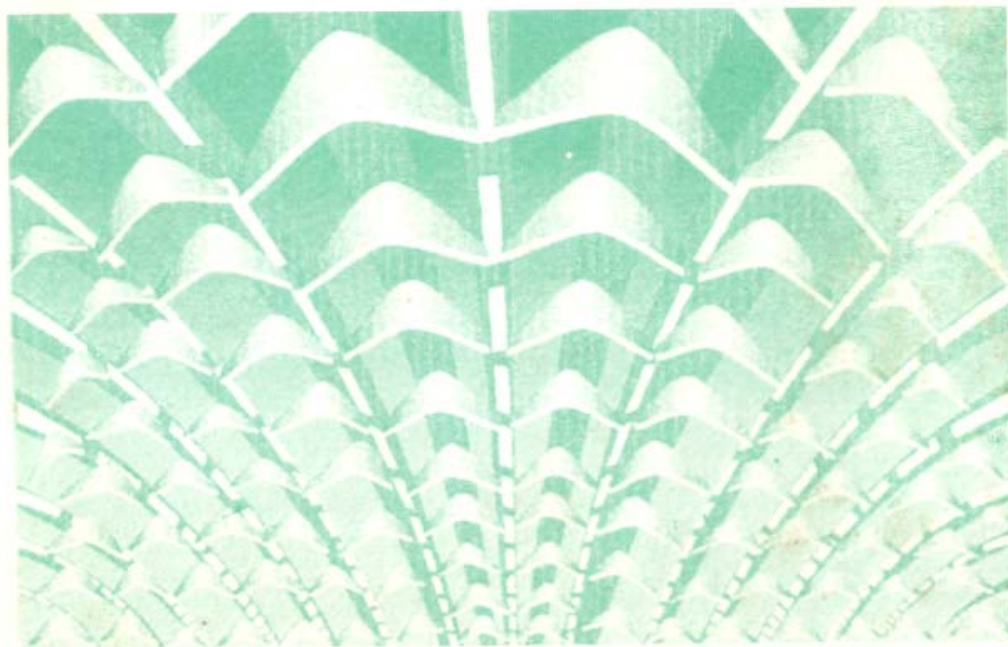


Que sais-je? Tôi biết gì?

BỘ SÁCH GIỚI THIỆU NHỮNG KIẾN THỨC THỜI ĐẠI

DOMINIQUE FOLSCHEID

CÁC TRIẾT THUYẾT LỚN



NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI



TÔI BIẾT GÌ? - QUE SAIS-JE? - TÔI BIẾT GÌ? - QUE SAIS-JE?
BỘ SÁCH GIỚI THIỆU NHỮNG KIẾN THỨC THỜI ĐẠI

DOMINIQUE FOLSCHEID
Giáo sư trường Đại học Marne-la-Vallée

CÁC TRIẾT THUYẾT LỚN

(Les grandes philosophies)

Người dịch: HUYỀN GIANG

NHÀ XUẤT BẢN THẾ GIỚI
Hà Nội — 1999

Cuốn sách này, xuất bản trong khuôn khổ của chương trình hợp tác xuất bản, được sự giúp đỡ của Trung tâm Văn hoá và Hợp tác của Đại sứ quán Pháp tại nước Cộng hoà xã hội chủ nghĩa Việt Nam.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Centre Culturel et de Coopération de l'Ambassade de France en République Socialiste du Vietnam.

© Presses Universitaires de France. 1988 — Bản tiếng Pháp.

1^{re} édition. 1988.

6^e édition corrigée: 1998, octobre

© Nhà xuất bản Thế Giới, 1999 – Bản tiếng Việt.

Dịch theo nguyên bản tiếng Pháp *Les grandes philosophies*,
in lần thứ sáu, có sửa chữa — tháng 10, 1998.

VN-TG-552-0

LỜI NÓI ĐẦU

Người ta không thể đặt toàn bộ nền triết học lên cái giường Procuste¹ của loại sách bỏ túi mà không gặp phải những nguy hiểm và không bị những lời trách cứ. Nhưng những thách đố được tạo ra là để được đáp ứng.

Bài toán sơ đẳng nhất này đặt chúng tôi trước những trách nhiệm của mình và đặt con dao kềm cổ: nếu phải nhắc tới khoảng ba chục thuyết triết học, thì mỗi thuyết cũng chỉ được dành có ba trang và mấy dòng mà thôi. Còn nếu phải nhắc tới tất cả các thuyết ấy, ta sẽ rất dễ trở thành lúng túng nực cười.

Ý tưởng muốn chỉ giữ lại những triết thuyết “lớn” và loại ra những triết thuyết bị coi là “nhỏ”, bằng cách đưa chúng vào thứ văn hoá uyên bác và chuyên môn hoá, cũng không phải là một sự đảm bảo. Trong triết học, hơn bất cứ đâu, sự phân biệt *lớn* và *nhỏ* thật đáng

1. Nhân vật trong truyền thuyết Hy Lạp, còn gọi là Procruste. Là một tướng cướp, Procuste thường tra tấn các nạn nhân của hắn bằng cách đặt họ lên giường (hắn có hai cái giường, một ngắn một dài), sau đó kéo căng tay chân họ hoặc chặt bớt đi cho vừa đúng chiều dài của giường. Ở đây, ý tác giả muốn nhắc tới những khó khăn khi phải trình bày các triết thuyết trong khuôn khổ một cuốn sách nhỏ (BT).

nghe, nó bao hàm một sự chẩn đoán triết học, một quan điểm triết học - thậm chí một sự lựa chọn lập trường triết học - luôn luôn có thể bị phê phán và tranh cãi về mặt triết học. Về mặt này, không có một trọng tài nào đứng trung lập cả. Hơn nữa, theo những giới hạn không chắc chắn của sự suy nghĩ, lại còn phải lựa chọn để đưa vào hay loại ra một số tác phẩm nào đó khỏi bản hợp tấu của các triết học.

Thế nhưng, nếu quả một triết học xứng với tên gọi ấy trước hết là một sự bàn luận về cái cốt yếu, mà cái cốt yếu ấy sau đó lại phát triển và đâm nhánh như một cái cây, hay nở tan như một tên lửa nhanh hơn hoặc chậm hơn, thì một số nhỏ trong những thái độ căn bản cao thượng hẳn là sẽ điều chỉnh được con số tác phẩm nhiều vô hạn. Tiêu chuẩn triết học đích thực này đủ để làm cho mọi sự phân phát điểm số và phần thưởng là không thể được. Điều quan trọng là khôi phục lại những giai đoạn lớn của sự mạo hiểm về tư tưởng, mà không phải là lập ra một bảng danh mục, một công trình sưu tập lại hay tưởng niệm. Chúng tôi hy vọng giới thiệu được nhiều nhất những *tinh thần* khác nhau tạo nên những hạt nhân cứng của các tác phẩm, đem lại sức sống của chúng và làm cho chúng sống được đến tận những giai đoạn kéo dài sau này của chúng, những giai đoạn phổ cập nhất.

Biết rằng bạn đọc còn tiềm ẩn của cuốn sách này thuộc về một lịch sử, một nền văn hoá, một nước, nếu không thể tránh khỏi một ngẫu nhiên lịch sử nào đó về những lựa chọn, thì cũng xin miễn chấp những bất công nào đó còn tồn đọng. Chúng tôi dựa vào tính phổ

quát của ngôn từ để bù lại những hạn chế của thứ địa lý về tư tưởng này.

Vì không có những triết thuyết nào vô danh cả, chúng tôi sẽ xuất phát từ những người đã thành công trong việc kết tinh một cách tiếp cận, một thái độ, một *tinh thần*, theo một ngôn từ hợp lý và rành mạch - mà nói chung người ta gọi là những tác giả. Để làm cho việc hiểu cái toàn bộ được dễ dàng hơn, chúng tôi đưa ra những chỉ dẫn vắn tắt để đặt đúng vị trí của các tác giả, và chúng tôi cố tôn trọng niên đại đến mức cao nhất có thể. Nhưng chúng tôi cũng không ngần ngại phải xê dịch khi việc xem xét những tư tưởng và tính nhất quán của chúng đòi hỏi.

Chúng tôi đã tìm cách để đưa sự quan tâm về tính sáng rõ đến tận giới hạn mà tính phức hợp nội tại của đối tượng đòi hỏi. Nhưng có khi cái đơn giản trở thành cái sai lầm. Vì triết học không thể được hiểu một cách dễ dàng, nên mỗi bạn đọc phải *đi vào* những tư tưởng đã trình bày mà không coi chúng như những đối tượng có thể mô tả hay kể lại từ bên ngoài. Mỗi người phải tự mình quy định liều lượng mà mình có thể chịu được.

CHƯƠNG I

TRIẾT HỌC TỰ TÌM KIẾM MÌNH

I. — Sự ra đời của triết học

Triết học không phải được sinh ra trong một ngày, nó càng không phải được sinh ra từ chỗ không có gì. Nhưng những biểu tượng về thế giới và những minh triết mà người ta tưởng nó hoài thai từ đó chỉ thật sự chuẩn bị mảnh đất cho nó khi để cho ngôn từ lý trí khẳng định linh đặc thù của nó. Nếu không, những biểu tượng và những minh triết ấy bóp chết nó từ trong trứng, ngăn cản nó ra đời, thực hiện một cách khác đi một số chức năng cần thiết cho loài người và đưa sự khao khát hiểu biết sang những khát vọng khác.

Nếu điều kiện này đã được thực hiện ở Hy Lạp cổ đại một cách rõ rệt hơn và thần tình hơn ở bất cứ nơi nào, thì điều đó không có nghĩa là tất cả các nhà tư tưởng và hiền triết Hy Lạp đều là những nhà triết học theo nghĩa chặt chẽ. Aristote đã đánh giá đúng Thalès (thế kỷ VI trước CN) là “nhà triết học tư biện đầu tiên”, nhưng phải nhận rằng học thuyết của ông vẫn còn thuộc về sự bàn luận vũ trụ truyền thống, lấy một nguyên lý tượng trưng làm nguồn gốc của tất cả mọi sự vật.

Đối với Thalès, nguyên lý đó là *nước*; đối với Anaximandre, đó là cái vô hạn bất định (*infini indéterminé*); đối với Anaxagore,

đó là *tinh thần*. Pythagore thích đi tìm cái chìa khoá phổ quát của hiện thực ở tính tượng trưng của những chữ số hơn, còn Héraclite, được những người hiện đại rất ca ngợi, thì coi mọi cái đều là kết quả không ngừng thay đổi của sự đối lập của các mặt mâu thuẫn. Nhưng, nếu những nhà tư tưởng, những học giả hay những hiền triết ấy, khi ngoái nhìn lại quá khứ, chúng ta đánh giá là những người "tiên Socrate", đã có những khởi xướng to lớn tạo ra tương lai, thì phải đợi tới Parménide, triết học mới có một người "cha đẻ" có thể coi được.

Parménide (540 - 450 trước CN) là tác giả cuốn *Thơ* nổi tiếng, hiện vẫn còn mang tait cả những tính chất bên ngoài của văn học thánh giáo. Thế nhưng mọi cái đã thay đổi vì ông khẳng định rằng *có một thực thể* (thuần nhất, đầy đủ, "mang hình cầu") và thực thể này *thể hiện ở tư tưởng*.

Mặt tiêu cực của sự đồng nhất giữa thực thể và tư tưởng ấy không kém phần quan trọng: không có cái hư vô, nó không thể được nghĩ ra hay được nói lên. Là "cha đẻ" của thực thể, Parménide cũng là "cha đẻ" của cái hư vô: *có thực thể, nhưng không có cái hư vô (le néant)*.

Ở đây, chúng ta không nói tới một triết thuyết trong những triết thuyết khác, mà là nói tới sự cấu tạo *thể loại triết học* đúng nghĩa của nó. Đối tượng triết học là thực thể của cái tồn tại. Bàn luận triết học tức là nói tới thực thể; chân lý triết học là sự đồng nhất của thực thể và ngôn từ. Sự lựa chọn căn bản là sự lựa chọn giữa *đúng* và *sai*, dựa vào sự đối lập giữa *thực thể* và *hư vô*.

Hành trình khởi đầu không trực tiếp dẫn tới một nghệ thuật sống nữa, mà là tới sự bàn luận về *thực thể của cái tồn tại*. Thay vì đấu tranh chống lại sự ước muốn bóp nghẹt con người (xin chớ quên rằng đạo Balamón và đạo Phật gần như là đương thời), cần

phải hướng nó tới *chân lý* bằng cách đoạn tuyệt với thế giới của sự sinh thành đang vận động, của những vẻ bên ngoài thường biến đổi và không có ý nghĩa, tóm lại, tất cả những gì lôi cuốn đắm đông những kẻ mất trí.

II. — Platon

427 - 347 trước CN. — Người Athènes, môn đồ của Socrate, cố vấn của các quốc vương (Denys I và II của Syracuse), người sáng lập *Académie* (trường phái triết học được lập ra ở các khu vườn Académus - ND). Platon là nhà triết học đích thực, thường xuyên được tham khảo. Những tư tưởng phong phú của ông là vô tận, tuy khó khai thác.

1. Bài học Socrate. — Thật khó phân biệt Socrate, lịch sử (tức có thật, 469 - 399) không để lại một trước tác nào với Socrate được Platon dựng lên. Nhưng có một bài học được rút ra.

Socrate tự giới thiệu mình như một người chẳng biết gì cả - điều này làm cho ông luôn luôn biết nhiều hơn những kẻ không biết sự ngu dốt của mình. Socrate không phải là một giáo sư hay một thầy dạy học, mà chỉ là một người kích thích, một người khởi xướng, một tấm gương, một người trung gian hoà giải “con quỷ” của ông (từ ngữ này ám chỉ “số phận cuộc đời”, thiên hướng, cảm hứng, thực thể trung gian giữa Thượng đế và con người). Bản thân không tạo ra những chân lý thật sự, Socrate chỉ muốn làm một người đỡ đần cho các linh hồn ẩn chứa chân lý vĩnh hằng bị chúng quên đi. Với vẻ xấu xí của mình, với cái mũi ngắn mà tẹt và khuôn mặt hung dữ của mình, ông thật sự là một kẻ khó coi. Ông không truyền một tri

thức hoàn hảo nào cho một đồ đệ trống rỗng (làm như thể người ta có thể đặt cái nhìn vào đôi mắt mù! như sau này Platon nói). Mà bằng sự *mỉa mai* làm cho mâu thuẫn nổi rõ lên và lập lại sự khác nhau, ông đưa môn đệ trở lại với chính họ (tự người hãy biết lấy người!), để cho người đó giải thoát linh hồn mình và lại qui phục cái thiện.

Khi ông khẳng định rằng “không ai muốn ác cả”, thì đó không phải là ông nói lên sự tử tế phổ biến của những kẻ ngu dốt có thiện ý. Ông chỉ muốn chỉ ra rằng một kẻ làm điều ác muốn coi điều mình đã làm như một điều thiện. Vì vậy, con người đức hạnh chính là con người đạt tới sự tuyệt vời khi muốn điều mình biết phải là điều thiện thật sự.

Nhưng còn hơn một hiền triết nhiều, Socrate là nhân chứng của ngôn từ. Trung thành với bản chất và mục tiêu chân lý của nó, ngôn từ là cái đối lập với bạo lực. Khi không trung thành với chính nó, ngôn từ thoái hoá thành một thứ nghệ thuật hình thức (hùng biện khoa trương), hoặc biến chất thành một thứ kỹ thuật thuyết phục, một thứ vũ khí trong các quan hệ sức mạnh (ngụy biện). Bằng chứng: ngôn từ vu khống có thể thuyết phục các thẩm phán, làm cho kẻ vô tội bị kết án và bị giết chết. Bị buộc tội là sùng kính và hư hỏng về sự phạm, Socrate chấp nhận sự bất công để tôn trọng triệt để các luật lệ của quốc gia mà không một ai được miễn trừ cả. Không thềm xin tha vào phút cuối cùng, ông đã uống thuốc độc, gần như một anh hùng và một người tuân tiết vì ngôn từ mà ông phải trả giá cho sự quan trọng của nó bằng sự sống của mình.

Sững sờ trước bi kịch đã trở thành một kiểu huyền thoại sáng lập ra triết học ấy, Platon đã cố gắng phục hồi *logos* đang khủng hoảng, đi tìm lại mức độ giới hạn của cái mỹ, cái thiện và cái chân đã bị đủ mọi thứ luận điểm và khẩu hiệu huỷ hoại (thuyết cơ động của Héraclite; thuyết tương đối phổ quát; thuyết hư vô siêu hình). Nếu đúng là nhà triết học và kẻ nguy hiểm giống nhau như chó và chó sói, vì cả hai đều sử dụng ngôn ngữ, thì cần phải xác lập và chứng minh sự khác nhau của họ, bắt đầu bằng cách gạt bỏ những vẻ bên ngoài lừa phỉnh đi.

2. Triết học như hành trình khai tâm. – Trong phúng dụ nổi tiếng về cái Hang (*Cộng hoà*, VII), những người chưa được khai tâm được mô tả như những tù nhân chìm đắm trong tối tăm, mãi mãi bị xiềng vào chỗ mình, coi bóng của những vật mà những kẻ làm ra uy tín giả tạo tạo nên sau lưng họ nhờ vào ánh sáng của một đống lửa lớn, như những hiệu thực tự thân. Điều khiến họ đau khổ không phải là sự *thiếu thốn* mà họ không biết, mà là do quá đầy những vẻ bên ngoài trực tiếp được họ tin vào một cách cuồng nhiệt.

Người tù chìm đắm trong bóng đêm của sự ngu xuẩn siêu hình không thể tự mình rời khỏi được. Và lại, anh ta không mong muốn và cũng không nghĩ tới điều đó. Nếu anh ta trốn thoát được, anh ta cũng chưa thật sự được giải thoát. Phải có một người nào khác, đã được khai tâm, đã là nhà triết học, cúi xuống anh ta, tháo bỏ xiềng xích cho anh ta, thậm chí bắt anh ta đứng dậy, rồi bắt quay đầu lại. Nói cách khác, phải

có một người trung gian hoà giải. Không có người đó, anh ta không thể thoát khỏi sự ràng buộc, không thể có một sự lùi lại cần thiết và nắm bắt được sự khác nhau.

Giai đoạn tiêu cực đầu tiên ấy khiến cho có thể có một sự khai tâm tích cực. Nhưng cần phải để phòng: khi quay về những hiện thực quá đột ngột, người tù vừa mới được cởi trói sẽ bị loá mắt, bị mù loà và chìm vào một đêm tối mới, lần này không phải vì thiếu, mà là vì có quá nhiều ánh sáng. Chính vì thế mà người ta phải làm từng bước, chỉ cho anh ta những ngôi sao ngày càng sáng hơn, rồi mặt trăng, cuối cùng là mặt trời, điểm kết thúc cuộc hành trình. Như vậy, anh ta sẽ chuyển từ cái sáng hơn đối với anh ta và từ cái tối hơn tự nó sang cái sáng hơn tự nó và cái tối hơn đối với anh ta, rồi cuối cùng sang cái sáng hơn đối với anh ta và sáng hơn tự nó. Nói cụ thể, điều đó có nghĩa là trước tiên phải trải qua những môn học cơ sở (như số học, hình học hay sự hài hoà) để có thể học tới biện chứng (*Cộng hoà*, 536 d).

Định nghĩa của Platon về triết học, vì thế, thật đơn giản: nó là một hành trình đi tới cái chân, theo một hành trình khai tâm, từ một điểm xuất phát mà không phải là thế, vì thật ra đó là điểm đi tới. Thật vậy, người tù không phải là một kẻ hoang dã hay một kẻ mù bẩm sinh, mà là một thực thể bị chế ngự. Nói cách khác, làm thế nào để cho một kẻ nô lệ nhỏ bé của *Ménon*, được Socrate dẫn đường, cuối cùng có thể khám phá ra việc nhân đôi diện tích một hình

vuông như thế nào? Đó là vì anh ta từ bỏ những định kiến của mình về hình học để tìm thấy lại một phương pháp tốt. Mọi nhận thức trên thực tế là *nhận thức lại* (*re-connaissance*). Linh hồn *nhớ lại* chân lý (đó là sự *sực nhớ lại* nổi tiếng) vì chân lý là phi thời gian, bao giờ nó cũng có đó, và không bao giờ bắt đầu cả. Do đó, sự ngu dốt là một sự *lãng quên*: đó là cái mà huyền thoại diễn tả về sự lặn chìm của linh hồn xuống Léthé, con sông Lãng quên, tượng trưng cho việc nhập vào một thể xác.

Người ta thấy rằng *phương pháp* triết học là không tách khỏi *nội dung* của nó: học thuyết về tính nội tại vĩnh hằng của chân lý trong linh hồn. Phương pháp không thể được suy nghĩ bằng các quy tắc cơ học mà bất cứ ai cũng có thể dùng vào bất cứ cái gì. Có một khoa sư phạm về khoa học, mà không phải là khoa học về sư phạm.

3. Đi tìm cái hiện thực đích thực. – Hiện thực đích thực không phải là cái mà nó hiện ra, nó là cái làm cho sự vật là cái nó có, được tinh thần nắm bắt và được nói ra trong ngôn ngữ. Platon gọi nó là *Ý tưởng* (*Idee*), một thuật ngữ muốn nói tới hình thức (căn bản) có thể (được linh hồn) nhìn thấy. Do đó, vẻ đẹp không phải là một vật đẹp - cái nổi, người đàn bà hay con ngựa cái, như anh chàng Hippias ngây thơ tưởng - mà là cái làm cho sự vật thành đẹp. Cũng như vậy, không có những sự vật ngang nhau và những sự vật đúng: chỉ có cái ngang nhau tự thân mới thật sự ngang nhau, chỉ có cái đúng tự thân mới thật sự đúng. Các ý tưởng, do

đó, là chìa khoá của hiện thực và nhận thức. Không có chúng, ngôn ngữ sẽ tạo nên một thế giới khép kín, chỉ đối lại bản thân nó mà thôi.

Nhờ có Ý tưởng, người ta tự nâng mình lên cái một (*I'un*), mà bỏ qua muôn vẻ bề ngoài. Theo nghĩa này, Ý tưởng chính là sự thống nhất của vô số, nhưng tuyệt nhiên không phải là một sự trừu tượng hoá (nghĩa là: được đưa ra khỏi): nói đúng hơn, những sự vật có thể cảm nhận chính là những sự vật “trừu tượng” được rút ra từ Ý tưởng.

Quá trình nâng lên tới Ý tưởng là *phép biện chứng*, mà Platon định nghĩa nó là nghệ thuật “hỏi và làm cho có lý” (*Cộng hoà*, 533 c). thay vì chỉ thiết lập những liên hệ thuần tuý như các thứ toán học đã làm, phép biện chứng giúp ta khám phá mức độ của mọi mức độ, nguyên lý phi giả thuyết của mọi giả thuyết. Khi đi hết sự đi lên biện chứng, tinh thần chuyển từ Ý tưởng này sang Ý tưởng khác, nghĩa là phát triển một cách hợp lý những liên hệ tất yếu và để ra những kết luận được suy diễn chặt chẽ.

Đối thoại rất phù hợp với cách thức tìm kiếm này. Nhưng hình thức bên ngoài của nó không được bị lạm dụng: nếu sự hiện diện của một đối tác thích làm vừa ý và ngoan ngoãn làm cho các thao tác được dễ hơn (*Nhà ngụ biện*, 217 c-d), thì đối thoại thật sự trước hết là đối thoại của linh hồn với chính nó - điều đó được gọi là *suy nghĩ* (*Théétète*, 189 e).

4. Những khó khăn của ngôn từ. – Platon không phải không biết tới những khó khăn của học thuyết

này. Làm sao các Ý tưởng lại có quan hệ với những sự vật mà các Ý tưởng lại có quan hệ với những sự mà các Ý tưởng không có, nhưng những sự vật ấy cũng không có nếu không có các Ý tưởng? Làm sao Ý tưởng duy nhất có thể nhận thấy vô số sự vật mà không tự phân chia? Ánh sáng chính là một mẫu mực về *tham gia* (nó chiếu sáng vô số sự vật mà không phân chia và không tự mất đi), chúng ta đang đi tới nguy cơ sự vật hoá Ý tưởng, và xây dựng một vũ trụ có thể hiểu được bị cắt đứt hoàn toàn khỏi vũ trụ sự vật, làm tăng thêm vũ trụ này một cách vô ích. Dù sao, Platon giải thích một cách hài hước, không phải từ bản chất một ông chủ hay từ một ông chủ tự thân mà kẻ nô lệ là kẻ nô lệ, mà là từ một ông chủ bằng xương bằng thịt. Nhất là, làm sao để kết hợp giữa hai yếu tố của một ngôn từ mà không thiết lập những *liên hệ* giữa các Ý tưởng? Và nếu như ngôn từ nhắm tới Ý tưởng, thì làm sao có thể có một ngôn từ sai lạc?

Vì thế, Platon bị buộc phải bảo vệ luận điểm nghịch lý này: ông phải chứng minh khả năng và hiện thực của một ngôn từ sai, nếu không thì sẽ không có một sự khác biệt nào giữa cái đúng và cái sai, và ngôn từ sẽ bị huỷ bỏ. Nhưng để làm như thế, ông lại phải chứng minh rằng ngôn từ sai không phải không nói lên cái gì - vì nói tới cái không có gì tức là không nói gì hết, và tất cả những gì người ta thực sự nói ra sẽ là đúng một cách tự động, kể cả cái sai.

Ông đành phải phạm vào một "tội giết cha" đối với Parménide, người đã từng tuyên bố rằng không có cái hư vô. Khi người ta nói cái sai, là người ta không nói

tới cái không có gì hết, mà là nối tới một cái gì khác với cái đúng. Giữa thực thể hiện có và cái hư vô không có gì cả, có một khái niệm thứ ba: *Cái khác*. Tính khác (*altérité*) đi vào vũ trụ có thể hiểu được như vậy. Điều đó cho phép đưa các Ý tưởng vào một trò chơi sinh động của những liên hệ, bên trong *thực thể toàn bộ* (*Nhà nguy hiểm*, 249 a), thay vì biến chúng thành những thần tượng trừu tượng và cô lập.

Nhưng vẫn có sự phân chia các vũ trụ. Cái giống nhau bao giờ cũng chỉ đi tới cái giống nhau. Vũ trụ học xác nhận điều đó: thế giới không phải được tạo ra từ cái không có gì hết bởi một Thượng đế toàn năng, nó được tạo ra bởi một Đấng sáng tạo từ những vật liệu có trước (cái Giống nhau, cái Khác, cái Hỗn hợp). Thế gian chúng ta, do đó, bị tì vết vì sự thiếu hụt bản thể về chất liệu của nó. Platon đã giải thích cái ác chính là bằng *thuyết nhị nguyên* siêu hình này - bằng cách đồng thời loại bỏ giả thuyết về một nguyên lý Ác ngang với Thượng đế (đó sẽ là sức mạnh của đạo thiện ác về sau).

Người ta biết tới trò chơi chữ về thể xác (*sôma*) được coi là ngôi mộ (*séma*) của linh hồn. Nếu đúng là linh hồn, có họ hàng với các Ý tưởng, bao hàm trong bản thân nó những điều kiện để nó sa ngã (*Phèdre* so sánh nó với việc thắng vào cỗ xe một con ngựa tốt và một con ngựa xấu, do một người đánh xe không muốn đi theo một đoàn xe thiên giới), thì sự hoá thân cũng là một sự lưu đầy làm người ta thoái hoá. Chính vì thế mà những “bằng chứng” của Platon về sự bất tử của

linh hồn rồi cuộc chẳng phải là cái gì khác với sự khẳng định tính chất vĩnh hằng của nó, mà do bản chất, nó đứng dung với chu kỳ sống và chết (*Phédon*).

Trong những điều kiện ấy, làm sao ngôn ngữ chúng ta, được khắc hoạ những hình ảnh và biểu tượng, lại có thể đem cái tuyệt đối cho chúng ta được? (*Lettre VII*). Các Ý tưởng là những thực chất sáng chói của các sự vật, chúng không phải là ánh sáng chiếu vào các sự vật và làm cho chúng dễ nhận ra. Giống như mặt trời nằm đằng sau ánh sáng chiếu vào các đối tượng cảm nhận, điều kiện của cái hiện thực và của sự nhận thức nó nằm đằng sau cái hiện thực và tính dễ hiểu: điều kiện ấy là cái Thiện, nó không phải là Thực thể, mà là vượt qua mọi thực chất có thể nhận ra, và vì thế không thể là đối tượng của ngôn từ. Nói cách khác, triết học không thể là *sự hiểu biết tuyệt đối về cái tuyệt đối*. Nó bị buộc phải sống với một *tình yêu đối với sự hiểu biết* mà nó không bao giờ đạt tới được. Ngôn ngữ lý tính phải đi qua nơi chuyển tiếp để tới một cái nằm đằng sau ngôn từ: *sự suy tưởng*.

5. Sự tồn tại của con người. – Con người sẽ không thoát được những sự giằng co bám theo nó. Người ta biết rằng kẻ khai tâm trở về từ Hang, được vũ trang bằng cách nhìn những hiện thực tự thân và mang khát vọng sao chép sự hài hoà lý tưởng ở thế gian này, đã bị đón tiếp tồi tệ, bị coi như một kẻ điên rồ hay một kẻ bị quấy rầy, thậm chí bị giết nữa.

Một quốc gia đúng đắn - được sự hài hoà điều tiết - phải chăng là không thể có được? Một dự án chính trị đồng nhất với sự thực hiện cái Thiện và nằm bên ngoài

lịch sử hiện thực, theo nghĩa thật chặt chẽ, chỉ là một không tưởng. Chính vì thế *Cộng hoà* không đưa ra một khuôn mẫu để áp dụng. Ngay cả khi các ông vua đều là những nhà triết học và những nhà triết học đều là vua, thì những điều kiện của thế giới cũng sẽ đưa mọi ý đồ như vậy tới thất bại. Chế độ *quý tộc*, dưới sức ép của sự sinh thành, bị thoái hoá thành một chế độ thống trị của lòng can đảm (*timocratie*), của sự giàu có (*oligarchie*), của sự bình đẳng phóng túng (*démocratie*), để rồi cuối cùng thành sự *bạo tàn*, trong đó những khuynh hướng xấu xa nhất sẽ chiến thắng.

Ý nghĩa thật sự của *Cộng hoà*, do đó, là ý nghĩa *đạo đức*. Do biết rằng có một sự tương đồng chặt chẽ giữa *vũ trụ vĩ mô* là quốc gia và *vũ trụ vi mô* là linh hồn con người (trong đó lý trí, “trái tim” và các khuynh hướng đối chọi nhau), nên quốc gia đúng là khuôn mẫu của linh hồn đúng, mà con người phải thực hiện trong bản thân mình.

Nhưng làm sao một linh hồn nằm tụt vào thể xác sẽ có thể đạt tới một cuộc sống thật được? Chính ở đây, sự môi giới của cái dâm xen vào. Thật vậy, cái Đẹp có một đặc quyền khác thường: trong tất cả những hiện thực tự thân bị cắt khỏi thế giới chúng ta, chỉ có nó mới có thể biểu hiện ở cái đang hiện ra và trở thành dễ cảm nhận (*Phèdre*, 250 b). Sự tìm kiếm cái Đẹp được thúc đẩy bởi *Erôs*, con của Thiếu thốn và những Phương tiện Lớn, kẻ môi giới giữa con người và Thượng đế. Chính Tình yêu thống nhất lại tất cả những gì bị phân chia, ở tất cả các trình độ (từ sự sinh đẻ của động vật đến nhận thức). Chính nó làm cho chúng ta

khao khát đi tới cái tuyệt đối bằng cách làm cho chúng ta lần lượt tách rời một thể xác đẹp để yếu tất cả những thể xác đẹp, rồi những linh hồn đẹp, những hành vi đẹp, cho tới khi nháy tới cái Đẹp tự thân (*Banquet*, 204 - 211). Toàn bộ phương Tây về sau sẽ in dấu khái niệm Erôs này, và Kitô giáo sẽ đem tình yêu - ban phát do nó thuyết giảng để đối lập với khái niệm ấy. Ở Platon, tình yêu loại trừ một người hoá thân đặc biệt, vì bao giờ cũng phải vượt qua người này. Người ta yêu cái Đẹp tự thân, mà không bao giờ yêu một người nào đó cả.

Tính dâm (*érotique*) của nhận thức là đặc trưng của triết học Platon: đó là một học thuyết và một phương tiện cứu rỗi, chứ không phải chỉ là một biểu hiện tư biện. Ở thế gian này, nếu nhà triết học phải thích nghi với *cuộc sống pha trộn*, mà vật trang sức quý báu nhất là *mức độ* (*mesure Philèbe*), thì anh ta vẫn phải hy vọng được đồng hoá với Thượng đế bằng cách tự giải thoát khỏi những yếu tố thấp kém là những cái tạo thành những thức ăn cho sự bay bổng của linh hồn (*Théétète*, 176 b). Người ta thấy ở đây sự căng thẳng không được giải quyết bằng một *giải pháp* nào cả. Nếu người ta hiểu được những lời của Socrate trong *Phédon*, thì cái chết - “mỗi nguy đẹp đẽ phải đi tới” - là ranh giới mà ngôn từ con người của chúng ta không thể nào vượt qua được.

III. — Aristote

385 - 322 trước CN. - Sinh ở Stagire, con của Nicomaque (quan ngự y của vua xứ Macédoine), môn đồ của Platon, gia sư

của Alexandre, người sáng lập *Lycée* ở Athènes. Aristote đã đóng một vai trò to lớn trong sự cấu tạo ý thức phương Tây. Ông đặt lên hàng đầu khát vọng hiểu biết, sự tìm kiếm hạnh phúc và hành động. Ông đã khởi xướng cuộc phiêu lưu của siêu hình học và sự suy nghĩ về cách tổ chức chung của những tri thức khác nhau. Mặc dầu có những sự khập khiễng mà sau này người ta trách cứ ông (do học thuyết của ông về năm yếu tố và vì môn vật lý của ông về các tính chất), ông đã giải phóng sự nhận thức về tự nhiên khỏi ngón từ huyền thoại và đã góp phần tạo nên tinh thần khoa học.

1. Khát vọng hiểu biết. – “*Tất cả mọi người đều khát khao hiểu biết một cách tự nhiên*”: mệnh đề có ý nghĩa quyết định này không chỉ mở ra *Siêu hình học*, mà còn mở ra một *tinh thần* mà về sau này sẽ thúc đẩy toàn bộ sự tìm tòi. Hiểu theo sự rộng lớn của nó, mệnh đề này khẳng định rằng, con người, do bản chất, tìm kiếm nhận thức hợp lý về cái tuyệt đối một cách tự nhiên, và khát vọng này đã in dấu sâu sắc vào chúng ta. Nhưng khát vọng này không còn là khát vọng của một linh hồn bị lưu đầy trong một thể xác nữa: con người của Aristote bám chắc vào tự nhiên. Nó là “sinh vật” ở mức cao nhất. Tuy vẫn không ngừng là một động vật, nó có những năng lực đặc biệt, từ những giai đoạn khiêm nhường nhất (chẳng hạn, cách nhìn của nó không chỉ là vị lợi, mà còn mang tính *suy tưởng*, điều này đem lại cho nó *khóai cảm*).

Vị trí ấy cho phép tạo nên một hình tháp của tri thức, được xếp theo những trình độ gián đoạn, tùy theo người ta gần gũi nhiều hơn hay ít hơn với những nguyên nhân, với cái tại sao, với nền tảng, với lí do tồn

tại. Chẳng hạn, trong khi *nghệ thuật* (hay *kỹ thuật*) chỉ mới còn là một năng lực đi kèm theo lý trí nhằm vào cái cá nhân, hướng vào sản xuất, thì khoa học đạt tới cái phổ quát, hiểu được bằng những nguyên nhân và có thể được đem giảng dạy.

2. Sự bàn luận về hiện thực tự nhiên. – Những hiện thực tự nhiên đang sinh thành không bị vứt bỏ cho những ngôn từ tầm thường hay huyền thoại, mà là đối tượng của *vật lý*, một sự hiểu biết lý luận, có tổ chức và nhất quán. Cái không trở thành một vẻ bên ngoài đơn giản và tàn lụi dần, vì những gì hiện lên *bằng hành vi* thì trước đó đã *tiềm tàng*, cái đó không phải là không có gì cả. Hiện thực vật lý là một cấu tạo gồm *chất liệu* và *hình thức*. Hãy lấy ví dụ một hình cầu rắn chắc: hình thức của nó là vĩnh hằng và không được tạo ra (hình cầu), nhưng chất liệu của nó không thể tách rời ra được (chất rắn đã là một hợp chất). Do đó, chất liệu là *nguyên lý không quy định* (*principe d'indétermination*), một sức mạnh thuần túy của những mặt mâu thuẫn. Cái hiện có, đó là hợp chất.

Điều này hiện rõ trong công việc nghệ thuật, một công việc đòi hỏi phải có những dữ kiện và những nguyên lý của tự nhiên, do đó, phải *bắt chước* nó. Một pho tượng Hermès phải có bốn nguyên nhân: chất liệu (cảm thạch, chẳng hạn, tuy nó không phải là một chất liệu thuần túy), hình thức (của một vị thần), nguyên nhân gây hiệu quả (nhà điêu khắc), cứu cánh (làm hiện lên thần thánh). Sự khác nhau giữa những

vật nghệ thuật và những sinh vật bắt nguồn từ chỗ ngay trong bản thân những sinh vật này đã có nguyên lý vận động.

3. Bàn luận về ngôn ngữ. – Để có ngôn từ, ngôn ngữ phải nổi lên thực thể, mà không lẫn lộn với nó. Nếu không tôn trọng sự khác nhau của chúng để có thể diễn đạt rành rọt, thì không có sự lựa chọn giữa cái đúng và cái sai. Như vậy, Aristote đã phân biệt thực thể với ngôn ngữ và xây dựng một phần lớn *Logic*, bằng cách nêu lên các nguyên lý không mâu thuẫn và loại trừ yếu tố thứ ba, phân tích hoạt động của mệnh đề (chủ từ, hệ từ, bổ ngữ) và nêu lên các qui tắc lập luận.

Tam đoạn luận xuất hiện, và trong một thời gian dài như công cụ đặc thù của khoa học và giảng dạy, vì nó chứng minh chân lý bằng cách thống nhất hai yếu tố bởi sự trung gian của cùng một yếu tố thứ ba. *Biện chứng*, trái lại, chỉ tạo ra những kết luận có thể có bằng cách đối chiếu các ý kiến trong đối thoại. Còn *tu từ học*, nó chỉ nhằm tới mối liên hệ sinh động với thính giả nói chung cùng với những say mê của họ.

4. Vấn đề về siêu hình. – Hiện thực vật lý không phải là tất cả cái hiện thực. Nhưng môn học nào có thể đạt tới những cái không phải vật lý? Không nên trả lời vội vã: đó là siêu hình học. Từ lúc đầu, thật vậy, từ (*mot*) và sự vật (*chose*) gây ra sự lúng túng. “Siêu hình học” (*métaphysique*) có thể chỉ ra những gì được trình

bày và giảng dạy *sau* vật lý, nhưng cũng chỉ ra những gì ở *hên trên* tự nhiên theo thứ bậc, nằm bên kia tự nhiên, tách rời khỏi vật chất. Người ta hiểu là cần phải xây dựng một khoa học về “những đối tượng cao nhất”, nhưng đó là những gì? Chúng ta đặc trưng chúng bằng *vị trí hàng đầu* hay *tính phổ quát*?

Nếu nhấn mạnh vào cái gì là *đầu tiên*, thì khoa học cao nhất là *thần học*. Khoa học có tính thần thánh nhất chẳng phải đồng thời là khoa học vừa do Thượng đế nắm giữ, vừa là khoa học bàn về những sự vật thần thánh đó sao? Thực thể thần thánh, không giống với những thực thể khác, phải tuân theo những phạm trù số lượng, chất lượng, thời gian, địa điểm... Nó xa lạ với sự ra đời, sự sinh thành và với cái chết. Nó là Nguyên Nhân cao nhất, Động Lực Thứ Nhất làm chuyển động tất cả những cái khác (bằng sự ước muốn, với tư cách là đối tượng của tình yêu, khiến cho nó khỏi gắn liền với cái nó làm chuyển động). Nhưng nếu cái tối cao có thể hiểu được chính là Thượng đế, đồng thời cũng là Tư tưởng tối cao, thì Thượng đế tự mình suy nghĩ, ngài là *Tư tưởng của tư tưởng* (*Méta*, L.7). Trong những điều kiện ấy, triết học là khoa học cao nhất của các khoa học mà *con người không với tới được và dành riêng cho Thượng đế*.

Ngược lại, nếu coi *tính phổ quát* của thực thể là cao nhất, thì khoa học cao nhất sẽ là *bản thể học*, khoa học về thực thể với tư cách là thực thể. Nhưng đối tượng của nó là thực thể chung cho tất cả các thực thể, là

những nguyên lý đầu tiên hay là những hiện thực tách biệt? Với việc bác bỏ học thuyết Platon về các Ý tưởng, những hình thức chuyển ngôi vị¹, tách khỏi cái hiện thực toàn vẹn một cách không đúng, Aristote đã nêu rõ khó khăn của triết học, nó bị giằng xé giữa ngôn từ về thực thể và thần học là cái cũng nói tới thực thể - nhưng thực thể ở đây là *một* thực thể. Khoa học của chúng ta sẽ có thể biến sự thống nhất này thành khuôn mẫu và thước đo một cách dễ dàng, nhưng nó vẫn phải tương ứng với sự phân chia ấy.

5. Con người và hành động. – Con người là gì? Một sinh vật toàn vẹn mà không phải là kết quả của một sự trời lên. Aristote tuyệt đối bác bỏ mọi sự rút gọn từ cái cao thành cái thấp: “Con người có đôi bàn tay vì nó thông minh”, mà không phải nó thông minh vì có đôi bàn tay (*Các hệ phân của động vật*, IV, 10). Linh hồn không còn là một thực thể tách rời và đang sa ngã, nó là *hình thức của thể xác* mà nếu không có nó thì thể xác không phải là thể xác. Ở con người, linh hồn kiêm tất cả các chức năng: thực vật, cảm giác, trí tuệ (với một phần *thụ động*, một phần khác *chủ động*, siêu việt, mang bản chất thần thánh).

Thứ nhân học này cho phép nhắc lại những vấn đề đạo đức học. Chống lại Platon là người đưa ra một cái Thiện tự thân, tách biệt về căn bản, không thể với tới

1. *Formes hypostasiées*: những hình thức thay một phạm trù ngữ pháp này bằng một phạm trù khác (chẳng hạn tính từ được dùng làm danh từ - ND).

được, Aristote định nghĩa mọi cái thiện như một mục đích (ăn uống, nghề nghiệp, tình thân...). Nhưng tất cả những cái thiện - mục đích ấy đều không có giá trị: có những cái thiện tương đối (nhằm một điều khác) và cái thiện tuyệt đối, tức là cái thiện cho chính nó. Đối với con người, cái thiện cao nhất là *Hạnh phúc*. Mọi người đều tìm kiếm “cái thiện”, nhưng mọi người không tìm thấy cái tốt nên dễ dàng lấy một cái thiện tương đối làm cái Thiện tuyệt đối.

Thực hiện cái Thiện như thế nào? Bằng cách *ứng xử theo lý trí*, tức là bằng cách trở nên *đức hạnh*. Dù là về đạo đức hay về trí tuệ, đức hạnh cho phép liên kết một cách cụ thể tự nhiên, giáo dục và lý trí. Là con đẻ của “những tập quán tốt” nó tạo ra ở con người một “tự nhiên thứ hai”.

Được định nghĩa như “chỗ chính giữa” của những thói tật đối kháng nhau, đức hạnh đạo đức tuyệt đối không phải là một mức trung bình vừa phải. Chẳng hạn, nếu lòng can đảm đối lập với cả sự hèn nhát lẫn sự liều lĩnh, thì như vậy không phải là mức trung bình số học của chúng. Đức hạnh là đỉnh cao của xuất sắc, tối ưu, là hành vi đức hạnh duy nhất trước vô số thói hư tật xấu.

Vì hành vi đức hạnh hoàn toàn đáp ứng những yêu cầu của bản chất con người, nên nó được thưởng bằng *khoái cảm*. Ý tưởng này có vẻ lạ lùng, nếu người ta căn cứ vào sự lên án thông thường của chủ nghĩa hoan lạc đối với đạo đức. Thế nhưng, nếu phân biệt rõ bản chất thật sự của khoái cảm, thì người ta phải đồng ý

rằng ở đây không có mâu thuẫn. Thật vậy, từ khi người ta hiểu rằng khoái cảm không phải là một mục đích tự thân, một hiện thực tách biệt, mà là một phần thưởng, một *hỗ sung vô tư* để hoàn tất hoạt động, thì người ta không còn có thể đối lập nó với hoạt động đức hạnh là cái mang lại cho nó điểm tựa tốt nhất có thể có. Thật nghịch lý, chính sự tôn sùng đặc biệt khoái cảm đã làm hại cho khoái cảm. Khoái cảm chỉ thể hiện như ân sủng khi nó được thêm vào hành vi, “giống như vẻ đẹp đối với những ai trong tuổi hoa niên” (*Đạo đức học cho Nicomaque*, X, IV).

6. Cuộc sống trong quốc gia. – Con người là một thực thể suy tưởng, mà sự tồn tại của nó đòi hỏi một khung cảnh thích hợp: quốc gia. Nó là một *động vật chính trị*. Con người không có quốc gia sẽ là “một vị thần hay một đồ súc sinh” (*Chính trị*, nhập môn). Quốc gia không phải là một xã hội *động vật* đơn giản, nó đòi hỏi một sự tổ chức, những định chế như những tác phẩm của tự do và lý trí. Cơ sở của quốc gia là *Công lý* mà động lực của nó là *bình đẳng* (bình đẳng theo tỉ lệ hay có tính *hình học* khi cân coi những cái bất bình đẳng theo lối bất bình đẳng, theo công sức và việc làm; đó là *bình đẳng số học* khi phải đánh giá đúng món nợ của mỗi người, không thiên vị ai cả - trường hợp những tội ác và những tội phạm). Chừng nào nó còn bao hàm một quan hệ với người khác, chừng đó *Công lý* còn là *đức hạnh toàn thiện*. Nhưng nó không phải là lý tưởng cao nhất của quốc gia, lý tưởng ấy là *tình bằng hữu* (*amitié*). Một quốc gia chỉ có công lý mà không có tình bằng hữu, quốc gia đó là

phi nhân cách. Và nếu tình bằng hữu ngự trị, thì công lý trở nên thừa ra.

7. Hạnh phúc cao nhất. – Không được tự đánh lừa mình: phần lớn người ta không thể là những nhà triết học, mà chỉ trở thành những công dân tốt. Hạnh phúc cao nhất chỉ được dành cho giới tinh hoa ít ỏi chuyên về *hoạt động suy tưởng* của tinh thần (*noûs*, bộ phận cao nhất và thật sự có tính thần thánh của linh hồn). Hoạt động này phải được đặt lên hàng đầu, vì nó là hoạt động cho chính nó, mà không phải cho một cái gì khác như những hoạt động *có ích*. Nó cho phép đạt tới hạnh phúc cao nhất, kèm theo một khoái cảm không thể vượt qua, tùy theo mức độ của hoạt động được triển khai. Kết luận ấy là logic, nhưng nó đưa chúng ta tới một nghịch lý đáng kinh ngạc: khi một người đạt tới mục đích cao nhất, thì chính là đã vượt qua nó và trở thành hơn cả con người. Thật vậy, một mục đích như vậy không còn là của con người nữa, mà là của thần thánh. Do đó, mọi cái diễn ra như thể con người là một *thực thể phải hơn chính nó để là chính nó*. Phải chăng con người được đo bằng cái không đo được? Cuộc sống không phải bị giằng co giữa hai thế giới tách biệt, như ở Platon, song nó sẽ không phải là cuộc sống nếu không có sự căng thẳng bên trong ấy.

IV. — Plotin

205 - 270 sau CN. – Vì ông đã phát triển một cách chặt chẽ nhất và thuần túy nhất chiều thần bí của triết học, đến mức biến nó thành một *thái độ khác có tính tiêu biểu nhất* trước sự bàn luận của thần học - bản thể (*onto-théologie*) và siêu hình học, nên Plotin

còn hơn là người chủ chốt của chủ nghĩa Platon mới (*néoplatonisme*) nhiều. Thực thể nhường vị trí thứ nhất cho *một* và nhường ngón từ cho im lặng. Đó còn là một triết học gắn với cái không còn là một triết học nữa. Plotin không thể bị vượt qua trong thể loại của mình.

Nếu người ta chấp nhận rằng ngôn ngữ có thể loại ra khỏi bản thân nó mọi tham vọng, thì sự lập luận thuộc về một thứ logic chặt chẽ (đó là nghịch lý của các *Ennéades* (tức 54 luận văn của Plotin tạo thành một bách khoa thư triết học - ND) - "nhóm chín tập").

Khi hoàn tất sự nâng cao về triết học, người ta khám phá ra Nguyên lý đầu tiên tuyệt đối, hoàn hảo tuyệt đối, không phụ thuộc vào cái gì cả nhưng lại phụ thuộc vào tất cả những gì còn lại. Vì nó biến tất cả những gì đang có thành thực thể, nên nó đứng trên thực thể: nó *không có*. Nhưng vì không thực thể nào lại có thể không phải là một thực thể (một đạo quân, một đàn đồng ca, một ngôi nhà, một bầy cừu...), và vì nó khác với đơn vị nó tham gia ấy, nên Nguyên lý phi giả thuyết, không tồn tại, chính là *Một*.

Một sẽ không phải là cái hoàn hảo nhất, nếu nó chỉ có một mình. Nhưng nó lại không cần tới những cái nó đẻ ra. Nó không phải là một Thượng đế cá nhân được phú cho tự do và tính chủ thể, một đấng sáng tạo ra thế giới. Nó cũng không phải là một khuôn mẫu hay một nguyên mẫu, như Ý tưởng của Platon. Một là sức mạnh của tất cả, và sức mạnh của nó toả ra khắp nơi, *toát lên* theo kiểu sức nóng toát lên từ một lò lửa. Những chất (hay những *hypostases* - những ngôi vị) toát lên từ Một là Trí tuệ, Linh hồn, cuối cùng là Thế giới vật chất.

Có thể nói gì về Một? Chẳng có gì cả. Là nguyên lý của ngón từ, nó lại nằm bên kia ngón từ, nó thoát ra khỏi những sự kiểm soát

của ngôn từ. Là nguyên lý của trí tuệ, nó nằm bên trên trí tuệ vì trí tuệ không hiểu được nó.

Chúng ta chỉ còn con đường thực nghiệm thần bí mà thôi. Sự vận động *qui phục* (*mouvement de conversion*) mà linh hồn, một mảnh thần thánh, phải qua đó để tự nâng lên tới Một và thống nhất với nó, phải đáp ứng với sự vận động *diễu hành* (*mouvement de procession*) (từ Một đi xuống tới vật chất). Bị tước đi những gì “không sạch sẽ cũng không thuần khiết” (hướng tới thể xác và vật chất), linh hồn lại tìm thấy vẻ đẹp của nó, mà Nguyên lý triết giả thuyết là ngọn nguồn. Trong sự xuất thần, nhà hiền triết trở thành “thần”.

Phép biện chứng trí tuệ đã nhường chỗ cho đời sống tâm linh. Triết học Plotin là một triết học tôn giáo nhưng không có tôn giáo.

V. — Triết học như nghệ thuật sống

Con người liệu có thể sống như con người và sống hạnh phúc không, nếu như nó cùng một lúc từ bỏ những nỗ lực của các triết học lý luận lớn, từ bỏ những lời hứa và những quy định của các tôn giáo, nhưng không vì thế mà tán thành những sự dễ dãi của chủ nghĩa hoà nghi, của thái độ vô si, hay những sự thô bạo của một cuộc đời động vật hoá?

Có thể như vậy, nếu nó chấp nhận những sự vật như vốn đang có, như chúng hiện ra, nhưng vẫn có thể xây dựng trên đó một sự sáng suốt làm cho nó sung sướng.

Mỗi học thuyết một cách, chủ nghĩa khoái lạc (*épicurisme*) và chủ nghĩa khắc kỷ (*stoïcisme*) đưa ra cho chúng ta cái cần và cái đủ. Người ta nói tới những triết học ấy rằng chúng là “con dê của sự tùy tiện”, để nhấn mạnh rằng chúng không còn tìm kiếm sự

hiếu biết hay cứu rỗi nữa - những thứ này đã bị bác bỏ với tất cả những ảo vọng của sự *ham muốn*. Nhưng chúng cũng không muốn nhờ bất cái ác muốn hình muôn vẻ: chúng chỉ quan tâm tới những hệ quả của nó. Chúng làm thay đổi thái độ chúng ta mà không phải là trật tự và tiến trình của thế giới.

Chủ nghĩa khoái lạc và chủ nghĩa khắc kỷ đã có một thành công vô cùng lớn ngay trước thời Cổ đại. Nếu người ta liên kết chúng với nhau, bất chấp những sự trái ngược nhau từng điểm một, thì đó là vì chúng là những dạng khác nhau của cùng một chủ đề, vì chúng chấp nhận một cách giống nhau cái tuyệt đối, cái phi cá nhân và cái tự tại. Với chúng, triết học chỉ còn là một cách sống, một cách sống hạnh phúc. Phần lý luận của nó chỉ còn là một phương tiện. “Triết học dạy người ta làm mà không dạy người ta nói”, Sénèque nói. Một châm ngôn của Epicure tuyên bố: “Lời nói của nhà triết học là vô ích nếu nó không chữa khỏi được cái khổ của tâm hồn”.

1. Chủ nghĩa khoái lạc. – Được sáng lập bởi Epicure (341 - 270 trước CN), “Phật phương Tây”, được Lucrèce (99- 55) tôn sùng và biểu dương trong *De Rerum Natura* của ông, chủ nghĩa khoái lạc đã phổ biến một thứ *vật lý* duy nhất (được Démocrite lấy lại một cách rộng rãi), có thể làm cho đạo đức của nó hoàn toàn có lý.

Vật lý của Epicure chẳng có gì giống với một khoa học thực chứng theo nghĩa hiện đại của thuật ngữ này. Tất cả những bàn luận của nó đều là về chức năng của nó, nhằm xây dựng cả toàn bộ lẫn chi tiết của cái hiện thực bằng cách loại bỏ Ý tưởng, cái Thiện, Tinh thần, cái tự thân (*en-soi*) dưới tất cả các hình thức của nó,

nhằm giải thoát con người khỏi tất cả những mê tín và những nỗi sợ hãi. Nó quan niệm Tự nhiên như tính toàn bộ tự tại (*totalité immanente*), mà tính hiện thực và những qui luật của nó là thuần túy vật chất.

Vì cái hiện thực không thể này sinh từ cái hư vô cũng như không biến mất vào cái hư vô, mà là biến đổi liên tục, nên nó chỉ có thể được tạo nên từ những *nguyên tử* (những yếu tố vật chất vô hình và không thể chia cắt và *cái trống không* (điều kiện của sự vận động và chuyển từ những hình thức này sang những hình thức khác). Thể xác, linh hồn (chỉ là một thể xác trong thể xác), thần thánh (được cấu tạo từ một chất rất tinh tế) đều là tập hợp của những nguyên tử liên kết nhau ngẫu nhiên, phân tán ra khi "chết" và sau đó lại được cấu tạo theo một lối khác.

Nếu không thêm vào đây *climamen* nổi tiếng - độ lệch so với chiều thẳng đứng - thì những nguyên tử rơi như mưa theo lối song hành và có tốc độ bằng nhau sẽ không bao giờ gặp nhau, và sẽ không bao giờ tạo thành thể xác cả. Do đó, *climamen* đưa ngẫu nhiên vào tính tất yếu vững chắc, khiến cho có một sự "tự do" nào đó (theo nghĩa mọi thực thể sinh vật, con người cũng như con ngựa có thể đi ngược lại những chống cự của vật chất).

Thứ chủ nghĩa duy vật ấy là một chủ nghĩa hư vô siêu hình: ở nền tảng của mọi cái, không có Thực thể cũng không có Tinh thần, mà chỉ có vật chất sơ đẳng, hỗn loạn và vô nghĩa. Con người không tồn tại như nó đang có.

Biết tất cả những điều đó có lợi gì cho chúng ta? Đó chỉ là để chúng ta có thể giải thoát khỏi những sợ hãi và những giải thích hão huyền. Chỉ còn một điều để hướng dẫn chúng ta một cách tích cực: *sinh vật*

thấy thích thú trong khoái cảm và trốn bỏ đau khổ. Nhưng vậy thì, tại sao những kẻ mất trí và ngu dốt tưởng rằng chỉ cần hưởng thụ trong chốc lát để được hạnh phúc, lại gây ra đau khổ cho mình? Cảm giác khoái cảm là lừa phỉnh chăng?

Không phải như vậy. Sự thích thú chỉ thuộc về thể xác, mà nó là hiện thực duy nhất (“Nguyên lý và gốc rễ của mọi cái thiện là khoái lạc của cái bụng”). “Cái thiện” và “cái ác” chỉ là những từ che đậy những tình cảm của chúng ta. Nhưng nếu không có hiểu biết, chúng ta sẽ không biết được các quá trình đang diễn ra dưới những vẻ ngoài của nó và đang tạo ra đau khổ. Chỉ có nhà hiền triết mới biết được “phương thuốc hỗn vị” có thể chữa trị cho chúng ta.

1) Chẳng có gì phải sợ thần thánh cả, vì cái hiện thực được giải thích hoàn toàn bằng sự vận động của những nguyên tử (chẳng hạn, nhật thực không phải là một sự đe dọa của thần thánh). Sau cuộc sống, chẳng có việc thưởng người tốt và phạt người xấu đâu. Chính lòng tin này - một sự nghịch đạo thật sự! - làm cho con người sợ hãi và khốn khổ.

2) “Cái chết” không là gì cả, vì nó xoá bỏ cảm giác về cái hiện thực: “Chừng nào chúng ta còn sống là chưa chết (...), còn khi cái chết đến thì chúng ta không còn nữa” (*Thư gửi Ménécee*). Như vậy, nỗi sợ cái chết chẳng dựa vào cái gì hết, và nó đầu độc cuộc sống chúng ta. Nhà hiền triết không hối tiếc vì đã sinh ra dưới cái cơ là mình phải biến mất: hết sức đơn giản là

ông ta sống mà không cần tìm kiếm cái chết, nhưng cũng không chạy trốn nó.

3) Người ta có thể chịu đựng đau khổ, vì người ta sẽ không cảm thấy nó nữa nếu nó vượt quá những khả năng của chúng ta.

4) Hạnh phúc là dễ có, nếu người ta biết tự bằng lòng với những khoái cảm tự nhiên và tất yếu (ăn, uống), bằng cách từ bỏ những khoái cảm tuy là tự nhiên nhưng không tất yếu (những món ăn ngon, những khoái cảm yêu đương) và những khoái cảm không tự nhiên cũng không tất yếu (giàu có, vinh quang).

Một cách thực tế, chỉ cần bằng lòng với bản thân mình và với cái ít ỏi. Sự tiết độ chính là đức hạnh của nhà hiền triết, vì nó cho phép đạt tới sự *hình thần* (*ataraxie*), không bị bối rối, tức là cái chìa khoá của hạnh phúc.

2 Chủ nghĩa khắc kỷ. – Trải dài khoảng sáu thế kỷ, từ Zénon ở Cittium (332 - 262 trước CN) đến Marc-Aurèle (121 - 180 sau CN), qua Cléanthe, Sénèque và Épictète, chủ nghĩa khắc kỷ được gọi bằng một cái tên duy nhất (*Stoïcisme*, chủ nghĩa khắc kỷ, gọi theo tên của Stoa, Cổng thành Athènes), như sự thống nhất triết đề của một thái độ tiêu biểu. Là nhà triết học, trước hết phải thực hiện sự lựa chọn ban đầu, quyết định về loại người mà người ta *muốn* được như thế. Từ đó, mọi cái gắn với nhau: triết học được so sánh với một quả trứng mà vỏ sẽ là logic, lòng trắng là đạo đức, và lòng đỏ là vật lý.

Ý tưởng lớn của chủ nghĩa khắc kỷ rằng Tự nhiên là tất cả cái hiện thực, ở đó mọi cái vĩnh viễn trở về với

Cái vốn thể (*le Mème*). Cái vốn thể là Sự sống của thể giới, mà tất cả những yếu tố của nó được gắn với nhau bằng giao cảm phổ quát (*la sympathie universelle*). Vì những nguyên nhân và hậu quả diễn ra theo một chuỗi không đứt, nên qui luật của thể giới là Số phận.

Môn vật lý này đồng nhất với *thần học*, vì nếu tất cả đều là Vốn thể, thì việc bàn luận về thần thánh đồng nhất với việc bàn luận về Tự nhiên. Do đó, không nên hiểu lầm về những lời cầu khẩn của một Cléanthe nào đó với Zeus, vị thần mà sau này người ta định thừa nhận là Thượng đế của nhất thần giáo Do Thái - Kitô. “Thượng đế” là toàn bộ cái thần thánh có trong vũ trụ, mà không phải là một ai đó. Dù gọi là Tất yếu, *Logos* (nguyên lý về trí năng) hay *Pneuma* (nguyên nhân thúc đẩy), thì tất cả sẽ đến theo những qui luật phổ quát của Tự nhiên, đó là Số phận và Thượng đế.

Con người chỉ là một thực thể tự nhiên giữa những thực thể khác, chỉ có khác nó là sinh vật thông thường duy nhất có lý trí, vì linh hồn của nó là một mảnh của *Logos* phổ quát. Tính chất ấy đã thúc đẩy những người khắc kỷ phát triển một *logic về liên hệ* mà những người hiện đại sẽ khám phá lại với một hứng thú rất lớn.

Vị trí ấy của con người trong Toàn thể Lớn (*Grand Tout*) qui định qui tắc hành vi của nó: sống phù hợp với Tự nhiên, trong sự hoà hợp hoàn toàn với Tự nhiên. Là một bộ phận của thể giới, con người được điều tiết bởi Logos phải tác động tới thể giới được điều tiết bởi Số phận, nhằm tạo ra một sự hoà hợp. Vậy tại sao lại muốn thể giới như hiện có thay vì biến đổi nó? Bởi vì nó mang tính thần thánh. Giống như Thượng đế được đặc trưng bằng tính bình thần, nhà hiền triết

cũng phải thực hiện nó trong bản thân mình: đó là *apatheia* (vô cảm). Sự hoà hợp với Tự nhiên để ra hạnh phúc, vì nó thực hiện sự thống nhất giữa cuộc sống và cá nhân còn người theo qui tắc của lý trí, mà qui tắc này tự nó cũng hoà hợp với Tự nhiên. Theo nghĩa đó, con người *hoàn tất* Tự nhiên.

Nhưng chủ nghĩa khắc kỷ không phải là một chủ nghĩa định mệnh. Nếu Số phận không phụ thuộc vào chúng ta, mà chính *chúng ta bằng lòng hay bác bỏ nó*. Nó không phụ thuộc vào việc chúng ta sinh ra từ Tự nhiên và trở lại đó - cái mà chúng ta gọi là "chết". Nó không phụ thuộc vào việc chúng ta ra là nô lệ như Epictète, hay là hoàng đế như Marc-Aurèle. Mà cái phụ thuộc vào chúng ta chính là *cái chúng ta làm để nó không phụ thuộc vào chúng ta*. Chủ nghĩa khắc kỷ, ở đây, khẳng định một sự *tự do* tuyệt đối, không điều kiện. Giống như chúng ta không thể làm cho gió thổi lên, mà sử dụng nó để thổi vào những cánh buồm của chúng ta một cách tốt nhất, chúng ta có thể tránh được mối lo lắng về cái chết của chúng ta, hoặc không biết tới những kẻ hành hạ *thể xác* chúng ta. Nhà hiền triết có thể chọn cái chết mà không rên rỉ, giờ đầu ra khi Néron lên án chém đầu, và càng vươn đầu ra khi tên đao phủ chém hụt. Không một sức mạnh nào trên thế giới có thể buộc nhà hiền triết *phải* tán thành một ý kiến sai, nếu không muốn.

Chủ nghĩa khắc kỷ chính là một thứ *điền kinh của đức hạnh*. Đức hạnh là cái Thiện vì nó là *sức mạnh*.

Chính vì thế, tất cả các đức hạnh *chỉ là một*: hiền từ, chân thật, đẹp, tự do, đáng yêu, học giả, thầy tu, nhà tiên tri, thần thánh, đó chỉ là một mà thôi. Một cách tương ứng, vì tội lỗi là sự yếu ớt, nên không có những mức độ khác nhau trong các sai lầm: người ta có thể chết đuối ở một vùng nước nông cũng như ở một vực sâu. Mọi sự bất lực của ý chí là một điều xấu.

Đức hạnh có thể đem lại cho nhà hiền triết một phần thưởng nào khác không? Tuyệt đối không. Không có quốc gia nào trên cao, không có sự sống sót cá nhân nào khi chết cả. Nhà hiền triết là người tự cảm thấy đầy đủ. Khi đã đạt được một sự hoà hợp hoàn toàn, người đó sẽ hạnh phúc. Nếu điều đó quá khó khăn, thì ít ra người ta cũng có thể biến nhà hiền triết thành một *khuôn mẫu* và hành vi đức hạnh thành một *bổn phận*, và do đó, tự đi tìm những phương tiện để *bắt chước* sự sáng suốt.

CHƯƠNG II

TRIẾT HỌC VÀ KITÔ GIÁO

Việc du nhập cái tuyệt đối của Kitô giáo đã làm đảo lộn cách nhìn cổ sơ về thế giới. Kitô giáo không phải là một triết học, nhưng nó đã làm biến đổi những dữ kiện, những chủ đề và chức năng của triết học.

Những liên hệ mới. – Kitô giáo không bằng lòng với việc chiếm một vị trí giữa các tôn giáo có trước đó: nó làm biến đổi lĩnh vực tôn giáo và các quan hệ của lĩnh vực này với lĩnh vực triết học. Lòng tin Kitô giáo được dành cho mọi người, bất kể là ai, thậm chí cả cho các nhà triết học, những người nay không còn có thể tự do bám lấy những lập trường của mình nữa.

Sự đối đầu sẽ trải dài hàng thế kỷ, theo ba kiểu gương mặt được tỏ rõ thêm:

1) Triết học bị coi là lỗi thời, với số lượng không đáng kể. Nhưng nếu như nó được duy trì, thì cũng giống như một thứ đạo lý tự nhiên đơn giản.

2) Triết học cũng tìm kiếm chân lý như tôn giáo đích thực, nhưng nó thể hiện lòng tin bằng những từ ngữ của tính lý trí. Cắm sâu vào Ngôn từ thần thánh, lý trí dành được một uy tín mà nó chưa từng có.

3) Triết học trở thành *nữ tỳ* của nhà thần học bằng cách cung cấp vật liệu khái niệm và những hình thức logic mà nhà thần học cần đến.

Những chủ đề mới. – Kitô giáo có những chủ đề riêng, nhưng chúng dần dần rơi vào lĩnh vực suy nghĩ chung, rồi được các nhà triết học lấy lại để hoàn thiện, nhào nặn theo cách của họ.

Trước tiên, Thượng đế là cái tuyệt đối duy nhất. Thượng đế là chủ thể cá nhân, là đấng sáng tạo, là lý trí tồn tại ở dạng cao nhất, là minh triết, là toàn năng. *Số phận* bị xoá bỏ. Những tranh luận về Thượng đế (bản chất, sự tồn tại của ngài...) do đó sẽ có một tầm quan trọng lớn trong triết học, dù để khẳng định hay để phủ định.

Một cách đối xứng, khái niệm hiện đại về *Tự nhiên* sẽ được xây dựng. *Được tạo nên* từ chỗ không có gì cả, không có một vật liệu nào trước đó, nó chẳng có gì là thần thánh, là thiêng liêng nữa. Con người có thể sử dụng nó và chi phối nó mọi cách tự do. Hơn nữa, vì nó được một thực thể thông minh và sáng suốt tạo ra, nó phải tuân theo những quy luật mà con người sẽ có thể hiểu được.

Cuối cùng, con người được tạo ra theo hình ảnh và giống với Thượng đế, không còn là một linh hồn bị lưu đày, một tập hợp tạm bợ của những nguyên tử, hay một biểu hiện của sự sống nữa, mà là một *cá nhân riêng biệt*, được dành cho một sự cứu rỗi cá nhân. *Thế lực*, được hứa hẹn phục sinh, vươn tới một phẩm chất chưa từng thấy (bất chấp những chống đối từ chủ nghĩa Platon). Nguyên lý *hình dáng* của mọi người (tất cả đều là con của cùng một Đức Chúa - Cha, tất cả đều là anh em của Christ) sẽ được khẳng định với một sức mạnh ngày càng tăng. Được giải thoát khỏi *Số phận* và khỏi thời gian chu kỳ, con người hiện ra như một thực thể *lịch sử*, theo một tính thời gian được định hướng, có *ý nghĩa*. *Tự do* trở thành chìa khoá của hành động với mục tiêu được cứu rỗi hay bị mất đi.

Một cuộc chia bài mới đã diễn ra. Toàn bộ triết học sau này bắt nguồn từ đó, dù là để chống lại Kitô giáo.

I. — Thánh Augustin

354 - 430. — Gốc Bắc Phi, giáo sư tu từ học, một người rất si tình, được cải đạo một cách say mê, vị giám mục ở Hippone này đã đóng một vai trò quan trọng trong việc xây dựng một thứ văn hoá Kitô giáo, trong khi vẫn bảo đảm tính vững bền của triết học cổ đại.

1. Hành trình nội tâm. — Thánh Augustin không phải là một người làm ra các lý thuyết. Đối với ông, mọi sự tìm kiếm đều nằm ở một hành trình tâm linh, mang bản chất trải nghiệm. *Những tín niệm* của ông đã mở đầu cho một thể loại văn học, mà thành công của nó sẽ không bị bác bỏ.

Ông biết mình nói về cái gì: chẳng phải ông đã biết tất cả những xung đột của ham muốn, tất cả những khát vọng, tất cả những học thuyết đó sao? Ông là bằng chứng sống cho thấy rằng, con người chẳng đạt tới cái gì hết, nếu chỉ dựa vào những sức mạnh của nó. Không ngừng tìm kiếm cái Thiện tối thượng, mà việc nắm được nó sẽ làm cho người ta sung sướng, con người chỉ biết tới giằng xé, bất mãn, đau khổ. Nó lẫn mò tìm kiếm cái gì ở bên dưới bao điều giả dối, dưới những cái tên và những hình thức khác nhau, nếu không phải là tìm Thượng đế? Nhưng nó chỉ có thể làm được như vậy sau này ("Người sẽ không đi tìm ta nếu người đã tìm thấy ta rồi", Thượng đế nói).

Chùng nào một người chưa *theo đạo*, người đó vẫn còn ở bên ngoài Thượng đế và bên ngoài bản thân

mình, vẫn còn coi phương tiện là mục đích, chẳng đi đến đâu cả. Vì không biết tới Thượng đế, người đó không tự biết mình. Khi khám phá ra Thượng đế - thực thể duy nhất mà người ta có thể mong muốn cho bản thân mình - người đó cũng tự khám phá ra được mình, đạt tới được mục đích của mình. Thượng đế, thực thể xa vời nhất, do đó là cái thân thiết nhất với chính chúng ta. Biết được Thượng đế, là biết được chính mình. Nhưng để tự biết mình, cần phải qua Thượng đế: đó là logic của sự theo đạo. Chính vì thế, *ký ức* đóng một vai trò quyết định - không phải là ký ức tâm lý, ký ức về những kỷ niệm, mà là *ký ức về hiện tại*, tức là sự *hiện sáng*. Nhớ tới Thượng đế, tức là đi tới sự hiện hữu đã bị “quên lãng” này. Nhưng sự quên lãng nằm ngay trong ký ức, và cái mà con người vừa vui lấp đi vừa thú nhận như vậy, đó là Thượng đế và bản thân mình, như hình ảnh của Thượng đế.

2. Trí tuệ của lòng tin. – Thánh Kinh là một nguồn chân lý không thể thay thế, và lý trí thì rõ ràng là không thể thay cho Thiên khai (*Révélation*): “Không có lòng tin, các người sẽ không hiểu được đâu”. Nhưng nếu không có lý trí ấy - và nếu lý trí chỉ được quy vào những sức mạnh của nó thì chỉ tạo ra những thất bại và sự hoài nghi - thì làm sao *biết được điều mình tin vào*? Lòng tin và lý trí, cả hai đều đến từ Thượng đế, nhưng giống như tội tổ tông đã làm đứt mối liên hệ được coi là cao nhất của con người đối với Thượng đế, lý trí cũng không còn thực sự là lý trí nữa. Với sự giúp sức của lòng tin, nó sẽ trở lại là chính nó.

Lòng tin là gì? Nó không phải là một xác tín tâm lý tối tăm, mà là một suy nghĩ có kèm theo sự đồng tình. Gắn với bằng chứng của con người, nó chỉ là một hiểu biết không hoàn hảo. Nó không chứng minh, như lý trí thường làm như vậy. Thật ra, nó là một cái nạng tạm bợ: *khi chúng ta nhìn thấy được Thượng đế, chúng ta sẽ không tin nữa, mà chúng ta sẽ hiểu*. Tóm lại, phải tin, nhưng là để hiểu, và phải hiểu để tin thật sự. Triết học không thể trao cho chúng ta điều bí ẩn về Thượng đế, Một trong ba Ngôi, như Kinh Thánh đã làm. Nhưng một khi triết học hiểu điều đó, nó có thể tìm thấy lại khắp nơi hình ảnh của Ba ngôi. Chân lý lúc đó sẽ không còn xa lạ với chúng ta nữa, và thế giới của chúng ta sẽ được hoàn toàn sáng rõ.

3. Sự tồn tại của con người trong thế giới. – Được Thượng đế tạo ra theo hình ảnh của ngài, con người không còn có thể được coi như hậu quả của một thể hệ, của một sự thoát thai, như kết quả sa ngã của một linh hồn lý tưởng trong một thể xác được tạo ra từ một chất liệu không tạo ra được. Thoát khỏi sự phụ thuộc vào chu kỳ vũ trụ, cuộc sống của nó là hành trình của một sự tồn tại riêng biệt trong thời gian lịch sử. Cái ác không còn phụ thuộc vào một Nguyên lý xấu nữa (đạo thiện ác), nó không còn là hậu quả của một tất yếu bi thảm nữa (Số phận), nó cũng không còn là hậu quả tất yếu của một sự thấp kém có tính bản thể do những chất liệu không thể tạo ra được (Platon), nó là *tội lỗi*.

Tội lỗi là gì? Là sự từ chối tặng phẩm của Thượng đế bởi sự tự do của con người, con người tưởng mình

giải thoát được khỏi thân phận của nó, trong khi chính nó gây ra sự sa ngã của nó. Tại sao Thượng đế lại tạo ra con người tự do, nếu tự do làm cho nó bất hạnh? Không có tham vọng đưa ra sự giải thích cuối cùng, thánh Augustin trả lời rằng, một người tội lỗi và được tha thứ còn hơn là một người vô tội do bản chất của nó, không thể lựa chọn cái thiện thay cho cái ác. Cuối cùng, tội lỗi tổ tông, mà chúng ta cần phải có một vị cứu thế như Christ, lại là một “tội lỗi may mắn” (*felix culpa*).

Hành trình theo nhịp bước tội lỗi, tha thứ và cứu rỗi ấy tạo thành cấu trúc của *thần học về lịch sử*, cái khuôn của *các triết học về lịch sử* sau này.

Lịch sử thế giới không còn là một thời điểm của chu kỳ phi thời gian nữa, mà là cuộc chiến đấu thường xuyên giữa Nước Trời (trong đó tình yêu Thượng đế bị đẩy tới chỗ coi thường bản thân mình) và Nước Trần Thế (trong đó tình yêu bản thân bị đẩy tới sự khinh thường Thượng đế). Hai nước này không đối lập nhau như Trời của các Ý tưởng và trần thế, như tương lai và hiện tại, chúng đã tồn tại và sẽ lẫn lộn với nhau một cách rối rắm cho đến lúc kết thúc thời gian, nơi Thượng đế sẽ phân biệt chúng. Lý tưởng cao nhất của con người không phải là chính trị, sự cứu rỗi của nó là ở Thượng đế, chứ không phải ở nơi nào cả.

Thánh Anselme ở Cantorbery (1034 - 1109) đã minh họa xuất sắc chủ đề trí tuệ của lòng tin bằng cách đưa ra *bằng chứng bản thể luận* (như Kant gọi), đó là bằng chứng căn bản của tư tưởng đi tìm cái Tuyệt đối.

Trong *Proslogion*, Anselme xem xét trường hợp *kẻ mất trí* (Thánh ca XIV) nói rằng *trong tâm mình: không có Thượng đế*. Vượt qua những sự quy chiếu vào lòng tin, đây là một vấn đề lý trí.

Anselme tự hỏi một cách đơn giản rằng *cái làm cho người ta không thể nghĩ tới cái lớn hơn được* chỉ nằm trong trí tuệ hay cũng nằm cả trong hiện thực. Nếu nó chỉ nằm trong trí tuệ, người ta sẽ có thể nghĩ tới một cái gì lớn hơn thế, vì nó đồng thời nằm trong trí tuệ và hiện thực. *Cái lớn nhất*, do đó, nhất thiết phải được nghĩ tới là nằm trong trí tuệ và trong hiện thực.

Lập luận này có nghĩa là bao giờ người ta cũng có thể suy nghĩ “lớn hơn” điều người ta nghĩ ra, chừng nào sự suy nghĩ chưa đạt tới sự tồn tại tất yếu, đồng nhất với sự suy nghĩ hiện thực về cái lớn nhất. Nếu khác đi, suy nghĩ sẽ không có quan hệ gì với thực thể, và sẽ không thật sự là suy nghĩ.

Bằng chứng chính là ở điều này: *không thể có suy nghĩ đoán chắc rằng Thượng đế không tồn tại, với cái cơ là nó nghĩ rằng Thượng đế như là không tồn tại* (chương III). Người ta có thể nói rằng không có Thượng đế, song người ta không thể nghĩ như thế, nếu thực sự họ cho rằng không có Thượng đế.

Không thể tách thực thể đang tồn tại khỏi sự suy nghĩ cho rằng “bằng chứng bản thể luận” là thử thách bản thể luận quan trọng của sự suy nghĩ (như *cogito* của Descartes sau này cũng là thế, nhưng theo lối của nó). Ý tưởng về cái lớn nhất là điểm giới hạn, ở đó cái có thể nghĩ tới và cái không thể nghĩ tới, bản chất và tồn tại, lý tưởng của ý tưởng và ý tưởng, thực thể và tư tưởng, ăn khớp với nhau. Chính vì thế, như Hegel nói sau này, triết học rốt cuộc chỉ là một bằng chứng bản thể luận được phát triển trọn vẹn.

Truyền thống của Augustin thật phong phú cũng như thật sung mãn. Thánh Bonaventure (1217 - 1274) về sau sẽ phát triển

nguyên lý về sự thống nhất của tri thức, theo những danh mục khác nhau, trong nhiều học thuyết khác nhau (Descartes, Leibniz, Hegel...). Nhiều tác phẩm, có tính triết học hay không, sẽ được in dấu bằng chủ đề về sự thống nhất của tư tưởng, thực tiễn và tính hướng nội của chủ thể hiện có. Những luận điểm của Duns Scot (1274 - 1308) về hình thức riêng biệt của mỗi cá nhân, về tự do như quyền tán thành hay bác bỏ một cách triệt để, quyền được nói có hay không đối với Thượng đế, sẽ có một ảnh hưởng quan trọng và vẫn giữ được tất cả tính thời sự của chúng. Càng không nên quên tất cả những gì mà cuộc phiêu lưu lớn của Cải cách và, khiêm nhường hơn, của giáo lý Jansen (chủ trương khắc khổ - ND), đều phải vay mượn ở học thuyết của Augustin.

II. — Thánh Thomas d'Aquin

1225 - 1274. — Là thầy dòng Dominique, học trò của Albert Lớn (người đưa học thuyết Aristote vào tư tưởng Kitô giáo), Thomas d'Aquin mở đầu một truyền thống lớn khác, đối thủ của học thuyết Augustin, mà lúc đầu đã gây ra một sự bẽ bối. Khó khăn không phải là nhỏ: Aristote có vẻ thế tục hơn Platon nhiều, khó "chịu rửa tội" hơn nhiều. Thêm vào đó, ông đã được các nhà triết học xa lạ với Kitô giáo (Avicenne và Averroès người Ả-rập, Maimonide người Do Thái) truyền sang phương Tây. Phải làm lại mọi cái dưới ánh sáng những dữ kiện mới của Kitô giáo. Phương pháp và những luận điểm của thánh Thomas, bị tâm thường hoá và thường bị nhào nặn lại, đã góp phần rộng lớn vào việc xây dựng lớp đất phì nhiêu của triết học cổ điển.

1. Triết học như người nữ tỳ - bà chủ. — Tác phẩm lớn nhất của Thánh Thomas chắc chắn *Tổng luận thần học*, trong đó triết học dường như vẫn còn phục vụ cho một sự suy nghĩ được lòng tin cổ vũ (đi từ

Thượng đế, qua con người và đạo đức, để hoàn tất với Jésus-Christ và sự cứu rỗi). Thế nhưng, người ta có thể nói về thánh Thomas rằng, ông là nhà triết học hiện đại đầu tiên.

Ở thánh Augustin, người thẩm nhuần học thuyết Platon, thế giới được tạo ra bị bao bọc trong tôn ti trật tự của những mức độ tồn tại mà chỉ có ánh sáng thần thánh mới soi sáng được. Chính vì thế, không thể còn mảnh đất nào dành cho hoạt động của lý trí triết học. Trái lại, đối với thánh Thomas, người nhớ được bài học của Aristote về sự vững bền của *Logos* và *physis* (tự nhiên), vẫn có một mảnh đất như vậy.

Chắc chắn là Thượng đế không thể tự mâu thuẫn với mình trong những sự nghiệp của ngài, và Thượng đế của lòng tin cũng là Thượng đế của lý trí. Nhưng sự sáng tạo phải được xem xét trong bản thân nó, trong tính độc lập của nó. Thượng đế đã tạo ra con người theo hình ảnh của mình và giống với mình, do đó, có lý trí và tự do, và ngài coi Tự nhiên là vương quốc của mình - một Tự nhiên được điều tiết bằng những quy luật tất yếu, khiến cho lý trí tự nhiên, được điều tiết bằng những nguyên lý và quy luật riêng, có thể nhận thức được bằng thí nghiệm và chứng minh. Do đó, triết học có một lĩnh vực riêng và có thể tự hoàn tất bên ngoài lòng tin. Vì thế, nó có thể trở thành *một môn học nhà trường (kinh viện)*, có thể được giảng dạy, trở thành mục tiêu tranh luận. Đời sống trí tuệ của phương Tây trung đại đã in dấu sâu sắc điều đó.

2. Thực thể và bản chất. – Câu hỏi của chúng ta về cái hiện thực bắt đầu với *một trực giác ban đầu về*

thực thể đã có. Thực thể này là gì vậy? Là tất cả những gì đang tồn tại và có thể tồn tại, vì tất cả những gì là hiện thực hay có thể có đều được nghĩ ra. Nhưng tất cả những gì hiện có là không giống nhau: *thực thể không phải là một giống (genre)*. Tuy nhiên, những thực thể khác nhau về bản chất lại có thể được biết, được hiểu bằng cách *loại suy* nhờ có sự giống nhau giữa các quan hệ (chẳng hạn, ở mức độ mà trí tuệ của con chó mang bản chất chó, trí tuệ con người mang bản chất người và trí tuệ của Thượng đế mang bản chất của Thượng đế).

Nhưng đối với cái gì thật sự là một *thực thể*, thì còn phải có bản chất nữa. Sự tồn tại không phải là một bản chất thêm vào, hay một bản chất cấp cao, mà là một *hành vi*. Hành vi tồn tại là cái làm cho một thực thể thật sự có thực. Vì thế, nó không phải là tồn tại bẩm sinh, không có sự tồn tại nào nằm bên ngoài bản chất cả: “Hành vi tồn tại có đặc tính ở cái nó bị thiếu” - bản chất. Tóm lại, tất cả các thực thể đều nằm trong một quan hệ nào đó với sự tồn tại riêng của chúng, sự tồn tại này là tính tức thời của bản chất của chúng.

Học thuyết này về sự tồn tại gắn liền với học thuyết về sự sáng tạo. Thượng đế sáng tạo là một *kẻ đang tồn tại*, một *Cá nhân*, mà không phải là một Ý tưởng, một Nguyên lý hay một Chất. Chính vì thế Thượng đế không thể được *diễn dịch*. Thượng đế đang tồn tại này *có thể bị phủ định*, đó không phải là trường hợp của một sự hiển nhiên thuần túy tức là cái được áp đặt ngay lập tức và tất yếu đối với mọi đầu óc. Chính vì

thể, sự tồn tại của Thượng đế này phải là đối tượng của một sự chứng minh bằng lý trí.

Thánh Thomas đề nghị chúng ta chứng minh sự tồn tại của Thượng đế theo *năm con đường* - tức là năm hành trình, với năm điểm đi và đến: bằng vận động, bằng nguyên nhân gây hậu quả, bằng ngẫu nhiên, bằng những mức độ tồn tại, bằng trật tự của thế giới (*Deum esse quinque viis probari potest*, xem ST, Ia, q, 2. a 3 c; và *De veritate*, q.10, a12). Cứ mỗi lần như vậy, tư tưởng ghi nhận một dữ kiện được xác nhận đầy đủ, rồi tìm nguồn gốc của nó, cho tới khi buộc phải đặt ra một điều kiện được coi như nguyên lý đầu tiên, mà nếu không có nó thì cũng không thể có dữ kiện ban đầu. Đó không phải là vấn đề về sự *khởi đầu* của thế giới: dù cho thế giới là vĩnh hằng và không bao giờ bắt đầu đi nữa, thì nó vẫn phải có một *nguyên uỷ* luôn luôn có tính *tức thời*.

3. Con người như cá nhân đang tồn tại. – Để hiểu bản chất của con người, một sáng tạo ưu việt, thánh Thomas lấy lại học thuyết Aristote coi linh hồn như *hình thức* của thể xác. Không có thể xác không linh hồn (mà chỉ bằng chất liệu không có hình dạng), và linh hồn đúng là nguyên lý về tổ chức và đời sống của thể xác. Bằng cách đó ông chỉ ra rằng con người không phải là một kẻ xa lạ trong thế giới, mà nó được đặt đúng vào phạm vi của cái thể xác và cái tâm linh.

Lý luận này không phải không gặp khó khăn. Làm thế nào tránh khỏi việc coi đỉnh cao tinh tế của linh hồn (yếu tố trí tuệ) là của chung ở tất cả mọi người, do đó, là phi cá nhân, và chỉ có nó là bất tử? Một mặt khác,

nếu người ta đặt một linh hồn - hình thức riêng cho mỗi cá nhân, thì sẽ phá vỡ tính độc nhất của bản chất con người. Thánh Thomas (rồi những người theo thuyết Thomas, nhưng thường bất đồng với nhau) muốn cho rằng sự cá nhân hoá được thực hiện bằng việc *cấu tạo theo chất liệu*, điều này có lợi thế là chứng minh được rằng tư tưởng không chỉ thuộc về linh hồn, mà thuộc về toàn thể con người. Những phương thức hành động của nó đòi hỏi sự hoá thân để thu nhận những dữ kiện và để chiết ra những khái niệm.

Mọi thực thể đều khao khát đi tới tận cùng. Sự tận cùng của con người là Thượng đế, cái Thiện tối thượng và Hạnh phúc. Những cái thiện có hạn không làm hài lòng người ta. Sự tự do của chúng ta nằm ở độ chênh giữa Thượng đế và cái có hạn ấy. Mục đích cao nhất của chúng ta không phải là đối tượng để lựa chọn, vì nó được tạo nên từ thực thể chúng ta và nó hướng dẫn sự ham muốn của chúng ta. Nhưng những phương tiện thì đúng là như vậy. Cái ác nằm ở chỗ luôn luôn có thể có sự không phù hợp giữa mục đích cao nhất và những phương tiện, ở sự lẫn lộn giữa mục đích ấy và vô số những cái thiện thứ yếu, cái ác không tồn tại như một hiện thực tự thân: nó là sự phủ định cái Thiện, là cái ít thiện nhất. Nó hoàn toàn phụ thuộc vào con người, mà con người thì lại chịu trách nhiệm về sự cứu rỗi của chính mình.

CHƯƠNG III

LÝ TRÍ CHIẾM LĨNH

I. — Descartes

1596 - 1650. — Có ấn tượng sâu sắc về sự bùng sáng trong đêm 11 tháng Mười một năm 1619 hé lộ cho ông “những nền tảng của một khoa học tuyệt diệu”, người học trò cũ của dòng J  s  ite ở La Fl  che, cựu sĩ quan ở Maurice de Nassau sau đó đã hiến cuộc đời mình cho nghiên cứu và suy tưởng. Cư trú ở Hà Lan để được yên tĩnh, ông nghiên cứu toán học (lập ra môn hình học phân tích), quang học (khám phá ra định luật khúc xạ, phát minh ra máy g  t thuỷ tinh thành hình hyperbole), quan tâm tới những phẫu tích động vật, giữ liên hệ với những bộ óc giỏi nhất (như Mersenne, Huygens) và hoàn chỉnh *phương pháp* để lý trí chiến thắng trong tất cả các lĩnh vực.

Descartes đã tạo ra một sự đứt đoạn có ý nghĩa quyết định, đến mức người ta có thể nói tới một cái *trước* và một cái *sau* Descartes. Nếu ông chưa xây dựng được sự nghiệp khoa học lớn mà ông kỳ vọng, thì ông cũng đã chứng minh *những điều kiện khả năng và hiện thực của khoa học thực chứng hiện đại*, đã tạo nên cách nhìn của những con người hiện đại chúng ta bị ám ảnh bởi tính lý trí khoa học và kỹ thuật.

1. Một sự khởi đầu mới. – Ai cũng biết rằng sự nghiệp của Descartes được mở đầu bằng hoài nghi. Nhưng là sự hoài nghi nào? Hoài nghi đối với các cảm giác, các thói quen và các định kiến không phải là mới mẻ gì. Tính độc đáo của Descartes là ở chỗ đã *tạo ra một phương pháp để khám phá ra cái hiển nhiên.*

Công thức thật đơn giản: phải và chỉ cần làm như cái *đôi khi* bị nghi ngờ đã *luôn luôn bị nghi ngờ*. Sự hoài nghi “quá mức” giống như một chủ trương tiêu thổ. Cái gì *chống chọi* được với thử thách ấy sẽ là đúng một cách hiển nhiên, và tạo thành nền tảng trên đó đặt những nền móng của toà nhà mới.

Như vậy, người ta không những chấm dứt được sự lộn xộn mù mờ do thời Phục hưng để lại, mà còn - một cách chung hơn - chấm dứt được trạng thái ấu trĩ của đầu óc con người. Chân lý sẽ chỉ được đo bằng *tính hiển nhiên*, và lý trí chỉ còn phải tính sổ với chính nó mà thôi.

Mọi cái phải đi qua sự sàng lọc của hoài nghi: những cảm giác, những giấc mơ, những ý kiến: rồi những hình thức thuần túy, độ lớn, các phạm trù, tóm lại, những chân lý kiểu toán học ấy cũng không tồn tại để tồn tại nữa. Có gì phải hoài nghi một hình vuông có bốn cạnh và 2 cộng 3 là 5 đâu? Nhưng cái gì chứng minh cho chúng ta rằng những chân lý ấy là vững chắc? Phải chăng chúng đã không biến đổi từ lúc này sang lúc khác? Liệu chúng ta có chắc chắn, rằng một Thượng đế toàn năng đã không tạo ra chúng ta với những hình dung chẳng phù hợp với cái gì cả, hoặc một Thiên tài Láo cá đã không lừa phỉnh chúng ta? Liệu có thể có một chân lý của chân lý, một ý nghĩa của ý nghĩa, một tính lý trí của lý trí không?

Nhưng sự hoài nghi để ra phương thuốc giải nó: nếu tôi hoài nghi, nếu tôi bị đánh lừa, nếu mọi cái là sai, tất cả những điều mà tôi nghĩ đều là sai, thì tôi vẫn phải tồn tại để tư duy về điều đó (*Bàn về phương pháp*, IV: “Tôi tư duy, vậy là tôi tồn tại”). Tôi không thể hoài nghi tư duy, dù tư duy cái gì đi nữa, vì việc sử dụng sự hoài nghi đòi hỏi như vậy. Dù để loại bỏ tư duy thì tôi vẫn phải tư duy. Và vì tôi tư duy nên tôi tồn tại.

2. Chủ thể tư duy. – Cái Tôi tư duy (*cogito*) không phải là một lập luận logic, dựa vào những nguyên lý bên ngoài: nó là sự *thể nghiệm* cái Tôi tự biến mình thành *chủ thể tư duy* (tư duy là thuộc tính duy nhất không thể tách ra khỏi tôi được: *Suy tưởng* II). Sự thể nghiệm ấy là của một *kẻ đang tồn tại*: để tư duy, thì phải tồn tại. Đúng thế, tôi chỉ tồn tại với tư cách *thực thể tư duy*, nhưng như thế cũng đủ để tôi tồn tại đầy đủ rồi (cái còn lại vẫn còn là đối tượng hoài nghi, nó không phải là tất yếu). Cuối cùng, vì *tôi nghĩ rằng tôi đang tư duy* - điều đó phân biệt tôi với tất cả những gì không thể tự mình suy nghĩ - , nên *cogito* được phú cho *tính suy nghĩ*. Chủ thể tư duy chính là một *ý thức*, đó là *ý thức về bản thân mình*.

Vấn đề ban đầu của chân lý thế là đã được giải quyết: do xuất hiện trong một sự *hiển nhiên* tuyệt đối, tránh được tất cả mọi hoài nghi, *cogito* biểu hiện sự đồng nhất của sự *xác thực* (*veritute*) và *chân lý*, dưới hình thức của ý tưởng *sáng rõ nhất* (hiện ra với đầu óc) và *khác biệt nhất* (đủ sáng rõ để không bị lẫn lộn với một ý tưởng nào khác).

Người ta thấy rõ tầm sâu rộng của sự đứt đoạn này: sự thể nghiệm có ý nghĩa quyết định đầu tiên của con người không phải là sự thể nghiệm về thế giới cảm giác (như những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm tưởng), mà là về chính bản thân tư duy. Để chứng minh sự nhận thức, chúng ta không cần tới những cái được coi là những nguyên lý đầu tiên của logic và ngôn ngữ, mà chỉ cần *cogito* được đề lên thành “nguyên lý đầu tiên” của triết học. Như vậy, mô hình duy nhất của chân lý - biểu hiện ở tính hiển nhiên của ý tưởng sáng rõ và khác biệt - đáp ứng với mô hình hoài nghi duy nhất.

Đoạn tuyệt với thực tiễn triết học thông thường, cốt để khắc sâu vào một truyền thống, làm cho di sản sinh sôi nảy nở, lấy lại một vận động đang diễn ra, nhà tư tưởng kiểu Descartes quét sạch tất cả những gì có trước đó, và lại bắt đầu tất cả với những phỉ tồn mới, được trang bị chỉ bằng những sức mạnh của lý trí.

3. Khoảng rộng thuần nhất. – Bây giờ thì Descartes đã có thể sáng lập ra khoa học. Về mặt triết học, cách giải quyết vấn đề thật đơn giản kiểu thiên tài: tất cả những gì không được tư duy, chủ thể, ý thức, tất cả những thứ đó đều thuộc *chất mở rộng* (*res extensa, substance étendue*), được điều tiết bởi vài quy luật đơn giản và phổ quát.

Luận điểm này có một cái gì đó làm cho mọi người giật nảy mình: các nhà triết học thường viện tới những “phẩm chất”, những “đức hạnh” và những “lực”; dư luận thì chỉ hoàn toàn tin vào những bề ngoài có thể cảm thấy. Thế nhưng, nếu chúng ta nung nóng một

mẫu sáp với màu sắc, mùi vị, âm thanh do nó phát ra như những hiện thực khá xác thực, thì tất cả những phẩm chất ấy đều thay đổi. Cái *vẫn không thay đổi là cái duy nhất có thể là đối tượng của khoa học, đó là khoảng rộng*, nó không tự trao mình cho kinh nghiệm cảm tính và đòi hỏi một công việc của đầu óc. Dù đối tượng ấy là thế nào, thì về bản chất, nó cũng được tạo nên từ một khoảng rộng thuần nhất ấy.

Người ta thấy ngay rằng tư duy không thể trở thành đối tượng khoa học. Không những vì, do bản chất, nó ẩn lánh (nó không trải rộng), nhưng chính nó điều khiển mọi cái, vì nó mở ra khoảng rộng của những bề ngoài muôn hình. Vì tinh thần con người là độc nhất, nên khoa học cũng là độc nhất. Vì khoảng rộng là độc nhất, nên đối tượng nói chung của khoa học cũng là độc nhất. Đó là khuôn mẫu của “cái” khoa học thực chứng hiện đại.

Vì người ta đạt tới khoảng rộng bằng cách hy sinh tất cả những gì thuộc về cảm tính, nên khoa học cũng không thể có toàn bộ cái hiện thực khách quan làm đối tượng. Nó có một phạm vi khá xác định, có những giới hạn, những mô thức cụ thể.

L luận điểm này có những hậu quả vô cùng to lớn. Xa lạ với tư duy về mặt bản chất, thể xác chỉ là khoảng rộng thuần túy, được hoàn toàn giao phó cho nhận thức khoa học. Do biết rằng *sự sống* thuộc về thể xác, rằng thể xác có *tính động vật*, và động vật là một *cái máy* - một cơ thể, như một cái đồng hồ - nên tư duy bị tách khỏi sự sống.

Nhưng vậy thì, làm thế nào để biết được sự khác nhau giữa các đối tượng? Bằng sự vận động không gian (*Các nguyên lý*, đoạn 36, 37), được chi phối bởi những nguyên lý quán tính, vận động theo đường thẳng, đồng nhất của lực và phản lực.

Descartes hoàn toàn hiểu rõ những khó khăn của học thuyết này khi giải thích sự thống nhất của con người (“linh hồn và thể xác thống nhất”). Để sửa chữa tính nhị nguyên về nguyên tắc, chẳng có gì tốt hơn là dựa vào kinh nghiệm mà chúng ta đã trải qua về sự hợp tác rất chặt chẽ của chất tư duy với chất mở rộng (ít ra chừng nào sự sống còn kéo dài, vì việc khám phá chất tư duy bao hàm tính bất tử của linh hồn). Qua tuyến tòng, chất này tác động tới chất kia: khi linh hồn tác động tới thể xác qua tuyến tòng, người ta có một *hành động*, còn khi thể xác tác động tới linh hồn thì người ta có một *ham mê* (*Bàn về những ham mê*).

4. Thượng đế. – Bảo đảm tất cả những gì chúng ta vừa nêu ra bằng cách nào? Nếu *Tôi tư duy* đúng là sự khởi đầu của triết học, thì nó không phải là *nguồn gốc* theo nghĩa chặt chẽ. Tư duy của tôi đòi hỏi sự tồn tại của tôi, nhưng nó không phải là tác giả - tôi rất có thể nghĩ rằng tôi không tồn tại một cách tất yếu. Độ chênh gắn liền với thử thách hoài nghi ấy là do sự tồn tại, mà sự đồng nhất này xác định đúng bản chất của nó: Thượng đế. Thượng đế chính là cái trái ngược với cái tôi: ở Thượng đế, tồn tại không có trước tư duy (nếu đó là trường hợp của tôi, thì tôi sẽ là Thượng đế, và Descartes nói đùa thêm rằng, tôi có thể chăm lo

sao cho tôi được đề ra tốt hơn chính tôi nhiều...). Tuy đã được trang bị đầy đủ bằng sự gần như trùng hợp giữa tồn tại và tư duy ấy, *cogito* rốt cuộc cũng chỉ là một cái thay thế tạm thời cho Thượng đế mà thôi. Bây giờ, phải qua Thượng đế để chứng minh chân lý một cách thật sự.

Làm thế nào để khám phá Thượng đế?

Tôi có thể đi từ ý tưởng cho rằng tôi là vô hạn và hoàn thiện (*Suy tưởng* III). Vì mọi ý tưởng đều ở trong tôi, nên nó đòi hỏi một nguyên nhân. Thông thường, tôi thấy nó trong tôi, hay trong những sự vật bên ngoài. Nhưng ý tưởng về cái vô hạn thì sao? Nó không thể có nguyên nhân của nó trong tôi, vì tôi là hữu hạn và không hoàn thiện, vì thế, nó phải dựa vào một nguyên nhân vô hạn và hoàn thiện: Thượng đế. Do đó, ý tưởng về cái vô hạn là dấu của đáng sáng tạo in lên công trình của ngài. Chính nó cho phép tôi hiểu được rằng tôi là hữu hạn và không hoàn thiện.

Tôi cũng có thể đi từ sự hoàn thiện tuyệt đối của Thượng đế, như ý tưởng về Thượng đế cho tôi biết điều đó (bằng chứng bản thể luận, *Suy tưởng* V). Nếu người ta không thừa nhận sự tồn tại của Thượng đế, thì Thượng đế sẽ không phải là thực thể tuyệt đối hoàn thiện mà ý tưởng về ngài đòi hỏi. Ở Thượng đế, sự tồn tại không tách khỏi bản chất như những thung lũng tách khỏi một ngọn núi, hay như 180° tổng các góc của một hình tam giác. Đứng là không thể từ đó để nói rằng, có một ngọn núi hay một hình tam giác: chỉ có sự liên kết bên trong mới là giống nhau. Thượng đế là trường hợp duy nhất mà sự tồn tại được bao hàm như vậy (chính vì thế, sự tưởng tượng không thể giúp chúng ta tán thành sự chứng minh dù sao cũng hết sức cần thiết này).

Sự đồng nhất của bản chất và tồn tại thần thánh này làm cho Thượng đế trở thành cái bảo đảm duy nhất có

thế có cho sự bền vững của trật tự thế giới. Tôi không phải là tác giả hay ông chủ của các bản chất và tồn tại, nhưng Thượng đế là thế. Do đó, ngài cũng là người sáng tạo ra những *chân lý vĩnh cửu* - vì nếu chân lý không phải là những vật sáng tạo ra như những cái khác, thì chúng có thể được áp đặt cho Thượng đế, và Thượng đế sẽ có thể không phải là toàn năng nữa. Do đó, nếu tôi cộng sai 2 và 3, nếu tôi có thể tin vào trật tự của thế giới, thì đó là vì Thượng đế là tốt. Ngài *có thể* đánh lừa tôi, nhưng ngài *không muốn* thế.

Hơn nữa, vì mỗi khoảnh khắc tồn tại tách rời với khoảnh khắc sau đó, nên không thể nói rằng cái gì tồn tại trong một khoảnh khắc nào đó cũng phải tồn tại trong khoảnh khắc tiếp theo. Sự sáng tạo không được chuyển vào quá khứ, nó diễn ra trong từng khoảnh khắc: đó là học thuyết về sự *sáng tạo liên tục*. Lòng tốt của Thượng đế đã ngăn cản việc đánh lừa tôi, do đó, cũng bao hàm sự thường hằng của Thượng đế. Vì thế, nhà bác học nào biết được những quy luật của thế giới thì sẽ có thể tạo ra những quá trình mà Thượng đế cũng đã qua đó để tạo ra anh ta. Nếu trên thực tế, anh ta bị lầm lẫn (vì sự tự do của con người rộng đến mức nó vượt quá tri thức của nó), thì quyền của khoa học vẫn được bảo đảm.

Nhưng chừng nào sự tồn tại của một Thượng đế như vậy chưa được xác định, thì chẳng có gì chắc chắn cả (và như Descartes nói, vô thần không có khoa học vững chắc).

5. Dự án Descartes. - Biểu hiện triết học của Descartes là một cái cây mà siêu hình học là rễ cây

(mà không phải là tán cây, như truyền thống nói), còn vật lý thì là thân cây, và cơ học, y học và đạo đức là các cành cây. Triết học ấy là công trình của lý trí, được *phương pháp* điều chỉnh.

Vì “lượng trí” - hay “sức mạnh phán xét đúng” - là một vật trên thế giới được phân chia đều nhất, nên sự khác nhau giữa khoa học chân chính và sai lầm sẽ đến từ những trình tự tiếp theo, và từ ý muốn áp dụng những trình tự ấy. Bốn châm ngôn (*tính hiển nhiên, sự phân tích, sự tổng hợp, sự liệt kê đầy đủ*) là một *nghe thuật khám phá*. Dựa vào tính hiển nhiên (bằng cách quy cái phức tạp thành cái đơn giản), sự sáng rõ và sự khác biệt của các khái niệm, sự xâu chuỗi chặt chẽ của các lập luận theo kiểu các nhà hình học, không bỏ qua một khâu nào (những “chuỗi tỉ lệ dài, tất cả đều đơn giản và dễ dàng” ấy), người ta sẽ đi từ cái đã biết đến cái chưa biết bằng cách tiến lên từng mức độ, và sẽ dừng lại được cái hiện thực để hiểu chúng và để hành động.

Tính mục đích của tri thức không mang tính tư biện, mà mang tính thực tiễn. Khoa học và các kỹ thuật phải đem lại cho chúng ta những ích lợi cụ thể, “cố ích cho cuộc sống”, bảo đảm cho chúng ta một sức khoẻ tốt và cho phép chúng ta hưởng thụ dễ dàng những trái quả của đất, đi tới chỗ làm cho chúng ta trở thành “*những ông chủ và những người chiếm hữu Tự nhiên*” (*Các luận văn*, VI).

Đúng vậy, chừng nào tri thức còn chưa hoàn chỉnh, chừng đó chúng ta còn phải bằng lòng với một thứ đạo đức “dự phòng” để đáp ứng với tính khẩn cấp của hành động hiện tại, và để đoán trước tương lai của sự Sáng suốt (Descartes khuyên tuân theo những phong tục tập quán của nước mình; thay đổi những

ham muốn của mình hơn là thay đổi trật tự thế giới; kiên định trong những hành động của mình khi đã lựa chọn được một hướng chính xác). Để đi xa hơn, phải đạt tới chỗ làm chủ những ham mê bằng sự hiểu biết. Ở trên đỉnh cao, người ta sẽ thấy được sự Hào hiệp, đức tính cao nhất của Descartes, tức là sự tôn trọng của nhà hiền triết đối với chính mình khi đạt tới ý chí tự do, như Thượng đế. Bằng cách đó con người có thể tự nâng mình trong một sự vươn lên của tình yêu thương, mà qua những quan hệ của mình với người khác, tình yêu thương ấy cuối cùng sẽ cho phép mong muốn có được ý chí của Thượng đế.

Descartes đã đặt con tàu của khoa học cơ giới lên đường ray của nó, mà không buộc lý trí phải làm nhiệm vụ này. Những người hậu bối của ông, rất đông, thường không trung thành với ông, khi chỉ lấy lại một số luận điểm và bỏ quên những luận điểm khác.

Malebranche (1638 - 1715) đã đặc biệt đẩy tới cùng luận điểm về sự sáng tạo những chân lý vĩnh hằng. Khi chúng ta đạt tới các ý tưởng, chúng ta không chỉ nhìn thấy chân lý, chúng ta còn “nhìn thấy nơi Thượng đế”, vì chính ở ngài mới có tất cả những ý tưởng làm nguyên mẫu cho tất cả những hiện thực có thể có. Việc chúng ta tin theo lý trí phổ quát đã đưa chúng ta tham dự vào Ngón từ vĩnh hằng của Thượng đế (chính vì thế sự chú tâm là một sự “cầu nguyện tự nhiên” đích thực). Khi đạt tới ánh sáng, chúng ta nắm được Trật tự chân chính.

Lúc đó chúng ta sẽ thấy rằng những “nguyên nhân” vật lý chỉ là *những hậu quả của những hậu quả*. Khi một hòn bi-a va vào một hòn khác, thì nó không phải là *nguyên nhân* thật sự, mà chỉ là

cơ hội vận động của nó. Khi chúng ta tưởng rằng linh hồn tác động tới thể xác, hay thể xác tác động tới linh hồn (những khái niệm rõ ràng là tối nghĩa và mù mờ), thì chính là Thượng đế đã tác động vào cơ hội có những biến đổi của linh hồn và có những vận động của thể xác. Chỉ có Thượng đế mới là nguyên nhân theo đúng nghĩa, ngài cai quản thế giới bằng những quy luật đơn giản nhất và chung nhất (đó là một sự hoàn thiện tổng thể, mà những hậu quả chi tiết của nó rõ ràng có thể hiện ra với chúng ta như một điều xấu). Thật ra, khoa học không biết tới những *nguyên nhân*, mà chỉ những *quy luật* - những *liên hệ*. Nhờ có Thượng đế, việc nâng lên tới Chân lý - sẽ đi đôi với việc tìm kiếm cái Thiện. Và nếu chưa hiểu được Thượng đế, chúng ta cũng có thể yêu ngài.

II. — Pascal

1623 - 1662. – Ai có thể đưa lại cho chúng ta một đối âm (*contrepoint*) với học thuyết của Descartes tốt hơn Pascal? Pascal là đối thủ của chủ nghĩa duy lý, nhưng không phải là đối thủ của khoa học (người ta biết rằng phải biết ơn ông về toán vi phân, về vật lý thực nghiệm); ông đã kịch liệt phê phán triết học, nhưng ông đã đặt những cột mốc để triết lý theo một lối khác, gần hơn với sự tồn tại của con người.

1. Vị thế của con người. – Pascal đi từ một sự kiện quyết định: sự tồn tại của con người là một tấn kịch gắn liền với *cái chết*. Hãy trốn khỏi những tượng đài ý tưởng xây bằng gió, hãy bỏ lại những minh triết giả phù định cái chết để xoa dịu chúng ta: chẳng có gì hiện thực hơn và khủng khiếp hơn cái chết. Nó loại trừ mọi lối thoát và đụng tới chúng ta ở nơi quan trọng nhất: hạnh phúc hay bất hạnh *vĩnh cửu* (“Giữa chúng

ta và địa ngục hay thiên giới, chỉ có sự sống là cái mong manh nhất thế giới”, - B. 213; K. - 32)¹.

Đáng lẽ đi tìm chân lý, thì người ta lại rất muốn *lãng quên* cái chết dù sao cũng không thể tránh khỏi ấy, để đi tìm kiếm hạnh phúc chốc lát. Hoặc giả, khi tự tôn vinh mình bằng cái người ta gọi là sự sáng suốt, người ta chỉ muốn biết sự xác thực của cái chết và hoài nghi mọi cái khác. Lý trí bất lực chăng? Nhưng nó không thiếu *tính tất yếu*: bằng cách định nghĩa tất cả các từ ngữ và chứng minh tất cả các mệnh đề, người ta có thể nắm được phương pháp lý tưởng để nhận biết chân lý. Nhưng cứ cho rằng một khoa học có thể thực hiện được chương trình này đi, thì tính tất yếu ấy vẫn là hình thức và trống rỗng (như trong toán học). Tham vọng tiêu biểu của Descartes về một tri thức nguyên khối, được tạo ra một mạch bằng sự phân tích, do đó, không thể đứng vững được. Trong vật lý, lý trí có thể nói “đại thể” tới tất cả những gì xuất hiện ra “bằng hình dáng và bằng vận động”, nhưng thật tức cười khi “cấu tạo ra cỗ máy” và suy ra tất cả các quy luật giải thích nó mà không nhờ vào những dữ kiện của kinh nghiệm. Đó là lẽ tại sao mà Descartes là “vô ích và không vững chắc” (B.78; K.124), và đó là lẽ tại sao một thứ “triết học” như vậy (như tri thức về tự nhiên) lại không đáng để mất một giờ nào cho nó.

1. Chúng tôi dựa vào *tư tưởng* của Nhà xuất bản Brunshwicg (Hachette), rồi của Nhà xuất bản Kaplan (Cerf, 1982) với sự sắp xếp lý thú của nó.

Nói cách khác: lý trí *không đủ*. Nó cũng không thể tự đem lại cho nó những nguyên lý của chính nó, những nguyên lý này đến từ “trái tim” (trực giác), mà trực giác thì có “những lý lẽ mà lý trí không thể hiểu” (B.276; K.84). Bị cô lập, bị vứt bỏ cho chính nó, lý trí chỉ có thể sai lầm mà thôi: “lý trí sẵn sàng đứng ra, nhưng nó có thể bị uốn theo mọi hướng” (K.86). Nhưng không nên gạt bỏ nó: “hai điều thái quá: loại bỏ lý trí, chỉ chấp nhận có lý trí (K.102). Phương thuốc cứu chữa là sự *tuân phục* - ai đã trải qua một giai đoạn *nhục nhĩ*, thì sự nhục nhĩ ấy cho phép phục hồi một cách khác.

Điều có lợi cho lý trí chính là thừa nhận rằng lý trí có những giới hạn, và nó không phải là cái duy nhất nhập cuộc: “sự vận động cuối cùng của nó” là “thừa nhận có vô số sự vật vượt qua nó” (B. 267; K. 98). “Chê giễu triết học, chính là làm triết học thật sự” (B.4; K. 1291).

Vấn đề về sự tồn tại của Thượng đế cho thấy hoàn toàn rõ ràng điều đó. Pascal không nghi ngờ gì rằng “những bằng chứng” dựa trên lý trí là không đủ. Nhưng điều đó không đem lại một ưu thế nào cho chủ nghĩa vô thần cả? (Không thể hiểu được Thượng đế tồn tại, cũng không thể hiểu được Thượng đế không tồn tại; không thể hiểu được linh hồn tồn tại với thể xác, hay chúng ta không có linh hồn; không thể hiểu rằng thế giới được tạo ra hay không được tạo ra; ... rằng có hay không có tội tổ tông; - B. 230, K. 79). Nhưng lý trí còn phải thừa nhận có hai khả năng: Thượng đế tồn tại, hay không tồn tại. Đối với ai giữ quan niệm này, sự lựa chọn trở thành sự *đánh cược (pari)*. Sự đánh cược này không tự nguyện, vì không

đánh cuộc có nghĩa là còn có thể tán thành một trong hai lời giải (“các bạn đã lên tàu”, - B. 233, K. 115). Thế nhưng, bằng cách tính toán may rủi, người ta chứng minh rằng, nếu hưởng một cuộc sống hữu hạn để đánh đổi vô số cuộc sống sung sướng nhưng phải giành lấy, thì sẽ không có sự cân nhắc nữa. Vậy mà, người ta cứ ngập ngừng, người ta vẫn chần chừ. Điều đó cho thấy cái gì? Nếu lý trí buộc phải tin nó nhưng người ta lại không tin, thì đó không phải là một vấn đề của lý trí. Như vậy, sự bất lực về lòng tin không phải đến từ một trở ngại lý trí, mà là từ những ham mê. Do đó, không phải là cố gắng để “tăng thêm những bằng chứng về Thượng đế”, mà để “giảm bớt những đam mê của chúng ta”. Làm như vậy, trước hết người ta sẽ đổi một cách sống lừa dối lấy một cuộc sống đức hạnh và sung sướng hơn. Độ chênh giữa lý trí và hiện thực cho thấy có một cái gì khác nhập cuộc. “Cái nằm bên dưới trò chơi” đó là tôn giáo, nó sẽ cho chúng ta thấy điều đó.

2. Sự cùng khốn và sự lớn lao của con người. –
Sự phê phán này bắt rễ từ trong *thần phận con người* của chúng ta, hiện ra đầy mâu thuẫn.

Khiếp sợ trước những không gian vô tận, bị ném vào một nơi nào đó và một lúc nào đó mà không biết tại sao, con người tỏ ra thật khốn khổ. Nó bị những sức mạnh lừa phỉnh (sự tưởng tượng là “bà chủ của sai lầm và dối trá”) lợi dụng. Những tiêu chuẩn chân lý của nó là đáng ngờ. Những đầu óc dối trá cố vô số. Không thể có hạnh phúc theo những ham muốn của nó (K. 232). Lúc đó, nó liền phản ứng một cách tồi tệ nhất bằng cách tự cấm mình suy nghĩ, bằng cách *tự an ủi bằng giải trí*, như cờ bạc, đi săn, chiến tranh, Quyền lực, tất cả những hoạt động dể ra “tiếng ồn ào và sự

động đây” có thể làm cho nó sung sướng, trong khi sự giải trí lại “đến từ chỗ khác và đến từ bên ngoài” và làm cho những đệ tử của nó bị phụ thuộc.

Nhưng sự cùng khốn ấy không tách khỏi sự lớn lao. Bằng tư duy, tôi có thể hiểu được “không gian hiểu tôi và nuốt chúng tôi như một điểm nhỏ” (B. 348; K. 302). Nhờ có tư duy, con người tự biết mình khốn khổ, không nằm cùng một khối với bản chất của nó (thật ra, ở con người, sự “cùng khốn” tương ứng với “bản chất ở động vật” - B. 398; K. 307), nó cảm thấy những khốn khổ của nó như những khốn khổ của một lãnh chúa, một ông vua bị truất phế; nó có một ý niệm lớn về linh hồn. Ngay cả sự hèn hạ khi đi tìm vinh quang cũng là dấu ấn tuyệt vời trong bản chất của nó.

Tại sao mâu thuẫn này khiến cho con người trở thành một “quái vật khó hiểu” (B. 420; K. 350)? Triết học không thể trả lời cho chúng ta được. Chìa khoá chỉ có thể tìm thấy ở tội tổ tông, điều duy nhất làm cho bản chất bị tổn thương của chúng ta trở thành có lý.

Bây giờ người ta hiểu được rằng tại sao cần phải “làm nhục” lý trí: đó là để ngăn cản nó phán xét mọi cái nhưng không phải là để chống lại sự tin chắc của chúng ta. Cứu rỗi không phải là công việc của nó. Thượng đế mà chúng ta cần tới không phải là Thượng đế của các nhà triết học và các học giả - một thần tượng thuần túy của con người - mà là Thượng đế của Abraham, Isaac và Jacob, đó là một Thượng đế ẩn giấu, tuyệt đối không thể suy ra được. Thượng đế ấy

làm “rung cảm trái tim” bằng một lòng tin không phải của con người.

Tuy nhiên, nếu những *loại* chân lý khác nhau ấy là rất khác nhau, thì chúng vẫn truyền đi bằng sự *tượng trưng* (“Khoảng cách vô hạn của các thể xác với các tinh thần tượng trưng cho khoảng cách vô hạn hơn một cách vô hạn giữa những tinh thần với lòng từ thiện, vì nó là siêu tự nhiên”, - B. 793; K. 1293).

Kitô giáo, do đó, không ngược lại với lý trí (nó “hiểu rất rõ con người”). Chính nó, và chỉ có nó, mới làm cho bản chất chúng ta với tất cả những mâu thuẫn trở thành có lý và hứa hẹn với chúng ta hạnh phúc thật sự như ân sủng của Thượng đế.

III. — Leibniz

1646 - 1716. — Leibniz đã làm mọi việc, quan tâm tới mọi cái, và ở đâu cũng xuất sắc. Ông đã có những khám phá xuất sắc trong những vấn đề vi phân, đã phục hồi khái niệm lực trong vật lý, đã phát minh ra một cái máy tính... Nhưng đối với ông, nỗ lực chiếm lĩnh tính lý trí không thể làm cho hiện thực bị nghèo nàn đi chút nào (đặc biệt với trường hợp khoảng rộng). Trái lại, người ta càng biết nhiều hơn, càng thấy được nhiều hơn sự khác biệt và tính muôn hình muôn vẻ của cái hiện thực hơn, thì càng đi lên tới sự thống nhất của tất cả mọi cái mà thoát nhìn không thấy được. Leibniz là một môn đồ và một người tiên phong của *hệ thống*.

1. Thượng đế như Logos tuyệt đối. — Cái tuyệt đối của Leibniz đối lập triệt để với cái tuyệt đối của Descartes. Thượng đế của Descartes là toàn năng, ngài tạo ra những chân lý vĩnh hằng, có thể thay đổi trật tự

được trí tuệ nhận biết, quyết định 2 cộng với 3 không bằng 5 được, nói trái với sự Sáng suốt của chính mình, đó là một Thượng đế độc đoán, một bạo chúa chuyên chế, một Thượng đế điên rồ - tóm lại, một Thượng đế không phải là Thượng đế. Ý muốn thần thánh phải chăng là ý muốn không có lý trí? Để được tự do, phải chăng Thượng đế phải lựa chọn bất cứ cái gì? Khi khẳng định rằng Thượng đế có thể lựa chọn một trật tự khác, những chân lý khác, người ta ngầm hiểu là ngài có thể làm được *nhiều hơn*. Thế nhưng, nếu Thượng đế là tuyệt đối hoàn hảo và hết sức tốt, ngài cũng không thể làm gì khác hơn là lựa chọn cái tốt nhất (chẳng hạn, nếu ngài phải dựng một hình tam giác duy nhất, đó sẽ là một hình tam giác đều).

Từ đó mọi cái đều bị lung lay. Thượng đế không tạo ra trật tự có thể được trí tuệ nhận biết, vì trật tự này là *năng lực trí tuệ* vĩnh hằng và vô hạn của ngài. Thượng đế không tạo ra quy luật, ngài chính là quy luật, ngài là *Logos tuyệt đối*. Cái xuất hiện vào lúc sáng tạo ra thế giới, đó chỉ là toàn bộ những tồn tại, mà không phải là vũ trụ của những bản chất. Nói cách khác, tất cả những gì *tồn tại* trước hết là *có thể*, và có thể được suy nghĩ bởi Thượng đế, rồi bởi con người, kẻ tham gia lý trí duy nhất.

Mối liên hệ giữa bản chất và tồn tại cho phép Leibniz nêu ra lại bằng chứng bản thể luận: Thượng đế tồn tại một cách tất yếu, nếu có thể được. Thế nhưng, giống như tất cả những quy định có thể có đều ở Thượng đế, thì Thượng đế không thể mâu thuẫn với bất cứ cái gì hết, trong bản thân hay ở bên ngoài ngài. Do đó, sự

tồn tại đang diễn ra là phù hợp một cách tất yếu tới bản chất vô hạn của Thượng đế.

2. Thế giới tốt nhất trong những thế giới có thể có. – Sự sáng tạo ra thế giới phải được hiểu theo cùng một sơ đồ tuân theo một mô hình toán học ấy (*Cum Deus calculat, fit mundus*).

Trong vô số những thế giới có thể có, Thượng đế chọn thế giới tốt nhất. Để cho thế giới này là thế giới hài hoà nhất, không những các bản chất phong phú nhất phải chuyển sang tồn tại, mà những khả năng cũng phải ăn nhập với nhau, tức là *có thể cùng tồn tại* (*compossible*). Sự hài hoà này được gọi là *định sẵn* vì nó bắt nguồn từ quy luật cấu tạo, quy luật này phải cấu tạo tất cả các trình độ của hiện thực. Thế giới hoàn hảo nhất là thế giới mà trật tự của nó là “đơn giản nhất về những giả thuyết và phong phú nhất về những hiện tượng” (*Luận văn về Siêu hình học*, 6, 7), tức là thế giới cho phép Thượng đế đạt được những kết quả tối đa với những phương tiện tối thiểu.

Điều đó không ngăn cản chúng ta *nhận thấy* nhiều hỗn loạn, nhiều bất thường, nhiều sai lạc trong thế giới - những cái mà chúng ta gọi là cái ác. Thật ra, không có một sự hỗn loạn bề ngoài nào mà người ta không thể ghi thành phương trình và đường cong cả: Thượng đế không “muốn” có cái ác, ngài chỉ muốn có trật tự. Nhưng cách hiểu của con người về cái hiện thực là không đủ. Nó cũng giống như một bức tranh chúng ta nhìn quá gần: chúng ta không cảm nhận được bức tranh nữa mà chỉ là những vệt màu lung tung và xấu xí. Trong khi làm cho thế giới

phong phú hơn bằng vô số khác biệt, những sự lung củng ấy góp phần tạo nên một sự hài hoà cao hơn.

Làm thế nào để dung hoà sự thống nhất của toàn bộ và sự thống nhất của mỗi thực thể? Vấn đề này, cũ như triết học, gần giống với hình vuông của một đường tròn (không thể giải quyết được). Leibniz đề nghị với chúng ta một cách giải.

Mọi vật sáng tạo là thuộc về Thượng đế, đáng sáng tạo. Nhưng những thực thể của thế giới không phải là Thượng đế hay những bản sao của Thượng đế, vì chúng được đặt vào *không gian và thời gian*. Mà muốn là một *Thực thể*, thì phải có *Một thực thể*. Làm thế nào chúng có thể cá thể hoá, nếu mọi bản chất đều là phổ quát?

Vật chất (có thể chia tới vô tận) cũng như thể xác (một hợp chất) không cho phép dung lên sự thống nhất được đòi hỏi. Do đó, phải chấp nhận rằng mỗi cá nhân là một chất (Leibniz gọi nó là *monade*, từ tiếng Hy Lạp *monas* là “đơn vị”). Nhưng vì mỗi thực thể có một bản chất khiến cho nó là nó, lại phải chấp nhận rằng mỗi thực thể là một *bản chất riêng biệt*.

Leibniz đặt luận điểm đáng ngạc nhiên trên cơ sở học thuyết của ông về sự *thể hiện*: vì mỗi monade thể hiện cùng một Thượng đế duy nhất, nên Vũ trụ có bao nhiêu chất cá nhân thì được nhân lên bấy nhiêu lần. Đúng là có những monade chỉ là những vật có cảm giác (động vật), và chỉ có con người là một monade có lý trí. Nhưng tất cả những monade, mỗi cái một mức, đều có tồn tại đầy đủ đến mức cao nhất và có bất chước Thượng đế theo cách của nó. Ở đâu cũng có *trí duy* - dù là vô thức, ấp ửng -, có *ham muốn* và có

sự sống; ở đâu cũng có *hành động* (do đó có khối lạc) khi monade tăng thêm mức độ thể hiện của nó, và ở đâu cũng có *dám mê* (do đó có đau khổ) khi mức thể hiện này giảm đi. Thế giới chính là một toàn thể hữu cơ và mỗi cá nhân đều đẩy những gì vốn có của nó, theo lối độc nhất.

3. Phân tích và hệ thống. – Vì các cá nhân đang tồn tại là những bản chất, nên những gì chúng làm và những gì xảy đến với chúng chỉ là những *thuộc tính* - những tính chất biểu hiện sự phát triển bản chất của chúng. Luận điểm này phù hợp với kinh nghiệm của chúng ta: những gì mỗi người làm và sống đều *liên tục diễn ra với những gì nó vốn là thế*, hành vi tự do thể hiện bản chất của một chủ thể riêng biệt. Nhưng để tránh khỏi vật chướng ngại của *thuyết định mệnh*, cần phải *phân biệt tính tất yếu về quyền*, loại bỏ một cách tuyệt đối cái ngược lại nó (chẳng hạn, không thể có hình tròn mà những đường bán kính của nó không đều nhau), với tính tất yếu về thực tế (*ex hypothesi*). Những gì đang xảy ra đúng là cái hiện thực, đúng là cái chắc chắn, vì đang xảy ra, nhưng điều ngược lại nó không phải là ngược lại tự thân, do đó không phải là không thể có. Chẳng hạn, César đã vượt qua Rubicon (con sông nhỏ tách Italia khỏi xứ Gaule - ND), nhưng chẳng có gì là không thể có tự thân khi ông ta không vượt qua nó. Tóm lại, những gì thực sự đang xảy ra *vẫn chưa hết tính ngẫu nhiên*, và những gì không xảy ra vẫn không trở thành *không thể có*.

Khi Leibniz khẳng định rằng người ta có thể suy diễn toàn bộ lịch sử thế giới bằng cách phân tích những bước của César vượt

qua Rubicon. là ông nhắm tới Thượng đế mà năng lực phân tích vô hạn của ngài cho phép ngài nắm được sự phát triển của tất cả các bản chất và những liên hệ của chúng, cho tới khi kết thúc lịch sử. Nhưng Thượng đế chỉ *nên đoán*, ngài không *quyết định*. Do biết trước những sự lựa chọn tự do của chúng ta, ngài *đưa chúng vào sự hài hoà định sẵn*. Còn con người thì chỉ chọn cái gì đối với nó có vẻ tốt nhất, và phải chờ đợi đến khi những sự lựa chọn và những sự kiện được tồn tại, mới hiểu được chúng.

Theo pháp luật, như vậy là mọi cái đều có thể được hiểu bằng phân tích. Về thực tế, mỗi người chỉ là một quan điểm riêng về cái toàn thể, vì nó nằm vào một chỗ giao nhau riêng của không gian và thời gian. Vì thế mà có ngu dốt và sai lầm. Mỗi người tưởng mình cũng nhìn thấy giống như người khác, khi nhìn thấy và nói lên theo mức nhìn thấy của mình. Một số có *những quan điểm* hướng tới cái toàn thể là chủ yếu (các nhà triết học, Leibniz...), nhưng chỉ có Thượng đế nhìn thấy vũ trụ giống như tất cả các cá nhân trong cùng một lúc, do đó, hoàn toàn khác: Thượng đế là *Nhà đo hình học chung (Géométral commun)* duy nhất.

Với việc khẳng định rằng mọi cái đều có thể suy diễn từ trước (*a priori*), có thể được hiểu bằng phân tích, có thể được diễn đạt bằng ngôn ngữ. Leibniz tạo ra các khái niệm hệ thống và cấu trúc. Dự án *Đặc trưng phổ quát* của ông (tìm hiểu những yếu tố đơn giản đồng nhất, mà bằng cách kết hợp nhau, chúng có thể tạo ra tất cả những lập luận) đã gợi ý cho những tổ hợp và những máy tính hiện nay. Leibniz có ý tưởng nhưng không có công cụ. Nhưng, nói cho đúng, máy tính tuyệt đối duy nhất chính là Thượng đế.

IV. — Spinoza

1632 - 1677. — Sinh ở Amsterdam trong một gia đình Do Thái, con cháu những người *marranes* ở bán đảo Ibère (Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha hiện nay họ bị lưu vong vào cuối thế kỷ XVI - ND), Spinoza đã nhanh chóng đoạn tuyệt với đạo Do Thái (bị rút phép thông công năm 1656) và từ bỏ những hoạt động thương mại. Sống bằng nghề mài các thứ kính quang học, ông thường lui tới gặp gỡ với những giới cộng hoà và những nhà tư tưởng tự do.

Spinoza là một người đơn độc, nằm bên ngoài mọi trường phái. Tư tưởng của ông, không được đón nhận vào thời ông, đã được dùng làm trạm chuyển giữa chủ nghĩa duy lý đang chiếm lĩnh và *Thời Khai sáng*, vì nó được khích lệ bằng một quan niệm về cái tuyệt đối làm thay đổi vị thế và chức năng của lý trí. Chính vì thế, bất chấp việc xếp theo niên đại, Spinoza là người cuối cùng trong những nhà duy lý cổ điển.

Mặc dầu tác phẩm của ông rất khó, nó được trình bày theo lối đo lường hình học (*more geometrico*), nhà triết học nào cũng phải dụng dẫu với tư tưởng ấy, mà theo lời Hegel, nó xuất hiện như chính bản thân triết học, trong sự thống nhất của phương pháp và ngôn từ, của siêu hình học và đạo đức học, của lý luận và thực tiễn, của tư tưởng và sự sống. Một lần nữa, đây là, khi triết học lại có tham vọng đưa tới sự *cứu rỗi*, mà không dành một tính độc lập nhỏ nhất nào cho các lĩnh vực đạo đức và - nhất là - tôn giáo. Người ta có thể thấy được tầm quan trọng của mục tiêu này.

1. Phương pháp triết học. — Sau những cơn say sưa kiểu Descartes, cần phải từ bỏ những phương pháp như một thứ máy tạo ra chân lý. Đối với Spinoza, cách sử dụng lý trí không quan trọng, mà quan trọng là *cái cách năng lực trí tuệ (réforme de l'entendement)*.

Chúng ta phải ra khỏi *loại thứ nhất* của nhận thức, trong đó về bên ngoài có sức mạnh như *quy luật*, để tự nâng lên tới *loại thứ hai* - thuộc lý trí nhưng không vượt qua giai đoạn những ý tưởng chung - và cuối cùng chuyển sang *loại thứ ba*, trong đó nảy nở *nhận thức trực giác về các bản chất* trong sự thống nhất của những ý tưởng thích hợp về chính chúng ta, về Thượng đế và về những gì còn lại.

Như vậy, phương pháp đích thực chỉ là hành trình đầu tiên đi tới minh triết như sự thống nhất của triết học và cuộc sống. Phương pháp đích thực là một quá trình giải thoát, quá trình điều chỉnh cách nhìn của chúng ta và các tồn tại của chúng ta. Việc tìm kiếm một *tiêu chuẩn* không đi tới cái gì hết: hoặc người ta đi từ một ý tưởng đúng và không cần có tiêu chuẩn, hoặc người ta không đi từ cái gì cả. Chân lý là *index sui* (*Đạo đức học*, II, 43 sc), là dấu hiệu và tiêu chuẩn của chính nó. Cái gọi là phương pháp chỉ là sự phản ảnh của ý tưởng vào chính nó, là *ý tưởng của ý tưởng*. Chính vì thế triết học là *nhận thức phản ảnh*. Nó hiện ra bằng cách tự thực hiện: bằng cách triết lý.

2. Cái hiện thực như Cái tự nó¹. – Cần phải đi từ cái hiện thực như vốn có. Đương nhiên, chính nhà triết học nói điều đó ra, nhưng chỉ khi nào anh ta hiểu được ý tưởng được khẳng định ở chính mình. Cái hiện thực như vốn có trước hết là *causa sui*, nguyên nhân tích

1. *Substance*: cái tồn tại tự nó mà không phải là một thuộc tính hay một liên hệ. Cũng có thể dịch là *Bản tính*, ND.

cực của bản thân nó, vì tất cả những nguyên nhân khác chỉ là hậu quả của những hậu quả, khiến chúng ta dựa vào cái vô hạn. Chả có cái gì *khác* ngoài nó cả. Nó **tuyệt đối** là cái nó đang có trong sự đồng nhất giữa bản chất và tồn tại của nó (sự khác biệt giữa hai cái đó là về sau này và dựa vào cái nền ấy). Cũng không cần phải phân biệt hiện tượng với thực thể tự thân. Vị trí hàng đầu của *causa sui* đòi hỏi bản chất phải phụ thuộc vào *sức mạnh*, điều này thật quan trọng cho những gì tiếp theo.

Đối với Spinoza, cái hiện thực toàn bộ là *Cái tự nó đang tồn tại* và *được nhận biết* trong cùng một sự vận động (“Tôi hiểu cái tự nó là cái gì tồn tại tự nó và được nhận biết bằng chính nó” - *Đạo đức học*, định nghĩa, I, III). Cái người ta gọi là “Thượng đế”, đó là cái tự nó (định nghĩa IV). Người ta thấy ngay rằng Thượng đế ấy không còn là Thượng đế của đạo Do Thái - Kitô nữa: Thượng đế không phải là chủ thể cá nhân và tự do, không phải là người sáng tạo, cũng không phải là Đấng che chở. Tất cả những thuộc tính giả ấy được đẻ ra bằng sự tưởng tượng hoang tưởng của những kẻ ngu dốt sợ hãi. Thượng đế chẳng phải là cái gì khác với *Tự nhiên* duy nhất, vô hạn, tích cực. Tự nhiên được gọi là *tự nhiên tự tạo (naturante)* với tư cách là *Cái tự nó* và nguyên nhân, *được tạo ra* với tư cách là *phương thức* của cái hiện thực và hậu quả.

Những lời lẽ ấy thật khó xác định một cách đơn giản. Một mặt, Spinoza làm cho chủ nghĩa vô thần không thể có được: phủ nhận Thượng đế là phủ nhận

tính hiện thực của cái hiện thực, mà cái hiện thực thì phải được thừa nhận tuyệt đối. Mặt khác, ông loại bỏ việc lựa chọn giữa sự khẳng định và sự phủ định Thượng đế, làm cho sự khẳng định không thể nào bền vững được. Do biết rằng Thượng đế ấy là Tự nhiên, người ta muốn nói tới *thuyết phiếm thần*. Nhưng như Hegel nhận xét, nếu Thượng đế là *Cái tự nó*, mà cái tự nó là tất cả, thì nói cho đúng hơn, *thế giới* không tồn tại và thuyết Spinoza chỉ là một *thuyết phi vũ trụ (acosmisme)*.

3. Những thuộc tính và những phương thức. – Ngược lại với Descartes, tư duy và khoảng rộng không còn là những chất nữa, và chỉ là những thuộc tính của chất (tức là “cái mà trí tuệ hiểu *Cái tự nó* là cái tạo ra bản chất của nó” - Định nghĩa IV). Hai thuộc tính này là hai thuộc tính duy nhất mà chúng ta đã biết, nhưng không phải là toàn bộ của cái tự nó, vì nó được tạo thành từ *vô số những thuộc tính vô hạn*. Chúng ta chỉ là những *phương thức hữu hạn của Cái tự nó*, nghĩa là những hiện thực không tự chúng có, chỉ được nhận biết bằng *Cái tự nó* mà thôi.

Vì mọi thuộc tính che giấu bản chất duy nhất của *Cái tự nó*, nên tư duy và khoảng rộng không đối lập nhau nữa. Tất cả những gì người ta nắm được trong sự ghi nhận của tư duy đều có cái tương ứng trong sự ghi nhận của khoảng rộng. Đó là học thuyết của *Thuyết song hành (parallélisme)*. Vì thế người ta sẽ tiến bước trong nhận thức của tư duy bằng cách nhận thức những sự vật của tự nhiên. Thuyết nhị nguyên cổ điển về linh

hồn và thể xác không còn lý do tồn tại nữa: linh hồn (*mens*) chỉ là ý tưởng về thể xác. Cái chúng ta thường gọi là thể xác chỉ là một hiện thực tạm thời và có thể tiêu vong. Do đó, chúng ta phải vươn lên tới bản chất vĩnh cửu của thể xác.

Khi phương thức hữu hạn chuyển thành sự tồn tại, thì bản chất của nó được định nghĩa bằng sự *ham muốn* (*conatus*, sức mạnh tích cực mà không phải là khát vọng hay tìm kiếm), và ham muốn là *nỗ lực của mỗi người để kéo dài sự tồn tại của mình*. Ham muốn là cái đầu tiên: “Chúng ta sẽ không ham muốn một vật vì nó là tốt, mà ngược lại, chính là vì chúng ta muốn nó là tốt” (*Đạo đức học*, III, 9, sc).

Chỉ có nhà triết học mới đạt tới sự nhận thức thích hợp về hiện thực con người. Chỉ anh ta mới hiểu được những ảo giác của ý thức thông thường, mà vì không hiểu trật tự đích thực của các sự vật nên ý thức này đảo ngược nguyên nhân và hậu quả. Con người tin vào tính mục đích, tin vào tự do (trong khi nó bị quy định bởi những tất yếu bên ngoài), tin vào cái thiện và cái ác (trong khi chỉ có cái tốt và cái xấu, những biểu hiện tăng thêm hay giảm bớt sức mạnh của chúng ta)... Triết học đưa tới ý thức đích thực duy nhất và tới sự tự do đích thực duy nhất. Người tự do là người chỉ tồn tại theo tính tất yếu duy nhất của bản chất của mình và chỉ tự mình quyết định hành động (định nghĩa VII).

4. Sự cứu rỗi. – Chúng ta đang đi tới chỗ kết thúc: tinh thần nào tự hiểu được chính nó và hiểu được bản chất vĩnh hằng của thể xác, tinh thần ấy có nhận thức

thích hợp về Thượng đế và về tất cả những gì sau đó. Do đó, nó biến thành *nguyên nhân thích hợp* của nhận thức. Vì thế, nhà triết học có ý thức về bản thân mình, về Thượng đế và về các sự vật (*Đạo đức học*, V, 42, sc), nghĩa là *hoàn hảo và hạnh phúc*. Loại nhận thức thứ ba chắc chắn đề ra *tình yêu trí tuệ đối với Thượng đế* (V, 32), vì ý tưởng về Thượng đế là nguyên nhân của nó, và vì tình yêu được xác định bằng *niềm vui với ý tưởng về một nguyên nhân bên ngoài*.

Vì tình yêu này là một bộ phận của tình yêu Thượng đế đối với chính ngài, nên vì thế mà Thượng đế yêu mọi người. Sự *cần rồi* của chúng ta, tức là *niềm sung sướng thanh thần* và sự tự do của chúng ta, nằm ở tình yêu đối với Thượng đế ấy. Niềm sung sướng thanh thần, vì thế, không thể là phần thưởng về đức hạnh: *nó chính là đức hạnh*. Sự suy tưởng về Thượng đế, mà ngài chính là sự sống, làm tăng thêm sức mạnh hành động, tạo ra niềm vui. Nhà Hiền triết không bao giờ ngừng tồn tại, vì bản chất và tồn tại không tách khỏi nhau nữa. Tính vĩnh hằng này rõ ràng không phải là tính vĩnh hằng của thời gian, và linh hồn không phải là một cá nhân riêng biệt có ký ức. Đối với nhà hiền triết, cái chết không là gì hết - nó chỉ là sự chấm dứt của thể xác và những đam mê mà thôi. Những kẻ ngu dốt mới cường điệu nó lên, không biết rằng suy tưởng về cái chết chỉ có thể đề ra *nỗi buồn* làm người ta xấu đi và bị nô dịch. Nhà triết học tuyệt nhiên không cần tới cuộc sống vĩnh hằng sau khi chết: cuộc sống của lý trí vĩnh hằng đủ để bù đắp rộng rãi cho anh ta.

5. Những vấn đề về quyền uy. – Vì cuộc sống sáng suốt chắc chắn được dành cho một giới tinh hoa nhỏ bé, vậy sự tồn tại của đám đông những kẻ ngu dốt có thể là thế nào? Từ lúc người ta rời bỏ lĩnh vực tư duy tự do, nơi nảy sinh ra các nhà triết học, thì không còn là sự *tuân theo* hay *không tuân theo* nữa, vì những kẻ ngu dốt đầy ảo tưởng không thể ứng xử theo chân lý.

Điều đó có ý nghĩa trước hết đối với tôn giáo. Do Thượng đế là điều chúng ta đã biết, nên lời lẽ vĩnh hằng của ngài chỉ có thể là chân lý tự nhiên, thế thôi (*Tractatus theologico-politicus*, XII). Làm sao lại có thể có những thiên khải riêng biệt và lịch sử, khi mọi chân lý đều là thiên khải? Nhưng ở những kẻ ngu dốt không thể có được những ý tưởng thích hợp, bị buộc chặt vào loại tư duy thứ nhất, thì nhận thức về Thượng đế không tránh khỏi là *định kiến*, vì thiên khải được khuôn theo những gì họ đã nghĩ tới nó (với những ảo tưởng về tự do, linh hồn, cái thiện và cái ác...). Để nói với họ, phải dùng một thứ ngôn ngữ hình ảnh, phải diễn đạt bằng những *câu chuyện*. Vì không có chân lý ở trong đó, nên tôn giáo chỉ là một phương tiện để dành được sự *tuân theo*. Do đó mà nó có liên hệ mật thiết với chính trị.

Về nguyên tắc, không còn có uy quyền bên ngoài con người nữa, cũng như không có ánh sáng nào cao hơn tự nhiên (TTP, VII). Nhưng để cai quản đám đông, phải dùng tới sự sợ hãi. Chính Moïse, dưới bề ngoài những luật của Thượng đế, đã thiết lập luật pháp của người Do Thái cổ như vậy.

Chẳng phải lý trí có thể có hiệu quả tốt hơn chế độ quân chủ biến sự sợ hãi thành tôn giáo đó sao? Lý trí có thể làm cho những nền tảng của luật tự nhiên, tức là ham muốn và sức mạnh, trở thành có hiệu lực trước mắt. Chính trị phải làm vui lòng mọi người như họ vốn có. Và vì họ chỉ có thể sống thành *cộng đồng*, nên họ buộc phải liên kết nhau để bảo đảm sự an toàn của họ và để có cuộc sống tốt nhất có thể có (TTP, XVI). Sự cam kết xã hội (hay *khế ước*) nằm ở chỗ *chuyển sức mạnh của mỗi người cho xã hội*. Đó là gốc rễ của nghĩa vụ xã hội và chính trị. Trong những điều kiện đó, dân chủ là chế độ tốt nhất có thể có, vì chỉ khi nào tuân theo toàn thể dân chúng thì con người mới bình đẳng và tự do.

Ảnh hưởng của thuyết Spinoza rất lớn, nhưng những môn đồ của nó hiếm khi hoạt động cùng một độ cao giống nhau. Nếu đúng là tính đơn nhất của Cái tự nó đẩy tới sự đồng nhất của tinh thần và vật chất (những từ ngữ này chứng tỏ đã bị trượt đi), thì không có một người nào theo thuyết Spinoza lại lật ngược *Đạo đức học* chỉ có lợi cho một thuộc tính. Cũng vậy, nếu có thể chứng minh rằng sự khẳng định của thuyết Spinoza ngang với mọi thứ chủ nghĩa vô thần tinh vi, thì *Deus sive Natura* không phải là một sự tuyên bố trực tiếp những niềm tin theo thuyết tự nhiên. Chính vì Spinoza được hiểu như thế, như người ta thấy điều đó ở Bayle, Fontenelle, linh mục Meslier, dom Deschamps, Diderot, d'Holbach, Helvétius, Toland, Lessing... Cũng vậy, người ta nhìn thấy xuyên qua nhà hiền triết này gương mặt của "nhà triết học" xưa đuổi các "định kiến" và các "áo lừng", một người chuyên "làm mất đi sự thần bí". Cuối cùng, có thể cho

rằng sự phân chia giữa những học giả tự do và đang thống trị với những kẻ ngu dốt là những kẻ phải tuân theo, đã đóng một vai trò quyết định trong việc xây dựng những cấu trúc của quyền lực hiện có. Nếu triết học nắm giữ chân lý tự nhiên của Phúc âm, thì về phía nó. Nhà nước nắm giữ nhân lý của Giáo hội. Người ta có thể tìm hiểu về nội dung chính xác của thuyết Spinoza và cái cách mà tinh thần của nó tràn qua các dòng chữ của nó.

CHƯƠNG IV

THỜI ĐẠI PHÊ PHÁN LÝ TRÍ

Khi người ta đề cập một thời kỳ nào đó (thế kỷ XVIII) và một số tác giả nào đó, thì thật thích hợp khi nói tới *triết học thời Khai sáng*. Nhưng nếu đúng là có một *tinh thần* của thời Khai sáng thật, thì phải thừa nhận rằng nó thổi đi theo nhiều hướng và, nhất là, ở những độ cao rất khác nhau.

“Ánh sáng” nói đây là ánh sáng của lý trí, nhưng lý trí nào? Lý trí đang hoạt động, đang chủ trì “toà án của lý trí”, không phải là một thực thể thô sơ và bất biến, mà là hiệu quả của quá trình triết học riêng của nó. Lý trí bao giờ cũng là con đẻ của lý trí và những giả định của nó. Chính vì thế, thời Khai sáng chủ yếu là một thời đại phê phán - thậm chí bạc bẽo - đối với một lý trí bị giằng xé giữa hai cực riêng biệt của *Tự nhiên* và *Tự do*.

Theo cách trình bày thông thường, lạc quan và tích cực nhất của nó, tinh thần Khai sáng dường như tiếp nối đã phát triển duy lý của triết học cổ điển (đặc biệt như *Bách khoa thư* chứng tỏ). Nhưng có một sự khác biệt chủ yếu: người ta trốn khỏi hay từ bỏ chức năng siêu hình của lý trí.

Một cách không thể tránh khỏi, hồi đó người ta có xu hướng quy cái hiện thực thành *hiện tượng*, và bị ám ảnh về cái *như thế nào* của các sự vật mà chỉ cần mối liên hệ nguyên nhân và kết quả là đủ để giải thích rồi. Bị quyến rũ bởi Newton, thiên tài khoa học

cao nhất, người ta bỏ rơi mô hình toán học về tri thức để chọn một mô hình vật lý. Về mặt triết học, những ý tưởng ấy không mới. Nhưng sự bảo lãnh của các khoa học thực chứng đang nở rộ dường như đem lại cho chúng một sức mạnh để thắng tất cả mọi thứ.

Chính vì thế mà lý trí trở thành duy tự nhiên và duy cơ học: tất cả những gì là “hiện thực” đều có thể được tạo ra và tạo ra lại như cỗ máy. Bản thân lý trí cũng không thoát khỏi tình trạng đó (Locke - 1632-1704 - đã có một thành công lớn với lý thuyết sản xuất các ý tưởng từ những yếu tố cơ sở trực tiếp: “các cảm giác”). Helvétius cũng làm như vậy đối với tính thần. Tất cả những hiện thực của con người như vậy là có thể được tháo ra và lắp lại - dù đó là tín ngưỡng, phong tục, tôn giáo hay xã hội.

Tự nhiên vừa là sản phẩm thao tác, và là nền móng của toà nhà mới, vừa là môi trường bao quanh. Người ta có thể xây dựng cái tính người (*l'humain*) trên một cơ sở “tự nhiên” trực tiếp, chưa có “tính người” - do đó mà người ta mê thích những người hoang dã được coi như “tự nhiên”. Để so sánh, những người hoang dã hẳn đã cho phép xác định trong chúng ta những gì nằm trong phạm vi cái nhân tạo (ngôn ngữ, ý tưởng, phong tục...). Condillac cũng đẩy việc “biến thành man rợ” (*ensauvagement*) này đến cùng: bằng cách dần dần cho thêm những năng lực cảm giác vào một pho tượng, phải chăng đó là con người được ông dựng lại trong phòng thí nghiệm? Ước muốn chung là xây dựng một triết học “tự nhiên”, một tôn giáo “tự nhiên”, một đạo đức “tự nhiên”.

Người ta cũng không thể quên *sản xuất* ra xã hội. Hobbes (1588 - 1679) đã khởi xướng sự vận động này: nếu con người tự nhiên là chó sói đối với con người, thì nỗi sợ bị tiêu vong đem lại lý do cho việc xây dựng một xã hội có điều tiết. Khi đã có đà, người ta thấy sinh sôi nảy nở những lý thuyết tranh chấp

nhau. Rõ ràng còn phải đặt tự do vào vị trí của nó trong một vũ trụ phụ thuộc vào thuyết quy định¹. Điều đó không dễ dàng. Nhưng ánh sáng của lý trí để làm gì, nếu không phải là để “giải phóng” loài người?

Cách đối xử với Thượng đế cho thấy hết sức rõ tinh thần mới này. Nếu người ta coi ngài là Tác giả của Tự nhiên, thì người ta biến ngài thành một Kiến trúc sư, một Người chế tạo đồng hồ (Voltaire). Nếu người ta có một sự sùng kính nào đó, người ta sẽ gọi ngài là Đấng hoàn toàn khác, không thể với tới được, một đối tượng tình cảm thuần túy. Nhưng nếu như người ta phán xét ngài lập lại. Tự nhiên và các quy luật của nó lên một cách vô ích, thì người ta chỉ còn đồng nhất ngài với Tự nhiên mà thôi (Diderot). Nhưng trong tất cả những trường hợp ấy, đều có ảnh hưởng logic của chủ nghĩa tự nhiên.

Thứ triết học này không thể lấy nhận thức tư biện, sự minh triết, sự suy tưởng hay cứu rỗi nhập môn làm mục đích nữa. Nó *chiến đấu* cho hạnh phúc - hay cho phúc lợi - của con người, đấu tranh chống lại những “định kiến” của chủ nghĩa ngu dân, cố nhớ bật những gốc rễ của đau khổ và cái ác. In sâu một khái niệm về thời gian lịch sử theo đường thẳng, thoát thai từ Kitô giáo, dự án này sẽ nuôi dưỡng ý tưởng và huyền thoại về sự *tiến bộ* mang tính luỹ tích và vô tận.

Cần phải hiểu đúng tính độc đáo của một thời đại, trong đó có rất nhiều những người “sáng suốt” chiếm lại cùng những khuôn mẫu ấy: phản ánh cùng một tâm thức giống nhau. Bất cứ người “sáng suốt” nào cũng tự coi mình là *nhà triết học*, và bất cứ nhà triết học nào cũng tự coi mình là một *học giả* có sứ mệnh hướng dẫn tư tưởng, sở thích và hành động của những

1. *Déterminisme* - thường được dịch là *quyết định luận* - ND.

người khác. Nhưng cũng có vài nhà tư tưởng nổi lên từ đám người giống nhau ấy, mà về mọi mặt vượt qua một thời đại mà họ cũng đã từng góp phần tạo nên.

I. — Hume

1711 - 1776. – Hume trước hết là nhân chứng nổi bật nhất của truyền thống triết học Anh, mà với F.Bacon (1561 - 1626), nền triết học này đã phê phán những định kiến hay những “thần tượng”, đã mở ra những con đường cho tinh thần khoa học thực nghiệm; với Locke, nó đã minh họa cho chủ nghĩa kinh nghiệm triết học; với Berkeley (1685 - 1753) nó đã làm lung lay niềm tin tâm thường về sự tồn tại khách quan của vật chất (nếu cái hiện thực như nó hiện ra trước chúng ta - *esse est percipi* - và nếu tính hiện thực của chủ thể nhận thức là sự nhận thức - *esse est percipere* - thì không có gì cho phép khẳng định rằng có một hiện thực tự thân, độc lập với sự xuất hiện của nó đối với chúng ta cả). Nhất là ông đã đẩy khá xa những ảnh hưởng của một số luận điểm cơ sở đến mức ông sẽ trở thành một người ở ngoài lề chủ nghĩa kinh nghiệm, một kẻ hoài nghi có thể hoài nghi cả với chủ nghĩa hoài nghi của mình - tóm lại, một bộ óc xuất sắc nhưng đáng ngờ đối với nhiều người.

1. Phương pháp. – Phụ đề *Bàn về bản chất con người* là cả một chương trình: “Tiểu luận về sự áp dụng phương pháp thực nghiệm vào những chủ đề đạo đức”. Vấn đề là phải đạt tới khoa học về bản chất con người nhằm giải thích mọi cái từ đó. Cách thức tìm kiếm là điều tra, nhưng không phải là để tìm hiểu về các sự vật mà là để hiểu những gì diễn ra trong chúng ta, bằng cách sử dụng lý trí mà bản thân lý trí cũng chỉ là một hiện ứng của tự nhiên.

Chủ nghĩa kinh nghiệm là cần thiết: thật vậy, khi người ta bắt tay tìm hiểu một kinh nghiệm căn bản, người ta thấy có *án tượng* với đặc trưng của nó là *tình sống động*. Ấn tượng chính là hiện thực trong tính vật chất tích cực của nó. Ý tưởng chỉ là một bản sao, một sự xuất hiện thứ hai trong tư duy.

Một khi điều này đã được đặt ra thì mọi cái còn lại đều bắt nguồn từ đó. (Như Hegel nói sau này, đó vừa là chỗ mạnh vừa là chỗ yếu của học thuyết ấy). Triết học, đạo đức và tôn giáo chỉ còn là những *sự kiện* cần được đối xử như chúng vốn có.

2. Niềm tin. – Nếu hiện thực là *án tượng*, thì trước hết phải phê phán chủ nghĩa khách quan ngây thơ coi liên hệ nhân quả là một *sự liên kết tất yếu và khách quan*, có trong các sự vật.

Ai có thể biết được rằng nước đóng băng lại ở một nhiệt độ nào đó, nếu không bao giờ làm thí nghiệm? Kết quả, do đó, không thể được rút ra từ nguyên nhân bằng một phân tích đơn giản *có sẵn*. Nhưng kinh nghiệm cũng không đem lại cho chúng ta *sự liên kết*. Khi chúng ta *lần đầu tiên* nhìn thấy một hòn bi-a đụng vào một hòn khác, chúng ta chỉ ghi nhận sự *gặp nhau* của những chuyển động của chúng. Tại sao chúng ta lại khẳng định tính nhân quả sau khi *lặp đi lặp lại* kinh nghiệm một số lần nào đó, trong khi chẳng có cái gì hơn trong lần thí nghiệm cuối cùng so với trong lần thí nghiệm đầu tiên? Vì sự lặp đi lặp lại đẻ ra một *thói quen*, và thói quen thì đẻ ra *niềm tin*.

Sự liên kết nhân quả, do đó, không phải nằm trong các sự vật một cách khách quan. Chúng ta tưởng rằng mặt trời bao giờ cũng mọc vào buổi sáng sớm, vì

chúng ta quen thấy như thế. Niềm tin chính là một ý tưởng sống động, thống nhất hay liên kết với một ấn tượng đang có. Nhưng, vì nó là một kinh nghiệm đặt ra sự tồn tại khi không có hiện tượng, nên nó vẫn là một ý tưởng và thuộc về tưởng tượng.

3. Lý trí hoài nghi. — Lý trí có bị lay chuyển không? Không, vì chính nó vạch trần ra cơ chế của niềm tin. Nhưng sự vạch trần này không phủ huỷ các niềm tin, vì chúng gắn với tưởng tượng một cách tất yếu. Thật ra, niềm tin là cách sống của chúng ta trong một sự hoà hợp nào đó với tự nhiên, giống như bản năng ở động vật.

Niềm tin chỉ tự bảo đảm cho nó và không bao giờ quyết định giá trị của đối tượng của nó cả. Tuy nhiên, xác suất của nó không giống nhau. Chẳng hạn, tính đồng nhất của Tự nhiên là điều phải thừa nhận, trong khi phép lạ lại không tuân theo tính liên tục tự nhiên. Nếu tự nó không phải là không thể có được, thì xác suất của nó bằng không. Vì thế, thật vô ích khi muốn rút từ “trật tự thế giới” (nhưng là trật tự nào?) sự tồn tại của một Tác giả thần thánh: sự chênh lệch là quá lớn. Nhưng không phải vì thế mà người ta có thể chứng minh rằng Thượng đế không tồn tại. Thuyết hữu thần và thuyết phản hữu thần (*anti theïsme*) quay lưng lại với nhau. Trong lĩnh vực này, ai bảo vệ một sự nghiệp bao giờ cũng bị thất bại, còn kẻ tấn công thì luôn luôn chiến thắng.

Chủ nghĩa hoài nghi thường tiến công mọi thứ và chẳng bảo vệ cái gì cả, làm lung lay mọi cái trên đường đi của nó, kể cả chính bản thân nó. Hume sau này đã thú nhận rằng ông chịu đựng điều đó thật khó khăn.

gì?" Sự *phê phán* muốn trở thành phương pháp vận năng làm cách mạng hoá cái nhìn của chúng ta.

Nhưng động lực cuối cùng của sự nghiệp này là gì? Kant không che giấu nó: nó thuộc về *đạo đức*. Vấn đề căn bản của con người, dù đó là ai, là vấn đề về ý *nghĩa tồn tại* của mình, mà không có nó người ta không thể sống được. Trên thực tế, tính người của con người, cái quyết định số phận của nó ("*Tôi phải làm gì? Tôi có thể hy vọng cái gì?*"), chính là ở đó chứ không phải ở tri thức tư biện. Lợi ích cao nhất của sự *phê phán* hiện ra như vậy.

Để đạt tới chỗ đó, như Kant tuyên bố trong lời tựa thứ hai cuốn *Phê phán lý trí thuần túy*, "tôi đã phải xoá bỏ tri thức để nhường chỗ cho lòng tin (xin hiểu: lòng tin thuần túy của lý trí thuần túy vào việc ứng dụng nó về mặt đạo đức). Mệnh đề nổi tiếng này có nghĩa là việc nêu rõ những điều kiện, để có thể có mọi nhận thức phải cho phép chúng ta đồng thời vạch ra những *giới hạn*, để lại trường hợp tự do cho một điều khác, một điều căn bản.

Nếu như có thể có tri thức chân thực, và nếu nó được đòi hỏi để tạo nên tính người, thì phải dành tính người cho một vài kẻ - những ai hiểu biết - và từ bỏ tất cả những người khác. Hơn nữa, nếu con người hiểu biết được mọi cái về linh hồn và về Thượng đế, thì nó không cần phải tuân theo một cách hèn hạ những mệnh lệnh của một ông chủ nữa, và hành vi của nó sẽ mất đi mọi tính chất đạo đức, cùng với tự do và trách nhiệm. Nhưng nếu tri thức có bản chất khoa học (với tất cả những lợi thế của điều đó), thì cái hiện thực sẽ quy thành những hiện tượng, chủ thể quy thành

đối tượng, thuyết quy định (*déterminisme*) sẽ chiến thắng, và sẽ không còn có tính người nữa.

2. Những điều kiện và những giới hạn của nhận thức. – Để hiểu, cần phải nêu ra những phán đoán. Nhưng làm thế nào để những phán đoán ấy vừa cần thiết lại vừa phong phú về nội dung?

Những phán đoán *phân tích* là cần thiết, vì các vị ngữ (hay thuộc ngữ) đã nằm trong chủ ngữ (chẳng hạn: con người đều sẽ chết; một tam giác có ba góc). Nhưng chúng chẳng cho chúng ta biết cái gì hết. Những phán đoán *tổng hợp*, trái lại, đều phong phú và hữu hiệu vì chúng thêm vào chủ nghĩa những vị ngữ không nhìn thấy (chẳng hạn: trái đất là tròn). Nhưng vì người ta chỉ có thể nêu lên những phán đoán ấy bằng cách dựa vào kinh nghiệm, nên chúng không có tính tất yếu. Tuy nhiên, trong toán học và vật lý cơ bản, có những phán đoán vừa là *tổng hợp*, vừa là *có sẵn* (*a priori*), do đó, phong phú về nội dung mới mẻ, mà không cần nhờ tới kinh nghiệm (chẳng hạn: bảy cộng năm thành mười hai; đường thẳng là đường ngắn nhất giữa hai điểm). Tại sao? Vì có một cái gì đó tạo nên đối tượng của một trực giác, dù rằng không có một kinh nghiệm bên ngoài nào. Cái gì đó, chính là *không gian* và *thời gian*.

Bằng việc chứng minh rằng không gian và thời gian không phải là những hiện thực khách quan, mà là những *hình thức* có sẵn thuộc *năng lực cảm giác* của *chủ thể*, Kant đã tháo được cái then cửa đầu tiên. Đúng là có một dữ kiện bên ngoài (“cái khác nhau có thể cảm nhận được”), nhưng chúng ta chỉ có thể hiểu nó, khi nó được không gian hoá và thời gian hoá, vì năng lực cảm giác của chúng ta, cái nhận ra nó, không thể bị đặt ra ngoài cuộc.

Dữ kiện được trực giác ấy còn phải được làm nổi rõ bởi các *phạm trù* của *năng lực trí tuệ* chúng ta, một kiểu lưới sàng không bắt nguồn từ kinh nghiệm, nhưng lại cho phép cấu trúc mọi kinh nghiệm có thể có. Tính nhân quả, được tìm kiếm một cách vô ích trong các sự vật, là một trong những phạm trù ấy. Vì thế, chính con người đem lại tính tất yếu của mình cho nhận thức kinh nghiệm.

Các phạm trù là những khái niệm chỉ dùng để điều chỉnh và sắp xếp kinh nghiệm. Nếu chỉ lấy bản thân chúng để nói, bên ngoài mọi nội dung được chứa đựng trong đó được làm bằng một *chất liệu* do chúng ta cảm nhận (mà nếu không có những khái niệm ấy thì không thể cảm nhận được), thì những khái niệm ấy sẽ trống rỗng. Do đó, chúng không thể có được sự ứng dụng tư biện.

Vì sự phán đoán thể hiện một cách thích hợp tính tự phát của chủ thể suy nghĩ trong khả năng liên lạc và tổng hợp *có sẵn* của nó (đối với Kant, *suy nghĩ tức là phán đoán*), nên các phạm trù này được suy diễn từ bảng phán đoán do logic Aristote lập ra.

Nhưng để những khái niệm *thuần túy* ấy của lý trí có thể được áp dụng vào những trực giác *kinh nghiệm* trong khi chúng rất khác với những trực giác này, thì phải có một yếu tố thứ ba, giống với hai yếu tố kia, liên kết chúng lại: đó là *dạng thức* (*scheme*), sản phẩm của sự tưởng tượng siêu việt. Dạng thức không phải là một hình ảnh, mà là cái làm cho những hình ảnh có thể có được và liên kết chúng với khái niệm (chẳng hạn, hình học khảo sát về dạng thức của tam giác, mà không phải về hình ảnh của một tam giác riêng biệt nào đó). Vì lý trí chẳng hướng vào cái gì hết, ngoài sự thống nhất cái khác của trực giác vào ý nghĩa nội tại (tức thời gian), nên các dạng thức rốt cuộc chỉ là *những quy định có sẵn của thời gian*.

Vì các phạm trù là những cách thức liên kết, nên hành vi liên kết cũng phải là một, phải có trước hành vi ấy mà không phải là kết quả của nó. Chỉ có một chủ thể mới có thể đáp ứng được yêu cầu ấy, một chủ thể mà bản thân nó không phải là đối tượng kinh nghiệm, vì nó là điều kiện cuối cùng: đó là chủ thể siêu việt. Chủ thể ấy không phải là tôi - một chủ thể kinh nghiệm, có ý thức về mình, một hiện tượng đơn giản. Đối với Kant, sai lầm lớn của Descartes là đã lẫn lộn chủ thể kinh nghiệm và chủ thể siêu việt trong kinh nghiệm *cogito*.

Vì chúng ta không thể bỏ qua những điều kiện của nhận thức, nên chúng ta chỉ có thể biết các sự vật như chúng hiện ra trước chúng ta - các hiện tượng - mà không phải các sự vật như chúng ở trạng thái tự thân. Nhận thức tự biện, do đó, không thể có.

Sự hy sinh này cho phép chúng ta cứu được cái chủ yếu. Thật vậy, khi dựa vào tính hợp thức của một nhận thức khoa học về các hiện tượng, người ta cũng đồng thời cấm khoa học ra khỏi lĩnh vực của nó và cấm nó có một tham vọng nhỏ nhất nào về những hiện thực tự thân không phải là những hiện tượng. Con người rất có thể hoàn toàn bị quy định trong trật tự tự nhiên, nhưng người ta giữ cho nó một trật tự khác, trật tự của tự do, mà khoa học về các hiện tượng không thể nào kiểm soát được. Do đó, sự phê phán cách trình bày tâm lý học về linh hồn và những bằng chứng lý thuyết về sự tồn tại của Thượng đế, có một chức năng cụ thể: làm cho sự bàn luận theo chủ nghĩa tự nhiên và chủ nghĩa phản hữu thần trở thành không thể có và không hợp.

thức, vì sự bàn luận ấy vi phạm những giới hạn nhận thức của chúng ta.

Nhưng nếu năng lực trí tuệ bị đóng chặt vào các hiện tượng, không thể *hiểu* được các sự vật tự thân, thì lý trí vẫn có thể *suy nghĩ* về chúng. Tất cả những gì chúng ta bị mất đi về mặt tư biện lý thuyết (vô ích) sẽ được có lại bằng còn đường *thực tiễn*.

Thế là Kant đã thực hiện được phần đầu chương trình của mình: ông đã *tạo được một vị trí*.

3. Con đường huy hoàng của thực tiễn. – Chúng ta không chấm dứt những tham vọng nắm được tất cả trong sự nhận thức để lao vào thuyết phi lý. Việc chuyển sang “lòng tin” phải được hiểu như nó diễn ra trong hiện thực: chiến thắng của lý trí. Những lý trí này được triển khai trong lĩnh vực *thực tiễn*, bao gồm “tất cả những gì có thể có bằng tự do”.

Sự tự do ấy được hướng dẫn bằng cái gì? Bằng một chuẩn mực bên ngoài, đó là *cái Thiện*. Không phải bằng tồn tại, vì ở đây chỉ nói tới cái phải tồn tại. Cũng không phải bằng những tình cảm hay những khát vọng, tất cả những thứ đó đều thuộc về tính khách quan kinh nghiệm. Cũng không phải bởi tính có ích hay thành công: từ khi người ta định ra một mục đích, hành động trở thành một phương tiện, và những yêu cầu đều chỉ là về kỹ thuật. Khi có một mục đích bên ngoài, thì những yêu cầu đều *có tính giả định*, và chúng không bao giờ có thể chỉ huy *một cách tuyệt đối* cả. Hạnh phúc có thể là một bốn phần không? Không, vì nó thuộc về những thiên hướng tự nhiên của chúng ta và hiện ra như một *mục đích*. Hơn nữa, nếu tự nhiên làm cho hạnh phúc trở thành mục đích tự nhiên của chúng ta, thì lẽ ra nó cũng có thể

dem lại cho chúng ta những phương tiện tự nhiên để đạt tới đó, nhưng không phải như vậy! Không phải vì thế mà hạnh phúc có thể bị coi thường, nhưng nó không phải là một luật đạo đức đòi hỏi những điều kiện mà chúng ta không thể nắm chắc được. Bốn phần, do đó, không làm cho chúng ta trở nên hạnh phúc, mà chỉ làm cho chúng ta xứng đáng được hạnh phúc (*Những nền tảng của siêu hình học về các phong tục*).

Chỉ có mệnh lệnh nhất quyết mới thật sự có tính đạo đức: cần phải hành động vì *hỗn phận*, không có một lý do nào khác. Vì kết quả hành động của chúng ta phụ thuộc vào thuyết quy định của chúng ta thoát khỏi sự tự do của chúng ta, nên chỉ có ý *định* của chúng ta mới có thể có tính đạo đức. Vậy thì *động cơ* hành động của chúng ta có thể là gì? Ở một người hoàn toàn theo lý trí, luật pháp sẽ áp đặt ngay sự quyết định đạo đức. Nhưng ở con người cũng thuộc về tự nhiên, thì phải có một yếu tố cho phép đẩy lùi những ham mê và nâng cao sự tồn tại của mình. Động cơ ấy là sự *tôn trọng*, sản phẩm của luật pháp và lấy luật pháp làm đối tượng. Sự tôn trọng là *tình cảm* con người duy nhất không mang *tính tình cảm* (bệnh lý, như Kant nói). Nó quy định ý chí về mặt chủ quan, còn luật pháp thì quy định về mặt khách quan.

Trong thế giới, có cái gì có thể được coi là tốt mà không bị một sự hạn chế nhỏ nhất nào? Một ý *chí tốt*. Ý chí ấy là tự do, nếu luật pháp chỉ bắt nguồn từ lý trí thực tiễn mà không có sự quy định tự nhiên. Nhưng để tránh khỏi bất cứ nội dung nào (có nguồn gốc cảm giác hay hiện tượng), luật pháp phải được xây dựng

chỉ bằng *hình thức* của tính lý trí. Không thể mơ tưởng tới một cái gì đơn giản hơn: khi tự hỏi xem hành động được dự phòng có tính đạo đức không, chỉ cần tự hỏi xem *châm ngôn (luật pháp) của hành động ấy có thể được nêu lên mà không mâu thuẫn với luật pháp phổ quát hay không* (chẳng hạn, sẽ là phi đạo đức nếu vay mượn mà định sẽ không trả, vì khái niệm vay mượn bị mâu thuẫn này phá hủy).

Không hiểu được những động cơ thâm kín của mình, chúng ta không biết đã có một hành động duy nhất nào *thật sự đạo đức* trong thế giới này chưa... điều đó không ngăn cản phải áp đặt bốn phân lên mọi người có lý trí nói chung - một con người là *mục đích tự thân* mà không phải là *phương tiện*. Đó là lẽ tại sao phải hành động như thế nào, để người ta coi tính người như một mục đích và không bao giờ như một phương tiện, ở bản thân mình cũng như ở mọi người khác (điều này đã cấm đoán việc tự sát, chế độ nô lệ và mại dâm). Con người không có *giá cả*, nhưng nó tuyệt đối *có giá trị*.

Vì nguyên lý bốn phân loại bỏ mọi sự phụ thuộc vào một chuẩn mực bên ngoài (*hétéronomie*, không độc lập), nên ý chí chỉ buộc phải tuân thủ luật pháp của chính mình: nó là *độc lập*. Và vì mọi người có lý trí đều là chủ thể của cùng một luật pháp buộc phải coi họ như những mục đích, nên họ gắn kết với nhau bằng những luật pháp khách quan chung, điều này tạo thành một *sự ngự trị của những mục đích*. Do đó, ý tưởng về ý chí của mọi người có lý trí, tạo nên một *pháp chế phổ quát*. Sự ngự trị của những mục đích là lý tưởng phải được sự tự do thực hiện.

4. Yêu cầu và hy vọng. – Thân phận con người buộc chúng ta phải đẩy vấn đề đi xa hơn.

Trước hết, hãy gạt bỏ giả thuyết về một người *có thể từ bỏ* tính lý trí (một con người như vậy, nói cho đúng chỉ có thể là *quỷ dữ*). Đối với những người khác, còn phải chịu sự đối lập giữa *tự nhiên* và *tự do*, vì con người, một thực thể có lý trí, cũng là một thực thể của tự nhiên nữa. Thân phận bị chia cắt của chúng ta ngăn cản chúng ta thực hiện sự *tổng hợp* thế giới tự nhiên và thế giới luật pháp, nhưng điều đó không cấm chúng ta *hy vọng*. Cũng vậy, sự liên kết giữa *hạnh phúc* và *đức hạnh* không có cho chúng ta (trái lại, trong thế giới này, chẳng phải những kẻ bất công thì được thưởng, còn những kẻ đức hạnh thì bị hành hạ đó sao?) Đức hạnh đạo đức là cái Thiện *cao nhất*, nhưng không phải là cái Thiện *hoàn toàn*, bao hàm cả hạnh phúc. Chỉ có Thượng đế mới có thể thực hiện một sự *tổng hợp* như vậy.

Do đó, những yêu cầu tuyệt đối của thực tiễn buộc chúng ta *phải coi tính bất tử của linh hồn* (bởi vì sự tiến bộ đạo đức đòi hỏi một sự tồn tại vô hạn), *sự tồn tại của Thượng đế* (tác giả của Tự nhiên, đấng quân vương của vương quốc mục đích, người phán xử tối cao) và *tự do* (điều kiện của đạo đức), tất cả những cái đó là định đề. Các định đề không cho phép chúng ta hiểu chúng, mà chỉ cho phép tin và hy vọng. Như vậy, người ta lại tìm thấy “chân lý” của tôn giáo thuộc về trật tự thuần túy đạo đức (*Tôn giáo trong những giới hạn của lý trí đơn giản*).

Thế nhưng, hy vọng này không phải là một bước nhảy vào khoảng không. Những kinh nghiệm mà chúng ta có được về *vẻ đẹp* và về *tính mục đích tự nhiên*, đã làm cho chúng ta thoáng thấy một sự xích lại gần nhau giữa tự nhiên và các mục đích. Tuy nhiên, vì loài người được trang bị bằng lý trí mà không phải bằng bản năng, cho nên vị trí đích thực của nó không phải là trong tự nhiên mà là trong *lịch sử*, ở đó tính gắn bó xã hội và bạo lực quyn vào nhau. Do đó, mọi cái xảy ra như thế tự nhiên sử dụng lịch sử và những lằm lặc của nó để đạt tới những mục đích. Chính vì thế, nhiệm vụ của loài người là tự nâng lên tới luật pháp phổ quát, trong trật tự của nhà nước, để tiến tới *vương quốc của các mục đích*, bằng mọi giá.

III. — Rousseau

1712 - 1778. — Rousseau là người đứng ngoài lễ thời Khai sáng. Là con một người thợ thủ công ở Genève, tự học, sống một cuộc đời khác thường, ông luôn luôn quậy phá. Việc ông không chịu coi sự tiến bộ khoa học và kỹ thuật là chìa khoá của sự tiến bộ đạo đức đã làm cho ông phải chịu những mối hiểm khích mạnh mẽ trong các "nhà triết học" và dường như còn gạt ông ra một bên nữa. Rousseau cũng bàn về những vấn đề, cũng nghiên cứu những chủ đề giống với những đối thủ của mình (Thượng đế, Tự nhiên, tự do, xã hội, hạnh phúc), nhưng theo một lối khác, theo một logic khác. Ông đem đối lập quy luật về *tính trực tiếp (immédiateté)*, như nguyên lý và phương pháp, với sự say mê những quá trình cơ học, những cấu trúc - tóm lại: những suy tưởng.

1. Tìm kiếm cái trực tiếp. — Làm thế nào khám phá được *bản chất* thật sự của con người để phân xét đúng về trạng thái

hiện tại của nó và đem lại phương cứu chữa? Đó là vấn đề căn bản do Rousseau đặt ra, ông đã đổi mới một thứ ngôn từ rập khuôn, theo cách của mình.

Khó khăn thật đáng kể: con người hiện thời đã hư hỏng, đổi bại. Những kẻ “hoang dã” xưa kia cũng vậy. Do tất cả những gì người ta có thể thấy là sai lạc, nên một phương pháp đúng là nhằm để “gạt bỏ tất cả các sự kiện” trong đó (*Bàn về nguồn gốc của sự bất bình đẳng*, lời tựa). Ta hãy lấy con người hiện thời để nói, nếu lột bỏ khỏi nó tất cả những gì không thuộc về tự nhiên, thì sẽ còn lại con người tự nhiên. Như vậy, kẻ “hoang dã” là một kẻ bị biến thành hoang dã, là sản phẩm bằng tính trừ. Kết quả hiện ra một phương trình: *con người tự nhiên + thành tựu nhân tạo = con người hiện thời*. Tùy theo cách đọc, chúng ta sẽ hiểu được cái tự nhiên hay cái nhân tạo. Rõ ràng là tập hợp này tạo thành một vòng tròn, để lấy hay để bỏ tất cả. Nếu lấy, thì toàn bộ chuỗi tiếp theo sẽ phát triển với một sự chặt chẽ không thể cưỡng được.

Lối chuồng lả và lịch sử chỉ đem lại sự trang trí cho định đề tư hiện ấy: con người là người *một cách tự nhiên* (mà không phải là một sản phẩm nhân tạo), có tính người *một cách trực tiếp* (mà không qua xã hội,...). Do đó, cái ác làm cho nó bại hoại, mất tính người là đến từ chỗ khác, từ cái nhân tạo. Bị lột khỏi tất cả những gì người ta tưởng là có tính người đích thực, con người tự nhiên xuất hiện trước chúng ta như một thực thể cô đơn, không gia đình, không quốc gia, không ngôn ngữ (nếu không phải là “tiếng kêu của tự nhiên”, không luật pháp, vô tội (đứng ở bên này cái thiện và cái ác, mà không phải là “tốt”), xa lạ với lao động. Con người không còn là một *động vật có lý trí* hay một *động vật chính trị* nữa. Phi xã hội và không

thể sống thành xã hội, thật ra nó chỉ là một động vật như những động vật khác, chỉ có khác là nó *tự do*.

Gạt bỏ sự hư cấu đi, người ta hiểu rằng con người tổ tông ấy là ở trong chúng ta, *chính là chúng ta*, dưới những biến dạng đã tích dồn và lắng đọng lại. Do đó, sự tìm kiếm thật sự về *nguồn gốc* phải qua một sự khổ hạnh và một sự hồi tưởng cá nhân. Điểm xa nhất trong quá khứ huyền thoại của chúng ta là điểm sâu nhất trong tính nội tâm của chúng ta. Điều đó không bộc lộ ra, không thể được chứng minh, nó được *nghiệm thấy* và *cảm thấy*. Tính trực tiếp (căn tính tự nhiên) bộc lộ ra *một cách trực tiếp*.

2. Biến chất và tha hoá. — Như một sự thay thế cho Lịch sử Thánh, sự trình bày của Rousseau bây giờ có thể đưa chúng ta từ giai đoạn tự nhiên ban đầu đến giai đoạn biến chất. Nhưng sự “sa ngã” của con người thật là nghịch lý. Thật vậy, nó vừa là một sự tước bỏ, vừa là một hạnh phúc. Trong *Khe ước xã hội*, Rousseau rất thích thú với “khoảnh khắc sung sướng đã làm cho con người vĩnh viễn thoát khỏi tình trạng ấy và biến con người từ một động vật ngớ ngẩn và thiên cận thành một thực thể thông minh và một con người” (I, 8). Tuy nhiên, trong học thuyết của ông không có một mâu thuẫn nào hết. Cần hiểu rằng sự tiến bộ của con người không tách khỏi sự bất hạnh của nó: sự “sa ngã” của con người, đó là sự phát triển tính người của nó.

Tình yêu chứng tỏ điều đó: con người - động vật chỉ biết nhu cầu sinh lý và sinh dục, con người đó tránh được cả hạnh phúc lẫn bất hạnh. Với tình yêu - cái hoàn toàn không làm cho con người trưởng thành mù quáng, trái lại thế - nó được thức tỉnh về ham muốn, về tình cảm lựa chọn, khiến cho nó có được những niềm vui chưa từng có và những đau khổ kinh khủng của sự tranh đua.

Tấn kịch ấy thật rõ rệt từ khi con người lần đầu tiên gặp đồng loại của mình. Thật vậy, cái nhìn của người khác không chỉ chú ý tới vẻ bề ngoài của tôi tách rời với con người của tôi, nó chia tôi thành một cái tôi cho tội và một cái tôi cho người khác. Vẻ bề ngoài của tôi hoàn toàn rơi đi trong những trò chơi của cái nhân tạo xã hội. Tóm lại, việc qua những người khác làm cho tội trở thành khác đi, đổi tôi thành khác đi, *tha hoá* tôi (còn đối với Hegel, điều đó là chìa khoá của ý thức về bản thân có tính người đích thực).

Sự rạn vỡ trong thực thể ấy là điều kiện của những tội lỗi: tôi có thể nói dối nhưng có vẻ chân thật, có vẻ tội phạm nhưng lại vô tội. Sự đánh giá của công chúng trở thành tiêu chuẩn phán xét, những quan hệ giữa đàn ông và đàn bà bị đầu độc, và tất cả những tệ hại của xã hội đều bắt nguồn từ đó (cho tới cả những chuẩn mực và luật pháp cũng nhắc lại những tệ hại ấy trong khi cố ngăn chặn chúng).

Hai kinh nghiệm tiêu biểu cụ thể hoá sự tha hoá.

Trước hết là sự xuất hiện của *quần áo* ("người đầu tiên tạo thành đồ mặc và nơi ở..." - *Các luận văn*, I). Thật vậy, theo nghĩa đầy đủ của nó, áo quần (đồ mặc, nơi ở và thói quen) đã thay thế cái nhân tạo cho tự nhiên, xác nhận và tăng lên sự phân chia giữa thực thể và vẻ bề ngoài với tất cả những mặt nạ xã hội.

Sau đó là sự *chiếm hữu* (người đầu tiên dám nói: "Cái này là của tôi..." - *Các luận văn*, II). Đó không phải là sự bác bỏ tiền cách mạng đối với sở hữu tư nhân, mà là sự tổ chức xã hội nói chung làm cho con người *cần có những người khác, phải qua những người*

khác để ước muốn và để tự thoả mãn. Cấu trúc này vừa là điều kiện của tiến bộ, vừa là điều kiện của biến chất. Chính vì thế sắt và lúa mì “đã làm cho con người trở thành văn minh và cũng làm mất đi giống người” (*Các luận văn*, II).

Do đó, sự tha hoá kinh tế chỉ là một yếu tố riêng của *sự tha hoá phổ biến*. Dù là về của cải, quyền lực, tinh thần, vẻ đẹp, sức mạnh, sự khéo léo, công lao hay tài năng, tôi đều ở trong sự *tranh đua về ham muốn* với người khác. Ngay cả hạnh phúc của người khác cũng có vẻ như “được cướp từ hạnh phúc của tôi”.

Lĩnh vực *chính trị* bị đụng tới ngay khi những người giàu, họ tìm kiếm trước hết vẻ bề ngoài, bắt đầu hiểu rằng mục đích thật sự của họ là *sức mạnh*. Do một sự thả lỏng bạo lực như vậy, mà loài người có thể tiêu vong không cần *khế ước giả* (*pseudo-contrat*), vì nó biến sức mạnh thành luật pháp (cho những kẻ mạnh) và biến sự yếu ớt thành bốn phận (đối với những người lệ thuộc). Đó là vương quốc của sự hỗn loạn đã định trước, trong đó một số người là chủ, còn tất cả những người khác là nô lệ.

3. Đi tìm sự trong suốt. – Câu đầu tiên của *Émile* đưa cho chúng ta chìa khoá của tấn kịch này: “Mọi cái đều ra đi tốt lành từ tay Đấng sáng tạo, mọi cái đều thoái hoá đi giữa những bàn tay con người”. Người ta thấy ngay rằng chủ nghĩa vô thần không phải là giải pháp, vì cái ác đến từ con người. Do đó, trước hết phải khôi phục lại mối quan hệ căn bản giữa Thượng đế và con người, và phải áp dụng công thức ấy vào mọi cái

để khôi phục lại tất cả. Công việc này, do đó, có tính *sự phạm* một cách hiển nhiên.

Trong khi cái “nghề” duy nhất đích thực của con người là “sống” bằng cách phát triển tất cả những năng lực của nó, thì con người lại tìm cách bóp nghẹt và tha hoá con người (với những ngôn ngữ, những chuẩn mực đạo đức, những quy tắc xã hội...) Trở lực ấy lên tới tột điểm trong tôn giáo: “Bao nhiêu người ở giữa Thượng đế và ta!”, Linh mục xứ Savoie thốt lên (*Émile*, IV). Con người dựng lên những tôn giáo “khải thị”, biến Thượng đế thành thần tượng, đổi thờ cúng thành cuồng tín, tạo ra “những lời lẽ không có ý tưởng” (như “Tinh thần”, “Sáng tạo”, “Vĩnh hằng”), bày đặt ra những giáo điều vô nghĩa. Bằng cách giả định rằng không thể có *ngôn ngữ* giữa Thượng đế và con người, do đó, không có *khải thị*, không có *thần học*, và rằng *lịch sử*, nơi biến chất, không thể là sân khấu giữa Thượng đế và con người, Rousseau không thể nói được gì khác nữa. Ông chỉ cần gạt bỏ trở lực của những *khâu trung gian* là đủ để cho chân lý cuối cùng bộc lộ ra. Khi đó, người ta thấy rõ rằng tôn giáo đích thực là *tôn giáo tự nhiên*, sự thờ cúng đích thực duy nhất là sự thờ cúng *trái tim*, lòng tin đích thực duy nhất là *lòng tin thành kính* của một lương tâm chân thực.

Lương tâm, “bản năng thần thánh”, đúng là thuật ngữ của cuộc hành trình. Nó là *bản năng* vì nó là tự nhiên; bản năng ấy là *thần thánh* vì nó trùng hợp với bản thân mình tức là trùng hợp với Thượng đế. Do không còn tuân theo những chuẩn mực bên ngoài nữa, lương tâm của tôi là không thể sai lạc được (“Tất cả

những gì tôi cảm thấy thiện là thiện, tất cả những gì tôi cảm thấy ác là ác”). Sự *cứu rỗi* của tôi hiện ra theo cái đà ấy: “Tôi sẽ là tôi không mâu thuẫn, không chia sẻ và tôi chỉ cần có tôi để được sung sướng”. Sự thụ hưởng cao nhất, đó là “sự tự bằng lòng với chính mình: (*Émile*, IV).

Tóm lại, *đạo đức* là chân lý của *tôn giáo tự nhiên*, và *mỹ học* là chân lý của *đạo đức*.

4. Sự tồn tại chính trị. – Nếu con người không có tính xã hội và khả năng sống thành xã hội theo lối tự nhiên, thì *tại sao* lại có một xã hội và *làm thế nào* để tránh khỏi tính chất nhân tạo tất yếu của nó làm tha hoá con người?

Một lần nữa, phải gạt bỏ tất cả các sự kiện mà người ta không thể suy diễn được gì hết từ đó (khắp nơi người ta *nhận thấy* sự áp bức, “quyền” của kẻ mạnh nhất, sự tha hoá được thể chế hoá). Thế nhưng, nếu con người “sinh ra tự do” và nếu có xã hội tồn tại, thì phải chấp nhận rằng những hoàn cảnh *bên ngoài*, trong khi đe dọa con người về sự sống còn của nó, đã buộc con người phải làm những điều mà tự nhiên không quy định.

Một khi chấp nhận rằng mọi xã hội đều làm người ta tha hoá theo định nghĩa của nó, thì liệu có một công thức nào làm cho xã hội trở nên *tốt đẹp*, khiến cho con người “chỉ tuân theo bản thân nó” và vẫn được tự do như trước đây hay không? (*Khế ước xã hội*, I, 6). Công thức ấy chính là *khế ước*.

Khế ước đúng là một sự tha hoá, nhưng là một “sự tha hoá toàn bộ của mỗi người liên kết với tất cả các

quyền cho toàn thể cộng đồng”. Đó là nghịch lý trùm lên một logic “tất cả hoặc không có gì cả”: sự tha hoá là tốt nếu nó là chung cho tất cả, vì không một cá nhân nào còn nắm giữ một quyền lực nhỏ nhất để thực hiện đối với người khác (“do mỗi người hiến mình cho tất cả mọi người, nên chẳng hiến mình cho ai cả”). Mỗi người trở thành *chủ thể*, nhưng vì người ấy đồng thời cũng là công dân nữa, nên chỉ tuân theo bản thân mình, tức là tuân theo luật pháp, đó là luật pháp của tất cả mọi người, vì nó chẳng của riêng cá nhân nào. Bắt nguồn từ một khế ước tự do, luật pháp này chỉ có thể đến từ ý *chí chung*. Và không có một lý do chính trị nào làm chỗ dựa cho quốc gia, nên ý chí chung ấy không phục tùng một quy tắc nào, một chuẩn mực nào, nếu không phải là ý muốn riêng của mình, muốn cái gì mình muốn, bất cứ lúc nào.

Rousseau có cái để tỏ ra sự hài lòng về giải pháp này, mà chúng ta còn chưa khai thác hết những tiềm năng và những nguy cơ của nó.

Trước hết, sự xô đẩy đột ngột trạng thái tự nhiên vào trạng thái xã hội bao hàm ý nghĩa là mọi cái cùng xuất hiện một lúc: xã hội, dân chúng, Quốc vương, Nhà nước. Chỉ có những tên gọi và chức vụ là khác nhau mà thôi. Vì chỉ có thể có công thức xã hội này, nên mọi quốc gia hợp thức là một *Cộng hoà* (điều đó không ngăn cản chính phủ trở thành dân chủ, quý tộc hay quân chủ). Có thể phản bác rằng không có ai ký khế ước vào một thời điểm cụ thể của lịch sử! Nhưng chính việc *cư trú* trong quốc gia đã là việc ký kết khế ước một cách mặc nhiên rồi. Kẻ nào muốn phá bỏ sự cam kết không thể đảo ngược này, trong khi lại lợi dụng những lợi thế của mình, kẻ đó sẽ là một kẻ *phản bội*. Và vì tự do công dân của

con người từ nay được đặt vào ý chí chung, nên không kẻ nào còn có thể chống lại nó. Nếu không, "người ta sẽ buộc anh ta phải tự do". Đúng là dân chúng nói chung là mù quáng, họ không biết mình muốn cái gì và không nhìn thấy lợi ích của mình. Do đó, phải có một nhân vật nằm bên ngoài các định chế - *nhà lập pháp* - hướng dẫn họ đi thẳng đường bằng cách tác động tới *dư luận* và tiến hành "việc thay đổi bản chất con người, có thể nói như vậy", nhằm *văn hoá* họ. Tôn giáo công dân - tôn giáo về Nhà nước mà không phải là tôn giáo của Nhà nước - phải hoàn tất mọi cái, nhằm bảo đảm sự tham gia vô điều kiện của các cá nhân. Tóm lại, "sự cứu rỗi công cộng" là bắt buộc, và không thể dung thứ một cấp tranh giành nào hết (trước tiên là Giáo hội).

Rousseau không đi tới cùng sự tìm kiếm của mình, vì quốc gia ấy vẫn phụ thuộc vào cái nhân tạo. Làm thế nào có thể nghĩ tới một sự hoà giải hoàn toàn với tự nhiên được? Các luật pháp công dân lúc đó sẽ phải trở thành giống như *các luật của tự nhiên*, mà tính cứng rắn của chúng không làm hại cho tự do và không đề ra những tội lỗi (*Émile*, II): "Sự lệ thuộc của con người lúc đó sẽ lại trở thành sự lệ thuộc của các vật; người ta sẽ tập hợp vào cộng hoà tất cả những ưu thế của trạng thái tự nhiên với những ưu thế của trạng thái công dân". Đó chưa phải là giải pháp, nhưng đó là phác thảo - một con đường mà những người khác (những người theo chủ nghĩa không tưởng) sẽ vay mượn.

Rousseau là cha đẻ của những chế độ dân chủ hiện đại hay là nhà tiên tri về một chế độ toàn trị toàn vẹn? Câu hỏi này sẽ không ngừng được đặt ra. Nhưng ở đây, cần phải suy tôn ông như một thiên tài.

CHƯƠNG V

CÁI TUYỆT ĐỐI VÀ HỆ THỐNG

I. — Chủ nghĩa lý tưởng Đức

Thời Khai sáng đã để lại một toà nhà thật nền nếp, trong đó mỗi hiện thực, mỗi khái niệm, mỗi chức năng đều có vị trí của nó trong một tổng thể được đo đạc đúng phép. Thế nhưng, một làn sóng mới của những nhà văn, nhà thơ và nhà tư tưởng, say mê với Hy Lạp cổ đại, với sự thống nhất của tất cả, với tôn giáo, với sự tìm kiếm cái tuyệt đối dưới tất cả những hình thức của nó, đã đứng lên chống lại tình trạng manh mún, những sự ngăn cách, những sự phân biệt và những sự giới hạn ấy.

Triết học đã nhận ra được từ làn sóng này một sức thúc đẩy cho phép tạo ra một số kiệt tác mà một số người cho rằng không thể vượt qua được. Như một giai thoại cho thấy rõ điều đó, xin nhắc lại rằng có những sinh viên mang tên Holderlin, Schelling và Hegel đã gặp nhau ở Stift (Chủng viện Tin Lành) ở Tübingen.

Triết học này muốn tự coi và tự tuyên bố là *chủ nghĩa Lý tưởng (idéalisme)*¹, nhưng nó không phải là để chủ trương một lý tưởng

1. Ở đây trong bối cảnh này, chúng tôi dịch từ *idéalisme* là *chủ nghĩa lý tưởng* mà không phải là *chủ nghĩa duy tâm* như thường gặp - ND.

cắt đứt với hiện thực đáng buồn, càng không phải để ẩn náu vào một “ý niệm trừu tượng”, một thứ phé thải bằng lời của một “cái hiện thực” vững chắc. Chủ nghĩa lý tưởng Đức chính là khởi đầu bằng việc cùng nhau phản bác “ý niệm” và “cái hiện thực” ấy, những thứ này chỉ là những phụ phẩm của một sự đoạn tuyệt - nói cách khác: của những sự trừu tượng hoá trước đó. Triết học, giống như mọi khoa học, xứng đáng với tên gọi này, phải từ bỏ cái hiện thực đông cứng, mù mờ, hạn chế tư duy ấy, và nó bắt buộc những người ngây thơ theo chủ nghĩa hiện thực phải nghe theo, do tính trực tiếp của nó. “Tinh thần là cái tiêu cực”, Hegel nhắc nhở chúng ta. Triết học là lý tưởng chủ nghĩa vì nó không chịu thừa nhận cái hữu hạn là hiện thực đích thực, tuyệt đối, vĩnh cửu, cuối cùng. “Mọi triết học đích thực là một thứ chủ nghĩa lý tưởng, vì lý do đó”¹. Cái được mạo xưng là “cái hiện thực” do đó chỉ là một yếu tố của tính toàn bộ. Chân lý về căn bản là sự đồng nhất tư duy và tồn tại, mà sự đồng nhất này là sự phản ánh cái bản thân mình bằng chính bản thân mình. Triết học có thể lại trở thành sự hiểu biết về cái tuyệt đối.

Để lấy lại những cách gọi thuận tiện của Hegel, người ta sẽ phân biệt chủ nghĩa lý tưởng chủ quan của Fichte, chủ nghĩa lý tưởng khách quan của Schelling, và chủ nghĩa lý tưởng tuyệt đối của Hegel.

Fichte (1762 - 1814) tiếp nối Kant, nhưng ông phản bác Kant bằng cách coi sự đối lập giữa cái tôi và cái không phải tôi (*non-moi*) là một hậu quả của hành vi tình thế của cái tôi, khi cái tôi tự khẳng định và tự đối lập để có ý thức về cái mình (*conscience de*

1. Hegel, *Bách khoa thư*, đoạn 95 (bản dịch của Bourgeois, Nhà xuất bản Vrin).

soi). Cuộc sống vô hạn của thực thể thần thánh được khám phá ra ở chính trong cái tôi hữu hạn như vậy. Nhưng tri thức và thực thể không thống nhất với nhau. Thực thể thần thánh không thể được nhận thức mà chỉ được trải nghiệm trong tình yêu.

Schelling (1775 - 1854), nổi tiếng vì cuốn *Hệ thống của sự đồng nhất* của ông, đã bắt đầu triết học của mình với việc từ bỏ mọi cái có giới hạn, mọi tri thức hữu hạn. Thực thể không thể quy thành những gì đang tồn tại, và thế giới không phải là cái tuyệt đối thứ hai. Dưới sự đồng nhất $A=A$ (hay chủ thể và đối tượng), có một cái gì đó khẳng định nó và tồn tại một cách tất yếu - do đó, có một kẻ nào đó: Thượng đế. Về căn bản, chân lý của Tự nhiên là Tự duy, chân lý của Tự do là Tất yếu, và cuối cùng, Tự do là đối tượng thật sự của nhà triết học. Tự nhiên là tinh thần hữu hình, tinh thần là Tự nhiên vô hình. Theo lối của nó, cuộc sống xác nhận tinh thần và biểu hiện tự do của Tự nhiên. Các nhà khoa học thực chứng và khách quan chỉ nghiên cứu các xác chết đã cứng đờ của Tự nhiên khi nó không còn được dẫn trở về chiều sâu của nó. Do đó cái hiện thực là một tấn kịch được đóng trước hết ở trong cái Tuyệt đối (Thượng đế), quyền năng tuyệt đối và tri thức tuyệt đối về bản thân mình, chủ thể và đối tượng. Thượng đế hiện ra với chúng ta như Tự nhiên (kết quả sự tha hoá của tinh thần) hay như số phận (sự trở về của Tinh thần với chính nó bằng Lịch sử).

II. — Hegel

1770 - 1831. — Sinh ở Stuttgart, Hegel giữ chức giáo sư Trường đại học Berlin cho tới cuối đời, ở đó uy tín và ảnh hưởng của ông vô cùng to lớn. *

1. Triết học và hệ thống. — Người ta có thể bắt đầu làm triết học như thế nào? Khi người ta tìm hiểu

triết học trước khi làm triết học, để làm triết học, và khi tự hỏi mình liệu có thể hiểu nó không, hiểu cái gì và như thế nào, thì như vậy là đã làm triết học rồi, nhưng lại tách rời trước cái tuyệt đối và nhận thức, phương pháp và nội dung, khiến cho mọi cái sau đó bị ràng buộc. Các khoa học thực chứng, mà những đối tượng của chúng không phải là tất yếu mà là ngẫu nhiên (được đưa ra trong thí nghiệm), có thể sử dụng những cách thức bên ngoài. Triết học không thế, nó đòi hỏi những đối tượng tất yếu, và do đó chỉ có thể có *hình thức của nội dung của nó*.

Một mặt khác, không một triết học nào có thể bỏ qua những *giả định*. Để cho những giả định này được đặt ra và chứng minh, thì những gì được *phỏng đoán* lúc đầu phải trở thành một *kết quả*.

Điều này chỉ có thể được, nếu triết học tạo thành một vòng tròn vì bất cứ điểm nào ở chu vi cũng vừa là một “khởi đầu” và một kết quả, vì người ta lại thấy nó khi đi hết chu vi. Nói cách khác, triết học là *hệ thống* hoặc không phải là thế: “Một triết học không có hệ thống chẳng có gì là khoa học cả” (*Bách khoa thư*, đoạn 14).

2. Triết học và tôn giáo. – Vì con người là một thực thể tư duy, nên triết học, một cách đơn giản nhất trên đời, trước hết là “sự xem xét các đối tượng bằng tư duy”. Nhưng những đối tượng nào? Đó là những đối tượng được các biểu tượng về cái hữu hạn, cái vô hạn, Thượng đế... đem lại cho nó.

Thế nhưng, những đối tượng này đều giống như ở *tôn giáo*. Chính vì thế, phải dám khẳng định rằng

triết học và tôn giáo có cùng một nội dung. Luận điểm này được sáng rõ khi người ta hiểu rằng có một loại cái tuyệt đối nào đó mới có khả năng làm cho có thể có triết học, vì nó là chân lý và ngôn ngữ, mà cái tuyệt đối ấy chính là cái tuyệt đối nằm ở nền tảng của Kitô giáo.

Tất cả những khó khăn của việc bàn luận triết học bắt nguồn từ những quan niệm có sẵn, giản lược về cái tuyệt đối, theo đó thì cái tuyệt đối là không bị quy định, không thể nhận thức, không thể diễn tả, xa lạ với Tự nhiên và Lịch sử, không thể tự biểu hiện và tự nói lên. Kitô giáo thậm chí còn rơi vào một mâu thuẫn hoàn toàn khi nó bác bỏ lý trí nhân danh một lòng tin tối tăm, phi lý, không rành rọt, không biết gì về cái nó tin vào, như thể Thượng đế tạo ra lòng tin ấy không hiện ra với con người, không biểu hiện như Đức Chúa hoá thân.

Nếu nội dung là giống nhau, thì giữa tôn giáo và triết học có gì khác nhau? Có một sự khác nhau về hình thức. Tôn giáo chỉ dừng lại ở biểu tượng, còn triết học thì đòi hỏi khái niệm. Chỉ có một lời nói, nhưng có hai “tiếng nói”. Biểu tượng dừng là thuộc về trí tuệ thật, nhưng vẫn in dấu một tính chủ quan gắn liền với không gian và thời gian. Do đó, nội dung của nó không bao giờ phù hợp với hình thức của nó. Trái lại, khái niệm đề ra, tạo ra nội dung của chính nó. Nhà triết học sử dụng ngôn từ tuyệt đối về cái tuyệt đối, có ở anh ta, do anh ta tạo ra.

Như vậy, triết học không còn là tình yêu đối với tri thức như Platon từng muốn thế nữa, mà là tri thức hiện

thực thật sự. Chỉ có nó mới hoàn toàn xứng đáng được gọi là *khoa học*. Nói cách khác, nó không phải là cái gì khác mà là *gương mặt của Tinh thần tuyệt đối hiện lên trong tiếng nói*. Cuối cùng được định nghĩa như “sự thống nhất của nghệ thuật và tôn giáo” (*Bách khoa thư*, đoạn 572), nó là sự nâng cao của trực giác (trong đó biểu hiện tính toàn bộ của tôn giáo) lên tới tư duy có ý thức về chính nó.

3. Logic tuyệt đối về cái tuyệt đối. – Thật logic khi bắt đầu tư duy bằng cách vạch trần việc hình thành nội tại của tất cả những quy định về tồn tại, bản chất và khái niệm ở trong *Logos* tuyệt đối. Theo cách nói tôn giáo, *Logic* là sự hiện thân của “Thượng đế trước sự sáng tạo ra thế giới và một tinh thần hữu hạn”. Nói theo lối triết học, nó là “khoa học về Ý tưởng tự nó và vì nó” (*Bách khoa thư*, đoạn 17).

Thực thể không phải là từ cuối cùng của *Logic* mà là từ đầu tiên. Với việc không bị quy định trực tiếp của nó, thực thể *không thể phân biệt được với cái hư vô không bị quy định*. Sự quy định đòi hỏi sự *liên hệ*, nghĩa là sự phản ánh *bản chất* vào bản thân mình (nói theo lối tôn giáo: cuộc sống ba ngôi của Thượng đế). Khi khẳng định rằng cái tuyệt đối là *Chủ thể*, Hegel đồng thời cũng bác bỏ cái tuyệt đối như Cái tự nó phi cá nhân (Spinoza), như sức mạnh toàn năng độc đoán (Descartes), như Hệ thống những quy định (Leibniz). Cuộc sống của nó bộc lộ trong Khái niệm.

Thượng đế không phải là *một* khái niệm, mà chính là Khái niệm theo nghĩa chặt chẽ của nó (*Logos*, Nguồn

từ). Khái niệm là phủ định của phủ định, tức là bản chất, nó là tư thế của bản thân mình do bản thân mình, vì thế, là sự *tự do* tuyệt đối, là hành vi *tự quyết định tuyệt đối*, vừa làm nổi bật cái khác của mình, vừa đưa nó trở về với bản thân mình. Đối với chúng ta, do đó, nó không phải là cái vô hạn bị cắt đứt khỏi cái hữu hạn (vì bị giới hạn như vậy, cái vô hạn chỉ là một cái hữu hạn khác), mà là cái vô hạn bao gồm cái hữu hạn.

Chính vì thế, *phép biện chứng* “cái có tính lý trí một cách tiêu cực”, - trong đó các yếu tố tách biệt đối lập nhau, chia nhỏ ra, biến đổi thành mặt đối lập của chúng, - không phải là *tư biện* (cái có tính lý trí một cách tích cực), trong đó lý trí phản ánh hiện thực toàn bộ (*speculum*: cái gương). Đối với Hegel, *tư duy là lập luận*, và lập luận là kết hợp hai yếu tố bằng một yếu tố thứ ba làm trung gian. Hình thức tư duy, do đó, hiển nhiên là *tam đoạn luận*. Nhưng người ta thường vượt qua bộ mặt logic khá quen thuộc: thật vậy, để cho sự trung gian được đầy đủ, mỗi yếu tố được sử dụng tự nó phải trở thành trung gian, điều này đòi hỏi một bộ ba tam đoạn luận (A-B-C, A-C-B, B-A-C).

4. Cấu trúc của Tinh thần tuyệt đối. – Trong Logic học, tác giả dừng lại ở Ý niệm tuyệt đối, được định nghĩa như *sự thống nhất của khái niệm và tính khách quan*. Trong hệ thống đầy đủ, (mà sơ đồ của nó là Logic, Tự nhiên, Tinh thần), Ý niệm ra khỏi bản thân nó, bị tha hoá thành cái khác nó, và trở về với bản thân nó như Tinh thần. Triết học về Tự nhiên, do đó, sẽ là “khoa học về Ý niệm trong tính khác đi của nó” (*Bách khoa thư*, đoạn 17), còn triết học về Tinh thần

sẽ là “khoa học về Ý niệm từ tính khác đi của nó trở về với bản thân nó”.

Chìa khoá của cấu tạo này mang bản chất thần học. Cha đẻ ra Con như cái khác của mình, rồi lấy lại nó vào mình trong sự vận động hoà giải tinh thần. Thế giới được tạo ra của chúng ta là kết quả của sự vận động ngoài vị trí của Ý niệm, mà sự tha hoá trong không gian là *Tự nhiên*, và sự tha hoá trong thời gian là *Lịch sử*. Ý niệm tuyệt đối được suy nghĩ như *Logos*, bị tha hoá, và cuối cùng được thực hiện như Tinh thần. Ở bản thân nó, Tinh thần bao giờ cũng đã được *hoà giải vĩnh viễn*. Nhưng, được xem xét theo *Tự nhiên* và *Lịch sử*, thì nó đang đi tìm bản thân nó, làm sống động những hình thức và hình dạng tạo nên vận động nội tại của nó. Mỗi căng thẳng này toả ra một không gian cho sự phiêu lưu của con người và những công trình của nó. Nhưng trong khi lịch sử phải diễn ra theo tiến trình của nó, thì triết học bao giờ cũng đã có thể có vì nó nắm được *Ý niệm về Tinh thần*, một ý tưởng hiện thực vĩnh hằng.

Hành trình của ý thức con người sẽ là đối tượng của một sự mô tả *hiện tượng học* (mà không phải lịch sử hay logic). Khi trải qua những sự tin chắc (*certitudes*) nối tiếp nhau không bao giờ giống với *chân lý* nó tìm kiếm, ý thức cũng trải qua những *hình dạng* nối tiếp nhau (những hình thức *điển hình*, riêng biệt mà nó sử dụng, rồi từ bỏ và vượt qua). Đó là một hành trình biện chứng, trong hoài nghi và tuyệt vọng, trong đó sự trung gian, sự hoà giải thường không thấy có.

Phép biện chứng nổi tiếng về ông chủ và nô lệ minh hoạ rõ quá trình này. Là một thực thể *ham muốn*, con người phải qua kẻ khác

để được thừa nhận và để đạt tới ý thức về bản thân mình. Do mọi người đều đòi hỏi cùng một điều ấy, nên phải diễn ra cuộc đấu tranh một mất một còn, mà chỉ kẻ nào chấp nhận mối hiểm nguy lớn nhất, mà không phải kẻ nào thích sống sót như một con vật, mới thắng được. Nhưng kẻ nô lệ, do bị ông chủ đã trở thành kẻ hưởng thụ bắt phải lao động, sẽ hiểu được ngôn ngữ và đạt tới sự làm chủ tự nhiên - và sẽ giành chỗ của ông chủ.

Sự mặc khải Kitô giáo đảo ngược thứ tự này. Ở đây, *chân lý tuyệt đối* được trao cho con người, nhưng lại thiếu sự tin chắc tương ứng. Khi đó chúng ta chứng kiến những sự giằng xé của “ý thức khốn khổ”, bị lôi kéo giữa khát vọng đi tới cái vô hạn và những gấn bó của nó vào tính trực tiếp. Để cho chân lý và sự tin chắc gặp nhau, ý thức phải đạt tới *tri thức tuyệt đối*, trong đó quan niệm và trực giác đồng nhất với nhau. Hình dạng cuối cùng này - đã từng gây ra nhiều tranh luận, là một bản vẽ phóng lại cách nhìn cực lạc, mà ảnh hưởng của nó mang ý nghĩa cứu cánh mai hậu (*eschatologique*).

5. Sự sinh thành lịch sử của Tinh thần. – Học thuyết ấy cho phép xây dựng triết học về lịch sử, mà đối với chúng ta đó là nơi chuyển từ Tinh thần sang sự chiếm lại bản thân.

Lịch sử ấy không phải là lịch sử của các nhà sử học bị vùi chôn vào sự tồn tại của quá khứ. Cũng không phải là cái tỏ vẻ (bằng màu xám lên lưới sắt) một thứ tư duy bám theo đuôi các sự kiện (như người ta có thể khẳng định rằng con chim Minerve chỉ bay lên khi hoàng hôn). Chúng ta không thể khám phá được “ý

nghĩa" của Lịch sử bằng cách dìm mình vào dòng chảy của nó. vì Lịch sử dùng những ham mê lớn, tức là những động lực hành động của con người, để đạt tới những "mục đích" của nó - đó là "trò lấu cá của lý trí".

Đối với nhà triết học, Lịch sử phổ quát chỉ là "biểu hiện của lý trí". Chính vì thế nó là Lịch sử của tự do quyền chất với tính tất yếu để làm thành một cấu tạo lịch sử cụ thể. Lịch sử phổ quát là một toà án, bởi vì thành tựu riêng biệt của Tinh thần phải được phán xét bằng cái toàn bộ hoàn tất của Tinh thần (điều này tuyệt nhiên không hàm nghĩa là tiến trình lịch sử của thế giới kết thúc).

Được hiểu trong tính phổ quát của nó, *lý trí* sẽ chuyển vào Nhà nước, mà nhiệm vụ của nó là *thực hiện sự tự do*, làm cơ sở cho luật pháp. Mọi nhà nước đang tồn tại, nếu đó đúng là Nhà nước, đều ít nhiều dựa vào tính lý trí tự thân ấy, mà không phải vào sự độc đoán của ý chí (Rousseau). Sự tự do vượt ra khỏi lĩnh vực của "tính đạo đức chủ quan", trong đó ý chí của chủ thể tìm kiếm bốn phạm (Kant), và trở thành chìa khoá của "tính đạo đức khách quan" (đó là "ý tưởng về tự do như cái Thiện sinh động"). Bằng cách bảo đảm sự hoà giải giữa cái riêng (các cá nhân), cái đặc thù (xã hội công dân với hệ thống nhu cầu) và cái phổ quát (luật pháp), Nhà nước "thực hiện tôn giáo - điều mà không một Giáo hội nào có thể làm được. Một Nhà nước như vậy, do đó, có một kích cỡ cứu cánh mai hậu (nói theo ngôn ngữ tôn giáo, đó là Vương quốc của Thượng đế). Trong những điều kiện

ấy, học thuyết Hegel toát ra những hơi hướng ngộ đạo không thể chối cãi được.

Sự phân tích này đã gây ra rất nhiều tranh luận. Trong *Những nguyên lý của triết học pháp quyền*, Hegel tuyên bố rằng “Nhà nước là ý chí thần thánh như tinh thần hiện hữu hay thực tại phát triển trong sự hình thành và tổ chức một thế giới”. Do đó, vấn đề không phải là tuyệt đối hoá Nhà nước Phổ, như người ta nói. Đối với Hegel, chỉ có Nhà nước thế giới mới thực sự là Nhà nước. Trong tiến trình cụ thể của lịch sử chúng ta, Nhà nước chỉ có thể hiện thân ở một nhân dân nhất định, vào một thời điểm nhất định. Giống như Tinh thần, Nhà nước vừa có vừa không có ở đó (“Hiến pháp không được sáng tạo ra, dù nó được sản sinh ra trong thời gian”, Hegel nói). Nếu một chế độ hoà giải được những nguyên lý của chế độ quân chủ (tính riêng biệt của Quốc vương), của chế độ quý tộc (tính đặc thù của Chính phủ) và chế độ dân chủ (tính phổ quát của quyền lập pháp), đáp ứng tốt hơn với yêu cầu về tính lý trí của Nhà nước, thì chắc chắn nó cũng phù hợp với sự thực hiện lịch sử này. Trong lịch sử con người chúng ta, chủ yếu là hệ thống nhu cầu (do đó, *kinh tế*) có xu hướng chiếm vị trí lớn nhất, bất lợi cho lý trí.

III. — Kierkegaard

1813 - 1855. — Con của một chủ hiệu dệt kim phát tài tự cảm thấy mình phạm tội một cách nặng nề (ông đã từng nguyên rủa Thượng đế, lấy người hầu gái bằng lễ cưới lần thứ hai và bị mất nhiều con), Kierkegaard lớn lên trong một không khí bị kịch tôn giáo. Cái chết của bà mẹ và việc ông chấm dứt lễ đính hôn với Régine Olsen đã góp phần làm cho ông nhận ra được khoảng cách giữa cuộc sống và tư duy tư biện.

Bằng cách đảo lộn mối quan hệ của con người với cái tuyệt đối, và đem lại một vị thế mới cho chủ thể đang tồn tại, Kierkegaard đã tạo nên một sự đối trọng hoàn toàn với học thuyết Hegel. Việc quay 180° ấy sẽ có ảnh hưởng vô cùng lớn lao đối với cả một dòng những nhà triết học, dù là vô thần hay không (đặc biệt là Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel).

1. Mục tiêu tuyệt đối. – Tại sao phải làm triết học? Để biết. Nhưng tại sao phải biết? Trong *Lời tái bút cho những điều vụn vặt triết học*, Kierkegaard kể lại sự chứng kiến của mình về sự tuyệt vọng của một ông già ở nghĩa địa, lo lắng cho sự cứu rỗi của người con vừa chết của ông ta. Có lẽ say mê với “kiểu khôn ngoan muốn vượt qua cả lòng tin” ấy, người con này đã quên mất điều chủ yếu: *sự tồn tại và tình nội tâm*.

Liệu triết học có thể đem lại cho tôi một chân lý để giúp tôi sống và để cứu giúp tôi, chân lý duy nhất quan trọng đối với tôi không? Sự quan tâm ấy là vô hạn, vì phải chú trọng tới những mục đích tương đối *một cách tương đối* và phải chú trọng tới mục đích tuyệt đối (sự cực lạc) *một cách tuyệt đối*.

Đúng là Socrate có một cách thức tuyệt vời. Nhưng vì ông không có một tri thức nào để truyền đi, nên Socrate chỉ có thể là bà đỡ cho chân lý mà môn đồ của ông đã mang sẵn trong người.

Với Socrate, *khó khăn khác lịch sử* của sự gặp gỡ chẳng có gì quan trọng cả, vì chân lý bao giờ cũng đã có ở đó rồi. Nhưng nếu cái Vĩnh hằng xuất hiện trong thời gian, như Kitô giáo tiết lộ nó, thì trái lại, khoảnh khắc lịch sử phải có một tầm quan trọng quyết định.

Do không thể khám phá ở nó một chân lý mà nó không có nữa, người môn đồ phải *nhận* nó từ thầy mình. Vì anh ta trở thành không tồn tại do *tội lỗi* - hành vi tự sát của tự do vì đã bác bỏ Thượng đế - nên người môn đồ trước hết phải *sinh ra lại*, phải được *tạo ra lại*. Chỉ có một Thượng đế, một *Đấng cứu thế*, mới làm được điều đó. Mà không phải là Socrate.

Nhưng một chân lý như vậy không thể được coi như một tri thức. Việc nó phải thông qua những bằng chứng lịch sử làm cho nó trở thành *gần đúng* một cách khách quan.

Không có tri thức tuyệt đối. Về nguyên tắc, tư duy không thể bao trùm sự tồn tại, chính sự tồn tại làm tách rời tư duy với thực thể một cách triệt để. Trong khi nhà tư tưởng lẽ ra không được khác với cái đang tồn tại, thì đây, Hegel nhà tư tưởng lịch sử - thế giới về hệ thống lại chết vì bệnh tá! Máu thuần ấy thật *khởi hài*. Hơn nữa, hệ thống lẽ ra phải hoàn tất để cho những phỏng đoán ban đầu cuối cùng được xác lập. Thế nhưng nó vẫn chưa kết thúc... Không có tận cùng, hệ thống cũng không có khởi đầu nữa. Cái được mạo xưng là hệ thống cũng không tồn tại!

2. Sự chiếm hữu chân lý. - Ý tưởng cho rằng chân lý phải là *khách quan* đã trở thành một sáo ngữ. Nhưng nếu ngôn từ có thể là khách quan, thì cá nhân nắm giữ nó lại không như thế. *Nghịch lý* cấu thành chân lý chính là mối liên hệ của chân lý ấy với tính chủ quan đang tìm kiếm *sự xác thực*. Để cho chân lý trở thành chủ quan, hướng dẫn tôi và có thể giúp tôi sống, thì cần có một sự *chiếm hữu*. Do

Do không thể khám phá ở nó một chân lý mà nó không có nữa, người môn đồ phải *nhận* nó từ thầy mình. Vì anh ta trở thành không tồn tại do *tội, lỗi* - hành vi tự sát của tự do vì đã bác bỏ Thượng đế - nên người môn đồ trước hết phải *sinh ra lại*, phải được *tạo ra lại*. Chỉ có một Thượng đế, một *Đấng cứu thế*, mới làm được điều đó. Mà không phải là Socrate.

Nhưng một chân lý như vậy không thể được coi như một trí thức. Việc nó phải thông qua những bằng chứng lịch sử làm cho nó trở thành *gắn đúng* một cách khách quan.

Không có trí thức tuyệt đối. Về nguyên tắc, tư duy không thể bao trùm sự tồn tại, chính sự tồn tại làm tách rời tư duy với thực thể một cách triệt để. Trong khi nhà tư tưởng lẽ ra không được khác với cái đang tồn tại, thì đây, Hegel nhà tư tưởng lịch sử - thế giới về hệ thống lại chết vì bệnh tả! Mâu thuẫn ấy thật *khôì hài*. Hơn nữa, hệ thống lẽ ra phải hoàn tất để cho những phỏng đoán ban đầu cuối cùng được xác lập. Thế nhưng nó vẫn chưa kết thúc... Không có tận cùng, hệ thống cũng không có khởi đầu nữa. Cái được mạo xưng là hệ thống cũng không tồn tại!

2. Sự chiếm hữu chân lý. - Ý tưởng cho rằng chân lý phải là *khách quan* đã trở thành một sáo ngữ. Nhưng nếu ngôn từ có thể là khách quan, thì cá nhân nắm giữ nó lại không như thế. *Nghịch lý* cấu thành chân lý chính là mối liên hệ của chân lý ấy với tính chủ quan đang tìm kiếm *sự xác thực*. Để cho chân lý trở thành chủ quan, hướng dẫn tôi và có thể giúp tôi sống, thì cần có một sự *chiếm hữu*. Do

đó, mức độ của cái đúng không nằm ở *cái gì* được nói ra, mà ở *cách* nói.

Hegel tưởng rằng sự phản ánh duy nhất có thể có là sự phản ánh của ngôn từ vào chính bản thân nó, mà không thấy rằng ngôn từ khách quan gây trở ngại cho sự giao tiếp của các cá nhân. Để sửa chữa cái sai ấy, cần thiết lập *một quan hệ giữa những gì được nói ra và kẻ nói ra*. Đó là nguyên lý về sự *phản ánh kép*, chìa khoá của sự *giao tiếp gián tiếp*, cho phép chỉ có sự chiếm hữu. Chính, Socrate và Christ đã làm như thế. Do đó, nhà triết học lẽ ra phải đem lại một *hình thức mỹ học* cho ngôn từ của mình, nhằm biểu hiện *những gì nó có* mà không phải chỉ biểu hiện *nó là cái gì*. *Phong cách của nó sẽ không còn là phong cách của một nhà tư tưởng tư biện nữa, mà là phong cách của nghệ sĩ.*

3. Các giai đoạn của sự tồn tại. – Sự tồn tại không phải là một hệ thống, nó sử dụng những *phong cách điển hình* khác nhau tùy theo những quan hệ của cái đang tồn tại với cái tuyệt đối.

Ở giai đoạn *mỹ học*, người ta thấy rõ cái vĩnh hằng trong cái khoảnh khắc, nhưng người ta dừng lại ở đó, chuyển từ khoảnh khắc này sang khoảnh khắc khác để khám phá và thưởng thức tất cả các khả năng trong mỗi lần, mà không cần có một sự tiếp nối nào cả.

Do đó, sự quyến rũ là nghệ thuật cao nhất. Người ta đánh bạc với số phận, người ta đánh bạc với tình yêu, người ta làm những thí nghiệm, nhưng sự tồn tại này chỉ là một khả năng tồn tại, những quan hệ với những kẻ khác chỉ là những quan hệ giả.

Vì nó đặt cái có thể lên trên cái hiện thực, nên triết học không vượt quá mỹ học. Để ra khỏi tình trạng này,

phải noi gương Socrate và thực hành sự *chế giễu*, vạch trần mâu thuẫn giữa tham vọng hưởng thụ và sự bất mãn thường xuyên mà tham vọng ấy thu nhận.

Ở giai đoạn *đạo đức học*, cá nhân khẳng định sự hứng thú say mê đối với sự tồn tại của mình và trở nên có khả năng làm những sự lựa chọn nghiêm chỉnh. Ở đây, hiện thực cao hơn khả năng.

Một người đính hôn muốn giữ gìn tình yêu của mình với người đàn bà mà anh ta không vô lấy như một con mồi, anh ta muốn nhận được như một món quà tặng, người đó đối lập với một kẻ thích chơi trò đính hôn muốn ngấm ngấm “chiếc bánh xốp mềm mại và ngọt ngào của khả năng”. Hôn nhân là một sự biến dạng mà không phải là sự xóa bỏ tình yêu, vì nó hội tụ sự tự do, các quy luật của tự nhiên và mong muốn thâm kín của người sáng tạo.

Nhưng cá nhân lại bị giằng xé giữa cái mình hiện thực và cái mình lý tưởng của nó (*entre son soi réel et son soi idéal*). Đức hạnh không ngăn cản được sự bất hạnh (*Joh*). Lần này, sự đoạn tuyệt được thực hiện bằng sự *hài hước*, dựa vào khoảng cách vô tận giữa thời gian và tính vĩnh hằng và chứa đựng một nỗi đau khó che giấu, một thiện cảm không có sự chế giễu.

Cuối cùng, ở giai đoạn *tôn giáo*, xuất hiện sự hứng thú vô hạn của tín đồ đối với hiện thực của một Kẻ khác mà tính siêu việt vừa trao sự tồn tại nội tại cho nó (Kẻ khác ấy).

Có thể điều đó gây ra rắc rối: khi Thượng đế yêu cầu Abraham hy sinh đứa con là Isaac cho mình, thì như vậy là ngài đã làm trái với đạo đức cấm giết người. Abraham cảm thấy lo ngại, nhưng vẫn

tuân theo để thực hiện sự nhẫn nhục vô hạn. Và vào lúc cuối cùng, Thượng đế đã từ chối sự hy sinh ấy: Isaac được cứu thoát vì Abraham đã tin vào điều vô lý.

Abraham là vị *anh hùng của lòng tin*, đi tìm sự cứu rỗi của mình trong sự *sợ hãi* và *run rẩy*. Agamemnon chỉ là một nhân vật *bị kịch* vì tấn bi kịch do sự hy sinh của Iphigénie gây ra chỉ thể hiện sự xung đột của cá nhân và luật pháp mà người ta phải tuân theo.

Đối với con người tôn giáo, cái bên trong cao hơn cái bên ngoài. Chính vì thế, *Hiệp sĩ của lòng tin* giống với một con người bình thường, một kẻ thị dân tốt nghĩ tới những đĩa thức ăn ngon nho nhỏ mà người vợ sửa soạn cho. Anh ta đã tìm thấy lại tính trực tiếp, giống như trong mỹ học, nhưng đó là một *tính trực tiếp về sau này*.

CHƯƠNG VI

TRIẾT HỌC Ở BÊN NGOÀI BẢN THÂN NÓ

I. — Những cái tuyệt đối mới

Sau Hegel vừa là đỉnh cao vừa là chương ngại vật, không có gì có thể giống với trước kia nữa. Nhưng người ta có thể bác bỏ hay lật đổ học thuyết Hegel, mà không kéo theo sự đảo lộn của triết học như vốn có không? Nếu triết học áp đặt một quan hệ tất yếu giữa hình thức và nội dung, thì các học thuyết sắp ra đời không thể tránh khỏi là những sự bác bỏ triết học.

Feuerbach (1804 - 1872) ở đây là một nhân chứng hàng đầu. Ông xác nhận Hegel đã chỉ ra rằng hình thức của tôn giáo gắn liền con người và Thượng đế một cách thân thiết. Từ nay, khó có thể bảo đảm sự thăng tiến của con người mà lại tuyên bố rằng Thượng đế *không là gì cả* và xoá bỏ tôn giáo đi, như chủ nghĩa phản hữu thần cổ điển tin một cách ngây thơ. Nhưng những gì Hegel đã làm một cách có lợi cho Thượng đế, cho Tinh thần tuyệt đối, thì bây giờ Feuerbach muốn làm một cách có lợi cho con người, bằng cách *lộn ngược* Hegel lại - điều đó cũng có nghĩa là đặt ông đứng lại bằng hai bàn chân (*Thực chất của Kitô giáo*).

Thay vì đặt Thượng đế lên đầu và đặt Tự nhiên được tạo ra vào hàng thứ hai, cần phải đi từ Tự nhiên, và phải hiểu được sự tạo ra

Thượng đế. Đúng thế, người ta thấy ở đây có một sự mất đối xứng, vì nếu Thượng đế tạo ra con người không từ cái gì cả thì con người không thể làm như vậy đối với Thượng đế. Vì Tự nhiên được dùng làm cơ sở *chỉ* có thể cung cấp những gì nó có, nên phải chấp nhận rằng nó chứa đựng một chiều thần thánh, một loại nguyên liệu của Thượng đế. Tìm thấy nó ở đâu? Không phải ở con người cá nhân, con người hữu hạn và thiên cận, mà là ở *giống* người chứ không phải là con người cá nhân kia. Người ta tiến tới sự ham muốn cái vô hạn (*l'infini*) trên thực tế, là hướng về tính vô hạn (*l'infinité*) của sự ham muốn, và ý thức về cái vô hạn chỉ là ý thức về cái vô hạn của ý thức con người.

Quá trình này đủ gồm có ba thời điểm. Thời điểm thứ nhất: con người trục xuất bản chất (thần thánh) của chính nó ra khỏi nó và dựng lên thành đối tượng tuyệt đối, Thượng đế. Thời điểm thứ hai: con người trở thành đối tượng của đối tượng của nó, thờ cúng đối tượng ấy, đi tìm ở đó tất cả những thoả mãn của nó. Thời điểm thứ ba: nhờ có sự *phê phán*, nó lại tự chiếm hữu bản chất bị tha hoá của nó, khám phá ra rằng ngôn từ là có tính thần thánh, rằng chân lý về sự thờ cúng là văn hoá - rằng tôn giáo đích thực là tôn giáo con người.

Thế là đã xuất hiện khuôn mẫu của một học thuyết khá vững chắc về Văn hoá: tất cả những gì tồn tại trong thế giới đều là sự sản xuất của con người, và xét đến cùng là dựa vào Tự nhiên. Người ta không cần phủ nhận Thượng đế và bác bỏ tôn giáo nữa, người ta đi tìm ý nghĩa của những cái đó và chỉ cần lý giải nó là đủ để tìm thấy lại con người. Văn hoá thay thế tôn giáo nhưng vẫn bảo tồn hình thức của nó.

Cùng lúc bị lật ngược như vậy, triết học không còn là một thứ "thần học nguy trang" nữa. Chức năng phê phán của nó làm cho nó thành một chủ nghĩa vô thần, biến sự khẳng định con người thành

một chủ nghĩa nhân văn. Chân lý không còn nằm ở Thượng đế nữa, mà nằm ở con người, đối thoại trở thành nguồn gốc của tư duy lý trí, và sự hoà hợp trở thành tiêu chuẩn của chân lý mà sự thống nhất của giống người là chiều đo cuối cùng. Thống nhất với các khoa học về Tự nhiên, triết học sẽ quay trở về với “thực chất phi triết học” của nó. Triết học, Feuerbach nói, “được thực hiện”.

Như Marx đã nhận xét, học thuyết này không đưa chúng ta ra khỏi chủ nghĩa tự nhiên cổ điển. Lật ngược lại, chuỗi Logic - Tự nhiên - Tinh thần của Hegel trở thành Tự nhiên - Logic, *điều đó loại bỏ Lịch sử* đi ngang qua. Chính vì thế Marx sẽ rất nghiêm khắc với Feuerbach sau này, nhưng vẫn ca ngợi ông về sự phê phán dũng cảm: nếu con người có một bản chất Tự nhiên, thì nó không phải là một thực thể *lịch sử*, do sức lao động tạo ra. Chính vì vậy, sự phê phán cái tưởng tượng tự nó vẫn nằm ngay trong cái tưởng tượng, và “triết học” luôn luôn chờ đợi để được thực hiện trong *thực tiễn*.

Comte (1798 - 1857) không nhấn mạnh tới sự phê phán, ông phát triển một *hệ thống* mà chức năng của nó là *thiết lập dần dần Tinh người* trong tất cả các chiều của nó. Giống như Feuerbach, Comte bác bỏ những kẻ chỉ biết phủ nhận, nhưng ông còn phê phán mạnh hơn những “nhà thần học không nhất quán” của chủ nghĩa vô thần muốn thay thế Thượng đế bằng những cái tuyệt đối khác, mà không thấy rằng cái tuyệt đối chỉ là *tổng số của cái tương đối* mà thôi. Hơn nữa, nếu tôn giáo - cũng như triết học - đúng là một sản phẩm của con người, thì còn phải hiểu nó trong những trạng thái khác nhau mà tinh thần con người phải đi qua.

Trong trạng thái *thần học* ban đầu, tinh thần con người viện tới những thực thể hư ảo để trả lời những câu hỏi *tại sao* không thể giải quyết được. Trong trạng thái *siêu hình học*, nó thay những tinh thần bằng những sự trừu tượng hoá (“những thực thể”) phụ thuộc

vào cái chung nhất của tất cả mọi cái: Tự nhiên. Cuối cùng, trong trạng thái *thực chứng*, nó đi tìm những *liên hệ* mà không phải là *cái tuyệt đối*, các *quy luật* mà không phải là những nguyên nhân, và chỉ chú trọng tới những câu hỏi *như thế nào*.

Vì mọi cái là thể, vì cái thấp mang theo cái cao (cái sống mang theo cái xã hội, sinh học mang theo xã hội học), nên sẽ là hợp thức khi muốn đi tới một sự *tổng hợp khách quan* - chỉ tập trung vào đối tượng, thể giới - , nhằm tìm kiếm những *điều kiện tồn tại*. Nhưng vì một sự nghiệp như vậy có thể trở thành bao trùm lên tất cả, nếu người ta có tham vọng *quy mọi cái* thành những điều kiện tồn tại, nên phải lập ra một sự tổng hợp khác và nó sẽ mang *tính khách quan*. Như vậy, chủ nghĩa thực chứng bác bỏ mọi chủ nghĩa *dự khoa học*.

Vì cái tuyệt đối nằm ở trong sự liên hệ, và vì con người là một thực thể xã hội, nên cái người ta tìm kiếm chỉ có thể là Tính người (Comte gọi đó là *Thực thể Lớn*). Tính người là trung tâm chung quanh đó thực hiện sự tổng hợp chủ quan về tất cả những gì mong muốn, có thể hiểu được và có thể làm ra được. Thực thể Lớn là ý thức, mà không phải là một kẻ nào cả: nó là chủ quan nhưng lại không phải là chủ thể. Được cấu thành từ tất cả các thực thể đã qua, nó lại được tạo nên bởi tất cả những ai ngưỡng mộ nó. Nó tạo thành một tập hợp luôn luôn liên tục, gồm những thực thể ngày càng hội tụ nhau. Đó là nhiệm vụ của xã hội.

Nguồn từ triết học, trạm chuyển tiếp tạm thời, phải nhường chỗ. Sự nhận thức về con người xã hội và sứ mệnh "tái sinh tinh thần" được đặt lên vai *xã hội học* (do Comte sáng lập). Nhưng xã hội học không phải là khoa học cơ bản cuối cùng: nó nằm giữa sinh học và đạo đức để tạo thành *nhân học*. Khi nhân học được xây dựng hoàn chỉnh, người ta sẽ có thể điều tiết các hành vi để thực hiện sự hài hoà. Bằng cách đó người ta sẽ tìm thấy lại một

tình hữu ái vũ trụ, mở ra với cây cối, với động vật và môi trường tự nhiên. *Sự thống trị xã hội (sociocratie)* sẽ là điều kiện cho *sự thống trị sinh học (biocratie)*.

Như vậy, chủ nghĩa thực chứng nhất thiết dẫn tới một thứ chính trị và một thứ tôn giáo. Vì tính thần thánh của thực thể xã hội toàn bộ là một dự trữ vô tận của tính thiêng liêng, nên người ta sẽ thấy những thuộc tính của Tính người được dựng lên thành những đối tượng sùng bái.

Những khía cạnh đôi khi quá đáng của sự thờ cúng theo chủ nghĩa thực chứng không thể che đậy cái chủ yếu đối với chúng ta: sự thăng tiến của Tính người về tất cả các hướng. Triết học tương ứng với *giáo điều*, chính trị tương ứng với *ché độ*, tôn giáo tương ứng với *sự thờ cúng* của quốc gia. Vì Tính người không được đem lại trực tiếp, mà được đẩy tới phía trước một cách vô hạn, nên Tự nhiên dành một chỗ cho Lịch sử, và Lịch sử thì đi theo quy luật phát triển của các tính thần (ba trạng thái). Do đó mà có vai trò được chia cho *không tưởng* (như sự đoán trước cái hiện thực và cho *hỗn phận tồn tại (devoir-être)* (cho phép nói lên một ý nghĩa). Nhưng lịch sử không hề đem lại một sự hỗn loạn nào: *tiến bộ* chỉ là sự phát triển của *trật tự*. Comte đã đưa hai yếu tố này vào phương châm của ông. Hệ thống trở nên hoàn chỉnh.

Stirner (1806 - 1956) hoàn toàn đoạn tuyệt với tất cả những sự điều chỉnh nối tiếp nhau ấy, mà đối với ông đó chỉ là những biến hoá khác nhau của tôn giáo mà thôi. Con người tưởng được giải thoát khỏi Thượng đế và rơi vào sự lệ thuộc đối với Tính người, Nhà nước, Pháp luật, Xã hội, Lao động, Quần chúng; nhưng đó chỉ là những thuộc tính. Quá trình này mang tính cấu tạo: dù người ta có bỏ đi cái từ ngữ "Thượng đế" thì sự vật ấy vẫn còn đó. Hiện mình cho một ý tưởng: đó là linh hồn của giới tăng lữ. Sự tận tụy ấy ngăn cản linh hồn của con người trở thành chính nó, nghĩa là

một cá nhân đang tồn tại, riêng biệt: *Cái độc nhất (Unique)*, đó là con người duy nhất đích thực. Người ta tưởng là đã xoá bỏ được sự tha hoá trong khi chỉ di chuyển nó, với ảo tưởng được giải phóng đầu tiên. Tất cả mọi người đều bị cầm tù, Feuerbach cũng như những người tự do, những nhà nhân văn chủ nghĩa... “Những kẻ vô thần của chúng ta là những người rất sùng tín” (*Cái độc nhất và thuộc tính của nó*).

Logic ấy chặt chẽ đến mức không lay chuyển được: là con người (hay một sự vật khác) đối lập với là tôi; chỉ một trong hai cái đó là đã quá nhiều. Nếu tôi không phải là tôi, thì một Kẻ khác là tôi, bất kể đó là ai. Vì thế, *tôi phải làm cho tôi trở thành “người sở hữu”* chừng nào sức mạnh của tôi cho phép. Cái gì nằm dưới quyền tôi là của tôi: mỗi người đều cho quyền hưởng theo những phương tiện của mình trong sự bình đẳng cao nhất của những người bất bình đẳng, những Kẻ độc nhất vị kỷ, không thể so sánh với nhau được. Ngay cả sự giải thoát cũng đã quá nhiều: nó che đậy ước muốn “được cứu thoát”, trong khi phải chuyển sang chủ nghĩa hư vô phản nhân văn. Được giải thoát khỏi mọi cái, tức là bị tước hết mọi cái, ngay cả những gì chúng ta thấy thích thú. Nó là một ý tưởng của những kẻ nô lệ nổi loạn, đi tìm sự “nghèo hèn” đồng đẳng phổ quát. Chừng nào có một cái gì khác là xa lạ với tôi và cũng là cái thiêng liêng, thì tôi không thể sáng tạo được.

Tôi dựa vào cái gì? Đúng là *chẳng vào cái gì hết*. Tôi giống như Thượng đế tạo ra bản thân ngài, là cái *chẳng có gì hết để tôi rút tất cả mọi cái từ đó ra*. Tôi xuất hiện bằng cách làm cho tôi khác với sự hỗn loạn. Ở đó tôi đã bị lẫn lộn với mọi cái khác. Tôi là giống loài riêng của tôi, tôi không có quy tắc, luật pháp, quốc gia. Cuộc sống của tôi không có bốn phần, không có hy vọng, không có lo âu. Lịch sử của sự hưởng thụ bắt đầu như vậy, đối lập với lịch sử của sự hy sinh. Chiếm hữu hay bị chiếm hữu, làm chủ hay làm

nó lệ, đó là toàn bộ vấn đề. Cá nhân là Kẻ độc nhất đối với một *Mi* (*Tu*) độc nhất; nó gạt bỏ nhân dân, đảng hay Nhà nước. Chỉ có sự *liên kết* mới lập được một liên hệ giữa hai thứ vị kỷ mà xã hội xi nhục. Tình yêu là sở hữu của tôi: tôi yêu chính là vì tôi, tôi chẳng mắc nợ đối tượng của tôi gì cả, và ngược lại. Suy nghĩ là sở hữu của tôi: ngôn ngữ tái lịm trong hiện thực của tôi, trong câu nói tôi là “bằng xương bằng thịt”. Từ cuối cùng của chân lý, do đó, là không có từ: sự vắng mặt ấy là sự giắt này mình cuối cùng, là “*youpi*”, mà tôi nổ tan ra trong đó.

Stirner không thể bị ai điều chỉnh và đồng hoá - kể cả chủ nghĩa vô chính phủ muốn làm điều đó - vì ông không cho phép mọi sự làm dịu bớt. Marx sẽ phê phán ông một cách nghiêm khắc, nhưng Stirner đã trả lời trước Marx. Một sự tiếp nối thực chứng có thể được tìm ở ý tưởng của Nietzsche về con người sáng tạo.

II. — Marx

1818 - 1883. — Xuất thân từ một gia đình Do Thái chuyển sang đạo Tin lành tự do, Marx đã nhanh chóng từ bỏ một sự tiến thân không thể có cho ông ở trường đại học. Ông làm báo và tạp chí, di chuyển theo những chuyển động chính trị, rồi sang ở tại nước Anh với sự giúp đỡ vật chất của Engels. Ông đã góp phần lập ra Quốc tế Thứ nhất (1864).

1. Vấn đề của triết học. — Tính độc đáo đầu tiên của Marx, người đã lập ra một trường phái, là khẳng định rằng *triết học không phải là một vấn đề mang bản chất triết học nữa.*

Sau khi loan báo rằng ông không đem lại thêm một triết học mà chỉ là một cách làm triết học mới, Marx đã hoàn toàn lao vào những vấn đề về kinh tế, xã hội,

lịch sử và chính trị, như thế ngôn từ triết học đã nhường chỗ cho một cái khác.

Trong những điều kiện ấy, có thể gọi Marx như một nhà triết học không? Thậm chí có cần phải “đọc” ông không? Chẳng phải tốt hơn cả là chuyển những sự tranh luận sang mảnh đất của những cuộc đấu tranh cụ thể hay sao? Nhưng nếu Marx không phải là một nhà triết học, mà “chủ nghĩa Marx” (nói đúng hơn: tư tưởng của Marx) là triết học, thì ông là ai? Một nhà kinh tế học? Một nhà cách mạng? Một nhà đạo đức học? Một nhà không tưởng? Một kiểu nhà tiên tri? Nhưng việc người ta sử dụng tư tưởng của ông, chẳng phải cho thấy rằng đây là một triết học *đã thành công* như bất cứ một triết học nào khác đó sao?

Nếu đúng là mọi triết học đều bao hàm một triết học về triết học, thì đó là vì có một sự gắn kết nội tại giữa vị trí của tư tưởng trước các hiện thực và cách bàn luận được người ta sử dụng. Cần phải đi tìm chìa khoá của những điều không chắc chắn ấy chính ở trong thái độ căn bản của Marx đối với hiện thực, vì biết rằng tất cả những sự phát triển, dù là chốn triết học đi chăng nữa, đều có thể được phản ánh bằng ý tưởng, những khái niệm, những luận điểm. Chính Marx đã đưa ra khái niệm *lý luận* để diễn đạt sự thay đổi cách nói đã có. Nhưng điều đó cũng không hợp thức hoá được việc đưa Marx vào lại cuộc họp tấu của các nhà triết học, như thế chẳng có gì xảy ra cả, như thế ông đã không khoá chặt việc chuyển sang triết học này khi phê phán triết học như một thứ ngôn ngữ..., vì thế, chúng ta phải gánh lấy nghịch lý của một triết học tự nhận mình không phải là triết học và làm cho triết học trở nên không thể có được.

2. Phê phán hệ tư tưởng. – Cảnh tượng trí tuệ của chúng ta là thế nào đây? Hegel đã thành công trong “sự phục hồi triết học và thần học” (*Những bản thảo năm 1844*). Feuerbach thì có tham vọng “đặt nó lên hai bàn chân”, nhưng ông quên mất rằng việc lật ngược một hệ thống tư tưởng lại để ra một hệ thống tư tưởng khác (như Marx nói đùa, nếu chỉ *bác bỏ ý tưởng* về trọng lực, vẫn chưa đủ để khỏi chết đuối, còn phải học bơi nữa - *Hệ tư tưởng Đức*, lời tựa). Sự lật ngược thật sự đối với chủ nghĩa lý tưởng, do đó, đòi hỏi người ta phải ra khỏi vũ trụ của những ý tưởng, để sang ở vũ trụ của *hiện thực*. Nhưng “hiện thực” là gì? Chính ở đây, mọi cái trở nên rắc rối.

Đối với Marx, hiện thực không còn là Ý niệm hay Tinh thần tuyệt đối nữa, mà là Lịch sử (ông muốn nó là “hiện thực” và không hình thức), Lịch sử mà cấu tạo của nó được *những liên hệ giữa các lực lượng sản xuất và các quan hệ sản xuất tạo nên*.

Trong những điều kiện ấy, triết học không còn là một sự *sản xuất hệ tư tưởng* phản ánh cuộc sống “hiện thực” của người ta ở một thời điểm lịch sử nữa: “Không phải ý thức người ta quyết định sự tồn tại của họ, mà sự tồn tại xã hội của họ quyết định ý thức của họ”.

Vậy thì vị thế ngôn từ của Marx là thế nào? Cũng cần phải coi nó như một hệ tư tưởng gắn với một nền tảng lịch sử nhất định và cũng bị biến mất cùng với nó hay sao? Nhưng nếu thế thì người ta lại xoay vòng tròn, vì sự phản bác ấy lại xác nhận học thuyết về hệ tư tưởng.

Sự *phê phán* các ý tưởng về mặt triết học phải nhường chỗ cho sự *hoài nghi*, một thái độ khiến cho mọi bàn luận của người ta phải dựa vào hoàn cảnh vật chất (xã hội, lịch sử) của người bàn luận. Những ý tưởng, một khi bị mất đi sự vững chắc, đều đã được quy vào nơi sinh ra chúng như vậy.

3. Công việc lịch sử. – Sự phân tích này đưa tới chỗ chuyển tranh luận triết học sang hành động lịch sử. Như luận điểm XI nổi tiếng về Feuerbach nói: “Các nhà triết học chỉ *lý giải* thế giới theo những cách khác nhau, nhưng điều quan trọng chính là *cải tạo* nó.

Như vậy, chỉ gạt bỏ hệ tư tưởng và tổ cáo sự tha hoá để “tìm lại” một con người hiện thực giả định thì không đủ. Chừng nào người ta không nắm được hoàn cảnh hiện thực làm cơ sở, chừng đó sự *phê phán* vẫn là một sự hư cấu. Nếu tôn giáo là một ảo tưởng, một thứ thuốc phiện đối với dân chúng, thì đó chính là vì dân chúng sống trong một điều kiện cần tới ảo tưởng. Không phải Thượng đế làm tha hoá, cũng không phải là tôn giáo, mà đó là một hiện thực lịch sử nhất định.

Như vậy, sự *phê phán* ông trời phải trở thành một sự *phê phán* mặt đất. Tôn giáo chỉ là “sự thực hiện hư ảo về bản chất con người” - *hư ảo* vì thực ra không có “bản chất con người”, mà chỉ có những gì con người đã làm nên con người trong lịch sử mà thôi. Marx đem một chủ nghĩa duy vật về Lịch sử thay cho một chủ nghĩa duy vật tự nhiên chủ nghĩa.

Con người là gì? Nó không phải là một động vật có lý trí, cũng không phải là một động vật tự do, mà là một *động vật lao động*. Như Marx nói, đó là “sự kiện

lịch sử đầu tiên” (theo bốn yếu tố: sự tồn tại của những thực thể tự nhiên có khả năng sản xuất ra những phương tiện tồn tại, sự hình thành những nhu cầu mới, gia đình, các quan hệ xã hội-từ đó mà ra).

Hegel hẳn có thể phản bác rằng, việc lật ngược các giai đoạn của phép biện chứng về ông chủ và người nô lệ ấy không giải quyết được vấn đề: thật vậy, nếu con người chỉ là một động vật tự nhiên, thì tại sao nó lại lao động. Ít ra là phải bị một môi trường *đã có tính người* bắt buộc như vậy?

Được nêu ra và xác định như vậy, lao động về cơ bản thuộc về vật chất mà không phải thuộc về trí tuệ. Nó tạo thành một nguồn *giá trị* của các sự vật (bằng số lượng lao động). Nó cho phép *con người hoá tự nhiên* và *tự nhiên hoá con người*. Tất cả các quan hệ con người đều từ đó mà ra.

Thật vậy, lao động không bị giới hạn vào việc thoả mãn những nhu cầu sơ đẳng: nó tạo ra những nhu cầu mới và những tư liệu sản xuất mới, từ đó mà có những quan hệ xã hội mới, những quan hệ này đến lượt chúng trở lại thay đổi những cơ sở ấy, theo một kiểu xoáy tròn ốc.

Một trong những bộ mặt lịch sử được tạo ra như vậy đã có một tầm quan trọng hơn. Vì biết rằng lao động tạo ra giá trị làm tăng thêm giá trị ban đầu (đó là *giá trị thặng dư*), nên chỉ cần lấy nó đi ở người thợ đã tạo ra nó để tạo thành *tư bản*. Thế là hình thành ra hai *giai cấp xã hội*, thể hiện rõ nhất sự phân chia của con người xã hội và đóng một vai trò quyết định trong quá trình lịch sử: *giai cấp tư sản* và *giai cấp vô sản*.

Nếu việc xác định một giai cấp thật chặt chẽ không phải là dễ dàng (thật ra, đó là một nhóm người bị quy định bởi *vị thế* của nó trong các quan hệ sản xuất và là *ý thức* của nó về chính bản thân nó), thì vẫn phải ghi nhận tính đặc thù của giai cấp vô sản...

4. Lịch sử và sự kết thúc của nó. – Chính ở đây xuất hiện ra yếu tố đấu tranh bạo lực: *Cách mạng*. Có lẽ sự đung dậu của các giai cấp cũng xưa như Lịch sử. Nhưng chừng nào sự thống trị của một giai cấp được thay thế bằng sự thống trị của một giai cấp khác, chừng đó người ta vẫn chưa ra khỏi “thời tiền sử” của loài người. Chỉ có thể thật sự có Lịch sử từ khi đấu tranh giai cấp làm chấm dứt sự phân chia giai cấp.

Chính vì thế, giai cấp vô sản được trao cho một sứ mệnh không thể thay thế được. Do mang *tính phổ quát*, nó sẽ chấm dứt những sự phân chia *riêng biệt* bằng chiến thắng của nó. Do *không có gì hết*, nó sẽ xoá bỏ *sở hữu tư nhân về tư liệu sản xuất*, điều này sẽ nhổ bật gốc rễ của sự tha hoá và đồng thời sẽ xoá bỏ nguồn gốc phân chia giai cấp.

Thế là xuất hiện xã hội *không có giai cấp*, cũng *không có Nhà nước* - vì theo Hegel, Nhà nước thực hành tôn giáo và, do đó, theo Marx, chỉ có thể tồn tại như công cụ áp bức của giai cấp này đối với giai cấp khác. Để bảo đảm sự chuyển tiếp này, ít ra cũng phải dự kiến một Nhà nước quá độ - “chuyên chính vô sản”...

Nhưng làm thế nào có thể nói tới xã hội không giai cấp, không Nhà nước này mà không đồng thời khẳng định *sự kết thúc của lịch sử*? Khái niệm bí ẩn này đã gây ra vô số tranh luận và xung đột. Một Lịch sử bị

vứt bỏ khỏi Lịch sử, trong một học thuyết duy vật loại bỏ mọi “Vương quốc của Thượng đế” như vậy, là cái gì? Một mặt, làm thế nào để Lịch sử tự nó tiếp diễn nếu động lực đấu tranh giai cấp bị xoá bỏ? Marx rất dứt khoát: ông không nhằm tới một trạng thái không tương. Vậy thì chỉ còn phải hiểu sự kết thúc của Lịch sử như sự lấy lại vấn đề ban đầu của triết học – hay nói đúng hơn, của cái thay thế nó. Thật vậy, nếu Lịch sử không khép chặt lại, không *hoàn tất* theo tất cả các nghĩa của từ này, thì chúng ta không thể có tham vọng đi tới một *khoa học* về Lịch sử, vì đối tượng của nó sẽ có thể lẫn tránh vào cái không thể biết được, cái không thể nghĩ tới được, vào tính ngẫu nhiên tuyệt đối. Nói cách khác, để xoá bỏ giai cấp vô sản, cần phải “thực hiện” triết học, vì biết rằng sự thực hiện này phải đi qua sự xoá bỏ giai cấp vô sản. Chủ nghĩa cộng sản là “ẩn số thật sự của lịch sử và nó xuất hiện ra như giải pháp ấy” (*Những bản thảo*, III).

Như thế chưa đủ. Rõ ràng Marx lao vào một sự phản kháng đối với những bất công và tình trạng đánh mất tính người. Nhưng nhân danh cái gì? Và tại sao “triết học” không muốn mình là một thứ triết học và tự coi mình là “khoa học” ấy lại có một sức mạnh động viên như vậy? Nếu tất cả đều là sản phẩm của Lịch sử, thì mọi cái không hơn gì nhau. Đằng sau sự nghiệp này liệu có thể có một ý định đạo đức không? Nhưng đạo đức đã bị bác bỏ vì tính hệ tư tưởng của nó rồi. Hay đó là một quan điểm nhân văn chủ nghĩa? Nhưng không có bản chất con người để làm chỗ dựa cho quan điểm này. Do đó mà có tầm quan trọng của sự kết thúc

Lịch sử, nó làm cho người ta hành động hứng thú theo kiểu cứu cánh mai hậu. Nhưng như vậy thì trong cái được coi là “chủ nghĩa Marx” đã có những yếu tố thuộc về thuyết cứu chuộc (*sotériologie*, học thuyết về sự cứu rỗi), về tôn giáo thay thế và về thuyết một nghìn năm (thuyết về sự xuất hiện và trị vì của Chúa trong một nghìn năm - ND). Khi gọi ra sự thống nhất của con người và tự nhiên mà chủ nghĩa cộng sản có thể thực hiện được, phải chăng Marx, thời trẻ, chính là đã gọi ra “chủ nghĩa tự nhiên toàn vẹn của con người và chủ nghĩa nhân văn toàn vẹn của tự nhiên”? (*Những bản thảo*, III).

III. — Nietzsche

1844 - 1900. — Con một mục sư, sinh viên xuất sắc về ngữ văn (mà ông sẽ dạy môn này ở Bale), Nietzsche đã nhanh chóng từ bỏ con đường tiến thân để hiến mình cho một sự nghiệp mà ông theo đuổi say mê, mặc dầu bị bệnh tật và không được thấu hiểu, cho đến khi chìm hẳn vào điên loạn.

Với những khó khăn, những mâu thuẫn, những cực đoan, những loé sáng, những chiều tượng trưng và thơ ca của nó, sự nghiệp này có vẻ chống lại mọi sự nhận dạng nhất định. Đôi khi, người ta coi nó chủ trương sức mạnh (chủ nghĩa quốc xã), và thường bị châm biếm. Nietzsche là một người cô đơn, nhưng không nên coi thường ảnh hưởng sự nghiệp của Wagner và tư tưởng của Schopenhauer đối với ông vào lúc khởi đầu hành trình

Schopenhauer (1788 - 1860) không những là nhà triết học được xác nhận của “chủ nghĩa bi quan”, người khoát lác vĩ đại về những ảo tưởng cao cả của con người. Ông chuyển từ *chủ nghĩa tự nhiên* sang *chủ nghĩa hư vô* là chân lý cuối cùng của nó. Người ta

lại thấy dấu vết của ông ở những tác giả khác nhau như Freud hay Maupassant.

Schopenhauer đẩy sự phê phán của Kant tới chỗ triệt để, bằng cách quy thế giới vào *hiếu tượng* mà không dừng lại ở vật tự nó và chủ thể siêu việt. Xét đến cùng, có một *ý chí*, một *mong muốn được sống* mang tính tự phát hoàn toàn và là sức mạnh mù quáng của sự sống phổ quát, mà bản thân nó không có nền tảng, không có ý chí và không có tận cùng.

Ý chí vô danh ấy thể hiện ở thế giới này bằng vô số những cá tính tạm thời, những vẻ ngoài đơn giản soi vào tấm gương của không gian và thời gian. Chỉ có *loài* (*espèce*) bao giờ cũng vẫn trẻ trung, vì nó không sinh ra cũng không chết đi. Loài người chẳng mang lại cái gì hết và cũng chẳng dẫn tới cái gì hết, lịch sử của nó là vô nghĩa, vì mọi cái đều lặp đi lặp lại và rồi vẫn là thế. Tình thân là một ảo tưởng được những sự lạc điệu của ý chí tạo ra. Tình yêu là một ảo tưởng mà tự nhiên dùng để bảo đảm sự tái sinh sản của giống loài. Nhưng ham muốn của chúng ta, sinh đi sinh lại vô tận, khi thì bị thất vọng vì bị chống lại, khi thì bị sự thoả mãn xoa bóp. Chính vì thế, “cuộc sống dao động, như một cái đồng hồ treo tường, từ đau khổ sang lo âu”.

Dù có tự tử vì thất vọng, người ta cũng chỉ có thể xoa bóp được một cuộc sống không thoả mãn, nhưng không thể xoa bóp *sự sống*. Tốt hơn, nên chặt đứt cái ác ở gốc rễ của nó bằng cách tấn công vào *ham muốn*. Lời chẩn đoán “Phật giáo” ấy mở cho chúng ta đi tới đạo lý *thương xót* (*morale de la pitié*) (làm cho chúng ta cảm thấy được sự thống nhất của con người), đi tới từ bỏ hết sự đời theo lối khổ hạnh (làm mất đi mong muốn được sống) và tới sự suy tưởng vô tư.

Bước rẽ ngoặt cuối cùng này của Schopenhauer làm cho ông trở thành một trong những mục tiêu hàng đầu của Nietzsche.

1. Triết học và giá trị. – Thay vì chiếm một chỗ trong dân hoà tấu của các nhà triết học, dù chỉ đưa thêm vào đó một âm hưởng chói tai, Nietzsche lại muốn trở thành kẻ khiêu khích, gây hấn, huỷ hoại ngay lập tức. Tự giới thiệu mình như “nhà triết học cuối cùng” ông muốn làm kẻ đào huyệt. Ông trách cứ triết học cái gì? Vì nó *phủ định sự sống* mà nó sinh ra từ đó. Bằng cách nào? Bằng cách làm thoái hoá hiện thực dưới tên gọi những vẻ bên ngoài, và bằng cách đưa cái hư vô lên thành thần tượng của hiện thực (tinh thần thuần túy và cái Thiện tự thân của Platon) để biện minh cho sự khinh miệt thế giới của nó.

Triết học sinh ra từ huyền thoại về triết học và được vĩnh cửu hoá bằng ảo tưởng có một thứ ngôn ngữ đồng nhất với tồn tại. Sự phát minh ra Lý trí vào lúc khởi đầu của toàn bộ lịch sử phương Tây là dựa vào định kiến về *chân lý*. Làm triết học, tức là đi tìm chân lý, người ta nói thế. Nhưng *tại sao lại là chân lý? Tại sao lại không phải là cái không thật? (Ở bên kia cái thiện và cái ác)*.

Triết học đã tự lột trần ở điểm xuất phát này. Quyết định chân lý là *có giá trị hơn* cái không thật (*le non-vrai*), cái được mạo xưng là hiện thực tự thân *có giá trị hơn* vẻ bên ngoài, lựa chọn một giá trị để đối lấy một cái không giá trị, đó là làm một sự lựa chọn *đạo đức*: chẳng có gì đáng ngạc nhiên vì điều đó cả: bên dưới tất cả những sản phẩm của con người, người ta khám phá ra một bản

năng đạo đức. Nhưng tại sao sự sống, nền tảng của tất cả, lại có thể đẻ ra những sản phẩm quay trở lại chống nó? Câu trả lời thật rõ rệt: sự sống phủ nhận sự sống như vậy là một sự sống *bệnh hoạn*.

*Dự án và phương pháp của Nietzsche xuất hiện như vậy đó: “Vượt qua các nhà triết học bằng sự huỷ diệt thế giới của tồn tại”. Bằng cách nào? Không thể đối lập một lý tưởng với một lý tưởng, một ý tưởng với một ý tưởng, một lý trí với một lý trí, vì người ta vẫn sẽ nằm trong lĩnh vực của ảo tưởng. Cũng không thể noi theo “nhưng người thợ triết học”, như Kant và Schopenhauer, để phê phán nhân danh những giá trị sẵn có. Cũng không thể bắt chước những “học giả”, tưởng rằng có thể rút ra những giá trị từ những cái được mạo xưng là những sự kiện khách quan. Phải thực hiện một sự *di chuyển*, thay đổi mảnh đất, đưa sự tìm kiếm tới chỗ diễn ra những trận chiến đấu của sự sống. Nietzsche đòi hỏi phải *hoài nghi*, phải có một cái nhìn chéo tới những động cơ bị che giấu của ngôn từ, những hang hốc thấp kém, những quá trình không được thú nhận và không thể thú nhận được, *có tính người, có quá nhiều tính người*. Ông tự tuyên bố mình là nhà ngữ văn học, nhà phá hệ học, nhà sử học để nêu rõ sự khác biệt của mình. Những phương cách này là phản triết học về bản chất. Nhưng chẳng phải nhà triết học phải dám làm tất cả, và phải đặt ra những câu hỏi tới cùng, đó sao? Đó là toàn bộ tính nhập nhằng của sự đề xướng này.*

2. Phá hệ của sự đánh giá. – Lối đi đạo đức lại đưa chúng ta tới *sự sống*, là cái duy nhất không bị quy

định. Thay vì dừng lại ở các giá trị, chúng ta phải tự hỏi về *giá trị của những giá trị ấy*, phải tìm hiểu hành động *đánh giá* đằng sau giá trị, và *kẻ đánh giá* đằng sau sự đánh giá.

Chỉ cần chú trọng tới sự thống trị của đạo đức vị tha, thương xót (đó là tất cả những gì còn lại từ Kitô giáo khi người ta quên mất tôn giáo) là đủ để gạt bỏ vấn đề nan giải về sự *hận thù*. Ai có thể tạo ra lòng thương xót như một giá trị? Đó là kẻ không thể tự khẳng định về mặt tích cực, nhưng ý *chí sức mạnh* (sự tồn tại nằm ở đó) vẫn không bị huỷ bỏ. Bên dưới tình yêu đồng loại là nỗi sợ đồng loại bị che đậy. Những kẻ *phản ứng*, những người nô lệ và phụ nữ, đã làm như vậy, họ quá yếu để thắng cuộc trong trò chơi sức mạnh, nhưng họ đạt tới những mục đích của mình bằng mưu mẹo, bằng cách dùng sự yếu ớt của mình để quyến rũ. Sự đảo ngược này tiếp diễn cho tới khi tính đối kháng của các giá trị được chuyển vào ý thức của những kẻ *chủ động*, những ông chủ: cái vốn là *mạnh* - do đó, là *tốt*, xét theo quan điểm sự sống - lại trở thành cái *xấu*.

Như vậy, đạo đức xuất hiện như một “hệ tư tưởng chống tự nhiên”. Nhưng khác với Marx, người coi hệ tư tưởng là do giai cấp thống trị tạo ra, Nietzsche coi những giá trị thống trị là do con người *hận thù* tạo ra. Cuối cùng, con người bị đạo đức cầm tù sẽ tự buộc tội chính mình. Thay vì chỉ là kẻ thù phạm bên ngoài, họ lại đi tìm nguyên nhân của cái *xấu* ngay trong bản thân mình. Thay đổi *hướng hận thù* như vậy, đó là một hành động thiên tài của *thầy tu*, một kẻ bệnh tật chính cống, nhưng lại tự coi mình là người chăm sóc bệnh nhân. *Lý tưởng khổ hạnh* sinh ra như vậy, và đạt tới đỉnh cao nhất với Christ bị đóng đinh vào cây thập giá.

Lúc đó sự sống bị mang tiếng là thủ phạm, và người ta “cứu vớt” nó bằng đau khổ.

Quá trình này không phải là một tai nạn trên cuộc hành trình: nó gắn liền với sự xuất hiện của loài người. Khác với những động vật khác bám chặt vào bản thân chúng, con người có những khả năng *tách ra và nhớ lại*. Nó tự coi mình và hình dung thế giới như một sự trình diễn. Đứng trước người khác, tình cảm của nó biến thành *hận thù*. *Tinh thần* này sinh từ sự đè nén những bản năng và từ sự thăng hoa của chúng - do đó, từ sự biến đổi tình trạng bất lực thể chất thành sức mạnh tâm lý. *Ý thức* là kết quả của những sự tách biệt ấy. Con người đúng là một *bệnh nhân* - nhưng là một bệnh nhân *lý thú*. Bằng cách gắn liền *quyền năng* và *giáo chức*, triết học đã tìm thấy phương tiện để đóng một vai trò quan trọng.

3. Vượt qua chủ nghĩa hư vô. – Những giá trị vị tha là “sự khởi đầu của sự tận cùng”. Có một sự vận động liên tục đi từ “chủ nghĩa hư vô” Kitô giáo (Thượng đế chết trên cây thánh giá) đến chủ nghĩa vô thần hiện đại, chủ nghĩa vô thần này vẫn chưa hiểu rõ sự tuyên bố của nó rằng “Thượng đế đã chết” có ý nghĩa gì. Chủ nghĩa vô thần này vẫn thờ thần tượng, vì nó luôn luôn giả định có *một cái gì đó phải phủ nhận*. Nhưng vì Thượng đế ấy *không là cái gì cả*, nên tất cả đều dựng cái hư vô ấy lên thành cái tuyệt đối, như những người Phật giáo đã làm! “Cái chết của Thượng đế, đó là sự tận cùng của chân lý, ý nghĩa, sự thống nhất, tính mục đích của mọi cái. Phải chăng đó là một ngõ cụt, hay đó là cơ may tạo ra một thế giới hoàn toàn mới mẻ?

Nhưng ai có thể chịu đựng một chân lý như chủ nghĩa hư vô? Tại sao lại không chọn sai lầm và dối trá,

những thứ cho phép sống được? Cần phải đồng thời khẳng định rằng chủ nghĩa hư vô đúng là chân lý, nhưng chân lý không phải là giá trị cao nhất. Khi người ta nắm được “*tri thức vui vẻ*” ấy, khi người ta có thể chịu được chân lý ấy mà vẫn tiếp tục khẳng định sự sống, thì người ta có thể nhảy múa trên một sợi dây căng bên trên vực thẳm, và “sống một cách nguy hiểm”. Không nên chỉ phá vỡ những thần tượng, mà là sự thờ cúng thần tượng đều có ở mỗi người. Vào giữa trưa, không có cái bóng nắng theo nữa, mọi vật mất đi hình thù của chúng. Chỉ có một cách nhìn *theo lối phối cảnh* mới có thể *cứu được* những vẻ ngoài. Zarathoustra không phải là một vị thần mới, mà là kẻ đi theo bóng mình. Vị thần này dùng nó để *tự đặt mình vào phối cảnh*, nhằm thiết lập và đánh giá cái hiện thực, bằng cách tạo ra ý nghĩa của các sự vật. Đánh giá, tức là sáng tạo (“con người là động vật biết đánh giá tự thân”). Đánh giá, đó là đo một sự vật theo ý chí sức mạnh của nó.

Triết học sẽ có vô số ý nghĩa không thể định giá trị được, vì chúng phụ thuộc vào những ai khẳng định chúng, tạo ra chúng. Những nhà triết học đích thực thường chỉ huy và định ra quy tắc. Dionysos, vị thần mà đối với ngài sự sống không cần phải biện minh, sự tồn tại không cần phải chuộc lại, vì nó không phải là thủ phạm, sẽ được đem đối lập với Thượng đế duy nhất, Thượng đế bị đóng đinh câu rút. Sự khổ hình của ngài này sinh từ sự sống quá dồi dào, mà không phải từ sự nghèo nàn của nó. Sự đảo ngược giá trị kiểu Dionysos đối lập với sự hoá thể Kitô giáo (hoá bánh và rượu thành thân và máu của Jésus - ND).

4. Sự trở về vĩnh cửu. – Nietzsche nói: “Tôi đưa ra sự trở về vĩnh cửu để chống lại cảm giác làm người ta tê liệt vì sự tan rã phổ quát và sự chưa hoàn tất”. Chẳng có gì hết, mọi cái đang sinh thành, và tất cả những gì sinh thành đều trở lại. Sự tồn tại lúc nào cũng khởi đầu, số lượng những khả năng là hữu hạn, mọi cái đều đã có. Vì cái giống nhau luôn luôn trở lại, nên không có ý chí thần thánh, và thế giới không có khởi đầu, không có đoạn giữa, không có tận cùng là đủ cho bản thân nó rồi - vì bao giờ nó cũng là khởi đầu, là đoạn giữa, là tận cùng. Nói cách khác, Sự trở về Vĩnh cửu *thực hiện chủ nghĩa vô thần*. Nó là tôn giáo của các tôn giáo. Thời Cổ đại đã dự cảm được nó. Zeus-con ném những quân cờ lên trời, và ngẫu nhiên rơi xuống thành tất yếu. Các nhà triết học cổ điển là những “tay chơi cờ” tối; họ muốn tìm thấy tính nhân quả, ý nghĩa, tính mục đích.

Sự trở về vĩnh cửu đồng thời là một quy tắc và một trải nghiệm về việc khẳng định sự sống: cái gì tôi muốn lúc này sẽ được lặp lại, với tất cả những hậu quả của nó, trong vô số lần. “Bạn có yêu thích sự sống không, nếu sự sống này như bạn thấy bây giờ và như bạn đã sống trước đây, và bạn còn phải sống một lần và vô số lần nữa? Cái tôi muốn, tôi phải muốn nó trong khi cũng muốn cả sự trở về vĩnh cửu của nó - điều đó có nghĩa là chính bản thân tôi là số phận (*“amor fati”*)! Đó là cách duy nhất để chơi khăm tính không thể đảo ngược của thời gian, để trừ tà ma quá khứ: cái đã muốn, tôi có thể muốn nó mãi mãi.

Việc khẳng định “sự sống” như vậy, phải cho phép chúng ta sống thêm và hưởng thụ thêm, mà không phải là co lại ở sự tồn tại nhỏ bé có tính động vật và hưởng thụ của “con người cuối cùng”...

Ý nghĩa của bài học này là gì? Để *lật đổ* chân lý và các giá trị, hay là để *tẩy rửa* chúng cho sạch sẽ? Xét đến cùng, chẳng phải là Nietzsche đã trách cứ đạo đức chưa phải là đạo đức đó sao? Nhưng vì là một người Kitô giáo, và là một người chống lại mình, ông đã đi xa hơn đạo đức: tôi không thể tạo ra chính bản thân tôi ở bên kia cái Thiện và cái Ác, đã có một Đấng sáng thế. “Siêu nhân” không phải là một cá thể đột biến, mà là kẻ tự nâng lên tới sự khẳng định sáng tạo, ở bên kia bản thân mình và loài người, như một mức độ sinh thành đơn giản và tạm thời. “Hãy trở thành như mi hiện có, nghĩa là thành cái chưa phải là mi”.

Có thể là người theo Nietzsche không, khi phải từ bỏ mọi lòng tin, mọi sự tham gia và không được liên kết với ai cả? Zarathoustra từ bỏ tất cả các môn đồ của mình và nói với họ rằng: “Hãy tránh xa ta và hãy để phòng Zarathoustra”. Nietzsche tuyên bố mình là “nhà triết học cuối cùng”, vì ông là “con người cuối cùng”. Vào cuối đời, trong sự điên rồ của mình, ông coi mình như người kế tục Thượng đế đã chết. Phải chăng đó là dấu hiệu của một dự án không thể có được?

CHƯƠNG VII

KHỦNG HOẢNG CỦA TRI THỨC VÀ SỰ SỐNG

Triết học không ra khỏi tất cả những sự phản bác ấy một cách nguyên lành.

Xét về mặt Lịch sử, thế kỷ chúng ta bị chi phối bởi những biến hoá của chủ nghĩa Marx và bởi những gương mặt lớn của chủ nghĩa toàn trị hiện thực. Đối với nhiều nhà trí thức dân thân, triết học không còn chỉ là một sự sản xuất hệ tư tưởng bị “khoa học về lịch sử” (muốn gắn chặt lý luận và thực tiễn) thay thế. Tình huống ấy, từ khi những sự kiện bị thảm làm nguy hại tính người của con người kết hợp với một cuộc khủng hoảng lớn của tính lý trí như vốn có, đã gây ra nhiều suy nghĩ triết học quan trọng. Một số tập trung vào vấn đề tự do (Simone Weil, Karl Popper, Raymond Aron). Một số khác thì tập trung vào vị thế của chính bản thân lý trí khi nó bị qui vào chức năng công cụ (Horkheimer, Adorno).

Mặt khác, phải chủ yếu ghi nhận tầm quan trọng ngày càng tăng của tinh thần thực chứng muốn giành một vị thế thống trị trong tất cả các mặt của tri thức. Việc quy cái hiện thực vào lịch sử đã bị việc quy lịch sử vào tự nhiên thay thế.

Đúng là triết học vẫn tiếp tục hành trình của nó, nhưng phải trả giá bằng một nỗ lực to lớn về khôi phục các quyền của sự sống sinh động, một sự sống không khuôn vào những tri thức thực chứng, vì nó là ngọn nguồn và điều kiện của những tri thức này.

Nhưng triết học đã trải qua một cuộc khủng hoảng sâu sắc, vì bị chi phối ở bên trong bởi một xu hướng từ bỏ nó mạnh mẽ, và ở bên ngoài bởi những kiểu tri thức mới.

I. — Suy nghĩ về sự sống

Maine de Biran (1766 - 1824) ở đây là một quy chiếu quan trọng. Khi đi tìm “sự kiên nguyên thủy” ông nhận thấy rằng không thể tạo ra con người như chủ thể và như ý thức từ một sự lắp ghép khách quan. Đối với ông, giải pháp nằm ở chỗ đưa triết học về chủ thể vào một triết học về thể xác.

Thật vậy, kinh nghiệm về sự nỗ lực cho phép tôi tự hiểu mình như một chủ thể hoá thân, vì ý chí của tôi vấp phải và vượt qua sự chống cự của thể xác tôi. Trong *Tôi cảm thấy*, yếu tố thứ nhất không phải là cảm thấy mà là Tôi, thể hiện một hoạt động căn bản, không thể quy thành tính thụ động của các giác quan. Trong “cảm nhận thẩm kín của mình”, mỗi người tự khám phá như đang tồn tại riêng biệt, như một sức mạnh tâm linh “siêu hữu cơ”, như “nguyên nhân sống”. Sự tự do của tôi không phải là cái gì khác ngoài ý thức về hoạt động của tôi, hay về khả năng hành động của tôi. Tính nhị nguyên nguyên thủy của ý muốn và thể xác riêng của mình cho phép đồng thời hiểu được sự tồn tại cá nhân và năng lực giao tiếp của mình với những người khác.

Bergson (1859 - 1941). — Henri Bergson đã phát triển toàn bộ sự nghiệp của mình từ trực giác chủ yếu này: trực giác về sự sống mà tôi hiểu được trong chính tôi, và được quy định trước hết như một độ dài (*durée*).

1. Trực giác và sự sống. — Đây không phải là sự sống như các nhà sinh học biết, càng không phải là sự sống được các nhà tâm lý học “khoa học” nghiên

cứu, khi họ hy sinh tất cả mọi cái cho thần tượng của tính lý trí kiểu khách quan chủ nghĩa, được coi như điều kiện tất yếu của *trí tuệ*, một năng lực bắt nguồn từ sự sống, mà vì đã bị tách khỏi sự sống, nó chỉ còn có thể quay lại chống sự sống. Chỉ có *trực giác*, hành vi đơn giản nhờ nó mà trí tuệ xuất hiện được, mới có thể vươn tới sự sống sinh động, tức là sự sống đích thực duy nhất.

2. Thời gian và độ dài. – Khoa học có tham vọng nghiên cứu về thời gian sáp nhập nó vào trong những thông số và những tính toán. Nhưng ngay khi khoa học tiếp cận với thời gian bằng những công cụ của nó, nó đã làm mất chiều *độ dài* của nó để biến thời gian thành không gian. Thời gian của khoa học, vì thế, là thời gian của những chiếc đồng hồ, đó chỉ là không gian được một chiếc kim vượt qua, chứ không phải là thời gian sống của sự sống. Để tính toán sự rơi của một vật thể, nhà vật lý chia nhỏ thời gian thành những điểm đặt trong một không gian và chuyển cái nối tiếp thành cái đồng thời. Khi viện tới mối liên hệ của chúng với những nguyên nhân có thể đo được, nhà tâm lý học tưởng mình có thể số lượng hoá những cảm giác của chúng ta, trong khi chúng lại được đặt xác định bằng cường độ của chúng và không bao giờ có thể được xử lý như những số lượng có thể so sánh với nhau, vì chúng được cảm nhận vào những thời điểm khác nhau của độ dài, mà độ dài là “hình thức nối tiếp nhau của những trạng thái ý thức, khi cái tôi của chúng ta được để cho sống” (*Tiểu luận về những dữ kiện trực tiếp của ý thức*).

Tóm lại, sự sống hiện thực của chúng ta chỉ gồm những *chất lượng*, trong khi tri thức khoa học nhất thiết có những *số lượng*.

3. Sự sống và ký ức. – Trong khi các nhà khoa học và các nhà triết học bị ám ảnh bởi logic về tính đồng nhất và tính bất động, thì sự sống lại xuất hiện như một tia phun ra không ngừng, như một hành vi đơn giản tự tìm biết ra rất nhiều hình thức luôn luôn mới (*Sự tiến hoá sáng tạo*).

Đụng đầu với trở lực của vật chất, đã sống vỡ tan ra thành những hướng khác nhau và “tìm thấy” ba giải pháp lớn: tính nội tại thực vật, bản năng động vật (đạt tới đỉnh cao ở côn trùng) và trí tuệ con người. Như vậy, trí tuệ con người chỉ là một phương tiện của sự sống, một công cụ cho phép con người (*faber* trước khi là *sapiens*) thống trị thế giới và sử dụng nó.

Nhưng làm thế nào để bảo đảm tính liên tục của những trạng thái ý thức của chúng ta trong làn sóng của một sự sinh thành đang chuyển động? Chính ở đây *ký ức* xen vào, biến ý thức về độ dài thành trực giác về sự sống. Ký ức này không dựa vào những “dấu vết” được tạo ra bằng sự lặp đi lặp lại, như trong trường hợp của thói quen là cái được thực hiện trong hiện tại mà không chuyển vào quá khứ.

Ký ức giúp chúng ta tìm thấy lại sợi chỉ của đã sống, nơi sự sống xuất hiện như sự “tự do sáng tạo”. Chính vì thế mà sự quyết định hiện ra như một trái chín tách khỏi sự sống của cái tôi sâu xa. Thuyết quy định (khẳng định rằng hành vi một khi đã xong là

xong, do đó là tất yếu) và thuyết không quy định (khẳng định rằng mọi sự lựa chọn khác là có thể, trước khi hành vi được thực hiện) quay lưng lại với nhau như vậy.

Blondel (1861 - 1949). – Chính là với Maurice Blondel mà hành động trở thành một chủ đề triết học riêng biệt (năm 1893), thành một “chủ đề đầu tiên” trong lịch sử học thuật của chúng ta. Một cách khác đi, người ta đã cố thể nghiên cứu về tư tưởng, rồi thiết lập những quan hệ giữa sự *tồn tại* và các thực thể.

1. Hành động. – Do bắt nguồn từ những năng lượng khó hiểu là những năng lượng làm cho con người trở thành một sinh vật tự nhiên, hành động bao trùm lên và kết hợp nhận thức trí tuệ, hành vi đạo đức và những tri thức khoa học. Trong hành động, con người luôn luôn tìm thấy một giải pháp cho các vấn đề của mình, ngay cả khi giải pháp ấy là một thất bại, vì ý chí con người không muốn có cái nó muốn một cách sâu sắc (phép biện chứng của *ý chí mong muốn* (volonté voulante) và *ý chí được mong muốn* (volonté voulue).

Do đó, hành động là một “phòng thí nghiệm sống” cho phép xây dựng một “khoa học về thực tiễn” bằng một sự “phê phán” sự sống. Khoa học đích thực về sự sống, vì thế, không phải là sinh học, mà là hành động.

2. Triết học tổng thể. – Sự sống, ở điểm này, vượt ra khỏi hiện thực sinh học của nó, khiến cho nó chỉ có thể phát triển một cách tuyệt đối ở một trình độ thật sự siêu tự nhiên: vật chất trở thành sự sống, sự sống có thể trở thành tinh thần và tinh thần có thể trở thành

thần thánh. Triết học thế tục, trong sự thái quá ảo tưởng của nó, tưởng rằng có thể tự nó bảo đảm sự thần thánh hoá con người. Từ khi xuất hiện Kitô giáo, triết học phải gánh lấy một nhiệm vụ vừa khiêm nhường hơn vừa đầy đủ hơn, bằng cách mở ra cho những gì vượt qua nó được nó chứng minh là tất yếu, trong khi nó không thể cung cấp những thứ đó, vì điều này thuộc về một tư chất thần thánh.

Georges Canguilhem (1904-1995), theo một loại hoàn toàn khác của triết học về y học, đã nêu ra rằng sự sống là hình thức và khả năng của sinh vật, phù hợp với những chức năng của khái niệm đối với tư duy. Y học và triết học, do đó, sẽ chỉ khám phá những cơ chế vật hoá của nó.

“Tinh chuẩn mực” của sự sống, như vậy, chẳng có liên quan gì với “chuẩn mực” rút ra từ mức trung bình thống kê, vì nó thể hiện một khả năng thay đổi của sự sống, mà sức khoẻ thì thể hiện khả năng tạo ra những chuẩn mực của chính nó.

II. — Vấn đề ngôn ngữ

Đối với những nhà tư tưởng đầu tiên chấp nhận sự độc quyền của tính lý trí thực chứng về mặt tri thức, thì triết học chỉ còn khám phá hai con đường duy nhất có thể đạt tới: con đường nghiên cứu về chính bản thân ngôn ngữ (trong mối liên hệ với những nghiên cứu toán học và logic, một bên, và những nghiên cứu ngôn ngữ học, một bên khác); con đường của lẽ thông thường và của các trực giác về ý thức đạo đức.

Theo quan điểm này, cần phải nêu tầm quan trọng của sự nghiệp của Moore (1873 - 1958), tác giả *Principia Ethica* và *The Refutation of Idealism*, đối với sự phát triển của triết học phân tích

rất phổ biến trong thế giới anglo-saxon. Vấn đề không còn là tạo ra những hệ thống tư biện, hay ngay cả mô tả hoặc giải thích thế giới nữa, mà chỉ là phân tích những phát biểu để chứng minh tính nhất quán của chúng và làm sáng tỏ ngôn từ mà thôi. Đạo đức, tuy được xếp về phía lề thông thường, chắc chắn vẫn giữ một tầm quan trọng lớn, nhưng nó đã mất đi mọi chiều siêu hình học.

Wittgenstein (1889 - 1951). – Tác giả của *Tractatus logico-philosophicus*, mà người ta là sai lầm khi quy sự nghiệp của ông chỉ vào cuốn sách này, Ludwig Wittgenstein đã đóng một vai trò căn bản nhưng vẫn gây tranh cãi trong cách tiếp cận ngôn ngữ bằng triết học.

Wittgenstein đã phát triển xuất sắc lập trường nguyên tắc này: ngôn ngữ chỉ còn là hiện thực thực tế của những mệnh đề, và sự tồn tại, rốt cuộc, chỉ còn nằm ở trong những sự kiện của thế giới.

Do đó, ngôn ngữ chẳng phải là cái gì khác với “tổng số những mệnh đề”, còn tư tưởng là “mệnh đề có một ý nghĩa”. Vì mệnh đề chỉ phản ánh các trạng thái của sự vật, nên “tổng số mệnh đề đích thực là tổng số những khoa học về tự nhiên”. Nhưng vì triết học không phải là một khoa học tự nhiên, nên những mệnh đề của nó không đúng cũng không sai, không có ý nghĩa.

Điều đó không có ý nghĩa là nói rằng chẳng có gì ở bên ngoài hết, mà chỉ là “cái gì người ta không nói, thì để cho nó nằm im” - một luận điểm mở ra một thứ đạo đức học hạn chế vào thế giới của sự sống, thậm chí một thứ thuyết thần bí.

Lập trường này được thay đổi sâu sắc trong một tác phẩm sau đó (*Những nghiên cứu triết học*), để đưa lại ngôn ngữ vào chính sự sống.

III. — Những mối bận tâm về cấu trúc

Sự liên kết giữa cuộc khủng hoảng về sự tin cậy của triết học và sự phát triển của các “khoa học nhân văn” đã tạo ra những hậu quả quan trọng.

Thật vậy, bất chấp tham vọng phổ quát của chúng nhằm mô phỏng những phương pháp của các khoa học tự nhiên, những bộ môn mới này chứa đựng nhiều giả định triết học trong những nền tảng của chúng và bao hàm những lập trường triết học trong những kết luận và phán đoán của chúng. Nhưng tình hình này có vẻ đa dạng cũng như đang tiến triển.

Vì thế, từ Freud đến Jacques Lacan, những mối liên hệ giữa triết học và phân tâm học ngày càng rõ nét. Triết học đã hiểu rằng nó không thể bỏ qua phân tâm học được nữa. Về phía mình, phân tâm học cũng không còn tìm cách bỏ qua những khái niệm triết học để chỉ sử dụng những khái niệm thao tác thuần túy, chỉ bắt nguồn từ thực tiễn phân tích.

Nhưng ở phía xã hội học và các khoa học xã hội thì không như thế. Đúng vậy, một tác giả như Max Weber (1864 - 1920), mà những tác phẩm của ông về vai trò của Thanh giáo trong sự phát triển của chủ nghĩa tư bản Mỹ vẫn còn nổi tiếng, đã đạt tới chỗ hướng dẫn một lối suy nghĩ tuyệt đối không chống triết học.

Hơn nữa, về mặt khoa học luận, những nỗ lực của Karl Popper (1902 - 1994) nhằm bảo toàn tính chất *khoa học* đích thực cho những bộ môn nào mà kết quả của chúng có thể được *kiểm nghiệm* (điều này hàm ý người ta có thể chứng minh rằng

những kết quả ấy là *sai*), đã đem lại cho chúng ta một tuyến phá chia thuận tiện và hữu hiệu.

Về mặt logic, các khoa học nhân văn và xã hội sẽ phải đảm nhận một cách sáng suốt và theo lối triết học những quan hệ của chúng với triết học. Trên thực tế, từ khi chỉ trú trọng vào những *cấu trúc*, thì việc tách rời sự tồn tại với những cách tồn tại của con người trong những hiện thực ngấm ngấm, thật sự phi nhân, đã gây ra những hệ quả xói mòn lớn nhất với triết học.

Đặc biệt, ảnh hưởng của Claude Lévi-Strauss thật to lớn, dù rằng tác giả này, người đứng đầu một sự nghiệp to lớn về tộc người học, đã mạnh mẽ bác bỏ việc coi ông là cha đẻ của “chu nghĩa cấu trúc”. Tuy nhiên, cần phải thừa nhận rằng, việc quy cái hiện thực vào tính tổng thể xã hội, quy cái có ý nghĩa vào cái không có ý nghĩa và quy lịch sử vào tự nhiên, không phải là trung tính về mặt triết học.

Foucault (1926 - 1984). – Michel Foucault ở đây là ví dụ nổi bật nhất về một nhà triết học cùng một lúc đương đầu với “cái chết của con người” và cái chết – được coi là thể – của triết học. Do đó có một sự nghiệp phức tạp mà người ta chưa chắt lọc ra được phần tinh túy của nó.

Lúc đầu Foucault làm như thể triết học phải nhường chỗ cho một thứ “khảo cổ học về tri thức” (*Các từ và các sự vật*). Bằng cách điều tra lịch sử, người ta đi tới chỗ rút ra *épistémè* (cái khung tư duy của một thời đại), mà từ nó nảy sinh ra những bộ môn ưu việt cũng như những thái độ thực tiễn, thậm chí chính bản thân con người.

Tuy ít được biết tới hơn, nhưng chắc chắn phong phú hơn về những suy nghĩ còn phải rút ra, phần thứ

hai của sự nghiệp Foucault tập trung vào những liên hệ giữa tri thức và quyền lực, trong đó chiến tranh hiện ra như một sự tiếp nối của chính trị bằng những phương tiện khác. Bộ mặt mới của chính trị trở thành bộ mặt mới của “quyền lực sinh học” (*bio-pouvoir*), mà sự y học hoá (*médicalisation*) ngày càng tăng của sự tồn tại con người đã là một mặt có ý nghĩa.

CHƯƠNG VIII

TỒN TẠI VÀ HIỆN TƯỢNG

I. — Husserl

1859 - 1938. – Suốt cả đời, Husserl đã theo đuổi một cách hăng hái dự án về một thứ “triết học như khoa học chặt chẽ”. Mỗi ưu tư của ông có “tính Hy Lạp” - liệu có thể tạo nên một tính người trên lý trí triết học - một tính người có thể trùng hợp với thực chất của tính người vốn có - được không? Khi tung ra *hiện tượng học* (phénoménologie) (từ này đã được dùng, nhưng nội dung của nó là mới), ông đã đem lại một hơi thở thứ hai cho triết học, đã tạo ra một phong cách, đến mức người ta có thể nói đến một cuộc cách mạng thật sự về phương pháp, mở rộng ra cả văn học, nghệ thuật và khoa học.

1. “**Ồ ngay tại các sự vật!**”. – “*Zu den Sachen selbst!*” Chạm ngón ấy của hiện tượng học vừa bắt đầu đã vang lên như một lời kêu gọi trở về với *hiện thực*, chống lại sự ám ảnh của chủ nghĩa phê phán và sự chuyên chế của tính thực chứng. Đó là một sự trở về với cái trực tiếp, nhưng là một cái trực tiếp đã trừ bỏ được tất cả những gì làm cho nó bị cấu bẩn: những khái niệm, những lý thuyết, những thói quen mà người ta tưởng là tự nhiên.

Hiện tượng học đòi hỏi trước hết một sự *chuyển đổi cách nhìn*. Để nắm bắt cái gì? Những “hiện tượng”, theo nghĩa đen và ban đầu của thuật ngữ này (*cái hiện ra*), mà không phải là những *vẻ hên ngoài* trái với hiện thực tự thân. Hiện tượng là sự *xuất hiện* của sự vật trong trạng thái vừa nảy sinh của nó, như nó *hiện ra*. Do đó, cái hiện thực là hiện tượng mà không phải là cái gì khác.

Những “sự vật” mà người ta trở về với chúng ấy không phải những sự vật của chủ nghĩa kinh nghiệm, một thuyết có tham vọng gắn chặt với hiện thực, trong khi lại xuyên tạc nó. Husserl nói, sự giàu có đích thực không phải là ở những ký hiệu tiền tệ (những từ hay những khái niệm), mà ở chất vàng bảo đảm cho chúng. Vàng, đó là *thực chất* (trong tiếng Hy Lạp: *éidos*, thuật ngữ lúc đầu chỉ một hình thức có thể nhìn thấy), đó không phải là một ý niệm chung trừu tượng, mà là một sự vật *như vốn có*, biểu hiện một cách trực tiếp như hiện tượng, qua đối tượng riêng biệt. Các thực chất thuộc về *tính lý tưởng* (idéalité), nhưng không khác với những *tính đối tượng* (objectités) riêng biệt hiện ra, và người ta trực giác được những thực chất ấy khi hiện ra những tính đối tượng ấy. Đó không phải là một kinh nghiệm siêu hình, cũng không phải là một sự thưởng thức mỹ học, đó là một *cái nhìn* (voir): một hành vi nắm bắt đối tượng hiện có như nó bộc lộ ở thực chất của nó. Sự “quy thành thực chất” (*réduction éidétique*) tách thế giới ra khỏi sự tồn tại thực tế của nó và cho phép nó xuất hiện như một *vũ trụ ý nghĩa* có thể mô tả, cất nghĩa, truyền đạt.

Thực chất không hiện ra dễ dàng. Để phát hiện nó, phải tiến hành sự *biến đổi thực chất* (*variation éidétique*), một thao tác trong đó có thể biến đổi bằng tưởng tượng những tính chất của đối tượng, cho đến khi người ta dò được những tính chất mà nếu *xoá bỏ* chúng thì đối tượng cũng bị *xoá bỏ* (chẳng hạn, mặt lõm của một tam giác, bề mặt của một màu sắc). Thực chất bộc lộ trong cái bất biến ấy.

Vì những “sự vật” được nhắm tới cũng là những trạng thái ý thức, những tình cảm, những tri giác, những hồi ức cũng như những khái niệm, nên có vô số thực chất. Cái cách mà đối tượng hiện ra phải được nắm bắt, để cho nó được phân chia thành những “vùng tồn tại” (*régions de l'être*), cho đến khi xây dựng được *một logic thuần túy, khoa học phổ quát về tất cả những gì có thể có*, mà tất cả các khoa học khác dựa vào đó để xây dựng đối tượng riêng của mình (chẳng hạn, toán học là cái thực chất của con số, hình học là cái thực chất của không gian thuần túy).

2. Hai trở lực: thuyết duy tâm lý và thuyết duy logic. – Thuyết duy tâm lý (*psychologisme*) đã nhieu vào cách nhìn của chúng ta, đến mức chúng ta lầm lẫn một cách tự phát *tính hiển nhiên* của sự vật với sự *cảm nhận* về tính hiển nhiên, *trực giác* về thực chất với sự *tin chắc chủ quan*, thực chất do tư duy nắm được với một sự *sản xuất tâm lý* (*production psychologique*).

Việc nghiên cứu toán học của Husserl đã cho phép ông nắm được sự lừa bịp rất sớm: sự phát sinh ra hình tròn có một ý nghĩa hình học riêng, có thể xác định một cách chặt chẽ, có giá trị đối với mọi nhà hình học, nó chẳng có liên quan gì với một thao tác của một cá nhân nào đó vẽ ra một hình tròn trên bảng. Cũ chỉ thể

chất và hình vẽ không phải là sản phẩm của việc khấu trừ theo kinh nghiệm, cũng không phải là kết quả của quá trình tinh thần của một nhà toán học riêng biệt, mà là một *tính lý tưởng*, được trực giác một cách trực tiếp khi có một dịp để đếm. Cũng vậy, nguyên lý logic về phi mâu thuẫn tuyệt nhiên không thể bị coi là không thể tán thành hai chân lý trái ngược nhau về mặt tâm lý.

Sai lầm của thuyết duy tâm lý là ở chỗ đi tìm nguồn gốc trong những sự khởi đầu trên thực tế, giải quyết vấn đề thực chất trong những thao tác sản xuất kinh nghiệm. Trong khi tìm cách giải thích - tức là quy chiếu vào một cái khác - người ta tự dẫn mình vào tình trạng không nắm được ý nghĩa. Chẳng hạn, khi Hume tưởng có thể “giải thích” nguyên lý nhân quả bằng niềm tin bất nguồn từ thói quen, thì ông lại phá huỷ nguyên lý đó, làm biến đi ý nghĩa của nó, chuyển ý nghĩa đó thay vì chứng minh nó. Khi người ta làm như vậy, người ta thậm chí còn đi tới chỗ giải thích các hiện thực bằng cái trái ngược với nó (công lý bằng lợi ích, đức hạnh bằng tội lỗi, chẳng hạn). Tóm lại, việc quy về thực chất đối lập căn bản với việc quy về kinh nghiệm. Chúng ta không thể tìm cách giải thích nữa, mà mô tả (Khủng hoảng của các khoa học châu Âu và hiện tượng học siêu việt).

Nhưng như thuyết logic (*logicisme*) cả quyết, các thực chất cũng không phải là kết quả của một tượng trưng hay một sự kết hợp hình thức. Sai lầm này, thường thấy ở các nhà logic và các nhà toán học, bắt nguồn từ việc quên mất mối quan hệ ban đầu của logic với *logos*. Logic, một khi đã được xây dựng, không còn là một cấu tạo hạng hai có xu hướng vật hoá. Thế

nhưng sự tách rời giữa vật chất và hình thức là có tính tâm lý, nó không có ở giai đoạn đầu tiên của thực chất. Vì thế, không được dựa trên đó để chứng minh sự hiểu biết về thực chất một cách căn bản.

3. Cuộc cách mạng hiện tượng học. – Thế giới hiện tượng học thật ra là một thế giới *lật ngược*: khoa học đem lại cho chúng ta tri thức khách quan có bản chất khách quan, được điều tiết bởi các quy luật khách quan, trong khi *không có tính khách quan nếu không có chủ thể, không có đối tượng nhìn thấy nếu không nhìn, không có khoa học có thể có nếu không có những tính lý tưởng*. Trong khi Descartes, cha đẻ sáng lập ra thế giới này, đã rất cẩn thận khi nêu ra chủ thể tư duy trước tiên, trước khi tạo ra bề rộng bằng cách tước bỏ hiện thực sống động đi, thì định kiến khách quan chủ nghĩa lại trở thành “thái độ tự nhiên” đối với thế giới. Người ta tin chắc như thép rằng các khái niệm và các quy luật khoa học là những hiện thực tự nhiên, nguyên thủy và khách quan, trong khi chúng chỉ là những tính lý tưởng *không có trong tự nhiên*, mà là do con người tạo ra và hình thức hoá từ kinh nghiệm ban đầu về tính chủ thể sống động, một thứ kinh nghiệm mà không có nó thì tự nhiên sẽ hoàn toàn mất hết ý nghĩa. Việc “rút gọn” theo lối hiện tượng học có chức năng khôi phục lại trật tự thật sự và giải thoát cho việc đi tới tính chủ thể cơ sở, mà đó là ý thức *siêu việt*.

Để tránh sự tách rời theo kiểu Kant giữa cái tôi kinh nghiệm và chủ thể siêu việt - không có mọi tính chủ thể, và trực giác không đạt tới - thì chủ thể siêu việt phải là chủ thể cụ thể. Khi khám phá ra *tính triệt để* của *Tôi tồn tại*, Descartes đã mở ra con đường đi

tới. Nhưng ông quá nhanh chóng co về cái tôi như một *cái tự nó tư duy*, với tất cả những khó khăn do điều đó mang theo để khám phá lại thế giới và người khác. Vì thế, phải thay đổi cách tiếp cận.

Thay vì sử dụng sự hoài nghi về phương pháp, Husserl lại chỉ bằng lòng với việc đặt thế giới trong các dấu ngoặc đơn (*épochè*), để gạt bỏ những thái độ che đậy mục tiêu *có chủ định* là cái đem lại ý nghĩa cho thế giới.

Khái niệm *tính chủ định* này là căn bản trong hiện tượng học. Đằng sau câu nói tầm thường “mọi ý thức là ý thức về một cái gì đó”, cần phải hiểu rằng ý thức luôn luôn nhằm tới một *cái gì khác*, trong khi đối tượng ấy là khác *ở bên trong* tính chủ định. Nói cách khác, ý thức không tự khép vào bản thân nó, mà là mở ra cho cái khác ngay bên trong nó. Mặt chủ quan của nó là *noèse*, mặt khách quan của nó là *noème*. Tính nhị nguyên chủ thể - đối tượng và những vấn đề của chủ nghĩa lý tưởng và chủ nghĩa hiện thực về sau mới xuất hiện, trên cơ sở mối liên hệ qua lại nguyên thủy ấy.

Người ta có thể tránh được thuyết duy ngã (*solipsisme*) không? Dù sao thì tính chủ định cũng vẫn không phải là thế, nếu không có một thế giới nào cả, đó sao? Vấn đề về người khác đồ gay go phần nào: nó không phải là một tương quan có chủ định, mà là một cái tuyệt đối khác, cũng tuyệt đối như cái tôi - *alter ego* (cái tôi khác). Tôi trở lại với chính tôi, nhưng giống như “cái xa lạ”; sự tồn tại của nó đối với tôi là sự “cùng tồn tại” của một cơ thể khác với cơ thể của tôi, nhưng tương tự như vậy. Nhưng, cũng giống tôi, nó cũng là chủ thể mà qua đó thế giới hiện ra. *Tính liên chủ thể* (*intersubjectivité*) nảy sinh từ khả năng tôi nắm được cái tôi của kẻ

khác và kẻ khác thì nằm được cái tôi của tôi, như những kẻ khác. Một cộng đồng được tạo ra đối diện với thế giới chung.

Ở giai đoạn này, *phương pháp* hiện tượng học trở thành *triết học* đích thực. Người ta hiểu được cái tôi thuần túy, hiểu được ý thức về tôi tồn tại, ý thức này không phụ thuộc vào thế giới, nhưng cũng không triển khai được, nếu không có thế giới (*Ideen*). Chủ thể siêu việt đem lại ý nghĩa và sự thống nhất cho thế giới chính là tính chủ thể sống, “vương quốc của thực thể tuyệt đối như thực thể vì nó”. Sự sống này là nhất thời, vì ý thức là một luồng chảy không ngừng, trong đó hiện tại thường xuyên đổi mới nhưng vẫn cứ là hiện tại. Đó là “hiện tại sống” của cái tôi tuyệt đối. Thời gian ấy sẽ lắng đọng thành Lịch sử, điều này xác nhận chúng ta cắm chặt vào Trái đất, nó đúng là “*Arche nguyên thủy*” của chúng ta (con tàu do Noé tạo ra để tránh nạn hồng thủy - ND), đến mức nào.

II. — Heidegger

1889 - 1976. — Là trợ lý, rồi là người kế tục Husserl ở Freiburg, Heidegger cuối cùng chỉ lấy lại phương pháp hiện tượng học để làm cho nó quay lưng với những mục đích ban đầu của nó. Bằng việc tìm hiểu về sự *tồn tại* của ý nghĩa và khám phá ra cấu trúc căn bản hơn của sự *tồn tại ấy (être-là)* đằng sau tính chủ thể siêu việt, ông đã nêu ra lại *câu hỏi về Tồn tại* luôn luôn ám ảnh triết học, trong khi siêu hình học phương Tây lại là lịch sử của việc *quên nó đi*, một cách thật nghịch lý.

1. Sự phân tích về tồn tại. — Có thể tìm hiểu về Tồn tại được không? Người ta đã biến nó thành một khái niệm chung nhất, trong khi nó không phải là một

loại (genre); người ta biến nó thành một khái niệm không thể định nghĩa được, trong khi nó có thể có một ý nghĩa; người ta biến nó thành một khái niệm hiển nhiên, trong khi *Tồn tại* là một *hi ẩn*. Hơn thế nữa, các nhà triết học luôn luôn đối lập *Tồn tại* với thời gian, mà không thấy rằng khi đưa nó lên thành cái *hiện tại* vĩnh cửu trước sự tan biến nhất thời, họ đã hiểu nó theo thời gian.

Chúng ta cần bắt đầu lại mọi cái từ điểm chủ yếu này: là một trong *những cái đang tồn tại (étants)*, con người có khả năng tìm hiểu về *Tồn tại*. Câu hỏi về *Tồn tại*, do đó phải được đặt ra từ con người (là *Dasein* hay sự *tồn tại* ấy - là cái đang tồn tại mà qua đó *Tồn tại* diễn ra) bằng cách tìm hiểu về nó “trong phạm vi hiểu biết về thời gian”.

Trái với việc đọc vội vàng cuốn *Tồn tại và Thời gian (Sein und Zeit)* có thể làm người ta tưởng rằng sự *phân tích về sự tồn tại* ấy không phải là một cống hiến cho *chủ nghĩa tồn tại*¹. Sự phân tích của Heidegger không phải là về cái *tồn tại đang trải qua (existentiel)*, đó là việc của mỗi người trong sự tồn tại của mình, mà là về cái *tồn tại có trước (existencial)*, trong chừng

1. Trên sách báo nước ta, từ *existentialisme* thường được dịch là *chủ nghĩa hiện sinh*. Dịch như vậy, làm cho người ta tưởng rằng đây là một thuyết chủ trương chỉ sống bằng hiện tại, vì hiện tại (do đó, có người hiểu chủ nghĩa hiện sinh là “sống gấp”, một cách hiểu còn chưa thực chính xác). Chúng tôi muốn dịch nó là chủ nghĩa tồn tại với những nội dung như được trình bày ở cuốn sách này. – ND.

mục nó làm sáng tỏ cấu trúc bản thể của sự tồn tại. Sự hiểu lầm bắt nguồn từ những sự mô tả tuyệt vời về *Dasein* như mối lo âu (*souci*).

Tồn tại ấy, như sự lo âu, gồm có tính sự kiện (*facticité*) hay sự cô quạnh (*déréliction*) (chúng ta đã lên thuyền, bị ném vào đó, như bao giờ cũng đã tồn tại), sự tồn tại (luôn luôn đẩy tồn tại ấy tới trước mình, do thời gian ban đầu được sinh ra từ cái sẽ tới (*à-venir*), một lối chơi chữ, nếu đọc liền thì thành *avenir*, nghĩa là tương lai - ND) và từ tồn tại ở cái gì đó (*être-après-de*) (vì tồn tại ấy bao giờ cũng có ở một cái gì khác). Sau đó là sự phân tích những mô thức của lo âu, trong đó Heidegger sẽ mô tả sự bận tâm (*pré-occupation*), sự ngự trị của người ta (*on*), và chỉ ra tính đích thực của con người đang thể nghiệm thời gian tự khám phá mình trong tính chất tồn tại - để - chết (*être-pour-la-mort*) như thế nào.

2. Sự khác biệt bản thể. — Sự nghiệp được bắt đầu trong *Tồn tại* và *Thời gian* bị dở dang, và có lẽ không thể hoàn tất được. Thật vậy, khi di chuyển từ sự lý giải về tồn tại trong khuôn khổ thời gian sang suy nghĩ về *Tồn tại*, nó làm xuất hiện vấn đề trung tâm là sự khác biệt bản thể (*différence ontologique*).

Vấn đề về Tồn tại của cái đang tồn tại cũng xưa như triết học. Thế nhưng, trái với mọi truyền thống siêu hình học coi Tồn tại và cái đang tồn tại là hai thể giới tách biệt, chúng không thể hiện ra một cách cô lập với nhau. Nếu tồn tại chỉ được hiểu riêng một mình, thì nó không còn là Tồn tại của cái đang tồn tại, mà thêm lên một cái đang tồn tại. Về phần nó, những

cái đang tồn tại chỉ là thể, khi chúng nằm trong sự hiện hữu của Tồn tại. Tồn tại và cái đang tồn tại, do đó, chỉ xuất hiện như vốn có từ sự khác biệt, làm cơ sở cho khả năng hình dung mọi cái. Chính vì thế quên sự khác biệt là sự kiện lớn nhất và phong phú nhất của Lịch sử, khi siêu hình học ra đời.

Chẳng hạn, Platon coi Tồn tại là thực chất của những cái đang tồn tại, là Ý niệm về chúng; Aristote thì đi tìm nguyên nhân của cái tồn tại từ tồn tại này sang tồn tại khác, cho đến tận Cái tồn tại cao nhất; Descartes thì đặt một ý thức trong suốt vào chính bản thân nó và coi thế giới như một cấu tạo toán học, một dự trữ những sức mạnh có thể tính toán mà kỹ thuật chiến thắng sẽ chiếm lấy.

Do đó, nhiệm vụ đầu tiên phải làm là “giải cấu trúc” (*dé-construction*) của siêu hình học, nhằm làm hiện ra mảnh đất mà nó cắm rễ ở đó. Thế nhưng, với sự khác biệt, sự lãng quên không còn được gán cho con người nữa, mà là cho chính bản thân Tồn tại, với tư cách là nó rút lui để làm cho cái đang tồn tại có thể xuất hiện được.

3. Con người như cái đang tồn tại (*ek-sistant*) có tính lịch sử. – Vì nó là *cái ấy* của Tồn tại, là cái đang tồn tại để cho Tồn tại hiện ra, nên con người, như Holderlin nói, là “trái tim nhạy cảm, ở đó những Kẻ bất tử thích yên nghỉ”. Theo nghĩa đó, cần phải dám khẳng định rằng chỉ có con người mới *tồn tại* một cách đích thực. Những tồn tại khác - dù đó là một cái cây, một con chó hay Thượng đế - đều *không tồn tại*, mà chỉ *hiện diện*. Chỉ con người mới quy tụ được những cái đang tồn tại (không phải của con người) dưới ánh sáng của Tồn tại: nó là “kẻ chân giữ Tồn tại”.

Điều đó không có nghĩa là con người tạo nên Tồn tại, trái lại, tồn tại chỉ xảy ra như một *khoảng sáng* nếu con người *đáp lại lời kêu gọi của nó* trong sự tồn tại ở trạng thái cũ (*ex-tatique*, nếu đọc liền thì thành *extatique*, nghĩa là xuất thần - ND). Tồn tại “đang có” được gọi bằng tiếng Đức “*es gibt*” - *được tặng cho*. Món quà tặng ban đầu này ràng buộc con người, và con người lại bị “mắc nợ”. Vì nó chỉ được cho bởi Tồn tại, luôn luôn muộn hơn Tồn tại, nên thân phận của nó là *hữu hạn*. Quyền sáng tạo của nó, do đó, trước hết là mọi quyền *tiếp nhận*.

Người ta hiểu tại sao phải thay đổi từ vựng đi: “tồn tại”, đối với con người, không bao trùm một tồn tại thô sơ, một sự kiện, một nỗ lực tồn tại, một hành vi tự xác định vị trí cho mình. Thực chất của con người (*Dasein*) nằm ở sự tồn tại của nó, theo nghĩa nó được mở ra cho sự mở ra của Tồn tại, phản chiếu sự hiện hữu xuất thần của Tồn tại như nó hiện ra tựa “*khoảng sáng*” trong *tồn tại ấy*: con người tồn tại.

Thay vì *tồn tại bên ngoài* (*ek-sister*, lại một cách chơi chữ, nếu đọc liền thì thành *exister*, cũng có nghĩa là tồn tại - ND), con người có thể tự từ bỏ, tự cứng rắn lên, coi bản thân nó như chủ thể và đo lường mọi cái đang tồn tại: *tồn tại bên trong* (*in-sister*). Bi kịch của con người là sự *ghé tớm* của nó đối với sự bí ẩn của Tồn tại, sự bí ẩn này đưa nó tới chỗ quên mất bản thân mình và đi lang thang

Vì tính thời gian căn bản được tính đến, đi trước mọi kích thích niên đại của chúng ta, nên khẳng định con người như cái tồn tại bên ngoài là khẳng định nó

như có *tính lịch sử* (theo nghĩa nó được *phủ* cho *tính lịch sử, điều kiện* bắt buộc của mọi Lịch sử, mà không phải theo nghĩa những nhà sử học hiểu, những người này sau đó mới đến).

Heidegger rõ ràng bước vào một con đường khá rành mạch: Tự nhiên không có lịch sử, và con người là một thực thể lịch sử duy nhất vì nó *tự do*. Nhưng nó lập tức không coi tự do như một *sở hữu* mà con người sử dụng tùy tiện. Do đó, phải đảo ngược hướng thao tác: tự do đến trước, nó có trước con người, tạo ra con người, vì con người chỉ là cái đang tồn tại để Tồn tại xuất hiện. Con người không chiếm hữu tự do, chính *tự do chiếm hữu con người*.

Vì tự do là buông thả cho sự khám phá cái đang tồn tại như vốn có - nó là cái “để cho cái đang tồn tại tự do tồn tại” - nên chính nó cho phép con người liên hệ với toàn bộ cái tồn tại, nghĩa là Tự nhiên. Con người là thực thể lịch sử vì nó *lặng xỉ* đối mặt với cái đang tồn tại. Ngược lại, Tự nhiên không có lịch sử vì nó xa lạ với quà tặng của Tồn tại. Nhưng vì người ta không thể tách sự xuất hiện của Tự nhiên khỏi *câu hỏi triết học* căn bản về Tồn tại của cái đang tồn tại, nên sự tự do tạo nên lịch sử *cũng đồng thời tạo ra khả năng đến với lời nói*. Chính vì thế “câu hỏi về cái đang tồn tại như vốn có và sự khởi đầu của lịch sử phương Tây chỉ là một mà thôi” (*Những câu hỏi, I*).

4. Chân lý của chân lý. – Chủ đề trung tâm về quà tặng của Tồn tại đưa chúng ta tới chỗ bàn lại vấn đề *chân lý*, vấn đề đã từng thật sự ám ảnh toàn bộ triết học.

Theo lối cổ điển, người ta định nghĩa chân lý là sự phù hợp (*concordance*, *sự phù hợp của sự phát biểu với sự vật*, như triết học kinh viện nói, với sự coi nhẹ phần nào *sự phù hợp của sự vật với ý niệm về nó* nói lên tính đích thực của sự vật - chẳng hạn một đồng tiền vàng thật). Nhưng chân lý ấy, chân lý của những phát biểu đích thực, những sự vật đích thực, không phải là chân lý như thế. Hoặc giả, người ta quy nó về chân lý nói chung, mà đó chỉ là một cách phổ quát trừu tượng.

Vì phát biểu đích thực làm cho sự vật hiện hữu, làm cho nó xuất hiện trước mặt chúng ta như đối tượng, nên chân lý trước hết là *sự vận động thụt lùi trước cái đang tồn tại*. Do đó, điểm gốc của chân lý không phải là sự xét đoán, mà là sự mở ra của ứng xử để có một sự thụt lùi trước cái đang tồn tại, để cho nó biểu hiện trong tồn tại của nó và đem lại kích thước cho nó. Do đó, chân lý không phải là cái gì có thật, về căn bản nó là sự tự do cho phép con người có ý thức về bản thân mình và hiểu được cái không phải của con người - cái đang tồn tại trong tính toàn bộ của nó tự khám phá mình như sự hiện hữu đang biểu hiện.

Chính trong *ngôn ngữ*, mà dấu hiệu của vật tặng và sự rút lui của Tồn tại được bảo tồn. Ngôn ngữ là ngôn ngữ của Tồn tại, là nơi cư trú của nó. Chính ở ngôn ngữ và bằng ngôn ngữ mà sự tìm kiếm Tồn tại của chúng ta phải được thực hiện. Nhưng để thí nghiệm sự hiện hữu đang biểu hiện, thì phải nhờ tới *nghệ thuật*. Thật vậy, không có một tác phẩm nào biểu hiện sự vật đích thực cả (những đôi giày do Van

Gogh vẽ không phải là những đôi giày thật, có thể sử dụng được), mà là một sự *mở ra* đối với Tồn tại, là một *biểu hiện* như vốn thể. Chức năng của nghệ thuật là phát hiện cho chúng ta thực chất của sự vật (những đôi giày hiện ra ở thực chất của chúng), đưa trở về Tồn tại cái đang tồn tại mà sự Hiện hữu của nó trào ra như một vầng hào quang. Vẻ đẹp, đó chính là *ánh sáng* hiện lên của tồn tại.

III. — Sartre và phong trào thuyết tồn tại

Sartre là tác giả được biết tới nhiều nhất trong phong trào được gọi một cách sơ lược là theo “thuyết tồn tại”. Phong trào này bùng lên ngay sau chiến tranh, đã đáp ứng được với sự mong đợi của cả một thế hệ khao khát “giải phóng”. Nhưng ông không phải là nhà triết học duy nhất bận tâm tới sự tồn tại vào thời đó. Trên thực tế, thuyết tồn tại chưa bao giờ tạo nên một trường phái triết học cả. Những nguồn gốc của nó phải được đi tìm ở Pascal và nhất là ở Kierkegaard, người có ảnh hưởng thật hiển nhiên ở nhiều nhà tư tưởng thú vị.

Jaspers (1883 - 1969). — Karl Jaspers xuất phát từ y học để suy nghĩ về cái đang tồn tại trong tất cả các chiều của nó, kể cả chính trị, vượt quá mọi tri thức

Vì con người không thể được quy thành những dữ kiện kinh nghiệm và thành những điều kiện không phụ thuộc vào nó, nên nó tìm thấy trong sự *tồn tại* của nó cả cái tới đích thực, lẫn sự tồn tại riêng và nhiệm vụ riêng của nó. Triết học là một sự dẫn thân của toàn bộ thực thể để đi tìm chân lý. Mà chân lý thì vượt khỏi mọi tri thức, dù tri thức đó là gì, và được xác định

bằng sự mở ra cho tính siêu việt. Còn tính siêu việt thì biểu hiện ở tính chất tuyệt đối của hành vi tự do, nhưng hành vi này luôn luôn nằm trong một cái khung riêng biệt.

Như vậy, con người xuất hiện như một thực thể đặt sự tồn tại thành vấn đề và chỉ thật sự có ý thức về sự tồn tại của nó trong những *hoàn cảnh cùng tột* (như bệnh tật, đau khổ, cái chết hay sự phạm tội...), và chỉ tự bảo đảm bản thân mình một cách thật sự trong giao tiếp, qua “cuộc đấu tranh hút lẫn nhau” (*lutte aimante*) với kẻ khác.

Marcel (1889 - 1973). – Gabriel Marcel tìm cách đối lập thực chất với tồn tại ít hơn là suy nghĩ về tồn tại đối với thực thể, cũng như về sự đạo diễn trong những tác phẩm sân khấu.

Tầm quan trọng của tồn tại ở đây được nói lên bằng hai cách. Một mặt, sống không phải là tồn tại, và tồn tại là trở thành như người ta đang là thế, là tự tạo ra mình bằng cách vượt qua bản thân mình (phương châm của cá nhân con người “không phải là *sum* mà là *sursum*”). Mặt khác, con người không thể đạt tới sự tồn tại của mình bên ngoài mối liên hệ với người khác, điều này làm cho mọi *esse* thành một *coesse*.

Có sức gợi ý hơn nữa là sự đối lập căn bản của Marcel giữa *tồn tại* và *có*, mà cái *có* mang đặc trưng đối tượng hoá và chiếm hữu. Vì thế, cái *có* là chế độ mà thế giới hiện đại của chúng ta đang sống, điều này làm huỷ hoại những tri thức cũng như những thực tiễn của thế giới ấy. Như vậy, thân thể xuất hiện như một mục tiêu tranh chấp mẫu mực khi nó còn biểu hiện

“cái có tuyệt đối”, nghĩa là điều kiện của mọi cái có thể có, mà trên thực tế, điều đó cuối cùng biến nó thành một ranh giới giữa tồn tại và có.

Sartre (1905 - 1980). – Do đã thực hiện tất cả các thể loại trước tác (tiểu thuyết, sân khấu...) và đảm nhận triết đề vị thế “người tri thức dân thân” có mặt trên tất cả các mặt trận cấp thời, Jean-Paul Sartre - một cách thật nghịch lý - đã làm cho người ta quên mất phần nào những gì thú vị nhất trong triết học của ông, một triết học tập trung vào sự tự do của cái đang tồn tại.

1. Cái Cho mình (*Pour-soi*) và cái Tự mình (*En-soi*). – Ý thức được cảm nhận như ý thức (mà nó cũng chỉ là thế, do không có mọi tính chất bản chất) là *cái Cho mình*, nó khám phá ra sự tồn tại đang ở đó, đối diện với bản thân mình, nhưng không có lý do tồn tại, như một cách không thể biện minh được (“quá nhiều”), và sự tồn tại ấy được xác định như *cái Tự mình*. Ý thức cho phép con người tách khỏi sự tồn tại và tìm hiểu mọi cái, nó là “sự tồn tại tức là cái nó không phải là thế, và là cái không phải nó là thế”.

Vì thế, con người tồn tại như sự hiện hữu thuần túy trong thế giới. Nó tồn tại vì nó có một phẩm chất mà đối tượng không có. Nhưng vì nó không có bản chất hay thực chất, nên người ta phải nói rằng “tồn tại có trước thực chất”.

2. Tự do và tính phủ định. – Ở đây, tự do được định nghĩa như khả năng “làm cho cái hư vô biểu hiện ra trong thế giới”. Đó là một sự tự do trần trụi, không có tính khẳng định, không gắn với cái gì hết, không

bắt buộc phải làm gì hết, có thể từ bỏ mọi sự quy định, dù đó là gì. Do khám phá ra rằng chẳng có gì làm nó dừng lại, nó cảm thấy choáng váng vì *lo âu*. Và con người thấy ra rằng mình “bị buộc phải được tự do”. Nếu nó muốn lẩn tránh, nó cũng không có lối thoát nào khác ngoài *ức ý* (chẳng hạn, bằng cách tự gán mình vào một trạng thái nhất định và làm cho những trạng thái khác cứng đờ lại thành những thực chất, như làm một “trò đùa giả”, hoặc xoá bỏ ý thức của mình đi để khỏi phải đụng đầu với hiện thực). Nhưng nếu nó dám nhận sự tự do của mình, thì nó tự tạo ra mình như một *dự án*: con người là những gì nó làm ra, nó là chuỗi hành vi của mình. Nhưng bằng cách tự tạo ra như chúng ta dự định, chúng ta sẽ tạo ra một hình ảnh nào đó của con người: tất cả chúng ta đều *chịu trách nhiệm*.

Trong những điều kiện ấy, việc nhất thiết phải qua cái nhìn của người khác để nắm bắt được gương mặt của mình, do cái Cho mình tiết ra, chỉ có thể đề ra sự nô lệ của việc đối tượng hoá. Vì điều ngược lại cũng đúng, nên mọi quan hệ với người khác đề ra xung đột. Địa ngục, chính là những người khác.

IV. — Bruaïre và siêu hình học

1932 - 1986. — Claude Bruaïre là điển hình của một nhà tư tưởng biết duy trì và phát triển chiều siêu hình học đích thực của triết học. Thu hút từ truyền thống lớn của chủ nghĩa lý tưởng của Hegel và Schelling, chịu ảnh hưởng của Blondel và Marcel, ông trỗi lên cả một trường (*champ*), đi từ việc tìm

kiếm cái tuyệt đối đến đạo đức của y học, lĩnh vực mà ông đã đóng một vai trò đi tiên phong.

1. Logic của sự tồn tại. – Nếu phân tích kỹ, thì tất cả những thái độ tiêu biểu của loài người, trong tư tưởng cũng như trong thực tiễn của nó, cho thấy một gương mặt nào đó của cái tuyệt đối được đặt thành nguyên lý vào giai đoạn có những giả định căn bản của nó. Bản chất và những liên hệ của ngôn ngữ, của ham muốn và của tự do trực tiếp bắt nguồn từ đó, để rồi lần nào cũng xây dựng lên một logic của sự tồn tại thật vô nghĩa (*Sự khẳng định Thượng đế*).

Cái tuyệt đối giúp cho người ta hiểu rõ hơn cái hiện thực là cái tuyệt đối đã được tìm thấy trong Kitô giáo dưới hình thức Thượng đế ba ngôi. Nhưng triết học lại phải tránh nhiệm xây dựng một cách lý giải hợp với lý trí về nó, chống lại niềm tin thông thường cho rằng “cái phổ quát và cái đúng không thể giao nhau được”.

Triết học về thể xác ở đây có thể được dùng làm một sự thử ngược (*contre-épreuve*), khi chỉ ra rằng chủ thể riêng chỉ có thể được nghĩ ra như một chủ thể hoàn toàn hoá thân nếu những giả định của thuyết nhị nguyên bị bác bỏ.

2. Bản thể học về vật tạng. – Các triết học gọi là “duy linh” có lý do để bác bỏ việc quy con người thành một “gói xương và thịt”, chừng nào đúng là ham muốn của con người vô cơ vượt quá

tất cả những đòi hỏi sinh học, nhưng đã sai lầm khi giả định một “tinh thần” mà không có thực thể.

Một sự nghiên cứu bản chất của tinh thần cho phép phát hiện ra tập hợp những biểu hiện của nó (ở sự bí ẩn thời thơ ấu, sự gặp gỡ người khác...). Chống lại sự đối lập cổ điển giữa bản chất và tồn tại, thực thể tinh thần hiện ra như một *thực thể vật tặng* (*être de don*), một thực thể chính là thực chất của nó ngay từ lúc nó khởi đầu (*Thực thể và tinh thần*). Ở đây, người ta thấy lại ý nghĩa sâu sắc của tự do: được tự do, có nghĩa là được hiến cho bản thân mình. Không thể bị quy thành những nguồn gốc sinh học của nó, nhưng cũng không thể tự tạo ra bản thân nó, con người liền thấy *điểm mù* (*tache aveugle*) vừa che đậy lại vừa chỉ rõ nguồn gốc thật sự của thực thể của nó. Được hiến cho bản thân mình, nó thấy mình *mắc nợ* về thực thể của mình, điều này tạo thành nền tảng cuối cùng của nghĩa vụ đạo đức.

V. — Đạo đức và trách nhiệm

Sự đối mới hiện nay của việc suy nghĩ về đạo đức phải nhờ rất nhiều vào công lao của phong trào hiện tượng học do Husserl khởi xướng.

Trong tất cả những nhà tư tưởng đã nghiên cứu lĩnh vực này theo quan điểm triết học thực tiễn, cần phải nhắc tới Max Scheler (1874 - 1928), người sáng lập ra *thuyết nhân vị* (*personnalisme*) hiện đại, tác giả của triết học duy nhất bàn về những giá trị có sức bền vững, người khám phá tính tế về

tất cả các phương thức tham gia tình cảm (*Bản chất và những hình thức của sự giao cảm*). Martin Buber (1878 - 1965) cũng làm rõ việc xây dựng trách nhiệm mỗi bên, trong mối liên hệ lẫn nhau của *Tôi - Anh (Je-Tu)*. Còn Hannah Arendt (1906 - 1975), bà đã chỉ rõ tầm quan trọng của sự sinh ra như sự xuất hiện một chủ thể con người trong lịch sử mà về bản chất là không thể đoán trước.

Jonas (1903 - 1993). – Hans Jonas đã nâng trách nhiệm lên độ cao của một nguyên lý (*Nguyên lý trách nhiệm*). Thoạt đầu là chuyên gia về những người theo thuyết ngộ đạo (*gnostiques*), nhà tư tưởng này đã phát triển một thứ “Đạo đức của tương lai” để đáp lại thuyết “Prométhée hung dữ” mà hiện nay đó là hình thức đáng sợ nhất của *thuyết cải thiện (méliorisme)* (thái độ lựa chọn một “điều còn tốt hơn cái thiện” thay cho cái thiện đạo đức, điều này đòi hỏi một sự biến cải của con người).

Sự phát triển vũ bão của các khoa học và kỹ thuật ngày nay đang đặt những điều chưa từng thấy thành vấn đề: sự tồn tại tương lai của con người và của tính người. Nói rõ hơn, con người có thể gây ra sự biến mất của loài người (chẳng hạn khi có một thảm họa hạt nhân), và loài người tương lai sẽ không còn bao gồm những chủ thể tự do đạo đức nữa (trong trường hợp con người có thể thay đổi bản chất của mình bằng con đường kỹ thuật sinh học).

Để đối phó với mối đe dọa cao nhất này, cần có một phương pháp: đó là “sự khám phá nỗi sợ”, tức là tưởng tượng ra những khả năng đáng lo ngại để

cho những hành động hiện nay của chúng ta tránh thực hiện các khả năng đó. Để điều tiết những hành vi của chúng ta, cần phải có một chuẩn mực: đó là “mệnh lệnh bản thể” buộc chúng ta phải đáp ứng “lời kêu gọi của sự tồn tại”, vì ý niệm về con người là cái hướng dẫn duy nhất mà chúng ta có thể có được để hướng dẫn hành động của chúng ta. Đối với một lời kêu gọi như vậy, chúng ta buộc phải đáp ứng về mặt đạo đức.

Levinas (1906 - 1995). – Emmanuel Levinas đã đem lại một sức đẩy rõ rệt cho sự suy nghĩ về đạo đức hiện nay, bằng cách chỉ ra tính chất tuyệt đối triệt để và đầu tiên của sự gặp gỡ với người khác, khiến cho đạo đức học đi trước siêu hình học cũng như bản thể học hay nhân học.

Người khác hiện ra trước tôi như một *bộ mặt*, đó là dấu vết hiện thân của cái vô hạn ở người khác, mà không phải là cái tôi nhận ra người khác bằng kinh nghiệm. Bộ mặt được đặc trưng bằng tính dễ thương tổn khiến tôi buộc phải đáp lại sự kêu gọi của nó, nhưng không để cho điều đó bắt tôi phải gánh lấy một bốn phần tương ứng nhỏ bé nào cả. Việc “bị bắt làm con tin” thật sự ấy, nói lên tính chất không đối xứng và đơn phương của nghĩa vụ đạo đức, trước hết được thể hiện ở việc cấm giết người.

Như vậy, trách nhiệm đi trước tự do, vì người ta không được tự do để đặt hay không đặt trách nhiệm vào trung tâm của thực tiễn, chừng nào người ta vẫn còn bị thực tiễn túm lấy và bắt buộc.

Suy nghĩ triết học như vậy là đã phát hiện ra sự hoà hợp sâu sắc của nó với truyền thống chịu trách nhiệm với nhau (*hébraïque*, trong tiếng Hébreu (tiếng Hy Lạp cổ), thuật ngữ này có nghĩa là “trách nhiệm”, bao hàm “người khác” và “người anh em”.

MỤC LỤC

Lời nói đầu	3
Chương I. — Triết học tự tìm kiếm mình	7
I. Sự ra đời của triết học, 7. — II. Platon, 9. — III. Aristote, 19. — IV. Plotin, 27. — V. Triết học như nghệ thuật sống, 29.	
Chương II. — Triết học và Kitô giáo	37
I. Thánh Augustin, 39. — Thánh Thomas d'Aquin, 44.	
Chương III. — Lý trí chiếm lĩnh	49
I. Descartes, 49. — II. Pascal, 59. — Leibniz, 64. — IV. Spinoza, 70.	
Chương IV. — Thời đại phê phán lý trí	79
I. Hume, 82. — II. Kant, 85. — III. Rousseau, 94.	
Chương V. — Cái tuyệt đối và hệ thống	103
I. Chủ nghĩa lý tưởng Đức, 103. — Hegel, 105. — III. Kierkegaard, 113.	
Chương VI. — Triết học ở bên ngoài bản thân nó	119
I. Những cái tuyệt đối mới (Feuerbach, Comte, Stirner), 119. — II. Marx, 125. — Nietzsche, 132.	

**Chương VII. — Khủng hoảng của tri thức và
sự sống** 141

- I. Suy nghĩ về sự sống (Maine de Biran, Bergson, Blondel, Canguilhem), 142. —
II. Vấn đề ngôn ngữ (Moore, Wittgenstein), 146. — III. Những mối
bận tâm về cấu trúc (Foucault), 148.

Chương VIII. — Tồn tại và hiện tượng 151

- I. Husserl, 151. — II. Heidegger, 157. —
III. Sartre và phong trào thuyết tồn tại
(Jaspers, Marcel), 164. — IV. Bruaire và
siêu hình học, 167. — V. Đạo đức và trách
nhiệm (Jonas, Levinas), 169.

Mục lục 173

QUE SAIS-JE? – TÔI BIẾT GÌ? – QUE SAIS-JE? – TÔI BIẾT GÌ?
BỘ SÁCH GIỚI THIỆU NHỮNG KIẾN THỨC THỜI ĐẠI

ĐÃ DỊCH VÀ XUẤT BẢN

- Những phương pháp dân học
- Bệnh SIDA
- Lạm phát
- Sinh thái nhân văn
- Marketing du lịch
- Môi trường sinh thái
- Kinh tế hỗn hợp tư doanh — hợp doanh
- Kinh tế du lịch
- Quy hoạch du lịch
- Luật dân sự
- Thanh niên ma túy
- Luật hành chính
- Nghệ thuật quảng cáo
- Các trường phái lịch sử
- Khoa học và các khoa học
- Gia đình
- Quyền trẻ em
- Các phương pháp quy hoạch đô thị
- Thôi miên và ám thị
- Các nền văn minh châu Phi
- Lịch sử văn học Pháp
- Văn minh Hoa Kỳ
- Địa chính Pháp
- Các phương pháp sư phạm
- Nền sư phạm đại học
- Những nền văn minh đầu tiên của Địa Trung Hải
- Cộng đồng các nước có sử dụng tiếng Pháp

Nhà xuất bản Thế Giới
46 Trần Hưng Đạo, Hà Nội, Việt Nam
Tel: (84-4) 8253841
Fax: (84-4) 8269578

Các triết thuyết lớn

DOMINIQUE FOLSCHIED

Chịu trách nhiệm xuất bản

MAI LÝ QUẢNG

Biên tập: Đỗ Đức Tháo

Bìa: Ngô Xuân Khôi

Sửa bản in: Tiểu Khê

In 5000 bản, khổ 13x19cm, tại Xưởng in Nhà xuất bản Thế Giới. Giấy chấp nhận đăng ký kế hoạch xuất bản số 5-52/XB-QLXB, cấp ngày 21/1/1999. In xong và nộp lưu chiểu tháng 1/2000.

Que sais-je? Tôi biết gì?

Bộ sách "Tôi biết gì?" (Que sais-je?) do Paul Angoulvent sáng lập năm 1941 - Nhà xuất bản Presses Universitaires de France - đến nay đã có khoảng 4000 cuốn, và đã được dịch ra hơn 40 thứ tiếng.

- Lần đầu tiên Nhà xuất bản Thế Giới dịch ra tiếng Việt.

- Sau một số cuốn có chủ đề thiết thực với nhu cầu đọc giả Việt Nam, chúng tôi sẽ lần lượt xuất bản:

- Các tôn giáo
- Lịch sử cá nhân luận
- Triết học Trung Hoa
- Mỹ học

Giá: 9000đ