vậy, trước khi tìm hiểu thực-chất của chân-lý, ta phải tìm hiểu thực-chất của người, nếu không thì ý-niệm chân-lý sẽ bị xuyên-tạc sai-lệch.

Phát-biểu là gì? Phát-biểu là hiện-diện-hóa sự-vật, nhưng sự-vật lại là cái làm cho phát-biểu xuất-hiện. Phát-biểu có tính-chất hiện-diện-hóa sự-vật thì sự-vật sẽ xuất-hiện như sự-vật có là được hiện-diện-hóa : *L'énoncé appréhensif en ce qu'il dit de la chose appréhensée, l'exprime telle qu'elle est* (1). Nhưng phát-biểu là việc của người. Người phát-biểu, người hiện-diện trước sự-vật, và làm cho sự-vật hiện-diện. Đó là một thái-độ tiếp-vật xử-thế. Tiếp-vật là chào đón, là mở rộng cõi lòng và hai tay để ôm lấy sự-vật. Người, theo định-nghĩa, là cõi mở và chào đón. Đặc-tính căn-bản này là nguồn-gốc của phát-biểu, bởi vì nếu người không là như vậy thì sự phát-biểu là sự bất-khả-thể : « Nhưng nếu chân-lý phát-biểu chỉ có thể có được nhờ sự cõi mở của tác-phong, thì cái làm cho phát-biểu trùng-hợp với chân-lý chính là cái phải được xem như là thực-chất của chân-lý » (2).

Đến đây ta có thể hỏi : tại sao lại có sự cõi mở và đón chào. Heidegger trả lời : nhờ tự-do. Tự-do là nền-tảng của khả-thể của một sự hòa-hợp giữa tri-tuệ và sự-vật, giữa phát-biểu và sự-vật được phát-biểu. Và ông viết : « *L'essence de la vérité est la liberté* » (3). Nhưng phải chăng chân-lý sẽ là việc của chủ-quan và độc-đoán? Tự-do không phải chỉ là khả-

(1) De l'essence de la vérité, trang 76.

(2) E. V. trang 78 : « Mais si c'est seulement par l'apérîté du comportement que la conformité (vérité) de l'énoncé devient possible, alors ce qui rend possible la conformité possède un droit plus originel d'être considéré comme l'essence de la vérité ».

(3) E. V. trang 79.

năng chọn lựa, không phải là vắng bóng của áp-lực đối với hành-động của ta, cũng không phải là sẵn sàng đáp ứng với một đòi hỏi hay một tất-yếu. Tích-cực-tính của tự-do là *để cho bất cứ một hiện-hữu nào bộc-lộ nguyên hình của nó*. Có hai điều-kiện: tự giao phó cho hiện-hữu (*s'adonner à l'étant*) và lui bước trước hiện-hữu (*déployer un recul devant l'étant*) hai thái-độ ấy làm nên cái gọi là *để cho hiện-hữu hữu* (*ce qui laisse être l'étant*). *Để «hữu»* là chính là tự-do, chính là hiện-sinh, và hiện-sinh là *để cho hiện-hữu được tự lộ nguyên hình của nó*: « *Le laisser être, c'est-à-dire la liberté, est en lui-même exposition à l'étant, so est ek-sistant* » (1). Hiện-sinh, do đó, không còn là cái gì mang màu sắc chủ-quan, mà là một tự-định-vị-trí đối với tính-chất học-lộ của hiện-hữu. Heidegger đã cho thấy điều đó khi ông đặt liên-hệ giữa hiện-sinh, chân-lý, tự-do, và hiện-hữu như sau: « *L'existence enracinée dans la vérité comme liberté, est l'exposition au contraire dévoilé de l'étant comme tel* » (2).

Như vậy, thực-chất của chân-lý là tự-do, nhưng là một tự-do hiện-sinh *để mặc cho hiện-hữu xuất-hiện trong ý-nghĩa của nó*. Tuy nhiên, hiện-hữu toàn-thể (*l'étant en totalité*) là cái gì vô cùng phong-phú. Con người trong ý-nghĩa *sử-tính* là lịch-sử của mình, không thể nhất đán đạt đến chỗ toàn-diễn ấy được của hiện-hữu. Khoa-học, triết-lý, thường-nghiệm, chỉ nhìn thấy hữu toàn-thể trong và dưới những khía-cạnh riêng phần, thiếu sót và tất cả kiến-thức nhân-loại cộng lại với nhau không thể làm nên hiện-hữu toàn-thể được (3). Do đó, mà kiến-thức nhân-loại bao giờ cũng hạn-giới, sự-vật bao giờ cũng mới lạ, chìm đắm trong chân trời xa xăm, sự-vật bao giờ cũng kẻ như là bất-định. Ta không hy-vọng nắm được toàn-thể sự-vật. Nói khác đi, sự-vật ẩn nấp, che dấu trong chính sự tự lộ của nó. Có tự lộ, có phơi bày ra ánh-sáng, sự-vật mới được thấy là che giấu, huyền-bí. Ta thấy cần tìm hiểu sự-vật luôn mãi, vì ta đã thấy phần nào và chỉ phần nào chính sự-vật. Cho nên Heidegger viết: « *En soi, le laisser-être est donc du même coup une dissimulation* » (4).

(1) E. V. trang 84.

(2) E. V. trang 86.

(3) E. V. trang 90: « *Le degré de révélation de l'étant en totalité ne coïncide pas avec la somme des étants connus en fait* ».

(4) E. V. trang 91.

Đến đây, ta có thể thấy được quan-niệm của Heidegger về sai lầm, bất chân. Ông phân-biệt hai loại bất chân, bất chân của phán-đoán và bất chân của sự-vật. Loại trước là do sự bất thích giữa phát-biểu và sự-vật. Loại sau có nghĩa là sự bất-hợp giữa hiện-hữu và bản-chất của nó. Nhưng trong cả hai trường-hợp, bất-chân là một sự không hòa-hợp. Nhưng tại sao lại có hiện-tượng ấy, khi con người được quan-niệm như là một cõi mở, hoặc chào đón căn-bản?

Có hai ý-nghĩa bất-chân, bất-chân như là che dấu, và bất-chân như là lạc lối.

Trước hết, về phía sự-vật, do chân trời tinh hoặc huyền-bí của sự-vật mà ta đã thấy trong ý-nghĩa che dấu trên đây, sự-vật không bao giờ hiện nguyên hình và toàn-diện. Nói khác đi, sự-vật đồng-thời là và không phải là những gì xuất-hiện trước tri-tuệ. Vì vậy, đó là nguyên cớ của ngộ-nhận. Sự ngộ-nhận không phải là do thái-độ của người, không phải tại người nhận-thức, nhưng, là do bản-chất dấu kín của chính sự-vật. Thứ đến là ngộ-nhận do bản-chất hạn-chế của người. Sự hạn-chế này có hai nguyên-nhân: sử-tính và cuộc sống thường nhật, dễ dãi. Con người, như đã nói nhiều lần, chỉ thấy sự-vật một cách tiệm-tiến, đồng-thời lại thích hưởng về nhu-cầu của cuộc sống bình thường, do áp-lực của tập-quán, xã-hội, của « người ta ». Thành ra, huyền-bí của hiện-hữu bên ngoài, và của chính người, vốn dĩ đã to lớn, lại càng lớn lên theo mức độ lười biếng, thiếu cố-gắng của những người nghiêm-nghị, của triết-gia chính hiệu (1).

Trên đây chúng ta đã nói đến huyền-bí của hiện-hữu trong toàn-thể. Không phải chúng ta đối-diện với huyền-bí tích-cực của chính sự-vật, mà ta càng thấy tính-chất huyền-bí tiêu-cực của nó trong thái-độ quay lưng, phản-bội của chúng ta, khi chúng ta quá mê mải với công việc làm ăn hằng ngày. Có một siêu-vượt trong học-thuyết Heidegger: siêu-vượt vì sự-vật tự nó là siêu-vượt, và siêu-vượt vì do căn-có hữu-hờ của chúng ta. Mặt khác, vì bản-thể của sự-vật là Hữu, hoặc nói cách khác, Hữu là bản-thể của chân-lý ta tìm hiểu, và vì bản-thể của người tìm kiếm chân-lý chỉ có thể hiểu được trong

(1) L'agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante et pousse l'homme d'un objet quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le mystère, est l'erreur (Irrren) (E. V. 96).

viễn-ảnh và ánh-sáng của Hữu, cho nên tìm chân-lý và tìm Hữu là một. Heidegger diễn-tả điều đó như sau : « Dès ce moment, se dévoile l'origine de l'imbrication de l'essence de la vérité avec la vérité de l'essence » (1). Chân-lý của bản-thể ta tìm kiếm và bản-chất chân-lý cũng là một. Chân-lý ấy, bản-thể ấy, chính là Hữu (mà triết-lý đã quan-niệm như là hiện-hữu trong toàn-thể) là duy-nhất, là Thượng-Đế...

Vấn-đề đặt ra ở đây : tại sao lại đồng-nhất chân-lý và Hữu, tại sao bản-thể của chân-lý là chân-lý của bản-thể. Heidegger không nói rõ trong cuốn « Bàn về bản-chất của Chân-lý ». Nhưng trong tập « Tìm về nền-tảng của siêu-hình », ông đã giải đáp vấn nạn ấy : « Việc của chân-lý Hữu-thể, ông viết, là nổi kết, một cách ưu đại, thực-chất của con người với chân-lý ấy. Liên-hệ ấy là một ưu đại đến nỗi chỉ có trong liên-hệ ấy ta mới gặp được thực-chất của con người, thực-chất nguyên-nguyên của kinh-nghiệm vậy » (2).

Ta thấy rõ rằng Heidegger muốn vượt siêu-hình hay, nói cho đúng hơn, đem siêu-hình lên một mức-độ tổng-quát hơn, cao hơn : mức-độ của Hữu. Tuy nhiên, Hữu đây không phải là hữu tổng-quát hiểu theo nghĩa trừu-tượng khô héo của triết-lý cổ-diễn, mà là Hữu linh-động, vô cùng phong-phú. Ông đã đem ý-nghĩa của Ens Réalissimum gán cho Hữu. Ông đã mặc cho Hữu những đặc-tính của Thượng-Đế trong tương-quan sáng-tạo và nhận-thức giữa Thượng-Đế và người. Ông đã đi từ hiện-hữu và những thiếu sót của hiện-hữu, cũng như từ những triển-diễn của hiện-hữu theo giòng lịch-sử, để vươn lên với ý-nghĩa của một hữu duy-nhất và độc nhất, sống động. Riêng về vấn-đề chân-lý, ông đã không vượt được Descartes trong việc giải-thích sự hiện-diện của ngộ luận, sai-lầm. Descartes qui sự sai-lầm cho hiểu thẳng và nhiệt-tình của ý-chí, của đam-mê. Heidegger đặt sự sai lầm ấy trong căn-cơ của Dasein và phức-tạp của ngoại-giới. Nhưng, ông không làm sáng-tỏ tại sao Hữu đã tự cho mình bỗng-phân liên-lạc với người, đã nổi-kết bản-chất người với chân-thành của mình mà còn

(1) E. V, trang 100.

(2) La Remontée au Fondement de la Métaphysique, trad. J. Rowan, Fontaine. N° 38, trang 893 : « Il appartient, ông viết, à la vérité de l'Être de relier à elle, d'une manière privilégiée, l'essence de l'homme. Cette relation est à tel point privilégiée qu'en elle seule repose l'essence de l'homme telle qu'elle se révèle, dans son originalité, à l'expérience ».

đề cho người lầm-lạc? Hơn nữa, nếu sự sai lầm của người do căn-cơ của Dasein, thì căn-cơ ấy có phải là bản-chất của người không? Nếu là bản-chất thì có phải là do ý muốn của Hữu hoặc do bản-tính của hữu mà ra không? Đó là những bế-tắc mà đến nay ta chưa thấy Heidegger thoát ra được.

TIẾN VỀ HỮU

Sau thời kỳ Sein und Zeit, đề hướng về Hữu, tư-tưởng của Heidegger tiến mạnh trên hai con đường chính-yếu đã sơ phác: con đường của kinh-hoàng và con đường của lịch-sử triết-học, và thêm vào đó, một con đường thứ ba là con đường của thơ (1).

Con đường của kinh-hoàng:

Trước đây, kinh-hoàng được Heidegger quan-niệm như căn-đế của nhân-hữu (S. Z. 232). Kinh-hoàng trong thế kiếp của một hữu-tại-thể bị bỏ rơi, kinh-hoàng trong tình-cảnh cô-độc của một con người tự quyết-định lấy số-mạng, kinh-hoàng trong chờ đợi bất-đắc-dĩ của một tan-biến thiết-yếu dành cho hữu-vị-tử. Trong sự phân-tách tình-cảnh ấy của nhân-sinh, vốn đã thấp thoáng tiếng nói của Hữu. Nhưng tiếng nói ấy sẽ bắt đầu vọng lên, tha-thiết hơn, nghiêm-chỉnh và hệ-thống hơn, trong cuốn Was ist Metaphysik, Siêu-hình là gì, luận-đề của một bài giảng khai-mạc niên-khóa 1929-1930, tại Đại-học Fri-bourg in Br.

Trong thiện-chí tìm đến chỗ thâm-đế nhất của kiến-thức, tri-tuệ con người đã từng say-mê với những khám-phá tân-kỳ và đầy hứa hẹn của khoa-học. Nhưng rồi khoa-học cũng sớm làm cho con người thất-vọng không những vì khoa-học nhiều khi, trong thực-hành, đi ngược với quyền-lợi và hạnh-phúc con người, mà nhất là vì tự bản-chất khoa-học không phải là lời giải đáp cho bài toán chân-lý. Kant đã kịch-liệt đả phá tham-vọng của lý-trí khoa-học, và đã đặt định phạm-vi hoạt-động cho khoa-học, phạm-vi hiện-tượng. Theo Heidegger, nói hiện-tượng tức là nói hiện-hữu. Hiện-hữu tự nó muốn hình van trang. Con người đã chạy theo hiện-hữu, và được luôn luôn khuyến-kích bởi tính-chất phong-phú của hiện-hữu. Khoa-học không thể làm khác hơn thế. Bởi vì khoa-học không cần biết đến cái gì hèn kia hiện-tượng. Bởi vì, ngoài hiện-

(1) Chúng tôi sẽ không bàn đến con đường thứ ba này.

tượng ra, tất cả là hư-vô. Hư-vô không phải là đối-tượng của khoa-học.

Tuy nhiên, tại sao lại nói đến hư-vô? Kant đã quả-quyết rằng có một cái gì đằng sau hiện-tượng, chống đỡ cho hiện-tượng và bảo-đảm cho sự duy-nhất của hiện-tượng: Người ta không thể hiểu được hiện-tượng, nếu không nghĩ đến một đối-tượng siêu-vượt đặt điều-kiện cho hiện-tượng. Nhưng cái đối-tượng ấy không phải là cái khả-thực đối với lý-trí khoa-học. Nói khác đi, cái đó không có, hoặc hư-vô đối với khoa-học. Nhưng cái đó phải có đối với triết-lý, hoặc ít ra triết-lý phải tự hỏi về ý-nghĩa của hư-vô. Heidegger đã nhận sự bất-lực của khoa-học trong vấn-đề chân-lý toàn-diện, đặt vấn-đề hư-vô như thế nào?

Trước hết, ông cho rằng, cần phân-biệt hư-vô với *không* trong những kiểu nói như: không có mặt anh... không có cái nhà... hoặc trong một mệnh-đề mâu-thuẫn có, không, đối-đãi lẫn nhau. Đó là nhưng hư-vô luận-lý, hư-vô tầm thường, bình-dân. Hư-vô hiểu theo những kiểu ấy chỉ là *phủ-nhận*, mà phủ-nhận là việc của suy-lý, của lý-trí «... la négation est une opération de l'entendement» (1). Do đó, ta không thể đặt như lý-trí truyền-thống quen làm: tại sao có thay vì *không* cái này hoặc cái kia, tại sao có vũ-trụ thay vì không có vũ-trụ hoặc vũ-trụ không có. Kant đã nói rằng lý-trí không giải-quyết được những vấn-đề như vậy. Heidegger thêm rằng cái mà lý-trí suy-luận đặt ra như có hoặc không có, thực ra chỉ là giả-đề hoặc hư-đề. Nói khác đi, hư-vô mà lý-trí nghĩ tới hoặc quả-quyết chỉ là một sản-phẩm của tưởng-tượng. Lý-do duy-nhất là vì hư-vô có trước cái *không*, trước mọi phán-đoán phủ-định: « Le néant est originairement antérieur au « Non » et à la négation ».

Vậy thì, nếu không thể «dề cập» đến hư-vô, và nếu hư-vô không phải là đối-tượng thảo-luận của lý-trí suy-luận thì bằng con đường nào đạt đến hư-vô? Heidegger trả lời rằng một trong những con đường tích-cực nhất là *giọng-tĩnh căn-bản* của kinh-hoàng. Nhưng, như ta đã biết, không thể liệt kinh-hoàng vào hạng những tâm-tĩnh bà con hoặc láng giềng của kinh-hoàng như: sợ-hãi, lo-âu... Đặc-tính của kinh-hoàng

(1) W. M. trang 26-27.

là *bất-định*, *bất-xác*, *man-mác*, *mung lung*, nhưng không kém bền bỉ, sâu-xa và vĩnh-cửu. Kinh-hoàng đối với ta, như hình với bóng, hay nói cho đúng quan-niệm của Heidegger, là bản-chất, là lẽ sống của Dasein : không có một nơi nào không có kinh-hoàng, nhưng kinh-hoàng không xuất đầu lộ diện ở một nơi nào cả. Đặc-tính thứ hai là kinh-hoàng đè nặng lên thân-phận của người, dày vò người một cách thăm-thía, ác-độc. Tại sao? Tại vì từ trong ra ngoài, từ ngoài vào trong, trên, dưới, trong ngoài, tả hữu con người, tất cả mọi hiện-hữu, chỉ là vô-nghĩa, vô-ích đối với Dasein. Toàn-thể vũ-trụ này chỉ là chốn lưu đày, ghẻ lạnh. Chúng ta không thể tìm gặp ở đó một an ủi, một chỗ dựa nào, dầu là rất nhỏ nhoi. Con người đứng trước toàn-thể hiện-hữu mà như đi trong sa-mạc tuyết-đối. Tất cả được cảm thấy xa dần, chạy trốn trước thái-độ nài xin, van lơn của con người. Con người đêm ngày như thấy mình rơi mãi vào một trống rỗng không đáy, một vực thăm mịt mù, rùng rợn, bất tận. Bi-đát hơn nữa, không phải chỉ *anh* hay *tôi*, chúng ta là nạn-nhân của tâm-tình ấy, nói khác đi, tâm-tình ấy không phải là cái gì chủ-quan, nhưng luôn luôn được trông thấy như một bạo-lực khách-quan và vô-danh. Đến nỗi thường khi chúng ta không còn thốt nên lời, cứng lạnh như Từ Hải trước cái nhìn tưởng-tượng của Hồ-tôn-Hiến, hoặc như nàng Kiều trong ý-thức phân-bội tình nhân dưới chân Thúy-Vân. Tuy nhiên, không phải con người tạo ra Hư-vô, mà con người trông thấy Hư-vô. Hư-vô do chính sự trống rỗng được người trông thấy, đem đến cho người. Kinh-hoàng mặc-khải Hư-vô là như vậy.

Heidegger đã rút ra nhiều hệ-luận từ quan-niệm Hư-vô của ông. Tôi ghi lại ba nét chính. Trước hết, kinh-hoàng là một lý chứng cho sự hiện-hữu của tôi, của con người. Thay vì nói như Descartes, tôi suy tư vậy tôi có, Heidegger muốn nói tôi kinh-hoàng vậy tôi hiện-hữu. Chân-lý có tính-chất căn-bản và đầu tiên hiện-sinh là như vậy. Có đạt đến chân-lý đầu tiên ấy thì ta mới hy-vọng chắc-chắn xây-dựng tòa nhà kiến-thức nhân-loại. Vực thăm đen tối của Hư-vô cơ-hồ đã trở nên ánh-sáng cho vấn-đề chân-lý. Hư-vô không đáy cơ-hồ đã trở nên nền-tảng vững chắc nhất cho tòa nhà dự-tính của hiện-hữu. Nhưng tòa nhà ấy vẫn phải bắt đầu bằng hiện-hữu của con người, ít ra trong thứ hạng nhận-thức (*ordo cognitionis*): « Trong đêm sáng của Hư-vô kinh-hoàng, hiện-hữu đích-thực bắt đầu lộ-diện : nghĩa là có cái gì hiện-hữu chứ không phải

không có gì cả. Cái « không phải là không có gì » chúng tôi thêm vào, không phải là một giải-nghĩa bổ-túc, mà chính là điều-kiện tiên-khởi làm cho sự lộ-diện của một hiện-hữu nói chung có thể có được. Hư-vô ấy từ đâu làm cho mọi vật như không có, nhưng lại là cái đầu tiên đặt thực-tại nhân-loại trước hiện-hữu như là hiện-hữu. Đó là thực-chất của Hư-vô » (1).

Hệ-luận thứ hai, người xưa đã quan-niệm Hư-vô như một hiện-hữu, đã áp-dụng quan-niệm ấy trong việc giải-thích câu nói *ex nihillo fit... ens*, và do đó, đã đem Thượng-Đế như là Hiện-hữu không thọ-tạo đối-lập với Hư-vô như là một hiện-hữu. Người xưa, nhất là Thánh Thomas có hiểu Hư-vô như là một thứ hiện-hữu (theo nghĩa của Heidegger) không, chúng ta có thể nói rằng không. Bởi vì sự sáng-tạo do Thượng-Đế, không thể đặt nó và không cần đặt vào thời-gian hay không-gian, mà, đứng về phương-diện triết-học thuần-túy, phải hiểu như là do Thượng-Đế làm nguyên-nhân, thế thôi. Hư-vô không tự mình sáng-tạo nên mình, không tự mình là nguyên-nhân cho chính mình.

Hệ-luận thứ ba : Hữu và Hư-vô là một, đồng-nhất với nhau. Nếu tôi không lầm thì đây là đồng-nhất trên bình-diện nhận-thức của người và trong khuôn-khổ liên-hệ đến hữu-thể-luận căn-bản. Chúng ta có thể quả-quyết như vậy, vì hệ-luận lấy lại ý-kiến của Hegel và giải-thích theo viên-trưng triết-học của Heidegger. Hegel viết : « Hữu thuần-túy và Hư-vô thuần-túy đồng-nhất với nhau », vì Hegel đặt tri-tuệ con người trong suy-diễn luận-lý thuần-túy, nghĩa là từ chỗ không đến chỗ có của suy-luận, từ chỗ khởi sự trong bất-xác đến chỗ viên-mãn của một sự tự ý-thức trọn vẹn của tri-tuệ về chính mình. Trái lại, Heidegger không đứng ở cương-vị lý-học, mà ở cương-vị lịch-sử, và nói rằng chừng nào con người cảm thấy mình đi vào hư-vô và chính vì mang máng thấy mình ở trong hư-vô nên mới không bằng lòng với những nhận-xét phủ-phiếm của khoa-học, và quyết-tâm đi về hướng siêu-hình, nghĩa là đi về hướng của Hữu. Giải-thích thái-độ triết-lý,

(1) W. M. trang 34 : « Dans la nuit claire du Néant de l'Angoisse se montre enfin la manifestation originelle de l'existant comme tel : à savoir qu'il y ait de l'existant — et non-pas Rien. Ce « non pas rien » que nous prenons la peine d'ajouter n'est pas une explication complémentaire, et mais la condition préalable qui rend possible la manifestation d'un existant en général. L'essence de ce Néant qui néantit dès l'origine réside en ce qu'il met tout d'abord la réalité-humaine devant l'existant comme tel ».

Heidegger đã tóm lược lý-do của triết-gia như sau :

« Chính chỉ vì ta thấy Hư-vô trong căn-đế của thực-tại nhân-loại mà ta thấy được sự xa lạ toàn-diện của hiện-hữu. Chỉ khi nào sự xa lạ ấy đề nặng lên chúng ta, thì hiện-hữu mới làm cho ta *bỡ-ngỡ*. Chính chỉ vì nhờ sự *bỡ-ngỡ* ấy, nghĩa là nhờ sự *biều-lộ* của Hư-vô mà ta mới thấy xuất-hiện « tại sao » ? Chính chỉ vì cái tại sao có thể có được nên ta mới xác-định được những *câu hỏi về lý-do và tìm nền-tảng cho những lý-do*. Chính chỉ vì ta hỏi và đặt nền-tảng cho câu hỏi, mà định-mệnh của hiện-sinh chúng ta là định-mệnh của con người tìm kiếm » (1).

Khoa-học không đi vào vực thẳm không đáy (*abgründiger Grund*), vì đó không phải là hiện-tượng, vì đó không phải là cái làm nên kiến-thức, vì nói tóm lại, hư-vô không có đối với khoa-học. Mục-đích và lẽ sống của khoa-học là biết và tăng thêm sự biết (*savoir*) hoặc kiến-thức (*connaissance*). Trong khi đó, đối-tượng của triết-lý là hiểu (*compréhension*). Hiểu phải đi xa hơn biết. Rất nhiều khi ta biết người, biết vật mà không hiểu người, hiểu vật. Cái biết của khoa-học vì thế không cùng bản-chất với sự hiểu biết triết-lý trong việc đeo đuổi chân-lý. Mặt khác, như đã nói, biết của khoa-học sở-dĩ có và triển-diễn là vì đó là một cái biết của sinh-vật, của *Dasein* mà thực-chất căn-bản là hiểu biết, và dự-phóng như đã nói. Vì vậy, khoa-học không phải là một biến-cổ khai-mạc chân-lý, nhưng bao giờ cũng chỉ là khai-triển, khám-phá một miền chân-lý vốn đã được mở ra từ trước. Có lần Heidegger không muốn dùng danh-từ chân-lý cho khoa-học, mà chỉ muốn giới-hạn khoa-học ở sự chính đáng của sự đúng (*la justesse de l'exact*) (2).

Chúng ta vừa liên-kết Hữu với kinh-hoàng và, trong chương trước, chân-lý với Tự-do, hoặc một cách tổng-quát, Hữu với Người, như vậy phải chăng chúng ta đã muốn ngu-

(1) W. M. trang 42 : « C'est uniquement parce que le Néant nous est révélé dans le fond de la réalité humaine que la complète *étrangeté* de l'existant peut nous assaillir. C'est uniquement à la condition que son *étrangeté* nous oppresse, que l'existant éveille et attire sur soi l'*étonnement*. C'est uniquement en raison de l'*étonnement* — c'est-à-dire de la manifestation du Néant — que surgit le « pourquoi » ? C'est uniquement parce que le pourquoi est possible comme tel, que nous pouvons d'une façon déterminée *questionner sur des raisons et fonder par des raisons*. C'est uniquement parce que nous pouvons questionner et fonder, qu'est confié à notre existence le destin du chercheur ».

(2) Chemins..., trang 40.

cả khả-thê của nó với Nietzsche (1). Tại sao lại có sự chấm dứt ấy ?

Siêu-hình dựa vào hiện-hữu ? Hiện-hữu dựa vào lý-trí. Lý-trí đã thất-bại trong việc tìm một nền-tảng không lay-động cho hiện-hữu. Sự thất-bại ấy đã được sửa soạn, và là một tất nhiên qua giòng lịch-sử. Khi Nietzsche tuyên bố Thượng-Đế đã chết tức là ông đã khai-trưng một chủ-nghĩa hư-vô tuyệt-đối. Con người từ nay sẽ quẩn-quại trong một thế-giới phi-lý, phi-nghĩa, tất cả sẽ tùy thuộc thái-độ giải-thích của con người. Nhưng sau khi đã đưa ma Thượng-Đế, con người vẫn không làm sao thỏa-mãn với lý-tưởng siêu-nhân. Cả một trống rỗng sa-mạc chờ đón nhân-loại. Cuộc cải-hoán giá-trị của Nietzsche đã thất-bại từ trong trứng nước. Nguyên-do là vì con người không phải là tội-nhân cầm-cổ của Thượng-Đế, mà trước hết là tên cầm-cổ của những học-thuyết chỉ biết có hiện-hữu, của chính siêu-hình, của sự quên lãng Hữu. Heidegger nhận-định rằng không phải Nietzsche đã giết Thượng-Đế, nhưng Siêu-hình phải chịu trách-nhiệm về cái chết đó. Nietzsche không nói « Tôi đã giết », nhưng viết : Chúng ta đã giết Thượng-Đế. Mà một Thượng-Đế như là Hiện-hữu tối-cao như vậy chết là phải : Siêu-hình đã tạo ra một Thượng-Đế như vậy thì sẽ phải giết Thượng-Đế ấy đi, đó là lẽ tất yếu.

Nếu chúng ta không lầm thì Heidegger không chấp-nhận sự vắng bóng của một nền-tảng cho suy-tư và cho nhân-loại cũng như cho vũ-tru. Nietzsche với học-thuyết Hư-vô, đã giúp ông xây-dựng một cái gì cho Hữu. Thực vậy, một khi siêu-nhân của Nietzsche không đủ khả-năng cứu vãn cho một thế-giới không mặt trời, không chân trời, không biên cả (hình-ảnh của Thượng-Đế), thế-giới của Hư-khổng, thì phải đưa con người lên một chiều cứu-rỗi của Hữu. Chúng ta không thể để cho nhân-loại sống trong cảnh hãi-hùng kinh-hoàng của một chủ-nghĩa Hư-vô như vậy được.

Con đường của triết-sử :

Không phải tình cờ mà Heidegger nhìn lịch-sử triết-lý như là con đường phải đưa đến triết-lý chính danh nghĩa là

(1) Chemins, trang 173 : « ...par Nietzsche, la Métaphysique se prive elle-même, en quelque sorte, de la propre possibilité de déploiement, nous n'apercevons plus d'autres possibilités pour la Métaphysique ».

đưa đến Hữu. Con đường ấy bắt nguồn ở sử-tính của Dasein. Người chỉ có hình thành theo sự thúc-bách của sử-tính tương người cũng không thể một ngày mà hoàn tất được (1). Hegel bảo rằng khi trí-tuệ đạt đến ý-thức đầy đủ và toàn-diện về mình thì lúc đó lịch-sử sẽ kết-thúc. Heidegger nghĩ rằng sự hiểu biết của người sẽ không ngừng tiến đến ý-thức đầy đủ tuy không bao giờ có, của Hữu? Mặt khác, vì tính-chất lượng phương của Dasein hoặc của sử-tính, nghĩa là con người vốn dĩ có thể trở thành chân-thực hoặc không chân-thực tùy theo nó có « may mắn » hay không, đáp lời kêu gọi của Hữu, và do đó trong thực-tế, nhân-loại đã su lầy trong cạm bẫy của những ngộ-nhận lấy hiện-hữu làm hữu, lấy hiện-hữu trong toàn-thể như là chính Hữu, cho nên oằn phải trở về với lịch-sử để biết hữu đã bắt đầu và diễn-triển như thế nào. Trong cuốn « Kant và vấn-đề Siêu-Hình », Heidegger đã gọi tình-trạng sa-lầy ấy là tình-trạng *quên lãng* đối với Hữu. Người không thể làm khác hơn được vì bản-chất người là hãn-giới, và bản-phận của triết-gia là phá tan sự quên lãng ấy bằng cách nói lên ý-nghĩa thiết-yếu của chính sự quên lãng ấy (2). Chúng ta đã ghi-chú rằng một trong những mục-đích của Heidegger khi viết cuốn « Kant và vấn-đề Siêu-hình » là biện-hộ cho tính-chất không nhân-loại-học của triết-lý ông. Triết-lý là triết-lý của Hữu nhưng phải bắt đầu bằng hữu-thể-luận căn-bản là triết-lý về những hàm-ngu trong bản-hữu của Dasein. Do đó, trở về với triết-lý của Hữu là ngược giọng lịch-sử nhân-loại, đặc-biệt sử Tây-phương trong ý-nghĩa siêu-hình của nó (3).

Đến đây chúng ta hiểu rõ hơn câu nói : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie » (4). Nhưng hữu-

(1) Chúng ta biết con đường lịch-sử đã manh-nhạ trong Sein und Zeit.

(2) K. M. trang 214.

(3) Chemins, trang 212-213 : « Oublieuse de l'être et de sa propre vérité la pensée occidentale pense, dès son début, constamment l'étant en tant que tel. Depuis elle n'a pensé l'être qu'en pareille vérité, de sorte qu'elle n'a porté ce nom à la parole que fort maladroitement et en une multivalence non démantelée, parce que non éprouvé. Cette pensée oublieuse de l'être même, tel est l'événement (Ereignis) simple et fondamental, et pour cela énigmatique et inépuisé, de l'Histoire occidentale, qui entre-temps est sur le point de s'élargir en Histoire mondiale. Au bout de compte, l'être est tombé, dans la Métaphysique, au rang d'une valeur. Ceci nous est témoignage de ce que l'être en tant qu'être n'est pas reçu ».

(4) L'être et le Temps, trang 53.

thê-luận ở đây phải hiểu trước hết như hữu-thê-luận căn-bản, là Hữu của hiện-hữu người và sau đó là hữu-thê-luận tổng-quát. Thực vậy, Hữu-thê-luận tổng-quát này chỉ có thể đặt ra và giải quyết sau khi và trong không-khí vấn-đề con người.

Chúng ta đã nói đến Descartes, và Nietzsche như là hai thê-hiện cao-độ của siêu-hình-học cổ-điển, mỗi triết-gia thê-hiện mỗi cách. Chúng ta cũng đã nói đến Kant như là triết-gia có công trong việc mở đường cho Heidegger thoát khỏi bế-tắc của nhân-loại-học về Hữu. Giờ đây, trước khi nói đến lịch-sử triết-lý như là một cố-gắng phát-hiện của Hữu xét theo là Hữu trong ý-nghĩa Logos của Hữu, ta hãy nghe Heidegger trình-bày quan-điểm của Hegel về thế nào là kinh-nghiệm của ý-thức. Chúng tôi nghĩ rằng Heidegger đã khéo chọn đề-tài. Thực vậy, trong tham-vọng của triết-lý truyền-thống, kể từ Platon đến nay, triết-lý đã không bao giờ tránh được cám-dỗ suy-tư thực-tại trong toàn-thể của nó. Kant đã chứng-minh rằng lý-trí có thể làm công việc toàn-tế-nóa ấy, khi con người chấp-nhận rằng « mọi kiến-thức bắt đầu với kinh-nghiệm » (toute connaissance commence avec l'expérience). Nhưng, thế nào là kinh-nghiệm? Kant đã thừa-nhận mà không giải-thích, ít ra một cách minh-bạch và hệ-thống. Phải chờ đến Hegel, kinh-nghiệm mới trở thành một môn học, và gọi là hiện-tượng-học (Phénoménologie). Tại sao lại gọi môn học về kinh-nghiệm là hiện-tượng-học? Heidegger đã tìm thấy câu trả lời trong đoạn mở đầu cho cuốn « Hiện-tượng-học về Tinh-thần » của Hegel xuất bản năm 1807.

Gọi là đoạn mở đầu chứ không phải là lời mở đầu (préface) vì đoạn này tiếp theo sau lời mở đầu. Mục-đề dự-định cho đoạn này là « Khoa-học kinh-nghiệm của ý-thức » (Science de l'Expérience de la Conscience), nhưng lại được đổi thành « khoa-học về hiện-tượng-luận của tri-tuệ » (Science de la Phénoménologie de l'Esprit). Chúng ta thấy rõ hai thay đổi: kinh-nghiệm được thay bằng hiện-tượng-luận, và ý-thức được đổi thành tinh-thần. Sự đồng-nhất ấy phải chăng cống-biên cho ta một định-nghĩa đầu tiên thế nào là kinh-nghiệm và thế nào là Ý-thức?

Phần mở đầu ta đang nói tới, gồm 16 đoạn (Paragraphes). Sau khi đã phân-biệt giữa khoa-học và triết-lý, và xác-định thế nào là khoa-học triết-lý, Hegel đã đưa ra ba định-nghĩa ý-thức sau đây:

- 1.— Ý-thức là quan-niệm của mình cho chính mình
(La Conscience est pour soi-même son concept)
- 2.— Ý-thức cung-cấp tiêu-chuẩn của mình trong chính mình
(La Conscience donne son critère en elle-même)
- 3.— Ý-thức tự xét mình
(La conscience s'examine soi-même).

Theo Hegel, nói ý-thức là nói tới kiến-thức hoặc nhận-thức, hoặc biết. Có hai thứ biết : biết không thực và biết thực. Biết không thực không phải là ngộ-nhận hay lầm lẫn, bởi vì đó là cái biết những gì xuất-hiện ngay trước ý-thức, trực-tiếp và tự-nhiên. Hegel gọi cái biết ấy là do ý-thức tự-nhiên (conscience naturelle) : « La conscience naturelle s'averera être seulement concept du savoir, ou savoir non-réel ». Sở dĩ gọi là quan-niệm của biết, vì ý-thức tự-nhiên ấy đối-diện với sự-vật đang xuất-hiện ngay khi ý-thức đề ý tới. Nói khác đi, ý-thức tự-nhiên là một sự tập hợp những gì đã thấy thành một hiện-tại. Sự tập hợp, vì thế, mang danh là một hình-dung (représentation), một hình-ảnh, một ý-niệm. Hình-dung và ý-niệm là những trừu-tượng-hóa cái gì vốn đã lọt vào ý-thức của ta, mặc dầu ta không biết. Cho nên Hegel đã viết : Biết có nghĩa là đã thấy. Và Hegel giải-thích như sau : « Vậy biết là đã thấy, tôi đã thấy, tôi đã có ảnh-tượng về một cái gì, tôi đã thanh-sát nó. Thời quá-khứ của đã-thấy là thời hiện-tại của biết ». Nhưng điểm quan-trọng cần nói là, nếu ý-thức tự-nhiên là quan-niệm, thì ý-thức thật là biết thực, và biết thực là thực-chất của ý-thức và cả của sự-vật. Tuy nhiên, ta không thể biết ngay thực-chất của sự-vật cũng như thực-chất của ý-thức. Muốn đạt tới thực-chất của mình và của vật, còn hai giai-đoạn ý-thức phải vượt qua, như đã kể trên đây :

Phân tách ba giai đoạn ấy của ý-thức, người ta thấy rằng điều mà Hegel gọi là kinh-nghiệm, là một cố-gắng không ngừng của chính ý-thức tự đặt cho mình chức-vụ tự hoàn-thành mình trong sự hiểu mình qua những kinh-nghiệm ngoại-giới. Tìm hiểu ngoại-giới, tức là đối-diện với hiện-tượng, đó là ý-nghĩa câu : « Thực-chất của kinh-nghiệm là thực-chất của Hiện-tượng-học » (L'essence de l'expérience est l'essence de la Phénoménologie). Kinh-nghiệm là ý-thức theo ba nghĩa xác-định trên ý-thức là tinh-thần. Cho nên hiện-tượng-học không

phải là một môn học của triết-lý, hoặc một đối-tượng nghiên-cứu. Hiện-tượng-học là một danh-từ khác để chỉ tinh-thần. Tinh-thần là chủ-từ chứ không phải là đối-lượng của hiện-tượng-luận. Nói một cách nôm na, chính tinh-thần hay ý-thức, tạo ra cho mình các kinh-nghiệm và thấy trong những kinh-nghiệm ấy hình-ảnh và ý-nghĩa của chính mình.

Thái-độ ấy được thể-hiện bằng một chuyển-vận của tinh-thần, gọi là *biện-chứng*, ý-thức là đối-thoại, hoặc diễn ra như đối-thoại giữa cái biết tự nhiên và cái biết thực sự. Tuy nhiên đã nói đối-thoại thì mục-dịch là tìm đến chân-lý qua tất cả những phương-diện khả-thể của cuộc đối-thoại. Mặt khác, đối-thoại ngụ ý tiến đến một tổng-hợp nào đó của những tư-tưởng hoặc sự-kiện đối-lập, mâu-thuẫn với nhau. Hegel đã bằng con đường biện-chứng của ông, cố gắng nối-kết và thống-nhất khoa-học hiện-tượng-luận của Tinh-tuần và khoa lý-học. Hiện-tượng-luận là khoa-học *đầu tiên*, còn khoa lý-học mới là khoa-học *chính danh* ẩn nấp và là lý-do hoặc nguyên-nhân thiết-yếu, của khoa hiện-tượng-luận. Kinh-nghiệm của con người phải đi qua con đường hay đi trên con đường của Hiện-tượng-luận để có cơ-hội bắt được thực-chất của vũ-trụ và của chính mình. Khoa lý-học là khoa tuyệt-đối vốn-đĩ, trong nguyên-nguyên, đã ở bên cạnh chúng ta, hiện-diện trước và trong chúng ta. Tuy nhiên không phải là một cái gì có thể đạt tới ngay được. Hegel đã suy tôn khoa lý-học của ông như là con đường duy-nhất và cao-cả nhất để đạt tới tuyệt-đối của tuyệt-đối. Đó là, theo danh-từ của Heidegger, một *thần-học* về tuyệt-đối của tuyệt-đối trước-khi-sáng-tạo.

Heidegger dựa vào Hegel để chứng tỏ nhu-cầu tuyệt-đối và toàn-diện-hóa của tri-tuệ chúng ta. Nhưng ông đã không hoàn-toàn chấp nhận lập-trường của Hegel. Nói khác đi, Heidegger đã phản nào dựa vào phương-pháp trình-bày của Hegel để vượt Hegel. Thực vậy, dưới mắt ông, thì Hegel, sở dĩ đau khổ trong ý-thức, đau khổ do ý-thức về bất-khả-thể đạt tới cân bằng tuyệt-đối giữa ý-thức con người và ngoại-giới, sở dĩ cuối cùng phải thốt lên nhận-dịnh chua cay này: hiện-tượng-luận của Tinh-thần là « núi sọ của tinh-thần tuyệt-đối », là vì Hegel đã khởi sự trong không-khí tri-thức của truyền-thống nghĩa là của triết-lý như là khoa-học về hiện-hữu. Theo Heidegger thì định-nghĩa của Hegel về biện-chứng là đúng nhưng chỉ đúng trong phân-tách hoặc kinh-nghiệm về thế-giới hiện-hữu

(1). Khi người ta « lập vụng » trong thế-giới ấy, thì người ta sẽ không thể không đặt vấn-đề nguồn-gốc của biện-chứng, nhưng người ta sẽ không tránh được một trong hai giải đáp : Biện-chứng do tinh-thần, hoặc biện-chứng nằm sẵn trong sự-vật, và trong trường-hợp thứ hai, biện-chứng ý-thức sẽ chỉ là phản-ảnh hoặc sản-phẩm của biện-chứng thiên-nhiên. Heidegger nói rằng đặt vấn-đề như vậy không đưa đến đâu cả, vì thực-chất vấn-đề đặt ra có tinh-chất giả-định. Thực vậy, vấn-đề nguồn-gốc của biện-chứng phải tìm ở Hữu. Hữu là chân-lý. Cái gọi là biện-chứng, chẳng qua là những *biến hình* trong thời-gian và do nhận-định *có giới-hạn* của Dasein — biến hình của hiện-hữu, hoặc nói cách khác, của hữu trong những xuất-hiện bằng hiện-hữu. Kinh-nghiệm là đón nhận một chân-lý *mới*, một sự-kiện mới mà trước đó ta *chưa* thấy xuất-hiện. Kinh-nghiệm hướng về Hữu, là con đường do Hữu làm nên và đưa về Hữu. Cho nên, điều quan-trọng không phải là đối-lập hai hiện-tượng, hoặc hai kinh-nghiệm với nhau, hai thời-lúc với nhau, để từ đó, nghĩ đến một kiện-thức tổng-hợp. Vấn-đề là sự xuất-hiện của một đối-tượng thực và mới. Sự xuất-hiện của cái mới từ Hữu là nền-tảng của cái gọi là biện-chứng (2).

Nói tóm lại, không phải lý tuyệt-đối hay ý-thức tuyệt-đối hoặc Tinh-thần tuyệt-đối theo nghĩa Hegel là lý tối-hậu của triết-lý. Đó là những *phạm-trù*, con đẻ của siêu-hình truyền-thống, siêu-hình khởi từ Socrate.

Lịch-sử triết-học, như người ta thường hiểu, là con đường đưa đến Hữu. Nhưng lịch-sử ấy, là lịch-sử của những quan-niệm về Hữu, cho nên không thiết-yếu là lịch-sử của Hữu. Vậy vấn-đề đặt ra nếu không thiết-yếu và đồng-nhất

(1) Chemins. trang 153 : « Ce n'est qu'à partir du caractère dialogal de la conscience ontique-ontologique que se laisse exposer le thétique de son représenter, voilà pourquoi la caractérisation de la dialectique par l'unité de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse est toujours juste, mais reste toujours secondaire ».

(2) Chemins. trang 153 : « Le moment de déploiement essentiel de l'expérience réside en ce jaillissement à la conscience du nouvel objet vrai. C'est cette naissance du nouvel objet en tant que jaillissement de la vérité qui importe, et non pas la prise de connaissance d'un objet en tant qu'objet, c'est-à-dire en tant que ce qui fait face. L'objet n'est de toute façon plus à penser maintenant comme l'en-face de la représentation, mais comme ce qui surgit, à l'encontre de l'ancien objet au sens du non-encors-vrai, comme la vérité de la conscience ».

giữa lịch-sử triết-học với lịch-sử của Hữu, thì tại sao lại gọi cái thứ nhất là con đường đưa đến cái thứ hai? Không có gì rắc rối cả. Heidegger phân-biệt giữa hiện-thể và hữu-thể, cũng như giữa lịch-sử hiện-thể và lịch-sử hữu-thể. Tuy nhiên, nếu phải đi qua hiện-thể để đạt tới hữu-thể, thì, cũng theo một ý-nghĩa, phải đi qua sử-tính của hiện-thể, và do đó, qua lịch-sử của hiện-thể, chúng ta mới thấy được lịch-sử của Hữu-thể.

Trong viễn-tượng tìm bắt lấy chân-dung của Hữu-thể trên hình-diện thực-chất hoặc lịch-sử (thời-tính) của nó, Heidegger đưa ra bốn phân-biệt mà ông gọi là của lịch-sử triết-học :

- 1.— Hữu-thể và Biến-dịch.
- 2.— Hữu-thể và Hiện-tượng.
- 3.— Hữu-thể và tư-tưởng.
- 4.— Hữu-thể và Giá-trị.

và bảy tiêu-chuẩn trên bước đường trở về với lịch-sử của Hữu-thể :

- 1.— Người xưa đã giới hân hữu (chữ nhỏ) ở bốn tương-quan trên đây, và những đặc-tính liên-hệ đến giới-hạn ấy.
- 2.— Đã đối-lập hữu-thể với bốn quan-niệm trên đây.
- 3.— Đã cho rằng bốn điều ấy là thiết-yếu.
- 4.— Đã truyền cho nhau bốn điều ấy, từ đầu triết-lý đã bàn đến, từ đầu hữu-thể đã « đánh mạnh » trong bốn tương-quan trên.
- 5.— Đã quan-niệm bốn phân-biệt ấy có tinh-cách phổ-biến.
- 6.— Thứ tự khai-triển của bốn tương-quan :

Trước hết là Hữu-thể và Biến-dịch, rồi ngay sau đó Hữu-thể và Hiện-tượng. Còn Hữu-thể và tư-tưởng đầu đã có thời Platon, Aristote, nhưng phải chờ đến cận-dại mới phát-triển đầy đủ. Sau hết Hữu và giá-trị là vấn-đề của từ cuối thế-kỷ 18 đến nay.

7.— Nhưng, thực-chất của Hữu-thể và của vấn-đề Hữu-thể như thế nào ?

Độc-giả có thể ghi-nhận : nêu lên bốn phân-biệt và bảy tiêu-chân ấy trong cuốn *Einführung in die Metaphysik* (Đưa vào Siêu-hình-học), Heidegger muốn nhấn mạnh hai điểm :

- 1.— Cái gọi là triết-lý từ trước đến Heidegger, chỉ xoay quanh bốn phân-biệt ấy, bởi vì, đó là triết-lý về hiện-thể.
- 2.— Heidegger có tham-vọng vượt giới-hạn ấy của vấn-đề triết-lý, và đưa vào thực-chất lịch-sử của vấn-đề hữu-thể.

Tư-tưởng của ông, ở đây và trong những tác-phẩm về sau, kè ra, và như ông nói, đã tiến xa hơn, minh-bạch hơn những phác-họa trong cuốn « Hữu và Thời ». Nghĩa là ông vẫn ở trong dòng tư-tưởng của cuốn ấy. Đề theo chân ông trên đường đi về lịch-sử của hữu, chúng tôi sẽ rất đại-cương.

Ý-nghĩa của Hữu :

Người là phát-ngôn-viên của Hữu. Hữu tự lộ qua sự hiểu biết của người. Khi bàn về chân-lý, ta đã đặc-biệt nhấn mạnh đến bản-chất lịch-sử của người như là tấm gương soi chiếu chân-lý, nhưng tấm gương ấy sở dĩ gọi là thể, vì do chính chân-lý là hữu-thể mà có. Con người tự-do là một đặc-án, một án-huệ của Hữu-thể. Nói theo kiểu Trung-cổ, thì người là thọ-tạo của Hữu. Vì thế, đối với Heidegger, Hữu là cái thi-án, nhưng trong cử-chỉ hào-hiệp ấy không phải ban phát cái gì khác, mà chính là ban phát chính mình. Hữu tự phân phát chính mình cho người. Tại sao lại nói được như vậy ? Nhờ sự phân-tách thực-chất của người trong thời-gian, Heidegger làm một suy-luận hồi-nguyên, hoặc đi từ kết-quả đến nguyên-nhân : « Hữu tự phân phát mình cho người bằng cách soi sáng hiện-thể (như là hiện-thể) và bằng cách dành cho người một diễn-tích trống để thời-gian thao-diễn » (1).

(1) L'être se dispense à l'homme en éclairant l'étant comme tel et en lui ménageant une Aire libre pour le jeu du Temps.

Hữu soi sáng người bằng cách nào? Bằng cách cho người nghe, thấy, hiểu biết, nhất là hiểu biết con đường về quê quán của người, của hữu. Chính là nhờ ân-huệ đó mà con người đã sớm tìm về với Hữu, sớm triết-lý. Triết-gia là người tìm đường thay cho kẻ khác, Aristote đã định-nghĩa như vậy. Ngay từ đầu cuốn *Physis*, ông đã quan-niệm rằng muốn triết-lý, muốn tìm hiểu bản-chất của sự-vật, thì cần phải có một con đường thích-ứng. «Đường», trong tiếng Hy-lạp là *Odos*, đường thì phải đưa tới, theo một chiều hướng nào, Hy-ngữ gọi là *meta*, và *methodes*, trong Hy-ngữ, là con đường, nhờ đó ta đi đến một cái gì. Người Trung-hoa dịch là phương-pháp. Đường của Triết-lý là đường đưa đến *Phusis*, *Phusis* là cái nhờ đó sự-vật hiện-diện trước mắt chúng ta, nhờ đó mà cái gì có, như núi, sông, cây cối, v. v..., mới xuất-hiện rõ ràng trước mắt chúng ta. Aristote vì thế đã định-nghĩa tính-chất của con đường hay phương-pháp triết-lý như sau :

« Nhưng tính-chất và phương-hướng của con đường (đưa đến Hữu của hiện-thể) là làm thế nào để, những sự-vật quen thường nhất, vì ta thấy hiển-nhiên nhất, dẫn đưa ta đến cái gì — vì nó tự mở ra — vốn hiển-nhiên nhất, và, với cái đó, ta từ đầu đã tin-nhiệm (1).

Như vậy, Aristote phân-biệt hai nghĩa của *Exges* «hiển-nhiên». Hiển-nhiên về phía chúng ta và hiển-nhiên về phía sự-vật. Chúng ta thấy sự-vật hiển-nhiên trong các động-tác tri-giác. Sự-vật hiển-nhiên, vì tự nó và theo bản-tính của nó, là hé mở và tỏ mình ra, đó là ý-nghĩa của *Phusis*, của Hữu. Cái gì hiển-nhiên theo nghĩa thứ nhất, nghĩa là cái ta dễ thấy nhất nói lên cái có mỗi lần ta đối-diện với nó. Aristote nói rằng, con đường của triết-lý là con đường đưa từ cái có hiển-nhiên nhất ấy, đến cái mà tự nó mở ra, khiến làm nên cái có hiển-nhiên đối với ta. Như vậy, không bao giờ ta thấy trực-tiếp hữu-thể, bởi vì, không bao giờ ta nắm trọn vẹn hữu-thể, bởi vì hữu-thể bao giờ cũng ẩn-náu. Tuy nhiên, trong khi ẩn-náu, hữu-thể, theo Aristote, lại là cái gì tự nó hiển-nhiên nhất. Ta có hay không thấy nó một cách trọn vẹn nó vẫn không ngừng chói-sáng, bởi vì khi ta thấy nó, thì nó chói sáng đó rồi. Tương-tự như tinh-tú trên vòm trời, hữu-thể vẫn tự nó nhấp nháy

(2) Aristote, *Physis*, 184a, 16. sq.

sẵn, ta nhìn hay không nó vẫn thế, mà ta có nhìn thì nó cũng vẫn chiếu sáng.

Ta đừng lầm tưởng rằng, ẩn nấp của Hữu-thể là một khả-thể hoặc hiện-tượng xảy ra trước hoặc sau khi hữu-thể chiếu sáng, nói khác đi, đừng nghĩ đến một trò chơi « chạy trốn » khi ẩn khi hiện của hữu-thể. Không, hữu-thể, theo bản-chất của nó, vốn thích làm cho mình vô-danh tướng (1). Hữu-thể tự ban phát cho ta, đồng thời với việc nó tự dấu thực-chất của nó. Heidegger giải-thích rằng đó là một sự « ấp-ủ của hữu » (incubation de l'être). Ấp-ủ đồng nghĩa với rút lui vào trong một che dấu vốn là nguồn-gốc của mọi xuất-hiện. Sự ấp-ủ ấy đã kéo dài trong thời-gian từ Thượng-cổ đến nay. Heidegger nói rằng thời-kỳ ấp-ủ của hữu-thể cũng là thời-gian ấp-ủ của nguyên-lý túc-lý, do Leibniz khám-phá. Nhưng, trở-trêu thay, nguyên-lý túc-lý, hơn bao giờ hết, đã như lớp mây mù càng ngày càng dày đặc che khuất mặt trời hữu-thể. Công việc của triết-gia ngày nay cũng vì thế, hơn bao giờ hết, là công việc đội đá vá trời, vô cùng khó khăn. Tuy nhiên, vấn-đề không phải là phủ-nhận giá-trị của nguyên-lý túc-lý. Vấn-đề là đặt nó vào ý-nghĩa lịch-sử của quá-trình xuất-hiện của Hữu-thể, là, nói khác đi, cạo gọt, thanh lọc, những quan-niệm đưa đến nguyên-lý ấy hoặc do nguyên-lý ấy khởi xướng, vấn-đề là áp-dụng diệu kế « cho vào ngoặc » nguyên-lý ấy, hầu đi tới chân-dung đích-thực của bản-thể.

Trong tư thế ẩn-lộ của nó, Hữu đã sớm lòi cuồn, mời gọi con người Thượng-cổ Hy-lạp. Sự mời gọi ấy đã được thể-hiện trong tư-tưởng và công-trình nghiên-cứu của người xưa. Nói mời gọi, hay nói tự lộ của hữu, là hai cách nói của một ý-nghĩa. Nhưng, sự mời gọi ấy sở dĩ có một sức quyến-rũ ghê-gớm không bao giờ ráo cạn, là vì Hữu vô cùng phong-phú, cao-cả, trong thể hiển-nhiên của nó, đồng-thời lại vô cùng sâu xa và bí-mật trong thể ẩn-náu của nó. Chúng tôi nói trong thế, là vì, như đã biết, hữu-thể đồng thời vừa ẩn vừa hiện, trong hiện đã có ẩn và trong ẩn đã có hiện. Nơi hiện là nơi ẩn và ngược lại. Cái trước có là do cái sau, cái sau có là vì cái trước.

Chính vì tình-trạng ẩn-hiện ấy mà triết-lý cổ-diễn đã điên đầu với Hữu. Người ta đã làm mọi bất-khả-thể để tìm

(1) Héraclite.

đến Hữu và, đại-khái, đã lần lượt đi qua bốn phân-biệt đã nói. Một lần nữa, chúng ta đừng bỏ ngỡ tại sao người xưa lại phải đi qua bốn cửa ngõ ấy. Theo Heidegger thì chính vì Hữu-thê muốn như vậy, vì ở những giai-đoạn ấy, Hữu muốn tự lộ bằng những con đường ấy, và với những diện-mạo ấy, diện-mạo « trá-hình » trong hiện-thê. Tư-tưởng con người vốn khuyển về tổng-hợp và tuyệt-đối, không thể chịu mãi sự úp mở trong quan-niệm cũng như trong phương-pháp triết-lý. Leibniz muốn thâu tóm mọi vấn-đề triết-lý vào một cái nhìn duy-nhất, hệ-thống, lý-tính, một thứ toán lý phổ-biến, và ông đã tìm được chiếc chìa thần trong công thức *Principium reddendoe rationis sufficientis* (nguyên-lý về lý đầy đủ cần phải trình-bày). Công-thức này, vừa là lý-tưởng, vừa là con đường của triết-lý. Công-thức ấy cũng được phát-biểu bằng hình-thái này : *Nihil est sine ratione*, không có gì là không có lý. Leibniz quan-niệm rằng cần phải tìm cho kỹ được tương-quan nhân-quả trong vũ-trụ vốn có nguyên-nhân của nó, lý của nó. Phân-tách hai hình-thức trên đây của công-thức Leibniz, Heidegger nói rằng Leibniz đã được hướng dẫn bởi chiều-hướng hiện-thê hơn là hữu-thê. « Lý tức-lý », Heidegger viết, là lý đem đến và trình-bày cho hiện-thê cái gì cho phép nó đạt đến sự viên-mãn hữu-thê nó, nghĩa là đạt đến toàn vẹn. Vì thế, lý tức-lý nơi Leibniz, cũng được gọi là lý tuyệt-đỉnh, nền-tảng thượng-cấp (1).

Con đường tuyệt-hảo của Leibniz đã đưa đến nhiều ngộ bí, khiến cho Kant phải chuyển triết-lý sang một chiều hướng khác : chiều hướng phê-bình lý-trí. Thực vậy, Kant đã tố-cáo tham-vọng của lý-trí truyền-thống, ông đã vạch rõ những bế-tắc của lý-trí, đặc-biệt trong các đối-nghịch (antinomies) của nó liên-hệ đến các vấn-đề căn-bản của siêu-hình. Ông đã giới-hạn lý-trí trong lãnh-vực hiện-tượng. Tuy Heidegger không nói, nhưng ta thấy rằng đây là thái-độ phản-ứng của Kant chống lại Leibniz, và, do đó, chống lại triết-lý truyền-thống kể từ Aristote. Cuộc cách mạng Copernic ấy thực-chất như thế nào ? Mức giới-hạn Kant đặt định cho tham-vọng « lý tuyệt-vời » của Leibniz có ý-nghĩa như thế nào ? Theo Heidegger thì

(1) « La raison suffisante est celle qui apporte et présente à l'étant ce qui lui permet d'atteindre à la plénitude de son être, c'est-à-dire à la *perfectio*. C'est pour-quoi la raison suffisante s'appelle aussi chez Leibniz la *Summa ratio*, le *grati* suprême ». P. R. trang 166.

thực-chất của cuộc cách-mạng ấy nằm trong danh-từ đối-vật-tính (objectité) mà Kant đã dựng lên thay cho khách-vật-tính (objectivité). Nói khác đi, Kant là người đầu tiên kể từ triết-lý Hy-lạp, « phác-họa như một vấn-đề cần phải đào hới, vấn-đề hữu của hiện-thể » (1). Con đường hay phương-pháp Kant theo, là con đường siêu-vượt. Kant đồng-ý với Leibniz rằng lý-trí là khả-năng của các nguyên-lý, rằng một cách tổng-quát, lý-trí có thể tự tái diễn cho mình một vật như là một vật gì đó. Nghĩa là tôi có thể đặt định trước mặt tôi một vật như là một vật gì đó. « Tự tái diễn cho mình » tức là đem một cái gì đối-lập với mình là chủ-thể nhận-thức, tức là trong cùng một động-tác, chủ-thể vừa thấy sự-vật đối-diện với mình, vừa thấy mình đang đối-diện với sự-vật. Ý-thức sự-vật và ý-thức về sự mình đang ý-thức, là một duy-nhất. Do đó, vấn-đề phê-phán lý-túc-lý của Leibniz trở thành vấn-đề những điều-kiện tiên-thiên khiến cho kinh-nghiệm hiện-tượng (hay hiện-thể) có thể có được. Nói khác đi, sự phủ-nhận khách-vật, đã được Kant chuyển thành nội-hướng đến những điều-kiện tiên-thiên của chủ-thể. Cái lý tìm được đề khiến cho đối-tượng có thể làm đối-tượng, cái lý ấy gọi là đối-vật-tính. Đối-vật-tính là hữu-thể của hiện-thể, hay nói theo danh-từ Kant, là tự-ngã của sự-vật. Đối-vật-tính không phải là một đặc-tính của sự-vật, nhưng chính là cái làm cho sự-vật xuất-hiện như là sự-vật. Tuy nhiên, vì đối-vật-tính là cái lý, là cái lý-trí bắt được, bằng cách vượt khách-vật-tính của đối-tượng, cho nên, sự vượt ấy có nghĩa là đi từ khách-vật vào đối-vật-tính của lý-trí. Thái-độ chuyển-vận ấy của tri-tuệ gọi là siêu-vượt. Langữ là transcendere, đi sang bên kia, vì thế, Kant gọi phương-pháp của ông là phương-pháp siêu-vượt (méthode transcendale). Phương-pháp này hoạt-động trong nội-giới, cho nên có tính-cách nội-tại (immanente), nhưng, sở dĩ gọi là siêu-vượt vì nó phủ-nhận những kiến-thức mệnh-danh là ở bên kia (transcendente) kinh-nghiệm của nhân-loại. Nói một cách nôm na, thì đối-tượng-như-là-đối-tượng-của-hình-dung (tái diễn) sẽ gặp được lý-túc-lý trong động-tác tái diễn mà phương-pháp siêu-vượt muốn phân-tách và nghiên-cứu. Ta có thể tóm tắt ý-nghĩa siêu-vượt ấy trong định-nghĩa mà Kant đã viết trong Dẫn nhập cho lần xuất-bản thứ hai cuốn « Phê-bình Lý-trí Thuần-túy » : « Tôi gọi là siêu-vượt tất cả mọi kiến-thức nói một cách tổng-quát, không bàn đến những đối-tượng, mà chỉ bàn

(1) Heidegger, P. R, trang 175.

đến cách-thể khiến ta biết được đối-tượng, và theo nghĩa kiến-thức này, có thể có được một cách tiên-thiên ».

Theo Heidegger, thì lịch-sử triết-lý là lịch-sử của suy-tư, để tìm cho ra ý-nghĩa của Hữu-thể, do đó, cũng là lịch-sử của Hữu-thể. Suy-tư, từ bao giờ trong lịch-sử, cũng có nghĩa là : « Phù-hợp với những huấn-lệnh và mô-tả hiện-thể trong phù-hợp ấy, khám-phá, thảo-luận và mô-tả hiện-thể trong hữu-thể của nó, lý-thuyết trên hiện-thể. Sự thuyết-lý khai-triển trong lịch-sử của tư-tưởng Tây-phương và trở thành biện-chứng » (1). Nhờ suy-tư, mà trong quá-khứ người đã tìm thấy hai nghĩa của chủ-thể : trước mặt (đối-diện) và đối-vật-tính. Trước mặt là quan-niệm của Hy-lạp và Trung-cổ, Đức-ngữ dịch là Gegenüber. Theo nghĩa này, thì sự-vật tự trình-diễn, tự tỏ mình ra cho ta, làm cho ta mở mắt và vênh tai lên để đón nhận cái gì trước mặt ta. Nghĩa thứ hai, nghĩa của cận-dại, kể từ khi Descartes bắt đầu tự tách mình ra trong một thái-độ đối-lập với ngoại-giới, kể từ khi, nhờ đó, ông đem chân-thực của suy-tư và hiện-hữu của ông, đối với vũ-tru : Hữu-thể, trong nghĩa thứ nhất, đã tự hé mở, còn nghĩa thứ hai, là sản-phẩm của cái lý nhân-loại. Heidegger quan-niệm rằng, dầu theo nghĩa nào, thì đó cũng là cách-thể tự soi sáng của hữu-thể : « Trong Thượng-cổ cũng như ở các thời-dại gần đây, hữu-thể tự soi sáng mình, dầu bằng nhiều cách-thể khác nhau, như xuất-hiện, chiếu sáng và tồn-tại, hiện-diện, ở trước mặt, đi nghịch chiều với... » (2). Điều Heidegger muốn lưu-ý chúng ta là : không nên ngộ-nhận có một liên-hệ nhân-quả giữa các thời-kỳ xuất đầu lộ diện của Hữu-thể. Vì rằng mỗi thời-kỳ đều trực-tiếp bắt nguồn từ Hữu-thể, đều là ân-huệ trực-tiếp, do Hữu ban phát ra, tương-tự như « Từ một nguồn duy-nhất chảy ra những con suối khác nhau, tất cả đổ vào một con sông, con sông này ở khắp mọi nơi và không ở một nơi nào cả ». Vì vậy, nếu cần nói đến truyền-thống triết-lý, thì phải hiểu là truyền-thống do sự Ban-Phát của Hữu-thể, truyền-thống không phải của ai cả, Tây-phương hoặc Đông-phương.

Heidegger muốn đưa ra một ý-nghĩa thứ ba, đó là sự Ban-Phát của Hữu-thể. Đó là quan-niệm riêng của ông, nhưng, theo ông, cũng là ý-nghĩa của Hữu-thể, ông muốn rằng, ý-

(1) Heidegger, P. R, trang 194.

(2) Heidegger, P. R, trang 201.

nghĩa này bao hàm và cân bằng hơn cả, triết-lý hơn cả, phong-phú và cường-mạnh hơn bất cứ một ý-niệm nào về hữu-thể. *Hữu tự ban-phát*, ý-niệm này không những giải-thích được các vấn-đề liên-hệ đến tương-quan giữa hiện-thể và hữu-thể (esse và existentia), giữa hữu-thể và bản-thể (esse và essentia)... mà còn trả lời được sự dị-biệt quan-điểm triết-lý qua các thời-đại lịch-sử nhân-loại. Ta thấy khả-năng tổng-hợp của Heidegger. Heidegger không chống-đối ai, bởi vì, ai cũng thấy mình có tiếng nói trong học-thuyết Heidegger. Nhưng ai cũng thấy mình bị vượt, bị chính Heidegger sửa sai, thanh lọc và bỏ lại sau. Heidegger có thành-công không?

Trước khi trả lời, chúng tôi muốn tìm hiểu Heidegger trên một bình-diện tối quan-yếu : vấn-đề tương-quan giữa tư-tưởng và hữu-thể. Aristote mở đầu chương I quyển thứ IV bộ *Siêu-hình* của ông : « Có một thứ hiểu biết, khi nhìn sự-vật, thì thấy được sự-vật hiện-hiện như là hiện-diện, và, cũng lúc ấy, thấy cái gì tùy thuộc vào sự hiện-diện, bằng cách chỉ rõ sự-vật theo sự-vật-là ». Thứ hiểu biết ấy là gì? Heidegger không nói rõ. Chúng tôi nghĩ rằng đó là một thứ trực-giác của con người có lý-trí. Vì thế nên Aristote định-nghĩa « người là con vật có lý-trí ». Khi con người tìm hiểu một sự-vật, thì xuất-hiện sự cân bằng giữa lý-trí và hữu của sự-vật. Nói khác đi « lý » của người là « hữu » của vật. Về sau, các triết-gia đã không ngừng tìm hiểu cái « lý » ấy. Lý đã được mặc cho nhiều nghĩa : nguyên-nhân, nền-tảng, bản-thể, rồi còn có vấn-đề liên-hệ và đẳng-cấp giữa các lý hoặc các hữu-thể... Cicéron đã viết : « Tôi gọi là nguyên-nhân cái lý tác-thành, là biến-cổ cái gì được tác-thành » (*causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum*). Thánh Thomas đã nói đến lý như là nhân tác-thành, nhân cứu-cánh... Leibniz đã tìm thấy cái lý ấy trong túc-lý. Kant tìm thấy trong lý-trí thuần-túy. Hegel qui tất cả lý vào lý hiện-sung... Đối với Heidegger thì tất cả những quan-niệm ấy đều bắt nguồn trực-tiếp từ độ-lượng của hữu-thể. Bởi vì, tất cả là do ý muốn, là thể-hiện của Hữu-thể. Bởi vì « bản-chất của con người đón nhận mệnh nghiệp của mình, là làm cho hữu-thể của hiện-thể nói được nên lời ». Lời của hữu là sự cởi mở, là *Phusis*, là đối-vật-tính, nhưng nhất là thi-àn trong quá-trình lịch-sử nhân-loại, vì thế « làm cho hữu-thể nói lên lời » là ngược

giòng lịch-sử nhân-loại, là vẽ lại lịch-sử của Hữu, là « truy-diệu » cho hữu-thể. Truy-diệu là *ôn cồ đề tri-tân*, ôn-lại quá-khứ, đề tìm thấy trong đó cái gì chưa được nghe, chưa được thấy, cái gì còn ẩn nấp. Đề đạt tới sự ẩn nấp ấy, người ôn cồ là người tự thực-hiện một sự nhảy qua lịch-sử của hiện-thể đề sang bên kia thế-giới vô-hình, lạ lùng của hữu-thể (1).

Dưới mắt Heidegger, cái mà người xưa gọi là đồng-nhất giữa tư-tưởng và hữu-thể, là một đồng-nhất chưa được chính-xác. chưa được khai-thác triệt-đề, vì còn mắc kẹt trong quan-diêm hiện-thể. Vậy vấn-đề còn nguyên vẹn. Trả lời được vấn-đề đó, chúng ta sẽ kiến-tạo được một triết-lý thật sự phổ-biến, hành-tinh : « Nếu ta trả lời được câu hỏi đó mà không giảm giá tầm hạn của nó, thì là lần đầu tiên một ánh-sáng sẽ đến với chúng ta, ánh-sáng của ban-phát Hữu, của cái vừa soi sáng, vừa làm tối mất lịch-sử Tây-phương, ngày nay vốn đã trở thành, dưới một bộ mặt mới, lịch-sử của thế-giới, địa-cầu (2). Heidegger nhận-định rằng, cái gọi là lý (ratio) mang hai tên : lý (ratio) và Lý (Raison), lý (viết chữ nhỏ) có nghĩa là nhân, là nền, là lý tuyệt-vời của Leibniz. Còn Lý (viết hoa) là lý lẽ, là đối-vật-tính, là lý siêu-vượt của Kant. Ông muốn chứng-minh rằng hữu-thể và lý, theo cả hai nghĩa, là một với nhau. Một lần nữa, ông trở về với tư-tưởng Hy-lạp trong danh-từ Logos. Người Hy-lạp nói rằng : *Tō auto Einas Te kai Logos*, nghĩa là cái Cũng một là Hữu-thể và ngôn-từ. Như vậy, « theo nghĩa Hy-lạp ; thì « Hữu-thể » là : hiện-đến trong sự không-giấu-kin, tới gần và chiếu rọi, và nhờ chiếu rọi mà tồn-tại và ở lại » (3). Logos chỉ liên-hệ tương-quan, và do động-tự *Legein* mà ra. *Legein* có nghĩa là « Nói », mà « nói » trong Hy-ngữ là làm cho xuất-hiện, làm xuất-hiện một vật gì với bộ mặt cố-hữu của nó, chỉ trở sự-vật ấy như nó đang nhìn ta, và do đó « nói » sự-vật, tức là ta thấy rõ

(1) P. R., trang 207 : « Le saut qui s'élançait ne repousse pas loin de lui le domaine du départ, au contraire, au moment où il saute, le Saut devient appropriation commémorante de la dispensation de l'être. Ce qui, pour le Saut lui-même, veut dire qu'il n'abandonne pas le domaine de départ, pas plus qu'il ne parvient dans un autre domaine bien délimité et enfermé en lui-même. Le Saut ne demeure un saut que s'il commémore... Commémorer ce qui fut, c'est progresser dans l'impensé qu'il faut penser. La pensée est une pensée qui avance parce qu'elle commémore ».

(2) Heidegger P. R. trang 227.

(3) Ibid, trang 229.

trong đó. *Legein* còn là tập hợp, đem hai cái đặt lại với nhau. Cho nên « nói » là kết-hợp hai cái với nhau. Do đó, *Logos* chỉ một sự gắn-bó của Hữu và Lý: một đàng thì *Logos* để mặc cho sự-vật hiện-diện tự phơi bày trước mặt ta, để cho nó tự nở ra, tự cởi mở. *Logos* là *Phusis*, là Hữu-thể; đàng khác, để cho sự-vật tự giải bày trước, như đám đất đã cấy bừa, dọn sẵn, khả-đi làm chỗ ươm cây, theo nghĩa này thì *Logos* là nền-tảng, là lý như là nền-tảng. *Logos* có nghĩa là hữu và lý, là như vậy. Nói vắn lại « hữu-thể theo nghĩa *Logos* là sự tập-hợp khiến cho các sự-vật phơi bày dưới mắt chúng ta ». Chính trong *Logos*, sự-vật ở trước mặt chúng ta, đã được đưa ra ánh-sáng, được ta trông thấy.

Nhưng, như đã nói, *Logos* là tiếng nói của Hữu-thể qua con người, *Logos* là ân-huệ của Hữu-thể, cho nên có một phương-trình: *Logos* = Hữu = Lý-lẽ = nền-tảng = nhân. Là nền-tảng của mọi hiện-hữu và hiện-thể, Hữu không còn là một cái gì cần được đặt trên nền-tảng, bởi vì, Hữu sẽ không còn là Hữu. Hữu cũng không phải là nền-tảng cho chính mình, hoặc nguyên-nhân cho chính mình (*causa sui*), bởi vì nền-tảng ấy chính là Hữu. Nếu có nền-tảng thì nền-tảng ấy sẽ tuyệt-đối đồng-nhất với Hữu. Cho nên không có vấn-đề nền-tảng của Hữu. Hữu-không-có-nền-tảng, không-có-lý: *hữu là vô nền; Hữu là vô lý*, là vực thẳm, nói khác đi, chúng ta không thể áp-dụng những phạm-trù lý-lẽ, nhân-quả cho Hữu được: Hữu vượt mọi suy-lý của nhân-loại. Đến đây, ta thấy Heidegger muốn vượt tất cả luận-cử của lịch-sử triết-học từ Aristote đến Leibniz, Kant, Hegel. Với Heidegger, chúng ta đã, từ lý truyền-thống làm như bàn đạp, nhảy xuống vực thẳm không đáy của Hữu-thể. Tuy nhiên, cần phân-biệt: nói không đáy, không nền-tảng, là nói theo ý-nghĩa của lý vốn áp-dụng cho hiện-thể. Nhưng trên bình-diện và trong viễn-tượng hữu-thể của Heidegger, thì sự nhảy ấy đưa ta vào viên-mãn của Hữu-thể như là *cái quyết-định*, cái làm cho ta suy-tĩnh, cái đo lường mọi tư-tưởng hiện-thể của con người. Hữu-thể, vì thế, là phi-lý hoặc vô-lý đối với cái lý hiện-thể, nhưng tuyệt-đối hữu-lý, vì là cái lý của mọi lý, cái lý nằm dưới hoặc siêu lên trên mọi giải-thích lý-tính thông thường.

Nhảy vào cái lý vô-lý ấy, tức là tư-tưởng ta đã đi vào thao-trường của cái trong đó hữu-thể của ta tìm được an nghỉ, Hữu-thể của ta được định-nghĩa như là nghỉ ngơi. Ta

ngỉ an trong Hữu-thể là an-tĩnh tuyệt-đối. Ngỉ an không phải là vắng bóng chuyển-động, cũng chẳng phải là một tiêu-cực hoặc một phủ-định. Trái lại, là một tập-hợp cô-động mọi chuyển-động. Cô-động không có nghĩa là bất-động, mà chỉ có nghĩa là nguồn-gốc của chuyển-động. Cũng không phải rằng sự tập-hợp ấy, vung vẩy, phân-tán thành chuyển-động. Trái lại, mọi chuyển-động có được, là do tập-hợp và bao giờ cũng được giữ lại trong tập-hợp. Con người chuyển-động được, trong thể-xác, cũng như trong tư-tưởng là nhờ dựa vào tập-hợp ấy của Hữu-thể. Cho nên hữu-thể tạo ra một thao-trường, một sân vận-động của hiện-thể, của vạn-vật, của tư-tưởng con người. Cho nên tất cả những gì có, những gì được sắp đặt, tổ-chức... trong vũ-trụ và nhân-sinh, đều nói lên thể-thao của Hữu-thể. Logos, Physis, Kosmos, Aion, nghĩa là Lời, Tĩnh, Thể (giới), Thời, bốn ngón chơi đồng nghĩa của một trò chơi duy-nhất. Hữu-thể chơi, nhưng Hữu-thể là Nhất, là Duy-Nhất, là « Độc-thể tuyệt-đối trong lòng Độc-tĩnh vô điều-kiện » (1). Cho nên Hữu-thể, trong việc ban-phát hữu-thể, là một Hóa-nhi đang chơi. Quan-điểm này, Heidegger lấy lại của Héraclite, cũng là quan-điểm siêu-hình của Leibniz, khi triết-gia này viết : « Cum Deus calculat fit mundus », khi Thượng-Đế đánh cờ tướng thì, vũ-trụ thành hình ; hoặc cũng là quan-điểm tiên-định của một thi-sĩ Việt-Nam, Nguyễn-Gia Thiều :

Trẻ Tao-hóa đành hanh quá ngán.
Trời buộc người trên cạn mà chơi.



(1) « Il est le Singulier absolu au Sein de la Singularité inconditionnée ».

CHÂN TRỜI HEIDEGGER

Con người đã được Heidegger đặt vào một chỗ đứng vinh-dự, đặc-án, trong sân-khấu vũ-tru, và đã được ông giao cho một trách-nhiệm: làm phát ngôn-viên cho bầu Hữu-thê trong tất cả mọi biến-cổ xảy ra trên sân-khấu ấy; nhận lấy trách vụ lớn lao ấy, con người sớm thấy mình bị đặt vào thế vinh-nhục (honos, onus), cây càng cao lớn càng lay, hoặc trèo càng cao té càng đau. Đó là số kiếp, là nghiệp-mệnh của giống người. Phân-tách mệnh-nghiệp ấy, Heidegger đã cung-hiến cho chúng ta nhiều điều mới lạ, và mở ra cho ta một viễn-tượng triết-lý không kém kỳ thú.

Với ngòi bút hiện-tượng-luận sắc bén của ông, ông đã nói lên thân-phận con người bị ném vào thế-giới tha-phương này, bị bỏ rơi ở đó, kiếm lấy mà ăn, đổ máu ra mà sống, ngày đêm bồn-chồn, ru-từ, kinh-hoàng... và kinh-hoàng nhất, đau khổ nhất là thấy mình phải, dầu muốn dầu không, tìm về quê-quán, nơi chôn rau cắt rốn, nơi thôn xóm mình đã ra chào đời đen bạc. Con đường về làng, là con đường thôn dã, không trải nhựa bóng nhoáng, thành thang như các đường phố ở chốn thị-thành. Đường thành-phố là đường của thị dân, của văn-minh, kỹ-thuật, quyến-rũ, nhưng hơi-hốt, phiến-diện, mất gốc, đường của lý-trí lột da, trừu-tượng, thiếu nhựa sống đích-thực và phong-phú. Trái lại, con đường về làng uốn khúc quanh co, gập-gềnh, lu mờ, xuyên qua gai góc cỏ giã, rừng rậm nguy-hiêm, dễ lạc, dễ lầm phương-hướng. Đó là con đường khó khăn nhất, xa nhất, và mệt nhọc nhất. Có đi trên con đường ấy, con người ta mới thấy thế nào là đời người, thế nào là thân-phận con người. Có đi trên con đường ấy, con người mới là người chân-thực, vì phải đời

phó với bao nhiêu cam-bẫy, trở-trều, của hùm thiêng, vực-thẳm. Đó là con đường hiện-sinh; dưới sự điều dắt của hiện-tượng-luận. Và đó cũng là con đường của Hữu-thể (1).

Ông đã không — dầu vô-tình — đưa đến ngõ cụt của Hữu-thể-luận (2), như giáo-sư J. Wahl đã ngộ-nhận. Ông chỉ muốn đưa ý-kiến rằng, hiểu theo nghĩa cổ-diễn, hữu-thể-luận sẽ là một bế-tắc không thoát được. Ở đây chúng tôi không bình-luận toàn bộ học-thuyết của Heidegger, mà chỉ muốn mạo muội ghi nhận một vài ý-nghĩ riêng tư về học-thuyết ấy. Thực vậy, theo chúng tôi, thì hơn nhiều triết-gia khác, ông đã là người vạch cuộc xêng xung-phong phát-kinh các con đường làng của hữu-thể với hy-vọng tìm được đại-đạo chính là hữu-thể-luận. Nhưng, khác với các học-giả hàn-lâm-viện, ông đã tự sáng-tạo ra những phương-pháp riêng biệt. Ông không muốn theo chân người xưa, và ít ra, đó là điểm son độc đáo của triết-gia chúng ta. Đúng như Jean Beaufret đã nhận xét : « Heidegger không phải là một người « tri-thức », và tư-tưởng nơi ông là một hơi thở hoàn-toàn khác. Chính vì thế mà lời nói của ông làm cho tư-tưởng ông bị người ta, hoặc hay không ác ý, tấn công tới bời, âu đó cũng là vì sứ-mệnh. Vì thế, ông lui thủ một mình, bước từng bước một của gã nông-phu, trên con đường tư-tưởng ông đã chọn-lựa, con đường ấy chỉ là một con đường, không phải là con đường duy-nhất, và không có gì trọng đó làm cho ta yên lòng rằng đó chính là cái mà người ta thường gọi bằng « đường » (3).

Con đường về làng của hữu-thể không phải chỉ do kinh-nghiệm của suy-tư bản-thân cá-nhân ông qua cuộc đời riêng tây, và qua thời cuộc, mà còn là con đường ngược giòng lịch-sử triết-học Tây-phương. Trên con đường nhiều kích-thước ấy, ông đã sớm thấy mình hướng dẫn bởi hai ý-niệm : Hữu và Thời. Ông đã đi từng giai-doạn : tìm hiểu Hữu và Thời, qua hữu của người và thời của người, nói cách khác, tương-quan giữa hữu và thời của người. « Phóng ra một thế-giới và được tấn-phong bởi hiện-hữu, cả hai cách-thể đặt nền-tảng này đều thuộc về cùng một thời-tính, nghĩa là cùng tạo

(1) M. Heidegger, *le chemins de champagne*, trong *Question III*.

(2) J. Wahl, *vers la fin de l'ontologie*, *sedrs. Paris*.

(3) *Le Principe de Raison*, *Préface*, trang 34.

ra thời-gian-hóa» (1). Vật lộn với nhiều khó-khăn, ông đã vươn lên với những ý-niệm mà ta đã biết: trò chơi của Thời-gian và Trò chơi của Hữu-thể. Trò chơi cũng lắm công-phu, ta phải quan-niệm đúng đắn cho đúng với ý-nghĩa nghiêm-chính của biểu-ngữ trò chơi. Có một tương-quan giữa Thời-gian như là thời-gian, thời-gian như là thao-trường vận-động của tư-tưởng nhân-loại, và Hữu-thể như là kẻ ban-phát khoảng trống cho con người vận-động. Vậy vấn-đề đặt ra là tương-quan ấy như thế nào? Phải chăng có một đồng-tình nào giữa thời-gian và Hữu-thể? Cho đến ngày nay, tư-tưởng của Heidegger còn rất lu-mờ về điểm ấy. Có lẽ vì tư-tưởng ông đã bị hoa mắt, choáng-váng, bởi một miền ánh-sáng tối tăm, mà, như đã nói, các ống kính phạm-trù vốn chỉ thích-trung với những đường nét, màu sắc, hình thù trong thế-giới hiện-thể, hữu-hình, nên không làm sao phân-biệt và ghi nhận được. Ấu đó cũng là giới-hạn của con người hạ giới. Tuy nhiên, đọc Heidegger, ta cũng có thể bắt được một vài trực-giác thần-thông của ông. Theo ông, thì, Hữu-thể là tập hợp mọi chuyển-động, là nguồn-gốc và « động-cơ » của chuyển-động, chuyển-động sơ dĩ có là có do hữu-thể và trong thế tập-hợp của hữu-thể. Vậy mà, thời-gian là do chuyển-động. Thời-gian là chuyển-động, là các chuyển-động. Mặc dầu không nói rõ, nhưng chúng tôi nghĩ rằng có lẽ Heidegger đang chứng-minh Thời do Hữu mà có.

Một số triết-gia, trong đó J. Wahl (2), Berdiaeff, cho rằng Heidegger đã tỏ ra thần-bí hoặc huyền-nhiệm khi nói đến sự mặc-khải, sự tự-lộ, hoặc thi-án, của Hữu-thể. Nhưng, chúng tôi nghĩ rằng, thì có Đại-triết-gia nào mà đã không cầu-cứu đến huyền-thoại? Platon, Aristote, Thánh Augustin, Plotin, Descartes, Kant, Hégel... tất cả đã bay vào thế-giới vô-hình trên đôi cánh của tưởng-tượng sáng-tạo. Do đó, mà không phải là vô-lý khi G. Bachelard đã nói rằng tư-tưởng triết-lý của nhân-loại cổ-kim đều như hơi lợi giữa hai nguồn mạch thần-bí và lý-tính, Huyền-thoại và Lý-luận. Heidegger đã gặp Merleau Ponty trong cái nhìn từ Hữu-hình đến Vô-hình vậy. Và theo chúng tôi thì Heidegger càng ngày càng vươn lên một « thực-thể độc-hữu tuyệt-đối trong một độc-tình vô điều-kiện ». Phải chăng, triết-lý đã nói lên tiếng nói độc-thần,

(1) *Qu'est-ce-que la Métaphysique.*

Bản dịch của Henry Corbin, trang 63, Gallimard.

(2) J. Wahl, *vers la fin de l'ontologie*, trang 253 tt.

tiếng nói hiển-nhiên nhất, mà cũng tối tăm nhất, gần với ta nhất, mà cũng xa chúng ta nhất. Tiếng nói ở giữa thế-giới của « người ta » mà « người ta » đã không nhận biết, Tiếng nói đồng nghĩa với Ánh-sáng, Tiếng nói *thấy* được và Ánh-sáng *nghe* được. Tiếng nói mà những người tin-hữu tôn là Thượng-Đế, là Đấng Tối-cao, là Đấng Từ-bi, là Đấng mà Thánh Joan gọi là *BAC-ÁI*. Tiếng nói của *Con người leo Núi Sọ* của hiện-sinh đề trở về hợp-nhất với *AN-NGHĨ* tuyệt-đối trong một độc-tình vô điều-kiện ? Tiếng nói ấy đang hướng-dẫn cố-gắng kiến-tạo một lý-thuyết đạo-đức-học của Heidegger. Bao giờ thì lý-thuyết ấy sẽ xuất-hiện ???



CHỈ DẪN



A

- Abelard 182
Ảo-tưởng (illusion), 213
 hữu-thể-luận 236
Achenaton 183
Alain 215, 242
Anh hùng và tương-lai 64
Anaximandre 171, 182
Ánh-sáng 462
 tự-nhiên của Dasein 348,
 360
Ảnh tượng (image) 213, 214 tt
 và hư-vô 219
Anselme St., 182
Archimède 157
Aristote 22, 27, 31, 67, 150, 168,
 169, 183, 189, 205, 233,
 243, 245, 311, 314, 323,
 326, 330, 333, 335, 362,
 409, 418, 426, 448, 450,
 453 tt
Asoka 183
Augustin St. 31, 41, 144, 162,
 176, 182, 315 tt,
 347, 386
Axelos K. 319

B

- Bachme 182
Bao trùm (englobant) 132, 148,
 170, 174
 và siêu-vượt 144
 và bất-định 133
Độc-hữu 133
Bao-động 73-77, 82, 85
 và tình thương 76 tt
 và siêu-nhân 77
Bacon F., 31, 183
Bác-Ái 462
Bản-Hữu (existential) 346, 360,
 363, 370
 và hiện-sinh 384 tt
 và hiện-thể 384
Bản (hữu) thể-luận (ontologie)
 hiện-tượng-luận 337
 địa-phương (régionale) 323
 tiền Socrate 324, 325
 tổng-quát 323, 326
Bất biến của nhân-tính 313
Bất chân (inauthentique)
 hai loại 433
 hai ý-nghĩa 433
Bất định (indétermination)

- của hiện-thể (ontique) 312
 và dự-phóng (projet) 425
 và ngộ-nhận 426, 427, 433
 Chết 123, 240 tt, 254, 388 tt, 412
 và dự-phóng 386
 ý-nghĩa và lý-do của 389-395
 là nguyên-lý của tru-tư 379, 388 tt
- Chiến-dấu (combat)**
 và chân-lý 120
- Chiến-tranh** 19, 20, 21, 306
- Chính-trị** 150, 306
 đã ng-phái 152
 và Đại-học 151
 và siêu-hình 152
 và hữu-thể-luận 306
- Chủ-nghĩa cá-nhân quý-phái** 76
 hành-lạc 76, 182
 hư-vô 79, 412
 độc thoại (solipsisme) 269
 chủng-tộc (racisme) 165
- Chủ-quan-tính cá-nhân** 421
 tập-thể 420
- Chủng-tộc** 162, 165
- Claudet P.** 123, 198
- D**
- Dante** 179, 183
- Dấn thân** 305, 307 tt
 và suy-tư 319
- Darwin** 81, 88, 120, 183
- Dấu hiệu**
 của văn-hóa 98
 của ý-nghĩa 312
- de Beauvoir S.** 24, 203, 301
- de Cuse N.** 182, 188
- de Chardin T.** 102
- Democrite** 182
- de Lubac H.** 74
- de Waelhens A.** 429
- Descartes** 22, 23, 25, 106-121
 140, 144, 182, 203, 231,
 242, 245, 269, 287, 313,
 321, 331 tt, 341, 421,
 434
- Dewey J.** 31
- Dilthey W.** 98, 156, 314, 315, 339
- Diogene** 77
- Do-thái và đau khổ dân-tộc** 39
- Don Scotus** 312
- Dostoïvski** 52, 181, 183
- Duhem** 101
- Duy cảm-giác** 69
- Duy-linh chủ-nghĩa (spiritualisme)** 246
- Duy-lý chủ-nghĩa** 20; 55
- Duy-nghiệm và tinh-thần** 31
- Duy-nhất-thể** 162
- Duy-nhất-tính (l'unité)**
 của lịch-sử 155
 của Dasein 112
 của người 281
- Duy-tâm chủ-thể (sujet idéaliste)** 145, 246
- Duy-tâm triết-lý (idéalisme philosophique)** 167
- Duy-thần** 296
- Duy-thực** 210
 chính-trị 306
- Dự-phóng** 260 tt, 360 tt
 và nhận-thức 361
 và thời-gian 368
 và chân-lý 425 tt
- Đại-dồng** 191, 192
- Đại-học** 148

- và chính-trị 148 tt
 và niềm tin triết-ly 149
 và tự-do tinh-thần 149
 Đại Toàn (Le Grand Tout) 132
 Đảo-hoán giá-trị (transvaluation) 79 tt
 Đạo (của Lão) 132, 296, 422
 Đạo-đức mỹ-cảm (Ethico-esthétique) 41
 Đạo-ly mác-xít 305
 Đau khổ và hoan-hỷ 120
 và lỗi lầm 120
 Đam-mê 50 tt, 127 tt
 Đặc-thù và duy-nhất 71
 Đấu tranh giai-cấp 305
 Đế-quốc 158
 « người ta » 307, 386, 387, 404 tt
 Định-luật (loi)
 lưỡng thành phẩm 114
 mâu-thuẫn 140
 Độc-tài
 chế-độ 25
 Độc-thể-tính (l'unique, Singularité) 50
 tuyệt-đối 135
 Đối-trợng của kiến-thức 101
 của khoa-học thực-nghiệm 105
 của nhận-thức khoa-học 283, 311
 Đồng thời-tính lý-học (contemporanéité logique) 221, 228
 Đơn-l tử (Monadés) 348
 Đời (mondanéité)
 quan-niệm 344
 và thế-giới 340 tt
- E**
 Eck M. 45
- Einstein A. 21, 101 183
 Elia 157
 Engels 402
 Empedocle 88, 182
 Epictète 183
 Erasme 183
 Erdmann 183
- F**
 Fallico A. B. 32
 Ferlow K. 47
 Fichte J. G. 32, 146, 167, 168, 266, 315
 Fiob 182
 Fourastié J. 308
 François d'Assise St. 127, 183
 Freud S. 52, 82, 195, 226, 355
 Friemann R. 45, 46
- G**
 Galilee 142, 183
 Galiehi 88
 Gast P. 87
 Gateau P. 87
 Gide A. 307
 Goethe 183
 Gia-đình và Thượng-Đế 39
 Giá-trị
 và hành-động 305
 lý-học 312
 và thời-gian 315
 và tự-do
 Giới-hạn-tính
 của người
 của tự-do 265, 304
 Grimault M. 39, 41
 Guilton J. 149
- H**
 Hegel 22, 50, 52, 67 tt, 75, 85,

- 103 tt, 125, 141, 147,
148, 167, 168 tt, 183,
221, 228, 243, 248, 266,
269, 274, 305, 314, 317,
321, 438, 445, 446
- Heidegger M. 29, 59, 74, 81,
95, 101, 122, 135, 149,
156, 168, 198, 206, 207,
210, 213, 222, 241, 242,
244, 254, 261, 288, 309-
462
- Heim C. 68
- Heisenberg 59, 69
- Henri Simon P. 203
- Heraclite 31, 59, 69, 171, 182,
206
- Herder 183
- Hersch J. 152
- Hiện-hữu (étant) và các khoa-
học 322
- Hiện-nhiên khoa-học 103, 325
- Hiện-trọng-luân 233, 335, 336
như là phương-pháp 24,
27, 334-337
- mô-lả 95
- hữu-thể-luân 334-337
- Hiện-thể (étant, ontique)
và lịch-sử 315
- và hiện-sinh 325
- và bản-hữu 325 tt
- Hippocrate 183
- Hoàn-cảnh (Situation)
sống 268
- biên cương 118, 161
- Thân thể là
- và tự do 265, 304
- Hobbes 31, 137, 182
- Holderlin 89, 183, 314
- Hôn-nhân và nghệ-thuật 41,
42
- và gia đình 303
- Humboldt 183
- Huyền-nhiệm (mystérieux)
115, 167, 204, 296
- và siêng-nhân 80
- Huyền-thoại (mythe) 121, 157,
185, 186, 244
- và nghệ-thuật 189
- siêu-vượt là nền tảng của
187
- Hume D. 31, 136, 182, 196
- Husserl E. 27, 29, 103, 106,
198, 202, 210, 242, 254,
269, 312, 314, 322, 333-
337, 339, 341, 342, 440
- Hư-vô (néant)
122, 205 tt
- tuyệt-đối 71, 200, 248
- và ý-thức 229 tt
- của hữu-thể 239, 272
- và Thượng-Đế 293
- và « không » 437
- hệ-luân của 437 tt
- I
- Isaia 157
- J
- James W. 31, 139
- Jaspers K. 24, 60, 79, 84, 93-
189, 280, 300, 312, 335
- Jeremiah 158, 162
- Jesus 77, 162, 181 tt
- K
- Kant E. 31, 68, 70, 97, 101,
138, 148, 150, 167, 182,
185, 189, 205, 212, 214,

- 241, 244, 266, 285, 305,
314, 321, 323, 331, 335,
341, 347, 361, 428, 443,
444, 452 tt
- Kaufmann W. 78
- Kepler 183
- Keyserling 161
- Kierkegaard S. 35-60, 94, 121,
141, 144, 147, 182, 264.,
269, 314, 315, 322, 376,
428
- Kinh-hoàng (anglaise)
38 tt, 58, 267, 352, 435
nguyên nhân của 223
hoàn-cảnh 353 tt
và thế-giới 357 tt
và nhân-thức 359
và sinh lý 358
và số mệnh 435
- Kinh-nghiệm (expériences)
sống (vécues) 22
tiền luận-lý 22
thực-chất uyên-nguyên
của 433
và kiến-thức 441
- Kỳ gian (durée) 113
và sử-tính 113
- Kha-luân-Bổ 74
- Khả-thể của khả-thể 286
thực-nghiệm 22
- Khiếp 355
- Khoa-học chủ-nghĩa 20
chính danh 446
chiến tranh 98
mục đích của 439
- Không-gian-tính của hữu-tại-
thế 341
- Khô đảm và trách nhiệm 44
và bạo động 82
- Khối người (masse) 163
- và công chúng 164
và nhân-dân 163
và độc-tài 163 tt
- Khuyết hữu (moins être,
défaut d'être) 231, 259
- Không Tử 151, 157, 158, 160,
168, 171, 181 tt, 321
- L**
- La Fontaine 122
- Lão-tử 182, 317
- Last E. 314
- Leibniz 182, 214, 283, 285, 324,
452
- Lefèvre H. 247
- Lenine 402
- Leonard de Vinci 128
- Lessing 182, 189
- Lịch-sử 125, 401, 402, 448
nguồn gốc của 322 tt
tính 29, 146
triết-học và 5 phương-diện
181
tính và sử-tính 111, 183,
329 tt, 398, 399
triết-học và hữu-thể 321 tt
và thời-tính 329, 399
đích thực tính của 400
trách-nhiệm của 400
và truyền thống 400
- Locke J. 23, 31, 183, 456-462
- Logos 339, 367, 369,
của Hy Lạp 335 tt
của Hegel 27
và ý-niệm 371 tt
- Lời nói (parole) 371, 373, 374,
428
- Lòng-tin 83
- Lowtzki F. 42, 43
- Luận-lý tây-phương 78

VỀ HIỆN-SINH

- cổ-diễn 82
Lucrece 183
Lương phân trong triết-học
206, 320
Luther 36, 39, 53, 148, 315
Lý chứng vũ-tru-học 125
hữu-thể-luận 188, 209, 285
phi hiện-hữu của Thượng-
Đế 282, 259
Lý hiện-sinh 26
tuyệt-đối của hiện-sinh 58
Lý-tính duy-tâm 22
Lý-tri nhân-loại 21
khoa-học 21, 22, 435
hiện-luận (ratiocinante)
314
lịch-sử 311 tt
Lý-triết-học 137
thiên-nhiên 152
Lương-lâm 386
và tội 387
tiếng nói của 386
Lương-tính nội-tại của người
32
trong văn-nghệ và hành-
động 179

M

- Machiavel 183
Malebranche 183
Mamann 183
Mạnh-tử 157, 183
Marcel G. 19, 20, 24, 50, 57,
60, 111, 133, 136, 148,
187, 214, 261, 266, 300,
317
Marc Aurele 183
Marx K. 32, 75, 86, 99, 125
176, 183, 419
Mác-xít chủ-nghĩa 30
Mật-mã (số-mã) 122
Merleau Ponty 106, 187, 298,
299, 305, 341
Michel Ange 128
Mill St. 31
Montaigne 183
Montesquieu 183
Mounier E. 198
Môi-trường suy-tư 417

N

- Naville 255, 264 tt
Nagarjouna 182
Niềm tin và lý-trí 136
Nietzsche F. 35, 63 tt, 113, 125,
129, 177, 182, 188, 298,
314, 404, 420, 441 tt,
444
Nội-lực cụ-thể của mâu-thuẫn
71, 73
của vũ-tru và âm-dương 73
Ngã (moi, moité)
chân-thực 356
và phi-ngã 348
tha (moi - autrui) 274
và tha 362, 405
siêu-việt 315
Ngoại hiện (explicitation) 335
Ngẫu-nhiên (hasard)
hữu-thể-luận 28
tuyệt-đối 71, 241
phổ-biến 263
Ngôn-ngữ 194, 367, 369, 374,
428
và bản-thể 374
nghĩa của 312
cụ-thể 369, 370
ba đặc-trưng của 370
và văn-hóa 374
sa-đọa của 374
Ngôn-thuyết 335
ba nghĩa của 369

- Nghĩa 364
 và quan-niệm về nghĩa 364
 Nghịch-lý (paradoxe)
 hữu-thê-luận 259
 tôn-giáo 54
 Nguy-tín (mauvaise foi) 221,
 228, 255, 264, 276
 và hư-vô 242 tt
 Nguyên-lai vũ-tru 186
 Nguyên-lý mâu-thuẫn 67, 243,
 247
 túc lý 148
 không mâu-thuẫn 243, 330
 bất xác 101, 104
 Nguyên-nhân cứu-cánh 265
 Nguyên-công-Trừ 128, 151, 458
 Nghệ-thuật và huyền-thoại 187
 hơn thực-tại 187
 thần-bí 187
 Nhảy vọt hiện-sinh 107, 108 tt,
 171
 Nhân-bản (nature humaine)
 418, 419 tt
 • hiện-sinh 208 tt
 • chủ - nghĩa (humanisme)
 338, 339
 và Thượng-Đế 423
 cổ-truyền 422
 luân-lý 422
 và hữu-thê-luận 419
 và tự-do 420, 423
 và giá-trị 421
 nền-tảng của 421
 Nhân-dịnh và thiên-dịnh 67
 Nhân-loại-học và triết-học 440
 Nhân-vị 339
 Nhị-hóa nhân-cách (dédouble-
 ment de la personnalité)
 145, 227 tt
 Nhìn (regard) 271 tt
 tính-chất hữu-thê-luận của
 272
 hư-vô-hóa-tính của 272 tt
 hiện-sinh 363
 Nhứt (l'Un) 138, 169
 Đa 142
 và Bao trùm 138
 và Chân-lý 139
 và Siêu-việt 145, 184
- O**
- Origène 182
- P**
- Paracelse 183
 Parmenide 132, 171, 182, 220
 Pascal B. 31, 69, 71, 78, 82, 84,
 121, 182
 Paul St. 183, 315
 Paul Yorck von Wartenburg
 315
 Pavlov 355
 Poincaré H. 101
 Poggeler Otto 328, 340
 Posidonius 182
 Pouillon J. 305
 Pythagore 122
 Phá hủy lịch-sử hữu-thê-luận
 329
 ba giai-đoạn của 330 tt
 Phạm-trù của các phạm-trù
 313
 Phân-hóa chủng-tộc 162
 Phân-tâm-học 57, 195, 196, 199
 và tội 45
 Phát biểu (énoncé) 365 tt, 369
 ba nghĩa của 365
 ba mức-độ của 367
 Phật Thích-Ca 158, 168, 171,
 181, 182

Phê-phán nhận-thức 331 tt
 Phi-hữu 220
 nguyên-nhân của 221
 đồng thời-tính lý-học giữa
 hữu và 212

Phi-ngã 340, 341 tt
 và thời-tính 343, 361

Phiếm-luận (đám) 375
 và hiệu kỳ 375 tt

Phiếm thần 189

Phong-trào linh-hóa 158
 sứ-học Đức 156

Phổ-biến cụ-thể 48

Phương-pháp thử và sai 143
 hiện-tượng-luận 202 tt,
 321-337

Platon 22, 116, 122, 150, 156,
 160, 262, 176, 179, 181,
 182, 187, 246, 265, 314,
 323, 333, 448

Plotin 31, 182

Planck M. 21, 101

Proches 183

Q

Quần-chúng và triết-lý 308

Quy-hồi vĩnh-viễn 71

Quãng cách hiện-sinh 347
 loại bỏ 360

Quyền-sinh (tự tử) 130

R

Rante 183

Rickert 102, 103

Rageot T. 50

Rousseau J. J. 183

Russell B. 245

S

Sa lầy của hữu-thể-luận 330

Sáng-tạo từ hư-vô 284 tt
 của Dasein 343

Sartre J. P. 21, 29, 30, 50, 59,
 83, 167, 188, 193-308,
 318 tt, 347, 410, 420

Senèque 183

Siêu-ngã 195

Siêu-nghiệm bất-khả-tri 85

Siêu-hình và tình cảm 314
 viên-dịch-học 313

Siêu-nhân 63, 68, 76, 81 tt, 421

Siêu-vượt 24, 29, 123, 155,
 169 tt, 340, 341, 397

 theo chiều ngang 100

 theo chiều sâu 100

 và số mã 123

Socrate 51, 52, 57, 69, 77, 116,
 160, 168, 171, 181, 182,
 340, 421, 426

Số mã 123 tt

 và ký-hiệu hoặc tượng-

 trung 124

Số mệnh và thiện-tâm, 37, 117,
 408

Sợ 353, 356

 nguồn-gốc của 289

 và hy-vọng 354

Sử-tính 112, 183, 419, 448

 và kỳ gian 113, 272, 411,
 432

 và triết-lý 413

Scot Erigene 483

Scheler M. 339

Schiller 183

Schleiermacher 39

Schlecta 87

Schopenhauer 65, 66, 70, 76,
 77, 183

Schakespeare 49, 183

Schelling F. G. J. 32, 46, 116,
 182

- Scholz H. 317
 Schumann 200
 Spinoza 182
 Steckel 226
- T**
- Tam tài (thuyết) 133, 158
 Tam hạ của cuộc đời 315
 của thời-gian 316
 và chân-lý 315
 Tâm-bệnh-học (pathologie)
 và triết-lý 97
 Tâm-lý cá-nhân 97
 cơ-giới 97
 giải-nghĩa (psychologie
 explicative) 96
 lãnh-hội (psychologie com-
 préhensive) 96
 xử-thể (behavioriste) 261
 Tâm-tình 349
 nguồn-gốc của 349
 dị-thức của 350
 hoàn-cảnh 350 tt, 360
 Tân-thủy-Hoàng 159
 Tập-thể chủ-quan 420
 Tertulien 183
 Tiên-thiên (phạm-trù) 342
 hiền-biết 363
 Tiên-định của tự-do 30
 Tiên-giả-định (présupposition)
 22
 Tinh-thần đại-học 150 tt
 triết-lý 151
 Tinh-cơ và huyền-bí 118
 Tinh-trạng nguyên-ủy của
 người 25
 Tinh-yếu cần-thiết 302
 ngẫu-nhiên 302
 Tisseau P. H. 53
 Toàn-thể-tính (totalité)
 và chân-lý 17, 101, 171
 và tự-ngã 289 tt
 Toàn-thể-hóa (totalisation, to-
 talisateur)
 của toàn-thể-hóa 102
 Tocqueville 183
 Tội-siêu-hư-ởng 227, 341
 sự-kiện 227
 Tội-nguyên-lỗi (péché originel)
 129, 130
 và hư-vô 53
 và phân-tâm-học 52
 trước Thượng-Đế 52 tt,
 180
 và trách-nhiệm 167
 ba nguyên-nhân của 386,
 387
 và trách-nhiệm 387
 Tolstoï L. 180
 Tồn-thể (lập-thể, tự-thể, subs-
 tance) 245
 Tư-thần 23, 341, 369
 Tư-trở-ởng suy-niệm 158
 Tương-quan tổng-hợp (rapport
 synthétique)
 của hữu-vị tha-nhân 273
 của hữu-tại-thể 212, 221,
 240, 242, 254
 Tương-quan giữa tri-thức và
 siêu-hình 313
 khoa-học và triết-lý 103,
 173
 tất-định và phi tất-định
 109
 triết-lý và tôn-giáo 172
 Tự-chân (probable) 269
 Tự-vật (analogon) 217
 Tự-ngã 221 tt, 276 tt, 289
 của ngoại-vật 229
 của người 230

- đại phiêu-lưu (grand aventure de) của 243
 và toàn-thể-tính 280 tt
 Tự-do. (đặc-tính, điều- kiện, nền-tảng) 251 tt
 và hiện-sinh 108-109 tt, 385
 và lựa-chọn 29, 109, 242 tt, 387
 và dục-vọng 110
 và Thượng-Đế 293 tt
 Socrate 267
 và thời-gian 265, 385 tt
 và ngẫu-nhiên 30
 và thời-chốc 55 tt
 và định mệnh tâm-lý 51
 và hoàn-cảnh 265, 304
 và trách-nhiệm 292
 Tự tử 130
 Tự tính chân và bất chân 407
 Tha-hữu 115, 127, 143, 287 tt,
 Tha-nhân 115, 125, 269 tt, 281, 403
 Tha-hóa 356, 404
 Tham-thông (communication) 115
 và siêu-vượt 116
 và khả-tri 116
 và yêu đương 118
 và chiến-đấu 117
 và thỉnh lặng 118 tt
 Thần-bí (mystique)
 và suy-tư 186
 và thần-thoại 186
 Thất bại 118, 130, 412
 và hoàn-cảnh biên-cương 118 tt
 và số mệnh 118
 Thành-kiến và kiến-thức 26, 69
 Thomas St. 27, 183, 323, 326, 438
 Thomas Moore 183
 Thế cách chi-nghĩa (modus significandi) 313
 hiểu biết (modus intelligendi) 313
 bản-thể (modus essendi) 313
 Thế-giới bệnh-nhân 95 tt
 dụng-cụ 211, 255, 363
 bản-thể-luận 339
 vật-lý 101
 và phi-ngã 339, 340
 ảo-tưởng 215
 Thế-tính (mondanéité) 341
 là điều-kiện của khả-tri 344
 là cơ-cấu căn-bản của Dasein 345 tt
 Thế-kỹ ánh-sáng 20, 167
 Thời cuộc và hữu-thể-luận 57
 Thời-gian 29, 286, 411
 cơ-cấu 111
 nguồn-gốc 240
 của hữu 29
 và vĩnh-cửu 56 tt, 58, 111, 113, 175
 và phi-thời-gian 111-113
 và vấn-đề triết-học 314
 và dự-phóng 368
 và trò chơi của Hữu-thể 461-462
 Thời-tính (temporalitat) 327
 và thời-gian 327 tt, 395
 và Hữu 328
 của Dasein 328
 nguyên-lai của 368, 369
 ba hình-thức của 369, 397 tt
 Thời-trục 157, 159 tt
 tiền-trục 159
 Thỉnh lặng 43, 372, 373

- và nghe 372
 Thucydides 157
 Thương-Đế và siêu-vượt 131 tt
 và yêu thương 133
 của Sartre 282 tt
 và hư-vô 293
 Sáng-tạo 283-298
 Thuyết bạo-lực 85
 bất-khả-tri 96
 đặc-oanh 71
 đại thừa 86
 Hegel 129 tt
 hư-vô 60, 83
 th
 k
 ích dụng 111
 Kant 207
 liên-chủ-thể 318
 năng và động (acte et
 puissance) 362
 mác-xít 165
 nhị-nguyên 315, 311
 niệm-tưởng (schematisme)
 331
 phạm-trù cồ-diễn 313
 siêu-hình lý-học 314
 phiếm thần 132
 Quanta 21
 Spinoza 132
 tam tài 133, 158
 vô-minh 70
 vô-thần 60, 298
 Thực-tại khách-quan 22
 lý-tính 22
 liên số-lượng (prénumé-
 rique) 271
 Trang-tử 157, 183
 Trách-nhiệm cá-nhân 44, 127,
 306, 423, 424
 Tranh-chấp về tâm-ly-thuyết
 312
 Tri-hành hợp-nhất 98
 vấn-đề 343
 Triết-gia và thời-thế 174
 và bất-tử 307
 thế-giới đại 169-184
 Triết-học và nhân-loại-học 440
 Trường phái Marburg 314
 tân Platon 316
U
 Ủy-tử 122, 130
 Ưu-tư 376, 378
 triết-tính của 378
 và hữu-tại-thế 377
 và chân-ly 378
 nguồn-gốc của 378 tt
 Ưu-tiên hiện-sinh 23
V
 Valery P., 123
 Van Gogh. V., 88, 187
 Văn-hóa cũ và yếu-tố 68
 Tây-phương 70, 316
 các nền 97
 các hình-thức 161, 316
 và lịch-sử 421
 Vấn-đề giá-trị 164
 Vật linh 185
 Vico 183
 Vĩ-nhân 157, 167
 và triết-gia 157 tt
 Vĩ-ngã 230, 289
 hư-vô-tính của 230 tt
 nền-tảng của 233
 xuất-thần của 240
 và ngẫu-nhiên 245
 và tha-hữu 257
 và tự-ngã 229 tt
 và ý-thức 233 tt
 và trách-nhiệm 304
 Vincent de Paul 305
 Vô-minh và tội 121

Vô-thần 21, 27, 128 tt, 150
 thuyết 60
 nhân-bản 165
 Vô-sân 305
 Vô-sân và dân-chủ 76
 Voltaire 66, 76, 183, 200
 Von Baer 183
 Von Strauss V. 161
 Vũ-tru
 trò chơi 68
 và siêu-vượt 104
 nguồn-gốc 241, 247, 260
 Vũ-tru-quan địa-phương 98

X

Xuất-thần 240
 Xenophane 182

Y

Ý-chí 143, 144 tt
 và tự-do 109
 và chân-lý 144
 và sức-mạnh 67, 420
 Ý-hương-hình 207, 215, 234 tt,
 345
 Ý-thức
 cơ-cấu của 280
 hoàn-cảnh sống của 223
 nguồn-gốc của 313, 231
 giác-quan 126
 tiền phản-tĩnh 208, 210,
 445
 phản-tĩnh 210, 213, 261
 phi-trung-gian trung-gian
 110, 210

phủ-quyết 211, 222 tt
 tạo-ảnh (imageante) 217
 thoát vượt (d'évasion) 218
 về... 341
 đau khổ 246, 287, 446
 phủ-thủy 223
 được đỡ đầy 235
 siêu-hiện-tượng 200
 về nguyên-ủy kiếp sống 24
 tổng-quát 106
 tuyệt-đối 146, 447
 duy-nhất-tĩnh của 224, 225
 và khối dân (masse) 166
 sử (geschichtliche bewusst-
 sein) 111
 lịch-sử (historische be-
 wusstsein) 41
 ba giai-đoạn của 445
 tranh-dấu 158

Ý-thức-hệ

thế-kỷ của 20

Ý-niệm tiền Socrate 323

W

Wagner R. 66, 67, 76, 77
 Wahl J. 52, 57, 73, 86, 87, 89,
 102, 123, 147, 263, 266,
 365, 429, 461
 Weber A. 162
 Weber M. 103, 151, 183
 Wolff 183
 Wust P. 317

Z

Zenon d'Elée 239

THƯ TỊCH

Sau đây, vì ngoài ý muốn, chúng tôi chỉ có thể ghi lại những tác-phẩm *chính* của bốn triết-gia.

Kierkegaard S.

Tác-phẩm của Kierkegaard ấn-hành bằng Đan-
ngữ. Sau đây là những bản dịch ra Pháp-ngữ.

Ou bien... Ou bien, Prior et Guignot d. (dịch), Gallimard
x. b. (xuất bản) 1943.

Le Journal de Séducteur, Gateau d., Slock x. b. 1929.

Le Banquet, Tisseau d., Alcan x. b. 1933.

Crainte et Tranblement, Tisseau d., Aubier x. b. 1935.

Riens philosophiques, Ferleau et Gateau d., Gallimard x. b.
1937.

Le concept d'angoisse, Ferleau et Gateau d., Gallimard x. b.
1935.

Coupable, non Coupable, Tisseau d., và x. b., 1942.

Post - Scristum Petit d., Gallimard x. b., 1941.

Traité du desespoir, Ferleau et Gateau d., Gallimard x. b.,
1939.

Le droit de mourir pour la Vérité, Tisseau d., và x. b., 1935.

L'Ecole du christianisme, Tisseau d., và x. b., 1936.

Étapes sur le chemin de la vie, Prior et Guignot d., Galli-
mard x. b.

- La pureté du cœur**, Tisseau d., v à x. b., 1935.
- Les lis des champs et les oiseaux du ciel**, Tisseau d., v à x. b., 1935.
- Vie et règne de l'Amour**, Villadser d., Aubier x. b., 1946.
- Lettres à Regine Olsen,...** Fragment du Journal sur les Fiançailles, Tisseau d., v à x. b., 1949.
- Point de vue explicatif de mon œuvre**, Tisseaux d., v à x. b., 1940.
- Journal, Extraits, Ferlov et Gateau d.**, Gallimard x. b., tir 1941 đến 1961.

Nietzsche F.

- Le Gai Savoir**, Alexandre Vialatte d., Gallimard x. b., 1950.
- Par-delà le bien et le mal**, H. Albert d., Mercure de France x. b., 1903.
- Par-delà le bien et le mal**, Aubier-Montaigne x. b., 1951.
- La naissance de la Tragédie**, Cornelius Heim d., v à Gonthier S. A. Genève x. b., 1964.
- La Volonté de Puissance**, Gallimard 1935.
- Ainsi parlait Zarathoustra**, Gallimard 1936.
- Ecce Homo**, Gallimard 1937.

Karl Jaspers.

- Allgemeine Psychopathologie**, 1913, tái bản lần thứ sáu, 1953, 748 trang, Springer-Verlag.
- Psychologie der Weltanschauungen** 1919, t. b., lần thứ 8, 1934, 486 trang, Springer-Verlag.
- Die geistige Situation der Zeit**, 1931, t. b., lần 8, 1955, 191 trang, Berlin.
- Philosophie**, 3 cuốn, 1932, t. b., lần 3, 1956, 913 trang, Springer.
- Vernunft und Existenz**, 1935, t. b., lần 3, 1940, 124 trang, R. Piper & Co. Munchen.
- Die Idee der Universität**, 1946, 132 trang, Springer.
- Nietzsche und das Christentum**, 1946, t. b., lần 2, 1952, 71 trang, H. Piper & Co.
- Von der Wahrheit, phần I của Philosophischen Logik**, 1947, XXIV, 1103 trang, R. Piper & Co.

Der Philosophische Glaube, 1948, t. b., lần 4, 1955, 131 trang,
R. Piper & Co.

Einführung in die Philosophie, tái bản lần thứ 4, 1957,
164 trang, R. Piper & Co.

Von Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949, tái bản lần 3,
1952, 349 trang, R. Piper & Co.

Die grossen Philosophen I, 1957, R. Piper & Co.

Heidegger M.

Sein und Zeit, tái bản lần 9, Tübingen 1960.

(Chúng tôi dùng bản dịch của Rudoef Boehm và Alphonse Wœlhens, Gallimard 1964).

Vom Wesen des Grundes, in lần thứ 4, Frankfurt 1955.

Kant und das Problem der Metaphysik, in lần thứ 2, 1951,
Frankfurt.

Was ist Metaphysik? in lần 3, Frankfurt, 1955.

Vom Wesen der Wahrheit, in lần 3, Frankfurt 1954.

Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung, in lần 2, Frankfurt 1951.

Der Feldweg, Frankfurt 1950.

Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954.

Holzwege, Frankfurt, 1950.

Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953.

Was heisst Denken? Tübingen 1954.

Was ist das - die Philosophie? Pfullingen 1956.

Zur Seinsfrage, Frankfurt 1956.

Der Satz vom Grund - Pfullingen 1957.

Unterweg zur Sprache, Pfullingen 1959.

Nietzsche, quyển I, Pfullingen 1961.

Nietzsche, quyển II, Pfullingen 1961.

